

الحرية المسؤولة

في الفكر الفلسفي الإسلامي

دكتور

سَامِي نَصْر لَطْفٌ

كلية الآداب - جامعة عين شمس

الناشر

مكتبة الحرية الحرة

جامعة عين شمس

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الإهداء

إلى من وقفت بجانبى لتأخذ بيدي إلى سبيل خال من العثرات . . .
إلى من سارت أمانى لتفصح لى الطريق ، وتسقيد العقبات . . .
إلى من بقيت من خلفى لتمنع عن ظهري ما يحدث، من أزمات . . .
إلى من تعيش حياتى بما فيها أحياناً من متناقضات . . .
إلى من هيأت لى دائماً مناخاً علمياً وفكرياً رائعاً . . .
إلى من كان لها للفضل فى إنهاء هذا الكتاب بعد سنة واحدة من زواجنا
إلى الصديقة والأخت والزوجة والرفيقة . . .
أهدى هذا الكتاب بما يدعو إليه من الحرية والمسؤولية آملاً أن
تظل هكذا على العهد حتى المات . . .

سامى نصر

مقدمات وصعوبات

قال تعالى : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى - النجم : ٣٩ / ٤١ » صدق الله العظيم .

الحمد لله على هدايته ، ونسأله العون والتوفيق والسداد ، ونطلب منه أن يجزيها بقدر ما عملنا وقدمنا . وأصلى وأسلم على نبيه المصطفى شفيعنا يوم الدين .

وبعد فقد دفعنا إلى البحث في موضوعنا - الحرية الإنسانية من خلال الأفعال المتولدة عند متكلمي الإسلام ملاحظنا - أثناء دراستنا الجامعية - من وجود محكم ومتشابه في القرآن الكريم - قد يبدو لصاحب النظرة السطحية العابرة أنه ينطوي على تعارض وتناقض في الآيات ، ولقد ترتب على هذا المحكم والمتشابه تعارض في أفكار المذاهب الكلامية ، إذ أن كل مذهب كان ينهل من القرآن بما يتفق مع وجهة نظره ويدعمها ، أو يأخذ الآية ويأوئها ويفسرها بحسب وجهة نظره ، بحيث تتمشي مع السياق العام لمذهبه .

ولكننا وجدنا - بعد أن نظرنا نظرة استقرائية في القرآن - أنه يمكن الخروج بفكرة متميزة عن القدر ، وتتلخص تلك الفكرة في إيجاد الأشياء وإيجاد صفات لها وقدر ، كل بحسبه .

كما أنا وجدنا تركيباً منطقياً وربطاً محكم بين الأشياء بحيث يمكننا القول أن كل موجود من الموجودات له طبيعة خاصة وأفعال تترتب على هذه الطبيعة ، كما أنه يمكن وجود فعل وانفعال بين المخلوقات .

وتصبح فكرة القدر هنا شبيهة بتلك الفكرة التي نجدتها في العلم الحديث من حيث النظر إلى صفات الأشياء وعلاقتها بحسبان أن لكل منها طبيعة محددة تفعل بنظام معين وإحكام ، وأن لكل منها زمان على قدرها ، فالقرآن نظر إلى القدر بالمعنى العلمى الفاسفى وهو الحكم ، والزمان ، والنظام أو الترتيب .

وحينئذ يتفق العلم مع القرآن في أن القدر عبارة عن الارتباط السببى بين الأشياء والأحداث ، وأن حوادث العالم بأسرها إنما تحدث طبق نظام مرسوم لا يتبدل ، وبذلك نكون أمام قدر بالمعنى الفاسفى الطبيعى وبالمعنى العلمى ، لا بالمعنى الساذج ، وهو الجبر والقهر الذى يلقى صفات الأشياء وخصائصها ، ربطاً عنها . وبالجملة فإن كل مخلوق له طبيعته وأفعاله الناشئة عنها ، وبما أن الله خالق جميع الأشياء ومعطيها صفاتها فيكون هو المقدر ، فالإنسان له مقدار معين من الإختيار والقدرة ، وتصدر عنه أفعاله طبقاً لذلك ، وبحسب أحواله الباطنة والظروف الخارجية المحيطة به ، وتلك هى الحرية المستولة التى قصدناها فى بحثنا .

فنحن عندما نتصرف بقدرتنا وإرادتنا ، ونسلك طبقاً لدواعينا وقصودنا ، فإنما يكون ذلك بحسب ما وضعه الله فى فطرتنا بما يتناسب مع ظروف حياتنا ، وهذا اعتراف بكون الأشياء تفعل طبقاً لطبيعتها ، وأن ثمة نوعاً من الاستقلال الذاتى بذواتنا ، وأن لها قانونها الخاص بحسب تلك الطبيعة —

إذ لا يعني هذا أن الحوادث تقع منا على نحو يصاد إرادتنا وقدرتنا ولكن يعني أننا نفعل بالقدرة والإرادة والحرية بما لا يتعارض مع طبائع الأشياء وآثارها ، وبذلك تصبح الحرية والطبيعة وجهين لحقيقة واحدة وهي الفاعلية والتأثير والإحداث ، ويمكننا أن نعرف الحرية من الطبيعة وأن نعرف الطبيعة من الحرية. وننبه إلى أن هذا فيما يتعلق بالسكائنات الحادثة فقط ، تلك الموجودات التي قد تحددت صفاتها ، وتعيّنت طبائعها بحسب قدرها ، ونوعية وجودها .

ولكن أخطأ البعض وظن أن أفعال الله تعالى ليست مطلقة وليست مستقلة عن كل سبب وطبيعة ذاتية تتفق مع كاله . وظنوا أنهم بذلك ينقضون الكمال الإلهي من جهة ، والعدل الإلهي من جهة أخرى ، لیسير العالم بنظام وانتظام وانسجام وكمال ، حتى تتحقق الغاية منه وهي الدلالة على وجود موجود أعلى منظم وحكيم ، وكل هذه آراء خاطئة ، لأنها قائمة على أساس خاطئ . هو تصور الذات الإلهية وكأنها منفصلة عن صفاتها وعن طبيعتها ، وما بنى على الخطأ فهو خطأ كذلك ، فسهط ما ذهبوا إليه .

ونستطيع أن نقول إن كل ما يترتب على قدرتنا وإرادتنا إن هو إلا الخلق بنظامه وبما فيه من ترتيب وإحكام وتقدير .

وإذا كان البعض يرى أن هناك تدبيراً أو تقديرًا يلزم طبائع الموجودات وعلاقاتها التي تربط بينها ، ويشفي التأثير المتبادل بينها فإن هذه الفكرة ليست من القرآن ، بل هي فكرة مستورس أن الإلزام ينظر إلى ناحية تأتم بالأشياء على نحو لا يستطيع دفعه ، وينظر إلى معاناته لبعض الأفعال الإرادية من أجل تحقيق الإلزام الخلقى ، ويرى القوى المعارضة التي تحد من إرادته

وقوته ، أو تحول دون تحقيق رغباته وحاجاته ، والإنسان نظراً لشعوره
الداخلي بمحدوديته ، ولادراكه لصغر قدرته إزاء قدرة الإله والطبيعة جنح إلى
الحكم بأنه مجبر ومصير ومقهور .

وهذا الحكم نتيجة للعقبة عن القوة الفاعلة ، والاهتمام فقط بالشئ الذى
يقاومها ، كما أنه نتيجة لتنمى لناحية التأثير بالأشياء دون التأثير فيها .

وتقد نظر البعض إلى أن مجرد كون الإنسان مخلوقاً أو معلولاً لغيره ،
إنما يعنى ذلك أنه محدود فى فاعليته وقدرته ، وبذلك نسوا الطبيعة التى طبعها
الله فى الخلقات . وما لهذه الطبيعة من فاعلية وتأثير . وهكذا فإن العلاقة بين
خلق الله لنا وبين أفعالنا ، ليست متوازية ولا متضاربة .

وإذا كان هناك من نظر هذه النظرة السطحية التى أدت إلى القول بالجبر ،
فإن عنناك من بالغ فى النظر إلى طبائع الأشياء ، وما لها من صفات مؤثرة وفاعلية
بحكم تلك الطبيعة ، ونظر إليها فى ذاتها وفصلها عن ميدان التدبير الإلهى
الشامل ، مثلاً نظر البعض إلى الطبيعة فى فصلها فظن أنها موجودة بذاتها
ومؤثرة بنفسها لا بوجود وخالق لها أعطاهها هذه القوة ، ويعتجها استمرار
الوجود ، واستمرار الفاعلية والتأثير .

ونظر البعض إلى الإنسان بوصفه قادراً بذاته ، مستقلاً بقدرته وإرادته ،
مؤثراً فى نظام الأشياء بقطع النظر عن الموجد المدبر ، ولقد نشأ عن كل هذا
تقسيم وفصل فى ميدان التدبير الإلهى الشامل مع أن القول به هو الحق .

وأهم هذه التقسيمات فلسفة المعتزلة فى الفاعلية والتأثير عامة ، وفى التأثير
عن طريق المتولدات خاصة . وسنرى تفصيلاً ذلك فى مواضعه من البحث .

ولكن يمكن القول أن المتكلمين عامة — والمعتزلة خاصة — قد عنوا بمشكلة التوليد للتعرف على الاتصال السببي بين الموجودات في العالم . وهذه العناية سننظر إليها على أنها آراء في فلسفة الطبيعة عند المعتزلة . ولكن ينبغي أن نوجه النظر إلى أن المعتزلة حتى في فلسفتهم في الطبيعة لم يخرجوا عن أصولهم الخمسة ، إذ أنهم استمدوا مبادئ فلسفتهم في التوليد من أصلي العدل والتوحيد ، فقد قالوا بخلق الله للعالم ، وأن الله لم يزل أولاً سابقاً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، وقد خلق الله العالم من العدم ، كما أنه تعالى لا يفعل الظلم ، ولا يعاقب أحداً بغير ذنب . . . الخ من هذه الآراء التي يجدها القارئ عند الرجوع إلى أصولهم ، كما يمكن أن يستشفها من بين سطور هذا البحث .

ولكن ما الذي نرمى إليه من اختيار هذا البحث ؟ والإجابة على هذا السؤال تتضمن أمرين :

الأول : أن اختيارنا لهذه المشكلة كان لما تتضمنه من مسائل عقلية وأفكار منطقية وهذا النوع من الفكر هو ما يتفق مع ميلنا واستعدادنا الخاص .

أما الأمر الثاني : فهو أننا نميل إلى تحديد موقفنا من هذا العالم ومعرفة موقعنا فيه ، إذ يعيب هذا العصر عدم تكامل البحث في الإنسان وفي مشاكله ، وعدم توافر الاهتمام به ، وبأفعاله ، والكشف عن دوره فيها ومدى تأثيره وتأثره ، وموقفه من الأحداث من حوله . وإن كان هذا الاهتمام حاصلًا إلا أنه يقدر يسير لا يفتاسب مع مكانة الإنسان بوصفه أشرف الكائنات وأحقها بالدراسة . فما أوجنا إلى دراسة ذاتنا ومشاكلنا ، ولن يقيس لنا ذلك

الإبمعرفة الإنسان بالإنسان، وشعارنا في هذه الدراسة وغيرها هو شعار سقراط «إعرف نفسك بنفسك». ذلك لأن غاية كل موجود من الموجودات أن يجد ذاته وسط الوجود، ان جاز لنا أن نستعير هذا التعبير من أستاذنا عبدالرحمن بدوى من مذهبه عن الزمان الوجودى .

ولكن على أى وجه يروم الوجود أن يجد ذاته؟ يبدو أن الغاية القصوى والمقصد الأعلى لكل موجود أن يجد ذاته حراً داخل الوجود، مختاراً ومساهمياً بفعالية فى ذلك الوجود، لأجل أن يعد موجوداً بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، بما فيه من مساهمة وتأثير وفعل وعمل وإحداث... الخ.

ولنأخذ الإنسان - بوصفه موضوع اهتمامنا، وبوصفه موجوداً من الموجودات المتعددة، إلى جانب أنه أشرفها، وينطوى على قدر كبير من الإمكانيات والاستعدادات. فالإنسان لا يتحقق له وجوده كإنسان دون وجود أهداف معينة عنده، ذلك لأن من يعيش بلا هدف فكأنما يعيش على هامش الحياة. فالحياة الحقة التى يجب أن يحياها الإنسان ليست إلا تحقيقاً لأهداف فكرية أو اجتماعية أو مادية... الخ من هذه الوجوه التى يتصارع عليها بنو الإنسان، كل بحسب رغبته واستعداده، وبحسب نظراته للأشور. وكذلك فالحياة ليست إلا ممارسة ومساهمة من جانب الإنسان لأخيه الإنسان عن طريق الفعل والتأثير والاحتكاك الديناميكي الاجتماعى .

وإن أهداف الإنسان التى عن طريقها تتحقق غايته الأساسية، وهى تحقيق ذاته وتأكيد حريته، نقول إن هى إلا أفعاله، سواء أ كانت نظرية أو عملية، والأفعال لا بد لها من قدرة واختيار وحرية كيما تتمكن من عمل الفعل الملائم أو ترك الفعل غير الملائم .

وبهذا يتحقق للإنسان أكبر قدر من الوجود والكمال بحسب ما يتحقق من الإمكانيات . والإمكانيات لا تتحقق إلا بحسب الحرية ، فالفعل والفاعلية والتأثير لا تتم إلا بحرية الإنسان وقدرته واختياره .

فكان بحثنا هو من جهة بحث في الفعل الإنساني بوجه عام ، وفي الفعل المتولد بوجه خاص ، وهذا البحث هو الذي سيحقق لنا هدفنا وهو التأكيد على وجود الإنسان الحر المختار المسئول ، فيصبح البحث ، من جهة أخرى ، بحثاً في حرية الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالأشياء الطبيعية ، وكيف يتمثل ذلك كله في مشكلة التوليد^(١) كما نطـر إليها المعتزلة أحرار الفكر في العصور الإسلامية الأولى .

وقد يتساءل البعض ، ألم يحدث في القرون العشرة الماضية — أو القرنين الأخيرين — بعد انتشار الأبحاث في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام ، أن قام باحث بدراسة هذا الموضوع ، بحيث تكون محاولتنا هذه تكراراً لا جدوى منه ؟ ولكن إجابتنا عن هذا التساؤل لن تكون نظرية على سبيل الدفاع عن النفس بقدر ما هي عملية ، يدل عليها أولاً البحث الذي بين يدي القراء ، ويدل عليها ثانياً محاولتنا لاقتناع أنفسنا بأن البحث في مشكلة التوليد يعد بحثاً طريفاً ، ولم تمتد إليه أيدي الدارسين والباحثين ولم تتجه إليه عقولهم ، من قبلنا — على الأقل — بتفصيل وشمول وإيضاح كما حاولنا هنا بحته على الاستقلال في إطار الحرية المسئولة .

(١) تأتي وجهة نظرنا هنا مع ما يقوله أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور من أن مشكلة التولد مثل آخر من أمثلة الحصب والغنى والحرية في مدرسة المعتزلة ، خصب في الأراء المتعددة والتنوع ، وغنى في الرجال الذين تماصروا أو تلاحقوا ، أما الحرية فقد انتصر لها المعتزلة الأول بالقول والعمل ، فدافعوا ما وسعهم من حرية الإرادة (ص ٦ من مقدمة الجزء التاسع من المتن) .

حقاً لقد بحثنا أولاً فيما كتب من دراسات غربية وعربية في هذا الميدان فلاحظنا — مع كثرة تلك الكتب وضحامتها — أن الاهتمام بفكرة التوليد لم يحتل إلا مواضع قليلة جداً ، لا تزيد على موضعين أو ثلاثة . فمثلاً رجعنا إلى كتاب O'Leary^(١) فوجدناه قد حرر فصلاً عن المعتزلة ولم يذكر عن التوليد الكلام الكثير إلا عند حديثه عن بشر بن المعتز بوصفه أول من قال بمذهب عن الترابط المنتظم بين الأفعال وسماه بالتوليد^(٢) Begetting .

ورجعنا كذلك إلى كتاب وات M Watt^(٣) ، فوجدنا أنه ذكر التوليد في موضعين ، ثم رجعنا إلى نفس المؤلف في كتاب آخر لم يذكر التوليد فيه إلا مرة واحدة حين أرجع الفضل في القول به إلى بشر بن المعتز وأن هذه الفكرة قد حلت مشكلة مسئولية الإنسان عن أفعاله^(٤) .

ثم رجعنا إلى كتاب ماكدونالد Mackdonald ، فرأينا أنه ذكر الفكرة في موضعين ، الموضع الأول عن بشر بن المعتز ، ولم يزد فيه شيئاً على ما عرفناه ، والموضع الثاني عن تمامة بن أشرس ، الذي قال بأن التوليدات لا فاعل لها ، لا إله ولا إنسان ، وأن العالم فعل الله بطبيعته^(٥) .

-
- (١) O Leary, Arabic thought, p. 123 :134.
(٢) Ibid, p. 127.
(٣) M.watt. Freewill p 74 : 81.
(٤) M. Watt, Islamic phil. & theology. p. 69
(٥) D. B. Mackdonald. Development of Muslim theology, p. 152 and 144. Beirut 1965.

أما كتاب ماجد فخري ، فقد تضمن ثلاثة مواضع ، ولم تخرج الآراء الواردة فيه عن الأقوال الواردة عن المشكاة في كتب المقالات وأصول الدين والإرشاد وفصل ابن حزم والاقتصاد في الاعتقاد ، حيث عرض منه نقد الفزالي لفكرة السببية^(١) .

وهناك كتب أخرى لم نجد لفكرة التوليد أي إشارة فيها مثل :-

Dwight Donaldson, studies in muslim Ethics, london, 1953
A J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, london, 1957.

هذا ونحن لا ننكر مساهمات كل من (جولد زيهر وفردريك ديتريش وموريس بويج وبول كراوس ودي بور وماكس هورتن) وغيرهم كثير في اكتشاف النصوص الفلسفية والكلامية ، وفي عمل الدراسات المستفيضة . ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا - حين الأخذ من هذه الأبحاث - أن أصحابها لم يدققوا في هذه الدراسات ولم يفصلوا التفصيل المطلوب ، وخاصة فيما يتعلق بالمشكاة التي تصدى لدراستها هنا ، هذا بالنسبة لباحثي الغرب .

أما بالنسبة لفكرى العرب ، فلقد رجعنا إلى كتب كل من :

أستاذنا الدكتور أبو ريده في كتابه عن النظام ، ولقد عرض فيه فكرة التوليد فيما يتصل بالنظام فقط وإن تناول فلسفة النظام تناولاً رائعاً لم يتكرر بعد . وكذلك الحال بالنسبة للمرحوم الشيخ علي الفارابي في كتابه عن أبي الهذيل الملاف . ثم كتاب الدكتور النشار عن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، فلقد عرض عرضاً سريعاً لهذه المشكاة مع أهميتها وبالرغم من ضخامة الكتاب .

وكذلك الحال بالنسبة لكتاب دى بور عن تاريخ الفلسفة في الإسلام حيث قد استفدنا من الهوامش والتعليقات التي حررها المترجم الدكتور أبو ريده . وأكثر الدراسات أهمية في هذا المجال وأكبرها كما هي الرسالة التي أعدها الدكتور عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار ، ولقد رجعنا إليها وكذا نتوقع أن رسالة تربو على الستمائة صفحة ستضمن فكرة التوليد بإفاضة وتفصيل للدرجة كانت ترهبنا ، ورجعنا إليها تدفعنا رغبة وتمنعنا رهبة ولكن سرعان ما تبدد الخوف عندما وجدنا أن كل ما يتصل بالتوليد فيها لا يزيد عن المبحث الثاني من الفصل الخامس .

وعلى كل حال فنحن وإن لم نستفد مباشرة من هذه الدراسات ، إلا أنها أفادتنا في التوجه إلى كيفية عمل البحث المنظم ، وساعدتنا في معرفة بعض أبعاد المشكلة ونطاقها ، كما أنها أرشدتنا إلى كثير من المراجع التي اعتمدنا عليها في بحثنا هذا .

ونستطيع أن نقول - تبعاً لموضوع البحث ولقته واصطلاحه - أن جميع تلك الدراسات والأبحاث من غربية أو عربية ، قد ولدت عندنا منهجاً وأسلوباً وعلماً استطعنا بها جميعاً أن نعد هذا البحث بصورته هذه .

وبالإضافة إلى ما تقدم من دراسات فقد بذلنا الجهد في الرجوع إلى النصوص الأصلية للمشكلة ، المطبوع منها والمخطوط ، المعتزلى منها والسنى ، سواء كتبت بأقلام أصحابها من معتزلة أو أشاعرة ، وكان بعض هذه الكتب أو المخطوطات بقلم معتزلى عن مذهبهم أو عن مذهب الخضم ، وبعضها بقلم أشعري عن مذهب المعتزلة . كما لاحظنا أن بعضها كان يكتب المسألة ويفندها ثم يشير إلى وجهة نظره ، والبعض الآخر كان ينقد ويهدم

دون عرض نظرتة ، والبعض الثالث يسرد ويعرض دون نقد أو معارضة .
ولقد أفدنا إفادة كبيرة من كتب القاضي عبد الجبار ، وخاصة الجزء التاسع
من المغنى (*) .

وكان اعتمادنا على هذا الجزء كبيراً ، إذ أنه انفرد دون سائر مؤلفات
القاضي والكتب التي رجعنا إليها بالعرض المفصل لمشكاة التوليد عند كل
المتقدمين ثم يعرض رأى القاضي ، كما أننا اضطررنا إلى إيراده في معظم
صفحات البحث لأنه انفرد بالمتولدات في الطبيعة ، وعرض لفكرة التوليد في
الأفعال الإلهية كما سيرد ذكره من بعد .

أما عن منهجنا في البحث فقد وضعنا في اعتبارنا أولاً الصبغة العلمية
والفلسفية لعلم الكلام ، وترتب على هذا الاعتبار أن حددنا المفهومات
وعرفناها تعريفاً متميزاً وواضحاً ما أمكننا وبموجب صعوبة المفهوم بعد مناقشته .
ثم أخذنا على عاتقنا أن نبين كل مسألة من المسائل عينها كما تتجلى في المؤلفات
ذاتها . ثم وضعنا المقدمات والتمهيدات بعد أخذ ورد ونقد ما أمكن لنا ذلك
وبقدر ما استطعنا الفوص على أعماق الأدلة واستقصاء الإشكالات ، ثم
الإستدلال الدقيق والاستنتاج بحسب خطة منطقية فلسفية وعقلية تتفق مع
نزعتنا النظرية إلى المعقول والمنطقي من الأفكار الفلسفية كما أشرنا إلى
ذلك من قبل .

أما لغة البحث وأسلوبه فقد يبدو للقارئ في بعض المواضع وكأنه أمام

(*) رجعنا إلى الجزء الخامس بالتوليد منشورنا ثم ظهر مطبوعاً . بعد طبع الرسالة ولقد أهدانا
للمناقشة في يوليو سنة ١٩٦٧ ، ولقد قام بتحقيقه الدكتور توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد .
مقدمة للدكتور إبراهيم مدكور .

لغة جافة ، وتعبيرات صلبة ، وأفكار إجمالية . وهذا حق نعترف به ، ولكن لذلك سبباً يرجع إلى تأثرنا باللغة التي عكفنا على قراءتها زهاء أربع سنوات وهذا التأثر يقع فيه الباحث مع حذره وحيطته ، ذلك لأن الباحث بمرور الوقت وكثرة الاطلاع يجد نفسه مضطراً إلى التأثر بالكاتب والكتاب ، وأول مظاهر هذا التأثر هو استعمال نفس اللغة والأسلوب وطريقة التعبير ومثيل العبارات إن لم يكن عينها في بعض الأحيان .

وبعد تلك المقدمة وهذه الصعوبات يجب أن نشير إلى تبويب البحث وفصوله :

فالبحث مؤلف من خمسة أبواب كل منها مقسم إلى فصلين أو ثلاثة ، يجد القارئ موضوعاتها بين طيات هذا البحث ، وفي النهاية يجد فصل الختام عن مظاهر التأثير والتأثر وتعقيب عام على البحث . ولن يخلو البحث كالمعادة دائماً من نقائص وغموض (*) ، ولكن ذلك يمكن أن يفقره لنا القارئ إذا نظر في البحث نفسه بصرف النظر عن بعض الهنات والزلات ، وسيرى أنه بصدد الإطلاع على مشكلة على جانب كبير من الطرافة . ونستطيع أن نقول — بلا تردد وبلا غرور ، ولكن بثقة موضوعية — أن هذا البحث يقوم على مشكلة لم يكن لها مثيل عند المفكرين السابقين على المعتزلة ، فكانت المشكلة طريفة عندهم ، وكذلك فإن هذا البحث ليس له نظير عند

(*) ذهب استاذنا الدكتور المذكور إلى القول بأن مشكلة التولد فيها دراسات تمت بصلة إلى الفسيولوجيا والطبعية والأخلاق والتشريع ، وعلم النفس والميتافيزيقا وأساسها أدبيات قدرة الفرد وإرادته ، دون أن يكون في ذلك انتقالاً للقدرة والإرادة الإلهية . ولما لمحاولة غير هينة ، ولم تخل من تناقض وتعارض . (راجع تصدير الدكتور إبراهيم مذكور للجزء التاسع من المفتي ، التوليدس ٦ ، الدار القومية) .

الباحثين السابقين علينا في هذا المجال ، وله ظروفه وطبيعته اثنوع الآراء فيه . وكل ذلك قائم على أن الذين تعرضوا لهذه المشكلة لم يدققوا التدقيق الكافي فكانت أبحاثهم لا تحوى إلا على شذرات قليلة لا تناسب مع أهمية هذا الموضوع وتشعب عناصره ومسائله من جهة ، ومن جهة أخرى بالنسبة لدراستنا هذه بما فيها من تفصيل وشمول وإحاطة على قدر ما تيسر لنا من الجهد والتوفيق .

ورحم الله العباد الأصغرمانى حين قال فى : « البستان الجامع » « إلى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً فى يوم إلا قال فى غده : لو غير هذا لكان أحسن ولو زيد كذا لكان يُستحسن ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ، وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر . فلنتذكر ، وليتذكر القارىء دائماً ، أننا بشر معرضون للخطأ ، وحصول الخطأ ما هو إلا وسيلة لإدراك الصواب ، يستطيع الإنسان أن يرمى إلى السكالم كمثل أعلى . وإن كنا لن نصل إلى السكالم إلا أننا يجب أن نعمل ونحاول من أجل الوصول إليه ، فلا نركن ولا نكسل — لكونه صعب الحصول — بل علينا العمل الدائب والجد المتواصل وعلى الله التوفيق والسداد فهو نعم الموفق والمستعان .

الباب الأول

الفصل الأول

١ - تمهيد وتعريفات :

لابد للباحث في موضوع أن يبين أمرين :

الأمر الأول : سبب اختياره للموضوع .

والثاني : وسائله ومنهجه لمعالجته .

أما اختيارنا مشكلة التوليد عند المعتزلة ، وهي تتناول مشكلة العلية ، فهو يرجع إلى أن المعتزلة درسوا فعل الإنسان وفعل الطبيعة على أساس تقرير قدرة الإنسان واختياره ومسئوليته ، وعلى أساس أن للأشياء « طبائع » وخواص لها آثارها ، وهما أمران في غاية الأهمية من الناحية الفلسفية والعملية .

ومن أسباب ميلنا إلى هذه الدراسة أن الاختيار الإنساني والفاعلية الإنسانية وكذلك فاعلية الطبيعة أمور واقعة وإن كان بعض المفكرين ينكرها أو يثير حولها الشكوك ظناً منهم أن القول بحرية الإرادة أو بفاعلية أشياء الطبيعة يتعارض مع القول بالقدرة والإرادة الإلهيتين وينال مما لهما من شمول . ولذلك يجب أن يكون البحث في حرية الإرادة لا مجرد أقوال نظرية ، بل يجب أن يكون مدعوماً بالأدلة المنطقية ، والاستنتاج من الواقع المشاهد طبقاً لمبادئ العلية .

والأمر الثاني هو البحث كلة كما نضعه أمام القارئ . ويحسن أن نذكر من أول الأمر سبب اهتمام المعتزلة بمشكلة التوليد . وهذا يقتضى أن نتعرض

أولاً لتعريف الفعل المباشر والفعل المتولد ، إذ أن الأفعال - الإنسانية والطبيعية لا تخرج عنهما . والتعريف - كما هو معلوم - يحدد الشيء ويوضحه ويميزه ولا بد لنا من الاكتفاء هنا بتعريف موجز للمتولد وما يقابله وهو المباشر .

والقصد من إيراد التعريفين - مع أن اهتمامنا يدور بصفة خاصة حول الفعل المتولد - أن المتضادين يحدد كل منهما الآخر ، ويلقى ضوءاً عليه ، وهذا يذكرنا بما اشتهر منذ فلاسفة اليونان من أن العلم بالمتضادات علم واحد وأن كل ضد يُدرك بتصوره ضده ، هذا أولاً ، وثانياً لأننا لم نجد فيما قرأناه من كتب صنفت في التوليد تعريفاً للمتولد إلا كان مقترناً بتعريف المباشر .

ولم نجد كتاباً أفضل من المقالات للإشعري ، فهو من أقدم المراجع وأشملها لسكافة التعريفات في التولد حتى عصره . يذكر الأشعري أن بعض المعتزلة حدوا المتولد بأنه : « الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري » .

وأن آخرين عرفوه بأنه : « الفعل الذي أوجدت سببه فخرج من ان يمكنني تركه ، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري » . وحده آخرون بأنه : « الفعل الثالث الذي يلي مرادى ، مثل الألم الذي يلي الضربة ، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة » (*) . أما الإسكافي فقد وضع تعريفاً فرق فيه بين المباشر والمتولد على هذا النحو : « كل فعل يتهدأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه الإرادة » . فذلك هو المتولد ، أما « كل فعل لا يتهدأ الا بقصد ويحتاج كليل جزء منه

(*) التصود مثلاً ذهاب الحجر حين نقذف به ، أو ذهاب الصم حين نرميه .

إلى تجديد عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن حد المتولد ، داخل في حد المباشر «^(١) .

ويبدو أن التعريفات الثلاثة الأولى تعريفات وصفية ، تبين رابطة السببية بين الفاعل والفعل المتولد كما توضح المدى الذي تمتد إليه قدرة الإنسان على المتولدات ، بحيث يمكن القول أنها لا تقتصر على ذاته فقط ، بل تمتداه إلى غيره من الذوات والأشياء . وتلك التعريفات تبين كذلك وضع وترتيب الفعل المتولد بالنسبة للأفعال الصادرة عن الإنسان ، من حيث ترتب المسببات عن أسبابها . ونرى بحسب النصوص أن الفعل المتولد هو الثالث بالنسبة « للسبب » الذي هو الواسطة بينه وبين الفعل الأول ، وهو إنبيات الإرادة والقدرة .

أما الإسكافي فيبدو من تعريفه — في المتولد خاصة — أنه لم يدقق في تحديد سبب الفعل المتولد ؛ وإن كان ربما أراد أن يشعرنا بأن الإنسان يعد مسئولاً عن فعله الذي يقصد إليه مهما تعددت الوسائطه ، وهو لم يصب في نفي القصد والإدارة عن المتولدات . اللهم إلا إذا كان يعنى بها تلك الأفعال التي تصدر عن الساهي أو الملجأ أو النائم . ولا مدخل لقدرته أو إرادته فيها . وإذا أخذنا تعريف الإسكافي للفعل المباشر وجدنا أنه يصلح تعريفاً للمتولد إذا أضفنا إليه كون هذا يحدث بواسطة سبب . وذلك لا يحتاج إلى السبب فهما وإن اختلفا من هذا الوجه ، فهما يتفقان في ضرورة توافر القصد والعزم والإرادة عند الفاعل كيما تنسب له فاعليته لهما .

أما القاضي عبد الجبار فإنه عرف المباشر والمتولد على هذا النحو بأن قال :

(١) « مقالات الإسلاميين » الأشعري ، طبعة محيي الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٨٤ / ٨٥ .

« قاذى نسميه مباشراً هو ما انفضت ابتداءً في محل القدرة من دون فعل سواء والتولد على ضربين : أحدهما أن يكون كالمباشر في كونه في محل القدرة ، كما نقوله في العلم المتولد عن النظر ... والثاني يعتمد على محل القدرة ، وإن كان السبب يوجد في محل القدرة » (١) .

ويبدو من تعريف القاضى أنه جعل التفرقة بين كل من المباشر والتولد قائمه في كون الأول محل في محل القدرة — الإنسان الفاعل للسبب — والثاني وإن كان منه ما هو مثل المباشر من حيث ملازمته للمحل ، فإن منه ما يفارق المحل ، كالحركة التي تتولد في جسم بعيد عنا بواسطة الاعتماد الحاصل من جهتنا .

ويمكننا أن نوضح تعريف القاضى أكثر إذا أوردنا تحديده لنسبة المتولد إلى الفاعل فهو يذكر أن : « كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه ، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل العبد ، وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه ولا يضاف إليه على طريق الفعلية ، ثم لا يجوز أن يحدث ولا يحدث له » (٢) .

ويبدو أن القاضى أراد من هذا القول أن الفعل ينسب إلى الإنسان ، إذا كان السبب الذى أدى إلى حصول الفعل سبباً من جهة الإنسان ، ذلك لأن السبب إنما يتبع السبب الذى أوجده ، ثم يتبع فاعل السبب ، فيكون للمتولد والمباشر كلاهما فعل للعبد من حيث أن سبب كل منهما من العبد . والفارق بينهما أن المتولد حدث في الوقت الثانى من حدوث السبب ، أى على

(١) القاضى عبد الجبار : « المجموع في المحيط بالتكليف » تحقيق عمر السيد عزمى . ج ١ ص ٣٥٦ القاهرة سنة ١٩٦٥ .
(٢) « المحيط بالتكليف » تحقيق الأب هوين ، ج ١ ص ٤٠٠ بيروت سنة ١٩٦٢ .

سبيل التراخي بواسطة ، أما المباشر فقد حدث في وقت حدوث السبب دون تراخ .

ويبدو أن القاضى قصد من فكرة الفاعلية المستمرة أعلى طريقة واحدة ، ذلك الإلتظام والإطاراد بين السبب والفعل المتولد ، وإن كان هذا معذراً التحقيق في كل الأحوال — لتدخل الأحوال الخارجية في كيفية الفاعلية — لذلك فلا نعدده شرطاً أساسياً يطرّد في كل المتولدات * .

والجرجانى ذهب إلى أن التوليد هو : « أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر ، أما المباشرة عنده فهى « كون الحركة بدون توسط فعل آخر ^(١) » وفى نفس هذا المعنى تقريباً ذكر التهانوى عن المعتزلة أنهم « قالوا : الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة ، وبوسط هو التوليد » ^(٢) .

وعلى كل حال فإن وجود الواسطة في المتولد دون المباشر هو السمة الأساسية في بيان الفرق بينهما ، كتحرريك اليد للمفتاح ، فإن حركة للمفتاح وقعت بواسطة حركة اليد ، فسميت تلك الحركة متولدة ، بينما حركة اليد نفسها مباشرة ، إذ أنها من جهة لم تتجاوز محل القدرة — ونعنى بمحل القدرة الذات القادرة التي تقوم بفعل السبب الذى ينتج عنه الفعل المتولد — ومن

(*) يذهب المحل إلى التفرقة بين الفعل المباشر والتمدى — وامله يقصد به التولد — فالأول يحدث من محل القدرة عليه ، ولا فرق فيه بين أن يكون مبتدأ نحو النظر ، أو متولداً في محل سببه نحو العلم بعد أن يكون سببه فينا . وأما التمدى فهو الفعل الموجود في غير محل القدرة بواسطة سبب في محل القدرة ، وهذه السمة خاصة بأفعال القادرين بالقدرة ولا تدخل فيها أفعال الله سبحانه . . . لأنه ليس بمتحيز . راجع : المحل « عمدة المسترشدين في أصول الدين » ج ٢ ص ١٩١ مخطوط بدار الكتب (ب) ٢٨٦٨٥ .

(١) الجرجانى : « التعريفات » ص ٦١ ، البانى الجلبى ، القاهرة سنة ١٩٣٨ .

(٢) التهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » ج ١ ص ١٢٠ ، كلكتا سنة ١٨٦٢ م .

جربة أخرى فإنه ليس ثمة واسطة بين محرك ومتحرك ، إذا أن هذه المجاوزة ،
وذاك الواسطة هما المميزان للمتولد عن المباشر .

أما الإيجي فقد عرف التوليد على هذا النحو : « أن يوجب فعل لفاعله
فتأخر ، نحو حركة اليد وحركة المفتاح ، فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها
الثانية ، سواء قصدتها أو لم يقصدتها » .^(١)

وقول الإيجي بالوجوب يستبعد الإختيار الذي يتعلق بفاعل المتولدات
إذ أن الوجوب ينطوي على الضرورة تبعاً لطبيعة الحركات والأفعال الصادرة
ولا مدخل للفاعل فيها . أما تسريقه بين القصد وعدمه في المتولدات فذلك
مخالف لما ذهب إليه المعتزلة ، وهو موقف طبيعي من الإيجي ، خصوصاً وأن
فكرة الوجوب التي أدخلها في التعريف لاتفتقر إلى قصود أو عدمها
فالأمر سواء .

ونحن نوافق القاضى في استعمال مصطلح الفعل المباشر بدلاً عن الفعل
المبتدأ بالرغم من ورود هذه الكلمة الأخيرة في كثير من مصنفات علم
الكلام . ويرجع القاضى سبب تسمية الفعل المباشر بهذا الاسم إلى . « وقوعه
بحسب قصده (أى الفاعل) وإرادته ، وانتفائه بحسب كراهته »^(٢) ، ولقد
أراد أن لا يسمى الفعل المباشر مبتدأ لأن « اللون الحالى فينا والمرضى والصحة
قد توجد إبتداءً ، ولم يجب كونه فعلاً له ، وإنما فارق المباشر هذه الأمور
من حيث وجب وقوعه بحسب قصده لا لأنه وجد مبتدأ »^(٣) فالفرق بين

(١) الإيجي : « المواقف » شرح السيد السند ، ج ١ ص ٣٨٤ ، استأبول سنة
١٢٩٢ هـ وفارن التفتازانى : « المعائد النسفية » ، محمد على صبيح ص ١٢٥ ، القاهرة
سنة ١٣٢٦ هـ .

(٢) القاضى عبد الجبار : « المنى فى أبواب العدل والتوحيد » ج ٩ التولد ، ص
١٩١ ، مخطوط ، دار المكتب رقم ٢٦٩٨٢ (ب) .

المباشر والمبتدأ كالفارق بين المباشر والمتولد من جهة وبين المبتدأ من جهة أخرى في كون هذا الأخير يستغنى عن القصد والإرادة ، بينما الأول والثاني فيحتاج كل منهما إلى القصد والإرادة لكي ينتسبا حقيقة إلى فاعلها وهما يتساويان في ضرورة نسبة كل منهما إلى فاعل وموجد ، لأن المتولد — كما يذكر أبو البركات البغدادي — هو : « لامحالة يحدث بعد ما لم يكن ، فله محدث وذلك المحدث إن كان يحدث وهو موجود وجدت الحركة الثانية مع الأولى وإن كان يحدث وهو معدوم وجب أن يكون دائما آلة للحركة فلا تنقطع » (١) .

ولعل قول أبي البركات البغدادي بوجود محدث وفاعل للفعل المتولد بوصفه حادثا بعد ما لم يكن موجودا — ناتج عن النظرة الفلسفية للطبيعة ، والتي تؤكد وجود فاعل لكل فعل ، ومحدث لكل محدث .

وهذا يعد ردا متقدما على أولئك الذين يقولون بأن المتولدات أفعال لفاعل لها . أما قول أبي البركات — بضرورة وجود الحركة الثانية مع الأولى في حالة وجود المحدث — فهو قول غير دقيق ، إذ أن المتولد يتراخى عن سببه ، حقا توجد متولدات لا تراخى عن أسبابها ، إلا أن كل المتولدات ليست هكذا ، بل بعضها فقط ، والبعض الآخر يحدث على سبيل التراخى . فليس ثمة ضرورة للقول بمحدث الحركة الأولى مع الحركة الثانية ، وأن يكون كلاهما في حالة ما إذا كان المحدث موجودا .

٢ — اهتمام المعتزلة بفكرة التوليد : —

بعد أن استوضحنا الفرق بين المتولد والمباشر — كأساس عام لفهم

(١) أبو البركات البغدادي : « المعتز في الحكمة » ، ج ٢ ص ١١٣ ، حيدرآباد ، سنة

المعاني - وأشرنا إلى وجه نسبة كلٍّ منهما للإنسان ، علينا الآن أن نبين سبب اهتمام المعتزلة بمشكلة الأفعال المتولدة .

وذلك الاهتمام قد فسر تفسيرات متعددة ، وكل تفسير يرتكز على فكرة يرى المفسر أنها وحدها سبب الاهتمام ، كل بحسب وجهة نظره . فالتهانوي يرى أن السبب في قول المعتزلة بالتولد إنما هو لتحديد الفاعل المؤثر بالنسبة للأفعال التي تصدر مترتبة على أفعال أخرى ، وذلك الترتيب ذو أهمية في تحديد ما إذا كان الفعل متولداً أو مباشراً . ويمكن فهم الترتيب هنا بمعنىين ، كلاهما يتوفر في المتولدات .

المعنى الأول : موضع الفعل بالنسبة لسببه وفاعله ، وتحديد ما إذا كان مسبباً قريباً أو بعيداً ، بناء على كون السبب قريباً أو بعيداً بالنسبة للمسبب .

والمعنى الثاني : الترتيب أو التوقف ، أي حصول هذا الفعل عقيب ذلك السبب ، أو توقف المتولدات على الفاعل بواسطة السبب المتوسط ، الذي يقوم بدور همزة الوصل بين الفاعل البعيد والمسبب . ويبدو أن المعنى الثاني هو المقصود عند التهانوي . إذ يقول . « إعلم أن التوليد إنما أثبتته المعتزلة لأنهم لما اسندوا فعال العباد إليهم ، رأوا فيها ترتيباً ، وأيضاً رأوا أن الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه ، فلما لم يمكنهم إسناد الفعل المركب * إلى تأخير قدرتهم فيه إبتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد » (١) .

(١) التهانوي ، الكشاف ، ج ١ ص ١٢٠ .

(*) كلمة المركب وردت ولكنها لا تستقيم مع المعنى وإنما الترتيب ، المهم إن كان المقصود بالمركب هنا المركب من واسطة وسبب بين الفعل والفعل أو بين الأثر والمؤثر . ولكن البيان يؤذن بصحة التفسير الأول .

وكان تعامل التهانوى لاهتمام المعتزلة بالتوليد قائم على تفسير أسباب ونتائج الفعل الذى يصدر عن الإنسان ، ثم تفسير الفعل الثانى الذى يترتب على الفعل الصادر عن هذا الانسان . وكذلك أرادوا أن يحددوا نطاق تلك الفاعلية والإحداث ، بحيث نعرف ما إذا كان الإنسان يستطيع أن يحدث تأثيرا فى غيره — على سبيل التوليد — ام أن فاعليته وإحداثه للأفعال يتوقف عند ذاته وحيزه فقط ولا يعتمدانها إلى ذوات وأحياء أخرى .

وإلى هذا التفسير الذى أورده التهانوى ذهب الإيجى كذلك إلى أن المقصد هو تحديد نطاق الفاعلية الإنسانية ، وعلاقة ذلك بالأسباب والمسببات^(١) .

أما ما نراه نحن سبباً لاهتمام المعتزلة بهذه المشكلة ، فهو أننا نعترف إلى جانب ما قرره الإيجى وما أشار إليه التهانوى ، وبالإضافة إلى ما اجتمعت عليه معظم الكتب الكلامية — بأن وجه الاهتمام الخاص من المعتزلة إنما هو للوصول إلى تفسير لأفعالنا على أساس طبيعى فلسفى من ارتباط العلى بعمولاتها ، بصدور فعل مترتب لاحق على فعل آخر سابق وكلاهما يصدر عن الإنسان . ونحن فى الوقت نفسه نرى أن ذلك التفكير من المعتزلة إنما يعبر عن اهتمام خاص بالإنسان ، وتحديد لموقفه ودوره من الأحداث التى تدور من حوله ، من حيث الفاعلية والتأثير حتى يستحق الإنسان أن تنسب إليه الحزبية والاختيار والقدرة على التصرف بحكم عقله وقدرته وإرادته الذاتية .

(٢) الإيجى ، المراتب ، ج ١ ص ٣٨٤ .

ولكن إذا تساءلنا عما يترتب على ذلك الاختيار الإنساني ، ماذا سيحدث فإننا نجد أن كون الإنسان مختاراً يفعل ما يريد وما يقدر عليه ، ويترك ما يستعصى على قدرته أولاً يتفق مع إرادته ، يفعل هذا ويترك ذلك ، يختار ويرفض ، نقول أن كون الإنسان فاعلاً لهذه الأحوال ، يترتب عليه كونه مسئولاً عنها . إذ أن المسؤولية - كما سنعلم فيما بعد - تتوقف على القدرة الإنسانية في الفعل والترك ، وتتوقف على الاختيار ، وهي نتيجة حتمية لكل هذه الأحوال .

وعلى ذلك لا نكون مخطئين إذا رأينا أن البحث في التوليد - والسبب الأساسي في اهتمام المعتزلة بالفعل المتولد - كان لتحديد نطاق المسؤولية الإنسانية ، فإلى أى مدى تمتد مسؤولية الإنسان عن أفعاله ؟ هل تشمل على الأفعال المباشرة فقط . بوصفها أفعالاً صادرة عن قصد الإنسان ودواعيه ؟ وهذا بالطبع يصح عند المعتزلة بحكم قولهم بالاختيار والفاعلية المطلقة ، ونحن لانعنى بالفاعلية المطلقة إلا إمكان الفعل بالنسبة لما يتمكن القدرة الإنسانية منه ، ولا يتعدى ذلك إلى نطاق آخر تعجز عنه القدرة الإنسانية ، إذ أنها مهما امتدت فهي قدرة محدودة قاصرة على أفعال معينة دون أخرى .

ولكن هل تشمل المسؤولية على تلك الأفعال التي تترتب على أفعال الإنسان أى تشمل على المتولدات ؟ وسنجد خلال عرض البحث أن الإنسان مسئول عن كل ما يصدر عنه ، بشرط توافر الدواعي والقصد إلى جانب القدرة الفعالة ، إذ أن القصد أو الداعي بدون القدرة لا يحقق شيئاً البتة ، وكذلك القدرة دون الداعي والقصد لا تكشف عن الاختيار الحر ، فليس كل ما يريد المرء يستطيعه ، وكل فعل يصدر عن الإنسان بدون إرادة وعزم فليس دائماً على الفاعلية والتأثير ، بل هو يتعارض مع الاختيار الإنساني .

وليس بغريب ، والمعتزلة هم المهتمون بالإنسان وبجريته وبأفعاله ، وهم « أصحاب العدل » ، أن يحددوا مسئولية الإنسان ، ليكون ثمة عدل فيما كلفنا الله به من حيث إمكانية تحقيقه ، ولتحفظ للإنسان مكانته التي هو جدير بها بحسب أحواله وأفعاله وصفاته . ولعلمهم قد أصابوا في بلورة هذه القضايا وتضمينها في مشكله التوليد فكان لهم فضل السبق في بحث مشكلة لم يسبقهم إليها مفكر أو فيلسوف ، كما كان لهم فضل السبق كذلك في تأكيد حرية الإرادة الإنسانية في الفكر الإسلامي خاصة ، والرجوع إلى مشاكل الإنسان كمرکز اهتمام للدراسة والفكر بعد أن كان هذا النوع من الأبحاث قد تضاعل بحيث لا يتناسب مع مكانة الإنسان بوصفه أشرف الكائنات .

ولعلنا نكون قد القينا ضوءاً على الأمر الأول الذي أردنا بيانه وهو أهمية الموضوع الذي جعلناه محور هذا البحث وماله من شأن بالنسبة لفكر المعتزلة وأصول مذهبهم .

أما عن وضع مشكلة التوليد بالنسبة لمشكلة العملية بوجه عام ، فنحن نميل إلى وضعها كخاص وسط عام ، وهو النطاق الكلي لفكرة العملية والتأثير والفعل . فإذا ما أردنا تمثيل مشكلة التوليد بالتمثيل الرمزي المنطقي ، على سبيل المثال ، بالقياس إلى المشكلة العامة وهو مشكلة العملية . فإننا نتمثل العملية بدائرة كبيرة ، ونجعل فكرة التوليد متضمنة داخلها كدائرة صغيرة مع ملاحظة أن السمة المشتركة بينهما هي بيان رابطة التسمية بين شيء وآخر ، وتأثير هذا الفعل في ذلك .

فالتوليد — إن شئت — هو جانب من التأثير والفاعلية والعملية والتقنين

في مجال الانسان والطبيعة ، من حيث التأثير الانساني في الأشياء الطبيعية
وفي بني الانسان من جهة ، أو التأثير الطبيعي للأشياء بعضها في بعض أو في
بني الإنسان من جهة أخرى .

وسنستقصي هذا التأثير وتلك الفاعلية وتناول وجوهها ومظاهرها في
أثناء عرضنا للمشكلة ، حتى نكون على بيئة من أفعالنا وأمورنا .

٣ - الفعل هو الدليل على وجود الله

كان اهتمام المعتزلة بمشكلة التوليد أو بمشكلة الفعل عامة ، اهتماما ينطوى على أهمية بالغة فهم يقررون مبدأ عاما ، وهو أن السبيل إلى المعرفة بوجود موجود هو النظر في أفعاله الصادرة عنه . ومن أسس استدلالهم على وجود الله القول بحاجة الحادث إلى محدث ، وهم يستدلون على هذه القضية الأخيرة من النظر في الأفعال الإنسانية .

فصدور أفعالنا عنا واحتياجها اليها يدل من حيث المبدأ على حاجة الحادث إلى المحدث ، وهذا هو أساس الاستدلال من وجود الحوادث على وجود الله . ولاشك في أن الأفعال الحاصلة منا - المتولدة منها والمباشرة تنفقر في وجودها إلى قدرتنا الحادثة تبعاً لحدوثنا . ومقدورات قدرتنا تصدر عنا لأنها تصدر تبعاً لأحوالنا وتتوقف على إرادتنا وقصودنا ، فتكون حاجة الأشياء اليها في وجودها ، ثم حاجتنا في وجودنا إلى المحدث ، وكل هذا يمكن أن تستنتج منه أن صدور أفعالنا عنا سبيل لمعرفة الله ومعرفة وجوده .

ومهما قيل من آراء لبعض الصوفية مثل الذهاب إلى أن أفعالنا أسباب أو « وسائل وهمية »^(١) على حد تعبير ابن سبئين ، فهي على كل حال وجه للدلالة على الله . أما عند المعتزلة فإن حدوث أفعالنا أمر أساسي وذلك كما يقول القاضي عبد الجبار : « لولا حدوث أفعالنا من جهتنا لم يصح منا أن نعرف في الأجسام وغيرها تعلقها بالله تعالى »^(٢) . أي أن القاضي ، وسائر المعتزلة ، يرى افتقار أفعالنا إلينا ، وتعلقها بنا كيما تتحقق ، يتضمن ضرورة افتقار

(١) « رسائل ابن سبئين » تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، ٢٦٨ ، القاهرة سنة

١٩٦٥ . (٢) المحيط بالتكليف ط بيروت ج ١ ص ٤٣٥ .

الحادث، إلى محدث، مخالف للمحدثات، موجودة بذاته، مستغن في وجوده عما عداه، وهو الله تعالى .

قد يقول البعض، كيف يتفق إثبات الفاعلية الإنسانية مع قوله تعالى عن نفسه أنه « خالق كل شيء » من : الانعام، آية ١٠٢، وقوله تعالى « والله ستحكم وما تعملون » من الصافات، آية ٩٤، ويبدو أن الغرض من هذه الآيات كما يقول القاضى هو الإشارة إلى : « التقدير الذى يشيع في جميع الأفعال بالكتابة والدلالة والبيان »^(١) ثم الاستدلال من هذا التقدير على المنذر وعلى من أحسكم كل شىء صنعا، وهو الله العلى القدير .

وقد يراد بالعمل الوارد في قوله تعالى : « خلقكم وما تعملون » . . « المعمول فيه وهو المنحوت الذى يرجع به إلى نفس الخشب . . والعرف ظاهر في اطلاق العمل على المعمول فيه، كقولهم هذا من عمل الصائغ أو النجار، ويراد أن عمله فيه »^(٢) .

والاستدلال بهذه الآيات على أن الإنسان غير فاعل، استدلال لفظى، أما المعنى الصحيح فهو أن محدث الأفعال هو الإنسان باختياره وتبعاً لقدرته عليها « لأن العبد لو لم يكن يحدث فعله لما صح أن يثبت الصانع »^(٣) .

(١) نفس المصدر ٤٣٩ .

(٢) القاضى الجبار : « المجموع في المحيط بالتكليف » تحقيق عمر عزمى ، ج ١ ص

٤١٩ ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

(٣) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٣٨/٤٣٩ . هذا والمقصود بالصانع في نفس القاضى

صانع العالم ، بمعنى خالقة ومبدعه من لا شىء ، وإذا كان أفلاطون يتكلم عن « صانع » العالم، فإن ثمة برهاناً بين ما يقصده اليونان ، إذ أن أفلاطون كان يعنى بالصانع المنظم والمرتب وهو الذى يطبع صور الأشياء في المادة القديمة الموجودة إلى جانب هذا الآله أو الصانع ، فثمة قديمان إذن ، المادة والصانع . أما الإلاميون فقد قصدوا من استعمال لفظ الصانع معنى الخالق الحق عالمه من فكرة طائفة وابداع مستقر خلاص من المدموع وحدانيته وتفردته تعالى بالقدم والكمال والحكمة .

والقاضي بهذا القول قد وضع أمرين لاثالث هما فيما أن يكون الإنسان فاعلا لما يصدر عنه فيكون الله موجودا ، وأما إذا كانت الافعال الصادرة عن الإنسان ليست فعلا له ، فلا مجال للقول بوجود إله صانع لهذا العالم وحتى فإن ثبت وجوده فيكون إله ليس حكيما ولا عادلا . ولكن ثبوت وجوده وكونه حكيما عادلا يثبت كذلك كون الإنسان فاعلا ، وهذا القول لا يتعارض مع ذلك .

وإذا كانت الأفعال تدل على وجودنا تبعا لأفتقارها وحاجتها اليها ، وذلك بحسب اصطلاح المعتزلة على أن وجود الإنسان يتأكد عن طريق افعاله ، وأن لا وجود لموجود ما إلا من حيث كونه فاعلا . وإذا كان الأمر هكذا ، فنحن ندل بوجودنا على وجود الله ، بوصفنا افعالا له يدل بها على وجوده كما يدل بها على صفاته التي لا بد منها للخلق والتدبير الحكيم . ومن آيات الله الكبرى أن أوجد الإنسان ومنحه القدرة والإرادة والعلم ، وجعله فاعلا مؤثرا في الاشياء ليكون ذلك سبيلا الى معرفة الله * .

ولكن هل كان من الضروري أن يجعلنا الله فاعلين لأفعال معينة كما نتدل على وجوده ؟ وتبني آخر ، لماذا اعطانا الله القدرة على الفاعلية والتأثير مع إمكانيته تعالى أن يضطرنا إلى معرفة وجوده دون وجه لهذا الاستدلال المترتب على كوننا فاعلين . ؟

(*) ذهب البعض إلى الاستدلال من فاعلية الإنسان على كونه الها صغيرا أو عالما صغيرا وذلك في مقابل الآلة الأعظم خالق الكون والكائنات . ومن هؤلاء « محي الدين بن عربي » في قوله أن الإنسان مقتصر شريف جامع لكل ما في الكون من كالات ، راجع : « فصوص الحكم » تحقيق أبو العلا عفيفي ص ٤٩ / ٥٠ القاهرة سنة ١٩٤٦ . ومن هؤلاء كذلك « سكوت أربيجين » الذي يعرف الإنسان بأنه « المعرفة التي لدى الله عن الأشياء الموجودة باعتبارها موجودة ، ولهذا فإن الإنسان بلهس كل الوجود » راجع : « فلسفة العصور الوسطى » عبد الرحمن بدوي ص ٥٧ القاهرة سنة ١٩٦٢ .

وببدو أننا سنعود الى ما سبق قواه وهو أن الحكمة في ذلك الأسباب
الآتية :

ا — العدل الأسمى : فالله تعالى قد نص في محكم تنزيله على التكليف
وعلى الحساب — أعني الجزاء — وهذا لا يكون إلا بإعطاء القدرة على
التفكيرية أولاً ، ثم إثابة الطائع ومماقية العاصي بعد ذلك .

ب — العظة والإعتبار : وهو ما أشرنا إليه من الاستدلال من حاجة
التشياء وافقرارها وإيمانها في وجودها ، على حاجتنا وافتقارنا اليه تعالى في وجودنا
كذلك . ولن يتمسك الأمر إلى ما لانهايه بل سيتوقف عند موجود واحد
هو أصل كل الوجود ، حائق ليس مخلوقاً ، يحدث ليس حادثاً ، وهو الله
سبحانه .

ج — كمال الإبداع : وهذا يتجلى في خالق كائن قادر مختار — أعني
الإنسان — تصدر عنه أفعاله بقدرته مع كونه مخلوقاً لله مع أنه هو وقدرته
وأفعاله يدخل في ميدان القدرة الإلهية المحيطة بكل شيء .

على أننا يجب أن ننبه إلى أن إحداثنا الانفعال لا يعني كوننا خالطين
بالمعنى الحقيقي ، فشتان بين الخالق الحقيقي (بين إحداثنا لأنماطنا ، فخلق
الأصيل يسكون دائماً من عدم ، وهذا هو فعل الإله وحده لأنه فعل إبداعي
محض ، أما الإحداث فمعناه الإيجاد والتأثير ، فنحن وإن فعلنا أو أحدثنا
فلسنا خالطين لهذه الافعال ، بل كل ما نفعله هو مجرد الربط بين أحداث معينه
هي علل تترتب عليها معلولات ، وهي حصول الفعل المقدر والمراد ، ومثال
ذلك من بصنع التمثال ، فإن نحت التمثال وإيجاده يستند إليه ، ولكنه ليس
خاتماً للعادة التي صنع منها التمثال سواء كانت خشباً او حجراً... الخ

فالإنسان بالنسبة له دور الافعال عنه بمثابة المنظم والرتب لها ، وهو مخرجها

من القوة إلى الفعل ، أو هو صانع للأشياء والأفعال بالمعنى الأفلاطوني لكلمة صانع من حيث عدم خلقه المادة التي يصنع منها ، فضلا عن أنه مخلوق لله ، فواضع البذرة في الأرض يستند إليه زرعها مع أنه ليس خائفا لكيفية الإنبات أو لطول النبتة . وذلك ما يذكره تعالى في كتابه حاكيا عن عيسى عليه السلام : « إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير ، فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله » س : آل عمران ، آية ٤٩ . وقوله : « أفرايتم ما تحرثون أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون » س : الواقعة ، آية ٦٣ .

فالخلق في الآية الأولى ليس خلقا من عدم بل هو تشكيل وتزتيب وتأثير وإيجاد ، والاستفهام في الآية الثانية استفهام تقريرى ، إذ أن ظهور النبات متوقف على تطور البذرة ، فلو لم تتطور البذرة لم تخرج النبتة ، والإنسان لا يتمكن من إحداث تطور النبتة ، بل هو لا يتمكن إلا من وضع البذرة في الأرض ثم تسميدها وربّها .. الخ ؛ ولهذا الأحوال يستند إليه الزرع كفعل .

ولذلك كان المشهور أن حزبة الإرادة الإنسانية في الفاعلية بمعناها الصحيح ليست خلقا وإحداثا من العدم بل أنها توجيه للأفعال في جهة دون أخرى . وعلى ذلك يكون استعمالنا للفظ الخلق بالنسبة لفعل الإنسان مجازا وليس استعمالا حتميا . وذلك يذكره القاضى في قوله أن : « تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة فقير جائزة على الإطلاق ، وقد منع السمع عن إطلاق لفظ الخالق في العبد وإن كان من حيث اللفظ لا تمتنع تسميته بذلك ، وليس يمتنع أن يكون العبد محدثا ولا يسمى بهذا الاسم ، إذ الممتنع أن يخرج عن حقيقة الفعلية والحادث » (١) ورأى القاضى هنا يعتبر مثلا من أمثلة اعتداله في

(١) المحيط بالتكليف ص ٤٣٤ .

استعمال الألفاظ ، وتمتضع هنا النزعة الأشعرية عنده — بالرغم من كونه معتزلياً — والتي تجعل في مواضع أخرى من البحث ، وهذا يؤكد الأصل الأشعري لقاضي القضاة قبل دخوله في الاعتزال .

وقول القاضي بدل على أن الخلق — كما ذكرنا — هو الإبداع الأصيل والاختراع من العدم . أما الإحداث الإنساني فلا يقعدى فعل الحركات التي عنها يصدر الفعل مع سبق وجود الجوارح والأشياء التي سنفعلها ، وبالنسبة للإنسان نجد أن الإنسان يفعل الحركات ولكنه لم يخلق الآلات التي تعمل بفرقة . وبالنسبة للضرب كفعل متولد ، يفعله الإنسان بوصفه حركة ولكنه لم يبتدئ من العدم البد التي تضرب أو الآلة المستعملة في الضرب . فإذا ما نتج من فعله — وهو الضرب — فعل آخر هو الألم ، كان الإنسان فاعلاً لسبب توليد الألم وإحداثه ولكنه لم يخلقه . ولذلك فنحن لا نقول عن القاتل أنه خلق الموت وأبدعه ، بل نقول أنه سبب بفشأ عنه الموت ، لأنه أوجد الظروف والمناسبات ، وهياها بحيث ترتب الموت على أفعاله .

فانفرد واضح بين كرم الإنسان خالقا لأفعاله أو محدثا لها وكونه مؤثرا فيها . فإذا ما ورد لفظ « خالق » في حق الإنسان ، فليس ذلك إلا على سبيل المحاز . مثلاً نستعمل بعض الأسماء والصفات على سبيل الكناية والتشبيه بقصد البلاغة في العبارة ، كما يقال أن فلاناً أسد للدلالة على القوة ، أو ثعلب للدلالة على المكر . ومن الواضح أن هذه الأسماء لا يفهم منها إلا معناها ودلالاتها بقطع النظر عن المدلول أو المسمى الأصلي .

ولقد فهم الجبهة والأشاعرة معنى الإحداث بمعنى الخلق ، فنفوا عن الإنسان الفاعلية والقدرة على التأثير ، وأضافوا إلى الله أفعالا لا يجب أن تضاف إليه ، ومن ذلك ما ذهب إليه الحلبي في قوله : « وافق المظرفية الجبرية

والأشاعرة في المتعدييات — أى المتولدات — وأنها من فعله تعالى ، نحو ما يوجد في المظنون ، والمضروب ، وقالوا هاهنا : ضارب ، ومضروب ، وضرب ، وانضراب . فالضارب ظاهر وكذلك المضروب ، والضرب حركات يد الضارب ، وهى من فعل العبد ، والانضراب هو ما يوجد قائماً بالمضروب وهو من فعله تعالى ، وكذلك سلكوا في سائر الأفعال فأثبتوا الإنظام والإنكسار ، وغير ذلك من فعل الله ^(١) .

وهكذا فالفهم الخاطيء للفرق بين الإحداث والخلق يؤدي إلى التمسك بنسبة الفاعلية إلى الله تعالى في أفعال لا يجب أن تنسب إليه توليداً أو اختراعاً . كما يؤدي إلى نفي الفاعلية والتأثير عن الإنسان وسائر المخلوقات بدعوى المحافظة على التقدير الإلهى الشامل ، مع أنه ليس ثمة تعارض بين كون الإنسان فاعلاً وكونه مخلوقاً لله .

(١) المحلى : « عمدة المسترشدين » ج ٢ ص ١٩١ مخطوط . لم نسمعنا المراجع في معرفة هذه الفرقة ولعله قصد بها الأطرافية وهى فرقة من الخوارج المجردة أتباع غالب ، وهم على مذهب الخزبية . . . وافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر أى إسناد الأفعال إلى قدرة العبد . . . راجع الكشاف ص ٩١٢ .

٤ - العلية في المتولدات

أقام المعتزلة مشكلة الأفعال - المتولدة منها والمباشرة - في ثنايا مشكلة العلية ، وفي بيان العلاقة بين العلة والمعلول . فالأسباب موجبة لمسيباتها ، كما أن المسببات تنهى إلى وجود أسباب لها ضرورة ، فلا يوجد مسبب إلا عن سبب . وإن كان لا ضرورة في بقاء السبب بعد حدوث مسبوبه .

فإن أطلق إنسان سهما فقتل غيره ، فالقتل فعل يتسبب عن القاء السهم ، والإلقاء ليس عبثا بلاغاية ، بل غايته هي إصابة الهدف الرمي ، فإذا تحققت الغاية ، وهي الرمي أو الإصابة ، تحقق الترابط بين العلة والمعلول في حركة الرمي وانتقل . فتولد هذا الفعل عن تلك الحركة بعد تولد لازما لا انفكاك عنه . إذ أن المتولدات منها ما لا يمكن منعها من التولد والحصول بعد خروج أسبابها عن نطاق القدرة الفاعلة ، لأن « من حق المولد أن لا يجوز حصوله على الوجه الذي يولد والحل محتمل ، والموانع زائلة الا ويجب أن يولد » (١) كأن يوجد إنسان قادر ، ومقدوره متهيئا للحصول ، والموانع زائلة ، وحينئذ لا يصح القول بأنه يمتنع عليه إحداث الفعل وإيجاده ، لأن التعمد والمنع من الوقوع ليس إلا دليلا على إنتفاء القدرة أو أحد الشروط السابقة الذكر . أما إذا اجتمعت تلك الشروط كونه سببا كافيا يؤدي إلى وقوع المسبب وهو الفعل المتولد ، وإلا لما كان ذلك السبب سببا بعينه للفعل ، لأن السبب هو الذي يوجد عنه مسبوبه دائما وفي كل الأحوال ، إذ أن « العلة التي لو صح وجودها ولا توجب المعلول لم يصح كونها علة » (٢) . فالعلاقة التي أشار إليها

(١ ، ٢) القاضى « المقنى » ج ١ ص ٢٥١ مخطوط .

القاضى هنا بين العلة والمعلول هي علاقة الوجوب الضرورى بينهما ، وإلا لبطلت الصلة بين كل منهما إذا لم تكن مطّردة في كل الأحوال والأما كن .

فالسبب المولد الذى يولد مرة ولا يولد أخرى لا يكون جديراً باسم السبب ، اللهم إلا إذا أخذنا في الاعتبار توقيفه على فاعل مختار ، أراد التوليد في حالة ولم يردده في الأخرى .

ونستطيع أن نفهم الرابطة بين السبب المولد والسبب المتولد بمعنى رابطة السببية ، لا العلية إذ أن ثمة فارقا جوهريا بين الرابطتين ، وهذا الفارق قائم على أساس التفرقة بين الوجوب في العلية ، والاختيار في السببية . وهذه التفرقة نجدها عند ثمامة بن أشرس كما يحكى عنه القاضى عبد الجبار « أنه لا يجوز أن نطلق معلول العلة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة »^(١) . بمعنى أن ما يقع معلولا لعلّة ما ، فإن هذا الوقوع لا يستند إلى فاعل مختار ، لأن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة وجوب ضرورى وليست فاعلية ، بمعنى أنها لا تتوقف على الاختيار والمفاضلة بين الفعل والترك ، إذ يمكن القول بأن كلا منهما مضاف بالنسبة للآخر ، فالعلة تقتضى ضرورة أن يكون لها معلول سواء أعقبها أو لازمها ، والمعلول سمي كذلك لأنه معلول لعلة سبقته أو لازمته ، أى أنه لم يكن يوجد على النحو الذى وجد عليه دون العلة ، فإذا كانت الشمس طالعة ، اقتضى ذلك أن يكون النهار موجوداً ضرورة ، والشمس هنا علة للنهار المعلول بها ، كما يمكن القول : إذا كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة بالضرورة

(١) القاضى عبد الجبار « شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ص ٢٨٩ ،

وليس ضرورياً أن تكون ساطعة، وهنا قد أدى وجود المعلول إلى الاستدلال على وجود العلة . وأيضاً فإن وجود الحرارة يدل على وجود النار والعكس صحيح . وفي هذين المثالين لا نستطيع القول بأن الشمس أو النار فاعلان للنهار والحرارة ، لأن الفاعل بتعريفه المشهور هو ما يقدر على أن يفعل وأن لا يفعل ، على الأخذ والترك، أى هو الذى يختار أو ماله القدرة على الاختيار . ومن الواضح أن الشمس والنار لا يمكن إحداها أو كليهما أن تمسك عن أن تضيء أو تسخن ، ولذلك كأننا من العمل المؤثرة بدون اختيار ، بل إن لفظ الاختيار وعدمه لا يجب استخدامه عند البحث في فاعلية هذه الأشياء ، لأن الاختيار ملغى أساساً عنها وعن أمثالها ، مثل الماء في تبريده وسيلانه ، والمطر في هطلانه .. فيكون ثمة تناقض في الحدود إذا قلنا أن الشمس أو الماء أو الهواء ... الخ تفعل دون اختيار وحرية (١) .

أما عن علاقة السبب بمسببه ، وكيفية ترابطهما فهى مختلفة عما سبق في علاقة العلية ، وهذا الاختلاف واضح في « أن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب ، فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد ، وليس كذلك معلول العلة (٢) » .

فالتفرقة بين علاقة العلية وعلاقة السببية قائمة على أساس وجه الفاعلية وكيفية فاعلة توجب المعلول بطبيعتها ، وذلك الوجوب ضرورياً في العلية

(١) وإن كنا نرى عند أسبينوزا مفهوماً مغايراً للاختيار، إذ أن النار عنده حرة ومختاره في إحراقها ، وأن الشمس حرة في إضاءتها . . لأنه ينظر إلى الحرية على أنها الالتزام بالقوانين الذاتية وعدم الخضوع للمؤثرات الخارجية . وامله يسيبها حرة على سبيل المجاز باعتبارها فاعلة بالطبع والصفات التى فيها . وكأن الوجوب الضرورى يساوى الاختيار عند أسبينوزا . راجع د . نواز كريا « أسبينوزا » ص ١٦٤ / ١٦٨ القايره سنة ١٩٦٢ .
(٢) القاضى : « شرح الأصول الخمسة » ص ٣٩٠ .

ولكنه ليس موجودا في السببية ، لأن السبب لا يكفي وحده لحدوث مسببه ، فقد يعرض عارض يمنع من توليد السبب لمسببه ، بل أنه إذا عرض عارض بين العلة والمعلول فإن العلة لا تكون علة تامة بل جزء علة فحسب ، وحينئذ لا توجب المعلول بطبيعتها -- لأن طبيعتها ناقصة -- الا بعد استكمالها باقى الأجزاء وذلك بإزالة المانع والعارض .

أما الدليل على وجود الفاعلية والاختيار في ارتباط السبب بمسببه ، فذلك بين في قول القاضى : « أن ذات السبب و (السبب*) حادثة مثله ، وكلاهما يضاف إلى الفاعل ، لذلك فإن الحوادث كلها تتساوى في كونها مضافة للفاعل ، وإن اختلفت كيفية الإضافة هذه ففيها ما يتعلق بالفاعل بواسطة وهو المتولد ، وما يتعلق به بلا واسطة وهو المباشر » (١) . على أن العلة لا تتعلق بالفاعل البتة كما ذكرنا من قبل ، وكذلك المعلول .

وينبغى أن نقصدى لرأى الأشاعرة ، لأنهم ذهبوا مذهباً في العلية مخالفاً للمذهب المعتزلة ، وسنختار منهم الغزالى لأنه أفاض في إنكار المتولدات والعلية أيضاً ، وهو ينظر الى العلاقة بين الأسباب ومسبباتها على أنها علاقة ليست ضرورية واجبة بل هي عنده مجرد اقتران على سبيل المساوقة بين شيئين ، أحدهما ليس هو الآخر ، وإثبات هذا لا يتضمن إثبات ذلك ، ولا نفيه يتضمن نفي الآخر ، إذا أن الأفعال والأحداث في « اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق ، لالكونه ضرورياً في نفسه » (٢) والأمثلة التي أوردناها

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٠ وردت كلمة السبب في النص مرتين والصحيح أن تكون إحداها السبب والثانية المسبب .

(٢) الغزالى ، « تهافت الفلاسفة » ، تحقيق بويج ، ص ٢٧٨ ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٢٨ م .

من طلوع الشمس واقتران النور به ، أو المحمول الاحتراق مع التقاء جسم بالنار - نظر فيها الغزالي على أنها اقترانات راجعة الى تقدير الله ، لا إلى الأشياء نفسها . لأن القدرة المطلقة يمكن أن تخلاق الموت دون قطع الرقبة أو توجد الشيع دون الأكل .. وكذلك الحال في سائر الافعال التي تعجز عنها القدرة المحدودة ، تستطوع القدرة الشاملة أن تفعلها على نحو مخالف للنحو الذي اعتدنا عليه ، وحينذاك يكون النقص في معرفتنا بالعملية لافي العلية ذاتها .

أما ابن رشد ، فقد رأى أن الإقتران بين السبب والسبب ، إن هو إلا اقتران ضروري وعقلي ، اذا أن « العقل ليس هو شيئاً أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة ، فن رفع الاسباب فقد رفع العقل^(١) » فابن رشد نظر الى العلاقة بين الاشياء — من ناحية التأثير والتأثر — على أنها علاقة عليية ، والعقل وحده هو الذي يقرر تأثير الاشياء كل منها في الآخر ، ولذلك فالفلسفة الطبيعية عند ابن رشد وخاصة في هذه النظرة — قائمة على أساس عقلي محض ، فإلى كون الاشياء بحكم طبيعتها ، وتبعاً لصفاتها الذاتية — مؤثرة بعضها في بعض أضاف : « أنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل ، بل بفاعل من خارج ، فعله شرط في فعلها . بل في

وجودها فضلاً عن فعلها . وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف^(٢) »

(١) ابن رشد ، « تهاات التهاات » تحقيق بوبج ، ص ٥٢٢ ، بيروت ، المطبعة السكائوليكية سنة ١٩٣٠ م .

(٢) ابن رشد ، « تهاات التهاات » ص ٥٢٤ .

ويبدو أن ابن رشد قصد بتأثير الأشياء بعضها في بعض — أو فعل بعضها في بعض وإفعال كل منها بالآخر — تولد أفعال عن أشياء، وترتب أحداث على أحداث بينهما علاقة تأثير وسببية، لا مجرد إرتباط في الوجود والعدم على سبيل الإتفاق مع عدم تأثير أحدهما في الآخر.

وإذا كان ابن رشد قد قرر فعل الأشياء — بحسب صفاتها — بعضها في بعض، فإنه من جهة أخرى يقر بفعل خارج عنها، يؤثر في أفعالها، وهذا الفاعل الخارجى شرط أساسى لحدوث المتولدات من الأشياء. أما ما هو هذا الفاعل للمتولدات، فقد أشار ابن رشد إلى أن وجهات النظر قد اختلفت في تحديده. فهو الله دائماً عند أهل السنة والأشاعرة، وهو الإنسان عند غالبية المعتزلة، وقد يكون هو الطبيعة المستقلة بالتأثير عند القائلين بالطبائع الفاعلة. أو أن يكون الفعل المتولد لفاعل له كما عند ثمامة بن أشرس، وسيتمضح ذلك في تفصيله فيما بعد إن شاء الله.

وإذا كان وجه الخلاف — بين الفسكين — في تحديد ماهية الفاعل الحقيقى، في حصول السبب، أو العلة الكافية لحدوث المعلول، فينبغى أن نتخذ مثالا نستكشف به طريقا لتحديد ماهية الفاعل، وليغن مثال، وهو ملاقاتة القطن بالنار وحدث الإحتراق. والغزالي يرفض ونحن نوافق في ذلك — أن تسمى النار فاعلة للإحتراق، إذ أن مفهوم الفاعل عنده « عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الإختيار » ومع العلم بالمراد^(١). وإلى هذا المعنى — وهو إنسكار إطلاق اسم الفاعل على الأشياء الفاعلة بالطبع — ذهب ابن رشد كذلك، إذ أن « فعل الفاعل

(١) الغزالي، « تهافت الفلاسفة » ص ٩٦.

بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة» (١) ، لأنه إذا كان اسم الفاعل لا يطلق إلا على المرئذ لفعله والعالم بـكيفية هذا الفعل ، فإن هذين الشرطين لا يتوفران في النار أو في أي شيء آخر من الأشياء غير العاقلة ، إذ أنها جميعاً لا تفعل ولا تؤثر باختيار بدليل أنها لا تستطيع أن تمتنع من التأثير إذا زالت الموانع وكان المحل — أي موضع التأثير — قابلاً ، كالملاقاة بين القطن والنار بشرط جفاف القطن ، ولا يحق لنا القول أن النار أحرقت القطنة بالإختيار لأن المختار يمكنه أن يتفك عن فعله ، وهذا شرط مقفود في مثالنا وفي سائر الأشياء الغير الحية والغير العاقلة . ويكون السبب الحقيقي في الإحراق — عند الفزالي — هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة . أما النار — وهي جماد خالص — فليست فاعلة البتة .

ولنا أن نسأل ، ما الدليل على أن النار هي المحرقة؟ والإجابة عن هذا السؤال لا تستقيم إلا بالمشاهدة الحسية — كما يقول الفزالي — مع أن المشاهدة لا تبين لنا الا حصول الإحترق عند ملاقاته النار ، ولا تبين لنا ما إذا كان هذا الإحترق بالنار ، أم أن الملاقاة بين النار والقطن هي سبب — أو علة — الإحترق .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن الفعل المتولد هو فعل يحدث بسبب متوسط ، بشرط ارتفاع الموانع واستعداد القوابل — أي محل الفعل — للتوليد فإذا ما توفرت هذه الشروط حدث الفعل المتولد ، ولا تختلف هذه القاعدة بحسب اختلاف الفاعلين للمتولدات.

فكان العلاقة بين الأسباب ومسبباتها تقوم على أساس التلازم في

(١) ابن رشد ، « نهضة التفاهات » ص ١٤٠ .

الوقوع وجوداً وعدمًا والطرفان متساويان من حيث التأثير والتأثر ، كمتساوي الشيء مع ذاته ، ومع شيء آخر يساوية من جميع الجهات .

ولسنا نقصد من ذلك أن المسبب يتطابق مع السبب بحيث يساويه ، بل نقصد أنه بقدر ما يؤثر السبب في إيجاد المسبب ، بقدر ما يؤثر المسبب في الدلالة على وجود السبب وتعيينه . فالتأثير بينهما متبادل من حيث الوجود والعدم . وقد أوضح الرازي هذه الفكرة في قوله : « إن ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة ، بل يعرف ارتفاع العلة ، كما أن وجوده لا يوجب وجود العلة وإنما يعرف وجودها ، على معنى أنه لولا وجودها أو عدمها أولاً كان للمعلول وجود أو عدم ثانياً » (١) .

فهذا الذي ذهب إليه الرازي يشير إلى إحالة كل من العلة إلى المعلول أو العكس ، وكذلك إحالة كل من السبب إلى المسبب ، وكأن هذه الإرتباطات والعلاقات من المتضائقات المنطقية .

وبوجه عام فإن رابطة السببية - وهي قائمة على الإختيار والروية من حيث الفاعل - تتمثل في المتولدات الإنسانية . أما عن المتولدات في مجال الأشياء الطبيعية ، فالعلاقة بين الآثار والمؤثرات في الطبيعة تقوم على أساس العلية ، إذ يتوفر في تلك الأشياء التلازم الضروري والوجوب الحتمي ، وهما السمة العامة للعلية .

والغزالي قد توسع في تطبيق تلك العلاقات على بعض الافعال لكي يوضح لنا العلاقة التي بين الفعل ونتيجته ، أي بين مانسمية بالسبب المولد والفعل

(١) الفخر الرازي « المباحث المشرقية » ج ٦ ص ٤٩٣ ، حيدر اباد سنة ١٣٤٣ هـ .

التولد والأمثلة على ذلك كثيرة ، وجميعها يكشف عن تفرقة على جانب كبير من الطرافة بين ما قد ينظر إليه على أنه سبب - ولم يكن كذلك ، بل هوشىء مقارن أو مصاحب لحصول السبب ، وبحكم العادة أمكن أن يطلق عليه اسم السبب أو المؤثر، وهو بعيد عن هذه المعاني - وبين ما هو علة ضرورية لانفكاك عنها لحصول الملول^(١) . وعلى ذلك فقد أنكر الغزالي التولد اقتترانات لامؤثرات وبالتالي لا مدخل فيه للفاعلية الإنسانية .

(١) الغزالي : د الاقتصاد والاعتقاد ، طبعة الخانجي ، ص ٩١ ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ .

الفصل الثاني

١ - القسمة الثنائية للأفعال

ذهب المعتزلة إلى أن أفعال الإنسان أو الطبيعة لا تخرج عن قسمين :

(أ) ما يحدث بدون واسطة وهو المباشر .

(ب) ما يحدث بواسطة وهو المتولد .

وجملة المتولدات لا تخرج عن الأقسام الآتية :

١ - متولدات لا يصح وجودها إلا في محل القدرة ، مثل النظر وكونه

موقفاً للعلم .

٢ - متولدات يصح أن تفارق محل القدرة ، مثل الحركات التي تحصل

في أجسام تفارق قدرتنا ويكون ذلك بالاعتماد الحاصل من جهتنا .

٣ - متولدات يصح أن توجد بين محل القدرة وبين محل آخر غيره

كالتأليف الذي يحتاج في وجوده إلى مجاورة بين محلين على الأقل ، ويمكن

أنه يكون المحلان محلين للقدرة ، أو أن يكون أحدهما في محل القدرة

والآخر في محل آخر .

وإذا كانت الأفعال تنقسم تبعاً للواسطة وعدمها إلى قسمين مباشر

ومتولد ، وإذا كان هذا القسم قد انقسم تبعاً لحصوله في محل القدرة أو

خارجه إلى قسمين كذلك ، لأن القسم الثالث - وهو التأليف - يجمع بين

القسمين الأول والثاني ، فنقول إذا كان الأمر كذلك فإن القاضى ذنب إلى

تقسيم الأفعال قسمة ثنائية أخرى من حيث المبدأ والآلة :- وذلك أن منها

(١ - الحرية المشوثة)

ما يقع بالجوارح أى الحواس الخمس . ومنها ما يقع بالقلب ، وهو الجزء المدرك والعالم من الإنسان كما ذهب الحكماء على حد تعبير الجرجاني (١) . أو هو محل العلم والإدراك كما ذهب أبو الهذيل العلاف (٢) . وإن إدراك المتكلمين لقيمة القلب كأداة أو وسيلة للفعل يدل على علم دقيق بالأحوال الباطنة وأثرها فى الأفعال ، وكذلك ينطوى على إدراك حقيقى للوعى النفس الداخلى .

ولقد ذهب أبو الهذيل إلى أن بعض المتولدات يصدر عن القلب ، والبعض الآخر يصدر بالجوارح . وبعد استعمال المتكلمين لطريقة السبر والتقسيم أى الحصر — فى المتولدات انتقل القاضى إلى إيراد تصنيف المعتزلة لتلك الأفعال بحسب مصادرها فيقول : « وأما أفعال القلوب فليس يحصل شىء منها مسبباً إلا العلم . وأما أفعال الجوارح فثبت التوليد فى الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتمادات » (٣) . والقاضى يذكر أن المعتزلة ترى أن الأفعال الخمسة — المتولدة بالجوارح — مع أن جميعها يمكن أن يصدر متولداً إلا أن منها كذلك ما يمكن أن يصدر بدون أسباب ، أعنى مباشرة وبدون أفعال متوسطة . وأيضاً فإن من هذه الأفعال ما لا يصبح أن يوجد إلا متولداً . وأفعال القلوب منها ما لا يكون إلا متولداً ، ومنها ما لا يكون

(١) الجرجاني ، التعريفات مادة قلب ص ١٥٦ .

(٢) على مصطفي القراني : « أبو الهذيل العلاف » ص ٩٨ الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٥٤ .

(٣) القاضى . « المحيط بالتكليف » ج ١ ص ٤٠٨ ط . بيروت .

(*) الأكوان هى الحركات والسكون والاجتماع والافتراق — وهى الاحوال الأربع التى لا يخرج أى جسم فى وجوده عنها . والاعتماد هو القوة الدافعة للحركة ، وهو إما أن يكون لازماً كقوة الميل الموجودة فى الأجسام ، أو مجتلباً كالدفعة أو الرمية التى تأتى إلى الجسم من محل القدرة . وستفصل ذلك فى موضعه .

إلا مباشر . أما أفعال الجوارح فإن منها ما هو متولد . كما أن منها ما يحتمل الوجهين بحيث يمكن أن يصدر متولدا بسبب . ومباشرا بدون سبب . ولكن ذلك ليس في وقت واحد ومن جهة واحدة ولكن من جهتين وفي وقتين .

وإذا بحثنا في داخل تقسيمات المعتزلة عما يقع من أفعال القلوب متولدا فإننا لا نجد إلا العلم وهو يتولد عن النظر . أما ما هو مباشر منها فهو الإزادة والكرامية والفكر والنظن وسائر الإعتقادات .

أما أفعال الجوارح فإنها تتضمن الأفعال الخمسة التي أشرنا إليها وهي الآلام والأصوات والتأليفات والأكوان والإعتمادات . وجميعها تتولد ، ولكن منها ما يحتمل الوجهين أى التوليد والمباشرة كالسكون والاعتماد اللذان يقعا متولدين ويصح أن يقعا مباشرين .

وكذلك فإن ثمة أفعالا تولد ولا تتولد مثل الاعتماد والسكون من أفعال الجوارح ، والنظر من أفعال القلوب . وهذا الذى ذهب إليه القاضى إن صح بالنسبة للنظر بوصفه يولد ولا يتولد ، فإنه لا يصح بالنسبة للسكون والاعتماد لأن القاضى نفسه قد قال أنهما يمكن أن يحدثا مباشرة وتوليدا . وهذا رأى لا يستقيم مع ما نجده عنده فيما بعد من أن الاعتماد يولد اعتمادا آخر^(١) — وللفروض أن هذا الاعتماد الأخير يسمى اعتمادا متولداً — اللهم إلا إذا كان هذا الاعتماد الثانى المتولد عن الاعتماد الأول يختلف عنه في الكيف أو الكم مثلا . وكذلك الحال بالنسبة للسكون — من حركة وسكون — فالحركة تتولد عن حركة وتولد حركة . فلا توجد حركة نهائية

(١) القاضى : المحيط بالتركيب ٥ ج ١ ص ٤٠٨ .

أو أذابة . إذ أن السكون
ذاته حركة ، إذ أنه كما يذهب النظام هو حركة في مكان واحد في زمانين
أثنين أو أكثر ، وكل من الحركة والسكون لما كان كونا ، فصح أن يتولد
السكون عن كون .

وسنرى فيما بعد أن القاضى يذكر عن المعتزلة أن للسكون يولد التالىف
والآلام وهذه تعد حركات وأكوانا . ومن هنا يمكننا أن نقول — تبعا
للاستنتاج من أقوال القاضى — أن الاكوان تولد اكوانا أخرى . وفي
هذه الحالة يمكن أن تكون الأكوان متولدة ومولدة معا . فالسكون الأول
يتولد عن كون يتوسط بينه وبين الإرادة أو الفكر ، والسكون الثانى تولد
بواسطة ذلك السكون الأول الذى هو متولد ومولد في نفس الوقت ويمكن
من جهتين .

ويوضح القاضى لنا كيف يعد الإنسان فاعلا بجوارحه . فالجوارح
فاعلة أولا لوجود القدر فيها . وكذلك فإنه بحسب عدد القدر المتمثلة في
الجوارح يصح الفعل . وما يدل على دخول الجوارح في للفعل ما قيل من
أن الاستطاعة هي سلامة الجوارح عن الآفات ، والاستطاعة هي القدرة ،
فتكون القدرة هي سلامة الجوارح ، والقدرة هي قدرة على فعل ما . فتكون
سلامة الجوارح عن الآفات في أداء فعل ما . لذلك فإن « اللدنف العليل
لا يمكنه أن يفعل بجوارحه المراد . . . فيجب الاقضاء بأن من وقع مراده
بحسب قصده ففي جارحته قدرة لها ولأجلها صح أن يفعل الفعل بها .
وما يبين ذلك أن الآفة الحادثة في الجوارح والنعج الحاصل فيها يتمعذر

معه ما لولاه لصح وقوعه» (١) ذلك لأن الإرادة وحدها لا تكفي ، كذلك فالتصد والداعى لا يكفي بل لابد من توفر هذه العوامل إلى جانب سلامة الجوارح ، وهى القدرة لحصول الفعل وأهمية الجوارح تتضح فى أننا لو عطلناها عند الإنسان ، أو نفينا فاعليته بها ولم يستطع الفعل لأمكن لأحدنا أن يمنع غيره من بعض الأفعال التى يؤدىها بجوارحه . إذ يمكن أن نمنع غيرنا من الرؤية بوضع الموانع أمامه . كما يمكن أن نمنعه من الكتابة بإمسك يده مثلا . وهكذا فإن « العقلاء يمنعون الغير من أفعال الجوارح . . . وذلك دلالة على أنه لولا المنع لسكان يصح الفعل منهم » (٢) .

ويجب أن نشير إلى أن وقوع الأفعال عن الجوارح إنما يكون بحسب قصد الفاعل ودراعيه وعلمه وإدراكه لا بحسب المحل فقط « فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال فيجب القضاء ببطلان كونها فعلا للمحل » (٣) ذلك لأن الفعل إنما ينسب إلى من فعله ، متى علمنا أن الفعل قد حدث بحسب أحواله التى عرفناها لا بحسب المحل الذى حل فيه الفعل ، لأنه ليس ثمة مانع يمنع من أن يحل الفعل فى فاعله على اعتبار أن الفعل قبل وقوعه يتمثل فى الفكر والإرادة إذ أنه كما يقول القاضى قد دلت الدلالة على أن الحى القادر هو جملة الإنسان دون جزء فى القاب » (٤) فالفعل يصدر عن الإنسان كسكل ، لاعتن بعض من ابناضه ، وهذه النظرة توضح ترابط الجوارح مع القلب والعقل ، أو الجسم مع النفس فى إظهار الأفعال وصدورها ، ولا يمنع هذا الترابط من اختصاص الجوارح بأفعال والقلوب بأفعال أخرى .

(١) (٢ ، ١) المفتى فى أبواب العدل والتوحيد ج ٩ ص ١٧٨ .

(٣) « « « « ج ٩ ص ١٨٢ .

(٤) « « « « ج ٩ ص ١٨١ .

وإلى جانب قسمة الأفعال إلى أفعال الجوارح ، وإلى مباشرة متولدة ،
قسمت الأفعال المتولدة كذلك قسمة ثنائية من حيث التعاقب الزمني ،
السبب والسبب إلى : أ — ما يقع على سبيل التراخي * ، أى أن يتأخر المفعول
عن عاقته من ناحية الظهور أو الصدور ، وهذا التأخر قد يكون بوقت
أو بوقتين ، أى أن يقع الفعل المتولد في الوقت الثانى أو الثالث من حصول
السبب المولد .

ب — وما يتولد على سبيل تجاوز الفعل المتولد لحل القدرة الذى يولده ،
وهذا النوع من الأفعال يقع فى نفس وقت حدوث العلة ، أى أن المفعول
يصاحب العلة ويقارنها ، وإذا سبقته فبوقت يسير قد تصعب ملاحظته وهى
لهذا السبق الزمنى علقته إلى جانب سبقها عليه من ناحية المرتبة والشرف ،
فالسبق الزمانى بين العلة والمفعول يهد فى الدرجة الثانية بعد السبق فى الشرف .

ومثال الأفعال المتولدة على سبيل التراخي ، الألم الذى يحدث عن القطع
أو الاحراق الذى يحدث عن ملامسة النار ، وهذه الأفعال — تعد فى
نظرنا — متولدة على سبيل التراخي فى الوقت الثانى أى عقيب الوقت الأول
الذى أحدث فيه الفاعل السبب المحدث للفعل المتولد . ولكن هناك أفعالا
تقع متراخية بأوقات عدة مثل الذى يموت بعد إصابته من سهم ، واستمرت
الإصابة مدة قد تصل إلى عام وهنا يعد الموت فعلا متولدا عن الإصابة الأولى
ولكن تأخر حدوثه كسبب عن السبب الأول تأخراً ملحوظاً ، لأن الموت
لم يحدث فى الوقت الثانى مباشرة .

(٥) يعتبر الباقلان أول متكلم ادخل اصطلاح التراخي بين العلة والمفعول ، وذلك
مأله إرادة الله تعالى للأفعال ، راجع : الباقلان « التمهيد » تحقيق المرحوم المصيرى
وإستاذنا أبى ريدى عن ٥٣ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

وكذلك فالشبع من الأفعال التي تتولد على سبيل التراخي ، لأن الشبع لا يولد من أرض لثمة تصل إلى فم الإنسان ولكن الجوع يتناقص تدريجياً وقد أتى كل واحد منكم ، عندما فقط يولد الشبع عن الأكل . وقولنا (تدريجياً ، وينقص) هذه ، دلفاظ تضمن فترة زمنية انتم تستحرفها عملياً الشبع ذاتها ، وواضح أنها لا تمتد في الوقت الثاني للأكل ، اللهم الا إذا عدنا فترة الأكل كلها وقتاً تكتمل فيه العلة التي يتولد عنها الشبع ، هناك يمكن القول أن الأكل تولد عنه الشبع في الوقت الثاني ، ويكون من الأفضل ، والأدق أن نقول إن الأكل — الكامل — يولد الشبع ، بدلاً من القول المعتاد وهو أن الأكل مولد للشبع ، لأننا قد نأكل ولا نشبع .

أما بالنسبة للنوع الثاني من الأفعال المتولدة — وهي تلك التي تقع دون تراخ عن السبب المولد ، ولكن يسكون تولدها على سبيل تجاوز محل القدرة — فمن أمثلتها الصدى بوصفه فلام متولداً عن الصوت ، أو الصوت ذاته بوصفه متولداً عن الاعتماد أو الصككة . ومن البين تماماً أن الصدى وإن تولد عن الصوت فإنه يتجاوز محل القدرة الذي حدث فيه الصوت ، وكذلك الضوء الذي يتولد من إشعال المصباح ، ولكن نظراً لشدة سرعة الضوء والصوت ، يدرك الإنسان تلك الأفعال وكأنها تحدث مباشرة وليس توليداً . وإن كان تراخي الصدى عن سببه أوضح من تراخي الضوء عن الإشعال ، ولذلك كان الضوء أسرع من الصوت . وإن كان الحال كذلك فيمكن — لأول وهلة — أن ننظر إلى هذه الأفعال على أنها مباشرة ، ولكن لو أنعمنا النظر لوجدنا أن صدى الصوت متولد عن الصككة ، وكذلك فالضوء يحدث متولداً عن مصباح قد أشعله إنسان ، وإن كان الإنسان هذا ليس العلة الحقيقية في حدوث الصوت أو الضوء ، ولكنه — على الأقل — هو العلة التي تسببت عنها

الحركة التي ترتبت عليها سائر الأفعال المتولدة، الأخرى ، ولتسكن تلك الحركة الأولى هي أن نمسك بجسمين وتقربهما من بعضهما بحيث يحدث بينهما صدمة هي التي يتولد عنها الصوت، وبالتالي يتولد عن الصوت الصدى. وكذلك يكون الإنسان — الذي أشعل المصباح وأدار مفتاحه ، بهذه الحركات هو علة الضوء كما أنه علة الصوت . فإذا كان الصوت الذي يحدث الصدى متولداً ، والاشتعال الذي يحدث الضوء متولداً كذلك، فبالأحرى يكون ما يحدث عن المتولد متولداً كذلك بالضرورة المنطقية ، بحسبان أن ما يقع شيئاً فإن ما يقع على المتبوع يقع كذلك على التابع وأن ما يقع على الأصل يقع كذلك على فروع ذلك الأصل ، فحكم الجزئيات الداخلة في السكلى تابع لأحكام ذلك السكلى باعتبار التضمن والشمول .

وعلى ذلك فإن المعتزلة تمد الإنسان هو العلة — أو السبب — في حدوث الصدى والضوء المتولدين عن أفعاله أو عن أسبابه التي يحدثها في أفعاله ، إذ أن منهم من يرى بوجه عام أن « الطريقة التي بها نعرف أن الشيء يولد أن يحصل غيره بحسه ، وأمارة توليده أن يحصل بحسب غيره »^(١) . والمسألة مبنية على الحدوث لا على السكون بمعنى أنه « مالم يثبت حدوث الشيء ، فلا يصح القول بأنه يتولد أو لا يتولد »^(٢) . فالقاضي هنا قد قرر ضرورة الحدوث لكي يكون الشيء أو الفعل متولداً عن شيء أو فعل آخر . أما ظهور الفعل السكمن ، أو الخروج إلى حيز الفعل بعد القوة ، فهذا مما يذكره القاضي أن يكون توليداً . ويستدل على صحة ما ذهب إليه بضرب أمثلة منها ، حك اليد باليد الذي يتولد عنه دفء أو حرارة ، والمسألة هنا ليست

(١) المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٢٠٨ ط . بيروت .

(٢) المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٢٠١ ط . بيروت .

حك فقط ، ولكنها حك أجسام من نوع معين بعضها بالبعض ، لذلك كان حك الجليد بالجليد — مع أنه أكثر صلابة عن اليدين — لا يولد حرارة . كذلك حك بعض الجسم الميت ببعض وإن كان هذا الاستدلال غير صحيح من حيث المبدأ ، لأن المبدأ فاقد للحرارة جميعها ، فلا توجد حرارة حالة في أجزائه كيما تولد الحرارة اللازمة وقت الحك ، وكأن المسألة تعود مرة أخرى إلى القول بظهور السكون ، فالفعل المتولد في أمثلتنا السابقة يحتاج إلى صفات كامنة في الأجسام تظهر وقت إحداث أسباب توليدها ، وهذا ما نأخذ على القاضى إذ أنه في الوقت الذى عاب فيه على القائلين بالطباع والسكون ، يقول هو به وكأنه قد أورد تأييدا لوجهة نظره من وجهة نظر خصمه . إذ أن كلامه يتضمن أن ثمة خصائص وطبائع معينة للأجسام لا تتغير عنها . ونحن إذا أعترضا على قول القاضى فليس ذلك إلا لرجوعه في نهاية الأمر إلى التول الذى يعارضه ، وهذا لا يعدو انكارا منا لصفات الأجسام وطبائعها التى تفعل وتتفاعل بها والتي تهبها صفة الفاعلية والتأثير ، لأن هذا هو الذى نبعث عنه ، وهو إثبات وجود إنسان يفعل فى الأشياء ويؤثر فيها وإثبات تأثيرات للأشياء وتأثيرات لبعضها فى بعض وفى الإنسان كذلك بحيث يكون العالم مملوًا حركة ونشاطا كيما يحقق الغرض من وجوده ، وهو الدلالة على وجود كائن أعظم وراء هذه الأفعال هو الذى وهب الأشياء وسائر المخلوقات قدراتها وأفعالها بل ووهبها وجودها ذاته .

والأشعري قد ذهب إلى أن من المعترلة من نفي قدرة الإنسان على توليد أفعال القلوب فى الغير ، فالجبائى وأبو الهديل لا يجوز أن يولد أحدا العلم فى غيره .

ولقد ذهب الأشعري إلى أن ثمة طائفة أخرى قالت بأنه : « يجوز أن يفعل الإنسان فى غيره علما ، وذلك أى إذا ضربت عبيدى فعلمه بأنى قد

ضربته علم بالألم ، وعلمه بالألم فعلى ، كما أن الألم فعلى «^(١) .

وهذا الذى حكاه الأشعرى يؤيد وجهة نظرنا وهى إمكانية توليد العلم فى الغير ، عن طريق الشرح والتعليم والإثارة والحزم ، بشرط أن يكون المتعلم قابلاً للتوليد بأن ينتبه ويركز على الفهم أى أن يقصد إليه ، فيكون العلم المتولد لدى الغير بأسباب جزئية - ولم نقل بأسباب كافية - حاصلًا من الغير الآخر . ولقد ذهب الباقلانى - فى نقده للتولد - إلى أن المعتزلة يقولهم بهذه الفكرة يجوزون أن يضاف الفعل « إلى الأمر به ، وإن كان لم يفعله الفاعل بنفسه ، مثل ما يقال أن النبى صلى الله عليه وسلم قد رجم ماعزاً ، فهو لم يباشر الرجم ولكن أمر به ، فنسب إليه الفعل »^(٢) . فإذا كان الفعل الذى يترتب على الأمر ينسب إلى الأمر به ، فالأولى أن ينسب العلم المتولد عن التعليم والحفز والشرح إلى فاعل تلك الأحوال مع أخذنا فى الاعتبار لعجائب الإيجابى من جهة المتعلم (*).

(١) الأشعرى - مقالات الإسلاميين - ٢ ص ٨٦ .

(٢) الباقلانى - الإنصاف - تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى ، ص ١٠٦ / ١٠٧ ،

الطبعة سنة ١٩٥٠ م .

(*) ولعل منهج سقراط فى التوليد كان مصداقاً لما نقوله من إمكانية فعل العلم وتوليد

، غيرنا ، بشرط اعتماد هذا الغير وقابليته لهذا التعليم .

٢ - المسئولية وأحوال الفاعل

حدوث الفعل بحسب فاعل أمر يتساوى فيه كل من المتولد والمباشر ،
ولكن وجه الاختلاف بينهما - كما أشرنا مرارا - في أن المتولدات تحدث
في الوقت الثاني لحدوث السبب للولد أى على سبيل التراخي ، وإن كان ثمة
متولدات لا تراخي عن سببها بل تقارنه ، وهي في ذلك تقارب الأفعال المباشرة .
وكل هذه الأقسام - من حيث رجوعها إلى الفاعل - يكون حكمها في
استحقاق الجزاء سواء .

المراد انتساب تلك الأفعال إلى فاعلها على وجه الحقيقة ومسئوليتها عن
تفاتها ، وترتب على حال الفاعل حين يفعل ، أعني كونه عالماً بالفعل أن
سأهيا عنه أو ملجأ إليه . إذ أن الفاعل إذا كان بفعل وهو عالم بكيفية وتوقع
الفعل ، فهو يفعل عن قصد وعن اختيار وروية ، ولذلك كان العالم أحمق
بالمسئولية عن الجاهل بأفعاله ، كما ذهب أبو الهذيل ، واليونان من قبله . أما
بالنسبة للساهي فهو يفعل بدون الأحوال السابقة لذلك فلا يعد مسئولاً ،
والحال مثله بالنسبة للملجأ على فعله . فالفاعل وإن كان يرجع اليهما من حيث
السببية الشكلية إلا أنه على سبيل الحقيقة يرجع إلى الفاعل الأصلي وهو الملجأ .
أما الخطيء في فعله فالأمر بالنسبة له مختلف عن العالم فلو أراد إنسان أن يربي
طائراً أو صبغاً فأصاب إنساناً ، فإن الرامي لا يستحق الدم والموتاب على فعله
المتولد عن الرمي لأنه لم يعرف هذا المسبب ولا خطر له بالبال ، وزال عنه

التمكن من ذلك أيضا فزال عنه الدم»^(١).

والفرق الثاني بين المتولد المباشر في أنه بالنسبة للمتولد المتراخي « يصح أن يكره في حال وقوعه وبعد فعل السبب ، ويصح الذم عليه »^(٢). وذلك يتمثل في الأفعال التي تحدث نتيجة أحوال انفعالية واندفاعية ، كأن يدس إنسان السم لإنسان آخر ، في حالة غضب ، ثم يندم بعد حصول الفعل المتولد ويتمثل ذلك الذم فيمن يرتكب خطيئة في ظروف قاهرة ، ثم يبدأ فيحاسب نفسه . ففي هذه الأحوال تصح التوبة لمن يندم بعد أن يفعل سبب الفعل المتولد سواء أمكنه المنع من التوليد أو خرج من أن يمكنه منعه مع ملاحظة أن ذلك الشرط — الذم — لا يتوفر إلا في المتولدات المتراخية عن أسبابها . أما بالنسبة للمباشرة أو المتولدات المقارنة أسبابها فلا يصح فيها الذم ولا جدوى من التوبة ، لأنه لا يمكن كراهية السبب في نفس الوقت الذي يقصد فيه الإنسان إحداث السبب بإيجاده لسببه ، وإلا لو جاز ذلك لجاز أن يجمع الإنسان بين الرغبة والنفور ، أو بين الإرادة والكراهة ، أو بين الرضا والسخط في وقت واحد ومن جهة واحدة ، وهذا لا يصدق منطقاً وعقلاً . ولذلك كان بيان حال الفاعل وظروفه المحيطة بحدوث أفعاله ، سنداً كبيراً في نسبة الفاعلية والتأثير إليه على أساس صحيح ، حتى يمكن تحديد مسؤوليته عن هذه الأفعال .

والفرق الثالث بين المتولد والمباشر في أنه بالنسبة للمتولد المتراخي عن سببه يصح أن يعرض عارض فيحول دور وقوع السبب ، وذلك لأنه يوجد وقت بين حدوث السبب وتولد السبب بحيث يمكن أن يطرأ ذلك العارض . أما بالنسبة للمباشر فلا وقت لطرأ هذا المانع الذي يمنع من وقوع السبب ، وبصودر

(٢،١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤١٣ / ٤١٣ ط - بيروت .

هذا الشرط أو بإمكان صدوره « فإن السبب إنما يمكنه أن يفعله بأن يفتقر
غيره ، ويمكنه أن لا يفعله بأن لا يفعله غيره ، والابتداء لا يصح ذلك فيه »^(١)
ولعل القصد من ذلك أن الفعل المتولد المترسخ يمكن للفاعل أن يمنع وقوعه
برغم إحداثه لسببه إذا لزم الأمر ، وذلك بأن يحدث الفاعل عارضا يحول دون
وقوع مسببه الذى قصد إليه أولا ، كما يمكنه أيقاع الفعل وتنفيذه ، بينما الحال
بالنسبة للمباشر على النقيض ، إذ أنه لا يمكن منع وقوع السبب إذا حدث الفعل
الإرادى أو الفكرى الذى هو سبب الفعل المباشر .

ويرى أبو هاشم أن الإنسان يمكن أن يستحق الذم على السبب قبل
وقوعه ما دام قد صدر السبب عن الفاعل ، والسبب من حيث صدور السبب
قد أصبح فى حكم الواقع الخارج عن المقذور . وهو فى أحد مذاهبه لا يعطى هذا
الحكم للمباشر . أما فى مذهبه الثانى فيرى أن المباشر والمتولد يستحق فاعلهما
للذم عليهما بمجرد وقوع السبب ، فإن الفاعل يستحق الذم على السبب وإن
لم يقع لأنه يحدث سببه قد أصبح خارجا عن إمكان الوجود الفعلى ، فهما من
هذه الجهة « متساويان »^(٢) .

والفرق الرابع بينهما — كما ذهب أبو هاشم — يكون فى (كيفية
التلافى)^(٣) أى التوبة أو الندم على السبب قبل وقوعه ، وكما أشرنا لا يقيس
ذلك بالنسبة للمباشر من الأفعال ، إذ أنه لا يمكن الندم على سببه ، فى حين
أن المتولد يمكن ذلك فيه .

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٩٣ ط . القاهرة .

(٢، ٣) المحيط بالتكليف . ج ١ ص ٩٣ .

والندم يكون على السبب من حيث أنه مولد للقبيح فيكون سببا قبيحا كذلك، وعلى هذا يكون الندم على قبيحين هما السبب بوصفه قبيحا والسبب بوصفه متولدا عن القبيح كذلك ، ويكفي أن يثبت كون أحدهما قبيحا حتى ينسحب ذلك على الآخر بحكم تبادل العلاقة في الصفات بين السبب والسبب .

٢ — حكم المتولدات من حيث المحل

إن سائر المتولدات من آلام وأصوات وتآليف وعلوم وأكوان واعتمادات . الخ قد ثبتت متولدة بصرف النظر عن محل توليدها ، أى سواء كانت متولدة في محل القدرة أو في غير محلها . فالتوليد في التأليف لا يحصل إلا بسبب متوسط هو المجاورة ، ولا يمكننا إيجاد الفعل هذه المجاورة أولاً فنحن لانستطيع أن نؤلف بين جسمين بحيث نكون منهما مركبا أو وحدة واحدة إلا بإيجاد المجاورة بينهما بتقريب كل منهما إلى الآخر بحيث يتماسا ويحلا محلا واحدا ، واسكن محلها هو في الحقيقة محلان ، لأن ثمة جسمين ليس هذا هو ذلك ، وكل منهما يحل في مكان أو محل .

وهذا الرأي الذي ذكره القاضى في حكم الأفعال المتولدة ، إنما يمدردا على أبى على الجبائى الذى . . . « أجاز في الواقع في محل القدرة أنه مباشر ، هذا إذا كان كلا محليهما محلا للقدرة » ^(١) ، وهذا بالنسبة للتأليف . وعلى قول أبى على يسكون كل ما جاوز محل القدرة متولدا ، مع أن هذا ليس مطردا في جميع الأفعال المتولدة ، لأن الأفعال وإن كان بعضها يتجاوز محل قدرتها ، ومع ذلك فتحدث متولدة ، مثل العلم في تولده عن النظر ، وتولد الألم في جسم فاعل السبب ، كمن يجرح نفسه — سواء بالتصد أو الخطأ — فإن الألم المتولد فيه مع أنه لم يتجاوز محل القدرة إلا أنه فعله ويسند إليه . وما أخذه القاضى على الجبائى أخذه عليه أبو هاشم ، حيث خالف أباه قائلا : إنى لا أعرف قوله إذا كان احد محليه (أعنى التأليف) محلا للقدرة ، والثانى ليس بمحل للقدرة ، هل يجعله متولدا أو يجعله مباشرا » ^(٢) فالقاضى وأبو هاشم

(٢٤١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤١١ ط . بيروت .

يتفقان في أن محل القدرة ليس له مدخل في كون الفعل مباشرا أو كونه متولدا. « فقد يكون المتولد في محل القدرة كالباشر ، وقد يكون مما يتعمد ، وإن كان ما هو مباشر لا يصح أن يتجاوز محل القدرة »^(١). وينطبق هذا الحكم على أمثله من الافعال ، كالتأليف ، فهو فعل متولد يوجد في محل القدرة وفي غير محلها. فالذي يوجد في محل القدرة من التأليف كان يجاوز الإنسان بين كفيه ويكون منهما تأليفا ، أما ما يتجاوز محل القدرة من التأليف فهو المشهور من مجاورة الاجسام وتكون المركبات والاخلاط منها . ومن الافعال المتولدة كذلك التي يمكن أن تتولد في محل القدرة وفي غير محلها ، الإعتقاد فذلك يحصل حينما يرمى أحدها حجرا إلى حائط صلب ثم يتراجع بالصخرة ، فإن الإعتقاد للتولد في الكف إنما هو فعل متولد في محل القدرة . أما تولده في غير محلها ، فكان يولد الاكوان من حركات وسكون واجتماع وافتراق وأصوات كل هذه أفعال تتولد عن الاعتماد . وسنفضل القول فيها فيما بعد .

وكان الفرق في حكم المباشر والمتولد ليس فقط في كون هذا يتجاوز محل القدرة ، وكون ذلك لا يتجاوزها ، ولكن الفارق بين الفعلين قائم على أساس الحكم - الذي أشرنا إليه مرارا - وهو « أن ما يقع متولدا هو الذي وقع بحسب فعل آخر ، حتى أنه ربما يتعذر ايجاد ناله إلا كذلك ، وربما صح ، ولكنه إذا وقع وقع على هذا الحد وما يتعذر الإشارة إلى شيء يقع هذا بحسبه . »^(٢) واقعا ابتداء .

وإذا كان من أحكام الافعال المتولدة ، أنها ما يقع بالأسباب والوسائل

(١) المحيط بالتشكيك ، ج ١ ص ٤١١ ط . بيروت .

(٢) « » « » ط ٣٩٢ ط . القاهرة .

فإن ذلك بالنسبة لأفعالنا فقط . أما بالنسبة لذي القدرة المطلقة فإنه تعالى يصح أن يفعل ما نفعاه متولداً وبسبب ، مباشرة وابتداءً ، وإن كان هذا الرأي لن يكون هو القاطع في شأن أفعال الإله عند بعض المعتزلة ، إذ أننا سنرى غير ذلك في مبحث مستقل . وعلى كل حال فإن الفعل بالأسباب منبني على الحاجة والافتقار إلى القدرة التي تفعل بها ، أما القادر لنفسه — وهو الله عز وجل — فيصح أن يفعل المتوالات بلا أسباب ، لأنه يتعالى عن الحاجة والافتقار ، إلى الأسباب ، بينما الفاعل بالسبب وعلى سبيل التوليد فهو الذي لا يتمكن من هذه الأفعال إلا بهذه الطريقة في الفاعلية ، فالتقص يرجع إلى قدرته لا إلى إرادته ، لأن كل إنسان يريد أن يفعل أفعاله بلا استناد إلى أسباب ووسائط ، وهذه العوامل تؤدي في بعض الأحيان إلى اعتراض موانع تمنع من تمام الفعل ، فالمرجع دائماً إلى طبيعة الفعل المراد من حيث قابليته للحدوث توليداً أو مباشرة .

وعلى كل حال فإن هذه الطريقة هي الثابتة في القادر بقدرة وهو الإنسان لأن أفعاله لا تخرج عن نوعين هما للباشر والمتولد ، وكلاهما محتاج إلى القدرة في وجوده . أما إذا انتقلنا إلى أفعال القادر لنفسه — وسنرجى التفصيل إلى حين آخر — فإننا سنجد أن الحال قد يختلف عما عندنا في بعض أوجه الفاعلية وقد يتفق في بعض الوجوه الأخرى .

٤ - علاقة الدواعي بالمخوات

أن أحوال الفاعل من حيث كونه عالماً أو ساهياً أو ملجأً أو مخطئاً ، لها تأثيرها الملحوظ في كونه فاعلاً - بالذمى الحقيقى للكلمة - من جهة ، وفي حدوث الفعل عنه من جهة أخرى . واختلاف أحوال الفاعلين يجرنا الى الحديث في سبب هذا الاختلاف فالسبب الأول والجوهري بين هؤلاء الفاعلين راجع الى وجود الدواعى أو عدمها . ولنعاول التعرف على الدواعى لنرى أثرها في الأفعال ، ولنعرف الفرق بين الفاعل بالإختيار والقدرة ، والفاعل بالطبع ، أو على سبيل الإجمال .

والقاضى روى عن أبى على الجبائى أنه يرى أن صدور أفعالنا عنا يتضمن المبدأ الذى بحسبه تصدر الأفعال عن الله تعالى من حيث العلم والحكمة ، فيقول أبو على : « إذا ثبت أن حدوث الجسم يدل على أن محدثه قادر ، وكونه مدتها يدل على أنه عالم . فلو جوزنا مما يقع بحسب دواعينا وقصودنا أن لا يكون فعلاً لنا لأدى الى فساد الأصل الذى به أتبعنا القديم تعالى وثبت صفاته»^(١) . وهذا يؤكد ثانياً ما أشرنا اليه من قبل وهو أن الاستدلال على وجود الله - عند المعتزلة - يبنى على المعرفة بطريق الفعل الإنسانى لافتقاره اليها ، وهذا يقتضى بوجه عام حاجة الحادث الى الحدث . فمكأننا اذا ألفينا فاعليتنا ، ألفينا الطريق الى المعرفة بوجود الله . وكان مشكلة الفعل عند المعتزلة لا تنحصر على إثبات حرية الإرادة الإنسانية ، بل تعداها الى إثبات وجود الله ووجود صفاته .

(١) العلى في أبواب التوحيد : ج ١ / ١٨١ / مخطوط .

وبعد هذا يجب أن نوضح تأثير الدواعى فى حدوث أفعالنا، وفى مدى نسبتها إلينا . فإلى أى مدى يمتد تأثير الدواعى ، هل يمتد إلى التأثير فيما ليس مقدورا ، أم أن الدواعى مقيدة بالقدر ونطاقها ؟ والقاضى يذهب إلى أن « الدواعى إنما تؤثر فى مقدور القادر دون ما ليس بمقدور له » (١) ، بمعنى أن دواعى (أ) لا تؤثر فى مقدور (ب) ، كما لا يؤثر قصد (أ) أو علمه أو جهله وعجزه فى انتفاء مقدور (ب) . لذلك فإن كل فاعل يؤثر أحواله فى أفعاله ولا تؤثر فى أفعال غيره . وكان الدواعى — عند كل فاعل — تؤثر فى ميدانها الخاص ، بمعنى أن هناك ميادين محددة لكل فاعل فيما يتصل بأحواله ولا تمتد هذه الأحوال إلى غيره ، وهذا من جهة .

ولكن من جهة أخرى ، ماذا يحدث إذا ما قوى أو رجع أحد الدواعى على الآخر ؟ وهل ثمة فرق بين تساويها وبين غلبتها ؟ يذكر القاضى رأيه فى ذلك قائلا : « أن الدواعى إذا قويت حصل الإنسان ملجأ إلى فعل ما تقتضيه الدواعى ، ولا يجوز مع انفرادها أن يفعل خلافاً ، ومضى لم تقو هذه صبح أن تختار الفعل ، ولن يختار خلافاً » (٢) وكان غلبة الدواعى — كما يبدو لنا — تؤدى إلى رجحان أحد على الآخر ، فيحصل الفعل — وقد لا يكون هو المراد والاختار — فيكون واقعا بالطبع ويكون الإنسان بمثابة الملجأ فى أفعاله لأن عوامل أخرى تحكمت فى أفعاله ، وهذه العوامل قد وصلت إلى درجة العلة الموجبة للفعل .

ونلاحظ هنا تحميلا دقيقا لموقف الفاعل ، ونعتبر ذلك نظرا علميا فيما يتعلق بالفعل الإنسانى ، وكأنه ناشئ عن علة طبيعية . كما نلاحظ وجه الشبه بين

(١) الفى ج ٩ ص ١٨٢

(٢) نفس المصدر ج ٩ ص ١٨٦

فكر المتكلمين وبين ماذهب إليه (توماس هوبز) من أن هناك تأثيرا للعواطف والوجدانات الفطرية في حصول الأفعال الإنسانية التي ترجع جميعها إلى مظاهر جسمية محسوسة^(١).

وإذا كانت هذه الآلية والميكانيكية تتضح في أثر الدواعي على الأفعال في حالة غلبة أحدها على الآخر ، فما الحال إذا تساوت الدواعي ؟ يبدو أن الصحيح - بحسب مذهب المعتزلة - أن الدواعي إذا تساوت وتعادلت ، يكون الفعل حاصلًا بالقدرة لأن اختيار الفعل الواقع بأحد الدواعي ليس بأولى من اختيار الفعل للوئيد بالدواعي الأخرى . فكل الدواعي متساوية من حيث القابلية والاستعداد للتأثير في إيجاد الفعل ، فتنحقق الحرية ، ويحصل الاختيار في الفعل الإنساني . فكأن حرية الإنسان تتأكد مع تساوي الدواعي ومع انتفاء الأحوال الداخلية التي تكون ذات مظهر لا إرادي مهما تضاعف ، فالمعتزلة تبحث عن الحرية الكاملة .

ولكن القاضي - في موضع آخر - يذكر أنه «لا يمكن أن يقال أن غلبة الدواعي تؤثر في نفي القدرة ، لأنه لا يضادها ، من حيث كانت غلبة الدواعي ترجع به إلى الاعتقادات ، وليس بينها وبين القدرة تناف»^(٢) . ويبدو أن ماأراد القاضي قوله هو أن رجحان أحد الدواعي على الآخر في الفعل تابع للاعتقاد ، بمعنى أن الفاعل يبدو له هذا الفعل أحسن أو أصلح من ذلك ، وهذا إلى جانب الأخذ والرد في الذهن قبل أخذ القرار الحاسم بتنفيذ الفعل ، هو عملية اعتقادية ذهنية ترجع إلى الفاعل ، لأن الفاعلين قد تختلف وجهات تفكيرهم حول فعل واحد ، واختلاف وجهات النظر هذا هو اعتقاد كل منهم الذي يؤدي إلى

(١) أسس الملائكة ٢٧٤/٢٧٥ .

(٢) المفاتيح في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٨٧ .

تكوين الداعى القاهرة للدواعى الأخرى بحيث يبدو هذا الداعى وكأنه وعده هو الذى أثر فى الفعل ، ومن هنا تكون النسبية الذاتية فى النظر إلى الأفعال ولكن الاعتقاد لاينا فى القدرة ، لأن هذا ليس ضدًا لذلك فهما لا يتناقضان ولا يلقى أحدهما الآخر. إذ الفعل حينما يصدر - متولداً أو مباشراً - فإتاما يصدر من جملة الكائن الحى أعنى الجسم بما فيه من قدرة وجوارح ، والنفس بما فيها من الدواعى والاعتقادات والإرادات . والدواعى إنما ترجع إلى تلك الجملة الإنسانية الفاعلة ، لا إلى المحال والابغاض . وعلى ذلك يكون الفعل الواقع بالدواعى الراجعة إلى الجملة الحية ، واقعا بهذه الجملة أيضاً . وإلى ذلك قد ذهب القاضى كيما لا ننسب الفعل إلى الطبع ، «لأن الطبع إن كان معنى فإلى المحل يرجع دون الجملة»^(١) . والدليل على أن الفعل يرجع فى وقوعه إلى الجملة بالذات دون الدواعى وحدها ، أو دون القدرة وحدها ، أن الدواعى قد تحصل ومع ذلك لا يقع الفعل . وفى بعض الأحيان تحصل الدواعى ويتأتى الفعل . ولما كانت الجملة - أى الكائن الحى - حكمها حكم واحد . فيجب أن يتأتى الفعل « من الجملة لإختصاصها بحال وهو كونه قادرا »^(٢) . وإذا ما رجع الفعل فى النهاية إلى الكائن الحى ككل لا إلى الدواعى وحدها ، وإن توقف عليها ، كانت الدواعى بمثابة العلة المساعدة الجزئية فى حصول الفعل من القادر وتكون جملة الكائن الحى الفاعلة هى العلة العامة الشاملة . أو السبب الكافى فى حصول الفعل من القادر وانتسابه إلى من حصل عنه . وعلى ذلك لا يكون ثمة فرق بين تساوى الدواعى أو تعادلها وبين غلبتها من حيث التأثير فى القدرة ، لأنه فى كلتا الحالتين « يقع الفعل بالقدرة »^(٣) . ففى

(١) المفق فى أبواب المدل والتوحيد ج ٩ ص ١٨٧ .

(٢) المفق فى أبواب التوحيد والمدل ج ٩ ص ١٨٧ ، وراجع كذلك نفس المصدر

ص ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٢ .

أولا وأخيرا أساس الفاعلية الإنسانية .

وليس مجرد وجود الداعي والقصد وحدهما بموجب لوجود الفعل وتحقيقه بل يحتاج الفعل إلى عوامل أخرى مثل القدرة وانتفاء الموانع ، وصلاحيه الجوارح فكثيرا ما لا يتحقق ما نقصده أو نريده ، وكثيرا ما يتحقق ما لا نقصده أو نريده - على سبيل المصادفة والبعث - فالفعل يصدر من جانبين مزدوجين ، قدرة ولواحقها ، وإرادة ومستلزماتها ، وأحد الجانبين لا يكفي وإن كان القاضى قد نظر إلى مسألة الإرادة نظرة تختلف عن ذلك ، حيث رأى أنه «ليس بالفعل حاجة في وقوعه إلى الإرادة»^(١) وإن صح أن الإرادة ليست ضرورية في وقوع الفعل ، فإن ذلك ليس بإطلاق تام ، لأن كل فعل ليس بمستغن - في وقوعه عن الإرادة في الوقت الذى لا تكون الإرادة فيه موجبة - ايجابا ضروريا - للفعل ، لأن الإرادة ليست بمثابة العلة الكافية لوقوع مرادها ، بل هي تعتبر علة جزئية ومساعدة لوقوع الفعل ، ولكنها ليست العلة الوحيدة ، فكأن القدرة والإرادة والدواعى تكون جميعها ثلاثا يعد علة تامة وكافية لحصول المألول ، أما كل منها في ذاته وبصرف النظر عن الآخرين فليس الا سببا جزئيا مساعدا فقط لحدوث المألول ولكن لا ينفرد وحده في إحداثه ، فقدره بلا ارادة ودواع لا تفعل على سبيل الاختيار والعكس صحيح في كل منها .

ونلاحظ هنا مدى تأثير النظرة التركيبية - عند المعترزة - في تفسير الفاعلية الإنسانية فكل تصرفاتنا وأفعالنا تحتاج الى قصد وداع لى تقع كما تحتاج الى صارف لى تمتنى - بشرط سلامة الأحوال وانتفاء الموانع - وهذه الحاجة تثبت أن كل ما يصدر عن

(١) المحبط بالتركيب ج ١ ص ٤٠٤ ط . بيروت .

الإنسان فهو من فعله واحداً ، لا أنها مفعولة أو مخلوقة فيه ، سواء أكان الفاعل عالماً بما يفعله - أى يفعل بحسب القصد والداعى الحقيقى ، أو كان الفاعل ساهياً أى يفعل بدون قصد ، ولكن افترضنا وقد رنا وجوده عنده ، إذ أنه بالنسبة لساهى « لو قدرنا أن يكون له داع لسكان لا يقع فعله إلا موقوفا عليه وبحسبه »^(١) لذلك فنحن لا ننفى عن الساهى الفعل لعدم وجود القدرة أو الاستطاعة ، ولكن ننفيه لعدم وجود القصد أو الداعى .

ولعلنا نلاحظ أثر هذه العوامل فى حصول الأفعال ، وإذا نظرنا الى من يدعوه الداعى الى القيام ويحصل منه القيام على نسق واحد وكذلك لو دعاه الداعى بعد القيام الى الأكل - بشرط أن يكون لديه ما يشتميه ، إذ أن الجوع يدعوه للأكل ، ووجود ما يشتميه يكون داعياً كذلك الى طلب الطعام ، وكون القيام والأكل أفعالاً تقع بحسب دواعينا وقصودنا وآلاتنا ، فهى لذلك من تصرفاتنا ومنتسبة اليها ، لأنها تعتمد « على الأسباب الموجودة من قبلنا »^(٢) وما يتوقف أو يعتمد على شىء فهو معلول وتابع لهذا الذى يتوقف عليه ، فهذه التصرفات معلولة لنا ، فنحن اذن علمها أو سببها ، وعلى ذلك تكون هذه الأفعال من أفعالنا ما دامت هناك علاقة توقف وحاجة من جهتها على أحوالنا .

ونحن نلاحظ أن تلك الأفعال من الناحية الكمية والكيفية تتوقف على أحوالنا أيضاً ، ونعنى بالناحية الكمية ، القلة والكثرة أو الشدة والضعف أو التفاتة والركاكة ، وحينما نقول القلة والكثرة أو الشدة والضعف ، فإننا نقصد هذه المعانى حين تتمثل فى الألم المتولد عن الضرب . لأن كثرة الألم

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٧ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

أو قلته متوقفة على كثرة الضرب أو قلته ، بشرط الشدة والضعف إذ قد يكون الضرب كثيرا ولكن ضعيف ، وفي هذه الحالة يكون الألم قليلا ، وقد يكون الضرب قليلا ولكن شديدا ، ففي هذه الحالة يكون الألم كثيرا . أى أنه لا تكفى مساوقة الألم للضرب من ناحية الكثرة والقلة ، بل يجب أن تضاف الشدة والضعف ، أى أن النظرة تكون كمية وكيفية في نفس الوقت لكي يكون التعبير أقرب إلى الصحة والواقع .

أما بالنسبة للتمتانة والركاكة ، فإننا نقصد من هذين اللفظين ، فعل الكتابة التي تتولد من حركة اعتماد القلم على الورق ، فهذه الكتابة كما تحصل بشرط أن تتوفر الأداة أو الآلة وهي القلم ، ثم المحل الذي سيقع فيه الفعل المتولد وهو الورقة أو الصبورة مثلا ، وأيضا القدرة التي ستقوم بأداء حركة القلم على الورقة ، وهي اليد القادرة الحية ، ونقول القادرة الحية ، إذ قد توجد مشلولة لا تتحرك ، ولا تقدر على مسك الأتم وهذا وما نغنيه بأن يكون محل القدرة صحيحا . وكذلك تحصل الكتابة بشرط أن يكون الكاتب على علم سابق بكيفية كتابة الحروف والكلمة والجملة . وتبدي تقانة الكتابة وجودها كلما توفرت قدرة الكاتب على أكبر قدر من العلم بالكتابة ، وبحسب توافر العوامل الجزئية التي عرضناها ، والعكس صحيح .

ويمكن القول أن الطفل قادر على فعل الكتابة ، وكذلك الرجل المتعلم قادر عليها ولكن ثمة فارقا بين هذا وذاك في مقدار اتقانه لتوليد الكتابة . فكل منهما قادر عليها ، ولكن الرجل أقدر على أن تكون كتابته اتقن وذلك تبعاً لعلمه وخبرته السابقة — وشتان بين قولنا أن ذلك الرجل قادر على الكتابة ، فهو كاتب بالفعل ، وبين أن نقول أن هذا الطفل كاتب بالقوة .

لأنه فاقد للكتابة في الوقت الحاضر ، ولكن يمكن أن يكون كاتباً . هذا
الإمكان والاستعداد متوقف في فاعليته وتأثيره على المعرفة بكيفية الكتابة
من كلمة وحرف وجملة ، ذلك لأن الشروط الأخرى متوفرة ، وهي محل القدرة
ومحل الكتابة ، والآلة — أى القلم — ولكن العنصر الأساسى مفقود في
هذه الحالة وهو المعرفة السابقة بالكتابة قبل التوليد ، وهي التي تكون الدافع
إلى الفعل . وعلى ذلك فإن المتولدات وإن اتفقت جميعها في كونها محتاجة إلى
أسباب وشروط فهذا بالإجمال ، أما كل فعل — على حده — من الأفعال
المتولدة فيحتاج إلى أسباب وشروط تختلف بحسبه .

وبالنسبة للملجأ فإنه في أفعاله إنما يفعل بحسب قصد الملجئ ودواعيه ولذلك
فإننا لا نحكم بأن فعل الملجأ من فعله هو واسكنه ينسب إليه بوصفه مجلأ له
وذلك لأن قصد الملجأ ودواعيه مطابق لداعى الملجئ وقصده ، فيكون الملجأ
عبارة عن المناسبة التي يستطيع الملجئ فيها أن ينفذ إرادته ويجرى قدرته ،
أو هو المجال والحل لتنفيذ أفعال الملجئ بحسب قصوده ودواعيه . ويضرب
المعتزلة لذلك أمثلة منها ركب الدابة الذي يسيرها في الجهة التي يريدتها ،
فإنها تسير بقصد الراكب وداعيه مع موافقة هذا القصد ومطابقته لقصد الدابة
وذلك بدليل أن السير لا يحدث إذا حدث تعارض بين داعى الراكب وحالة
الدابة بأن يقودها ، ويقصد أن يسيرها في مواجهة أسد ، أو أن تخرق ناراً .
هنا يكون سير الدابة تابعا لقصدها وداعيتها بصرف النظر عن موافقته
لقصد الراكب وداعيه .

وإذا قيل أن نعيم أهل الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على قصودهم ،
فإن القاضى يرد على هذا الكلام بقوله : « أما نعيم أهل الجنة ، فمتعلق بالله
تعالى وموقوف على قصده وداعيه دون قصودهم ودواعيهم »^(١) ويثبت ذلك

(١) شرح الأصول الخمسة ٣٢٩ .

بأنه لو كان كل إنسان هو الذي يتدخل نفسه اللجنة باختياره وقصده ، لأراد البعض - إذا دعاهم الداعي - أن يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء ، ولكن ذلك من السهل على العاصي والفاسق ، بأن يدخل نفسه في عداد الأنبياء إذا كانت المسألة مجرد قصد وداع فقط ، وهذا لا يحصل البتة فكان القصد والداعي من الأحوال المصاحبة لأفعالنا في الحياة الدنيا فقط أما في الآخرة فالجمل يختلف عن ذلك .

وعلى ذلك فمن نرى أن الاستدلال على أن أفعالنا الواقعة بحسب قصودنا ودواعينا ليست أفعالنا - بكون الساهي هو الذي يفعل أفعاله وتصدر عنه ، مع أنها ليست بقصده وداعيه - نقول إن هذا الاستدلال باطل ، وهو تعميم في غير محله ، لأن حال الساهي وحال الوعي المدرك لفعله مختلفان في الظروف والقدرة ، لذلك لا يجب أن ننظر إليهما بمنظار واحد ، لأن « الأدلة لا يعتبر فيها العكس وإنما يعتبر فيها الطرد » .^(١) فمن المفروض أن الذي يريد أن يبطل كون الأفعال الصادرة بقصودنا ودواعينا ليست من إحداثنا ، أن يرينا شيئاً وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق الفعل بفاعله . أما أن يرينا محدثاً لم يقع فعله بحسب قصده أو داعيته فهذه مقارنة دون وجه حق . فالعامل الأساسي الذي هو مبدأ المفارقة بين الساهي والوعي هو وجود القصد والداعي ، فلما كان الساهي فاقداً لهذا المبدأ خرج عن أن يكون محدثاً وفاعلاً لما يتولد عنه ، مع أنه من المعلوم - كما أشرنا - أن تصرفات الساهي وإن لم تقع بحسب قصده محققاً فقد تقع بحسب قصده مقدراً - أي على سبيل الافتراض والتقدير - لأننا لو قدرنا أن للساهي قصداً لكان لا بد في تصرفه من أن يكون واقعا بحسب هذا القصد . ثم أن الذي يتدخل على أن الساهي محدث لأفعاله

(١) نفس المصدر ص ٣٤٢ .

كالمالم ما قد ثبت من أن فعله يقع بحسب قدرة يقل بقلتها ويكثر بكثرتها .
إذ أنه لا يستطيع بقدمه أن يحرك الجسم الثقيل ، بينما يمكنه أن يحرك الجسم
الخفيف بقدمه وهو ساه عن فعله ، وذلك تبعاً للقدرة لأن السهو لا يبطل
المادة (١) .

وكذلك الحال بالنسبة للنائم الذي يرى في نومه أنه في القاهرة وهو نائم
في الاسكندرية ، وهذه الرؤية مجرد اعتقاد ، ولكنه اعتقاد خاطئ . لأنه بعيد
عن الواقع . واحتمالات الفاعل بالنسبة للرؤية لا تخرج عن ثلاثة : أ — إما
أن يكون الفاعل هو النائم . ب — أو أن يكون هو الله تعالى . ج — وإما
أن يكون لاهذا ولاذاك .

والاحتمال الثاني باطل ، لأن الله تعالى لا يمكن أن يكون فاعلاً للرؤية
بوصفها خطأ وهو لا يفعل الخطأ . ويبطل الاحتمال الثالث لأن فعل النائم
ليس من فعل غيره « لأن الغير إما يعدى الفعل عن محل القدرة بالاعتماد ،
والاعتماد لاحظلة في توليد الاعتقاد فليس الا أن يكون من جهة » (٢) ،
هذا لأن أفعال الغير قد تؤثر فينا عن طريق حركة ما وهي الاعتماد ، بينما
الفعل المتولد لدى النائم في هذه الحالة هو اعتقاد — ولا يمكن أن يتولد
الاعتقاد عن الاعتماد .

ولذلك فنحن نرى — بحسب ما يقال من وجود عمليات وأفعال عند
النائم، وهو ما ذهب إليه التحليل النفسي* — أن جميع تصورات النائم واعتقاد

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٢ ، ٣٤٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٤٣ .

(*) راجع : فرويد « محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي » ترجمة د . أحمد عزت

راجع ص ١١٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .

وكل الحوادث التي تجرى في رؤياه إنما هي من فعله ومن قصده . خاصة إذا
تذكرنا أن الجلم عبارة عن رغبة كانت لدى العالم ، ولم يستطع تحقيقها في
يقظته ، ووجدت سبيلا لها في التحقيق عن طريق العلم . والرغبة التي عند
العالم ما هي الا إرادة وقصد ، ولكنها كسبت بداع آخر كان أقوى وكان
صارفا عن أداء الرغبة ، وما نرغب فيه يعد فعلا لنا وليس من فعل الغير ، لأن
الغير لا يرغب لنا ولا يشاركنا في قصودنا إلا بأن يمنعنا عنها ويكون مانعا
عن الفعل لادافعا اليه . على ذلك فلا يمكن أن يكون الغير فاعلا لأننا
فليس هو القاصد إليها . ولا يمكن أن يقع فعلا بحسب قصد الغير وأحواله .
لهم الا في المولدات التي تتجاوز محل القدرة إلى الغير وهنا تكون الدوافع
والقصود والإرادات متوافقة ومتطابقة .

وللداعي والقصد مدخل في معرفة الفاعل . كما أن له مدخلا في وقوع الفعل
وذلك أنه كما يذكر القاضى تكون معرفة الفاعل على طريقتين : « الأولى
أن تختبر حاله ، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه وينتفى بحسب
كراهته وصارفة حكمت بأنه فعل له على الخصوص ... والطريقة الثانية :
أن تعلم أن هذا المقدر لا يجوز أن يكون مقدر ولا قادر بالقدرة فيجب أن
يكون مقدر ولا قادر لذاته وهو الله تعالى » (١) . ولعل القاضى يقصد بهذا النوع
من الأفعال ، الأفعال التي تعجز عنها القدر الحادثة وهي الأفعال التي تصدر
مخترة . أى على سبيل الإبداع من العدم وهذا النوع من الأفعال لا مدخل
للتأثير الإنسانى فيه ، حيث يفرد الله تعالى بإيجاده .

(١) شرح لأصول الحجة ص ٣٢٥ .

وإذا كان للقصد والداعى تأثير فى وجود الفعل ثم نسبته إلى الفاعل ،
وفى معرفة الفاعل الحقيقى فيكون له أثر فى استحقاق الذم ، وحصول الجزاء
بوجه عام إذ أن الجزاء إنما يقع على الإنسان عن الفعل الذى يكون قد وقع
منه « بحسب قصده من ظلم وكذب »^(١). ذلك لأنه كما يذكر القاضى يكون
القصد أقوى وأبلغ فى استحقاق الذم من الإرادة . لأن الإنسان قد يكون
مريداً للتبجح من الظلم والكذب بالاضطرار أى أن يكون ملجأ فى إرادته
فياجته انتقضى فى نسبة الفعل إليه . لأنه من شرط هذه النسبة أن يكون مع
الإرادة قدرة وقصد . فالقصد - وهو الداعى - يكون أبلغ فى تطبيق الجزاء
على الإنسان من الإرادة وحدها . لأن القصد يبين الحالة الداخلية للفاعل
وللمصاحبة للفعل ، وهى النية فى الفعل ، لأن عليها معول كبير فى تحديد النتيجة
والسئولية وبالتالي الجزاء .

(١) انصدر السابق ص ٣٤٤

البَابُ الثَّانِي

المفصل الأول

مجال الفعل الانساني

أشرنا إلى أن مقصدنا من البحث هو الكشف عن قدرة الإنسان وإرادته كما أشرنا إلى أن الاستدلال على ذلك قائم على أساس الفعل والتأثير . وعلينا إذن أن نغشى في الكشف عن الأفعال للعولدة واللباشرة من حيث أن الإنسان فاعل . وعلينا أن نقاسم — مع التصدي للإجابة عن السؤال — عما تتضمنه الفاعلية الإنسانية، وما يشتمل عليه التأثير الإنساني أو الإجابة عن هذا السؤال لاستتقيم إلا بعد عرض آراء المتكلمين في ذلك ، وإن يتيسر لنا هذا العرض إلا من خلال روايات القاضي عن هؤلاء المتكلمين ، وكذلك ما كتبه عنهم الأشعري . وقد أشار القاضي إلى أنه وجد اختلافا في آراء المتكلمين حول كيفية إضافة الأفعال إلى فاعلها ، وهذا الاختلاف في كيفية الإضافة قائم أساساً على مذهب كل منهم في تحديد فعل الإنسان ونطاقه بحسب ما ينسبون له من قدرة وإرادة .

(١) ثمامة بن أشرس : يقول : « لا فعل للعبد إلا ما يحمل قلبه من الإرادة^(١) » وهو هنا ينظر إلى أن فاعلية الإنسان لا تزيد على الانبعاث الأراذي — للعركة مثلاً — ثم تحدث سائر الأفعال طبعاً وآلياً تبعاً للتركيب الآلي للأجسام .

(١) القاضي عبد الجبار : « المجموع في المحيط بالتركيب » ج ١ ص ٣٩٩ ط . بيروت ، ص ٢٨٠ ط . القاهرة . وقارن كذلك عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » تحقيق محمد بدر ص ١٥٧ / ١٥٨ ، القاهرة سنة ١٩١٠ م .

(م ٦ الحرية المشولة)

ولكننا نلاحظ أن ثمامة تجاهل كون الإرادة ليست إرادة إلا بمراداتها، كما أن الفاعل لا يكون فاعلا إلا بأفعال. ولنسائل أنفسنا - ومعنا ثمامة - كيف يمكن أن ننسب للإنسان قدرته على إحداث الإرادة للفعل، بينما نفى عنه التأثير في وجود ما يترتب على تلك الإرادة، بل ما يحدد كونها إرادة إنسانية؟ وإذا ما قررنا أن سائر المرادات محدثة بإرادة العبد، وهي من فعله، استطعنا أن نقرر - كذلك - أن المرادات جميعاً، أفعال للإنسان، واقعة بتأثيره، وإلا لجاز - ويبدو أنه الحق - أن يقال أن ثمامة من القائلين بفعل الطباع، أي أن تفعل الأشياء بعضها بعضاً، ويؤثر بعضها في بعض، تبعاً لطبيعتها - أي تبعاً لصفاتهما - دون ما افتقار لمحدث أو لفاعل مختار. ذلك أن قول ثمامة الذي ذكرناه يدل على أنه « جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثاً لا يحدث له » (١).

ومثل هذا القول بما يتضمنه من احتمالات وتركيبات، ليس إلا قولاً لأصحاب الطباع. والفعل المطبوع على النقيض من الفعل المختار، إذ أن الفعل المطبوع لا تتعدد أجناسه - أي لا تتعدد أحواله ولا تتغير - إذ أن النار - وهي من الأشياء الفاعلة بالطبع - لا يكون منها إلا التسخين، وكذلك فالثلج لا يكون منه إلا التبريد. وإذا كان الفاعل بالطبع لا تتغير أحواله، وكان المختار في أفعاله على العكس منه، أمكننا أن نقول أن الفاعل بالاختيار تحدث منه أفعال مختلفة، منها أن يترك هذا ويفعل ذلك، والاختلاف في جنس الفعل، والقدرة على الانفكاك - كلما اقتضى الحال ذلك - هي الحرية

(١) القاضي عبيد الجبار، « شرح الأصول الخمسة » ص ٢٨٨، وقارن مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٣، واللؤلؤ والنحل ج ٢ ص ٧٦ وما كتبه هورتن في دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٦ ص ٢٠٨. هذا ولنا عودة إلى تلك المسألة مرة أخرى في الفصل الثالث عند عرض آراء القاضي في مشكلة الفعل الإنساني.

والاختيار وهما ما يميز بهما الفاعل الحقيقي بما فيه من معاني ، وهي على النقيض ممن تصدر عنه الأشياء طباعا .

وعلى كل حال فإن القاضى يرد على ثمانية قائلا : « فلو أن الانسان قادر على أفعال الجوارح لم يجب وقوعها بحسب قصده ، كما لا يجب وقوع تصرف زيد بحسب قصد عمرو ، وفي وجودنا الأمر بخلاف ذلك دلالة على أن المرادات مقدورة للإنسان وأنه فاعلها كما أنه فاعل الإرادة »^(١) . وواضح أنه يقيم قدرة الانسان على الأفعال التي تصدر عن جوارحه ، على أساس توافر القصد والداعي عند الفاعل — ودليله على وقوع الفعل بحسب القصد ، ما نولده في غيرنا بإرادتنا ، ويكون الفعل الواقع عند هذا الآخر — وهو من فعلنا — مراداً منا إذ أنه قد وقع بحسب إرادتنا ، فتكون الإرادة والمراد حادثين بحسب قدرتنا نحن . ومعظم المعتملة بنفى كون المرادات — الواقعة من جهتنا — أفعالاً لله تعالى لاستحالة وجود مقدور واحد بين قادرين — مع استقلال كل منهما في التأثير . فإذا حكمنا — كما يزعم ثمانية والجاحظ — بأن الإرادة فقط فعل الانسان ، كان من الواجب علينا أن نحكم — تبعا للاستدلال المنطقي وتبعا للواقع للشاهد — « بأن المرادات من فعله (أى الإنسان) فيجب إذا ثبت كونها فعلا للإنسان نفي كونها فعلا لله جل وعز »^(٢) . ذلك لأن القول بعدم قدرة الانسان على فعل المرادات ، وما يترتب على ذلك من نسبتها إلى الله وحده ، كيما لا يكون مقدور واحد بين قادرين ، نقول أن هذا القول يؤدي إلى الحكم بأن الله جل وتعالى ، كاذب « بكل كذب يقع في العالم ... ولم يوثق بشيء من كلامه وبشيء من الأدلة »^(٣) . وهذا

(٢٤١) القاضى عبد الجبار والمفتى فى أبواب التوحيد والعدل ج ٩ من ١٧٦ مخطوط .

(٣) القاضى عبد الجبار (المفتى فى أبواب التوحيد والعدل) ج ٩ من ١٧٧ .

النوع من الاستدلال لا يرتضيه - مع أنه قائم على أساس سلبي - لأنه ينفى على بديهية من بديهيات العقل ، وهي عدم تجويز وقوع الكذب من الله ، وبالتالي عدم نسبته إليه . لان الله - إذا كان يقدر غيره على انظلم - فإنه لا يفعل شيئاً منه ، وكذلك الحال في سائر الأفعال - وهو يقدرهم عليها ولا يفعلها - التي تعد قبيحة بالنسبة للإنسان ، ويمكننا القول أنه تعالى أعطاهم القدرة ، ومنعهم الإرادة التي بها فعلوا القبيح - من الأفعال - ولكنه لم يرد منهم فعلها . لذلك كانوا مسئولين عنها ، واستحقوا الذم عليها لأنهم هم الذين أوجدوها على هذا الوجه من القبح . إذ أنه حين منحهم هذه القدرة لم تكن قدرة على فعل القبيح - حتى يكون فاعلاً لتقبح فيهم ولكنه أعطاهم إلى جانب القدرة عقلاً ، وإرادة ، بهما يخصصون الحسن على القبيح إن شاءوا ، فان شاءوا القبيح وفعلوه كانوا بفعلهم له أهلاً للعقاب والذم .

وشبيهة بملك المسألة ، مسألة تسمية الله بأنه محجل النساء التي أنفرد بها الجبائي ، إذ زعم - كما يروي الأشعري - « أن البارئ . بخلق الحبل محجل » (١) وهذا غير معتول ولا مقبول إذ أنه لم ترد تسمية له - سبحانه - بهذا الاسم في الشرع ، ونحن كما يقول العلماء نمتنع عن تسميته بأسماء لم يسم نفسه بها . فهو مع خلقه للولد ، فلا يسمى والداً ، (فهو لم يلد ولم يولد) . . . وكذلك مع أنه خالق المني الذي يخلق منه الولد فلا يسمى والداً « أفرايم ماتانون ، أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » . . (س الواقعة ، آ ٦٩) . نقول أنه مع خلقه للقدرة على التوالد - وهذا في ذاته حسن - فإن من يستعمل هذه القدرة في الزنى - وهو في ذاته قبيح - - يكون هو الذي حول تلك القدرة من جانب الحسن إلى جانب القبح . وحيث لا يحق أن يسمى الله

(١) الأشعري « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ٢٤٨ .

زانيا ، تعالى الله عن تلك النقائص التي تسمو ذاته عليها دون أى حاجنة لتقريرنا وحسبنا النسبيين . ويمكننا القول أن الفعل يضاف لله لأنه واضح نظامه وخالق أدواته ، ويضاف لمن تولد عنه وعن سببه لأنه ظهر من جهته أى أن الفعل المتولد هو فعل الله ولاغير على اعتبارين ، وهذا التفسير يبدد خوف ثمامة من إضافة المتولد لله أو للإنسان . وعلى كل حال فإننا نجد القاضى قد قرر استدلالاته على أساس تقرير صحة التكاليف وحسنها ، لأن القول بأن أفعال الجوارح وأفعال الإرادة — من المرادات — ليست فعلا للإنسان يؤدي ذلك كله إلى « تقييح كل أمر ونهى في الشاهد مع علمنا بحسنهما »^(١)

ب — الجاحظ : —

ونفس النقد الذى وجه إلى ثمامة ، يمكن أن توجه إلى الجاحظ ، لأن ماعدا الإرادة عنده « مما يقع طباعا ، وأنه لا يقع باختياره إلا الإرادة »^(٢) . وماعدا الإرادة عنده هو ما يوجد بجوارحه وحواسه وأطرافه وكلها تكون حركات — باختلاف أنواعها — كل ذلك عند الجاحظ — كما هو عند ثمامة — أفعال تقع بطبع الجسم وبصفاته آليا وتلقائيا ، ولا يمكننا معرفة كيفية هذا الوقوع .

وإذا كان ثمامة والجاحظ لم يجملا للإنسان فعلا إلا الإرادة فإن القاضى قد ذكر أن من المتكلمين من قال : « أنه لا فعل للمبد إلا الفكر ، وما بعده من الإرادة والمراد فليس بفعل له ، وقال أنها تحدث بالطبع »^(٣) وهؤلاء — فى

(١) القاضى عبد الجبار « للفنى فى أبواب التوحيد » ج ٩ ص ١٧٧ .

(٢) « المجموع فى المحيط » ج ١ ص ٣٩٩ ط . بيروت ، شرح

الأصول الخمسة ص ٣٨٧ وقارن كذلك ص ١٦٠/١٦١ . الفرق بين الفرق .

(٣) القاضى عبد الجبار . الفنى فى أبواب التوحيد » ج ٩ ص ١٧٢ .

قولهم — لم يدققوا بما بكشف لهم عن حقيقة الفاعلية الإنسانية، إذ أنه لا يعقل أن تفكر على الإنسان فاعليته وتأثيره في الحوادث للمادية المحسوسة ونضيف إليه القدرة على فعل المجردات ، من أفكار وتخييلات وتصورات وغيرها من هذا النوع . فإذا كان هؤلاء قد سلبوا الإنسان القدرة على التأثير في الأفعال التي نحس من أنفسنا بالقدرة على إيجادها ، فبالأولى والآخرى أن يسلبوه القدرة على فعل الأفكار .

ويبدو أن هؤلاء إنما قرروا ذلك لظنهم أن أفعال الإنسان هي مالا تتجاوز حيزه - بالمعنى الضيق - أي الحيز العقلي للإنسان بحسبان أن الإنسان عندهم روح خالصة وفكر محض فتكون أفعاله من أحواله النفسية والذهنية فقط ، مع أن هذا أبعد ما يكون عن الصواب ، لأن معظم الأحوال النفسية مما لا يستطيع الإنسان أن يتحكم فيها ، بحيث نتحكم بأنها مخلوقة فيه ، لا بكونه فاعلا لها ومحدثها . وإذا قد قررنا أن تلك الأفعال التي لا تتجاوز حيزه - الذهني - لا يستطيع أن يفعلها، كلها أو بعضها ، نستطيع أن نقرر كذلك أن من الأفعال التي تتجاوز هذا الحيز الإنساني ما يستطيع أن يفعلها سواء أكانت أفعالا فكرية خالصة أو مادية محسوسة .

ج - معمر بن عباد:

وهو وإن شابه تمامة والجاحظ في قولها بأن ليس للعبد فعل سوى الإرادة ، فقد ذهب إلى القول بأن « المتولدات أجمع ، وكذلك جميع الأعراض فهي فعل الأجسام الموات بطباعها ؛ ولا فعل لله النفس الحل »^(١)

(١) الناس عبد الجبار : « المجموع في الخطب بالتكليف ج ١ ص ٣٠٠ ، ص ٤٠٤

وواضح مما سبق أن معمرًا وإن كان قد نفي عن الإنسان قدرته على الأفعال فكذلك قد نفي هذه القدرة عن الله ، ولم يجعل له من فعل إلا إيجاد المحل - أى ما يحل الفعل فيه - ولعل معمرًا قد أضاف الفعل إلى الموات على سبيل التقرير والاعتراض ؛ بمعنى أنها تفعل أفعالها ذاتيا وتلقائيا ، بحكم طبيعة الأشياء وتبعا لتركيبها ، والشئ الذى هذا شأنه تصدر عنه الأفعال أوتوماتيكيا وآليا وتلقائيا دون افتقار إلى قدرة أو إرادة أوداع. نقول أن مثل هذا الشئ فى حكم الميت بالمعنى الأولى لهذه الكلمة . ومثال ذلك أن جميع الحركات ، أو الأعراض التى توجد فى الجهادت وغيرها من المحال ، إنما توجد بطبع - أى بحكم طبيعة الشئ وصفاته - مثل الحركات التى تصدر من الحجر عند قذفه من أعلى إلى أسفل أو العكس ، مما يبنى بالاعتماد .

ولقد أضاف الأشعري إلى كون الإنسان فاعلا للإرادة - بحسب قول ثمامة والجاحظ - أنه يفعل : « العلم والكراهة ، والنظر والتخييل ، وأنه لا يفعل فى غيره شئ »^(١) . وعل القول بأن الإنسان لا يفعل شيئا فى غيره قائم على قول - معمر - بأن الإنسان لا يفعل حركة ولا سكونا ، لافى نفسه ولا فى غيره فالأفعال التى تتولد عنا فى غيرنا إن هى إلا حركات ، ولذلك امتنع علينا - بحسب قول معمر - فعلها . ولقد غالى معمر فى سلب قدرة الإنسان على فعل الحركات لدرجة أنه قد وقع فى مبالغة من حيث إعتقال النظرة الشاملة لوجود النظام فى الطبيعة ، بما يتفق مع التقدير الإلهى ، فىرى « أن ما يحل فى الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ، وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ، فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه . . . وأن الحياة فعل الحى ، وكذلك

(١) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٤١ .

القدرة فعل القادر ، وكذلك المراد فعل الميت « (١) وعدم دقة أقوال معمر ،
تبدو في تناقضه في آرائه ، إذ أنه أراد من جهة أن ينفي عن الإنسان فعل
الحركات ، ومن جهة أخرى قرر وجود أفعال للجمايات والموت ومسلوبى
القدرة بحبان أن كل ما يحل فيها من أفعال وأعراض أفعال لها على أساس
أن الأفعال هي من فعل الحبل - عنده - وأن معمرًا ليعارض نفسه كذلك حين
يذكر أن القدرة فعل القادر . فمن الملاحظ أن الانسان قادر ، أو أنه ذو قدرة
ما ، فلا أقل من أن يكون فاعلا - تبعًا لوجود القدرة فيه - لأقل القليل من
القدورات .

ويبدو تناقض معمر أكثر من ذلك حينما أراد أن ينزه الله عن فعل الأعراض
بأن جرده من القدرة عليها وعلى فعل الموت والحياة لدرجة أنه قد قرر « أن
السمع فعل السميع ، وكذلك البصر فعل البصير ، وكذلك الإدراك فعل
المدرك ، وكذلك الحس فعل الحساس ، وكذلك القرآن فعل الشيء الذي
سمع منه إن كان ملكاً أو شجرة أو حجراً » (٢) . ويبدو أن معمرًا قد تناقض
مع نفسه مرة أخرى حين اعترف بقدرة الانسان تبعاً لقوله إن سائر ما يصدر
عنه من أفعال فهي أفعاله ، إذ أنه يرجع كل فعل إلى مصدره الذي يصدر
عنه ، مثل إرجاع الإبصار إلى البصر . والسمع إلى الإنسان السميع . وعلى
ذلك لا يكون ثمة وجه لتصدر فعل الانسان على الارادة فقط اللهم إلا إذا قصد
بها الارادة من حيث هي إرادة المرادات . كما أشرنا إليه في نقدنا لتمامة
والجاحظ .

ولقد أرجع معمر سائر الأفعال التي يفعلها الله في الأجسام إلى فعل الأجسام
ذاتها ، لا إني فعل الله . أى حدثت بطبيع الحبل من حيث كونه قابلاً لها .

ومثال ذلك قبول الجسم للتلوين أو عدم قبوله له «لأن البارىء عز وجل إذا
لون الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلون أم لا فإن كان من شأنه أن
يتلون فيجب أن يكون اللون بطبعه وإذا كان اللون بطبع الجسم فهو فعله .
ولا يجب أن يكون بطبعه ما يكون تبعاً لغيره . . . وإن لم يكن طبع الجسم
أن يتلون جاز أن يلونه البارىء فلا يتلون » (١) . ولعل معمراً قد قصد بذلك
ما للجسم والمادة من عليّة في قبول التأثير أو الانفعال ، فالفعل والتأثير يكون
بحسب الجسم - بوصفه العلة القابلة - لا بحسب العلة الفاعلة فقط أى اللون .
وشبيه بذلك ما ذهب إليه أرسطو من أن للهيمولى بوصفها علة أثراً فعالاً ،
وهى قوة وإمكانية محضة ، ومع ذلك فلها تأثير في قبول الصور أو عدم
قبولها (٢) . وذلك ما تشير إليه من قبول المحل - أى محل الفعل بوصفه شرطاً
من شروط حصول الفعل المتولد ، بالإضافة إلى إزالة المانع . وهو شرط آخر
من شروط التوليد . فإذا كان الفاعل فياضاً ومؤثراً ، والموانع زائلة ، ولم يتولد
الفعل ، كان التقصير من القوابل ، على حد تعبير الفزالى (٣) .

وعلى كل حال فإن معمراً - نظراً لتأثره الواضح بالفكر اليونانى - قد
أغفل الفاعلية الإلهية ، والقدرة الشاملة لله تعالى ، بحيث لا يستمعى عليه
فعل شيء أو أى أمر ، بوصفه محدث الشكل من العدم .

(د) النظام :

أما النظام فقد قال بما يشبه قول معمراً في فعل الطبائع ، ولم يزد عليه
إلا ما ذكره عنه القاضى من أن : « كل ما جاوز عين حيز الإنسان فهو من

(١) نفس التصير والصنعة .

(٢) النفس لأرسطو ص ١٣٧ .

(٣) فارن . شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٧ ، والمجموع في المحیط ص ٤٠٤ ط . بيروت

واللؤلؤ والنحل ص ٦٦/٦٧ فيما يخص التصير .

خلق الله تعالى بإيجاب الخلق . . بمعنى أنه طبع الأجسام على حد تندفع أو تذهب^(١) ولعل النظام قد قصد من قوله بإيجاب الخلق ، أى بحكم الحتمية وبمقتضى الضرورة الناشئة عن طبيعة الأشياء وصفاتها . فيكون بعض المقولات - وهى الأفعال التى تتجاوز محل القدرة ، أى حيز الإنسان - مخلوقة عن الله ولكن تبعاً لصفاتها وخلقها التى خاقت عليها ، فيكون المرجع فى الفاعلية إلى الأجسام .

وهذه الفكرة تقرب من فكرة اسبينوزا فى الضرورة التى تتحقق فيها الحرية والاختيار للأشياء بحكم صفاتها الذاتية ، مثل حركة الحجر فى السقوط فهذه الحركة عند النظام تكون حادثة بإيجاب الخلق ، وعند اسبينوزا تكون صادرة بمقتضى الضرورة الناشئة عن طبيعة الشيء ، وإن كان اسبينوزا قد اختلف عن النظام فى أنه قد قرر أن تلك الضرورة الذاتية ، أو هذا الإلزام الذاتى ، دليل على الحرية والاختيار ، بينما هذا المعنى الأخير لم نجده متضمناً فى كلام النظام .

ولقد أشار الأشعرى إلى أن النظام قد قال بأنه « لا فعل للإنسان إلا الحركة^(٢) » . وهذه الحركة عنده تشمل على سائر الأفعال الآتية : الصلاة والصيام والإرادات والكرامات والعلم والجهل ، والصدق والكذب وكلام الإنسان وسكوته ، فهو قد عد كل تلك الحركات أفعالاً للإنسان بقوله « وسائر أفعال حركات »^(٣) . وقد غالى فى ذلك إلى أن عد السكون حركة بحسبان أنه كون فى وقتين ، أى أن الجسم بسكوته كأنما قد تحرك فى مكانه وقتين متتاليين .

(١) القاسم الجبار : « المحبط بالانسكاف » ج ١ ص ٣٩٩ ، « شرح الأصول الخفية » ص ٣٨٥ ، و« الفصول لابن حزم » ج ٣ ص ٥٤ .
(٢) الأشعرى « المقالات » ج ٢ ص ٨٠ .

ونستطيع أن نستدل من كلام النظام - باستدلال مسطقي - على كون الإنسان هو مصدر أفعاله - بشرط ألا تتجاوز حيزه ، وهو هيكله عند النظام - وإن كان من الأفعال التي ذكرها النظام ما يعتمدى ظرف الإنسان وهيكله إلى غيره - وهي مع ذلك أفعال له - مثل كلام الإنسان والصدق والكذب ، فهذه أفعال تتصل بالغير . فالكذب ليس كذباً إلا بالنسبة لإنسان آخر ، وكذلك الصدق والكلام ، فالكلام هو كلام موجه إلى إنسان ما يخاطبه فاعل الكلام ، اللهم إلا إذا كان يقصد بالكلام الكلام النفسى . واستدلنا على فاعلية الإنسان لتلك الأفعال من كلام النظام نفسه ، فهو قد قال أنه لا فعل للإنسان إلا الحركة ثم قال إن الحركة هي الصيام والصلاة .. الخ من الأفعال التي ذكرناها عنده ، ثم قال أن سائر أفعاله حركات ، فينتج أن كل أفعال الإنسان - وهي حركاته - أفعال صادرة عنه وبقدرته وهذا الاستدلال وإن كان فيه دور منطقي فإنه وسيلة لاستنتاج الفاعلية الإنسانية من كلام النظام ، ليكون كلامه حجة عليه هو . ولكننا يجب أن نشير إلى أن النظام وإن نسب سائر هذه الأفعال للإنسان فليس ذلك بالإختيار والإرادة بل « بطبع المحل » (١) ولكن إذا وجدنا أن هذه الأفعال لا تفارق ولا تتجاوز حيز الإنسان ، وكانت واقعة فيه ، كان محالاً لها ، وبالتالي أصبح موجداً لتلك الأفعال بطبعه ، وكان الإنسان - عند النظام - قد أصبح مثل سائر الأشياء الطبيعية ، فاعلاً بالطبع ، وبمقتضى الحتمية الذاتية . حقا إنه لم يذكر ذلك صراحة ، ولكنه ذكره ضمناً في آرائه ، إذ أن تلك الآراء تحتتمل ذلك الذى قررناه ، على أساس قوله أن كل

(١) الفاضل عبد الجبار . « شرح الأصول الخمسة » ، ص ٣٨٧ المهرستاني « الملل والنحل » تحقيق محمد سيد كيلاني ، ج ١ ص ٥٥ البابى العاشر ، القاهرة سنة ١٩٦٦ .

ما جاوز عين حيز الانسان فليس فعلا له بل فعل لله بإيجاب الحلقة .

والنظام — في قول آخر له — قد سلب عن الإنسان بعض الأفعال التي يمكن أن يفعلها، وهذا الاستلاب منبني أساساً على أن ثمة أفعالا هي « أجسام لطيفة، ولا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام »^(١). ولكن إذا ما تساءلنا عن حقيقة تلك الأفعال — التي هي أجسام عنده — لوجدناها تشتمل على الألوان والروائح والطعوم والحرارات والبرودات والاصوات والآلام ... أي الأفعال التي لا سبيل للانسان إلى معرفها إلا بالحواس الخمس — ومن الملاحظ أن النظام وإن كان محققا في سلب بعض هذه الأفعال عن نطاق الفاعلية الانسانية ، فإنه كذلك غطىء في سلب البعض الآخر عنه . فالإنسان يفعل الاصوات والآلام — أو على الأقل يفعل أسبابها وبالتالي تتولد عن أسبابه التي أحدثها فتكون مستندة إليه في وجودها تبعاً لحصولها بأسباب صادرة عنه ، ولو لم يكن أوجدها لما تولدت .

وإذا كانت أفعال الإنسان تنسب له بوصفها حركات منه — كما حكي عن النظام — فتكون هذه الأفعال صادرة عن الروح . لأن الانسان هو الروح أو النفس عنده . والروح هي القادرة المستطية بنفسها — بينما البدن ميت بطبعه — فتكون هي محل القدرة وهي تفعل في ظرفها وهيسكلها . وكل ما جاوز محل القدرة فهو فعل للطبيعة بإيجاب الحلقة كما ذكر النظام — وعلى ذلك يكون تولد الصوت وإحداث الصلابة ، أو ارتفاع اليد في الضرب لإحداث الوهي الذي يتولد عنه الألم — كل هذه أفعالا للروح — ولكنها

(١) الاشعري « مقالات » ج ٢ ص ٨١ ، البغدادي « الفرق بين المرق » ص ١٢٠ / ١٢٢ .

أفعال تتجاوز محل القدرة فتسكون من فعل الطبيعة ، أو - والمعنى واحد -
من فعل الله بإيجاب الخلق على حد تعبير النظام .

وإذا كان النظام قد نفي عن الانسان إمكانية فعل الألوان والطعوم
والأرايبيح والحرارات والبرودات .. الخ من هذه الأفعال التي يرى أنه
لا يقدر على إحداثها ولا يستطيع التأثير في غيره بها ، فإننا نجد غير
ذلك عند :

(هـ) بشر بن المعتز :

أما بشر - رئيس معتزلة بغداد - فقد غالى في القول بالتوليد إلى حد أن
قال : « كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من فعلنا - حتى جعل اللون
والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعلا لنا » (١) . وذلك إثبات للفاعلية
الإنسانية وللتأثير الواقع بالقدرة الحادثة لانجد له مثيلا عند غير بشر من
المسكمين . وإن هذه الآراء تعبر عن إصراف ومغالاة في إثبات الحرية
والاختيار الانسانيين لدرجة تلو بالقدرة الحادثة - بما لها من محدودية
وقصور - إلى درجة القدرة الشاملة القديمة .

لذلك كان بشر - تبعاً لهذه المقالة - عرضة لهجوم شديد من الجميع .
وإذا كان بشر قد جعل كل هذه الأفعال « فعلا للانسان إذا كان سببه
منه » (٢) . أى بحسب كونه محدثاً للأسباب التي تترتب عليها المسببات وهى

(١) الفاضل عبد الجبار « المجرع في المحيط بالسكاف » ج ١ ص ٢٩٩ / ٢٠٠ ،
الملل والنحل ج ١ ص ٦٤ ، الفرق بين الفرق ص ١٢٢ .
(٢) الاشمري « المذلات » ج ٢ ص ٨٠ ، ابن حزم « الفصل في الملل والنحل »
ج ٣ ص ٥ ، الطبعة الاولى الباهرة - سنة ١٢١٧ هـ .

تلك الافعال الحادثة فإن أبا الهذيل^١ زعم أن الإنسان « قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه ، فأما الالذة والألوان والطعوم والأرايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، والجبن والشجاعة والجوع والشبع ، والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله ، فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه » (١) .
وآراء العلاف هذه مبنية على مسلمة عنده وهي أن الإنسان لا يفعل إلا ما يعرف كيفيته ، أما ما يخالف هذه القاعدة فلا مدخل لقدرة الإنسان فيه ، وذلك لأن القدرة والعلم متلازمان ، فلا يقدر الإنسان على فعل ما إلا بعد أن يكون عالما بكيفية إحداثه وإيجاده ، وعلى أساس هذه المعرفة يتمكن من إيجاد الأسباب اللازمة التي يتولد عنها الفعل ذاته .

واقدم عرض الأشعري لعدة آراء لبشر ، بعضها - إن لم يكن جميعها - ينطوى على تطرف كبير في نسبة الفاعلية والتأثير للإنسان الذي صدر عنه السبب ، ومن ذلك أنه زعم ، « أنه إذا ضرب الإنسان غيره فعلم بضربه ، فالعلم فعل الضارب ، وأنه قد يفعل في غيره العلم ، وإذا فتح بصر غيره بيده فأدرك ، فالإدراك - زعم - فعل فاتح البصر ، وكذلك إذا عمى الإنسان غيره ، فالعمى فعله في غيره . . . » (٢) وهذه كلها محالات شنيعة . إذ أن الإدراك لا يتوقف على عامل واحد وهو فتح البصر ، بل يتوقف على عوامل كثيرة - ستوردها فيما بعد - ومنها فتح الجفن ، ففتح الجفن شرط ولكنه ليس الشرط الوحيد ، وذلك لأنه مجرد عامل مساعد ، أو جزء علة . وكذلك الحال بالنسبة لعمى الغير بواسطة فعل من جهتنا ، كما أن علم الضارب بأنه مضروب لا يكون راجعا إلى من فعل الضرب - وإن كان هذا دليلا على كون

* راجع ما كتبه كارادى فوفى دائرة المعارف الاسلامية ص ١٧ ، المخذ الاول

(١) نفس المصدر والمصحة .

(٢) اللغات ج ٢ - ٧٩ ، المحيط بالثقافة ج ١ - ٤٠٨ ، الملل والهل ج ١ - ص ٥٢

الإنسان يمكن أن يتعدى بأسباب من عنده إلى أفعال في غير حيزه - بل يكون العلم راجعاً إلى المضرِب ذاته بوصفه علماً ، وإنما ما يرجع للمضارب فهو فعل المضرِب بوصفه سبباً للألم الذي أدى إلى أن يعلم المضرِب كونه مضرِباً .

ويذهب كارادى فو إلى أن بشراً قد أخذ بالتوليد في الأخلاق ، وأظهر أن الفاعل المتوسط قد يلفظ الفعل ويقال من تبعه الفاعل الأصلي ، ولكن هذا لا يتفق مع أقوال بشر التي تنسب الأعراض أفعالاً لنا .

والخطيأ يميل إلى القول - مدافعا عن بشر - أنه زعم « أن ما كان من الألوان يقع بسبب من قبله فهو فعله » ، فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ، ليس له فعل فيه ^(١) .

وما ذهب إليه الخطيأ هو ما ذهب إليه الأشعري بعد أن ذكر الأفعال التي أجاز بشر للإنسان أن يفعاها ، على أن جميع هذه الأفعال « .. فعلنا ، حادث عن الأسباب الواقعة منا ^(٢) » .

وعلى كل حال ، فإن بشراً مع أن له الفضل في القول بالتوليد والتوسع فيه إلا أنه كان مغالياً متطرفاً إلى حد ملحوظ في نظريته إلى فاعلية الإنسان وتأثيره ؛ والمآلة ليست مجرد تقرير لفاعلية الإنسان بقدر ما يكون ذلك التبريز نابغاً من الواقع ومتفقاً مع قدرة الإنسان الحقيقية .

(١) الانتصار للخطيأ ص ٦٣ ، القامرة سنة ١٩٢٥ .

(٢) المقالات ص ٢٨٩ ، انزال والنحل ص ٦٤ .

(و) صالح قبة :

أما صالح قبة فإن القاضى عبد الجبار يذ كر عنه أنه : « ذهب إلى أن الذى يوجد فى حيز الإنسان هو فعله دون ما تعداه ووجد فى حيز غيره » وجعل ما تعداه مما يفرد جل وعز به . « (١) » ويبدو أن صالح قبة - شأنه شأن النظام - قد أقام التأثير والفاعلية الانسانيين تبعاً لحل الفعل . فما يوجد فى حيز الإنسان بعد من أفعاله . مثل الأكل وما يتولد عنه من الشبع والنظر وما يتولد عنه من العلم وكذلك التفكير . الخ من الأفعال التى ينطبق عليها شرط عدم تجاوز الحل بالنسبة للذات الفاعلة لها أو لأسبابها أو ما يفارق هذا الحيز - أى ما يتولد فى محمل آخر غير محمل الفاعل مثل الإصطكاك الذى يتولد عنه الصوت . أو الوهى فى جسم الغير الذى يتولد عنه الألم - وإن كان يجوز أن يؤلم الإنسان نفسه - فهذه الأفعال جميعها لسكونها مفارقة حيز الفاعل فهى تكون من فعل الله تعالى . والقاضى يعد صالح قبة - مع أنه من شيوخ الاعتزال - بقوله هذا مثل « المجبرة فى قولهم بالكسب » (٢) . وهو يقصد بقوله هذا أن كل ما عدا للمقتلة فهو جبرى . سواء كان قاتلاً بالكسب مثل الأشاعرة وأهل السنة أو كان قاتلاً بالجبر المحض مثل الجهمية - أتباع جهم بن صفوان - والنجارية والضرارية .

ولقد أئزم صالح قبة عدة إزامات بناء على قوله السابق إذ يجوز على أساس ما ذكره (أن يجامع الحيز الثميل النجو الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطاً ويخلق سكوناً وجائز أن تجتمع النار والحطب أوقاتاً كثيرة .

ولا يخلق الله احتراقاً»^(١). وإن كانت هذه الحالات تجوز - كما حدث أن جامعت النار جسم سيدنا إبراهيم ولم يمت أو يحترق - فإن جوازها لا يكون إلا في حالات الإعجاز ، والخوارق التي تحترق المادة ، أى في النادر والشاذ ، وإلا لانعدمت طبائع الأشياء وصفاتها التي تميزها عن بعضها البعض ، واختلطت كل منها بالأخرى ، إذ ليس ذلك الجواز في احتراق المادة دليلاً على استمرار وجودها ، بحيث يمكن أن تصبح قاعدة عامة في العملية والتأثير ، لأنها نادر ، والنادر والشاذ حكمهما حكماً جزئياً ، فلا ينسحب على الكل .

وعلى ذلك يكون ثمة تطرف في قول صالح قبة بأن الإنسان لا يفعل إلا في نفسه فقط ، وأن ما يجاوزه فهو فعل لله ، إذ أن ثمة أفعالاً تجاوز محل قدرتنا ومع ذلك لا يجوز أن يفعلها البارئ لما تنطوى عليه من نقص كبير . إذ قد تنطوى على تحقيق غاية أو تزوع ، وهو يسمو على الحاجة والغاية ، كما أن التزوع يكون لما هو مادي وهو يسمو على المادية ، وقد يكون من تلك الأفعال التي تتمتع في الخارج عن نطاق الحيز الإنساني ، ما يقتضى اللامسة أو الجسمانية . ومن العلوم أن صفاته كالمجاز وحية صورية محضة فهي صفات بالفعل - بالمعنى الأرسطي لهذه الكلمة - لاصفات بالقوة ، إذ أن القوة مما تختص به المادة ، بينما الفعل مما تختص به الصور . وعلى ذلك فلا وجه لأن نقول مع صالح قبة ، ولا مع من يذهب إلى قوله ، من أن كل ما جاوز حيز الإنسان فهو فعل لله ، لأن هذا إن كان منعاً للشمول عن القدرة الإنسانية ، فإنه كذلك تخصيص وتضييق للقدرة الإلهية . وهناك ملاحظة عامة يمكننا أن نوردتها في شأن من عرضنا لهم ، تلك هي أننا نعلم أن هؤلاء جميعاً كانوا في الفترة ما بين النصف الأول من القرن الثاني والنصف الثاني من القرن الثالث ومن العلوم أن هذه الفترة كانت

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٢ .

(م ٧ - انظر المسئلة)

فترة انفتاح العلوم الأجنبية — خصوصاً اليونانية — على المسلمين وبلاد الشرق عامة . ولقد كان هناك تأثير من الفكر اليوناني في الفكر الإسلامي ، فكان من المتكلمين أخذ من علوم اليونان ، ومنهم من تأثر تأثراً ملحوظاً — مثل القائلين بالطباع أو الفين وقفوا عند فاعلية الأشياء الطبيعية — ومنهم من تأثر ولكنه لم يقف عند فاعلية الأشياء فقط بل ضمن ذلك في الفاعلية الكلية الشاملة ، ونسب للانسان فاعلية بقدر ما نسب له من قدرة ... الخ مما رأيناه

ويجب أن نتنبه دائماً إلى الفارق بين اليونان والمسلمين وهو أن اليونان لم يصلوا بمنطقهم وعتقهم إلى وجود إله قديم واحد، حقا وصلوا إلى وجود الصانع القديم ولكن إلى جانب المادة القديمة ، والمثل القديمة .. الخ من تلك الآراء . أما المسلمون فكانت آراؤهم كلها لا تقفل عن الفاعل الأول الواحد الذي لا شريك له في ملكه وملكه . ولذلك يجب علينا أن نتذكر دائماً هذا الفارق الأساسي بين نظرة كل من اليونان والمتكلمين المسلمين حتى نكون على حذر في حكمتنا بالتأثر ، ولانعمم ذلك تعميماً مطلقاً دون تأمل وتفكير ، ونكون مدققين في الحكم على المخالفين — من المعتزلة — لوجهة النظر العامة للذهب كله .

أما الجبائيان ، فنتترك الإشارة إلى عموم مذهبيهما في الأفعال — المتولد منها واللياسر — إلى حين عرضنا لآراء القاضي عبد الجبار ، في كتبه هو . ولئن كان جل اهتمامنا بالقاضي فليس ذلك إلا لتراء مادته ، وعرضه لسائر الآراء الساجقة عرضاً دقيقاً — لم يسبق له مثيل — بشيء من التفصيل .

ونحن نرى أنه مما تمليه دقة البحث ، أن تعرض عرضاً موجزاً لآراء

مخالفى المعتزلة — من المجبرة — فى نطاق الفاعلية الإنسانية ، حتى نوضح أبعاد المشكلة من خلال جميع الآراء . ولتأخذ على سبيل المثال ، إجماع بن صفوان : رأس الجبرية ، ولتتناول جهما بشيء من الإقتضاب مع الإيضاح ما أمكن لنا ذلك . وسيكون اعتمادنا على ما ذكره القاضى عبد الجبار عنه ، فهو يذكر أن هناك مذاهباً معارضة لمذهب المعتزلة ، ولكن مذهب جهم هو وحده « المقول من هذه المذاهب »^(١) . وكذلك فإنه يرى أن هذا المذهب ولو أنه مقول ، إلا أن فيه نقصاً كبيراً ، إذ أنه « يرفع كل ما تقر فى المقول من الأمر والنهى والحمد والدم وغيرها من الأحكام »^(٢) .

وذلك لأن الإنسان — بحسب جهم — إذا كان غير فاعل على الحقيقة ، وكان — على حد عبارته — كالريشة المعلقة التى يحركها الهواء كيفما اتفق ، وكانت إضافة الفاعلية والتأثير إلى الإنسان ليست إلا مجازاً ، كما نسب العلون إلى الملون ، والإحراق إلى النار ، نقول إذا كان الإنسان هكذا عطلاً من كل فاعلية ، ومسلوباً عنه أدنى تأثير ، ولا فعل له البتة ، بحسب ما تحتمله أقوال جهم صراحة وضمناً ، فيكون الإنسان — على ذلك — ليس مستولاً عن أفعال صدرت منه ، أو انفعلى بها ، أو فعلت فيه ، إن جاز هذا التعبير — دون قصد منه أو بغير داع ، دون صارف أو إرادة أو كراهية من جهته . وكان الإنسان مجرد نافذة تطل منها الأفعال دون اختيار أو معارضة أو انتقاء

(١) القاضى عبد الجبار : « المجموع فى المحيط بالتكليف » ج ١ ص ٤٠٧ طبعة القاهرة .

(٢) القاضى عبد الجبار : « المجموع فى المحيط بالتكليف » ج ١ ص ٤٠٨ طبعة القاهرة .

بالأخذ والتبذ. وإذا ما انتفت المسئولية ترتب على ذلك عبث الأمر والنهي وعدم جدواهما وكذلك بطل اللذخ والدم ، والثواب والمعاقب ، مع أن هذه جميعها نجدها قائمة في الشرع بل وقوام الشرع بها ، وإبطالها أو عقمها - أي التكاليف - يؤدي إلى انهدام الشرع من أساسه . وذلك كله مترتب على القول بانتفاء الفاعلية الإنسانية والتأثير الإنساني ، ومعنى ذلك أن تزول الفوارق بين فاعل الخير وفاعل الشر ، ذلك أن كلا منهما ليس فاعلا على الحقيقة - لفعل الذي صدر عنه أو ظهر من جهته ، بل هو مجرد آلة جامدة تنفذ إرادة خارجة عنها دون معارضة ، دون رفض أو قبول ، فيكون أدنى من السادة التي علمنا أنها - عند أرسطو - ذات عليّة في القبول بالنسبة للتأثير الوارد عليها من العلة الفاعلة .

ويرتب كذلك على نفي الفاعلية عن الإنسان أنه - إلى جانب انتفاء الشرع وتكذيب القرآن - يؤدي كما يقول القاضي إلى أن « يرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا ، ويجب جواز خلاف ذلك » (١) .

وكان مذهب جهم يرفع - كذلك - الفارق بين من يفعل همدا وقصدا ، عن علم وروية وإرادة واختيار ، وبين من يفعل ساهيا دون علم بكيفية الفعل ودون قصد واختيار ، وهو الذي تصدر أفعاله عنه تلقائيا وأوتوماتيكيا وهو أشبه بالجمادات في الأفعال الصادرة عنها ، كالنار في إحراقها ، فسكلاهما وإن كان منطويا على إمكانية الفعل والتأثير فإنه فاقد للاختيار والهامي . وإلى جانب زوال الفارق بين العالم والساهي في أفعالهما - يزول الفارق بين

(١) نقض عبد الجبار - المجموع في الخبط بالكيف - ج ١ ص ٤٤٤ ضد الفاعلة وقارن كذلك الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٥٥ .

العالم والملجأ - الذى يفعل بقصد وإرادة وبداعى الملجأ - مع أن الفصل بين أحوال كل من العالم بفعله ، والسامى عنه ، والملجأ اليه ، فصل كبير على أساس وجود الدواعى والنصود والإرادة والقدرة والتمكن ، عند العالم بفعله دون السامى والملجأ ، وأن وجدت فيهما القدرة على الفعل إلا أنهما لا يقصدان الفعل ، ولا تتوافر فيهما الدواعى والنصود ، إذ أن الداعى مع القدرة يشكلان حجر الأساس فى الفاعلية والتأثير الحقيقى ، ولا تنفع قدرة دون داع ، كما أن العكس يكون عقيماً .

كما أخرج جهنم الإنسان من كونه فاعلاً لأفعاله على الحقيقة ، أخرجه كذلك من أن يكون «قادراً على الحقيقة ، وجعل وصفه بذلك مفيداً لكونه حياً يصح أن يريد ويسكرم» (١) . ذلك أن من يفعل عن قصد وعلم وإرادة فهو فاعل بقدرته ، إذ أن القدرة الحقيقية هى وسيلة الفعل الحقيقى ، ولكن إذا كان الإنسان ليس فاعلاً عند جهنم فهو بالضرورة ليس قادراً ، إذ أن القدرة والفعل من المعانى المتضابفة - إذ أن قدرة بلا فعل ، تكون عقيمة ولا فائدة فى كونها قدرة ، إذ أنها ستكون قدرة معدومة الفاعلية فالقدرة لا تحقق كونها قدرة إلا بطريق الفعل والتأثير الحقيقى ، فهى دائماً قدرة على كذا ، وكذلك الحال بالنسبة لتضابف الفعل مع القدرة ، فإن قولنا أن ذلك الفعل فعل زيد إنما يتضمن ضرورة أن هذا الفعل إما قد حصل بقدرة ما ، وإلا لجوزنا من الجهاد أن يفعل مع أنه معدوم القدرة ، وبالتالي لجوزنا من المريض العاخر أن يفعل من الوجه الذى هو عاجز عنه ، أى من الجهة التى هو غير قادر فيها ، إذا كانت القدرة لا تؤثر فى الفعل . وعلى ذلك فإننا نرى أن جهنم إذا قال بكون الإنسان قادراً ، فليس لسكى بكون فاعلاً حقيقياً ، بل لأن القول

(١) القاضى عبد الجبار : المجموع فى المحيط بالتكليف ، ج ١ ص ٤٠٧ طه القاهرة .

بالتدرة يتضمن ضرورة القول بالحياة ، فليس الفرق بين الخي والجماد هو في القدرة ، ولذلك كانت التدرة التي رأى جهن نسبتها للإنسان ليست قدرة حقيقية بل بالقدر الذي يتناسب مع كونه حيا - بالمعنى الجهمي لهذه الكلمة - لأن الحياة على هذه الأقوال تكون مجازا كذلك ، إذ أن حياة بلا فصل لا قيمة لها كجسد يتمثل بما يدور حوله دون تأثير من جهته . بل قد يكون للجماد بعض الصفات الذاتية ، التي يتقدمها الخي عند جهن ، فهو لذلك أقرب إلى الميت منه إلى الخي أو الجماد .

ويمكن أن نستنتج قياسا منطقيًا نذهب جهن على هذا النحو .

كل قدر حقيقي فاعل حقيقي

لا إنسان فاعل حقيقي

ينتج أنه : - لا إنسان قادر حقيقي

وهذا الاستدلال صحيح - من الناحية المنطقية - وكذلك فهو منتج إنتاجا صحيحا ، وبمد قياسا من الشكل الثاني من ضرب casusibus ولكنه قائم على مهلة خاطئة - أو أغلوطة - هي الحكم مقدما بأن لا إنسان فاعل حقيقي ، مع أن هذا الحكم لا أساس له من الصحة ، خاصة إذا علمنا أن جهن قد أجاز وجود القدرة فيما للحياة ، فيلزمه على ذلك أن يقع الفعل من الإنسان فيما لتلك القدرة ، خاصة وأنها قد أثبتنا تضاد كل من الفعل والقدرة . وما بني على الخطأ فهو خطأ كذلك ، ويجب هدم أساسه ، وإذا انهدم الأساس انهدم كذلك كل ما ترتب عليه . وإذا قد وجدنا أن الأساس - أي لا إنسان فاعل على الحقيقة - خاطئ ، أمكن أن نرفع هذه القضية ، ونرفع ما ترتب عليها من أخطاء ، وهي سلب قدرة الإنسان ، وإذا أثبتت القدرة له ، ثبت له الفعل على الحقيقة ، وبذلك يبطل ما قاله جهن في هذا الصدد .

وإذا كان جهم قد جعل الأفعال الصادرة عن الإنسان تنسب له مجازاً ، وجعل نسبتها إليه كنسبة التلوين إلى اللون ، فإنه قد وضع تفرقة بين الأفعال والألوان ، وأقام هذه التفرقة على أساس النظر إلى أفعال الله تعالى ، فهو سبحانه يفعل أى فعل بإرادة ، فعند جهم : « إنما تنارق التصرفات المضافة إلى العباد الألوان وغيرها من حيث أنه تعالى يبتدىء اللون من دون أمر معه ، ويقفل الحركة مع الإرادة ، فيخلقهما جميعاً ^(١) » . فكأن الأفعال - كما يرى جهم - يجب أن تسبقها إرادة ، على حين أن الأعراض مثل اللون فهي لا تحتاج إلى أمر - أو إرادة - بصاحبها ، إذ أنها تصدر على سبيل الابتداء ويبدو من ذلك أن جهما كان يقول بفعل الطبايع ، أى أن من طبيعة هذا الشيء ومن صفاته المميزة أن يكون لونه هكذا ، فيصير متلوّناً دون قدرة أو إرادة إلى التلوين .

ولقد أشار القاضى - كذلك - إلى أن جهما قد زعم أن الله تعالى قيد جعل أفعال الإنسان هي تلك الظاهره فيه لا الظاهره منه أوبه - ونقول « الظاهره فيه » لأنه لا تأثير من جهته في هذه الأفعال ، لأنها - كما يزعم جهم - « لا تتعلق بنا ، وإنما نحن كالظروف لها حتى أن ما خلق فينا كان ، وأن عالم يتخلق لم يكن ^(٢) » . وكلمة الظرف هنا توضح السلبية والقابلية المحضة ، فالجسم - وهو ظرف الفعل أو محله - وهو الذى يظهر فيه الفعل ويقبدي ، لاعلية ولاتأثير من جهته في هذا الفعل ، فهو بمثابة القابل للشيء لا الفاعل له وهذا سبق لمذهب الإتفاقية عند الديكارتية الحديثة - التى سنشير إليها فى نهاية البحث - مع ملاحظه أن اتفاقية جهم كانت اتفاقية متطرفة . وكأما

(١) « المحيط بالكليف » ج ١ ص ٧٠٧ ط . القاهرة .

(٢) القاضى عبد الجبار « شرح الأصول الخمسة » ، ص ٢٦٣ .

قد اراد جهم أن يقول أن أجسامنا إن هي إلا مجال أو هي المناسبات التي تسمح بظهور الأفعال فينا ، متمينة ومنتومة - وهذه الأفعال الظاهرة فينا قد جعلها جهم « علامة للثواب ، وجعل بعضها علامة للعقاب ، وحتى أجاز أن يحمل العلامة الدالة على الثواب الكفر ، والعلامة الدالة على العقاب الايمان ، وحتى يجوز أن يحمل العلامة في ذلك الأمراض والمصائب والآلام والألوان^(١) » ويتبدى من هذا النص ما سبقت أشارتنا إليه حين ذكرنا أن نفي قاعلية الإنسان يؤدي إلى نفي الثواب والعقاب ، وهذا النص وإن بين وجه اهتمام جهم بالثواب والعقاب فإنه قد كشف كذلك عن أنه اهتمام متناقض ، إذ أنه أجاز أن يثاب الكافر على كفره ، ويعاقب المؤمن على إيمانه ، وذلك مبني عنده على أساس مذهبه العام في الفعل ، وهذا المذهب يتضمن أن المؤمن ليس مؤمناً بإرادة له أو بقصد ، فإيمانه ليس فحلاً له ، وكذلك الحال بالنسبة للكافر ، فهو ليس كافراً بقصد وقدرته وإرادته ، فيكون كفره ليس فحلاً له كذلك . ويترب على ذلك كله أن يعاقب المحسن ويذم ، وأن يثاب المسيء ويمدح .

وإن هذه الأفكار الاقرب - إن لم تكن هدماً - للشرائع وقيمتها ، واحتكاراً للقانون الإلهي ، وحتى القانون التشريعي السياسي الذي يمجده في كل الأحوال والأماكن يعاقب المسيء أو يذمه ، ويشيب المعسن أو يمدحه .

ويمكن - إن جاز ما قاله جهم - أن يعاقب الإنسان على لونه وطوله وقبح منظره إذا كان هناك عقاب على فعل قبيح صدر منه ، لأن نسبة كل هذه الأشياء إليه على حد سواء ، من حيث انتفاء القصد والقدرة والإرادة وبالتالي انتفاء التأثير من جهته .

(١) القاضي عبد الجبار • المجموع في المحيط بالتركيب • ج ١ ص ٤٠٨ ط • القاهرة ،

ويجدر بنا قبل أن ننقل إلى عرض آراء القائلين بالكسب في الفاعلية الإنسانية - بحسب ما يتصل من هذه الآراء بمشكلة التوليد - نقول قبل ذلك يجب أن نشير بإيجاز إلى: ضرار بن عمرو بوصفه جبريا ، وإن لم يكن جبريا خالصا ، فهو على الأقل قد عارض المعتزلة في مذهبهم في الأفعال الإنسانية المتولدة منها والمباشرة .

وينظر ضرار إلى الأفعال الصادرة عنا على « أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب ^(١) » .

وواضح أن وجه الخلاف بين ضرار والمعتزلة قائم في كونه لم يترف بالفاعلية المطلقة للقدرة الإنسانية - والإطلاق هنا بمعنى الاستقلال في التأثير فيما يتصل بالأفعال المختصة بها ، لا الإطلاق بمعنى اللاتهائية أو التمدي إلى أفعال لا تستعليها كالموت والحياة وإحداث الجواهر - ويكون انقساب التأثير والفاعلية للإنسان عند ضرار من حيث أنه اكتسبها ، لا من حيث كونه محدثا للفعل ومستقلا في التأثير والإيجاد . وواضح من أقول ضرار أنه قد قال بالكسب الذي قال به الأشاعرة .

ولقد ذهب الشهرستاني إلى أن ضرار بن عمرو وحققا الفرد قد قالوا : « أن أفعال المباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة » ^(٢) ويرتب على قولهم بجواز نسبة الفعل حقيقة إلى العبد والرب - في كون هذا خالفا وذاك مكتسبا - تجويز أن يقع فعل واحد بين فاعلين ، أو مقدور بين قادرين ، وذلك هو المشهور عن أصحاب الكسب إذ أن كلا الفاعلين - عندهم - ليس فاعلا باستقلال . ولهذا المسألة أهمية كبيرة في تحديد الفاعل

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٦٣ .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ص ٩١ .

الحقيقي وراء الفعل المتولد أو المباشر حتى يتسنى لنا أن نتخذ موقفا من الفاعلية الإنسانية وأن نحدد نطاقها ومجالها، كما نستكشف حريته في أفعاله، حتى نتمكن على أساس تأكيد هذه الحرية — من تحديد المسؤولية الواقعة عليه، إذ أنه في إثبات كون الفعل لا يجتمع عليه أكثر من فاعل — بشرط إستقلالة في الفاعلية، يمكننا أن نقطع باستقلال الإنسان وتمكنه في أن يخرج ويظهر ويولد وحده — الأفعال* الصادرة من جهته بحسب قدرته وعلمه وإرادته وحده .

ولقد ذكر الأشعري في مقالاته رأيا لضرار وحفص الفرد — بوصفهما من الضرارية — في التوليد، وهما قد أجازا صدور الفعل المتولد عن الفاعلين « فما يمكنهم الإمتناع عنه متى أرادوا فهو فعلهم، وما سوى ذلك مما لا يقدر أن يفعلوا على الإمتناع عنه متى أرادوا فليس بفعلهم، ولا واجب بسبب هو فعلهم»^(١). فكان شرط نسبة الفعل للتولد إلى الإنسان عندهم أن يمكن للإنسان أن ينفك عنه إذا أراد ذلك وأن يمتنع من توليده كيفما أراد ومتى قصد، ولكن ما لا يتبع هذه القاعدة وهي إمكان الإمتناع بحسب القدرة والارادة فليس بفعل الإنسان. وهذا الشرط الذي وضعاه — أي ضرار وحفص — وإن كان شرطا أساسيا في نسبة الأفعال إلى الإنسان، إلا أنه لا يتوفر إلا في الأفعال المباشرة التي لم تفارق حيز القدرة حتى يمكن منعها، كما أنه يتوفر في الأفعال المتولدة التي يمكن منعها من التوليد بعد أن صدر سببها، بأن يكون بين صدور السبب

(*) للاستزادة في هذا البحث راجع : الفرق بين الفرق ص ١٥٢/١٦٢، شفاء الغليل لابن القيم الجوزية ص ٥٤/٥٠، محصل أفكار المتقدمين الرازي ص ١٢٩، معالم أصول الدين ص ٤٣، للواقف ص ٢١٩، نهاية الألقام ص ٨٣/٧٩، المباحث الشرعية ج ١ ص ٤٦٨ إذ يرى الرازي أن العلول الواحد يستحيل استناده إلى علل كثيرة والمجموع بالغيط، ج ١ ص ٣٦٥/٢٥٨.

(١) مقالات، للاشعري ج ٢ ص ٨٣، وقارن الفصل في المال والنحل ج ٣ ص ٥٤.

عن الفاعل وبين تولد المسبب عن السبب وقت كافي للمنع ، بالإضافة إلى أن تكون الذرة متمكنة من المنع. أما الأفعال المتولدة التراخية التي لا يمكن منعها بعد صدور سببها فإن هذا الشرط لا ينطبق عليها. فيكون تطبيق ذلك الشرط وهو إمكان المنع متى أردنا ذلك - تطبيقاً جزئياً وليس كلياً ، إذ أنه لا يشمل على جميع المتولدات وإن كان يوضح مدى إهتمام ضرار وحفص الفرد بالأفعال المتولدة ومدى تأثير القدرة في نسبة الفاعلية والتأثير الانساني ، وخاصة بالنسبة لأفعاله التي تتولد عن أسباب قد حصت من جهته هو على سبيل الإستقلال مع ملاحظة أن ضرار قد رأى أن ما يتجاوز حيز الإنسان من أفعاله في غيره فهو كسب له ، خلق الله عز وجل (١) .

(١) نفس المصدرين السابقين ، ونفس الصناعات .

الفصل الثاني

١ - التوليد عند الأشاعرة

لما كان موضوع بحثنا هو التوليد عند متكلمي الإسلام وليس عند المعتزلة
قط ، فلا بد لنا من الإشارة إلى غير المعتزلة من المتكلمين ، وهم الأشاعرة ،
الذين يسمون « أصحاب الكسب » ، كما يسمى المعتزلة « أصحاب العدل
والتوحيد » . وذلك لأن المشكلة إنما تؤخذ من أصحابها ومن خصوصها ،
من مؤيديها ومن معارضيها على السواء . ونحن سنعرض لمسألة التوليد عند
الأشاعرة ، بوصفهم معارضين لها ، أو يقولون بالفاعلية من زاوية لا تؤكد
حرية الإنسان بنفس القدر الذي ندمى إلى إبرازه كهدف رئيسي من بحثنا هذا.
وسنحاول - قدر الجهد والوقت - أن نعرض آراءهم بشيء من التحليل ،
مع معاوأة الرد ما أمكننا ذلك ، ومع التحليل وإيراد الدليل إن أمكن .

والكسب - أو الفعل المكتسب للانسان - كما يعرفه أصحابه هو :
« ما حله - أي الانسان - مع القدرة عليه »^(١) ، أعنى أنه الفعل الذي يحل
الفاعل بشرط أن يكون قادرا عليه ، ويمثل القاضى قولهم ، مع القدرة ، بأن
ثمة أفعالا تحل في الفاعل ومع ذلك فهو لا يقدر على فعلها مثل لونه وطول
جسمه وقسمات وجهه ، ولذلك فلا يمكن القول أن هذه الأشياء كسب للفاعل
مع أنها تحل فيه ، ولذلك يخرج بقولهم « مع القدرة عليه » الأفعال التي توجد

(١) انظر اللمع للاشمري ص ٥٥ وفارن المجموع في المحيط بالكسب ، ج - ١ ص

في الإنسان ، وتحمل فيه مع عدم القدرة عليها . وأن إضافة القدرة ، تحتم أن
نضيف أمرا آخر إليه ، هذا الأمر ليس هو الطول ولا العرض ولا اللون ،
لأن هذه الصفات ليس لها تعلق بالفعل ، وهذا الأمر الذي يحقق الفعل إنما هو
القدرة الحادثة عند الانسان .

وكان يمكن الأشاعرة أن يقولوا أن الكسب هو ما حل الفاعل مع
القدرة ، ولكن لما كانت القدرة مثل غيرها من الأعراض ، لذلك وجب
ضرورة إضافة كلمة « عليه » أي على نفس الفعل . أما ورود عبارة « ما حله »
فإنه غير دقيق ، لأن الفعل لا يحل الفاعل ، بحيث يكون الفاعل بمثابة مكان
والفعل يتمكن فيه ، والتمكن والمكان أجسام ، وهذا إن جاز على المكان
فلا يجوز في كل نوع من التمكن . هذا إلى أن إضافة عبارة « ما حله » إنما تلغى
أو تستبعد الأفعال التي تتجاوز محل قدرة الإنسان ، أي التي تتولد في الغير
أو تكون مباشرة ولكنها تنصل بالغير ، فمثل هذه الأفعال مستبعدة من
تعريف الكسب ، فلا ندري موضعا لها عندهم ، هل يحدثها الانسان ؟ أو
يحدثها الله جميعا ولا دخل للعبد فيها لا كسبا ولا إحداثا؟

ولعلنا نستطيع أن نلزم أصحاب الكسب - من آرائهم - أنهم يشبثون
هذه القدرة ، وأن إثبات وجودها دليل على أن الانسان قادر ، وأنه إن قدر
فيجوز أن لا يقدر ، وهذا دليل كذلك على كونه فاعلا لتصرفاته ، ومؤثرا
في أفعاله (١) .

ولكن قد تنشأ مشكلة مؤداها كيف نفسر الفعلية بالقدرة التي بقاخر العلم
بها عن العلم بالفعلية ؟ . ويمكننا تفسير ذلك إذا جعلنا علاقة كلا من القدرة
والفاعل قائمة على سبيل التضاد المنطقي ، الذي يحيل فيه كل من الطرفين إلى الآخر

(١) راجع الجمع الأشعري ص ٥٥ .

فالقُدرة والفاعلية أمران يتطاب كل منهما الآخر ويفترضه ، كما يتضمنه ضرورة ، ويحيل إليه . فكما لا يوجد ابن بدون أب ، فلا يوجد فعل بلا قدرة ، وكما لا يوجد أب بلا ابن ، لا توجد قدرة دون مقدور وهو الفعل . وحتى لو كانت قدرة كامنة دون فعل متحقق فإن عندها إمكانية الفعل متى تشاء وبمحكم تخصيص الإرادة .

وهكذا فإن العلم بإحدى الصفتين — القدرة والفاعلية — يحيل إلى العلم بالصفة الأخرى ، لأننا (لو قدرنا صحة العلم بالقدرة من دون العلم بكونه فاعلا لكان على طرائقهم لا يستقيم إثبات القدرة ، لأنه إذا كان تعالى هو الذى يحدث هذا الفعل بجميع أحكامه وأوصافه ، فواجه الحاجة إلى القدرة ^(١) .
فبالنسبة لأصحاب الكسب يسكون الله هو الذى يفعل الفعل بكل أحواله وكياناته ، ثم يوجد في الإنسان . وحتى فهم يذهبون إلى إنكار كون الإنسان مكتسبا للمتولدات ، إذ أنها عندهم مما يستقل تعالى بإحداثه كالأفعال المخترعة ^(٢) . وهم بذلك يفكرون القدرة الانسانية ، بمعنى الإحداث والإيجاد والتأثير بما يتفق مع محدودية تلك القدرة .

ويمكن أن نأخذ على الكسبية إضافة كلمة « عليه » إلى قولهم مع القدرة لأن معنى هذه الكلمة إفاضة التأثير والفاعلية ، وهنا نائلهم ، ما هذا التأثير ، أتعملونه قدرة على إحداث الفعل ، وإن كان القائلين بالكسب قد رجعوا هنا إلى المعنى للمفهوم وهو القدرة على إحداث الفعل ، وإن كانوا يقصدون أن التأثير راجع إلى الكسب ، فقد رجع المصنف إلى التعريف وأصبح جزءاً منه ، إذ فسر الشيء بنفسه ، أي بما يساويه في الجماله ، وهذا من التعريفات الفاسده

(١) المجموع في المحيط - ٢ ص ٤٣٠

(٢) البانلاني : (التمهيد) مكارن ص ٢٩٦ — بيروت ١٩٥٧ م

منطقتيا . ولا يفيد في ذلك قولهم أن الكسب هو ما وقع باختيار الإنسان في محل القدرة عليه ، لأن هذا التعريف يستبعد الفعل للتولد - عندهم - مع أن ممة متولدات لا تفارق محل القدرة ، مثل الشيع في تولده عن الأكل ، أو الارتواء الذى يتولد عن الشرب . فهذه الأفعال إلى جانب أفعال متولدة أخرى ، كلها متولدات لا تفارق محل القدرة . وعلى ذلك يعد إيراد تعريف الكسب بأنه ما وقع باختياره الانسان في محل القدرة لاستبعاد المتولدات ، يعد خطأ لأنه قائم على اعتقاد خاطئ - كما بينا في مثال الشيع والارتواء ، أو في النظر الذى يتولد عنه علم في محل القدرة - فيكون تعريفهم خطأ لأنه قائم على خطأ كذلك .

واستعمال الأشاعرة للفظ « الإختيار » يعد استعمالا عبثا ، لأنه منعدم الوجود في سائر الأفعال التى يرجعونها للانسان كسبا . إذ أن الانسان السامى عندهم - مكتسب لأفعاله ، مع أنه غير مختار لها . وحتى فإن الإختيار نفسه كسب عندهم ، ومع ذلك فلا يقع باختيار آخر وإلا لوقع الإختيار باختيار فيقتل الأمر .

وعلى ذلك فلا يمكن إثبات القدرة للانسان عند الأشاعرة ، مادام الفعل واقعا بالكسب ، ومادام لا يوجد اختيار في مذهبهم ، بمعناه الشائع^(*) ، أعنى

(*) يدكره التمامى أن الإختيار قد يوافق على القدرة . . ويقابله الإيجاب . . وصحة الفعل والترك . . . وعند المتكلمين فالقادر والقادر . . هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل . . وقد يفسران بالذى إن شاء فعل وإن شاء ترك . . والواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر إلى ذات الفاعل . . كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٤١٩ . ط . كالسكنا سنة ١٨٦٢ .

أما أبو حيان التوحيدي فقد ذهب إلى أن الإختيار هو :

« انتمال من الخير . . فالفعل الإنسانى يتماق به من هذا الوجه ، وهو ما صدر عن فكر منه واجابته رأى فيه ، ليقم معه ما هو خير له ، ومعلوم أن الإنسان لا يفكر ولا يجمل رأيه في الشيء الممتنع وإنما . . . في الشيء الممكن » .

إيجاد الممكنات أو الإختيار بينها ، ثم اتخاذ القرار بتنفيذ الفعل الذى وقع الإختيار عليه بواسطة القدرة وترك الفعل الآخر الذى نبذته الإرادة الإنسانية .

ولذلك فإن قولهم (عليه) وإن كان يبين التأثير الواقع من القدرة على الفعل ، فقد « يجوز فى حركة المفروض والمرتعش أن تكون كسبالة لوجودها ومعها الإختيار » (١) ، لأنه على مذهب أصحاب الكسب يجوز للإنسان أن يختار لونه وطوله كما يختار وجود الفعل ، لأن كليهما خاضع للكسب وهو جهة واحدة بالنسبة لسائر الأفعال ، وعلى ذلك يمكن عكس الوضع ، فيمكن للحركة أن تؤثر فى القدرة بدلا من أن تؤثر القدرة فى الحركة ، مادامت القدرة منعدمة التأثير والفاعلية ، وذلك غير معقول ولا مقبول ، لأن ثمة فرقا بين المرتعش باضطراب والمتحرك باختيار ، بين من يحرك بديه وبين من ينبض قلبه ، وهذه الفروق على أساس وجود القدرة فى هذا دون ذلك ، كما أنه ليس من المعقول أن تكون نسبة الفعل للإنسان كنسبة اللون إليه ، لأن الإنسان لا يختار لونه ولا طوله ولا عرضه ، بل هو نشأ على حاله هذا . فكان تلك الصفات بمثابة المواقف النهائية — إن جاز التعبير — المفروضة عليه فرضاً ، ولا يستطيع عنها حلولا ولا فككا ، كما ، بينما يستطيع أن يأكل وأن لا يأكل ، أن يتكلم وأن لا يتكلم ، أن يفتح بصره ويبصر ، أو أن يفتحه ولا يبصر ، أو لا يفتحه على الإطلاق ، أن يمشى وأن لا يمشى . الخ . من

راجع : أبو حيان التوحيدى - و. م. كويه : « الهوام والشوامل » أحمد أمين ص ٢٢٣/٢٢٢ القاهرة سنة ١٩٥١ م . والتعريف السابق يبين العملية الفعلية بالتردد النفسى الذى يسبق الفعل ، فإن وقع كان عن روية باختيار ، ولم يمكن عن جهور واشتهاء واضطرار . وعنه أن « هذه الجهة التى تحمى الإنسان من جهات العمل المتعلقة بالفكر ، وأيالة الرأى المسمى بالاختيار هى ثمرة العقل ونتيجته ، ولولا هذه الجهة لما كان لوجود العقل فائدة بل يفسر وجوده عبثا ولقوا » الهوامل ص ٢٢٦ .

(١) تحيط بالتكاليف ج ١ ص ٤٢٠ ط . بيروت - راجع اللمع ص ٥٤ .

(م ٨ — الحرية تشبثة)

هذه الأفعال التي يتضح فيها تدخل القدرة الإنسانية تدخلا تاما على سبيل الاستقلال والتمرد في الإيجاد والتأثير في التوليد والمباشرة ، أما المرتعش فلا يستطيع أن يختار حركته وأن يرفضها ، مع أنها كسب له وباختيار عند الأشاعرة ، فمجبيا من استخدام كلمة الإختيار في مجال لا يبدو فيه أدنى اختيار ، ورفضها من مجال يتبدى فيه الإختيار .

فالقول بالكسب ينفي العملية والتأثير بين القدرة والمقدورة ، هذا إذا صرفنا النظر عن أنهم يرفضون وجود القدرة رفضا تاما بالمعنى المصطلح عليه بين المعتزلة ومن اتفق معهم . ولا يحل هذا الأشكال ما يقولونه عن الكسب بأنه « ما يقارن القدرة في الحدوث في محلها »^(١) لأن هذا الاقتران ليس دليلا على الكسب ولا على القدرة ، لأنه لا يمتنع مع وجود القدرة أن يوجد اللون والطول والحركات الضرورية ، فهنا قد تحقق الاقتران بين القدرة والأفعال الاضطرارية . ومع ذلك فنحن لا نتردد في الحكم بأن الحركة الإختيارية مقدورة ، بينما اللون والطول والحركة الاضطرارية فليست مقدورة .

ولكن أصحاب الكسب قد يقولون أنهم إنما أطلقوا على ما يقترن بالقدرة أنه كسب لأنهم وجدوا تفرقه بين أفعال لاتصاحبها قدرة ، وأخرى لا بد من اقترانها بالقدرة ، ولكن القاضى يرد عليهم بقوله أن « هذه التفرقة وأن عقلت فليس يتنضى أن يكون للقدرة تأثير ويكون لنا في فعلها تأثير ولها بنا تعلق »^(٢) . ومن البديهي أن القدرة هي التي تؤثر في إحداث أفعالنا ، والدكس لا يكون صحيحا ، أما مسألة التعلق فليست ضرورية لأن ثمة أفعالا

(١) المجموع والمحيط بانسكليف ج ١ ص ٤٣١ ط بيروت — نازن شرح عيون

المسائل ص ٢٠١ .

تؤثر بها القدرة على العمل لا بالضرورة ضرورة لأن أفعالا لا تؤثر فيها القدرة ومع ذلك لا تتعلق بها أو تقارن بها ، وذلك كالمولدات التي تتراخى عن أسبابها وتنفارق محل القدرة فهي تنسب اليها فاعلا وتأثيرا ، وتمد من تصرفاتنا إذ قد وقعت تبعا لسبب مقصود من جهتنا وإن فارق محل قدرتنا ، فالمفارقة أو الاقتران بين القدرة والمقدور لا محل لها في هذا الصنف من المولدات إلى جانب الأفعال المباشرة التي تتجاوز محل القدرة .

ويجب أن نشير إلى أن الكسب — عند الأشاعرة — مرادف للجبر ، إذ أنه لا يجوز أن يحدث الله تعالى فعلا ويحدث له قدرة الا وكان الفعل كسبا لا محالة ، فلا يمكن الانفكاك عنه ، وبهذا قد صار حكم الفاعل في حكم المحمول الملجأ إلى هذا الفعل فيسقط ذمه ومدحه ويجرى مجرى المرحى من شاهر وإنما كان يبقى للاختيار موضع لو كان من حدوث القدرة يجوز أن يكتب ويجوز أن لا يكتب ذلك لأن جهة الكسب لا يصح انفكاكها من جهة الحدوث . لأنه إذا كان الفعل كسبا سابقا لإحداثه وسابقا للقدرة التي تحدثه كان الفاعل في هذه الحالة يعد مضطرا إلى فعله ، وما دام مضطرا فلا قيمة للمدح والذم ، لأن الاختيار منفي في هذه الحالة . ومع الإختيار والإرادة يكون المدح والذم والثواب والعقاب ، فكما أننا لا نستطيع أن نعاقب من ألقى من مكان مرتفع دون قصد منه ولا إرادة — بأنه قد حاول الإنتحار ، لأنه لم يلق بنفسه مختارا بل ألقى به من هذا المكان ، فلم يمكنه أن يمنع نفسه من الهبوط لأنه مضطر إليه ، بينما المنتحر — الحقيقي — هو الذي يلقى بنفسه ، ولذلك فهو مسئول مسئولية قانونية إذا لم يتم موته . لأننا نفترض مقدما قدرته واختياره للفرز أو اهدمه ، وبناء عليه يكون الحكم بمسئوليته (١) .

(١) ابو حنبل التوحيدى وسكوبه « الهوامل والشوامل » نفس احمد امين ، السيد

أما المكتسب فهو الجبر على فعله ، لأنه لا يجوز لمن اكتسب أن لا يكتسب ،
لأنه مطلوب الاختيار الذي يعطيه الحرية في الفعل أو في الترك .

ولو فرضنا أنه يمكن الإنفكاك عن فعل إلى فعل آخر بالكسب ، فإن
هذا يفترض مقدما أن نعلم أن الله تعالى يحدث عند فعلنا فعلا آخر لامحالة ،
لأن وجوب حصوله يخرجنا من أن يتعلق بنا أو أن يكون جهة للمدح والذم
وأن قولنا (لامحالة ووجوب) يدل على وقوع الفعل دون اختيار من
الإنسان ، ودون قدرة بل ودون فاعل - وكأنه على سبيل الطبع - اللهم إلا
إذا كان هذا الفاعل هو الله الذي يوجد ويحدث هذه الأفعال
في الإنسان .

وحتى لو صح انفكاك الكسب من جهة الحدوث لبطل مذهب القائلين
بالكسب ، ذلك لأنه إذا كانت جهة الحدوث أقوى من جهة الكسب
لترتب على ذلك أنه « لو كان أحدنا يستحق الذم على الكسب لا يلزم منه
في القديم تعالى ، أو إن لم يجب فيه وقد أحدثه ، وهذه الجهة أقوى من الجهة
التي تعلقت بنا ، أن يستحق الذم وكذلك في الواحد منا » (١) ومسألة قوة جهة
الحدوث عن الكسب من البديهيات ، فمن يعقل الفعل ويحدثه يكون أقدر
من يكتسب هذا الفعل وينسب إليه بدون قدرة واختيار ، وإذا كان المكتسب
يذم ويعاقب على أفعاله لسكان من الأولى أن يذم المحدث ويعاقب لأنه أقدر
منه ، وكلما كان الفرد أقدر على الفعل كلما كان أحق بالعقاب والذم لأنه
يستطيع أن يفعل وأن لا يفعل .

وعند القائلين بالكسب لا يحدث للفعل على وجه الحقيقة إلا الله ، لذلك يجب
الزمام على مذهبهم أن يعاقب الله تعالى على أفعاله لأنه محدثها ، فيجب عليه

(١) انجم في المحيط بالكيف ج ١ ص ٤١٥ ط . الدار .

للدخ والثواب أو الدم والعقاب ، ومع أن هذه كلها مما يبر إنسانية لا يخضع لها الفعل الإلهي على الإطلاق ، لأن أفعاله لا تخضع للتحسين والتمنيح لأشهما حكمان يصدران عن سلطة أعلى إلى سلطة أقل ، والله هو السلطة الأعلى فلا يجب أن تخضع أفعاله لأحكامنا النسبية ، الذاتية ، والتي تنبئ على المسؤولية فحسب مع أنه تعالى ليس مسئولاً عما يفعل .

ويجب أن ننبه إلى أن معظم كتب الكلام إذا كانت قد جمعت بين القائلين بالكسب والجهمية في التسمية بالجهيرة نظراً لمخالفتهم للمعتزلة ، فإنها من جهة أخرى قد فرقت في داخل الجبهة بين الكسبية والجهمية من حيث بداية ونهاية مذهب كل منهما في الفعل الإنساني .

فالقائلون بالكسب قد نظروا إلى نتيجة الفعل من حيث وقوعه إذا كان مفيداً أو ضاراً ، خيراً أو شراً ، ذلك لأن « الذي يستفاد من هذه اللفظة - أي الكسب - هو وقوع الفعل على وجه يجلب فيه نفع ، أو يدفع به ضرراً » (١) . أما الجبهة فقد نظروا إلى مقدمات الفعل من حيث أن فاعله هو الله بينما الإنسان إن هو إلا قالب تنصب فيه أفعال الإله ، وتشكل بحسب إرادته - إن جاز هذا التعبير - فعمل حين أغفل القائلون بالكسب مبدأ الفعل من حيث التأثير العميق ، وجعلوا خالته هو الله ، أغفل الجبهة كذلك نتيجة الفعل ، فلا ثواب ولا عقاب - كما رأينا عند جهم - وإن وجدا فقد يحل هذا محل ذلك ، والمكسب يمكن أن يكون صحيحاً - وعلى كل حال فإن مذهب الكسب وإن تفرع فإنهم ينتهون إلى أنهم « يوافقون جهماني أن هذا التصرف يمدته الله بجميع أوصافه » (٢) وهذا - من الكسبية والجهيرة

(١) الخيط بالتكليف ج ١ ص ٤٢٨ ط . بيروت .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٤٢٩ ط . بيروت ، دارن المص ٦٤ .

يعد تعنتا وتمصبا في نفي الفاعلية والتأثير الإنساني والطبيعي للأشياء بعضها في بعض ، كما أنه إلغاء لما فلاحظه من عليّة وارتباط سببي بين الأشياء .

وهذا النوع من التفكير ليس إلا نموذجاً ساذجاً — وإن كان دينياً — في إرجاع الأشياء والأحداث إلى فاعلها الحقيقي ومؤثرها وموجدها ، وليس هذا إلا هروباً من المساوية التي وضعها الله في أعناقنا ، تلك الأمانة التي اشفت منها الأرض والجبال والسموات وأبين أن يحملنها وحملها الإنسان ، وكأنهم من جهة أرادوا أن يحافظوا على التوحيد الضالّ بأن لا يشركوا مع الإله أحداً في صفات الفعل والتأثير — مع أن هذا كان لا يضير بأن يكون لكل من الإنسان والإله فاعليته وتأثيره بحسبه وبحسب قدرته ، وبحسب خصوصيته ومحدوديته ، وبحسب كليته وشموله وعموميته ، ومن جهة أخرى خالفوا الشوع لأنهم بنى الفاعلية الحقيقية عن الإنسان كأنما قد نفوا التكليف وجعلوها عبثاً ، وأن أرادوا أن يثبتوها ويحافظوا على وجودها كان التكليف مع عدم القدرة ظلاً والعبث والظلم محالاً لان علي الله ، فيكون الصحيح هو ما ذهب إليه المعتزلة .

٢ - أسس رفض الفاعلية الإنسانية عند الكسبية

وإذا تساءلنا عما أدى بأصحاب الكسب إلى رفض هذه الفاعلية الإنسانية لوجدنا أنهم كانوا مستندين إلى أدلة وحجج تبدو لهم منطقية ، وهي ليست كذلك ، لأنها أغاليط ، ولذلك كان من السهل دحضها بحجج منطقية سليمة من المعتزلة ، ذلك أدى إلى هدم آراء الكسبية في الأفعال المتولدة - بوصفها آراء هدامة بالنسبة للشرع - على الأقل - إذا تركنا جانباً فاعلية الإنسان وحرية إرادته وأحقيقته بإثباتها وتدعيمها له .

(١) ومن المغالطات التي استند عليها أصحاب الكسب في نفي الفاعلية الإنسانية قولهم « أن الفعلية مفتقرة إلى العلم بتفاصيل ما يفعله الفاعل » (١) فلكي يكون الفاعل فاعلاً حقيقياً ، ومحدثاً لأفعاله فلا بد من علمه بتفاصيل ما يفعله ولكن هذا المبدأ مرفوض لأن صحته غير مطردة دائماً إذ أنه لا ينطبق على النائم والساهى والغافل . فشكل منهم يفعل مع انتفاء علمه بتفاصيل ما يفعل « فالساهى عندهم يكتسب وليس هناك اختيار » (٢) - ومع ذلك فقد جعل المتولد واقعا منهم من دون علمهم به . وثمة أفعال لا يستلزم وقوعها أن يكون الفاعل عالماً بتفاصيل فعله ، ذلك « أن الإيجاد لا يستلزم العلم ، فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم ، فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد ، ونعم إن الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالي كاف فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية من المبدأ إلى المنتهى » (٣)

(١) المحيظ بالتكليف ج ١ ص ١٣٣ ط بيروت .

(٢) المحيظ بالتكليف ج ١ ص ٣٠ ط القاهرة .

(٣) جمال الدين بن انطون الحلبي « كتب المراد في شرح تجريد الاعتقاد » طبعة الشيخ

على الحارثي ص ١٧١ ، ببغداد سنة ١٣٦٠ هـ .

أى أنه إذا صح الفعل على سبيل التوليد دون علم الفاعل ، فبالأحرى يصح الفعل وهو عالم على وجه الجملة ، ولا ضرورة للعلم بالتفاصيل ، فالمشي والأكل وتحريك الأعضاء ، كل هذه الأفعال لا نستطيع أن ننكر نسبة فاعلية الإنسان فيها وتأثيره ، مع أن الإنسان لا يعلم كيفية المشي أو تفاصيله أو تفاصيل الأكل والمضغ .. الخ . إذ أن هذه الأفعال تخرج عن عداد الأفعال المترتبة المحكمة ، وتصبح فيها بعد آلية صرفه مثل التحرك في أية جهة أو الإشارة أو الإرادة ، فهذه الأفعال « يكفي فيها كون القادر قادراً »^(١) . وهي تدخل بكثرة المران — منذ الصغر — في عداد العادات ، فلا يصح أن نلزم الذى يمشى أن يكون عالماً بتفاصيل الخطوة وكيفيةها كيما نحكم بأنه هو الذى يفعل المشي ، وكذلك الحال بالنسبة للأكل والمضغ ونحوه ، فإن الإنسان الجاهل لا يفكر في كيفية المضغ ولا المضغ ، ولا يجب أن نلزمه بمعرفة عملية التماثل بين الأكل والجسم حتى نسند له فعل الأكل أو الشبع ، لأن هذه العمليات ذاتها لا يفكر فيها العالم أثناء تأديتها ، ومع ذلك فلا نمتنع من إسناد تلك الأفعال إلى الجاهل والعالم على السواء فلا نستطيع - على ذلك - أن نقول أنهما يكتسبان الأكل .

(ب) أما التمسك بالقدرة على التمسك كإثبات الفاعلية ، فهذا تمسك لا محل له ، فالكتابة مثلا بوصفها فعلا يصدر عن الكاتب فلا يلزم من كونه فاعلا لها أن يكون عالماً بتفاصيل الحروف ، لأنه حين يكتب لا يدقق في كل حرف حرف ، فلهذا يتمذر عليه أن يكرر في الوقت الثانی نفس ما كتبه في الوقت الأول بحيث إذا طبقتنا هنا على ذلك لم نجد فرقا بينهما . وإن كان لا يمتنع أن يوجد من يستطيع أن يحاكي ويمثل خط الغير على

(١) الخبث بالكيف ج ١ ص ١٣٣ ط . بيروت .

سبيل الزوير مثلا ، وقد وجدنا أناس يطابقون بين ما يكتبون كما حكى القاضي عن بعض أصحابه « إنه كان يكتب المصاحف على حد يصعب تمييز بعضها من بعض ، فكان الصاحب يقول : يصلح أن يبطل شبهة الحجرة بذلك^(١) » ولا وجه للقياس بين أفعالنا وأفعال الله عز وجل ، لأنه كما أن ثمة فرقا بين القادر لنفسه والقادر بقدرة ، فثمة فرق بين العالم لنفسه الذي يعلم كل معلوم مفصلا ، وبين العالم بعلم محدود مهما اتسع نطاقه فلن يصل إلى حد التفصيل . وعلى ذلك فلا يكون الدليل الأوحد على كونها فاعلين لأفعالنا أن نتمكن من تكرارها بنفس الكيفية وأن نعلمها بتفصيلاتها الجزئية ، لأن هذه القاعدة قد تكون من المستحيلات ، والحالات لا يمكن أن تدخل في عداد الممكنات ، إذ قد تتغير أحوالنا التي صاحبت الفعل في الوقت الأول ، وعلى أساس هذا التغيير يوجد اختلاف بين الفعل في المرة الثانية والمرة الأولى ، فيكون النقص ليس في كوننا غير قادرين على أن نفعل أفعالا متماثلة ، بل في أن أحوالنا قد تغيرت ، وتغير الأحوال الداخلية خاصة - من الأفعال التي يضطر إليها الإنسان وهي ليست من المختارة حتى يمكن أن يبدلها كيفما شاء^(٢) .

(ج) ومن الشروط التي تمسكوا بها - أي أصحاب الكسب - كما يستند الفعل إلى فاعله حقيقة ، أن يستطيع الفاعل التصرف في طبيعة الفعل ، أي أن يغير من هذه الطبيعة ، فإذا كان هو محدث الضرب فلا بد أن يحدث لذة تولد عن الضرب بدلا من الألم ، وأن يجعل اللذبة مؤلما . وهم إذ يطلبون ذلك ، فهم يطلبون المستحيلات ، والمسألة ليست مسألة تمجيز مطلق

(١) المحيط بالكفاية ج ١ ص ٤٣٣ ط بيروت

(٢) شرح عيون المسائل ص ١٢٠٣

للإنسان ، فإما أن يحدث كل شيء ، وأما أن لا يكون محدثا لشيء البتة ؟
لأننا إذا طبقنا عبارة (الكل أو اللاشيء) هنا في مجال الفاعلية الإنسانية لارتفعنا
بالإنسان إلى مستوى الألوهية الحقه ولشاركه في الخلق — لأن من يقدر على
تغيير طبائع وصفات الأشياء المميّزة لها هو الخالد وحده ، وحتى فهو سبحانه
لا يرضى لسنته تبديلا ولا تحويلا — وكذلك إذا طبقنا هذه القاعدة
لأنخفضنا بالإنسان إلى حضيض الجمادات والبهائم كما ترى الجبرية .

ذلك أننا إذا حللنا قول الكسبية لوجدناه يقطب من قدرة الإنسان
أن تمنع النار من الإحراق مع توافر جميع شروط الإحراق — من زوال
الموانع ، واستعداد الجسم للاحتراق ، وحدث الإلتقاء بين النار والجسم ،
رأى أن تكون النار مضرمة ، بحيث تتمكن من إحداث فعلها .. الخ . من هذه
الشروط — وكذلك أن يجعل الارتواء يتولد عن أكل التراب ، والشبع
يتولد عن الضرب مثلا ، لأن الضرب مؤلم والشبع لذة ، والمفروض ، بحسب
قولهم ، أن يتولد من المؤلم لذة . وهكذا نجد أنه يترتب على هذه المفاصلة
انقلاب الأشياء بأن يحل كل منها محل الآخر ، وعلى هذه الحالة نستطيع أن
نكتفي في النهاية بشيء واحد يمكن أن نشكله بحسب حاجتنا حينئذ .

وكل هذا بعيد عن المعقول ، لأن الكسبية تلزم القائلين بقدرة الإنسان
على إحداث أفعاله والتصرف فيها ، أن يكون شبيها بالإله بل وإلها بالفعل .
فكما يصح من الله أى فعل ولو كان مخالفا للطبيعة ومخترقا للمادة ، يجب أن
يصح أيضاً من الإنسان ، فكل منها محدث لفعله . وهم حين طلبوا أن
يصير الفعل المؤلم ملذالم يأخذوا في اعتبارهم أن الفعل يكون مؤلماً أو ملذماً
تبعاً لمقارنة الشهوة أو الفغار لا تبعاً لجنس الفعل ذاته . والشهوة أو الفغارها
من خلق الله ، لذلك فهو وحده الذى يتمكن من تغيير طبيعة ما خلق — وهو

حينئذ يكون متصرفاً في مُلكه ومملكه ، ولا ضير في هذا ولا ظلم — « بأن يجعل ما يؤلم تارة ، ملذاً أخرى ، ولم يصح مثله في الواحد منا ، وهذا لا يدل على أنه لا يجوز أن يكون محدثاً لتصرفه ، وفي القديم — جل وعز — إنما تجعل قدرته على إحداث الشهوة والنفار فقط ، لا أن تجعل المؤلم ملذاً ، والملذ مؤلماً (١) » . ذلك أن من المستحيل أن يوجد إنسان عاقل وصحيح الجوارح ، وتكون الموانع بينه وبين الفعل زائلة ، وأن يكون ملقداً بالضرب مع إدراكه له ونفاره عنه ، وكذلك فإنه لا يصح أن يتألم مع إحراكه واشتهائه لفعل الأكل أو الإرتواء . بل يقتضى حينئذ أن يصاحب الألم النفار ، وأن تصاحب اللذة الشهوة . وذلك هو ما حدث بالنسبة لسيدنا إبراهيم ، فالنار تحرق الخشب والحطب الذي كان يوضع فيها بدليل اشتغالها وإلا لما كانت ناراً ، بينما كان سيدنا إبراهيم ملقداً بها ، أو على الأقل لم يتألم منها ، لأنها كانت باردة بل لأن شهوته كانت مصاحبة لحالته . وحتى فلو أن النار قد تغيرت طبيعتها فيجب أن نتذكر أن الذي فعل التغيير هو الله تعالى الذي لا يشاركه إنسان في أفعاله . وليس يقتضى كون الإله قادراً على التغيير وإحداث المعجزات أن يكون الإنسان كذلك ، لأن القدرة الشاملة ، والعلم الشامل ، والإرادة الشاملة ، وكل صفاته التي تؤدي إلى التفاعلية الشاملة هي صفات خاصة به من حيث شمولها ، أما من حيث التسمية فقد نجد عند الإنسان ، ولما تسكون فيه بحسب قدرة الحدود فلا تكون صفاته من قدرة وعلم وإرادة .. الخ . مشتتة إلا على أشياء بسيطة محدودة كحدوديتها ، لأن الجزئي لا يتطابق مع الكل ، بل الكل

(١) انجموع في المحيط بالكلية . ج ١ ص ٤١٤ ط . القاهرة .

يشتمله ويحتويه ، لذلك فقدرته الإنسان وصفاته الجزئية يجب ألا نطلب إحاطتها لسائر الأفعال والأعمال* .

وينبغي أن نشير - من باب الأمانة العلمية - إلى أن ثمة فقرة وجدناها مناقضة لوجهة نظرنا السابقة . وهذه الفقرة يذكر فيها القاضى قياسا ، لكنه غير منطقي ، إذ يقول : « فلو أراد تعالى أن لا يجعله ملتزما مع ما قلناه أو يجعله متألما مع ما وصفناه لما صح ذلك ، فلو كان هذا دلالة على أن العبد ليس بمحدث ليجوزن مثله في القديم تعالى » (١) ، والقاضى إذ أشار إلى ذلك فقد قاس قدرتين إحداها محدودة والأخرى شاملة ، فلو جرح لقياس هذه بتلك لأن من شرط تعميم الحكم أن تتفق الحكومات في سائر الظروف والأحوال ، فالقاضى قد أوجد بقياسه هذا تعديدا لقدرة الإلهية وأنها تتفأ أمام بعض الأفعال ، وهو إنما قد ذكر ذلك متخذاً من فعل الإنسان معياراً للفعل الإلهي . حقا إنما لم نجد - في دائرة الأفعال التي نفعلها - أن الضرب يولد لذة أو يولد شعبا ، وكذلك فلم نجد أ كلا - مع صلاحيته للطعام - يولد ألما ، ولكن هذا إنما يرجع لطبيعة الأشياء وصفاتها القائمة بها ، وليس ذلك

(*) يفرق السكندى بين الفعل والعمل - فيقيم الفعل أولا لأن فاعله :

(أ) فعل ابتدائي وهو له وحده

(ب) فعل آخر هو مجرد تأثير وهو لا كائنات بعضها في البعض الآخر ، والفعل بالمرعي الثاني يرتقى آخر الأمر إلى الفعل المبدع ، وكأن سائر الأفعال الإنسانية متولدة - عند السكندى - عن الأفعال الإلهية أو من الفعل الابتدائي الأول . والعمل هو نبات الأثر في المنفعل بمداءك المؤثر ، بانفعاله عن الأفعال - كالنقش والبناء - وجميع المصنوعات هي أثره

راجع : السكندى - رسائل السكندى الفلسفية ، تحقيق د . أبو ريده ، رسالة الفاعل الحق من ١٨٠/١٨٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، وكذلك نصوص فلسفة هربية لابي ريده من ٦٤ .

(١) المبحث بالسكندى ج ١ ص ١٣١ ط ١ بيروت ، ص ١١٤ من ط ١ القاهرة عم فترق في التنزيه .

لتصور في قدرة الله بحيث تقف عند حد تلك الصفات ، إلا أننا نرى أن القدرة الإلهية يمكن أن تجعل الأوّل ملذام مع وجود النفار ، أو اللذ مؤلّام مع وجود الإشقفاء ، ولكن ذلك لا يتيسر إلا بتغيير الجسم القابل ، وطبائع الأشياء لا يصعب على الخالق تغييرها ، إذ أن التبديل والتغيير أهون عليه من الخلق من عدم — وإن كان بالنسبة لقدرة الالمحدودة لا يوجد صعب أو سهل — ولكن الحكمة الإلهية ، والنظام الثابت الذي وضعه الله للأشياء لا يقتضيان أن يغير من طبائع هذه الأشياء وصفاتها فهو يقدر على هذا التغيير ولكنه لا يقبله ولا يبتغيه ولا يريد به وهو سبحانه القائل : (« لا تبديل لخلق الله . » سورة الروم ، آية ٣٠ ، « فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً . » س فاطر ، آ ٤٣) وفي مواضع أخرى كثيرة .

كذلك فإننا نستطيع أن نقول أنه قد توجد — فيما وراء نطاق معرفتنا وعلمنا المحدود بالأشياء — أفعال تحدث طبيعياً في ذاتها ، ولكنها بالنسبة لمحدوديتنا تكون مستحيلة ، ذلك لأن معرفة الإنسان قاصرة ، واستقراءه للأشياء والأفعال غير تام ، بل هو استقراء جزئي ناقص فيكون التعميم غير صحيح . ولذلك فإن الحكم بكون العبد غير قادر على إحداث التغيير لا يقتضى أن ينسحب على قدرة القادر الشاملة ، ولو فعل الله ما نراه محالاً لم يكن هذا الالمجزئنا ومحدودية قدرتنا .

حقاً إن هذه النظرة من القاضى ومعه بعض المعتزلة إلى أفعال الله ، نظرة فلسفية طبيعية وهي واضحة في سائر هذا البحث ، وسنجدها في أعلى صورها حين نقوم بتطبيقها على أفعال الله ، متولدة كانت أو مباشرة ، في قسم خاص سنورده فيما بعد إن شاء الله . ولكننا نرى أنه ليس من المحال على من ينطق الجساد ويخلق من المني الذى هو ماء إنساناً حياً متكاملاً نقول

ليس من المحال عليه تعالى أن يذل المؤمن ملذاً ، وبالعكس وهذه الاستعالة إذا وجدت — تكون بالنسبة لبني الإنسان بوصفهم محدودى القدرة .

وعلى ذلك تبطل حجة الكسبية فى إبطال الفاعلية الإنسانية لمعجزها عن التغيير ، لأنه كما رأينا وجدنا أن أقوالهم تؤدي إلى جمل « الإيمان كفراً ، والحسن قبيحاً ، . . والحركة سكوناً »^(١) الخ . . من هذه الأحوال ، وإذا كان هذا هو الشرط فى كون الإنسان محدثاً ومختاراً تصرفاته ، لصعب تحقيق هذا الشرط ، إذ يؤدي إلى انقلاب الأشياء واختلاطها مما يؤدي إلى اختلال النظام الإلهى والحكمة الربانية فى تقسيم الموجودات والأفعال إلى أن لكل منهما خصائص معينة . وفرق بين أن نجعل المتحرك ساكناً أو العكس بشرط صلاحية الجسم ذاته لذلك الجمل ، أى أن يكون فى الجسم استعداد لقبول هذا التغيير ، وبين أن نتطلب ذلك فى جسم ليس فيه استعداد وقابلية لهذا التغيير ، إذ أن التغيير ليس إلا إمكانية واستعداداً وقبولاً لما سيوجد . فلا يصح أن نطلب من الحجر الذى هو ساكن بطبعه أن يتحرك دون مماسة أو دفع من حيثنا ، وهذاما سنبينه فى القسم الخاص بتوليد الاعتماد للأكران .

ومهما كان الأمر فإن التمسك بالمعالمات كأساس للاستدلال على التأثير الإنسانى الصحيح ، ضرب من الجهل ، لأن سبيل هؤلاء سبيل من يضم طعاماً مسموماً أمام جائع ويضربه ليأكل منه ، ثم يضربه إذا قرب من الأكر ، ويتوعدده أن يقتله إذا لم يأكل ، فكل هذه معوقات وموانع تمنع من الفعل — الذى هو الأكل — فسواء أأكل فهو مقتول بالسهم ، أم لم يأكل فهو مقتول بالضرب . فمثل هذا الإنسان لا يكون قادراً لا فى أكله إذا أكل ، لأنه ملجأ على الأكل بالجوع والضرب ، كما أنه ليس قادراً

(١) مخيط بالتكليف ج ١ - ٤٢٧ ط . بيروت — راجع عبرن المائل ص ٢٠٣ أ

على الإمتناع عن الأكل لنفس الأسباب وهي الإلجاء بالجوع والضرب، فكما
لا نستطيع أن نتخذ من هذا المثال دليلا على عدم قدرة الإنسان على الفعل .
فلا يمكننا أن نتخذ من عدم إمكان تغيير طبائع الأشياء دليلا على عدم
فاعليتنا وتأثيرنا في أفعالنا ووقوعها بقصر فاعتنا لأن عدم القدرة على الحالات
لا تنسحب على الممكنات ، أما العكس فهو الصحيح منطقيا .

ونستطيع على كل حال - أن نلزم القائلين بالكسب من صميم مذهبهم
وذلك بما رواه القاضى عن أبى على الجبائى حين قال لهم « لو كنا مسكتسين
لصح أن نجعل الكفر إيمانا . والإيمان كفرا بالكسب » . (١) وذلك إذا
كان لا بد من هذا الشرط - وهو التغيير - فى الإحداث . فإذا بطل
ذلك فى الكسب بطل كذلك فى الإحداث . وقد تبين بطلانه فيما سبق
لكونه اتخذ من المستحيلات قواعد .

وبذلك يبطل الكسب ويثبت الإحداث بالمعنى الذى أوردناه وهو
التأثير والفعل بحسب قدرة إنسانية وإرادة واعية وبحسب قصد وعلم انسانيين
ذاتيين .

وإذا كان ما أوردناه يعتبر عرضا غير مباشر للمتولدات عند الأشاعرة
فيمكننا - إلى جانب ذلك - أن نورد رأيهم مباشرة فى المتولدات .

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٣٨ ط . بيروت .

(*) للافاضة فى حجج - أو شبه - الكسبية لإبطال الفاعلية الانسانية والتأثير
الانسانى على وجه الحقيقة يمكن الرجوع إلى المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٣٢ / ٤٣٨ ،
وكذلك فإن شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٤ / ٣٨٤ ، بالإضافة إلى الانصاف للإبلاغي ص
١٠ ، ١٢٨ / ١٣٦ .

ويمكن الرجوع إلى ام الأشعرى لتأكيد من صحة مذهبهم - وذلك فى كتاب : أبو
الحسن الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع بتحقيق مكارنى ص ٢٥ / ٦٤
بيروت سنة ١٩٥٢ .

ويتمثل ذلك فيما ذهب إليه إمام الحرمين — الجويني .

يذهب الجويني إلى أن المتولدات ، وهي عند الأشاعرة تفارق محل القدرة ، لا يقدر الإنسان عليها ، ولا يكتسبها ، بل جنمها مما يستقل الله تعالى بالقدرة عليه ، دون إقدار العبد عليها ، وكأنها مثل الأفعال الإبداعية التي لا يشارك فيها الإله . وقد بنى الجويني هذه الفكرة على القول بأن « القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم محلها ، وما يقع مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بها ، بل يقع فعلا للباري تعالى من غير اقتدار العبد عليه »^(١) وكان رمية السهم بوصفها تفارق محل القدرة تعد فعلا لله لا للإنسان ، وفعل الإنسان لا يتعدى اكتساب حركة اليد في الرمية فقط . والجويني يعلل لإبطال التولد بأنه يؤدي إلى أن يستقل السبب في حصوله بإيجاب السبب له دون حاجة إلى تأثير القدرة أو القادر . أي تلك التي تتراخي كثيراً عن أسبابها . فإنه لا يصح بالنسبة للمتولدات التي تقارن أسبابها وتحتاج لمباشرة السبب أسباباته مع وجود القادر . ولذلك فلا وجه للقول بأن «السبب لو كان مقدورا لتصور وقوعه دون توسط السبب ، والدليل عليه أنه لما وقع مقدورا للباري تعالى ، إذا لم يتسبب العبد إليه ، فإنه يقع مقدورا له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب »^(٢) . وهذا الذي ذهب إليه الجويني إن صح نقداً في النسبة لما استراه من جواز حصول المتولدات من جهة الله تعالى ، ولا يصح بالنسبة لمتولدات الإنسان ، وقولنا بعدم الصحة هذا قائم على أساس مذهب المعتزلة ، لأن الإبطال يصح من وجهة نظر الكسبية — تبعاً لمبدأهم العام — بأن الإنسان لا يقدر حقيقة ، بل يكتسب

(١) الجويني : الإرشاد ، ص ٢٣٠ تحقيق د . محمد يوسف موسى - القاهرة ١٩٥٠
(٢) الجويني : الإرشاد ، ص ٢٣١ وراجع كذلك ص ٢٣٢ / ٢٣٤ . وقارن المذهب
إلى الباتلان — وهو لا يخرج عن ذلك وجدناه عند الجويني — ذلك ص ٢٩٦ / ٣٠٢
التمهيد ، وللواقف ص ٣٨٤ : ٣٨٨ .

الفصل الثالث

المتولدات عند القاضى

عرضنا لمشكلة الفاعلية الإنسانية ، ونطاق التأثير الإنسانى ، عند بعض المعتزلة ، وعند معارضتهم من الجبرية والقائلين بالكسب . وعلينا بمد ذلك أن نعرض - مع قدر من المناقشة والتحليل - لهذه المشكلة عند القاضى عبد الجبار ، وسيكون ذلك بتفضيل أكثر مما سبق ، لأن هذه المشكلة التى قد فسّتها المعتزلة فلسفه طبيعىة ، نجدها واضحة ، ونجد الكلام فيها غزيرا فى مؤلفات القاضى المخطوط عنها والنشور . وسنلاحظ من خلال هذا العرض لآرائه أنه تناول آراء الجبائين - أبى على وأبى هاشم - اللذان قد أرجأنا الكلام فيهما إلى هذه السطور . كما سنلاحظ كذلك أنه انفرد - دون معظم مؤلفى كتب الكلام - بالنقد لآراء سابقيه ، والاعتراض عليها ، وليس هذا النقد والاعتراض على أساس هدى بل كان يقدم لنا الحلول التى يراها صحيحة ، ويسوق الأدلة - بشيء من المنطق غير يسير - على صحة اعتراضاته ، وعلى صدق آرائه .

وعلى ذلك فنحن سنخرج بقائدة مزدوجة من اهتمامنا بتلك المشكلة - أى مشكلة الفعل المتولد - عند القاضى : الفائدة الأولى جمع الآراء التى قيلت فى هذا الصدد ، ثم تفتيدها بالحجة والدليل ، وبمد القاضى حجة فى ذلك بوصفه من متأخرى المعتزلة ، بحيث أمكن أن يجمع أكبر قدر من الآراء لأكبر عدد من المتكلمين الذين سبقوه وعاصروه . والفائدة الثانية هى أننا (م - ٩ - الحرية)

سنحصل على رأيه في المشكلة بحيث يتكون عندنا بناء فكري متكامل ومطور لها . والفكر ليس إلا سلسلة متصلة الحلقات ولا نستطيع أن نوزل احداها عن سابقها أو لاحقها ، بل أن تناولنا إحداها على سبيل التخصيص فيجب أن تكون دراستنا مبنية على فهم السابق في ضوء اللاحق والعكس صحيح ثم الربط بين هذا وذاك على سبيل المقارنة على الأقل .

والقاضي قد بدأ - بحسب نظرنا إلى تلك البداية - بأن فسر اختلاف الذى حدث بين المتكلمين بصدد مشكلة الفعل الإنساني : متى يمكن أن يكون هذا فعلة ؟ ومتى لا يمكن ذلك ؟ وعلى أى أساس نسب له الفاعلية ؟ وذلك التفسير للخلاف قائم على الفعل والترك ، بمعنى أن الفعل ينسب إلى من يتمكن من إيجاده أو تركه بحسب قدرته وإرادته ، وبحسب قرب الفعل أو بعده عن الفاعل ، أى هل حدث تبعاً لسبب متوسط بين الفاعل والفعل ؟ - وهذا هو المتولد من الأفعال - لم أنه حدث دون تلك الواسطة أو هذا السبب ؟ وبذلك يكون حدث مباشرة ، أى مباشرة الفاعل لفعله . وعلى ذلك « يصلح أن يجعل الفعل فعلاً للعبد أو لغيره على وجه يصلح أن يفعله ويصح أن لا يفعله من دون واسطة »^(١) . والمقصود بذلك هو الفعل المباشر إذ هو الذى يستطيع الإنسان أن يفعله وأن يتركه دون واسطة بين السبب والسبب أما قصور القدرة الانسانية عن إحداث بعض الأفعال وعن ترك البعض الآخر ، أو عدم استطاعة الإنسان أن يفعل الفعل المضاد لفعله الذى صدر عنه ، فإن هذه الوجوه هى التى توضح مدى القدرة والاختيار الانسانيين ، وبذلك تتعدد فاعليته - سواء بالنسبة للأفعال المتولدة أو المباشرة - من

(٢٤١) المحيط بالكيف ج ١ ص ٣٨١ ط . القاهرة : راجع المعنى ج ٩ ص ٢١٤ أو هذا الجزء ٣ و المنفرد بالتولدات عامة دون سائر أجزاء المعنى .

حيث أن « ما ليس يجوز أن يفعله بدلا من أن يفعله ، أو لا يجوز أن يتركه أو يفعل ضده في حاله ، فليس يفعله »^(١) . وواضح أن صحة الفاعلية والتأثير في نسبتها للإنسان - تنحصر في هذه الجهات الثلاث : إمكان ترك ما يمكن فعله ، وفعل ما يمكن فعله ، وفعل الضد . وقولنا إمكان الترك ، أو إمكان الفعل ، فذلك لبيان قبول الفعل واستعداده لسكى يفعله الإنسان أو يتركه ، وهذه الحالة لا تيسر إلا بالنسبة للأفعال الممكنة ، أما الواجبة فهي إما أن تكون واجبة الفعل دائما ، أو واجبة الترك دائما ، وتلك هي المستحيلة .

فالوجوب والاستحالة يمثل كلا منهما أحد طرفي الفعل ، أما الإمكان فيمثل الوسط بمعنى الجمع بين الفعل والترك .

والتأضي يذكر لنا أن من المتكلمين من نظر إلى الإرادة نظرة طبائعية بمعنى أن الإرادة توجب المراد ضرورة ، وذلك إذا توافر (وجود الإرادة وزوال العوارض)^(٢) والقائل بذلك - وقد يكون النظام أو الجاحظ - إنما أخرج المرادات عن كونها أفعالا للإنسان . فيكون فعل الإنسان هو الإرادة نفسها أو الأسباب التي لا تقمدي محل قدرته إلى محل آخر ، وينبني على ذلك أن يكون الفعل المباشر وحده - عند هذا القائل - هو الذى يقع من فاعل ، بينما التولد فلا فاعل له ، إذ هو على حد عبارة الطبائعيين حدث لا يحدث له على الحقيقة والاختيار ، بل فاعلها هو الصفات الطبيعية للأشياء والحوادث .

ومسألة وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة من المسائل التي دار حولها البحث وكثرت فيها الآراء . ويمكن أن نستعين هنا برأي الباقلاني

تتحين رداً على الثمانيين يقدم العالم تبعاً لتقدم الإرادة الإلهية التي فوجود الإرادة
تقتضى ضرورة وجود الزاد ، وإذا وجد المراد في وقت الإرادة وكانت
الإرادة قديمة يجب أن يكون المراد قديماً مثلها ، فيكون العالم بوصفه خراداً
لإرادة قديمة قديماً هو الآخر ، إذ أنها بمثابة العلة الموجبة لعلوها ، لذلك
في تلازمان في الوجود والعدم . واقد كان رد الباقلاني على ذلك — والذي
نستعيره في مسألتنا هذه — يتضمن قوله : ما الذي يمنع أن توجد الإرادة
الإلهية أولاً ، ثم يحدث المراد بعد ذلك ؟ « لأنها على قولنا إرادة يكون
الفعل على التراخي ، ولأنها ليست علة لوجود المراد » (١) وذلك التراخي
ليس إلا الوقوع في الوقت الثاني أو الثالث من حدوث الإرادة والفعل
الذي هذا حالة هو الفعل المتولد الذي يتراخي عن سببه ، فلا يمنع أن يكون
الفعل المتولد واقعا بإرادة الفاعل ، ومع ذلك لا يقع ولا يتحقق فعلا إلا في
وقت متأخر — إلى حد قد يكون قليلاً أو كثيراً — عن تلك الإرادة .
وكذلك الحال بالنسبة للقول — عند البعض الآخر من المتكلمين — بأن
السبب يقتضى أو يوجب وقوع المسبب ضرورة ، وهؤلاء قد أرادوا بذلك
أن يخرجوا الفعل المتولد عن كونه حادثاً بسبب ، ولقد بنوا ذلك على أساس
تأخر الفعل المتولد وتراخيه عن سببه الأصلي ودخول واسطة فيما بين الفاعل
والفعل المتولد ، وهذه الواسطة تخرجه — في نظرهم — عن أن يكون
حاصلاً بالسبب الأول ، أعني الفاعل الذي فعل سبب الفعل المتولد ، ولذلك
أخرجوه عن كونه واقعاً ومتعلقاً بالفاعل ولكن هذا الإشكال الذي أقاموه ،
وعلى أساسه أقاموا استنتاجهم الزائف بين السبب والمسبب ينهيه القاضي بما
يذكره من . « أن السبب لا يمنع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض

(١) الباقلاني : التهديد ، تحقيق د : أبو ريده ، ص ٥٣ .

عارض فيمنع من التوليد. (١) ويوضح ذلك التبع بالمرض، في بيان التولد
والمباشر، إذ أن الفرق بينهما ليس إلا في وجود وقت أو أكثر بين وقوع
السبب وحصول السبب في الفعل المتولد، أما المباشر فمكتوب ذكرنا - قد
سمى كذلك لأنه يحدث بمباشرة السبب لسببه، أي التفاعل لفضوله - في آن
حدوثه.

وكما نعلم فإن المتولد والمباشر كلاهما مراد للإرادة، لذلك فالقاضي يذكر
أنه ليس هناك ما يبرر وجود الفرق بين الإرادة والمراد، بأن يتعلق المراد
بالطبع، وتعلق الإرادة باختيار الفاعل، فإما أن يمتلئ جميعا بالطبع أو يضافا
إلى الفاعل (٢) ذلك لأنهم في قولهم أن الإرادة فعل متعلق باختيار الفاعل
وأن المتولدات تحدث بالطبع، قد جزأوا ما لا يمكن تجزيته، لأن المتولد
ليس الإفلا يحدث بإرادة فاعل، أعنى هو مراد الفاعل، وكأننا لورفعنا
كلمة المتولد ووضعنا محلها كلمة المراد في الجملة القائلة: - المتولد يحدث طبعاً،
لأصبحت لدينا هذه الجملة: المراد يحدث طبعاً. وكما ذكرنا، فالمراد إذاً يكون
مراداً لإرادة ولما كان من أقوالهم أن الإرادة تتعلق باختيار الفاعل، أمكن
أن نجد فيما سبق - حدوداً متناقضة منطقياً، إذ أن أقوالهم تقتضي: أن
مراد الإرادة - المتعلقة باختيار الفاعل - هو فعل متولد بالطبع. ذلك هو
ما يحتمله قولهم من تناقض بين أحكام الإرادة وحكم المراد، وبين المباشر
والتولد - مع أن حكمهما واحد من حيث اتساقهما لفاعل السبب - ولا
داعى إذن للتمسك بأن الإرادة تتعلق باختيار الفاعل، وأن المراد - ومنه
المتولد عندنا وعندهم - يقع ويتعلق بالطبع دون فاعل، مع أنهم كما يذكر

(١) شرح الأصول الخمسة - ٣٨٨ .

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة .

القاضى: «لو أنعموا النظر لملوا أن المتولدات إنما للاختيار فيه مدخل فيفتح مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه » (١) . وهكذا يكون المرجع الأول والنهائى - فى نسبة المتولد للإنسان - إلى اختياره للأسباب التى تولد ، لا إلى الطبع أو الوجوب الضرورى لأن الطبع والوجوب لا مدخل لهما فى الأفعال الصادرة عن الإنسان ، وخاصة إذا ما توافرت فيها الدواعى والقصود والإرادات .

والقاضى يحمل على هؤلاء الذين علقوا المراد أو المتولد بالطبع ، وعلقوا الإرادة - وكذلك الأفعال المباشرة وهى مرادات كذلك - بالاختيار ، وهو يجعلهم فى مرتبة أقل من مرتبة أصحاب الطبائع ، لأن هؤلاء لم يشبثوا أى فاعل مختار يضيفون إليه أدنى فعل . أما المتكلمون - الذين علقوا المرادات بالطبع - فإنهم لما أضافوا بعض الأفعال إلى الفاعل المختار دون البعض الآخر فإن اضافتها إليه ليست بأحق من إضافة الأفعال المتولدة إلى ذلك الفاعل بالاختيار . على أن تلك الإضافة إلى جهة واحدة - وهى الفاعل بالاختيار لن تفقد الفارق بين المباشر والمتولد ، بل سيكون الفرق قائماً دائماً فى كون الأول مبتدأ والثانى متراخياً - وهذا الابتداء والتراخى بالنسبة للفاعل - ولكن كليهما يتبع نفس الفاعل المختار ، الذى تقع أفعاله وأسبابه ، التى تولد أفعاله ، بدواعى وقصود معينة .

و كما رد القاضى على القائلين بأن الإرادات دون المرادات أفعال للإنسان ، رد كذلك على ثمانية فى قوله بأن المتولدات حدث لا يحدث له ، ولقد بنى اعتراضه على قضية مسلم بها دائماً هى أن الحوادث كلها تتساوى من

(١) شرح الأصول الخمسة - ٣٨٨ وقارن كذلك المفتى ج ٩ ص ١٧٥ ب

حيث «الاحتياج إلى محدث وفاعل» (٢١) وبناءً كذلك على مسألة أخرى هي أن المتولد والمباشر كلاهما حادث ، فينتج أن كليهما محتاج لمحدث وفاعل إذ أن قضية الحدوث واحدة في جميع المحدثات فلا فرق بينها من حيث الحاجة والإفتقار

فكان ثمة في قوله بأن المتولدات حوادث لا محدث لها، قد اختار جانباً واحداً من الحقيقة ، وأغفل الجانب الآخر ، فهو قد قال - وقوله حق - أن للمتولدات حوادث ، أى أنها وجدت بعد أن لم تكن موجودة . أما قوله بأنها لا محدث لها فهذا قول لا حقيقة له . وكذلك فإذا كان أحد قسمي الحادث - وهو المتولد - حدثاً لا محدث له ، فإن هذا ينسحب على المباشر - وهو القسم الثانى من الأفعال - من حيث تساويهما في ميدان الحدوث ، فيكون المباشر حدثاً لا محدث له ، إذ أن المساويين لثالث متساويان ، فكل منهما حادث ، فيتساويان كذلك من حيث كونهما حوادث لا محدث لها « لأنه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج إلى محدث وفاعل » (٢٢) . ويترب على تساويهما في هذه الأحوال تساويهما كذلك في أنه إذا كان لا يمنع حصول السبب ولا يقوله عنه فعل - حين يعرض عارض ما فيمنعه من التوليد - فإن السبب يقع مع الإمكان والجواز - لا الوجوب - كالمبتدأ سواء بسواء . ولو جاز إخراج السبب عن تعلقه بفاعل ما لوجب حصوله عند وجود وزوال الموانع ، لجاز كذلك إخراج المتولد عن أن يكون متملقاً بفاعل لوجب وقوعه عند توافر الدواعى وتكاملها (٢٣) . ذلك أننا نعلم أن العلاقة القائمة بين الفاعل المولد وبين الفعل المتولد هي علاقة سببية ، وليست علاقة

(٢١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٨٩ .

(٢٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٨٩ ، وقارن المجموع في المحيط بالكيف ج ١ ص

٤٠٢ ط . بيروت .

عائية ، بمعنى أن الأولى قائمة على طائل مختار ، أما الثانية فمقامة على الوجوب
الضروري - كما أشرنا سابقا - فإما يجوز من أحكام على السببية يجوز
كذلك على التولدات تبعاً لتساويها من حيث التعلق بالفاعل المختار .

ونلاحظ أن إدخال مسألة الوجوب هذه يجعل النوعين من
الأفعال المباشرة والتولدة متساويين في كل شيء ، لأن الأسباب واخذ
- وهو وجوب الوقوع - بتوافر الدواعي وتكاملها ، مع علمنا
بأن ثمة فارقاً بين كليهما ، وهو حدوث المباشر مع السبب وحدث
التولد عقيبية . ومسألة الوجوب هذه تؤدي إلى فهم خاطيء للإحداث ، إذ أنه
- أي الوجوب - يعنى الفعل بالطبيعية ضرورة ، بصرف النظر عن وجود فاعل
مختار . وهكذا فإن القاضى يرى أن تمامة في قوله بأن التولدات حوادث
لا يحدث لها ، يدخل في زمرة القائلين بالطبيع ، أى نفى الفاعل المختار ،
ونفى القدرة والإرادة ، طالما أن الأشياء تفعل وتنفعل ، تؤثر وتتأثر ، تبعاً
لصفاتھا الذاتية - كما بينا من قبل (١) .

والشهرستانى قد علل رأى تمامة ، قائلاً : « لم يمكنه إضافتها إلى فاعل
أسبابها حتى يلزمه أن يضيف الفعل إلى موت ، مثل ما إذا فعل السبب ومات
ووجد بعده . ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى ، لأنه يؤدي إلى فعل القبيح ،
وذلك محال ، فتعريفه وقال التولدات أفعال لا فاعل لها » (٢) وهذا التعليل
وإن كان واضحاً فغير مبرهن عليه من جهة ، ومن جهة أخرى فهو لا يعنى

(١) النفس في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٨٠ أ .

(٢) المال والنعل ج ١ - ٧١ .

وراجع ما كتبناه عن تمامة بين اشرس في الفصل الأول من الباب الثمانى في هذا
الكتاب .

ثمامة من أنه قائل بالطبع . وسقري أن تعطيل الشهر ^{بمعنى} غير دقيق ، لأنه
ليس ثمة ما يمنع من أن تنتسب المولدات إلى فاعلها - رغم موته - مادام قد
أوجد سبب التوليد وهو قادر حي . (*)

وعلى كل حال يمكن أن نخرج من كل هذه الإشكالات - القائمة بين
المباشر والتولد وبين كونها محدثة بالإنسان أم لا - بالتقدير الذي نستطيع أن
نثبت به أن السبب هو فعل الإنسان وحده ، وبهذا التقدير من إثبات السبب
نستطيع أن نثبت كذلك أن للسبب فعله . لأنه من البديهي أن السبب هو
فعل فاعل السبب ، بحيث لا يكون السبب سبباً لسبب غير ما هو مسبب له ،
ولا يكون للسبب مسبباً لسبب غير ما هو سبب له وإلا لتسلسل الأمر . ولذلك
كان لكل مسبب سبب على حياله ، فليس من المعقول أن نصبح بذرة ونتوقع
أن تنبت حيواناً ، أو نرى شجرة ونقول أن سببها حيوانات منوية وضعها
إنسان في الأرض ، والحرارة لا يكون سببها الثلج ، والعكس صحيح .
وليس في ذلك قول بالطبائهم بل هي محافظة على علاقات الأشياء من حيث
التأثير والتأثر ، حتى نحفظ للإنسان حريته بأن نثبت فاعليته ، لأننا « إذا

(*) والغياط في رده على ابن الراوندي في اعتراضه على التوليد يقول : « أن الأحياء
القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وسلامتهم وسلاطتهم ومقدرتهم أفعالاً تتولد منها
أفعال بعد موتهم ، فينسب ما يتولد بعد موتهم إليهم ، إذ كانوا قد سبقوه في حياتهم وقملوا
ما أوجبه . . . والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به ، لا يندو خصالاً
أربما : إما أن يكون فعلاً لله أو للسهم ، أو فعلاً لفاعل له ، أو فعلاً للرامي . وليس يجوز
أن يكون فعلاً لله لأن الرامي لا يدخل القبل تناؤه في أفعاله . . . ولا يجوز أن يكون ذهاب
السهم فعلاً للسهم ، لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر ، ولا يجوز أن يكون فعلاً لفاعل له
لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له . . . وهكذا بحال . ولما فسدت هذه الوجوه
كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره ، إذ كان هو السبب له
« الانتصار » ص ٧٧ ، ٧٨ .

بيننا أن السببية ففله يقتضي أن السبب فعله» (١).

والقاضي يذ كر أننا نضيف المباشر فعلا للإنسان، لسكونه واقعاً بحسب أحوالنا ودواعينا وإرادتنا وذلك الشرط حاصل أيضاً في الأفعال المتولدة، فمثلاً نحن نجد أن « الكلام والكتابة والآلام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال، فيجب أن تكون أيضاً فعلنا» (٢). وهذه الفقرة قائمة على استدلال وقياس منطقي سليم إذ أن لدينا مقدمتين ونتيجة، والمقدمتان هما:

كل فعل يقع بحسب القصد والدواعي عندنا فهو فعلنا ومن جهةتنا
الفعل المتولد يقع بحسب القصد والدواعي عندنا.

ينتج أن: الفعل المتولد واقع من فعلنا ومن جهةتنا.

وهذا قياس النوع الأول، ضرب Darii.

ويذ كر القاضي كذلك أننا نفينا كون الأفعال المتولدة أفعالنا، فبالأولى والأحرى علينا ألا نجعل « الإرادة فعلنا دون المراد» (٣). والقاضي في ذلك الحكم يأخذ بقاعدة الكل أو اللاشيء، فإما أن تكون الإرادة والمراد، السبب والسبب، المباشر والمتولد، جميعها أفعالنا، أو لا شيء منها البتة. أما ما يقال من أن «ما قارن السبب هو فعلنا دون ما تراخى عنه لأن المتراخي يقع وإن كرهنا وسخطنا، فكيف يدل هذا على أنه فعلكم؟» (٤) فإن هذا القول

(١) المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٨١ ط القاهرة. قارن الفنى ج ٩ ص ١٧٩ أ، ص ١٨٠

(٢، ٣) المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٨٤ ط القاهرة. قارن الفنى ج ٩ ص ١٧٨ أ، ص ١٧٩ ب.

ليس حجة داهية ، لأنه يمكن إثبات قاعليتنا المتراخي بمقارنة أفعال الساهي والنام بأفعال العالم بفعله ، وبيان الفرق بينهما ، فإننا تشببت أفعال الساهي والنام أفعالاً لهما ، مع اختلاف طريقة الإثبات فيهما عنها بالنسبة للعالم . أما مسألة السكره والسخط هذه ، فليست شرطاً متوفراً في كل فعل ، فهناك أفعال نفعلها دون ماحب ولارضى مصاحب لها ، ومع ذلك نسد إلينا ، بمثل شرب الدواء في حالة المرض ، وقتل الأعداء في الحروب ، وكذلك التمل خطأ إذ أنه يسند إلى الإنسان ، بوصفة فعلا تترتب عليه الدية . أما إن أريد بالسخط والكراهية تلك الحالة التي نتابنا بعد إحداث السبب الذي سيولد الفعل الذي نكرهه بعد خروج السبب عن المنع ، نقول أن السخط في هذه الحالة ليس دليلاً على كوننا غير قاعلين لذلك السبب ، فالمسألة متوقفة على النية والقصد وقت إحداث الأسباب ، التي على أساسها تنسب الفاعلية للإنسان ، والتي يترتب عليها الجزاء ، إن في الدنيا من مدح وذم ، أو في الآخرة من ثواب وعقاب ولا ينفع بعد خروج السبب المولد عن نطاق القدرة إلا الندم كما يرى أبو هاشم فهذا الندم قد يخفف من الجزاء وإن كان لا يلغى الفاعلية .

ويرد القاضى كذلك على القائلين بأن المتولد فعل الله ، أو أن الإرادة ، توجبه بقوله أنه يمكن بناء على هذه الأقوال أن يوجد المراد بوجود الإرادة ، حتى في الحالات التي يستحيل فيها حدوث ذلك ، وتلك التي تكون فيها قد « زالت القدر عن الجوارح »^(١) . وهذا باطل ، لأن الكسح يريده المشى والانتقال ولكنه لا يقدر عليهما ، وكذلك فالأعمى يريده الإبصار ولا يستطيعه وإن فتح بصره ، وهكذا فكل فاقده لعضو أو لحاسة يريد أن يفعل ما يتصل بهذا العضو أو الحاسة ، ولكنه لا يتمكن من تحقيق مراده ، لأن — كما يقول

(١) المجموع بالمحيط ، ج ١ ص ٤٠١ ط بيروت .

أرسطو — كل ما قد انضو حاس فهو مقاد لا يفعل بهذا الضو من إحساسات
وظائف وإذًا بطل الفعل بالإرادة وحدها دون فاعلية القدرة ووجودها.
بطل كذلك كون المباشر من فعلنا دون المتولد ، وأن هذا الأخير من فعل
الله أو من فعل الإرادة وحدها على سبيل الوجود الضروري ، فلو كان عند
الإرادة يفعل هذا التصرف من قيام وعود وغيرها طبعاً لجاز أن يقع منه
ذلك مع عدم القدرة في الجوارح ، وقد عرفنا أن هذه التصرفات لا تقع من
الزمن العاجز ولا من المريض المدنف^(١) .

وهنا قياس منطقي صحيح قد أورده القاضى متضمناً في قوله . « قد
ثبت أن المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب ، فلو لا أنها
فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله »^(٢) إذ أن لدينا مما سبق مقدمتين ونتيجة
على النحو التالي :-

كل فعل يقع بحسب سبب من الإنسان فهو فعله
الأفعال المتولدة تقع بحسب أسباب من الإنسان

ينتج أن : المتولدات أفعال للإنسان .

وذلك الاستدلال قائم على إثبات كذب ما يخالفه من الأقوال ، أى
بحسب برهان الخلف ، من أن فعل الغير بوصفه لم يحدث من جهتنا نحن ،
لذلك فلا ينسب لنا ، والفعل الذى تولده فى الغير بحسب فعلنا ، لما لم يكن بحسب
فعله فلا ينسب له بل لنا . ونحن نغنى بقولنا بحسب فعله — أى الغير — أو

(١) المتن في أبواب المدل ، ج ٩ ص ١٨٧ ، ١٧٦ مطوط ، وقارن المحيط بالتسكيك
ج ١ ص ٤٠٤ ط . بيروت .

(٢) المجموع بالمحيط بالتسكيك ج ١ ص ٤٠١ ط . بيروت ، ص ٣٨٩ / ٣٩٠ ط
القاهرة . وقارن المتن ج ٩ ص ١١٥ .

بحسب فعلنا ، التناسب الطردى ، والتناسب العكسى ، بحسب القلة والكثرة
 بين السبب والسبب ، فقلة السبب متوقفة على قلة الأسباب ، وكثرتها بكثرتها
 « نحو قوة الصوت بقوة الإجماع ، وكثرة الآلام بكثرة الوهي والتقطع »^(١) .
 وهذا التناسب بين القلة والكثرة ملاحظة — حينما نفصل — في المتولدات
 في مجال الطبيعة .

والقول بأن المتولدات تقع بحسب فعل الإنسان ، أدى بمن يقولون بالإرادة
 إلى أن يقولوا أنه يمكن أن يكون « المرید منا مریداً بالفاعل ، لأنه بحسب ما
 يوجد من الإرادة يحصل ، وكذلك في كون المتحرك متحركاً »^(٢) . وهذه
 الطريقة في نسبة الفعل — بوصفها مبنية على الوجوب الضرورى — تكون
 مقارنتها بالسببية التي بين المتولد وفاعله مقارنة خاطئة وعلى غير دليل . ولذلك
 رد عليها القاضى بقوله . (أن المتولدات منفصلة عن السبب ، حادثه كحدوث
 نفس السبب . . . فأمكن أن يقال أنه حدث من جهة القادر ، وموجب العلة
 ليس بأمر يحدث فتصح إضافته إلى الفاعل ، بل ليس ينفصل عن الماعول
 فافتراقاً)^(٣) . وذلك لأنه ليس من الضرورى أن يوجد المسبب مباشرة ، بل
 يصح — كما ذكرنا — أن يعرض عارض فيمنع من وجود المسبب ، فلا
 يكون ذلك إيجاباً حقيقياً ، وهذا شأن ما يقع بالدواعى ، فيمكن أن نزرع
 إلى فعل قد أوجد فينا داعيه وقصدنا إليه ، ثم وجد داعى آخر فلا يقع الفعل
 إذ يكون ذلك الداعى الآخر بمثابة الصارف عن الفعل ، وذلك مثل من أراد
 أن يذهب للمسجد ، قاصداً الصلاة بدافع العبادة وابتغاء للثواب ، ثم في طريقة
 علم أن المسجد مفلق ، أو ليس به ماء للوضوء ، فهذا المانع الذى عرض فجأة

قد صرف الداعي الأول فلم يحدث الفعل وهو الصلاة ، هذا ما يحدث بالنسبة
لكل أفعال المسببة بقاعلين مختارين ، بينما نجد أن «موجب العلة مما لا يقع فيه منع
فلم تصح نسبتها إلى الفاعل» (١)

وقد تناول القاضى بعد ذلك مسألة الجزاء — من ذم وعقاب ، ومدح
وثواب — بوصفها دليلا على أن الأفعال المتولدة من الأفعال التي تقع من الإنسان
شأنها في ذلك شأن الأفعال المباشرة . فكما أن الإنسان يثاب ويمدح على
أفعاله التي تصدر عنه ابتداء ، فكذلك بالنسبة للأفعال المتولدة « لأن أحدنا
يذم على الكذب والظلم والتقل وغيرها ، وكل هذه الأفعال تقع بتولدة ،
فلو لم تكن حادثه من جهتنا لفتح ذمنا عليها . فكما أن هذه الطريقة دلالة على
أن المباشر فعلنا فكذلك في المتولد» (٢) وكان ثمة استنتاجا مقطوعا آخر من
هذه الفقرة نحصل عليه هكذا :

كل فعل يعاقب — ويذم — عليه الإنسان فهو فعله

الإنسان يعاقب — ويذم — على الأفعال المتولدة والمباشرة

ينتج أن : كل الأفعال المتولدة والمباشرة من فعل الإنسان . وهي أفعال

له ، فهو فاعلها .

ولما قد ثبت عن المعترلة أن المباشر من فعل الإنسان — أذن بقي لنا القول

بأن المتولد هو كذلك من فعل الإنسان ، لاشتراكهما في أساس واحد وهو

استحقاق الجزاء . فن حيث تساويهما في الانتساب إلى مبدأ واحد وهو

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠١ .

(٢) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٢ — ومارن ص ١٧٧ من المفن ج ٩ ص

المسئولية والجزاء فهما متساويان في كونهما أفعالاً للامسيان ، وهذا يبياه على المسئلة القائلة أن المساويين لثالث متساويان ، وعلى ذلك « لا يمتنع أن يستحق على الفعل المتولد الدم ... لأنه كلباشر عندنا في هذا الوجه ، إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم ... فالتفرقة بينهما لاتصح »^(١) . ولقد خصص القاضى الفعل المتولد الذى يصدر عن فاعله وهو عالم به ، لأن الفعل المتولد الصادر عن السامى لا يستحق عليه الدم أو المدح : « لأن تحرزه من الفعل وهو ساه يتعذر ، وليس كذلك العالم لأنه قد كان يمكنه التحرز منه بأن لا يفعل سببه ، إذا كان عالماً بأن ذلك الفعل بقوله عنه أو ظاناً به »^(٢) . وذلك لأن كل ما هو صادر عن علم وإرادة فهو صادر عن الاختيار . وما هذا شأنه يمكن التحرز منه ومنع النتيجة - أى الفعل المتولد - من الحدوث . وإن تركه يقول بعد إحداث سببه يسكون عن روية وقصد ، فعليه تقع تبعه فعله ويتحمل نتيجته . ولذلك كان ما يترتب على الفعل ليس حكمة كله ، اللهم إلا إذا كان ما يترتب على العمل والفعل ، أعنى السبب - مراداً لفاعله بالفعل ، وإلا لعد الفاعل حكيماً فيما لو صدرت منه حركة في نومه قتلت نعباناً كاد يلسع طفلاً ، وهذا بديهى البطلان إذ أن مثل هذه الأفعال تصدر عن الفاعل بدون قصد إليها - والقصد هو أساس انتساب الفاعلية والتأثير إلى الفاعل الذى صدر عنه الفعل - ولذلك فهو لا يستحق المدح على ما ترتب على فعله ، لأن نسبة الفاعلية إليه خطأ وما بنى على الخطأ فهو خطأ كذلك .

ولقد تناول - صاحب كشف المراد - مسألة الدم والمدح هذه من وجهة نظر أخرى ، فالمدح والدم عنده « لا يدلان على العلم باستناد المتولد اليه ،

(١) المبنى في أبواب العدل ج ٩ ص ٢١٠ مخطوط .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٩ ص ٢١١ مخطوط .

فإننا نذم على المتولد كالأثر ^{٢١} «عملتنا استناداً إلى غيرنا» ^(٢٢) وهو يضرب لنا أمثالا
بين ألقى طفلاً في النار، فإذا مات محترقا كان المحترق هو الله تعالى وهو الميت
وفي هذه الحالة يكون «الذم على الإلقاء لا على الاحراق» ^(٢٣). وكذلك فإن
وجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل، فإن الحافر للبئر تلزمه الدية
وإن كان الوقوع غير متعمد إليه. وهذا الكلام وإن كان صحيحا في تحديد
الذم والعقاب فإنه لا يبرهنهما، وبالعالمى يؤيد وجهة نظرنا من حيث انتساب
بالأفعال المتولدة عن أسباب من الإنسان إلى الإنسان الذي فعل تلك الأسباب
ولا خلاف بعد ذلك في أن يكون الملقى قاتلا أو محرقا، أو اقتصر فعاه على
الإلقاء فقط، وحتى إن صحح هذا بالنسبة للقتل بوصفه فعلا خارجا عن نطاق
القدرة الإنسانية فإنه لا يصح بالنسبة للأفعال التي يمكن للإنسان فعلها وإيجادها
سواء مباشرة أو متولدة. فالإنسان يسمى فاعلا لكل ما ترتب على فعله من
تأثيرات وحوادث، وليس هذا مشاركة الآله في إمتداد الفاعلية إلى أبعاد
كثيرة، علما أن الله هو الذي أعطى القدرة الفاعلة للإنسان، وهب للأشياء
صفات وطبائنها التي تؤدي إلى تأثير كل منها في غيرها بحسب الأسباب
والدواعي اللازمة، ولا حاجة بعد ذلك للقول بأن الذم على الإلقاء دون
الإحراق، لأن هذا مترتب على ذلك، بدليل أننا لو فرضنا فعل الإلقاء وافترضنا
عدمه، لم يحدث الإحراق.

ثبتت ضرورة أن الإنسان الملقى هو فاعل للسبب، وهو الإلقاء، وهو
أيضا فاعل للسبب وهو الإحراق الذي تولد عن الإلقاء، ويترب على ذلك

(٢١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - ص ٧٤ و٧٥ وفارن الفائق في أصول الدين
ص ٥٧ مخطوط - إذ الإحراق كما يرى واقع بحسب عدة اعتبارات النيران وحرارتها،
لا بحسب الإلقاء

يكون الإنسان فاعيل الإحراق، ولا نشول نظائره لما يتعلله من تفرقة بين أفعال
والإحداث، أو التائير واخلق بمعنى الإبداع.

... ولقد ناقش القاضى مسألة كون الإنسان فاعلا للفعل المتولد في ضوء
المسئولية، لأن القول بأن المتولدات ليست أفعالا للإنسان - كما ذهبت الجبرية
في إنكارها للفاعلية والتائير الإنسانيين - يترتب على هذا الإنكار إضافة
المتولدات إلى الله، سواء أكانت هذه الإضافة تخلق الله الأفعال للمتولدة
أو لإيجاب المحل المولد للفعل المتولد - وفي هذه الحالة، تكون المتولدات
من خالق الله إذ أن المحل عندهم من خالق الله كذلك، فيكون ما ترتب على
المخلوق مغزوقا كذلك. ويترتب على ذلك أمران كلاهما قبيح: الأمر الأول
(أن تزول عن العبد الأحكام)^(١) أى تنعدم المسئولية وبالتالي الجزاء،
فيؤدى الى جعل الشرائح، وما نصت عليه الأديان من جزاء بحسب الأعمال
ولا يمكن أن يكون جزاء على لا فعل، أو على فعل لا دخل للإنسان فيه،
بل هو فعل مجبر عليه. فحكم فاعل الفعل أنه هو الذى يصح أن يفعل ويصح
أن لا يفعل، أى يتمكن من الفعل والترك.

... ويمكن التفريع أكثر إذا أردنا أن يشتمل كلامنا على الفعل المباشر
والمتولد، فنقول يصح أن يفعل الفاعل الفعل بواسطة وهذا هو المتولد ويصح
أن يفعل بلا واسطة وهذا هو المباشر، وكذلك الحال في الترك فيصح أن
لا يفعل بواسطة، ويصح أن لا يفعل بلا واسطة، وكان ثمة تركا متولداً
وتركاً مباشراً كما أن هناك فعلاً مباشراً وفعلاً متولداً، وبمعنى ذلك أن
الفعل المباشر لا يقتدر الى واسطة - أو سبب - يظهره إلى حيز الوجود الفعلى،

(١) المحيط بالتنكيف - ص ٤٠٢ ط . بيروت .

بل وكذلك لا يفتر إلى هذه الواسطة - أو هذا السبب - في الترك والافتكاك
 فمثلا حركة يدي أستطيع أن أفعلها دون توسطه وكذلك رفع أحد القدمين،
 ثم سكون يدي، وإزالة قدمي، لا يحتاجان إلى توسطه سبب. أما الحال بالنسبة
 للتولد فيختلف فحركة المفتاح التي تتولد من حركة يدي تحتاج إلى إمساك
 المفتاح بقبضة اليد ثم تحريك اليد فيتحرك المفتاح وههنا حركتان، حركة اليد
 وحركة المفتاح المترتبة عليها والتولدة عنها - وهذا الترتيب والترتيب بما
 فيه من ارتباط وسببية هو التولد عامة - وكذلك الحال في ترك حركة المفتاح
 فإن ذلك يقتضي أن نبعد يدنا عن المفتاح فلا يتحرك، وكأن الإبعاد والإمساك
 هما حركة ثالثة - وهما مظهر للسبب المتوسط - بين حركة اليد والمفتاح ،
 فتكون الواسطة في توليد حركة المفتاح عن حركة اليد هي حركة القرب
 والإمساك أي الماسة، والواسطة في ترك هذه الحركة هي حركة البعد
 أي اللاماسة .

وهذه النظرة بوضعها القاضى في قوله : « فإن كان الفعل متولداً يصبح
 منه فعله بأن يفعل له واسطة ، وأن لا يفعله بأن لا يفعل الواسطة التي هي
 السبب »^(١) على أنه لا يصح - لإثبات الفاعلية - المغالطة ، بأن يطالب رافع
 أحد القدمين بأن يرفع الآخر ، فإن هذا ليس من العقول ، إذ أن لكل جسم
 صفاته المميزة ، ومن طبيعة الجسم الإنسانى انتصاب التواء ، ولا يتجسر ذلك
 للإنسان إلا بتوافق ما بقيه - ولو قدما واحدا على الأقل ، وموئقتا في حالة
 رفع القدم الآخر - فلا ينفع هنا قياس الإخراج الذى يوجه خصوم المعتزلة
 ومنكرو الاختيار الإنسانى والفاعلية الإنسانية ، ومبطلو التولد . لأنهم حين
 يقولون لرافع أحد قدميه : إذ كنت أنت الفاعل لحركة الرفع هذه فارفع القدم

(١) المحيط بالتكليف ٩٠ ص ٤٠٣ ط . بيروت . راجع الفتى ج ٩ ص ١٩٥ . أ .

الآخر ، يولي كذلك لن تستطيع رفعه ، لذلك قلبت أنت الفاعل لعركة القدم
الرفوع . فقل هذا القائل كمن يطلب فعل المستحيل وسبيله كمن يطلب من
إنسان أن يتكلم بصوت مرتفع وبكلام مفهوم دون أن يفتح فيه ، أو أن
يصف ما يدور حوله دون فتح بصره . وهذا يبين أهمية الآلات والجوارح في
الأفعال المتولدة . (*)

فيجب أن يحكم الإنسان بحكمه في ضوء الإمكانيات التي أمامه ، أما أن
يطلب تحقيق المستحيل ، فذلك دخول في عداد المجانين الذين لا يفتهمون طارفا
بين الأشياء ، لأن أساس فهم الفروق مفقود عندهم وهو العقل .

٢ — والأمر الآخر الذي يترتب على نفي كون الإنسان فعلا للمتولدات
ونسبها لله ، إنما يترتب على ذلك نسبة المعاصي والشور والقبائح إلى الله ، لأن
هذه الأفعال المتولدة تجمع بين جميع الأنواع من قبح وكذب وظلم إلى جانب
الحسن والصدق والعدل ، ومن المعلوم بديهيا أن الشرور بحال فعلها أو انتسابها
إلى الله ، بل يجب انتسابها إلى فاعلها الأصلي حتى يستحق عليها جزاء إذا اقتضى
الأمر ذلك ، وإلا لتأدينا إلى نفي الشرائع كذلك ، والبعد عن صريح الدين ،

(*) ونمود ثانيا إلى الوساطة في الأفعال المتولدة ، إذ أنها تؤخذ في بعض الأحيان عن
آله ، فاقاضي يذكر أن « من الأفعال ما يصبح منافله بلا آله ، وفيها ما لا يصح أن تفعله
إلا بآله ، ثم كفا سواء في إضافتهما إلينا وتملقهما بنا » . وامله يقصد هنا بالآله : الوسائط
من جوارح أو نظير عقلي في المتولدات العقلية ، إلا أن يقصد الآلات الجادية التي تفارق حيز
الإنسان ، اللهم إلا إذا نظرنا في أنواع المتولدات ، فلعلنا أن منها ما يحتاج إلى آلات تستخدمها
في أفعالنا ، كالسهم وما يتأخره في الرمي ، والأجسام الصلبة في أحداث الأصوات ، والأفلام
في الكتابة . . الخ من هذه الأدوات أو الآلات التي لا نستغنى عنها في مثل هذه الأفعال ،
لذا أنها بمثابة الواسطة « بين الفاعل ومنفله في وصول أثره إليه » .

الخطب بالتسكليف ج ١ ص ٤٠٣ ط . بيروت ، كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص
٨٨ وفارق المتن ج ٩ ص ١٧٨ ب ، ص ١٧٩ أ

وهكذا فإن عليها الأصل المسمى إلا بالإشفاق، فلا يلهو وتجدد الذي يظلم نفسه
بفعل الشرير والمغاصي .

والقاضي قد عاد ونبه - في موضع آخر - إلى حقيقة هي أنه ليس من الضروري
التمسك بالترك - إلى جانب الفعل - شرطاً للفاعلية الحقيقية ، لأن ذلك يلزم عنه
« أن لا يكون التدمير - بل وعز - فاعلاً لأن الترك يستعمل عليه » (١) ذلك
لأن الله إذا أراد أن يترك عملاً ما فهذا يعني : إما أن يتركه لكي يفعل أحسن
منه ، وهذا يقتضي أن لا يكون الإله قد فعل أحسن الممكنات ، أو أنه قد فعل
ببعض ما عنده ، وإما أن يتركه لكي يفعل أفضل منه وهذا لا يتناسب مع مقام
الالهية ، وما عرف عنه تعالى من أنه يفعل ما هو أصح وأنفع للعباد ، وأنه
قد فعل أحسن الممكنات ، ولم يتختر حسناً يفعله .

وشبهه بذلك مقالته ليبين فيما بعد من أن حكمة الله وخيرته اقتضتا أن
يكون هذا العالم أكمل وأحسن عالم ممكن ، ويحتوي على أعلى درجات الكمال
التي تحتويها العوامل الممكنة الأخرى التي خصصت منها الإزادة هذا العالم بالقدرة
تبعا لبدا الأحسن .

وكذلك فإن الله تعالى لا يمكن أن يترك الفعل لكي يفعل ضده ، لأن
الضد إما أن يكون قبيحاً أو حسناً ، والوجهان باطلان كما أثبتنا ، لأنه لا يرضى
أن يخالف قوانين حكمته فإذا كانت أقواله - فيما حكمتهما - لا ضد لها فيرتب
على ذلك أن لا يتكون لها ترك . فمن وجهة نظر القاضي أنه لا يجب أن تمنحك
بإمكان الفعل والترك أساساً لكوننا فاعلين ومختارين للمتطلبات ، لأننا

(١) المرجع في المخطوط ج ١ ص ٤٠٣ ط ١ - بيروت وراجع ج ٩ الذي ص ٤١٤ ، ٢١٥

لما أجزنا ذلك بالنسبة للإنسان وأبى الله - كما أثبتنا - لتسكن الإنسان
يختص بأمر ذاتي - وهو الترك - فيسكن أكثر وأقوى في الفاعلية ، وذلك
سبب واضح البطلان - ولكن يمكن أن نعلق على ذلك بقولنا أن الفاعل
الذي يفعل تبعاً لحكمته وكأله ، دون ما تفيير ولا انفكاك ، يكون أكمل
وأقوى في الفاعلية والاختيار ، ويكون حر السكونه يفعل بقوانينه الذاتية
وبصفاته وهو الله الذي يتفرد وحده بهذه الصفة .

أما من يغير أفعاله ، ويتركها ليفعل ضدها فإنه يخضع لمؤثرات أخرى -
سواء داخلية أو خارجية - فتسكن الفاعلية والحرية أقل عنده مما هي عند
الإله ، وهذا بديهي بحسب كمال القديم ونقص الحدث ، ولذلك فإن حكم
القاضي هنا حكم متطرف لأنه يقيس الغائب على الحاضر ، كما إن هذا يصبح
في مجال الأشياء المتساوية في سائر الأحكام والصفات ، أما في حالة الأشياء
المخالفة فإن التعميم والقياس يكون باطلاً . وما بنى على الباطل فهو باطل
كذلك ، فلا تحير إذن من القول بأن فاعلية الإنسان في الفعل والترك ، خاصة
وأنا نعلم أن بعض الأفعال يكون عدم فعلها خيراً من فعلها ، أي أن تركها
والانفكاك عنها يكون أكمل ، كما ستري أنه قد تعرض عوارض وصوراف
ذاتية تجعل الإنسان يكف عن تسكته فعله بعد أن يوجد سببه الذي سيولد هذا
الفعل ؛ ولا فرق بين كون بعض الأفعال تفعل هذا الترك وهي التي تحدث في
محل القدرة ، وبين تلك التي تتجاوزها سواء من اللقولة أو للباشة ، والمهم
هو الحالة النفسية للفاعل ، إذ أنه يكفي أن يتجدد عنده عزم مخالف للعزم الأول
يجعله يريد منع الفعل من التوليد ، فإن تمسكن من هذا المنع ، ثبت له إمكان
الفعل والترك ، وإلا فثبت له الفعل ، أما الترك ، فنظراً لأن الفعل خرج عن

بِحجالات قدرته فلن يتمكن منه ، ويكون تأثيره أوضح من حيث التوليد، ولكن
يكون الجزاء أقل تبعاً لإغيبته في الترك بمد قوت الأوان . كأن يدفع الإنسان
حجراً ، وبعد حركة الدفعة هذه لا يمكنه تسكينه ، أى لا يمكنه ترك توليد
الحركة ، لأنه بمجرد الدفعة يهبط الحجر أو يندفع ، فيخرج عن نطاق قدرة
الإنسان - ولا يجدى في ذلك قول أصحاب الطبائع بأن الانحدار تابع من قوة
طبيعية ذاتية كامنة في الحجر ، فمن طبيعته أنه إذا ألقى من مكان مرتفع أن يهبط
إلى أسفل ، هذا صحيح .

ومن طبيعة الأجسام كذلك أنها لا تستطيع أن تفعل في نفسها غير ذلك ولكن
هل الحجر هو الذى خاق في نفسه الدفعة الأولى ، كيما يكون فاعلاً للحركة ،
أم أن الدفعة جاءت من الخارج ؟ والواقع أن الدفعة جاءت من الإنسان الذى
لمس الحجر ودفعه ، والسبب عادة يعزى إلى من سببه ، فتكون حركة الحجر
من أعلى إلى أسفل - أو في أى اتجاه تبعاً للدفعة - راجعة إلى الإنسان الذى
دفعه . ولذلك لم يتيسر فى كل الأفعال التى يمكن للإنسان أن يولدها، أن يتركها
أى أن يمنع هذا التوليد^(١) . ولكن القول بأن المتولدات عموماً لا تترك لها
قول عام دون وجه لهذا التعميم ، لأننا - كما سنلاحظ - سنجد أن من المتولدات
- وهى تلك التى لا تتجاوز محل القدرة - ما يمكن ترك أو منع حدوثها .

ولما كان الوقوف على مذهب ما يؤخذ دائماً من المذهب ومن معارضيه ،
أى من رد صاحب الرأى المخالف على مخالفه ، فالقاضى ذكر أن معمر والنظام
قد أخرجوا المتولدات عن أن تكون فعلاً للعبد ، وجعلوها من فعل الله تعالى

(١) راجع تذكرة ابن متويه ص ٦٦ أ وما بعدها .

« بإيجاب الخلقه وأثبتوها من فعل نفس المحل بالطبع »^(١) ويترتب على هذا القول أن يكون الله فاعلا للاعراض ، وأن تتعلق أفعاله بالشهوة والاختيار وأن يستحق كذلك المدح ، وهذا يقرب بين فعل العبد والرب ويؤدي إلى وجود نوع من المشابهة بينهما ، وكذلك تحتمل تلك الأقوال أن يكون الله فاعلا للظلم ، وأن تكون كل الأفعال القبيحة واقعة من عنده بحسب فعله وبالتالي أن لا تنف هذه الأفعال على أحوالنا وعلى قدرتنا وعلومنا وآلاتنا لأنه تعالى غير مفقور فيما يفعله إلى ذلك^(٢) . وكان القول بفعل الطبائع متضمنا لكونها فاعلة ، بل موجب ، بدون دواع أو آلات أو قصد ، وذلك يعد مشاركة للإله في كيفية فاعليته وتأثيره ، لأنه وحده الذي يفعل دون اشتباه أو قصد أو داع ، ودون وسائط وآلات . وهكذا فإن القول بفعل الطبائع يؤدي إلى جانبين ، كلاهما قبيح : الأول : إثبات عجز الإنسان عن الفاعلية الحقيقية بحسبان أن ما يقوله عنه فأما يقع ويتولد طباعا بصرف النظر عن أحوال الفاعل . والثاني : مشاركة الطبائع لله في صفاته التي يتفرد بها عن خلقه ومخلوقاته .

ويناقش القاضى تأثير المحل - المتولد فيه الفعل - على الفعل ، ذلك لأن من المعترلة من قال بوقوع المتولد عن المحل الذى حل فيه الفعل . فمثلا القتل بوصفه فعلا متولدا - وهو حال في المتولد لا القاتل - يكون فعلا واقعا ومتولدا ، وكذلك فعل الإرتواء يكون من فعل المحل الواقع فيه دون الماء الخ وهو يناقش هذه المسألة من جهة احتمال المحل للاعراض « فإن المحل يحتمل الحركة في الجهات كلها »^(٣) . فإن وجد الجسم الذى يتحرك طبعا ، فإن الحركة

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٤ ط . بيروت .

(٢) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٥ ط . بيروت راجع الفتى ج ٩ ص ١١٢ ب

(٣) المجموع بالتكليف ص ٤٠٥ ط . بيروت .

ليست بأولى له من السكون ، بل مجرد الأخذ بالممكن الأكثر احتمالاً
أو الأقرب إل التحقيق ، ذلك لأننا أن عربنا المحل من كافة الأعراض ، لم
تثبت لنا الأعراض . فبالنسبة للحركة في الجسم المتحرك لا يعرض الوقوف عند
حالة الحركة لانه « ما لم يكن يصبح أن يتحرك بدلا من أن يسكن أو يسكن
بدلا من أن يتحرك لم تثبت الحركة » (١) . أى أن محل الفعل لا بد من أن
يكون في حالة تحمل أى عرض من الأعراض ويحمل العرض الآخر من الجهة
الأخرى ، أعنى أن يكون أحد الأعراض في حالة ظهور ، ويكون الآخر في
حالة كونه ، وبعبارة أخرى أن يكون أحد العرضين موجوداً بالفعل والآخر
موجوداً بالقوة ، أما أن يتعري المحل عنهما فلا يصح ذلك ، لأن المحل لا يتمين
إلا بالعرض ، وكذلك فالعرض لا يتمين إلا في محل ، ونقصد بالتمين هنا التمثل
للعيان الحمى .

أما الفعل بالطبع فليس « بأن يقتضى كونه على أحدهما أولى من أن يقتضى
كونه على الآخر ، فاما أن يجتمع الضدان جميعا ، أو إذا لم يصح بطل القول
بتطبع الوجوب له » (٢) . وكان القول بفاعلية الأشياء بحسب الطبع يؤدي إلى
مناقضة قوانين للمنطق العقلى ، التى نقول بعدم إمكان الجمع بين الضدين وعدم
الخروج عن أحدهما . ولعل استعمال القاضى هنا للضدين يعنى به ما يعرف في منطق
أرسطو بالتناقضين اللذين لا يصدقان معا ولا يكذبان معا ، أى أنهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان . واسكن عبارة (بجتماع الضدان معا) يمكن أن تفهم وتعمل ، إذا
أخذناها وفسرناها بمعنى أن المتضادين يجتمعان معا لكن لا من جهة واحدة ، بل

(١) المنجوع و المعبط بالتكليف من ٤٥٥ ط . بيروت .

(٢) الفقى ج ٩ من ١٨٢ ب

يختصان في مثل واحد من جهتين سبب ، وهما ما أشرنا إليهما بالقوة والفعل
أو السكون والظهور .

وإذا كان أصحاب الطبائع - من المعتزلة - يرون أن الطبع هو المعنى الذي
يسبب الفعل المتولد ، كأن يكون النظر طبيعياً يوجب توليد العلم ، وأن تكون
المجاورة طبيعياً يوجب توليد التأليف ، وأن يكون الاعتماد طبيعياً يوجب توليد
الحركة في الجسم في جهة ما ، وكأن قولنا - مع المعتزلة - أن النظر سبب في
توليد العلم ، والمجاورة سبب في توليد التأليف والاعتماد سبب في توليد
الحركة ، نقول كأن هذا القول يساوي قول الطبائعيين أن النظر طبيعياً في
توليد العلم والمجاورة طبيعياً في توليد التأليف .. الخ . وكأن - كما يبدو لنا -
لفظ الطبع - عندهم - مساوياً للفظ السبب عندنا ، مع الإختلاف في معنى كل
منهما ، وما يحمّله هذا المعنى - إذ أن السبب يؤدي إلى الوجود بالفاعل
والاختيار ، بينما الطبع يؤدي إلى الوجود الضروري ونفي الفاعل المختار .

فيكون الإختلاف في اللفظ والتسمية لا في المبنى والمعنى فنقول - مع
الغزالي - لامشاحة في الأسماء بعد فهم المعاني ، بشرط أن لا يضع الطبائعيون
مسألة الوجود الضروري هذه حجة عثرة في مذهبهم لأنهم « يقولون بأمر
من الأمور يوجب ، ثم الموجب لا يتعلق بالفاعل للموجب »^(١) بينما الحال
عند القاضي يختلف تمام الإختلاف إذ أن الفعل بالنسبة للفاعل « يتعلق به
ويقف على أحواله ودواعيه »^(٢) . وكذلك فإن مسألة الخوارق والمعجزات -
التي تخترق القوانين الطبيعية وبمادات الأشياء - تؤثر على هذا الوجود الضروري
وتوقفه في بعض الحالات ، ولا وجه لتحقيق هذه الضرورة ، بأن يمنع مانع

(٢٤١) المجموع في المحيط بالتكليف - ج ١ - ص ٤٠٥ ط . بيروت -

من حصول هذا الطبع ، ويلاحظ في بعض حالات الخوارق كذلك أن لا تحرق النار الجسم مع المجاورة ، وأن لا يمترق السهم الجسم المرى مع شدة الزمية . الخ من هذه الخوارق التي تحدث معجزة لنبي أو رسول أو لولي أو لصاحب كرامه ولا تخلو منها الأزمنة جميعها .

وعلى كل حال فإن القاضى ينظر إلى الطبع الذى يقوم بالتوليد نظرة مخالفة بحسبان أنه يرى أن هذا المعنى ليس متساوياً فى سائر الجهات « بل من حكمه أن يختص بجهة حتى إذا منع مانع من التوليد فيها ولد فى خلافه ، وولد على الحد الذى يصح وجود السبب عليه » (١) أى من الجهة التى هى ممكنة للسبب أن يحقق أو يولد مسببه . وتبعاً لاستعداد ذلك السبب للتولد ، أى أن يكون قابلاً من الجهة عينها التى يمكن للسبب أن يولد منها .

وهذا يذكرنا بتعريف أرسطو للحركة ، وهى شاملة عنده لجميع الأفعال ، لأنه قد حصرها جميعاً فى حركات أربع هى نقله ، واستحالة ، ونمو ونقصان وكون وفساد ، وكل الأشياء والأجسام فى حركاتها وأنماها لا تخرج عن هذه الحركات الأربع ، نقول أن أرسطو قد عرفها بأنها « فعل ماهو بالقوة بما هو بالقوة » (٢) فالجسم يحرك جسماً آخر من الجهة التى يمكن منها أن يتحرك أى بحسب إمكانية الحركة فيه ، وبحسب القوة الكامنة التى تساعد على هذه الحركة ، وعلى تحققها تحققاً فعلياً .

وهذا مساوى لما نقوله فى التوليد من أن السبب يولد مسببه من الجهة

(١) المجموع بالتكليف ج ١ ص ٤٠٥ ، ٤٠٦ ط ٠ بيروت — فارتن عبون المسائل
الجدي ص ٢٠٠ ص ٢٤٦ ب ، ٢٤٧
(٢) عبد الرحمن بدوى : « أرسطو » ص ١٤٤ .

التي يمكن أن يكون بها متولداً ، أى بحسب إمكانية التولد وبحسب القوة الكامنة في السبب التي تساعد السبب على التوليد .

على ان احتمال أو قابلية واستعداد المحل - أو السبب - للفعل المتولد يكون محتملاً للنتيجة كلها ، بمعنى أن التأثير من جهة المحل يتضاعل بالقدر الذي يكون الفاعل فيها محسماً ففعله ، وواضحاً أسبابه في المكان الذي تولد فيه ومنه ، وعلى ذلك فليس من المدعول - كما يذكر القاضى - « أن المحل الذي توجد فيه الإرادة يعمل سائر الأفعال على الحركة وأنواع التصرف » (١) لأنه لو صدق هذا لترتب عليه أن يكون المحل نفسه مريداً ومختاراً وفاعلاً ، بينما الحال على خلاف ذلك ، لأننا حين نريد تحريك يدينا لتحريك المفتاح ، فالمراد - وهو تحريك المفتاح - لا يعنى أن يكون المفتاح - وهو محل الفعل ، أى محل الحركة - هو الذي حمل الأصابع والذراع على الحركة ، بحسبان أن الإرادة قد تحققت وحلت فيه ، والعكس ليس صحيحاً - أعنى أن تكون حركة اليد هي الحاملة لنا على الإرادة ، بل الإرادة حاملة على الحركة ولا مدخل لمحل الحركة في ذلك لأن مثل هذه الأقوال يترتب عليها أن نسد الفعل إلى من ليس بفاعل ولا حى ، وأن نفى الفعل عن الفاعل الحقيقي ونجعله أخط من الجادات ، وكأننا هنا - مع المهزلة القائلة بطبع المحل للفعل - بإزاء الجبرية المتطرفة . كما أن مسألة الحركة والسكون بالفسيحة للمحل سواء ، ولكن وجود أحدهما بدلاً عن الآخر يترتب على الإرادة وهي المخصص لأحدهما دون الآخر ، وهذا المخصص يدل على الإختيار لا الطبع (٢) . وعلى ذلك تكون سائر الأعراض والحياة والقدرة ، وكذلك سائر المتولدات

(١) المجموع في المحيط بالتكليف ص ٤٠٧ ط . بيروت .

(٢) دارق الجشمي : شرح المسائل ج ٢ ص ١١٣ .

بمضافة إلى الله عز وجل وقد قصد بها الإتمام على العباد واستحقاق منهم بها الشكر، وأن ما وقع بحسب الأسباب التي نفعلها، ووقع بحسب دواءنا وقصودنا فهو حادث من جهتنا» (١) وبذلك تتحقق الإرادة والقدرة والفاعلية للإنسان كما تتحقق القدرة الشاملة - للاله - لجميع المخلوقات والممكنات، ويتحقق شكره على ما أنعم به علينا من قدرة وعقل - ووجود على الأقل - وليس في أحد القوانين جحد للأختيار والحرية والإرادة الإنسانية، ولا إلغاء أو تحديد للتدبير الإلهي الشامل.

وبعد فإن مؤلفات القاضي وكتايباته تتسع لتأليف الأسفار - وليس المباحث فقط - ولذلك سنكتفي بهذا القدر عن آراء القاضي، لكي نترك مجالاً للمباحث الأخرى في التوليد حتى لا يتضخم البحث. ولقد ألقى القاضي - بعرضه ونقده - الضوء على سائبة، وعلى مذهب المعتزلة في هذه المشكلة، خصوصاً وأنها كانت قبل عصر القاضي قد تفرعت إلى تفرعات بعيدة عن الفرض الأصلي وهو البحث في التكليف والمسئولية، ثم جاء القاضي وعاد بالفتنة ثانية إلى التركيز على ناحية المسئولية. فإنه يرجع الفضل في الحفاظ على تطور المشكلة ثم العودة إلى أصولها، والمحافظة على تلك الأصول. كما أن آراء القاضي تعد ردوداً سابقة على مبطل التولد كما كانت ردوداً لاجئة عليهم أيضاً وعلى المتطرفين من المعتزلة كأريفا. ولقد كانت هذه الأسباب كلها مبرراً كافياً لنا لعرض مبحث كامل عن آراء القاضي عبد الجبار في التولدات مع إبراز رأيه أولاً بأول في كل مبحث بحسب الحاجة.

فتفرع البحث فيما سبق قبل القاضي أدى إلى القول بوجود الإنسان وسط

(١) المبحث بالتكليف ص ٧-٤ ط ٠ بيروت، وعارفين عيون المسائل ص ١٩٦ ط ٠

نظام الطبيعة ، بوصفه طاقة فمالة بالسر. والإرادة ، وبعد ذلك يهتز نظام الطبيعة طبقا لقوانينها على نحو يكون لامدخل للإنسان فيه. أما القاضى - كما وضخ من أقواله - فقد ذهب إلى القول أننا بنفس الحق الذى ننسب فيه للإنسان الفعل المباشر نستطيع أن ننسب له الفعل المتولد عن فعله المباشر ، وأنها إن نفينا عنه الفعل المتولد عن إرادته مثلا ، لزمنا أن ننفى إرادته أيضاً ، ذلك لأن إرادة بلا مراد لاقية ولا جدوى منها .

الباب الثالث

المفصل الأول

التوليد ونظرية المعرفة

يجدر بنا ونحن نعرض لآراء المعتزلة في التوليد ، أن نعرض كذلك لعلاقة هذه الفكرة وأثرها في المعارف والعلوم والإدراكات . أعنى أننا سنتصدى في هذا البحث لفكرة التوليد من حيث صلتها وامتدادها إلى ما يسميه الفلاسفة بنظرية المعرفة . وإذا كان القول بالتوليد هو أطرف ما قال به المعتزلة ، وانفردوا به في عصرهم ، فإن الأطرف من هذا هو أن يطبقوا فكرتهم في التوليد ، على العلوم ، إذ قد تأملوا في كيفية حصول المعارف عندنا ، وأسباب حصولها ، وكيف تسند إلى فاعلها ، ومن هو الفاعل الحقيقي لها ، وما مصدرها ، وشروط صحتها أو فسادها . الخ من هذه الموضوعات التي يتضمنها هذا الباب . ولا بد من أن نشير باختصار إلى نطاق نظرية المعرفة — بالمعنى المشهور — حتى يمكننا أن نحكم فيما بعد ، حكمها صادقاً بأن اتجاه المتكلمين إلى البحث في توليد النظر العقلي للعلوم يعد اتجاهاً فلسفياً وعلمياً منقطع النظير عند سابقينهم ومعاصرينهم على السواء .

واقدر رأينا أن مجال نظرية المعرفة قد اختلف فيه الباحثون ، فذهب بعضهم إلى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات . الخ أما نظرية المعرفة — كما هو المشهور — فهي تعرض للبحث في إمكان المعرفة ، والفرقة بين المعارف الأولية والمعارف المكتسبة ، كما تبحث في الأدوات التي تمكن من العلم بالأشياء ، وأيضاً فهي تدرس طبيعة العلم

للتحصل وتمتم بمعرفة اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك وعلاقة الأشياء
المدركة بالقوى المدركة . (١)

وبهذا يمكننا أن نستكشف أوجه التشابه بين طابع النظريات الحديثة
في المعرفة - من حيث ما تتضمنه بوصفها نسقا عاما منظما - وبين ماذهب
إليه الممتزلة منذ ألف عام أو يزيد .

ولكن ينبغي أن نشير إشارة موجزة لموضوع الإدراك - الحسى
والعقلى - لتأثيره في حصول المعارف والعلوم ، قبل أن نستطرد في بحثنا في
نظرية المعرفة - إن شئت - عند المتكلمين .

١ - هل يتولد الإدراك أم لا ؟

أن العالم من حولنا مليء بمنبهات حسية كثيرة ، بصرية وسمعية . الخ
والإنسان لا بد له أن يتعرف على ما حوله من محسوسات ، ولكنه لا يدركها
جميعا في وقت واحد معا ، بل هو يختار منها ما يهيمه معرفته أو فعله ، أعني
ما يستجيب لحاجاته ورغباته الباطنة . واختيار الإنسان لبعض الموضوعات
يترتب عليه ترك موضوعات أخرى لاتعنيه ، وهذا الاختيار ليس الاتوجيها
للإهتمام ، أو هو انتباه إلى أشياء دون غيرها وإذا اردنا أن نجيب عن السؤال
الذي وضعناه ، فيجب أن يسبق الاجابة عرضا لتحديد فاعل الادراك وسببه
وتحديد المحل الذي يقع فيه المدرك . الخ من هذه الوجوه التي تناق الضوء
هل كون الادراك يتولد وبالتالي يحدث من جهتنا ، أم أنه لا يتولد ؟

٢ - فاعل الادراك :

يذهب القاضى إلى أن المتكلمين اختلفوا في تحديد فاعل الادراك ،

(١) الدكتور توفيق العويل : « أسس الفلسفة » ص ٢٢٥/٢٢٦ ، الطبعة الثالثة
للناصرة سنة ١٩٥٨ م .

وهذا الاختلاف لعله راجع إلى اختلاف كل منهم في تحديد الفاعل للفعل المتولد .

فمنهم من قال ان فاعل الادراك هو الله وحده وذلك « بإيجاب خلقه للحواس »^(١) ، وهذا ما ذهب اليه النظام ، ومن الواضح أن رأيه هنا تابع للمبدأ العام القائل بأن الانسان كله مخلوق ، بما فيه من عقل وحواس ، وإذا كانت الحواس التي تؤدي وظيفة الادراك الحسي هي ذاتها مخلوقة لله ، كان كل ما تفعله هذه الحواس إنما يرجع إلى الله . وأيضا فإن رأى النظام في الادراك تابع لرأيه في المتولدات بأنها تحصل بإيجاب الحلقة . وإن كان رأيه الاخير هنا أصدق في نسبة المتولدات إلى فاعلها من رأيه في الإدراك حيث ينسبه إلى الله إحداثا وإبداعا .

ويقرب مما قاله النظام ما ذهب اليه محمد بن حرب الصيرفي من أن الادراك يكون « لله لطبيعة يحدثها في الحاسة مولدة له »^(٢) ويبدو أن الصيرفي يريد بذلك أن حاسة الانسان قابلة للتأثر ، « فالطبيعة » التي يحدثها الله في الحاسة تأتي لها من مصدر خارج عنها ، وبهذه الطبيعة تحدث القدرة على الإدراك ، وتتولد عملية الإدراك ذاتها وعلى ذلك فإذا لم تتمكن الحاسة من الإدراك بدون المعونة الالهية — أعني إحداث الطبيعة في الحاسة — رجعت عملية الإدراك كلها إلى الله فعلا وتأثيرا عند كل من النظام والصيرفي .

أما معمر فهو بحسب مذهبه العام بوصفه من القائلين بالطباع - أعني كون الشيء فاعلا ومؤثرا تبعا لصفاته وطبيعته المستقلة - يذكر أن الادراك

(١) الفتوى في أبواب التوحيد ج ١ ص ١٧٣ وقارن بمقالة الأشعري ج ٢ ص ١٦٤ .

(٢) مقالات الإسلاميين -

فعل للإنسان وهو سببه وذاية. أن سبب الإدراك عنده : من ذوى الخواس وله^(١)، غير أن معمرا يعتبر الإنسان فاعلا للإدراك لكن لا باختيار بل بالطبع أى بالضرورة، إذ أن حاسة الإنسان تنقل أمام موضوع الإدراك شاء الانسان أم لم يشأ، أى بحسب طبيعة الفعل - موضوع الإدراك وبحسب طبيعة الحاسة آلة الإدراك. ولكن هذه النظرة وإن كانت تشابه ماذهب اليه العلم الحديث من انفعال الحاسة واستجابتها لموضوع ماوصفه هو المنبه لها^(٢)، إلا أن هذا الذى ذهب اليه معمرا يخالف ما هو معروف من أن الإدراك يقوم على أساس توجيه الاهتمام أى تركيز الانتباه، وهذه العملية تقوم أساسا على الإختيار، بل هى الإختيار عينه. فيكون سبب الإدراك راجعا إلى فعل الانسان وليس طبيعا من الطبائع.

وذهب معمرا كذلك إلى أن الإدراك هو (فعل المحل الذى هو قائم به^(٣)) أى أنه أرجع الإدراك إلى عضو الحاسة فالرؤية فعل البصر، والسمع فعل الأذن واللمس فعل الاصبع... وهكذا، ولكن هذا لا يقل - فى إنكار الفاعلية الانسانية للإدراك - عن القول السابق وهو حدوثها بالحاسة بظهورها، حقا أن الإدراك يحصل بحاسة، وهى طريق للاحساس، ولكن هذه الحاسة فى فعلها لا تنفصل عن الكائن المحل ككل فيسكون الإدراك فعلا للمحل الذى هو الانسان الذى يقوم بعملية الإدراك، وهذا الانسان هو ماقصده معمرا بأنه ذو الحاسة.

وتحسب نجد أن صالح قبة يذهب مذهبنا آخر فى الإدراك، إذ قد أجاز - كما يروى القاضى - (أن يدرك الانسان الامور مع السلامة ولا يعلمها، وان

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦٤ -

(٢) د. يوسف مراد: مبادئ علم النفس، القام، ص ٧٣ وقارن اصول علم

النفس ص ٤ عزت راجم ص ٢٤٨ الطبعة الخامسة. القاهرة سنة ١٩٦٢ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦٤ .

يحصل فيه العلم بخلاف ما يشاهد^(١) . وهو يعنى من ذلك أن الانسان
لامدخل له في حصول الإدراك فقد تكون حواسه سليمة صحيحة ثم يدرك
بها الاشياء ولكنه لا يعلم شيئا عنها . أو إن علم فيحصل علم بخلاف الشيء
المرئى أو المدرك . وهذا الرأى كان تنبها من صالح قبة الى كون الادراك
عملية تحتاج في صدورها لا الى الحاسة وحدها بل الى عوامل أخرى . وقد
تطرف قبة في اسناد الإدراك فعلا لله إلى حد أنه أجاز على الله أن يخلق
الادراك في الاموات وهذا يناقى ما نعرفه من أن الادراك يحدث بواسطة
حاسة ، والحاسة لا بد من أن توجد فيها الملكة التى تمكنها من اداء وظيفتها
وهى الاحساس وهذه للملكة والقوة مسلوبة من الميت . وعلى ذلك فلسكى
يحصل الادراك في الميت يكون هناك احتمالان : فاما أن يخلق الله القدرة
على الادراك في حواس الميت ، وفي هذه الحالة يخرج عن أن يكون ميتا بل
يصبح إنسانا سويا . وأما أن يقدر الله الميت على هذا الادراك بقوة أخرى
لانعمها ، وهذا شئ آخر ، وفي هذه الحالة يمكن أن يقال أن الله يمكن
أن يقدر الحجر على الادراك مع بقاءه حجرا . وهذا خلط بين صفات الاجسام
وطبائعها التى منحها الله إياها . ونحن حينما ننكر ذلك الرأى من صالح قبة
لاننكر شمول القدرة الالهية . بل نرى أن كمال الله وحكمته يتعارضان مع
مثل تلك الآراء . إن الله حقا يستطيع أن يقدر الميت والجماد على الإدراك
ولكن هذا - إن حدث - لا تأثير له على كون الانسان يفعل الادراك
أولا يفعله .

وأيا ما كان الأمر فإن صالح قبة يرجع الإدراك إلى الله ، من جهة أنه
سبحانه لا يبتدئه ابتداء ، ويخترعه إختراذاً إن شاء أن يرفعه والبصر صحيح

(١) المقتنى ج ٩ ص ١٧٣ .

والفتح واقع والشخص محاذ والضيء -سوسط ، وإن شاء أن يخلقه في الموات
فعل» (١) والعبارة الأولى من هذا النص تجوز في بعض الحالات ، ذلك أنه
قد تتوافر العوامل السابقة من سلامة البصر وفتحته ، ووجود الضوء المناسب
للرؤية ، وحضور المدرك أمام المدرك ، ومع ذلك لا يحصل الإدراك لأن الله
أوجد ما يمنع من حصوله ، فـ يكون السبب في الإدراك الذي نمتعز عن إيجاداه من
عند الله ، ويكون الله . و يوجد الإدراك ومسببه ، بل هي مخترعه بوصفه
تعالى مخترعاً لنا بما لنا من عقل وحواس ، وهذه هي الأدوات التي تمكننا
من إدراك الأشياء .

ومن المتكلمين من غالى في إسناد سببية الإدراك إلى حد جعل للشئ
المدرك تأثيراً في عملية الإدراك ذاتها ، فيذكر أنه « قد يكون الإدراك فعلاً
للشئ الذي أدركه كالرجل يكون قائماً لبصره ، فيراه ، فالرؤية فعل للوارد» (٢)
ويبدو أن قائل هذا القول ركز كل اهتمامه في أثر العلة المادية في المعلولات ،
إذ أن للعلة المادية فاعلية في حصول الأشياء والحوادث ، وهي — كما يقال —
علة القوابل . ولكن من المعلوم كذلك أن العلة المادية علة جزئية ومساعدة
قط ، بينما قائل الرأى السابق ذكر أن الرؤية فعل للوارد ، وهو بقوله هذا
قد تجاهل وجود المدرك وماله من تأثير حيال الأشياء ، وتجاهل كذلك فتح
البصر والضوء وسائر العوامل المساعدة التي تجتمع في حصول عملية الإدراك .

ويمكننا لبيان خطأ هذا القول إن نتبع الطريق العكسى ، فنفترض مثلاً
توارد الشئ المدرك على جهانات أو هي أشياء غير مبصرين ، أو هي مبصرين
وليس هناك نور ، أو هناك نور وليس هناك انقباه عند المدرك ، فقد يكون

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦٥ وبارن المنى ج ٩ ص ١٢٣ .

(٢) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦٢ .

لدى المدرك علم بوجود ما يدركه ولكنه لا يدركه بأن يصرف انتباهه عنه .
وواضح في جميع تلك الأحوال أن الشيء المدرك مع توارده في حالة عدم
وجود — بالنسبة للإنسان المدرك على الأقل — ولذلك فنحن نتمسك دائماً به
نسميه بترايط العوامل أو تجمعها وتوافرها لحصول الإدراك ، أما أن ينقص
عامل أو أكثر من تلك العوامل فستصبح عملية الإدراك ناقصة بقدر هذا
العامل الناقص أو قد تنعدم إذا كان ذلك العامل الناقص — من عوامل
الإدراك — هو العامل الأقوى من العوامل الأخرى بوصفها متعادلة
بالنسبة له .

وما ذهب إليه صالح قبة ذهب أبو الهذيل إليه — كما روى القاضي —
فهو يقول في الإدراك « أنه فعل الله تعالى على جهة الإختراع »^(١) هذا من
حيث فاعل الإدراك وسببه . ولقد تطرف أبو الهذيل في رأيه في الإدراك
مثل تطرف قبة فأجاز : « أن يكون البصر صحيحاً والموانع مر تفعة ولا يخلق
الله له الإدراك ، فلا يدرك ما يحضرته ، ويميز — أي أبو الهذيل — أن يخلق
الله عز وجل العلم بالألوان في قلب الأعمى الذي لم يبصر لونا قط »^(٢) . وهذا
الرأى قائم على أساس أن الإدراك عند أبي الهذيل هو علم للقلب^(٣) ، ولما
كان الأعمى قلب — بوصفه حياً — كالْبَصَرِ جاز أن يحصل عند الأعمى
إدراك بقلبه تبعاً للمعرفة التي يبعثها الله في قلب الأعمى ، مع ملاحظة أن
الإدراك عند أبي الهذيل هو علم بالاصطرار ، فيكون من عند الله ، ومن هنا
يتساوى البصر والأعمى في حصول الإدراك عندهما ، إذ أن الله يخرعه اختراعاً .
وذهب أبو علي الجبائي إلى رفض أن يكون البصر مفتوحاً ومحتلاً
للإدراك ، ولا يحصل العلم بالمدرك ، بل عنده « لا بد من وجوده — أي

(١) (٢، ١) التقي ج ٩ ص ١٧٣ .

(٢) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦٧ .

الإدراك — لأن المحل لا يخلو من الشيء إلا إلى ضده إن كان له ضد^(١) ولما لم يكن للإدراك ضد، كان لابد من حصوله بمجرد استيفاء شروطه — التي سنوضحها فيما بعد — وكان الإدراك يجب حصوله بالضرورة كوجوب للمعلوم عن علته إذا ارتفعت الموانع، وكان الفاعل موجوداً ومختاراً، وكانت جميع الأسباب حاصلة، والمادة — موضوع الإدراك — قابلة للتأثر .

ولكن ما هو موقف الإنسان من فعل الإدراك؟ هل يولده من جهة، أم لا يقدر عليه؟ لقد ذهب أبو هاشم إلى أنه يستحيل على الإنسان أن يفعله حقولاً، لأنه — أعني أبا هاشم — لا يثبتته معنى كما ذكر القاضي .

أما أبو علي وإن أثبتته معنى إلا أنه عنده « مما لا يصح أن يقدر عليه فالعبد^(٢) ولعل السبب في عدم قدرة الانسان على توليد الادراك عندهما، راجع إلى أنه لا يوجد الفعل ويشار إليه « فيقال إنه سبب له، لصحة وجود فعل يشار إليه مع صحة وجود العلم ولما يحصل^(٣) ويبدو أن أبا علي قصد من ذلك أن المدرك في كونه مدركاً لا يقع بحسب أحوال من عندنا، لها تأثير في هذا الإدراك . ولكننا نرى أنه قد أغفل أثر الفاعلية الإنسانية في عملية الإدراك من حيث حصول عملية الانتباه والتركيز فإذا ما نظرنا إلى أثر هذه الحالة في حصول الإدراك أمكننا أن نقرر أن للإنسان مدخلا في المدركات فتكون حاصلة من جهته . إذ أننا نلاحظ في بعض الحالات أننا إذا المدركات قد نكون مجرد قوايل فقط دون فاعلية وتأثير .

ولكن هل تؤثر تلك الحالات القليلة — التي لانكون فيها فاعلين

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩٧ .

(٢) المنى ج ٩ ص ١٧١ .

(٣) نفس المصدر ج ٩ ص ١٧٣ .

للإدراك - وعلى كل الأحوال اني ينبغي فيها فاعليتنا وإيجابتنا تجاه
المدركات؟. وكأنه يبدو لنا في أول الأمر أن انتساب الإدراك إلينا من
حيث التوليد انتساباً ضئيلاً . ونقول من حيث التوليد فقط. لأن قول
أبي هاشم بأن الشرط في حصول الشيء متولداً أن يكون معنى، يخرج
الإدراك - بوصفه ليس معنى عنده - من أن يكون في إمكان القدرة
الإنسانية توليده، وكان أبا هاشم قد اكتفى بأن ينسبه لفاعلية الإنسان على
سبيل المباشرة، وكأنه من أفعال القلوب مثل الإرادة والكرهية .

ولسكننا إذا نظرنا إلى أن مفهوم التوليد هو الوقوع بواسطة أسباب
متوسطة بين فعل من جهتنا وبين الفعل المتولد، فإن هذا التعريف متوقف في
صدور الإدراك عن الإنسان وبحسب أسباب يفعلها أو يمهدها لحدوثها. وحدث
الإدراك مترتباً على تلك الأسباب يتضمن ضرورة أنه يحدث متولداً، أما كونه
ليس بمعنى فإن هذا ما لانفهمه. ولا نفهم ما ترتب عليه من إنكار لإمكان توليده
فما المانع إذن من القول بأن الإدراك يصدر متولداً عن الإنسان، وهو لا يختلف
عن سائر الأفعال التي تتولد عن أسبابه التي يحدثها، سواء بالجوارح أو
بالقلوب، في نطاق قدرته وحيزه، أو خارجاً عن هذا النطاق والحيز !!

٣ - أسباب حصول الإدراك :

وكما اختلف المتكلمون في مصدر الإدراك أو فاعله، هل هو الله، أم
الإنسان، اختلف القائلون بأن فاعله هو الإنسان بوصفه مختاراً له، واختلفوا
في سبب حصول الإدراك هل هو فتح العين وما يرتب عليه، أم هو الإرادة
إلى الإبصار ؟

فنن المتكلمين من ذكر أن الإرادة هي التي توجب فتح العين، وبالتالي

فإن الارادة - بوصفها سبباً للفتح - متقدّمة على فتح العين وبالتالى على الإدراك
اذ أن الفتح سابق على الإدراك ، وإن كان زمن السبق من الصعب تحديده ،
فيبدو لنا دائماً أن : « الفتح والادراك يكونان معاً »^(١) .

وإذا كان هؤلاء قد جعلوا الفتح والادراك متواقّتين ، فإن هناك من
قالوا : انه نظراً لأن الفتح هو سبب الادراك ، ولأنه يجب أن يتقدم السبب
على مسببه ، فإن الفتح لا يكون مع الادراك بل قبله . وهم يقيسون على ذلك
الأمثلة التالية : أن الأحراق لا يحدث الا بعد مماسة النار للشئ ، وأن النهار
لا يطلع أو يوجد الا بعد ظهور الشمس أو ذهاب الظلام ، بوصفه علة عدمية .

ولعل مثالا من تهاقت الفلاسفة يوضح لنا الأسباب التي تؤدي الى حصول
الإدراك : ولقد تخيرنا مثال الأعمى لما له من صلة بكلام أبي الهذيل الذي
يذهب فيه الى امكان اقدار الله الأعمى على أن يدرك الألوان . وعند الغزالي
أن الأعمى الذي على عينيه غشاوة ولم يسمع من الناس يوماً الفرق بين الليل
والنهار ، هذا الانسان حينما تنكشف الغشاوة عن عينيه في النهار ، ويفتح
أجفانه ويرى ألوان الأشياء وصفاتها ، حينذاك يظن أن فتح العين هو الفاعل
الحقيقي لحصول الادراك عنده ، ويعلم كذلك أنه لما كان بصره سليماً - وبالتالى
مفتوحاً - وليس نمة مانع وحجاب بينه وبين الأشياء المرئية له ، لزم عن ذلك
أن يبصر ضرورة ، ولا يمكن أن يعقل غير ذلك ، واسكن اذا ما غربت
الشمس وجاء الليل ، علم حينذاك أن نور الشمس هو سبب انطباع الألوان
في بصره .

ولكن يجب أن نذبه إلى أن مقصد الغزالي من هذا المثال يختلف عن

مقصودنا ، فنحن نقصد بيان تعدد الأسباب المساعدة ، أو العلة المعدة الجزئية التي تجتمع في حدوث عملية الإدراك . أما قصد الفزالي فكان إنكار فاعلية الأشياء والاشارة بالوصول من ذلك إلى أن الفاعل الحقيقي والوحيد هو الله سبحانه فهو إنما إراد أن يذكر طبائع الأشياء وفعاليتها الذاتية خوفا من أن تكون الأجسام مستقلة في فعاليتها وتأثيرها عن السياق العام للوجود الكلي ، وبالتالي تنفصل عن نطاق القدرة الشاملة ، وذلك من حيث المبدأ ناتج عن الفكرة الأساسية عند الفزالي وهي رد الحوادث إلى فعل الله وحده وسلب الفاعلية عن سائر المخلوقات .

والإدراك - بوصفه فعلا - لا يعنينا منه في بحثنا هذا إلا الجانب السببي فقط ، من ناحية تولد الإدراك أو حصوله ، هل يتولد عن الإنسان أم عن فاعل آخر كما رأينا ؟ . أما فيما عدا هذا الجانب السببي - كالقول بأن البصر لا يبصر الشيء إلا بأن يطفر إلى المدرك فيداخله ، أو « أن الإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالداخلية والإتصال والمجاورة »^(١) وهو ما يقوله النظام ، فإن مثل تلك الأقوال تدخل في كيفية حصول المدرك والإدراك وهذا لا حاجة لنا به في بحثنا هذا .

ولقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى رفض مسألة تولد الإدراك من مجرد حضور المدرك ، وهذا ما ذهب إليه معتزلة بغداد ، فهم يعدون الإدراك معنى يتولد من حضور المدرك ، وفتح الجفن وزوال الموانع ، واعتراض القاضي يتلخص في قوله بأنه قد يحدث كل ذلك ولكن يكون المدرك غير مرئي كأجسام

(١) راجع تهافت الثلاثة ص ٢٧٩/٢٨٥ ، وتهافت التهاوت ص ٥٣٨ وما بعدها ، وقارن كذلك رسائل ابن سبين ص ١٢٨/١٢٩ ، ص ٢٦٠ فيما يخص أسماء الآنية المحيطة والمحاكاة .

الملائكة أو يكون المدرك غير حاضر العقل أو ضعيف البصر ، وفي هذه الحالة مع أنه قد ثبتت حقيقة حضور المدرك فإنه ليس على استعداد تام لتقبل عملية الإدراك وترجمتها ، فكأن البغداديين قد أوجبوا تولد العلم والإدراك من حضور المدرك وزوال الموانع ، ولكن مسألة الوجوب هذه بما تنطوي عليه من ضرورة ولزوم هي التي يرفضها القاضى ، لأنه ليس في كل الحالات التي يحدث فيها الحضور للمدرك وزوال الموانع ... الخ ، يقول الادراك ضرورة ، وحصوله في بعض الحالات ليس قاعدة تطرد في كل الحالات ، أو أنها وجوب بين علة ومعلول « لأنه ليس هناك ما يوجب ، وليس يمكن أن يجعل الكل سببا لأنه يقتضى وقوع المسبب الواحد عن أسباب كثيرة »^(١)

ونحن لانميل إلى موافقة القاضى فيما ذهب إليه في العبارة الأخيرة من النص السابق من أنه لا يمكن أن يصدر عن الأسباب الكثيرة مسبب واحد مستندا إلى عدم جواز تراحم العلل على المعلول الواحد ، أو عدم اجتماع قدرتين على مقدور واحد - ذلك لأننا نجد أن كل سبب من هذه الأسباب الكثيرة ليس إلا مجرد عامل مساعد لباقي الأسباب لإيجاد المسبب ، فكل عامل من عوامل الادراك يعد علة جزئية ، أو جزء علة ، إذا ما جمعت مع الباقيات واكتملت ولدت لنا المسبب أو المعلول ، وهو هنا الادراك . ذلك لأن عملية الادراك لا يمكن تجزئتها ، بمعنى أنه لو فرضنا أن أسباب الادراك خمسة . مثلا ، لما صح أن نفترض أن عاملين أو ثلاثة يمكن أن تقوم بنصف عملية الادراك ، لأن من يقول هذا كمن يجد أن عشرة رجال ترفع كتلة قدرها عشرة أطنان ، ثم يجزى العملية من تجرئة الفاعل ويطلب أن يرفع رجل واحد طنا فقط من هذه الصخرة ، متفانلا في مثل هذه الحالة عن أن هؤلاء الرجال منهم القوى

(١) المحيط بالتكليف - ١ - ص ٢٠٩ ط . بيروت .

ومهم التمييز بين ما يرتبط بالعلل ، ولكنه ليس من الضروري أن يقوم كل من هذه العناصر برفع ما يشهده من الكتلة وحده لأن « إمكان تجزئة موضوع الية لا ينسحب على تجزئة العملية ذاتها » (١) .

وكذلك الحال بالنسبة للدراك ، فلا يمكن أن نتناقل عن أن عوامل إحداث الإدراك كلها عوامل جزئية مساعدة تجتمع لتامة توليد الإدراك وكاله فلا يمكن على ذلك تجزئتها وتجزئة الإدراك بوصفه عملية ، بأن تنظر إلى سببين - أو ثلاثة - على أنهما يمكن بهما توليد قسم من الإدراك ، بالقدر الذي يتناسب مع تلك الأجزاء من الأسباب .

والقاضي على ذلك حينما أحال صدور مسبب عن عدة أسباب فهو ليس محقافي ذلك ، وإنما العكس هو الصحيح في عدم الجواز إذ أن في مجال الإنسان والطبيعة لا نجد علة واحدة أو سببا واحداً تتولد عنه عدة مسببات أو معلولات بشرط أن تكون غير متجانسة ، أي من تلك المسببات التي لا يمكن أن يحدث كل منهما الا بسبب مختلف ومتنوع عن غيره ، لأنه قد يمكن أن توجد مسببات متجانسة لعلة واحدة ، وإن كانت هذه المسببات هي كذلك في ذاتها ، فإن منها - بالنسبة إلى غيره من المسببات - ما يعد سببا لما يلحقه ومسببا لما يسبقه .

ونضرب مثالا بوضع تلك السلسلة من الأسباب والمسببات التي ترجع كلها إلى علة واحدة ، فلنفرض أن إنسانا قذف بحجر في زجاج نافذة فكسره ثم دخل الحجر وأصاب رجلا فوق ممشيا عليه . ولنفرض كذلك أن هذا الرجل كان يحمل معه مواد متفجرة وبسقوطه سقطت منه وتفجرت ، وترتب على

(١) عبد الرحمن بدوي « ارسطو » ص ٤٥٣/١٥٣ .

هذا التنجيز حوادث أخرى ، وبالنظر إلى هذه السلسلة من الأحداث التي يتولد بعضها عن البعض الآخر نجد أن منها ما هو سبب ومنها ما هو مسبب كذلك ، فحادثة ما من تلك الأحداث هي نتيجة - أو مسبب - لما سبقها من حوادث أولى ، وهي سبب أو مقدم لما يلحقها من حوادث أخرى ، والجميع من أسباب ومسببات ترجع في نهاية الأمر إلى سبب واحد تسند إليه كل الحوادث وهو الشخص الذي أتى بالحجر . وذلك لأننا لو افترضنا انقضاء لقاء الحجر لانقفت بالتالي سائر الأحداث الأخرى المترتبة عليه ، وطالما كانت هناك رابطة وعلاقة بين لقاء الحجر وسائر الأحداث نتيج عن ذلك أن هذه هي العلة التي تتوقف عليها باقى الحوادث كل التوقف .

ولقد رأى القاضى أن الإدراك يعد فعلا لله وليس فعلا متولدا من أفعالنا بحسبان أن هناك عوامل أخرى للإدراك غير زوال الموانع وحضور المدرك الخ من الاسباب والعوامل التي قال بها البغداديون وأن هذه العوامل تخرج عن قدرتنا وطاقتنا ، ولذلك كان هناك شبه إجماع من المعتزلة - كما رأينا - على أن الإدراك فعل صادر عن الله تعالى . والقاضى يذكر في ذلك قوله : «وعندنا أن الادراك ليس بمعنى وإن كان لو ثبت معنى لم يصح كونه متولدا بل يجب أن يكون من فعله تعالى ^(١) » وهو يعقب على ذلك بقوله أننا لو أرجعنا سبب الادراك إلى المدرك لما كان ضروريا أن يراه الإنسان ، كأجسام الملائكة ، وكذلك فإنه لو حضر الرأى أمام المرئى وكان الرأى ضعيف البصر أو مغمضاً عينيه أو كان هناك حائل بينهما ... الخ لما حصل الإدراك . ويبدو أن المقصود هنا هو الإدراك الحسى دون العقلى .

وتتبدى لنا النزعة الاشعرية المتبقية عند القاضى في إحالته أن تكون كل هذه العوامل سبباً للإدراك ، إذ يعتبرها مجموعة أسباب ولا يصح عنده أن

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٩ ط . بيروت .

تجتمع على مسبب واحد^(١) مع أنه قال بإمكان ذلك في مسائل كثيرة بأن تتعاقب الاسباب على سبيل البديل أن يكون كل سبب منها بمثابة سبب جزئي يحتاج إلى باقي الاسباب للاجتماع على سبب واحد .

والقاضي يمنع من إمكان توليد - أو إحداث - الإدراك في الغير ، فهو يقول « وبعد فإن أحدنا يحضر غيره ، ولا يصح أن يفعل في غيره الابعتماد ولاحظ له في توليد الإدراك والعلم في غيره ، ويبين صحة ذلك أن ما هذا سبيله لابد من اشتراط الماسة فيه ، وهي مقفودة ههنا ، فيجب إذن أن تجعل هذه الأمور طريقاً للإدراك وهو طريق العلم^(٢) فكان القاضي ينفي إمكان إحداث الإدراك أو العلم في الغير على أساس أن كل ما نفعله في غيرنا يكون بماسة ، وهذه لمدخل لها في إحداث العلوم والإدراكات ، وهو يكتفي بأن يعتبر الإدراك طريقاً ووسيلة لحصول العلوم عندنا ، ولعله يقصد بذلك الإدراك العقلي أو النظر سنرى في الفصل التالي أنه سبب لتوليد العلوم عندنا .

٤ - محل الإدراك :

وقد بحث المتكلمون في موضوع مهم هو « محل » الإدراك ، أعني تحديد ما إذا كان الإدراك يحدث في عضو الحاسة نفسه ، أم في الأوتار العضلية أم في مراكز الدماغ . أم في القلب بوصفه لطيفة روحية تشتمل على الفكر والارادة . وهذا الذي ذهب إليه المتكلمون يشبه إلى حد كبير ما بهتم به علم النفس الحديث^(٣) .

فنن للتكلمين من ذكر أن محل الإدراك هو القلب بمعنى أنه عند حدوث

(٢٤١) المعبط ج ١ ص ٤٠٩ ط . بيروت .

(٣) قارن . احمد عزت راجح : « أصول علم النفس » ص ٢٣٧ الطبعة الخامسة القاهرة

الإدراك يحدث عند المدرك علم بالمدرك، وهكذا فلا يكون للبصر نصيب في عملية الإدراك الحسي، إلا في « انتصاب العين حيال المدرك إذا قابله بها إنسان أو العكس إذا قابلها »^(١)، بمعنى أن العين إذا قابلت شيئاً أدركته، وكذلك الشيء إذا وقع أمام عين — أعني أمام حدقتها وفي مواجهتها أدرك الشيء .

وهناك من جعل محل الإدراك هو العين دون القلب، بحسبان أن القلب هو محل المدركات العقلية أما العين فهي محل للمدركات الحسية، فعندهم أن « الإدراك يكون في بعض الحدقة، وهي جنبه، والعلم في القلب دون غيره »^(٢). وكان الرؤية عند هؤلاء تكون في الحدقة، وهذا إغفال لما هو معروف من أن ثمة أعضاء حسية تنقل الأشعة الواقعة على العين من الجسم المرئي، إلى مراكز الدماغ، وتقوم هذه المراكز بترجمتها وإعطائها إلى العقل الذي يحكم بنوع المنبه، وكل هذه العملية تتم في آفات صغيرة جداً .

الفصل الثاني

توليد العلوم والمعارف

عندما نتأمل عملية التفكير وهو ما يسمى « النظر » نلاحظ أنه - أعني النظر العقلي - يصدر عن الإنسان بحسب قدرته وإرادته ، فهو فعل الإنسان حقيقة ، ويستدل المعتزلة على ذلك بأنه تجاوز فيه القلة والكثرة ، وأن الإنسان يحاسب عليه ، فيثاب ويعاقب ، كما أن منه النظر الصحيح ، فهو يخضع للتقبيح والتعسين ، وهو يعتبر عندهم أول الواجبات العقلية^(١) .

وقد غلا بعض المعتزلة فاعتبروه حسناً دائماً . وإذا كان النظر يعد فعلاً يصدر عن الإنسان ، أمكن أن يكون سبباً يتولد عنه فعل آخر يترتب عليه فيكون مسبباً ، ويكون هذا المتولد من فعل الإنسان أيضاً .

والنظر في توليده لا يولد إلا جنساً ملائماً وهو العلم ، ما دامت كل الشروط مستوفاه كأن يكون النظر من عاقل وعالم بوجه الاستنتاج من الأدلة وأن تكون الأدلة صحيحة واضحة للناظر . وإذا كان النظر يولد علماً ، فهذا ليس دائماً ، إذ قد يوجد نظر فاسد فلا يولد علماً ، بل يولد ظناً أو جهلاً أو شكاً ، وقد لا يولد شيئاً البتة ، حين تكون الأدلة عقيمة أو يكون النظر ليس من عالم عاقل . ولذلك فنحن نقول أن من شرط التوليد توافر سائر الشروط التي أشرنا

(١) فخر الدين الرازي : شرح الطوسي ، « محصل أفكار المتقدمين » المنجى

ص ٢٨ تذييل ، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ

(م ١٢ - - الخربة انشودة)

إليها . كما أن ليس كل علم فهو متولد عن نظر إذ قد يحصل العلم من طريق الإلهام أو الوحي ، وهذا مؤكد ومحقق عقلاً ونقلًا^(١) .

وقد ذهب الجاحظ - بحسب مذهبه العام في الطوائف - إلى أن العباد لما كانوا لا يفعلون إلا الإرادة ، وأن ما عداها من أفعال الإنسان يصدر بطبعه ولا مدخل للاختيار فيه ، فإن العلم عنده ليس فعلاً للعبد ، لا متولداً ولا مباشراً ، وإنما هو واقع بحسب الطبع ، وبمقتضى الحتمية والضرورة الطبيعية للأشياء . ولكننا يمكن أن نقاسل : ما المانع من أن يكون النظر مولداً للعلم عند الجاحظ أيضاً ؟ على أساس أن النظر هو الآخر يعد إرادة للعبد وبالتالي فعلا له ، فيكون العلم فعلاً متولداً عن العبد عن طريق النظر الذي هو فعل له بإرادته . لأن الإرادة - كما ذكرنا - لا تتمثل مجردة عن مرادات لها ، بل هي تتمثل في أفعال تسمى موضوعات الإرادة وشغلها الشاغل ، والنظر - وهو إرادة العلم أو المعرفة - لا يمكن أن يحدث في الإنسان جبراً أو اضطراباً أو بالطبع ، بل يكون نظره بإرادته واختياره . وعلى ذلك فتجوز نرى أنه يمكن أن نستنتج من الأساس العام لمذهب الجاحظ - وهو أن الإرادة وحدها هي فعل العبد - أن يكون العلم فعلاً للإنسان ويتم بنظره . وعنه يقول بناء على « أن المريد لا بد من أن يكون قاصداً أو مختاراً للفعل في الحال وتكون إرادته جهة للفعل ، ولا تسكون كذلك إلا وهي من فعله^(٢) » . كما يمكن أن نستنتج من قول المعتزلة بأن النظر أول الواجبات العقلية ، أن

(١) الفزائى : مجموعة المقصور العوائى - ٥ الرسالة القنينة ٥ - ١١٢ طبع بمصر مصطفى أبو العلاء .

(٢) القننى فى أبوابه التوحيد والعدل ، تحقيقى د . إبراهيم مذكور ج ١٢ - ٥ - وزارة الثقافة . القاهرة سنة ١٩٦٢ .

الإنسان هو فاعله ومصدره ، ومصدر لكل ما ترتب على النظر من أفعال ،
وأهمها العلم بوصفه موضوعنا الآن .

ولا بد من الإشارة إلى أن العلم والمعرفة يطلقان بمعنى واحد عند
الإسلاميين ، وكلاهما وليد النظر ، وهذا يدعونا إلى تأكيد وجهة نظرنا من
أن هذا البحث هو بحث في نظرية المعرفة بالمعنى الفلسفي لها . والعلم عبارة عن
تحقق وتبين ويسمى فهما وفطنة وتفقهها ، وهو ما تسكن إليه نفس العالم ،
فليس علما ولا معرفة مالا يطمئن إليه المرء ويمتقده عن يقين . والقاضي شأنه
شأن الجبائين - يضيق من دائرة العلم حتى أنه ليقصرها على الاعتقاد .

١ - القسمة الثنائية للنظر :

والنظر ينقسم إلى نوعين بحسب توليده للعلم أو عدم توليده له :

(أ) النظر المولد وهو النظر الصحيح .

(ب) النظر غير المولد وهو النظر الفاسد ، وأساس صحة النظر - كما ذهب
أبو هاشم - يكمن في كونه مولداً للعلم . والنظر الذي لا يصلح للتوليد - أى
النظر الفاسد - وهو النظر في أمور الدنيا ، وفيما ليس بدلائل^(١) .

وكما أشرنا إلى أن المتولدات لا تختلف في كونها متولدة بحسب الفاعلين ،
فكذلك نذكر أن توليد النظر الصحيح للعلم لا يختلف بحسب الناظرين إذا
كان حالهم في النظر سواء ، وكانت الأدلة متساوية في الإعتقاد لدى الجميع ،
وكانت طريقة النظر واحدة عندهم « لأن النظر ، في توليده للمعرفة ، لا يختص
بأن يولد في واحد دون الآخر ، إذا وقع من الكل على حد واحد ، ونعلم

(١) الملاحى : « الفائق في أصول الدين » مطبوع سنة ١٢٩٠ .

أن حال غيرنا في سكون نفسه إلى ما قد نظر ، كما لنا في أنه إن نظر تعلم كما علمناه ، وتعلم أنه متمكن من النظر كالواحد منا^(٢١) .

على أن القاضى ينبىء إلى توليد النظر للعلم — ما دام نظراً صحيحاً — لا يتوقف على كون الناظر قاصداً أو هازلاً أو جاداً في نظره ، وذلك لأن حالات هؤلاء الفاعلين « قد تتببس في بعض الأحوال ، ولا يمنع ذلك من صحة معرفتها في سائر لأحوال »^(٢٢) ، وكأنه لا دخل للقصد والاختيار الانسائى في توليد النظر للعلم ، بل إنه بمجرد النظر ، والنظر الصحيح ، يحدث العلم متولداً ضرورة ، ولا يمكن إلا نفي كك عن توليد العلم أو منع النظر من التوليد ، فمثلاً بمجرد اطلاعنا على مشكلة من المشاكل ، يتولد لدينا علم بها عقيب النظر مباشرة ، بل يتولد هذا العلم بمجرد النظر ، ويتكاثر ويزيد ويتم بتكاثر النظر وزيادته ، وانتهائه ، وكذلك يقل بقلته :

أما القاصد إلى النظر والهازل والجاد فإن حال كل منهم واقع باختياره لا من ملجى له ، وكذلك نظراً لا كمال عقل كل منهم وصلاحيته للنظر ، ونظراً لتوافر موضوع النظر الذى سينظر فيه كل منهم ، فلقد تساوا جميعاً من حيث توافر شروط صلاحية النظر ، وقبول العلم للتوليد ، فلا يكون لأحوالهم المصاحبة للنظر تأثير في حصول العلم عن النظر . لأن المعيار الأساسى هو العقل - الذى اتفقوا فيه جميعاً مع اختلاف أحوالهم - لذلك كان العاقل مكافئاً بالنظر . والتكافؤ يعنى أن الإنسان الذى تتوافر فيه شروط النظر وينظر يكون مسؤولاً عن تركه لما كان به باختياره وإرادته ، ثم يكون مسؤولاً عن فعل يجب أن يصدر عنه ، لذلك كان من النظر ما هو حسن

(٢١) المتن و أبواب التوحيد ٢٠٠ - ٧٣ .

وصواب قيل أن يتولد منه العلم ، ومنه كذلك ما هو قبيح وخطأ وهو
الذي لا يولد علماً .

وإذا كان المعتزلة قد قالوا بتوليد النظر الصحيح للعلم ، فإن الأشعري قد
قال بأن العلم يحصل بحسب اجراء الله سبحانه وأنه فعل الله ^(١) ، ورأى بعض
الفلاسفة الإسلاميين مثل الفارابي وابن سينا أنه يحصل بالاستعداد والفيض
من واهب الصور ، أما الجويني والباقلاني فقالا باستلزام النظر العلم على
سبيل الوجوب ولا يكون النظر علة أو مولداً .

أما الرازي ^(٢) فقد رأى أن العلم يحصل « بالوجوب » لا على سبيل
« التوليد » ، إذ أنه وافق الأشاعرة في قولهم أن العلم هو فعل الله تعالى ،
ووافق المعتزلة في أنه واجب الوقوع بعد النظر ، وخالف الأشاعرة في قولهم
ليس بممتنع أن لا يخلقه الله مع وجود النظر ، وخالف المعتزلة في أنه
فعل الناظر .

والدليل على وجوب العلم عند الرازي هو قوله : « أن كل من علم أن
العالم متغير ، وكل متغير ممكن ، فع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن
لا يعلم أن العلم ممكن ^(٣) » . وهذا الرأي للرازي يوضح أن الاستدلال من
الأقيسة المنطقية بعد استدلالاً ضرورياً ويكفي فيه حضور المقدمتين في ذهن
الإنسان لكي يستنتج . فالنتيجة - بحسب الرازي - تقع من المقدمات ضرورة
ولا مدخل للإنسان في ذلك الاستنتاج .

وإذا كان قد قيل أن الرازي أخذ رأيه في الوجوب عن الباقلاني

(١) الرازي : « محصل أفكار المتقدمين » ص ٢٨ .

(٢) الرازي : « محصل أفكار المتقدمين » - ٢٩ تفصيل .

(٣) الرازي : « محصل أفكار المتقدمين » ص ٢٨ وما بعدها .

والجوابي فهذا القول يُعدُّ صحيحاً لأنهما قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل
الوجوب ، ولا يكون النظر علة ضرورية دأمة ، ولا يكون مولداً .
وتلك الآراء تشبه إلى حد بعيد رأي العقليين القائلين بنظرية المعرفة
اليقينية ، واعتبار المبادئ العقلية المشار إليها كلية ضرورية ، على اعتبار أن
العقل واحد في الناس جميعاً . فالحقائق البديهية في كل صورها ثابتة لا تتغير
بحسب الزمان أو المكان ، ودليل العقليين على صحة دعاويهم أن هذه
المبادئ عامة في الناس جميعاً ، وأن العقل يدركها بمجرد تفتحه من غير
حاجة إلى التجربة^(١) . وواضح عند العقليين ضرورة المعارف وأنها واجبة
بحكم العقل كوجوب العلة لمعلولها .

وهذا الرأي يقترب إلى حد بعيد من آراء المتكلمين الذين ذهبوا إلى أن
النظر يوجب العلم ، وذلك لأن العلم عندهم ضروري وهو يحصل من عند الله .
أما المعتزلة ففي قولهم بالتولد بين النظر والعلم فإنما جعلوا لذلك شروطاً يتوقف
عليها العلم . وهذا يدل على أن المعارف تحصل بالتجربة أي بعدية وليست أولية ،
وإن كانوا لم ينكروا البديهيات وكان مذهب المعتزلة عقلي لقولهم بأثر النظر
العقلي في حصول المعارف وحسب الحاجة للنظر إلى الجوارح في إدراك المعارف .

٢ — صحة النظر : —

صحة الشيء — كما هو معلوم — هي أن يكون صادقا مع ذاته ، مستقيما مع
ما يؤدي إليه من نتائج ، وتعرف صحة النظر — أعني النظر العقلي المولد للعلم —
عند أبي علي الجبائي على وجهين : « سلامته » ، وسلامته ما يؤدي إليه من

(١) اسس الفلسفة - ٢٦٨ / ٢٦٩ .

الانتقاض» (١) فالنظر العقلي يكون سليماً وصحيحاً من حيث أنه يصلح لتوليد علم ومعرفة ، بحيث أننا لا ننظر في علوم الطب لكي نعرف الهندسة أو القانون ، بل يجب أن يكون النظر في نفس الموضوع المراد العلم به ، وفي أدلة ذلك الموضوع المقصود بالذات ، وبالتالي أن يتولد عن هذا النظر في ذهن الناظر علماً هو نفسه العلم المتضمن في الأدلة الموجودة في موضوع النظر .

أما أبو هاشم فإن العلامة الوحيدة على كون النظر صحيحاً في رأيه هي أن يولد علماً ومعرفة عند الناظر ، وهذه العلامة عند أبي هاشم تتمثل في «أن يكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده ، ومفارقة للجاهل والشاك والظان تقتضى صحة نظره» (٢) وكان صحة النظر لا تكون في ذاتها بل بالنسبة إلى اطمئنان الناظر إلى أن ما تولد عن نظره بعد علماً صحيحاً ، وهو بذلك يختلف عن حال الشاك والجاهل والظان في أن المعرفة التي لديهم ليست يقينية وليست صادقة إذ لا تطمئن أنفسهم وعقولهم إليها ، فيكون نظرهم نظراً فاسداً ، ولكن الفرق بين أحوال كل من العالم والجاهل والمتشكك في أن العالم ينظر في باديء الأمر ولديه اعتقاد سابق بصحة ما ينظر فيه ، أما الجاهل فليس عنده أى اعتقاد أو معرفة أولية بموضوع الدليل ، والمتشكك يغلب عنده الظن والشك على الاعتقاد فلا تطمئن نفسه إلى ما ينظر فيه ، وهذه تفرقة طريفة بين تلك الأحوال التي تصاحب النظر والتي تؤثر في العلم الحاصل عن كل منها .

واستطاع المعتزلة أن يقولوا بتوليد النظر للعلم ليكون هناك فرق بين الناظرين تبعاً للفرق في أحوالهم السابقة على النظر أو المقارنة له ، لذلك كان

(١) الفنى ج ١٣ ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٩ .

أبوهم، جهل وسائر المعرف للتعليق. «لنا» بقولنا: «لا بد أن يحصل ذلك». فلم عن الناظر فتولداً. كما لا يتناوى الناظر مع المقلد، أو العالم مع الجاهل» (١).

وإذا كانت التفرقة بين المعارف الحاصلة تبعاً للتفرقة بين أحوال الناظرين - من ظن وجهل وشك وإعتقاد وتقليد.. الخ - قد سبقت المعتزلة المحدثين في ذلك الرأي، فإننا نجدهم انفردوا عن المحدثين كذلك بالقول بقسرة التوليد في مجال المعارف والعلوم. بما إن التجريبين أرجعوا المعارف إلى التجربة أو الحواس، ولكنهم لم ينتبهوا إلى دور الإنسان (الناظر) في حصول هذه المعارف. فالتجريبيون يردون المعرفة إلى التجربة كعملية خارجية، أما المعتزلة فهم يرجعونها إلى الإنسان الناظر أو صاحب التجربة (٢)، وفي هذا تأكيد لدور الإنسان فيما يدور حوله من أشياء ومدرجات.

هذا وقد ذهب القاضى إلى رأى مخالف لما ذهب إليه أبو على الجبائى، فالقاضى يقول أن «سلامة النظر من الإلتماض لا تقتضى صحته، وإن كان حصول الإلتماض تدل على فساد» (٣) وهذا يمد تنبها من القاضى إلى قيمة للتجربة في الحكم على صحة وصدق المعرفة، ذلك أن النظر إذا ولد علماً ما وكان هذا صحيحاً حين تولده فإنه لا يمد صادقاً أبداً إلا إذا تأكدنا من هذا الصدق من الرجوع للواقع أو من مقارنته بعلم آخر يكشف لنا عن صحته أو فساد، فإذا حصل تناقض بين ما علمناه وما قارناه به دل ذلك على فساد النظر العقلى، وإذا لم يحصل هذا الإلتماض - التناقض - دل على أن النظر صحيح بالنسبة لنا وإليه، ولا يمتد ذلك إلى جميع العلوم والأدلة.

(١) المنقذ في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٣.

(٢) تارة أسس الفلسفة ص ٢٧٦/٢٧٣.

(٣) المنقذ في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٧٥.

٣ - كيفية توليد النظر للعلم .

إذا كنا قد عرضنا - بإيجاز - لشروط توليد النظر للعلم ، وأشرنا إلى قسمة النظر التناظرية ، وإلى مدى صحة النظر المؤدى إلى العلم . فعلينا الآن أن ننظر في كيفية توليد النظر للعلم ، كما يتولد عندنا علم صحيح بهذه المشكلة - تعنى مشكلة تولد العلم عن النظر .

يذكر الفاضل عبد الجبار أنه بمجرد « النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة ، إذا لم يكن هناك منع ، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه لأنه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول » (١) وفي هذه العبارة تتبدى لنا بعض النتائج وهي : أنه بمجرد النظر في موضوع أو مشكلة يحدث عند الناظر اعتقاد - وهو معرفته وعلمه - بهذا الموضوع أو تلك المشكلة ، بشرط أن لا يكون ثمة مانع سواء كان في الناظر - كأن يكون غير كامل العقل أو - الحواس - أو كان المانع في الموضوع المتطور فيه نفسه - كأن يكون من الأشياء المتناقضة التي لا تفهم البتة ، ولا يكون لها معنى ، فتكون مستعصية على الفهم ، وبعبارة عن درك العقول لها . والنتيجة الأخرى أن يكون المدلول بحسب الدليل ، وهو ما نقول عنه أن نخرج بمعرفة متصلة بالموضوع الذي ننظرناه ، وليست بعبدة عنه ، فلا نفهم التوحيد من النظر في الجغرافيا مثلا بل تكون هناك مناسبة وملاءمة بين الموضوع المراد علمه والموضوع الذي ننظر فيه . ويمكن أن نلخص تلك النتائج - أو الشروط - التي على أساسها تنسب العلم مقولدا عن النظر ، فيما يأتي :

١ - صلاحية الناظر . وقدرته على النظر وذلك بتمام عقله وحواسه .

(١) الفتن في أبواب التوحيد . ج ١٣ - ص ٢٧ .

٢ - صلاحية الموضوع الذي سينظر فيه الناظر وأن يسكون قريباً وقابلاً للفهم .

٣ - عدم وجود موانع في كل من العاملين الأول والثاني ، أى لا يفتق العقل ، ولا يكون الموضوع مما يستعصى على الفهم ويبعد عن إدراك العقول له .

٤ - أن يتقارب الدليل - وهو موضوع النظر - مع ما تولد عنه - وهو المدلول ، أعتى أن يطمئن الناظر إلى أن ما تولد عن نظره مطابق للموضوع الذي نظر فيه .

فإذا اكتملت تلك الشروط أمكننا أن ننسب العلم متولداً عن النظر ، وأن ننسب كليهما إلى فعل العبد وتأثيره ، لأن حال هذا التوليد كسائر التولدات في كونها أفعالاً للعباد واقعة بتصرفاتهم بحسب قصودهم ودواعيهم .

ويجب أن نشير إلى أن أبا علي الجبائي لا يميل إلى جعل النظر يحدث من الإنسان بدون داع أو منبه ، بل يرى أنه « لا بد من أن ينبهه على باب باب منه »^(١) . فعند الجبائي يكون الخاطر أو الداعي هو المنبه له إلى النظر في هذا الدليل دون ذلك كي ينتج عن نظره العلم الذي يبنى معرفته ، بل إن الداعي ينبه الناظر كذلك إلى طريقة النظر التي بها يصل إلى مراده وهو العلم .

أما أبو هاشم فإنه - تبعاً لتقديسه للعقل ، والسمو بكهاله فوق كل الدواعي والخواطر - يرى أن المكلف « قد يستغنى بكهال عقله ومعرفته بالمعادات عن ذلك - أى تنبيه الخاطر أو الداعي - من حيث علم أن طريق المعرفة بالفاعل فعله إذا لم يدرك ، وأنه لا يجوز أن يتوصل إلى معرفة النحو بالنظر في الطب »^(٢) أما القاضي فإنه إلى جانب ميله إلى قول أبي علي

(٢٤١) - نفسى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢٦٦ . وقارن ص ٣٩٠ وما بعدها .

فإنه أيضا لم يمارض أبا هاشم إلا فيما يقوله القاضى فمن أنه قد يكون من
والادلة ما يعض ولا تتجلى مفارقتة لغيره، حتى أن العالم المتمرن (*) ربما يشعبه
عليه بعض الادلة ببعض « (١) لذلك فهو لا ينكر قوة العقل في الوصول إلى
النظر والمعرفة الصحيحة، ولكن هذا العقل - عنده - في بعض الأحوال يحتاج
إلى وجود الخاطر والداعى الذى يتبين الأدلة وينبه إلى كل منها، فهو لم
يكتف باخاطر والدواعى فقط كما ذهب أبو على، ولم يكتف بالعقل فقط
كما ذهب أبو هاشم بل رأى حاجة الفعل إليهما معا، إلى العقل بوصفه أداة
النظر، وإلى الخاطر بوصفه المخصص للدليل دون آخر إلى جانب الداعى، وعلى
أساس توافر هذه العوامل ينتسب النظر للإنسان فعلا وسببا في حدوث ما يتولد
عنه من علم أو معرفة .

والقاضى يرد على من يعترض بمحصول الاعتقاد في المدرك عند إدراك
الشيء المدرك، بأن ذلك لا يطلق عليه تولدا، ويقبى ذلك على مسألة النظر
في توليده للعلم، نقول يرد القاضى بأن الإدراك لا يتولد عنه العلم وذلك على
أساس أنه قد جعل شرط التوليد أن يكون بين معنيين حادثين، وأن
الإدراك - كما أشرنا في مبحثه السابق - ليس معنى أصلا، فلذلك لا يصح
أن يولد علما. وذلك يتمثل في قوله « فإن الادراك لو ثبت معنى، لم يجب
فيه ما ذكرناه - وهو أنه يولد علما. وذلك يتمثل في قوله « فإن الادراك لو
ثبت معنى، ولم يجب فيه ما ذكرناه - وهو أنه يولد العلم - لأن العلم لا يقع
عنده على طريقة واحدة، مع ارتفاع الموانع « (٢) . وكذلك فإن ثمة فرقا بين

(١) نفس المصدر والصفحة، كتبت هذه الكلمة في المطبوع (التزن) والذى يستقيم

١٤ أثبتناه .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٧٧

الإدراك الذي يحدث عن النظر فالتفكير ، وبين العلم الذي يحدث عن النظر بالعقل أو القلب مثلا ، أي بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي ، فالنظر بالعين عبارة عن « حركات تقع على وجهه ، فلو وهبت العلم لوهبتته في مجملها ، لأن الإختصاص لها ببعض المحال دون بعض »^(١) فإذا كانت هذه هي طريقة إدراك العين للبصریات ، فإن المنكر أو النظر العقلي ليس كذلك ، إذ أنه لا مانع من أن يولد العلم إذا استوفيت شروط التوليد التي ذكرناها .

والمعترض على توليد العلم عن النظر بضرب أمثلة على ذلك منها الطفل الذي يدرك مالا يعلمه ، وأيضاً فمن بعض الحالات قد يدرك الإنسان العاقل مالا يعلمه لحصول لبس ، وإن كان القلب محتملاً للعلم ، والموانع زائلة . ذلك لأن اللبس لا يصبح أن يكون مانعاً من وجود العلم بالمدرک .

وشروط توليد النظر للعلم — كما ذكرنا — أن يكون الناظر عالماً بالدلالة على الوجه الذي تدل منه . وعلى ذلك فإن الطفل إذا نظر في دليل مالا يتولد عنده علم بالمدلول لأن الطفل فاقد للشرط الاساسي في التوليد وهو العلم بالدلالة على الوجه الذي تدل منه . وعلى ذلك فإن الطفل فاقد للشرط الاساسي في التوليد وهو العلم بالدلالة على الوجه الذي تدل منه وبذلك لا يمتنع على العاقل أن ينظر ومع ذلك لا يحصل عنده علم بالدلالة لوجود شبهة وهي بمثابة مانع يؤثر في الدليل « ومخرجة له من أن يكون عالماً به على الوجه الذي يدل »^(٢) هذا إذا كانت الشبهة الحاصلة عند العالم قاذحة في الدليل ، أما إذا كانت غير قاذحة في الدليل ، فيحسب عدم تأثيرها في كون السبب — أو الدليل — حادثاً على الوجه الذي يولد منه ، كما أن المحل — وهو

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩١ .

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ٨ ص ١٢٨ .

قلب أو عقل الناظر — فحتمل للعلم ، و- يبدك تكون الشروط: تامة والموانع مرتفعة فيتولد العلم عن النظر مع وجود الشبهة الغير القادجة .

أما أن تؤثر الشبهة في منع النظر من التوليد للعلم ، إذا تقيمت النظر بناء على أنه من « المتعالم من حال العقلاء أنهم إذا سبقوا إلى اعتقاد الخطأ للشبهة، ثم نظروا في الدليل والشبهة قائمة ، أنه لا يولد»^(١) فإن هذا مما يرفضه القاضى لأن الناظر إذا ورد على الشبهة المتقدمة فإنه يولد العلم ، ويحول الاعتقاد الذى اقتضته الشبهة. ومثال ذلك ما إذا وردت شبهة على إنسان عاقل ، فاعتقد أن سائر الحوادث والأفعال تقع طباعاً، ثم نظر فعلم أن علة حاجة الكتابة إلى كاتب هو حدوثها فقط ، فإن مثل هذا الشخص يحصل عنده علم بحاجة كل معقد قادر . وبحصول ذلك العلم لديه، يكون الاعتقاد المتقدم — وهو اعتقاد خاطيء بوصفه شبهة — قد زال عن عقله .

ويفرق القاضى بين العلم والظن والاعتقاد تفرقة دقيقة ، قائمة على أساس أن العلم هو الحقيقة واليقين ، بينما الاعتقاد والظن فيترججان بين الحقيقة والخطأ . وعلى هذه التفرقة أقام مذهبه في توليد النظر للعلم ، فبيد النظر ثانياً في كيفية حصول هذا التوليد ويذكر « أن من حق النظر في الدليل أن يولد اعتقاد المدلول فإن كان الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذى يدل ، كان الاعتقاد المتولد عنه علماً ، وإن كان معتقداً للدلالة أو ظاناً لما على الوجه الذى يدل ، كان الاعتقاد المتولد عنه غير علم»^(٢) وعلى هذا الأساس فهو بعد نظر المراهق في الدليل مولداً للاعتقاد وليس مولداً للعلم ، لأن المراهق إذا اعتقد صحة

(١) نفس المصدر ج ١٢ ص ٧٨ .

(٢) المنفى في أبواب التوحيد ج ١٤ ص ٨٠ .

الفعل من زيد وتمذره على عمرو ومع سلامة الآلات واستعداده للنظر، ثم نظر في ذلك وتأمله، اعتقد لزيد ما ليس لعمرو، فقولُه اعتقد لأنه علم مرجح بين الصدق والكذب ولأنه قائم على أساس الاعتقاد لا على أساس التأمل في دليل صادق، ذلك لأن « الوجه الذي (عليه) يكون ذلك الاعتقاد علما، كون الناظر عالما بالدليل. حتى لو علم الدليل، ثم فعل اعتقاد المدلول ابتداء لسكان علما » (١) وكانه يمكن أن يقال أن ما يوجد من العلم متولدا عن النظر مع الاعتقاد، غير الذي يوجد منه مع العلم السابق أو التأمل، والاعتقاد والعلم هنا بالنسبة للناظر يعبران عن مدى معرفته وثبته بالدليل موضوع النظر.

وكما يجوز أن يقال أن المعنى الذي يحدث مع نفور الطبع غير المعنى الذي يحدث مع الشهوة، أو أن الألم هو ألم الجفنه ولا يصح أن يكون لذة، فكما يجوز ذلك، يجوز كذلك أن نقول: « بأن النظر المقارن للعلم بالدلالة، غير النظر المقارن لاعتقادها » (٢) وعلى ذلك يكون علم الناظر بالدليل هو شرط توليد النظر للعلم، لأن ما يتوقف الشيء في وجوده على اعتبار ما، يكون هذا الاعتبار شرطا في وجود ذلك الشيء، ومؤثرا في هذا الوجود. فإذا ثبت بالنسبة للنظر « كونه مولدا، وثبت أنه لا يولده — أى العلم — إلا على هذا الوجه، صار شرطا فيه » (٣) ومثال ذلك أن الاعتماد وهو يحدث الصوت متولدا عنه، ولكن عند حدوث الاصطكاك بين الأجسام، كانت المصاكة شرطا في التوليد — كما ذكرنا — بل إن علاقة السببية أو رابطة

(١) المصدر السابق ج ١٢ ص ٨٠ * ناقصة في المنثور والمخطوط والمعنى يستقيم بوضعها.

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٨١ *

(٣) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢٠١ *

العالمية بين الأشياء تؤدي إلى اعتبار أن بعض أحوال القادر وصفاته شرط
في إيقاع الفعل ، أو إيقاعه على وجه دون وجه .^(١) .

ج - أداة تولد العلم عن النظر :

يورد القاضي - للاستدلال على توليد النظر للعلم - بعض الآراء
المحتملة التي لا تخرج عنها كيفية صدور العلم عن النظر ، ثم يناقش هذه الآراء
فيستبعد ما فيه تناقض ، ويستبقى صحيحها . وهذه الطريقة شبيهة - لأن لم
تكن مطابقة - بالمنهج العلمي في وضع الفروض ، ثم مناقشتها واختبار
صحتها ، وأستبعاد الفروض الخاطئة ، والابقاء على الفرض الصحيح . وذلك
يتمثل - عند القاضي - فيما يلي :

لا يخلو أن يكون وقوع العلم عن النظر بإحدى تلك الوسائل . « إنما
يجب لأنه طريق للعلم ، أو لأنه يحتاج إليه ، أو لأنه مواده »^(٢) ولا يجوز
أن يكون صدور العلم عن النظر بطريق المادة ، لأن القاضي استبعد ذلك
وإلا لا نسحب ذلك وعدمه في سائر المتولدات ، وفي تعلق الأفعال بالفاعلين .
كما أن النظر ليس طريقا للعلم ، ذلك لأن النظر لا يتعلق بالدلول ، وطريق
الشيء هو ما يتعلق به من الوجه الذي يكون عليه ، وهذا لا يتحقق بالنسبة
للنظر طريقا للعلم ، وإلا لاقتصر على وجه دون آخر مثل « الإدراك الذي
يتناول المدرك على الحد الذي يعلم عليه وعلى ما يتصل به »^(٣) . إذ أن لكل
مدرك أو موضوع إدراك ، وسيلة وطريقة خاصة تتعلق به ، ولكل حاسة
مجال معين تمارس فيه نشاطها ، فالسمع مجاله وهو السموعات ، واللمس

(١) المصدر السابق ص ١٠١ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٢ ، وقارن كذلك الثاني في أصول الدين ص ١٢٨/١٣٤ .

مقطوع .

الملموسات، وهنكذافي بقية الحواس كالشم والذوق والبصر^(١) . فالبصر يتعلق بالمرئيات، والشم والروائح . الخ من كل الأشياء التي يتصل كل منها ويتعلق بحاسة، ولا يمكن لحاسة أن تقوم بإدراك موضوعات الحاسة الأخرى، والحواس ليست إلا طرقا ووسائل للإدراك، أو ما هي إلا أبواب المعرفة، لأن الحقائق لا تصير علما إلا بمد أن تدرك بالحواس، وعلم الحواس ليس من الصحيح القول بأنها تقضى على علوم العقل، بل هي « أصل لها^(٢) » وليس معنى ذلك أنه بالإدراك يمكن أن تتعلم صحة العلوم العقلية، بل هي طريق لمشاهدة العلوم العقلية، وعلى ذلك فلا يكون النظر طريقا للعلم بل الإدراك هو ذلك الطريق . وكذلك لا يكون النظر محتاجا للعلم، وذلك هو الاحتمال - أو الفرض - الثالث، لأن النظر يتقدم العلم، وذلك بناء على قول المعتزلة بتقديم القدرة على مقدرها، فإذا كان النظر يتقدمه، فهو لا يحتاج إليه « لأن من حقه أن لا يوجد معه، بل يتقدمه، فما هذا حاله لا يصح كونه محتاجا إلى غيره ولا مضمنا به، فلم يبق إلا أنه يولد العلم^(٣) » وهكذا فبطريق علمي استقرائي، استبعد القاضي سائر الفروض الخاطئة، والتي اثبت بطلانها، ولم يبق أمامه إلا ما أراد اطلاقه وهو الصحيح، أن النظر يولد العلم، بهذا المعنى المعروف والذي سبق ذكره للتوليد .

والقاضي يستشهد برأي أبي علي الجبائي، لإثبات صحة استنتاجه، وصحة استناده إلى الرأي الأخير . فالجبائي يرى أنه إذا لم يتولد العلم عن النظر، لتولد عنه الجهل، ولتساوى الجهل مع العلم من حيث تولدهما عن النظر، ولا تمتنع - مع النظرة مدة طويلة في الأدلة - أن لا يفهم الناظر

(١) مقالات الاسلاميين > ٢ ص ٣٢/٣١ .

(٢) القتي > ١٢ ص ٥٨ .

(٣) تنس الصدر ص ٩٢ .

الميلول ، كما يتمتع أن يحدث من التذكر استرجاع للمعلومات السابقة مع التكرار والمحاولات سواء في النظر أو في التذكر . ولكن نظراً لأن هذا غير ملحوظ ولا ملموس ، فيكون النقيض هو الصحيح ، وهو أن النظر مولد للعلم . ذلك لأنه كما يقول الجبائي « لو لم يولد العلم ، لم يأمن في جميع ما يحصل عند النظر في الاعتمادات أنه جهل وليس بعلم ، ولم ينفصل حال الناظر من الغلغلة ، ومن يعتقد الشيء عن الشبه ، وفساد ذلك ، يقتضى كونه مولدا للعلم » (١) .

ومن الأدلة على توليد النظر للعلم ما يقوله القاضي من أن العلوم تكثر وتقل تبعاً لكثرة النظر في الأدلة أو قلته ، مع أن هذه القضية قد اثبتنا تناقضها فيما سبق ، وذلك في قولنا أن كثرة النظر ليست شرطاً في كثرة العلم إذا لم تتوفر التركيز والانتباه ، كما أن قلة النظر ليست شرطاً في قلة العلم إذا توفر ذلك الانتباه والتركيز . ونحن حين نقضنا هذا الدليل ، لم نقضه من جهة أنه دليل على توليد النظر للعلم ، بل من جهة أنه ينظر نظرة كمية إلى كثرة العلم وقلته تبعاً لكثرة النظر وقلته ، فما نرفضه هو النظرة الكمية فقط أما النظرة السببية وهي صدور العلم عن النظر فهذا ما نتخذه رأياً لنا مع سائر المعتزلة . بل إن القاضي نفسه يرجع مسألة القلة والكثرة هذه إلى الأدلة المنظور فيها لا إلى النظرة ذاته من جهة عدد المرات ، أو المدة الزمنية ، فيقول : « والنظر في الدليل الواحد لا يتبين الناظر من نفسه كثرته ، وإنما الذي يتبين في ذلك الأدلة المتغايرة » (٢) فإذا كانت الكثرة التي قصدتها القاضي هي كثرة في الأدلة - موضوعات النظر - فذلك ما نقبله أما ما نرفضه فهي الكثرة في

(١) المنى في أبواب التوحيد والعدل ج ١٢ ص ٩٣ .

(٢) م ١٣ - الحريه المشثولة

النظر من حيث أنه عملية عقلية ذهنية فكرية محضة . وإن كان البعض قد ذهب إلى أن التمكن من الفهم يحصل تبعاً لتكرار التأمل العقلي ، وفي هذا اختلاف تبعاً لاختلاف القوى المفكرة عند الناظرين بحسب المرات وعدمه .

ومسألة الكثرة هذه - أو النظرة السكوية - توسع القاضى فى إطلاقها على سائر المجالات الفكرية . وخرج بأنها ليست دليلاً على التولد فلا يلزم أن يكثر العلم بكثرة الإدراك ، لأن الإدراك ليس بمعنى ، وكذلك فإن العلم بمنزلة الأخبار لا يوجد بحسب الخبر بل « يجب أن يكثر حتى يتم العلم »^(١) . أما التذكر فقد يكثر العلم بكثرته وقد لا يكثر فالكثرة ليست هى الشرط الأساسى لوجود العلم عن التذكر ، بل هى إن وجدت كانت عاملاً مساعداً ، وإن لم توجد لم تؤثر فى وجود أو غياب العلم ، فكأن الكثرة هنا بمناسبة جزء العلة ، التى بغيابها لا يغيب المعلول ولكن إن وجدت يوجد المعلول .

أما بالنسبة لوقوع الحفظ عن الدرس فليس للكثرة تأثير كبير فيه ، إذ أن قوة الحفظ ملكة تختلف بحسب الدراسين أنفسهم . وكذلك الحال بالنسبة لتولد الشيع والرى عند تناول المأكول والمشروب ، فإن الكثرة قد يختلف تأثيرها بحسب الآكلين أو الشاربين أنفسهم « فمن مستدرك العلم بالصنائع باليسير من الوقت ، ومن آخر يحتاج إلى الدهر الطويل .. وكذلك القول فى الحفظ . عند الدراسة ، لأن ذلك يحصل عند تكرار النظر أو القراءة أو السماع وتفاوت الأحوال فيه^(٢) » . وكل هذه العلوم إلى جانب الهندسة التى تحدث من النظر فى المساحات - يعدها القاضى تابعة للإدراك لا للنظر ،

(١) المفتى فى أبواب التوحيد ج ٢٢ ص ٩١ .

(٢) المفتى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٧ . قارن أصول علم النفس - فيما يختص بالتكرار ص ٤٠٣ ، والحفظ ص ٣٤٢ .

ولقد عرفنا أن القاضى يرى أن الإدراك طريق للعلم وليس مولداً للعلم ، وهو لا يريد بهذا القول أن يبين أن الإدراك يوجب العلم أو يصحح وجوده ، وإنما يريد به أن العلم يقوى الإدراك^(١).

أما العلم الموجود عند النظر ، فلا يخرج عن مصدرين : إما أن يكون متولداً عن النظر ، وإما أن يكون النظر « داعياً إلى فعله »^(٢) . ولقد حصرنا الممكنات فى قسمين لأن العلم فى علاقته بالنظر لا يخرج عنهما ، وكذلك فلا يمكن الاستغناء عن النظر ، لأن هذا الاستغناء يؤدى إلى عدم وجود العلم ، ولا يمكن أن يكون النظر داعياً إلى العلم ، لأن الداعى يتعلق بالشئ من جهة دون أخرى مع أن النظر فى تعلقه بالعلم مثل تعلقه بالجهل أو غيره ، وإنما كون المتولد علماً أو جهلاً يتوقف على الموضوع المنظور فيه ذاته ، من جهة كونه دليلاً أو شبهة . فإذا كان دليلاً صادقاً تولد عن النظر علم ، وإن كان شبهة تولد عنها جهل . وعلى ذلك لا يبقى غير الممكن الثانى من القسمين المقترضين وهو أن النظر مولد للعلم ، وعكس ذلك يتناقض ، فصح ما يستقيم دون تناقض وهو التولد .

أما وجه التعلق بين النظر والعلم فليس إلا كما يحدث بالنسبة لتعلق سائر المتولدات بفاعليها وهو « تعلق السبب بالسبب »^(٣) . ولا يكون وجه التعلق لصفة أو لاعتبار فى الموضوع المنظور فيه ، أو أن تكون للناظر حال تقتضى أن يكون مؤثراً لذلك العلم على غيره

(١) نفس المصدر ج ١٢ ص ٦٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر ج ١٢ ص ٩٥ .

والدليل على علاقة السببية بينهما أن العلم يجب وجوده عند النظر على وجه لولاه لما وجد، كما أن العلم يوجد بحسب النظر وتبعا له . فالنظر في الطب يولد علما في الأمراض من حيث أسبابها وأعراضها وكيفية العلاج، والنظر في الهندسة يولد علما بالنقط والخطوط والأشكال . . . الخ حتى أننا إذا ما قسمنا العلوم إلى مفهومات كانت ما صدقاتها هي أمثاؤها . فلا نستطيع أن نتساءل عن ما صدق الأعداد التي نعلمها وقول أن العلم الذي يضمها هو النحر ، بل لابد أن يكون هو الحساب .

وهذا يبين وجه التبعية بين النظر والعلم وأن هذا ليس إلا حادثا عن ذلك ، ووجه الحدوث ليس هو « المباشرة » أو « المادة » أو « الاحتياج » بل هو التولد ، وهو أن هذا الشيء يحدث ومولد لذلك الشيء بواسطة شيء آخر بينهما ، فحق هذا الشيء أو جل . فلو لم يجب وجود العلم بوجود النظر - وهذا هو ما نلاحظه وما ندركه عقلا وحسا - لما ولد النظر العلم ، ولكن لما كان ما ندركه هو وجود هذا بوجود ذلك، فأمكن القول بالتوليد بينهما وإلا لخل الاعتماد فيما يولده محل النظر ، وهذا لا يمكن عقلا . ولقد روى القاضى أن أيا على قد ادعى « الضرورة في أن الفكر إذا لم يوجد ، لم يوجد العلم (١) » وإن كان أصحاب الإلهام والاضطرار والطبع - كما يذكر القاضى - مع ميلهم إلى إثبات وجود النظر فإنهم يقولون : « إن الذي يقع عنده هو الظن ، أو إن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر بل هو من فعله تعالى . أو واقع بالطبع » (٢) . وهذا القول مبنى على أساس تذهبهم العام

(١) ثم أصحاب الإلهام الذي لا واحة في حوله يبين النفس ويؤمن بالله ، ص ١١٦ الرسالة الدينية .

(٢) (٢، ١) الفقه في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٦ .

في القول بالطبائع المحدثة أو الطابغة للأشياء ، وإنكار القدرة الإنسانية والتأثير والفعل الإنساني وكأن المعرفة هي الأخرى تحدث بحكم طبيعة الناظر وطبيعة الدليل .

هذا والقاضى يقول — في كل الذين ينكرون القول بتأثير الإنسان في إيجاد العلم عن نظره على سبيل التولد — أنهم جميعا « لا ينظرون النظر الصحيح ، ولا على الوجه الذى يولد ^(١) . » والاعتراض بإمكان نسبة العلم إلى الإنسان وتولده عن نظره الذى يفعله ، وهو الاعتراض الذى بنى على أساس أن القادر هو الذى يفعل ويترك ، يرد القاضى عليه « بأن المتولدات لا تترك لها » . ^(٢) أى أنها بمجرد حدوث سببها عن الإنسان لا بد وأن تحدث ، ولا يمكن الانفكاك عنها ، وليس معنى ذلك أن يكون الإنسان مجبورا على ما يتولد عنه إذا لم يستطع الانفكاك عما أحدثه ، ذلك لأنه في بادىء الأمر قبل أحداث سبب المتولدات كان « يمكنه الا يفعل العلم بأن لا يفعل النظر ، وليس ذلك حكم الملجأ » ^(٣) وحتى فإنه تبعا لطبيعة الحتمية والسببية بين الأشياء ، فإنه متى وقع النظر لا يصبح أن تمتنع قدرة الإنسان عن العلم ، لأنه قد خرج من كونه مقدورا له بوجود سببه فلا بد من وقوعه .

وهذه الردود — من القاضى — دلالة واضحة على مدى التفكير العلمى المنطقى ، كما أنه فلسفة في الطبيعة منقطعة النظير .

والنظر الفاسد لا يولد الجهل بوصفه ضدا للعلم الذى لم يرد توليده بأن لم يفعل النظر الصحيح . ذلك لأن للجهل أسبابا أخرى غير النظر « والسبب

(١، ٢، ٣) النفس في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٩٨ .

لا يقع به السبب على وجه دون وجه .^(١) كما أن العلم يحتاج في وقوعه إلى أسباب دون الجهل المضاد له . هذا عندنا ، وإن كان الرازي قد ذهب إلى أن النظر الفاسد يستلزم الجهل ، لأن عنده « كل من اعتقد أن العالم قديم ، وكل قديم مستغن عن المؤثر ، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن العالم قديم ، وكل قديم مستغن عن المؤثر ، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر وهو جهل »^(٢) . ولكن نحن ننظر إلى القضية نظرة تختلف عما ذهب إليه الرازي إذ أن حكمة على كون المتولد هو جهل ، إنما هو حكم بالنسبة لما يعلمه هو ، أما بالنسبة للإنسان المعتقد لهذه الأدلة فهو يعتبر العلم عن نظره علما صحيحا ، لأن نظره بالنسبة له يكون نظرا في أدلة صحيحة وإلا لما اعتقدها .

ويجب أن نشير إلى أن الجهل والظن ليس لهما أسباب تحدثهما ، وذلك « من حيث يتبدى الجهل والظن »^(٣) فإذا كان الدليل عكس الشبهة ، فليس معنى القول بأن النظر في الدليل يولد العلم ، أن يقال كذلك أن النظر في الشبهة يولد الجهل ، بحسبان أن الجهل عكس العلم ، وبحسبان أن ما ولد شيئا ، فإن عكس هذا الفاعل المولد يولد عكس المتولد عن الفاعل الأول ، وبمعنى آخر إذا كانت (أ) تولد (ب) ، فإن (أ) ، تولد (ب) . على أساس أن تكون (أ) ، (أ) متناقضتين ، وكذلك الحال بالنسبة لـ (ب) ، (ب) .

ولكن هذا يبطل بالنسبة لتوايد النظر للعلم خاصة ، إذ أن من شرط

(١) المنقح في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٨ .

(٢) محصل أفكار المتقدمين ص ٣٩/٤٠ .

(٣) المنقح في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٨ .

توليد النظر للعلم « أن يكون نظرا في دأبل ، فيجب فيما تعلق بغيره أن لا يولد أصلا »^(١) هذا من جهة ، ومن جهة أخرى إن النظر إن ولد الجهل كان قبيحا ، بناء على كون القرع يتبع الاصل ، والمسبب يخضع لاحكام السبب ، فلما كان الجهل في ذاته قبيحا — وبديهي أن ما ولد القبيح فهو قبيح كذلك — يكون النظر المولد للجهل قبيحا هو الآخر .

ولسكننا نعلم أن النظر حسن — بحسب قول المعتزلة بوجوبه على العاقل ، ولا يجب على المسكف الافعل ما هو حسن ، أما التكليف بالقبيح قبيح كذلك ، ولا يمكن منطقيا أن ينتج القبيح من الحسن ، وعلى ذلك « يجب أن لا يولد شيء من النظر الجهل على وجه »^(٢) والدليل على أن النظر حسن كله — كما يذكر القاضي عن أبي هاشم ، أنه « قد تقرر في العقل وجوب النظر فلو كان فيه ما يولد الجهل ، لم يصح ثبوت وجوبه لأن القبيح لا يصح أن يجب لتعلق كون الشيء واجبا بكونه حسنا »^(٣) وبيان القبيح والحسن يرجع إلى المسؤولية والحساب ، فالواجب هو ما لو تركه الإنسان لزمه الذم والعقوبة ولا يمكن للقبيح أن يكون واجبا لأن ترك القبيح مما يثاب عليه لاما يعاقب عليه الانسان أو يذم بتركه . ونحن نجد أبا على يقول أن النظر لو ولد الجهل لحصل خاطر بين العلم والجهل بوصفهما قد وقعا عن النظر والاستدلال ، مع أن الفصل بين العلم والجهل كبير ، من حيث سكون النفس إلى الحق والعلم لصحته وصلاحه وحسنه ، وانقضاء كل ذلك في الباطل والجهل والظن .

(١) نفس المصدر ج ١٣ ص ١٠٥ .

(٢) المغني في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ١٠٥ .

(٣) المغني في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ١٠٦ ، وراجع كذلك ص ١١٤ .

وموقفنا من مشكلة توليد النظر في الشبه للجهل ، تلك المشكلة التي اختلف فيها المعتزلة فيما بينهم من جهة ، وفيما بينهم وبين خصومهم من جهة أخرى .
نقول موقفنا يتبدى لنا على هذا النحو .

إن الجهل عبارة عن نقيض العلم أو ضد للعلم ، أو سلب العلم ، أو علم خاطئ ، أو لا — علم . إذ أنه من المعروف عندنا جميعاً أن العلم الخطأ أو اللا — علم ليس إلا جهلاً بالعلم الصحيح . وعلى ذلك يكون النظر في الشبهة — وهي تعد دليلاً خاطئاً ، متناقضاً — مولداً للعلم ولكنه علم خطأ ، علم غير مفهوم وليس مستقيماً بالنسبة للعقل والادراك ، ويكون قولنا أنه جهل على سبيل التوسيع في التسمية ، إذ أن الجهل من الصفات السلبية التي لا يمكن تحديدها تحديداً دقيقاً ، بحيث يمكن أن نشير إليها في إنسان ما ، أو نتملقها إلا بالعودة إلى المعنى السلبى للعلم أو نفي العلم وهكذا فسنعود في تعريفنا للجهل إلى العلم ، ولكنه علم من نوع آخر ، إذ هو علم خاطئ ، باطل ، ولكنه عام .

وكذلك فإن النظر في الشبهة — أياً كانت — لا يولد جهلاً بالمعنى الشائع عند العامة ، وهو الأمية التامة ، لأن اسم الجاهل بهذا المعنى هو الذى يطلق على الأعمى الذى لا يستطيع القراءة ولا الكتابة . أما الإنسان الذى يستطيع النظر والإدراك ، ولو في شبهة ما ، فهو عالم في حدود ما ينظر فيه ، وما يتولد عنده من النظر في هذه الشبهة ليس جهلاً كله بل هو علم غير مفهوم وغير معقول ، أو هو لا — علم مفهوم بالنسبة لنا وعلم مفهوم بالنسبة للناظر ذاته . فمثلاً لو نظر عالم فى كتاب باللغة الروسية أو الصينية ، ولم تكن لديه خبرة سابقة بهذه اللغات ، فإن هذه الكتب تكون بالنسبة له بمثابة الشبه ، ولن يتولد عن نظره جهل بتلك اللغات لأن الجهل بها موجود فيه قبل النظر ، بل سيتولد عنده علم وهو أنه لا يعلم تلك اللغات . ذلك لأنه كما يذكر القاضى

أن النظر يولد الجهل إن لم يتقدم له علم ولا اعتقاد^(١) . حقا إن هذا العالم لم يتولد عنده علم بالموضوع المنظور فيه ، وإنما هذا النظر قد نبهه إلى نقص فيه أو جهل به ، وهذا يذكرنا بمنهج سقراط في توليد الأفكار من الغير عن طريق التهكم ، وأنه عن طريق معرفة جهل الآخرين بقياس الإنسان علم نفسه ويقومّ به إن كان علما صحيحا أو خاطئا ، فيكون الجهل الذي يدعيه سقراط في مناقشاته مع محاوريه ، هو جهل عالم — إن صح هذا التعبير — لأنه قد نبهه هذا الجهل إلى وجود الخطأ ، فبدأ يبحث عن كيفية إصلاحه بنفسه عن طريق الآخرين . فالجهل هنا علة عدمية ولكنها كاشفة عن وجود شيء هو العلم الخاطئ . وهذا ما قصدنا إليه في قولنا أن الجهل الذي يتوادر عن النظر في الشبه ليس جهلا إلا بالنسبة لما لدينا من معرفة وعلم أو هو لا — علم نستطيع أن نصححه إذا أردنا ذلك وقصدناه . ويتضح ذلك في أن كل خصم تنبدي له آراء خصمه وكأنها هي الجهل أو الخطأ بينما آراؤه وحدها هي الصحيحة والصواب ، وكلاهما مختلف عن الآخر ، فكلاهما جاهل وعالم في نفس الوقت ولكن من وجهتي نظر مختلفتين .

وقول القاضى بضرورة وجود علم سابق أو اعتقاد سابق عند الناظر في الدليل ، هذا القول يرمى إلى بيان أهمية المعارف الأولية والفطرية التي تحصل عليها منذ الميلاد ، ويصطلح الناس على صحتها مثل البديهيات والمسلمات العقلية وما أشبهها من قوانين منطقية ، وكذلك يرمى رأى القاضى الى بيان أهمية الخبرات والمعارف السابقة بموضوع الدليل الذي سينظر فيه الناظر . فإننا إذا ! يكن عندنا علم سابق بالأعداد الحسابية ويطرق الجمع والطرح لما

(١) المعنى في التوحيد ج ١٢ ص ١٠٩

أمكفنا أن نفظر فى علم الحساب بل يشترط إلى جانب ذلك أن يكون
لدينا معرفة سابقة بأن الواحد أصغر الأعداد جميعا ، وأن الأربعة هي ٢
مكرر . . . الخ من هذه البديهيات الأولية والتي تمد أساسا لإمكان التأمل
والتفكر فى علوم الرياضيات. فالقاضي هنا لم يجعل المعرفة كلها فطرية ولا كلها
مكتسبة بل هي حاصل الخبرتين .

الفصل الثالث

« تذكر المعلومات »

١ - هل يتولد العلم عن التذكر :

إذا كان النظر العقلي يولد علماً - كما ثبت ذلك - وإذا كان هذا النظر عبارة عن عمليات فكرية ذهنية ، وكان التذكر أيضاً عملية فكرية ذهنية ، فهلا يجوز أن يولد التذكر علماً؟ وبذلك يستوى الحال بين النظر والتذكر من حيث أن كلاهما يمكن أن يسكون سبباً لتوليد العلم . وسبق أن أشرنا إلى النظر يحتاج لكي يولد علماً إلى معرفة سابقة بالأدلة وكيفية الاستنتاج منها ، وهذه الحاجة من النظر تدل على حاجته إلى استرجاع الفكر بحيث نجد ما يعيننا في نظرنا على توليد العلم والمعرفة ، وهذا الاسترجاع أو إعمال الفكر في الماضي هو التذكر بمعنى ما .

وكأنه يصبح التذكر شرطاً من شروط توليد النظر للعلم . ولكن القاضى يرفض هذه الطريقة ، لأن « المتذكر للأحوال لا يجب على طريقة واحدة أن يذكر الشيء ويعلمه ، بل قد يتذكر كيفية أكله ويقع له العلم بغيره من الأحوال الغامضة »^(١) والقاضى بذلك قد وضع تفرقة هامة بين التذكر والنظر ، فالنظر عملية فعل قصدي موجه ومحدد وله منهج وأسلوب للاستدلال ، أما التذكر فهو عملية استرجاع تتدخل فيها عوامل أخرى دون إرادة المتذكر

(١) الفنى ج ١٢ ص ٨٦ ، وفارن المحصل ص ٢٩ وهو قول الرازى أن التذكر قياس

غير مفيد ليقين .

على سبيل تداعي المعاني والصور، بورود خاطر من الخواطر يسحب معه عشرات الأفكار وصور الأحداث، ومع أن ذلك الخاطر قد يكون حاصلًا دون قصد من المتذكر ولكن بمناسبة شيء ما أو فعل ما يمكن المتذكر أن يتذكر ما لم يكن يحظر بباله من قبل أنه يعلمه وذلك لارتباط الأحداث والأفكار ارتباطًا مرتبًا بحسب حصرها . ومع إمكان حصول هذا التداعي دون حاجة إليه ، قد نجاول أن نتذكر شيئًا فلا نستطيع ذلك لهوامل قد تكون نفسية وباطنة . وهذا الذي تضمنه رأي القاضى يسهر عن تنبه دقيق لأثر الأحوال النفسية ، وكيفية حصول عمليات التداعي والاسترجاع ، وأن هذا لا ينفع في إيجاد علم صادق ، وأن وجد فهو علم بالأمور الماضية . مع أن النظر يعطينا علما ومعرفة جديدة وطريقة في مبناها ومعناها^(١) .

ولذلك إذا كان العلم بالأمور الماضية لا يطرد مع التذكر حضورا وغيابا، شدة وضعفا ، فإنه حينئذ لا يكون ثمة ارتباط سببي بين التذكر وبين العلم الذى نحصل عليه عن طريقه . لأن هذا لا يحدث عقيب ذلك فى كل الأحوال وبطريقة واحدة منظمة ومحددة كما هو الحال بالنسبة للنظر فى توليده للعلم ، إذا ما توافرت الشروط وارتفعت اللوانم كما ذكرنا .

وهناك فرق بين النظر فى الدلالة الذى يؤدى إلى العلم بالمدلول على سبيل التوليد ، وبين تذكر هذه الدلالة الذى يمثلها أبو على « بمن علم ، عند اجتيازها فى مغارة ، وحاجته إلى ما يمكنه من برد أو حر ، موضعا يوقيه منهما ، أنه إذا عاد ثانيا إلى ذلك الموضع واحتاج إلى ما يخبر به عن أحد هذين فلا محالة

(١) قارن : أصول علم النفس ص ٣٦٥ التفكير واسترجاع الماضى ، ص ٣٥٢ الاستدعاء .

يطلب الموضوع الذي ألفه وتصوره من قبل»^(١). وكذلك قدمه أبو هاشم بن علم في بعض الأحوال أن قوما ما يرتدون هذا الرزي — مثل الصينيين — وأنه علامة مميزة لهم ، ثم شاهد إنسانا يرتدى هذا الرزي بالذات ، فإن هذه الشاهدة تدعوه إلى أن يظهر أنه منهم — أى صيني .

فالفارق بين الناظر والمتذكر كما هو بين ، أن الناظر ليس لديه علم سابق بالموضوع إلا من حيث الأوليات والبدهييات وبطريقة الاستبدال ووجه الدلالة . أما المتذكر فمعه علم راسخ يشبه أو نفس صورة الحالة الحاضرة ، «ومتى لم يتقدم ذلك — أعنى العلم السابق — لم يحصل ما يحتذى عليه ، ويكون داعياً له ، فلا بد من نظر»^(٢) فمن عرف صفات جسم من الأجسام واستدل من هذه الصفات على حدوث الجسم ، أمممكن له بعد ذلك أن يصف سائر الأجسام التي يقابلها — وهي حاملة لنفس صفات الجسم الذي علمه أولاً — بأنها حادثة هي الأخرى ، بل يستطيع أن يعمم حكمه عن طريق الإستقراء ، بقياس الغائب على الشاهد ، فيحكم بأن كل ما يحمل تلك الصفات من الأجسام فحكمه حكم هذا الجسم من حيث الحدوث ، ولو لم يرتكب الأجسام ، وهو لن يتمكن من هذه الرؤية الكاملة لأن الاستقراء التام متعذر تماماً .

وعلى ذلك يكون العلم الثاني — أعنى الحكم على باقي الأجسام بالحدوث — مبنى على العلم الأول ، فهو عبارة عن تذكر واسترجاع له بعد وجود الداعي إلى هذا التذكر ، وهو الجسم الثاني المشابه للجسم الأول الذي كنا نعلم أحواله فكان القاضى قد ذهب إلى أن العلم الحاصل عن النظر بعد متولداً عنه ، يبدأ بكون العلم الحاصل عن التذكر على سبيل إجراء المادة .

(١) المنقح ج ١٢ ص ٨٦/٨٧ . * في النشور لطاب والمصحيح ١٠: ١٠١٢٠٠ .

(٢) المنقح ج ١٢ ص ٩٩ .

والاقتران اللازم بين الأشياء والحوادث ، وهذا القول من القاضى يدل على أشعريته التى كان عليها قبل الاعتزال . إذ يرى أن السلم الحاصل عن التذكر يمكن أن يحدث وألا يحدث ، بينما السلم المقولد عن النظر ، فلا أنه « علم غير متصور من قبل فلولاً أنه متولد ، لم يكن بالوجود أولى من غيره من الاعتقادات^(١) » ، وكان ترجيح جانب الوجود على عدم الوجود ، يعد عند القاضى ، دليلاً على كون الفعل متولداً ، وهذا الترجيح يحدث لأن : « النظر لا يحصل من غير قصد الناظر .. بينما التذكر ربما قد يحصل من غير قصد المتذكر^(٢) » وهذا ما أشرنا إليه بالتحديد والتنظيم والتوجه بالنسبة للنظر ، أو التسداعى الذى ينساب دون إرادة وقصد من المتذكر فى حالة التذكر .

ولقد اعترض البعض على توليد النظر للعلم ، بحسبان أنه لا يولد فى الحال ، وبني هذا الإعتراض على أساس عدم وجود التنافى بين كل من المولد - أى النظر - والمتولد - أى العلم - ولكن القاضى يرد على هذا الاعتراض بقوله ان من المتولدات ما يقع فى حال الفعل المولد ، ومنها ما يقع فى الوقت الثانى ، مثل الإعتماد الذى يولد الأكران فى الوقت الثانى . وعلى ذلك فلا يمتنع أن يكون النظر مولداً للعلم وإن ولد فى الوقت الثانى ، وليس من شرط عدم وجود التنافى بين العلم والنظر أن يتولد العلم مع النظر مباشرة ، ذلك لأنه قد تكون هناك موانع من توليد الشيء لغيره فى حالة غير التنافى ، فالاعتماد يولد الكون فى الوقت الثانى مع عدم تنافيهما ، وكذلك يكون الحال فى العلم والنظر ، إذ أنه مع عدم تنافيهما قد يقع التولد فى الوقت

(١) المفتى ج ١٢ ص ٨٧ .

(٢) المحصل ص ٣٩ .

الوقت الثانى : هو الجزء المفرد من الزمان التالى أو اللحظة التالية أو الآن التالى .

الثاني . لأن ثمة عللا أخرى تمنع من التوليد في الوقت الأول . وذلك « أن من حق الناظر أن يكون مجوزاً ، في المدلول ، كونه على ما يقتضيه الدليل ، وأن لا يكون عليه ، ولا يصح حصول هذا الحكم له مع العلم بالمدلول ، ولذلك لم يولد في الحال وولده في الثاني » (١) . هذا ليس من الضروري أن يحصل العلم متولداً دائماً عن النظر ، لمجرد أنه لم يحصل مانع — كما ذكر أبو الهذيل — مستدلاً بالهوى في الأجسام الثميلة إذا ما حصل لها السقوط ولم توجد للموانع . وحجة القاضى في عدم ضرورة هذا الاتصال ، أو مواصلة ودوام التوليد « ان النظر لا ينفى ولا يولد مثله ، وإنما يتولد عنه علم واحد ، فلا يجب أن يتصل في توليده » (٢) . أما الاعتماد فله نفى ، كما أن المحتجب منه يتولد عنه الهوى دائماً إذا أعدم المانع . ولا يعد عدم المانع بالنسبة للنظر دليلاً على مواصلة التوليد ودوامه أبداً ، إذ أن الحال يختلف في بعض المتولدات عنه في البعض الآخر وحتى في توليد النظر للعالم ، فقد أشرنا إلى أن من العلوم ما يوجد دون توليد ، مثل علوم الإلهام والوحي . وحتى فإذا كان كل نظر يتولد عنه علم ، إلا أن من العلم ما يتولد أو يحصل دون نظر . على أن العالم في تولده عن النظر لا يحتاج إلى جهة مخصوصة حتى يتولد ، وذلك على عكس الاعتماد الذي يحتاج إلى جهة مخصوصة يولد فيها الكون ، ذلك لأنه يولد في محله وفي غير محله ، بل إنه في توليده في محله يبدو وعلى وجه بصير وكأنه غير محله .

٢ — النظرة الكمية في توليد النظر لعلم :

لعلنا نتذكر الآن ما أشرنا إليه من أن كثرة أو قلة الوعى والفتطيم

(١) الفتى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٨٧ :

(٢) الفتى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٩ .

تقيمها كثرة أو قلة في الألم المتولد عن الضرب . وذلك ما أسميناه بالنظرة الكمية في الآلام ، أما في العلوم ، فقد يبدو للوهلة الأولى أن كثرة النظر تتولد عنها كثرة في العلم والعكس يجب أن يكون صحيحا . ولكن إذا أنعمنا النظر فقد يختلف الأمر « فلا تولد الأجزاء الكثيرة منه في أوقات طويلة العلم الواحد ^(١) .

ويبدو أن المعترضين بهذا القول قد أرادوا به أن تتعدد العلوم تبعاً لتعدد الأجزاء ، وتبعاً لطول مدة النظر ، على أساس أن كل سبب يصدر عنه مسبب واحد ، وأن الأسباب الكثيرة لا يصح أن تتزاحم على مسبب واحد ، ولقد تنبه هؤلاء إلى ناحية هامة ، وهي أنه قد يتكرر النظر في الدليل مرة بعد أخرى فلا يتولد العلم للناظر في الأول ، ويحدث ذلك بعد عدة مرات ، كما أنه قد يقع العلم عند سير النظر وقائلة . . ولا يتولد مع شدة النظر وكثرتة . وعلى ذلك يكون حال الناظرين قد اختلف . وتؤدي هذه الاختلافات إلى أن النظر لا يولد العلم ، تبعاً للقول بأن الخبر لا يولد العلم بحسبه في القلة والكثرة ، فيقيسون هذا على ذلك « فلا يصح في الكثير منه أن يولد علماً واحداً ، ولا يصح فيما تقدم منه أن يولد مع المتأخر منه العلم ، لأن السبب لا يولد إلا في الحال أو في الثاني » ^(٢) .

ولكن القاضى يرى أن طول النظر يتوقف على بقاء الفهم أو سرعته ، وأن بقاء الفهم وسرعته يتناسبان تناسباً عكسياً مع طول مدة النظر وقصرها وهذا إنما « يرجع إلى استحضار العلوم التي يحتاج إليها في النظر ومقدماته أو شروطه ، ولذلك يختلف التكليف على الناظرين بحسب أحوالهم ، وربما فكر

(١ ، ١) الفنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٨٩ .

الإنسان ، عند النظر ، في أمور سواه ، ويظهر نفسه وفكره فيما يجب أن يفكر فيه «^(١) . فيمكن على ذلك أن نصل إلى أن طول المدة وقصرها في الإطلاع — وهو النظر — قد لا يرجع إلى سرعة الفهم والبداهة وحدها ، بل قد يرجع إلى عوامل داخلية غير ملحوظة ، عدم قوة الذهن أو عدم وضوح المعاني التي هي موضوع النظر .

وهذا شبيه بما يقال من أن النية هي أساس العمل وعلى أساسها يحاسب الإنسان ، فكما أن المكافئ يحاسب على باطنه لأعلى ظاهره فقط ، فكذلك يجب أن لا ننظر إلى أن طول النظر يستتبعه علم أكثر ، وقلة النظر يستتبعها علم أقل ، لأن ذلك الطول في النظر قد يصاحبه تشتيت في الانتباه والملاحظة الدقيقة والتركيز أو صعوبة الموضوع على الفهم ، على حين أن قصر المدة قد يصاحبه تركيز وتفهم وانتباه مع قلة النظر أكثر من العلم مع كثرة النظر ، وذلك كما ذكرنا أنه قد يكون الضرب كثيراً ولكنه ضعيف فيتبعه قلة في الوهي وبالتالي قلة في الألم ، بينما قد يكون الضرب قليلاً وشديداً فيتبعه ألم شديد .

٣ — هل النظر يولد الشك أو الظن أو النظر ؟

ثبت لنا أن النظر لا يولد الجهل ، وكذلك فالفقاهي يروى أن النظر لا يولد الشك ، وذلك لأن الشك ليس بمعنى حتى يمكن أن يتولد عن النظر ، والأدلة التي أبطلت حدوث الجهل متولداً عن النظر هي التي تبطل حدوث الشك متولداً عن النظر ، وبذلك قد يحدث الإنسان نظراً ما ، ولا يتولد عن

(١) تنس المصدر ج ١٢ ص ٩٠ .

نظيره شك ، كما أنه « قد يشك ، ابتداءً ، من غير نظر »^(١) . وهذا قد ذكره الرازي عن أمام الحرمين أنه ذهب إلى : « أن أول الواجبات هو الشك »^(٢) . ونحن نرى أن في قول القاضي — « قد يشك » — دليلاً على أن بعض النظر لا يتولد عنه شك ، كما أن بعض الشك لا يتولد إلا عن النظر ، إذ اننا لا نستطيع أن نشك في صحة موضوع ما أو مذهب ما دون أن ننظر في ذلك الموضوع أو المذهب ، سواء كان هذا الشك مذهبياً أو منهجياً . فشكنا في صلاحية هذا البحث أو عدم صلاحيته لا يحدث عندنا إلا بعد النظر في البحث ، وبعد فهمه بدقة . والشك إن هو إلا علم مرجح بين اليقين وعدم اليقين ، فهو لذلك وعلى أي حال علم ، والعلم كما أشرنا يحدث متولداً عن النظر .

والغزالي نفسه يحكي لنا تجربة حية في الشك ، وأنه قبل أن يشك في علم من علوم الأوائل ، فإنما كان يدرسه دراسة فاحصة واعية .. واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ..^(٣) أما الظن فلا يمكن — كما يرى القاضي — أن يتولد عن النظر ، لأن الظن منه التبيح ومنه الحسن ، « فلو ولده لم يكن بأن يولد الحسن منه ، أولى بأن يولد التبيح ، وهذا يوجب أن في النظر قبيحا »^(٤) .

وقبح النظر هذا من المسائل التي برهنا على بطلانها ، بأن النظر قد أوجبه العقل والشرع ، والواجب لا يمكن تقييده بل هو حسن كله ، فإذ كان

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ١١٦ .

(٢) محصل أفكار المتكلمين ، تذييل ص ٢٨ .

(٣) النزالي ، « المنقذ من الضلال » تصحيح محمد جابر ، ص ٧٥ . مكتبة الجندی القاهرة .

(٤) المغنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ١١٦ .

النظر كله حسن ، ولا يتولد عنه إلا الحسن ، أما الظن فلا فإنه يشوبه القبح فلا يمكن أن يتولد عن النظر ، وإلا لكان النظر قبيحا مثل ما ولده ، وهذه المسألة مثل مسألة تولد الجهل عن النظر أو عدم تولده .

أما عن توليد النظر للنظر ، فذلك مما لا ترضى به بدائه العقول ، لأن النظر لو ولد نظراً آخر ، لجاز - كما يقول أبو علي الجبائي - أن يولده « حالا بعد حال ، فكان يجب - إذالم تنقطع أجزاء النظر - أن لا يجوز أن ينقطع العلم ، وأن لا يخرج المستدل من أن يكون علماً أبداً »^(١) . ومعنى ذلك أن لا يقف الناظر عند علم معين البتة ، بل سيدور في دائرة مغلقة ، ويتسلسل الأمر في النظر إلى ما لا نهاية له ، واللا نهاية مستحيلة العبور ، فلا يتوقف النظر عند نظر معين يمكن أن يتولد عنه علم ما .

وكذلك فإن النظر لو ولد شيئاً لما ولد غير علم بالدلالة التي ننظر فيها . أما أن يولد نظراً ثانياً ويولد هذا نظراً ثالثاً .. الخ ، فيكون هذا النظر - وما تولد عنه من نظر ثانی وثالث - ليس نظراً مما يصح أن يولد أصلاً ، ذلك لأنه إذا لم يولد ما يصح أن يولده - وهو العلم - لما كان النظر صحيحاً . ويكون سبب عدم توليده إما « لأنه لم يقع على الوجه الذي يولد »^(٢) وهذا يوجب كونه غير كمال أشراط التوليد فمقتضى الجهة التي يولد منها . وإما أن يكون عدم التوليد لسكون النظر ليس صحيحاً في ذاته أي نظراً فاسداً ، مما لا يولد علماً البتة .

٤ - الفرق بين توليد النظر وسائر المتولدات : -

أن الفارق الجوهرى ، بين توليد النظر للعلم وبين سائر المتولدات

(١) المفنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ١١٧ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ١١٨ .

الأخرى التي درخنا لها ، يتضح في آية قد يتولد عن النظر عالم «لا يعلمه
النظار على اتئصيل قبل وجوده » ، (١) بمعنى أنه بمجرد حدوث النظر في
علم الطبيعة مثلا يتولد عند الإنسان عالم بالحركة وانسكون والأصوات والأجسام
والضوء .. الخ من هذه الموضوعات ، ولكن هذا العلم المتولد ، ليس ضروريا
أن يكون لدى الناظر علم ومعرفة سابقة بتفاصيله قبل النظر في تلك
الموضوعات . بينما الحال يختلف في توليد الجرح للام . أو توليد الرمي للجرح
والموت ، نقول أن هذه للتولدات يستطيع الفاعل لها أن يعلم عما سابقا
بتفصيلاتها المحتملة ، وأن يحكم على نتيجة أفعاله قبل أن يفعل الأسباب التي
عليها تترتب التولدات وهذه المعرفة السابقة لنتيجة الفعل ، توضح مدى الاختيار
والقدرة المتمتع بها الإنسان ، وبإتالي تثبت عليه المسئولية على ما فعل دون
ملجئ أو مرغم له على الإختيار ، وأن يعاقب على تركه الإختيار السليم .

وهناك فارق آخر بين توليد النظر وتوليد الأفعال الأخرى ، إن هذه
الأفعال لما كان معظمها مما يتجاوز مهمل القدرة لذلك كان من الصعب
الانفكاك عن الفعل وتركه ومنه من التولد بعد أحداث السبب للتولد له .
بينما الحال قد يختلف بالنسبة للنظر فقد يمكن بحسب الحالة المقايمة والذهنية
للناظر أن يمنع العالم من التولد مع أنه قد يكون قد أحدث النظر — كما
ذكرنا ذلك — ولا تسقط المسئولية في الحالتين إلا بالتوبة والندم قبل
حدوث الفعل المتولد ، أي في الفترة التي تتخلل بين حدوث الفعل المتولد
الذي هو السبب ، وحدث الفعل المتولد الذي هو السبب .

٥ — قدرة العبد على النظر والمعرفة —

تجد أنه من ضروريات البحث أن يبين الطريقة التي بها ينقسم العلم

(١) الفنى ل أبواب التوحيد ج ١٢ ص ١٠٣ .

المولد إلى فعل العبد ، وكونه بقدرته ، وسنبنى ذلك على قياس منطقي مؤداه أن من حق النظر أن يولد المعرفة — كما بينا — وكذلك من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل السبب وعلى ذلك تكون « المعرفة من فعل العبد إذا كان النظر المولد لها من فعله »^(١) والدليل على أن النظر من فعل الإنسان ، هو نفسه الدليل على كون الأفعال المتولدة الأخرى وأسبابها منتسبة إليه — كما ذكرنا — والدليل في كلتا الحالتين قائم على أساس الدواعي والقصود والإرادة ، بمعنى أن يقع النظر بحسب دواعي الإنسان وإرادته وقصوده ، والسبيل في ذلك مثل قيامه وقصوده وسائر أفعاله التي يبتدئ فعلها .

مع ملاحظة أن الدواعي إنما ترجع إلى « الاعتقادات والظنون »^(٢) بمعنى أن اعتقادنا بأن هذا الشيء — أو الفعل — يجب أن ندفع ضرراً دون ذلك الشيء أو الفعل ، يتول هذا الاعتقاد بعد داعياً إلى الفعل واختيار هذا الفعل دون ذلك ، فنبدو في أفعالنا وكأنا مقودون بالدواعي التي لدينا ، المترتبة على اعتقاد سابق عن الشيء ، وليس في قولنا — مقودون — أى تعبير عن الجبر أو الالتزام الخارجي ، بل تعبير عن وجود الداعي ، وهو انفعال ذاتي ، يرجح جانباً من الفعل على الآخر على أساس هذا الاعتقاد ، فيكون الإنسان عبداً لما اصططنه لنفسه من دواع وقصود ، وأن كانت عبوديته عن رغبة واختيار ذاتيين ، لا عن جبر وإلزام خارجيين .

والنظر — شأنه شأن سائر الأفعال المقدورة للإنسان — ليس « مما يقدر وقوعه على جهة الابتداء بل هو مما يبتدئه الإنسان وبفعله بحسب دواعيه على

(٢، ١) الفنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢٠٩ والرن كذلك عمدة المترشدين في أصول الدين للمحلى ص ١٩٠ ، ٢٠٣ / ٢٠٥ .

الحد الذي يفعل ما يبتدئه من التصرف^(١). أما الاعتراض على فكرة الدواعي في المعرفة لكونها متولدة عن النظر ، بدعوى أننا قبل إيجادنا لها لانعرفها ولا نميزها عن غيرها ، وبالتالي لا يصبح فعلها بحسب الدواعي ، نقول إن هذا الاعتراض يرد عليه التااضي بطريقة استدلاية مقنعة على النحو التالي :

إن المعرفة أو العلم - وهما بمعنى واحد - يتولدان عن النظر ، وهي - أى المعرفة تتولد عنه على وجه مخصوص لولاه لما وجدت ، وهذا الوجود ، للمعرفة على ذلك النحو المخصوص يؤكد لنا « وجودها بحسب النظر على الحد الذي عرفناها عليه »^(٢) وإذا لم يكن ثمة حكم على وجود المعرفة عن النظر إلا كونها متولدة عنه ، وقد استبعدنا كافة الاحتمالات من كون النظر طريقا للعلم ، كالادراك أو الخبر أو كونه . « مما يكسب الناظر حالة تقتضى أنه بأن يختار المعرفة وتدعوه الدواعي إليها أولى من غيرها^(٣) » ، نقول فإذا لم يكن هناك حكم على تلك العلاقة بين العلم والنظر إلا أنها تولد هذا الذاك - كما نلاحظ في كافة الأفعال المتولدة عن المجاورة أو الرمي أو الاعتماد . . . الخ من هذه الأفعال التي تتكون من فعلنا ومقدورة لنا - فكذلك الحكم على المعرفة بوصفها متولدة عن النظر ، فحكم المتولدات جميعا لا يختلف في أنها صادرة بدواعينا وقصودنا وبقدراتنا .

وخير مثال لذلك ما قاله أبو علي - متمسكا بالمبدأ الذي يقول أن القدرة هي قدرة على الفعل وعلى ضده - مستدلا على أن المعرفة « لو لم تكن مقدورة للعبد لم يصح كونه قادراً على اضدادها من الجهل والشك ، فلما ثبتت قدرة

(٢،١) المغنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١٠ .

(٣) المغنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١١ .

العبد على الجهل والظن والشك وجب كونه قادرا على المعرفة^(١) « ويستطرد في استدلاله بأن العلم - بحسبان أنه اعتقاد الشيء، على ما هو به ، ولكونه بهذا ضدا للجهل وغيره - يجب كون العبد قادرا عليه ، أما السهو فكما يقول أبو علي لا يدخل في كونه ضدا للعلم وبالتالي لا يكون مقدورا لأنه ليس اعتقادا ، مثل كون العلم والجهل اعتقادين يتناولان المعتقد على وجهين أحدهما يناقض الآخر ، فالقادر على أحدهما قادر على الآخر .

والدليل على أن السهو ليس اعتقادا أصلا أنه « يتمذر معه الأحكام ، التي تصح مع الجهل والعلم والشك من الإرادة والنظر وما شا كلهما ، كما يتمذر مع الموت ما يصح من هذه الأحكام^(٢) » وبذلك يخرج السهو عن أن يكون مقدورا للإنسان لكونه لا يضاد العلم مثل الجهل .

أما أبو هاشم فيذكر عن السهو أنه لو كان معنى لكان ضدا للعلم ، ولكنه قد علم أنه ليس بمعنى ، وبالتالي فلا يكون ضدا للعلم ، ولا في المقدور فعله . والقاضى يحيل أن يصدر عن الساهى فعل ينسب إلى قدرته أو إلى إرادته ، وهذه الاستحالة مبنية على انتفاء العلم والاعتقاد اللذين يسكونان الدواعى التي هي أساس نسبة الفعل إلى فاعله . ويذكر « أن الحى منا قد تصح منه أفعال الجوارح ، وأن يتمذر عليه فعل الإرادة اجواز - أن - يكون ساهيا ، أو يتولد عن فعله ولا يمتدده^(٣) »

وهذا النص للقاضى يتضمن وجهين : الأول : أثبات أن المرادات - وهى الأفعال التي تازم عن الإرادة وتصحبها - أفعال للإنسان . والوجه الثانى :

(١) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢١١ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢١٤ .

(٣) المغنى فى أبواب التوهم ج ٩ ص ١٧٩ مخطوط .

هو انكار نسبة فعل الساهى إلى ارادته لانقضاء الاعتقاد ، كما قد يصبح من العاجز الإرادة ويتعذر عليه وقوع المراد لكونه ممنوعا من الفعل بحكم فقدان القدرة على الفعل . ولكن الساهى وإن كان قادرا فإنه ليس بمريد للفعل ، وليست عنده الدواعى إلى الفعل ، فينفى عنه انتساب الفعل ، لأن الفعل لا يقع بالقدرة وعداها دون دواعى ، ولا بالدواعى وحدها دون القدرة ، بل يقع بالإثنين كما ذكرنا في مبحث الدواعى .

أما عن الترك بالنسبة للنظر ، بحسبان أن العادر هو ما يقدر على الفعل وعلى الترك ، فهذا الترك إما أن يكون تركا للفعل بفعل ما يضاده أو غيره ، وفي الحالة الثانية يكون الترك في مرحلة اللا- فعل أو عدم الفعل بالنسبة للفعل الأول المختار المتروك . والمعتزض بهذا الاعتراض أراد أن ينفي كوننا قادرين على توليد المعرفة عن نظرنا ، على أساس أنه ظن أنه لا يصبح ترك المعرفة فلو صحت من الإنسان القدرة على فعلها اصحت منه كذلك القدرة على تركها بدلا عن فعلها .

وهذا الاعتراض قائم على مغالطة هي افتراض أن الأفعال المتولدة مثل المباشرة من حيث الترك ، ولكن يمكننا حل هذا الإشكال إذا عرفنا « أن المتولدات لا تترك لها ، وأ الترك يختص بشرائط ليصح كونه تركا لما هو ترك له ^(١) » . فالعلم أو المعرفة ، ليس ضروريا دائما - مع قدرة العبد على فعلها - أن يقدر على تركها أيضا كيما تنسب إليه ، لأنها لا تترك لها - وهذه القدرة على الترك إذا كانت غير ميسرة في حالة توليد المعرفة - وإن كان هذا ليس دائما كما اثبتنا - فهي ممكنة في حالة فعلها ابتداءا ، لأنها مفعولة

(١) المعنى في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١٥ .

بسبب لم يعتمد القدرة الفاعلة بحيث يمكن منعه ، لأنه ليس نعمة واسطة في حالة الفعل المباشر .

وعلى ذلك يمكن إلى حد ما التحكم فيها عن أسباب الفعل المباشر ، أما ما يحدث بوسائط - قد يخرج عن نطاق القدرة - فلا يمكن أن يمنع السبب عن التوليد ، أو أن يترك الفعل البقية ، ويكون لا - فعل . فشقان بين أن أمسك بحجر وأضرب به جسماً آخر دون أن أوقف الحجر من يدي ، وفي هذه الحالة يمكن أن امنع الحجر من أن يضرب ذلك الجسم ، اللهم إلا إذا جاء المانع مصادفة واتفقا - كأن يعتمد الهدف المقصود ، أو يفجر الحجر ، فلا يصيب الهدف ، أو يتلقاه إنسان آخر فيمنعه من الضربة - وهذه الموانع خارجة عن نطاق قدرتي وليست من فعلي ، لأن ترك الفعل الذي قصدت إليه لم يمكن من فعلي لأن يترك الفعل الذي قصدت إليه لم يكن من فعلي وأنا ولكن الترك يسند إلى الموانع التي هي من خارج الفاعل .

ومسألة التترك هذه قد ناقشها ابن حزم ، بأن جعل نعمة أفعالا لا يستطيع الإنسان تركها بحسب الخصائص التي جبل عليها ولا يرى لها تركاً فيقول . « ومن عرف تراكيب الأخلاق الحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله عز وجل فيه ، فنجود الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لا يقدر على الحفظ ، والفهم لا يقدر على المغاورة ، والفهم لا يستطيع ذكاء الفهم .. الخ من هذه الأفعال التي لا يرى أن لها تركاً أو تضييراً تبعاً لإقدراتها .. فصح أنه لا يقدر أحد إلا على ما يفعل بما يتم الله تعالى فيهم القوة على فعله وإن كان خلاف ذلك مقومهم منهم بصحة النية وعدم المانع »^(١)

(١) الفصل في الملل والنحل - ٣ ص ٤٢/٤٣ .

وعلى كل حال فالأفعال المباشرة مع أنه يمكن تركها إلا أن الفاعل للعلم والمعرفة « لا يفعل تركها لأن الحالة التي معها يفعل المعرفة تقتضى أن لا يختار الجهل إلا بأن تتغير حالته »^(١) ومثال ذلك الإنسان الذى يتذكر علما ما فهو فى تذكره يختار العلم ، وكان يمكن أن يختار الجهل إذا تغيرت دواعيه إلى الفعل بورود شبهة وهذه الشبهة تؤدى إلى أن تتغير حالة الناظر من علم إلى ظن بوجود الشبه فيه ، وتغيير الحالة هذا هو الذى يمكن فيه أن يترك القادر - على المعرفة - معرفته .

والقاضى يستمر فى بيان ذلك بحسبان أن كون القادر يصح أن يفعل الشيء وأن لا يفعله قضية « مستمرة فى جميع مقدوره ، فاما الترك والأخذ فيما يصحان فى بعض المقدورات دون البعض »^(٢) فإذا كان الحال هكذا فلا وجه لضرورة اشتمال قاعدة الفعل واللا - فعل على النظر فى توليده للعلم ، إذا كان ثمة مقولات تستثنى من هذه القاعدة ولعل العلم ، من هذه المستثنيات . فالمعرفة المتولدة عن النظر مع أنها تتولد عنه فى الوقت الثانى ، فان تولدها من غير فصل فلا توجد فرصة لدى الناظر كيما يمنع نظره من التوليد وكذلك لا توجد عوائق خارجية يمكن أن تمنعه ، لأن المعرفة تتولد باطنيا ، ولا يمكن لقادر أن يمنع مثل ذلك التوليد الباطنى ، والقياس على ذلك قياس على من لا يستطيع أن يمنع الشارب من أن يتولد عن شربه ارتواء ، أو يمنع الآكل من أن يتولد عن أكله الشبع ، مادامت الجرعة أو الوجبة قد دخلتا معدته ، وكانتا كافيتين من حيث توليد الارتواء والشبع . وإذا كان لا يجوز هذا المنع من قادر خارج عن الفاعل ، فلا يجوز من الفاعل نفسه أن يمنع

(١) المقنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢١٩ .

الأكل من أن يشبعه ، أو اللام من أو يزويه ، وكذلك (يصح أن يمنع نفسه في الثاني من حال النظر عن فعل للمعرفة سواء بقي على حاله في القوة أو تغير إلى ضعف^(١) فإذا جاز هذا ، جاز كذلك ما ترتب عليه من أن النظر لا يمكن تركه ، وهو فعل للإنسان ، وكل ما تولد عنه يكون فعلاً للإنسان ، بحسبان أن المسبب يقع فاعل السبب ، وفاعل النظر هو الإنسان فيكون فاعل العلم هو الإنسان كذلك .

وسبيلنا في قولنا أن المتولدات الإنسانية لا تترك لها - في جميع الأسوال - سبيل ما نقوله كذلك في حق الله تعالى من « كونه تعالى قادراً على الأفعال وأن استعماله عليه الترك والأخذ^(٢) » ولنا - في إيرادنا لهذا المثال - نريد أن نقيس القدرة الألهية الشاملة بالقدرة المحدودة الإنسانية ، وإتاما وجه القياس لإثبات الدلالة على أن ثمة أفعالاً لا يمكن تركها ، وثمة قادرين لا يستطيعون ترك أفعالهم . وعدم الاستطاعة هذا ليس عجزاً في القدرة أو نقصاً فيها أو شكاً في الاختيار والحرية ، ولكن نوع من تحديد الأفعال بالصفات الذاتية للفاعل ، والصفات الطبيعية للأشياء فالإله - جات قدرته - يقدر على ترك أفعاله ولكنه لا يرتضى هذا الترك لأن حالة الفعل عادة تمتد أكل وأشرف عن حالة عدم الفعل أو اللا - فعل .

ويمكن أن نثبت ذلك للإنسان في الأفعال التي لا تروق لها ، بحسبان أن الإنسان بنشد الكمال ويفتقده دائماً ، وعلى ذلك فهو يفضل الفعل على عدمه أو تركه ، كما أنه في علسكته الصغيرة يريد أن يتشبه بالإله ، فيحقق أقصى ما يمكن تحقيقه من الأفعال والممكنات ، لأنه يريد أن يحقق وجوده ،

(١) المقتنى في أبواب التوحيد ج ١٤ من ٢١٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١٤ س ٢١٦ .

وهذا التحقيق للوجود لا يكون إلا بالفعل لا بالترك ، وإلا فلو استطردها في
تعميم الترك هذا لأنعدمت فاعلية الإنسان ، وأصبح بمثابة شيء مهمل لا قيمة
له ، وكان دوره في الحياة كحجر ، بل كان أحسن منه ، لأن الحجر لا توجد
فيه صفات الفعل والقدرة والاختيار ، أما الإنسان الموجود فيه تلك الصفات
ولا يحقق أوجهها فيسكون أحسن من الجمادات .

ولسكننا لا نريد أن نستطرد في رفض ذلك الترك كلية ، بل يمكن أن
نشير إلى أنه قد يوجد ترك مؤقت للأفعال ، ومنها النظر ، بأن لا يتنبه
الناظر انتباهاً كاملاً ولا يركز تركيزاً تاماً ، فلا يتولد لديه العلم ، وسكن
لا نقول انه يتولد عنده جهل ، إذ أنه بمجرد دزوال حالة عدم الانتباه أو حالة
اللامبالاة هذه يتولد لديه العلم والمعرفة بما أمامه في الوقت الثاني للنظر .
وعلى ذلك يمكن أن نسميه تركاً مؤقتاً لوجود عائق داخلي وسكنه عائق أو
مانع ذاتي متمدد ، وهو ما يقال عنه صارف عن الفعل ، وهذه الحالة نظراً
لعدم دوامها فلا نستطيع أن نطلقها إطلاقاً عاماً . فنقول إن للعلم تركاً هو
جهل ، وسكن هذا الترك المؤقت أو اللامبالاة ليس من الضروري تسميتها
بالجهل أو ضد العلم ، بل هي حالة أشبه بحالة الطمس أو المحو المؤقت التي
تعتري الإنسان حينما ينظر في دليل ما ثم لا يصحبه نظره تركيز وانتباه ،
بل ينصرف إلى أشياء أخرى . وكفى بما أوردناه بياناً وتبييناً (١) .

ولسكن ما موقفنا من هؤلاء الذين يعترضون على توليد العلوم بحجة
الاستغناء عنه عقلاً ونقلاً ؟ وسكن يمكننا فهم أهمية توليد النظر للعلم إذا
نظرنا فيما وصل القاضى إليه من خلاصة هي أن : النظر لو لم يولد العلم ، لما

(١) راجع المعنى ج ٩ ص ٢٤٥ ٢٤٦ ، التذكرة في علم الكلام ص ١٤٥ / ١٤٥ . وشرح
عيون المسائل ص ٢٠٣ .

عرفنا صحة الكتاب أصلا... لأنه لا بد منه من تأمل ليُعرف به المراد» (١)
ولعله في هذا الحكم متأثر كل التأثر بالنزعة العقلية عند المعتزلة، التي غلبت
على تفكيرهم، حتى أنها قد أثرت على فكرهم الديني، لدرجة أنه قد يحتمل
أنهم أسسوا شريعة عقلية، وليس هذا بمتعارض مع الدين والشريعة، لأن
المؤمن العاقل المتفكر المتبصر المتأمل في دينه خير من المؤمن التقليد، والذي يعد
دينه دين عوام، وليس ديناً عميقاً بل ساذجاً سطحيًا.

وعلى ذلك فالنظر العقلي لا يتعارض مع الشرائع كما أنها لا تلغى قيمته
ولا تلغيه كحقيقة واقعة، بل على العكس فإن مجرد حاجتنا إلى قراءة القرآن،
وحاجتنا إلى معرفة السنة، كل هذه الحاجات لا تتحقق لنا إلا عن طريق
النظر، وهي في النهاية لا تحصل إلا متولدة بوصفها علما حاصلًا عن النظر.

وإن ابن رشد في فصل المقال قد أشار إلى هذا التزاوج بين الشريعة
والحكمة، أو بين السمع والنظر العقلي، فقال أن «الشرع قد ندب إلى اعتبار
الموجودات وحث على ذلك، فبين أن ما يدل عليه الاسم إما واجب بالشرع
وأما مندوب إليه، فإما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وطلب
معرفة به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله:
(فاعتبروا يا أولى الأبصار، الحشر، آية ٣) وهذا تمس على وجوب استعمال
القياس العقلي والشرعي مما... وإذ كانت هذه الشرائع حقا ودائمة إلى
النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي
النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل
يوافقه ويشهد له... فالحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية» (٢).

(١) المنقذ في أبواب التوحيد ج ١٣، ص ١٦٩.

(٢) ابن رشد، فصل المقال ونقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
القديم ونحقيق البير نصري، ص ٣٥/٢٧ — المطبعة الكاثوليكية — طبعة أوغ.
سنة ١٩٦١ -

وهكذا فان ماذهب إليه ابن رشد ، والمعتزلة من قبله ، من التوفيق بين الفلسفة والشريعة أو بين النظر العقلي والسمع ، وكذلك سائر الآيات التي ذكروها أو لم يذكروها ، وجميعها أقوال وآيات تخض على البحث والعلم والمعرفة ، تقول أن كل هذا دليل على صحة النظر ، وصحته في توليده للعلم ، وحتى فان هؤلاء الذين يعترضون على توليد العلم عن النظر ، إنما يمكن أن نرد عليهم من حالتهم ، بأنهم لم يعلموا ولم يعرفوا بطلان مذهب المعتزلة في التولد إلا بعد أن نظروا في مذهبهم وأقوالهم وتعقلوه وتفهموه ، ذلك لأن الناقد لا بد أن يفهم ما ينتقده ، فهم احاطة ، وليس فيها سطوحيا ساذجا . وزيد أن نقول إن هؤلاء الناقدين قد خالفوا أنفسهم ، لأن كل اعتراضاتهم - عقلية وسمعية - عبارة عن معرفة وعلم متولد عن نظرهم ، فهم قد ناقضوا أنفسهم ، وسببهم في ذلك سبيل السفطائية الذين ينكرون الأشياء وأنكروا أنفسهم بوصفهم أشياء موجودة ، وكذلك كان في أنكارهم لوجود الحقائق ، انكار لكلامهم ولأرائهم ونفى لسكونه حقيقة . ولذلك نجد أبا القاسم البلخي قدم من مجادلهم والرد عليهم « لأن ما جحدوه هو الأصل ، ولا دليل عليه ، فلا تصح حاجتهم » ^(١) أو كما يذكر القاضي أن بعض المتقدمين قد أزم السفطائية من كلامهم بأن قال : « أبعلم قاتم ؟ أنه لا علم ولا حقيقة ! فان قالوا . نعم ، اثبتوا العلم - الذي أنكروه - وأن قالوا : لا لم يستحقوا جوابا » ^(٢) ، ذلك لأنهم قد أنكروا أقوالهم وعلومهم وبالتالي أنفسهم ، وذلك « لأن من يزعم أنه لا يعلم أيضاظر أم لا ، بل لا يدري أموجود هو أم لا . كيف يرد عليه ؟ وهل مخاطبته الا كالكسوت عنه ؟ » ^(٣) وما يقال

(١) الفنى فى أبواب التوحيد ج ٨٦ ص ٤١ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٤١ .

على السفسطائية نستطيع أن نقوله ونظلمه على منكري صحة النظر ، ومتكري توليده للعلم ، لأنهم في ذلك ينكرون ما لديهم من علم . لأننا لو سألناهم : كيف حصل علمكم بأن مذهب المعتزلة في التولد خاطيء ؟ فلو قالوا . بأن ذلك عن طريق العادة ، قيل لهم . فما هي الوسيلة إلى تلك العادة ؟ لم يجدوا غير القول بأنه النظر ، سواء كان هذا النظر عقليا أو حسيا أو بديهيا . وعلى ذلك يكون مذهب المعتزلة في التولد — بالنسبة للعلم الآن — هو الصحيح كما أثبتنا صحته بالنسبة لسائر المتولدات . أما مذهب المخالفين فليس الا جعدا بالضرورة العقلية ، وأنكارا للبديهيات ، بل انكارا للعلم هم فهم لا يعارضون الا أنفسهم وأفواهم وعلومهم بنفي صحة النظر ، ونفي كونه مولدا للعلم .

٦ — تولد الاستدلال في الأقيسة :-

وبمعنى آخر : هل تتولد النتيجة عن المقدمتين ؟

تلك المسألة من المسائل التي نرى أن لها انصالا وثيقا بهذا البحث ، ذلك لأننا في الأقيسة الاستدلالية المنتجة ، منطقيا ، نجد أن كل قياس مركب من مقدمتين — كبرى وصغرى — ونتيجة . ونستطيع أن نصل إلى النتيجة عن طريق حد أوسط ، يسكون بمثابة الواسطة أو الأداة التي تقوسط بين الحدين المنطقيين ، وبه يمكن أن ينتج القياس صحيحا ، وذلك بشرط أن يسكون أحد الحدين — على الأقل — مستغرقا في إحدى المقدمتين ، كما يستغرق أحد الحدود الصغرى والكبرى على الأقل كذلك ، لأن الاستغراق يسكون لتوضيح أن ثمة رابطة وعلاقة بين الحدود لا يمكن الاستنتاج منهما على أن يتوافق هذا الاستغراق مع ما استغرق في النتيجة . وبذلك يصح ما يرويه الرازي عن ابن سينا من أنه قد ذهب إلى أن « حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي

لحصول النتيجة «^(١) بمعنى أنه قد يكون لدى الإنسان معرفة بأن كل بغلة عاقرة ، ورأى حيوانا وعالم أنه بغلة ، ومع هذا فقد برز بنتا منقحة البطن فيظن أنها مدعولة ، وكأنها ليست عاقرا فيكون حضور المدمتين غير كافي لقوليد النتيجة ، بل لا بد إلى جانب ذلك من التفتن اسكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الحكاية^(٢) » ولكن الرازي يفتيه إلى أن الشك في صحة الانتاج قد يحدث إذا كان علمنا مقتصر على احدى المدمتين فقط ، أما إن كنا عالمين بسكتهما ، ويكون علمنا صحيحا ، فيصح في هذه الحالة الإنتاج منهما ، وذلك « لأن العلم بكل واحد من المدمتين - على حده - لا يستلزم العلم بالنتيجة ، والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة »^(٣) وذلك يتضح في قولنا أن كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب وجود العشرة بينما نجد أن مجموع تلك الآحاد يستلزم وجودها ضرورة بينما العكس يمكن أن يكون صحيحا بمعنى أن العشرة تتضمن في ذاتها وجود الواحد والآحاد عامة . إذ أنها عبارة عن عشرة آحاد ، وهذا ما يذهب إليه ابن سينا في قوله أن « كل علة جملة هي غير شيء من آحادها ، فهي علة أولا للآحاد ، ثم للجملة ، والافاقن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بأحادها لم تحتاج إليها »^(٤)

وكذلك فكل مقدمة على انفرادها لا تتضمن النتيجة الا بحضور المقدمة الأخرى معها ، ووجود عملية الربط بينهما على الوجه السليم بالحدود الوسطى ، إلى جانب تفتن الذهن ووعيه لمسألة تتضمن بين الأنواع والأجناس التي

(١) عسل أفكار المتقدمين ص ٣٠ .

(٢) عسل أفكار المتقدمين ص ١٠٦ .

(٣) ابن سينا : « الاشارات والتفتيات » تحقيق د . سليمان دنيا ، ج ٢ ص ٤٥٣ ،

دار المعارف القاهرة سنة ١٩٥٨ .

تشير إليها الحدود . لأن المسألة ليست مجرد رص للحدود والمقدمات دون أن تعطينا - تلك الحدود والمقدمات - العلاقة الجزئية أو السكلية ، وعلاقة التضمن بين الحدود . وعلى ذلك نستطيع أن نبين أن النتيجة للتولدة عن المتقدمين ترجع في توليدها إلى الإنسان الذي أقام القياس ، واكتشف علاقة التضمن والاندراج بين السكلى والجزئى ، وركب الحدود على نحو يمكن أن تنتج منه . والافلو أخذنا تلك الحدود عينها ووضعناها دون ترتيب منطقي ، وأعطيناها لإنسان ليس لديه - ذهنيا أو عقليا - أى علم أو معرفة بتركيب الأقيسة وكيفية الإنتاج الصحيح ، فلن نستطيع أن يفهم مالمده ، ولا يستطيع أن يخرج لنا بشيء منطقي سليم .

لذلك يمكن القول أن إنتاج الأقيسة ليس فى الأقيسة ذاتها ، وكذلك فليست المقدمات هى أسباب النتيجة ، بل هى شرط من شروط حصول النتائج ، أما السبب الأول والجوهرى فهو العقل الفطن إلى عملية القياس والاستدلال ثم الاستنتاج المنطقي . وكان القياس يمكن أن يعد من العلوم الصحيحة التى تتولد عن نظر الإنسان وبالتالى يكون من أفعاله .

حقا أن النتيجة متضمنة بالضرورة فى المقدمات ، ولكنها لم تكن لتتولد لولا عمليتى الترتيب والتركيب المنطقيين . ثم الإستنتاج بعد ذلك ، المرجع الأول والأخير إلى الإنسان المستدل والمستنتج لا إلى المقدمات ، وإلا فلو تركنا المقدمات فلن نحصل على نتائج ، والمسألة ليست مجرد تضمن واشتمال على أحكام ، بقدر ما هى الحصول على كيفية استخراج واستنتاج تلك المتضمنات وهذه لمشمولات مما تضمنت فيها ، وهذا يرجع إلى الإنسان أو إلى علة أولى خارجة عن القياس ذاته وذلك ما يقوله ابن سينا من أن « كل جملة ، كل واحد منها معنول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ^(١) . وأن

(١) الاشارات والتقييدات ج ٣ ص ٤٥١ .

كان ابن سينا يقصد بهذه العلة الخارجة « الباقى (وهو الله تعالى ^(١)) ، فان ما قصدناه هو أن نبين أن الأقيسة لا تنتج من ذاتها وبطبيعتها بحسب وجوب طبيعى ذاتى ، بل يكون إنقاجها من علة خارجة عنها . أما ما هذه العلة ؟ فهذا ما فيه الخلاف ، فتكون بحسب مذهب المعتزلة هي الإنسان الذى ركب القياس ورتبه بحيث أوجد واسطة بين الحدود ، ولا يمكن أن يكون الله تعالى هو فاعل النتيجة ، لأنه من جهة لا يدخل أفعالنا ، ومن جهة أخرى لا يحتاج فى فاعليته إلى واسطة ، ولأن القياس لا يفتجج الا بواسطة - هي الحدود الوسطى - . فيكون الله تعالى مستغن عن أن يستدل ، أو أن يعلم الأشياء باستعمال القياس لأنه يعلم كل شيء دفعة واحدة ومباشرة ، اللهم إلا إذا كان هناك نوع من الأقيسة يستخدمه ذو دون شريطة الحد الأوسط . أما فى نطاق استدلالنا فلا يوجد قياس دون حدود وسطى ولذلك فان للإنسان دوراً كبيراً ورئيسياً فى الاستدلال القيامى أو الإستنتاج المنطقى ودوره هذا لا يقل عن دوره فى توليد النظر للملم ، أو توليد الخبر للألم سواء كان فى جسمه أو فى جسم غيره .

(١) الاشارات والتنبيهات ج ٣ ص ٤٦٢ .

الباب الرابع

الفصل الأول

التوليد والأفعال الإلهية

إذا كان الإنسان تصدر منه أفعال على سبيل التوليد - كما ذكرنا - وإذا كانت الطبيعة، أو الصفات الطبيعية للأشياء تفعل هي الأخرى وتتفاعل على سبيل التوليد - كما سنذكر - فما هو الحال بالنسبة لأفعال الإله؟ هل تصدر أفعاله جميعها مباشرة ومختصرة، أم أنه يفعل على سبيل التوليد؟ ولقد توسع المعتزلة في تطبيق فكرة السببية على الأفعال، حتى جعلوها تمتد حتى اشتملت الأفعال الإلهية، بحيث فلسفوا تلك الأفعال فلسفة طبيعية، بحسبان أن الأفعال تستند في وجودها إلى أسباب، ولا مدخل للفاعل في ذلك أيا كان. فلا اختلاف بين توليد سبب عن إنسان وتوليده عن أي فاعل آخر. أي أن المعتزلة قد نظروا إلى ذلك من زاوية هي أن إيجاب الأسباب لما توجبه لا يختلف بحسب الفاعلين.

ولقد أقام المعتزلة هذه النظرة على أساس هذا المبدأ وهو أن « كل ما يقع متولدا يستحيل وقوعه مبتدأ من فعل أي فاعل^(١) ». على أننا سنلاحظ فيما بعد كذب فكرة « الاستحالة » هذه، لأننا سنجد أنه « يمكن » لله تعالى أن يفعل مبتدأ ما نفعله نحن متولدا.

ولقد كان الاختلاف في هذه المسألة بين أبي الجياني وأبي هاشم -

(١) المأثني في أبواب العدل والترحيب ج ٩ ص ٢٢٠ .

إذ أن المعتزلة الذين قالوا بالأفعال المتولدة منذ أبي الهذيل وبشر بن المعتز حتى الجبائين ، لم ينظروا إلى أفعال الله تعالى من زاوية الفاعلية بالأسباب - فكان الجبائيان - ومن بعدهم القاضي - هم أول من طبق هذا المبدأ على أفعاله تعالى . يروي القاضي عن أبي هاشم أنه قال : « أنه تعالى يفعل على جهة التوليد بسبب كالواحد منا ، وإن كان يحيل كونه محتاجا إلى السبب كحاجتنا إليه ^(١) . وكان أبا هاشم في قوله أن الله تعالى يفعل بالأسباب مثلما يفعل بالأسباب لم يرد من ذلك افتقار الأله إلى السبب في أفعاله كافتقارنا نحن إليه ، بل أن الفعل المتولد نفسه هو الذي يحتاج إلى السبب كيما يتولد ، فكان الحاجة إلى السبب راجعة إلى الفعل لا إلى الفاعل . هذا بالنسبة لأفعاله تعالى ، أما بالنسبة لأفعالنا فيحصل الافتقار والحاجة من الفعل والفاعل لوجود الأسباب المولدة ، بحيث أنه بغير ذلك لا يتمس وجود الفعل ، ويتمس للفاعل إيجاده .

ولذلك فإننا نجد أبا علي قد أحال ذلك في القديم إذ أنه « لا يفعل بالأسباب . . . كما لا يصح أن يفعل بالآلة ^(٢) » وأن أبا علي قد رفض أن يفعل الله بهذه الوسائط - من أسباب وآلات - خوفا من أن يؤدي القول بضرورتها في الأفعال الآلهية إلى القول بحاجة الآلة وافتقاره إلى تلك الآلات والأسباب في إيجاد أفعاله ، فهو يرى أنه من الأفضل أن يقال أن كل ما يفعله على جهة الإختراع والابتداء ، ويقال أنه بسبب يوجب الفعل إنما يفعل الفعل عنده لا أنه يفعله به ^(٢) »

وأن ادخال لفظة « عند » بدلا من لفظة « به » ينطوي على دقة في

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٧٤ ، ٢٢٨ .

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٢٧ .

التعبير بالنسبة لتطبيق علاقة السببية على أفعال الله ، ذلك لأن لفظة « عند »
تحمّل الإقتران العادى بين شيئين وليس بينهما ارتباط سببى ، هذا بخلاف
الحال بالنسبة للفظ « به » التى تحتمل معنى الضرورة والتوقف بين الأسباب
ومسببها . وهذا سبق من الجبائين للقول بفكرة الإقتران فى العادة بين
الأسباب والمسببات ، التى قال بها فيما بعد الغزالى وهوموم ، حيث ذهبوا إلى
أن العلة شىء كثر بعده تكرار شىء آخر حتى أن حضور الأول يجعلنا دائماً
ننكر فى الثانى ، وعلى ذلك تعود علاقة العملية إلى مجرد عادة فكرية ناشئة
من ضرورة تصور اللاحق فى ضوء السابق (*) .

ولقد رأى أبو على أن الأسباب التى يؤدى وجودها إلى تولد أفعال عنها
من جهتنا ، نفس هذه الأسباب إذا وجدت من جهة الله تعالى فلا يمكن أن
تولد ، وأن حصل عنها فعل فليس على سبيل التوليد ، بل أن الله تعالى يبتدىء
بإيجاده . وذلك لأن أفعالهم عز وجل - تصدر كلها على جهة المباشرة والابتداء
والإختراع لا على جهة التوليد والتراخى . وهو تعالى حينما يفعل فإيما تصدر
أعماله عنه دون سبب أو داع أو قصد ، وهذه شروط التوليد فى أفعالنا لذلك
فلا تكون متولدة عنه .

أما التفاضل فإنه يميل فى هذه المسألة إلى القول بما قال به أبو هاشم . إذ
يرى أن الفعل الحاصل أو المتولد يحدث طبقاً للسبب وما يرجع إليه ، وليس
طبقاً لحال فاعل السبب . وعلى ذلك يكون اختلاف الفاعلين لا تأثير له فى
كون السبب مولداً أو مباشراً ، بحيث أنه إذا حصل السبب الذى يؤدى إلى
الاعتماد فى جهة من الجهات فإن الحركة تتولد بصرف النظر عن الفاعل —

• راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة من ١٦٨ القاهرة سنة ١٩٥٧ وكذلك
فارد الغزالى فى قوله أن الوجود عند الشىء لا يبدل على أنه موجود به « تهافت
الملازمة من ٢٧٩ .

أى فاعل سبب الاعتماد - سواء كان « مريدا أو كارها » وعالما أو غافلا ساهيا (١)

وكذلك الحال بالنسبة للضرب بوصفه سببا يتولد عنه الألم ، فان أى ضرب يحدث فى بدن الحى فان الألم يتولد عنه بالضرورة وسواء كان الفاعل قاصدا أو غير قاصد ، كارها للالم أو مريده ، لأن الألم لا يكون ألما تبعا لفاعله بل تبعا للضرب من حيث الشدة والضعف ، وتبعا للمحل الواقع فيه الضرب . أى المصروب الذى حدث فيه التقطيع والوهى ، لأن تحمل الألم يتفاوت من شخص لآخر ومن كائن لآخر ، لذلك فان الجماد لا يتألم من الضرب ، ومهما يكن الأمر فان السبب مادام يولد لهذه الوجوه التى ذكرناها ، فيجب أن تستوى فيه أحوال الفاعلين ، حتى إذا ولد من فعلنا ولد عن فعل غيرنا (٢) .

ويبدو أن المقصود بهذا الغير أنه ليس إنسانا مثلنا ، بل المقصود هو الله تعالى ، بحيث يمكننا القول بأن كل سبب من أسباب الأفعال التى ذكرناها على سبيل المثال ، وكذلك سائر الأسباب التى تولد أفعالا من جهتنا ، هذا السبب « متى وجد منه تعالى مثله على الوجه الذى يولد من فعلنا فلا بد من أن يولد (٣) » ذلك لأن السببية إن اختلفت بحسب الفاعلين لأدى ذلك إلى أن يتولد فعل عن سبب من زيد ولا يتولد من عمرو ، أو يتولد من المؤمن ولا يتولد من المشرك ، أو يتولد من جهة من المشرق ولا يتولد من جهة من المغرب ، مع أن سبب الفعل فى نَحْو هذه الأحوال واحد . وهذا لا يمكن تعمله لأن المعلول يتبع علته ويرتبط بها ، وتلك مسالة صادقة فى أى زمان ، وأى مكان ، وتتعدى الأشخاص . وهذه المسألة لا تحتاج إلى تقرير من جهتنا

(١) المحيط بالتكليف . ج ١ ص ٤١٥ بيرت .

(٢) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤١٥ .

(٣) الفتى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٢٨ وقارن ص ٢٠٦/٢٠٥ نفس المصدر .

لإذ أنها من بدائه العقول وإذ قد ثبت أن للفاعل يوجب سببه ضرورة ولا يختلف بحسب الفاعل فإنه يجب إذا ولد سبب ما من جهة فاعلا ، أن يولد من فعله عز وجل .

وهكذا فإن حكم الفعل والسبب الذي يولده بمنزلة التقييح والتحسين ، إذ أن التقييح هو التقييح من أى فاعل فعله ، وكذلك الحال بالنسبة للتحسين ، وذلك لأن « الأفعال إنما تقيح وتحسن للحال يرجع إلى الفاعل وللأمر يتعلق باختياره ^(١) . وهنا تتبدى النزعة للوضوعية العقلية التي اشتملت على سائر مسائل المعتزلة .

وقد رأى أبو علي الجبائي أننا لما كنا لانستطيع أن نفعل المتولد مباشرة لقصور قدرتنا وعجزها عن ذلك . فعلمناه عل سبيل التوليد ، بينما الله سبحانه يصح أن يفعله مباشرة تبعاً لكونه شامل القدرة وممكننا من سائر الأفعال بأى جهة من الجهات .

أما القاضى فهو ينظر إلى هذه المسألة من ناحية أخرى ، حيث يذكر أن الأفعال إما أن تقع مباشرة وإما متولدة ، والمباشرة - كما علمنا - هي التي تقع بدون سبب ، والمتولدة هي الواقعة بالاسباب ، فإذا كان أبو علي قد قصد من قوله ، أنه بالنسبة لأفعال الإله أن ما يقع بسبب هو عينه يجوز أن يقع مبتدءاً فهذا خلف ، إذ أن من التناقض المنطقي أن يقال أن هذا الفعل يقع بسبب وبدون سبب في نفس الوقت .

ولسكن يمكن النظر إلى هذه المسألة على الوجه الآتى : وهو أنه لما صح من القديم أن يفعل على الوجهين جميعاً ، فيجب أن يفعل الفعل مباشرة أو

(١) نفس المصدر ص ٩٠

متولداً كيفما يشاء ، فيكون الفعل ممكنًا لأحدائه من الوجهين ، ولكن من الأصح والأصوب أن يفعله ابتداءً بدلاً من أن يفعله متولداً . فإذا وجد السبب فالأولى أن يجعل الفعل متولداً بدلاً من أن يجعله مباشراً . وذلك بوجود السبب الذى عنه ومعهُ يوجد السبب عند استيفاء شروطه .

ويتضح ذلك إذا ما قارنا هذا الحكم بالحكم على من يحرك يده باليد الأخرى - مع سلامتها - فإن حركة هذه اليد متولدة عن حركة اليد الأخرى بسبب اعتماد أحدهما على الأخرى فى الحركة ، أننا نعلم أن ذلك الشخص يستطيع أن يبتدىء تحريك يده دون مساعدة الأخرى ، وعلى ذلك فإذا حكنا على من أحدث فعلاً ، بطريقة معينة - بأنه فاعل مولد للفعل بالسبب ، ثم جاء إنسان آخر ، وفعل بنفس الطريقة السابقة وأوجد مثيل الفعل المتولد عن الشخص السابق ، نقول إذا حكنا بالتساوى بينهما من حيث التفاعلية ، لوجب علينا أن نقيس الغائب على الشاهد ، إذ أن من حق السبب المولد أن يولد من أى فاعل كان ، ويتبغى حينئذ أن نهكم بأن أفعاله تعالى من حيث تصدر عن سبب فإنها تحصل على سبيل التوليد . وهذا الحكم قائم على المسلمة القائلة أن المساويين لشيء ثالث متساويان . وهذا الرأى للمعتزلة يظهر فيه - كما ذكرنا - النزعة العقلية المنطقية والنزعة العلمية الطبيعية الأصلية ، كما يبدو فيه النهج على المنهج الرياضى . ذلك لأننا نعلم أو نعتقد أن أحكام الأعداد الرياضىة لا تختلف فى الغائب عنها فى الشاهد فنحن نعلم أن مجموع $5 + 7 = 12$ فى أى زمان ومكان ، ومن أى شخص يقوم بعملية الجمع بينهما . لأن الأعداد الحسابية متضمنة لحاصل جمعها ضرورة دون دخل وتأثير من جامعها ومركبها . ونظير من يقول بأن المتولدات تختلف بحسب الفاعلين ، - وأنها عندنا ليست كما هى عند الإله - نظير ذلك الذى

يقول أن حاصل جمع ٥ + ٧ عند الالاه = ١٠ أو ٨ مثلا .

فالأعداد الرياضية - ومثلها الفاعلية بالسبب على سبيل التوليد - تحمل في ذاتها صحتها ولا مدخل للفاعلين، للتأثير أو التغيير فيها . « وعلى هذا لما كان حدوث فعل أحدها بحسب قصوده ودواعيه دلالة على أنه الفاعل المحدث - وكانت هذه الطريقة توجد في غيره قضينا بأنه أيضا فاعل لفعله... حتى لا يجوز أي تخالف بين الفاعلين ^(١) » .

وأن هذا الحكم لا ينطوي على إيجاد مشابهة بيننا وبين القديم من حيث القدرة ، بل هو لتقرير عموم مبدأ السببية والارتباط بين الأفعال . وهو سبحانه القائل (وآتيناها من كل شيء سبيبا فاتبع سببا - الكهف ١٥) وكذلك قوله تعالى . (فليرتقوا في الأسباب - سورة ص آية ١٠) -

ولقد أورد شيوخ المعتزلة طرقا وأدلة لإثبات أن ما يجعله متولدا من فعلنا فكذلك يجب أن نجعله متولدا من فعله تعالى . وهذه الأدلة منها :

١ - الاعتماد الذي يحدث عن جهتنا وقدرتنا « إنما علم أنه يولد ، لوقوع السبب . الذي هو الحركة والصوت بحسبه ^(٢) » . وإذا كان كل اعتماد تتولد عنه الأصوات والحركات وسائر الأكوان ، كما أن لاشيء من هذه الأفعال يتولد دون اعتماد بسببه ، انتهينا إلى أن كل اعتماد من فعله تعالى فإنما يؤدي إلى توليد تلك الأفعال ، وأن انكار صدور هذه الأفعال منه على سبيل التولد يؤدي إلى انكار صدورها منا كذلك إذ أنه لا سبيل لمن نقي التوليد من فعل القديم أن يثبت للواحد منا فعلا البتة . ولا معنى للاستناد إلى مسألة المدح والذم التي على أساسها ينسب الفعل للانسان . وأن هذه النسبة

(١) المحيط بالتسكليف ج ١ ص ٣٩٦ - ط . القاهرة .

(٢) المقتنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٢٨ .

لا وجه لها بالنسبة لأفعاله تعالى لأنه لا يخضع للذم أو للمدح ، ذلك لأن المدح والذم هو تقييم للأفعال وهو لا يخضع لهذا التقييم . والأشياء جميعها مستقلة تماماً في فعلها وتأثيرها عن فعل الله تعالى ، فالجبر مثلاً « لو لم يكن ما فيه من الإعتماد موجبا لهويه لوجب أن يقف ، ولو كان تعالى هو المبتدئ بفعل الانحدار فيه لم يكن ذلك بأولى من وقوفه » ... وإذا كان هو المحرك للجسم يمته ويسره لم يكن أحد الفاعلين أولى من الآخر^(١) . وعلى ذلك ، وإذا ما وجدنا جسماً يتعذر ، صحح أن نحكم بأن هذا الانحدار إنما هو متسبب عن الإعتماد الوجود فيه وهو قوة الميل .

ويذكر أبو هاشم أن هذه الحركات لا يمكن أن تكون متولدة « عند الإعتماد بالعادة »^(٢) . ذلك لأن الحدوث بالعادة يؤدي إلى احتمال اختلاف الإعتماد بحسب بعض الأزمنة والأماكن ، فتجوز الحالات ، كأن تجرى السفينة ضد إبحاء جريان الماء ، بخلاف ما نجد من جريانها تبعاً لإبحاء الماء . فإذا صح أن الإعتماد إنما هو سبب لتوليد الحركات والأصوات ... إلخ ، إلى جانب أن السبب لا يختلف في كونه سبباً بحسب الأزمنة والأماكن والأشخاص ، صح كذلك أن الإعتماد من جهة الله تعالى يمكن — لكونه سبباً — أن يتولد عنه ما يتولد عندما يكون الإعتماد من فعلنا نحن . والأمثلة على ذلك كثيرة مثل تسخير الرياح للطير ، والماء للسفن ، والحيوانات للآدميين ... إلخ من هذه الأشياء التي يحدث الله أفعالها بوسائط وأسباب ، تتكون حرارتها متولدة عن تلك الأسباب التي أوجدها الله ، فثبت عقلاً

(٢، ١) الفنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٢٧ ، ٢٢٩ عل التوالى .

وقلا أن الله يمكن أن يفعل بالأسباب وعلى سبيل التوليد ، والآيات القرآنية كثيرة في هذا الصدد .

٢ — ومن الأدلة كذلك على غايلته تعالى بالأسباب على سبيل التوليد ، ما يحدث بالنسبة لتوليد التأليفات ، فما قررناه في الإعماد ، يمكن أن نستدل به في المجاورة بوصفها فعلا وسبباً مولداً للتأليف بين الجسمين المتجاورين ، فالمجاورة وسائر الأسباب المولدة « إنما تولد لأمر يرجع إليها لا إلى الفاعل منا »^(١) . ذلك لأن أى فعل يصدر عن سبب ما فإنما يتبع في وقوعه السبب ذاته دون اختيار الفاعل أو أحواله . فمجاورة جسم لجسم آخر يقول عنها تأليف بين الجسمين ، بصرف النظر عما إذا كان فاعل المجاورة قد قصد إلى هذا التأليف أم العجىء إليه ، لأن القصد والاختيار أو الإنجاء لا يؤثران في كون الفعل فعلا ، بل يؤثران في مدى نسبة الفعل إلى الفاعل أى من حيث الإختيار والحرية ، أو الجبر والاضطرار ، أعنى في تحديد المسؤولية .

وإذا جاز عليه تعالى أن « لا يفعل على سبيل التوليد لجاز أن يجاور بين الجوهريين ولا يفعل فيهما التأليف »^(٢) . ولأن التأليف لا يوجد إلا بسبب المجاورة وليس هناك وجه آخر لوجود التأليف بغيرها . ثبت أن أى تجاور يحدث بين جسمين ، فلا بد أن يتولد عنه تأليف . وحينئذ لن يكون الإله ، مضطراً إلى فعل هذا التأليف . لأنه يتعالى على الاضطرار . ، وكذلك فإنه لا يجب أن يختار فعل هذه المجاورة ولا يحدث عنها تأليف ، لأن هذا الوجه من الفعل يشذ على المسئلة التي وضعا العقل وهي حدوث التأليف بين الأجسام من مجرد تجاورها ، كما أن الخروج على ذلك لإبطال لما اصطلحت عليه العقول ، واعتادت عليه معارفنا .

(١) 'المقى' - ٩ ص ٢٢٩

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٠ .

ولا يمكن إرجاع هذا التأليف إلى طبع المحل بحسبان استحالة خلوه عن الأكوان ، ذلك لأنه إن رجع سبب التأليف إلى المحل دون المجاورة - كنها ينتفى عن كونه فعلاً متولداً عن فعله تعالى - لثبت ذلك في أفعالنا أيضاً ، بحيث يمكن القول « بأن التأليف إنما وجب وجوده لأمر يرجع إلى المحل ، فإذا لم يقدح ذلك في كونها مولدة له من فطنا ، لم يقدح ذلك في كونها مولدة عن فعل القديم » (١) . وحتى لو سلمنا بذلك ، فإن كون التأليف موجوداً في محل ما ، لا يمنع من أن يكون متولداً عن المجاورة ، فإذا تولد عنها وبسببها ، بحيث كانت علة كافية لتوليده ، ثبت أنه يتولد عن المجاورة التي تفعلها ، وكذلك يتولد عن المجاورة التي يفعلها الله سبحانه . ولا يمكن القول أنه تعالى يفعل التأليف بطريق المادة ، لأن ذلك يؤدي إلى احتمال أن يفعل المجاورة في كل واحد من الجزئين ، فلا يحدث تأليف ، وهذا لا يقدح في كونها - أي المجاورة ، مولدة للتأليف . لأن مفهوم المجاورة أن يحصل تماس بين جزئين أو أكثر - لا في جزء واحد - فالمجاورة تشبه العلاقات التضافية المنطقي بين شيئين يقتضى وجود أحدهما وجود الآخر ، وإلا لما سمي كل منهما مجاوراً .

والتأليف لا يوجد بدونها « لأنه لا وجه من التعلق بينه وبين المجاورة سواء ، يوجب وجوده عند وجودها ، ولذلك حكمنا بكونه متولداً عنها » (٢) . ونحن نقرر أنه تعالى يفعل أفعالا متولدة مثلما تفعل ، فليس ذلك حكماً عليه بأنه تعالى يفعل بالآلات أو بالأسباب ، وكأنه مفتقر إليها في فعله ، ولا يقدر أن يفعل بدونها ، بل أنه تعالى يفعل في الأشياء والمخلوقات

(١) نفس المصدر ص ٢٣٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ .

« على وجه كان يصح لولاها أن يفعله^(١) » . بينما نحن - بحسب فعلنا بالآلات ، وافتقارنا إلى الأسباب ، وبحسب حاجتنا إلى القدرة - تكون هذه الأحوال ضرورية في أفعالنا ، لدرجة أنه « لولاها لما صح أن يفعله^(٢) » .
وشتان بين المحتاج والمحتاج إليه ، وفرق بين المفتقر والمستغنى عن الأشياء ، ويسمو على الحاجة ، بين الفاعل بالقدرة ، والقادر بنفسه ، مع ملاحظة أن نفس الأسباب إذا وجدت من كليهما - بصرف النظر عن كيفية حصول هذه الأسباب - ولدت نفس المسببات ولا فرق بين حالة كل منهما ، من نقص أو كمال ، فهذه الأحوال لا تدخل لها في الفعل كما ذكرنا مراراً .

ولنضرب مثالا يوضح ذلك الفارق بين الفاعلين ، فشكل إنسان يحتاج في صعوده إلى السلم ، إذ أن الصمود لا يصح إلا على هذا الوجه « مع أن الصمود قد يقع من بعض القادرين دونه^(٣) . فالطائر لا يحتاج في صعوده إلى سلم ، وعلى هذا الأساس يمكن أن تفسر الحاجة إلى الأسباب والآلات بالنسبة للإنسان وعدم الحاجة بالنسبة لله تعالى . فالفاعل منا نظراً لأنه لا يستطيع إيجاد الفعل إلا بالأسباب « قيل أنه يحتاج إلى الأسباب ، ولما كان تعالى يصح منه أمثال ما يفعله بالسبب ابتداءً دونه ، لم نقل أنه يحتاج إليه^(٤) » . فما دام الله تعالى متمكناً وقادراً على عمل الفعل وإيجاده بأي صورة شاء ، ابتداءً أو توليداً ، فلا يكون الحكم بأنه يفعل على سبيل التوليد وبالأسباب ، فيه حط من قدره تعالى ، بل هو كما ذكرنا محافظة على - التطبيق الشامل لفكرة السببية على سائر الأفعال وتغافلها في كافة الفاعلين .

(١) (٢، ١) المنقح - ٩ ص ٢٣٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٢ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٣ وقارن المحيط بالتكليف ص ٤١٧ ، والفتاوى

٢٥٢ ص ٨٩ .

والإيجي قد يرد على هذه المسألة بقوله « بأن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسبباً له لجواز أن يكون الجميع بقدره الله تعالى ابتداءً ، ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة »^(١) . والإيجي بوصفه أشعرياً يقول بإجراء العادة بين الأفعال ، لكي يبعد فكرة الضرورة ، والإرتباط السببي بين الأفعال ، لأنها عنده تؤدي إلى استقلال الموجودات عن المجال الإلهي من حيث التأثير . ولقد أشرنا إلى أن القول بإجراء العادة يؤدي إلى إمكان اختلاف الأسباب ومسبباتها بحسب اختلاف المكان والزمان ، وبالتالي بحسب الأشخاص . ولذلك ذهب الإيجي إلى أن ترتب فعل على آخر ليس على أساس أن أحدهما مولد والآخر متولد بل على أساس الاقتران بحسب العادة ، ولكن يمكن أن يرد عليه قوله بأن نقول أنه حسب العادة يمكن - إذا اعتدنا على ذلك - أن تكون أفعال الله مشابهة لأفعالنا من حيث الفاعلية بالسبب .

(المقارنة بين أفعالنا وأفعاله تعالى)

وإذا كنا مع المعتزلة قد جوزنا - على أفعال الله تعالى - الفاعلية على سبيل التولد - فهل سبحانه يتساوى معنا في هذا التوليد؟ أم ثمة مفارقة بين ما فعله متولداً وما يفعله من هذا الوجه عينه؟

وما هي وجوه هذا الاختلاف بين فاعليتنا وفاعليته؟

ونحن نرى أن صدور الفعل من القديم تعالى بأسباب على سبيل التولد ، لا يعني ذلك أنه يتفق مع الإنسان في جميع جهات الفعل ، ولكن كما أن هناك أوجهاً للموافقة ، فإن هناك أوجهاً كذلك للمخالفة . ومن هذه الوجوه ما يلي :

(١) الموافف للإيجي - ص ١٠٦ - ٢٨٦ .

١ - أن هـ : أجناساً من الأفعال المتولدة لا تقدر على إحداثها إلا هكذا
 وبسبب وهذا السبب هو - على الأقل - كوننا قادرين بقدر ، لذلك يتعذر
 علينا أن نفعل هذه الأجناس على سبيل المباشرة والابتداء . ولكن الحال
 بالنسبة لله عز وجل يختلف تمام الاختلاف ، إذ أنه لا بد من قدرته على هذه
 الأجناس ابتداء كما قدر إيجادها بأسباب ، لولا ذلك لصار محتاجاً إلى السبب
 كحاجتنا ^(١) ، ولقد سبق أن ذكرنا أن التقدير يسمو على الحاجة والمعجز ،
 فهو يقدر أن يوجد ويولد ما لم نستطع توليده ، ويقدر أن يفعل مباشرة ما يقدر
 نحن على توليده ، بل ويخلق من العدم ما نعجز عنه .

وإذا كانت بعض الأفعال تحتاج إلى وجود السبب معها ، مثل الكتابة
 التي تحتاج إلى اعتماد القلم على الورقة دائماً حتى تتولد باستمرار . وكذلك فالخروج
 يحتاج في استمرار وجوده إلى وجود المصباح مشعلاً ، وهكذا الحال فيما يشبه
 هذه الأفعال التي تحتاج مسبباتها إلى بقاء أسبابها كما تمدها بالبقاء ، استمرار
 الوجود . ولكن هذا ليس مطرداً في سائر الأفعال . إذ أن ثمة أفعالاً لا تحتاج
 في بقاء وجودها إلى بقاء سببها كالنسيج والبناء الذي لا يحتاج كل منهما في
 استمرار وجودها إلى النسيج والبناء . والقول بعكس ذلك يفضي إلى القول
 بأن الحاجة إلى الفعل هي ذاتها الحاجة إلى المحل ، وهذا غير منطقي لأن المحل
 لا يدخل له وجود الفعل أو عدمه ، وإلا لكان السبب متعذر الوجود
 عند عدم المحل مع أن هذا باطل لأنه قد « يصح وجود السبب مع عدم
 السبب » ^(٢) ، وحيث أن الفاعل الذي يمد الفعل بالوجود والبقاء - بعد فناء
 سببه أو موجوده - هو الله سبحانه بحيث يخالفنا هو في بقاء وجوده وبقاء
 فاعليته وتأثيره المستمر أزلاً وأبداً .

(١) الخبث بالتكليف . ج ١ ص ٤١٩ ط . بيروت .

(٢) الخبث بالتكليف . ج ١ ص ٤١٨ ط . بيروت .

٢ - أن يكون الفعل مباشراً أو متولداً فإن هذا لا يتوقف عليه حاجة الفاعل وافتقاره ، ولكن يتوقف عليه تعذر إيجاد الفرض المطلوب مادام السبب المؤدى إليه لم يوجد في جنس من الأفعال .

هذا بالنسبة لأفعالنا التي يتعذر علينا إيجادها إلا بإيجاد أسبابها ، أما بالنسبة لأفعالنا تعالى فلا يتعذر عليه فعل ، وإذ فرض تعذر عليه « أن يفعل » من السبب في الفرض المقصود إثباته ابتداءً لتحقيق الحاجة « (١) » ، يعني أنه إذا أراد أن يفعل الفعل المتولد على سبيل الإباشرة ، وعجز عن ذلك لسكان محتاجا ومفتقراً إلى الأسباب ، وليسكن هذا لا يحدث ، إذ أن قدرته غير محدودة فيطل ما قام عليه هذا الأصل ، وهو كونه مفتقراً للأسباب .

٣ - أن يحرك إنسان ما جسماً من الأجسام بأسباب ووسائل فهذا جائز ويمكن ، وليسكن أن يحركه في الوقت الثاني لحدوث سبب الحركة بحيث يجعله في المكان العاشر ، فهذا لا يجوز بالنسبة لأفعالنا ، ذلك لأن قدرتنا تحتاج - لتقل الجسم من المكان الأول إلى العاشر إلى قطع الأما كن التسعة المتعقلة بين الأول والعاشر ، فتكون محتاجة إلى أوقات تسعة ، لأن كل حركة من مكان إلى آخر تقتضي وقتاً . فإذا ما وصفنا بالحاجة إلى القدرة كما نفعل بها تلك الحركات في الأما كن المحدودة ، فإن هذا الوصف لا ينطبق على القديم ، فإنه يخالفنا في الحاجة إلى تلك القدرة ، لأنه بوصفه قادراً لنفسه - قادر على أن يفي الجسم المتحرك في الوقت الثاني ثم يولده « في الثالث في المكان العاشر . وهذا غير جائز فيما » (٢) وأن كان للنظام قد حل هذا الإشكال بالنسبة لأفعالنا عن طريق ما أسماه بالطفرة ، وليسكن رأيه لم يلق

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٤١٨ ط . بيروت .

(٢) المحیط بالكيف ج . ص ٤١٦ ط . بيروت .

قبولا كبيرا بحيث يجعل القدرة الإنسانية متمسكة عن فعل عشر حركات
في وقتين أو أكثر * .

وقد نسأل فتقول :- إذا كان القادر لنفسه بقدر على فعل المسبب مباشراً
فما الداعي إلى أن يفعله متولداً ؟ ولا وجه للاستدلال بأفعالنا لأنه لو لم يتعذر
علينا الفعل المباشر لما فعلناه متولداً ، وكذلك فإن قدرتنا محدودة بحيث أنه
لو تعذر علينا الفعل بسبب لم نفعله البتة ، لأن الفاعلية بالتوليد أسهل — من
حيث القدرة — من الفاعلية بالابتداء ، فإن لم نستطع فعل السهل ، فبالأولى
لا نستطيع فعل الصعب وهو المباشر . ولعلنا نجد الإجابة على تساؤلنا فيما يقوله
القاسم من أن من الأفعال التي نستطيع أن نفعلها ابتداءً ، ما تقصد إلى فعلها
على سبيل التوليد ، مثل تحريك اليد باليد الأخرى مع قدرتنا على تحريك
الأولى دون الاستعانة بالثانية . وكأن إيجاد الفعل المباشر على سبيل التولد ،
قد يقع منا « بأن يتعلق به غرض من الأغراض ، كذا تقول فيما يفعله الله
بسبب لأنه لا بد من نعلق ضرب من الصلاح واللفظ بنفس السبب فيما يتصل
بالدين أو يتصل بمنافع الدنيا » (١) وذلك يتبدى واضحاً حينما ننظر في الآيات
القرآنية التي تذكر البحار التي تجري فيها السفن والرياح ، وسائر المخلوقات
المسخرة للناس ، وكلها أدلة على أنها من الأفعال التي كان يمكن لله تعالى أن
يفعلها مباشرة وابتداءً ، ومع ذلك فعلها متولدة وقد يقصد بذلك الموعظة
والاعتبار لمصالح الناس ، واللفظ بعباده ومعاونتهم ، بحيث أنه إذا ما جرت
العادة بأن يفعل — سبحانه — أفعالا متولدة بأسباب ، وإن صح أن يفعلها
مباشرة ، لمكان ذلك إصلاح حسن فعله بالأسباب ، وقد يكون هذا الصلاح
أكثر مما لو فعله مباشرة كله .

(٥) راجع أقوال النظام في المرد في المال والنحل ج ١ ص ٥٦ والفتاوى ج ٢ ص ١٨ .

(١) المحيط بالكاتب ج ١ ص ٤١٩ .

هذا ولا بد من وجود المباشر والمتولد ، إن من فعلنا أو من فعله تعالى ، لأن إثبات جميع الأفعال متولدة يوجب إثبات اللانهاية في الأسباب ، وبالتالي في السببات التي هي المتولدات ، كما أن إثبات جميعها مباثرة يوجب أن لا يقع المتولد البتة بحسب الأحوال ، ومع أن ما أثبتناه من ضرورة حصول المتولدات بحسب أحوالنا ودواعينا وقدراتنا يضاف ذلك « ولا يجب إثبات كل الأجناس متولداً ولا كلها مباشرة بل يجب كونه متوقفاً على الله لانه » (١)

٤ - ومن الوجوه التي تدل على مفارقة أفعاله المتولدة لأفعالنا أننا قد يحدث السبب ثم يمرض عارض يمنع من وجود السبب ، بينما الخال بالنسبة لأفعاله يختلف ، إذ أنه هو الذي يحدث المانع إن شاء أو يزيله إن شاء « بأن يفعل ما يصير منعاً عن التوليد فيوجد السبب ولا يوجد مسببه » (٢). هذا بالنسبة لأفعاله المتولدة جميعها ، أما أفعالنا المتولدة فلا نستطيع التمسك في المانع إلا في بعض الأفعال التي يمكن منع سببها من مفارقة محل قدرتنا ، لأنه إن فارق السبب محل القدرة فلا يمكن منعه من التوليد ، فنلا قد يلتقي أحدنا بحجر لإصابة إنسان ثم يلتقي الحجر باليد الأخرى ، فتكون هذه اليد هي المانع من توليد الإصابة التي هي السبب ، كما أنه يمكن أن نفتح بصرنا لإدراك أممنا ولكن بمجرد فتح البصر يمكن أن نضع يدينا الأخرى فتحول دون إدراكنا للمدرك . ففي هذين المثالين ، رغم أننا فعلنا السبب الذي يؤدي إلى حدوث المسبب ، إلا أننا أقمنا للموانع حيلال وقوع المسبب فلا يتولد .

أما بالنسبة للأفعال التي يفارق السبب فيها محل القدرة فلا يمكن منعها من التوليد ، لأن رامي السهم لا يتمكن من منع حدوث الإصابة بمجرد مفارقة السهم للقوس وهو محل قدرته ، أما أفعال الله تعالى فيمكن أن يحدث

(١) المعنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢١٩ .

(٢) اعطى بالقلم ج ١ ص ٤١٩ ط . بيروت .

المنع من جهة للأسباب التي حدثت من جهته فلا يحدث المسبب . ولذا أخذ مثالا نوضح فيه مدى صحة المنع بالنسبة لله تعالى وامتناعها بالنسبة للإنسان ، وذلك كأن يبنى إنسان انسانا في النار ، ثم يريد - بعد الالتقاء في النار - أن يمنع من إحراقه ، ولكنه لا يقدر على هذا المنع ، أما الحال بالنسبة لأفعاله تعالى فيختلف ، إذ يقدر - لسكونه خالقا لصفات كل شيء وطبيعته - أن يمنع النار من الإحراق ، بأن يغير طبيعتها فتكون سلاما وبرداً ، بدلا من أن تكون محرقة ، أو أن يمنع الجسم من الاحتراق بأن يغير صفاته بحيث لا يكون قابلا للاحتراق ، ويمكن أن نخرج من هذا بإمكانية فعل الله لما يشاء ، ومنع ما يشاء ، ولكن هذا لا يكون إلا في حالات الإعجاز فقط ، أما في المادة فلا يسرى ، ولا يرضى الإله ، لأن هذا - كما ذكرنا - يخالف حكمته في الخلق وعدله ، بأن يمنع لكل مخلوق طبيعة خاصة به لا يتجاوز عنها ، ومنع لكل إنسان عقلا يفكر به ، وقدرة يفعل بها ، فلا يصح أن يحد من هذه الإرادة وتلك القدرة ، أو أن يمنعنا من التمتع ، لأن ما يمنعنا إياه يصبح ملكا لنا ، ولا يجوز أن يسترد ما ملكنا إياه ، أو يسلبنا هذه المنحة ثانيا .

وهذا يذكرنا بالطرية عند الرواقيين التي هي العمل بمقتضى العقل الذي يجري على مقتضى الطبيعة « فإن العمل يكون خيرا إذا كان العقل هو الذي يسيره ، والسير على العقل - عند الرواقيين - ليس شيئا آخر غير السير على مقتضى قوانين الطبيعة^(١) » .

وحينئذ تصبح حرية النفس في الأفعال متمثلة في إفلات الإنسان من سلطان الناس والأشياء ، بل قد تفلت من سلطان الإله نفسه ، فإن الله الذي

(١) راجع . عبدالرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني ص ١٢ ، الطبيعة الثالثة

منحنا الحرية يستحيل عليه أن يسلبنا إياها ، لأن المنحة الإلهية لا تسترد
كالمنح البشرية ، وإذن ففي الحرية يحمّد الإنسان مستنده الذي
يطمئن إليه^(١) .

٥ — من وجوه الاختلاف كذلك أن الإنسان قد يفعل سبباً ما وهو
يقصد إلى حدوث مسبب واحد عنه ، أو يعلم حدوث مسببين عنه ، وقد يجوز
أن يكون قصده مجرد إحداث السبب فقط ، وبصرف النظر عما يترتب على
السبب من مسببات . وحينئذ يكون داعيه إلى أحد الأمرين ، لا يدعوهُ إلى
الأمر الآخر^(٢) . فقد يلقي السهم وهو لا يقصد إلا الإلقاء فقط دون إصابة
الرمي، أي يرمى دون ما هدف وإن كانت هذه الأفعال تعد عيماً ما لم تؤدي
إلى نتيجة مقصودة ، كن يفتح بصره ويسكن لا ينظر لشيء معين بالذات
حتى يدركه ، أو كن يصفى إلى صوت فلا يسمع شيئاً مميزاً ، وهذا هو
المشهور عن الإدراك في علم النفس بأننا قد ننظر فلا نبصر ، وقد ننصت فلا
نسمع ، ذلك لأن الإدراك البصرى أو السمعى يعتمد كلياً — بعد استعمال
عضو الإحساس على الانتباه ، فالانتباه مع الحاسة يحصل عنهما الإدراك ،
بصرياً أو سمعياً ، وهذا الانتباه بالنسبة للإدراك يوازي القصد والداعي
والفرض بالنسبة لتوليد الأفعال .

نعود ثانياً إلى مثالنا الذي ذكرناه ، فنقول إن رامى السهم قد يرميه
قاصداً مجرد الجرح فقط ، وليس غرضه الإبلام ، أو الموت مثلاً ، ولكن
يحدث تبعاً — لطبيعة السبب — أن تتولد عنه عدة مسببات أحدها موافق

(١) راجع . عثمان أمين — محاولات فلسفية من ١٩١٩/١٢٠ ، الأجلو المصرية سنة

١٩٥٣ .

(٢) المحيط بالتكليف ج ١ من ٢٢٠ ط . بيروت .

لفرضه ، هو الجرح وسيلان الدم المسببات الثانية والثالثة فلا توافق
غرضه ، وليست داخله في قصده — وهي إبلام المرمى ثم موته إذا كانت
الرمية خطيرة وشديدة ، فالألم — كما سنذكر — يتولد عن الوهي والجرح
والقطع ، والموت يتولد عن النزف والإصابة الخطيرة .

لذلك قد يمكن القول — تبعاً لقاعدة انساب الفعل إلى فاعله بحسب
قصده وداعيه — إن الجرح فقط هو الذي ينسب إلى مثل هذا الفاعل ، دون
السببين الآخرين ، إذ أنه لم يقصد إليهما .

ومن هنا كان للنية دخل كبير في تحديد المسؤولية عن الفعل ، وتحديد
الجزاء عليه ، إن تبعاً للقانون الجنائي — الجزاء السياسي — أو القانون السمي —
الجزاء الالهي — بحيث يتفاوت الحكم على ثلاثة قتلة ، أحدهم قتل بقصده وعلمه ،
والثاني قتل خطأ ، والثالث قتل بعلمه ولكن تبعاً لظروف مشددة للفعل ،
بحيث يسكون في حكم الملبأ ، كالقتل دفاعاً عن النفس أو عن الشرف أو
المال أو الوطن .

ومن نجد عند ابن خلدون تفرقة بين الأعمال الظاهرة والباطنة ، مرجعاً
الأصل في العمل إلى النية ، وذلك متضمن في قوله : « إن الأعمال الظاهرة
كلها في زمام الإختيار ، وتحت طوع القدرة البشرية ، وأعمال الباطن في
الأكثر خارجة عن الإختيار ، متعاضية على الحكم البشري ، إذ لاسلطان
له على الباطن ، بل وترجع الأعمال الظاهرة إليه لأنها تحت سلطانه وطوع
إشارته وفي زمام اختياره ولهذا كانت النية التي هي مبدأ الأعمال أصلاً في
المبادات عند الشرع وروحها حتى إن العمل إذا خلا عنها بطل ولا يعتد به
للكلف في الامتثال » (١)

(١) عبد الرحمن بن خلدون « شعاع السائل تهذيب المسائل » ، تحقيق الطنجي ،
ص ٩ ، استنبول سنة ١٩٥٧ م .

وإذا كان ذلك هو الحال بالنسبة للإنسان الفاعل ، فهو يختلف بالنسبة لله الخالق ، إذ أنه تعالى « لا بد من أن يربد المسبب الواحد أو المسببين ، لأنه لو لم يرد ذلك لصار ما يفعله من السبب ، وأحد المسببين قبيحاً من حيث لم ينفصل من القبيح الذي لا يتعلق به غرض » (١) ، ذلك لأن الفعل دون قصد أو داع يعد عبثاً ، والعبث قبيح ، فلو كان الله بفعل أفعاله ، بحيث يحدث أسبابها دون قصد لإيجاد مسبباتها - سواء كان مسبباً واحداً أو أكثر - فذلك عند القاضى عبث وقبح في الأفعال .

وهاتان الصفتان محالتان على أعماله تعالى ، لذلك كان الاختلاف بيننا - بوصفنا فاعلين - وبينه تعالى ، في كوننا لا نستطيع التحكم في الأسباب وضبط ما يصدر عنها من مسببات ، بينما القادر على أن يفعل المتولد مباشرة - أو مخترعاً - فن باب أولى يقدر أن يتحكم في مسببات السبب المتولد ، ذلك لأن أفعالنا تصدر على سبيل الجملة - بمجرد إحداث الأسباب وخرجها عن نطاق قدرتنا - فیتعذر التحكم فيها ، أما أفعاله تعالى فيصدر واحداً واحداً ، أو مثني مثني ، بحسب إرادته ، فهو بفعل السبب عالماً أنه لن يحدث منه إلا مسبباً واحداً ، إذ يتمكن من أن يوجد لكل مسبب سبباً بولده ، بينما نحن « لقصور قدرتنا » فقد نقصد في بعض الحالات إلى إيجاد بضع مسببات عن سبب واحد ، وذلك لعجزنا عن إيجاد عدد من الأسباب بقدر عدد المسببات المرادة وعدم قدرتنا على ضبط ذلك وتحديدده .

ولسكن إذا كان سبحانه وتعالى يخالفنا في الوجوه السابقة من الأفعال ، فإن ثمة أفعاله ، يتفق وأيانا في فعلها . فيذكر القاضى أن حكم القديم حكمتنا في أفعالنا لا نستطيع أن نفعلها إلا على سبيل المباشرة - مثل الإرادة والكراهة

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٢٠ ط . بيروت .

وهو لا يميز أن نفعليها - وكذلك لا يفعلها سبحانه - على سبيل التوليد ، وذلك لأنه لا يمكن إيجاد أسباب يمكن أن تولدها « لأننا إنما نعرف حال الأسباب باعتبار حالتنا معها » (١) ، فإذا ما كانت الإرادة والكراهة أحوالنا تساعدنا في إحداث الأفعال ، فلا يمكن أن نوجد أسبابا لإيجادها ، وتكون مسببة لهذه الأسباب ، والا . ليصل دبر على المطوب الأول .

وحتى فلقد ذهب القاضى إلى أن مجرد وجود غرض ما يحسبانه سببا للإرادة لا يعنى ذلك أنه سبب لوجودها ، بأن يكونا - الغرض والإرادة - متساوقين غيابا وحضوراً ، وهذا باطل لأن الغرض ليس شيئاً غير الإرادة ، فلا يكون الشيء سبباً لنفسه . كما أن الغرض ضد الكراهة فلا يكون الشيء سبباً لصدده لأن الشيء لا يولد ضدّه ، وإن كان يعرف وجوده ويدل عليه . ويكشف عنه .

فإذا كان فى إمكاننا أن نفعل الفعل مباشرة ، وأن نفعله بحسب غيره من الأفعال قضينا فيه بصحة التوليد ، أما إذا لم يكن فى الإمكان ذلك قطعنا بأن الفعل لا يحدث الا ابتداءً ونستطيع على ذلك أن نقيس الغائب على الشاهد فى كل الأفعال - ومنها أفعال الله تعالى ونقرر أنه يتفق معناه فى هذا الوجه من الأفعال ، مع أننا نختلف عنه فى تصور قدرتنا عن فعل الألوان والطعوم والزواجح وسائر الأعراض والمدركات الحسية ، لا بتوليد ولا مباشرة ، وهذا ابطال لقول بشر بن المعتز وسائر المعتزلة القائلين بمثل هذا الرأى ، وفى ذلك يذكر القاضى أنه لا يجوز القائل أن يقول إن الله يفعل السواد فى الجسم الذى يحترق بالنار باعتماد النار ، ذلك لأن السواد من الأجزاء السكائمة فى النار ، لأن الدخان - وهو طبيعة موجودة فى كل نار ملقمة -

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٢٠ ، ط . بيروت .

من الأجزاء التي تنفصل عنها وتزول من الجسم وحينئذ يظهر فيه السواد ، وهذا يتمثل في كيفية صناعة الفحم .

وهنا نقطة تختلف فيها مع القاضى وهى تلك التى يرى فيها موافقة أفعالنا لأفعال الإله من حيث خضوعها للمدح والذم بمعنى الحكم عليها بالتبجيل والتحسين . فإننا نرى أن هذه التسوية فيها من الغلظة الكثير ، إذ أن الحكم بحسن أو قبح العمل يجب أن لا يكون إلا بالنسبة لأفعال الإنسان فقط .

أما أفعال الرب فلا تخضع لهذا الحكم — لأن التحسين والتبجيل هما حكم انسانى ومعيار شخصى نقيم به الأفعال التى نفعلها ، فلا يمكن — عقلا — أن تخضع أفعال القادر لنفسه لأحكامنا ، بحيث نحسن منها ما نجده ملائما وموافقا لرغباتنا ، وتبجح منها ما نجده على خلاف ذلك ، إذ أن الذى يحكم يجب أن يكون أفضل من المحكوم عليه ، على حين أن الإله جلت قدرته ، لا يوجد من هو أفضل منه كيما يحكم على أفعاله ويقيمهها بحسب حالته ورغبته ، ولذلك كانت أفعاله متخطية للنسبية والذاتية .

أما السؤال عن أن أفعالنا المباشرة هل يمكن أن يوجد لدى القديم قدرة على إحداثها متولدة أم لا ، فهذا القول يمكن أن نرد عليه بأن أجناس الأفعال والموجودات هى التى تحدد الطريقة التى يمكن أن نفعلها بها ، فقد يمكن أن يكون كل ما عرفناه ولاحظناه من تلك الأجناس لا يمكن إحداثه إلا على سبيل المباشرة ، أما إذا جوزنا وجود أجناس أخرى يمكن وقوعها بسبب فيمكن ذلك بالنسبة لله تعالى ، لأن ما يجمعنا من فعلنا بالتوليد هو نوع من نفس الأجناس لأن من شأن الفعل التولد أن يكون محتملا لهذا

الوجه من التوليد ، بينما الحال بالنسبة لله تعالى يختلف لأنه متمكن من أن يزيل الموانع الموجودة في أجناس الأفعال هذه والتي تمنعها من كونها قابلة للتوليد ، وكان عدم القدرة على ايجادها متولدة راجع الى نقص في قدرتنا التي لا نستطيع أن نتغلب على بعض خصائص موجودة في هذه الأفعال بحيث يصعب علينا توليدها ، على حين أن الله بحسبان شمول قدرته اسكل فعل ، وتبعاً خالقه لأصل هذا الفعل ، يتمكن من التغيير كيف ومتى شاء .

وكان الحكم بقصور بعض الأفعال وامتناعها على التوليد ، هو قصور في قدرتنا نحن ، هو قصور ذاتي نعكسه على الأشياء والأفعال ، وعلى ذلك يجب أن نقول إن : « ما لم تظهر فيه طريقة الفعلية فالقطع به لا يمكن ويجب تجويزه » (١) .

فبالنسبة للأفعال التي تستعصى على قدرتنا ، لا يجب أن نقطع بأنها مستعصية على الفعل عموماً من أى جهة وبأى فاعل ، بل يمكن أن نجوز إمكانية فعلها بدلا من القطع باستحالة ذلك ، وحتى لو قطعنا باستحالة الفعل فيجب أن لا يكون الحكم بالإطلاق العام ، بأن يمتد الحكم فيشتمل القدرة الإلهية ، فيشوبها النقص . ذلك لأن تلك القدرة لا تدخل في مجال الحكم الإنسانى ، إذ أنه لا يمكن الحكم على العام من الخاص . لأن القضية الجزئية إذا كانت صادقة فتكون القضية الكلية غير معروفة ، أما إذا كانت الجزئية كاذبة كانت الكلية كاذبة بالضرورة ، هذا في الحكم المنطقي .
بينما الحال بالنسبة للفاعلية الإنسانية والإلهية فعلى العكس إذ يمكننا أن نحيل

(١) المحیط بالتكالیف ص ٢٢٠ .

أفعالاً على قدرتنا المعجزنا عنها ، ونميزها على قدرته تعالى لسكناها وتعاميتها
واشتمالها على كل الممكنات .

هذا ولنا عودة أخرى إلى أفعاله تعالى التي يمكن أن نتولد ، وذلك
في المباحث التالية في القسم القادم من البحث ، الذي سنفصل فيه لكل فعل
على حدة .

الفصل الثاني

(التوليد في المجال الحسي)

١ - توليد الآلام :

أشرنا في عرضنا لأقسام الأفعال المتولدة ، إلى أن ثمة أفعالا تتولد متولدة عن الجوارح وهي الآلام ، والتأليف ، والأصوات ، والأكوان ، والإعتماد ، أما ما يصدر متولداً عن القلب فهو العلم وسنحاول في هذا القسم من البحث أن نفصل في كل من هذه الأفعال حتى تقبدي لنا فاعلية الإنسان فيها ، وحتى تتمكن من معرفة ما إذا كان الإنسان هو المنفرد بتوليدها أم أن هناك عوامل أخرى تساعده على ذلك ، وهل هذه العوامل طبيعية ، أم إلهية ؟

فإذا كنا قد عرضنا في القسمين السابقين لامتولدات في الفاعلية الإنسانية والإلهية ، فيكون هذا القسم عرض لامتولدات في مجال الطبيعة ، وعلاقة ذلك بالإنسان ، وسنتناول فيما يلي الآلام بوصفها أفعالا تصدر عن الإنسان مأو عن سبب من الإنسان ، وأنها مقدورة للإنسان ، وذلك قائم على وجهين : —

الأول : أنها أي الآلام من الأفعال التي تحدث بحسب القصور والدواعي الإنسانية ، فنحن لا نستطيع أن نحدث الألم في أنفسنا أو في غيرنا إلا إذا قصدنا إلى ذلك ، وهذا القصد قد بني على أساس وجود الداعي الذي يدعونا إلى إحداث هذه الآلام (١)

(١) ابن متوية : « تذكره في أحكام الجواهر والأعراض » ص ١٩٦ . مطبوع ، دار الكتب (ب ١ - ٢٤٨) .

أما الوجه الثاني . الذي نستدل به على قدرتنا على إحداث الآلام فهو كون العباد يفعلون أسباب الآلام بحسب القلة والكثرة ، فالألم يزداد إذا كان الضرب شديداً والعكس بالعكس وسترى أن الضرب من الأسباب المؤدية إلى وجود الألم ، وإن لم يكن سبباً مباشراً فهو سبب مولد ، إذ أن الضرب هو الذي يحدث عنه الوهي والتفريق أو التقطيع ، وهذه وسائل وأسباب تؤدي إلى تزايد الآلام . وهذان الوجهان — اللذان بقي عليهما تأثير الإنسان وقدرته على إيجاد الآلام مقولة ، هما اللذان بقي عليهما كون الإنسان قادراً على إحداث الأصوات والتأثيرات . . الخ مما سنفصل فيها فيما بعد ، وجميعها « إذا كان لا يصح منا أن نفعلها إلا بأن نفعل ما تقع بحسبها ، فهي من آكد الدلالة على أنه لا يضح أن تقع منا الامقولة »^(١) .

٢ أسباب الآلام .

أوضح القاضي عبد الجبار الأسباب التي يتولد عنها الألم فيذكرها في سببين : —

الأول . انتفاء الصحة . والثاني التفريق أو التقطيع الذي يحدث في الجسم ، ولقد جعل ثمة تناسباً طردياً بين كثرة الألم ، وأقلة التفريق وقلة الألم وذلك على أساس أن « التفريق إذا أكثر انتفت الصحة عنده وكثر الألم ، إذا قل ذلك قل الألم ، فعلم أنه يولده »^(٢) . وبيان ذلك على أساس التناسب الطردي ، من حيث أن الجسم القوي لا يتأثر حين الضرب الابتفريق يسير لقوة احتماله ، وصلابة موضعه ، فهنا يقل الألم بالنسبة للجسم القوي ، ذي

(١) القاضي عبد الجبار ، « المغني في أبواب العدل والتوحيد » تحقيق د . أبو الهيثم عيسى ، ج ١٣ ص ٢٢١ ، القاهرة سنة ١٩٦٢ م . وغازي ج ٩ ص ٢٤٦ . مخطوط .
(٢) المغني في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٢ ، وقارن ج ٩ ص ٢٩٦ .

الموضع انصباب ، أما الجسم الضعيف فيبتأثر تأثيراً أكبر بالزرب فيحدث فيه تفرقاً أكبر وبالتالي ألماً أكثر نظراً لرخاوة الموضع وقابليته للتطعيم والجراحات ، ومن المعروف أنه كلما زادت الجراحات زادت الآلام ، ولكن يمكن أن نضيف إلى قابلية الجسم للتأثر بالضربة - بصفه علة قابلة ، وهذه علة مساعدة في حصول المألول - شدة الضرب وضعفه ، إذ أنه يمكن أن يكون الضرب ضعيفاً في جسم قوى ولذلك لا يحدث الوهم والتفريق الذي هو شرط توليد الألم ، وكذلك قد يكون الضرب ضعيفاً في جسم ضعيف ، فتحدث نفس النتيجة مع اختلاف المواضع التي وقع فيها الضرب . ولذلك فإن الضرب الشديد في الجسم القوي يحدث ألماً أكثر مما يحدثه لضرب انضمام في الجسم الضعيف ، فالنظرة الكمية يجب أن تؤخذ في الحسبان عند جعل الضرب هو السبب الأول الذي يحدث عنه الجرح ، وبالتالي الألم ، هذا إلى جانب عدم إغفال مدى استمداد وقابلية الجسم للتأثر بالضرب . وكأننا لا يجب أن نغفل أثر العلة المادية في توليد الفعل ، إذ أن لصحة الجسم وانتقائها أثراً فعالاً في توليد الآلام .

وكأننا بصدد قياس يمكن أن نستنبطه من كلام القاضي عبد الجبار على

النحو التالي :

كلما كان الجسم قوياً كانت الجراحات قليلة

وكلما كانت الجراحات قليلة كان الألم قليلاً

ينتج أن كلما كان الجسم قوياً كان الألم قليلاً

وبإضافة الأثر السببي للضرب في توليد ما يولده يمكن أن يستنبط القياس

المنطقي التالي :

كلما كان الضرب شديداً كانت الجراحات كثيرة
وكلما كانت الجراحات كثيرة كان الألم كثيراً
يفتج أن كلما كان الضرب شديداً كان الألم كثيراً .
وهذان القياسان من الناحية المنطقية صحيحان .

٣ - الاعتراض على توليد الآلام :

ولكن هناك اعتراضان ، أو اعتراضان لا يعترضان يسوقها القاضي ويرد
عليهما بحسب تصويره لصحة هذا الرد ولعقد الاعتراض .

ومن هذه الاعتراضات القول بأنه لو تولد الألم عن التفريق لوجب أن
يشترك بحسب أجزائه ، وصاحب هذا الاعتراض يفترض عدداً من التفريقات
أو الجروح ، ويطلب في نفس الوقت عدداً من الآلام مساوياً لنفس العدد
من الجروح ، بحسبان أن كل جرح يعد سبباً مستقلاً ، ونظراً لأن كل سبب
يصدر عنه مسبب لذلك كان كل جرح لابد من أن يصدر عنه ألم على حياله ،
وإلا لأدى القول بعكس ذلك إلى التفرقة بتعدد واحسد بين قادرين أو
حدوث ألم واحد من عدة جروح ، أي نزاحم العمل على للعول الواحد .

والذي يرد على هذا الاعتراض بأن هذه المسألة لا تدعى كون الألم
متولداً من أفعالنا ، أو عن الجراحات التي هي من أفعالنا . وكذلك فإنه قد
رد على ذلك في قوله أن شدة التفريق تتساوى معها شدة الألم ، وهذه المساواة
متناسبة طرئاً وعكساً . كما أنه يذكر أن التفريق الذي يولدها ، لا يحتاج
في وجودها إليه ، فلا يصح أن يقال إنها فعلانها معه لهذا الوجه لأنه يثبت
بها^(١) . فتكون على ذلك - كل الجروح عملة واحدة ، أو سبباً كافياً

(١) ينظر في أبواب التجهيد لمدل ، ج ٢ ، ص ٢٧١ .

لإحداث الألم كسبب ، وأن كل جرح في ذاته ، ليس إلا بما يلا بمساعداً ،
وشرطاً مساهماً لإحداث انتفاء الصحة التي هي الشرط الأول لحصول الألم ،
إلى جانب احتمال الحل للتفريق وقابليته للتقطيع .

الاعتراض الثاني :

هو القول بأنه يمكن أن يكون المولد للألم هو الاعتماد الحاصل عند
الضرب ، ويرد القاضى بأن هذا الاعتماد قد « يوجد في الموضع الصلب مثله
في الموضع الرخو ، لا بل أزيد ، والحل محتمل للألم ، ومع ذلك فإنه يولد
في الموضع الرخو لما اختلف الوهي الحادث فيهما^(١) . وكان القاضى هنا
يرجع اختلاف الألم وتفاوته - بين الضعيف البنية وقويها - إلى تفاوت
الوهي - وهو التفريق - لا إلى الاختلاف في الاعتماد عند الضربة ، لأنه مع
افتراض اتفاق الاعتماد الحاصل عند الضربة فإنه قد يحدث الألم في الموضع الرخو
أكثر منه في الموضع الصلب ، وذلك لشدة التقطيع في هذا عن ذلك ، وواضح
هنا ما سبق أن قررناه من احتساب أثر العلة المادية في توليد الفعل من حيث
القلة والكثرة .

الاعتراض الثالث :

وهو أن الألم يفعلُه العبد في غير محل القدرة ، وما يتولد هكذا على سبيل
التعدي عن محل القدرة فلا يتولد إلا من الاعتماد . ورد القاضى على ذلك
بأن قسم كيفية توليد الاعتماد للألم إلى وجهين : « فقيه ما يولده بنفسه ،
وفيه ما يولده بواسطة ، وذلك لا يمنع في الوجهين من أن يتمدى محل
القدرة^(٢) » . وكانما أراد القاضى أن يقول على افتراض أن الاعتماد يولد الألم

(١) نفس المصدر في أبواب التوحيد المعدل ، ج ١٣ ص ٢٧٣ .

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٣ .

لا التفريق هو الذى يولده ، فإن هذا التوليد قد يكون على نحوين : أن يولد
الاعتماد الألم دون واسطة سبب بينهما ، أو أن يولده بواسطة ، فإما يمنع أن
تكون هذه الواسطة هى التقطيع والوهى ، وعلى ذلك يمكن أن يقال إن
الاعتماد يولد التفريق ، والتفريق يولد الألم ، فصار التفريق سبباً ثانوياً
وواسطة والاعتماد سبباً حقيقياً ومولداً . وفى الحالتين يثبت أن الآلام تحدث
متولدة ، سواء عن الوهى والتقطيع أو عن الاعتماد ، فكلاهما يحدث عن
الإنسان ، وفى هذه الحالة يكون الألم متولداً عن الإنسان ، بوصفه متولداً
عن أسباب من جهته ، مهما اختلفت هذه الأسباب .

أما الاعتراض الرابع :

فقد بنى على أساس لفظى بحث وهو أساس خاطئ ، إذ أنه يسلم لكل
تفريق طبيعة مناقضة للتأليف ، فإذا كان كل ألم يحدث عن التفريق ، فلا بد أن
ينبنى على ذلك أن يتولد الألم عن التفريق الذى هو ضد أو نقي للتأليف .

والتأذى يرد على ذلك أولاً بالتسليم بأن كل ألم يحتاج فى وجوده إلى
الحياة فى محله ، بمعنى أن يكون كل ألم - بوصفه شعوراً وإحساساً - حاصل
فى جسم يشعر ويحس ويدرك ، وهذا لا يتوافر إلا بشرط وجود الحياة فى
ذلك الجسم ، ذلك « لأن السبب لا يولد فى المحل ما يحتمله »^(١) . وذلك لأن
الكون لا يتولد - كتأليف مثلاً - إذا جاور محله محلاً آخر غير
محتمل لحصول هذا التأليف أو حصول المجاورة التى يقول عنها التأليف .
فمثلاً نعلم أن الزيت لا يذوب فى الماء ، ولذلك فإذا أخذنا كوباً نصفه
ماء ، ثم وضعنا فى اللصف الآخر زيتاً . لاحظنا أن الزيت يطفو على الماء دون

(١) المفنى فى أبواب التوحيد والمدل ج ١٣ ص ٢٧٣ .

اختلاط بينهما ، مع أن محل هذا مجاور لمحل ذلك ، ولكنهما لا يكونان
تأليفاً — أو مزجاً — واحداً ، ذلك لأن المحل لا يحتمل هذا التأليف .
وكذلك الحال إذا وضعنا قطعة من الحديد في كوب من الماء ... الخ من هذه
الأفعال والأمثلة التي يثبت فيها أن أساس توليد الأكوان الذي يجاور
محلها محل كون آخر ، للتأليف هو احتمال المحل لهذا التوليد . ومثال ذلك
بالنسبة للألم أن الجماد لا يقال ، فإذا حدث فيه التفريق أو التقطيع - مع أن
هذا مستحيل بمعناه اللغوي - لم يقوله عنه ألم ، إذ المحل - وهو الجماد -
لا يألم لأنه فاقد للوسيلة التي بها يقال وهي الشعور والإحساسات .

وإذا ما توسعنا في القول بأن الألم لا يحتاج في وجوده إلى وجود الحياة
في محله ، وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي آخرًا ، بدعوى أنه مما يختص
به المحل ، « فإن التفريق يولد في كل جسم هذا الجنس ، ولكنه متى وجد
في الجماد لا يسمى ألماً لأن أحدًا لا يألم ، وإذا وجد بعض الحي ألم به من ذلك
المحل بعضه ويسمى ألماً » (١) . وهكذا فإن القول بتوليد التفريق للألم في
الكائن الحي وفي الجماد وأن لم يسم عقلاً يصبه القول بأن المجاورة تولد
التأليف في الحايين وقد يقصد بهذه المجاورة المماسية ، فوجود دائرة مماسة
لدائرة أخرى ، يسمى الكون منهما تأليفاً مع أن كلا منهما في محل
خاص به .

٤ — فاعلية الله للآلام :-

أشرنا إلى أن الله سبحانه يفعل متولداً ما نفعه نحن كذلك ، وذلك على أساس
أنه لا فعل يقدر عليه العبد الا والله تعالى عليه قادر ، وأن كل ما يقدر العبد

(١) المقنى في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٤ وكذلك ج ٩ ص ٢٠٨ .

أن يفعله متولدا بسبب ، فالفه تعالى قادر على فعله بالنسب كذلك ، وذلك مبنى على أساس أن الأسباب لا تختص في كونها أسبابا بقادر دون قادر . ولا محل لاختلاف الفاعلين في ذلك (١) .

ولكن ماهو الأساس الجوهرى للفرقة بين ما نفعله من الآلام وما يفعله تعالى منها ؟ كلنا يعلم أننا لا نستطيع أن نفعل الآلام في غيرنا الا عن اعتمادات وبأسباب معينة ، فإذا ما وجد فعل مثل الألم في جسم من الأجسام ولم نستطيع أن نفعل سببه ، أو نلاحظ أنه قد صدر عن اعتماد من بعض القادرين ، فنقل هذا الألم بخرج عن أن يكون فعلا لنا ، بل قضينا فيه أنه من فعله تعالى . ومثيل ذلك الأفعال الباطنة التي تحدث فينا والتي ليس لنا عليها سلطان ، أو مثل الآلام التي تحدث دون تفريق وتقطيع « لأن ذلك لا يجوز أن يحدث على هذا الوجه الا من قبله (٢) . فعند القاضى نجد أن الألم الذى يحدث بدون تفريق ووهى وتقطيع ، أو الذى يحدث بسبب من الباطن ، وبدون اعتمادات من غيرنا أو بدون أسباب فعلها ، فإن مثل هذا الألم بمنزلة حركة المرتعش والمفلوج وحركة العروق الضاربة ، وهذه الأفعال وما شكلها مما لا يمكن للإنسان أن يدفعها عن نفسه ، أو يتدخل في تغييرها ، كما أنه يعلم تمام العلم أنها تقع بطريقة لا يستطيعها ولا يجدها في نفسه أو غيره مما هو مثله .

وهذه الفرقة بين الأفعال الاختيارية والاضطرابية تذكرنا بفرقة في مجال الآلام بين ما يصدر عن تقطيع ، وما يحدث بدون هذه الصفة ، وعلى ذلك يكون ثمة فصل « بين البعضين اللذين حصل في أحدهما التقطيع الشديد والوهى العظيم دون الآخر . بل قد تفصل بينهما وإن لم نعلم تقطيعا ولا وهيا ، نحو ما

(١) فارن أسباب الآلام في المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٩٣/٣٩٥ .

(٢) المغنى وأبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٧ وراجع نفس المصدر ج ١٣ ص ٣٦٦/٣٦٧ .

يخدم صاحب الشقيقة والرمذ والنقرس»^(١) فكلفنا يشعر بما يعترفه من الآلام
لإدخال له فيها ولإدخال لغيره فيها مثل الصداع وآلام البطن أو آلام
العين . . . الخ من هذه الآلام التي لا يستطيع غيرنا أن يفعلها فينا. ومثل هذه
الأفعال يرجعها القاضى إلى فعل الله تعالى ، ولكن الأرجح أن يرجعها إلى
مؤثرات طبيعية تفتح عن طبيعة البيئة أو الهواء الخارجى الخ من هذه الأسباب
التي لا تدخل للأوهيه فيها إلا إذا كانت تلك الأفعال مفعولة على سبيل
العظة والإعتبار ، ويكون البارى هو الذى مهد لوجود هذه الأسباب
والمؤثرات الطبيعية ، وجعلها تفعل الألم على النحو الذى فعلته عليه .

وعلى ذلك يكون هذا النوع من الآلام — أى الباطنية — من أجناس
الأفعال التي لا تقدر عليها ، مثل الشهوة ، فنحن لانستطيع أن نفعل فى أنفسنا
وفى غيرنا ميلا واشتهاء إلى شيء ما نشعر تجاهه بالبغض والكراهية ، لأن
النزوع والشهوة والميل من الأحوال الطبيعية التي تنبع من الذات . كما أن
شقى وسائل الأيحاء والاستهواء لم تستطع الوصول إلى تغيير الرغبات والميول
والدوافع ، وعملية الإعلاء والإبدال التي نادى بها علم النفس الحديث ليست
مطردة فى كل الحالات ، وحتى إذا ما طبق هذا الإبدال فى حالات يجب
فيها أن يكون مقاربا — أن لم يكن موافقا — للنزوع والميل
الطبيعى الأول .

وهكذا فكما أنه من أجناس الأفعال ما لا تقدر على توليده فى غيرنا وفى
أنفسنا مثل الشهوة ، فإن من الآلام أجناسا لا تولدها فى أنفسنا ولاغيرنا مثل
الألم الذى تنتفى عنه صفة التقطيع والوهى ، أو انتفاء الصحة وسائر الآلام

(١) المقتضى و أبواب التوحيد ج ٧٣ ص ٢٢٤ .

الباطنة الارادية المنع . ومثل هذه الأجناس من الافعال تخرج عن كونها متولدة عننا ، ولا ضير حينذاك أن نرجعها إلى فاعل خارجي ، أقدر منا وغير مفتقر إلى مساعد أو أسباب وسواء كان هذا الفاعل هو الله تعالى - أو الطبيعة كما يقول البعض - قائمهم أنه فاعل ذو قدرة شاملة ولكن الأقرب إلى صريح المقول أن يكون فاعلا عاقلا حكيمًا وهو الله . وحتى فلو جعلنا الطبيعة هي المؤثرة ، فتكون في تأثيرها راجعة إلى واهب القوة لكل وهو الله تعالى ، ذلك لأنه وحده هو العادل الحكيم كما أنه لا يفعل التبييح ، وإن فعله فهو قبيح بالنسبة إلينا فقط ، ولكنه حسن منه تعالى ، وذلك « لعلنا بأنه لا يجوز عليه أن يفعل التبييح ، وإذا صح ذلك ، وجب في الجملة في كل ما يحدث من الآلام والأمراض وغيرها أن نحكم بأنها حسنة » (١) . ذلك الحسن - كما قلنا - يكون للعظة والاعتبار ، ذلك لأن اللذة هي لذة في مقابل الألم ، والمتعة متعة في مقابل العذاب ، والصحة هكذا في مقابل العذاب ، والصحة هكذا في مقابل المرض ، ولذلك فإننا نشعر بقيمة اللذة والمتعة والصحة ، هكذا في مقابل الألم والعذاب والمرض ، وإن هذا ليعزينا بالحكمة التي تقول إن الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يشعر بها إلا المرضى . كما يذكرنا ذلك بما ذهب إليه الرازي الذي يرى أن اللذة شيء سلبي إذ يسبقها ألم ويلاصقها ألم ، ومثال ذلك إذا عطش الإنسان تألم ، فإذا شرب أحس بلذة هي زوال الألم ، فإذا شرب وارتوى لم يكن شيء أبلغ في إيلاسه من إكراهه على الشرب ، فاللذة تكون إذن بين انقضاء الألم واستكمال الرجوع إلى الحالة الطبيعية ، ثم يتقلب فعل المؤثر في العودة إلى الحالة الطبيعية إلى الضد (٢) .

(١) المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج ٢٣ ص ٢٧٨ .

(٢) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ص ٩٦ ب .

ونعود ثانية إلى قدرته تعالى على توليد الآلام فنقول: أن من أوجه التفرقة بين حال توليد الآلام عندنا وتوليدها عنده ، أنه يقدر أن يفعل الألم متولداً أو مبتدئاً وكأنه تعالى يصحح أن يؤلم العبد على وجهين ، ونظراً لأنه يصح صدور آلام بدون تفریق فيبينا لا نستطيع أن نفعل الألم مع الصحة ، فهو من ذلك ، لأن الحال بالنسبة لنا مختلف ، إذ أننا لا نؤلم غيرنا إلا بالوحي والتقطيع وهذا يؤدي إلى انتفاء الصحة التي عنها يتولد الألم ، على حين أن الله تعالى يقدر على أن يولد الألم دون تقطيع ووهي ، أي أنه يتمكن من إيجاد دون انتفاء للصحة ، أي أن يكون الإنسان معاف ومع ذلك يتألم المأ لا يجد له مظهراً -- أو سبباً -- خارجياً -- وهو تعالى إذا كان يقدر على فعل الكبير كان على فعل البسيط أقدر -- وإن كان كل شيء يعد سهلاً وبسيطاً في متناول قدرته -- وهو تعالى إذا كان قادراً على إماتة من هو سليم صحيح البدن كان على إيلامه أقدر ، ومع ملاحظة أن مسألة القادر والأقدر هذه معيار إنساني فقط ، لأن أفعال الله وصفاته تسوا عن المفاضلة وأفضل التفضيل ، غاية الأمر أننا استعملنا هذه التعبيرات على سبيل التشبيه والحجاز لصدق الاستدلال فقط . « لذلك صح منه تعالى أن يفعله مع الصحة ، وليس كذلك حال القادر منا ، لأنه لا يفعل هذا الجنس المتولداً عن التفریق ، ومن شرطه ألا يولد إلا بأن تنتفي الصحة^(١) » ، فكأنه لا يجوز للإنسان أن يفعل الألم إلا مع التفریق والوحي كما أنه لا يجوز أن يفعل الصوت والكلام إلا مع الاعتمادات والحركات ، والحال لا يختلف في سائر التولدات من حيث حاجتها جميعاً إلى الوسائط والأسباب التي لا يفتقر إليها الله تعالى عن الحاجة والافتقار .

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٣٢ .

• — توليد الألام من حيك السم :

إن مسألة كثرة الألم وقلته بحسب كثرة الوهي والتقطع تقوقف على الجسم الذي يحدث فيه التقطيع من حيث القوة والضعف على الجسم الذي أحدث قوة التقطيع وضعفه . وللمعرض على هذه المسألة يستدل بأن الإنسان الضعيف لو غرز في بدنه مسلة لتولد فيه ألم مساوي لنفس القدر من الألم لو أنه غرز نفس المسلة في جسمه وهو قوى ، مع أن قدر الغرز لم يختلف في الحالتين وهذا بالطبع مناف للعادة والمعقول ، فهو مناف للمادة لأننا وجدنا أنه كلما كان الجسم قويا كان أقدر على تحمل الألم من الجسم الضعيف ، وبالتالي لا يألم كثيراً .

وكذلك فإن مسألة الألم ليست حكما من الخارج بل هي إحساس بالألم ذاته وهي إحساس داخلي والعقل يقضى بذلك ولا يختلف مع العادة فيه ولا يجدى في ذلك ما يذكره القاضى من أن « القوى فيما يفعل لا يجب أن يستعمل كل قواه كما لا يجب ذلك في الضعيف »^(١) . ذلك لأن هذا القول يحتمل أن تفوص المسلة في بدن الضعيف الحى بطول وعرض أكثر مما تفوص في جسم القوى ، ونحن تبعا لرأى المعتزلة قد وجدناهم يرجعون كمية الألم إلى كمية التقطيع أى على أساس التناسب الطردى في القلة والكثرة . فكيف يستقيم ذلك مع القول بأن الضعيف والقوى — مع اختلاف الوهي فيهما — إنما يتألمان بألم متساوية أو متساوى .

كما أنه لا ينفع كذلك ما يقوله أبوهاشم من أن الوهي والتقطع بوصفه سببا « يجب فيه أن يكون الألم بحسبه في الكثرة لأنه إنما يولد بشرط إنتفاء الصحة »^(٢) كما أنه ليس من المعقول كثير التقطيع كقليله في إنتفاء

الصلابة، وبالعلل كثيرة كقليله في توليد الألم، وهذا يقال ما اعتدناه عليه وما نلاحظه من أن الخلدش اليسير الذي يحدث عن الأظفار لا يقول عنه ألم مساوي لقطع السكين، وذلك لأن الخلدش ينتفي تبعاً له قدر يسير من الصلابة وبالتالي يكون الألم المتولد يسيراً، على حين أننا نجد أن القطع الذي تعدته سكين ينتفي تبعاً له قدر كبير من الصلابة وبالتالي يكون الألم المتولد كثيراً، فصح ما نقوله من أن الألم يتناسب تناسباً طردياً مع قدر انقفاء الصلابة التي يتناسب هو الآخر مع التقطيع الذي يتوقف على شدة أو ضعف الإعتماد المتولد عن الضرب والمتوقف على حالة الجسم المضرور كذلك من قوة وضعف، أي قدرة على التحمل أو قابلية للتقطيع بعدم تلك القدرة .

وكذلك فنحن لانوافق القاضى فيما ذهب اليه من أن تنوع أجزاء التفريق لا يقول عنها إلا ألم واحد، بناء على أن الصلابة نظراً لكونها واحدة قد انتفت بالجميع، وأن عدم موافقتنا للقاضى مبنية على أساس تفرقتنا بين حالتى التنوع والتمدد . إذ أن تنوع التفريق بمعنى أن يوجد حرق في الجسم وقطع بسكين، فهذه الأسباب تنفق الصلابة حتماً ولكن يكون الألم متنوعاً إذ أن الألم الناتج عن الحرق ليس كالألم الناتج عن القطع . أما نعدد التفريق فكان يكون التقطيع متماثلاً ولكن في مواضع مختلفة من الجسم، بل وفي هذه الحالة نلاحظ أن الألم لم يشتد ويضعف بحسب الجزء المقطوع ذلك لأن أجزاء الجسم ليست جميعها متساوية في تحمل الألم، مع أن قدر القطع قد يكون واحداً ومتماثلاً في جميع الأجزاء، فيكون اختلاف الألم من حيث الشدة والضعف راجعاً إلى العلة القابلة، بمعنى أنه راجع إلى طبيعة الجزء المقطوع ومدى تحمله لا إلى قوة التقطيع أو ضعفها أى العلة الفاعلة .

ولقد رد القاضى على هذه المسألة بقوله « إنه لا يمتنع أن يتولد الألم عن أحدهما

لا بعينه ، لأننا قد علمنا أن توليد المعنى «الواحد» عن أسباب لا يصح بدليله ، وقد علمنا أن الآلام يكثر بكثرة الأسباب «^(١)» وهذه هي المسألة الخاصة بعدم جواز توليد مقذور واحد من قادرين ، فإياك بعدة مقذورات ، إذ أنه في هذه الحالة نجد أن عدة تقطيعات يصدر عنها ألم واحد ، وهذا ليس جائزا . وحل هذه المشكلة هو أن يتولد الألم من كل واحد من التقطيعات ولكن لا ينبغي أن نقول أن هذا التقطيع أو ذلك هو المولد ، بل أن تكون التقطيعات جميعها - وذلك في حالة التعدد لا التنوع - بمثابة علة تامة أو سببا كافيا لتوليد المسبب الواحد - وإن تعدد ولكنه متماثل - وهو الألم . ولكن هذا قد يؤدي إلى جعل أحد التقطيعات سببا مولداً والآخر ليس كذلك ، مع أن من حق السبب أن يكون موجوداً - إن لم يكن موجبا - لسببه ، وكذلك فإن توليد أحدهما لا يمنع الآخر من التوليد لأنه ليس ثمة تمنع بين السببين ، لأن هذا يؤدي إلى تعجيز قدرة الإله عن فعل ما نقدر نحن على فعله ، وهذا ما يذكره المعارض على القاضى ويذكر أنه : «لو جاز في الشيتين أن يولد أحدهما دون الآخر . . . ليجوز القول بأن مثل السبب من فعلنا لا يكون سببا من فعله تعالى » ا .

ولقد حاول القاضى أن يحل هذا الإشكال بإدخال قاعدة اللاتين بقوله أنه إذا كان من حق هذين السببين أن لا يرجعان إلى شرط توليدهما بأن يولدا معنيين ، فلا بد لنا من أن نقول أن أحدهما يولد لا بعينه ويصير الآخر لأمر يرجع إلى الشرط في حكم المنوع من التوليد ، بل إن مسألة الوجوب هذه مما لا يرى القاضى فيها ضرورة أو حتمية للفعل ، ذلك لأن السبب « وإن

(١) المعنى فى أبواب التوحيد والمدل ج ١٣ ص ٢٢٤ .

ن موجبا فقد يصح فيه المنع عن الإيجاب» (١). وهذا المنع من إيجاب
مل قد يكون لوجود موانع من الفعل وعدم تمام قبول المفعول للفعل ،
غياب أى شرط من شروط وقوع الفعل ، لأن السبب إذا لم يولد فإنما
لك لأمر يرجع إلى الفاعل وهذا يصح بالنسبة لنا لبالنسبة لله تعالى ، للوجه
في ذكرناها سابقا .

وهكذا فإن أى فعل كالتفريق مثلا لو فعله الله تعالى عند فعل العبد ،
لا يصح أن يقال إن الألم متولد عن فعل العبد والله معا ، ذلك لأن القاضى
. كر أن « أحدهما يولد لابعينه ، فإن كان ذلك الواحد مما فعله تعالى فالألم
ن فعله ، وإن كان مما فعله العبد فهو من فعله » (٢) . وذلك على أساس
سبب الكافي الصادر من أحدهما ، بحيث يمكن الاستقلال به في الفعل
ون الحاجة إلى الفاعل الآخر . أما إذا كانت الأسباب متعادلة فيكون
كل منهما فاعلا لابعينه ، والقاضى يقيس هذه المسألة على أنه لا يمكن نسبة
تريقين قد وقعا من زيد وعمرو ، فإن أحدهما يكون فاعلا لابعينه ، وذلك
توقف على « أمر يرجع إلى كون الشرط شرطا واحداً ، وأن التوليد فيهما
مسبب الشرط » (٣) . على أن ترجيح أحد الفاعلين على الآخر مع أن
مالهما واحداً فيما يقتضيه التوليد وسائر الشروط المؤدية إليه — نقول إن
هذا الترجيح يصح إذا اقتضى الدليل ذلك - ومثال ذلك أننا لو علمنا أننا
ر أعطينا طفلا قرشا يصلحه ، ولو أعطيناه قرشين . أغسده القرش الثانى ،
إننا إذا اعطيناه القرشين يفتح دفع أحدهما لابعينه إذ أن أحدهما ليس أولى
ل الإعطاء أو المنع من الآخر وكذلك لو فعل الله تعالى في محل واحد حياتين

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٣٤ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٣٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٣٤ .

أو مؤثرين فإنه يتبع أحد الحياتين أو أحد الموتين لا يموت. وعلى ذلك فلا
ضير من إطلاق صفة القاعدية لتأني توليد الآلام ما دمتنا قد امتسكنا جميع
الشرائط والأسباب التي تتطلبها التوليد ، وهذا لا يتعارض مع قلدهته تعالى
على توليدها أو ابتدائها بدون أسباب .

٦ - بقاء الآلام :

لقد نظرف المترضون على توليد الآلام إلى حد أن ذهبوا إلى الألم ليس
الامعنى ، ولكن هذا القول يناقشه القاضى على أساس أن كون الألم معنى
محمل ألا يبقى بعد انقطاع سببه ، وعلى ذلك يسكون الألم من الأفعال المتولده
التي تحتاج فى بقائها إلى سبب يمددها باستمرار الوجود ، كما احتاجت إليه فى
الإيجاد والتوليد والقول بأن الألم معنى - وبالتالى لا يبقى - يؤدى إلى القول
بأنه متى حدث التقطيع انتفت الصحة وجب أن يألم الإنسان ولا يألم بعد
ذلك مع أن الجرح لم يندمل ، وهذه الأقوال المتضمنة فى القول بأن الألم معنى
تؤدى إلى أننا لا نتألم الا فى ابتداء حال التقطيع دون الوقت الذى يقبه .
مع أن هذا ظاهر البطلان ، ذلك لأننا « إنما نألم لحدوث التقطيع المنافى
لصحة الجسم ، فلذلك متى كانت الصحة منتفية نألم لا محالة ومتى عادت
الصحة بالاندمال خرج من أن يكون ألما » (١) ونحن نعلم جيدا أن الألم
يبقى بعد حدوث التقطيع الذى يقبه انتفاء فى الصحة ، وأنه بمرور الوقت
يضعف الألم ويخف كلما اندمل الجرح وتضاءل النطع تدريجيا ، وكلما قويت
الصحة واشتدت ، ولا يمكن أن يزول هذا الألم الا بزوال السبب وهو

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٢ ص ٢٢٦ .

التقطيع أى الجرح فإن من الضرورى ، ما دام الجرح قائماً ، أن يحدث الألم حالاً بعد حال عن التقطيع الأول « (١)

وكذلك فإن القاضى ذهب فى توليد الألم عن التقطيع وبقائه ببقائه إلى القول بأنه « إذا كان إنما يولد بشرط انتفاء الصحة . فكذلك يولد فى حال بقائه وذلك لان الصحة منتفية فى حال البقاء كفى فى حال الحدوث فيجب أن يولد فى الحالىن . . . فإما إذا عادت الصحة بالاندمال ، فالشرط الذى له أن يولد قد زال ، فلذلك لا يولد ويخرج عن أن يسكون ألماً لأن الألم لا يبقى ، فإن خرج سببه من أن يولد زال لا محالة « (٢) . وذلك هو ما ذكرناه من أنه إذا كانت المادة قابلة والفاعل فياض والشرط متوافر وقع الفعل المتولد ، فإذا كان الجسم — وهو المادة — لا يزال منتفياً الصحة ، وما زال التفريق موجوداً فى الجسم ، كان بمثابة الفاعل الذى يولد باستمرار الألم فى الجسم . بحيث لا ينفذ ذلك الألم ولا يتلاشى إلا باندمال الجرح تدريجياً أو تماماً ، وغير ذلك لا يصح . وإذا قد بطل القول بأن الألم لا يبقى بعد وقوع سببه وهو التقطيع ، بطل القول الذى هو أصل له وهو القول بأن الألم معنى وثبت أنه جنس مثل سائر الأفعال .

٧ — علاقة الألم بالتقطيع :

وجدنا فيما سبق أن التقطيع بالنسبة للألم هو سبب مولد ، فتكون العلاقة بين التقطيع بوصفه سبباً وبين الألم بوصفه مسبباً علاقة سببية — أو بمعنى أصح علاقة عليية — ذلك لأن السببية كما ذكرنا تتضمن الإختيار والرؤية فى

(٢، ١) الفنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ ص ٢٢٧ ، وفارن تذكرة ابن متوية

الفاعلية ، بينما الملية قائمة على الوجوب الضروري . فالسبب وهو التقطيع بمجرد حصوله عن الفاعل فلا بد من أن يولد ألماً بصرف الفطر عن اختيار الفاعل لذلك أو عدم اختياره :

فإذا كانت الصلاقة بين الألم والتقطيع هي كما ذكرنا علاقة وجوب ضروري ، فإما هو جنس هذا الألم ، هل هو ذاته التقطيع ، أم أنه جنس سواه ؟ .

ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن الألم جنس مخالف للتقطيع بحسبان أن الحى إنما يتألم حالاً بعد حال ، وهذا التجدد والتغيير في الأحوال راجع إلى أن الإعتاد - وهو عند أبي هاشم يولد الألم - يتجدد تبعاً لمؤثرات وعوامل خارجية وقد يتجدد تبعاً لفعل الله تعالى . ومثال ذلك الحركات التي تحصل في الحروق فهى تشتد حيناً آخر مع أن السبب قد حصل أولاً ولم يتجدد ، ولذلك كان هذا التغيير والتجدد الحاصل في الألم شيئاً سوى التقطيع ، إذ أن السبب لم يتغير ولم يتجدد حتى يؤدي إلى هذا بالنسبة للمسبب أى الألم . وذكر أبو هاشم أيضاً أن حال الجرح يختلف تبعاً لحال الصحة « فمرة يجد ألاماً كثيرة كما وجده أولاً ، ومرة يجد أنقص من ذلك ، ولو كان السبب الأول هو المولد لم يختلف ذلك »^(١) . ولكن هذا الاختلاف من تزايد وتناقص في الألم إنما يرجعه أبو هاشم إلى « أن الصحة المنتفية قد يتغير حالها فمرة يعود بعضها ، ومرة يزول ما عاد منها ، حتى إذا اندمل وصلب الموضع استقر فيه فلم يتغير »^(٢) .

ولكن القاضى يناقش القول بأن الألم جنس غير التفريق على أساس

(١، ٢) المفرد في أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ ص ٢٤٨ .

منبأ هو أن الألم لا يحدث إلا عن التفريق ، وذلك أنه قد افترض صحة هذه القضية ، ثم عرض شتى احتمالاتها ومناقشتها ، ومن مناقشة الإحتمالات وصل إلى إثبات بطلانها وهذه هي الطريقة المعروفة ببرهان الخلف ، ولقد استعمله هكذا : أن الكائن الحى لا يخرج عن أن يكون متألماً من جهتين : الأولى : أن يكون ألماً بالألم من حيث هو كذلك مثل القول بأن الإرادة توجب للراد ، وهذا ظاهر البطلان لأن الألم ليس ألماً من خارج ، أعنى أننا لا نألم لمجرد معرفة أن هذا ألم ، كما أن المرارة لا تدرك إلا بأن تكون موجودة في نفس المحل الذى سيدركها لا أن تكون مباينة له ، ولذلك كان الألم هو ذاته التلطيع الحايث في المحل المتألم . وإلا فلو قلنا بأنه غيره ، فلتسأل ما هو ذلك الغير ؟ وإذا عجزنا عن تحديد هذا الغير رجعنا إلى القول الصحيح وهو أن الألم جنس لا يخفف عن التفريق .

الوجه الثانى : هو أن يكون الحى ألماً بالفعل للتولد لأنه أدركه فقط ، مع أننا نعلم أن المعاناة والمعاشة والتذوق غير الإدراك . فإن الشهوة وهى إدراك باطنى لا يصح لمجرد وجودها أن يشهى الإنسان الألم فيترتب على ذلك أن يتألم بالفعل ، ذلك لأن الاشتهاه غير الفعل الواقع ، إذ أن الله تعالى مع أنه مدرك لوجود الألم والحرارة - وإن كان إدراكه لا بألة أو حاسة للإدراك - إلا أنه تعالى لا يتألم ، إذ يسمو على التألم ، لأن التألم يقتضى الجسمية وهو ليس جسماً ولا منسباً للجسم .

وأن إدخال مسألة الشهوة أو نفور الطبع في الألم يؤدي إلى القول بأنه قد يحدث الألم فلا يشهيه الإنسان ولا ينفّر عنه ، وهذا يؤدي كذلك « إلى تجويز أن يقطع أرباً أرباً فلا يألم بأن لم يحصل فيه نفور الطبع عن ذلك ،

ويؤدى إلى أن يجوز أن يلتذ بذلك ، وفساده معلوم ^(١) ، والقاضى لا ينكر القول بأن الإنسان لا يألم بالألم من حيث توجد حالة تقتضى ذلك ، وتوجبه ، فإن لما مدخلا كبيرا فى الألم وعدمه ، وكذلك فإنه لا ينكر أن يدرك الإنسان الألم ومع ذلك لا يألم ، أما ما ينكره فهو القول بأنه يألم لإدراكه له مع نفور الطبع ، ذلك لأن الإدراك فى حالة نفور الطبع لا يؤدى إلى الألم ، فقد يصح عند القاضى « أن يألم مرة ولا يألم به أخرى وإن أدركه فى الحالتين » ^(٢) وكان الألم يتوقف عند القاضى لا على الإدراك له فقط بل على نفور الطبع أو الاشتهاء ، كذلك فهو يحيز أن تقطع الأعضاء ويصاحبها نفور الطبع ولا يتألم الحى مع أنه مدرك للتقطيع ، وهو يقول لمن يحيز تقطيع الأعضاء ولا يألم الحى « إذا كان إنما يألم لنفور الطبع عن الحادث لا لجنسه ولا لإدراكه فقط ، ولم يثبت فى نفور الطبع أمر يوجب أن لا يغلو الحى منه إذا كان حيا بحياة فيجب تجويز ما سألت عنه » ^(٣) ولكن يمكن أن نرد على ذلك بأن ما يفرق الحى عن غير الحى هو الإدراك ، والحى يدرك ما يحدث فيه إذا قطعت أوصاله ، وأما وجوب كونه ألما فهذا ليس ضروريا إذ يتوقف على الجسم .

ومهما يكن الأمر فإننا نجد من أنفسنا أننا نتألم عند التقطيع الحادث فى أجسامنا وأننا ندرك كذلك هذه الأمور ، أما تجويز أن يقطع الإنسان إربا فلا يتألم ، فهذا ما لم يقره العقل ، ولم نشاهده فى العادة ، لأن مثل هذه الافعال تجرى مجرى العادات بالنسبة لنا بحسب القدرة والطاقة المحدودة ،

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢٢٢ ص ٩ ، وقارن ج ٩ ص ٢٠٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١٣ ص ٢٣٩ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد والمبدل ج ١٣ ص ٢٣٩ .

ولكن هذا قد يصح في حالات المعجزات والكرامات والولايات ، وهو ما يقوله القاضى بأنه « إنما يصلح مثله في أزمان الأنبياء عليهم السلام » (١) ، فاجرت العادة عليه فإن حكمه يسرى علينا في كل الأماكن والأزمنة ، وليس ضرورياً أن نعمم حكم الخوارق علينا ، فلا يجوز أن نقطع بوجود قوم لا يأكلون ولا يشربون ولا يعرفون الجوع والعطش لأن اللائكة وهم أحياء لا يأكلون ولا يشربون ، لذلك كان « كون الحى منا ألما وملقذا بجميع ما يدركه ليس من الواجبات كما يجب كونه مدركا ، وأن ذلك طريقه العادة ، فلذلك اختلفت أحوال الأحياء فيه وإن اتفقوا في كونهم أحياء بحياة ، وفي سلامة الخواص » (٢) . فكلنا يعلم بحكم العادة أنه متى قطعت يده تألم لا محالة ، ومتى أكل شبع ، ومتى شرب ارتوى ، بصرف النظر عن قصده أو إرادته بعد خروج السبب عن قدرته ، أو اشتهاؤه ونفوره ، وبصرف النظر عن كونه مدركا لهذه الأفعال أو غير مدرك .

وعلى ذلك « فنفور الطبع لا يتعلق بالتقطيع وإنما يتعلق بما يحدث عنه فلا يمنع في ذلك أن يشتهييه كما لا يمنع أن ينفر طبعه عنه ، وإن استبعد في العادة ذلك » (٣) . فقد يصح التقطيع والصحة قائمة فتخلص اللذة ، وقد يصح أن يخلص الألم تبعاً لحالة الجسم في الاستمداد والقبول أو عدمهما ، ذلك لأن مدى التقبل للفعل يختلف « إذا حدث مع تقطيع العضو ما يشينه ، فإنه وإن التذ فلا بد من أن يقترن بذلك القم القدى ربما غمر القلب وأثر فيما يجده من اللذة ، لأن العاقل لا بد وأن يفتن بفساد أعضائه لحاجته

(١) المقتنى في أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ ص ٢٤١ .

(٢) نفس المصدر ج ١٣ ص ٢٤٢ .

(٣) نفس المصدر ج ١٣ ص ٢٤٢ .

إليها ولكونها آله ، ولأن صحتها تقتضي في العواقب ضررها من الإلذه
والمنافع لا تحصل به ، فإلذلك لا تخص له اللفظة « (١) » .

(١) اللفظ في أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ ص ٧٤٣ . وقارن كذلك اللفظ ج ١ ص
٢٠٧/٢٠٢ مخطوط ، وكذلك البيهقي الجلس « شرح عيون المسائل » ج ٢ ص ٢٠٥
وما بعدها مخطوط (ب ٢٧٦٢٥ دار الكتب) وقارن ابن متويه ، التذكرة ن عام
الكلام ص ٧٣/٦٨ مخطوط دار الكتب (ب ٧٦٩٨٤) والتذكرة في أحكام الجواهر
والأمراض ص ٩٦ / أ ١٠٤ ب مخطوط ب ١ ٣٧٨٠ .

الفصل الثالث

« التوايد في المجال الطبيعي »

توليد التأليف :

من الدلالات التي تدل على أن الأفعال المتولدة هي أفعال صادرة عنا ، وهي مسببات واقعة عن أسباب أوجدها الإنسان تبعاً لقصود ودواع من جهته ، ومنفذة بقدرته ، نقول من هذه الدلالات ، ما نلاحظه بين الأجسام من تجاوز وتقارب يتولد عنها التأليف والدليل على ذلك أن كل « ما نفعله من الحركات والتأليف في الكتابة والبناء وحل الاجسام إنما يقع بحسب السبب (١) » ، وصدور هذه الأفعال عن أسباب يدل على ضرورة وجود الفاعل الذي فعل هذا السبب ، وفاعله هو الذي وجد هذا السبب من جهته ، ولما كانت هذه الأفعال تصدر بأسباب من جهتنا ، كنا نحن قاعليها وموجديها . ذلك لأننا إذا نظرنا إلى عين أفعالنا -- أو بمعنى أدق إلى مثل هذه الأفعال -- مما تقع عن غيرنا وجدناها واقعة بحسب الأسباب الصادرة منهم ، لآعن أسباب من جهتنا ، والتفرقة بين كون تلك الأفعال صادرة عنا ، وهذه صادرة عن غيرنا ، دليل على أنها جميعها أفعال لنا ولغيرنا من بني الإنسان .

ولقد أشرنا في مواضع مختلفة إلى أن التأليف إنما يحصل متولداً عن المجاورة ، والدليل على ذلك ما أدركه القاضي عبد الجبار على أساس برهان

(١) الفقه في أبواب التوحيد ج ١ ص ١٩٦ .

الخلق ، بمعنى أنه لو ثبت أن المجاورة لا تولد التأليف — وهو افتراض كذب
المبدأ الأصلي — لكان يمكن أن نفعله مباشرة دون توليد ، إذ أن الفعل
أما أن يحصل متولداً أو مباشراً ، ولا يخرج عن أحد هذين القسمين ولكن
افتراض حصول التأليف على سبيل المباشرة يؤدي إلى أن « لا يمتنع أن نجاور
بين الجوهريين ولا نعمل فيهما تاليفاً »^(١) ، وذلك قائم على أساس أن فاعل
الفعل المباشر يصح منه أن يفعله وأن يتركه ، نظراً إلى أن وجود أى جسم
من الأجسام يقتضى كونه فى مكان ما ضرورة ، وكذلك وجود جسم
آخر مجاور له فى نفس المكان ، نقول أن هذين الجسمين المتجاورين يؤلفان
كوناً — أو اجتماعاً — واحداً . والقول بغير ذلك باطل لأنه يؤدى إلى
صحّة الباطل وهذا محال عقلاً ، إذا أن القول بجواز وجود المجاورة دون أن
تولد تاليفاً بين المتجاورين — يؤدى إلى أن « لا يصعب تفكيك الأجسام
الصلبة علينا ، وقد ثبت أن ذلك يصعب علينا »^(٢) . تلك هى وجوه
الدلالة على أن المجاورة تحدث التأليف متولداً عنها ، والعلاقة بينهما هى
علاقة توليد سبب لمسبب ، وليست علاقة توقف واحتياج لشيء معين بالذات
لأن حاجة الشيء إلى الشيء توجد نوعاً من التوقف الضرورى بينهما بحيث
يتمتع وجود هذا إذا غاب ذلك ، ولكن نظراً لأن العلاقة بين المتولدات — من
المجاورة والتأليف خاصة هنا — هى علاقة سببية فإنه يمكن أن يتولد
التأليف عن مجاورة أخرى غير الأولى ، وعن مجاورة ثالثة غير الثانية
وهكذا .

ومثال ذلك أننا لو أخذنا جوهرأ مؤلفاً من عدة عناصر ونقلناه من
مكان إلى آخر ، وأخذنا نكرر هذا الانتقال ، فإن تأليف هذا الجوهري
ذاته لا يبطل ، وإن كانت مجاورته للأجسام التى ننقله إليها عنها — فى

تكرار الانتقال - قد بطلت . وعلى ذلك « فلو كان يحتاج إليها - أى التاليف للمجاورة - - لوجب بطلانه متى بطل بضده كما يجب بطلان العلم متى بطلت الحياة بضدها فلولا أنه أى التاليف - موجب عنها - - أى المجاورة - لم يجب حصوله عند حصولها » (١) . فإذا كان لا يصح القول بأن المجاورة تفعل التاليف لحاجتها إليه ، لأنه لا يصح أن يحتاج الشيء المختص بمحل واحد - وهو المجاوره - إلى ما يختص بمحال وهو التاليف ، كما لا يصح أن تحتاج المجاورة إلى التاليف مع أنه معنى ، كما أن المجاوره يصح وجودها مع التاليف ومع ضده أو ما يجرى مجرى الضد ، تقول كما لا يصح هذا فلا يصح كذلك أن يقال أن التاليف يحصل عند المجاورة لوجود الداعى ، وذلك لأن « المجاورة بين الجوهرين قد لا يخطر بباله الداعى إلى التاليف فضلا عن حصول الداعى إليه ، فلم أن الذى أوجب وجود التاليف هو . . . أن المجاورة توجبه وتولده » (٢) وكان دخول كلمة الوجوب هنا تبعد معنى الاختيار عن الفاعل ، فإذا كان الإنسان قد أوجد المجاورة بين الأجسام فإن التاليف قد تولد عن هذه المجاورة - - بصرف النظر عن إرادته له ودواعيه وقصوده - - ويكون مدخل الإنسان فى توليد التاليف أنه أحدث سببه ، وصدور فعل عن سبب من جهتنا يكون هذا الفعل صادرا عنا ، فنخرج التاليفات عن أن تكون - فى بعض الأحيان - واقعة بقصدنا واختيارنا لا يخرجها عن كونها أفعالا لنا مثل سائر التولدات التى تصدر عن أسباب أوجدناها أو - على الأقل - مهدنا لوجودها .

وإذ قد بطل كون وجه التأثير بين المجاورة والتاليف هو الحاجة

والافتقار بينهما ، ولا هو الداعى بين فاعل السبب والمسبب فكذلك يبطل أن يقال إن التأليف يجب وجوده بطبع المحل عند المجاور ، لأن المحل لا تأثير له في كون هذا الجسم المجاور لذلك الجسم . يولدان تأليفاً ، وإلا فلو كان هذا التأليف راجعاً إلى المحل .— أعني إذا احتل المحل الشيء فلا بد من وجوده فيه— لم يحتج حينئذ إلى المجاورة ، ولكن حدوث التأليف عندها ، يوجب كون المجاورة هي مولدته دون المحل .

الإعتراض على توليد المجاورة للتأليف :

ولقد وجهت عدة اعتراضات وانقادات من خصوم التولد ، إلى كون المجاورة مولدة للتأليف ، وذلك على النحو التالي :

١ — القول بأن حصول التوليد بينهما يؤدي إلى جواز صدور مقدور واحد من قادرين ، ولكن القاضى يرد على هذا الاعتراض بقوله : « أن كل واحد من السكونين يولد تأليفاً ، وهما يولدان تأليفين إن حدثا ، وإن كان الحادث أحدهما ولد هو تأليفاً فيهما دون الثانى » (١) ، بمعنى أن الذى يظهر هو التأليف الأقوى والأرجح ، وإن كان في الواقع هو مجموع التأليفين الحادثين عن كل جسم على حده وهذا الاشكال ينفحل بقولنا أن كل تأليف على حدة يعد جزءاً للتأليف ، إذا ما اجتمع مع باقى أجزاء التأليفات كونوا في مجموعهم تأليفاً واحداً ، وهو التأليف المتولد عن المجاورة . وشرط استحالة وجود مقدور واحد من قادرين ، أن يسكون كل قادر من القادرين مستقلاً في إيجاد ذلك المقدور ، فكان ما نرى استحالة هو اجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد في وقت واحد ومن جهة واحدة ، أما إن تواردا— عليه على

(١) الفنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٩٦ .

سبيل البديل — أو كان كل منهما جزءاً مكملًا ومفتقراً للآخر، فإن هذا لا يمنع عن اجتماعهما . وما ينطبق على القدرتين أو العليتين ينسحب كذلك على عدة قدر أو علل ، أى على بضعة أجزاء من التأليفات قد يصل عددها إلى خمسة أجزاء أو سبعة ، ذلك لأن هذا الاعتراض قائم على أن « القدرة الواحدة لا يصح أن يفعل بها إلا جزءاً واحداً من جنس واحد في وقت واحد في محل واحد »^(١) وذلك باطل لأنه يمكن تبعاً — للقول بتوليد المجاورة للتأليف — أن نضم جزءاً واحداً من الجواهر بين أجزاء خمسة أو سبعة فيتولد عن الكون الواحد أجزاء من التأليف وهذا ليس صحيحاً .

والفاضل يرد على ذلك بتساوى المجاورة بالنسبة لسائر الأجزاء ، فلا يمكن أن تولد من جزئين أو ثلاثة ولا تولد من الباقيات « لأنها ليست بأن تولد واحداً منها أولى من أن تولد سائرهما »^(٢) لأن كل جزء من هذه الأجزاء — من حيث احتمال لإيجاد التأليف — يساعد الأجزاء الباقية على توليد التأليف الذى يجمع بينهما ، وهذا ليس محالاً ، لأن كل جزء إنما يشغل محلاً واحداً ، وهم جميعاً يشغلون محلاً كثيرة ومتجاورة فيتكون عنها تأليف واحد من سبعة أجزاء في محال سبعة . أما وجه التناقض والاستحالة في أن تكون تلك الأجزاء حالة في محل واحد ثم تكون تأليفاً واحداً من وجهة واحدة ، لأن ذلك يؤدي إلى حمل الجبال العظيمة بالقدرة الواحدة ، مع علمنا بفساده »^(٣) .

٢ — القول بتوليد التأليف عن المجاورة يؤدي إلى كثرة التأليف فيما يفعله القوى، من المجاورة بين الأجسام ، وقلته عما يفعله الضميف بينها ، وأيضاً

(١) المتن في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٩٦ .

(٢، ٣) المتن في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٩٧ .

فإن كثرة التأليف تؤدي إلى أنه يتعذر على القوى تفريق الأجسام مع أنه هو الذي جاور بينها بينما يكون هذا التفريق غير متعذر بالنسبة للضعيف « وفساد ذلك يبين أن التأليف لا يتولد عن المجاوره ، فلذلك لم يسكن بكثرتها ، ولا يقل بقلتها »^(١) . ولكن هذا غير جائز وحتى فإن جاز كون القوى يفعل من التأليف أكثر مما يفعله الضعيف ، فإن هذا لا يجوز بالنسبة لمسألة تعذر التفريق على هذا دون ذلك ، لأن المنع لا يكون بحسب جنس الفاعل — من قوة وضعف — ولا بحسب عدد أجزاء التأليف — من حيث القلة والكثرة ولكن المنع يكون منعا بحسب ما يصادف في محله مما يوجب كونه النزاقا وصلابة من رطوبة ويبوسة^(٢) » والسبب في توقنا التفريق على المحل الذي حدث فيه التأليف ، هو جواز أن تتساوى أحوال وأعداد الأجزاء المؤلفة الحاصلة من كل من القوى والضعيف ، ومع ذلك تختلف القدرة على التفريق في كل منهما . وكذلك قد تتفاوت هذه الأحوال والأعداد في أجزاء التأليف بين القوى والضعيف ، ومع ذلك تتفق القدرة على التفريق في كل منهما ، وكأن ليس ثمة تساوقا بين القوة في توليد التأليف وبين القوة في تفريق هذا التأليف ، وكذلك فلا تثبت هذه المساوقة في حالة الضعف وعدم القدرة على التفريق . وعلى ذلك تكون القلة والكثرة في التأليف ، والقدرة والمعجز في التفريق ، غير راجعة إلى كون الفاعل قويا أو ضعيفا ، بل مرجعها إلى حال آخر من أحوال الفعل نفسه ، أو قد تكون راجعة إلى المكان نفسه الذي حدث فيه التوليد .

(٢،١) المقنى في أبواب التوحيد والعدل ج ١ ص ١٩٧ . وراجع كذلك الجسمى « شرح عبون المسائل » ج ٢ ص ١٩٦ حيث يرى أن التأليف التراف « لا يحصل إلا أن تكون هناك أجزاء رضة وأجزاء يابسة ، يضم بعضها إلى بعض » وقارر أمر الرطوبة واليبوسة عند ابن متوية في التذكرة ص ١٢٨ ب ، ص ١٢٠٤ ، ص ١٢٠٥ .

٣ — أما الاعتراض الثالث فإنه يقوم على مسلمة هي أن من حق السبب أن يحمل محل السبب ، وبالتالي فإن توليد المجاورة للتأليف يوجب أن توجد المجاورة في محل التأليف والعكس صحيح، ولكن هذا الاعتراض يردده القاضى على أساس رفضه للمسلمة التى وضعها الخصوم وهى جواز وجود السبب فى محل السبب أو العكس ، بحيث يقوم السبب بوظيفة السبب ، وكأنه يستغنى عنه ويمكن أن يوجد نفسه . وهذا خطأ ظاهر لأن المجاورة مع توليدها للتأليف فى محلها إلا أنه — كما ذكرنا — يجوز للتأليف — بل ومن حقه « أن يتعدى محلها إلى المحل الثانى ، لأنه لجنة يستحيل وجوده إلا فى محلين »^(١) ووجه الدلالة على ذلك أن الاعتماد يولد الأكون من الحركات والسكنات والآلام والتأليفات — كل ذلك فى غير محله ، فلا يمتنع تبعاً لذلك أن تولد المجاورة التأليف فى محلها وفى غيره ، ولذلك لا يتحدد تبعاً لاختصاص المجاورة بهذه الجهات ، ولكن تبعاً لجنس التأليف الذى لا يمكن وجوده إلا فى محلين — على الأقل — ذلك لأن أى تأليف ، وأقل جنس منه ، لا بد من أن يكون متولداً عن مجاورة بين جسمين — على الأقل — ولكل منهما محل ، فيترتب على ذلك أن التأليف يحدث فى محلين ، فلا يمكن أن يحمل السبب — وهو هنا التأليف محل السبب — وهو المجاورة — وإلا للزم عن ذلك وقوع الكل فى الجزء أو الأكبر فى الأصغر ، مع أنه مستحيل منطقياً ، فيستحيل كذلك أن يحمل ذو المحلين فى محل واحد ، أعنى أن يحمل التأليف محل المجاورة .

٤ — والاعتراض الرابع مثل سابقة ، قد بنى على مسلمة فاسدة وهى أنه يجب إذا ولد شئ شيئاً آخر — أو فعلاً آخر — فى حالة حدوثه ، فيجب كذلك

(١) المتن فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٩٨ .

أن يولده في حال بقائه ، وهذا - لو صدق جدلا - يؤدي إلى أن يتولد التأليف عن المجاورة الباقية حالا بعد حال ، إذ أنه قد ثبت تولده عنها في حال حدوثها ، ولكن هذا الاعتراض مردود - مثل ساقية - إذ أن المسئلة القاتم عليها أن هي إلا مغالطة - وهي افتراض القدرة الدائبة على التوليد ليجرد كون السبب حادثا مع أن هذين الحدين أيضا متساويين دائما ، أو على الأقل بالنسبة لمبحثنا هذا وهو توليد المجاورة للتأليف . ذلك لأن القاضى قد رأى أن المجاورة « لم تولد إلا في حال الحدوث »^(١) ، ولا يمكن لنا أن نقيس المجاورة على القدرة ، ذلك لأن القدرة - وحدها - مما يمكن أن نفعل بها في حال بقائها كما نفعل بها في حال حدوثها ، وفي الوقت الثانى من حال الحدوث . فالقدرة هي قدرة على الفعل باستمرار ، أو الترك ، والترك ليس إلا حالة من حالات الفعل وإن كان فعلا سلبيا . ونحن نميل إلى القول بأن المجاورة تولد التأليف في حال بقائها ، ذلك لأن المجاورة بوصفها فعلا يصدر عن الإنسان ، فبالتالى تكون مقدورة له ، وما دخل في نطاق القدرة يمكن فعله باستمرار ما دامت كل الشروط متوافرة ، كذلك فإننا ملاحظ أن التأليف لا يبقى بصفاته إلا ببقاء المجاورة كسبب مولد ، لأنها تمتد علاقة بين المتجاورين إذا ما انفكا عنها أو انفكت عنهما انعدمت فيهما صفة التأليف .

هـ - أما الاعتراض الخامس فقائم على أساس تطبيق فكرة العلية على علاقة المجاورة بالتأليف من حيث أن « ما يمنع من وجودها يمنع من وجود التأليف ، كما أن ما يحيل الحكم الموجب عن العلة يحيل وجودها ، فإذا بطل ذلك علم أنها لا توجبه »^(٢) . والرد على هذا الاعتراض مبني على أساس رفض الخلط بين علاقة العلية - بما فيها من وجوب ضرورى بين العلة والمعلول - وعلاقة السببية

(١) القنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٩٩ وقارن التذكرة ص ١٧٣ / ١ / ١٢٤ ب.

(٢) نفس المصدر والصفحة .

بما فيها من مجرد توقف أو وجوب لا ضرورى متفصل بين السبب والمسبب .
ذلك لأن في إيجاب العلة للمعامل عدم انفصاله عنها ، ولذلك كان ما يوجد ما يوجد
يوجد ما يعدمه يعدمها ، أما إيجاب السبب للمسبب - أن صح هذا التعبير -
فهو إيجاب منفصل ، بمعنى أنه لا يمتنع أن يوجد السبب والمسبب معاً ، أو
يستمر وجود المسبب مع انعدام سببه في بعض المتولدات . . . إلى غير ذلك
من الأحكام والفروق بين العلية والسببية مما أشرنا إليها سابقاً .

ومهما بسكن الأمر فإن ما ذكرناه يبطل القول بأن المجاورة يجب أن
تولد التأليف في الجزء المنفرد - أى الأحدى الذات - وهذا باطل عقلاً ، ولما
ذكرناه من أن المجاورة هي كذلك لكونها حادثة بين أكثر من جسم واحد ،
فهى علاقة تضاييف بين جسمين وأكثر ، فلا يصح القول بأن الجزء المنفرد
يتولد عنه تأليف - اللهم إلا إذا جاور جسماً آخر ، أو جزءاً منفرداً آخر -
حينئذ فقط يمكن القول بوجوب تولد التأليف عن مجاورتهما ، ذلك لأن
من شرط حصول التوليد أن يمتثل الحل والسبب ذلك التوليد ، أما « إذا
لم يمتثل لم يصح أن يوجبه ، كما لا يصح من القادر أن يفعل فيه لأن السبب
إنما يوجب الفعل متى صح وجوده ولم يكن هناك منعه »^(١) .

أما وجود الجوهر الفرد - أو الجزء الذى لا يتجزأ ، فإنه نظراً للحاجة
كل منهما إلى مجاورة - أعنى الوقوع في الحلين كما أشرنا - وهذا هو شرط
تولد التأليف ، لذلك فعدم توافر هذا الشرط يؤدي إلى عدم وقوع الشروط
وهو وجود التأليف . إلا في حالة واحدة وهى أن يجاور الجزء المنفرد جزءاً
آخر ، فأما إذا وجدت المجاورة في الجوهر الفرد فلا يجب التأليف ، لأن

(١) المغنى في أبواب التوحيد والمدل ج ٩ ص ١٩٩ .

التأليف - بحسب اصطلاحه - هو كون وتجميع بين أكثر من جسم أو جزء واحد، وغير هذا لا يصح أن يسمى تأليفاً .

وصفة القول في وجود التأليف متولداً عن المجاورة ، قد تلخصنا القاضي عن أبي هاشم في قوله « لو لم تكن المجاورة توجب التأليف لم يكن التأليف بأن يحصل فيما جاورناه أولى من أن يحصل في غيره ، لأن المجاورة على هذا القول وجودها كعدمها في أن التأليف لا يجب عنها ، وفساد ذلك يدل على أنها توجبها »^(١) .

آراء أخرى في التأليف :

ولكن ثمة سؤالاً يتردد ، وحان الآن لكي نبحث له عن جواب ، أما السؤال فهل يمكن أن يقع التأليف مباشراً ، أم أنه لا يقع إلا متولداً ؟ . والإجابة عن السؤال يرد بها القاضي عن أبي هاشم الذي حكى عن أبيه أنه قد ذكر أن التأليف « فيه مباشراً وهو ما نفعه بين محلي قدرة ، ومتولداً وهو ما نفعه فيما ليس ينفص له »^(٢) ، ونظراً إلى أن التأليف من حقه . كما ذكرنا أن يتعدى محله إلى محل آخر لحاجته في الوجود إلى محلين على الأقل ، فإنه يجري في ذلك مجرى ما نفعه في محل قدرته - وهو عند أبي علي المفعول مباشراً ، تبعاً لما يورده عنه القاضي من أنه « أجاز في الواقع في محل القدرة أنه مباشر ، وهذا إذا كان كلي محلي محل القدرة »^(٣) ، وكأنه على - ما سبق - يكون التأليف - عند أبي علي - من الأفعال التي تحدث مباشرة إلى جانب كونها تحدث متولدة .

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٩ .

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٧ . انظر التذكرة ص ١٧٥ أ .

(٣) المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤١١ ط . بيروت .

أما أبو هاشم فإنه لم يجز وقوع التأليف إلا متولدا نظرا لأنه لا يصح من أى قادر منا أن يفعله إلا مع المجاورة والاعتماد ، وهذان بمثابة الواسطة - أو السبب المتوسط - في حصول الفعل ، والمتولدات هي التي تحدث بوساطة ، بينما المباشر فهو الذي « لا يمتنع أن نبتدئه وإن لم نفعل غيره ، إذا كان المحل محتملا له »^(١) . ولكن نظرا لتعذر ذلك في التأليف ، إذ أننا لا نتمكن من ابتدائه ، لأن المحل وحده لا يحتمل التأليف ، دون المحل الثاني ، فكلاهما سوياً مع حصول المجاورة بينهما يحتملان التأليف ، وتوقفهما على المجاورة - وهي سبب متوسط هنا - معناه كون التأليف لا يحدث إلا بها ، أى لا يحدث إلا متولدا ، مع ملاحظة أن كونه متولدا في غير محل القدرة هو نتيجة لازمة لكونه متولدا في محل القدرة ، لأن سبب الوجود واحد لا يختلف بحسب المحال ، وهذا السبب هو المجاورة ، وهي لا تختلف من مكان لآخر أو من جسم لآخر ، بل هي مجرد علاقة فقط .

وإذا كان أبو هاشم قد قال بالمجاورة وإيجابها لتأليف الأجسام ، فإنه قد ذكر في مواضع أخرى أن الاعتماد يمكن أن يولد تأليفا أيضا ، ومثال ذلك أنه إذا اعتمد أحدنا بأحد أصابعه على الآخر فإنه يفعل فيها تأليفا عن الاعتماد . وإن كان هذا المثال الذي يورده القاضي عن أبي هاشم يمكن الرد عليه بأن الاعتماد في حد ذاته لم يكن سببا لوجود التأليف بقدر ما كانت المجاورة هي ذلك السبب ، بمعنى أن الاعتماد وقد أوجد أولا مجاورة الأصبعين ، وعن هذه المجاورة تولد التأليف ، فتكون للمجاورة السببية القريبة ، بينما الاعتماد - إن كان له تأثير - في السببية البعيدة ، وعلى ذلك لا يمتنع أن يقال : « أنه - أى التأليف - عن المجاورة يتولد ، وأن الاعتماد يولدها وهي تولد

(١) الفتى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٧ .

التأليف»^(١) . وبذلك يولد كل من الاعتماد والمجاورة التأليف - في محله وفي غير محله - من حيث اختصاص التأليف بأن لا يوجد إلا في محلين . وعلى ذلك يصح بالنسبة لما يوجد مباشراً ، وذلك تبعاً للقاعدة العامة القائلة بأن «من حق كل ما صح وجوده في محل القدرة عليه من مقدور العباد أن يصح أن يوجد مباشراً»^(٢) .

وثمة سؤال آخر يتردد وهو : هل يصح أن يتولد التأليف عن تأليف آخر - أعنى وبفهم المعنى - هل يمكن أن يولد التأليف تأليفاً مثله ؟ والقاضى - ونحن نوافق - يجيب على ذلك بالنفى ذلك لأن الإيجاب يؤدي إلى أن «يوجب مالا نهاية له في المحل من حيث يولد كل واحد منه غيره»^(٣) . بمعنى أن الشيء إذا ولد مثله وولد هذا مثله كذلك ، لما امتنع أن يتسلسل الأمر إلى مالا نهاية له ، لجواز التوليد بين المتشابهين في كل الأحوال والصفات ، ولمدم وجود الموانع التي تمنع هذا التوليد . ولكن لما كانت اللانهاية مستحيلة التحقيق والوقوع كان ذلك مرتداً على المبدأ نفسه فيؤدي إلى عدم وجود التأليفات على الإطلاق . ولما كان وقوع التأليفات حقيقة ماثلة للعيان ، فيسكون وجودها عن سبب آخر غيرها ، غير مثلها ، ويكون هذا السبب هو المجاورة - كما ذكرنا - أو الاعتماد مع المجاورة كما ذهب أبو هاشم .

وإلى جانب استحالة التسلسل إلى مالا نهاية في حصول التأليفات ، يوجد سبب آخر لرفض القول بتولد التأليف عن تأليف مثله ، هذا السبب هو «أن

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٧ .

(٢) نفس المصدر ج ٩ ص ٢٤٨ .

(٣) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٦٢ .

التأليف لو ولد مثله لم يكن هناك طريق يفصل به بين المولد والمولد على وجهه، لأن وجود أحدهما مع عدم الآخر كان يستحيل على وجهه من الوجوه^(١)، وذلك لأن كلا منهما متضايّف ومفتقر إلى الآخر، وهذه العلاقة لا يمكن فيها — لتساوي الطرفين — أن يقيم السبب والسبب، أو المحجاج والمحجاج إليه، فهما متساويان لكونهما مثلين، والمثلان لا يختلف أحدهما عن الآخر في أى حكم من الأحكام، إذ ليس أحد المثلين بأولى من الآخر في أن يكون سببا، فكلاهما من حيث استحقاق السببية سواء، وهذا التساوى يؤدي إلى أن يكون الشيء سبباً لنفسه، أى أن يوجد الشيء نفسه، أى أن يكون الشيء سابقاً في وجوده — بوصفه علة — على ذاته بوصفه معلولاً. وهذا باطل منطقياً إذ أن الشيء لا يوجد نفسه، لعدم انقسام نفس الشيء الواحد إلى علة ومعلول، أو أن ينظر إليه على أنه علة ومعلول، اللهم إلا بالقياس إلى علة أخرى غيره (*).

(١) المصدر السابق والصفحة

(٠) عبد الرحمن بدوي — أرسطو — ص ١٥٩ .

وهذه المسألة تذكرنا بما انتهى إليه أرسطو — في برهانه على ضرورة وجود محرك أول لا يتحرك — وذلك لأن عدم القول بهذا يؤدي إلى ما لا نهاية لمن التحريك وبالتالي انتفائه، ثم ما انتهى إليه من عدم إمكان أن يكون الشيء محركاً لنفسه لعدم إمكان انفصال بين جزء محرك وآخر يتحرك ومعنى هذا أن الشيء، في آن واحد، حاصل على الصورة بوصفه متحركاً، وهذا خاب. إذ كيف يمكن الشيء الواحد أن يكون في آن واحد حاملاً على الصورة وغير حاصل على هذه الصورة نفسها « وذلك الذي وجدناه عند أرسطو في استحالة توليد الشيء لنفسه أو لغيره من أمثلة، هو ذاته ما نجده عند المنكلمين، وأن دل هذا على شيء فعل عمق وأسالة افكر الفاسق عندهم. وأنتا لم ترد بهذه المقارنة إلا مجرد إيضاح الأسئلة الفلسفية و جدل المتزلة على أساس طاق عقل، ولم ترد بها لرجاع هذا لذلك، وأن كان هذا لا ضير فيه، لأن الفكر لا يصدر منزلاً دون تأثير أو تأثير، بل هو مجرد حلقة في سلسلة متصلة، من أول استفسار أقامة الحكام السبعة اليونان التي أيد الأبدن وطالما بقيت الحياة، لأن الفكر من المظاهر الخلاقة للحياة، ولا يمكن الوقوف عند نقطة ما لتعبرها نقطة نهاية لرحلة ما وبدء لرحلة أخرى. وما نمرنه من تاريخ الفكر ليس إلا مجرد نظرات نسبية تختلف بحسب المنظار الذي ينظر منه للورخ، أو بحسب الديار الذي تنبته أساساً لتأريخه

توليد الأصوات

وإن الصوت من الأفعال التي تقع عن وسائط وأسباب ، وهو عادة يقع في غير محل القدرة، والمولد له هو الاعتماد ، وذلك لأن كل ما جاور محل القدرة فيكون متولداً عن الاعتماد ، ولكن وجه التوليد يكون عن طريق المصاكة . أى أن اعتماد جسم على آخر يحدث عنه مصاكة بينهما ، ويتولد عن هذه المصاكة الصوت . وذلك مثلما نقول أن الاعتماد يولد التأليف ، على أساس أنه يولد المجاورة ، وهذه تولد التأليف . وكذلك يمكن أن يقال أن الاعتماد يولد الألم ، على أساس أن الاعتماد يولد الوهمى والتقطيع - كما ذكرنا - وهذا يولد الألم ، لأنه من شروطه . وبذلك تصدق القاعدة العامة التي يذكر فيها أن الإعتقاد يولد كل ما جاور محل القدرة ، من الأصوات والآلام والتأليفات فعملينا الآن بيان ذلك في الأصوات فمن الأدلة على أن الإعتقاد يعد سبباً - أو هو السبب - في توليد الأصوات أننا لا نستطيع أن نفعل الصوت بدون آلة ، وما هذا سبيله فإن إيجاده يتمذرون سببه « ونحتاج أن نستمع بالآلة في إيجاده لتولده ، ولذلك يختلف ما نفعله من الأصوات بحسب المصاكة المضافة للاعتقاد من حيث كانت شرطاً في توليد الإعتقاد » (١) .

وكذلك من الأدلة على سببية الاعتماد - ومدخلية تأثيره - بالنسبة للأصوات ، أنه مع احتمال المحل للفعل فإنه يتعذر علينا أن نوجدها مباشرة ، وإذا تعذر ذلك علينا مباشرة فليس إلا لكونها قابلة للفعل من جهة التوليد ، وكون قدرتنا عاجزة عن فعلها دون سبب ، يحتم كونها - أى الأصوات -

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٦ .

متولدة عن الإعتماد الذي يحدث المصاكة التي عنها يتولد الصوت^(١) ، وعلى ذلك « فإن إيجاد الصوت منافي محل القدرة لا يمكن . . . وكذلك الألم ، ولا بد من أن يعتمد معلما على غيره حتى يحصل ذلك وإن كان الإعتماد نفسه يولد الصوت ولا يولد الألم بل يولد الوهي الذي يولد الألم »^(٢) .

وإن كنا نختلف في كون الإعتماد نفسه — أو وحده — هو المولد للصوت ، لأن شرط توليده اياه ، أن تحدث المصاكة أولا . كما أن من شرط توليده للألم أن يحدث الوهي والتقطيع أولا . « فالأصوات تتولد عن الإعتماد والمصاكة التي إنما تصح في الأجسام الصلبة »^(٣) . والصوت كالإعتماد يقع كل منهما بحسب قصودنا ودواعينا ، ولذلك لا يمكن القول بأن الصوت يتولد عن الصلابة — أو يتوقف عليها — وحتى إن توقف عليها فلا تكون سببا ، بل مجرد عامل مساعد في كيفية حصول الصوت ، من حيث الشدة والضعف ، إذ أنه مما لا شك فيه أن ثمة فرقا بين أن يكون الصوت صادرا عن محل صلب أو عن محل رخو ، ونظرا لأن الصلابة من الكيفيات الباقية في الأجسام لذلك فلا يكون لها مدخل الفاعلية في الوجود . « لأن الأصل في العلم بأن الشيء يتولد عن غيره هو حدوثه بحسب حدوثه ، ولأن القول بأنه يتولد عن الباقي ينقض الدلالة على أن أفعالنا متعلقة بنا »^(٤) ولذلك فلا يجب القول بأن الصوت يتولد عن الجوهر أو عن الصلابة لأن هذه الأقوال توجب أن لا يكون الصوت فعلا لنا أو حادثا عن أفعال لنا .

(١) التذكرة في أحكام الجواهر والأمراض ص ١٠٥ أ .

(٢) المعنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٤٦ .

(٣) المعنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٢ ، وراجع في ذلك التذكرة ص ١٦٨

ب / ١٦٩ أ .

(٤) المعنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٦٥ .

(م ١٩ — الغربية المشوية)

ومظاهر تأثير الصلابة في وجود الصوت - من حيث الشدة والضعف -
إنما تتضح حينما نلقى جسماً صلباً على جسم صلب آخر فيتولد صوت، في الوقت
الذي يتولد فيه تراجعا بينهما ، وهذا التراجع هو الذي قد تويد عن الاعتماد
بين الجسمين ، فكذلك يكون الصوت مقولاً عن الاعتماد، وبذكرنا تولد
التراجع هذا عن الإعتقاد ، وقوة التراجع بحسب قوة الاعتماد - بقوانين
الميكانيكا من أن لكل فعل رد فعل مساوئ له في المقدار ومضاد له في
الاتجاه. وإن دل هذا على شيء فمن فلسفة طبيعية علمية محضه - كما ذكرنا -
تضع حساباً لقوانين الأجسام بحسب طبيعتها على مستوى ديناميكي علمي ،
لا مستوى جدلي لفظي عقيم .

ونعود إلى توليد الصوت فنقول أنه لا يمكن أن يتولد عن الكون ،
لأنه لو ولده لوجب أن يولده الإعتقاد بدون المصاكة ، وذلك من حيث تساوى
الإعتقاد والكون في وجوب توليدهما للصوت - وإن صح هذا « لوجب
أن يولد الكون كل ما يولده الإعتقاد ، ويولد الإعتقاد كل ما يولده
الكون »^(١) وهذا لا يمكن التحقق منه وتأكيده صحته البتة ، لأن الكون
من الصفات الباقية ، وهذه الصفات الباقية - كما ذكرنا - لا يمكن أن
تولد ، لأن التوليد لا بد أن يكون مما هو حادث لا مما هو باق لأنه « متى
تساوى حال الحادث والباقي في جواز صرف التوليد اليهنا فصرفه إلى الحادث
أولى »^(٢) ، وذلك كيما لا يتسلسل الأمر في التوليد إلى ما لا نهاية ، وإلا
انمكس ذلك على الأصل فونتفى التوليد مع أننا أثبتنا وجوده ، بل إن ضرورة
وجوده ، ثابتة بصرف النظر عن اثباتنا له ، وذلك كيما يثبت المباشر لأن
انتفاء أحدهما ينفي الآخر ، فهما من حيث الوجود والإثبات متضايقان

ومتلازمان، وكل منهما يثبت ذاته ويؤكد وجوده، كما يثبت ويؤكد وجود الآخر ويحيل إليه .

وعلى ذلك يحدث الصوت متولداً عن الاعتماد بحسبان حدوده بين الأجسام ، وذلك بشرط توافر وجود المصاكة بينهما ، وذلك لأن الاعتماد باستمرار وفي شتى الأماكن والأزمنة « لا يولد إلا إذا حصلت المصاكة ومع عدمها لا يولد ، وصارت للمصاكة في ذلك بمنزلة ماسة ما يولد فيه الاعتماد في أنه شرط في التوليد ، حتى إذا لم تكن الماسة البتة لم يصبح أن يولد فيه الحركات »^(١) ، وإلى جانب المصاكة كشرط لحصول التوليد للصوت عن الاعتماد ، يجب أن يكون كل محل من محلي الصوت محتملاً لذلك الصوت بأن يكون صلباً ، أما أن يكون المحلان رخوان فإنه لا يحدث الصوت ، ويكون النقص ليس في الأسباب المولدة ، بل في القوابل ، بل من حيث اعتماد وقبول المحل للتوليد ، لأن الصلابة والرخاوة لهما مدخل التأثير بحسبانها علة قابلة ، أو حالة مؤثرة من أحوال العلة القليلة أى العلة المادية ، أعنى المحل الذي يقع فيه الفعل المتولد .

(١) المعنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٦٥ . وراجع المجموع في المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٤ وتذكرة ابن مثنويه ص ١٨٨ .

تأثير الإعتدال في المتولدات عامة

بعد الاعتماد من أهم الأسباب في إحداث المتولدات ، بل إليه يستند كما ذكرنا - توليد الأفعال التي تتجاوز محل القدرة ، كالآلام والتأثيرات والأصوات .

ولكن ما سنتمسح في عرضه الآن هو الإعتدال بوصفه مؤلفاً للإكوان وخاصة الحركات ، والاعتماد - كما يذكر إلهانوى - يوازي « الميل عند الحكماء » (١) .

وعلى كل حال فإن ما علينا الآن - بوصفنا عارضين الآراء المعتزلة -

(١) التهانوى ، كتاب اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ٩٥٧ ، ويذكر في موضع آخر أن الميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً ، وقيل أنه علة للمدافعة أو هو نفس المدافعة . ويقول عن المدافعة أنها : « غير الحركة لأنها توجد عند السكون ، فثابتاً نجد في الحجر المدكن في الهواء قسراً مدافعة نازلة ، وفي الرق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسراً مدافعة صاعدة » ج ٢ ص ١٣٤٧ كشاف . وهذه المدافعة بمثابة الميل الطبيعي وهو النوع الثالث من أنواع الميل - إذ أرتهانوى قد قسم الميل إلى ثلاثة أقسام : -

أ - ميل قسري : وهو ما يسكون بسبب متميز عن محل الميل في الوضع والاشارة الحسية كميل الحجر المرمى إلى فوق ونزوله إلى أسفل

ب - ميل نفسي : وهذا لا يكون بسبب خارج والسكنه بسبب داخل مقرون بالشعور ، وصادر عن الإرادة وذلك كميل الإنسان في سركته الإرادية .

ج - الميل الطبيعي : وذلك كميل الحجر بطبيعته إلى أسفل ، فإن الحجر المرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولاً من الذي ينزل بنفسه ، وذلك لقوة الدافعة التي تولد فيه بموجباً أقوى تبعاً لقوة الاعتماد الخارجى من الإنسان الذي يبعث الحركة على الحجر .

ويذكر التهانوى كذلك أن أبا اسحق الاسفرائينى يراض القول بالاعتماد على أساس أنه « لا يتصور أن يكون جره من الجواهر الفردة ثقيلًا وآخر منها خفيفاً لأنها متجانسة بل الثقل عائد إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة إلى قلتها ، وليس في الأجسام عرض يسمى ثقلاً وخفة » ج ٢ ص ١٣٤٨ كشاف . وقارن تذكراً ابن متويه ص ١٧٥ ب ، ص ١٧٨ ب -

إن نعرض لأوجه اختلافهم في الاعتماد من حيث أنه مولد للحركات بين الأشياء .

والدليل على أن الاعتماد يولد الحركة في الأجسام أن الحجر الذي نلقى به ، وكذلك السهم ، فإن ذهابهما في الرمية إنما يكون إلى قدر معين ، بحيث لا يذهب كل منهما إلى ما لا نهاية بل يتراجع بعد انقضاء الاعتماد فيه . وإن محدودية ذلك القدر في الذهاب إنما تتوقف على شدة الاعتماد وضعفه في حالة الإرسال والإلقاء — أو الرمية — وتلك « دلالة على أن الاعتماد الذي فملناه فيه يولده ، فذلك يولد فيه قدراً دون قدر ، ولذلك يختلف ذهابه على حسب قوة الرامي »^(١) ، وقوة الرامي هنا تحدد مقدار الاعتماد الصادر عنه في الدفعة ، والذي يساعد على الاعتماد — أو الليل — الطبيعي الموجود في الأجسام ، فإن كانا يتعارضان ، احتاج إلى قوة أكثر من الرامي ، لأن اعتماد الجسم الملقى سيكون له تأثير مضاد لاعتماد الفاعل للرمية ، وفي كلتا الحالتين تتوقف حركة الأجسام على الاعتماد بحسبانه سبباً مولداً لها . ولاداعي حينئذ للقول بأن الحركة هي المولدة لذهاب الحجر أو السهم ، لأن هذا القول الذي ذهب إليه أبو هاشم يؤدي إلى « أن يذهب في الجو أبداً ولا يتراجع لأن العلة التي لأجلها يجب ذهابه أو لا قائمة في كل الأحوال »^(٢) .

وذلك أن الاعتماد الذي يفعله الرامي في الحجر — وهو الاعتماد صعداً — يتانم مع ما في الحجر من اعتماد سفلاً بحكم طبيعة الحجر ، بما فيها من الليل إلى أسفل — كما أشرنا في تقسيم الاعتماد — نقول إن الاعتماد صعداً يمانمه الإعتدال سفلاً ، بحيث أنه بالقدر الذي يزيد من الإعتدال إلى أعلى — وبهذا

(٢٤١) لفتى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠١ .

القدر وحده — أى بالفرق بين قوة الإعتمادين ، يذهب الحجر أو الجسم الملقى ، ثم يتراجع حينما يتساوى الإعتمادان ، ويزيد الاعتماد — إلى أسفل — الموجود في الجسم ويتغلب على الإعتماد المتأني خارج الجسم بواسطة الفاعل للرمية . وهذا هو ما يعنيه القاضى بقوله — حين أراد أن يرد على قول أبى هاشم فى أن الحركات هى المولدة للذهاب — وعنده أن الإعتماد وحده هو المولد للذهاب ، ودليله على ذلك أن « ما فى الحجر من الإعتماد اللازم سفلا يمانع الإعتماد صعدا ، فيولد ما زاد عليه ، ثم يتناقص حالا بعد حال ، حتى يساوى اللازم أو ينقص عنه فيكون المولد هو دون المجتلب ، وهذه الطريقة لا تتأني فى الحركات فلو ولدت لوجب أن تولد أبداً »^(١) .

ونحن نعلم أن التوليد إلى ما لا نهاية يستحيل ، لأنه يؤدي إلى انكار الأفعال الموجودة والتي تنتهى أمامنا . ثم أنه يؤدي إلى عدم تراجع الأجسام إذا اعترضتها موانع ، مع أن هذا قائم وملحوظ بالحواس ، والعقل كذلك يشهد به ، لأن أبة قوة مهما عظمت فلا بد وأن تصل إلى نهاية ما تفقد عندها صفاتها بحكم طبيعة الأجسام ، الحركة منها والمتحركة . ولعل مثالا — تكون الناحية الكمية بارزة فيه — بوضع لنا هذا التناهي بين اعتمادات الأجسام واعتمادات القاعلين ، فالقاضى يذكر أنه « يجوز أن نعمل فى حجر فيه مائة جزء من الإعتماد اللازم سفلا ألف جزء من الإعتماد صعداً ، يتولد منه تسع مائة فى الثانى ، ثم يولد منها ثمان مائة ثم سبع مائة ، ثم ينتهى إلى ما ذكرناه وهذا لا يتأني فى الحركات (٢) » . فكان الحجر والسهم يتونان عند الدفعة الأولى أسرع فى ذهابهما ، ثم يضاف هذا للذهاب رويداً رويداً ، إلى أن

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٢ . قارن ص ١٧٦ ب التذكرة .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٨ .

يبطل ما فيه من الإعتقاد المحتلب — أو المكتسب من خارج إن صح هذا التعبير — حتى وإن لم يكن ثمة مانع يمنع من التوليد ، اللهم إلا إذا كان هذا المانع هو الهواء بما له من التأثير المضاد في بعض الحالات ، حينئذ يكون الذهاب في عكس اتجاه الهواء ، وحينئذ يقل الإعتقاد المحتلب عن الإعتقاد الذاتي . أو إذا كان الاعتمادان متخالفين بأن يكون « أحدهما يمنع الآخر من التوليد ، كما إذا تساويا لم يكن أحدهما بأن يولد أولى من الآخر ^(١) » . مع ملاحظة أن ذلك المنع من التوليد عن الاعتمادين المتخالفين لا يرجع لتضادهما « ولكن لتضاد ما يولداه » ^(٢) .

ولكن قبل الاستطراد في عرض الاعتقاد بوصفه سبباً مولداً لبعض من الأفعال المتولدة ، يجدر بنا أن نسوق هذا السؤال الذي يتردد في خاطرنا وهو : هل يمكن للاعتقاد في محل القدرة أن يولد الفعل في غيره ؟ ونقول إن هذا السؤال يمكن أن نجيب عليه بالإيجاب بشرط إدخال فكرة المماس . وذلك كأن يماس الإنسان الشيء بيده أو - على الأقل - يماس ما يماسه ذلك الشيء ، فمن هذه المماسية يحصل الإعتقاد ، وعن هذا الإعتقاد تتولد الحركات . إن هذا هو الملاحظ دائماً ، وتلك هي الكيفية المعتادة في صدور الحركات عن اعتماداتنا أو عن أسباب من جهةتنا ، أيا كانت تلك الأسباب . وذلك لأن الحركات بلا تماس لا تتمكن من إحداثها في الأجسام ، إذ أنه « يمنع أن نعتمد بيدينا فيتحرك ما نأى عنا ، وما هو منفصل منا ، بحسب الإعتقاد » ^(٣) بينما هذا لا يتمنع إذا حصل بين الجسم المراد تحريكه وبين يدينا تماس . وإن

(١) المقنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٩ .

(٢) المقنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٦١ .

(٣) المقنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٧ راجع الذكره ص ١٨٢ فيما يخص بالمر

المماسية في توابع الإعتقاد .

كان من الممكن - بل من الواجب - بالنسبة لله تعالى أن يحرك الأختام دون أن يماسها ، ذلك لأن المماسة تقتضى الجسمية وهو يسمو عليها - وذلك بأن يضع أسباباً عقيب أسباب تفعل وتنفعل ويكون الكل في النهاية راجعاً إليه ، ومن حيث أنه أوجد فيه القدرة على الفعل أو منعه وجوده ، ولـكننا حين نلسل في إسناد العملية يمكننا أن نقول انه يفعل هذه الحركات دون مماسة من جهته بل على سبيل الحفز والإثارة . ويذكرنا هذا بما ذهب إليه أرسطو في تحريك المحرك الأولى لسائر الموجودات ، حين افترض وجود أفلاك تكون وسائط هذه الحركات ، وتكون حركة الأشياء وتحريكه إياها على أساس أنها تتحرك شوقاً إليه، فتكون حركة الشوق - أو العشق - هي سبب فاعلي لتحريك تلك الأشياء .

ونعود إلى أفعالنا نحن بوصفنا مفتقرين إلى الوسيلة والقوة التي بها نستطيع أن نفعل الحركات دون مماسة من جهتنا ، فنقول أن المماسة شرط لحدوث الحركات وأنه لولاها لما حصل السبب ، كما أنه لولا الإعتقاد لما حصل السبب كذلك ، والإعتقاد لا يحصل دون مماسة هو الآخر . فكأن الحركات تحتاج إلى الإعتقاد سبباً لتولدها بشرط المماسة ، كما تحتاج الآلام والأصوات والتأليقات - وجميعها حركات - إلى الإعتقاد وكذلك بشرط الوهي والمصاكة والمجاورة ، وهذه الشرائط هي الأخرى لا تحدث دون مماسة . وبدون هذه الوسائط أو الشروط لا تحدث المشروطات أى المتولدات من الحركات ، إذ أن هذه الوسائط بمثابة « وصلة للفاعل الى ايجاد ما يقدر عليه من السبب فهو كالآلة ، فإذا جاز في الآلات أن لا تكون الآن دون أن تختص بصفات ، فكذلك لا يمتنع في السبب أن لا يوجب السبب دون أن يحصل على بعض

الجزء» (١). وكان الاستغناء عن المماسية كشرط للاعتماد يؤدي إلى أن يمكن لنا أن نفعل الحركة في الأشياء التي تحول بيننا وبينها الموانع ، ولا تختلف في ذلك عن الأشياء التي نفعل فيها الحركات بتدوين وجود حواجز وموانع . وكذلك يجوز أن يحرك الإنسان البعيد عن الجسم - الجسم - على وجه أتم وأكل من الإنسان القريب منه ، وكذلك يمكن للضعيف أن يمنع القوى من التصرف والفاعلية مع بملء عنده وضعفه - وتجوز مثل هذه الحالات يؤدي إلى « أن يكون القادر بقدرته في حكم القادر لنفسه في أنه يخترع الفعل فيما نأى عنه إذا فعل في يده الإعتماد » (٢) ، وعلى ذلك يمكننا القول أنه يصح منا أن نفعل في غيرنا - من الأشياء - الحركات باعتماد اليد ولكن بشرط حصول المماسية بين الفاعل والمنفعل ، كما ثبت ذلك بالنسبة للأفعال المتولدة في غير محل القدرة (٣) .

أما حصول الانفعالات في الغير مثل حمرة الخجل وصفرة الوجع ، أو حصول العلم إذا نظر الإنسان أو رأى شيئا ، فإن هذه الأكوام - وهي حادثة دون مماسة - يقول عنها القاضي أنها « ليست بمتولدة عندنا على وجه ، وإنما تحدث عند غيرها لوجوده ولا تجري على طريقة واحدة » (٤) . ونحن لانميل إلى موافقة القاضي في ذلك . لأن سائر الانفعالات لما قد وقعت بأسباب من جهتنا ، وبحسب قصودنا ودواعينا ، فنكون نحن مولديها وفاعليها . فسكنا أشرنا سابقا نحن نستطيع أن نولد ونوجد في غيرنا أفعالا تكون أسبابها من جهتنا ومن أفعالنا ، والحال لا يختلف من جنس أفعال إلى جنس آخر . فالانفعال وإن كان حركة إلا أنها حركة لا تستوجب المماسية لأنها حركة

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٣ .

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٧ وقارن التذكرة ص ١٨٣ أ .

(٤) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٧ .

استحالة وليست حركة انتقال ، فسائر الحركات - إلا الاستحالة - تقتضى حدوث الماسة كشرط لتولدها عن الإعتمادات .

ويجب أن نضيف أنه في توليد الإعتماد للحركات لا نستطيع القول بأنه يمكن للحركات أن تولد حركات ، وذلك لأنه يمتنع أن يولد الشيء نفسه أو مثله ، لما بيناه في مبحث التأليف ، وكذلك فهذا لا يصح لأن الحركات « من جنس السكون الذى نبتدىء بإيجاده في المحل ومن جنس السكون الذى نبتدىء بإيجاده في المحل »^(١) ولأن هذين - أى السكون أو السكون - ليس لهما جهة في التوليد في غير المحل ، فكذلك يكون ما هو نوع منهما ، وهو الحركة . . أى لا يصح أن تولد حركات لسكونها لا تختص بجهة التوليد في غير محل القدرة، وحتى فإن الإعتماد لو أكسبها تلك الصفة - أو الجهة - في التوليد فلا يستند إليها ، لأنها لا تستطيع أن تستقل بالتوليد دون سببية الإعتماد . لأن الإعتماد مهما أكسبها فلا يمكن أن يكسبها جميع أحكامه في التوليد بحيث تنفرد وحدها بهذا التوليد ، وتكون هي - أى الحركة - سببا مولداً لحركة أخرى . إذ أنه « يستحيل في الشيء أن يوجب لغيره مثل حكمه، وإنما توجب العلة لغيرها من الأحوال ما يستحيل اختصاصها بها ، وذلك يبطل قولهم أن الإعتماد يوجب كون الحركة مختصة بجهة . . . فحتى صح كون الإعتماد مولداً لمتنع القول بأن الحركة تولد »^(٢) .

والقاضى حين ينفى كون الحركات تولد الحركات فهو بذلك يمارض ما رواه عن أبي اسحق الاسفرائينى الذى كان يذهب إلى « أن الحركات تولد كالإعتمادات وأنهما يختصان بذلك دون غيرها »^(٣) . والتشبيه الذى

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٤ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٥/٢٥٤ .

(٣) نفس المصدر ج ٩ ص ٢٥٦ .

بسوقه القاضى لتأييد وجهة نظره فى أن الحركة لا تحدث متولدة دون الإعتماد
قول هذا التشبيه قائم على أساس أنه كالأى يمكن أن نحرك جزءا من المصنوع
الواحد دون الأجزاء الأخرى بغير مفاصل ، فكذلك لا يصح أن نفعل بقدرة
الجوارح دون أن يكون هذا الفعل قائم على الإعتماد ، فهو المؤثر والمولد
الأساسى فى هذه الحالة بالذات .

ومن الأدلة على كون الإعتماد هو المولد للحركات ، هو حصولها بحسب
كثرة وقلة الإعتماد ، فمثلا لو أمسك أحدنا سلسلة مكونة من عدة أجسام
متفاوتة الكتلة والحجم ، وقطعها ، فإنه لا فرق بين أن يشد قطعة أو يخف
من حيث نزول القطعة المقطوعة من السلسلة ذلك لأن الثقل فى نزوله إنما
ينزل بحسب ثقله - أى اعتماده الطبيعى - فيصير نزول الأثقل أسرع ،
فالأقل ثقلا ، وفى النهايه ينزل أخف هذه الأجسام ، مع تواقفها وتزامنهما جميعا
فى الرمية ، واشتراكهما فى قوة الرمية - أى الإعتماد المحتلب من الخارج -
فكأن التفاوت فى النزول أو الذهاب يكون راجعا إلى تفاوت الإعتماد اللازم
- أى الذاتى - فى كل منها ، وبالتالي تفاوت الثقل الموجود فيها ، لا بحسب
حركة القطع الواردة اليها من الخارج ، أى الإعتماد الخارجى المحتلب .

أما أثر الإعتماد الخارجى - المحتلب - فلأنما يتضح حين يمسك الإنسان
بمحجرين ، أحدهما خفيف والثانى ثقيل ، ثم دفع الثقيل بقوة فإنه يذهب إلى
حد أبعد مما يذهب إليه الخفيف ، مع كثرة الإعتماد اللازم فى الثقيل ، وحين
النزول ينزل الكبير - الثقيل - أسرع مما ينزل الخفيف ، وذلك بما فيها
من الإعتماد . بينما الحجر الخفيف يقل تصاعده لثقله الدفعة مع قلة الإعتماد
اللازم فيه ، كما يقل نزوله لإمكان تأثره بالموانع - من هواء وغبار وخلافه -

أكثر من فائز الحجر الثقيل^(١). وذلك هو ما يرويه القاضى عن أبى هاشم فى قوله « إن الإعتقاد تولد وحل مع السكون أو الحركة، ويبين ذلك بالثقل أنه متى زال ما اعتاده من الموانع فلا بد أن يولد تخريكه سقلا، وإن لم تحصل فيه حركة^(٢) » ومثال ذلك أن القوس متى قطع وتره، فلا بد أن يتولد التراجع عن الإعتقاد وأن لم تكن هناك حركة. فعلى ذلك يسكون المولد للذهاب أو للتراجع هو الإعتقاد دون الحركات، لأن هذه الحركات يمكن توليدها مع السكون.

ودليل آخر أن الإعتقاد لو لم يكن تولدا « لو جب لو خلق الله حجرا ثقيل لا على مكان أن يبقى بحيث هو ولا يهوى »^(٣)، وحتى فإن جاز ذلك منه تعالى - بوصفه فاعلا للمعجزات والحوارق - فيكون ذلك على أساس أن يد الجسم الثقيل بالحركة المستمرة بحيث لا يهبط البتة، واسكن هذا لا يجوز منا ولا من أفعالنا، والله سبحانه - وإن كان يقدر عليه - إلا أنه لا يرضيه فعله ولا يريد، كما لا يخالف بهذه الأفعال، قوانين عدله وحكمته، ونظامه الذى وضعه فى الأشياء. وتعميم ذلك يؤدى إلى جواز حصول الأجسام الثقيلة فى محالها دون سقوط، وهذا من اللامعقول كما هو من اللامحسوس. وكذلك فإن تعميم ذلك يؤدى إلى عدم الفصل بين الحجر الثقيل والخفيف، بحيث يحدث خلط بين الأشياء مع علمنا بتمايزها واختلافها تبعا لصفاتهما وخواصهما. وإذا بطل ذلك، بطل الأصل الذى هو قائم عليه وهو أن تكون الحركات هى المولدة للحركات، وثبت ما هو الصحيح وهو كون الإعتقاد الحادث فى هذه الأشياء إلى جانب الإعتقاد المضاف إليها هو

(١) راجع تذكرة ابن متويه ص ١٨٦ .
(٢، ٣) المفنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٩ .

مولد حركاتها ، من صعود وهبوط ، وذهاب ورجوع^(١) ، وأن الذهاب إلى أن الحركة هي التي تولد الحركات إنما يؤدي إلى تعويض أن يكون السكون والسكون والألوان من الفاعلات المولدة للحركات مع ما في ذلك من خطأ واضح لأن جميعها من جنس واحد . وبعد استبعاد كل الأجناس التي يحتمل أن تكون سببا لتوليد الحركات في الأجسام ، لا نجد أمامنا سببا صحيحا إلا الإعتقاد فهو وحده المولد لسائر الأفعال التي تتمدى محل القدرة وخاصة من أفعال الجوارح .^(٢) أما التولدات من أفعال القلوب - وخاصة العلم - فإن سبب توليده هو النظر ، ولا مدخل للإعتقاد فيه لأنه لا يتعدى محل القدرة ، وكذلك التأليف مع أنه من أفعال الجوارح إلا أنه قد يستغنى عن الإعتقاد ويكتفى بالمجاورة سببا له لاختصاصه بمجاين على الأقل ، كما يفنا ذلك * .

(١) تذكرة ابن متويه، ص ١٨٧

(٢) تذكرة ابن متويه ص ١٨٨ في توليد الإعتقاد للاصوات والحركات ، ص ٥٥ ب ،

١٦٧ ص في توليده للتأليف .

* لزيادة التفصيل في هذا البحث يمكن الرجوع إلى تذكرة ابن متويه ص ٦٦ / ٦٧ ،
رح عيون المسائل ج ٢ ص ٢٠٥ / ٢٠٧ ، وكذلك يمكن مقارنة ذلك بما ورد عند اللامحي
الفاقي في أصول الدين ص ٥٦ ، مخطوط دار الكتب (ب ٢٨٠٥٢) ، وكذلك المحلى
عمره المسترشدين في أصول الدين ص ١٠٤ ص ١٩٠ وما بعدها مخطوط دار الكتب (ب
٢٨٦٨) ، هذا إلى جانب الرجوع إلى المتي ج ٩ ص ٢٥٢ / ٢٦٥ . ولقد حكى ابن متويه
المجلس أن القاضي قد أنف كتابا من كتب ابنى خاما بالإعتقاد فقط ولكننا لم نتمكن من
حوله عليه .

الباب الخامس

الفصل الأول

التوايد في المجال الخلقى

١ - المسئولية نتيجة حتمية للقدرة والحرية :

أن يقال إن كل ما يقع في الكون من أفعال هو من فعل الله عامة ، سواء كان الفعل على سبيل المباشرة أو التوايد أو الاختراع ، فذلك القول حق ، والسكن حقيقة هذا القول لأن نلغى حقيقة أخرى تتجلى في نظرنا إلى تأثير الأشياء بعضها في بعض ، ذلك لأننا - فلسفيا وعاميا - قورنا أن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها . وكذلك فانه ليس ثمة تناقض بين ما يوجد في القرآن من آيات تدل على الاختيار والقدرة الإنسانية ، وبين تلك الآيات التي تطلق المشيئة الإلهية اطلاقا عاما . ونستطيع بناء على وجهة نظرنا السابقة أن نلغى ونرفض كل قول يرى التعارض بين أن يكون الإنسان قادراً ومختاراً وبين أن يكون الله تعالى فاعلاً ومريداً لكل الموجودات ونستطيع على ذلك أن نفسر ارتباط الحوادث والأفعال بمشيئة الله تعالى ، كما نستطيع من جهة أخرى أن نرجع كل أثر إلى مؤثره ، وكل مسبب إلى سببه الذي أحدثه وأوجده ، ونحمل الإنسان مسئولية أفعاله ، ونتيجة أسبابه التي أقامها بقدر ما أثبتنا له من فاعلية وتأثير ، إن في الأفعال المباشرة أو للتولدة .

ولكن هناك سؤالاً يحتاج إلى جواب ، والسؤال والجواب يلتقيان ضوءاً على هذا البحث خاصة ، وعلى البحث عامة هذا السؤال هو : ما سبب حصول المسئولية ؟ من المعلوم أن الإنسان مكاف بفعل أفعال معينة ، وهذا (م ٢٠ - الحرية المشولة)

التسكليف ممثل في الأمر والنهي ، ولا يمكن أن يسكلف الإنسان على فعل لا يقدر على إيجاده ولا يتمكن منه أو يجمله . وعلى ذلك فلا بد للإنسان المكلف من أن يكون قادراً مختاراً متمكناً عالماً بفعله . « ولكن الاختيار يقتضى الحرية ، فلا اختيار حيث لا حرية ، والاختيار يجر بالضرورة إلى المسؤولية . لأنه ضروري لإمكان الفعل »^(١) وهكذا يتضح لنا سبب كون الإنسان مسئولاً ، ويمثل في الاختيار والقدرة والحرية ، إذ أن الحجر العاجز لا يكون مكلفاً بالفاعلية ، وإلا لسكان تسكليفه قبيحاً لأنه تسكليف بما لا بطاق ، فلا يكون مسئولاً عن أعمال لا يأتيها على وجه الاختيار والقدرة .

وإن قيام المسؤولية على أساس الاختيار نجد له أصلاً عند أفلاطون ، إذ يروى في قصة العالم الآخر أنه « لن يفرض عليكم مصيركم ، بل ستختارونه والمسئولية تقع على من يختار ، والسماء بريئة »^(٢) .

ذلك هو تقرير واحتملال على وجود المسؤولية الإنسانية التي تتضمن الفاعلية ، على وجه الجملة ، أما تفصيل القول فينبغي أن يسبقه الحديث عن التسكليف أولاً بوصفه محوراً أساسياً للفاعلية والتأثير الإنسانيين .

(١) عبد الرحمن بدوي « دراسات في الفاسفة الوجودية » ص ١٧ الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٦١ .

(٢) أفلاطون و الجوزهرية ص ٣٠ ترجمة نظلة السكيم ، المكتبات العاشرة من ١٨١ ، القاهرة سنة ١٩١٣ .

٢ - شروط التكليف

١ - القدرة :

لكي يصدق التكليف ، ويصح الجزاء ، بحيث يعاقب المسمى المقصر ، ويشاب الطائم المحسن ، يجب أن يكون تكليفاً بما يطلق ، بمعنى أن يكون المكلف — وهو الإنسان — « قادراً قبل الوقت الذي كان الفعل فيه ، ليصح منه إيجاد الفعل ^(١) ، ومسألة سبق القدرة للفعل الذي كان به الإنسان تختلف بحسب نوع الفعل . من حيث كونه مباشراً أو متولداً ، فإن كان الفعل مباشراً جاز تكليف الفاعل بإعطائه القدرة قبل وقت الفعل بوقت واحد على الأقل ، إذ أنه نظراً لكون الفعل يمكن احداثه بمجرد إقدار المكلف عليه ، لذلك فلا يحتاج إلا إلى وقت واحد به يستطيع ابعاده ومباشرة فعله .

أما إذا كانت الأفعال مباشرة ولكنها كثيرة ، فالحال فيها يختلف بحسب اجتماعها في حالة واحدة أو مكان وجودها حالاً بعد حال ، فإن كان يمكن ايجادها جميعاً في حالة واحدة كان حكمها — في سبق القدرة — حكم الفعل المباشر الواحد ، ولم تحتاج إلى أكثر من وقت واحد بعده يمكن إيجادها أما ان كانت تلك الأفعال المباشرة « توجد حالاً بعد حال على جهة التوالي فيجب كونه — أي للمكلف — قادراً على الجمع قبل وجود أولها » ^(٢) هذا في الأفعال التي تصدر عن الإنسان على سبيل المباشرة ، أما في

(١) القاضي عبد الخازن « المغنى في أبواب التوحيد » تحقيق محمد علي الزهار - ١١ ص

٣٦٧ القاهرة سنة ١٩٦٥

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ١١ ص ٣٦٩ .

الأفعال التي تصدر عنه بطريق التوليد ، فألحاجة إلى سبق القدرة يختلف عن المباشرة ، ويختلف في التولد للقارن للسبب عنه في التولد الذي يتراخي ويتأخر عن سببه .

فالتولد القارن للسبب حكمه حكم المباشرة من حيث أن كليهما يحتاج إلى القدرة قبله بوقت واحد على الأقل كيما يتيسر للمكلف إيجاده — أما التولد المتراخي عن سببه فيجب أن يكون للمكلف قادرا قبل السبب بوقت أولا ، ثم أن يكون السبب سابقا على الفعل — أى للسبب — بوصفه متراخيا عنه ، أى أن يكون المكلف قادرا قبل الفعل المتولد للمتراخي بوقتين على الأقل . هذا في الفعل المتولد الواحد . أما في الأفعال المتولدة الكثيرة « فان كانت ترتب في الحدوث رجب تقديم كونه قادرا حال سببه ، أو أول أسبابه بوقت ، وإن كانت تجتمع في حالة واحدة فالحكم فيه كالحكم في التولد المتراخي إذا كان واحدا » (١) معنى ذلك أن السمة المشتركة ، والمظهر المتفق في جميع الأفعال ، نصحة التكليف — هو كونها مقدورة للمكلف بقدره سابقة .

٢ — الآلات :

ولكن هل تسكن في القدرة وحدها لإيجاد الفعل ، أم أن ثمة عوامل أخرى يحتاج إليها المكلف ؟ يبدو أن الإنسان المكلف يحتاج إلى أشياء أخرى إلى جانب القدرة ، فكيف لا يحس أن يكلف الإنسان بالفعل إلا بعد إقداره عليه « فكذلك لا يحسن أن يكلف وقد أعطى الآلات ، أو مكن منها قبل حال الفعل » (٢) ذلك لأن الآلة — كما ذكرنا — هي هبة الوصل بين الأسباب

(١) نفس المصدر ج ١١ ص ٣٧٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١١ ص ٣٧١ .

ومسبباتها أو بين الفاعل وأسبابه من جهة ثم مسبباته من جهة أخرى .
إذ لا يمكن للمسبب أن يحدث إلا بعد وصول التأثير من السبب أو الفاعل
إليه ، خاصة في الأفعال المتولدة التي تحتاج في وجودها إلى وسائط وأسباب ،
فالآلة على حد تعبير التهانوي « هي الوساطة بين الفاعل ومنفعله في وصول
أثره إليه » (١) .

ولكن الحاجة الى الآلات لا تكون إلا في الأفعال التي لا يتمكن
المكلف من إيجادها إلا بآلة . فكان هناك فرقا بين الحاجة الى القدرة
والحاجة الى الآلة ، إذ الحاجة الى القدرة ضرورية وعامة في سائر الأفعال ،
لأنه لا فعل بلا قدرة ، أما بالنسبة للحاجة إلى الآلات فإن ثمة أفعالا لا تحتاج
الى هذه الآلات . ويكون على ذلك مقصدنا هو أن نقرر أنه لا يحسن
التكليف بدون قدرة في سائر الأفعال ، ودون آلات في الأفعال التي تحتاج
إلى الآلات في وجودها وإلا لتبجح التكليف .

والآلات على ضربين — كما يروى القاضى — ضرب لا يقدر على إيجادها
إلا الله تعالى ، ولذلك وجب وجوده ضرورة قبل التكليف . وذلك مثل
البصر بوصفه آلة للرؤية ، وكذلك الحال في سائر الحواس بوصفها آلات
للإحساسات ، ولا يستطيع الإنسان أن يوجد لنفسه آلة منها ، ولذلك كان
— كما ذكرنا — فاقد الحاسة من هذه الحواس ، فاقد الإحساس المتصل بها
« فيكون تكليفه بما يقدر عليه محال بل هو قبيح . أما الضرب الثاني من

(١) كتاب اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٨٨ . ويجب أن ننبه إلى أن الطوسي — بحسب
ما روي عنه صاحب الكتاب — وأن رأى أن الآلة هي : ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله
القريب ورسول أثر إليه ، إلا أن التهانوي يرى أن المفعول القريب هذا لا يجب أن يكون
بينه وبين فاعله أى واسطة ، وعلى ذلك فهو يخرج عن تعريف الآلة عن الطوسي ما هو آلة
تضرب ، كما نصى التي تكون حائلا بين الضارب والمضروب .

من الآلات فيصبح « من العبد أن يحصله لنفسه بأن يقصد إلى الجسم فيحصله على الصفة التي معها يكون آلة » (١)، وذلك كأن يكلف الإنسان بالقتال في الحرب ، فلا ضرورة أن يوجد الله له الآلة وهي القوس أو السهم ، بل يستطيع الإنسان أن يوجد هذه الآلات التي تمكنه من فعل ما كلف به . والضربان يتمثلان في العلوم ، فأول الواجبات على المكلف هو المعرفة والعلم ، أو النظر الذي يولدهما كما ذهب المعتزلة . والعلوم والمعارف « فيها ما لا يصح إلا من فعله — تعالى — ويكون فيها ما يصح من الماقل التوصل إليه بالاستدلال » (٢) وعلى كل حال فإن تحصيل العلوم يعود على نفس الناظر لا على مخلوق آخر ، ولا على ما كلفه بها ، بل إليه — أي الناظر — وحده تعود فائدتها ونتيجتها ، فإن قصر استحق العقاب لتقصيره في نفسه وظلمه لذاته .

٣ - المعرفة :

وكما يحتاج المكلف إلى القدرة والآلة يحتاج كذلك إلى « أن يكون عالماً بما كلف » (٣) ويجب أن نشير إلى أن العلم أو المعرفة والقدرة متلازمان ، إذ أن ما لا تعرف كقيمته لا يقدر عليه الإنسان ، ونحن نجد مساوقة المعرفة للقدرة على الفعل متمثلة عند سقراط الذي كان يرى « أن الفضيلة هي العلم ، وأنه بغير العلم لا يتم العمل ، وحيث يوجد العلم يوجد العمل . » (٤) ، لأننا لا نستطيع الوصول إلى تحقيق عمل ما إلا بعد إيجاد الوسائل الكافية لتحقيقه ، وهذه الوسائل لا نكتشف صلاحيتها إلا لسكونتنا عالمين بها ، وبأنها —

(٣) (٢٤٢، ١) المفق في أبوت التوحيد ج ١١ ص ٣٧١ .

(٤) عبد الرحمن بدوي « انطولوج » ص ٤١ الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٥٤ .

بالفعل — يمكن أن تؤدي الفرض المقصود منها، وهي ذلك فالعمل أو الفعل يقتضى أسبعية المعرفة له، وإذا كان العمل لا يتم دون العلم، فكذلك كلما وجد علم وجد عمل، لأن علم الإنسان بكون هذا خيراً لا يتضح له خيريته إلا مع فعله وتمييزه عن الشر، لذلك كان العلم والعمل متلازمين، كما أن الجاهل واللا — فعل متلازمان — عند سقراط كذلك — ونقصد هنا باللا فعل، عدم فعل، الفضيلة، إذ أن الجاهل يفعل الشر والذيلة. وإن كنا نرى عند أرسطو خلافاً لمتلازم الفضيلة والعام، إذ يرى أن الشهوات والميول تتدخل بحيث تجعل الإنسان مع علمه بأن ذلك شر فإنه يقدم على فعله وتباعد عن فعل ما هو خير. ولكن مهما كان الخلاف بين سقراط وأرسطو، فإن ما قصدنا إليه لا يعدو بيان مسئولية الإنسان عما يفعل، وحتى فإن تقرير أرسطو لكون الإنسان يترك الخير ويفعل الشر، يدل على اختيار الإنسان وقدرته، ثم مسئوليته على نتيجة هذا*. أما الإنسان غير القادر والحير، فهو غير عالم بالفعل وبالتالي لا يكون مسئولاً، ولذلك كان الجاهل معذوراً إذا فعل ما يخاف الفضيلة، وهو أولى بالإسفاق منه بالتمذيب. فكأن سقراط وأفلاطون قد اعتمدا على المعرفة في اشتراط المسئولية، وهذا هو ما نذهب إليه من أن الإنسان مسئول عما يقصد إليه، أما ما لا يقصد إليه فليس مسئولاً عنه. والإنسان لا يقصد الفعل إلا إذا عرفه. فالمعرفة بالشئ شرط للمسئولية أو للقدرة على اتيان الفعل**.

* راجع ما كتبناه في آخر البحث عن مظاهر التأثير والتأثر بالنسبة لموضوعنا.
** مسألة القصد والعزم إلى الفعل منه — وعليها يستند إثبات المسئولية وتحديد ما — وقد أوسم فيها أبو الهذيل، لأنه يرى أن الإنسان مسئول عن عزمه وأن لم يتم الفعل، فإذا عزم إنسان على قتل إنسان آخر ولم يقتله فعلاً لوجود عوارض منعه عن أداء فعله، فإن الإنسان يمد عند أبي الهذيل آتماه. ولكن إذا عزم إنسان على أن يفعل الشر في أن يفعل الشر في إنسان آخر، ثم أنتج الفعل غير ما عزم عليه وما قصد إليه فهل يكون الإنسان مسئولاً باعتبار عزمه وقصده، أو باعتبار النتيجة التي حصلت بالفعل؟ وسنجد هذا في عرضنا لتجديد المسئولية بحسب آتمانون.

على أن العلم — بوصفة شرطا من شروط صحة التكليف وحسنه — إذا كان ضروريا . فلا بد أن يخلق الله تعالى . أما إن كان هذا العلم « مكتسبا حسن من القديم تعالى أن يمكنه منه ليصبح أن يعلم . ويؤدى ما علمه على الوجه الذى قد كاف »^(١) فإذا كان العلم بالفعل واجب قبل وقوع الفعل بالنسبة للمكلف فإن ذلك الشرط ليس عاما فى كل الأفعال إذ أن من الأفعال ما يمكن أن تحدث دون علم بكيفيةها مثلا أفعال السامى والتائم ، ولذلك تخرج هذه الأفعال عن التكليف . كما أنه يعترض بوجودها على عدم ضرورة توافر شرط العلم والمعرفة فى أفعال المكلف . لأن هذا الشرط مطلوب بالنسبة للأفعال التى يكلف بها العبد . إذ من المحال أن يكلف الإنسان بما لا يعلمه . وإلا فكيف يفعله . أو يتمكن من فعل لا يعلم كيف يفعله . ولا يعلم كيف يفعله . ولا يعلم كيف يستطيع إيجاد الوسائل المؤدية إلى إحداثه ؟ وعلى ذلك ننتهى إلى أن الإنسان « إن كاف الإرادة فلا بد من أن يكون عالما بها وبالتراد . وإن كاف النظر فكذلكه . وإن كاف العلم عن نظر فقد بينا أن العلم بالنظر يتوم مقام العلم به من حيث يتولد عنه . وإن كاف أن يفعله ابتداء فلا بد من أن يكون عالما بحسنه »^(٢) أما عن وقت حصول العلم بالفعل . هل قبل لإيجاده أم معه ؟ فإن التراضى يرى أن المكلف لا بد من « أن يكون عالما بالفعل قبله على وجه يمكنه القصد إلى أدائه دون غيره . فإن لم يتم ذلك إلا بتقدم العلم بأوقات احتياج إليه فيها ، وإن تم ذلك بتقدمة فى وقت واحد كفى »^(٣) وذلك . السبق للعلم بوقت على الأقل قبل الفعل مماثل سبق القدرة للفعل بوقت كذلك . وهذا يوضح ما أشرنا إليه من تلازم المعرفة والقدرة من حيث

(١) - الفتاوى لأبي الوهب الترمذى ج ١١ ص ٣٨٢

(٢) نفس المصدر ج ١٠ ص ٢٧٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١١ ص ٢٧٥ .

ضرورتها لفعل المكلف ومن حيث وجودها قبل الفعل .

على أن علم المكلف قبل وقوع الفعل لا يمنع من أن يكون المكلف عالما به أثناء الوقوع لأن حال وقوع الفعل هي حاف الأقدام عليه والتحرز منه . فلا بد من أن يكون عالما بكافة وجوه الفعل . وكيفية فعله كما يكون إقدامه عليه متضمنا لتحمله المسئولية دون ظلم . ويكون تحرزه منه صادرا عن علم ويقين لا عن ظن وشك . فيكون مسئولا عن تركه أيضا .

فكان العلم يكون قبل الفعل ومعه . وهو في ذلك لا يقل عن القدرة التي تكون قبل الفعل ومعه كذلك .

٤ - الشهوة والنفاق :

ومن شروط صحة التكليف وحسنه . ووقوع المسئولية عن عدل . أن يكون المكلف إلى جانب قدرته وعلمه « مشتهيا ونافر الطبع »^(١) . وهذا الاشتهاؤ ونفور الطبع إما يتوفران في حالة الفعل الشاق . إذ أن « المشقة بالفعل لا تحصل إلا مع الشهوة ونفور الطبع فلا بد متى أراد تعالى تكليف المكلف أن يعمل مشتهيا لأمر ونافر الطبع عن أمور . كما أنه لا بد من أن يمكنه وبكل عقاب »^(٢) . وتحمل المشاق والصعاب في الأفعال تترتب عليهما المسئولية وبالتالي الجزاء من ثواب وعقاب . من جهة أنه قد يمكن للمكلف إيجاد فعل يميل إليه ولسكنه حرام . فيكون عدم فعله إليه - أي رفضه لما يشتهيه وما يتمكن منه - مؤديا إلى تحمله لشقة رفضه ما يلتذ منه أو ما فيه منفعة . ويثاب على ذلك .

(١) الفقه ج ١١ ص ٣٨٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٨٨ .

ولذلك كان أبو علي الجبائي يرى أن الأصلح ليس هو الألد دائماً ، بل هو الأجود والأصوب من حيث العاقبة . وكذلك الحال فيمن يضطر - نظراً للجوع - إلى أن يأكل أكلاً حراماً ، فهو في هذه الحالة قد دفعته شهوته إلى فعل الحرام . ولكن - لوجود ظرف مخفف لفعله يبين مدى تأثير الاشتباه والنفور في حصول الفعل عن المكلف وحصول مسؤوليته عليه . الذي يفعل كل ما يميله عليه هواه لا عن روية واختيار ، أو إقدام واحجام ، وكلاهما لا يكون مسئولاً أو معاقباً على فعل الحرام ، ولا مثاباً على فعل الواجب وتحمل المشقة ولذلك كان أبو هاشم يقول : « شرطنا في استحقاق الثواب بالأفعال القبيح أن يكون مشتبهاً له ، لأن من حق الثواب إلا يستحق إلا بالأمر الشاق ، أو بالأفعال الملهية ، فيحل محل الشاق »^(١) . وهذا الرأي لأبي هاشم وإن كان فيه من التشدد الكثير ، إلا أنه يبين أهمية الشهوة والنفار في المسئولية

ه - زوال الموانع .

ومن شروط صحة التكليف كذلك أن يكون المكلف « مخلى بينه وبين فعل ما كلف »^(٢) ، وإن كان هذا الشرط - أي زوال الموانع والعوارض - يتمثل في الشروط الإيجابية السابقة ، إحداها أو جميعها . لأن عدم توافر أي شرط من الشروط السابقة - القدرة ، الآلات ، والمعرفة ، والاشتباه والنفور إنما يؤدي إلى وجود مانع يمنع من الفعل ، وتكليف المكلف بما هو ممنوع من فعله أو بما ليس متمكناً منه ، بعد تكليفه بما لا يطاق ، وهذا قبيح والتكليف بالقبيح محال . لذلك فتمتوت التكليف يؤدي إلى ضرورة وجود هذا الشرط

(١) المصدر السابق ص ٣٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩١ وتارن شروط التكليف والقائق ق أصول الدين للملامى

ص ٨٢ مخطوط .

وهو التخيلية بين الفاعل وفعله وعدم إقامة العوائق . وإن جاز التكليف مع وجود الموانع فذلك في حالة ما إذا كان المانع سيزول قبل حدوث الفعل ، ويكون المنع حينذاك مؤقتاً ويكون التكليف حسناً لأن المكلف تعالى قد علم عند التكليف ، إن الفعل سيقع مع وجود المانع ، ذلك لأن المانع سيزول قبل الوقوع .

لذلك كانت المسؤولية واقعة على موجد الموانع — في حالة منعه الغير عن فعل يكون متمكناً من أدائه ، ومثلاً من يمنع غيره عن صلاة — يقدر على أدائها — لا يكون مرید الصلاة مهملاً أو مقصراً في التكليف ، ولا يكون مكلفاً بما هو ممنوع منه ، لأن المنع ليس من الله تعالى بحيث يكون التكليف تكليفاً بما لا يطاق ، بل تسقط المسؤولية عن مرید الصلاة — لأنه إن خلى بينه وبين فعله وزالت الموانع استقطاع الصلاة — وتكون المسؤولية في هذه الحالة واقعة على الإنسان المانع من الصلاة ، لأنه وحده الذي منع الفعل المقدور من أن يقع ، فكان لذلك بمثابة العلة الفاعلة للمنع ، وإن كانت علة عدمية للفعل . ولما كان هذا المنع مما يعطل التكليف ويخالفه استحق فاعله الجزاء لأن منعه هو المخرج للممنوع من أن يكون مكلفاً الصلاة ، ومتفقاً بأدائها .. ولولا فعله - أي المانع - لأمكنه الوصول إليها^(٥) .

ومن الشروط كذلك لصحة التكليف أن يكون المكلف ليس ملجأً إلى ما يفعل ، لأن الملجأ إنما يفعل بحسب قدرة وعلم الملجئ . وأن تكون للمكلف أغراض ودواع وقصود إلى الفعل ، لأن المسؤولية تتعدد بحسب قصد الإنسان ودواعيه ، والقصد إنما هو النية التي هي أساس العمل وعليها تستند المسؤولية .

٣ - الغرض من التكليف

وبعد بيان التكليف وصحة وجوده ، وبيان شروط صحته ، نستطيع أن نبين المقصد منه وهو كما يرى المعتزلة « التعرض لمنازل الثواب » (١) . فكان الله قد امر بالتكليف كما يختبر قدرة الإنسان وعقله ، ومدى تصرفه في الحسن والقبح ، ثم يشيب المطيع فاعل الحسن ، ويماقب العاصي فاعل القبيح ولهذا كان يرى ثمة أنه « لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه : إما كلها من الله ولا فعل لهم ، ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذمما ، أو تكون منهم ومن الله رجب للمدح والذم لهم جميعا ، أو منهم فقد كان لهم الثواب والمعاقب والمدح والذم » (٢) .

وعلى ذلك يكون إنكار الأفعال والفاعلية الإنسانية ، إنكاراً للتكليف ويكون إنكار التكليف إنكاراً لما جاء به الأنبياء والرسل . ويؤدي ذلك كله إلى خلط بين ما نراه واقعا من الإنسان وبه ، وبين ما يخلق فيه دون تأثير من جهة . وتتضح لنا تلك الوجهة من النظر ، إذا نظرنا في تفرقة القاضي بين المحسن والمسيء ، أى مدح المحسن على إحسانه ، وذم المسيء على إساءته . ودخول فكرة الذم والمدح هنا يتضمن مسئولية العبد عن أفعاله ، فلا يذم الإنسان ولا يمدح على ما لا يفعله ، فالمسئولية كما يستدل منها على الفعل الإنساني من حيث تكليفه ، فكذلك نجد أن الفعل الإنساني ينهي إلى ضرورة وجود المسئولية ، وكأنها متلازمان ، أو من المتضائقات المنطقية ، فالإنسان لا يسأل عن ما لم يفعله ، وكذلك لا يفعله فعلا إلا وسئل عنه .

(١) المفرد في أبواب التوحيد - ١١ ص ٣٩٣ وراجع الفائق في أصول الدين ص ٨٢/٨١ .

(٢) للنية والأمل لابن المرتضى ص ٣٥ .

وتتضح تلك التفرقة بين ما يفعله الإنسان وما لا يفعله من حيث وقرع
السولية ، إذا قارنا مسألة الحسن والتبجح في الأفعال بمسألة أخرى ولنستكن
بياض اللون أو سواده ، طول الجسم أو قصره ، قبح الوجه أو جماله ... الخ
من هذه الصفات التي تفرض على الإنسان ولا يستطيع أن يغير منها أو أن
يفتك عنها ، وكأنها بمثابة المواقف النهائية التي لا يكون ، للإنسان فيها تأثير
لا في الإيجاد أو الإعدام ، ولذلك كان « لا يحسن لنا أن نقول للطويل : لم
طالت قامتك ، ولا للفصير لم قصرت ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟
والكاذب لم كذبت ؟ فنولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف
الآخر ، لما وجب هذا الفصل ، ولما كان الحال في طول القامة وقصرها كالحال
في الظلم والكذب » (٦) .

وليس معنى كون الإنسان مسئولاً عن نتائج أفعاله ، أنه هو الذي انفرد
بإيجاد كل العمليات التي يتضمنها الفعل ، لأن نمة أفعالا كثيرة لا يستطيع الإنسان
أن يقوم فيها بأى تأثير من جانبه ، مثل الأحياء والأمانة . فان الدم والعقاب
لا يكون لأن الإنسان هو فاعل الموت أو القتل ، بل لأنه هو موجود سبب
الموت أو القتل . فمسئولية من رمى إنساناً هو فاعل الموت أو القتل ، بل لأنه
هو موجود سبب الموت أو القتل . فمسئولية من رمى إنساناً فقتله في كونه
قام بفعل الرمية ، أو أنه عرض جسم القويول للسهم ، أو ألقي بإنسان
في ماء حتى خرق ، أو ترك غريقاً دون إنقاذ - مع تمكنه من ذلك - أو ألقي
إنساناً في النار حتى احترق . قال إنسان الفاعل لكل هذه الأحوال المتنوعة
للإمانة يكون مسئولاً عن السبب المؤدى إلى الموت ، أى يكون مسئولاً عن
تقريب وتعريض القتييل للفعل الذي هو الموت أو القتل . ففعل القاتل هنا لا يتعدى

(٦) شرح لأصول الفقه ص ٣٤٢ .

حركة التقريب أو الرمية أو الانتقاء فقط ، وعلى ذلك لا يكون القاتل مسئولاً عن الموت اتدى هو فعل الله وحده . وإن كنا سنرى أن القانون بهاقب على القتل ذاته بوصفه فعلاً واقعاً من فعله ، بالاعدام إذا كان عن عمد وسبق نية ، وذلك منصوص عليه في القرآن ، وهو ما يسمى بالقصاص .

ولكن القاضى يقول فى وقوع الدم - والعقاب - على الإمامة أننا «لأنذم أحدنا على الامامة والفرق والحرق ، وإنما ذمناه على مقدمات ذلك ، ألا ترى أن من وضع صبياً تحت برد فيموت . فإن ذمنا أياه ليس على الامامة وإنما هو على القائه أو وضعه تحت البرد ، وكذلك من القى صبياً فى تنور فيحرقه الله تعالى ، فإنما لأنذمه على الاحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريبه من حبة النار والقائه فيها» (١) . وذلك يصدق فى معظم الأفعال المتولدة . فمثلاً عملية الشبع ، أو الشبع بوصفه متولداً عن الأكل ، فهل الإنسان هو الذى ولد الشبع بالأكل . فيكون الإشباع فعلاً متولداً عن الإنسان أم أن الشبع قد نولد من تقريب الأكل ووضع فى القم ، ثم إلى المعدة حيث تقوم بالمضم وتوزيعه على الجسم كوقود ليعطى القوة للجسم ، وهنا يتولد الإشباع ؟ ويبدو أن رأى الأخير هو الأصوب ، إذ أن الإشباع يتولد حقا عن الأكل بوصفه سبباً عن الإنسان ولكن فاعلية الإنسان وتأثيرها فى هذا الفعل المتولد ، وهى فى مجرد إيجاد حركة التقريب والمجاورة . أما باقى العمليات من هضم وتماثل بين الغذاء والجسم فتحدث آلياً وميكانيكياً تبعاً لطبيعة الجسم الداخلية . فى الوقت الذى يكون فيه تقريب الأكل ووضع فى القم ثم مضغه أفعالاً واقعة باختيار الإنسان . تكون العمليات الأخرى تلقائية وآلية بصرف النظر عن اختيار الإنسان وقصده وإرادته . ولذلك فلا يسأل عن هذه الأفعال .

(١) نفس المصدر ، ص ٣٣٣ .

... وإن إنكار تلك التفرقة - بين ما يفعله الإنسان بالاختياره وبين ما يفعله فيه ولا يكون له تأثير فيه - بعد إنكاراً للمسئولية الإنسانية . وإنكاراً للذم والمدح والعقاب والثواب . وهذا مما يؤدي إلى إنكار مهمة الأنبياء والرسل وتكذيب الشرائع مما يؤدي إلى الكفر بالله . كما يؤدي إلى التسوية بين كون الإنسان كاذباً طالما سارقاً ... وبين كونه قصيراً أو طويلاً ... الخ . أو حتى عدم التفرقة بين المبصر والأعمى من حيث إمكان الرؤية . وذلك لأنه - عند منكري الفاعلية الإنسانية - لا يكون للإنسان فعل بالمعنى الحقيقي . فترفع المسئولية لإبطال التكليف التي تقيم المسئولية . وهؤلاء المنكرون للفاعلية والمسئولية يلزمهم على ذلك « أن لا يفرق بين المحسن والمسيء ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب . ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء . ويلزمهم أيضاً أن يكون هو - تعالى - فاعل القبائح . لأنه إذا كان خالقاً لإفعال العباد - وفيها القبائح لزم ما ذكرناه . وذلك يوجب أن لاتقع لهم الثقة البتة بكتاب الله تعالى » .^(١)

ومما يؤدي ذلك - أي عدم جدوى بعث الرسل - بناء على القول بإنكار الافعال والمسئولية أن الناس في هذه الحالة - وهي عدم التكليف - لا حاجة بهم إلى نبي أو رسول . إذ أن النبي إنما أن يدعو إلى ما خلقه الله في عباده فيكون ما يدعو إليه تحصيل حاصل ، إذ لا فائدة من داع إلى ما هو موجود فيمن يتلقون الدعوة . وإما أن يدعو النبي إلى ما ليس موجوداً في الناس ، وما ليس موجوداً هو مالا يطاق ولا يتمكن منه . لأن الله لم يخلقهم ولم يقدر أحداً عليه . فسكان النبي هنا - عند منكري الفاعلية والمسئولية - يطلب مالا يستطيع ومالا يمكن تنفيذه ، فلا يكون هناك وجه للعاجزة إلى نبي .

أما كيف يؤدي إنكار الفعل والمسئولية إلى عقم الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر ، فإن ذلك يتضح في أن الأمر بالمعروف إما أن يكون أمراً بالواقع
أى الموجود - وذلك قبيح ، ويساوى في قبحه أمر المرمى من أعلى بالنزول ،
وإن كان أمراً بما ليس واقعاً ، فإن المأمور غير قادر عليه ، لأنه غير قادر على
فعل ليس فيه ، وخاصة لأن هؤلاء الذين ينكرون الفاعلية يقولون « بالقدرة
الموجبة »^(١) ، أى التى لا بد من أن توجب مقهورها ، فيكون الأمر أمراً
بما لا يطاق . وكذلك الحال في النهى عن المنكر ، فإما أن يكون بما هو
واقع فلا حاجة له ، أو بما ليس يقع ، فيكون نهياً عما لم يقدر عليه ، وذلك
قبيح لأنه يجرى مجرى نهى الكسبيح عن أن يجرى ، أو نهى الأخوس عن أن
يتكلم ، والأكثر عن أن يبصر .

والتقاضى لم يكتب بالأدلة العقلية والحسية في إثبات الفاعلية الإنسانية
والمسئولية ، بل أراد أن يؤيد رأيه بالدليل الشرعى كذلك ، من حيث أن
« جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعيد والثواب والعقاب ،
فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخالفة في العباد ، لكان لا يحسن
المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ، لأن مدح الغير وذمه على فعل
لا يتعلق به ، لا يحسن »^(٢) .

(١) شرح الأصول من ٣٣٥ .

(٢) نفس المصدر من ٣٥٩ .

ع - المسؤولية والضرورة

وإذا كان قد تقرر في المبحث السابق أن المسؤولية نتيجة حتمية وطبيعية للقدرة وللحرية ، والاختيار الإنساني . هذا لأن القدرة أو الحرية هي الجانب الإيجابي للفعل وهي ضرورية لثبوت التكليف . فإن الاختيار المترتب على القدرة في الفعل أو الترك تترتب عليه الحرية ، إذ أن الحرية مساوقة للاختيار وهي دلالة ومظهره الخارجى للفاعلية والتأثير ، ونتيجة هذه الحرية وذلك الاختيار هو إحداث أفعال دون أخرى ، وصدور تلك الأفعال معناه اقتناع الفاعل بها ، واستعداداته لتحمل نتائجها من مسؤولية وجزاء .

ولسكن هناك سؤالاً هو : كيف تستقيم المسؤولية مع ما نلاحظه من ضرورة في بعض الأفعال ؟ وبمعنى آخر : هل توجد المسؤولية وتثبت مع وجود القوانين والنظم التي تتحكم في الطبيعة وتسيرها؟ وبمعنى ثالث هل تتفق المسؤولية الخلقية مع الحتمية الطبيعية ؟

يبدو لأول وهلة أن الأشياء كلها تخضع لقوانين ثابتة ، وتواعد لا تتغير ، وعلى ذلك تنبئ لنا الإرادة الإنسانية بوصفها ضمن هذه الأشياء مجبرة دائماً عن طريق ما يوجد في الإنسان من دوافع وغرائز . وكأنه على ذلك تسكون سائر أفعالنا وقراراتنا حتمية وضرورية وليست اختيارية . وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله ، وعما يصدر عنه . لأن المسؤولية - كما ذكرنا في علاقتها بالحرية - تتمثل في أن يكون في استطاعة الإنسان أن يخالف الطريقة أو النمط المتأصل الذي تسير عليه أفعاله ، (م ٢١ - الحرية المسؤولة)

ولكن لما كان من غير الممكن أن تتغير الأنماط الفطرية للإنسان ، فعلى ذلك لا يكون تمة حرية وبالتالي لامتثالية .

ذاك نستنتجها بالنظرة العابرة السطحية إلى مفهوم الضرورة ، ولكن إذا أنعمنا النظر وجدنا إن إرادة الإنسان تخضع لقوانين ذاتية ، وليس المقصود بهذه القوانين أن تكون كالتقوانين للماديات التي ترغم على اتخاذ قرارات معينة أو تضطره إلى رغبات لا يميل إليها ، ولكن هذه القوانين الطبيعية بالنسبة للإنسان بوصفه موضوع اهتمامنا . هي قوانين ذاتية تعبر عن ميوله ورغباته التي قد تكونت لديه في ظروف معينة ، وهي تعبر عن إرادته وعن حرمة ، لأنها قوانين تابعة من الذات ، إذ أن الذات قد أوجدت لنفسها قوانينها ونظاماً تسير بحسبها وتبعاً لها لأن النظام يكون أكل وأشرف . في الناعليه من السير اعتباراً^(١) . وهذا الالتزام الداخلي يختلف تماماً عن مفهوم الضرورة أو الجبر أو الإلزام الخارجي ، في أن الأول يعبر عن حرية وإرادة واختيار وبالتالي عن مسئولية ، أما الثاني فيعبر عن جبر وتقييد وعدم مسئولية . وهذا التطبيق لفكرة الضرورة العلمية التي أشرنا إلى وجودها متضمنة في القرآن الكريم نجدها واضحة عند اسبينوزا في مفهوم الحرية : « فالشيء يكون حراً إذا وجد بضرورة طبيعته فحسب ، وإذا تحدد فعله بذاته فحسب ، ومن جهة أخرى يكون الشيء ضرورياً أو على الأصح مرغماً إذا تحكّم شيء خارج عنه في وجوده أو فعله على نحو ثابت محدد^(٢) » . وكذلك فنجد نجد عند اسبينوزا تفرقة بين فكرة الضرورة والقهر ، فالضرورة عبارة عن تحدد باطن أما القهر فهو خضوع لقوة خارجية ، وعلى ذلك يكون من الممكن أن ينتج الشيء عن الضرورة والحرية في وقت واحد ومن جهة واحدة « فرغبة المرء في

(1) M.Schlick, problems of ethics, p.143—146, N.Y.1962

(٢) أنظر كتاب د . نواد زكريا « اسبينوزا » ص ١١٥ القاهرة سنة ١٩٦٢ .

أن يحيا ويجب .. الخ ليست نتيجة لقهر ولسكنها مع ذلك ضرورة^(١) ، فاسبينوزا لم يفهم الحرية إلا من حيث ارتباطها بمثل هذه الضرورة الذاتية .

أما حرية الاختيار — على غير أساس — فهي التي يرفضها اسبينوزا . والسبب الجوهرى لوجود الحرية هو العقل ، لأنه هو الذى يكتشف القوانين والارتباطات التي تخضع لها الأشياء ، فيحرر ذاته عن طريق فهمه لطبيعته وعلاقاته بالعالم فهما كاملا . وهذا الفهم للحقيقة هو الذى يحرر الإنسان ، فيكون العقل هو مصدر الحرية — وهذا يقترب مما ذكرناه عن سقراط من مساوئته العلم بالعمل — وهذا المعنى للحرية بالمعنى الضرورى الذاتى — هو الذى أطلقه اسبينوزا على الحرية الإلهية^(٢) .

ومهما كان الأمر فنحن لسنا بصدد عرض آراء اسبينوزا ، بقدر ما آثرونا أن نورد ممثلا لفكرة الضرورة الحرة أو الحرية الضرورية — وأن نقرر أن هذه الفكرة لا تلتفى للاختيار الإنسانى ، كما لا تلتفى الفعل الإنسانى ولا تلتفى للمسئولية عن الأفعال بل تثبتنا وتدعمها ، من حيث أن الإنسان هو الذى التزم بهذه الضرورة فى فاعليته ، فكان التزامه خير دليل على مسئوليته . وإذا قد صح ما أسلفنا ذكره ، تكون لدينا المسئولية وقد تحققت مع الحرية والقدرة ، ومع الضرورة — بالمعنى الذاتى — لا تمثلنا فى الأفعال التي اثبتناها على الوجود التي عرضناها واكدناها . وإنما مثلة كثيرة على ذلك فى سياق البحث .

أما عن نطاق المسئولية الإنسانية فإنه يتضح لنا من نطاق الفاعلية التى عرضناه . ولكن نطاق المسئولية يتضح أكثر مع هذه الأسئلة : — إلى أى حد

(٢٤٦) نفس المصدر ، من ١١٥ ، ١٦٥ على التوالى .

تمتد المسئولية ؟ هل تشمل على الأفعال التي يفعلها الإنسان في حـد ذاته
فحسب ، أم تمتداه فتشمل على الأفعال التي يفعلها في غيره ؟

وإذا كان ثمة جزاء - من ثواب وعقاب ، أو مدح وذم - فهل يقع
الجزاء على ما يفعله في نفسه ومن أجل نفسه ، أم يقتصر الجزاء على ما يفعله
في الغير ؟

واعلم مسألة العوض عند المعتزلة وهي التي أوردتها القاضى وفصلها ،
وكذلك استحقاق الذم عند البهشموية ، بوضوحان لنا تلك الأسئلة التي
وضعناها .

ولما لم يكن المقام يتسع لمرض هذه المسائل بالتفصيل ، لذلك وجدنا أن
نقتصر على ذكر بعض الآراء بإيجاز فقط . فالقاضى قد وسع دائرة العوض
- على الله ، والإنسان - لدرجة أنه طبقها على الجمادات وعلى الأحياء غير
العاقلة ، إذا كانت مألجة إلى ابتغاء الضرر بالغير ، وذلك أن يقبل أسد على
إنسان فيطدو على الشوك هرباً منه ، أو يسقط في بحر . والعوض - كما زعم -
فيما لحق الإنسان من ضرر ، يكون على الأسد لأنه هو الذى الجأ الإنسان
وأرغمه على الهروب فترتب على الهروب وقوع المضار .

وهناك تفصيلات أخرى ، مثل العوض الذى يحدث من إضرار الغير
لنا ، أو من إضرارنا للغير . وكذلك العوض على الجاء الغير أى الذى عرض
غيره لضرار تنزل به لا من قبله .

والقاضى يفرق تفرقة دقيقة بين إبتغاء الضرر بامير بسبب من جهتنا ،
وبين الممكن للغير من الفعل ، فالأول عليه العوض بتدر فعل السبب الذى
أدى الى العرر . أما الممكن أمن الفعل فلا عوض عليه . كأن يصع إنسان

خشبة على ظهر بهيمة ، وفي مسيرها أضرت بإنسان ، فالعوض - عند القاضي يكون على البهيمة ، لأنها هي الفاعلة للضرر دون الإنسان الذي مكنتها بوضع الخشبة فقط . ولا يجوز للقاضي وجوب العوض على الله لأنه ليس فاعلاً لتلك المصرة « فيجب أن يكون العوض عليها لأنها الفاعلة للضرر ، وفعلها لذلك في حكم المبتدأ ، وإن كانت بما شدد عليها تمكنت مما لولاه لكانت لا تتمكن » (١) .

وهذا التعميم من القاضي للمسئولية بعد دون وجه حق ، لأنه حكم مع إغفال ما ذكره المترجم - وهو معهم - من أسباب وشروط للمسئولية والجزاء أو العوض . فالاطفال والمجانين وسائر الأحياء غير العاقلة والجمادات ، جميعها غير مسئولة - وشأنها في ذلك شأن النار في الإحراق أو الماء في الإغراق - فلا يجب عليها العوض لما قدمنا من أسباب وشروط ذلك (٢) .

(١) القاضي عبيد الجبار . « المغني ج ١٣ ص ٥٠٣ .
- وتفصيل البحث في تلك المسألة التي تبلغ طرفاتها حدًا لم نجدده إلا عند أرومان
والهنود والصينيين القدماء ، يمكن الرجوع إلى ج ١٣ من المغني من ص ٤٨٩ / ٥٠٥
وكذلك المحيط بالتكليف ص ٣٩٦ وما بعدها . والمغني في أصول الدين للملاحم (مخطوط)
ص ٥٧ وما بعدها ، وس ١٤٤ / ١٣٨ ، ١٤٨ . وقسارن كتاب المسئولية والجزاء
ص ١٦ / ٩٠ .

هـ - المسؤولية بحسب القانون

يجدر بنا وقد عرضنا للمسؤولية المستحقة على الأفعال الإنسانية أن نؤيد ما ورد من أفكارنا بالقانون حتى نتحقق من المقارنة بين أكثر من مصدر لوجهة نظرنا . إذ أن القوانين - بوصفها ممثلة للسلطة التشريعية - هي التي تحدد نطاق تلك المسؤولية ، ومتى يتحملها الإنسان ، وإلى أى مدى تمتد هذه المسؤولية ؟

ونجد من خلال نظرنا في القانون ان القصد هو أساس تسببه المسؤولية للإنسان . ولكن هناك شروطاً على أساسها تتأكد المسؤولية وابتأخذ مثلاً للقصد - وهو جنائي - في جريمة كالتقتل مثلاً . وفي هذا الفعل نجد ان القصد لا يتوافر إلا في الحالات الآتية « أولاً إذا كان الجاني مع علمه بجانب الواقعة قد اتخذ إزهاق روح المجنى عليه غاية أو غرضاً له يهدف إليه من وراء نشاطه ، ثانياً إذا كان الجاني قد توقع أن يؤدي نشاطه إلى وفاة شخص وثبت انه ما كان يحجم عنه حتى ولو تمثل بتحقيق هذه النتيجة على وجه اليقين ، وهذه هي حالة القصد الإحتمالي الذي فيه يعلم الجاني أن وضعه إجرامياً معيناً يمكن أن ينشأ عن نشاطه ، بحيث لا يكون تحقيق هذه النتائج أو هذا الوضع داخل في الهدف الدافع إلى النشاط ولكنه يريد - أي النشاط - أيضاً لفرض ما إذا كان الوضع أو النتيجة مستحقاً^(١) . ولعلنا لم نجد في إسناد المسؤولية إلى الإنسان بحسب القانون شيئاً أكثر مما قررناه - ونحن بصدد العرض الفلسفي لها - من أنها تتوقف على توافر القصد في الفعل وعلى

(١) د - عبد المهيمن بكر • شرح قانون العقوبات - القسم الخامس • ج ٢ ص ٥٠/٤٩ .

الداعي إليه مع علم الفاعل علما تاما وكاملا بالنتائج التي ستترتب على أسبابه التي يحدثها .

المسئولية بالترك :

وإن ثمة مسئولية أقامها القانون ويحميها على تارك فعل ما بشرط توافر القصد إلى الفعل لديه ، وذلك كأن يخطئ الصيدلي في تركيب دواء فيضع فيه مادة سامة ، ثم يقننه إلى خطئه بعد ذلك ، ولكنه يمتنع عن افتراف نظر المريض إلى ذلك ، مع قدرته على هذا المنع ، وإذا حدث الفعل - وهو الموت بعد تناول الدواء ، يكون قد توافر لدى الصيدلي القصد إلى الفعل مع علمه بما سيقرب على تركه النتيجة تحدث ومع تمكنه من جعلها لا تحدث بصورتها فيكون تركه متعمدا وبالتالي تقع عليه المسئولية تبعاً للنتيجة الناجمة عن هذا الترك المتعمد ، متمثلا في « امتناع الصيدلي عن افتراف نظر المريض مع قدرته عليه ، وهذا التزام في عنقه أنشأه على نفسه بفعله ، فهو يتسبب بذلك في القتل بالترك وعلمه بمعاصر لما سالك من امتناع ^(١) ، وهذا هو عين ما قررناه من أن ترك السبب يفعل مسببه - مع إمكان الاحتراز من حصول السبب - يؤدي ذلك إلى وقوع مسئولية على فاعل السبب ، وإن كان أبو هاشم قد قال باستحقاق ذميين على هذا الفعل ، الذم الأول لسكون الفعل المتولد قبيحا ، والذم الثاني لترك الفاعل وقوع هذا الفعل مع تمكنه من منعه ، وذلك هو ما عرف عن أبي هاشم بقوله بـ « إلتزام كنفارتين على حد واحد ^(٢) » .

أما في حالة المتولدات - أو الأفعال عامة - التي لا يمكن منعها من التولد

(١) نفس المصدر من ٥٥ .

(٢) الفرق بين الفرق من ١٧٢ وما بعدها .

أو الوقوع بحسب الأسباب ، بأن تكون قد خرجت من نطاق القدرة الفاعلة للسبب ، ففي هذه الحالة يعاقب الفاعل على فعله السبب الذي أدى إلى حصول الفعل ، مع التخفيف من العقاب والدم إذا ندم قبل وقوع السبب ، لأن ندمه على فعل السبب قبل حصول السبب يجعل الفاعل بمثابة الذي كان يمكن أن يمنع للسبب من التولد لو أمكن له ذلك ، ولكن عقابه وذمه يكونان على ما قدم من أسباب . ولذلك — قد ذكرنا — أن التوبة تصح على الفعل الذي يندم الإنسان عليه بشرط أن يحصل هذا الندم قبل وقوع السبب ، اللهم إلا إذا حدث السبب على صورة كان لا يتوقعها أو لم يكن يقصد إليها قبل فعله السبب . فيكون المرجع للنية التي هي — كما ذكرنا — أصل العمل . وهذا يؤدي بنا إلى ما يقوله رجال القانون من أن :

ما وراء القصد تترتب عليه مسئولية :

وذلك أن « يقصد الجاني إلى نتيجة معينة ، فتترتب عليها أخرى غير مقصودة ، وقد قدر الشارع أن يلقى عبء النتيجة غير المقصودة على مقارف الفعل العمدى الذي أدى إليها في حالات معينة ... وشروط المسألة في هذه الحالة ثلاثة : —

الأول : أن توجد جريمة أولى مقصودة .

الثاني : أن تترتب على الجريمة الأولى نتيجة أشد خطراً مما قصد إليه الشخص .

الثالث : أن توجد علاقة السبب بالسبب بين الجريمة المقصودة والنتيجة الخطيرة .. ولا يلزم أية علاقة نفسية بين الجاني وهذه النتيجة التي يسألها

عليها القانون^(١) « وهذا إن دل على شيء ، فعلى مسئولية موضوعية ، أو نوع من تحمل المسئولية والتبعة ، لأن من يبدأ عمل فعل يقصده إليه فينبغى أن يتحمل نتائج الضارة الخطيرة ، ولو كانت أشد مما قصد إليه ، وحتى فإنه يجب أن يعاقب عقابين . الأول لقصده إلى إحداث فعل ينجم عنه الضرر المقصود الأول - وهو قبيح لا محالة . والثاني لإهماله في تحديد ما يقصد إليه وتآدى ذلك إلى حصول فعل آخر لم يكن في الحسبان . فتسكون المسئولية عليه مضاعفة مركبة من القصد والنية من جهة ومن الإهمال في إحداث الأسباب من جهة أخرى .

ومهما يكن الأمر فالعبرة في نسبة المسئولية إلى الفاعل تسكون بحسب النتيجة التي يؤدي إليها السبب الأقوى ، سواء كان هذا السبب عن ترك أو أو عن فعل ، فالمهم أن يكون هو « السبب الفعال في حدوث النتيجة ، أى السبب الأساسى الذى قام بالدور الأول في حدوثها ، أما غير ذلك من الأسباب فلا تعدو أن تكون مجرد ظروف أو شروط ساعدت هذا السبب وهيأت له »^(٢) .

وحتى إن كان ذلك العامل أو السبب الفعال - الذى قام بالدور الأول في حصول النتيجة - سابقا على فعل الفاعل أولا حقا به - فإن هذا العامل بعد سببا كافياً للنتيجة ، ويمد فعل الفاعل شرطاً في أحداث النتيجة ، أو ظرفاً ومناسبة لحدوثها . وعلى ذلك يكون المسئول عن النتيجة هو السبب الأقوى ، أو العلة الكافية التى سببتها . والتمييز بين الأسباب والمسببات وبين غيرها مما ليس كذلك يعد تمييزاً ذا أهمية بالغة في معرفة مدى تحقق المسئولية

(١) شرح قانون العقوبات ج ٢ ص ٥٣ وقارن أيضا كتاب المسئولية من الجزء ٩/٩٥ ، ط ٣ القاهرة سنة ١٩٦٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٩ وقارن المسئولية والجزاء من ١١٧/١١٨ .

بحسب السبب الأقوى ، أو بحسب العلة الفاعلة الحقيقية ، التي تتوافر فيها شروط الفاعلية ، وشروط التكليف ، وبالتالي شروط تحمل المسؤولية واحتمال الجزاء .

ولعل هذا القدر من اسناد المسؤولية إلى النص القانوني يسكنى لبيان قصدنا من هذا الفصل ، لأن التوسع ليس من مقالنا الآن بقدر ما نحتاج إليه لتأييد وجهة نظرنا التي أدخلناها لتفسير كقيمة إسناد الفاعلية والتأثير للإنسان على أساس صحيح مؤيد بالنص والأدلة العقلية دون مخالفة ومبالغة أو تطرف ، ودون تجن على الإنسان أو إنكار لذلك عليه .

٦ - المسئولية بحسب السمع

وكما أيدنا نظرتنا بالأدلة المنطقية العقلية ، وبالنص انونى التشريعى ، فلا أدل من أن تؤيدها كذلك بالنص الشرعى من القرآن الكريم . ويوجد فى القرآن الكريم فى أكثر من موضع دلالة وتنبية إلى الوعد والوعيد الذى هو الجزاء المتمثل فى الحساب من ثواب أو عقاب ، ودلائله متمثلة فى الجنة والنار ، والميزان ويوم الحشر ويوم الحساب . . . الخ من هذه المعانى التى لا تحصى منها سورة من السور .

وبوجه عام ، إذا أحصينا تلك الآيات لوجدنا منها على سبيل المثال لا الحصر ، قوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره . الزلزلة آية ٧/٨) .

وقوله تعالى : (كل نفس بما كسبت رهينة ، المدثر آية ٣٨) وقوله تعالى : (إنما تجزون ما كنتم تعملون . الطور ١٦) . وقوله تعالى : (وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر ، الكهف آية ٢٩) .

وقوله : (ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاه ، وقد خاب من دساها . الشمس ١٠/٧) .

وقوله : (ونالك الجنة التى أورتهموها بما كنتم تعملون ، الزخرف آية ٧٢)

وقوله : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون — الأنبياء آية ٢٣) وقوله تعالى : (واتساءل عما كنتم تعملون ، النحل آية ٩٢) وقوله تعالى (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى . النجم ٤١/٥٩) . وهذه الآيات - تقرر وتدعم الحرية الإنسانية فى الأفعال

والأعمال والتأثيرات ، وتؤكد أن الإنسان قادر على ما يفعله ، وهو حر فيما يفعله ، فيكون مسئولاً لذلك ومحاسباً عليه .

وإذا كانت هناك آيات تقرر الحقوق المطلقة لله تعالى ، فإنها - إلى جانب آيات أخرى - تبين مسئوليتنا عن أفعالنا الصادرة عن حريقتنا . وهكذا فقد أمر الله تعالى بأفعال ونهى عن أخرى ، وأمره ونهيه - هو التـكليف كما ذكرنا . فعلمنا الخضوع لهذا التـكليف . وأن نعمل ما أمرنا به ، وألا تفعل ما أنهيته عنه ، فمن نجحنا فبفعله استحق الثواب ، ومن أخطأ وهلك وخسر فبفعله استحق العقاب . ولذلك كان المعتزلة من القائلين - بالموضوعية في الأخلاق ، إذ الخير ما هو خير بصرف النظر عن الأشخاص أو الشرع ، بل إن العقل يحكم بذلك ، وكذلك الحال بالنسبة للشر ، وسائر الرذائل أو الفضائل .

ولعله يكون في القليل الذي أوردناه ما يوضح مقصدنا من هذا البحث خاصة ومن البحث بوجه عام .

الفصل الثاني

التوليد - إعتراضات ومقومات

لقد نشأ عن القول بالتوليد في مجال الأفعال الإنسانية والطبيعية ، رد فعل كبير من مخالفي المعتزلة . فالتوليد - مثل كل فكرة جديدة - تبعته آراء كثيرة وأعقبته ، من مؤيد ومعارض .

أما المؤيدون فقد عرضنا لأرائهم بوصفهم قد أحدثوا الفكرة وأوجدوها وتبنوها ودعواها باستدلالهم وحججهم .

وأما المعارضون ، فسنذكر الاعتراضات التي وردت عنهم مجردة عن الأسماء ، لأن ما يعنيننا هو الاعتراض فقط بهرف النظر عن اعتراض به . إلا في بعض الحالات ، إذا تيسر لنا ذلك .

ونلاحظ أن من هذه الإعتراضات ما أقامها القائلون بالتوليد أنفسهم ، على سبيل الافتراض من أجل التديم الكامل لما ذهبوا إليه ، وهي الطريقة المشهورة في الجدل بالفتنة - أعني : فإن قال كذا ، قيل له كذا . وقد عرضنا لبعض تلك الآراء - أي الاعتراضات المفترضة - في كل مبحث بقدر ما تيسر ذلك . أما هذا الفصل فهو اعتراضات عامة شاملة للمذهب بأكمله ، فقتشمل على ما لم نورد عليه اعتراضات من قبل . وقد يسأل سائل : ما وجه الحاجة إلى إيراد الإعتراضات ، إذا كان المذهب قائما ، وكانت كل تلك الاعتراضات مردودة كما رأينا وسنرى ؟

ولكن الإجابة عن هذا السؤال يوضحها ويبررها ما ذهب إليه كل من

أرسطو وأبي هاشم . فأرسطو يذكر : « أن كل ما يدخل من المعاني تحت
المعنى الحكلي ليس وحده فقط الذي يكون موضوعا لعلم ، وإنما كل ما يتعلق
بموضوع واحد يدخل تحت هذا الموضوع » (١) .

ونحن نرى أن الاعتراضات هي من صميم ما يتعلق بموضوع البحث ،
لأنها توضع جانب النقص فيه ، ولأن المذهب يؤخذ دائما من مؤيديه
ومعارضيه ، وكذلك لأن موضوع بحثنا هو التوليد عند متكلمي الإسلام ،
ولم يكن عند المعتزلة وحدهم حتى تقتصر على الجانب الإيجابي فقط ، بل يشمل
الموضوع على الجوانب السلبية وسائر المعوقات التي تضاده ، حتى نكون
موضوعيين في نظرنا ، ونكون قضاة أكثر من أن نكون محامين بالنسبة
لموقفنا من هذا الموضوع وبحسب ما يقتضيه العرض ، من تأييد أو بالاستدلال
لا بالميل إليه بالتمصّب أو رفض آخر على أساس الحججة لا على أساس
الهوى والهدم .

وعلى ذلك فإذا كانت هذه الاعتراضات بمثابة الاضداد للتوليد ، فإن
الاضداد يبحث عنها في علم واحد ، وتعد داخلة في هذا العلم » (٢) .

أما مذهب إليه أبو هاشم فهو منبني على أساس برهان الخلف ، إذ أنه
يرى أن إيراد اعتراضات الخصم ، وبيان تناقضها يؤدي إلى إثبات المذهب

(١) أنظر كتاب أرسطو للدكتور بدوي ص ٩٧ .

وفارن ما يذكره أستاذنا عبد الرحمن بدوي عن هيجل من أنه يرى أن الوجود نسيج
الأضداد وأن الضد إنما يحدد الشيء ويميزه ، أو أن الشيء إنما يتميز بتحدد بضده .
(راجع الزمان الوجودي ص ٤٠ وما بعدها) .

وتدعيه ، وذلك لأن « المعارضة إنما تكون زيادة في الكشف والإيضاح ، وتأنيساً للمتعلم ، وبيانا للخصم أن ما اعتقده مما لا يمكنه الثبات عليه »^(١) .

تلك هي أسباب حاجتنا إلى إيراد تلك الاعتراضات . أما هي ؟ فهذا ما علمنا بيانه الآن وعلى النحو التالي :

١ - الاعتراض بانتساب الفاعلية وعلى النحو التالي :

أن يكون الفاعل موصوفاً بالفعل والتأثير وهو عاجز أو ميت ، مع أن الفاعل يجب أن يكون حياً قادراً . وذلك الاعتراض هو نلشهور عن ابن الراوندى . إذ يذكر صاحب الإنقصار عن ابن الراوندى أنه قال عن أبي الهذيل ، وجميع من وافقه من المعتزلة أنهم « يزعمون أن اللوثى يقتلون الأحياء والأصحاء والاشداء على الحقيقة دون الجواز »^(٢) ، وذلك كمن يرمى سهماً لإصابة إنسان ، ثم يقتل الرامي بعد مفارقة السهم للقوس ، ثم يصل السهم إلى الهدف فيقتل المرعى ، وفي هذه الحالة - تبعاً للقول بالتوليد - يسند فعل القتل إلى الميت . أو كمن يجرح إنساناً فيستمر الجرح في الأنف حتى يموت الجرح . وفي أثناء ذلك قد يموت فاعل الجرح ، فتسند الإصابة إلى فاعل الجرح لأنه كان سبباً فيها ومولداً لها . ولكن هذا يبدو لأول وهلة أنه قول متناقض ، إذ ليس من المعقول أن يكون فاعل اللوث إنساناً عاجزاً ميتاً ، أو أن نقول قتل زيد الميت محمداً . واحتجاج الخصوم قائم على هذه القضية « أن كل قول أدى إلى أن يكون الفاعل فاعلاً وهو ببهض هذه الأوصاف وجب القضاء ببطالانه »^(٣) ولكن هذا الاحتجاج مردود إذا

(١) المحيط بالكيف ص ٤٢٢ .

(٢) الأنصار للخطيب ص ٥٧ .

(٣) المحيط بالكيف ص ٤٢٣ .

أخذنا عامل الزمان في الاعتبار عند الاستدلال ، لأنه لا يصح أن نذكر أن فعل القتل - أو أى فعل آخر - قد صدر من ذلك الميت أو العاجز ، في نفس الوقت الذى هو ميت فيه ، أو خرج منه وهو فاقده للقدرة عليه . لأن المتولدات على هذا النحو لا تكون من أفعال الإنسان ، ولا بقصده أو داعيه . وحتى فالإيجي يذهب إلى أنه « وإن سلم كونها على حسبهما - القصد والداعى لم يلزم منه أن يكون - الفعل المتولد - من أفعاله . . . لأن المتولد محتاج إلى السبب قطعا » ^(١) ولكن إذ قصدنا أن الميت قد أحدث القتل وقت أن كان قادراً حياً ، فهذا هو ما يؤيد صحة القول بالتوليد ، لأن حقيقة الفاعل أنه من وحد مقدوره وتحقق ، فإدام قد وجد المقدور أمكن أن يسند الفعل إلى فاعله بهرف النظر عما إذا كان ساعة حصول نتيجة الفعل المتولد قادراً أو عاجزاً ، حياً أو ميتاً ، ذلك لان وجود الفعل المتولد - كالأصابة : « في الهدف وهو عاجز ميت في الصحة كوجودها فيه وهو حى قادر . . . ويصح أن يفعل مع الموت كل فعل لا يحتاج في وجوده إلى الحياة ، ولذلك يصح من القادر منا أن يقتل نفسه فيكون فاعلاً للقتل في حالة يستحيل كونه حياً وقادراً وإنما يستحيل أن يفعل أفعال القلوب في حال الموت لحاجتها في الوجود إلى الحياة » ^(٢) ويوضح لنا صحة ذلك أن وجود فعل الفاعل لا يفتقر إلى أكثر من إحداث السبب الذى سيولد وأن تتوافر القدرة قبل الفعل ، أما مصاحبة القدرة لحدوث المقدور ، ومقارنتها معه ، فلا داعى لها - عند المعتبرة الا في بعض الأفعال المتولدة التى يستلزم وجود كل جزء منها وجود سببه « كالكلام - الذى يحمل في اللسان - ولا يصح أن يفعل من ذلك مع المعجز الا حرفاً واحداً ، لأن وجوده متعلق بوجوده المباشر » ^(٣)

(١) الوقت للإيجي - ٢ ص ٢٨٥ ، الإرناد للجويى من ٢٢٢

(٢) المنى - ٩ ص ٢٠٩ ، المحیط بالكليب من ٤٢٣

(٣) المنى ج ٩ ص ٢١٠ .

ومهما يمكن الإمبر فان افعال الإنسان - كما ذكرنا - ضربان ، مايفعل مباشرة ، ومايفعل متولدا ، والمفعول مباشرا هو الذي يمكن أن يوجد منه في مجال موت الفاعل وزوال قدرته ولو أقل قليل الأجزاء وإن كان يوجد نوع من الافعال المباشرة - التي هي من أفعال القلوب - لا توجد ولا يمكن أن يوجد أى جزء منها الا بشرط وجود الفاعل حيا قادراً لكي يباشر الفعل أولاً بأول ، وكذلك فلا يمكن إيجاد أكثر من جزء فقط من الفعل المباشر عند موت الفاعل ، لأن « ما زاد على الجزء الواحد فلا يجوز عند ما تعرض هذه الاحوال » (١).

أما الفعل المتولد فهو كذلك على ضربين ، ما يتولد عن السبب الأول حالا بعد حال ، ويحتاج هذا إلى تجديد الأسباب عند تجديد المسببات ، مثل العلم الذي يتولد عن النظر فيحتاج دائماً إلى تجديد النظر ، وكذلك الكلام الذي يتولد عن اعتماد اللسان على اجزاء الفم في الداخل - أو على سلامة الأنف والاسنان والحنجرة لسلامة النطق - إذ أن حروف الكلام منها الخلقى ومنها الانقى ومنها السنى - وجميعها تعتمد على حركة اللسان الدائبة في نواحي الفم . فهذه الأفعال وأمثالها تحتاج إلى أن يسكون الفاعل حيا قادراً كما يجدد الأسباب دائماً التي تتولد عنها تلك المسببات - أما صدى الكلام فيجوز فيه أن يتولد عن الكلام بعد أن يصبح الفاعل فاقداً للقدرة عليه ، بشرط أن يسكون قد فعل « أسباب الكلام دفعة واحدة فتوجد في الصدى وفي حال وجود هذه الحروف في الصدى يعرض فيه الموت أو زوال القدرة » (٢) ، بينما الحال بالنسبة للعلم والنظر يحتاج وجودهما إلى

(١) المجموع في المحيط من ٢٤ ، وقارن الفنى ج ٩ من ٢١٠ -
(٢) م ٢٢ - الحرية للشعلة

الحياة والقدرة الدائمة المستمرة المتجددة ، والنوع الثاني من المتولدات وهو الذى يحصل فيه السبب ثم تتولد عنه المسببات حالا بعد حال ، فلا يحتاج هذا النوع إلى التجديد المستمر للقدرة أو الحياة ، بل يكفي أن يوجد - فاعل السبب - السبب المولد للفعل المتولد ، ثم لا يتغير ذلك بأى تغيير يحدث للفاعل ، سواء فى قدرته وقصوده ، أو حتى فى وجوده ، فيجوز أن يحدث للفعل المتولد بعد عجز أو موت فاعل السبب المولد . ذلك لأن بعض الأسباب تولد بعضها الآخر ، مثلما يحدث فى الرمية ووقوع الإصابة ثم الموت بعد زمان قد يموت فيه الرامى أو تزول قدرته ويصبح عاجزا .

الاعتراض الثانى : (الذم بعد الموت)

من أوجه النقد التى وجهت إلى التوليد ، إمكانية أن يذم الرامى على الفعل المتولد منه بعد موته ، وكأنه يستحق العقاب فى حال موته ولم يستحقه فى حال حياته ، ولم يجرم أن هذا يستحق لأنه يؤذى ، بل يرامى « أن يكون العبد من أهل الولاية ، فإذا مات صار من أهل العداوة ، » (١) وكأنه بناء على ما تقدم يجوز أن يكون الإنسان خيرا طول حياته ، ثم تصدر عنه رمية يتسبب عنها موت المرعى بعد موته هو ، فسكان الرامى هذا يستحق الذم والأمن والعقاب بعد أن فقد الحياة ، وهى شرط حصول الجزاء ، وهذا خطأ ظاهر لان ما يعاقب وما يذم يجب أن يكون حيا والالجاز أن تقول أن الميت عطشان فيستحق الشرب ، أو مات جوعانا فيستحق الأكل ، وقياس على الأفعال على ذلك يؤدى إلى فساد القول بالتوليد ، هذا ما يقبضى لأول وهلة من ذلك الاعتراض ، ولسكن الرد عليه ونحضره انما يكون بما ذهب إليه أبو هاشم من أن « ما أوجب إستحقاق الذم إذا حصل لم يراع كون

(١) الفقى ج ٩ ص ٢٤٠ .

الاستحقاق له حيا أو ميتا أو عاجزا أو قادرا لأن ليس لسكونه كذلك تأثير في حسن ذمه « (١) ، بمعنى أن الرامي يستحق الذم والعقاب واللعن على المسبب وإن لم يقع بالفعل إلا أنه في حكم الواقع ، لوجود السبب الذي سيولده وبمعنى آخر يكون المسبب موجودا بالقوة وعلى سبيل الإمكان ، مادام سببه قد حصل . كل ما هنالك أنه قد تعرض موانع ، وبزوالها يقع المسبب متولداً . فكأن الرامي ـ الذي خرج منه السبب الذي سيصب الهدف قبل موته — بذم ويلعن لا لأنه فعل الموت وولده ـ فهو لا يستطيع خلق الموت بل بذم على أنه أوجد سببا تولد عنه الموت ، فالذم يسكون على ايجاد السبب لاعلى ايقاع المسبب « فعلى ذلك يخرج من الدين وهو مستحق العقاب لأنه يصور كذلك بعد الموت » . (٢)

ولكن يسأل سائلا فيقول : هل لومنع السبب من التوليد ، استحقاقه فاعله الذم كذلك ، أم لا ؟ والإجابة عن هذا السؤال واضحة وقائمة على أساس أن فاعل السبب إذا كان يستحق الذم على الفعل الذي سيتولد عنه سببه بمجرد إحداث السبب وكان مسببه في حكم الوقوع ، فإنه لا يستحق الذم أو العقاب على شيء لم يفعله ، ولم يحدثه اطلاقا لامتولدا ولا مباشرا . لأنه إن فعل السبب الذي سيولد المسبب ثم منع السبب من توليد مسببه سقط الذم عنه ، لأن الذم يقع على فعل قد تولد أو في حكم المتولد ولكن لما لم يكن ثمة فعل البتة فلا وجود للذم والعقاب — وهذه المسألة تكون أكثر أوضاحا إذا صيغت على نحو منطقي هكذا :

كل من فعل سببا يتولد عنه فعل ، استحق الذم على هذا المتولد وكل

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢١١ ، الفائق ص ٥٨/٥٩ .

(٢) المحيط بالكافي ص ٤٢٤ .

من فعل سببا ، ثم منعه من التوليد ، بشرط أن لا يسكن المانع من خارج عنه - لأنه في هذه الحالة يكون الفعل خرج عن أن يكون مقدور المنع عند فاعل السبب - نقول اذا منعه من توليد السبب الذي يستحق عليه الذم ولا العقاب ، فيكون هذا الفاعل لا يستحق الذم لأنه بمثابة المنوع من الفعل إذ القادر هو الفاعل والتارك - فيكون ذمه قبيحا « اذ الشرط على كل حال - في الذم حدوده (أى الفعل) » .^(١) فمثلا لورعى إنسان سهما لا يستحق الذم على الإصابة التي ستقع من الرمية ، ولكن لو ابتعد الهدف عن الرمية لما استحق الذم ، كن القى حجراً لإصابة إنسان ثم بعد مفارقة الحجر أيده تلقاه بيده الأخرى ، فلم يحدث هنا شرط الذم ، وهو تولد الفعل وحدوثه الذي يقع عليه الذم وبالتالي على فاعله . أما بالنسبة للمانع الذي يعرض بصرف النظر عن ارادة الفاعل كأن يلقى إنسان بسهم كيما يقتل رجلا ، ثم حدث أن ابتعد الرجل ، او ابتعد إنسان آخر قبل وصول السهم . فهل يستحق الرامي الذم على فعل السبب الذي لم يتولد عنه السبب الذي يستحق عليه الذم ؟ أم أنه لا يذم مادام السبب لم يقع وإن كان مافى مراده ، وما قصد اليه في حال الرمي هو القتل ، ولم يخطر بباله شيء من المنع البتة ؟ .

ويبدو أنه على المذهب الثاني لأبي هاشم ، لا يستحق الذم بحسبان أن « سبب استحقاق الذم والعقاب حدوثه ، وذلك مقتود »^(٢) ، لذلك فالفاعل لا يستحق الذم على ما لم يقع منه ؛ وإلا لرجعنا إلى أقوال الجبيرة والسكبية أما على المذهب الأول لأبي هاشم ، فإن الفاعل كان يستحق الذم ، لأن السبب مادام قد وقع ، فيكون السبب في حكم الواقع وإن لم يقع بالفعل . وكأننا على

(١) المصدر السابق ص ٤٢٥ .

(٢) نفس المصدر والصفحة ، وقارن المعنى ج ٩ ص ٢١٢ .

المذهب الأول لأبي هاشم نجد الرد على الاعتراض الثاني في كون الفاعل مستحقاً للذم والعقاب بعد موته . ما دام السبب لم يقع إلا بعد موت الفاعل - بشرط حدوثه عن سبب أحدثه الفاعل ساعة كونه حياً قادراً - فكأن للموت لا يؤثر في استحقاق الذم . وهذا حق لأن الفاعل في هذه الحالة كان يلقى بالسهم وهو عالم تمام العلم أنه سيصيب الهدف وأن هذه الإصابة سترتب عليها كذا وكذا . أما موته - أي الفاعل - فلم يكن يعلم عنه شيئاً ، فالعالم يستحق الذم « من حيث كان يمكنه التجرز منه في حال إيجاد السبب »^(١) وإذا كان موت الفاعل - الذي لم يعلم عنه شيئاً - لا يعنيه من الذم والعقاب ، فكذلك الحال بالنسبة للمانع الذي يأتي من خارج عنه ، إذ أن الفاعل يستحق الذم على فعل السبب المولد ، لأن منع الوقوع بالنسبة للمسبب لم يحدث من الراي نفسه حتى يسقط عنه استحقاق الذم ، لأنه لو قدرنا عدم المانع هذا لوقع السبب متولداً عن السبب الذي أحدثه الفاعل ، والوقوع هو شرط استحقاق الذم كما ذكرنا ، والمانع النسبة للرامي كأنه لم يخطر بباله ولم يحدث من جهة .

ومسألة الحكم بالنسبة للذم من حيث كثرته وقلته تبعاً للموت أو الحياة لا تدخل لما في الفاعل ، لأن نفس القدر من العقاب أو الذم الذي كان سيقع عليه لو كان حياً ، هو نفسه الذي سيقع عليه في موته ، لأن العبرة بالفعل الذي وقع بصرف النظر عن حال الفاعل من حيث كونه حياً أو ميتاً ، قادراً أو عاجزاً .

فإن فاعل الإصابة قد فعلها وهو قاصد لها ، فيلزمه استحقاق الذم والعقاب ، والموت والمعجز ليسا بمنجيين له من العقاب - والتوبة يمكن أن تخفف عنه عقابه ، ولكنها لا تلغيه تماماً . وإلا لجاز لكل قاتل أن يقتل ، واضماً

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٣١١ .

في بيان أنه محبوب وأن القوية مستقطبة عنه العقاب. إذ أن العبارة بالقصور
والتداعي ، وتما يهبران عن النية التي أوضحنا سابقا أنها أساس الفعل وعليها
يستحق الجزاء .

الاعتراض الثالث : (عدم اطراد الترك في سائر المتولدات) .

وقد احتج به مبطلو التوليد على أساس أن الفاعل الحقيقي هو الذي
يتمكن من الفعل والترك كما تثبت قدرته . ولكن فاعل المتولدات - عندم
لا يتمكن من ترك الفعل بعد إحداثه لسببه . وعلى ذلك فلا يستحق الفاعل -
عندم - الذم على ما لا يستطيع أن لا يفعله بدلا من أن يفعله ، ويسألون كيف
يستحق الذم على ما لا يستطيع عنه فكأ كما؟ والمألهنا بالنسبة لخصوص التوليد،
تبدو وكأنها مسألة جبر على الفعل ، فلا يستحق الإنسان الذم على فعل قد
اضطر وجبر على أن يفعله ، وعلى ذلك فهم يقولون : كيف يستحق الذم على
ما لا يتأتى منه أن لا يفعله بدلا من فعله ^(١) . وهذا الاعتراض مؤلف من
قسمين ، القسم الأول ما أوردناه ، والقسم الثاني هو أن من مات قبل أن
تقع الإصابة عن الرمية التي فعلها فكأنه مات اختراما ، وهذا « يقبح اخترامه
لأنه يصير مستحقا للعقاب على ما لا طريق له إلى تلافية » ^(٢) . فمثلا إذا كلف
إنسان بعشرة أفعال تقع في عشرة أوقات ، فإن اخترامه في أي وقت من
الأوقات قبل الانتهاء من كل الأفعال التي كلف بها يعد قبحا - عند الخصوم -
لأنه يؤدي إلى ما لم يفعله الإنسان ، في حين أنه لو عاش لاستكمل أفعاله ،
ولكن يجوز الاخترام بعد انقضاء وقت الإصابة . وكان القول - أو الحكم -

• راجع المقنى ج ٩ ص ٢١٠ / ٢١١ ، شرح عبرن المسائل ج ٢ ص ٢٠٥ / ٢٠٦ .

(١) المحيط بالتكليف ج ٤٢٥ ، المقنى ج ٩ ص ٢١٤ ، التمهيد ص ٢٩٨ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

بذم من مات قبل وقوع مسببه يؤدي إلى أمرين ، لا يرضى بكليهما ، لأن أحدهما هو الحكم بقبح الإحترام ، والآخر أن يكون هذا الفعل المتولد بعدموت الرامى ليس فعلاً للرامى .

ولكن الشرط الأول من هذا الاعتراض يرتد على قائله ، إذا ذكرنا أن ميوت الفاعلية الحقيقية بالقدرة على الفعل والترك ، ليس مطرداً دائماً ، إذ أن أبا هاشم يذكر أن كون الإنسان « قادراً على الشيء لا يتعلق بغيره من ترك وضد ، بل يجب أن يكون له حكمه ، ولا ضد له كما يكون له مع الحكم وله ضد »^(١) ، وهذا الحكم هو كما يرى القاضى ، أن يصح للقادر أن يفعل الفعل وأن لا يفعله مع السلامة . والترك هنا ليس شرطاً في أن يكون « الفعل مما لا يجب وقوعه لا محالة »^(٢) ، أى وجوب الترك هنا يسكون بالنسبة للفعل الذى يستحيل وجوده ، بأن يكون عدم فاعليته خيراً من فاعليته .

ثم إن من الأفعال ما ليس لها ضد ، وبالتالى ليس لها ترك ، لأن ما لا ضد له فلا ترك له ، لأن الترك إما أن يكون إلى ضد أو إلى نفس الفعل ، ولا يجب أن يكون هناك ترك لنفس الفعل بفعله مرة أخرى وبلاسمى تركاً ، فلا بد أن يكون الترك لفعل الضد ، فإذا لم يكن للفعل المتروك ضد ، فلا يكون له ترك . ولكن إذا قصد بالترك أن لا يفعل المعامل المتولد — قبل فعل السبب ويقبل المباشر ، فهذا النحو من الترك ممكن ، إذ أنه ليس من المتناقض أن يوصف الإنسان بالقدرة على أن يفعل بواسطة — أى على سبيل التوليد — وأن يفعل بلا واسطة — أى على سبيل المباشرة . ومن هنا يمكن الاحتراز عن الفعل وتركه من هذين الوجهين ، وذلك بأن يفعل الإنسان ما كان يفعله

بواسطة بلا واسطة ، وأن يفعل ما كان يفعله بلا واسطة بواسطة ، ما أمكن
له ذلك ، وبحسب أجناس الأفعال .

ومن هنا لا يمكن لقائل أن يقول إن الإنسان يستحق الذم على ما لم يستطع
الفكاك منه ، لأن السبب من هذا الوجه قد حل محل المبتدأ الذي يصح أن
يتركه وأن يتلافاه بأن لا يفعله أصلاً ، لذلك فليس من القبح أو الظلم - كما
أدعى الخصوم - أن يخترمه الله بعد فعل السبب ، وإن تولدت عن السبب
مسيبات كثيرة ، لأن السبب إذا ما وقع عنه فيكون واقماً بقصده وإرادته ،
ويكون السبب في حكم الوجود ، لأنه حتى وإن عاش فلن يستطيع منع السبب
من أن يولد للسبب لأنه خرج عن نطاق قدرته ، وما خرج عن نطاق القدرة
من المتولدات فلا منع ولا ترك . وعلى ذلك فإذا كان الذنب قبيحاً فيكون
المسبب قبيحاً ، لأن القبح لا يولد الحسن بل يولد جنسه ، والقبيح دائماً يستحق
فاعله عليه الذم والعقاب إن في حياته أو في مماته ، لأن الموت لم ينف عنه
كونه فاعلاً للسبب الذي ترتب عليه ، المسبب ، كما اثبتنا ذلك في
الاعتراض الثاني .

أما بالنسبة لمن اخترم في الوقت الخامس أو السادس مثلاً بينما يكون
مكلفاً بفعل عشرة أفعال ، فإن القاضي يرى فيه أن اختراثة « لا يحسن لأنه
متى عوقب فقد عوقب مع المنع ، وليس فعلة لبعضها بموجب أن يقع الباقي
عنه »^(١) ، ذلك لأنه يبدو - والحال هكذا - أن كل الأفعال العشرة ، ينفصل
بعضها عن البعض ، ويحتاج كل فعل منها إلى أن يبتدأ على حده ، مثل العلوم
والمعارف التي تتولد أولاً بأول مع مباشرة وتجديد الأسباب كيما تتولد
المسيبات ، والحال هنا مختلف تماماً عن المتولدات التي يمكن فيها موت الفاعل

(١) المحيط بالكايف من ٤٢٦ .

بعد إيجاد السبب مع الإحتمال القالب لوقوع المسبب في الأوقات المتبقية ، وذلك لأن من المتولدات ما يوجد في الوقت الثاني من حصول السبب، ومنها ما يمكن أن يوجد متراخيا عن السبب بعدة أوقات ، وهذا ما يجوز فيه الإخترام ولا يتبع ، مع ذم فاعل السبب على مسبباته المقدر وقوعها. أما بالنسبة لأفعال القلوب المتولدة التي لا تغارق محل القدرة فإن الإخترام في الوقت الخامس قد لا يترتب عليه وقوع مسببات في الأوقات المتبقية ، لأن الأسباب التي وقعت قد لا تكون علة للمسببات التي لم تحصل فيما بعد . والفرق بين الحالين يمكن أن نثله بمجموعة من النقط المتراسة ، والنقط في الحال الأول تكون خطأ مستقيما واضحا ومتكاملا ، بينما النقط في الحال الثاني تكون متراسة ولكن دون ترابط واتصال فلا تكون خطأ ، وبمعنى آخر تكون كحروف متراسة ولكنها كلمة ذات معنى ، بينما الأولى تكون حروفا مكونة لكلمة يفهم معناها من مجرد عملية غلق أو تصور لباقي الحروف المحتملة . وهكذا فإن الإختراء يجوز ولا يتبع على من يقع منه السبب فقط ويفعل الظن على وقوع مسبباته ، لأن جنس أفعاله تحتمل ذلك التوليد ، أما العمل المتولد الذي يقتضى وجود مسببه أن يباشره السبب أولا بأول ، أى أن يكون السبب موجودا مع المسبب ، فإن هذا النوع من المتولدات لا يجوز فيه الإخترام ، وإن حدث فلا يحدث الهم ، بل يكون قبيحا ، لأن هذا النوع من المتولدات لا يفترق عن الأفعال المباشرة .

ولا يجب — لهؤلاء المعارضين — القول بأن الإنسان غير مسئول عن الفعل المتولد مادام لم يوجد ، وبذلك لا يستحق الذم — عند فعله للسبب — على المسبب الذي لم يقع ، ولكننا قد ذكرنا في الإعتراض الثاني أنه يستحق الذم لأن مسببه في حكم الوجود ، ولا يجدى هنا الاحتجاج بعدم

استحقاق الذم على مسبب فعل سببه ولكن لا يمكن الاتفكاك عنه ، لأنه كما يذكر القاضى ، « إذا كان يمكنه أن لا يفعله بأن لا يفعل سببه ، جاز أن يتوجه الذم إليه فيصير بمنزلة المخل بمعرفة الله أنه يستحق الذم على الإخلال بمعرفة الرسل » ،^(١) فمثلا من أفطر في خلال رمضان يوماً ، استحق الذم على ترك صوم ذلك اليوم وإن كان ذلك الذم لا يحصل له في الفطر الواقع بعد رمضان وهكذا فقد يجوز أن يعرض عارض يمنع من وجود المسبب عن السبب . أما إذا زالت الموانع والعوارض واستمر وقوع المسبب باستمرار وقوع سببه ، وشأنه في ذلك شأن وقوع المباشر باستمرار مع تسكامل الدواعى والقصود وزوائى ما يعارضها ، فإن هذا الاستمرار لا يمنع من وقوع الذم على السبب في المتولد .

الاعتراض الرابع : (استحقاق الذم مع ترجيح وقزع الفعل)

وهو يقوم على أن القول بالمتولد يؤدي إلى أن يذم الإنسان على فعل متى حصل له الظن بوقوعه عن سببه وإن اعترضه مانع . وهناك فرق بين سبب حدث ، ونعلم يقينا أن مسببه سيتبع عنه ، وبين سبب آخر قد وقع ولكننا نشك في وقوع مسببه ، وباحتمال أنه قد يعرض عارض يمنع من وقوع المسبب .

ووجه الاختلاف هنا في أيهما يستحق الذم ، ما قد فعل سببه مع العلم اليقيني بأن مسببه سيتولد ، وهو قبيح ضرورة لأن سببه قبيح ؟ أم ما فعل سببه ويشك في أن يقع المسبب عن هذا السبب أم لا ؟ . ويبدو أن لمسألة الظن والاحتمال هنا مدخلا كبيرا في تحديد استحقاق الذم أو عدمه - مع ملاحظة أن

الظن السكينة في الظن كما أدوية بالغة... إذ أن الحال الذي ينظر فيه الظن أكثر يستحق السبب عليه من الدم أكثر، وهو يستحق مع قلة الظن أو فقده من الدم أقل مما يستحق مع كثرته ووجوده. « فالمسبب متى كان المعلوم أنه لا يوجد لم يستحق به الدم والعقاب في حال السبب ولا بعده وإنما بشرط أن يكون ظاناً لوجوده في حال السبب في استحقاق الدم به متى كان المعلوم أنه يوجد» (١).

على أن نعمة فارقاً بين فاقد الظن والاحتمال وبين السامى، إذ أن السامى يفعل الفعل دون قصد أو داع ودون إختيار، وبالتالي فهو يفعل السبب ولا يعلم ما سيقول عنه، فلا يذم على المتولد من أفعاله. أما فاقد الظن فيفعل الفعل وهو واع لفعله، قاصداً إليه ومختاراً له. وإن كان في بعض الحالات قد يكون ملجأ على الفعل، إذ أن الملجأ يكون على علم بما سيقول عن أسبابه من أفعال ولا سببه لا يستحق الذم لأنه - كما يقال يفعل ويواد لا يقصده واختياره، وإنما يقصد الملجأ واختياره فهو عبارة عن المجال أو الظرف الخاص لتنفيذ قدرة الملجأ، مثل الآلة فلا يستحق الذم والعقاب.

وعلى ذلك فالملجأ والسامى لا يدخلان في عداد الفاعلين المختارين الذين يسألون عن أفعالهم؛ فيذمون ويعاقبون عليها. بينما الحال بالنسبة لمن يفعل وهو عالم بنتائج فعله، أو من يغلب عليه الظن بالنتيجة - لأن الظن نوع من العلم، عند أفلاطون وإن كان علماً في المرتبة الثانية - نقول أن الحال بالنسبة للعالم والظان مختلف إذ يفعلان عن قصد واختيار، فيكونان مسؤولين عن أفعالهما. لأن الفاعل « مع غلبة الظن يستحق من الذم أكثر مما يستحقه

(١) المصدر السابق ص ٢١٣.

مع فقدته ، كما أن مع العلم يكون ذلك أكثر ، وإن كان ضروريا فالدم أعظم منه لو كان مكتسبا .^(١) وزيادة الدم مع غلبة الظن ، لأنه على فأن أن السبب يولد مسببا قبيحا وتركه يولد هذا المسبب القبيح كان قاصدا إلى إيجاد هذا القبيح فيتحقق ذما أكثر ، لأنه كان يمكنه أن يتحرز من إيجاد هذا القبح كان يشك إنسان أن في الدواء سما ، ثم يطويه للمريض ، فيموت المريض ، فيكون موت المريض متولدا عن السم الذي لو منع عنه لما مات مسموما . وإن كان سيموت بغيره فتكون إمارته مقصودة ، فيذم ويعاقب على ذلك .

هذا وينبغي أن نشير إلى أن القاضى كان يعد القائلين بالسكسب من الهجرة ، لأن القدرة الإلهية - عندهم - هي وحدها الفاعل الحقيقى بينما الانسان فاعل بالهجاز كما ذكرنا فى أول البحث - بمعنى أنه مكتسب للفعل ، لافاعل له ولا موجوده . ومن هنا نلاحظ أن القاضى فرق فى القصر السابق بين الفاعل الذى يسند الفعل إليه باختياره ، فيسكون مسببه واقعا عنه ضرورة ، فيستحق من الدم أكثر مما يستحقه لو كان مكتسبا لفعله ، فيكون الاعتراض بانتفاء الدم عن المتولدات مردوداً على قائله ، لأن فاعلى المتولدات يقع عليهم من الدم مع المتولد - أكثر مما يقع عليهم ، مع السكسب - مع أن أقل الدم يكفى لنسبة الفعل حقيقة إلى الانسان ، لأنه لا يندم على ما لا يفعله ، فاذا كان هذا الاعتراض لا يؤثر فى انتساب الدم على الأفعال فهو لا يؤثر أيضاً فى انتساب الفاعلية

والتأثير الإنسان في المتولدات ، لأن القول بالتوليدهم بدعم التكليف أكثر من القول بالكسب .

الاعتراض الخامس : (إنتفاء الفاعلية في الوقت الثاني) .

ويقوم هذا الاعتراض على افتراض خاطيء ، هو أنه لكي تثبت قدرة الانسان على فعل المتولدات فيجب أن يكون قادراً على أن يجعل السبب سابقاً للسبب بوقت واحد فقط . ويكون ما يترأخى من المتولدات - أعني الذى يحدث في الوقت الثاني أو الثالث لاتأثير ولافاعلية للانسان فيه .

ولكن هذا الاعتراض - كما قلنا - قائم على فرض خاطيء فلا يصدق عامة وإن صدق فبالنسبة للأفعال المباشرة التى تتطلب وجود القدرة قبل وجود الفعل بوقت واحد ولا تزيد عنه - لأن القدرة تقع قبل الفعل عند المعزلة ، وتقارنه عند الأشاعرة وأهل السنة - وإذا كانت الأفعال المباشرة هكذا ، فإن من الأفعال المتولدة ما يشابهها من حيث الحاجة إلى سبق القدرة بوقت فقط ، مثل وجود الكلام والنظر في تويده للعالم ، أو انتقال الجسم من مكان لآخر ، بتولد الانتقال عن حركة الأرجل ، فالانتقال مقارن للحركة ، وإن كان لا بد من تقدم حركة الرجل - بوصفها السبب - على انتقال الجسم بوصفه السبب . وتعميم الحالة السابقة على النوع الثانى من الأفعال المتولدة أعني الذى تتأخر متولداته عن أسبابه بأوقات عدة - تعميم دون وجه حق وهذا لا يقدح في كون المتولدات أفعالاً للانسان مع تراخيها عن أسبابها ، مثل الاعتماد في تويده الاصوات والحركات ، وتولد الآلام عن الوهم ، والتأليف عن المجاورة ، أو الموت عن الرمي . الخ من هذه المتولدات التى تحدث مع عدم ضرورة اقتران السبب بالسبب ، أو سبقه له بوقت فقط « فسييل القدرة أن تتقدم بوقتين ، وأما إن كان السبب بولداً مثاله ، فالواجب

تقدمه على هذا السبب الأول بوقت واحد، ثم يصحح أن يقدم. والسبب يقع بعد أوقات كثيرة» (١).

وقد أوضحنا ذلك بأمثلة، ويمكن أن نستزيد لإيضاحاً بأن تذكر أنه من الممكن أن نلقى حجراً في بئر عميق، وينزل الحجر إلى مالا نهاية إذا لم يمنع مانع من ذلك النزول. ويبدو أن حركة الحجر في السقوط قد تولدت عن حركة الإلقاء فقط، ثم يستمر مسبب في توليد مسببات غير متناهية، إذا فرض وتتابع النزول إلى مالا نهاية تبعاً للاعتماد المجتلب إليه في الإلقاء ثم الاعتماد الموجود فيه وهو ثقله الذي يولد اعتماداً آخر، وهذا يولد اعتماداً وهكذا تتولد حركة السقوط. وسبيل ذلك ما قاله أبو الهذيل في حركة الأفلاك، وأنها لا يجوز أن تكون حركتها لأجل الهوى، بل هي دائماً هكذا، وهي إنما تولدت عن الحركة الأولى، وأصبحت من بعد ذلك على الوضع الذي نراها دائماً عليه، فإذا لم يوجد المانع الذي يمنعها من الهوى لوجب أن تهوى.

ولكن لما قد وجد هذا المانع وهو طبيعة الحركة التي تتحركها الافلاك وطبيعة أماكنها كانت الانهائية ولن تهوى البتة. فتمتة مسببات لانهاية وهي الحركة الدائرية، اللانهائية للأفلاك التي تولدت عن حركة أولى أوجدها المحرك الأول - كما يذكر أرسطو (٢).

الاعتراض السادس: (عدم اطراد الاعادة).

وهو قائم على مسألة عدم القدرة على الاعادة وأن هذا إنما يؤدي إلى

(١) المتن ج ٩ ص ٢١٩/٢٢٠، المحيط ص ٤٤٧.
- راجع: عبد الرحمن بدوي: أرسطو: أرسطو ص ١٧٩ وما بعدها.

عدم تعلق أفعالنا بنا ، ولكن الرد المذبح لهذا الاعتراض ، هو ما يرويه الجشعي
عن أبي حنيفة التيمي أنه حاور المعتضيين بقوله : « اي قدر تعالى على أن يقدروهم
حتى يأتوا بالثاني مثل الأول ، فلا بد من بلي ، فقال : فلو اقدرهم أليس كان
يقم متفقا ، فلا بد من بلي ، فقال : فوجب أن يكون ذلك فعلهم . فإن قالوا
بلي ، فهلا قلتم إنه الآن فعله ، ولكنه تعالى لم يقدروهم الا على هذا الوجه ؟ » (١)
أما عن مدى تعلق أفعالنا بنا فإن المباشر من هذه الأفعال يزول تعلقه بنا عند
وجوده ، وكذلك المتولد الذي يحدث من سبب يصاحب وجوده ، بينما
أفعاله تعالى - حتى المباشرة منها - يمكن أن تبقى به أبداً وأزلا
لإمكان ايجادها - من جهة - على نفس صورتها الأولى . وذلك مثل خلق
الآدميين ، وخلق هذا العالم ، فإن هذا فعل قد وقع عن الله ومع ذلك فهو
متعلق به ، لأنه يفتنيه ويميده متى وكيف شاء . أما المسبب الذي يتولد عن
سبب معدوم ، فيزول من حيث تعلقه بالفاعل بمجرد ايجاد سببه . وذلك
يذكرنا بعائلة الذي يرمى السهم ثم يموت ، فإن فعل الفعل وشدته أو ضعفه
موقوف على السبب المباشر وهو رمية السهم لا الفاعل الأول الذي مات أو
فقد قدرته على إعادة الفعل مرة أخرى ، فالفاعل الذي يبقى سبباً أي ، فاعله
« مبني على الاعادة فيه » (٢) ، وصحة الاعادة أنه يترتب عليها استمرار
التعلق ؛ كما أنها هي الأخرى ، وقفة على وجود الفاعل ببقائه ، وكأن التعلق
موقوف على الفاعل الحي لا على السبب الحادث من الفاعل ، لأن السبب بمثابة
الواسطة بين الفعل والفاعل ، « ذراع ملاحظة أنه ما دام تد وجد السبب
فيحتمل أن تعاد المسببات ، أما على سبيل التوليد أو الابتداء بشرط أن
يكون للسبب « مسبب حال الاعادة غير ما كان في حال البدء » (٣) .

الإعتراض السابع : (نفي الفاعلية على أساس عدم القدرة على الاختراع)

وهو مبنى على أن الفاعل الحقيقي لا بد من أن يكون قادراً على اختراع الأفعال ، ويكون في ذلك « كالقديم تعالى ، لأنه سبحانه انما يصح منه أن يخترع الفعل في غيره من حيث كان يفعل في غيره ^(١) » ، وهذا الاعتراض كما هو واضح قائم على أساس فهم الفاعلية والتأثير بمعنى الخلق والإختراع من العدم . وقياس أفعالنا بأفعاله تعالى ، مع أن هذا القياس خاطيء ، من حيث أن أحد طرفي المقارنة عاماً شاملاً والآخر خاصاً محدوداً ، فالفاعلان غير متساويين من حيث القدرة ، فنحن قادرون بقدرة ، بينما الله تعالى قادر بنفسه ونحن لا نفعل الفعل إلا بالتماسة وذلك بأن « تماسه أو تماس ما ماسة » ^(٢) .
بينما الاختراع والخلق من عدم لا يحتاج إلى هذه الصفة التي نفتقر في أفعالنا إليها ، ولا يتمكن من الفعل إلا بها .

فالقدرة على التأثير والفاعلية والإحداث هي ذاتها القدرة على الإختراع والخلق . ولقد سبق أن ميزنا بين فعل الخلق والإحداث ، وبيننا أن المقصود بالفعل الأول هو الإبداع من عدم ، ويستقل الله تعالى بهذا النوع من الأفعال ، أما الإحداث بمعنى التأثير والفاعلية وإيجاد الأحداث عن الأحداث ، والأفعال عن أخرى - مع احتمال كل من الطرفين لذلك الإحداث والتأثير ، فهذا ما يختص به الإنسان .

وذكرنا في موضع آخر أن الأفعال كلها لا تخرج عن ثلاثة : الخلق ،
للباشرة ، التوليد . والنوع الأول بما فيه من الاختراع لا يستطيع الإنسان

أن يفعل أو يساهم فيه بنصيب ما ، وأما المباشرة والتوايد فقد حللناها وبيننا مدى فاعلية الإنسان لها^(٥) .

وبعد ذلك يمكننا - ولا يحق للمعترضين - أن ننفي فاعليتنا لعدم مشابهتها لفاعلية الله تعالى ، لأنه لا وجه لهذه المشابهة ، خاصة واننا لم نحصل على القدرة أو القدرة الشاملة ، فيكون نقص أفعالنا وتأثيرنا ومحدودية فاعليتنا ليس عن تقصير أو إهمال منا ، بل لقصور في هذه القدرة التي منحنا الله إياها .
وشقان - من حيث المقارنة - بين قدرة تمنح وقدرة ممنوحة : بين قدرة تخلق وقدرة تفعل ، بين قدرة تبتدع وتوجد من عدم ، وبين قدرة تؤثر ولا تحدث إلا ارتجافات ومناسبات بين حوادث وأخرى .

وعلى ذلك فلا يمكن الحكم على قدرتنا بنقصها بالنسبة للقدرة التامة ، لأنها لا توضع تحت الحكم الإنساني نظرا لنقص هذا المعيار ومحدوديته . كما أن من يخضع للحكم يجب أن يكون أقل مما هو يحكم ، وهذا يتناقض مع مقام الألوهية سواء في الذات أو الصفات أو في الأفعال .

- للتوسع في الاعتراضات والعقوبات يمكن الرجوع إلى الإرشاد من ٢٣٤/٢٠٠ الانتصار من ٧٦/٧٨ ، ١٧٠ ، التمديد من ٣٠٢/٢٩٦ ، من ٣٨٨/٣٨٤ عبون المسائل ج ١ من ١٩٦ ، من ٢٠٤/٢٠١ ، المضي ج ٩ من ٢٢٣/٢٠٩ ، التذكرة من ١٤٩/١٤٠ ، عمدة المسترشدين ج ٢ من ٢١٨/٢٠٥ والفائق من ٥٧ - (م ٢٣ - الحرية المستولة)

خاتمة

فصل التختام

١ - مظاهر التأثير :

إن كل باحث - في أي ميدان - يحاول دائماً أن يلتمس أصلاً ومصدراً غريباً وأجنبياً ، يونانياً أو رومانياً أو هندية أو فارسية ... الخ من تلك المصادر ، وذلك لبيان اصالة أفكاره وعراقتها فيما يختص بالمشكلة التي يتصدى لدراستها ، ولكننا نرى أن مثل تلك المحاولات فيها من الإفتراء والمغالاة الكثير .

ومع ذلك - فلأمانة العملية - سنحاول بقدر استطاعتنا أن نبين أوجه الشبه بين الأفكار ما أمكننا ذلك . وما نفعله الآن في إيضاح وجوه التأثير ، سنفعله فيما بعد في بيان وجوه التأثير ، ولكن شمارنا . في بيان هذا وذلك . هو قول الغزالي : قد يقع الحافر فوق الحافر ، وكثيراً ما تتلاقى العقول وتجتمع على مسألة ورأى ما بصرف النظر عن المكان والزمان والثقافات والديانات .

حقاً إن المتكلمين الأوائل قد عرفوا الفلسفة اليونانية ، حين نقلت بعض كتبها إليهم ، أو عن طريق الجدل مع أعداء الإسلام . من ملحدين وثنية وقرس . أو عن طريق الإتصال بالفنوسية .

ويقول البعض إن المتكلمين أخذوا القواعد اليونانية التي عرفوها ، وجعلوها أساساً لفلسفتهم .

ونحن قد لاحظنا بعض مظاهر هذا التأثير في ثنايا عرضنا للبحث ، إذ أننا

وجدنا أن ثمة أفكاراً كثيرة تشبه إلى حد كبير أفكاراً « لسقراط وأفلاطون وأرسطو » ، ولكننا لم نجد لفظاً مشابهاً أو فكرةً مشابهة لموضوع بحثنا ، وهو لفظ « التوليد » أو « التوليد » ، اللهم إلا إذا أخذنا منهج سقراط في توليد الأفكار على أنه مقارب له من حيث التسمية والمبنى لا من حيث الدلالة والمفهوم والمعنى .

وقد وجدنا أن « مونتيجميري وات » في كتابه عن « حرية الإرادة » يميل إلى التماس أصل لتلك التسمية في فلسفة أرسطو ، على أساس أن التولد يقابله لفظ « generation » في الإنجليزية ، مع أن ترجمتها « بالكون المقابل للفساد » أولى ، ونكاد نجد أن معظم - إن لم يكن كل - الكتب التي ألفها المستشرقون في علم الكلام ، تجميع على كلمة الكون هذه ، مع أن معنى هذه الكلمة هو ظهور الشيء بعد كونه ، أعنى بعد أن لم يكن معحقاً تحقفاً فعلياً . وعلى هذا المعنى نجد أن فكرة الكون ليست مساوية تماماً لفكرة الإحداث والفاعلية الموجودة في التوليد ، إذ أن وظيفة الفاعل في فكرة الكون لا تتمدى إظهار الشيء السكامن والموجود في داخل شيء آخر ، وهذا الإظهار يكون دون تأخير وفعالية من جانب الفاعل ، بحيث أنه إذا فعل أسباب الظهور لم يستطع أن يمنع ، وهذا المعنى وإن كان يشبه إلى حد كبير المتولدات التي تحصل دون تراخ عن أسبابها ، إلا أنه لا يشتمل على جميع المتولدات التي يمكن لفاعلها أن يمنعها التوايد حتى بعد إحداثه لسببها .

وعلى كل حال فإن كلمة generation - وإن كانت هي المقابل الوحيد للتوليد - فإنها تنطوي على معاني الوجوب الضروري ، وهذا يتناقض مع ما عرفناه من أن التوايد تداخله الحوية والاختيار وسبق الدواعي والقصود ... الخ من هذه الأحوال التي يجب أن تتوافر فيمن نسميه فاعلاً

للمتولدات ومحدثاً لها . وشبيه بهذا ما لا حظناه في معجم « لالاند »^(١) . .
وبذهب « وات » إلى أن (بشراً) أراد بذهبه في التوليد أن يصحح
نظرة « معمر » في الجواهر والأعراض ، إذ أن هذا الأخير « تحت تأثير
الفلسفة الأجنبية - وخصوصاً اليونانية - قد ذهب إلى القول بأن الأعراض
التي تحمل في الجواهر هي فعل الجواهر بحكم طبيعتها وتركيبها^(٢) . وهذا يعني
أن (ا) حينما يقذف بحجر ايصيب (ب) وحصل ألم عن الإصابة ، فإن ذهب
الحجر هو فعل الحجر ، والألم هو فعل جسم (ب) أعنى المتألم ، ولكن بشراً
ذهب على العكس من ذلك إلى القول بأن كل هذه التأثيرات الحادثة هي
فعل (ا) بناء على القول بأن كل ما يحدث مترتباً على فعل الإنسان فهو من
فعله أيضاً .

وإذا كان « وات » لم يعجبه التطرف الذي ذهب إليه بعض المعتزلة في
التوليد فإنه يرى أن هذا لا يمنع عنا حقيقة وهي أن للإنسان قوة يتحكم بها
ويؤثر في الأحداث تبعاً لها ، وهذا التأثير ليس في نطاق جسمه فقط بل يمتداه
إلى العالم الخارجى .

وعن التأثير اليونانى في علم الكلام ، وجدنا (ماكدونالد) يذهب
إلى أن نظرة المعتزلة التي فلسفت بها الطبيعة ، والتي مالوا بها إلى تقنين كل
الأحداث والأفعال تقول أنه رأى أن تلك النظرة عند المعتزلة من تأثير
أرسطو فيهم ، وماكدونالد يذكر أنه (مع أرسطو قد وصلت لهم فكرة
العالم بوحفه قانوناً) ، وهو بناء سرمدى مؤسس ومنتظم على قوانين

1) Arbrè Laland, Vocabulaire de La phil p.3g2 .

2) Free will, p.74.

واضحة ومحددة ، وهذا واضح في الفكرة التي أتى بها محمد عن الاله بوصفه إرادة وبوصفه المسيطر على الكل «^(١) . ولكن رأى ماكدونالد فيه من الإدعاء كثير ، كما أنه قائم على الفهم الخاطئ لآراء التكلمين ، إذ أنهم لم يقولوا بسر مدية العالم بل هو مخلوق عندهم ، وهذا الخلق لا يتعارض مع خضوعه للقوانين الإلهية ، اللهم الا إذا كان ماكدونالد قد وضع العالم السرمدى ، عند أرسطو في معادلة مع الله تعالى . ولكن أرسطو نفسه لم يقل إن الله هو العالم ، بل فصل بين متحرك هو العالم ، وبين محرك أول ، وكلاهما قديم عنده ، مع أن الله وحده هو القديم وكل ماعداء حادث عند التكلمين .

وهكذا نجد أن بعض — إن لم يكن معظم الادعاءات بالتأثير في الفلسفة الإسلامية أو علم الكلام هنا في هذا البحث إدعاءات قائمة على أسس خاطئة ، وما بنى على الخطأ فهو خطأ أيضا . ونحن بذلك لانفكر بإمكان التأثير من السابق في اللاحق ، لان تيار الفكر سلسلة متصلة الحلقات ، بل إن ما ننكره هو أن يكون اثبات ذلك التأثير قائم على فهم خاطئ . وأسس واهية وبالتالي على استنتاجات غير منطقية .

وبهذا يمكننا القول بأن المعتزلة لم تكثف بإبداء الآراء في خلق العالم من العدم ، بل حاولوا تحديدهم القوانين والنظم التي تحكمه ، وكانهم قد أخذوا هنا برأى الرواقية القائلة بحتمية مطلقة ، وقوانين ثابتة تخضع لها جميع الموجودات . فلكل جسم طبيعي — في رأى المعتزلة — قوانين محددة ثابتة تسيره ، وللأجسام طبائع وصفات وأفعال مخصوصة بها — كما ذهب النظام والجاحظ ومعمر وثمامه ، لكن تلك الحتمية الموجودة بين الأشياء

1) Mackdonald, Deveopment of Muslim Theology, p.145.

لاتتناول الله في شيء ، لأنه ليس جسماً طبيعياً كسائر الاجسام الطبيعية ، كما أنها لاتتناول الأفعال البشرية لأن طبيعة الإنسان تفوق طبيعته هذه الاجسام لذلك كان المقصود بالحتمية هنا ، الضرورة أو الجبر أو القهر الخارجى الذى يؤثر فى الأشياء ، لالحتمية الذاتية التى تخضع لقوانين الذات مثل القدرة وحرية الإرادة .

ولعله من الأصوب لنا أن نتوسع - إلى حد ما - فى بيان تأثير الرواقية ، لأنه يعتبر - من وجهة نظرنا - هو الأصل الذى يمكن أن نلتصه لبيان المشابهة بين المعزلة واليونان إذا كان لامفر من التماس الأصول والبحث عن المشابهات .

رأينا مما سبق أن مشكلة التوفيق بين إرادة الإنسان ومسئوليته من جهة وبين قدرة الله المطلقة وإرادته الشاملة لكل شيء من جهة أخرى ، قد عنى بها المتكلمون ويذهب الدكتور عثمان أمين إلى أن « كروسبوس » الرواقى قد عنى أيضا بالتوفيق بين حرية الإنسان وبين القدر الشامل . ولعلنا إن نظرنا فى نظرية كروسبوس فى الإرادة تأكدنا من مدى صحة هذا الرأى وهناك مثال يمكن أن يوضح لنا تلك النظرية ، بأن العمود الاسطوانى يجب أن يدفعه دافع لى بدوره ولسكنه بعد دورانه إنما يفعل ما طبعه الله عليه من حاجته إلى تأثير الإنسان . وهذا هو ماذهب اليه المتكلمون من حاجة المتولدات فى صدورهما إلى فاعل لأسباب التوليد ، وحاجة الحركة إلى محرك ، وهذا الفاعل أو المحرك هو شيء آخر غير الفعل المتولد وغير الفعل المتولد وغير الشيء المتحرك . والقول بطبع الله العمود على الحاجة إلى التأثير الإنسانى ، هو ما نجد عند المعزلة من حاجة الجسم لى يتحرك إلى اعتماد محتلب إلى جانب الاعتماد اللازم الموجود فيه .

أما قول كروسبوس بضرورة وجود « باعث خارجي يدفع الإرادة ،
وحيثما تحدث الحركة التي هي جزء من طبيعنا من غير أن يكون في مقدورنا
أن نفتكر حقيقة في كل حال معينة »^(١) نقول أن هذا الرأي يشير إلى الجبرية
المطلقة وينفي الاختيار — وهذا يتماشى مع السمة العامة لمذهب الرواقية —
مع أننا سبق أن أوضحنا أن المتولدات مما تدخل في باب الاختيار ، أما
القول بالطبع فهو ينطوي على معاني الوجوب الضروري والقهر . وأما
القول بباعث خارجي يدفع الإرادة كما يقول كروسبوس فهو يعنى الضرورة
المتدخلة في سائر الأفعال ، بينما الباعث عند المعتزلة هو — والداعي والتصد
الداخلي إلى هذا الفعل دون الآخر ، وذلك بحسب رغبة أو حاجة نفسية عند
الفاعل .

وإذا كان الرواقيون قد تشابه معهم المعتزلة في بعض الآراء ، غلقد
تشابهت الأشاعرة معهم أيضا في قول الرواقية بأن الله يجب أن « لا يعد
مستولا عن وجود الشرفى الدنيا وإن كان جميع ما فى الطبيعة من صنعه »^(٢)
فالأشاعرة فى قولهم بالتدبير الإلهى الشامل وبالقدرة المطلقة ، وبنفقيهم القدرة
الحادثة ، يقولون أيضا بأن كل الشرور هى فعل الانسان ، ولذلك يستحق
عليها الجزاء .

حقا إن المعتزلة قالوا باستحقاق الذم أيضا ولكن بناء على كون الانسان
مستولا عما يفعله بإرادته وقدرته المحدثين ، وإذا كان حاصل قول كل
المتكلمين هو أن حوادث العالم بأسرها إنما تحدث طبق نظام مرسوم لا يتبدل

(١) د . عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، ص ١٧٣ ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٦

(٢) نفس المصدر ص ٥٣ / ٥٤ .

فإن هذا القول يعبر عن « الجبر المطلق » عند « الجهمية » وعن « الكسب عند « الأشاعرة » ، ويعبر عن « القانونية والنظام والغائية عند « المعتزلة وهذه « الفكرة الأخيرة قد نجد لها مثيلاً عند الرواقية في قولهم إن الأسباب والعلم الكبرى الضرورية تربط جميع الحوادث ربطاً عاماً ، وتجعلها خاضعة لحكم القدر ، لكن النفوس الإنسانية ، هل تخضع لهذه الضرورة وتربط بذلك القدر ؟ وإذا خضعت وارتبطت فكيف يكون ذلك ؟ والإجابة عن هذا تتضح في قول الرواقية بأن النفوس الإنسانية ليست خاضعة للقضاء الشامل إلا بمقدار ما تسمح به طبائعها الذاتية .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول بلا تردد أن المعتزلة والرواقية قد اتفقا في قول جرىء هو أن القدر لم يبد العلة الأصيلة في حدوث ما يحدث . بل إن سلطانه لا يمدو الظروف الخارجية والعلل المساعدة للأفعال - وبذلك أضحت إرادة الإنسان الحرة هي العلة الأساسية للفعل ، نعم إن الإنسان خاضع للظروف الخارجية مثل سائر الأشياء ، ولكن هذه الأشياء ليس لها من الإرادة والاختيار مثل ما للإنسان فهي لا تستطيع أن تكف عما طبعته عليه بحكم صفاتها المخلوقة فيها ، أما الإنسان فهو سيد أفعاله إذ يستطيع أن يقبل أو يرفض الخواطر التي تأتيه عن طريق المؤثرات والظروف الخارجية . أي الخواطر التي تأتيه قضاء وقدرًا .

وإن كنا نجد تفسيراً للقدر عند أستاذنا توفيق الطويل يذهب فيه إلى أن المراد بالقضاء ما يقصده اليونان بالتتابع القائم بين الأحداث بعضها والبعض والارتباط القائم بين العلة والمعلولات ، فإن شيئاً لا يحدث إلا ويكون وقوعه أمراً لا مناص منه ، ولن يقع أمر دون أن تكون له علة تكفي مبرراً لوقوعه . . . ومن تبين العلة استطاع أن يتنبأ بعمولاتها

قبل وقوعها ، إذ أن الأحداث تكمن في العلة . وهذا الذي ذهب إليه الدكتور توفيق الطويل بدعم مذهبنا إليه من إمكان التوفيق بين فاعلية القدرة الحادثة ، وبين القدر الإلهي الشامل ، من حيث ينتج عن ذلك قانونية للطبيعة شبيهة بما قررنا وجوده عند المعتزلة . فلسفة تطبيعية . بأن لكل معلول علة وبأن الشيء الموجب بلا علة كالتوحيه وجد من عدم ، وإنما يتناسب عقلا وتقاليم نزع المعتزلة إلى قدم الله وحده وحدث ما عداه . وعلى ذلك كانت الأفعال والأحداث جميعها مترتبة على علل وأسباب كل بحسب قدره وهذا القول أشبه بالعائنة نظريته في المنطق إذ أن الملاحة بين قضيتين علاقة ضرورية ، لأن ضرورة وجود إحداهما تستبعد إمكان وجود الأخرى والعكس دائما صحيح^(١) . فكل شيء في الطبيعة يجري وفقا للضرورة ولا مجال للاتفاق والمصادفة أو البتة ، كما هو الحال عند أصحاب مذهب المناسبات الذي سنشير إليه فيما بعد عند عرضنا لوجه التأثير .

ولكن ثمة قضية نغف أمامها متحيرين ، فلقد أشرنا في مواضع عدة من البحث إلى أن المتكلمين يقولون بالتوحيد بين الفضيلة والعلم ، وأن المعتزلة خصوصا يشترطون لوجوب التكليف والمسئولية أن يكون المكاف عالما عاقلا ، وذهب جميع الدارسين لعلم الكلام - وذهبنا معهم - إلى أن الفكرة يونانية الأصل ، بل سقراطية وأفلاطونية بالتحديد ، ولكننا وجدنا لأستاذنا توفيق الطويل رأيا مؤداه أن سقراط وأفلاطون حينما وحدا بين الفضيلة والمعرفة ، استبعدا حريصة الاختيار ويستشهد في بيان وجهة نظره بقول سقراط : ان الناس يتخيرون من بين ما يمكن فعله ما يعرفون

(١) د . توفيق الطويل « الفلسفة الخلقية » ص ٨١/٨٣ ، الاسكندرية سنة ١٩٦٠ .

أن فيه مصلحة لهم فيأتونه ابتغاء هذه المصلحة . وانتهى سقراط الى أن الانسان مجبر على فعل الخير متى عرفه وبهذا تنتفى حرية الاختيار عنده (١) .

وبمكننا — قياساً على ماذهب إليه الدكتور توفيق الطويل — أن نعتبر المعتزلة في توحيدهم بين الفضيلة والعلم قد أبدوا الاختيار الانساني ، إذ أنه قد ثبت تأثرهم بالإغريق في هذا الرأي .

ولكننا نعلم أن الاختيار مؤكد عند المعتزلة ، وبذلك يكون أمامنا أمران : إما أن نفصل المعتزلة عن مجال التأثير اليوناني ، حتى نستطيع أن نقصد القول بالاختيار عندهم ، وبذلك نذهب مذهباً مخالفاً لما ذهب إليه معظم الدارسين ، وإما أن نبحث عن تفسير آخر للربط بين الفضيلة والعلم عند سقراط غير ذلك التفسير الذي ذهب إليه الدكتور توفيق الطويل ، ويبدو أننا سنختار الأمر الثاني لأننا لانستطيع أن ننفي التأثير الذي أجمع عليه الدارسون ، لأن دلالة مؤكدة في تلك الناحية بالذات .

ولنتساءل الآن ألم يقدم سقراط على تجرع السم باختياره ، مع أنه كان في إمكانه — بمساعدة أصحابه — أن يهرب من الموت ؟ قد يقول البعض إن الموت بالنسبة للفيلسوف فضيلة ، ولكن لتساءل مرة أخرى : هل كان الوازع الداخلي عند سقراط .. لقبول الموت - هو احترامه للقانون ، أم كان انتحاراً للخلاص من درأمن الجسد وخطاياها احتراماً لفلسفته ؟ ولكننا نعلم أن فلسفة سقراط لا تمحذ الانتحار بل تمحذ الموت ، وعلى ذلك فيكون اختيار سقراط للموت اختياراً ذاتياً نابعا من حريته وإرادته ، مع علمه السابق بأن الموت نهاية لقدرة على فعل الفضائل ، فيكون الموت نهاية لفعل كل ما فيه مصلحة

(١) المصدر السابق ص ٨١ .

إذا شئنا أن نأخذ بالتفسير القائل بأن الفضيلة هي كل فعل فيه مصلحة وليكننا نرى أنه ليست كل فضيلة مصلحة وليست كل مصلحة فضيلة ، إذ أن هناك خيرون كثيرون يختارون أنعمالا ليس فيها مصالح لهم مع علمهم بذلك ، ومع حكمتنا بأن تلك الأفعال فضائل ، ويكون اتهامنا إليهم بأنهم يهينوننا على إحداثها فيه من الإدعاء كثير .

ومهما يكن الأمر فإن الخير والشر ، والمصلحة والضرر ، معايير إنسانية ذاتية ونسبية ، ولا وجه لتعميم الجزئيات وأخذ قانون عام يجبر الإنسان — وبهذا لم يبق أمامنا إلا القول بأن المعتزلة في توحيدهم بين الفضيلة والعلم قد أقرتوا صريحا الاستمرار الإنساني وأكثروا على تضييق نواحيه ، وسببهم . وإلا لانتقلت معايير الأخلاق لتتكون الجاهل والنجنون والحيوان — بوصفهم يفعلون دون علم وعقل — هم الفضلاء وحدهم ، بل هم الخيرون والأحرار دون غيرهم من المخلوقات العاقلة . وهذا إن كان البمض قال به فإن ، سقراط وأفلاطون والمعتزلة من بعدهم لم يقولوا به .

٢ — مظاهر التأثير :

وكما عرضنا لوجوه التأثير — حرصا على الأمانة العلمية — فيجب علينا أيضا الانصاف والحق ، ولتوضيح استمرار سلسلة الفكر ، وأن الفكر الإسلامي لم يكن حلقة منفصلة عن سائر الحلقات السابقة أو اللاحقة ، بحيث نفضله عن مجال الفكر الإنساني ، نقول يجب علينا إن نلتمس . إن جاز ذلك التعبير . وجوها للتأثير في الفلسفات اللاحقة على الفكر الإسلامي ، أو على الأقل فيما يتصل بالأفكار التي وردت في هذا البحث .

كما وجدنا بعض الدراسات يلمسون أصولا للفلسفة والكلام الإسلاميين

وجدنا كذلك بعضاً آخر يشير إلى وجوه للتأثير في الفلسفة الغربية . ولناخذ من بين هؤلاء مفكراً غربياً أشار إلى ذلك التأثير ، ثم نأخذ من بعده ثلاثة آراء لثلاثة من مفكرى العرب .

أما المفكر الغربى فهو « O'Leary » فى كتابه عن « مكانة الفكر العربى فى التاريخ » حيث أورد فصلاً عن انتقال التراث العربى إلى أوروبا ويقول فيه أن أول - اتصال لللاتين بالفكر الإسلامى كان فى أسبانيا فى العصور الوسطى . . وامتدت علوم العرب باختلافها - منذ ذلك التاريخ وحتى القرن السادس أو السابع عشر - كحلقة من التأثير فى سائر الجامعات الأوربية^(١) .

هذه الحقيقة التى أشار إليها « أولبرى » واضحة وبينة ومثبتة فى كل كتب المستشرقين والمفكرين العرب باستثناء بعض المتعصبين والمفترين الذين يجب أن لا يكون لهم محل فى تأريخنا للفكر البشرى .

أما عن آراء المفكرين العرب فهى كما يلى :

يذهب الدكتور محمد يوسف موسى إلى أن نظرة المعتزلة فى حرية الإرادة شبيهة بما ذهب إليه « كنت Kant » فى حرية الإرادة^(٢) . وإلى مثل هذا رأى ذهب الاستاذ حنا الفاخورى فى قوله : « وهكذا نرى المعتزلة تنقذ الحرية وتقول بنظرية هى عين النظرية التى سببها الفيلسوف كنت فلسفته الخلقية »^(٣) .

1) Arabic Thought, p. 276, 294.

(٢) د . محمد يوسف موسى : « فلسفة الأخلاق الإسلام » ص ٥٢ .

(٣) حنا الفاخورى ، خليل الجبر : « تاريخ الفلسفة العربية » ج ١ ص ١٥٦ .

فاذا ما رجعنا إلى نظرية حرية الإرادة عند كنت ووازناها بأقوال المعتزلة وجدناه يقول : « إن الإرادة تترد إلى الموجودات العاقلة ، ونحن نعتبرها حرة بمعنى أنها تجري طبقا لقوانين ليست مفروضة عليها من سلطة خارجية »^(١) وهذا يوازي ما وجدناه عند المعتزلة من أن الانسان عاقل هو وحده المريد والمختار ، هو الحارث فاعلمته ، ولذلك فهو المكلف والمسئول دون سائر الموجودات الأخرى .. وهذه الارادة لاتسير عيها أو على سبيل المسادفة والاتفاق ، بل تبعاً لقوانين ذاتية في الانسان هي دواعيه وصوارفه وقصوده ورغباته ، ولامدخل هنا للتأثيرات الخارجية .

وإذا كان « كنت » يرد سلوك الكائنات غير العاقلة إلى علل طبيعة خارجة عنها فان هذا هو الحال عند المعتزلة الذين نفوا التكليف والمسئولية عن كل ما هو غير عاقل ، تخضوعه للمؤثرات الخارجية ، وعدم قدرته على دفع الظروف التي تفرض عليه ، مع أن المعتزلة ذهبوا إلى التخليف من حدة هذه المؤثرات بأن ردوا أفعال بعض الأشياء إلى صفاتها وطبائنها الداخلية وإن كان هذا لا يجعلها تنفك مما هي عليه وبالتالي لاتمنع التأثير الخارجى - مثل القول بفعل الطبائخ ، وإيجاب الخلقة .. الخ .

وإذا كنا قد التمسنا تفسيراً للفرقة بين الضرورة الطبيعية - وبين الحرية الانسانية - أوحرية الارادة عند المعتزلة ، فافتنا نجد مثيلاً لذلك التفسير عند « كنت » فالارادة الحرة تعمل بموجب قوانين ليست من خارج عنها ، بل تخضع لقوانين مفروضة من الذات ... والحرية تفسر القانون والقانون يبرهن عليها ... والحرية بهذا المعنى هي حلقة اتصال بين عالم الارادة الخالصة

(١) الفاسفة الخلقية د . الطويل ص ٢٤٣ .

التي تصدر عنها الأفعال ، وعالم الإرادة المنفصلة ببيوت حسية ، ولولا حرية الإرادة ما تيسر للإنسان أن يقوم بواجبه ولا يمنع قيام الأزام الخلقى»^(١) .
ونظن أن هذه الألفاظ التي تضمنت آراء كنت من البيان والايضاح في قربها من أقوال المعتزلة بحيث لا تحتاج إلى استدلال بالمقارنة أو الموازنة ، لأن تلك الأحوال تدعبر من الأمور الواضحة بذاتها على أحد تعبير كنت .

ولقد ذهب أستاذنا الدكتور أبو ريده إلى أن ثمة مشابهة بين ما ذهب إليه الأشعري وبين ما ذهب إليه المدرسة الديكارتية ، ورأيه هذا متضمن في قوله : « إن الأشعري قال أن أفعال الإنسان لله خلقا وإبداعا ، وأنها كسبا ووقوعا عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل وتتجرد له همته ، والله يخلقها . وقد دعى الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأي بعض الفلاسفة المسيحيين مثل ديكرت ومالبرانش — وجويلنكس»^(٢) .

وجدير بنا — لكي نتحقق من مدى صحة هذا الرأي — أن نرجع إلى بعض آراء هؤلاء الفلاسفة ، فإذا ما وضعناها أمامنا ، أمكننا بشيء من الفهم والمقارنة أن نحكم بهذا التشابه . مع ملاحظة أن هذا سيكون بإيجاز كبير ، لأننا لسنا بصدد عرض المذاهب بقدر ما نكون بازاء تبين للأفكار للتشابهة فقط لإيضاح مظاهر التأثير والتأثير في المجال الفكري .

ولعلنا إذا رجعنا إلى كتاب « الدكتور ماجد فخري » عن « مذهب الإنفاقية الإسلامية » أو المناسبة كما أردنا أن نسميه ، نجد أنه يشير إلى ذلك التأثير الحاصل من الأشاعرة أو الفكر الإسلامي عامة في المدرسة الديكارتية

(١) نفس المصدر والمنحة .

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام هامش ص ١١٧ .

من حيث فكرة العمل الإتفاقيه ، وهو يذكر أن الإتفاقيه تعرف بأنها :
« الاعتقاد في الفاعلية المطلقة للاله ، وتقابلها مباشرة أحداث الطبيعیه التي
تصبح بمثابة مناسبة أو مجرد حادثة طارئة وشكليه . والنوع الإسلامی من هذا
الاعتقاد لم يكن له مثيل في تاريخ الفلسفة عامة . ولكن يرجع الفضل في جعل
هذه الفكرة مذهبا عاما منسقا إلى مالبرانش ، والذي أخذ وجهة النظر
الإسلامية ونظمها ورتبها لكي تقيم فيما بعد مذهبا عاما عند عدد من
المسيحيين^(١) . أمثال « كورديموى ومالبرانش وجويلتكس »^(٢) .

ويحكى ماجد فخري قصة انتقال « الإتفاقيه » الإسلامية إلى اللاتين
بواسطة موسى بن ميمون ، ويحكى قصة تطورها من القرن التاسع حتى
أصبحت مذهبا على يد الديكارتيه الحديثه ، ويحفظ ماجد مكانة الغزالي عند
الإتفاقيه ، إذ أن ثمة تأثيرا كبيرا أحداثه فقد الغزالي الصريح لاعلمية في
نهات الفلسفة^(٣) .

ومذهب المناسبات يعرف بأنه المذهب القائل بأن المخلوقات هي وأفعالها
مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق ... واستخدم
مالبرانش هذا الاصطلاح للدلالة على إنكار القوى الفاعلية في المخلوقات ،
وقصر التفاعل على مجرد الصدام الخارجى بموجب قوانين كلية ثابتة من
صنع الله^(٤) .

وقد أجمعت كتب تاريخ الفلسفة والمعاجم على أن مذهب الإتفاقيه قد

1) Islamic occasionalism, p. 9.

2) Vocabulaire de la philosophie, p. 711 .

3) Islamic occos p. 14, 15.

(٤) المعجم الفلسفي : يوسف كرم، مراد وهبة من ١٩٧ .

ظهور عند مالبرانش للرغبة في إزاله الصعوبات الموجودة في القول بثنائية النفس والجسم^(١).

وإذا كان الداعي إلى القول بالإتفاقية هو حل مشكلة النفس والجسم ، فإن ثمة داعيا آخر هو ما يذهب إليه بعض المؤرخين من أن مالبرانش خشي من القول بفاعلية أو علل طبيعية إلى جانب الآلة فوقع في خطأ الوثنية التي جلت إلى جانب الله آلهة آخر .

وبذلك يكون الداعي الذي دعا مالبرانش إلى القول بالإتفاقية هو نفسه الداعي الذي كان عند الأشاعرة وهو ديني محض . فالأشاعرة كانوا يرون أن القول بالقدرة الحادثة يتنافى مع القول بالتقدير الإلهي الشامل ، وهذا هو ما نجده عند الديكارتية من أن هناك علة حقيقية واحدة فقط ، لأن ثمة إلهة واحدا حقيقيا فقط ، وأن الطبيعة أو القوة الطبيعية لكل شيء هي ببساطة إرادة الله ، وأن كل العلل الطبيعية ليست عللا حقيقية ، بل هي مجرد علل إتفاقية للتأثيرات الطبيعية . وليس ثمة قدرة للإنسان على أن يحدث تغييرا في العالم الخارجي ، ولكن كل هذه التغييرات ، والتأثيرات أفعال الله تعالى . وكل فعل جزئي للإرادة لا يستطيع أن يحرك الجسم الإنساني ، ولكن بمناسبة هذا الفعل للإرادة يتدخل الإله ويغير الجسم إلى السكيفية التي منها يحقق الإنسان الرغبة المطلوبة . وبهذا تنحل مشكلة العلاقة بين الجسم والنفس ، ويبقى التوحيد قائم ، باتفاق جميع ذلك مع القول بالتقدير والقدرة الشاملة للإله سبحانه . وهكذا فقد قصرت الديكارتية العملية على الله وحده ، بل

1) A.K. Rogers, A Student's History of phil. p 258.

ذهب الأستاذ يوسف كرم إلى القول بأن البرانش جعل من الله الفاعل الواحد ، وكاد أن يجعل منه الوجود الأوحد^(١) .

وإذا كان أصحاب مذهب المناسبات قد شابهوا الأشاعرة وتأثروا بهم في فكره التوحيد الخالق ، ونفى الفاعلية الإنسانية ، والقول بالقدر الشامل فقد اتفقوا معهم كذلك فيما يترتب على الأقول السابقة وهو القول بأن «الله هو الذي يصور لنا فكرة الخير الجزئي ويدفعنا نحوه»^(٢) . وهذا الرأي يشبه إلى حد كبير رأى الأشاعرة في أن الخير والشر شرعيان ، فالخير ما دلنا الشرع وأمرنا الله به ، والشر شر لأن الشرع نهانا عنه . بل إن وجه المشابهة بين الأشاعرة والديكارتية قد اطراد في النقد الموجه إلى كل منهم ، من حيث أنهم بكل تلك الآراء ينسبون الشر لله ، ويمخلقون صريح الدين من حيث انتفاء صحة التكاليف والمسئولية والجزاء . فوجد « كولينز Collins » يشير إلى أن « هيوم » نقد القول بالإتفاقية عند مالبرانش لأنها تركز كل العلمية في الفاعل الأول وهو الله ، ثم تجعل الإنسان مسئولاً عن كل الشر الذي يحدث في العالم»^(٣) .

وإذا كان الأشاعرة والديكارتية قد تشابهتا من حيث صحة النقد الموجه إليهما ، والنقد قائم ضد آراء معينة ، فإذا كان النقد متشابهاً كانت الآراء التي نقدت متشابهة أيضاً . وبذلك يصبح ما قاله للفكرين العرب من وجود التآشير

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٢ ، وقارن أسس الفلسفة ص ١٤٧ وقارن مذهب الاتفاقية الإسلامية ص ١٠ ،

Godin Modern philosophy. p.86, 245.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٠ .

3) Godin Modern philo.p.116 .

من الأشاعرة في مذهب الإنفاقية الحديثة ، وكيف لا يكون ذلك صادقا وكلاما - كل في عصره - قد انبرى للدفاع عن الدين والترويج للإلهي ، فكان كل منها هو المذهب الشرعي والسني والمديني في عصره .

ولكن ثمة عبارة ذكرها الأستاذ يوسف كرم عن مالبرانش ، تؤكد وجود شبهة بينه وبين لامترزة - خاصة والمتكلمين عامة - في قولهم بأن الفعل هو من أدل الدلالة على وجود الله - كما بينا في البحث - وتلك العبارة هي قول مالبرانش : « بامن شيء إذا تأملناه كما ينبغي الارجونا إلى الله »^(١) .

ويقول في موضع آخر : « بأننا لانرى الذات الالهية في نفسها بل فقط في نسبتها إلى المخلوقات ، ومن جهة ما هي قابلة لمشاركة المخلوقات فيها »^(٢) .

وعلى كل حال فإن الأقرب إلى الصواب هو اتفاق تلك الآراء مع آراء الأشاعرة النازلين بأن الأشياء وأفعالها مناسبات للأفعال الإلهية ، أو هي ظروف ومجالات الوجود الالهي ، فتتكون الموجودات جميعها - من هذه الجهة - تميل إلى وجود الله وفاعليته .

أما قول مالبرانش « أن الله وحده هو الفعال ، يعني النبات بمناسبة حرارة الشمس ، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر . وليست المخلوقات عللا ، وليكنها هي وأفعالها فرص أو مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى يفعل الخالق^(٣) وهذا كله شبيه برأى « جهنم » الذي ذهب فيه إلى أن قولنا

جرى الماء وطار الطير وسقط الحجر ، كل هذا على سبيل المجاز لا الحقيقة ، لأن هذه الموجودات ليس عندها القدرة الحقيقية لفعل تلك الأفعال بحيث تنسب لها حقيقة (١) .

وقول مالبرانش بأن الله قد ربط بين مخلوقاته وأخضعها بعضها لبعض بموجب قوانين كلية ثابتة دون أن يمنعها فاعلية ما ، فوهما ناشيء من أننا نحكم بالعلية حيث لا يوجد سوى اقتران مطرد ، وأننا لا ندرك بالحس أى شيء آخر يمكن أن يكون العلة لغيره من الأشياء (٢) . هذا الذى ذهب إليه مالبرانش هو قول الفزالي فى العلية بأنها ليست رابطة ضرورية بل هى علاقة اقتران بحكم العادة وتبعاً للملاحظة الحسية فالتجربة لا تظهر لنا علية الجسم الذى يهرك جسماً آخر ، بل تظهر لنا فقط أن الجسم الآخر يتحرك ، فالحركة تظهر لنا ، أما رابطة العلية نفسها فلا تتضح لنا ، ولذلك فليس ثمة علة حقيقية ، لأنها يجب أن تعلم ما تفعل وكيف تفعل ، وبهذا تنتفى العلاقة الضرورية والوجوب الطبيعي الذى بين العلة والمفعول . عند كل من الفزالي ومالبرانش إلا فى حالة واحد فقط هى العلة الأولى ومعلولاتها ، مع ملاحظة أنها علة إرادية إختيارية . وبذلك تصبح « جميع الأجسام آلات ، ولانفس لها ولا شعور ، فالكلاب الذى يعوى عند ضربه لا يشعر بالألم ، ولكن مثله مثل الآلات التى يصنعها الانسان ويرتب فيها حركات وأصواتا على حركات أخرى » (٣) .

وأيا كان الأمر ، فيمكننا الرد على هؤلاء بقول موجز مؤداه أن

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٦١/٣٦٤ .

(٢) الفلسفة الحديثة ص ٩٧ .

(٣) نفس المصدر ص ٩٩ .

الانسان هدف افعال أفعاله حقيقة ، وليس هو مناسبة لها ، لأن الانسان هو الذي يهيىء ظروف المصادفة والمناسبة تبعا لاختياره وإرادته وعقله ، لا أن المصادفة أو البخت هو الذي يهيىء له أفعاله . كما يمكننا أن نقول بما قاله ديكارت من أنه « من الواضح أننا نملك إرادة حرة تستطيع القول والرفض ... وبأننا نخطئ » إذا شككنا فيما ندركه داخليا ونعلم وجوده فينا بالتجربة » (١) .

1) Descartes, Oeuvres et lettres, p. 688.

تعقيب

٣ - تعقيب

كان أصل العدل من أهم أصول المعتزلة ، ومؤداه أن الإنسان قادر ، مختار ، ومسئول عن أفعاله بحكم الشرع . وقد يبدو أن هذا لا علاقة له بالعدل ، ولكن يجب أن ننظر في هذا الأصل في ضوء المشكلة الخاصة به ، وهي مشكلة الفعل عامة ، والإنسان خاصة ، فلما كان الجهمية قد تفوا الاختيار الإنساني ، وكذلك نفوا القدرة ترتب على ذلك نفي الفاعلية الإنسانية وبالتالي نسبة الأفعال ، بما فيها من شرور ونقص إلى الله تعالى - وعلى ذلك فإن للمعتزلة حين أكدوا العدل الإلهي فقد أكدوا القدرة والاختيار الإنسانيين .

وفي هذه الحالة يصبح معنى العدل الإلهي أن الله إذا كان قد كلف الإنسان وسيحاسبه ويمجازه ، فإنه قد أعطاه القدرة والاختيار . ويرتب على ذلك أن تستقل أفعال الإنسان عن أفعال الله ، وبالتالي لا يصح أن يتدخل الله في أفعال الإنسان فلا يضاف لله شيء من أفعال مخلوقاته . ولقد كان المعتزلة يرون من ذلك تنزيه الله عن النقص وخصوصا الظلم . لأن منطق الجهمية يؤدي إلى أن يحاسب الإنسان ويماقب على فعل لم يفعله ، ولكنه - بحسب المعتزلة - لا يجازى الإنسان إلا على ما فعله بالمعنى الحقيقي لكلمة الفعل بما فيه من تأثير وفعالية وقوة .

وإذا كان المعتزلة قد أقرروا العدل الإلهي لتوضيح العلاقة بين الفعل الإنساني والإلهي ، فإنهم قد نزعوا كذلك إلى الكشف عن ماهيات وحقائق الأشياء ، وترتيب النتائج عليها . وهذا ينطبق على نظرتهم للإله وللإنسان . وإن هذه النزعة إلا مظهر طبيعي لما اشتهر عنهم من أنهم كانوا ميالين

إلى التقنين — أى تصور الأمور بحسب قواعد منتظمة وقوانين مرتبة محكمة وليس عندهم مجال لما سوى ذلك ، وهم لذلك يقولون بالفائية فى الأفعال ، سواء الإلهية أو الطبيعية أو الإنسانية : فأعمال الله تجري وفقاً لطبيعته ، وكذلك أفعال الإنسان وسائر الموجودات . ولقد توسع المعتزلة فى تطبيق هذه النزعة ، كما تشددوا فى هذا بتطبيق مبادئهم إلى حد أنه يخيل للإنسان أنه لا يوجد مجال لما يسمى بالشرية أو الاختيار الإلهى ، وهذا خطأ ظاهر ، لأن الله — بحسب مذهبهم — لا يبدأ أى فعل إلا بعينه ، ولا يبدأ من أن يثيب ويعاقب طبقاً لقانون صارم . وكل هذا وإن تنافى — نظرياً — مع الحقوق الإلهية إلا أنه يكشف عن فلسفة طبيعية تغالفت فى مذهب المعتزلة . وليس فى هذا حد من العالوية وأنمول الإلهيين بل إن هو إلا نزعيم للكمال والعدل الإلهيين فحسب .

وإلى جانب ما تقدم نجد المعتزلة قد قالوا بفعل الطبيعة ، أى أن الطبيعة تفعل أفعالاً خاصة بها، ولكن إذا كان الله قد خلق الإنسان قادراً مختاراً، فإنه قد خلق الطبيعة مقهورة ومسخرة ، تصدر عنها أفعالها تبعاً لحتمية مطلقة ، أو بحسب إيجاب الخلق، أى تبعاً لما تقتضيه صفات الأشياء وطبائعها، والطبيعة من هذه الجهة شاهدة ودالة على وجود الله ، ولذلك نجد أن الذين اشتغلوا بالعلم الطبيعى من المعتزلة ، كانوا — إذ يلاحظون طبائع الأشياء وأفعالها — يشيرون دائماً إلى ما تدل عليه من حكمة وتدبير لوجود الطبيعة عامة .

وإذا كانت العلاقة بين الله والإنسان — فى نظر المعتزلة — قائمه على العدل والاستقلال فى ميدان الفعل ، فإن الطبيعة هى الميدان — أو المجال — المباشر للفعل الإلهى . ولكن الإنسان بما له من قدرة واختيار موجود وسط نظام الطبيعة ، وهو يؤثر فيها . وهذا يدعو إلى التساؤل عن مدى تأثير قدرة

الإنسان في مجرى الطبيعة ، وعن مدى مسؤوليته عن نتائج أفعاله التي تقع في ميدان الطبيعة . وهذا البحث مع أهميته من الناحية العلمية الفلسفية ، إلا أن المعتزلة بحثوا ذلك لبيان مسؤولية الإنسان عن نتائج أفعاله إذا كانت هذه النتائج تقع في ميدان الطبيعة — ولقد تنوعت آراء المعتزلة في الفعل الإنساني .

فالبعض قال ان أفعال الإنسان كلها حركات كالفكر والإرادة والعلم ، ومنهم من قال أن الإنسان يفعل في ظرفه وهيكته فقط أى في نطاق جسمه فحسب . ومنهم من قال أنه لا يفعل للإنسان سوى الحركة وهي تشمل ظرف الإنسان وحيزه . فثلاً يكون تحريك الإنسان ليداه فعلاً عند البعض ، على حين أنه في نظر البعض الآخر عبارة عن فعل يقع في ميدان الطبيعة .

ولقد بحث المعتزلة هذه الموضوعات تحت إسم التزايد ، ومعنى هذه الكلمة واضح وهو تولد شيء من شيء ، أو قبل من بعد ، ولكن بواسطتهما ، وهذه الكلمة تدل بحسب اصطلاح الفلاسفة - الذين انفردوا بها دون الفلاسفة - على البحث في العملية الطبيعية ، وذلك هو مذهب الفلاسفة ، فكان للمعتزلة افضل في استحداث هذا المصطلح الذي لم نجد له مثيلاً عند الفلاسفة السابقين عليهم . وأول من بحث في هذه الآلة هو أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتز في أوائل القرن الثالث للهجرة . والمعتزلة جميعاً يميزون بين سبب الفعل المباشر والفعل المتولد ، ولأول هو الملعل الذي يرجع إلى الفاعل دون واسطة كالفكر والإرادة والحركة والثاني هو الذي يلي الانبعاث الإرادى أو الفكري أو بلى الحركة . وهم يسمون هذا الفعل الذى يلي الفعل المباشر بالسبب ، بالمعنى الغوى لهذه الكلمة أى الواسطة بين شيئين - وهو هنا الواسطة بين التاعين الإنسانية كما تتجلى في الإرادة أو

الفكر أو الحركة — بحسب مختلف الآراء — وبين ما ينشأ عنها ويكون واقعا في ميدان الطبيعة . وهذا الفعل الأخيرة الواقع في ميدان الطبيعة هو الذى سموه بالفعل المتولد ، وأرادوا به المألوف الناشئ بحسب العلية الطبيعية بما فيها من علة حقيقية وعلة ثانوية . ومن الواضح أن الفعل المباشر يحتاج في كل جزء من أجزائه إلى أن يكون الفاعل حيا مؤثرا بدفة مستمرة . كما يحتاج إلى عزم وقصد متجدد ، ولا بد له من قدرة موجودة بالفعل ، ولذلك يعبر عنه بأنه الفعل المباشر بالقدرة .

أما السبب — أى الوسطة — فهو أقل حاجة للقدرة والعزم ، ولكن نتولد يستغنى عن القدرة والإرادة حال ظهوره . وذلك لأنه ربما يقع بقدرة تكون قد انهدمت ، وأيضا لأنه يقع في ميدان خارج عن حيز الإنسان . والمتولد وإن كان من حيث المبدأ يرجع إلى سبب صدر عن الفاعل ، فإنه في الحقيقة يخرج عن ميدان فعل الفاعل ، ولا يستطيع الفاعل أن يستدركه أو يوقفه بعد حصول سببه .

ولقد بحث متكلمو المعتزلة في التولدات من حيث مصدرها ، فمنهم من يرجعها إلى العلة الأولى ومن يرجعها إلى السبب والعوامل المتوسطة ، ومنهم من يردّها إلى الآلية في الطبيعة .

ونلاحظ أن البعض من مفكرى المعتزلة كان يرى أن كل ما جاوز محل القدرة أى حيز الإنسان — فهو فعل لله بإيجاب الخلق ، ويشمل ذلك الإحساس والادراك ونتيجة المقدمات في التماس المنطقي .

ومنهم من رأى أن الإنسان لا يصبح أن يعد علة للأشياء التى يعرف كيف تحصل ، أو الأشياء التى يتمكن من السيطرة على سيرها وحدوثها .

ومنهم من رأى أن ما يقع فى الطبيعة بسبب عن فعل الإنسان هو فعل
لا فاعل له .

ونظراً لأن البحث قد تمدى الفرض الأسمى — وهو تحديد المسؤولية
الإنسانية — وأصبح بحثاً موضوعياً ، ونظراً لأنه قد ترتب على ذلك انطاس
معالم مسؤولية الإنسان عن نتائج أفعاله التى تقع فى ميدان الطبيعة ، نقول أنه
نظراً لكل ذلك فإن علماء المعتزلة فى المرحلة الثانية فى القرنين الرابع
والخامس الهجرى ، قد تقدوا آراء المعتزلة السابقين ، ونظروا فى المسألة ثانياً
على أساس الحرص على تحديد مسؤولية الانسان ، وكان المعيار الأول فى ذلك
هو أن ما يقع من الإنسان طبقاً لدواعيه وبواعثه ، أو طبقاً لقصده وإرادته ،
يكون الإنسان مسئولاً عنه ، سواء كان واقفاً فى نفسه أو فى غيره من مجال
الطبيعة — من بنى الانسان أو الأشياء الطبيعية — وما وقع نتيجة لفعل الانسان
من غير أن يكون قاصداً له ولا مراداً ، فلا يسأل الإنسان عنه .

وكان هذا النقد ضرورياً لأن البحث فيما سبق ذلك أدى إلى القول
بوجود الانسان وسط نظام الطبيعة بوصفه طاقة فعالة بالقدرة والارادة ،
وبعد ذلك يهتز نظام الطبيعة طبقاً لقوانينها وعلى نحو لا يكون للانسان
مدخل فيه .

ونستطيع أن تزيد تفصيلاً فنقول إن المعتزلة اهتموا بالتوليد لتفسير
الأفعال على أساس طبيعى فلسفى ، بارتباط علل بممولات وأسباب بمسببات ،
وبصدور فعل مترتب لاحق على فعل سابق وبينهما فعل ثالث بمثابة الواسطة
أو همزة الوصل ، وجميع تلك الأفعال تصدر عن الإنسان وبذلك يمكن تحديد
مسئوليته والتعرف على نطاق قاصده وتأثيره .

وعلى ذلك فالتوليد بوضع التأثير والفاعلية والعلية والتقنين في المجال
الإنساني والطبيعي ، من حيث التأثير الإنساني في الأشياء الطبيعية وفي بني
الإنسان ، أو التأثير الطبيعي للأشياء بعضها في بعض أو في الإنسان والشرط
الأول لنسبة الفاعلية للإنسان هو وقوع الفعل بحسب القصد والإرادة إلى جانب
القدرة ، ويتمثل ذلك في ظهور الفعل واقعاً من جهة الفاعل ، والفعل المتولد
نلاحظ أنه يقع بحسب تلك الأحوال ، وعلى ذلك يكون راجعاً إلينا
إحداثياً ونائراً .

والقدرة والفاعلية تعد متضابقتين ومتلازمتين ، بمعنى أن قدرة دون
بدور - وهو البعض المتناسل بها - لا فائدة منها ، ما إن حدود الفعل يعد
دليلاً على أنه واقع بحسب قدرة ومن جهة قادر عليه . وإذا كان ثمة تلازم
بين القدرة والفاعلية ، فهناك تلازم كذلك بين القدرة والعلم - في التوليد -
فلا يقدر الإنسان على توليد فعل ما إلا بعد أن يكون عالماً بكيفية إحداثه ،
وعلى أساس هذه المعرفة يتممكن من إيجاد الأسباب اللازمة التي يتولد عنها
الفعل ذاته وعلى ذلك ينتج عن العلم والقدرة والإرادة والدواعي والتصورات
تامة وكافية لحصول المعلول ، أما كل منها في ذاتها وبصرف النظر عن
الأخرى ، فلا تعد إلا سبباً جزئياً ومساعداً فقط لحصول المعلول ، ولا يمكن
أحدهما أن ينفرد بإحداث ذلك المعلول . فقدرة بلا علم ولا إرادة . ولا دواعي
تكشف عن جبر وقهر ، وعلم وإرادة بلا قدرة يكشفان عن عجز ونقص ..
وكذلك الحال بالنسبة لأحدهما بدون الثالث الآخر . ولذلك فنحن لا ننكر
صفات الأجسام وطبائعها التي تفعل وتتفاعل بها ، والتي تهيئها صفة الفاعلية
والتأثير . لأن هذا هو الذي فيعش عنه - وهو غايتنا - أعني إثبات وجود
إنسان يفعل في الأشياء ويؤثر فيها ، وإثبات تأثيرات الأشياء وتأثيرات لكل

حنا في الآخر وفي الإسلام كذلك ، بحيث يعقل العالم بالحوكمة والنشاط ،
فيحقق القربض من وجوده ، وهو البرهنة على وجود كائن أعظم وراء هذه
الأفعال ، هو الله تعالى الذي وهب الأشياء وسائر المخلوقات قواها وقدرها ،
وأفعالها ، بل ووجهها وجودها ذاته ، وذلك يؤكد ثبوت العدل والوحدانية
الإلهيين ، ثم السكال الإلهي في كونه لا يفعل ما هو نقص وشر ، فالشهور
مجال فعلها أو انتسابها إلى الله ، بل يجب انتسابها إلى فاعلها الأصلي حتى
يستحق عليها الجزاء - إذا اقتضى الأمر ذلك - وإلا لتأدى بنا نقي ذلك إلى
نقي الشرائع والعدل والسكال الإلهي .

وحيث أن يكون الفاعل الأصلي للولد لهذه الشرور ليس إلا الإنسان .

ولا بد من القول بوجود الأفعال المباشرة والمتولدة وحصولها - لأن
الأفعال لا تخرج عن هذه القسمة الثنائية ، بصرف النظر عن الأفعال المختزعة
التي ينفرد تعالى بخلقها - وهذا الحصول يتساوى سواء كان من فعلنا أو فعله
تعالى ، ذلك لأن إثبات جميع الأفعال متولدة يوجب إثبات اللانهاية في
الأسباب والمسببات التي هي المتولدات ، وهذا يستحيل . كما أن إثبات جميعها
مباشرة يوجب أن لا تقع المتولدات البتة ، وهذا يستحيل لثبوتها وحصولها
بحسب أحوالنا ودواعينا . والأفعال المتولدة والمباشرة لما كانت حادثة ،
وكانت المبادئ تتساوى في كونها تحتاج إلى المحدث ، نتج عن ذلك
ضرورة كون الأفعال المتولدة والمباشرة تحتاج إلى المحدث ، لأن الحاجة
لا تختلف . عن محدث لآخر ، ومحدث المتولدات وفاعلها فيه خلاف ، فهو الله
تعالى عند أهل السنة والأشاعرة - والجهمية من قبلهم - ولا كسب اللانهاية
خاصة ، وفاعلها هو الإنسان عند المعتزلة بالجملة ، وهو الطبيعة عند النائلين
بالطباع منهم ومن غيرهم من الفلاسفة .

وبحسب المعتزلة يمكننا إلى جانب قولنا بقاعلية الإنسان للمتولدات ، أن نقول بفعل الإله لها أيضاً ، إذ أن إيجاب السبب لما يوجبه لا يختلف بحسب الفاعلين ، بحيث يكون حكم الفعل والسبب الذي يولده بمنزلة التقبيح والتحسين ، إذ أن حكم التقبيح هو قبيح من أى فاعل يفعله ، ونفس الحكم بالنسبة للحسن ، لأن الأفعال إنما تقع وتحسن لا لحال. يرجع إلى الفاعل واختياره ، بل إلى ذاتها يرجع التحسين والتقبيح . وشأن المتولدات في ذلك شأن الأعداد الحسابية التي تحمل في ذاتها صدقها وصحتها ولا مدخل لاختلاف الفاعلين في تغييرها أو في الحكم عليها .

وإذا كان الله تعالى يتمكن من عمل الفعل وإيجاده بل وخلقها كما هو بديهي ، وإذا كان يقدر على إيجاد الأفعال بأى صورة يشاء ، على سبيل المباشرة أو التوليد ، فمع ذلك كله لا يكون الحكم بأنه يفعل على سبيل التوليد وبالأسباب فيه حط من قدره أو نقص ، بل إنه محافظة على التطبيق الشامل لفكرة السببية على سائر الأفعال .

ويجب أن لا نتمسك بإمكان الفعل والترك أساساً لتعريف الفاعل الحر المختار ، وبالتالي شرطاً لكوننا فاعلين للمتولدات ، لأننا لو أجزأنا ذلك بالنسبة للإنسان وأحلناه على الله لكان الإنسان مختصاً بأمر زائد - وهو إمكان الترك - فيكون أقوى في الفاعلية ، وذلك بين البطلان بذاته ولكن يمكننا أن نحل ذلك الإشكال ، لأننا إذا نظرنا في الفاعل الذي يفعل تبعاً لحكته دون تغيير ، وتردد في الفاعلية ، وجدنا أنه أكل من ذلك الذي يخضع للظروف والمؤثرات الخارجية من جهة ، ويخضع من جهة أخرى للأحوال النفسية الداخلية من صوارف وبواعث ، تكاد تكشف عن انقسام في نفسه . فلا ضير من أن يكون الاختيار الإنساني في إمكان الفعل والترك

إذا اقتضى الأمر ذلك إذ أن بعض الأفعال يكون عدم فعلها وتركها خيراً
من فعلها .

وأن الله تعالى بوصفه جعل الإنسان قادراً على فعل المتولدات ، يمكنه
أن يقدر الميت والجماد على فعلها كذلك ، ولكنه لا يرضى ذلك .

ولذلك فهو تعالى أقدر الإنسان فقط لأنه وحده هو المسكف والمسئول
وشروط التكليف هي القدرة والعقل والآلة والشهوة وزوال الموانع ، والفعل
الإنسانى ينهى إلى ضرورة وجود المسئولية وهما متلازمان فالإنسان لا يسأل
إلا على ما يفعل لا على ما لم يفعله ، ولا يعنى كون الانسان مسئولاً عن نتائج
أفعاله أنه قد انفرد بإيجاد كل العمليات التى يتضمنها الفعل ، بل يكون مسئولاً
عن السبب المؤدى إلى الفعل فقط . وتحدد المسئولية بحسب النتيجة التى
يؤدى إليها السبب السكافى ، وينسحب ذلك على من يصدر عنه سبب شيموت
أو يهجز قبل حصول السبب . فإن الرامى يستحق الذم والعقاب على السبب
من حيث قد نتج عن سبب أوجده الرامى ، ذلك لأن السبب وإن لم يقع
بالفعل إلا أنه فى حكم الواقع ، أى أن السبب موجود بالقوة والإمكان ،
ما دام سببه الذى سيولده قد حصل بالفعل . وبذلك تصبح حقيقة الفاعل
ليست قنط من وجد مقدوره وتحقق ، بل كذلك من يحتمل إيجاد المقدور من
جهته لحدوث سببه ، ولو لم يتحقق بالفعل - أى المقدور - ولا يؤثر فى ذلك
كون الفاعل - حالة حصول الفعل المتولد - قادراً أو عاجزاً ، حياً
أو ميتاً .

وبالجملة فإن كل موجود وكل مخلوق - ماعدا الانسان العاقل - يعد غير
مسئول عن أى أفعال تصدر عنه ، بل إن هذا الصدور - إن حدث - فعلى

سبيل المجاز من جهة كونه بحسب صفات طبيعية ، لا يمكن الانفكاك عنها
كما أن أفعالها تقع عنها دون علم وقصد ، ودون روية واختيار . وعلى ذلك
تقع المسئولية والموض على الممكن لها من أفعالها إذا كان هذا الممكن هو
الإنسان ، أو يكون الغرض وحده - دون المسئولية - على الله ، بوصفه لم
يمنح تلك الموجودات الشروط اللازمة لتكون مسئولة حقا .

وبعد فلو نظرنا نظرة إجمالية في المتولدات وأسبابها لوجدنا أن :

المجاورة تولد التأليف ، ولكن لا على سبيل التوقف والافتقار ، بل على
سبيل الوجوب الضروري ، ولذلك فالملاقة بينهما علاقة ضرورية ، فلا مجال
لوجود الهداغي والاختيار بين السبب والسبب ، وكذلك فلا مدخل لطبع
الحل في توليد التأليف إذ يتولد التأليف بحسب المجاورة لا بحسب الحل ذاته ،
وإلا لما احتاج إليها ، ولكن ثبوت حاجته إليها يؤكد ضرورة انفرادها
بتوليد التأليف دون ما عداها وإلا لكان وجودها كعدمها ، ويمكن التوسع
أكثر فنقول ان كلا من الاعتماد والمجاورة يمكن أن يولد التأليف على أساس
أن الاعتماد يولد المجاورة وهي تولد التأليف ، فيكون المجاورة هي السبب
القريب ، والاعتماد هو السبب البعيد مع ملاحظة أن المجاورة يمكن أن تولد
التأليف دون اعتماد يولدها ، بينما الاعتماد لا يمكن أن يولد التأليف دون توسط
المجاورة إذ أنها السبب الأقوى في وجود التأليف وتولده .

والإنسان لا يجوز أن يفعل الصوت والكلام إلا مع الاعتمادات
والحركات ، والحال لا يختلف في سائر المتولدات من حيث حاجتها إلى الوسائط
والأسباب التي لا يفتقر الله تعالى إليها .

فالكتابة تحتاج إلى اعتماد القلم على الورقة ، واعتماد اليد على القلم حتى تتولد
الكتابة واسكنها يمكن أن تحدث عنه تعالى دون هذه الوسائط .

والنظر يولد العلم ، ولا يوجد فرصة لدى الناظر لكي يمنع نفسه من التوليد ، وكذلك لا توجد عوائق خارجية يمكن أن تمنعه ، لأن المعرفة تقول باطنيا ، ولا يمكن القادر أن يمنع ذلك التوليد الباطني ، والقياس على ذلك بمن لا يستطيع أن يمنع توليد الشيع أو الرى سواء في نفسه أو في غيره . وقد يتكرر النظر في الدليل مرة بعد أخرى فلا يتوقف العلم للناظر في الوقت الأول ويحدث في ذلك بعد عدة مرات ، كما أنه قد يقع العلم عند يسير النظر وقلية ولا يتولد مع شدة النظر وكثيرته . ولكن ذلك التوليد يتوقف على الفهم من حيث البطء والسرعة ويتوقف على الانتباه والتركيز في وجودها وعدمها ونوجه النظر إلى أن الجهل الذي يتولد عن النظر في الشبهة ليس جهلا الا بالنسبة لما عندنا من علم ومعرفة ، أو هو لا علم نستطيع أن نصححه إذا أردنا ذلك وقصدناه ، لأن كل خصم تمبدي له آراء حصده وكأنها الجهل ، بينما يوشك أن تكون آرائه . حدها من الصواب بالنسبة له . مع أن كلاهما مختلف عن الآخر في رأيه ، فيكون كلاهما جاهل وعالم في نفس الوقت وإن يكن ذلك من جهتين أمتين .

ويمكننا أن نقول كذلك في توليد الألم أن الاعتماد يولد التفريق ، والتفريق يولد الألم فصار التفريق سببا ثانويا واسطة والاعتماد سببا أوليا حقيقيا . وفي الحالة ثبت أن الألم يحدث مقولدة سواء عن الرى والتفريق أو عن الاعتماد بلا تفريق .

وكلاهما يحدث عن الإنسان ، ففي هذه الحالة نكمن الألم مقولدا عن الإنسان وذلك لأنه يقول عن أسباب من جهة وتبعا لأحواله ، مهما اختلفت هذه الأسباب والأحوال .

والأصوات إذا الحاصل بين جسمين

صليين ، وهذا الاعتماد يولد مصا كة ، وعن هذه يتولد الصوت . وتوقف
شدة وضمف الصوت المتولد على صلابة ورخاوة الأجسام المتصا كة وبالتالي
على كثرة وقلة الاعتماد . وإذا كان الاعتماد علة فاعلية أو سببا فاعليا يتوسط
بين الإنسان — العلة الحقيقية — وبين الأجسام فإن الصلابة والرخاوة
تعدان علة مادية يتوقف عليها مدى استعداد الجسم وقبوله للتوليد ، إذ أن
السبب يولد مسببه من الجهة التي يمكن أن يكون بها متولدا ، أى بحسب
إمكانيته لقبول التوليد وبحسب القوة الكامنة في المسبب والتي تساعد السبب
على التوليد .

وبوجه عام نستطيع أن نقول إن الحركات تحتاج إلى الاعتماد سببا
لتولدها بشرط المماسة بين الأجسام المحركة والمتحركة ، كما تحتاج الآلام
والأصوات والتأليفات — وهى حركات — إلى الاعتماد بشرط الوهى
والمصا كة والمجاورة ، وهذه الشرائط هى الأخرى لا تتوافر الا بالمماسة ولا يمكن
أن تكون الحركات سببا للحركات بل إن الاعتماد يكاد أن يكون هو وحده
المولد لسائر الأفعال التي تتمدى محل القدرة وخاصة أفعال الجوارح ، وأما
التولدات من أفعال القلوب — كما علم — فإن سبب تولده كما ذكرنا هو
الغظر ، ولا مدخل للاعتماد فيه لأنه لا يتمدى محل القدرة ، وكذلك التأليف
مع أنه من أفعال الجوارح ، إلا أنه قد يستغنى عن الإعتماد ويكتفى بالمجاورة
سببale لاختصاصه بمحلين على الأقل كما ذكرنا .

وهكذا نجد أن البحث فى هذه المشكلة بعد بحثنا فى غاية العجدة والطرافة
إذ أنه ليس له نظير عند الفلاسفة السابقين ، كما أن له ظروفه وطبيعته ، لتنوع
الآراء فيه . وهو مثال من أمثلة تدل على عناية المعتزلة بموضوعات كثيرة هى

من صميم البحث العلى أو الفلسفى ، ولكنهم إنما تعرضوا لها لصحتها الوثيقة
بأصول مذهبهم .

وممن نرى - من كل ماسبق - دون مفالة وادعاء ، أن فلسفة
المعتزلة فى التوليد هى فلسفة عقلية ، وطبيعية ، ووجودية ، وخلقية .

فهى فلسفة عقلية أولا ؛ وذلك لأنهم قد بنوا كل استدلالاتهم واستنتاجاتهم
واعتراضاتهم على أساس منطقي عقلى محض . وذلك واضح كذلك فى نزعتهم
العامة التى يميلون فيها إلى ترجيح العقل على النقل . وإن تعارضا وبقوا بين
استدلال العقل وما يأتى عن طريق النقل ، أو فسروا النص بما يتفق مع الدليل
العقلى . ولذلك كانت استشاداتهم - بعد الدليل العقلى - من النقل ،
قرآنا وسنة ، والاتجاه العقلى يدل عليه تسمية بعض الباحثين لهم بأنهم أحرار
الفكر أو العقليون .

وفلسفتهم طبيعية ثانيا : لأنهم إلى جانب بحثهم فى الزمان والمكان
والسكون والحركة والأجسام والجواهر والأعراض . . . الخ وهى أبحاث تدخل
فى صميم الطبيعيات ، نقول إلى جانب ذلك نجدهم فسروا التوليد تفسيراً منظماً
محكما ومقتنا ، على أساس ارتباطه بين الأسباب والمسببات أى أنهم تصوروا
الأحداث والأفعال بحسب قواعد منتظمة وقوانين مرتبة ، وليس عندهم لا
سوى ذلك محل ، وأصبحت حرية الاختيار عندهم أن يفعل الكائن بحسب
قواعد وقوانين ذاتية ، ملتزما بها التزاما ذاتيا .

أما أن يفعل بحسب ما عليه هواه فذلك هو العبث واللا نظام ، الذى يؤدى
إلى خلط الأشياء بعضها ببعض ، وضياح صفاتها ومميزاتها ، ولقد أراد المعتزلة
أن يصلوا من التأمل فى ماهيات الأشياء وحقائقها إلى أصل كل فعل وسببه ،
ولم يركنوا ولم يقتصر تفكيرهم على التفسيرات السحائية أو الغيبية ، أو أممدا

فوقنا عند التفسيرات اللاهوتية البحتة ، ولي أسندوا سخون تلتيق - لكل
فعل فاعلا ، ولكل مسبب سببا ، وأجده ، وذلك الإسناد على أساس على
فيزيقي ، وعلى أساس عقلي منطقي بمد معرفة خصائص الأشياء
وسفاتها وعلاقاتها .

ولعل فلسفتهم في التوليد هي سبق لقول للفلسفة الوجودية الحديثة في
خرعها للمؤمن : بأن الإنسان هو كذلك بما يفرضه بما يمتعه من الإمكانيات ،
وبما يصدر عنه من الأعمال وأنه لا وجود لموجود دون أفعاله .

وبما هو كذلك في استنتاجهم المسئولية من كون الإنسان مكافأ ومختارا ،
وإرجاع ضرورة الإختيار إلى التسكليف ، والفلسفة الوجودية هي التي تقول
بأن الحرية والاختيار يتقضى المسئولية ، وكذلك فإن إمكان الفعل أو ضرورته
يترب عليه وجود المسئولية بل ضرورتها ، ذلك لأن الفعل يترب عليه
الخطأ أو الصواب ، ومن لا يفعل لا يخطئ . ولا يمكن الحكم بالخطأ أو الصواب
الأعلى من يفعل ، أي على السلوك الانساني والفاعلية . فالإنسان الفاعل هو
الإنسان المختار وهو المسئول ، وهذه المسئولية تنعكس ابتداء على الحرية ،
فكل منهما نتيجة حتمية وطبيعية الأخرى ، أوهما من المتضاديات المنطقية .
وأن الكلام عن السلوك الانساني وعن المسئولية والجزاء ، والحكم بالصحة
والخطأ كل هذا يتأدى بنا إلى فلسفة المعتزلة الخلقية وهي الفقرة الرابعة التي
يمكن أن ننظر بها إلى فلسفتهم إذ أن الفلسفة الخلقية ، وخاصة الجانب العملي
منها ، هي التي تبين معالم المسئولية ، وتحدد نطاقها وترضيح متى وكيف يثاب
الإنسان أو يعاقب ، ومتى يمدح أو يذم .

فالعباد هو الفاعل لكل ما يصدر عنه ، التغيير والشر ، والإيمان والكفر

الطاعة والمعصية . وهو المجازى على فعله ، والرّب تعالى أقدره على كل ذلك
تبعا للتكليف . ويستحيل أن يخاطب الانسان بأفعل وهو لا يمكن من
الأتقان بالعمل ، وكلّ هذا يحس من نفسه بالقدرة والاختيار ، ويستشعر
الحرية في أفعاله .

فكان بحث التوليد قد كشف لنا عن نزعات مقمّدة ، أو عن انجاء
متعدد الجوانب في فلسفة المعتزلة وهذه النزعات الأربع وإن تمثّل كل واحد
منها أو أكثر في كل مبحث من مباحثهم الكثيرة التي بحثوها ، إلا أنها
تجتمع كلها - كما بان اتضح - في مشكلة التوليد .

وبذلك يتحقق ما رمينا إليه في أول البحث من أن اختيارنا لتلك
المشكلة نابع من ميلنا . منذ الدراسة الجامعية . إلى المعقول من الفلسفة وإلى
المنطقي من الفكر البشري ، وإلى المشاكل التي تتفرغ عنها كثير من المسائل .

مصادر البحث

(أ) القرآن الكريم .

وكان اعتمادنا عليه من خلال « المعجم المفهرس لإلفاظ القرآن الكريم »
ترتيب الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي القاهرة سنة ١٣٧٨ هـ .

(ب) المخطوطات .

أبو سعيد البيهقي الجشمي : « شرح عيون المسائل » ج ٢ ، دار الكتب
(ب ٢٧٦٢٥) .

أبو منصور الماتريدي : « العقائد الماتريدية » دار الكتب (عقائد تيمور
١٤٧) .

الحسن بن متويه : « التذكرة في علم الكلام » دار الكتب (ب ٢٦٩٨٤)
وهذه النسخة ناقصة فرجعت إلى نسخة أخرى تسمى « التذكرة في أحكام
الجواهر والأعراض » دار الكتب (ب ٢٧٨٠١) ولذلك سنحاول أن نطابق
بين هاتين النسختين ونسخ أخرى موجودة بالدار حتى تتمكن من تحقيق هذا
المخطوط الطريف .

القاضي عبد الجبار : « المغني في أبواب التوحيد والعدل » ج ٩ عن التولد
دار الكتب (ب ٢٦٩٨٢) .

حميد بن أحمد المحلي : « عمدة المسترشدين في أصول الدين » ج ٢ ، دار
الكتب (ب ٢٨٦٨٥) .

تم تحقيق هذا المخطوط بالاشتراك مع زميل لنا الدكتور فيصل عون وشركه دار نشر

الثقة في يناير سنة ١٩٧٥ هـ .

عمود بن محمد الملاحي الخوارزمي : ه الفائق في أصول الدين ، دار الكتب
(ب ٢٩٠٥٢) .

(ج) كتب منشورة :

هذه المجموعة تتضمن كتباً للمعتزلة ، وعن المعتزلة ، كما تتضمن كتباً
للأشاعرة وأهل السنة ، وكتباً في تاريخ الفلسفة : اليونانية والإسلامية والحديثة
والمعاصرة . وسنجد ضمن هذه المجموعة كتباً كان اعتمادنا عليها بسيطاً ولكننا
أثرنا أن نوردتها في ثبوت المراجع ، لأنها وردت في ثنايا البحث من جهة ولكي
تتوافر الإفادة العلمية من جهة أخرى .

وننبه إلى أن ورودها هنا بحسب الترتيب الأبجدي فقط ، لا بحسب اعتبارات
أخرى ، وهذه المصادر هي :

إبراهيم بن مصطفى الحلبي : ه اللمعة في تحقيق مباحث الوجود وأفعال العباد
د تعليق الشيخ زاهد الكوثري ، القاهرة سنة ١٩٢٩ .

ابن حزم : ه الفصل في الملل والأهواء والنحل ، الأجواء ٣ : ٥ ،
القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

ابن خلدون : ه شفاء السائل لتهديب المسائل ، تحقيق محمد الطنجي استامبول
سنة ١٩٥٧ م .

ابن رشد : د تمازت التمازت ، تحقيق موريس بويج ، بيروت سنة ١٩٣٠ .

ابن رشد : د فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإحصاء ،
تحقيق البيرنادر ، بيروت سنة ١٩١١ .

ابن سبعين : ه رسائل ابن سبعين ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة
سنة ١٩١٥ .

ابن سينا : د الاشارات والتفهيمات ، الأجواء ٣ ، تحقيق د : سلمان
دنيا ، القاهرة سنة ١٩٥٨ .

ابن القيم الجوزية : « شفاء العليل في مسائل القضاء والتدبير والحكمة والتعليم »
و تصحيح محمد بدر الدين الحلبي ، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

أبو بكر الباقلائي : « التمهيد » ، تحقيق د . محمد أبو رييدة والمرحوم محمود
الخصيري ، القاهرة سنة ١٩٤٧ . كما رجعنا في بعض الأحيان إلى تصحيح الأب
ريتشارد يوسف اليسوعي ، بيروت سنة ١٩٥٧ .

أبو بكر الباقلائي : « الإنصاف » ، تحقيق الشيخ زاهد السكوثرى ، القاهرة
سنة ١٩٥٠ .

أبو بكر محمد بن العربي : « العواصم من القواصم » ، طبع عبد الحميد باديس ،
الجوائز سنة ١٩٢٦ م .

أبو البركات البغدادي : « المعترف في الحكمة » ، ج ٢ ، حيدر آباد سنة
١٣٥٨ هـ .

أبو الحسن الأشعري : « اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » ، تحقيق
ريتشارد مكارثي ، بيروت سنة ١٩٥٢ .

أبو الحسن الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ، تحقيق محمد محي الدين
عبد الحميد ، ج ١ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، ج ٢ سنة ١٩٥٤ .

أبو الحسن الملقب : « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » ، تحقيق الشيخ
زاهد السكوثرى ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

أبو الحسين الخياط : « الانتصار والرد على ابن الراوندي الملاحد » ، تحقيق
نيرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

أبو حيان التوحيدى ومسكويه : « الهوامل والشوامل » ، نشرة أحمد أمين
والسيد صقر ، القاهرة سنة ١٩٥١ .

أبو منصور عبد القاهر البغدادي : « أصول الدين » ، استامبول سنة ١٩٢٨ .

أبو منصور عبد القاهر البغدادي : د الأتروقي بين الفرق . تحقيق محمد بدر ،
القاهرة سنة ١٩١٠ م .

أحمد أمين : د ضحى الإسلام ، ج ٣ ، الطبعة السادسة ، القاهرة ، سنة
١٩٥٦ م .

أحمد بن المرتضى : د المنية والامل ، تصحيح توماس ارنولد ، حيدر آباد ،
سنة ١٩٠٢ .

أحمد عزت راجح (دكتور) : د أصول علم النفس ، الطبعة الخامسة
القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

أرسطو طاليس : د الطبيعة ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق د . عبد الرحمن
بدوي ، ج ١ القاهرة سنة ١٩١٤ :

أرسطو طاليس : د في النفس ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق د . عبد الرحمن
بدوي ج القاهرة سنة ١٩٦٤ م

أفلاطون : د الجمهورية — الكتاب العاشر عرض وتلخيص نظلة الحكيم -
محمد مظهر سعيد ، القاهرة سنة ١٩٦٣ .

أفلاطون : د المحاورات ، ترجمة د . زكي نجيب محمود ، القاهرة سنة ١٩٥٤ م
توفيق الطويل (دكتور) : د أسس الفلسفة ، الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة
١٩٥٨ .

توفيق الطويل (دكتور) : د الفلسفة الحاقية ، الاسكندرية سنة ١٩٦٠ م .

التهانوي : د كشاف اصطلاحات الفنون ، كتابها سنة ١٨٦٢ م .

الجرجاني : د التعريفات ، القاهرة سنة ١٩٣٨ .

الجويني : د الإرشاد إلى قواطع الأدلة ، تحقيق د . محمد يوسف موسى ،
علي عبد المنعم عبد الحميد ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

حنا المفاخوري ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ١ بيروت سنة
١٩٥٧ .

دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د . محمد أبو ريده ، الطبعة
الرابعة ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

سعد الدين التفتازاني : العقائد الفلسفية ، شرح نجم الدين عمر النسفي ، طبع
محمد علي صبيح ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، القاهرة سنة
١٩٦١ م .

الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، تصحيح الفرد جيوم ، مكتبة
المعنى بيقداد بدون تاريخ .

صدر الدين الشيرازي : الأسفار الأربعة ، طبع حجر ، طهران سنة
١٢٨٢ هـ .

عبد الرحمن بدوي (دكتور) : أرسطو ، الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة
١٩٥٣ م .

عبد الرحمن بدوي (دكتور) : أفلاطون ، الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة
١٩٦٤ م .

عبد الرحمن بدوي (دكتور) : الرومان الوجودي ، الطبعة الثانية ، القاهرة
سنة ١٩٥٥ م .

عبد الرحمن بدوي (دكتور) : المثالية الألمانية ، ج ١ ، القاهرة سنة
١٩٦٥ م .

عبد الرحمن بدوي (دكتور) : دراسات في الفلسفة الوجودية ، الطبعة
الثانية القاهرة سنة ١٩٦٦ .

- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : تعريف الفكر اليونانى ، الطبعة الثالثة
القاهرة سنة ١٩٥٩ م
- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : فلسفة الاسرار : على ، القاهرة سنة
١٩٦٧ م
- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : مناهج البحث العلمى ، القاهرة سنة ١٩٦٣ م
عبد المهيم بكر (دكتور) : شرح قانون العقوبات . — القسم
الخاص ، ج ٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٢ .
- عثمان أمين (دكتور) : الفلسفة الرواقية ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة
١٩٥٩ .
- عثمان أمين (دكتور) : محاولات فلسفية ، القاهرة سنة ١٩٥٣ م
عضد الدين الإيجى : شرح المواقف ، شرح الشريف السند ، استامبول
سنة ١٢٩٢ هـ .
- على سامى النشار (دكتور) : نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام ، الطبعة
الثالثة ، الاسكندرية سنة ١٩٦٥ م
- على عبد الواحد وافي (دكتور) : المسئولية والجواز ، الطبعة الثالثة ،
القاهرة سنة ١٩٦٣ م
- على مصطفى الغرابى (دكتور) : أبو الهزبل العلاف ، الطبعة الثانية ،
القاهرة سنة ١٩٥٤ م
- على مصطفى الفرانى (دكتور) : تاريخ القرن الإسلامى ، القاهرة سنة
١٩٤٨ م
- الغزالي : (علاء علوم الدين ، تحقيق د . بدوى طبائنه ، البابى الحلى ،
القاهرة سنة ١٩٥٨ م وقد رجعنا فى الإحياء إلى ج ١ . كتاب قواعد العقائد
ج ٤ كتاب التوحيد والتوكل .

الفزالي : د المتقدم من الضلال ، تعليق وتصحيح محمد جابر ، مكتبة الجندي -
القاهرة بدون تاريخ .

الفزالي : د الاقتصاد في الاعتقاد ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٣٧ هـ .

الفزالي : د تهافت الفلاسفة ، تحقيق موريس بويج ، بيروت ، سنة ١٩٢٧ م

الفزالي : وقد رجعنا إلى مجموعة من رسائله تحت عنوان د القصور العوالي
من رسائل الفزالي ، طبع مكتبة الجندي بالقاهرة بدون تاريخ .
وكان من هذه الرسائل :

(أ) الجام العوام عن علم الكلام (ب) الرسالة اللدنية

(ج) القسطاس المستقيم (د) المضمون به على غير أهله

فرويد (سيجموند) : د محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي ، ترجمة د .
أحمد عزت راجح ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .

فخر الدين الرازي : د محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، طبع الخانجي
القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

فخر الدين الرازي : د معالم أصول الدين ، على هامش المحصل ، نفس
الطبعة السابقة .

فخر الدين الرازي : د المباحث المشرقية ، حيدر اباد سنة ١٣٤٣ هـ .

فواد حسن زكريا (دكتور) : د اسينوزا ، القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

القاضي عبد الجبار : د المقفى في أبواب التوحيد والعدل ، تقويم وزارة
الثقافة طبعه . يثاراف الدكتور طه حسين ، ولقد رجعنا إلى ما يعيننا منه فقط
وهي الاجزاء الآتية :

(أ) ج ١١ : د التكليف ، تحقيق : محمد على النجار ، د . عبد الحلليم النجار ،

مراجعة د . إبراهيم مذكور القاهرة سنة ١٩٦٥

(م ٢٦ - المرة الستة)

(ب) ج ١٢ : النظر والمعارف ، تحقيق د . إبراهيم مدكور ، القاهرة
سنة ١٩٦٢ .

(ج) ج ١٣ : اللطف ، تحقيق المرحوم الدكتور أبو الملا عفيق ،
مراجعة د . إبراهيم مدكور ، القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

(د) ج ١٦ : إعجاز القرآن ، تحقيق الاستاذ أمين الخولى القاهرة
سنة ١٩٦٠ .

القاضى عبد الجبار : المجموع فى المحيط بالتكليف ، جمع ابن متويه . تصحيح
الاب هوبن ج ١ . بيروت سنة ١٩٦٢ . كما رجعنا إلى نفس الكتاب طبع
القاهرة سنة ١٩٦٥ .

تحقيق عمر السيد عزمى ومراجعة د . أحمد فؤاد الأهوانى . وذلك لتصحيح
كل من الفسختين بالأخرى .

القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليقه ، ششديو . تحقيق د .
بد الكريم العثمان . مراجعة د . أحمد فؤاد الأهوانى . القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

— مجموعة الرسائل ، وتشتمل على رسائل عدة لمفكرين مختلفين وقد
رجعنا إلى الرسائل الآتية منها :

(أ) ابن سينا : فى القوى الإنسانية وإدراكاتها ، الرسالة الثامنة .

(ب) ابن سينا : بيان الجوهر النفيس ، الرسالة الثانية عشر .

(ج) بهاء الدين العاملى : الوحدة الوجودية ، الرسالة الرابعة عشر .

(د) فخر الدين الرازى : الرسائل الخمسون فى أصول الكلام ، الرسالة
الخامسة عشر . وجميع تلك الرسائل تصنيف أبو القاسم عبد الرحمن المعروف
بأبى شامة الشافعى ، طبع بحى الدين صبرى ، مطبعة كردستان القاهرة سنة

- محمد بن الحسن الطوسي : د كشف المراد في شرح تحريف الاعتقاد ، .
تصنيف جمال الدين الحلبي و بمباى سنة ١٣١٠ .
- محمد عبد الهادى أبو ريده (دكتور) : د إبراهيم النظام وآراؤه الكلامية
والفلسفية ، . القاهرة سنة ١٩٤٦ .
- محمد عبد الهادى أبو ريده (دكتور) : د نصوص فلسفية عربية ، القاهرة
سنة ١٩٥٥ م .
- الكندى : د رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريده
القاهرة سنة ١٩٥٠ م
- محمد يوسف موسى : د فلسفة الاخلاق فى الإسلام ، الطبعة الثانية . القاهرة
سنة ١٩٢٥ م .
- محمى الدين بن عربى : د فصوص الحكم ، تحقيق د . أبو العلاء عفيف ،
القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
- يوسف كرم : د تاريخ الفلسفة الحديثة ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
د دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الأول والثالث والسادس . القاهرة
١٩٣٣ م
- د المعجم الفلسفى ، الأستاذ يوسف كرم ، مراد وهبه ، ويوسف شلاله .
القاهرة سنة ١٩٦٦ .
- د الموسوعة الفلسفية المختصرة ، فؤاد كامل وآخرين ، مراجعة د . زكى
نجيب محمود ، القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

د - مراجع غربية :-

André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philo.,
Paris 1960.

J. Collins, God in Modern Philosophy, London 1959.

Descartes, Oeuvres et lettres, par André Brémond, Gallimard
1952.

D.B. Mackdonald, Development of Muslim theology, Beirut
1965.

M. Watt, Free will and predestination in early islam,
London 1948

“ “ , Islamic philosophy and theology, Edinburgh 1962.

Majid Fakhry, Islamic occasionalism, London 1958

Moritz Schlick, Problems of ethics, Translated by D Rynin,
New York, 1962.

O'Leary (de lacy), Arabic thought and its place in history,
London 1954.

A. Rogers, A Student's History of philosophy, third edition,
New York, 1935.

الفردس

فهرس الموضوعات

صفحة	
•	الإهداء
•	مقدمات وصعوبات

الباب الأول

٢١	الفصل الأول
٢١	١ - تمهيد وتعريفات
٢٧	٢ - إهتمام المعتزلة
٣٣	٣ - الفعل هو الدليل على وجود الله
٤٠	٤ - العمليّة في المتولدات
٤٩	الفصل الثاني
٤٩	١ - القسمة الثنائية للأفعال
٥٩	٢ - ثبوتية وأحوال الفاعل
٦٣	٣ - حكم المتولدات من حيث المحل
٦٦	٤ - علاقة الدواعى بالمتولدات

صفحة	
١٢٩	الفصل الثالث : لتوليدات عند الفاضل عبد الجبار

الباب الثالث

١٦١	الفصل الأول (التوليد ونظرية المعرفة)
١٦٢	١ - هل الإدراك يتولد
١٦٢	٢ - فاعل الإدراك
١٦٩	٤ - أسباب حصول الإدراك
١٧٥	٤ - محل الإدراك
١٧٧	الانفصل الثاني : (توليد العلوم والمعارف)
١٧٩	١ - تقسيم النظر العقلي
١٨٢	٢ - صحة النظر
١٨٥	٣ - كيفية توليد النظر للعلم
١٩٦	٤ - أدلة تولد العلم عن النظر
٢٠١	الفصل الثالث : (تذكرة للمعانيات)
٢٠١	١ - هل يتولد العلم عن التذكرة
٢٠٧	٢ - النظرة الكمية في توليد النظر للعلم

صفحة	
٣٣٣	الفصل الثاني : (اعتراضات ومقومات)
٣٥٧	فصل الختام
٣٥٧	١ - مظاهر التأثر .
٣٦٦	٢ - مظاهر التأثير .
٣٧٩	٣ - تعقيب .
٣٩٥	قائمة المراجع والمصادر
٤٠٦	فهرس الموضوعات

Bibliotheca Alexandrina



0357290

To: www.al-mostafa.com