موقف المعتزلة
من الفعل المتولد ومدى المسئولية عنه

الدكتورة / عائشة يوسف المناعي
المدرس بقسم العقيدة والأديان
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

تمهيد :

يمثل مفهوم العدل عند متكلمي الإسلام على اختلاف مشاربهم ركناً أساسياً في مباحثهم الكلامية، بحيث يمكن القول بأنه لا يخلو مذهب من مذاهبهم دون أن يكون « للعدل » النصيب الأكبر منه .

ومع أهمية العدل في مذاهب المتكلمين ، إلا أن هذا لا يعنى اتفاقهم حول هذا الأصل بتفصيلاته وفروعه ، بل نجد منهم من لم يعده أصلا كالأشاعرة والماتريدية من أهل السنة . . وحتى الذين اعتبروه أصلا من أصول مذهبهم كالمعتزلة والإمامية اختلفوا فيما يتعلق به من تفصيلات وتقسيمات فرعية .

وتعتبر قضية «خلق الأفعال» أهم وأخطر قضايا مبحث العدل ، وكذا ما يندرج تحتها من مسائل أخرى كارتباط الأسباب بالمسببات ضرورة أو اقترانا ، وتقديم الاستطاعة على الفعل أو مقارنتها له ، وحرية الإرادة الإنسانية والاختيار . . إلخ .

ومن المعلوم أن القول بخلق الأفعال قول تميزت به طائفة « القدرية » ومن سار على نهجها من الفرق الكلامية كالمعتزلة والشيعة الإمامية ، وهؤلاء أثبتوا للإنسان إرادة حرة قادرة على إحداث الفعل . وهم بذلك يخالفون الجهمية والأشاعرة ، ويسمونهم « المجبرة » حيث أن الجهمية ذهبت إلى أن أفعال الإنسان مخلوقة لله ولا تعلق للعباد بها ، لا اكتسابا ولا إحداثاً ، أما الأشاعرة فقد أنكرت تعلق الأفعال بالعباد إحداثاً لا اكتسابا . بمعنى أن الأفعال غير مخلوقة للعبد ولكنها مكتسبة له . أما المعتزلة فيرون أن العباد محدثون لأفعالهم بقدرة يخلقها الله فيهم . وهذا ما يؤكده القاضى عبد الجبار بقوله « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم ، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم . وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه»[1] .

والمعتزلة في اثباتهم لخلق الأفعال أرادوا إثبات عدل الله تعالى من جهة ،

---

(١) المغنى ، جـ ٨ ص ٣ .

وإعلاء شأن الإنسان ودوره بتحمله المسئولية من جهة أخرى .

والفعل الذى يختلف فيه المعتزلة مع خصومهم هو الفعل الإرادي الصادر عن إرادة وقصد وقدرة واختيار من الإنسان ، أو كما يقول المعتزلة « ما حدث من القادر ، فكل ما يحدث من جهة القادر يقال هو فعله ، وهذا معقول في الشاهد لأنا نجد الكتابة تحدث من الكاتب فيقال أنها فعله ولا يقال في الأشخاص أنها فعل الكاتب لما لم تحدث من جهته »[٢] غير أن هذا التعريف لا ينطبق إلا على الفعل الإرادى المبتدأ ، لا المتولد ، وهنا يطرح ششديو تعريفاً آخر أكثر اختصارا وأكثر شمولا للمبتدأ والمتولد معا فيقول « ما حدث وكان الغير قادرا عليه »[٣] هذه القدرة وإن أثبتها الأشاعرة كمميز للفعل الاختيارى وعزله عن الفعل الاضطرارى ؛ إلا أنهم يسمون مقدورها كسبا فقالوا : « أن حصول الاختيار فى البعض إنما يستلزم كون العبد صارفا قدرته وإرادته إليه وهو المسمى عندنا بالكسب وصرفهما إليه لا يستلزم أن العبد هو الموجد له »[٤] ومن هنا ذهب الأشعرى إلى أن الفاعل على الحقيقة هو الله عز وجل . وأن المخلوق إذا وصف بصفات الفعل الخاصة بالله تعالى ، فإنه يوصف بها على التوسع ، وليس على الحقيقة ، وأن المحدث يوصف على الحقيقة أنه مكتسب لا خالق ولا مُحدث[٥] .

وإيضاحا لهذه القضية بمسائلها قسم المعتزلة أفعال الإنسان إلى أفعال اختيارية وأخرى اضطرارية . فالأولى هى مناط المسؤولية ومن ثم يترتب عليها الجزاء ثوابا وعقابا . والعبد هو الخالق لها . . أما الأخرى فلا تعلق لها بقدرة العبد ولا يصح أن يسأل عنها . ويضربون مثلا للفرق بين الفعلين : شخص يرمى آخر في نهر ، أو يضع صبيا صغيرا فى تنور ليحرقه ، فهل يكون فعل الغرق

---

(٢) القاضى عبد الجبار ، المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق الدكتور محمد عماره ، دار الهلال ١٩٧١ م ، ص ٢٠٣ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د . عبد الكيم عثمان ، مكتبة وهبة ، مصر ، ص ٣٢٤ .

(٤) الشيخ محمد أبو عليان الشافعي ، خلاصة ما يرام من فن علم الكلام ، ط ١ مطبعة الرغائب بمصر ، ص ٣٦ .

(٥) انظر فى ذلك : ابن فورك (٤٠٦ هـ) مجرد مقالات الأشعرى ، تحقيق دانيال جيماريه ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٧ م ، ص ٩١ .

أو الإماته أو الحرق فعلا لله أو للإنسان ؟ . . يجيب القاضى على هذا السؤال : بأن الذم هنا يوجه للإنسان بناء على إلقائه بالشخص الآخر في النهر أو على إلقائه بالصبى في التنور لأن ذلك بعد فعلاً له . . أما الإماتة والغرق والحرق فهى أفعال مخلوقة لله تعالى يقول القاضى « فإن ذمنا إياه ليس على الإماتة وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد ، وكذلك من ألقى صبيا في تنور ليحرقه الله تعالى ، فإنا لا نَذُمُهُ على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى ، وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار وإلقائه فيها »[٦] فالمسئولية هنا تترتب علي فعل المرء وهو الإلقاء في النار ، والوضع تحت البرد فقط ، أما الإحراق والموت فهو من فعل الله تعالى .

الأفعال المباشرة والمتولدة :

وتنقسم الأفعـال الاختيارية عند المعتزلة والإمامية أيضا إلى أفعال مباشرة وأخرى غير مباشرة وتسمى بالأفعال المتولدة .

فالفعـل المتـولـد عنـد الإمامية هو الفعل الناتج عن فعل آخر ، والفعل الأول : يسميه الشيخ المفيد مباشرا أو فعلا مبتدأ ، أما الفعل الناتج عنه فيسميه متولدا والإنسان مسئول عن هذا الفعل إذا كان واقعا بحسب قصده وداعيه تماما كمسؤوليته عن الفعل المباشر ، والحكم فيه راجع للإنسان مدحاً وذماً كما يقول الشريف المـرتضي « وهـذان الوجهان معتمدان في الأفعال المتولدة »[٧]وهذا هو نفس المعنى الذى تذهب إليه المعتزلة ، حيث أن الفعل المتولد هو الذى يقع بعد الفعل المباشر وينتج عنه .

ويرى بعض العلماء أن المعتزلة ، أخذوا فكرة التولد من مذهب الفلاسفة الطبيعيين الذين يربطون الأسباب بمسبباتها في هذا الكون ، ويوجبون المسبب ضرورة إذا وجد سببُه ، يقول السنوسى : « وهذا المذهب إنما أخذوه من مذهب الفلاسفة في الأسباب الطبيعية ، فإنهم زعموا أن الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع ، وليست عندهم كالعلل العقلية الموجبة للأحكام لذواتها إذ لا يجوز

---

(٦) شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٣ .

(٧) جمل العلم والعمل ، تحقيق السيد أحمد الحسينى ، ط ١، ١٣٨٧ هـ، ص ٣٢ . .

أن يمنعها مانع »[٨] فما يجمع المعتزلة والفلاسفة في هذه المسألة هو أن السببية الكونية لدى الفلاسفة ليست عندهم أسباباً عقلية توجب الحكم لذاتها ، لأنهم لو أثبتوها كذلك لما صَح وجود مانع يمنع وقوع المسبب ، وهذا معنى قول السنوسى : « إن الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع » والمعتزلة أيضا يعتقدون بإمكانية تخلف الفعل المتولد عن السبب المولد . فيقول القاضى عبد الجبار في التفرقة بين الفعل المتولد والذى سماه « فعلا بسبب » والمباشر وقد سماه « فعلا مبتدأ » : « ويختلفان أيضا من حيث أن بعد وجود السبب قد يصح وجود عارض يمنع من وجود المسبب ، وهذا ممتنع في المبتدأ »[٩] وبذلك حاول المعتزلة الهروب من القول بالعلة العقلية ، فقالوا عن الفعل المتولد هو : فعل فاعل السبب . يقول السنوسى : « فأخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولدا ، ولم يجعلوا حكم السبب المولد بمثابة العلة العقلية لجواز أن يمتنع التولد لمانع ، ثم غيروا العبارة كى لا يظهر مأخذهم فقالوا هو فعل فاعل السبب »[١٠] .

وتذكر المصادر القديمة والحديثة ، التى تعرضت لموضوع التولد ، أن مدرسة بغداد ممثلة في رئيسها ومؤسسها بشر بن المعتمر (٢١٠هـ) هي أول مدرسة تقول بنظرية التولد ، بل وتعد ـ هذه النظرية ـ من أول المباحث التى بحثها بشر بن المعتمر تبعا لمذهبه فى حرية الإرادة وقدرة الإنسان على خلق أفعاله . وبالرغم من ذلك نجد من الباحثين المحدثين من يقرر أن أبا الهذيل العلاف (٢٣٥ هـ) « يكاد يكون أول من تكلم فيه (أى في التولد) وله مذهبه الخاص في التولد يختلف فيه عن بقية المعتزلة »[١١] وهذا قول لم أجده إلا عند الدكتور علي سامى النشار ، ولم أجد له مصدراً عنده ، بل قد وجدنا من النصوص القديمة ما يدحض هذا القول ، كالشهرستاني ـ مثلا ـ في حديثه عن بشر بن المعتمر ،

---

(٨) أبو عبدالله السنوسي ، شرح السنوسية الكبرى ، تحقيق د . عبد الفتاح بركة ، دار القلم بالكويت ، ط ١/١٩٨٢ ، ص ٣٠٠ .

(٩) المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٣ .

(١٠) شرح السنوسية الكبرى ، ص ٣٠١ .

(١١) د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٨٠ ، جـ ١ ص ٤٨٠ .

يقول : « كان من أفضل علماء المعتزلة ، وهو الذي أحدث القول بالتولد وأفرط فيه »[١٢] فهذا نص بالغ الوضوح في أن بشر بن المعتمر المخترع الأول لنظرية التولد والمغالي فيها أيضا ، وقد نسب إليه هذه المغالاة كلٌ من الأشعرى وعبد القاهر البغدادي . يقول الأشعرى ، نقلا عن بشر : « إنه إذا ضرب الإنسان غيره فعلم بضربه ، فالعلم فعل الضارب وأنه قد يفعل في غيره العلم ، وإذا فتح بصر غيره بيده فأدرك ، فالإدراك فعل فاتح البصر »[١٣] والبغدادى في الفضيحة الثانية من فضائح بشر ، يرى: « افراطه قي القول بالتولد حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها »[١٤] ويؤكد الاسفراييني خروج بشر بمغالاته هذه عن اجماع المسلمين فيقول : « وهو في هذا القول مخالف لإجماع المسلمين . . والمعتزلة الذين يقولون بالتولد لا يفرطون فيه ولا يقولون بالتولد إلا فى الحركات والاعتمادات »[١٥] .

الفرق بين الفعل المباشر والفعل المتولد:

هذا ويفرق الإسكافي بين الفعلين : بأن الفعل المتولد هو : الفعل الواقع على الخطأ دون قصد وإرادة . أما المباشر فهو الفعل الواقع بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وإرادة[١٦] ونفهم من تفرقة الإسكافي هذه أن الفعل المتولد بصفة عامة ينسب إلى فاعل سببه ، وأن الفعل المتولد بصفة عامة ـ أيضا ـ يقع على الخطأ وبلا قصد ومن هنا لايكون فاعله مسؤولا عن نتائجه وإن كان مسؤولا عن وقوعه .

أما القاضى عبد الجبار فيفرق ـ في الفعل المتولد ـ بين فعلين :

ـ فعل متولد مقارن لسببه وتوفر فيه القصد والداعي .

(١٢) الملل والنحل ، تحقيق أمير على ، دار المعرفة ١٩٩٢ ، جـ ١ ص ٧٨ .
(١٣) مقالات الإسلاميين ، تحقيق هـ . ريتر ، استانبول ١٩٢٩ م، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢ .
(١٤) الفرق بين الفرق ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٨٢ م ، ط ٥ ص ١٤٣ .
(١٥) التبصير في الدين ، مطبعة الأنوار ، ١٩٤٠ م، ط ١ ص ٤٥ .
(١٦) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠٩ .

ـ وفعل متولد متراخ عن سببه ولم يتوفر فيه القصد والداعي ، بل قد يتوفر فيه السهو عنه أو الجهل به ، أو كراهته بعد وقوعه .

فالفعل الأول يحكم القاضي بدءاً بأنه والمبتدأ سواء في استحقاق الذم والعقاب ، وأن الإنسان مسؤل مسؤليه كاملة عن هذا الفعل المتولد ، كما هو مسؤول عن فعله المباشر الواقع بقصده وبحسب داعيه .

أما الفعل الثاني فلا مسؤولية على العبد فيه لانتفاء شرط المسؤولية وهو القصد والنية . وإن كان يسمى متولداً وينسب إلى من كان سبباً في وقوعه ، وقد جعل القاضي هذه التفرقة قسماً أول من تفرقته بين الفعل المتولد والفعل المبتدأ ، فيقول : « ألا تراه لورمي صيداً فأصاب مسلماً لم يستحق الذم على هذا المتولد عن الرمي . وإن كان في تسميته بأنه قبيح أم لا خلاف ، ولكن لما لم يعرف هذا المسبب ولا خطر له بالبال ، وزال عنه التمكن من ذلك أيضاً فزال عنه الذم ، ولو حصل فيه ما قلناه أولاً لثبت فيه الذم ، فمن هذه الجهة يفارق هذا المسبب ، المبتدأ والمتولد المقارن لسببه »[١٧] .

أما الفرق الثاني :

فإن الكراهة متوفرة في الفعل المتولد الذي يتراخى عن سببه ، فيصح أن يكره الإنسان الفعل (المتولد المتراخى) في حال وقوعه وبعد فعل السبب ، ويصح الندم عليه ، أما في الفعل المتولد المصاحب لسببه والفعل المبتدأ فالكراهة فيهما ممتنعة ، لأنها لو وجدت لكانت صارفة عن الفعل مبتدأ كان أم متولدا مقارنا .

والفرق الثالث :

هو صحة وجود عارض يمنع من وجود الفعل المتولد ـ بصفة عامة ـ وهذا أمر لا يمكن أن يوجد في المبتدأ ، حيث أن المبتدأ لا يمكن أن يتخلف عن السبب بأي حال من الأحوال ، وهذا ما يراه أكثر المثبتين للتولد .[١٨]

---

(١٧) المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٢ .

(١٨) انظر المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣ .

مفهوم التوليد :

فالمتولد ـ إذن ـ هو الفعل الحاصل عن فاعله بتوسط فعل آخر ، مثل حركة المفتاح الحاصلة عن حركة اليد[١٩] فترتيبه على ذلك يأتي في المرتبة الثانية بعد الفعل المباشر ، ويسميه البعض الأثر أو النتيجة غير المباشرة الناتجة عن فعل إرادي .

ويعرف بأنه متولد لوقوعه بعد الفعل المباشر ، كما يُعرف المباشر بترتب النتائج عليه مباشرة وهذا ما ينص عليه القاضى بقوله : « والطريقة التي بها نعرف أن الشيء يولد ، أن يحصل غيره بحسبه ، وأمارة تولده أن يحصل بحسب غيره ، فكل ما ثبت فيه هذا الوجه حكمنا بأنه متولد وما ليس هذا حالهُ أخرجناه عن هذه الجملة ، وأمارة ما يتعذر فعله منا إلا بسبب هو أنه لا يتمكن من فعله إلا عند فعل آخر يوقعه بحسبه إذا زالت الموانع »[٢٠] ومن هذا النص يتضح لنا ضرورة ارتباط الأسباب بمسبباتها ، وأنه أمر يتفق عليه المعتزلة جميعا فيما يتعلق بالفعل المبتدأ وإن كانوا يختلفون في ضرورة هذا التلازم في الفعل المتولد أو الفعل بسبب كما سنبينه في موضع لاحق إن شاء الله .

وبالرغم من أن ما ذكرناه هو المفهوم المتبادر من مصطلح « متولد » إلا أن المعتزلة يختلفون فى مفهومه ومعناه ، وذلك ـ فيما يذكر الأشعرى - على أربعة أقوال[٢١] ، فالمتولد :

١ ـ هو الفعل الذي يكون بسبب من الإنسان ويحل في غيره .

٢ ـ أو هو الفعل الذي أوجب الإنسان سببه فخرج من أن يمكنه تركه . وقد يفعله في نفسه وقد يفعله في غيره .

٣ ـ أو هو الفعل الثالث الذي يلى مراد الإنسان مثل الألم الذي يلى الضربة ، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة ، بمعنى أن الإرادة فعل أول والضربة فعل ثان والألم فعل ثالث .

---

(١٩) انظر الجرجانى ، التعريفات ، ص ٧٢ .

(٢٠) المحيط بالتكليف ، ص ٣٨٩ .

(٢١) انظر المقالات، ط . ريتر ، جـ ٢ ص ٤٠٨ و٤٠٩ .

٤ - أو - كما يقول الإسكافي - هو: كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له .

وأيا ما كان الاختلاف في مفاهيم التوليد ، فإننا نلاحظ فيها مشتركا بينها تتفق عليه ، وهو أن مسؤلية الإنسان عن هذا المتولد كمسؤوليته تماما عن فعله المباشر متى توفر القصد والعزم ، لأنه يقع بسبب منه ، ونتيجة لفعله الذي ابتدأه ، وهذا ما يؤكده القاضى بقوله : « إنما نثبت المبتدأ فعلاً لنا لوقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا ، وهذا قائم في المتولد ، لأن الكلام والكتابة والآلام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال ، فيجب أن تكون أيضاً فعلنا »[٢٢] .

من أمثلة التوليد :

ونختار من أمثلة التوليد مثالين : في أحدهما يحدث الفعل من فاعله أثناء حياته ، وفي الآخر يحدث من فاعله بعد أن يفارق الحياة ، كى نوضح بهما مدى مسؤولية كل فاعل منهما عن فعله المتولد .

المثال الأول :

إذا كان صاحب الفعل مستكملا لشروط الفعل ومصححاته كالحياة والقدرة والإرادة ، ودفع بحجر فكسر الحجر شيئا لم يكن هذا الشيء مقصوداً له ، أو ضرب أحدا ليؤلمه ، أو رمى بسهم فأصاب السهم هدفه وأصاب معه أشياء أخرى ، فهل يكون هذا الفاعل مسؤولاً عما نتج عن فعله ؟ يرى المعتزلة أن المسؤولية تقع عليه بشرط النية والقصد ، وأفرط بعضهم فى ذلك : « حتى زعموا أن إنساناً لو هجم عليه إنسان وهو فاتح لبصره فأدركه ، أن الإدراك فعل للهاجم عليه دون الفاتح لبصره»[٢٣] وهذا عين ما يراه الشيخ المفيد من الإمامية حيث يؤكد على أن الشخص قد يولد في غيره العلم حين يفعل بالغير أسباباً توجب العلم : « كالذي يصيح بالساهي فيفعل به علما بالصيحة متولدا عن الصيحة به ، بدلالة أنه لا يصح امتناعه من العلم بذلك مع سماعه ما بدهه من

(٢٢) المحيط بالتكليف ، ص ٣٨١ .

(٢٣) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ص ٤١١ - ٤١٢ .

الصياح ، وكالضارب لغيره المولد بضربه ألما فيه ، فإنه يولد فيه علما بالألم والضرب . . وقد يولد الإنسان في غيره غما وسرورا وحزنا وخوفا بما يورده عليه . . »[٢٤]

ولو عدنا لمن رمى سهما وأصاب به ، لوجدنا الخياط المعتزلى يضع أربعة احتمالات لمسؤولية ما يترتب على الرمي :

الاحتمال الأول : أن يكون فعلا لله : وهذا لا يجوز لأن الرامى لا يُدخل الله في أفعاله ولا يضطره إليها .

والاحتمال الثانى : أن يكون فعلا للسهم : وهذا لا يجوز لأن السهم موات ليس بحى ولا قادر ومن كان بهذه الصفة لا يجوز منه الفعل .

الاحتمال الثالث : أن يكون فعلا لافاعل له : وهذا لا يجوز أيضا لأن ذلك لو جاز لجاز أن توجد حوادث لا محدث لها ، وهذا محال .

الاحتمال الرابع : أن يكون فعلا للرامي ، وهذا ما ارتضاه الخياط بقوله « فلما فسدت هذه الوجوه (الاحتمالات الثلاث) كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره ، إذ كان هو المسبب له»[٢٥] .

وفى هذا النص دلالة واضحة على أن السبب الأول للرمى هو الإنسان الرامي ، وبذلك أصبح الفعل منسوبا إليه على الحقيقة وهو المسؤول عن نتائجه إذا توفرت فيه النية .

وعلى الجانب الآخر ، نرى أهل السنة والجماعة يذهبون إلى عكس ما ارتآه المعتزلة لأنهم ينكرون التوليد بالمعنى المعتزلى : وترتبا على هذا الإنكار يقررون أن مضى السهم واصابته لهدفه ولأشياء أخرى معه كل ذلك أفعال لله وليس للعبد فيها صنع وخلق على الإطلاق ، فإذا أصاب السهم شخصا فأماته فالموت هنا « يحال إلى الرامى بطريق التسبيب ويجعل قاتلا بطريق التسبيب»[٢٦] فيكون الإنسان مسؤلا عن الفعل الأول المباشر المتوفرة فيه النية والقصد ، أما أفعال التى

(٢٤) أوائل المقالات ، تبريز ، إيران ، الطبعة الأولى ١٣٦٣ هـ ص ١٢٤ .

(٢٥) الانتصار ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ١٩٨٨ م ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢٦) البزدوي ، أصول الدين ، تحقيق د . هانز بيترلنس ، القاهرة ١٩٦٣ م ، ص ١١٢

تسمى متولدة عند المعتزلة فهى ليست كذلك بل هى أفعال مبتدأة لله أيضا ، والارتبـاط هنا بين الفعل المتولد وبين السبب ارتباط بالعادة ، فإن الله أجرى العادة أن السهم إذا رمى يمر وينفذ والحجر إذا دحرج يتدحرج والحى إذا ضرب يتألم وهكذا « وتلك السببية عادية فلا توليد »[٢٧] وما يسمى بالتوليد فهو فعل لله تعالى لا للعبد ، وكما يقول القاضى الباقلانى « بل هي عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها »[٢٨] وإضافة الفعل للإنسان هنا مثل إضافة الفعل إلى الجمادات كما يقول ابن حزم (٤٥٦ هـ) في قولـه تعـالى : ﴿ فإذا أنزلنا عليها الماءَ اهتَزت وَرَبت وأنبتت من كل زوج بهيج ﴾ فنسب الله تعـالى الاهتـزاز والانبـات والـربو إلى الأرض . وقوله تعالى : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾ نسب الله تعالى القتل للمخطىء . . وكذلك فنحن نقول مات فلان وسقط الحائط وطلعت الشمس وغير ذلك ، فكل هذه الأفعال تظهر على المجاز لا على الحقيقة من الحي المختار ومن غيره ممن لا خيار له إلا أنها مخلوقة لله تعالى[٢٩] بل يذهب الأشعرى إلى أبعد من ذلك ليؤصل قاعدته المعروفة التى ينبنى عليها مذهبه ، وهى أن كل الحوادث مخترعة لله تعالى ابتداء وابتداعا ، من غير سبب يوجبها ولا علة تولدها[٣٠] .

المثال الثاني :

إذا كان الفـاعل سبباً في تولد فعل ما ، ثم مات قبل أن تظهر نتيجة هذا الفعل ، وظهرت بعد وفاته فما مدى مسؤوليته عن نتيجة هذا الفعل ؟

من المنطقي أن ينكر الأشاعرة منذ البداية نسبة هذا الفعل لمحدث سببه ، لأنهم ينكرون الفعل المتولد عن الحى فمن باب أولى ينكرونه عن الميت ويرفعون المسؤولية عنه وهو مفتقد لمقومات الحياة التى بها تصح المسؤولية .

وقد شنع ابن الريوندى بهذه المسألة على المعتزلة ، وبخاصة على أبى الهذيل

(٢٧) الشيخ محمد أبي عليان الشافعى ، خلاصة ما يرام من فن علم الكلام ، ص ٣٨ .
(٢٨) التمهيد ، طبعة الأب مكارثى ، بيروت ١٩٥٧ م ، ص ٢٩٦ .
(٢٩) انظر الفصل في الملل والنحل ، مطبعة محمد علي صبيح ، مصر، جـ ٥ ص ١٣٢ .
(٣٠) انظر ابن فورك ـ مجرد مقالات الأشعرى ، ص ١٣١ .

العلاف ، ونسب له القول : بأن الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين . وقد رد الخياط تهمة ابن الريوندي هذه وقال : « ليس هذا قول أحد من المعتزلة »[٣١] إلا أن المعتزلة تقر ما يتولد عن الميت بحالات خاصة كما يمثلها الخياط وهى : أن الحي القادر على الفعل في حال حياته ، وصحته وسلامته وقدرته يفعل فعلا يتولد عنه فعل آخر بعد موته ، ومثاله : أن يرسل إنسان حجرا من رأس جبل فيهوى الحجر إلى الأرض ، ثم يموت المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض فنقول : « إن هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه فهو منسوب إليه دون غيره »[٣٢] ومثاله أيضا: إذا رمى رجل سهماً يريد به هدفًا معينا فمات بعد أن رماه ، فنقول : « إن ذهاب السهم بعد رمى الرامى متولد عن رميته ، فهو منسوب إليه لا إلى غيره »[٣٣] ، فالفعل المتولد من الميت يقره أبو الهذيل بشرط أن يوقع المرء سبب الفعل ، وهو حي مختار لما يفعل ، وإن لم يقع المسبب إلا بعد ذهاب شرط المسؤولية عنه وهو الحياة والاختيار[٣٤] .

وأرى أن كلام المعتزلة في ذلك يعود إلى مذهبهم في الاستطاعة أو القدرة وفي تقدمها على مقدورها وعدم مقارنتها له . يقول القاضى عبد الجبار : «أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها »[٣٥] فإذا كانت كذلك فقد يقع من القادر فعل بقدرته في حياته ثم يقع المقدور بعد موته وانتفاء قدرته ، وهذا من أدلتهم التى يستدلون بها على أن العبد هو المحدث لأفعاله والمتصرف بها . والأشاعرة ينفون تقدم قدرة المرء على مقدورها ، بل جعلوا ذلك لله تعالى لأنه الفاعل على الحقيقة ، أما قدرة المرء فهي مقارنة للمقدور لا سابقة عليه . ومن ثم لم يصح عند الأشاعرة أن يُنسب هذا الفعل إلى الرامى أو المدحرج للحجر ، ولا يكون

---

(٣١) الانتصار ، ص ١٢٩ .

(٣٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٣٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٣٤) انظر في ذلك على مصطفى الغرابى ، أبو الهذيل العلاف ، ط ١ بمصر ١٩٤٩ م ، ص ٩٥ .

(٣٥) شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦ .

مسؤولا عنه من الناحية الأخلاقية . . أما المعتزلة فبناء على اشتراطهم للمسؤولية وقوع الفعل المباشر أو المتولد بحسب النية والقصد ، فإذا تحقق هذا الشرط في الفعل المتولد المنسوب إلى الميت كان مسؤولا عنه أمام الله تعالى لأن مسؤوليته أمام العباد قد سقطت بموته ، ولكنها لا تسقط عند الله تعالى ؛ وإذا لم يتحقق انتفت عنه المسؤولية وإن لم تنتف عنه نسبة الفعل إليه .

انقسام الأفعال من حيث الابتداء والتوليد :

تنقسم الأفعال بين الابتداء والتوليد إلى :

١ ـ أفعال لا تقع إلا متولدة .

٢ ـ أفعال تقع متولدة كما تقع مبتدأة .

٣- ـ أفعال لا تقع إلا مبتدأة .

وقد مثل القاضى لها بقوله « فالضرب الأول هو الصوت والألم والتأليف ؛ والضرب الثانى هو الاعتماد والكون والعلم ، والضرب الثالث هو الإرادة والكراهة والظن ، وما كان من باب الاعتقاد الذى ليس بعلم »[٣٦] .

فالقسم الأول :

الذى هو الصوت المتولد عن الاعتماد ، والألم المتولد عن الوهى . والتأليف المتولد عن المجاورة ، كل هذه الأجناس لا يفعلها الإنسان إلا بسبب ، والمعتزلة لا يختلفون في هذه المسألة ، إلا أن أبا على الجبائى خالف في التأليف المتولد عن المجاورة ، فسماه مباشراً لا متولداً إذا وقع في محل القدرة ، أي إذا كان واقعا في الإنسان صاحب السبب ذاته ، وأنكر عليه ابنه أبو هاشم هذا القول وذهب إلى رأي يراه القاضى هو الصحيح ؛ وهو أن جميع التأليف لا يقع إلا بسبب هو (المجاورة) وأن الصوت والألم والتأليف متولدات سواء أكانت في محل القدرة أو في غير محلها .

---

(٣٦) المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٠ .

القسم الثاني :

تقع أجناسه تارة متولدة لأنها تقع بحسب غيره - أي بحسب فعل آخر - فى القوة والكثرة . وتارة تقع مبتدأة غير محتاجة إلى سبب يوجبها ، وذلك كالعلم بالبديهيات ، مثل أن الكل أكبر من الجزء ، إنما يحصل مبتدأ بدون سبب يولده ، وقد يحصل العلم متولداً نتيجة للنظر في الأدلة الموصلة إلى معرفة الله تعالى .

أما القسم الثالث :

وهو الذي لا يقع إلا مبتدأ ، فهو الأفعال التى لا يثبت لها سبب موجب ، فيثبت أن تكون أفعالاً مبتدأة مثل الكراهة والظن والنظر .[٣٧] .

وما نستخلصه من هذه التقسيمات هو أن الفعل المتولد ينتج عن أمور أربعة هى :

١ - الوهى ٢ - الاعتماد ٣ - النظر ٤ - المجاورة

أولا : الوهى :

ومعناه لغة : الضعف والاسترخاء[٣٨]، وورد في لسان العرب : الوهى : الشقُّ في الشيء . . وأوهاه : أضعفه ، وكل ما استرخى رباطه فقد وهى[٣٩] .

ويعرفه القاضى عبد الجبار بأنه : « الافتراق الذي تنتفى عنده الصحة التي تحتاج إليها الحياة ، دون الافتراق الذي لا يؤثر هذا التأثير»[٤٠] ويعرفه الإيجى بأنه : « تفرق الأجزاء المبنية بنية الصحة »[٤١] ويقصد بالافتراق تقطيع أو انفصال جزئيات الجسم بعضها عن البعض الآخر كما يحدث بالجرح والتقطيع . وهذا يعني أن انتفاء الصحة شرط في الوهى لتوليد الألم .

---

(٣٧) المصدر نفسه ، ص ٣٩١ - ٣٩٢ .

(٣٨) انظر أحمد محمد المقرى الفيومى (٧٧٠هـ) ، كتاب المصباح المنير ، ط ١ المطبعة الأميرية بمصر ، ١٩٠٣ - جـ ٢ ص ١٨٤٣ .

(٣٩) ابن منظور ، دار بيروت ، ج ١٥ ص ٤١٧ .

(٤٠) المغنى ، جـ ٩ ص ٥٢ .

(٤١) المواقف ، جـ ٢ ص ٣٨٧

وقد يعترض البعض بأن الألم قد يوجد دون وجود الوهى مثل : «لسع الزنبور والعقرب وغيرهما »[٤٢] فهذا يدل على وجود الألم دون الوهى فلا يكون بذلك متولدا عنه ، أن هذا الألم الزائد على الوهى يرجعه القاضى إلى الله تعالى ويرى أنه من فعله ، ولذلك يتفاوت ويختلف حيث أنه قد يحصل مرة ولا يحصل مرة أخرى.

أما قدر الألم الحادث عن الوهى فلا يختلف لأنه وجب عنه ـ أي عن الوهى ـ وإن كان يجوز للوهى أن يفعل أكثر من هذا الألم أو أشد منه ، وعلى ذلك يثبت القاضى عدم احتياج الألم للوهى ، ويثبت وجود الألم مع وجود الصحة كما يصح وجوده مع الوهى أيضاً .

أما الوهى مع انتفاء الصحة فهو شرط موجب ولازم لتوليد الألم ، ويضرب القاضى مثالاً لذلك ، بقوله « وذلك لأن الواحد منا عند تقطيع جسمه يدرك معنى ، ولا شيء أظهر في الإثبات من المدركات ، وقد علمنا أن الأفتراق لا يدرك ولا التأليف ولا الاعتماد فيجب أن يكون معنى في المحل مخالفاً لهذه المعاني وهو الذي قد يعبر عنه بأنه ألم وإذا صح اثباته فيجب كونه متولدا عن الوها على ما ذكرناه »[٤٣] .

ثانياً : الاعتماد :

الاعتماد معنى يتصل بمباحث الحركة والسكون عند الفلاسفة والمتكلمين على السواء .

هذا المعنى يوجدُ في الجسم ويوجبُ له المدافعة لأي شيء يمنعه من ميله إلى طبيعته ، كالجسم الذي يُحرك إلى أعلى فيخرج بذلك عن طبيعته وهي السكون في جهة ما ، والجسم يكتسب بهذا الاخراج ميلاً يسميه الفلاسفة (ميلاً قسرياً) ويسميه المتكلمون (اعتماداً مجتلباً) .

ويختلف المتكلمون حول الاعتماد ، فبعضهم يراه سبباً للمدافعة في الجسم ،

---

(٤٢) المغنى ، جـ ٩ ص ٥٣ .

(٤٣) المغني ، جـ ٩ ص ٥٣ ـ ٥٤ .

وبعضهم يراه نفس المدافعة ، ويثبت المعتزلة الاعتماد كسبب مولد لأنه « داخل تحت مقدورنا لحصول الطريقة الثابتة في الأفعال أجمع فيه »[٤٤] وقد نفاه الأشعري وأبو إسحاق الاسفراييني وأثبته من الأشاعرة الباقلاني وجمهور الأشاعرة المتأخرين واعتبروا انكاره مكابرة للحس ، ويمثل له الايجي بقوله : « فإن من حمل حجرا ثقيلا أحس منه اعتماداً وميلا إلى جهة السُفل ، ومن وضع يده على زق منفوخ فيه ، ، مُسكن تحت الماء أحس بميله إلى جهة العلو وهذا الذي ذكروه إنما يَتِمُ في نفس المدافعة فإنها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة ، فإنه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده إلى دليل »[٤٥] .

ويتضح من النص أن الجهة الحقيقية للاعتماد هى : جهة العلو والسفل « ولا يصح لزوم الاعتماد إلا في هاتين الجهتين »[٤٦] وإذا كان الاعتماد سببا في وجود المدافعة . . فالمدافعة علة موجبة للخفة فى الجهة الصاعدة ، وموجبة للثقل في الجهة الهابطة يقول الإيجي : « قد علمت أن الجهة الحقيقية للاعتماد العلو والسفل المتمايزان بالطبع ، فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل »[٤٧]

وعلى ذلك فالمدافعة قد تكون غير الحركة لأن المدافعة إلى جهتين مستحيلة بالبديهة كما يقول حسن جلبى في حاشيته على المواقف[٤٨] ، ولأن المدافعة قد توجد عند السكون « فإنا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرًا مدافعة نازلة ـ ونجد ـ في الزق المنفوخ فيه ، المسكن في الماء تحته قسرًا مدافعة صاعدة »[٤٩] .

إلا أن بعض المتكلمين كالقاضى عبد الجبار عبر عن المدافعة بلفظ « معنى » وسماه اعتمادا فى رده على القائلين بأن السبب المولد في الأشياء هو الطبع ، فيقول

---

(٤٤) الحسن ابن متويه ، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د . سامى نصر ، ود. فيصل عون ، دار الثقافة ـ القاهرة ١٩٧٥ م ص ٥٥٠ .

(٤٥) شرح المواقف ، جـ٢ ص ١٥ .

(٤٦) التذكرة ، المصدر السابق ، ص ٥٤٥ .

(٤٧) شرح المواقف . جـ ٢ ص ٢٠ .

(٤٨) جـ ٢ ص ١٦ .

(٤٩) شرح المواقف ، جـ ٢ ص ١٦ .

« قيل لهم : إن كنتم تجعلون الطبع معنى من المعانى يوجب انحدار الثقيل فهو الذي نجعله اعتمادا وثقلا وتجعلونه طبعاً »[٥٠] .

ويضيف ابن متويه طريقة أخرى يولد الاعتماد بحسبها وهي طريقة الجذب ، كجذب الملاح للسفينة يقول « قد يولد الاعتماد على طريق الدفع ، وقد يولد على طريق الجذب ، فالأول كجري الماء ورمى الحجر وغيرهما ، والثانى هو كما يفعله الملاح في جذب السفينة وكما نعلم من حال الريشة المعلقة بالحجر إذا أرسل لأنه يولد فيها الحركة جذبا»[٥١] .

ويشترط المعتزلة لتوليد الاعتماد شرطين :

أولهما : المماسة ، وثانيهما : المصاكة .

المماسة :

وتعني لمس الشيء باليد ، وورد في لسان العرب : ماس الشيء مماسة لقيه بذاته ، وتماس الجرمان : مس أحدهما الآخر[٥٢] . يقول عبد الجبار : « أن الواحد منا إذا ماس الشيء بيده أو ماس ما ماسه واعتمد عليه حصل فيه الحركات ومتى لم تحصل المماسة لم تحصل الحركات ، فلو لم تكن حادثة من جهته لم يجب وجودها على هذا الوجه ، وبهذا الشرط لم تكن الحركات بأن تحصل في الجسم بلا مماسة أولى منها بأن تحصل مع المماسة وكان لا يمتنع أن نعتمد بيدنا فيتحرك مانأى عنا وما هو منفصل منا بحسب الاعتماد كما يتحرك الجسم إذا حصل بينه وبين يدنا مماسة ، وفى بطلان ذلك دلالة على أن ما يقع من الحركات فيما نحركه ونحمله من فعلنا على جهة التوليد»[٥٣] .

ويفهم من النص أن الحركات تتولد عن الاعتماد بشرط المماسة ، وأن هذه الحركات لو لم تكن حادثة عن الاعتماد المشروط بالمماسة ، فلا يمتنع أن تحدث هذه الحركات في الجسم دون المماسة بحيث يتساوى الطرفان في حدوثهما ، فلا

(٥٠) المحيط بالتكليف ، ص ٣٨٧ .
(٥١) التذكرة، ص ٥٧١ .
(٥٢) مادة مس ، جـ ٦ ص ٢١٨ .
(٥٣) المغنى ، جـ ٩ ص ٦٠ .

نجد ما يبرر وجود أحدهما دون الآخر .

ويجوز على ذلك أن نحرك يدنا بالاعتماد بعيدا عن الجسم دون مماسته فيتحرك هذا الجسم تماما كما يتحرك عند مماسته ، وهذا مخالف للعقل . . وإذا بطل ذلك ثبت عكسه وهو أنه كل ما يحدث من حركات في الأجسام التى نحركها عن طريق الاعتماد لابد فيها ممن مماسة لكي تكون أفعالا مولدة من جهتنا وتنسب إلينا .

المصاكة :

وتعنى : المماسة بين جسمين صلبين بعد حركات متتالية أو حركات يقل السكون بينهما مع الاعتماد .

فالمصاكة بهذه الصورة شرط لتوليد الصوت ، ولكنها في الوقت ذاته ليست هى المولدة له ، بل هى شرط وإنما المولد هو الاعتماد[٥٤] .

ثالثا : النظر :

والنظر منه ما هو صحيح وهو المعتمد على الأدلة وهذا القسم منه هو المولد للعلم ومنه ما لا يصح أن يولد العلم كالنظر في أمور الدنيا وفيما ليس بدليل[٥٥] .

فالنظر المولد على ذلك عام في كل دليل تتولد عنه نتيجة ، ويدخل فيه النظر في الأدلة الموصلة إلى معرفة الله تعالى . هذا النظر بهذه الصفة هو أول الواجبات على المكلف فيما يرى المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية ، وقد سمت المعتزلة معرفة الله القائمة على الدليل « علما » وأثبتت له التولد عن النظر في الدليل ، وعرف القاضى العلم « بالمعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله وبذلك ينفصل عن غيره ، وإن كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقاداً ، معتقدة على ما هو به واقعا على وجه مخصوص»[٥٦] .

فيشترط لتولد العلم عن النظر وجود الدليل ، وأن يكون هناك مانع من شبهة قادحة في الدليل أو شائبة تشوب النظر . ويتفاوت هذا العلم فى قوته وضعفه

(٥٤) انظر في ذلك ابن متويه ، التذكرة ، ص ٥١١ .

(٥٥) المغنى ، جـ ١٢ ص ٦٩ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ١٣ .

وقلتـه وكثـرته بحسب قوة النظر وضعفه وقلته وكثرته[٥٧] وهذا ما يثبته الإمامية ـ أيضا ـ في كل متولد « فالمتولد هو الفعل الذى يجب وقوعة بحسب فعل آخر يقل بقلته ويكثر بكثرته »[٥٨] .

ولا يحدث للناظر العلم إلا بما يدل عليه النظر ، أى العلم بالمدلول الذي أعمل فيه النظر لا في غيره ، فإذا نظر الناظر في دليل حدوث الأجسام ـ مثلا ـ فإن النظر سيؤدي به حتماً إلى العلم بحدوث الأجسام فقط . يقول القاضى : « يدل على ذلـك أن عنـد النـظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة ، إذا لم يكن هناك منع ، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه ، لأنه لا يحصل عنده اعتقاد غير مدلول ، لأنه إذا نظر فى دليل حدوث الأجسام لم يحصل عنده اعتقاد النبوات ، وإذا نظر في دليل اثبات الأعراض ، لم يحصل عنده العلم بإثبات المحدث ، فإذا وجب وجوده عنده على طريقة واحدة فبحسبه من الوجه الذى بيناه »[٥٩] .

ولا يختلف توليد النظر من ناظر إلى آخر ، بل يقع العلم على وجه واحد ، إذا توجـه نظرهم إلى دليل واحـد للشىء المستدل عليه. فإذا صح أن يولد العلم لبعضهم فيجب أن يولد مثله لسائر الناظرين . وهذا ما يؤكده الشيخ أبو هاشم بقوله : « يبين ذلك أن الرمى من جميع الرماة ، إذا وقع على سمت واحد ، لم يختلف ما يتولد عنه من الإصابة »[٦٠] .

فإذا ثبت وقوع العلم بالمدلول عند النظر على طريقة واحدة ـ كما ذكرنا ـ ثبت الارتباط السببى بين النظر والعلم ، وانتفى كون العادة هي السبيل الذي تترتب عليه علاقة العلم بالنظر ، لأنه لو جرت العادة بأن يقع العلم دائما عند وقوع النظر لأطرد هذا الحكم في جميع المتولدات ، وهذا أمر ينكره المعتزلة ، ويثبتون عكسه وهو ترتب العلم على النظر وجوبا لا عن طريق العادة . يقول القاضى في

(٥٧) انظر : المغنى ، جـ ١٢ ص٨٨ .

(٥٨) الشيخ محمود الحمصى الرازى (متوفى أوائل القرن السابع) ، المنقذ من التقليد ، مؤسسة النشر الإسلامى ، إيران ١٤١٢ هـ ط ١ ، ص ١٧٢ .

(٥٩) المغنى ، جـ ١٢ ص ٧٧ .

(٦٠)المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .

إنكارهُ العادة : « لأن ذلك بطرق بمثل ذلك فى سائر المتولدات ، بل فى تعلق الأفعال بالفاعلين ، وقد بينا أن ما طريقه العادة لا بد من أن ينفصل حاله من حال الموجب على بعض الوجوه»[٦١] فإذا ثبت ضرورة التلازم بين الأسباب والمسببات لم يخل الأمر من أحد احتمالات ثلاث :

١ ـ إما أن يكون العلم قد وقع لأن النظر طريق له .

٢ ـ وإما أن يكون العلم قد وقع لأن النظر يحتاج إليه .

٣ ـ وإما أن يكون العلم قد وقع لأن النظر مولد له .

ويبطل القاضى عبد الجبار الاحتمالين الأول والثانى ، ليحصر الأمر في الاحتمال الثالث ، وهو المطلوب فى هذا الدليل : ففى الأول يرى : أنه من المعلوم أن النظر ليس بطريق للعلم ، لأن من شأن ما هو طريق للعلم « أن يتعلق بالشيء على الحد الذى يعلم عليه كالإدراك الذى يتناول المدرك على الحد الذي يعلم عليه وعلى مايتصل به ، وذلك يستحيل فى النظر ، لأنه لا يتعلق بالمدلول أصلا ولو تعلق به ، كان لا يتعلق به على وجه دون وجه »[٦٢] .

وبذلك يبطل كون النظر طريقا للعلم ، فإذا بطل هذا الاحتمال بطل الاحتمال الثانى وهو احتياج النظر إلى العلم ، لأن النظر من طبيعته أن يتقدم العلم ، ومن كان هذا حاله ، يجوز أن يحتاج إليه ، لا يحتاج هو إلى الغير . . ولذلك فقد يوجد من يحتاج إليه . بمعنى أن النظر قد يوجد ولا يوجد العلم ، لكن العلم يحتاج إلى النظر ، فلا يوجد إلا وقد سبقه نظر في وجوده . وهذا ما يؤكده القاضى بقوله : « لأن من حقه أن لا يوجد معه ، بل يتقدمه ، فما هذا حاله لا يصح كونه محتاجا إلى غيره ولا مضمنا به »[٦٣] فإذا ثبت بطلان الاحتمالين الأول والثاني ، ثبتت صحة الاحتمال الثالث ، وهوأن النظر مولدا للعلم لا طريقا له ولا محتاجا إليه . وهذا رأى اتفق فيه القاضى مع شيخه أبى علي الجبائى ، واستشهد بقوله : « كان يجب لو لم يولد العلم النظر أن لا يكون ما يوجد عنده ،

---

(٦١) المغنى ، جـ١٢ ص ٩٢ .

(٦٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٦٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

بأن يكون علما أولى من أن يكون جهلا ، بل كان لا يمتنع أن يبقى ناظرا مدة طويلة ينظر فى الأدلة ولا يعتقد المدلول على وجه»[٦٤] .

ويعضد ذلك ما نراه من تكثر العلوم بتكثر النظر فى الأدلة وقلتها بقلته ، كما لا نجدها تتكثر بكثرة العلم بالأدلة ، لذا يكون النظر مولدا وهو فعل من أفعال القلوب ، ولا يحصل من أفعال القلوب مولدا إلا العلم .

ويخالف النظر الاعتماد في أنه ليس له جهة معينة ، حيث أنه يولد العلم في محله ، أى في نفس الناظر ، لذلك لم يجب أن يختص بجهة حتى يولد . وإنما أوجب المعتزلة الجهة فى الاعتماد « لما ثبت كونه مولدا في غير محله ، وفي محله على وجه يصير كأنه غير محله »[٦٥] .

رابعاً : المجاورة :

وتعني « الملاصقة حقيقة »[٦٦] ، وقد أثبت المعتزلة تولد التأليف عن المجاورة ، وسموه معنى يحل في محلين ، كما ينقل ابن متويه عن أبي الهذيل أن « أول من أثبت التأليف معنى يحل محلين أبو الهذيل وتبعه على ذلك شيوخنا البصريون وأنكره باقى الناس »[٦٧] .

ويؤكد المعتزلة على أن المجاورة لاتكون إلا بين الأجسام ، فلا مجاورة بين عرض وجسم ولا بين عرض وعرض ، وأن المجاورة تحتاج إلى مكانين تتحيز فيهما وبذلك تكون من أحكام المتحيز يقول القاضى عبد الجبار : « أن المجاورة تقتضى تحيز المجاورُ والمجاورِ معاً »[٦٨] وفي نص آخر يقول : « إن الجسم إنما فى

---

(٦٤) المغني . جـ ١٢ ، ص ٩٢ .
(٦٥) المصدر نفسه ، ص ٨٩ .
(٦٦) التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، جـ ١ ص ٢٩٣ .
(٦٧) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ، ص ٥٠٣ .
(٦٨) المحيط بالتكليف ، ص ٦٤ .
(٦٩) المصدر نفسه ، ص ٣٩٤ .

الجسم على سبل المجاورة كل واحد في حيز غير حيز الآخر»[٧٠] .

وقد عد المعتزلة ما يتولد من تأليف عن المجاورة من قسم الأفعال التى لا تقع إلا متولدة وبسبب « والصحيح أن جميع التأليف لا يقع إلا بسبب هى المجاورة ، لتعذر ايجادها له إلا بعد فعل السبب الذى هو المجاورة»[٧١] .

ويدخل التأليف المتولد عن المجاورة ـ أيضا ـ تحت قسم الفعل الذى لا يتراخى عن سببه ، وبذلك يكون أكثر قربا للمبتدأ من الفعل المتولد المتراخى عن سببه ، وهذا ما حدده القاضى بقوله : « والمتولد على ضربين : أحدهما يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمى ، والثانى لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف ، أما ما لايتراخى عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ ، والمتراخى عن سببه فإنه لا يمنع أن تتقدمه القدرة بأوقات وإن كان لا يجب أن يتقدم سببه إلا بوقت »[٧٢] .

ودليل المعتزلة على أن المجاورة لا بد أن تولد التأليف : أنها لو لم تولده لوقع التأليف مبتدأ . وإذا كان كذلك فلا يمتنع من أن يتجاور جسمان ولا يكون بينهما تأليف . . بناء على أن الفعل المبتدأ يجوز فيه للفاعل أن يفعله وأن لا يفعله بحسب قصده ودواعيه ، أو كراهته للفعل ، يقول القاضى : « ومما يدل على ذلك . . أن المجاورة لو لم تولد التأليف كان لا يمتنع أن يجاور بين الجوهرين ولا يفعل فيهما تأليف لأن الفاعل إذا كان مبتدئاً لفعله جاز أن يفعله وألا يفعله »[٧٣] .

وهذا لا يعنى بأي حال من الأحوال أن يكون استمرار وجود التأليف عن المجاورة مرتبطاً بوجود المجاورة ذاتها ، بمعنى آخر : لا يعنى اثبات تولد التأليف عن المجاورة . . ارتباط التأليف في كل أحواله بالمجاورة وجودا وعدما ، فإذا وجدت وجد وإذا عدمت عدم . فالمجاورة إذا وجدت ولدت التأليف ، والتأليف قد يوجد متولدا عن المجاورة فإذا عدمت قد يوجد مع ضدها أو مايجرى مجرى الضد . يقول القاضى : « ولا يمكن أن يقال أن التأليف يحتاج في وجوده إلى

(٧٠) الفصل في الملل والنحل . جـ ٥ ص ١٣٤ .
(٧١) المحيط بالتكليف ، ص ٣٩١ .
(٧٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩١ .
(٧٣) المغنى ، جـ ٩ ص ٤٣ .

المجاورة ، لأن وجوده مع ضده الذي هو مجاورة أخرى يصح ، ألا ترى أننا ننقل الجوهر في الأماكن فلا يبطل تأليفه ، ويبطل ما فيه من المجاورة لغيره ؟ فلو كان يحتاج إليه لوجب بطلانه متى بطل بضده ، كما يجب بطلان العلم متى بطلت الحياة بضدها»(٧٤) .

ويبدو لنا أن تمثيل القاضى تمثيل غير دقيق ، لأنه يخلط بين التأليف في الجسم الواحد والتأليف بين هذا الجسم وجسم آخر ، فصحيح أن التأليف في الجسم الواحد يستمر مع انعدام المجاورة بينه وبين الأجسام الأخرى ، ولكن ألا يمكن أن يقال إن بقاء التأليف في هذا الجسم الواحد مشروط بتجاور الأجزاء المؤلفة له ، وأنه متى انعدمت المجاورة بين هذه الأجزاء انعدم التأليف ؟ مما يدل على أن المجاورة شرط للتأليف باستمرار ، بمعنى أن المجاورة الداخلية شرط لتأليف الجسم الواحد ، والمجاورة الخارجية شرط للتأليف بين جسمين فصاعداً . . وها هنا نوعان من التأليف متمايزان تمام التمايز .

الأول : التأليف بين أجزاء الجسم الواحد . .

والثانى : التأليف بين هذا الجسم المؤلف والأجسام الأخرى ، ولا اعتقد إلا أن القاضى قد خلط بين هذين المثالين.

ويشترط المعتزلة لتولد التأليف عن المجاورة شرطين:

أحدهما : يتعلق بالمجاورة ذاتها ، وهى أن تكون حادثة ، ويقصد من هذا الشرط أن المجاورة التي يحصل بها التأليف هي المجاورة التي تحدث وتوجد بعد أن لم تكن ، وبعبارة أخرى : المجاورة في ابتداء حصولها ، فإذا ما استمرت هذه المجاورة فإنها لا تفعل تأليفا جديداً ، وإنما يستمر التأليف الذي حدث بها فى أول الأمر ، وإلا فلو كان التأليف متولدا عن المجاورة الباقية المستمرة ، فهذا يعنى أن الأجسام لا تخلو أبدا من تأليف يحدث وتأليف ينعدم وثالث يحدث ورابع ينعدم وهكذا . . وهذا غير معقول فيما يرى المعتزلة لأنهم لا يقولون بفكرة الخلق المتجدد التى يقول بها الأشاعرة .

---

(٧٤) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .

والثاني : خارج عن المجاورة كأن يكون المحل الذى تتجاور فيه الأجسام محتملاً ، وذلك إذا كان المكان متسعا للجسمين المتجاورين ، يقول القاضى : « وأما المجاورة فإنها تولد التأليف متى كانت حادثة والمحل محتمل ، فأما الباقى منها فإنها لا يولد التأليف ، لأنه لو ولده لوجب ألا تعرى الأجسام المتجاورة من حدوث التأليف فيها حالا بعد حال ، وأكثر ذلك فيه إذا دام كونه متجاورا لمدة طويلة ، لأن التأليف مما يجوز البقاء عليه ، وكان يجب أن يصعب تفريقه على من يروم ذلك فيه لحدوث التأليف لا لأمر يرجع إلى كون المحل صلباً وملتزقاً ، ومن فساد ذلك دلالة على أن الباقى منها لا يولد ، فأما الحادث منها فإنه يولد ولا يحتاج في توليده إلى أكثر من حدوثه وكون المحل محتملاً ، لأنا إذا جاورنا بين الجواهر حدث التأليف وإلا لم يحدث ، فعلم أن توليده إياه هو بهذا الشرط »[٧٥]

الأساس الذي بنى عليه المعتزلة فلسفتهم في التوليد :

يبني المعتزلة فلسفتهم فى موضوع التوليد على دعامتين أساسيتين :

- حرية الإرادة الإنسانية .
- والارتباط الضرورى بين الأسباب ومسبباتها .

أولا : حرية الارادة الانسانية :

تشكل حرية الإرادة الإنسانية منطلقا أساساً وثابتاً في تصورهم للعلاقة بين الإنسان والله من ناحية ، وبين الإنسان والكون من ناحية ثانية ، وكما هو معروف فإن قضية الحرية الإنسانية ترتبط بالأصل الثاني ـ من أصولهم الاعتقادية ـ وهو العدل ارتباطاً وثيقاً ، إن لم نقل إنها الوجه الآخر لهذا الأصل ، وتأسيساً على هذه الفلسفة لا يختلف المعتزلة في أن العباد هم المحدثون لأفعالهم ، والإنسان مسؤول عن أفعاله المباشرة وعما يتولد عن هذه الأفعال من أفعال أخرى سموها « متولدات » أو « مسببات » « فالفعل الإنسانى قد يكون مبدأ لسلسلة طويلة

---

(٧٥) المغنى ، جـ ٩ ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

من الأسباب والمسببات ، وهذه هي مسألة التولد التي يقول الغزالى . . إنه هو مذهب الفلاسفة في تلازم الأسباب الطبيعية»[٧٦] .

وللمعتزلة دلالة معتمدة على فكرتهم في الإرادة الحرة للإنسان ومسؤوليته عما يصدر عنها من أفعال مباشرة ومتولدة ، وهى أن هذه الأفعال تقع بحسب قصد المرء وداعيه وتنتفى بحسب كراهته وصارفه مع سلامة أحواله ، وهذا دليل على أن الأفعال تقع أولا من جهته وأنها مخلوقة له ، وفي ذلك يقول ششديو « إن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، بحيث لا يختلف الحال فيه ، وكذلك فلو دعاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهيه ، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه ، ولا يختلف الحال في ذلك»[٧٧] .

وبـما أن المعتـزلـة تثبت المتـولد من فعل الإنسان وأنه يقع بسبب منه ، إذ « المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب ، فلولا أنها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله . . يبين ذلك أنه إذا حدث هذا المسبب ولم يكن له بد من محدث ، فأولى أن نصرف حدوثه إليه هو ـ فاعل السبب ـ لأنه به أخص من غيره»[٧٨] ، لذلك فإن قضية التولد تعد امتداداً للقول بمسؤولية الإنسان عن أفعاله ومن هنا فالعبد يستحق الذم عن المتولد كما يتسحقه على المباشر سواء بسواء .

وقد قاسه القاضي عبد الجبار على المباشر في المسؤولية واستحقاق الجزاء في قوله : « إن الذم يتوجه إلى المتولد من الأفعال . كما يتوجه إلى المبتدأ ، وذلك لأن احدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها وكل هذه الأفعال متولدة ، فلو لم تكن حادثـة من جهتنا لقبح ذمنا عليها ، فكما أن هذه الطريقة دلالة على أن المباشر فعلنا ، فكذلك في المتولد »[٧٩] .

---

(٧٦) د. س بينيس ، مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة د . محمد عبدالهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٦ م ص ٣١ .

(٧٧) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٧ .

(٧٨) المحيط بالتكليف ، ص ٣٨٢ .

(٧٩) المحيط بالتكليف ، ص ٣٨٣ .

فدائـرة الحرية الإنسانية تتسع ـ عند المعتزلة ـ ويتسع معها نطاق المسؤولية والجزاء ، وبناء عليه ينكر القاضى عبد الجبار قول من سبقوه كمعمر الذي يرى أن المتولدات كلها من فعل الأجسام بطبعها ، وأن العبد ليس له فعل إلا الإرادة فقط ، وأن « ما وجد في حيز الإنسان فهو فعله وما جاوز حيزه فهو فعل ما وجد فيه طباعا ، وكذلك كان يقول في سائر ما يفعله تعالى أنه فعل الجسم بطبعه »[٨٠] .

وينكـر رأي النـظام الذي يرى أن كل ما جاوز حيز الإنسان فهو فعل الله بإيجاب الخلقة ، بمعنى أن الله خلق الأجسام على طبائع معينة تفعل الفعل تبعاً لطبعها . « فإنه تعالى طبع الحجر طبعا وخلقه خلقاً إذا دفعته ذهب »[٨١] وإذ ينكـر القـاضى هذه الآراء ويراها شذوذاً من مذهب أهل الاعتزال فإنه يرسم الاتجاه العام للمذهب وهو : حدوث الأفعال المتولدة من جهة الإنسان وبالتالى مسؤوليته عنها كما لو كانت أفعالاً مباشرة حدثت عنه ابتداء .

ثانيا : ارتباط الأسباب بالمسببات :

وقضية السببية تعتـبر أيضـاً من القضايا الأساسية ذات الطابع المشترك بين الفلاسفة وعلماء الكلام على حد سواء . غير أن مجال بحثها عند الفلاسفة هو السببية الكـونية ، بينـما مجال بحثهـا عنـد المتكلمـين هو السببية الإنسـانية : « فالمتكلمـون تنـاولـوا السببية الكـونية من خلال بحثهم للسببية الإنسـانية ، والفلاسفة . . تناولوا السببية الإنسانية من خلال بحثهم للسببية في الكون »[٨٢] .

وتأكيد المعتزلة على ضرورة الارتباط بين الأسباب ومسبباتها كان مثار اتهام لهم بأنهم أخذوا هذه الفكرة من الفلاسفة وأنهم متأثرون بهم في القول بها كما ذكرنا سابقاً .

---

(٨٠) المغنى ، جـ ٩ ، ص ١١ .

(٨١) المصدر نفسة ، نفس الصفحة .

(٨٢) د . محمد عمارة ، المعتزلة ومشكلة الحرية ، دار المشرق بمصر ، ط ٢ ١٩٨٨ م، ص ١٣٥ .

وسـواء ثبت تأثـر المعتـزلة بالفلاسفة أو لم يثبت ، فوجه الشبه لا ينكر بين الفريقين من حيث ضرورة وجود المسبب إذا وجد السبب ، وانتفاؤه إذا انتفى سواء أكان ذلك في الطبيعة أم في الإنسان . غير أن المعتزلة في قولهم بالتولد الذي هو حدوث فعل عن فعل في العالم الطبيعي ، من حيث صلة هذا الفعل بفعل الإنسان ، كان جل همهم أن يؤكدوا على مسؤولية الإنسان عن أفعاله الناتجة عن حرية واختيار .

وقد فرق القاضى عبد الجبار بين العلة والسبب في رده على من ينكر وجوب تولد التأليف عن المجاورة ، وأنه لو وجب ذلك لكانت المجاورة كالعلة ، فكانت إذا امتنعت امتنع التأليف ، وهذا ينافي قول المعتزلة في أن المتولد إذا وجد سببه يصح أن يوجد عارض يمنع من وجوده ـ أي المتولد ـ أما المبتدأ فالموانع لا تنفي وقوعه ووجوده إذا وجد الداعي والقصد . يقول القاضى : « إن القول في إيجاب السبب للمسبب بخلاف القول في إيجاب العلة للمعلول . لأن ما توجبه العلة لا ينفصـل عنهـا ، فلذلـك وجب القـول بأن ما أحـاله يحيلها ، وما صححه يصححها ، وما يوجبه السبب منفصل منه ، لأنه حادث آخر ، فغير ممتنع أن يوجد والمسبب معدوم ، وإن كان لا بد من وجوده قبله ليجب عنه ، ولا فرق بين من حمل السبب على العلة في ذلك ، وبين من حمل القدرة على العلة ، فكما لا يجب ذلك في القدرة من حيث كان ما يقع بها ينفصل منها ، فلم يمتنع فناؤها في حال الفعل وكذلك لا يمنع فناء السبب في حال المسبب »[٨٣] .

فالمعلول على ذلك لا ينفصل عن علته بأي حال من الأحوال ـ وجوداً وعدماً ـ أما المسبب فقد ينفصل عن السبب ، فقد يوجد ولا يوجد المسبب ، وإن كان يشترط في وجود المسبب أن يكون وجود السبب سابقاً على وجوده . لكي يصح أن نقول أن السبب هو الذي أوجب وجوده .

ويرى القاضى أن مثل الذى يساوي بين العلة والسبب مثل الذى يساوي بين القـدرة والسبب ، فالقـدرة قد تفنى بعـد إيجـاد الفعل فتكون في حال وجوده معـدومة ، وكذلك السبب قد يفنى بعد إيجاده المسبب فيكون في حال وجوده

(٨٣) المغنى ، جـ ٩ ص ٤٨و ٤٩ .

معدوماً أيضاً . أما العلة فيشترط فيها وجود معلولها وعدمه بوجودها وعدمها .

فإذا أردنا بيانا وايضاحاً لهذه التفرقة عند القاضى عبد الجبار لزمنا أن نعود إلى نظرته للفعل المباشر والذى سماه « مبتدأ » . هذا الفعل الذى يوجب وقوعه إذا وجد القصد والداعي . فالقصد هنا والداعي قد يفهم منه أنه علة إذا وجدت وجد معلولها وهو الفعل المباشر . أما الفعل المتولد والذى يعد فعلاً ثانياً للفعل المباشر وقد سماه « مسبباً » فما يسبقه من فعل يسمى « سبباً » أوجب وجوده .

لذلك فالسبب يشابه العلة في أمرين وهما :

إذا وجد السبب وانتفت الموانع وجد المسبب لا محالة . . وبذلك يشترك مع العلة في حكمها بوجود وعدم معلولها بوجودها وعدمها .

الأمر الثاني : السبب مقدم على المسبب في وجوده ، فلا يوجد مسبب إلا إذا كان مسبوقاً بوجود سببه كما لا يوجد معلول إلا إذا وجدت علته .

ويخالف السبب العلة في وجه واحد وهو أن السبب قد يوجد ولا يوجد المسبب لموانع قد تحول دون وجوده والعلة ليست كذلك ، يقول القاضى : « والجهة التى منها شبهنا المولد بالعلة صحيحة وأن افترقا في أن تلك العلة موجبة وهذا بخلافها ، لأنه وإن لم يكن موجباً إيجاب العلل فمتى جوزنا والمحل محتمل والموانع زائلة ألا يقع المسبب لم يصح أن يثبت له به تعلق ولا اختصاص ، حتى يقال إنه يولد في حال أخرى ، كما لو جوزنا وجود العلة ولا معلول على بعض الوجوه لم نعلم له بالمعلول تعلقا . . . فأما المتولد فلا يجوز وجوده ولما حصل المولد ، وقد يجوز وجود المولد ولا يحصل المتولد إذا كان هناك منع أو كان المحل غير محتمل له ، ولا يكون في ذلك نقض كونه مولداً ، لأن المولد لا يوجب لذاته وجود المتولد ، إيجاب العلل للمعلول ، لأن ذلك يوجب اخراج بعض المحدثات من أن يكون متعلقا بالمحدث»[٨٤] .

فالمتولد لو كان مثله مثل المعلول ، لكان المعلول مثله مثل المتولد ولأوجب ذلك أن تكون بعض المحدثات المعلولة غير متعلقة بعلتها وهو الله المحدث ، وما

---

(٨٤) المغنى ، جـ ٩ ص ١٣٥ .

يجوز في بعض الحوادث يندرج حكمه على كل الحوادث وهذا باطل .

ونتيجة لقول المعتزلة بضرورة ارتباط الأسباب بالمسببات التزموا القول بنسبة كل فعل يخرج من دائرة هذا الارتباط إلى الله تعالى وهذا ما حكاه الخياط عن بشر في أنه يرى أن « ما لا يقع بسبب من قبله ـ أي الإنسان ـ فذلك لله ليس له فعل فيه» [٨٥] وعلية فلا مجال لوقوع « المصادفة » لا في أفعال الإنسان ولا فيما يحدث من أفعال الطبيعة ، لأن سببها موجود من الإنسان ومن الطبيعة وإن خفى هذا السبب عن العقل الإنساني ، فالخفاء هنا كما يقول الدكتور محمد عمارة « لقصور في اكتشاف الأسباب وليس لإنعدام الأسباب »[٨٦] وهذا ما يثبته القاضى بقوله : « أما ما يقع من أفعال العباد على جهة الاتفاق من غير قصد نحو ما يلحقه من الفزع عند الأمارات ، مما لا تتقدم فيه الدواعى التى لا يقصد لأجلها إلى الأفعال ، فلابد من أن يكون ممن يصح أن لا يفعله على بعض الوجوه ، فيدل ذلك على أنه فعله ، هذا إن جاز أن تقع من غير قصدنا ، فأما إن كان بمنزلة سائر ما يلجأ إلا من الأمور التى نريدها ، وإن كانت مفارقة لفعل المختار ، فلا كلام علينا فيه »[٨٧] .

يفهم من النص أن ما نراه من أفعال تقع في الظاهر وكأنها مصادفة أو اتفاقاً مثل الفزع وغيره من الأفعال التي يصح أن لا يفعلها الإنسان على بعض الوجوه ، لعدم تقدم الداعي لها ـ فإنها أفعال لا تخلو من أسباب ، وإن كانت هذه الأسباب خافية علينا إلا أنها موجودة، وبهذا تثبت أنها أفعال للإنسان ، وإلا خرجت من كونها فعلاً له ، وكانت كسائر الأفعال الاضطرارية . . وحتى إن كانت كذلك فستكون ضمن أفعال الله تعالى وهو مسببها لا المصادفة ولا الاتفاق . من هنا يرى القاضى بطلان الرأي القائل : إن المتولدات حدث لا محدث له . فهذا القول يلزم قائله بأن يصرف حكمه على جميع الحوادث . لأنه لا فرق بينها في احتياجها إلى محدث وفاعل ، ويلزمه القول بأن هذا ثابت فى الأفعال المباشرة أيضا لأن المسبب المقترن بسببه يماثل المبتدأ في حكمه يقول

(٨٥) الانتصار ، ص ١١٤ .

(٨٦) انظر : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ، ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

(٨٧) المغنى ، جـ ٩ ص ٤٦ .

القاضى : « ولئن جاز إخراج المسبب عن التعلق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجـود السبب وزوال المـوانـع ، لوجب اخراج المبتدأ أيضا عن تعلقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفر الدواعى وتكاملها ، وإلا فما الفرق ؟ »[٨٨] .

أفعال الله تعالى بين التوليد والابتداء:

إن مقولة التوليد عند المعتزلة ليست إلا تأكيداً وتوطيداً لمبدأ الحرية والاختيار والمسئولية والجزاء مبالغة منها في تقديرها لدور الإنسان حيث أنها لم تجعله مسؤلاً عن فعله المباشر فقط ، بل مسؤلاً عما يندرج تحت هذا الفعل من أسباب توجب وجود مسبباتها المتعارف على تسميتها بالمتولدات .

أمـا بالنسبة للأفعال التى لا يقدر عليها الإنسان لا مبتدأة ولا متولدة فقد نسبـوها إلى الله تعالى ، ومع نسبتها إليه تعالى اختلفوا حولها على قولين ـ على ما يذكـر الأشعرى والإيجى ـ : فمنهم من ينكر الفعل المتولد على الله تعالى ، ويرى أن أفعاله كلها عن طريق الاختراع والابتداء ، ومنهم من يقول : قد يفعل القديم على طريق التولد ، لكنهم استثنوا منها الأجسام فإنها لا تقع منه متولدة .

وحجة الفريق الأول : أن الأفعال المتولدة تحتاج إلى أسباب ، والاحتياج أمر يمتنـع على الله تعـالى . ومن هنا كانت أفعاله غير مسببة وتقع منه على سبيل المباشرة . ومن أصحاب هذا الرأي أبو على الجبائي وصالح قبة اللذان لم يخرجا في هذا الإطار عن رأي الأشاعرة ، حيث استخدم الجبائي تعبيرهم في أن « كل ما يفعله إنما يفعله على جهة الاختراع والابتداء ، وأن ما يقال إنه بسبب يوجب الفعل ، إنما يفعل الفعل عنده لا أن يفعله به ويفارق حاله حالنا »[٨٩] .

وهذا هو عين المذهب الأشعرى في تكييفه لعلاقة السبب بالمسبب . وهو ما يعبر عنه الإمام الغزالي « بالاقتران » بين ما يكون في العادة سبباً ، وما يكون في العادة مسبباً ، حيث أن التجربة الاستقرائية لدى الجماعة الإنسانية حولت هذه العادة المطردة إلى ضرورة توجب وجود المسبب إذا وجد السبب ، ومثال ذلك :

---

(٨٨) شرح الأصول، ص ٣٨٩ .

(٨٩) المغنى ، جـ ٩ ص ٩٤ .

الارتباط الضرورى بين احتراق القطن إذا اجتمع مع النار ، فهذا الاحتراق بالعادة وليس بالضرورة كما يراه الغزالى يقول : « هذا ماننكره بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقاً أو رمادا هو الله تعالى . . . . . وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها»[٩٠] .

وهذا أيضاً ما يؤكده صالح قبة في انكاره للأفعال المتولدة عند الإنسان وعند الله تعالى. حيث أثبت الابتداء لكل فعل من أفعاله تعالى، وجوز أن تقرب النار من الحطب اليابس فلا تحرقه ، وأن يقطع جسم الإنسان فلا يألم ، وقد لقب بقبة كما يقول القاضى عبد الجبار بسبب مذهبه هذا « قيل له ما تنكر أن تكون في هذا الوقت جالساً في قبة قد ضربت عليك وأنت لا تعلم إن لم يخلق فيك العلم مع الصحة وانتفاء الآفات ، فقال لا أنكر ذلك»[٩١] .

وإنه لمن المنطقي أن تبطل الأشاعرة وصف أفعال الله تعالى بالتولد بناء على انكارها للتولد فى أفعال العباد . أما الإمامية من الشيعة فبالرغم من عدم مخالفتهم للمعتزلة في أفعال العباد المتولدة ، وهذا ما يؤكده الشيخ المفيد بقوله : « هو مذهب أهل العدل كافة سوى النظام ومن وافقه في نفي المتولد من أهل القدر والإجبار»[٩٢] . إلا أنه أنكر إطلاق لفظ التولد في أفعال الله تعالى وسماها مسببات لا متولدات . ولو دققنا النظر في صفتها التي يصفها بها لوجدناها لا تخرج من إطار المتولدات بأي حال من الأحوال ، ولكن حجة الشيخ المفيد في منعه من اطلاق هذا اللفظ هو أن الشرع لم يرد به [٩٣] أما غيره من الإمامية فلم يتحرج من وصف فعل الله تعالى بأنه متولد ، بل ويؤكد على ذلك بقوله « أما الذى يدل على أنه تعالى يفعل على طريق المتولد فهو ما قد علمنا من وجوب هوي الثقيل بحسب

(٩٠) تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ط ٦ ، ص ٢٤٠ .
(٩١) المغنى ، جـ ٩ ص ١٣ .
(٩٢) أوائل المقالات ، ص ١٢٣ .
(٩٣) انظر: المصدر نفسه ، ص ١٢٥ ـ ١٢٦ .

ثقله ، والثقل من فعله تعالى ، فيجب أن يكون الهوي من فعله»[٩٤] .

أما الفريق الآخر من المعتزلة ويمثلهم القاضى عبد الجبار وأبو هاشم الجبائي ، فقد جوزوا أن يفعل الله تعالى بالأسباب وأنكروا احتياجه تعالى لهذه الأسباب ، ولم يفسر لنا القاضى عبد الجبار ـ المنظر الأكبر لفلسفة الاعتزال ـ معنى أن يفعل تعالى بالأسباب وهو غير محتاج إليها ، وهل يقتضي عدم احتياجها عدم ضرورتها ؟ وإذا صح ذلك ألا يستلزم هذا نصرة المذهب الأشعرى في أنه تعالى يفعل عند السبب لا بالسبب ؟! وأيا ما كان الأمر ، فإن القاضى لم يزد في بيان هذه النقطة الحرجة على مجرد عرض مذهب شيخه أبى هاشم في أنه يصح القول بأنه تعالى يفعل بالأسباب ، ولا يصح القول بأنه محتاج إليها ، وأن ما يوجد من أفعاله تعالى مشابهاً لأفعالنا المولدة فيجب أن يكون مولدا ، ثم يعقب على مذهب شيخه هذا بقوله : « وهذا هو الصحيح عندنا » لأن « كل سبب ولد من فعلنا فمتى وجد منه تعالى مثله على الوجه الذي تولد من فعلنا فلابد من أن يولد ، وهذا هو الصحيح عندنا»[٩٥] فلو بطل المتولد في فعل الله تعالى لبطل أيضا في فعل العبد . وتوضح الإمامية معنى فعل الله تعالى بالسبب دون الاحتياج إليه بأن المحتاج « هو الذى لا يمكنه أن يفعل الفعل ونظيره إلا بالسبب ، والقديم تعالى يقدر على مثل ما فعله بالسبب من غير سبب ، فلا يكون محتاجاً إلى السبب »[٩٦] .

ودليل هذا الفريق في قولهم بالتولد في أفعال الله تعالى ما يشاهده الحس « من حركة الأغصان والأوراق على الأشجار بحركة الريح العاصفة»[٩٧] . فحركة الأغصان والأوراق بفعل الريح ، وحركة الريح بفعل الله تعالى مباشرة ، فتكون على ذلك حركة الأغصان فعلاً لله متولداً من فعله المباشر . وذلك كما في قوله تعالى : « حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة »[٩٨] ، وفي قوله تعالى :

(٩٤) الشيخ سديد الدين محمود الحمصى ، المنقذ من التقليد ، ص ١٧٣ .
(٩٥) المغني ، جـ ٩ ص ٩٤ .
(٩٦) الشيخ سديد الدين محمود الحمصي ، المنقذ من التقليد ، ص ١٧٤ .
(٩٧) الإيجى ، شرح المواقف ، جـ ٢ ص ٣٨٦ .
(٩٨) يونس ، الآية ١٠ .

﴿ الله الذى يرسل الرياح فتثير سحاباً ﴾[٩٩] .

وللنظام رأى خاص في الأفعال المتولدة فهو يضيفها إلى الله تعالى جميعها من حيث أنه خلق الأجسام على طبائع مخصوصة تقتضى حدوث الحوادث الناشئة عنها[١٠٠] لا على معنى أنها أفعال لله الفاعل لسببها ، بل هي أفعال للسبب . أي السبب هو الذى ولدها بحكم طبيعته التى خلق عليها .

وها هنا سؤال يطرح نفسه : إذا ثبت التولد في فعل الإنسان وفعل الله تعالى ، فهل تستلزم أفعال الله المتولدة ما تستلزمه أفعال العبد من شروط ؟

يجيب القاضى عبد الجبار على هذا السؤال بعقد فصل في « المحيط بالتكليف » يبين فيه ما يتفق فيه فعل الإنسان المتولد مع فعل الله المتولد . وما يختلفان فيه أيضا ، وينتهى فيه إلى أنهما يتفقان في أمرين :

الأول : ما ثبت عند المعتزلة من أن هناك أجناسا مخصوصة يفعلها العبد ابتداء ، وقد يفعلها توليدا ، وفي هذا القسم لا يخالف الله تعالى الإنسان في أن هناك أجناساً قد يفعلها ابتداء ، وقد يفعلها بسبب .

الثانى : ما ثبت عندهم من أن هناك أجناساً مخصوصة يفعلها العبد ابتداء مثل الإرادة ، ولا يصح أن يفعلها بسبب ، وفي هذا يستوى حكم فعل الله عز وجل مع حكم فعل العباد .

ويختلفان في أمر واحد : وهو أن هناك أجناساً لا يقدر العبد على إيجادها إلا بسبب ، وهنا يخالف حكم أفعاله أفعال الله تعالى حيث أن الله تعالى يقدر على هذا الفعل بلا سبب كما يقول القاضى : « فالقديم لابد من قدرته على هذه الأجناس ابتداء ، كما قد قدر على إيجادها بأسباب ، لولا ذلك لصار محتاجاً إلى سبب كحاجتنا»[١٠١] ويدل على ذلك أن العبد لا تشمل قدرته الجنس الواحد كله بل تكون قادرة على جزء واحد من الجنس الواحد في محلها . أما قدرة الله تعالى فتشمل ما لا نهاية له من أمثال المسبب .

---

(٩٩) الروم ، الآية ٣٠ .

(١٠٠) انظر شرح السنوسية الكبرى ، ص ٣٠١ .

(١٠١) المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٨ .

ويرى أبو هاشم أنه لا يجمع في فعل الله تعالى المسبب وغير المسبب في آن واحد . حيث أنه إذا كان مسبباً يقتضي ذلك وجود السبب ، وكونه غير مسبب يقتضى انتفاء السبب ، فعلى ذلك يكون فعل الله ، إما متولدا وإما مبتدأ ، وإن كانت قدرته متضمنة للفعلين ، أي أنه قادر على ن يبتدأ ما يتولد عن فعله ، كما يصح أن يولد فعلا مما ابتدأع من فعله دونما حاجة إلى أسباباً « ويمكن أن يقال أنه متى فعل السبب وجب وجوده به ، ولا يصح أن يكون مبتدأ لوجوب وجوده بالسبب ، وكان يصح ألا يوجده بالسبب ، ويبتدىء إيجاده ، فلا يصح أن يكون موجودا من الوجهين ، ولا يجب أن يكون مسبباً غير مسبب على هذه الطريقة »[١٠٢] .

* * *

وهكذا . . بعد أن تتبعنا قضية التولد بعناصرها المختلفة . . نجد أن المعتزلة في قولهم عن فعل الإنسان المتولد ومسئوليته الخلقية عن هذا الفعل ـ نجدهم لا يصادرون على الإنسان إرادته ؛ بل هم قرروا ذلك من منطلق مناصرتهم لحرية الإنسان والإعلاء من شأنه . . وبذلك جعلوه قادراً على تحمل مسؤولية فعله . . إلا أنهم أيضا من جانب آخر لم يجعلوا هذه المسئولية مطلقة بلا قيد ولا شرط ، بل جعلوهـا مشروطة بمدى تدخل الإنسان خلقيا ، أي بمدى إرادته وقصده ووعيه وإدراكـه ، فبقـدر وعيه هذا ، بقدر مايكون مسؤولا عن الفعل المتولد والعكس صحيح .

ومن هنا اتسمت تفرقة المعتزلة بالدقة ، بين نسبة الفعل إلى فاعله وبين ترتب المسؤولية الخلقية على هذا الفعل ، وعلى حد علمى لا نجد مثل هذه التفرقة الدقيقة إلا عندهم وعند الإمامية الذين كان بينهم وبين المعتزلة صلة متبادلة في عملية التأثير والتأثر .

والسبب الذي حمل المعتزلة على هذا القول هو إيمانهم بالعدل الإلهي ونفي الظلم عن الله تعالى . حيث أن محاسبة المرء على أمر لم يعمله ، أو على فعل لا

(١٠٢) القاضى عبد الجبار المغني ، جـ ٩ ص ١١٩ .

دخل لإرادته وقصده فيه ـ أمر يفهم منه نسبة الظلم إلى الله تعالى وينفي أصل العدل من أساسه . . . ومن ناحية أخرى يحاول المعتزلة بهذا القول الهروب من نسبة الأفعال القبيحة إلى الله تعالى . لأن الفعل المتولد قد يكون قبيحاً ، وفي نفس الوقت لا يكون فاعله قاصداً إليه ، فإذا قلنا بأن الإنسان الفاعل ليس مسؤولاً عنه ، فهل يعنى هذا أن الفعل منسوب لله ، وبالتالى تكون الأفعال القبيحة كلها منسوبة لله تعالى أيضًا ؟

وخروجاً من هذا الإشكال قرر المعتزلة نسبة الفعل إلى فاعله من حيث الحدوث ، المتضمن في نفس الوقت نفي أن يكون الفعل فعلا لله . ونستطيع أن نقول أنهم بهذه التفرقة دافعوا عن الإنسان وعن العدل الإلهى في وقت واحد .

وإذا كان المعتزلة أشادوا كثيرا بقدرة الإنسان وحريته وإرادته واختياره ، وسموه خالقاً لأفعاله ، إلا أنهم انطلاقاً من اعترافهم بمحدودية القدرة الإنسانية وتناهيها بالنسبة لقدرة الله تعالى ، قالوا بنسبة كل فعل لا يقدر الإنسان عليه إلى الله تعالى ، كأفعال الطبيعة وخلق الأجسام والحياة والموت ، وغيرها مما لا دخل لقدرة الإنسان فيها .

واختلف المعتزلة في هذه الأفعال التي تنسب إلى الله تعالى ، هل تنسب إليه ابتداء أو تولدا . ومن أثبت فيها التولد ، أثبت ان الله تعالى لا يحتاج في فعلها إلى الأسباب ، وبذلك يفترق فعل الله عن فعل الإنسان المحتاج للأسباب والوسائط .

وهكذا ترتبط فلسفة المعتزلة في التولد بالإطار العام لفلسفتهم الأخلاقية في حرية الإنسان ، كما ترتبط فى نفس الوقت بإطار فلسفتهم الطبيعية التى تقوم على احترام العلاقة الطبيعية بين المعلولات وعللها في عالم الكون والمادة .

مصادر البحث

١ ـ ابن حزم (أبو محمد علي بن محمد الظاهري ٤٥٦ هـ) :
الفصل في الملل والنحل ، مطبعة محمد علي صبيح ـ مصر ١٩٦٤ م .
٢ ـ ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن ٤٠٦ هـ) :

مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ـ تحقيق دانيال جيماريه ـ دار المشرق ، بيروت ١٩٨٧ م .
٣ ـ ابن متويه (الحسن بن أحمد ٦٨٣ هـ) :
(أ) المحيط بالتكليف ـ تحقيق : عمر السيد عزام ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة .
(ب) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ـ تحقيق : د . سامى نصر ، د . فيصل عون ـ دار الثقافة ـ القاهرة ١٩٧٥ م .
٤ ـ ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) :
لسان العرب ـ دار صادر ، بيروت .
٥ ـ الإسفراييني (شاهفور بن طاهر بن محمد ٤٧١ هـ) :
التبصير في الدين ، مطبعة الأنوار القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٥٩ هـ .
٦ ـ الأشعرى (على بن إسماعيل ٣٢٤ هـ) :
مقالات الإسلاميين ، تحقيق هـ . ريتر . استانبول ١٩٢٩ م .
٧ ـ الإيجى (عبد الرحمن بن أحمد ٧٥٦ هـ) :
المواقف ـ شرح الجرجاني ، طبعة السعادة بمصر ١٣٢٥ هـ .
٨ ـ الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب) :
التمهيد ـ تصحيح الأب مكارثي ، بيروت ١٩٥٧ م .
٩ ـ البزدوي (أبو اليسر محمد بن محمد بن عبدالكريم ٤٩٣ هـ) :
أصول الدين ، تحقيق د . هانز بيترلنس ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ١٩٦٣ م .
١٠ ـ بينيس (الدكتور سى) :
مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦ م .
١١ ـ التهانوي (محمد علي الفاروقي) :
كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق : د . لطفى عبد البديع ، النهضة المصرية ١٩٦٣ م .

١٢ ـ الجرجاني (علي بن محمد الشريف) :
كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٧٨ م .
١٣ ـ الحمصى (الشيخ محمود الرازي) :
المنقذ من التقليد ، مؤسسة النشر الإسلامي، ايران، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.
١٤ ـ الخياط (عبدالرحيم بن محمد ٣٠٠ هـ) :
الانتصار ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ١٩٨٨ م .
١٥ ـ السنوسي (أبو عبدالله محمد بن يوسف) :
شرح السنوسية الكبرى ، تحقيق د . عبدالفتاح بركة ، دار القلم بالكويت ، الطبعة الأولى ١٩٨٢ م .
١٦ ـ الشافعى (الشيخ محمد أبو عليان) :
خلاصة ما يرام من فن علم الكلام، مطبعة الرغائب بمصر ، الطبعة الأولى .
١٧ ـ الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم ٥٤٨ هـ) :
الملل والنحل، تحقيق أمير علي دار المعرفة ، بيروت ١٩٩٢ م .
١٨ ـ عمارة (الدكتور محمد) :
المعتزلة ومشكلة الحرية ، دار المشرق بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٨٨ م .
١٩ ـ الغرابي (على مصطفى) :
أبو الهذيل العلاف ، الطبعة الأولى بمصر ١٩٤٩ م .
٢٠ ـ الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد ٥٠٥ هـ) :
تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، الطبعة السادسة .
٢١ ـ الفيومي (أحمد محمد المقري ٧٧٠ هـ) :
كتاب المصباح المنير ، المطبعة الأميرية بمصر، الطبعة الأولى ١٩٠٣ م .
٢٢ ـ القاضى (أبو الحسن عبد الجبار الهمذاني ٤١٥ هـ) :
(أ) شرح الأصول الخمسة . تعليق : أحمد بن الحسين المعروف بششديو ـ

تحقيق : د . عبدالكريم عثمان ، مكتبة وهبة القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٦٥ م .
(ب) المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد جمع وتحقيق : د . محمد عمارة ، جـ ١ دار الهلال القاهرة ١٩٧١ م .
(جـ) المغني في أبواب التوحيد والعدل . الدار المصرية للتأليف والترجمة .
٢٣ ـ المرتضى (على بن الحسين الموسوي الشريف ٤٣٦ هـ):
جمل العلم والعمل . تحقيق السيد أحمد الحسينى ، النجف الأشرف ١٣٨٧ هـ .
٢٤ ـ المفيد (الشيخ محمد بن النعمان ٤١٣ هـ):
أوائل المقالات ، تعليق فضل الله الزنجانى ، تبريز ـ إيران، الطبعة الأولى ١٣٦٣ هـ .
٢٥ ـ النشار (الدكتور على سامى):
نشأة الفكر الفلسفى ، دار المعارف الطبعة الثامنة ١٩٨١ م .