حرية الإرادة ووجود الشر الأخلاقي في العالم
بين اللاهوت المسيحي ومتأخري المعتزلة
(القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار نموذجًا)

دكتور/ عادل سالم عطية جاد الله
قسم الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم – جامعة الفيوم

مقدمة:

لم تكن الصلة بين الإنسان والحرية عند آباء الكنيسة والمعتزلة أمرا هامشيا منبعثا عن قوة خارجية، وإنما تتصل الحرية –بوصفها قيمة إنسانية– بجوهر الإنسان وإنيته باعتباره كائنا مكلفا وعاقلا، والإقرار بهذه الحرية يتطلب –لا محالة– حضور المسئولية الكاملة عن الأفعال الإرادية التي تصدر عنه، حتّى يكون الثواب والعقاب مبررا، ويمثل هذا الإقرار تفكيكا ثوريا لمسلمات الجبر والحتميات الخارجية.

وتعد مسألة الجبر والاختيار[١] من المباحث القديمة قدم الإنسان نفسه، فلا يكاد يخلو مذهب من مذاهب التفلسف الإنساني من التعرض لها، وقد شغلت حيزا من تفكير اللاهوتيين والفلاسفة –لارتباطها بمفاهيم دينية وخلقية مثل: العدل الإلهي، والتكليف، والمسئولية، والجزاء، والخير والشر– الذين ترددت آراؤهم بين مؤيد لحرية الإرادة والفاعلية، نظرا لأنّ الحرية أساس المسئولية الفردية، ودليلٌ على دور الإنسان الإيجابي في رسم مستقبله وتحديد مصيره، وبين مؤيدٍ ومناصر لفكرة الجبر والتسيير والحتمية، فهو ينصاع لقدره، إذ لا فعلَ له، ولا يمتلك أيّ قدر من الفاعلية والاختيار. **وهذا السلب لأخص خصائصه هو بمثابة اغتراب الإنسان عن العالم.**

لذا فلا غضاضة أنْ يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي[٢] (ت: ٢٠٠٢م) أنها كانت أول مسألة وجدتْ في اللاهوت المسيحي –كما كانت نقطة البدء في الفلسفة الغربية–

---

[١] وردت هذه المسألة تحت مصطلحات وأبواب مختلفة، مثل: القدر، القضاء والقدر، أفعال الإنسان أو العباد، خلق الأفعال، حرية الإرادة، الحرية.

[٢] انظر: فلسفة العصور الوسطى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٢/١٩٦٩م، ص٤٩.

وهي ذاتها التي كانت نقطة البدء[١] في علم الكلام الإسلامي. فهي –بحقٍّ– مِن أولى المشاكل العقلية التي استوقفت أنظار خاصة المسلمين، فثارت حولها الأسئلة، وعُقدت من أجلها حلقات الجدل والمناقشة[٢]. ومن ثَمّ بدأ التساؤل: هل الإنسان مجبور على أفعاله (مجرد عنصر تقبل سلبي) أم مختار لها (يمتلك فاعلية غير منفصلة عن ماهيته)، وما علاقة ذلك بعلة الخير والشر وبالعدل الإلهي؟

وما برحتْ هذه المسألة تشكل قسمًا كبيرًا من اهتمامات الإنسان العملية؛ لتعلقها بقضية الإنسان وتكليفه وحريته ومسئوليته عن أفعاله، وما يتولد عن ذلك من علاقة بينه وبين الخالق سبحانه.

وفي تصور الباحث أنّ أصل هذه المسألة ودواعي نشأتها يرجع إلى طبيعة العقل[٣] الإنساني وبنيته المعرفية وقدرته على التفلسف، فالعقل بطبيعته واستعداده يتوق إلى البحث واستكناه الحقائق، بالإضافة إلى المصدر الديني وبواعثه، وفهم نصوصه وتفسيرها، فالمصدر الديني –للمسيحيين والمسلمين– يتضمن في طياته عبارات وأخبارا تعضد فكرة الجبر أو تناصر فكرة الاختيار، مما أفسح المجال لكلّ فريق من الجبرية والقدرية أن يؤيد معتقده ومذهبه.

ومن جهة أخرى، فإنّ لإرادة الإنسان أثرا فيما يقع في العالم من الشرور والقبيح، فليس العالم كله خيرا محضا، بل ينطوي على ضروب من الشر، فما هو أصل هذا الشر؟ وكيف تتسق هذه الشرور –مع ما فيها من نقص– مع الإيمان بالعناية الإلهية وحكمة الله المطلقة ؟ وكيف يكون هذا العالم –وهو مفعم بهذا الشر– فائضًا عن الله ؟

لا شك أنّ هذه التساؤلات ليست وليدة اللحظة، وإنما مَثّل وجود الشر في العالم منذ العصور القديمة مشكلة محيرة، وقامت محاولات الفلاسفة واللاهوتيين لتفسيره، والبحث عن حلول معقولة تُبرر وجوده.

---

[١] ربما يقصد أنها أول مسألة عقائدية أثيرت آنذاك، فأحدثت الخلاف بين المسلمين، وهذا لا يتعارض مطلقا مع إشارات مؤرخي الفرق والعقائد « كالأشعري (ت: ٣٢٤ه) في مقالاته، ٣٩/١ » إلى أنّ أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين – بعد النبي عليه الصلاة والسلام– **اختلافهم في الإمامة**، وخاصة إذا سلمنا بأنها –أي الإمامة– من الفروع والعمليات، وليست من باب الاعتقاديات.

[٢] انظر: د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: سميركو، ط٢، د. ت، ٩١/٢.

[٣] **ربما يدل على ذلك قول القاضي:** «أما الكلام في العدل، فالعقل يدل عليه».[فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، تونس: الدار التونسية، د.ت، ص١٤١].

وكان مِنْ بين الذين شغلوا بدراسة حرية الإرادة وتفسيرها وتحديد الموقف منها، **آباء الكنيسة**، وقد تخيرتُ شخصية من هؤلاء الآباء كان لها أثرها في اللاهوت المسيحي وتدعيم الإيمان الأرثوذكسي خاصة؛ وهي شخصية القديس يوحنا الدمشقي (ت: ٧٤٩م)، الذي ينتمي إلى فلاسفة عصر الآباء، وكانت أبرز جهوده ممثلة في الدفاع عن الدين المسيحي ضد الهراطقة، فضلا عن الرد على الفرق والمذاهب كالمانوية واليعاقبة.

ولعلّ هذا التوجه يتفق مع ما أشار إليه اللاهوتي والمؤرخ فردريك كوبلستون[١] F.Copleston (ت: ١٩٩٤م) عندما ألمح إلى أنّ اهتمام هؤلاء الآباء كان منصبا – بالدرجة الأولى– على الأمور اللاهوتية دفاعًا عن العقيدة.

وعلى الطرف الآخر، كانت فلسفة المعتزلة عامة ترمي إلى تقدير قيمة الفعل الإنساني وديناميكيته، وإظهار فلسفة الاختيار والاستطاعة بعيدًا عن الجبرية سواء أكانت محضة أم متوسطة (الكسب الأشعري)[٢].

وكان قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (ت: ٤١٥هـ/١٠٢٥م) بأطروحاته مثالا حيا على هذه الفلسفة، مستدلا –من خلال أدلة عقلية ونقلية– على حرية الإرادة الإنسانية، ورفض مقالة الجبر والضرورة التي تقضي على حريتنا، فالإنسان عنده فاعلٌ للفعل على الحقيقة، وأنّ تصرفه يتعلق به، ويقع بحسب قصده؛ اتساقا مع مبدأ العدل الإلهي وصونا للنظام الأخلاقي.

ورغم الفارق الزمني بين القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار، الذي يتجاوز قرنين ونصف تقريبا، واختلاف العقائد، فإنّ الباحث لا يعدم وجود عدد من أوجه الاتفاق وضروب التماثل تارة، ومظاهر الاختلاف بينهما في القضايا المرتبطة بموضوع البحث تارة أخرى.

---

[١] انظر: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت)، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، و د. إسحاق عبيد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١/٢٠١٠م، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٢٨.

[٢] يأتي رأي أبي الحسن الأشعري في الكسب موصوفا بأنه نوعٌ من الجبر أو بأنه جبري متوسط، ومن ثم عمد أتباع المذهب الأشعري –مثل الباقلاني والجويني وغيرهما– إلى تعديل مفهوم الكسب؛ لتحريره من معنى الجبر ولوازمه.

١- أسباب اختيار الموضوع:

أما علة اختياري لهذا الموضوع الذي جاء بعنوان: "**حرية الإرادة ووجود الشر الأخلاقي في العالم بين اللاهوت المسيحي ومتأخري المعتزلة: القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار نموذجا**" فهي ترجع إلى عدد من الأسباب، منها:

١. تحديد المكان الحقيقي للإنسان في فلسفة القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار؛ لأنّ للإنسان –في نظرهما– مركزا متفردا، فهو الكائن الوحيد الذي يتمتع بحرية الاختيار، فتصدر أفعاله عن إرادة حرة غير خاضعة للحتمية. ولا شك عندي أنّ الفلسفة في هذه الآونة الأخيرة تجعل همها الأول هو "**الإنسان**".
٢. الكشف عن موقفهما من وجود الشر في العالم، والحلول التي لجأ إليها كل منهما في تعليله.
٣. سؤال المقارنة نفسه بين هذين العَلمين، بحثا عن التشابه والاختلاف، حيث يقتضي البحث عن التشابه تفتيشا عن مواطن الاختلاف والتمايز.
٤. إظهار ديناميكية الفكر الفلسفي المسيحي والإسلامي من خلال المنهج النقدي لدى هذين العَلمين، بوصفه منهجا يعبر عن الحركة لا السكون، إذ إنّ مذهب الفيلسوف أو المتكلم «لا يمكن فهمه فهما دقيقا ومتكاملا إلا إذا ركزنا أساسا على دراسة منهجه النقدي»[١].
٥. الإجابة عن تساؤل جدير بالمناقشة والتمحيص مفاده: هل توفرت قرائن عدة لإثبات اعتماد الفكر الكلامي الاعتزالي على اللاهوت المسيحي– الدمشقي في القول بحرية الإرادة وفلسفة الاختيار الإنساني؟

٢- منهج البحث:

اتبعتُ في هذا البحث منهجا تحليليًا في عرض آراء القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار في البرهنة على حرية الإرادة وبيان أصل الشر في العالم، كما استعنتُ بالمنهج المقارن في بيان وجوه الاتفاق والاختلاف بينهما في تفاصيل هذه المسألة، وأحيانًا عمدتُ إلى مقارنتهما مع اللاهوتيين والفلاسفة السابقين واللاحقين عليهما.

---

[١] د. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، ط٣/١٩٩٤م، ص١١.

٣- خطة البحث:

أما خطة هذا البحث فقد تمثلتْ في تمهيد؛ يتضمن تعريفًا موجزًا بالقديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار، ومكانة حرية الإرادة لديهما، **وثلاثة مباحث** على النحو التالي:

المبحث الأول- براهين حرية الإرادة بين القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار

المبحث الثاني- حرية الإرادة الإنسانية والعلم الإلهي المسبق عند القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار

المبحث الثالث- حرية الإرادة وأصل الشر في العالم عند القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار

ثم أردفتُ ذلك بخاتمة مُضمنة أبرز نتائج البحث، وفي نهاية البحث جاءت قائمة المصادر والمراجع.

تمهيد– في التعريف بالقديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار:

١. القديس يوحنا الدمشقي:

هو منصور بن سرجون بن منصور، المُكنى بمجرى الذهب[١]، ولد في دمشق، وعاش بين الربع الأخير من القرن السابع الميلادي والنصف الأول من القرن الثامن[٢]، من عائلة لها صلة قوية بالدولة الأموية، كان لاهوتيا مهتما بشرح العقيدة المسيحية وتفسيرها، وهو من لاهوتي الكنيسة الشرقية وفلاسفتها الدارسين للعلوم المنطقية والفلسفية. وتعادل مكانته بين آباء هذه الكنيسة مكانة توما الأكويني (ت: ١٢٧٤م) في الكنيسة الغربية[٣].

وكان كاتبا ضد هرطقات عصره من المانوية، ومزاعم اليعاقبة، وبدعة محطمي الأيقونات[٤]، فضلا عن أنه وضع الخطوط العريضة لطريقة الجدل مع المسلمين[٥]، رغم أنه كان مسبوقا في هذا الصدد بمناقشات **شفوية** مثلما حدث بين البطريرك يوحنا الأول والأمير عمرو بن العاص، **وأخرى كتابية**، مثل:[٦] رسالة البطريرك اليعقوبي (ت ٦٨٦م) عن كيفية تصرف المسيحيين بين المسلمين، ومقالة إبراهيم بيت هاله الجدلية بين مسلم ومسيحي في حدود سنة ٦٧٠م، كما كتب بارتليمي الرهاوي (أوائل القرن الثامن الميلادي) رسالة عنوانها "ضد محمد" يرد فيها على اعتراضات المسلمين على عقيدتي التثليث والتجسد.

---

[١] انظر: الراهب ميخائيل السمعاني الأنطاكي، سيرة القديس يوحنا الدمشقي، ضمن كتاب "يوحنا الدمشقي: آراؤه اللاهوتية ومسائل علم الكلام"، د. كمال اليازجي، بيروت: منشورات النور، ١٩٨٤م، ص٢٧.

[٢] وفقا لهذا فإن القديس يوحنا الدمشقي ولد في عام ٦٧٥م، وهذا ما صرح به **الأب جورج قنواتي، ولويس غرديه** في كتابهما (فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ٣٣/٢)، بينما يخلص **دانييل ساهاس** إلى أنه ولد في عام ٦٥٢م.
See: Daniel J. Sahas: John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites (Leiden: Brill, ١٩٧٢), p ٣٨–٣٩.

[٣] انظر: د. جورج عطية، الجدل الديني المسيحي–الإسلامي في العصر الأموي وأثره في نشوء علم الكلام، ضمن المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام (٢٤–٢٩ أكتوبر١٩٨٧م) بالجامعة الأردنية، ص٨. كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٥٩.

[٤] تصدى يوحنا الدمشقي لمحاربي الأيقونات كما في سيرته التي خطها الراهب ميخائيل السمعاني الأنطاكي. [انظر: د. اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتية، ص٣٧–٣٨. كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص٥٨].

[٥] انظر: الأب حنا الفاخوري، وآخرين، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ط١، ٢٠٠١م، ص٦٧٦.

[٦] انظر: د. جورج عطية، الجدل الديني المسيحي–الإسلامي في العصر الأموي، ص٥.

لكن المؤكد لديّ أن الموضوعات التي أسهب في شرحها يوحنا الدمشقي نحو:[١] الإله الواحد، والأقانيم، والتجسد، وبعض مقالاته عن العلم الإلهي المسبق والعناية الربانية، وقضاء الله الأبدي، كلٌّ هذا رد غير مباشر على الإسلام الذي كان يعتبره إحدى بدع المسيحية، ودفاع عن المعتقدات المسيحية التي أصبحت فيما بعد موضوع انتقاد المسلمين[٢].

وفيما يبدو كان آباء الكنيسة هم معلمو الدمشقي الحقيقيون في الفلسفة أكثر من أرسطو[٣]؛ فقد شرح اللاهوت المسيحي بمفهومه الأرثوذكسي، استخلصه -بحسب إقراره[٤]- من آراء كبار آباء المسيحية السابقين، لكنه أضاف إليه تعليلات وتعليقات قيمة[٥].

وكان يوحنا الدمشقي من الفلاسفة الذين ميزوا بين الأفعال الاختيارية التي يأتيها الإنسان بمحض إرادته والأفعال الاضطرارية التي يأتيها الإنسان مجبرا أو بتأثير قوة خارجية. فالله خلق الإنسان حرا، وأعطاه العقل ليميز بين الخير والشر، وحمله مسئولية اختياره.

ونتيجة لذلك فإن حرية الإرادة هي أهم فارق بين الإنسانية والحيوانية[٦].

ورغم هذا الانتصار لحرية الإرادة، فكان اليعاقبة يميلون إلى الجبرية ونفي الإرادة الإنسانية والحرية[٧].

٢. القاضي عبد الجبار بن أحمد:

هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن خليل بن أحمد الهمذاني، من أكابر شيوخ المعتزلة في القرن الرابع الهجري وبدايات القرن الخامس، فتّق الكلام جليله ودقيقه،

---

[١] انظر: القديس يوحنا الدمشقي، المائة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، عربه عن النص اليوناني: الأرشمندريت أدريانوس شكور، بيروت: المكتبة البولسية، ط٣/٢٠٠٥م، ص٦١، ص٧٠-٧١، ص١٤٠.

[٢] انظر: الفاخوري، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، ص٦٨٠.

[٣] السابق، ص٦٧٤.

[٤] انظر: المائة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، ص٤٩.

[٥] انظر: د. اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتية، ص٩٥. كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص٥٩.

[٦] انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٧٤م، ص٢٩-٣٠.

[٧] انظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٧م، ص٢٤٤.

وكان متمكنا في مواجهة الخصوم ومحاجة المخالفين، فضلا عن دوره في تدعيم مذهب المعتزلة ونشره.

وقد انتهت إليه رئاسة مدرسة المعتزلة، فتابعه تلاميذها من المتأخرين[١]، وخلف ثروة فكرية[٢] حفظت للمعتزلة مكانتها بين الفرق والمذاهب الأخرى حتى أنّ الحاكم الجشمي (ت: ٤٩٤هـ) الذي وضعه في الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة، يرى صعوبة تعداد مؤلفاته، إذ يقول: «وذكر جميع مصنفاته يتعذر»[٣].

وتأتي قضية الإنسان في مقدمة مباحث الفكر الفلسفي في مختلف عصوره وحلقاته التاريخية، تبدّى ذلك بوضوح في الحركة الاعتزالية التي اعتبرت الإنسان قضيتها الأولى ومقولتها المركزية، فهو محور فلسفة المعتزلة بوصفه كائنا مكلفا ومسئولا، وما يتطلبه التكليف والعدل من فاعلية واقتدار على الأفعال[٤].

وقد مثلتْ حرية الإرادة وقدرة الإنسان على الفعل والاختيار وامتلاك مصيره، وأنّ الله لا يفعل القبيح، وفسخ مذاهب المجبرة، وما يرتبط بذلك من قضايا العدل– محورا أساسيا في تفكير القاضي عبد الجبار، فأفرد لها حديثا في "شرح الأصول الخمسة"، وأبوابا مختلفة في "المغني"، بل خصص أجزاء مثل الجزء الثامن الموسوم بـ"**المخلوق**"، وفيه يعرض آراء المعتزلة في خلق الأفعال، ويناقش خصومهم، ويرد على الشبه التي يتعلقون بها من جهة العقل والسمع.

كما جعل بابا لذلك في "المختصر في أصول الدين"، بالإضافة إلى التأويلات التي ضمنها كتابه "متشابه القرآن". وهي جميعها تنطوي على أمرين:

---

[١] كأبي الحسين البصري (ت:٤٣٦هـ)، وأبي رشيد النيسابوري (ت:٤٥٠هـ)، وغيرهما من الزيدية (الحاكم الجشمي) والشيعة الإثنى عشرية (الشريف المرتضى).

[٢] ينظر ثبت مؤلفاته في المصادر: د. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م، ص١٥–١٦. تقديم د. محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، (القاهرة –بيروت): دار الشروق، ط٢، ١٩٨٨م، ١/٢٧–٢٩.

[٣] الحاكم الجشمي، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، ضمن كتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة"، ص٣٦٩.

[٤] انظر: د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١/١٩٩٢م، ص١١٢. د. عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت: المؤسسة العربية، ط١/١٩٨٠م، ص٣٥٥.

أولهمـــا هو التأكيد على فاعلية الإنسان واختياره، فإذا اختار الطاعة مدح عليهـــا، كما يذم مَن اختار المعصية[١]، وكان لا يُسلم برأي المجبرة فـــي أنّ الله خلـــق أفعـــال العباد؛ لأنه «إنْ كان تعالى منعهم عن الخروج من الكفر، وأوجدَ ذلك فـــيهم، حتّـــى لا يصح منهم الانفكاك، فكيف يحسنُ أن يعذبهم؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن أنْ يعذبهم علـــى طولهم، ولونهم، وصحتهم»[٢]. وهذا الأخير –بحقّ– مما تأبـــاه العقـــول والفهـــوم؛ لأنّ حمل القضاء والقدر على معنى الخلق، فيه إبطال الأمر والنهي[٣]؛ فلو كان الله تعـــالى هو خالق الكفر والإيمان، فلا وجه للتكليف، ولا معنى للثواب والعقاب.

ولمّا كان المعتزلة يصرحون بخلق الإنسان لأفعاله، فإنّ لفظ "الخلق" يـــوحي فـــي مخيلة المحدثين «بالإبداع والجدة والمسئولية، مثل الحرية تماما بل إنه أكثر ميتافيزيقيـــة نظرًا لارتباط الحرية بأبعادها السياسية والاجتماعية. وهو لفظ أكثـــر أصـــالة مرتبطـــا بالتراث، وليس شائعا في ثقافتنا المعاصرة الناقلة عن الغرب»[٤].

والأمر الآخر هو التصدي لمقولات الجبرية وصور الحتمية وإثبات بطلانها؛ لأنهـــا سلبت الإنسان القدرة والفاعلية[٥]، والرد على الذين حملوا ذنـــوبهم ومعاصـــيهم علـــى الله[٦]، وأضافوا القبائح إليه، متعلقين بأخبار متشابهة، رغم قصور أفهامهم عـــن إدراك مراميها.

وكان هذان الأمران السابقان محل تقدير من قبل متـــأخري المعتزلـــة والزيديـــة[٧] والشيعة الإثنى عشرية[٨].

---

[١] انظر: القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق: د. عدنان زرزور، القـــاهرة: دار التـــراث، ١٩٦٦م، القـــسم الأول، ص٤٧.

[٢] متشابه القرآن، القسم الأول، ص٥٣. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٤٨.

[٣] انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٦٩.

[٤] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (٣)، الإنسان المتعين (العدل)، بيروت: دار التنوير، ط١/١٩٨٨م، ص١٧.

[٥] انظر: متشابه القرآن، القسم الأول، ص٩٤. القسم الثاني، ص٤١٦–٤١٧.

[٦] يبدو أنّ باب إضافة معاصي العباد إلى الله، ونفيها عنه كان أول حالة ظهر فيها الكلام وشاع بين الناس، وكان الحـــسن البصري، ومعبد الجهني، ووافقهما جماعة **ينفون ذلك**. [انظر: الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقـــدر، ضـــمن "رسائل العدل والتوحيد"، ٢٨٦/١].

[٧] مثل: الحاكم الجشمي في كتابه " تحكيم العقول في تصحيح الأصول "، تحقيق: عبد السلام وجيه، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط٢/٢٠٠٨م، ص١١٥، وأيضا: ص ١١٩–١٢٠.

[٨] مثل: الشريف المرتضى في رسالته "إنقاذ البشر من الجبر والقدر"، ٢٩٢/١–٢٩٣. وأيضا:٢٩٦/١–٢٩٨.

المبحث الأول

براهين حرية الإرادة بين يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار

توطئة:

إنّ الجبر والاختيار من الظواهر النفسية العامة لكلّ جماعة ذات عقيدة دينية، وهي من أعقد المسائل الفلسفية التي عرضت للعقل الإنساني قديمًا وحديثا[١]، حتّى وصفها ابنُ رشد (ت: ٥٩٥ه) بأنها من أعوص المسائل الشرعية[٢]، وشعر سيف الدين الآمدي (ت: ٦٣١ه) بخطورتها وإشكاليتها[٣]، حيث إنّ خلق الأعمال «موضع غمرة، ومحز إشكال»[٤]. وهي ذات جانبين:[٥] أحدهما ميتافيزيقي يتمثل في اتصالها بالله تعالى وبقضائه وقدره، والآخر إنساني يتعلق بفعل الإنسان ومسئوليته وتكليفه وقدرته.

وكانت حرية الإرادة شقا أساسيا لهذه المسألة، وقبل تناول هذه الفكرة لدى القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار، كان لزاما عليّ أن أشير إلى موقف آباء الكنيسة قبل يوحنا الدمشقي، وذلك على النحو التالي:

أولا–حرية الإرادة عند آباء الكنيسة قبل يوحنا الدمشقي:

لم تكن فكرة الحرية من اختراع المسيحية، بل إثبات حرية الإنسان قديم قدم الإنسان نفسه، فالله خلق الإنسان وزوده بروح عاقلة وإرادة، وأضحى في مقدور الإنسان الاختيار، وهذا لا ينفصل عن القضية الأساسية: خلق الله الإنسان حرا ومسئولا عن بلوغ غايته الأخيرة[٦].

---

[١] انظر: د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٦/ ١٩٨٢م، ص٩٢. د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص٢٤٢.

[٢] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تحقيق: د. محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م، ص٢٢٤.

[٣] صرح كثير من مفكري الإسلام بصعوبة هذه المسألة، فهي باب عويص، قد أعيا أكثر أهل النظر. يراجع: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات، عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٨م، ص٢٤٩. الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ٢٨٦/١.

[٤] الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٢م، ص٢١٤.

[٥] انظر: د. عبد المقصود عبد الغني، حرية الإنسان دعامة المسئولية والجزاء، ضمن كتاب "دور العقيدة في حياة الإنسان المعاصر"، كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية، ٣–٤ مايو ١٩٩٨م، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ص٤٣٥.

[٦] انظر: إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتاح، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م، ص٣٤٧.

فذهب المستشرق هاري. ولفسون Harry. Wolfson (ت: ١٩٧٤م) إلى أنّ الاعتقاد بإرادة حرة هو ما جاء به الوحي أساسا، وهو ما دافع عنه فلاسفة الوحي، وآباء الكنيسة ومن قبلهم فيلون، بتعاليم الكتاب المقدس، وأحيانا بمساعدة استدلال فلسفي[١].

يدل على ذلك، أن القديس جوستين (ت: ١٦٤م) كان يعتقد أن أفعال البشر ليست محتومة؛ وذلك لأنّ البشر يقدمون على طريق الصواب أو الخطأ بمحض اختيارهم الحر[٢].

وكان كليمنت السكندري (ت: ٢١٥م) ممن يميل إلى إرساء مبادئ الحرية الإنسانية والمسئولية[٣].

وقد أفرد أوريجين (ت: ٢٥٤م) في كتابه "**في المبادئ**" بابا لمسألة حرية الاختيار، وقدرة الإنسان على صنع قراره بنفسه، بالإضافة إلى مقالة "في الاختيار الحر"، وهي مفقودة لم يصل إلينا إلا عنوانها فحسب.

فأشار إلى حرية حركة الكائن العاقل، فالعقل يسوس حركات الإنسان، ويمتلك في طبيعته القدرة على معرفة الخير والشر[٤]، الصالح والطالح. كما أنه يرفض أن نلقي تبعة أفعالنا على الأحداث الخارجية، وأن نقصي الخطأ عن كاهلنا فيما نحن السبب فيه، فالأدق هنا «أن ما يأتينا من الخارج ليس لنا حول عليه، وإنما استخدامه استخداما حسنا أو سيئا يتعلق بنا، ما دام العقل الذي في داخلنا يميز كيف يجب استخدامه، ويحكم فيه»[٥].

---

[١] انظر: هاري. ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة: د. مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م، ٧٧٨/٢.

[٢] انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص٣٣.

[٣] انظر: ثائر الحلاق، العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم عند ابن سينا وموسى بن ميمون وتوماس الأكويني، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ٢٠٠٥م، ص١٣٦.

[٤] انظر: أوريجانس، في المبادئ، عربه وقدم له: الأب جورج البولسي، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، د. ت، ص٢٦٥.

[٥] السابق، ص٢٦٨.

زد على ذلك، أن الطاقة على الحركة تصدر عن الله، وإنما يتعلق بنا أن نسير بهذه الحركات التي نستمدها من الله نحو الخير أو الشر، أي أننا نلنا الطاقة من الله على الإرادة، ولكننا نحن من يستخدمها لأجل الرغبات الحسنة أو الفاسدة[١].

وكان الراهب بيلاجيوس (ت: ٤٢٠م) يرى وجوب الاعتقاد بمسئولية المرء عن أفعاله الحسنة والقبيحة، وإلا فإنّ القانون الأخلاقي سيتهدده الخطر[٢].

أمّا القديس أوغسطين (ت: ٤٣٠م) فذهب إلى أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد فوق هذه الأرض الذي يمتعه الله بإرادة حرة[٣]، وأن وجود الإرادة بديهي كوجود الحياة نفسها، فهي المميز للإنسان، إذ يتجه الإنسان نحو غايته بإرادته، وإذا ضلت الإرادة ولدت الانفعالات، حيث توجد أربعة انفعالات كبرى: الشهوة، الخوف، الفرح، الحزن، وتتعلق هذه كلها بالإرادة[٤].

كما أنه كان يعطي الإرادة دورا أساسيا، إذ تتعلق بها قراراتنا ومشيئاتنا على المستوى العملي، وعلى مستوى عمليات القوى المعرفية بشكل خاص[٥].

كذلك، فإن الإنسان يستحق على الفعل مدحا أو ذما بناء على ما يشعر به في قرارة نفسه من حرية، أما إذا كان الإنسان مسلوب الإرادة خاضعا للحتمية، فلن يبقى شيء يستطيع أن يفعله، ولولا حرية الإرادة لقضي على الحياة البشرية بكليتها؛ فيكون عبثا سن القوانين، والتأنيب والمديح، واللوم والتشجيع، بل لم يعد من عدل لمكافأة الصالحين ومعاقبة الأشرار[٦].

وباختصار: يلفت أوغسطين الانتباه إلى أنه إذا لم تكن حركة الإنسان صوب مراده حرة وفي نطاق قدرته، فلن يستحق أن يُسدى إليه الثناء والمديح عندما يشرع في القيام بالأعمال الصالحة، أو اللوم حينما يقترف الأعمال الطالحة[٧].

---

[١] انظر: السابق، ص٢٩٢.

[٢] انظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص٢٤٤.

[٣] أوغسطين، مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، بيروت: دار المشرق، ط٢، ٢٠٠٦م، ٢٢٩/١.

[٤] انظر: د. علي زيعور، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، بيروت: دار اقرأ، ط١٩٨٣/١م، ص٢٠١.

[٥] انظر: السابق، ص٢٠١.

[٦] انظر: مدينة الله، ٢٣٢/١.

[٧] انظر: جاريث ب. ماثيوز، أوغسطين، ترجمة: أيمن فؤاد زهري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط٢٠١٣/١م، ص١٥٥.

ويدلل أوغسطين على حرية الإرادة الإنسانية بقوله:«إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكا لي، فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه: إنه ملك لي»[١]. وفي الحقيقة «إراداتنا ملك لنا؛ وتعمل ما نعمل بإرادتنا، وما لا نعمل؛ لأننا نرفض عمله»[٢].

وأيضا يعترف قائلا: «فحين كنت أريد شيئا أو لا أريده كنت أثق من أني أنا أريد وأنا لا أريد، لا شخصا آخر، ومنذئذ أدركت أن أصل الشر كامن فيّ. أما الأعمال التي أتيتها مرغما فقد شعرت بنفسي أني منفعل بها لا فاعل، واستنتجت أن لا وجود فيها للخطيئة، بل هي عقاب عادل تنزله فيّ»[٣].

وأيضا يقرر مسئولية الإنسان عن أفعاله، إذ إنّ أوامر الله ونواهيه تكون لغوا إذا لم يكن الإنسان مسئولا عن أفعاله، فلا تكليف ولا تبعة بغير حرية[٤]. فلا يمكن أن تسمى إرادة حرة إذا لم تكن في نطاق قدرتنا وتحت مسئوليتنا.

بالإضافة إلى أن تحريك المرء الاختياري لجميع أعضائه أو عدم تحريكها ثم شعوره أو عدم شعوره بهذا الأمر، وإفصاحه عن أفكاره أو لزومه الصمت، كل هذه مظاهر تنم عن نفس وعقل[٥].

ولما كانت الطبيعة الإنسانية قد فسدت بالخطيئة الأولى[٦] فلابد لها من اللطف الإلهي كي تستطيع فعل الخير، لا يكفي أن يعرف الإنسان ما هو الخير، بل المهم أكثر من هذا هو أن يقدر على جعل الإرادة تميل نحو الخير[٧].

ثانيا–حرية الإرادة بين يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار:

يرى يوحنا الدمشقي أنه بموجب الطبيعة أن تتواجد الحرية في النفس الناطقة والعاقلة، والحرية ليست سوى الإرادة، ولما كان الإنسان قد خلق على صورة اللاهوت

---

[١] السابق، ص٣٩.

[٢] مدينة الله، ٢٣٧/١.

[٣] اعترافات القديس أغوسطينوس، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، ط٤/١٩٩١م، ص١٢٤.

[٤] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م، ص٤٠.

[٥] انظر: اعترافات القديس أغوسطينوس، ص١٤٠.

[٦] إنّ التسليم بالخطيئة الأولى يتناقض مع القول بحرية الإرادة، بل يهدم المسئولية، ويستلزم الجبر المحض.

[٧] انظر: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١/١٩٨٤م، ٤٥٩/١.

السعيد الفائق الجوهر، ولما كانت الطبيعة الإلهية حرة بالطبع ومريدة، فإنّ الإنسان إذا –بما أنه على صورته– هو أيضا حر ومريد بالطبع[١].

فعندما نقول: "صنع الله الإنسان على صورته"، فإن لفظة "على صورته" تدل على أنه عاقل وحر[٢]. وهذا يدل على أن الإنسان يمتاز عن المخلوقات بمزية أنه مفكر مختار في عمله.

وفي مناظرته التي ساقها بين مسيحي ومسلم، يعتقد بأنّ الله صور الإنسان وجعل له إرادة حرة، وتلك الإرادة الحرة التي شكل بها تجعله قادرا على فعل الخير أو الشر، وأنه مستحق –بسبب حرية إرادته– للثواب على فعله الخير، وللعقاب على فعله الشر[٣].

ومن جهة أخرى، فرغم أنّ حرية الإرادة هذه تبدو كبديهة للمعتزلة، فإنهم لم يغفلوا البرهان عليها بحجج قوية؛ لأنّ هذه الحرية في نظرهم أساسية[٤]، فإذا عُدمت فلا مجال للتفتيش عن المسئولية بله الحياة الخلقية عند الإنسان عامة.

وهذا ما أثبته الدكتور **أحمد محمود صبحي**[٥] في اعتبار مسلمة الأخلاق الأساسية: حرية الإرادة، فمن المتعذر قيام الأخلاق دون التسليم بحرية إرادة الإنسان.

أما عن **الاعتبارات والبواعث** التي جعلت القاضي عبد الجبار يقرر حرية المرء في أفعاله، فهي تتمثل في عدة أمور، منها:

أ. أنها رد فعل موجه تجاه الجبرية، فيقرر القاضي عبد الجبار ذلك عندما يقول:« إنما احتجنا إلى ذلك لظهور الجبر»[٦].

ب. في رأيهم أنّ التسليم برأي المجبرة يُفضي إلى استحالة استحقاق المدح والذم، ويلزم أن يكون الظلم والكذب وغيرهما من الأفعال، كطول القامة وقصرها في أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها ألبتة، بالإضافة إلى قبح بعثة

---

[١] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٧٧–١٧٨.

[٢] انظر: السابق، ص١١٥.

[٣] انظر: ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٧٦٩/٢.

[٤] انظر: د. ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين، بغداد: مطبعة الرابطة، ١٩٥١م، ٥٨/٢.

[٥] انظر: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، القاهرة: دار المعارف، ط٢/٢٠٠٦م، ص١٥٥.

[٦] فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٦٢.

الأنبياء وبطلان الشرائع أصلا[١]. فالإقرار –إذًا– برأي الجبرية يهدم مبادئ التكليف والمسئولية والجزاء.

ت. ما رأوه ثابتا بالعقل والقرآن الكريم من أن الله سيحاسب كلا على ما يفعل[٢].

ث. وفقا لعدل الله فلا يجازي الإنسان على شيء لم يكن لقدرته أثر أو حرية أو قدرة على فعله أو عدم فعله[٣].

لذا فالحرية تشكل ركنا مهما في نظريات المعتزلة؛ لأن القول بالجبر يهدم أصولا أربعة[٤] تقريبا من أصولهم الخمسة[٥].

بالإضافة إلى أنّ نسبتهم الاختيار للإنسان يبرر مسئوليته أمام خالقه أولا، ثم بعد ذلك فيه تقويم وتقدير للإنسان نفسه، لأنّ إسناد الاختيار إليه مبني على الاعتراف بوجوده وبشخصيته[٦].

ويستدل يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار على حرية الإرادة الإنسانية **بأدلة عقلية**، منها:

١. دليل الثواب والعقاب (التكليف):

ذهب يوحنا الدمشقي إلى أنّ الله خلق الإنسان حرا، ومنحه العقل كي يميز بين الخير والشر، فالبارئ تعالى قد كوننا مطلقي الحرية، فأصبحنا أرباب أعمالنا. وإذا كنا نعمل أعمالنا كلها بدافع من النجوم فنكون نعمل على اضطرار، وما كان عن اضطرارٍ فليس هو بفضيلة ولا برذيلة، وإذا لم نقتنِ فضيلة ولا رذيلة، فلسنا نستحق ثوابًا أو عقابًا، ويكون الله ظالما إذا كانت شئوننا كلها منقادة ومحمولة إلى العمل عن اضطرار، ويكون النطق فينا دون فائدة، لأننا إذا لم نكن أقلّه أرباب عمل واحد، فعبثا نتبصر.

---

[١] انظر: شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م، ص٣٣٣-٣٣٤.

[٢] انظر: مناهج الأدلة، ص٢٢٤.

[٣] انظر: د. محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، (القاهرة-بيروت): دار الكتاب المصرية –دار الكتاب اللبناني، ٢٠١٢م، ص١٢٩-١٣٠.

[٤] أعني بهذه الأصول: (العدل –الوعد والوعيد– المنزلة بين المنزلتين– الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

[٥] انظر: د. أحمد صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، "١" المعتزلة، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ط١٩٨٢/٤م، ص١٥٠.

[٦] انظر: د. البهي، الجانب الإلهي، ص٦٥.

والحال أن النطق قد منحناه الله للتبصر تبصرا كاملا؛ لذا فكل ناطق (عاقل ومفكر) مطلق الحرية[١].

وأيضا يقوم عنده الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب مقام الشاهد الناطق على حرية الإرادة[٢]، فيصرح بأن الأعمال يتبعها مدح أو ذم، وأن العمل الطوعيّ –الذي يخلو من الاغتصاب والجهل، ويكون صاحبه على معرفة بدقائق الأمور وأسبابها وظروفها– يتبعه حتما مدح أو ذم[٣].

فعندما نقارن بين البهائم والإنسان، نجد البهائم تنقاد للطبيعة ولا تقودها، أما الإنسان – نظرا لأنه ناطق– يقود الطبيعة أكثر مما ينقاد لها؛ ونتيجة لذلك فإن البهائم لا تمدح ولا تذم، والإنسان يمدح ويذم[٤].

وجاء واصل بن عطاء(ت: ١٣١ه/٧٤٨م) فنادى بحرية الإرادة، وقاعدة الثواب والعقاب[٥]، فالله تعالى حكيم عادل لا يجوز أنْ يُضاف إليه شر أو ظلم، ويرى عبث العقاب إن كان الشر قدر أزلا على الإنسان، فمن المستحيل أن يخاطب الإنسان بفعل، وهو لا يمكنه أن يفعل، وأيضا من المحال أن يأتي الخطاب، ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل، فهو إنكار للضرورة ولبداهة العقل[٦].

أما القاضي عبد الجبار فقد أورد بابا في بيان الدلالة على أنّ الواحد منا فاعل على الحقيقة، فالله تعالى لا يصح أن يفعل بسبب كما لا يصح أن يفعل بآلة[٧]، لأنّ هذه الطرق تتعلق بالفعل الإنساني، ولا تجوز في حقّ الله تعالى.

وإثبات اقتدار الإنسان على خلق أفعاله يرتكز في الأساس إلى حقيقة التكليف الذي يقتضي من المكلف أن يكون حرا مختارا[٨]. ويأتي خلق الأفعال باعتباره أقرب

---

[١] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٠٣.

[٢] انظر: د. اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتية، ص١١٩.

[٣] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٣٤.

[٤] انظر: السابق، ص١٣٨.

[٥] انظر: د. عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٢٩.

[٦] انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨م، ٤٧/١. د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط١٩٩٠/٩م، ٣٩٤/١.

[٧] انظر: المجموع في المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق: د. عمر السيد عزمي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ٣٤٠/١ وما بعدها. المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب "رسائل العدل والتوحيد"، ٢٣٨/١.

[٨] انظر: د. دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٤٧.

النظريات إلى التجارب البشرية، بداهتها وصراحتها، وطبقا لمقتضيات العدل والمسئولية[١].

ولكي يحسن المدح والذم يجب أن تكون للإنسان القدرة والاستطاعة؛ وإضافة الحوادث إلى العباد، فإنّ مدح الغير إنما يحسن على فعله دون فعل غيره، فيذكر القاضي أن «جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد، لكان لا يحسن المدح ولا الذم، ولا الثواب ولا العقاب، لأنّ مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن»[٢].

وهذا معناه لو أن أفعال العباد كلها من الله، ولا فعل لهم، لم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما. وبعبارة موجزة « فلو لم نكن محدثين له، لما حسُن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام فينا»[٣].

أي أنه لا يعقل أن تكون لهذه الأوامر والنواهي قيمة، إذا لم يكن للإنسان اختيار. فالاختيار هو «معيار إنسانية الإنسان»[٤].

نخلص من هذا إلى أنّ أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم لترتب على ذلك:

- كون التكليف في نفسه باطلا.
- إبطال معنى الثواب والعقاب على الأفعال، والمجازاة على الأعمال، فلا يعقل الحكم بذلك لشخص بسبب فعل غيره.

وكذلك، ذهب الجويني(ت: ٤٧٨ه) –مقتفيا أثر المعتزلة[٥]– إلى أنّ للإنسان قدرة واختيارًا، وأنه لمّا كان الله تعالى مطالبًا عباده بأعمالهم في حياتهم، وداعيهم إليها، فإنه مثيبهم ومعاقبهم عليها في مآلهم[٦].

---

[١] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (٣)، الإنسان المتعين (العدل)، ص١٩.

[٢] شرح الأصول الخمسة، ص٣٥٩. المغني، ٣٥/٨. وأيضا: ٢٧/٨.

[٣] المجموع في المحيط بالتكليف، ٣٤٧/١.

[٤] د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، (القاهرة–بيروت): دار الشروق، ط١٩٨٨/٢م، ص٨٥.

[٥] يدل على ذلك أنّ سيف الدين الآمدي في كتابه (غاية المرام، ص٢٢٠) ربط بين المعتزلة والجويني في مسألة الثواب والعقاب.

[٦] انظر: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م، ص٤٢.

ولم يختلف القدرية الأوائل في المجتمع الإسلامي عن هذا الرأي، والتقى المعتزلة[١] مع القدرية[٢] أمثال مَعبد الجهني (ت٦٩٩م) وغيلان الدمشقي (توفي حوالي ٧٢٤م) ، واتفقوا على أن العبد حر الإرادة، قادر محدث لأفعاله[٣]، مستحق على أفعاله ثوابا أو عقابا.

فالقدريون هم مصدر المعتزلة[٤]، لم يستمدوا أفكارهم إلا من نظرهم نظرا داخليا في القرآن الكريم والسنة النبوية، وفي أفعال خلفاء بني أمية، وما نتج عنها من تفشي عقيدة الجبر[٥].

ينضاف إلى ذلك، أنّ هؤلاء القائلين بحرية الإرادة قد بدأوا النقاش والجدل حول قدرة الإنسان واختياره مبكرا، وهذا يشير إلى **ملمحين مهمين:**

الأول–مغالطة يوحنا الدمشقي؛ فقد أظهرَ المسلمين عامة–في مناظرته بين مسيحي ومسلم– قائلين بالجبر[٦]، رغم أن ثمة دليلا قائما أنه بين المسلمين في هذه الفترة –على وجه الخصوص– مَنْ سلّم بحرية الإرادة الإنسانية، كمعبد وغيلان، وهما معاصران له،

---

[١] رغم اشتراك المعتزلة مع القدرية الأوائل في تأكيد حرية الإنسان ومسئوليته، فينبغي ألا نخلط بينهما وبين المعتزلة، إذ يعترف المعتزلة بالعلم الإلهي السابق. [انظر: د. حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١٩٩١/٢م، ص٦٤، وأيضا: ص٩٩].

[٢] انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٤٧/١.

يقول د. **عبد الرحمن بدوي** بعد تعريفه بمذهب غيلان الدمشقي ومقالاته :« وفي هذا بذور أولية لمذهب المعتزلة في العدل، وفي حرية الاختيار». [مذاهب الإسلاميين، ١٠٤/١]. بالإضافة إلى أنّ مؤرخي طبقات المعتزلة ورجالها جعلوا غيلان الدمشقي من المعتزلة ورجالاتها المتقدمين. فيقول **الخياط** في كتابه (الانتصار، ص١٢٧): « أما غيلان فكان يعتقد الأصولَ الخمسة التي مَن اجتمعت فيه فهو معتزلي».

[٣] يقول القاضي عبد الجبار في كتابه (المغني، ٣/٨):« اتفق **كل أهل العدل** على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم **حادثة من جهتهم**؛ وأنّ الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم».

[٤] يقول المستشرق **جولدتسيهر** عن أصل العدل ومسائله:«...هذه المسائل تتصل مباشرة بنظريات القدرية التي نماها المعتزلة ومشوا بها إلى أقصى النتائج التي تحتملها». [العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٠٤]. وقارن: د. نيبرج، تقديم كتاب الانتصار، ص٣٢.

[٥] انظر: د. النشار، نشأة الفكر، ٤٠٨/١. فضل الاعتزال، ص١٤٣–١٤٤.

وقد نسب **القاضي عبد الجبار** (في كتابه المغني، ٤/٨) رواية إلى أستاذه أبي علي الجبائي تشير إلى أن أول من أحدث القول بالجبر وأظهره كان هو معاوية رضي الله عنه؛ ليجعله عذرا فيما يفعل ويترك، ثم فشا ذلك في بني أمية.

[٦] وهذا ما نجده في العصر الحديث، فقد وصف **المسيو هانوتو** –وزير خارجية فرنسا– الإسلام والمسلمين عموما بسمة الجبر، مما دفع الإمام **محمد عبده** (ت: ١٩٠٥م) للرد عليه. [انظر: الشيخ الإمام محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق ودراسة: د. عاطف العراقي، القاهرة: دار قباء، ط١٩٩٨/١م، ص٩٣–٩٧].

ومن جهة أخرى، لا توجد بين أيدينا شواهد قاطعة[١] على وجود علاقة مباشرة واتصال حقيقي بينهما وبين يوحنا الدمشقي.

فضلا عن أنه، أي يوحنا الدمشقي، كان يكتب باللغة اليونانية، مما قد يشعرنا بصعوبة تأثيره في القدرية المعاصرين له.

وهل القول بالحرية كان مقصورا على مفكري المسيحية وحدها ؟

فهناك من الباحثين من يرى أنّ «القول بالحرية لا تختص به العقيدة المسيحية بل ليست من أصولها على الإطلاق»[٢].

والآخر– ليس ثمة ما يدفع المعتزلة والقدرية إلى أن تلتمس رأيها في هذه المسألة خاصة من اللاهوت المسيحي، أي بتأثير خارجي[٣]، ففي المصدر الديني[٤] واجتهاد

---

[١] يقول الدكتور **كمال اليازجي** إنه :« لما لم يكن قد توفر لي من الأدلة ما يُثبت اعتماد متكلمي المسلمين على لاهوت الدمشقي إلا **القرينة الزمنية العامة**، وهي نشوء حركة الكلام بُعيد شيوع آثار يوحنا وآرائه وشروحه، وهو دليل غير مُلزم، اكتفيتُ بإنشاء مقارنة بين أقواله في الأمانة الأرثوذكسية وأقوالهم كما أثبتها الأشعري في مقالات الإسلاميين». [د. اليازجي، يوحنا الدمشقي: آراؤه اللاهوتية، ص٦].

[٢] د. صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ص١٥٧.

[٣] مال عدد من المستشرقين من أمثال **فون كريمر، جولدتسيهر، دي بور، ماكدونالد** إلى أن هذه المشكلة وليدة سبب خارجي؛ وهو المسيحية الشرقية، أي أن عقيدة القدر والنقاش العقلي الذي دار حولها أدخل في التفكير الإسلامي بتأثير من علم العقائد المسيحي، وأن دمشق كانت المركز العقلي لاحتضان واختمار التفكير في مسائل القدر. [انظر: الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، تعريب: د. مصطفى طه بدر، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م. ص٧٠-٧١. العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٩٥. تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ط٥، ١٩٨١م، ص٩٣-٩٤].

See: Macdonald, development of Muslim theology jurisprudence and constitutional theory, new York: Charles Scribner's sons,١٩٠٣, p١٣١-١٣٢.

[٤] يصرح الدكتور **محمد يوسف موسى** بأنّ هذه المشكلة أثارها القرآن الكريم، وبعد أن أثارها كان نفسه مصدر الوحي في حلولها، أو عماد الاستدلال عليها. [انظر: القرآن والفلسفة، ص١٢٤].

ويذهب الدكتور **عبد الكريم عثمان** إلى أن القول بالجبر والاختيار من القضايا التي نبعت من المجتمع الإسلامي ذاته. [انظر: نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص٣٦٥].

ويؤكد الدكتور **عبد العزيز سيف النصر** أنّ الأولى بالقبول هو القول بالمصدر الداخلي المباشر، وليس المصدر الأجنبي، فلا ينبغي تجاهل أثر القرآن الكريم، والظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشها المسلمون آنذاك. [انظر: حرية الإرادة الإنسانية في الفكر الكلامي الإسلامي، القاهرة: مكتبة الإيمان، أسيوط: مكتبة الجامعة الأزهرية، ٢٠١٣م، ص١٤، وأيضا: ص٢١-٢٥].

وارتضى الدكتور **سميح دغيم** أن الجدل حول مسألتي القدر والاختيار بدأ انطلاقا من معطيات دينية، ومن محاولات لإيجاد معادلة صريحة بين العدل الإلهي من جهة، وموقع الإنسان من جهة ثانية. [انظر: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٨٠].

هؤلاء القدرية وتفسيراتهم ما ينهض دليلا على أنّ نشأة هذه المسألة كانت إسلامية محضة. فلم «يثبت المعتزلة نظرية حرية الإرادة؛ لأنهم درسوها على يد المسيحيين، فالمشكلة موجودة أساسا في القرآن الكريم»[١]. كما أنّ ما كان عليه أصحاب رسول الله –صلى الله عليه وسلم– من القول بالعدل فظاهر[٢].

وأتفق –من جهة أولى– مع بعض الباحثين[٣] الذين مالوا إلى أن هذه المشكلة كانت نتيجة للتطور الديني والسياسي[٤] في الإسلام، وإن كان ثمة تأثير أجنبي فإنه كان تاليا لظهور المشكلة، مساعدا في تطويرها وتعميقها لا في خلقها من العدم.

ومن جهة أخرى، ربما يكون مقبولا الميل إلى أنّ إثبات حرية الإنسان ظهر **كرد فعل لاتجاه غير أخلاقي**، وذلك عندما شرع قوم في ارتكاب الآثام والأوزار، ثم يحملون على الله ذنوبهم، فاقتضى الموقف الأخلاقي الدفاع عن شرعية التكاليف، وإثبات مسئولية الإنسان بنفي الجبر، الذي يسلب الاختيار، ومن ثم فإن القول بحرية إرادة الإنسان تقتضيه الضرورة الأخلاقية[٥].

٢. المسئولية:

لمّا كان الإنسان مسئولا عن كلّ ما تقبل به أو ترفضه إرادته[٦]، فإنّ يوحنا الدمشقي يتساءل: فإلى ماذا إذًا ننسب ما يحدث على يد البشر، إذا لم يكن الإنسان علة عمله؟ فإنه «لا يجوز تسجيل الأعمال القبيحة والظالمة على الله، ولا على القضاء لأنها لا تكون دائما على حال واحدة؟ ولا على القدر –لأن أعمال القدر مفروضة لا معروضة– ولا على الطبيعة– لأن أعمالها مختصة بالنبات والحيوان– ولا على الحظ –لأن أعمال البشر ليست نوادر ومفاجآت– ولا على الفطرة– لأنهم يقولون إن ميدان

---

[١] د. جورج عطية، الجدل الديني المسيحي– الإسلامي في العصر الأموي، ص١٧.

[٢] يستنتج المعتزلة من أقوال أبي بكر الصديق رضي الله عنه في الكلالة، وأحيانا عمر وابن مسعود رضي الله عنهما بأن الصحابة كانوا مصرحين بالعدل. [لمزيد من التفصيل ينظر: فضل الاعتزال، ص١٤٢–١٤٧. يحيى هاشم فرغل: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، ص٤٥–٤٩].

[٣] انظر: د. عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص٢٥٤. د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، دمشق: الأهالي، ط١، د. ت، ص٢٧.

[٤] فعلى سبيل المثال يذكر د. **إبراهيم مدكور** والأستاذ **أحمد أمين** أنّ هناك صلة وثيقة بين الحياة السياسية والخلاف المتعلق بها ونشأة بعض الفرق والآراء الكلامية. [انظر: مقدمة كتاب المغني، ج٨، صفحة (ه). ضحى الإسلام، ٧/٣].

[٥] انظر: د. صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ص١٥٧.

[٦] انظر: مدينة الله، ٣٥/١.

الفطرة في الجوامد والحيوانات- **وعليه بقي أنّ الإنسان، إذا عمل أو صنع، فهو مبدأ أعماله الخاصة، وهو حر»**[١].

فالدمشقي ينفي نسبة أعمال الإنسان إلى الله أو القدر أو الطبيعة أو الحظ أو الفطرة، ثم ينتهي إلى الإقرار بمسئولية الإنسان التامة عن أفعاله وأعماله، نظرا لأنه حر الإرادة.

أما عند المعتزلة فتتصل حرية الإرادة اتصالا وثيقا بأصل العدل[٢]، إذ جعلوا الحرية شرطا لتحمل المسئولية[٣]، وتبرير التكليف والحساب؛ لأنَّ في حرية الإنسان يكمن مبدأ العدل الإلهي، بأن يثاب الإنسان ويعاقب على أفعاله. فما دام الإنسان حرا في اختياره، فحريته هذه لن يكون لها معنى إلا إذا كان مسئولا عما يفعل، ثم لا يكون لهذه المسئولية معنى إلا إذا ترتب الجزاء المناسب على العمل[٤]. ولا شك أنّ «شرف المسئولية من أسمى المقاصد في بناء المجتمع والمحافظة عليه»[٥].

كذلك تمسك المعتزلة بحرية إرادة الإنسان حتى لا ينسب الشر الخلقي كالظلم مثلا إلى الله تعالى، وهذا يعني أنهم قصدوا بالحرية وجهة أخلاقية[٦]. فاهتم القاضي عبد الجبار بالبحث عن جوهر الإنسان، ومدى حريته في أفعاله، وقضايا المسئولية، والجزاء ونحوها، وهي من صميم مسائل الفلسفة الخلقية قديما وحديثا[٧].

وتقوم هذه المسئولية عنده على مبدأين أو دعامتين، هما: العقل وحرية الإرادة[٨].

ومن ناحية أخرى، فإن وجهة نظره العقلية في ضرورة القول بإيجاد العبد لأفعاله وأنه المحدث لها[٩] هي وجهة نظر أخلاقية لا غبار عليها، وهي تتسق مع آيات كثيرة

---

[١] المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٣٦.

[٢] انظر: د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ١٠٣/٢.

[٣] يقول المستشرق **دي بور**: «ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله، وليقيموا الحجة على عدل الله، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان». [تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٠٠].

[٤] انظر: د. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص٣٦٧.

[٥] د. محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٦م، ص٤٢٤.

[٦] انظر: د. صبحي، في علم الكلام (المعتزلة)، ص١٤٩. الفلسفة الأخلاقية، ص١٦٢.

[٧] انظر: د. الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٢٢٥.

[٨] انظر: د. محمد صالح السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م، ص١٧٧. د. عبد المقصود عبد الغني، حرية الإنسان دعامة المسئولية والجزاء، ص٤٣٩.

[٩] المختصر في أصول الدين، ٢٣٨/١.

من القرآن الكريم[١]. كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية[٢].

من ثم لجأ القاضي عبد الجبار إلى المسئولية الأخلاقية للبرهنة على حرية الإنسان في فعله وقدرته عليه، مفرقا بين حال المضطر والعاجز، وحال المختار والقادر، فالمسئولية إنما تجب في حال القادر المختار فقط، يدل على ذلك «أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل»[٣].

يدل هذا النص على أنّ من الأفعال ما يقع من جهة الإنسان، فيلزمنا أن نمتدح المحسن، ونذم المسيء، ولا يحسن منا المدح والذم للآخرين على طولهم وقصرهم وصورتهم.

كما أن أحد مضامين العدل عند هؤلاء أنه ما دام يعاقب على خطاياه، فلابد أن يكون مسئولا عنها. وهم في هذه الناحية يكونون أقرب إلى صيغة الفيلسوف الألماني كانط Kant (ت: ١٨٠٤م): التكليف يعني الاستطاعة[٤].

٣. شهادة الوجدان (الدليل السيكولوجي):

يقوم هذا الدليل على شعورنا بالحرية في فعل الأعمال الاختيارية أو تركها، بدليل أننا نشعر بالتفرقة بين حركاتنا الاختيارية وحركاتنا الاضطرارية، كما يظهر بوضوح من كوننا لا نخلط بين حركتنا حين نريد أنْ نحرك يدنا، وحركتنا حين نرتعش.

---

[١] انظر: د. قاسم، تقديم مناهج الأدلة، ص١٠٧ وما بعدها.

[٢] انظر: الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، (القاهرة–بيروت): دار الشروق، ط١، ١٩٩٤م، ص٦١.

[٣] شرح الأصول الخمسة، ص٣٣٢. المختصر في أصول الدين، ٢٣٨/١.

[٤] انظر: مونتجمري وات، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه القرون الثلاثة الأولى، ترجمة ودراسة: د. عبد الرحمن الشيخ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص١٣١.

فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له، بخلاف الحركة الاضطرارية التي لا دخل له فيها[١].

وقد جعل يوحنا الدمشقي الحرية ملازمة للعقل؛ فكل ناطق حر، ونظرًا لأنّ الإنسان ناطق، فهو يقود الطبيعة أكثر مما ينقاد لها؛ ولذا إذا مال إلى شيء وأراده، فله المقدرة على أنْ يقاوم ميله، أو أن لا ينقاد إليه، أما البهائم فلا حرية لها؛ لأنها تنقاد للطبيعة ولا تقودها[٢].

وأيضا يقول:« إن الحوادث منها ما هو باستطاعتنا، ومنها ما هو ليس في استطاعتنا. أما ما هو في استطاعتنا فنكون أحرارا أن نعمله وأن لا نعمله. أي كل عمل نعمله طوعا، لا يقال إننا عملناه طوعا إذا كان العمل ليس منا. وبعبارة أبسط، إنه يتبع هذه الأعمال مدح أو ذم، وإنها أس المشورة والشريعة»[٣].

فاختيار الأعمال يكون دائما في استطاعتنا، والأمور التي في استطاعتنا هي المعروضة علينا على السواء، مثل التحرك وعدم التحرك، العطاء أو عدم العطاء... وما شاكل ذلك مما يكون أساسا لأعمال الفضيلة أو الرذيلة، فإننا في هذه كلها نكون أحرارا[٤].

يظهر من هذه النصوص أنّ الأعمال التي هي في استطاعتنا تعود دوما إلى حريتنا واختيارنا.

ولم يختلف رأي القاضي عبد الجبار عن هذا، فيذكر أنّ الإنسان هو المحدث لأعماله، وأنه يحس من نفسه الاقتدار والفعل، وأن الأفعال الاختيارية هي الأفعال التي تكون صادرة من القادر عليها، وتحرير ذلك «هو أنَّ هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققا وإما مقدرًا، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإلا لما وجب ذلك فيها»[٥].

---

[١] انظر: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص١٣٢. د. قاسم، مناهج الأدلة، ص١٠٧. ضحى الإسلام، ٥٣/٣.

[٢] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص٩٠، ١٣٠، ١٣٨.

[٣] السابق، ص١٣٧.

[٤] انظر: السابق، ص١٣٧.

[٥] شرح الأصول الخمسة، ص٣٣٦.

وهذا ما أثبته الجويني –منسوبا للمعتزلة– كحجة مبنية على مدارك العقول[١] حيث « **إنّ العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره، ويدرك تفرقته بين حركاته الإرادية وألوانه التي لا اقتدار له عليها**»[٢].

كذلك، يذكر القاضي عبد الجبار أنّ ما يريده الله تعالى من مقدور غيره (عباده) على ضربين:[٣]

أحدهما يريده على جهة الإلجاء والإكراه، فيجب وقوعه.

والآخر ما يريده على جهة الاختيار والطوع نحو ما أراده من المكلفين، وذلك لا يوجب فيه الضعف والنقص إذا لم يقع. وهذا الضرب الذي على غير جهة الإلجاء يرمي إلى أمر واحد «وهو أن يقع منهم اختيارا، لكي يصلوا به إلى الثواب الذي أراده لهم»[٤].

ومعنى هذا أن نظرة المعتزلة إلى الإنسان كانت نظرة دينامية تركز على اعتباره من حيث هو نفس فاعل لا من حيث هو نفس متقبل ومتلق[٥]، مما يدل على فاعليته الإيجابية.

وإذا كان التمييز بين الأفعال والحركات الاضطرارية والاختيارية هو دليل استند إليه المعتزلة[٦]، فإنه أيضا كان محل اهتمام بعض الأشاعرة[٧] في إثبات حرية الإنسان وقدرته.

ومن اللائق في هذا السياق أن نقول: إنّ هذه التفرقة بين الحركات الاضطرارية والاختيارية ليست وقفا على مذهب فلسفي بعينه، بل هي مغروسة في الطبيعة الإنسانية؛ ومن ثم فلا يصح أن نلتمس لها مصدرا مسيحيا.

---

[١] وهذا الطريق العقلي كان موضع إقرار من قبل بعض الأساتذة المحدثين، مثل د. عاطف العراقي. [انظر: تجديد في المذاهب الفلسفية، ص١٢٩.]

[٢] الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه: د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص٢٠٠.

[٣] انظر: المغني، ٢٥٧/٦.

[٤] المغني، ٢٥٨/٦.

[٥] انظر: د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٤٨.

[٦] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٦٨.

[٧] الجويني، الإرشاد، ص٢١٥. الآمدي، غاية المرام، ص٢٢١.

كما أن أحدا من مؤرخي الفرق الإسلامية لم ينسب للقاضي عبد الجبار خاصة أخذه عن المسيحية، أو تأثره بمعتقدها[١] في هذه المسألة ودقائقها.

ولمّا كان مذهب المعتزلة مؤسسًا على العقل والنظر، فشرع القاضي عبد الجبار يلتمس لرأيه الدليل من القرآن الكريم[٢]، فاحتج بآيات على أن الله لا يخلق أفعال العباد[٣]، بيد أنه لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج، وإنما أوردها على أن أدلة الكتاب العظيم موافقة لأدلة العقل ومقررة له[٤].

ومثال ذلك، قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾[٥]، فقد فوض الأمر في ذلك إلى العبد واختياره[٦]، مما يدل على أن الإيمان والكفر متعلقان بالإنسان وإرادته كما بين صريح القرآن الكريم.

وأيضا أضاف إلى الإنسان فعله «بأقوى وجوه الإضافة كقوله: تفعلون وتصنعون،... حتى يقول: ﴿ وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكٗا ﴾[٧]، وألزم العبد التوبيخ والذم، وعدد نعمه عليه وقرعه بذلك، وقرر عليه بقوله: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾[٨] ... وإذا تتبعنا آيات القرآن كانت كلها دالة على العدل»[٩].

ثالثا- الرد على الجبرية:

وجه القديس يوحنا الدمشقي سهام نقده للجبرية، ففي مناظرته بين مسيحي ومسلم يسوق حجتين ضد المجبرة، هما:[١٠]

---

[١] تفحص الدكتور **عادل العوا** بعض مقالات مؤرخي الفرق الإسلامية حول تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحي، وانتهى إلى أنه لم يعثر على إشارات لهذا التأثر المزعوم من قبل بعض المحدثين من المستشرقين خاصة، سوى إلماعات إلى تأثر بعض ممثلي المعتزلة ببعض الفلاسفة. [انظر: المعتزلة والفكر الحر، ص٣٣٩-٣٤٨].

[٢] يظهر لي أنّ واصل بن عطاء سبقه في الاستدلال على ذلك بآيات من القرآن الكريم، يدل على ذلك قول الشهرستاني (الملل والنحل، ٤٧/١) معقبا على قول واصل بالقدر« **واستدل بآيات على هذه الكلمات**».

[٣] انظر: متشابه القرآن، القسم الثاني، ص٤٢٤.

[٤] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٥٥ وما بعدها.

[٥] سورة الكهف، من الآية (٢٩).

[٦] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٦٢.

[٧] سورة العنكبوت، من الآية (١٧).

[٨] سورة البقرة، من الآية (٢٨).

[٩] المحيط بالتكليف، ٣٧٩/١.

[١٠] انظر: ولفسون، فلسفة المتكلمين، ٧٦٩/٢.

أ-يحتج بأنه لو لم يكن الإنسان حرا، فسوف يكون الله غير عادل في عقابه أو في أمره بمعاقبة من يرتكبون الشر.

وهذا معناه أن من الجَوْر في حق الله أن يعاقب الإنسان على أفعال أجبره عليها.

ب-ليس من الاتساق أن يكون الله أراد للعاصي مُقدما أن يرتكب بعض الخطايا وبين كونه لا يريد له أن يرتكبها، وهو ما تتضمنه النواهي الموحاة عن ارتكاب تلك الخطايا.

وهذا معناه أن القول بسبق التقدير الإلهي (الجبر) يتضمن أن الله يجبر الإنسان على فعل ما لا يرضاه الله تعالى، وكل فرد قدر له مصيره منذ الأزل.

ومن جهته لم يكتفِ القاضي عبد الجبار بالبرهنة على حرية الإرادة الإنسانية وتقريرها، وإنما شرع في الدفاع عنها ضد منكريها، ودحض مذهب القائلين بالجبر[١]؛ لأنه يؤدي إلى هدم الشريعة، ومحو التكاليف، وإبطال حكم العقل البديهي[٢]. وأيضا تأول ما ورد من آيات الختم والطبع[٣].

لقد جابه الجبرية[٤] وأصنافها[٥] حفظا لمعنى الإنسانية في الإنسان، وبالتالي حفظا لمعنى العدل الإلهي ومفهوم التكليف من التشويه[٦]. والدليل على ذلك أنه أورد فصلا في إبطال ما يتعلقون به من لفظة الكسب، وما يتصل بذلك[٧].

---

[١] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣١٧-٣١٨، ص٣٢٤-٣٢٥، ص٣٦٣. د. عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٣٠. وأيضا: ص١٢٦-١٢٧.

[٢] انظر: رسالة التوحيد، ص٦٣.

[٣] انظر: ضحى الإسلام، ٥٨/٣.

[٤] تكمن خطورة الجبر في تحوله إلى عقيدة، فمن الممكن حينئذ ضياع حرية الأفعال، والقضاء كلية على الإنسان، وجعل الله -عز وجل- مسئولا عن الشر في العالم بل وإضافة القبائح إليه، فضلا عما يحدثه من أثر سلبي في الأفراد والمجتمعات، ويكشف الجبر عن اغتراب الإنسان في العالم. [انظر: د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (٣)، ص٣٧-٣٩].

[٥] الجبرية أصناف: **الجبرية الخالصة** هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا. **والجبرية المتوسطة** هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا. [انظر: الملل والنحل، ٨٥/١. الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ٢٨٨/١-٢٨٩].

[٦] انظر: د. دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٨١.

[٧] انظر: المغني، ٨٣/٨ وما بعدها. الحاكم الجشمي، تحكيم العقول، ص١٣٠.

تعقيب:

بعد هذا الطرح يتضح ما يلي:

١. لا تنفصل الحرية عن الإرادة، ولا تفهم بدونها، والإنسان حر، يدل على ذلك وجود الثواب والعقاب، ومسئولية الإنسان عن طاعته أو عصيانه للتعاليم الدينية، بالإضافة إلى ذلك، فإن الإنسان –بفعل وجداني مباشر– يدرك أنه حر، فهو يملك إرادته ويستطيع فعل أي أمر أو تركه، بل إنه كي يستطيع أن ينكر الحرية أو أن يقبلها، يجب أولا أن يكون حرا؛ ليستطيع ذلك[١].

٢. كما أنّ العقل والوجدان والنقل يتفقون على صحة الاختيار ونفي الاضطرار فيما هو منطو في حوزة الأعمال البشرية، مما يبرهن على استقلال الذات، وحرية الإرادة، وعدم سلبية الإنسان في المجتمع. فالإنسان يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، وهذا ما قررته الشريعة كركن للسعادة، وقوام الأعمال البشرية[٢].

٣. علاوة على ذلك، فإنّ الإقرار بالجبر يُفضي لا محالة إلى تحطيم قواعد التكليف، فالتكليف يتضمن القدرة، وبناء عليه فلا يتصور استحقاق المدح أو الذم إلا إذا سلمنا بمسئولية الإنسان عن أفعاله.

٤. من الصعوبة قبول القول بتأثير القديس يوحنا الدمشقي في المعتزلة عامة[٣]، فالتشابه الذي بدا بين براهين حرية الإرادة لدى الدمشقي والقاضي عبد الجبار ليس دليلا مقنعا على التأثير والتأثر، **وذلك من جهتين:**

الأولى: ما أورده يوحنا الدمشقي من آراء وأفكار ورد قبل ذلك في كلام أوريجين وأوغسطين وغيرهما، وهو كلام منتشر شائع لدى القائلين بحرية الإرادة من فلاسفة ولاهوتيين[٤]؛ ذلك لأنّ الأساس في القدر هو العقل البشري وضرورة تفكيره فيه[٥]. أو

---

[١] انظر: د. زيعور، أوغسطينوس، ص٢٠٣.

[٢] انظر: رسالة التوحيد، ص٦٣.

[٣] يدل على ذلك –على سبيل المثال– قول الأب جورج قنواتي والمستشرق لويس غرديه:« فالأمر الذي لا شك فيه عندئذ هو أنه تصعب الدلالة على تأثير مباشر للدمشقي على نظرة أبي الهذيل للمسائل». [فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ٤٥/٢].

[٤] انظر: د. بدوي، مذاهب الإسلاميين، ١١٩/١–١٢٠.

[٥] انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص٨٦–٨٧.

بعبارة أخرى فإن منشأ القول في حرية الإرادة يرجع لكونه ضرورة فلسفية للعقل البشري

(a philosophical necessity of the human mind)[١].

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هناك من الباحثين الغربيين من يرى أنّ معرفة القديس يوحنا الدمشقي بالإسلام والقرآن الكريم كانت محدودة للغاية، فيذكر الكاهن الأرثوذكسي الشرقي واللاهوتي ميندورف**Meyendorff** في مقالته "**الآراء البيزنطية حول الإسلام**" أنّ إسهامات القديس يوحنا في تاريخ الجدل البيزنطي ضد الإسلام ضئيلة[٢].

والأخيرة: كان القاضي عبد الجبار يمتاح من رصيد ضخم قدمه له أساتذة المذهب الاعتزالي السابقون، وبخاصة الجبائيان[٣]، كما أن منهجه كان قائما على ثلاثة أسس، هي:[٤] العقل والنقل واللغة.

---

[١] Macdonald, **development of Muslim theology**, p١٢٧

[٢] See: John Meyendorff, Byzantine Views of Islam, Dumbarton Oaks Paper, Vol ١٨ (١٩٦٤), p١١٧.

[٣] انظر: د. عبد الستار الراوي، العقل والحرية، ص٧٦-٧٩. وأيضا: ص٩١.

[٤] لمزيد من التفصيل ينظر: المحيط بالتكليف، ٤٢٠/١ وما بعدها. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٤٧، ص١٧٠. فمما يدل على عنايته باللغة تقييده لمعنى "**القضاء**" على النحو التالي: فالقضاء بمعنى الخلق لا يصح في أفعال العباد، وبمعنى الإلزام لا يصح إلا في العبادات الواجبة، وبمعنى الإخبار يصح في الكل.

وقارن: د. الراوي، العقل والحرية، ص٨٧.

وراجع عناية المعتزلة **بالتحليل اللغوي**: د. دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٦١-٦٢.

المبحث الثاني

حرية الإرادة الإنسانية والعلم الإلهي المسبق

من المعقول أنْ يتبادر إلى ذهن الإنسان ومخيلته سؤال مفاده: هل العلم الإلهي يؤثر في الاختيار؟ وبعبارة أخرى: لمّا كان علم الله محيطًا بما يقع من الإنسان من أعمال، فهل يلزم عن هذا تأثير العلم الإلهي في الاختيار الإنساني؟ وهذا السؤال هو ما سأناقشه في هذا المبحث.

أولا- علم الله السابق والإرادة الحرة عند آباء الكنيسة قبل الدمشقي:

لمّا كان أوريجانس من مثبتي حرية الإنسان في الاختيار، فقد رأى أنّ هذه الحرية لا تتعارض ألبتة مع سابق علم الله بأفعال الإنسان؛ لأنه علم بما سينتج عن الحرية من دون أن يكون لهذا العلم تأثير أو توجيه نحو العمل بمقتضاه[١].

أما أوغسطين فيعترف بفضل الخطيب الروماني شيشرون[٢] في توجيه انتباهه إلى تقصي هذه المشكلة والإجابة عنها، وكان شيشرون -وهو من أنصار مذهب الشك في المسائل اللاهوتية- يرى في هذه المشكلة حجة تكفي لإثبات أنه إذا كان البشر يستحقون اللوم على أعمالهم الطالحة والشريرة، فإنه من المحال القول بأنّ ثمة وجودًا لإله ذي علم مسبق بهذه الأعمال[٣].

وكأنّ شيشرون جعل النفس تختار بين رأيين: إما أن يكون بعض الأشياء متعلقا بإرادتنا أو القبول بالعلم المسبق، وهذان الرأيان -فيما يبدو له- متناقضان، فالقبول بأحدهما حسب رأيه ينقض الآخر كلية، فاختيار العلم المسبق ينقض حرية الإرادة، واختيار حرية الإرادة يقضي على العلم المسبق[٤].

وبناء على هذا العرض، فهل يختلف موقف أوغسطين عن موقف شيشرون السابق؟ وأيضا: هل علم الله المسبق يشكل تهديدا لحرية الإرادة الإنسانية؟

يبدو جليا أن أوغسطين اتبع مذهبَ اللاهوتي أوريجين في القول بأنّ حرية الإرادة لا تتعارض مع سابق علم الله بأفعال الإنسان[٥]، إذ رأى أنّ التوفيق بين القول بحرية

---

[١] انظر: د. عبده فراج، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، ص٢٢.

[٢] من السهولة بمكان إثبات كيف كان شيشرون صاحب أثر في تشكيل عقلية أوغسطين.

[٣] انظر: جاريث ماثيوز، أوغسطين، ص١٥٦.

[٤] انظر: مدينة الله، ٢٣٢/١-٢٣٣.

[٥] انظر: د. عبده فراج، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، ص٣٣.

الإرادة الإنسانية والقول بعلم الله السابق بالأفعال أمر ممكن وليس محالا، ولا يوجد تعارض بينهما، يدل على ذلك أنّ التجربة الشخصية تؤكد أنّ لدى الإنسان إرادة تدفعه نحو هذا أو ذاك، فلن « تكون إرادتنا إرادة بالفعل ما لم تكن في نطاق قدرتنا، ونظرًا لأنها في نطاق قدرتنا، فمن البين أنها إرادة حرة»[١].

ومن ناحية أخرى، فإنّ الله يعلم أنّ الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك، وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته واختياره. إنّ علم الله –كما يرى أوغسطين– لا يحيل الأفعال من حرة إلى مجبور عليها[٢].

كذلك، يلاحظ أن أوغسطين حاول التوفيق بين حرية الإرادة وبين الفعل الواحد لله تعالى، فلما كانت الأعمال الحرة للإنسان في علم الله، فهي بوصفها معلومة لله قد وجدت في الفعل الأول، وبوصفها تصدر عن الإنسان باختياره فهي تعد اختيارا من الإنسان[٣].

ثم يعترف بأنّ لله علما مسبقا بما كان وسيكون في نطاق قدرتنا، ومع ذلك فليس من شأن علم الله المسبق أن يسلب مني القدرة، وإنما على الضد من ذلك سوف تتجلى من داخلي القدرة على الإرادة بفضلٍ من علمه المسبق[٤].

لهذا يسعى أوغسطين إلى تقرير أننا لسنا مُجبرين على الاختيار بين بديلين، أحدهما يشكل تهديدا ونقضا للآخر، ففي رأيه لا يصح أن نستنتج أن لا شيء يتعلق بإرادتنا؛ لأنّ الله استدرك مسبقا كل ما يتعلق بها مستقبلا، لأنّ ما يعلمه مسبقا هو ذو قيمة، وإن كان لعلمه هدف، فهذا لا يمنع من أن يكون شيء ما متعلقا بإرادتنا. وفي النهاية لسنا مجبرين أمام أمرين «إنكار حرية الاختيار حفاظا على علم الله المسبق أو إنكار علم الله هذا حفاظا على حرية الاختيار. غير أننا نعانق تلك الحقيقتين ونجاهر بهما معا»[٥].

---

[١] جاريث ب. ماثيوز، أوغسطين، ص١٥٧.

[٢] انظر: د. بدوي، موسوعة الفلسفة، ٤٥٩/١.

[٣] انظر: د. بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص٣٤.

[٤] انظر: جاريث ب. ماثيوز، أوغسطين، ص١٥٧.

[٥] مدينة الله، ٢٣٧/١–٢٣٨.

يتبين من هذا أنّ علم الله تعالى ليس مانعا من تعلق الأشياء بإرادتنا واختيارنا، وليس سببا في وقوع الإنسان في الخطأ، بل الأحرى أنه عندما يقع الإنسان في الخطأ يكون مختارا ومسئولا عن خطيئته.

ثانيا- علم الله السابق وحرية الإرادة عند الدمشقي والقاضي عبد الجبار:

وصف القديس يوحنا الدمشقي علم الله بالشمول، فهو ناظر إلى الكل، لا يخفى عنه شيء، وفي مقالته "**في سابق المعرفة والاختيار**" يقول:«اعلم أنّ الله يسبق ويعلم كل شيء، وأنه لا يسبق ويحدد كل شيء، فهو يسبق ويعرف ما هو في استطاعتنا ولكنه لا يسبق ويحدده، فهو لا يشاء حدوث الشر ولا يقتسر الفضيلة»[١].

وهذا معناه أنّ علم الله الشامل ليس هو علة وجود الأشياء، وإلا لصار الاختيار جبرا مطلقا، فهو يعلم سلفا ما سيختار الإنسان فعله دون أن يقضي به.

وأنه تعالى يقضي بالمبادئ الكلية التي لم يُفوض أمرها للإنسان، أما ما فوض إليه من أموره، فهو يعلمها أيضا، لأنه يعلم مقدما ما يختار الإنسان فعله، مما يتصل بها، دون أن يقضي بها[٢].

وفيما يخص موقف المعتزلة –أهل العدل والتوحيد– فلم ينكروا العلم الأزلي؛ فالله تعالى عندهم لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالما من يؤمن ومن يكفر أو يعصي[٣]، ورأوا أن علم الله إنما وقع على اختيار الإنسان، فلقد علم الله ما سيختاره الفاعل، ثم أخبر عن مصيره بناء على علمه بما سيفعل باختياره[٤].

فأفعال الإنسان لا يخلق الله شيئا منها بقدرته سواء في ذلك خيرها وشرها، بل إنه فوض الأمر فيها للإنسان يفعل ويترك ما يشاء بقدرته المستقلة، وإن كان الله يعلم طبعا أزلا ما سيكون منه ومجازيه عدلا –لما منحه من حرية– عليه[٥].

ومن ثَمّ صرح القاضي عبد الجبار بأنّ الله تعالى قدر الطاعات بمعنى أنه لطف فيها، وسهل السبيل إليها، أما المعاصي فلا يمكن ذلك، وإنما يقال قدرها مقيدا، يراد

---

[١] المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٤٣.

[٢] انظر: د. اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتية، ص١٠٧-١٠٨.

[٣] انظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص٩٢. تقديم د. مدكور، المغني، ج٨، صفحة " د ".

[٤] انظر: د. عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص١٠٦.

[٥] انظر: د. محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، ص١٣١.

بذلك: أنه **أخبر عنها وبيّن حالها**[١]. وهذا الإخبار والبيان –بلا شك– ليس مؤثرا في وجودها.

وغاية رأي المعتزلة أنّ علم الله السابق بحدوث فعل إنساني، ليس هو السبب المؤثر في حدوث ذلك الفعل من الإنسان، ومن ثم فعلم الله تعالى لا يجبر أحدا على فعل شيء ما دام الله تعالى قد أعطاه الإرادة الحرة والقدرة على إتمام ذلك الفعل[٢]. فيقول القاضي عبد الجبار: «وقد حكينا عن عمر بن الخطاب، أنه شبه علم الله تعالى بأن العبد يكفر، في أنه لا يؤثر في استحقاق العقاب بكفره، وفي حسن ذلك بأنه لا يكفر»[٣].

فالعلم إذا ليس صفة تأثير، وبهذا التفسير يتبدد التناقض المزعوم بين ما يقتضيه العلم الإلهي السابق، والقول بحرية الإرادة الإنسانية.

وفي هذا السياق نبه القاضي عبد الجبار إلى مسألة **تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر**[٤]، مشيرا إلى أن المجبرة جعلوا هذه المسألة من أعظم شبههم في الجبر، وإضافة القبائح إلى الله تعالى، إذ قالوا: إن هذا التكليف قبيح لا محالة[٥].

لكنه يرد بأنه لو قبح من الله تعالى تكليف الكافر للعلم بأنه يكفر لوجب أن يقبح إدلاء الحبل إلى الغريق للعلم بأنه لا يتشبث به[٦].

ثم إن قال هؤلاء المجبرة: إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضر به بالتكليف. فيجيب القاضي عن ذلك بقوله:[٧] إن الكافر إنما استضر بفعل نفسه حيث أساء الاختيار لنفسه ولم يختر الإيمان، مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر.

ولم يختلف الجويني عن ذلك، فقد أشار إلى أن الله تعالى أراد من عباده ما علم أنهم إليه يصيرون، فلم يسلبهم قدرهم، ولم يمنعهم مراشدهم[٨]، وهذا معناه أن علم الله

---

[١] انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٦٩.

[٢] انظر: د. عبد العزيز سيف النصر، القدر وحرية الإرادة الإنسانية، ص٩١-٩٢.

[٣] فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٧١.

[٤] ينظر تفاصيل هذه المسألة: المغني، ١٥٩/١١ وما بعدها.

[٥] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٥١١.

[٦] انظر: السابق، ص٥١٣.

[٧] انظر: السابق، ص٥١٤.

[٨] انظر: العقيدة النظامية، ص٥٤.

السابق لا يحمل معنى الجبر والإكراه؛ لأنه يقع على اختيار الإنسان على فعله، وليس ملزما له أن يفعل هذا الفعل أو يجبره على اختياره له[١].

وفي الاتجاه نفسه مال الإمام محمد عبده إلى أن الأعمال في جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار، فلا شيء في العلم بسالب للتخيير في الكسب، وكون ما في العلم يقع لا محالة، إنما جاء من حيث هو الواقع، والواقع لا يتبدل[٢].

لذا فلا صحة لدعوى القائلين بتأثير العلم الإلهي في اختيار الإنسان وإرادته، بل الأجدر قولا هو أن للإنسان كسبا وقدرة على أفعاله، ولا يحول العلم السابق دون أن يكون الإنسان حرا في هذه الأفعال.

وعند التسليم بهذا القول الأخير يكون ذلك دحضًا لاتهام القائلين بأن الإسلام كان هو السبب الرئيس في تخلف المسلمين.

---

[١] انظر: د. الجليند، قضية الخير والشر، ص٣١٢.

[٢] انظر: رسالة التوحيد، ص٦٥.

المبحث الثالث

حرية الإرادة وأصل الشر في العالم

خامرت معضلة الشر كلَّ فكر، حتّى وصفها الأستاذ عباس العقاد (ت: ١٩٦٤م) بأنها «مشكلة المشاكل في جميع العصور»[١]، وتكمن صعوبتها في أنها انتهتْ ببعض المفكرين إلى الإلحاد وإنكار وجود الله، ولدى بعض المذاهب إلى القول بوجود إلهين.

وقد شغلت مسألة "الخير والشر" أو "**الشر بوصفه مفهوما أخلاقيا لا أنطولوجيا**" القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار، فاجتهدا في الحفاظ على تنزيه الله تعالى عن فعل الشرور والقبائح، وإبراز الحكمة في أفعاله، وتفسير وقوع الشرور الأخلاقية.

وارتبطت هذه المسألة بمفهوم الحرية أو الاختيار، فلا قيمة للخير إلا بالاختيار الممكن للشر؛ لأنه لو ضاع حقُّ الاختيار –بغياب الحرية– لأصبحت الأفعال لا هي حسنة ولا هي قبيحة[٢]. وقد اقتضت طبيعة هذه المسألة الإجابة عن هذه المعضلة: إذا كان الله اختار –بحكمته وخيره– أفضل العوالم الممكنة فمن أين جاء الشر؟

أولا– الإرادة الحرة ووجود الشر عند آباء الكنيسة قبل الدمشقي:

كان أوريجين يعتقد أن الشر ليس عنصرا إيجابيا، وإنما هو سلب الخير أو انتفاؤه؛ وبناء عليه فإنه لا يقبل القول بأن الله هو الذي خلق الشر[٣].

أما أوغسطين فقد شغلته مشكلة الشر وأصله في الوجود، وكانت غامضة ومستعصية[٤]، فكثيرا ما كان يتساءل بقوله: هل الإنسان مسئول عن الشر؟ من أين أتتني إرادتي الشريرة؟ وهل يخلق الله وهو كلي الصلاح الشر؟ فهو مبدع الأشياء الطبيعية ومنظمها، ما عدا الخطيئة[٥].

---

(١) عباس محمود العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، ص٦٤.

(٢) انظر: د. أمل مبروك عبد الحليم، العدل بين ليبنتز والمعتزلة، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد (١٧)، ٢٠٠٨م، ص٣٦.

(٣) انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثاني، القسم الأول، ص٤٧.

(٤) انظر: اعترافات القديس أغوسطينوس، ص١٢٤.

(٥) انظر: السابق، ص١٧.

ثم يقول عن الله بما أنه صالح، «فلم يبدع سوى مخلوقات صالحة، وانظر كيف يشملها بعطفه... فأين هو الشر إذا ؟ ومن أين يأتي ؟ وكيف تسرب ؟ أين هي جرثومته وما هو أصله ؟»[١]، وهل هو عنصر إيجابي في الطبع البشري؟

ونتيجة لهذه التساؤلات انصرف إلى المانوية بحثا عن الحقيقة[٢]، وكان هذا المذهب قد جذبه تسع سنوات؛ إذ وجد فيه تبريرا لاتجاهه الحسي المادي، فالمانوية تؤمن بالمادة، وتقول بأن في الوجود أصلين: النور والظلمة، وأن كلا الأصلين حقيقي، وأن من طبيعة الوجود أن توجد الظلمة إلى جانب النور، فالشر عنصر أساسي في طبيعة الحياة الإنسانية. وبهذا وجد أوغسطين ما يسوغ النزعة إلى الشر –وهي موجودة عنه– بمعنى الانصراف إلى اللذات الحسية[٣]. ثم تراجع أوغسطين عن اعتقاده بالمانوية التي تجعل الشر مبدأ للوجود، إنها تبحث عن قوة عليا تكون مسئولة عن الشر.

وصرح أوغسطين بأن الإنسان هو سبب الشر، وذلك في قوله: «سعيت جهدي كي أتفهم صحيحا الرأي القائل إن حرية الاختيار في إرادتنا هي علة شرورنا»[٤]. و«الخير فيّ أنت صنعته وأعطيتنيه، والشر من صنعي»[٥].

وأيضا يعترف بقوله: «فحين كنت أريد شيئا أو لا أريده كنت أثق من أني أنا أريد وأنا لا أريد، لا شخصا آخر، ومنذئذ أدركت أن أصل الشر كامن فيّ»[٦].

يتبين من هذا أن الشر في العالم نابع من الإرادة الإنسانية، لكن هذه الإرادة خيرة من حيث هي قدرة على الاختيار، وشريرة ورديئة حين تكون على غير ما ينبغي أن تكون. والشر هو سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم، والإقبال على خير زائل، فهو عدم النظام في الإرادة[٧].

---

[١] السابق، ص١٢٦.

[٢] كان تفسير وجود الشر سببا في اعتناق أوغسطين للمانوية، من أجل حل هذه المعضلة، ثم عدل عنها بعد ذلك عند شعوره بخطأ هذا الحل.

[٣] انظر: د. بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص١٧.

[٤] اعترافات القديس أغوسطينوس، ص١٢٤.

[٥] السابق، ص١٩٦.

[٦] اعترافات القديس أغوسطينوس، ص١٢٤.

[٧] انظر: جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ص١٦٣.

وهذا ما يظهره اعترافه عندما يقول:« فتشت عن أصل الشر فلم أجده جوهرا بل فسادا في الإرادة التي تنحرف عن الذات السامية –عنك يا إلهي– إلى ما هو دنيء فتفقد صوابها وتتورم»[١]. وهذا النص يشير إلى **الشر الأخلاقي** على وجه التحديد[٢]، وهذا الابتعاد عن الخير الكلي، والاقتراب من المباهج الدنيوية ليس شيئا مقدرا على الإنسان بحال، وإنما هو من محض اختياره[٣].

أما ماهية هذا الشر فهو ليس جوهرا، إذ لو كان جوهرا لكان خيرا، فالشر هو عدم الخير، وهذا لا ينسب إلى الله تعالى؛ نظرا لأن أعماله كلها خير، وبما أنه لم يجعل الخلائق متساوية فقد جاءت الأشياء منفردة جيدة، ومجتمعة جيدة جدا؛ لأن جميع ما صنعه إلهنا هو حسن جدا[٤].

من هذا القول يظهر أن الخير شيء بالفعل، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجودا حقيقيا، بل هو سلب محض، بمعنى أنه سلب للخير أو سلب للنظام الإلهي أو الطبيعي. وهو ليس عنصرا إيجابيا، فهو ليس من صنع الله، وإنما هو من فعل إرادة البشر، فالشر لا يتأتى إلا من جنوح الإرادة الإنسانية بعيدا عن الخير الثابت[٥].

وهذا المعنى لم يعرفه أوغسطين إلا بعد أن عرف المسيحية، واتصل اتصالا وثيقا بالأفكار الأفلاطونية، فليس الشر إلا عدم وسلب للنظام فحسب[٦].

يتبين من هذا أن الشر الأخلاقي هو أن يجنح الإنسان بعيدا عن الخير المطلق، وهذا بمحض الإرادة الإنسانية واختيارها، وهي فكرة استقاها أوغسطين من «بنات أفكار أفلوطين»[٧]، الذي يُعرف الشر بأنه الحرمان من كل خير، فهو إذا يكون في

---

[١] اعترافات القديس أغوسطينوس، ص١٣٨.

[٢] وهناك **الشر الطبيعي** الذي يعني عدم الانسجام بين عناصر الكون، وهو عنده ليس شرا على الحقيقة، وإنما أسماه الناس شرا؛ لأنهم لم يروا الأشياء في محيطها الطبيعي، وإنما كل يراها ويحكم عليها بحسب معرفته. [انظر: مدينة الله، ٣٥/٢].

[٣] انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص١١٧.

[٤] انظر: الاعترافات، ص١٣٦.

[٥] انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص١٢٠.

[٦] انظر: د. بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص٣٦–٣٧. حمادة محمد سالمان، مكانة العقل بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي (أوغسطين والغزالي نموذجا)، رسالة دكتوراه، ٢٠١٣م، ص٣٢٩. د. عبده فراج، معالم الفكر الفلسفي، ص٢٨.

[٧] انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج٢، القسم الأول، ص١٢١.

جانب الليس[١]. وهكذا وجد أوغسطين في الأفلاطونية تفسيرا لمعضلة تعليل وجود الشر في العالم.

كما أن مفهوم هذا الشر يتجاوز مجرد انحراف الإنسان عن طبيعته العاقلة، فيجلب الاضطراب والفوضى إلى النظام الإلهي[٢] ، وهذا ما أطلق عليه اسم الخطيئة.

ومهما يكن من أمر، فلقد تقاربت آراء آباء الكنيسة في النظر إلى الشر على أنه ليس طبيعة أو كيانا إيجابيا، بل هو حرمان من الخير.

وإذا كان ذلك كذلك، فلا يصح أن الله تعالى مصدر هذا الشر؛ لأنه خير، وليست المادة من ناحية أخرى شرا، لأن الله أوجدها كضرورة للحياة، لذا فلا حاجة لافتراض مبدأ مستقل يأتي منه الشر كما فعل المانوية[٣].

ثانيا- وجود الشر في العالم عند يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار:

يعتقد يوحنا الدمشقي أنّ الوقوع في الأخطاء والأعمال الطالحة مرده إلى حرية الإنسان واستطاعته، فقد «صنع الله الإنسان بلا خطيئة طبعا، وذا إرادة مطلقة الحرية ... بلا خطيئة، لا أنه منزه عن الخطيئة؛ لأن الإله وحده منزه عن الخطأ، بل إن الخطأ لا يأتيه من طبيعته، بل الأحرى من اختياره، أي له أن يبقى وينمو في الخير، بمعونة النعمة الإلهية، كما له أن يحيد عن الخير ويصير في الشر، فيبتعد عن الله بمطلق إرادته، فإن الفضيلة لا تكون بالإكراه»[٤].

ويقدم يوحنا الدمشقي رأيه في علة الخير والشر، وذلك في المناظرة بين مسيحي ومسلم:[٥]

المسلم: ما هو في رأيك علة الخير والشر؟

المسيحي: نحن نؤمن بأنه لا علة إلا الله لكلّ ما هو خير.

المسلم: وما علة الشر؟

---

[١] انظر: تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني: د. فريد جبر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١/١٩٩٧م، ص٩٧-٩٨.

[٢] انظر: جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ص١٦٠.

[٣] انظر: ثائر الحلاق، العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم، رسالة دكتوراه، ص٤٤٢.

[٤] المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١١٦.

(٥) see: Daniel J. Sahas: John of Damascus on Islam, p١٠٣.

المسيحي: إنه الذي يسبب الفساد[١]، إنه الإنسان (البشر).

المسلم: كيف ذلك؟

المسيحي: عن طريق الإرادة الحرة (القدرة الذاتية).

ويبين يوحنا أن فعل الخير والشر من حيث هي خصائص إنسانية، فمثلا الخير هو أن تسبح الله وتتضرع إليه، والشر هو الزنى والسرقة، فهل يكون الخير والشر من الله كما يدّعي المسلم؟

فالنتيجة تبعا لذلك أن الله ظالم، وهذا غير صحيح، فلو كان الله هو الذي أمر الزاني أو السارق فتصبح هذه أمورا تستحق المديح؛ لأنها تنفيذ لإرادة الله[٢].

ويعضد يوحنا الدمشقي رأيه بأن الله ليس هو علة الشرور بتقسيمه للشر إلى قسمين:

أ-**الشر الطبيعي**؛ هو شر ووجع يتنافى مع شعورنا، أي الأحزان والمصائب، وهي تبدو شرورا؛ لأنها مؤلمة، والحقيقة أنها صالحة، لأنها تكون بواعث إلى الارتداد والخلاص، بالإضافة إلى أنها لا تضير وجود الله أو كمالاته[٣]. فيقول:«اعلم أن جميع المصائب الطارئة تقود الذين يتقبلونها بشكر إلى الخلاص، وتكون لهم مجلبة لكل منفعة»[٤].

وهذا يتفق مع ما ذكره القاضي عبد الجبار في اعتباره المصائب والأمراض والنوازل والآلام والمحن ليست شرورا على سبيل الحقيقة، بل على سبيل المجاز[٥]؛ لأنها في حقيقتها خير وصلاح للعباد، لتمحيص العباد واختبارهم. فيقول القاضي: «ولما كان ما ينزل بالمؤمن من مرض وفقر ومصيبة، منها لما يقع به من المضار القبيحة كالظلم وغيره، توهم الناس الذين يقل تمييزهم، وقد علموا أن ذلك من قبل الله

---

[١] يقول **يوحنا الدمشقي**:« وقد دخل الفساد فينا بسبب شرنا». [المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٣٩].

[٢] انظر: د. جورج عطية، الجدل الديني المسيحي-الإسلامي في العصر الأموي، ص١١.

[٣] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص٢٥٩.

[٤] السابق، ص١٤١.

[٥] حكى الأشعري في مقالاته عن المعتزلة قولها: إن الله يخلق الشر الذي هو مرض، وهو شر في المجاز. [انظر: مقالات الإسلاميين، ٢٨٧/١].

وأيضا: د. عبد المقصود عبد الغني، حرية الإنسان دعامة المسئولية والجزاء، ص٤٦٥. د. أمل مبروك، العدل بين ليبنتز والمعتزلة، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد (١٧)، ٢٠٠٨م، ص٥١.

تعالى، أنه يجوز أن يقال: خلق الخير والشر، ومتى بين لهم أن كل ذلك من باب المصالح، ومما للمرء فيه أغراض، وله في الصبر عليه ثواب،...علموا أن ذلك الوصف لا يليق بالله، وإنما يستجيز ذلك من يزعم أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى»[1].

ومن ثم فإن لحوق الآلام والمحن بالإنسان لا يجب أن ينظر إليها على أنها شرور، ولا يقبح الله بسببها، بل هي خير وحكمة، يدل على ذلك أنه تعالى لا يفعل القبيح[2] ألبتة، فيجب أن يقطع في الآلام من قبله أنها خارجة عن أن تكون ظلما[3].

وأبو الحسن العامري (ت:٣٨١ه) يتشابه مع المعتزلة في هذه الفكرة[4]، إذ يبرر الشرور التي تلحق الإنسان من جهة المرض والعلة بأنها اختبار وامتحان، كما أنّ العافية والسلامة هي من باب الإنعام والامتنان.

كذلك، تابع الشريف المرتضى أستاذه القاضي عبد الجبار في أن تُسمى شدائد الدنيا –الفقر والجدب والسقم– شرا، وهي في حقيقتها حكمة وصواب وعدل[5].

ب–**الشر الخلقي**؛ وهو مضاد للفضيلة ولإرادة الله[6]، ويتعلق بتصرفات الإنسان وسلوكه، وسببه سوء استخدام الإرادة الحرة، فيقع من الإنسان بإرادته من معصية أو ظلم.

ولمّا كان من المحال أن يكون أصلُ الشر من الخير، فإنّ القديس يوحنا الدمشقي يتساءل: فمن أين الشر ؟

فيجيب بأن الشر« إن هو إلا فقدان الخير وبعاد عما بمقتضى الطبيعة إلى ما هو ضد الطبيعة، فليس من شر هو بمقتضى الطبيعة، لأن كل ما صنعه الله –ما زال في حال صنعه– حسن جدا.. وكل من ينفصل برضاه عما هو بمقتضى الطبيعة ويدخل

---

[1] فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٧٩. وانظر: المختصر في أصول الدين، ٢٤١/١. وأيضا: ٢٥٥/١. متشابه القرآن، القسم الأول، ص٣٤٨.

[2] كان القاضي عبد الجبار يستعمل مفهوم " القبيح" كمفهوم ينضوي تحته عدة فروع: الشر والظلم والضرر والفساد والعبث.

[3] انظر: المغني، ٣٦٨/١٣.

[4] انظر: د. منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر العامري، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١/١٩٩٤م ص١٤٤.

[5] انظر: الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ٢٩٩/١.

[6] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص٢٥٩.

فيما هو ضد الطبيعة، يصير في الشر... فليس الشر جوهرا ما، ولا إحدى خواص الجوهر، إن هو إلا عرض أي تحويل طوعي مما هو بمقتضى الطبيعة إلى ما هو ضد الطبيعة، وهذا ما نسميه الخطيئة»[١].

وفيما يظهر يكشف هذا النص **معطيات عدة**، منها:

أ-أن للخير وجودا ذاتيا، بينما الشر مجرد اعتبار سلبي هو نقص في الخير، والشر أو ما يمكن تسميته بالخطيئة، معناه انحراف الإنسان باختياره وإرادته عما هو بموجب الطبيعة إلى ما هو خلافها. فالشر الأخلاقي هو الحيدة عن النظام والابتعاد عن الخير عن طريق الإرادة البشرية ذاتها.

يؤكد ذلك بقوله: «ما الرذيلة إلا بالابتعاد عن الخير، كما أن الظلام هو زوال النور، إذا، إذا ثبتنا فيما هو بحسب طبيعتنا نكون في الفضيلة، وإذا حدنا عما هو بحسب طبيعتنا -أي عن الفضيلة- نؤول إلى ما هو ضد طبيعتنا ونصير في الرذيلة»[٢].

ب- أن هذا الشر لا يمكن إضافته لله تعالى؛ لأنه لا ينسجم مع كمالاته. وهذا ما قرره واصل بن عطاء بقوله: «البارئ تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم»[٣]. وأيضا مقالة القاضي عبد الجبار «إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره»[٤].

ج-أن الإنسان بمحض اختياره هو سبب هذا الشر وعلته. «فالأمور التي هي في استطاعتنا... بعضها طالح وشر في الحقيقة ولا يشاؤه الله لا سابقا ولا لاحقا، إنما يتركه لحريتنا»[٥].

وهذا معناه أنّ حرية الإرادة لا تكون إلا في عالم يحدث فيه الخير والشر، وينقاد فيه الإنسان إلى العمل غير مكره عليه[٦].

---

[١] السابق، ص٢٦١-٢٦٢.

[٢] المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٤٣.

[٣] الملل والنحل، ٤٧/١.

[٤] شرح الأصول الخمسة، ص٣٠١.

[٥] المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص١٤٢.

[٦] انظر: العقاد، عقائد المفكرين في القرن العشرين، ص٦٦.

ولما ظهرت طائفة تشكك في الواحد الأحد من جهة التعديل والتجوير، وكانت تميل إلى القول بالتثنية، واعتبروا الخير والشر أصلين في الوجود، أي أنها كانت تفسر الشر تفسيرا أنطولوجيا، قامت مدرسة المعتزلة بالرد على الثنوية الفارسية، وكل من مال إلى الجبر المطلق، فالشر عند المعتزلة[١] عرضي الوجود، غير صادر عن الله تعالى، ولا يجوز إضافته إلى الله تعالى، وإنما يصدر عن الإنسان.

فيقول القاضي عبد الجبار :«لا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئا من القبائح»[٢]. وإذا صح ذلك و«ثبت أنه لا يفعل القبيح، كان من باب الضرر وغيره، لم يجز أن يقال: إنه تعالى يفعل الشر»[٣].

والشر المقصود هنا هو **الشر الأخلاقي**، فهو من فعل العباد وليست من فعل الله تعالى، حيث إن الشر الحقيقي هو ما يقع من معاصي العباد بإرادتهم وقدرتهم عليه.

فيقول القاضي عبد الجبار :«أما قول القائل في الشر إنه بقضاء الله ...وإن أراد المعاصي من أفعال العباد، فهو مصيب بأنه شر، مخطئ بالإضافة بالإطلاق، لكنه يجوز أن يقيد فيقول بقضائه من جهة الأخبار والكتابة»[٤].

وبناء على ما يقع في عالم الشهادة وما يجري حولنا من توحيد بين الإرادة والأمر[٥]، فإن الله لا يريد كل ما وقع في العالم من الكفر والفسق والعصيان؛ لأنه لم يأمر به، فالقبائح التي تقع في العالم ليست مرادة لله لأنه لا يحبها[٦]، وإنما هي على خلاف مراده، فإرادته يجب أن تنزه عن تعلقها بالقبيح، حيث إن إرادة القبيح كالأمر به، والله منزه عن ذلك. ولذلك فكل هذه القبائح هي من صنع الإنسان وبإرادته، ويعتبر

---

[١] ذهب أبو علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ) إلى أن للخير وجودا ذاتيا دون الشر، والشر هو سلب للخير، فلا وجود حقيقي له، واعتبر الشر بجميع وجوهه شرا نسبيا ومجازيا؛ لأنه أساسا عدل وحكمة. [انظر: د. اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتية، ص١٣٧].

[٢] المغني، ج٦ (الإرادة)، ص٥. المحيط بالتكليف، ٢٥٤/١.

[٣] فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٧٩.

[٤] السابق، ص١٧٩. وقارن: ص١٦٩.

[٥] يقول **القاضي عبد الجبار**: «وقد بينا ذلك بالشاهد، لأن الواحد منا لا يأمر بالشيء إلا ويريده، ومتى لم يرده لم يكن القول الواقع من جهته أمرا». [المغني، ٢٢٤/٦].

[٦] يدل على ذلك قول **القاضي عبد الجبار**: «لأنه قد نهى عن المعاصي، فلا يجوز أن يكون مريدا لها، وقد ثبت أنه ساخط لها وعلى فاعلها فلا يجوز أن يريدها، كما لا يجوز أن يحبها». [المختصر في أصول الدين، ٢٢٧/١]. وقوله: « فأما المعاصي فلا يريدها تعالى بل يكرهها». [المحيط بالتكليف، ٢٨٦/١].

مسئولا عنها مسئولية كاملة[١]. وهذا خلاف قول المجبرة التي أضافت إلى الله تعالى كل قبيح[٢]، فزعموا أن كل الأفعال من قبل الله تعالى ومن خلقه، وأن العبد في الحقيقة لا يفعل شيئا[٣].

يظهر من هذا أن ثمة تشابها بين موقف يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار في استحالة أن ننسب إلى الله أفعالا ظالمة أو خسيسة، فالشر صادر عن الإنسان واختياره.

هذا بالنسبة للإنسان، فما هو موقفهما من الشيطان (إبليس) ؟

-الشيطان:

ذكر يوحنا الدمشقي أن الشيطان كان أحد تلك القوات الملائكية، لم يكن شريرا من طبيعته، بل كان صالحا ومخلوقا على الصلاح، لكنه لم يحمل الإنارة ولا الكرامة اللتين خصه الخالق بهما، فحاد بمطلق حريته عما هو من طبيعته إلى ما هو خارج عن طبيعته، فانتصب تجاه الله صانعه مريدا أن يقاومه، فأصبح أول منتقل من الخير إلى الشر[٤]. وهذا يعني أن جميع ما خلقه الله حسن، وأن الشيطان تحول إلى شر، والشر ظلام، بمطلق إرادته الحرة.

ولم يختلف رأي القاضي عبد الجبار عن هذا، «فإن قيل: أفتقولون في إبليس إنه خير أو شر، فإذا لم يجز كونه خيرا، فيجب أن يكون شرا، فإذا كان الله تعالى خلقه، فالله خالق الشر...وجوابنا في ذلك: إن جسم إبليس الذي هو خلق الله، ليس بشر بل هو خير؛ لأنه تعالى خلقه لكي ينفعه، وإنما الشر ما يقع منه من القبيح»[٥].

يظهر من هذا أنّ الله تعالى لم يطبع إبليس على الشر، وإنما اختار هو المعصية والشر، فهو الملوم دون الله[٦].

وهذا ما استنبطه المعتزلة من أقوال أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فلما سئل عن الكلالة، فقال:[٧] أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله تعالى، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان.

---

[١] انظر: د. الجليند، قضية الخير والشر، ص١٧٧.

[٢] انظر: شرح الأصول الخمسة، ص٣٠١.

[٣] انظر: المختصر في أصول الدين، ٢٣٥/١.

[٤] انظر: المائة مقال في الإيمان الأرثوذكسي، ص٩٣.

[٥] فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٨٠.

[٦] انظر: المختصر في أصول الدين، ٢٣١/١.

[٧] فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٤٧.

بالإضافة إلى ذلك، فقد صحّ في كتاب الله تعالى أنه تبرأ من المعاصي وأضافها إلى فاعليها وإلى الشيطان[1].

ننتهي من هذا التناول إلى أنّ القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار يريان أن الفساد والشر في الحقيقة هو المعاصي الصادرة عن سوء استخدام الإنسان لإرادته، أما ما يوجد في العالم من المحن والأمراض والقحط والزلازل وغيرها فهو شر على المجاز لا في التحقيق.

واتضح –أيضا– تداخل هاتين المسألتين –الحرية الإنسانية وأصل الشر– فيما بينهما تداخلا منطقيا فأولاهما سبب للأخيرة؛ لأنّ الحرية الإنسانية هي سبب الشر في العالم، على الأقل الشر بمفهومه الأخلاقي.

[1] انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٦٧. وأيضا: ص١٧٤–١٧٥. الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ٣٠١/١.

خاتمة البحث:

الإنسان هو قطب هذا العالم وقاعدته، لأنه هو الهدف الذي يتوجه إليه التكليف، والمستحق للمدح والذم، وهذا يدل على استطاعته الفعل والتمييز، ففي إطار الاستطاعة والقدرة يفهم التكليف بالأوامر والنواهي، ومبحث الحرية هو مبحث الإنسان، الذي هو المطلب –أولا وآخرا– للتفكير الفلسفي.

وهذا البحث موضوعه: "**حرية الإرادة ووجود الشر الأخلاقي في العالم بين اللاهوت المسيحي ومتأخري المعتزلة: القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار نموذجًا**" سيق للبرهنة على ممارسة الإنسان الاختيار ومسئوليته عن أفعاله، وأنّ العلم الإلهي المسبق لا ينافي حريته وإرادته، وذلك بالمقارنة بين فكر هذين العَلمين. وقد انتهى البحث إلى **عدد من النتائج**، يأتي في مقدمتها ما يلي:

١. اتفق القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار على أن الإنسان هو الكائن الذي يتمتع بحرية الإرادة، بينما باقي الكائنات تسير وفقا لنظام حتمي، فإذًا نفي قدرة الإنسان واستطاعته مما يأباه الحس والعقل، فضلا عن أن القول بالجبر يعطل التكليف ويهدمه.
٢. برهنا بالأدلة العقلية على أهمية حرية الإرادة فهي مناط المسئولية الإنسانية، لدرجة أنه إذا امتنعت لم يعد هناك مجال للحديث عن المسئولية ولا عن الحياة الخلقية عند الإنسان. لكن يخيل إليّ أن نظرة القاضي عبد الجبار تفوق نظرة القديس يوحنا الدمشقي؛ فنظرة المعتزلي فيها سمو بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار، تصل إلى درجة تقديس الإنسان.
٣. اتفقا –مع بعض الفلاسفة مثل: أوريجين وأوغسطين– على أن حرية الإرادة لا تتعارض مع سابق علم الله تعالى بالأفعال الإنسانية، إذ إن هذه الأفعال تأتي مطابقة للعلم الإلهي، وليست معلولة له.
٤. اتفقا على تنزيه الإله –الذي هو مصدر كل خير وفضيلة– عن فعل الشر وعن التعلق به، فلا يمكن أن يكون مريدا لخلق الشر، وأن الإنسان –بوصفه عاقلا وحرا– مسئول عن وجود الشر والقبيح والإثم في العالم، فكل ما وقع فيه، ويزخر به من المعاصي والخطيئة هو من فعل الإنسان وصنعه وإرادته. وهذا الرأي سبق إليه أوغسطين متابعا الفلسفة الأفلاطونية.

٥. كان القديس يوحنا الدمشقي منحازا أو متابعا لآراء آباء الكنيسة السابقين عليه في دراسة قضية الحرية والعلاقة بينها وبين وجود الشر الأخلاقي، بينما كان القاضي عبد الجبار منحازا للموروث الديني، وأدلة العقل واللغة.

٦. تعد فلسفة القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار ومن سار في فلكهما فلسفة ديناميكية- حية؛ لأنها تدعو إلى الحرية والقدرة على الاختيار، وتحمل المسئولية، وتدعو أن يكون هنالك تأثير لقدرة الإنسان في فعله، وفي الوقت ذاته فلسفة تمتاز بالإيجابية؛ لأنها اعتبرت الشر أمرا عارضا هو مجرد فساد في الإرادة وليس جوهرا، إذ لو كان جوهرا لكان خيرا، فالإنسان إذا هو الذي يختار الشر بحريته ومحض إرادته.

٧. رغم اتفاق القديس يوحنا الدمشقي والقاضي عبد الجبار في هذه المسألة وكثير من تفاصيلها، فإنّ دعوى تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحي -في هذه المسألة خاصة- عارية عن الصحة ولا أساس لها، وذلك لأننا لا نكاد نجد أثرا لذلك عند القاضي عبد الجبار نفسه، ويعضد ذلك أن فلسفة القاضي عبد الجبار لا يمكن إدراكها إلا في ضوء أدلة العقل والمصدر الديني والأساس اللغوي أو في ضوء الظروف والعوامل التي اكتنفت تطور المجتمع، والاهتمام الجمعي بمسائله المتصلة بالدين.

بالإضافة إلى أن حرية الإرادة ليست مقصورة على المسيحية وفلاسفتها، بل ليست من اختراعها، فهي قضية قديمة العهد، تناولتها المذاهب والأديان السابقة بوجه من الوجوه، وهي من الأمور الأولية التي كانت عرضة للعقل البشري منذ بدء تفكيره.

كذلك، فإن ما ذكره بعض المحدثين من المستشرقين خاصة عن أثر يوحنا الدمشقي يمثل نظرة أحادية، ولماذا لم يشر مؤرخو الفرق ورجالات المتكلمين -كابن حزم والجويني والشهرستاني[1] فضلا عن المتقدمين- إلى تأثر المعتزلة بالعقيدة المسيحية رغم اختلاف الأيدلوجية والغايات؟

[1] لم يحدث هذا، رغم تكلفهم في رد آراء الخصوم إلى مصادر أجنبية.

فيتضح –بناء على سبق– أن غاية هؤلاء المحدثين من المستشرقين هي تجريد التفكير الاعتزالي من أصالته.

٨. أظهرتُ أن ثمة تيارا أشعريا متأخرا يبدأ من الجويني يسلك المنحى الاعتزالي في دراسة مسألة حرية الإرادة والعلاقة بين علم الله السابق والفعل الإنساني.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا-المصادر والمراجع باللغة العربية:

١. الآمدي (سيف الدين ت: ٦٣١ه) غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٢م.

٢. الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت: ٣٢٤ه)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٠م.

٣. أمين: أحمد (الأستاذ)، ضحى الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٧، د. ت.

٤. أوريجانس: القديس، في المبادئ، عربه وقدّم له: الأب جورج البولسي، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، بدون تاريخ.

٥. أوغسطين: القديس، اعترافات القديس أغوسطينوس، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، ط٤، ١٩٩١م.

٦. ــــــــــــــــــ، مدينة الله، نقله إلى العربية: الخور أسقف يوحنا الحلو، بيروت: دار المشرق، ط٢، ٢٠٠٦م.

٧. بدوي: عبد الرحمن (دكتور)، فلسفة العصور الوسطى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٦٩م.

٨. ــــــــــــــــــ، مذاهب الإسلاميين، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧م.

٩. ــــــــــــــــــ، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤م.

١٠. البهي: محمد (دكتور)، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٦، ١٩٨٢م.

١١. جار الله: زهدي (الأستاذ)، المعتزلة، بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٧٤م.

١٢. الجشمي (الحاكم أبو سعيد المحسن بن كرامة ت: ٤٩٤ه)، تحكيم العقول في تصحيح الأصول "، تحقيق: عبد السلام وجيه، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط٢/٢٠٠٨م.

١٣. جلسون: إتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتاح، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م.

١٤. الجليند: محمد السيد (دكتور)، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٦م.
١٥. جولدتسيهر:(المستشرق أجناس)، العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد يوسف موسى، د. حسن علي عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، مصر: دار الكتب الحديثة–بغداد: مكتبة المثنى، ط٢، ١٩٥٩م.
١٦. الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت٤٧٨هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه: د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.
١٧. ــــــــــــــــــــــ، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢م.
١٨. حنفي: حسن (دكتور)، من العقيدة إلى الثورة (٣)، الإنسان المتعين (العدل)، بيروت: دار التنوير، ط١/١٩٨٨م.
١٩. الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد)، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات: د. نيبرج، بيروت: دار الندوة الإسلامية، ١٩٨٨م.
٢٠. دغيم: سميح (دكتور)، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٢م.
٢١. الدمشقي: (القديس يوحنا ت: ٧٤٩م)، المائة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، عربه عن النص اليوناني: الأرشمندريت أدريانوس شكور، بيروت: المكتبة البولسية، ط٣، ٢٠٠٥م.
٢٢. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، ط٥، ١٩٨١م.
٢٣. الراوي: عبد الستار (دكتور)، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت: المؤسسة العربية، ط١، ١٩٨٠م.
٢٤. ابن رشد (أبو الوليد ت٥٩٥هـ)، مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م.
٢٥. زيعور: علي (دكتور)، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، بيروت: دار اقرأ، ط١، ١٩٨٣م.

٢٦. السيد: محمد صالح (دكتور)، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م.
٢٧. سيف النصر: عبد العزيز (دكتور)، حرية الإرادة الإنسانية في الفكر الكلامي الإسلامي، القاهرة: مكتبة الإيمان، أسيوط: مكتبة الجامعة الأزهرية، ٢٠١٣م.
٢٨. الشافعي: حسن (دكتور)، المدخل إلى دراسة علم الكلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩١م.
٢٩. الشهرستاني: (أبو الفتح ت٥٤٨هـ)، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨م.
٣٠. صبحي: أحمد محمود (دكتور)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ٢٠٠٦م.
٣١. ـــــــــــــــــــــــ، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، "١" المعتزلة، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط٤، ١٩٨٢م.
٣٢. عبد الحميد: عرفان (دكتور)، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٧م.
٣٣. عبد الغني: عبد المقصود (دكتور)، حرية الإنسان دعامة المسئولية والجزاء، ضمن كتاب "دور العقيدة في حياة الإنسان المعاصر"، كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة الإسلامية، ٣-٤ مايو ١٩٩٨م، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية.
٣٤. عبده: محمد (الإمام)، رسالة التوحيد، القاهرة-بيروت: دار الشروق، ط١، ١٩٩٤م.
٣٥. عثمان: عبد الكريم (دكتور)، نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م.
٣٦. العراقي: محمد عاطف (دكتور)، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٧٦م.
٣٧. عطية: جورج (دكتور)، الجدل الديني المسيحي-الإسلامي في العصر الأموي وأثره في نشوء علم الكلام، ضمن المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام (٢٤-٢٩ أكتوبر١٩٨٧م) بالجامعة الأردنية.
٣٨. العقاد: عباس محمود، عقائد المفكرين في القرن العشرين، القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.

٣٩. العوا: عادل (دكتور)، المعتزلة والفكر الحر، دمشق: الأهالي، ط١، بدون تاريخ.
٤٠. الفاخوري: الأب حنا، بالاشتراك مع (المطران كيرلس سليم، والأب جوزيف العبسي، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ط١، ٢٠٠١م.
٤١. فراج: عبده (دكتور)، معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٦٩م.
٤٢. قنواتي: الأب جورج، ولويس غرديه، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين، بدون تاريخ.
٤٣. كرم: يوسف (الأستاذ)، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤م.
٤٤. كريمر: فون (المستشرق)، الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، تعريب د. مصطفى طه بدر، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م.
٤٥. كوبلستون: فريدريك، تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت)، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، و د. إسحاق عبيد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٠م.
٤٦. ماثيوز: جاريث ب، أوغسطين، ترجمة: أيمن فؤاد زهري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٣م.
٤٧. مدكور: إبراهيم (دكتور)، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة: سميركو، ط٢، بدون تاريخ.
٤٨. موسى، محمد يوسف (دكتور)، القرآن والفلسفة (القاهرة: دار الكتاب المصرية – بيروت: دار الكتاب اللبناني)، ٢٠١٢م.
٤٩. نادر: ألبير نصري (دكتور)، فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين، بغداد: مطبعة الرابطة، ١٩٥١م.
٥٠. النشار: علي سامي (دكتور)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ط٩، ١٩٩٠م.
٥١. الهمذاني: (القاضي عبد الجبار بن أحمد ت: ٤١٥ه)، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩م.

٥٢. ـــــــــــــــــــــــ، متشابه القرآن، تحقيق د. عدنان زرزور، القاهرة: دار التراث، ١٩٦٦م.
٥٣. ـــــــــــــــــــــــ، المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متوية، تحقيق: د. عمر السيد عزمي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، المجلد الأول.
٥٤. ـــــــــــــــــــــــ، المختصر في أصول الدين، ضمن (رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٩٨٨م).
٥٥. ـــــــــــــــــــــــ، المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجويز)، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ط١، ١٩٦٢م.
٥٦. وات: مونتجمري، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه في القرون الثلاثة الأولى، ترجمة ودراسة: د. عبد الرحمن الشيخ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.
٥٧. ولفسون: (هاري. أ)، فلسفة المتكلمين، ترجمة: د. مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م.
٥٨. اليازجي: كمال(دكتور)، يوحنا الدمشقي: آراؤه اللاهوتية ومسائل علم الكلام، بيروت: منشورات النور، ١٩٨٤م.

ثانيا-المراجع الأجنبية:

-Daniel J. Sahas: John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ishmaelites (Leiden: Brill, ١٩٧٢).
-John Meyendorff, Byzantine Views of Islam, Dumbarton Oaks Paper, Vol ١٨ (١٩٦٤).
-Macdonald. development of Muslim theology jurisprudence and constitutional theory, new York: Charles Scribner's sons,١٩٠٣.

ثالثا-المجلات والدوريات:

١. مبروك: أمل (دكتورة)، العدل الإلهي بين ليبنتز والمعتزلة، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد (١٧)، ١٤٢٩ه/ ٢٠٠٨م.

رابعا–الرسائل العلمية:

١. الحلاق: ثائر علي، العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم عند ابن سينا ٤٢٨هـ وموسى بن ميمون ١٢٠٤م وتوماس الأكويني ١٢٧٤م، **رسالة دكتوراه**، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ٢٠٠٥م.

٢. سالمان: حمادة محمد إبراهيم، مكانة العقل بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي (أوغسطين والغزالي نموذجا)، **رسالة دكتوراه**، جامعة الفيوم، كلية دار العلوم، ٢٠١٣م.