ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 05 أبريل 2017

الواجـــب الأخلاقـــيّ في علـــم الكـــلام

ريتشرد م. فرانك

ترجمة: سعيد البوسكلاوي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017

الواجب الأخلاقيّ في علم الكلام[1][2][3]

تأليف: **ريتشرد م. فرانك**

ترجمة: **سعيد البوسكلاوي**[4]

---

[1] نشرت هذه المادة في العدد 3 من مجلة ألباب الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

[2] Richard *M.* Frank, *"*Moral obligation in classical Islamic theology*"*, Journal of Religious Ethics, 11 (1983), pp. 204-23.

[3] أودّ أن أشكر مركز البحث الأميريكيّ في مصر ومجلس البحث في العلوم الاجتماعيّة على المنحة التي سمحت لي بإتمام البحث وإنجاز هذه الدراسة.

[4] جامعة زايد، أبو ظبي / جامعة محمّد الأوّل، وجدة.

الملخّص

يدرس هذا المقال تصوّرين متعارضين للأخلاق في علم أصول الدين الإسلاميّ (علم الكلام)، قدّمتهما المعتزلة والأشاعرة في القرنين الرابع والخامس الهجريّين (العاشر والحادي عشر الميلاديّين). بعد أن قدّم المؤلّف نظرة موجزة عن موقف المعتزلة من الأفعال الإنسانيّة، المدروس بما فيه الكفاية، خصّص معظم أجزاء هذا العمل لعرض موقف الأشاعرة من الأفعال الإنسانيّة، غير المدروس بما يكفي. وأولى عناية خاصّة لتحليل مسألة الأفعال التي يخلقها الله ويكتسبها الإنسان.

تقديم

عادة ما يرتبط التفكير الأخلاقيّ في الإسلام بالفقه بصفته التنزيل الشرعيّ لأمانة الوحي من حيث صلته بتدبير الأمور البشريّة؛ العامّة والخاصّة. غير أنّ السياق النظريّ الأعمّ نجده في المبحث المعروف باسم علم الكلام أو علم أصول الدين، لأنّه فيه تقدّم على نحو صريح، في عبارات نظريّة، الأطروحات الأساسيّة (الأصول) أو العقائد المتعلّقة بطبيعة الله والخلق وعلاقة الإنسان بالإله بوصفه خالقاً ومشرّعاً وحكَماً.

ما نودّ القيام به هنا هو توضيح تصوّرين جذريّين ومتعارضين على نحو تامّ لأساس حكم[1] الأفعال الإنسانيّة وطبيعة الإنسان بوصفه فاعلاً أخلاقيّاً، كما صيغت في المدرستين المهيمنتين في الكلام السنّيّ، وتحديداً معتزلة البصرة والأشاعرة، في القرنين الرابع والخامس الهجريين.[2] (العاشر والحادي عشر الميلاديّين)، إلى بداية القرن السادس الهجريّ/الثاني عشر الميلاديّ، وغايتنا عرض المنظومتين الأخلاقيّتين المتجايلتين (الاعتزاليّة والأشعريّة) في سياقاتهما الكلاميّة العامّة[3]. وبما أنّ موضوع الأخلاق عند المعتزلة كان موضوع دراسة شاملة في الفترة الأخيرة، وبما أنّه من الممكن إعطاء عرض أدقّ عن تعاليم الأشعريّة ممّا كان متاحاً من قبل، بناء على المصادر غير المستغلّة إلى حدود الآن، فإنّنا سوف نخصّص الجزء الأكبر من هذه الدراسة للأشاعرة[4].

موقف معتزلة البصرة من الأفعال الإنسانيّة

الأفعال عند معتزلة البصرة هي كيانات (أشياء) حادثة، بسيطة أو مركّبة، يكمن مبدأ أو أصل وجودها في فاعل قادر على الفعل. وتشمل الأفعال الإنسانيّة على حدّ سواء (أ) الأفعال «المبتدءات»، وهي تلك التي أنتجت على نحو مباشر، عقليّاً أو جسديّاً، في جزء ما من الفاعل من خلال قدرته على الفعل، و(ب) الأفعال

1 سوف يتمّ استخدام لفظ 'حكم' (بدل قيمة أخلاقيّة وتقييم أخلاقيّ) على مدار هذا المقال كما يستخدم عادة في الدراسات الإسلاميّة، وتحديداً، في قول عامّ عن الوضع الأخلاقيّ وصفة الأفعال، والأشخاص والأوضاع، لا كما تستعمل عادة في الدراسات الأخلاقيّة المعاصرة، من أجل الإحالة حصراً على واحدة فقط من المقولات الثلاث المعياريّة، إلى جانب مقولتي الواجب والفضيلة.

2 لقد أيّد المعتزلة، الذين سبقوا الأشاعرة زمنيّاً، فعاليّة العقل الطبيعيّ بوصفه أساس الأحكام الأخلاقيّة، رغم أنّه غالباً ما يدعّم، بل وأحياناً يوسّع من قبل الوحي. ودافع الأشاعرة (أتباع الأشعري [ت. 324ه/935م] الذي بدأ مشواره الكلاميّ معتزليّاً)، على أنّ إرادة الله المعلومة من خلال الوحي هي الأساس المناسب الوحيد للحكم الأخلاقيّ. إنّ الإحالات على المعتزلة على مدار هذا المقال هي على مدرسة البصرة في الكلام المعتزليّ (أي معتزلة البصرة) لا على مدرسة بغداد.

3 عن تصوّر عامّ وتقابل النسقين الأخلاقيّين المعتزليّ والأشعريّ، انظر حوراني، 1960: 269-287 و1975: 161-173؛ وفرانك، 1978ب: 123-138. وعن النسق المعتزليّ خاصّة، انظر حوراني، 1971.

4 اقتصر النظر في الأشاعرة، في هذه الدراسة، على المؤلّفين الذين هم دعاة لما يمكن تسميّته مذهب المدرسة الكلاسيكيّ، لذلك لم نفحص أيّ مؤلّف لاحق عن تلامذة الجويني. ولم نأخذ الغزالي (ت. 505ه/1111م) بعين الاعتبار، رغم أنّه ينتمي إلى هذه المجموعة الأخيرة، لمكان إدخاله عدداً من العناصر من التقليد الأرسطيّ، الأمر الذي جعل فكره الأخلاقيّ فريداً من نوعه في المدرسة في تلك الفترة. وبعد السجالات التي أثارتها تعاليم الحلاج (ت. 309ه/922م) اتّخذ عدد من الصوفيّة علم الكلام (جلّهم من أتباع الأشعري) وسيلة للدفاع والاحتياط ضدّاً على النظريات المتطرّفة أو البدعيّة (ماسينيون، 1954: 314 و1975: 2، 217). ولأنّ هذا الأمر له أهمّيته في السياق التاريخيّ فقد ضمنّا بعض الاستشهادات من **كتاب التعرّف** للكلاباذاني أثناء الحديث عن الأشعريّة رغم أنّه ليس من أتباع تلك المدرسة بدقيق العبارة.

«المتولّدة»، وهي تلك الآثار التي تحدثها بوصفها نتائج الفعل المبتدأ أو الأصليّ على نحو مشروع. يملك فعل ما، بوصفه كياناً إذاً، صفات وخصائص هي إمّا (أ) ذاتيّة بحيث تحدّد على أنّها جزء من جنس من الأشياء أو (ب) غير ذاتيّة، بحيث تجد أساسها بشكل مباشر أو غير مباشر في حضور شيء آخر ترتبط به على نحو خاصّ. تشكّل الإرادات جنساً متميّزاً من الأفعال، ويقال عن فعل ما من غير الإرادة (على سبيل المثال حكم أو حركة) إنّه إراديّ أو قصديّ عندما يشكّل الفاعل الإرادة (القصد) لكي يقوم بذلك مع شروعه في الفعل في آن واحد. وهكذا، إذا نطق شخص بخبر فإنّ الفعل ينتمي إلى جنس الأصوات ويكمن أساساً في وقوع (وجود) الحروف المنظومة. غير أنّ كونه فعلاً إراديّاً وأنّه كلام وخبر، وأنّ صدقه أو كذبه هو مقصود أو غير مقصود من قبل الفاعل، أمور لا تنتمي إليه على نحو جوهريّ، بل إنّها تنتمي إليه بوصفها خاصيّات أو أحوالاً لوقوعها حدّدها تعلق الفعل بحالات الفاعل لا بقدرته على الفعل، وتحديداً باعتقاده وقصده. ومن ثمّ، فإنّ صفات الأفعال، من الناحيّة الوجوديّة، هي مرجعيّة سواء بالنسبة إلى <ذات> الفعل أو الجنس (مثال <لفظ> أو <حركة>) أو بالنسبة إلى وجه وقوعه (مثال «خبر كاذب» أو «سجود تعبّدي»). يُعدّ الفاعل مسؤولاً عن فعل بهذه الأوصاف، من الناحية الأخلاقيّة، لأنّه أوقعه أو لأنّه كان سبب حدوثه على نحو خاصّ معرفيّاً وقصديّاً.

إنّ جميع الناس ذوي الحسّ السليم، في نظر معتزلة البصرة، يعلمون بحدس مباشر وغير قابل للاختزال أنّ بعض الأفعال، مثل إظهار الامتنان لمتبرّع أو تفادي إلحاق ضرر جسيم بالذات لا يمكن تعويضه، هي واجبة أخلاقيّاً؛ بمعنى أنّ كلّ من يتركها يستحقّ الذمّ، وأنّ بعض الأفعال، مثل إتيان فعل لا طائل من ورائه أو إلحاق مشقّة غير مستحقّة بكائن حيّ آخر أو أذى لا تترتّب عنه مصلحة لاحقة، هي قبيحة أخلاقيّاً؛ بمعنى أنّ كلّ من يقوم بها عن قصد يستحقّ الذّم. وعلاوة على ذلك، يتشبّثون بأنّه من الممكن بسهولة من خلال تفكير منظّم اشتقاق مجموعة كاملة من القواعد من هذه المبادئ المطلقة بحيث يمكن للمرء أن يعرف حكم كلّ فعل، ومن ثمّ ما يكون من الحسن أو الأحسن، ومن الصحّة أو الخطأ، اكتسابه في وضع معيّن في المبدأ على الأقلّ. وهكذا، يمكن تقسيم كلّ الأفعال إلى أربعة أصناف أساسيّة، والثلاثة الأولى منها يطلق عليها وصف حسن: (1) واجبة، و(2) مندوبة، و(3) مباحة، و(4) مكروهة. عندما يكون الحكم الأخلاقيّ الإنسانيّ محدوداً في الغالب بسبب معرفتنا الناقصة بالظروف الآنيّة والحوادث المستقبليّة، ومن هنا يجب التصرّف دوماً على أساس حكم ما يبدو صحيحاً في أغلب الظنّ، فإنّ علم الله بظروف ونتائج فعله (وأفعالنا) هو علم أزليّ وشامل.

إنّ الصفات الأخلاقيّة، هي مرجعيّة بالنسبة إلى صفات واقعيّة وموضوعيّة على نحو ملموس وسمات الأفعال التي تصفها، إمّا (1) على نحو ذاتيّ، كما أنّ نية اكتساب فعل غير مشروع هي غير مشروعة على نحو ذاتيّ، مادامت في ذاتها هي القصد الذي يحمل على هذا الموضوع الجزئيّ أو (2) تبعاً لوجه وقوعها

فحسب، على سبيل المثال، إنّ فعلاً لا طائل منه تماماً هو فعل قبيح لأنّه بلا هدف؛ أو(3) تبعاً لوجه وقوعها الظرفيّ، على سبيل المثال، إنّ إرشاد عابر سبيل هو فعل محمود عموماً[5]. إنّ إدراكنا الحدسيّ للمبادئ الأخلاقيّة قد وهبه الله لنا من خلال إكمال عقولنا. غير أنّ المبادئ التي أعطيت لنا على هذا النحو ليست محدّدة على نحو عارض من قبل الله. فالصفات الأخلاقيّة تحيل على خصائص حقيقيّة للأفعال على نحو موضوعيّ، والله يعلم أنّها تكون كذلك، ومن ثمّ، فإنّ أفعاله أيضاً تخضع للحكم الأخلاقيّ (عرضة للمدح والذمّ) على أساس القواعد والمعايير نفسها التي لدينا.

لقد خلق الله النوع الإنسانيّ وشكّله في صورة كائنات حيّة قادرة على اللذة والألم، تملك حاجيّات ورغبات، ومن ثمّ خاضعة للمنفعة والأذى. لقد وهب لها الإدراك الواعي بأوضاعها الخاصّة، وإحاطة مفهوميّة بالعالم، ومعرفة حدسيّة بمبادئ الحكم العمليّ والأخلاقيّ الأساسيّة، والقدرة على التفكير والفعل من أجل تلبيّة حاجياتها ورغباتها. لقد خلق الإنسان، إذاً، على نحو يكون فيه خاضعاً للواجب الأخلاقيّ مع عقاب ضمنيّ. فكلّ فرد ذي عقل سليم ينبغي عليه (ويعلم أنّه ينبغي عليه) أن يفعل ما هو حسن أخلاقيّاً ويمتنع عن فعل ما هو قبيح أخلاقيّاً. إنّه يستحقّ (ويعلم بمجرّد العقل أنّه يستحقّ) العقاب على الفعل القبيح أخلاقيّاً. وأكثر من ذلك، بما أنّ فعل ما هو حسن وتجنّب ما هو قبيح باستمرار يتضمّن حتماً بعض المشقّة، فإنّه يستحقّ تعويضاً، إن لم نقل ثواباً على فعله ذاك[6].

لا يفعل الله في طبعه من قبل أيّ ضرورة، في نظر معتزلة البصرة، بل يفعل بشكل حرّ ومن أجل غايات مختارة[7]. إنّ خلقه العالم والنوع الإنسانيّ هو تفضّل منه (كان يمكن أن يخلق عالماً مختلفاً أو لا شيء على الإطلاق). ومع ذلك، فإنّه لم يكن بلا هدف، لأنّ الفعل الذي يكون بلا هدف هو فعل قبيح أخلاقيّاً، والله يفعل الحسن فقط (انظر هامش 12 أسفله). لقد خلق الناس بوصفهم فاعلين أخلاقيّين مستقلّين تماماً مع غاية إثابتهم في حياة مقبلة بطريقة تفوق تناسبيّاً ما قد يستحقّونه بشكل عادل تماماً، تبعاً لما يكونون قد أتوه من عمل حسن وتجنّبوه من عمل قبيح إمّا كلّياً أو جزئيّاً[8]. فمن أجل هذا الغرض، بالفعل، أرسل الله أنبياءه

---

5 عن تحليل أنطولوجيا الصفات الأخلاقيّة عند معتزلة البصرة، انظر فرانك، 1978: 124 وما يليها.

6 إنّ صواب أو خطأ الأفعال الموضوعيّين هما سابقان منطقيّاً عمّا يستحقّه الفاعل من مدح أو ذمّ، وثواب أو عقاب، انظر حوراني، 1971: 108.

7 إنّ بناء هذه الأطروحة أو التدليل عليها لها بالأحرى نظائر واضحة عند آباء الكنيسة، انظر فرانك، 1979: 120.

8 هذه أيضاً لها ما يناظرها عند آباء الكنيسة. قارن، على سبيل المثال، ميثوديوس، 1971: 186 وما يليها، وزكريا المتيليني، 1864: 1133 أ وما يليها. لم يعترف جيماري Gimaret بصحّة التمييز بين العلل والأسباب (reasons and causes)، ومن ثمّ ينكر عدداً من التمييزات الصريحة في النصوص، فيزعم أنّ معتزلة البصرة كانوا جبريّين نفسيّين في تعاليمهم في موضوع الأفعال الإنسانيّة الإراديّة، الجبر الناتج عن تسلسل الأحداث التي تجد أصلها في فعل الله الحرّ (1980: 34، 49، 59). وهذه الأطروحة لا يمكن الدفاع عنها؛ فهي لا تتعارض فقط مع ما تصرّح به النصوص في صدد علاقة الاعتقاد بالفعل الإراديّ، بل إنّها تقود إلى السقوط لا محالة في تناقض صوريّ في تحليلهما للصفات التي تقال على الله. (عن هذه المسألة، انظر فرانك، 1982).

من المناسب الإشارة هنا إلى أنّ معتزلة البصرة، على عكس الأشاعرة، يتشبّثون بالتأكيد على أنّ فاعلاً هو "قادر على" هو تأكيد على أنّه قادر الآن، كما في لحظة لاحقة على الآن (طالما هو على قيد الحياة وقادر على الفعل)، على اكتساب الفعل المفترض أو ما شابهه، أو الامتناع عن اكتسابه، أو اكتساب نقيضه.

لكي يخبرونا عن شروط الحياة المقبلة، وأن يفرضوا علينا بعض الواجبات الإضافيّة التي لا يستنبطها العقل المستقلّ من المبادئ الأخلاقيّة الأساسيّة على وجه التحديد. فالوحي يمنح الناس حوافز أخرى لفعل ما هو حسن على نحو أصليّ ويفرض واجبات من شأن القيام بها ترسيخ عادة الفعل الحسن[9].

يفعل الناس عادة ما يرون أنّه في مصلحتهم المثلى، ومن هنا، سوف يفعل الأفراد الحكماء باستمرار ما هو حسن من أجل تحصيل سعادتهم القصوى، وتحديداً ثواب الله في الحياة الأخرويّة. وفي الواقع، إنّ الناس العقلاء يمكن (وينبغي) أن يعلموا هذا الأمر حتّى في غياب مساعدة الوحي، لأنّنا نعلم بمجرّد العقل (عن طريق الحدس) أنّنا نستحقّ المدح والذمّ، والثواب والعقاب، تناسبيّاً مع أفعالنا الحسنة أو القبيحة، وأنّنا نستطيع (وينبغي) أن نكتشف بالتفكير وجود إله هو عادل تماماً، وهو، في ضوء شروط حالتنا الحاليّة التي أنشأها، يدين لنا بالثواب على الصعوبة التي واجهتنا في أفعالنا الحسنة، وقد يعاقبنا بعدل على أفعالنا القبيحة[10]. ومن ثمّ، يمكن تعليل فعل الحسن على أساس مصلحيّ بحت. وكون المرء ينبغي عليه، مع ذلك، أن يفعل ذلك؛ أي أن يقوم بالواجب الأخلاقيّ في سعيه إلى ما يراه خيراً له ويتجنّب أذى جسيماً لا يمكن تعويضه، هو أمر مطلق وغير قابل للاختزال.

وكما رأينا، يتشبّث معتزلة البصرة بالقول إنّ أفعالنا ليست وحدها التي تخضع للقواعد الأخلاقيّة الأساسيّة، بل كذلك هي أفعال الله أيضاً. فلا أفعال الله ولا أفعالنا الإراديّة هي محدّدة سلفاً على نحو سببيّ. وإذا أخذنا الخلق في حالته الراهنة، فإنّنا نجد أنّ مجموع القواعد الأخلاقيّة نفسها تلزم جميع الفاعلين. ولهذا السبب يمكن تعليل أفعال الله، وكذلك أفعالنا، في عبارات مفهومة تماماً بالنسبة إلينا، من حيث المبدأ على الأقلّ. فكما يجب علينا تماماً فعل ما هو حسن وواجب، فإنّه يجب على الله تماماً إثابتنا على فعلنا ما هو حسن وعلى وفائنا بواجباتنا الأخلاقيّة. وإنّ علمنا بهذا يجعلنا واثقين من ثوابنا في الحياة الأخرى، لأنّ الله سوف يفعل حتماً ما هو عادل وما قال إنّه سيفعله[11].

9 عن علاقة التكليف السمعيّ بالتكليف العقليّ والإلحاق الضروريّ (أي اختزال) الأوّل إلى الثاني، انظر فرانك، 1978: 126.

10 وكما لاحظنا، فإنّ المكافأة والثواب تقتضيهما المشقّة والألم غير المستحقين وغير ذلك أثناء سعينا الحثيث إلى اكتساب الأفعال الحسنة مادامت هذه الأخيرة تنطوي على المشقّة. إنّ الله ملزم أخلاقيّاً، مع ذلك، على إحياء الأشرار من أجل معاقبتهم. وفعله هذا يوازي، بالأحرى، (غير أنّه لا يساوي بعبارة أدقّ) فعلاً محايداً من الناحية الأخلاقيّة من جانب فاعل بشريّ. يراجع، على سبيل المثال، عبد الجبّار، 1959-65، المجلّد 1/6: 15 ومجلّد 11: 85، 9 وابن ماتكديم، 1965: 309 (حيث يقرأ الفعل بدل العقل في سطر 13) و326.

11 إنّ الله عادل على نحو مطلق. بما أنّ وجوده هو من النوع الذي يستحيل عليه وجوديّاً أن يحصل على منفعة أو يلحقه أذى، فإنّه لا يجوز واقعيّاً أن يكون مدفوعاً إلى فعل شيء غير حسن من الناحية الأخلاقيّة، بحيث أنّه أبعد ما يكون عن فعل شيء قبيح من الناحية الأخلاقيّة؛ راجع، على سبيل المثال، عبد الجبّار، 1959-65، مجلّد 8: 53؛ و1979: 81، 6 و1971: 169، 17 وما يليه. قارن هذا مع التفسير الأشعريّ لما يعنيه القول بأنّ الله عادل (أدناه).

موقف الأشاعرة من الأفعال الإنسانيّة

على عكس هذه التعاليم المعتزليّة، يمثّل مذهب الأشاعرة، كما سنرى، نوعاً خالصاً من مذهب الجواز الإراديّ. ففي نظر الأشاعرة، يتحدّد «الفعل الحسن» في قاموس اللغة العاديّة بوصفه «وضع الشيء في موضعه [أي موضعه المناسب] (الأنصاري، [أ]: ورقة 166 ظهر، 19 وما يليه) و«الفعل القبيح» بوصفه «وضع الشيء في غير موضعه» (الأنصاري، [أ]: ورقة 131 وجه، 3 و12؛ البغدادي، 1928: 132، 4). والسؤال، إذاً، هو ما أساس تحديد ما هو مناسب تحديداً صوريّاً؟ يورد أبو القاسم الإسفراييني (ت. 418ه/1027م) مذهب المدرسة العامّ بقوله «أحكام الأفعال لا ترجع إلى نفس الأفعال ولا إلى صفاتها، وإنّما ترجع إلى قول الله» (ضمن الأنصاري، [أ]: ورقة 81 ظهر، 20=[ب]: ورقة 103 ظهر، 11). وعلى النحو نفسه أيضاً، يقول أبو القاسم الأنصاري (ت. 512ه/1118م)، وهو في صدد الردّ صراحة على تعاليم المعتزلة، "ليس الحسن والقبح صفتين للحسن والقبيح، وَجِهتين يقعان عليهما، ولا معنى للحسن والقبيح إلا نفس ورود الأمر والنهي" (الأنصاري، [أ]: ورقة 163 ظهر، 7). وبعبارة أخرى، بما أنّ مرجع (أو ما يحيل عليه) 'حسن' أو 'قبيح' لا يمكن أن يكون هو الفعل نفسه ولا صفة فعل، فإنّ التوكيد يجب أن يرتكز على كيان من خارج الفعل من الناحية الوجوديّة (المتولّي، [أ]: ورقة 40 ظهر؛ الجويني، 1950: 258، 4 وما يليه و1969: 115، 12-9):

الحسن يتميّز عن القبيح بصفة متعلّقة به، وهو أمر صاحب الأمر ومالك الأعيان. (الأنصاري، [أ]: ورقة 165، 21)[12].

أحكام الأفعال (الحسنة والقبيحة، المأمور بها والمنهيّ عنها) لا ترجع إلى صفات الأفعال، وإنّما ترجع إلى قول الله وموجب أمره ونهيه (الأنصاري، [ب]: ورقة 52 وجه).

إنّ أمر الله بشيء يعني أنّه شيء حكيم وحسن وصحيح، وإنّ تحريمه له يعني أنّه شيء قبيح وبلا فائدة. (الباقلاني، 1957: 185، 6).

وهكذا، فإنّه عندما تتمّ مراجعة الفرضيات البديلة بشأن أحكام الأفعال على نحو نسقيّ، يخلص الأشاعرة إلى أنّ "القبيح ما نهى المالك عنه، ثمّ إذا علم الشيء قبيحا، ومتعلّق العلم كونه منهيّاً عنه" (الأنصاري، [أ]: ورقة 165وجه، 10). وباختصار، إنّ المرجع الوجوديّ لـ 'قبيح' هو نهي الإله. "وحده الشرع يصحّح أحكام هذه الأفعال لا مجرّد العقل" (الباقلاني، 1957: 105، 12)، "فإنّه لم يعلم القبح تحقيقا من لم يعلم

12 عن الدليل على أنّ الله يأمر بوصفه ربّ الموجودات جميعاً على الإطلاق، راجع، على سبيل المثال، الباقلاني 1957: 114، 16، 341، 10، 121، 9؛ 341 الأشعري، 1953: 170 وما يليها (مذكور أدناه)؛ وقارن البغدادي، 1928: 131، 15 والأنصاري، [أ]: ورقة 167ظهر، 11. انظر أيضاً هامش 18.

الشرع تحقيقا" (الأنصاري، [أ]: ورقة 164 ظهر، 15)[13]. إنّ أطروحة المعتزلة، التي مفادها أنّ ما هو حسن أو قبيح، وما هو واجب أو غير صائب، هو معروف بمجرّد العقل، قد تمّ رفضها على أساس ملاحظة واقعة عدم وجود اتّفاق كليّ بين الناس الحكماء والأذكياء بشأن هذه الأحكام. (راجع، على سبيل المثال، الباقلاّني، 1957: 122، 5 وما يليه؛ المتولّي، [أ]: ورقة 40 وجه؛ الجويني، 1950: 260 و1984: 42؛ الأنصاري [أ]: ورقة 164 وجه وما يليها).

وعليه، فإنّ الفعل الحسن يحدّد بوصفه "ما ورد الشرع بالثناء على فاعله" (المتولّي، [أ]: 40 وجه؛ الجويني، 1950: 258 وما يليها) أو "ما للفاعل أن يفعله" أو "ما يحكم مالك الأعيان أنّه حسن" أو "ما لا يستوجب فعله العقاب"، والفعل القبيح يقف على النقيض من ذلك، الواجب بوصفه "ما يعاقب على تركه"، والمنهي عنه هو "ما يجب تركه"[14].

وقد استدلّ "الكيا" على أنّ أحكام الأفعال لا يمكن أن تعلّل في العبارة التالية:

"لا نقول إنّ الحسن والقبيح يجد أصله في صفة ما من صفات [الفعل]. يجد الحسن والقبيح أصله في الشرع نفسه، لأنّ الحسن ما قد يفعله الفاعل شرعا، والقبيح ما قد يفعله الفاعل خلافا للشرع، ومن ثمّ، فإنّه يجد أصله في الأمر والنهي. والشرع لا يكشف عن شيء ولا يشير إلى شيء بوضوح، لأنّ الكشف يكون عن شيء ما والإشارة تكون إلى شيء ما؛ وليس ثمّة كيان حقيقيّ أسبق عن الشرع يفسّره هذا الأخير أو يكشف عنه. الحسن والقبح يرجعان إلى أمر الله ونهيه. (الكيا، [أ]: ورقة 119 ظهر).

إنّ الدليل هنا صوريّ بالأساس. إنّ القضيتين التاليتين "س حسن" و"ي قبيح" دالّتان من الناحية الوجوديّة، ومن ثمّ فهما صحيحتان بهذا المعنى، وبهذا المعنى فقط يحيلان على نحو ضمنيّ على أمر الله ونهيه. غير أنّ الأوامر والنواهيّ ليست أخباراً، ومن ثمّ، فهي لا تثبت شيئاً لشيء ولا تنفي شيئاً عن شيء.

---

13 راجع أيضاً الباقلاني، 1975: 203 و575؛ القشيري، 1983: LVII؛ الجويني، 1969: 115، 9-12؛ وبشكل عامّ الجويني، 1950: 257 وما يليها؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 162ظهر؛ **واختصار**، [أ]: ورقة 230 وجه وما يليها. وعن كون الفعل يستحقّ المدح والذمّ معلوماً عن طريق الوحي فقط، راجع الأنصاري، [أ]: ورقة 167 وجه، 6 وما يليها.

وما يعنيه المؤلف هنا بـ<تحقيقاً> هو أنّ المؤمن يجعل اعتقاده ملائماً وخاضعاً لأوامر الله في فعل مبنيّ على أساس اعتقاد عقليّ، لا من خلال امتثال اجتماعيّ فقط أو ما شابه ذلك.

لقد ترجمت في مواضع كثيرة كلمة <شرع> بـ «قانون». كما أشار إلى ذلك ويلفريد كانتويل سميث (1955: 582 وما يليها) يعني الشرع بشكل أصحّ قانون الله: إبلاغه وحيه إلى النبيّ ومن خلاله إلى المؤمنين، بحيث تكون الطاعة لله، لا للشرع بوصفه شيئاً أو مبدأ غير شخصيّ. أودّ أن أقترح أنّ كلمة «التشريع» تعادل في المحتوى θέσις του νομού كما يستخدمها آباء الكنيسة في حين أنّ «الشريعة» تعني جسم الوحي بما ينبغي أن يعتقد وما ينبغي أن يفعل (ولا يفعل) موحى به إلى نبيّ مخصوص. لكن، في السياق الحالي، كلمة «قانون» مناسبة مادامت تحيل على التحديد الشرعيّ لما ينبغي فعله (أو ما هو مباح أو غير مباح فعله)، في مقابل ما هو صحيح لشيء ما أو فعل ما بحكم الطريقة التي هو بها في ذاته أو في صفة من صفاته الواقعيّة أو الذاتيّة.

14 هذه التعريفات عامّة جدّاً، والتعريف الخاصّ يتمّ اختياره بشكل عامّ على أساس مناسبته السياق. عن بيان عامّ لذلك ومناقشته، انظر، على سبيل المثال، الجويني، 1978: 38 وما يليها.

ولا يمكن أن تختزل إلى أخبار من خلال التحليل، مادام الأمر والنهي يشكّلان قسماً أساسيّاً من أقسام الكلام. وتبعاً لذلك، فإنّ الأمر الإلهيّ ونهيه لا يكشفان شيئاً عن طبيعة الأفعال المباحة، والواجبة أو المحظورة. ولا يمكن أن يكشفا عن أيّ قصديّة نسقيّة في التشريع الإلهيّ. ويصير واضحاً لنا كيف يفهم هذا على نحو جذريّ حين يستدلّ المؤلّف نفسه قائلاً:

إنّ النافع وغير النافع يتمّ تأكيده من قبل الشرع. ولا ينبغي أن تستغرب ما يقوله الفقهاء، أي، إنّ مثل هذا الفعل هو واجب بسبب ما فيه من مصلحة أو أنّه حرام بسبب ما ليس فيه من مصلحة، لأنّ الشرع صيغ وفقاً لفهم عامّة الناس، ولا يمكن أن يوظّفه الفقهاء بطريقة دقيقة على نحو صوريّ. إنّها <علل> مقبولة بوصفها حسنة في السياق الفقهيّ، كما يقول أحدهم «أكلت فشبعت»، رغم أنّ ما أكله الفرد لم يكن بالمعنى الدقيق للكلمة علّة كونه شبع؛ بل إنّ الله ببساطة جعل الأشياء تحدث في تعاقبها العاديّ من خلال جعل الشبع يقع بعد فعل الأكل. وعلى هذا النحو أيضاً يجعل الله الأشياء تحدث في تعاقبها العاديّ من خلال جعل ما هو نافع يحدث بعد فعل معيّن ويجعل الأشياء تحدث في تعاقبها العاديّ من خلال جعل ما هو غير نافع يحدث بعد فعل معيّن. ومن ثمّ، فإنّ مصطلح <علّة> يستخدم على نحو غير صوريّ وفقاً للاستعمال العاميّ، رغم أنّه ليس ثمّة <علّة> بالمعنى الدقيق والصوريّ للكلمة. (الكيا، [أ]: ورقة 201 وجه)[15].

وفي الجملة، يمكن لغير المؤمن أن يعتقد أنّ بعض الأفعال حسنة وأخرى قبيحة، لكنّه لا يعلم ولا يمكن أن يعلم أنّها كذلك، في الواقع، مادام لا يملك معرفة بالأساس الوجوديّ لحقيقة الصفات الأخلاقيّة (المتولّي، [أ]: ورقة 41 وجه؛ الجويني، 1950: 262؛ و**الاختصار**، [أ]: ورقة 230 وجه، 2 و232 وجه، 10 وما يليه). وأكثر من ذلك، إنّ الوجود الإلهيّ، بوصفه كذلك، لا يخضع لأيّ قيد، أو أمر، أو اضطرار؛ وجوده كامل بحيث لا يمكن الزيادة فيه ولا النقصان بوجود أو لا وجود مخلوق أو فعله أو حاله. وبالتالي، فإنّه يمكن أن لا يكون لفعله علّة. ويمكن أن لا يكون لما يفعله دافع أو غاية (الأشعري، 1929: 98، 21؛ الباقلاّني، 1957: 55 و[أ]: ورقة 19 ظهر؛ المتولّي، [أ]: ورقة 54 ظهر، 16؛ القشيري، 1983: xxii و[أ]: 1: 48؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 169 وجه). إنّ أفعال الله وأوامره لا يمكن تفسيرها أو تعليلها بما هي كذلك. ومن ثمّ، يستدلّ أبو إسحاق الإسفراييني على أنّه مادام ممكناً نظريّاً أنّ الله يأمر بزوج من الأفعال المتضادّة (أو بفعل بأوصاف متضادّة)، فإنّه «لا واجب قبل الشرع» (ورد عند الأنصاري، [أ]: ورقة 168 وجه). «إنّ الكذب فعل قبيح لأنّه ورد أنّه قبيح[...] ولو أمر به فلن يكون ثمّة دليل على ضدّه.» (الأشعري، 1953:

15 إنّ الإحالة على الإجراء الشرعيّ يتوخّى، على سبيل المثال، نوع القياس التمثيليّ الذي من خلال تحريم الخمر (المصنوع من العنب)، الذي هو محرّم بصريح العبارة، يستنتج المرء تحريم النبيذ (المصنوع من التمور)، لأنّ كليهما مسكر. وأساس ذلك أنّ علّة حكم شرب الخمر يحدّدها تأثيره. إنّ القياس صحيح فقهيّاً، يقول الكيا، رغم أنّه بإطلاق القول ليس ثمّة علاقة سبب/نتيجة بين الخمر والشرب وسكر الشارب، مادام الله يخلق كلّ حادث عن طريق الجواز. قارن أيضاً الجويني، 1969: 113، 3-5 وانظر برانشفيك، 1970: 69.

171).[16] «فالأفعال لا حكم لها قبل الشرع على الإطلاق.» (المتولّي، [أ]: ورقة 41 ظهر، 3-5؛ انظر أيضا البغدادي، 1928: 149، 1-8؛ والجويني، 1978: 36، 7 وما يليه و39، 13 وما يليه). «إنّ الأمر لله وحده لا لغيره.» (المتولّي، [أ]: ورقة 42 ظهر، 2). وتبعاً لذلك، إنّه هو الذي له أن يفعل ما يشاء وجميع أفعاله هي في ذاتها حسنة وعادلة، لأنّه «المالك، القاهر، غير مملوك ولا مأمور ولا منهيّ» (الأشعري، 1953: 170).[17]

فاعليّة الأفعال الإنسانيّة: الله والإنسان

إنّ الله هو خالق كلّ شيء موجود. ومن ثمّ ينبغي أن نرى كيف يفسّر الأشاعرة المتقدّمون تطبيق الصفات الأخلاقيّة على الأفعال الملموسة وكيف تنطبق الصفات المشتقّة من هذه، من قبيل <عادل> و>جائر>، على الفاعل المسؤول عن الفعل في أوصافه الأخلاقيّة.

كلّ فاعل يتصرّف بقدرة على الفعل: إنّ عبارة <فاعل> و>يفعل س> (=>فاعل س>)، بما هي كذلك، هي صحيحة بحكم تعريفها عندما يوجد كيان هو متعلّق قدرة الفاعل، والفعل هو بحكم تعريفه ما يفعله أو يكتسبه المرء بوصفه متعلّق قدرته. وأيضاً فإنّ كلّ ما يريده الله يوجد، وكلّ ما لا يريده لا يوجد؛ إنّه يخلق كلّ ما يحدث (يوجد) في العالم، كما هو قائم في ذاته وصفاته. ومن ثمّ، فإنّ كلّ ما يوجد، يوجد بوصفه متعلّق قدرة الله القديمة على الفعل وإرادته القديمة وموضوعاً متحقّقاً لهما، إذ هو الفاعل بإطلاق لكلّ ما يحدث في العالم: كلّ الموجودات من غير الله، ومن بينها الفاعلون البشريّون وصفاتهم وأفعالهم، هي مخلوقة (الأشعري، 1953: 52 و59؛ الباقلاّني، 1957: 477؛ القشيري، 1982: 59، 16؛ البغدادي، 1928: 145، 9 وما يليه، الفوركي، [أ]: ورقة 98 و100 ظهر وما يليها؛ الكلاباذاني، 1950: 46). إنّ الفاعلين البشريّين هم فاعلون لأفعالهم الإراديّة بمعنى ثانويّ، لأنّه إذا لم يخلق الله لهم الفعل والقدرة عليه، فلن يوجد فعل إنسانيّ (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 95 و128؛ الباقلاّني، 1957: 524).

16 بما أنّه من المستحيل أن يكون عمل ما (منظوراً إليه في ذاته أو في سياقه الظرفيّ و/أو في علاقته بالله) أنسب إلى الله أن يأمر به أكثر من أيّ عمل كان، لقد أمر الله في الواقع في كلامه القديم بكلّ ما يمكن الأمر به (الأنصاري، [أ]: ورقة 89 وجه، 24)، تماما كما يريد بإرادة قديمة كلّ شيء يمكن أن يراد (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 49؛ القشيري، 1982: 59، 16).

17 راجع أيضاً الأشعري، 1929: 100، 4 وما يليه، الباقلاني، 1957: 342، 5-7؛ الجويني، 1987: 40، 9-12؛ والأنصاري، [أ]: ورقة 180وجه «مالك الملك» (المالك= المالك الشرعيّ أو ربّ ملكه) هو أحد أسماء الله الحسنى. إنّه الخالق وخلقه هو ملكه الذي يفعل به ما يشاء على الإطلاق. راجع، على سبيل المثال، الجويني، 1950: 196، 13. قارن أيضا القشيري، 1982: 61، 17. و1983: LIX، 3؛ وأبو سليمان الخطّاب، ضمن البيهقي، [أ]: 68، 2-4، «الوالي».

فمن الناحيّة المعجميّة، نميّز بين فعل الله هو خلق (=اختراع=إيجاد) في حين أنّ الفعل الإنسانيّ الإراديّ هو كسب (=اكتساب).[18]

القدر خيرُه وشرُّه من الله، فهو سبحانه خالق أكساب العبد، والعبد مكتسب لأفعاله؛ الدين ليس بجبر، وقدّر للعبد قدرة هي استطاعة تصلح للكسب ولا تصلح للخلق والإبداع. فالله خالق غير مكتسب، والعبد مكتسب ليس بخالق. (القشيري، 1982: 61)[19]

إنّ ما يكتسبه الفاعل البشريّ ينتمي إليه وينسب إليه بوصفه فعلاً له بحكم علاقته بقدرة على الفعل خلقها الله فيه لحظة اكتساب الفعل. فعبارة «قادر على...» لا تصحّ بالنسبة إلى الفاعل البشريّ إلا في علاقته بكسب يحدث في الواقع وفي آن حدوثه (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 123 وما يليها؛ الباقلاّني،

18 لقد سبق أن تمّت مناقشة مفهوم الكسب كثيراً. راجع، على سبيل المثال، غاردي Gardet في EI، s.v.؛ شفارتز Schwartz، 1976: 229-263؛ فرانك Frank، 1966: 75-13؛ وحديثاً جدّاً جيماري Gimaret، 1980: 79. سوف نكتفي هنا بتقديم ملاحظات قليلة عامّة من أجل توضيح المفهوم الأساسيّ. ما هو أهمّ ربّما هو أن نتذكر أنّ المؤلّفين الذين يستخدمون هذا المفهوم والذين نعنيهم هنا لا يسعون، في المقام الأوّل، إلى تفسير كيف يحدث الفعل، بالتالي، بل استخراج الالتزامات الوجوديّة للصفات التي تقال على الفاعل البشري وعلى الله وجعلها واضحة فحسب.

لقد تمّت ترجمة كلمة 'كسب' عادة بـ «امتلاك» وفعل 'اكتسب' بـ 'امتلك'. غير أنّ 'امتلك' ليس له معنى يذكر في هذا السياق وشفارتز قد بيّن (1972: 355 وما يليها) أنّ 'كسَب' و'اكتسب' يستعملان عادة في معجم العربيّة الكلاسيكيّة الباكرة بوصفها ألفاظاً دالّة على الفعل الاختياريّ. لقد اخترت ترجمة 'كسب' بـ'performance' لأنّ هذا الأخير قد (أ) يستعمل في الإنجليزيّة للدلالة عموماً على الفعل الإنسانيّ الإراديّ وقد (ب) يميّز على نحو مناسب عن <فعل> أو <عمل> اللذين هما أعمّ ولأنّ (ج) <اكتساب> يستعمل عادة (ولو في معنى مخالف ومتميّز تماماً) للدلالة على أداء (في المسرح على سبيل المثال) عمل يمكن أن يوصف بوصفه <إبداعاً> من قبل الغير.

أن يكون الاكتساب (الكسب) في حدّه هو الفعل الذي يحدث بوصفه موضوع قدرة محدثة على الفعل وفي «محلّ القدرة على الفعل» هو أمر صحيح في نظر جميع أشاعرة الفترة الكلاسيكيّة، بغض النظر عن التأكيدات أو الفروق التي قد أتوا بها لاحقاً فيما يخصّ العلاقة بين القدرة على الفعل والحدث الذي هو موضوعها. لقد تمّ تصوّر القدرة على الفعل والحدث الذي هو موضوعها على أنّهما شيئان متميّزان ومنفصلان. ومن ثمّ، فإنّ معنى هذه الأطروحة الأساس هي أنّ الكسب هو فعل أو حدث ينتمي إلى الفاعل البشريّ (هو بمعنى أدقّ فعله) وبالتالي فهو مسؤول عنه في بعض الأوصاف. (وهكذا فالاكتساب هو غير الحدوث في الذات الإنسانيّة التي ليس له عليها أدنى سلطة. انظر هامش 25 أدناه). يتمّ التعامل مع الأكساب دائماً تقريباً بوصفها إراديّة أو قصديّة من قبل الذي يكتسبها (انظر، على سبيل المثال، الباقلاني، 1957: 307؛ والكلاباذاني 1960: 48، 3). لكن هذا لأنّ النصوص تهتمّ أساساً (وخاصّة في سياقات جدليّة في الغالب) بتلك الأفعال التي يكون الفاعل الإنسانيّ مسؤولاً أخلاقيّاً عنها وهذه يجب أن تكون قصديّة، مادامت الأفعال القصديّة وحدها يمكن وصفها بأنّها طاعة أو معصيّة. وليس ثمّة علاقة ذاتيّة أو منطقيّة بين الكسب والإرادة مادامت الإرادة التي يكون الكسب موضوعا لهاً هي في ذاتها شيء متميّز.

إنّ الله قد يخلق القوّة الواحدة على الفعل والاكتساب دون إرادة ملازمة، ومن ثمّ يحدث الكسب (بحكم تعريفه) بوصفه اكتساب الفاعل رغم أنّه غير مقصود (راجع، على سبيل المثال، المتولي، [أ]: ورقة 36 وجه)، تماماً كما يمكن أن تحدث الإرادة دون أن يخلق الله القدرة على الفعل (انظر، على سبيل المثال، **اختصار**، [أ]: ورقة 162ظهر، 11). وعلى النحو نفسه، إنّ وعي الفاعل بفعله واعتقاده عنه ليسا مطلوبين لا ذاتيّاً ولا منطقيّاً لكي يكون اكتسابه (انظر، على سبيل المثال، المتولي، [أ]: ورقة 33وجه، 3-7؛ الجويني، 1950: 191؛ **اختصار**، [أ]: ورقة 173وجه، 11 وما يليه). إنّ تصادف الإرادة، والمعرفة (الاعتقاد)، والقدرة على الفعل، والاكتساب هو فقط مسألة العادة التي يجعل الله الأشياء تحدث على نمطها. هذا هو المفهوم الأساس لفكرة الكسب، والاكتساب المشتركة لدى جميع المؤلّفين الذين نهتمّ هنا بأقوالهم. كثير من الشيوخ (وفي بعض الحالات شيوخ أفراد في أعمال مختلفة) يعبّرون عن آراء مختلفة في شأن نوع العلاقة التي توجد بين القدرة الخاصّة على الفعل والكسب الذي هو موضوعها. رغم أنّ البعض (على سبيل المثال، الأشعري، أبو إسحاق الإسفراييني، ابن فورك، والجويني في مؤلّف واحد) قد قال إنّ الكسب «وقع بقدرة محدثة»، والرابطة <بـ> تفسّر بأشكال مختلفة (على الأقلّ عندما يقدّم تفسير ما). وآخرون (على سبيل المثال، المتولي والجويني في جلّ أعماله) رفضوا هذه الصيغة، مؤكدين على أنّ العلاقة مماثلة لتلك التي تحصل بين المعرفة وموضوعها المادّي (انظر، على سبيل المثال، المتولي، [أ]: ورقة 34ظهر؛ الجويني، 1950: 210، 3-6؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 127 وجه، 13). في أيّ حدث، كلّ أوصاف الحدث باستثناء «الكسب» هي صحيحة بالنسبة إلى الفعل سواء تحدث بوصفها كسباً للفاعل البشريّ أو تحدث له <اضطراراً> وعن غير قصد. وحده الباقلاني، لأسباب شكليّة محضة، يرى أنّ «كونه كسباً» هو حال وصفة حقيقيّة للفعل تحدث بوصفها موضوعاً لقدرة الفاعل البشريّ على الفعل (الباقلاني، [أ]: ورقة 48ظهر، 9-12؛ و1977: 486 و527؛ الجويني، 1950: 209، 2 وما يليه؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 119وجه، 12 وما يليه و141، 8 وما يليه و[ب]: ورقة 82 وجه، 10). وضدّاً على هذا، يلحّ ابن فورك، على سبيل المثال، على أنّ «هو كسب» هو وصف خالص لا مرجعاً لصفة الفعل الذي يوصف كذلك (ضمن الأنصاري، [أ]: 120وجه، 7 وما يليه).

19 قارن القشيري، 1968: 81. إنّ ألفاظ 'خير> و>شرّ> التي نترجمها هنا ليست مصطلحات أخلاقيّة، بل تعني بالأحرى «خير لـ..» و»شرّ لـ..» بوصفها نافعة أو ضارّة.

1957: 488 وما يليها؛ الجويني، 1950: 218 وما يليها). وهكذا، فإنّ الله يخلق كلاًّ من القدرة على الفعل واكتسابه في آن واحد، بوصفهما كيانين مستقلّين وخفيّين في الفاعل المكتسب. ومن ثمّ ينبغي أن نسأل عن (أ) وضع الفاعل البشريّ فيما يتعلّق بفعله بوصفه طاعة أو معصيّة لأمر الله، و(ب) كيف يفهم ارتباط الفعل في أوصافه المختلفة بالفاعل الأوّل و/أو الثاني. والحال، كما قد تقدّمها مصادرنا، ما هي الأحكام التي تستخلص بوصفها أوصافاً للخالق أو للفاعل المكتسب من بين الأحكام الكثيرة المصحّحة عن الفعل؟

وبعبارة أدقّ، فإنّ «قادر على س» يصحّ عن الفاعل البشريّ فقط في اللحظة التي يفعل فيها <س>. وينتج عن ذلك، إذاً، أنّه إذا كان فاعل ما يفعل عن اختيار <س> عندما كان يجب أن يفعل <ي>، فإنّه ليس صحيحاً القول إنّه قادر على فعل <ي> أو أنّه كان قادراً على فعل <ي> إذا فعل <س> عندما كان يجب أن يفعل <ي>. وعلى هذا الأساس اتّهمّ الأشاعرة بالقول إنّ الله يفرض على عباده واجب فعل ما هم عاجزون عن فعله في الواقع، أو في بعض الحالات على الأقلّ[20]. وهذا صحيح إذا أخذ «قادر على...»، بالمعنى الدقيق والصوريّ بوصفه مرجعاً في الوجود يحيل على حالة معيّنة من القدرة على الفعل، يشكّل ذلك الفعل المعيّن موضوعاً لها. غير أنّ ثمّة تمييزات: «عاجز» لا يرادف «غير قادر». إذا كان الفاعل الذي يخضع لأمر الله يكتسب على نحو إراديّ <س> بوصفه ضدّ <ي>، أي إذا كان يعلم أنّ عليه أن يفعل <ي> الآن وبدل ذلك اختار أن يفعل <س> وفعل <س>، فإنّه من الصحيح بذاته أنّه ترك <ي>. لكن إذا ترك <ي>، فإنّه سيكون صحيحاً كذلك بذاته أنّه ليس عاجزاً عن فعل <ي>[21]، مادام «عاجزاً عن فعل <ي>» يعني أنّه لا يوجد فعل هو في آن واحد كسب لهذا الفاعل ويوصف حقّا على أنّه <ي> أو ضدّ (أي ترك) <ي>[22]. في المقابل، إنّ الترك هو كسب إراديّ و»التارك للشيء يجد نفسه بحالة لو أراد إيقاع المأمور به، صادف قدرة حقيقيّة؛ إذ ليس به آفة تمنعه..» (الأنصاري، [أ]: 143 ظهر، 22): إنّه يعلم فيما يخصّ الفعل المتروك

20 عن هذا الأمر راجع الأشعري، 1929: 101؛ الباقلاني، 1957: 504 وما يليها؛ الجويني، 1950: 226 وما يليها؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 142ظهر، 12 وما يليها؛ **اختصار**، [أ]: ورقة 161ظهر وما يليها؛ وعموماً انظر المناقشة عند برانشفيك، 1964: 5 وما يليه وخاصّة 18 وما يليه. جلّ الشيوخ يعترفون صراحة بأنّ الله قد يأمر بأيّ شيء وأنّه لا يحتاج (في الواقع لا يفعل في كثير من الحالات) إلى أن يريد ما يأمر به. غير أنّه لا يمكن أن يأمر بما هو محال منطقيّاً (**اختصار**، [أ]: ورقة 161ظهر) ومن ثمّ يلاحظ الجويني (1948: 42) أنّه سيكون مستحيلاً عليه أن يأمر بتحقيق ما هو غير ممكن بما في ذلك الكفر به، ما دامت طاعة مثل هذا الأمر قد يتطلّب الاعتراف الأسبق بوجود الله بوصفه الواحد الذي يجب أن تطاع أوامره.

21 عن تعريف الترك راجع الجويني، 1978: 35؛ راجع أيضاً الأشعري، 1953: 20، 1 و58، 15؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 79وجه، 17 و[ب]: ورقة 97 وجه.

22 هذا هو المعنى الأساس والعامّ الذي يرد به «عاجز عن...» عادة في علم الكلام (راجع، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 92 و135 و129: 101، 13 وما يليه و102، 8 وما يليها؛ الباقلاني، 1957: 294، 2 وما يليه و298، 12 وما يليه؛ وبشكل عامّ، انظر المناقشة ضمن الأنصاري، [أ]: ورقة 140 ظهر، 23 وما يليه و**اختصار**، [أ]: ورقة 155 ظهر وما يليها). وأحيانا يجعل بعض المؤلّفين، بسبب كونهم لا يميلون إلى تحليل يجعل لفظاً يحيل على شيء معدوم، يلحّون على أنّ «عاجزاً عن...» يتضمّن وجود فعل (حدث في الفاعل الذي يوصف بأنّه عاجز عن..) محمول على الفاعل ويحدث له باضطرار.» (راجع القشيري، [أ]: 4: 48 والأنصاري، [أ]: ورقة 141 وجه، 1-4.) وفيما يخصّ معنى «باضطرار» كما استعملت هنا، انظر هامش 25 أدناه.

«أنّه يكون في وسعه عندما يرغب فيه، وأنّه يكون قادرا على فعله عندما يحاول ذلك في المجرى العادي للأحداث» (الباقلاّني، [أ]: ورقة 126 ظهر، 1)[23].

وهكذا، إنّ عدم اكتساب الأمر لا يوصف بمثل ما يوصف به تركه عندما يكون الفاعل، بسبب آفة ما (جسديّة أو ظرفيّة)، عاجزاً عن اكتسابه. ومن ثمّ، لا يكون له حكم طالما هو عجز عن فعل ما قد يكون مطلوباً في ظروف أخرى. وبالمثل، إنّ فعل ما لا يمكن للمرء اختيار تجنّبه، أي ما يُفعل ضرورة[24]، ليس موضوع حكم أخلاقيّ، مادام الفرد عاجزاً عن تركه من الناحية الصوريّة. ليس الأمر والنهي قابلين للتطبيق حيث لا طاعة ولا معصيّة، أي حيث لا اختيار للفاعل في فعل أو ترك ما هو زجر (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1929: 102 و1953: 137؛ الأنصاري، [أ] ورقة 143، 18 وما يليه).

ويبقى، مع ذلك، أنّ الله يريد كلّ أكساب الناس ويخلقها، سواء تلك التي توصف بالمعاصي كما التي توصف بالطاعات. فإذا ضرب شخص ما شخصاً آخر بغاية أن يجرحه، عن قصد وبلا سبب، فإنّ الحادثة توصف بـ <شيء>، <فعل>، <عمل>، <حركة>، <ضربة>، <سفه>، و>ظلم>. إنّ صفات الفاعل التي تشتقّ من هذه، أي <يحدث>، <يفعل>، <يكتسب>، <يحرّك>، <يضرب>، <يسفه>، و>يفعل غير الصواب> لا تقال بحياد على الله والفاعل البشريّ معاً.

إنّ الكسب الإنسانيّ، طالما أنّه كيان (شيء=ذات=موجود) ينسب إلى الله وحده، مادام وجوده هو وجود مخلوق، وخلق الشيء هو فعل إيجاده (الموجود=الموجد= المخلوق= الوجود= الإيجاد=الخلق). إنّ الفعل، كما رأينا، هو حادث بحكم تعريفه، حصل بوصفه موضوع قدرة على الفعل. ومن ثمّ، فأفعال أو فاعل

---

23 راجع الأشعري، 1929: 102، 12 (... لو أرادوا لقدروا...) و1953: 64، 15. وهكذا، فإنّه من الصحيح صوريّاً أنّ "كلّ من يترك فعلاً[...]فإنّه ليس قادراً عليه، رغم أنّه [فعل] هو بحيث لو أراد القيام بذلك، لتأتّى له في جري العادة (الباقلاني، [أ]: ورقة 171وجه، 9) يلاحظ المرء أنّ العبارات هنا صيغت بعناية فائقة حتّى لا يساء إلى أساس مذهب الجواز في النسق، فبينما تفيد تجربتنا المشتركة أنّ العادة قد جرت بتمكينه منه إذا حاوله، فإنّ جري العادة تتقدّم بوصفها طريقة الله الاصطلاحيّة في فعل الأشياء. والمرء يتذكر أطروحة ج. إ. مور المشهورة التي مفادها "يستطيع" = "يستطيع إذا أراد"، وازدواجيتها تصير واضحة تماماً في هذا السياق. ومن الواضح أنّ المؤلّفين الذين نناقش مذهبهم قد يودّون أن يتّخذوا موقفاً مثل موقف القديس يوحنّا ذهبيّ الفم (يوانوس خريسوستوموس) في تعليقه على رسالة القديس بولس إلى كنيسة فيليبي Philippians 2: 13 (1962، 62: ورقة 239) الذي مفاده أنّ الله خلق (ενεργει) الفعل في وفاق مع نيّتنا التي تشكلت على نحو مستقلّ. غير أنّ النسق الأشعريّ قد دأب على النظر إلى الإرادات بوصفها كيانات وعلى هذا النحو خلقت (انظر، على سبيل المثال، الباقلاني، 1957: 525 و529). وعموماً، إنّ موضوع أصل النوايا والإرادات الإنسانيّة يتمّ تفاديه عن وعي، ونادراً ما قيل لنا كيف يشكل الفاعل البشريّ إراداته (انظر، على سبيل المثال، الباقلاني، 1957: 238، 17). راجع الأنصاري، [أ]: ورقة 52 وجه، 9 و137وجه.

24 تتّسم عبارة "باضطرار" (أو "بالقسر") في العربيّة بالغموض نفسه الذي تتّسم به كلمة «βία» في **الأخلاق إلى نيقوماخوس**. في الاستخدام الصوريّ في علم الكلام، يحيل بشكل خاصّ على واقعة تجبر عليها الذات، وحدث هو موضوع لا لإرادتها ولا لقدرتها على الفعل وبالتالي فهو ليس كسباً له، بل هو شيء يخضع له (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 89 و92 وما يليها؛ الباقلاني، [أ]: ورقة 31 وجه، 11-20 و1957: 486؛ القشيري، [أ] 4: 48؛ والأنصاري، [أ]: ورقة121ظهر، 15 وما يليه). لكن، في بعض المواضع، يؤخذ «الاضطرار» بمعنى يحيل على الفعل الذي يكتسبه الفاعل (الذي هو، بالتالي، الموضوع الذي يجسّد قدرته على الفعل وإرادته) مكرهاً، تحت شكل من أشكال القيد أو الإلجاء. (راجع، على سبيل المثال، الأنصاري، [أ]، نفسه، **واختصار**، [أ]: ورقة 171وجه وما يليها). غير أنّ المعنى الأخير للمصطلح هو معنى فقهيّ بالأساس. (راجع، على سبيل المثال، الأنصاري، [أ]: ورقة 81 ظهر، 2-5 والجويني، 1981: 84، 12 وما يليه). إنّ مثل هذا الفعل، بما هو كذلك، يعدّ من الناحيّة الشرعيّة فعلاً غير إراديّ رغم أنّه إراديّ إذا أخذ في معناه الدقيق.

يمكن أن يوصف به عن حقّ الله والفاعل الإنسانيّ معاً في الحدث نفسه، وإن كان ليس بتواطؤ، ما دمنا حين نقول إنّ الله <يفعل> نعني <يخلق> وعندما نقول ذلك عن الفاعل الإنسانيّ نعني أنّه <يكتسبه>.

إنّ الحوادث التي تنسب على نحو خاصّ وصحيح للفاعلين البشريّين بوصفها أكساباً لهم هي تلك الأفعال التي تقع في الفاعل فقط، وتحديداً في محلّ القدرة الخاصّة على الفعل» (محلّ القدرة) (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 127؛ الباقلاّني، 1987: 193: 13-15 و307، 18؛ الجويني، 1969: 380، 8، 1؛ الفوركي، [أ]: ورقة 88 ظهر)[25]. وهكذا، بما أنّه لا يقتضي بنفسه أنّ الحدث يقع في الفاعل (الجويني، 1978: 35، 4)، فإنّ <يكتسب> يقال على الفاعل البشريّ في صدد فعل جزئيّ فحسب.

إنّ أخصّ أوصاف الحدث بوصفه كياناً ما (شيئاً ما)، على سبيل المثال، <حركة>، أو ما يصفها في أخصّ خصائصها، على سبيل المثال <ضرْب> يقال على الفعل أثناء وقوعه فعليّاً فيه ومن ثمّ يعطي للموضوع صفة وجوده. ولهذا السبب، فإنّ الصفات المشتقّة من هذه الألفاظ، وتحديداً <يحرّك> (متحرّك) و>ضارب> هي قابلة للوصف في الموضوع الذي يقع فيه الحدث فحسب (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 89 و177؛ الجويني، 1978، 34، 17 وما يليه، الأنصاري، [أ]: ورقة 82 ظهر وما يليها) ولا يمكن أن يقال على الله. وأخيراً، فإنّ الشرع يأمر وينهى عن أفعال كثيرة في أوصافها الجزئيّة فقط، لذلك فإنّ الألفاظ الأخلاقيّة <التهوّر> و>الظلم> تقال عليها بوصفها كسباً إراديّاً (طاعة أو معصيّة) تقع في الفاعل البشريّ فقط. لهذا السبب، فإنّ <متهوّر> و<ظالم> تقال على الفاعل البشريّ وحده (انظر، على سبيل المثال، البغدادي، 1928: 132، 6 وما يليه؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 131وجه، 2): يكتسب الفاعل البشريّ فعله لنفسه وفي نفسه. وفيما يخصّ حدوث الكسب، كما وصفناه، نقول عن الله، الذي هو فاعل كلّ الموجودات بإطلاق، إنّه يخلق أو <يفعل> الفعل <لغيره> (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 63 وما يليها، 96 وما يليها و177).

يكون فاعل الظلم والجور منا ظالماً جائراً لأنّه منهي عنه وفاعل له في نفسه ولنفسه، والقديم تعالى يخلق الظلم والجور والسفه جوراً وظلماً وسفهاً لغيره لا لنفسه ولا في نفسه. (الباقلاّني، 1957: 308، 9-12).

سوف يثيب الله الناس أو يعاقبهم، في الحياة الأخرويّة، حسب ما أتوه من أعمال في هذه الحياة. إنّ لله الحقّ في أن يكون مطاعاً من قبل عباده (انظر، على سبيل المثال، الأنصاري، [أ]: ورقة 126 ظهر، 18). وإنّ وجودهم ثواب من عنده مع أنّه لا يمكن تفسير طاعتهم له بوصفها شيئاً يدين به الله لهم من جهة العدالة؛

25 إنّ الأحداث التي تتبع بوصفها عواقب ظاهرة لأفعالنا الأساسيّة، مع أنّها عموماً يمكن التنبّؤ بها ومن ثمّ فإنّها متوقعة ومقصودة في كثير من الحالات، هي ببساطة من خلق الله وفقاً لهذا التسلسل العاديّ لفعل الأمور. (راجع، على سبيل المثال، 71 :1957 و514 وما يليها؛ الجويني، 1969: 284، 4-7؛ والكيا، [أ]: ورقة 201 وجه) مثل هذه الأحداث هي دالّة من الناحية الشرعيّة (والأخلاقيّة) طالما أنّها (أو يمكن أن تكون) متوقعة ومقصودة.

إذ لا يمكن لأيّ مخلوق أن يزعم بأنّ له حقّا ما على الله (انظر، على سبيل المثال، الأنصاري، [أ]: ورقة 131وجه، 23، 155 وجه، 19 و173وجه؛ الكلاباذاني، 1960: 50)، لأنّ هذا قد يعني أنّ ثمّة شيئاً ينبغي على الله (أي يجب عليه) فعله (انظر، على سبيل المثال، الأنصاري، 1953: 41؛ المتولّي، [أ]: ورقة54 ظهر؛ **اختصار**، [أ]: ورقة 163ظهر، 13 وما يليه). <عادل>، على سبيل التأكيد، هو واحد من أسماء الله الحسنى وهو صفة ذات. وهذا يعني، مع ذلك، أنّه يوجد بحيث يفعل ما يشاء (القشيري، 1983: LIX، 27 و1968: 50؛ البغدادي، 1928: 131، 11 وما يليه، والجويني، 1978: 39، 5). "وهو المالك القاهر، غير مملوك ولا مأمور ولا منهيّ". إنّ العدل بالنسبة إلى الله أن يكون إلهاً، أن يريد ما يريد ويأمر بما يأمر به؛ وعلى عباده أن يفعلوا ما يأمر به. وبما أنّ الله لا يحدّه قانون ولا واجب، فإنّ طاعات ومعاصي الناس لا يمكن أن تشكّل علاً من شأنها أن تعلّل أو تفسّر الثواب أو العقاب الأخرويّ بالنسبة إلى الأفراد. ومع ذلك، يمكن أن تستخدم بوصفها دلالات (أمارات) على ما سوف يفعله على الأرجح (انظر، على سبيل المثال القشيري، 1982: 61، 16 و1965: 414؛ المتولّي، [أ]: ورقة 35، 10 وما يليه؛ **اختصار**، [أ]: ورقة 163، 13 وما يليه). وبعبارة أخرى، لا مخلوق، أو حالة أو فعل مخلوق يمكن أن يكون أساساً أو علّة أو شرطاً لفعل الله. نعلم أنّه سوف يثيب المؤمنين ويعاقب الكفّار لأنّه ببساطة قد أخبر بذلك (انظر، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 169) ولا يخلف وعده[26]. وإليه يعود أن يغفر لمن يشاء (انظر، على سبيل المثال، الباقلاّني، 1957: 588) ونعلم أنّه غفور (غفّار وغفور هي من بين أسماء الله الحسنى). غير أنّ المغفرة من الله فضل ولا دافع لها؛ إنّه لا يغفر للمذنب بسبب توبته أو بسبب عمل من أعمال الطاعة (القشيري، 1968: 38)، لأنّه لا يخضع لأيّ واجب ولو في قبول توبة المذنب (القشيري، 1965، 414؛ المتولّي، [أ]: ورقة 57 ظهر).

يلاحظ جيمس غوستافسن James Gustafson أنّه "إذا كان الله حرّاً، أي أنّه لا يلزم نفسه حتّى بفعل ما يريد، فإنّ التفكير الأخلاقيّ سيكون مستحيلاً، اعتماداً على مرجعيّة لاهوتيّة، لأنّه لن يكون ثمّة تعميم أخلاقيّ من شأنّه أن يكون قابلاً للتطبيق على غاياته وأفعاله. وإذا كان فعل الله يحدّد على نحو مباشر ودقيق كلّ حادثة وكلّ فعل إنسانيّ، فإنّه لن يكون التفكير الأخلاقيّ ضروريّاً لأنّ ما **يكون** سوف يصير هو ما **ينبغي** أن يكون (1978: 70). غير أنّ المسألة عند المؤلّفين الذين ندرسهم هي أكثر دقّة. فبقدر ما يتعلّق الأمر ببنية الأفعال الموضوعيّة أو الماديّة، فإنّ التفكير الأخلاقيّ المتعلّق بالقواعد العامّة والأفعال الجزئيّة معاً، سواء كانت عموميّة أو خصوصيّة، ينتمي إلى مبحث الفقه ودراسة أصوله الأساسيّة (أصول الفقه). والتعليل هنا، بلغة العلل والغايات، هو مطلوب لكي يتملّك المرء قواعد الشريعة في عمومها ويعرف كيف يطبّقها، رغم أنّ أمر الله ونهيه لا يمكن تعليلهما مطلقاً. وأكثر من ذلك، فإذا كان يصحّ القول بإطلاق إنّ ما هو حقّ بالفعل وكما ينبغي أن يكون الحقّ هو ما هو حقّاً، وهو الله، وأحكامه وأفعاله (القشيري، 1983: LXX، 46، انظر

26 يجد الأشاعرة بعض الصعوبة في الاستدلال على أنّ الله لن (أو لا يمكن أن) يضلّل مخلوقاته. لقد قدّمت عدّة أدلّة، ولكن بالنظر إلى السياق الإراديّ الجذريّ حيث لا قانون يحدّ الله بموجبه، فإنّه لا واحد منها مقنع حقّاً. (راجع، على سبيل المثال، الأشعري، 1953: 119 و578 :1957).

هامش 14 من الترجمة؛ البيهقي: [أ]: 210؛ الجويني، 1950: 153؛ الأنصاري، [أ]: ورقة 167وجه، 4)، فإنّ ما يجب أن يكون، بالمعنى الأخلاقيّ، يتوازى مع ما يريده (انظر، على سبيل المثال، المتولّي، [أ]: ورقة 38وجه، 1 وما يليه؛ الأنصاري، [ب]: ورقة 88 وجه، **اختصار**، [أ]: ورقة 96 ظهر وما يليها). رغم أنّ الله يريد أن توجد الخطيئة والكفر (وإلا لما وجدا)، فإنّه قد نهى عنهما مع ذلك، بحيث يكونان غير مقبولين من الناحية الأخلاقيّة. وقد لا نذعن أو نرضى بهما، من ثمّ، طالما أنّهما يحدثان بوصفهما أكساب فاعلين بشريّين (الأشعري، 1953: 104؛ الباقلاّني، 1957: 557).

وأخيراً، ولعلّه من الأهمّ من ذلك، القول إنّ أمر الله يتطلّب الطاعة فقط، والطاعة تكمن، بحكم تعريفها، في أن يجعل العبد فعله يتوافق لا مع إرادة ربّه، بل مع أمره (الأنصاري، [أ]: ورقة 159 ظهر، 7 وما يليه؛ **اختصار**، [أ]: ورقة 98 ظهر، 10). بما أنّه من المستحيل في الأساس والمنتهى تفسير أمر الله بعبارة غرض ما أو غاية له قد يتمّ تفسير تحقيقها على أنّها تابعة وناتجة عن طاعتنا، لذلك لا يمكن أن يكون ثمّة أيّ سبب أو غرض، بالمعنى الدقيق للكلمة، لتوافقنا الإراديّ مع أمره فيما وراء الطاعة نفسها. إنّ الكمال الأخلاقيّ الأقصى للوجود الإنسانيّ هو طاعة الله فقط: التقرّب إليه بإطاعته. وإذا كانت نية الفاعل في طاعة أمر الله ترنو إلى ما وراء الفعل نفسه بوصفه طاعة، ولو إلى الثواب المرتقب في الحياة الأخرى، فإنّ طاعته إلى هذا الحدّ هي غير كاملة. ومن هذا المنظور، فإنّ الإخلاص الذي نكوّنه من خلال العمل ليس عادة سهلة الاكتساب، ودراسة المشكلة من وجهة نظر لاهوتيّة، وأخلاقيّة ونفسيّة تحتلّ مكاناً مهمّاً في الكتابات الإسلاميّة الدينيّة. غير أنّ هذا يتجاوز نطاق هذا البحث.

في القسم العقديّ الذي يفتتح به **رسالته إلى الجماعة الصوفيّة**، يفسّر القشيري خلق الله الأكساب الإنسانيّة في لغة صريحة وصوريّة، في سياق تعقّب عبارة صاغها الواسطيّ (ت. 331ه/942م) بعناية فائقة، ويستمرّ بعد ذلك فيورد اقتباساً من الصوفيّ أبو سعيد الخرّاز (ت. 286ه/899م)، كما يلي:

من يظنّ أنّه قد يحقّق ما يسعى إليه بالإكثار من المجاهدة فهو يجاهد عبثاً، ومن يظنّ أنّه قد يحقّق ذلك دون مجاهدة فهو يتوق إلى ما لن يكون. (القشيري، [أ]: 1: 53).

المصادر والمراجع

عبد الجبّار

1959-1965 **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 12 مجلد، القاهرة: المؤسّسة المصريّة العامّة.

1971 **رسالة الحسنى**، صص. 253-168 ضمن **رسالة العدل والتوحيد**، تح. م. عمارة، القاهرة: دار الهلال.

1979 **الأصول الخمسة**، تح. د. جيماري، حوليات إسلاميّة [بالفرنسيّة]، 15: 96-79.

أبو القاسم الأنصاري

[أ] **الغنية في أصول الدين**، إستانبول: مخطوط III أحمد رقم 1916.

[ب] **شرح الإرشاد**، برنستن: مخطوط خزانة الجامعة، ELS رقم 634.

الأشعري

1929 **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، ضمن **مجلة كلّية الإلهيّات**، 8: 108-80.

1953 **علم الكلام الأشعري**، تح. ريتشارد مكارثي، بيروت: المطبعة الكاثوليكّية، يشمل **كتاب اللمع** بالعربيّة والترجمة الإنجليزيّة معاً.

أبو القاهر البغدادي

1928 **أصول الدين**، إستانبول: كلّية الإلهيّات دار الفنون.

الباقلاّني

[أ] **هداية المسترشدين**، مقطع من باب النبوّة، ضمن مخطوط الأزهر، **التوحيد** رقم (21) 242.

1957 **التمهيد**، تح. رتشارد مكارثي، بيروت: المكتبة الشرقيّة.

البيهقي

[أ] **أسماء وصفات**، القاهرة: 1358ه.

الفوركي

[أ] **النظامي في أصول الدين**، إستانبول: مخطوط أيا صوفيا رقم 2378.

ابن مانكديم

1965 **تعليق شرح الأصول الخمسة**، تح. ع. عثمان، القاهرة: الاستقلال.

اختصار

[أ] **الكامل في اختصار الشامل**، مؤلّف مجهول، إستانبول: مخطوطIII أحمد رقم 1322. (هذا العمل جماع مقاطع تضمّنها الجويني 1969 والجويني 1981)

الجويني

1948 **الرسالة النظاميّة**، تح. الكوثري، القاهرة: الخنجي.

1950 **الإرشاد**، تح. أ. أ. عبد الحميد، القاهرة: الخنجي.

1969 **الشامل في أصول الدين**، تح. ع. س. النشار، الإسكندريّة: المعارف.

1971 **الكافية في الجدل**، تح. ف. ح. محمود، القاهرة: عيسى البابي الحلبي.

1981 **الكتاب الشامل في أصول الدين**، مقاطع إضافيّة إلى النصّ، تح. رتشرد م. فرانك، طهران.

الكلاباذاني

التعرّف لمذهب أهل التصّوف، تح. أ. محمود وت. أ. سرور، القاهرة: عيسى البابي الحلبي. ثمّة ترجمة إنجليزيّة بعنوان **مذاهب الصوفيّة**، تر. أ. ج. أربيرّي، كامبريدج: منشورات جامعة كامبردج، 1935، أيضاً نيويورك: 1976.

الكيا الهرّاسي

[أ] **أصول الدين**، القاهرة: مخطوط دار الكتب المصريّة، رقم 295 كلام.

المتولّي، أبو سعيد

[أ] **المغني في أصول الدين**، الإسكندريّة: مخطوط البلديّة رقم 2014/1.

القشيري

[أ] **الرسالة إلى جماعة الصوفيّة**. ترد في نصّ ضمن زكريا الأنصاري، **شرح الرسالة القشيريّة**، نشرت على هامش العروسي، نتائج الأفكار، 4مجلدات، بولاق: 1290ه.

1965 **شكاية أهل السنّة**، ص ص. 423-400 ضمن مجلد 3، السبكي، **طبقات الشافعيّة الكبرى**، تح. م. م. التناخي وأ. م. الحلو، القاهرة: عيسى البابي الحلبي.

1968 **التحبير في التذكير**، تح. إ. بسيوني، القاهرة: دار الكتاب العربي.

1982 **لمع في الاعتقاد**، تح. رتشرد فرانك، ميديو MIDEO 15: 59-63.

1983 **فصول في الأصول**، تح. رتشرد فرانك، ميديو MIDEO 16.

Brunschvig, R.

1964 «Devoir et pouvoir, histoire d'un problème de théologie musulmane.» *Studia Islamica* 20. 1971 «Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après al-Ghazâlï.» *Studia Islamica*34 .

Chrysostom, St. John

1862 *In epistolam ad Phihppenses. Coll. 177-298 in Patrologia Graeca* 62.

Frank, Richard M.

1966 "The Structure of created causality according to al-Ash'ari." *Studia Islamica* 25: 13-75.

1978a *Beings and Their Attributes.* Albany: SUNY Press.

1978b "Reason and revealed law: a sample of parallels and divergencies in kalâm and falsafa." pp. 123-138 in S. von iet, ed., *Recherches d'islamologie, recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis.* Louvain: Bibliothèque Philosophique de Louvain.

1979 "Kalâm and philosophy, a perspective from one problem", pp. 71-95 in Parviz Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology.* Albany: SUNY Press.

1982 "The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al-Jabbär," *Le Muséon* 95: 323-355.

Gimaret, D.

1980 *Théories de l'acte humain en théologie musulmane.* Paris: J. Vrin.

Gustafson, James

1978 *Protestant and Roman Catholic Ethics.* Chicago: University of Chicago Press.

Hourani, George

1960 "Two theories of value in medieval Islam." *Muslim World* 50: 269-287. 1971 Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar. Oxford: Clarendon Press.

1975 "Juwaynï's criticisms of Mu'tazilite ethics." *Muslim World* 65: 161-173.

Massignon, Louis

1954 *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* 2nd éd. Paris: J. Vrin. 1975 *La passion de Husayn Ibn Mansur al Hallaj.* New éd. Paris: Gallimar.

Methodius

1917 *de Autexusio.* In *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller.* Berlin: Academie-Verlag.

Schwartz, M.

1972 „'Acquisition' *(kasb)* in Early Kalâm." Pp. 355-387 in S. M. Stern and A. Hourani, eds., *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented to ... R. Walzer.* Columbia, SC: University of South Carolina Press.

1976 «The Qâdï <Abd al-Jabbär>s refutation of the Ash>arite doctrine of <Acquisition> *(kasb)" Israel Oriental Studies* 6: 229-263.

Smith, Wilfred Cantwell

1955 "The concept of *SharFa* among some Mutakalhmun." In George Makdisi, *ed., Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb.* Leiden: E. J. Brill.

Zacharias of Mytilene

1864 *Disputano de mundi opificio.* Coll. 1011-1143 in *In Patrologia Graeca* 85.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017