الآلام والأعواض
في
الفكر الكلامي

تأليف
الدكتورة

ناهد يوسف رزق يوسف

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله يرفع أهل العلم عنده، ويجعنهم في مقام الحب له والخوف منه ويزيدهم من فضله قال تعالى: ﴿ يَرْفَعْ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[١]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [٢].

وأشهد أن لا إله إلا الله بين أن العلم ميراث قائم ورحم دائم وأن هذا الأمر منه تفضلا ورحمة لا واجبا عليه وبناء عليه فقد سارع العلماء إلى رياض العلم ينعمون فيها، ويرتشفوا منها.

وأشهد أن سيدنا محمداً عبد الله ورسوله دفع أهل العلم إلى مطالعته دفعا، و بين لهم في سنته المطهرة أن فضل العالم كبير، وأن أجر طالب العلم عظيم يستدل عليه بقوله ﷺ في حديث طويل : " وأن ملائكته لتضع أجنحتها على طالب العلم رضا بما يصنع "[٣] .

واشتهر على ألسنة أهل العلم أن مداد العلماء له أجر دماء الشهداء.

اللهم صلي وسلم وبارك عليه وعلى آله وأصحابه الذين كانوا أنجما تنير حلكات الليل البهيم، وأزواجه أمهات المؤمنين وأتباعه العارفين العاملين.

وارض اللهم عن آل بيته الطاهرين وشيوخنا من العلماء العاملين وأكرم اللهم ذرارينا وأهلينا وأزواجنا وإخواننا بما وعدت به الصالحين.

أما بعد

فإن البحث في القضايا الكلامية لم ينقطع بعد، كما أن تناوله المرة تلو المرة يدفع إلى القول بأن نتائج ما انتهى إليه السابقون ما تزال في أغلبها بكراً تستعصي على الملاينة، وتخرج عن دور المهادنة، وكأنها تتلمس بقاءها على وضعها حتى يجيئها فارس أحلامها الذي يمكنه النظر فيها بعين فاحصة.

---

(١) سورة المجادلة آية ١١.

(٢) سورة فاطر آية ٢٨.

(٣) مسند الإمام أحمد– أول مسند الكوفيين/ج ٤/ص٢٤٠ من حديث صفوان بن عسال المرادي ، اخرجه أبو داود في سننه كتاب العلم – باب الحث على طلب العلم / ج٣/ ٣١٧، وسنن بن ماجة – كتاب الأدب – باب فضل العلماء والحث على طلب العلم / ج١/ ص ٨١.

ولما كنت مما طالع بعض هذه النتائج انجذبت إلى أطرافها انجذاب النحلة إلى غذائها، وحاولت الاقتراب منها، وكلما طفت بها عجزت قواي عن استمرار الطواف حتى وقعت على الآلام والأعواض.

وظننت أن هذا من خيال نفسي، غير أني تركت عصا الترحال، وأسلمت قيادي للكريم المتعال وسألته تيسير الأحوال، فكان أن يسر لي اختيار موضوع هذه الدراسة وهو:

" الآلام والأعواض في الفكر الكلامي الإسلامي "

وكنت كلما حاولت بحث هذه الجزئيات كنت أرتد على عقبي، وظللت فترات بين التقدم البطيء والتراجع السريع حتى يسر الله أمري وقررت دراسة الآلام والأعواض لدى المعتزلة وبيان موقف الأشاعرة في المسألة بصفة أساسية، وربما عرجت على ذلك ببعض الاتجاهات الأخرى التي جاءت في شكل تال أو على ناحية ثانوية أو لم تكن غرضا في الدراسة وبناء عليه فقد قام هذا البحث على الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: أسباب اختيار الموضوع

حيث إن هذا الموضوع قد نال دراسة متعددة على سبيل الاستقلال في فكر أصحابه، فقد كان بحاجة إلى دراسة تجمع الأمرين، وتقف على النتائج ثم تقدم خدمة لطلاب البحث العلمي في هذا الجانب، ومن ثم كان اختياري لدراسته.

الخطوة الثانية: عمدت إلى المصادر التي عنيت بذكر هذه المسألة لدى المثبتين والنافين حتى صار لدي كم كبير يحتاج إلى التصنيف الدقيق وهو ما يعرف بمرحلة القراءة المتأنية المتخصصة.

الخطوة الثالثة: اختيار المنهج

ولما كانت المناهج متعددة بين تاريخية وتحليلية ومقارنة فقد وجدت أن منهج المقارنة هو الأقرب إلى طبيعة هذا البحث ولم يمنع ذلك من استخدام المنهج التحليلي التتابعي [1].

وفي النهاية برز المظهر النقدي للآراء المطروحة لكن لا من حيث جزئياتها وإنما باعتبار النتائج المتضمنة فيها وهو دور مهم حرصت على القيام به.

---

(١) هو الذي يقوم فيه الباحث بتحليل الفكرة إلى جزيئاتها الأولى ثم متابعة هذه الجزيئات داخل الإطار العام للنمط البحثي بحيث تزول إشكالية المناهج المتداخلة.

الخطوة الرابعة: مكونات البحث

يتكون هذا البحث من مقدمة وفصلين وخاتمة

الفصل الأول: عقدته للكلام على الآلام وآراء المتكلمين فيها

وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول: تعريف الآلام وطرائق إثباتها.

المبحث الثاني: تقسيمات الآلام والعلاقة التي تربط بينها .

المبحث الثالث : جهود المعتزلة والأشاعرة في الرد على الفرق المنحرفة عن الإسلام (في هذه المسألة) .

هذا وقد عرضت آراء المثبتين للآلام على ما وجدته في مصادرهم الأصلية وقد التزمت في ذلك الحيدة والموضوعية بقدر الطاقة.

الفصل الثاني: الأعواض وآراء المتكلمين فيها.

وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول: تعريف العوض وأدلة إثباته.

المبحث الثاني: تقسيمات العوض.

المبحث الثالث: حكم العوض.

ثم جاءت الخاتمة: وقد تحدثت فيها عن أبرز النتائج التي أمكنني الوقوف عليها ثم المصادر التي تعاملت معها واستفدت منها، وقد رتبتها طبقا للطريقة الحديثة من وضع اسم الشهرة للمؤلف أولا بعد تجريده من حرف ال ، ثم لقبه واسمه وتاريخ الوفاة إن وجد، بجانب اسم الكتاب والجزء والطبعة إذا أمكنني الوقوف على ذلك .

مع وضع القرآن الكريم وعلومه أولا .

ثم السنة المطهرة وعلومها ثانيا.

وبعدها تجيء مصادر اللغة ثم المصادر العامة

وأخيرا الفهرس التفصيلي للموضوعات

وأسأل الله تعالى التوفيق إنه نعم المولى ونعم النصير

الفصل الأول
الآلام وآراء المتكلمين فيها
المبحث الأول
تعريف الآلام وأقسامها

أولا: التعريف بالآلام:

(أ) في اللغة:

لقد وردت مادة أ- ل - م في لغة العرب على معان عدة من أبرزها.

(١) **التوجع:** قالت مصادر عربية: تألم فلان مما لحق به تألما شديدا ومعناه حصل له التوجع الذي لم يستطع إخفائه[١].

(٢) **ما يبلغ الغاية في النفور:** تقول العربية : تألم فلان بمعنى أن طبعه نافر مما لحق به[٢].

(٣) **الخسة:** يقال فلان آلم ومعناه وقعت الخسة له أو عليه، فلم يتمكن من مقارعة الآخرين[٣].

(٤) **الحركة الخفية والصوت الخفيض:** يقال تألم فلان ومعناه تحرك حركة خفية غير مألوفة وعبر عنها بصوت خفيض[٤].

مما سبق اتضح أن الألم في اللغة هو الوجع الشديد الذي تعبر عنه الحركة الخفية والصوت الخفيض نظرا لاقترانه بالخسة والنفور مما هو مألوف بالنسبة للمدرك.

---

(١) ابن منظور/ لسان العرب باب الألف ج١ ص١١٣، الفيروز آبادي / القاموس المحيط /باب الميم/ فصل الهمزة/ ص٧٥، الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي/ مختار الصحاح/ باب الهمزة / ص ٢٢ .

(٢) الزمخشري/ أساس البلاغة / باب الهمزة / فصل اللام وما يثالثهما/ ص٧٨.

(٣) المعلم بطرس البستاني / قطر المحيط / باب الهمزة / فصل اللام/ ج١ ص٤٣، الفيومي/ المصباح المنير/ باب الهمزة /ص٤٨.

(٤) القاموس المحيط/ باب الميم/ فصل الهمزة/ ص٧٥.

(ب) تعريفه في اصطلاح علماء الكلام:

(١) عند المعتزلة:

عرفه القاضي عبد الجبار: "بأنه ما يدركه المرء وينفر عنه طبعة"[١].

والملاحظ أن تعريف القاضي له جانبان:

أحدهما: ما يتعلق بالمتألم نفسه وهو إدراكه أن ما وقع عليه مؤلم.

ثانيهما: أن يقع له نفور في طبعة، وبالتالي فمن لم يقع له نفور الطبع فلا يكون الواقع عليه ألما.

(٢) عند الأشاعرة:

الألم هو: إدراك المنافر من حيث إنه منافر"[٢] فإدراك الملائم والمنافر مشروط بحصولهما.

وقد يظن أن تعريف القاضي عبد الجبار بعيد عما ذكره الجرجاني بعدما بين الفرقتين من تباين[٣].

غير أن التأمل الدقيق يكشف أنهما صورة واحدة لكنها أخذت وجهين يدل على ذلك تقرير الجرجاني نفسه الذي استدرك به على التعريف السابق حيث قال: "ومنافر الشئ هو مقابل ما يلائمه،وفائدة قيده بالحيثية، للإحتراز عن إدراك المنافر لا من حيث إنه منافر فإنه ليس بألم"[٤].

٣ - ذكر البعض أن الألم حالة نفسية يصعب تعريفها.

فقال صاحب المعجم الوسيط: الألم هو أحد الظواهر الوجدانية الأساسية.

"هو حالة نفسية معينة يصعب تعريفها وتتميز بالإحساس سواء أكان ماديِ أم معنويا يعقبه عدم الراحة"[٥].

وحيث أن مادة التعريف من الناحية اللغوية والاصطلاحية تتقارب

---

(١) القاضي عبد الجبار/ المغنى ج٤ص١٥.

(٢) الجرجاني/ التعريفات / ص٥١.

(٣) حيث أن المشهود وجود تباين في المذاهب التي يسعى كل طرف لتأكيدها وتبنى المواقف التي تدعمها.

(٤) الجرجاني/ التعريفات / ص٥١.

(٥) المعجم الوسيط/ ج١ ص٢٥.

أجزاؤها فلا داعي للإسراف من حيث البحث عن تعريفات اصطلاحية أخرى حول ذات الغاية.

ثانيا: طرائق إثبات الآلام

(١) عند المعتزلة:

أثبت أكثر المعتزلة الآلام، والألم، وقالوا: إن الألم يجب إثباته جنساً مدركا مخالفا لسائر الأعراض.

هذا وللمعتزلة طريقان في إثبات الألم:

الطريق الأول: وجود المدرك:

ذهب المعتزلة إلى أن الإدراك هو طريق إثبات الألم وبناءً عليه يصير الإدراك هو الأصل إذ أن الألم قبل وقوعه يكون معنى مجردا، فإذا وقع وأدركه المتألم صار حقيقة واقعية .

ويؤيد ذلك ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار من أن الألم حقيقة واقعية ، وليس معني في الحقيقة، إذ أنه لو كان معنى في الحقيقة لو جب متى حدث التقطيع وانتفت الصحة أن يألم ولا يألم بعد ذلك، وإن كان الجرح بحاله لم يندمل، لأن الألم لا يبقي فيجب أن ينقطع بانقطاع سببه، وهذا باطل من وجهة نظرهم.

لأنه إنما نألم لحدوث التقطيع المنافي لصحة الجسم، فلذلك متى كانت الصحة منتفية نألم لا محالة، ومتى عادت الصحة بالاندمال خرج من أن يكون ألما.

ولذلك يجب نفى كونه معنى أصلا، وأن يقال: إنما يألم به من حيث انتفت صحته به، فكل تفريق يقع به هذا المعني يألم به من غير علة يصير ألما لأجلها[١].

وهذا يوقفنا على ضرورة وجود المدرك للألم أولا، فإذا لم يوجد مدرك للألم لا يكون هناك من ألم أصلا كالحال مع فاقدي الملكات العقلية سواء كان الفقدان لها بسببهم أم من أمر خارج عنهم[٢].

الطريق الثاني: من طرائق المعتزلة:

أن يكون منافرا للطبع فإذا لم يكن ما وقع على المتألم منافرا لطبعه ولو

---

(١) القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج١٣ اللطف/ ص٢٣٦، ٢٣٧ بتصرف.

(٢) على أساس أن الآلام منها ما يكون الإنسان سببا فيه لوقوعها عليه بفعله الاختياري، ومنها ما لا يكون الإنسان سببا فيه لوقوعها عليه بالاضطرار.

اكتساباً فإنه لا يثبت به كون الألم معنى أو حقيقة .

ودليل ذلك ما نص عليه القاضي عبد الجبار: "من أنه يصير ألما متى أدرك ما ينفر طبعه عنه"(١).

ومع أن اتجاه المعتزلة الغالب هو الإمساك بأهداب العقل والتعلق بنواصيه إلا أنهم هبطوا إلى أرض الواقع يتحسسونها ويتمسكون بها، ويبدو أن ذلك قد ألجأتهم إليه الضرورة العقلية أيضا، وذلك لأن العمليات المعرفية في الإحساس تجئ في النظر إلى الخبرة الحسية السمعية أو البصرية، كما قد تقع في طريقة عرض المثير للعمليات المعرفية(٢).

(٢) طرائق إثبات الآلام عند الأشاعرة:

للأشاعرة في إثبات الآلام طريقان :

الطريق الأول: الملكة التي تكون في الذات المدركة باعتبارها حالة من حالات النفس الإنسانية، ولا تشغل بشيئين من جنس المتباين في وقت واحد، كالفرح والحزن، أو الألم والسرور فإنها إذا شغلت بأحدهما لم تتعلق بالآخر من نفس الدرجة ولا من نفس الجهة.

ويؤكد هذا ما ذهب إليه العلامة الجرجاني بقوله: "الألم إدراك المنافر من حيث إنه منافر"(٣).

فإذا لم يدرك من هذه الناحية الإدراكية الخالصة فإنه لا يسمى مدركا، كما لا يقع عليه الإدراك.

والواضح أن عملية التفكير تستند في أصولها إلى ضرورة التفرقة بين المدرك وملكة الإدراك نفسها، وهو إحدى غايات المدارس النفسية.

ولذلك يقول الدكتور: "سيد أحمد عثمان": "إن تحسين التفكير غاية مطلوبة ومرغوبة عند أولئك الذين يدركون أن في الإمكان تنمية وترقية أساليب التفكير وطرقه"(٤).

---

(١) المغني/ ج٤ ص١٥.

(٢) فؤاد أبو حطب / التفكير والقدرات العقلية/ ص١٣٥، مطبعة الأنجلو سنة ١٩٨٢م.

(٣) التعريفات/ ص٥١.

(٤) التفكير دراسات نفسية/ ص٤٠٥، الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٨م.

الطريق الثاني عند الأشاعرة:

وجود المنافرة في أعلى صورها، على أساس أن الموافق لا يكون منافرا حتى وإن كان مؤلما، كمن يقع في قتال الأعداء فيجرح أو تقع له الشهادة ويكون مبتسما، لأن هذا الذي وقع ليس منافرا.

ويؤيد ذلك ما حدث للرسول ﷺ وأصحابه ، فقد كان الرسول ﷺ يقبل على الأذى والألم ، وكم تمنى الشهادة وهو راض بما قدره الله تعالى ومن ذلك ما روى عن أبي هريرة ﷺ قال: "**سمعت النبي ﷺ يقول : والذي نفسي بيده لولا أن رجالاً من المؤمنين لا تطيب أنفسهم أن يتخلفوا عني ولا أجد ما أحملهم عليه ما تخلفت عن سرية تغزو في سبيل الله ، والذي نفسي بيده لوددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل ثم أحيا ثم أقتل ثم أحيا ثم أقتل** " (١) .

وكذلك ما أخرجه البخاري عن أنس ﷺ قال : بعث النبي ﷺ أقواماً من بني سليم إلى بني عامر في سبعين ، فلما قدموا قال لهم خالي أتقدمكم فإن أمنوني حتى أبلغهم عن رسول الله ﷺ وإلا كنتم مني قريباً ، فتقدم فأمنوه ، فبينما يحدث عن النبي ﷺ إذا أومأوا إلى رجل منهم فطعنه فانفذه فقال : الله أكبر فزت ورب الكعبة ثم مالوا على بقية أصحابه فقتلوهم إلا رجل أعرج صعد الجبل ، قال " همام " فأراه آخر معه فأخبر جبريل عليه السلام النبي ﷺ أنهم لقوا ربهم فرضى عنهم وأرضاهم..."(٢).

وبالموازنة بين ما ذهب إليه كلا الطرفين تبين أن النظرة العقلية التي سادت الفكر الاعتزالي جعلت الذات المتألمة هي المعيار بشرط ارتداد ذلك للواقع، ومن ثم فلم تفسح مجالا للعمليات المتعلقة بالقيم أو الفضائل أو التي تتعلق بالجهاد فإن هذا كله غير موجود عندهم، لأنهم نظروا إلى الإنسان كجملة من الأرقام الحسابية تؤدي إلى نتائج متى تم استعمالها على ذات القواعد الرياضية من خلال العلاقات البينية(٣).

---

(١) صحيح البخاري كتاب الجهاد والسير / باب تمني الشهادة ج٢/ ص ٥٩٨ – ٥٩٩ .
(٢) صحيح البخاري / كتاب الجهاد والسير / باب من ينكب في سبيل الله/ ج ٢/ ص ٥٩٩.
(٣) العلاقات البينية في علم الحساب مثل الجمع والطرح ثم الضرب والقسمة وتسمى العلاقات الحسابية، وهي تجئ أيضا في الجبر باعتباره أحد الكموم المنفصلة.

بينما هي عند الأشاعرة تمثل صيحة قوية في أذهان النائمين حيث تعني بملكة الإدراك ذاتها، ثم تربط ذلك بالذات المدركة على سبيل مجئ النتائج بعد المقدمات، ومن هنا فتحوا الباب أمام أهل الشهادة كما وسعوا الدائرة حول الباحثين عن العلم نظرا لارتباط الآلام عندهم بالنفرة التي لا يكون سببها من الشرعيات.

ثالثا: أقسام الآلام

من الواضح أن الآلام لها تقسيمات واضحة، وكل قسم أو أي تقسيم منها يمكن أن يجئ في أنواع أو على اعتبارات متعددة .

(١) تقسيم الآلام باعتبار الإرادي واللاإرادي:

ذهب المعتزلة إلى تقسيم الألم باعتبار الإرادي واللاإرادي إلى قسمين:

أحدهما: الإرادي:

وهو الألم الذي ينشأ عن فعل يقع على المتألم بسببه، كمن يحمل سكينا ثم ألقاها من غير أن ينظر إلى جهة الإلقاء فمست عنقه أو صدره فنزف دم ووقع له ألما.

أو من وضع يده في مكان تشغيل الكهرباء من غير أن تكون له خبرة بها ووقع لطرف من أطرافه مس أو صعق ألزمه الألم الشديد فترة طويلة[١].

ولا يغيب عن أي دارس أن هذا الفعل الإرادي قد ينشأ عنه الألم قصدا وقد لا يكون طريقة القصد إليه ومع هذا هو متألم به.

ويفرق بين الألم الناتج عن الفعل الإرادي القصدي والفعل الإرادي غير القصدي بالنتائج لا بذات الفعل، لأن الفعل فيهما سواء.

وعن ذلك يقول القاضي عبد الجبار: "فإن الفصاد قد لا يريد الألم مع علمه أن الفصد قلما ينفك من ألم لما لم يكن مقصودا والمقصود غيره"[٢].

---

(١) وعلماء الكائنات الحية يقولون إن طريق الكهرباء أشد إيلاما وأعمق أثرا من حريق النار ولذلك يستغرق علاجه فترات طويلة.

(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة/ ص٤٥٦.

ومثل القاضي للفعل الإرادي أيضا بقوله: "مثل أن يشرب - الإنسان - من الأدوية الكريهة المرة المنفرة دفعا للألم الحاصل من جهة الله تعالى"[١].

ويقول في موضع أخر: "إن الآلام تقع بحسب قصدهم ودواعيهم وبحسب فعلهم"[٢].

ثانيهما: اللاإرادي:

وهو الألم الذي يقع على صاحبه من غير أن يكون له سبب فيه سواء أكان من جهة العلو أو من جهة سفلي أو من إحدى الجهات الأخرى[٣].

ومنه ما يكون على جهتين من الجهات كالمطر الغزير حينما يهبط على سائر من الناس في طريق غير معبد تزحف الطين عليه من كل جانب وتتحدر حافتاه إلى الأسفل فيقع على الأرض وقد تكسر ساقه أو ذراعه ويحصل له ألم شديد.

ويؤيد ذلك ما ذكره القاضي عبد الجبار بقوله: "وأعلم أن ما يحدث في جسمه من الآلام من غير أن يعقل سببه ومن غير اعتماد عليه من بعض القادرين لا يفعلون الآلام في غيرهم إلا عن الإعتمادات، يجب أن نقضي فيه بأنه من فعله تعالى، وكذلك القول فيما يحدث في باطن أبعاضنا وفيما يحدث من غير تفريق ووهي، لأن ذلك لا يجوز أن يحدث على هذا الوجه إلا من قبله تعالى، فصار ما هذا حاله بمنزلة حركة المرتعش والمفلوج وحركة العروق الضاربة وما شاكلها مما لا يمكن للمرء أن يدفعه عن نفسه، ويعلم وقوعه"[٤].

ويدخل في الألم اللاإرادي أيضا سقوط جدار أو حجر من فوق دار على مار، وهو على يقين من أن الجدار سليم وليس فوق البيت حجارة، لكنه الزلزال.

وسواء أكان اللاإرادي مما يجري في سنن الله الكونية كالزلازل والبراكين وما أشبه ذلك أو ما يجئ من فعل الآخر سواء أقصد ذلك أم لم يقصد[٥].

---

(١) المصدر نفسه/ ص٥٠١.

(٢) المغني/ ج١٣ اللطف/ ص٢٧١.

(٣) لأن الجهات بالنسبة لأي جسم ستة: أعلى، وأسفل، وأمام، وخلف، ويمين، وشمال، ومثل ذلك من استظل بشجرة غير مطروقة لم يعلم أنها تحجز بين أغصانها حجارة كالنخلة مثلا فلما أوى إليها حرك الهواء أطرافها فسقط الحجر على رأسه فشجها ووقع له ألم شديد.

(٤) راجع: المغني/ ج١٣ اللطف ص٢٧٧.

(٥) كمن ذهب لصيد غزالة فأطلق ناره عليها فأصاب من كان في المرمى من غير أن يقصده الرامي.

وسواء أكان ذلك الغير إنسانا أو حيوانا[١].

وقد يكون مصدره أيضاً أحد الأجهزة الطبية التي تنقل الفيروسات إلى الأصحاء نظرا لإهمال أصحابها كالحال مع مجموعة الفيروسات الكبدية B،A ، D،C التي تنقل عن طريق عيادات الأسنان وكذلك ما ينقل عن طريق الإستعمال الخاطئ للمختبرات الطبية وأجهزتها التي تستعمل أكثر من مرة مع أنها وضعت في الأصل للاستعمال مرة واحدة، وتسبب الآلام لمن يستعملها وربما انتهت به إلى أن يصير قعيدا مزمنا.

(٢) التقسيم الثاني: باعتبار الابتلاء والعقوبة "الثواب والعقاب":

ذهب المعتزلة إلى أن الآلام التي تقع على المتألم إما أن تكون عقوبة له على فعل فتكون مستحقة كأنها عقوبة، أو تكون على سبيل الابتلاء ومن ثم يجب توضيح الأمرين:

الأول: الآلام العقابية:

ويعتقد المعتزلة أن هذه الآلام تتمثل في الحدود والتعزيرات على وجه الخصوص بناءً على قاعدتهم في الصلاح والأصلح من ناحية ومبدأ العدل الإلهي والحكمة من ناحية أخرى، فهم من مبدأي العدل والحكمة يوجبون معاقبة العاصي، لأن العدل والحكمة يستلزمان أن ينال كل مقصر عقوبته المقدرة، ويستحيل عندهم ألا تقع العقوبة مع ما يترتب عليها من ألم.

وعن ذلك يقول القاضي عبد الجبار: "إن العقاب يستحقه المكلف على ما ليس بلذة ولا منفعة من العاصي، بل قد يستحقه على المشقة الشديدة إذا فعلها على الوجه الذي تقبح عليه كعبادة الأصنام وكما يفعله الرهبان"[٢].

وهم في نفس الوقت يعتقدون أنه ما دام الصلاح للعبد هو أن يكون قادرا على إتيان أفعاله بنفسه فمن الأصلح له أن ينال العقوبات المترتبة على تقصيره حتى ترتدع نفسه ويكون هذا هو معني اللطف .

---

(١) فقد يربي الإنسان الحيوان لحمايته كالحال مع الكلب الأليف ثم تغلب عليه نزعة الافتراس فيهجم على صاحبه فيقع له الألم، وقد يكون من حيوان أليف لكنه ناطح، ونطح هذا الإنسان في فخذه فكسره من غير إرادة من هذا الإنسان.

(٢) راجع: المغني/ ج١٣ اللطف ص٢٩٥.

يدل على ذلك ما ذكره القاضي عبد الجبار بقوله: " إن الألم إذا كان عقابا قد ثبت حسنه، ولا يجوز أن يقال إنه ليس بضرر"[١].

الثاني: الألم الناشئ عن رغبة في منفعة مستحقة، نظراً لارتباطها بالأعواض، إذ يرى القاضي عبد الجبار أن الألم قد يكون مستحقا على سبيل الأعواض، وقد يكون مستحقاً على سبيل الألطاف، ومن ثم يصير هذا التقسيم قائما في أصولهم ومتفقا مع قواعدهم العامة[٢].

ويبدو لي أن قاعدة الألم أو الآلام لتحقيق منفعة إنما هي من ناتج العقل الاعتزالي الذي يجب أن يفتح نافذة الرحمة الإلهية ولا يغلق ذلك على أحد من خلق الله، لأن النصوص الشرعية تجئ فيها الصورتان:

(أ) صورة الابتلاء لرفع الدرجة كقوله تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [٣].

وفى قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءاً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [٤].

كما أن المعتزلة بهذا يوجبون على الله تعالى إيلام المخطئ وعقوبته وهذا لا تدعمه نظريتهم في الأصلح إذ أن العفو عنه يكون الأصلح له وليس العقوبة، كما أن مساحة العدل الإلهي تتسع للعفو ولا تستلزم القصاص.

وهذا لا يليق بالحكيم المختار أبد، وما أوقع المعتزلة في هذا إلا تصورهم أن الله عز وجل كواحد من خلقه يجرون عليه ما يجرونه عليه من الناحية المعرفية تعالى الله عن ذلك علو كبير.

(٣) التقسيم الثالث للآلام: باعتبار القوة والضعف:

يذهب المعتزلة إلى تقسيم الآلام باعتبار مخالف للاعتبارين السابقين ألا وهو ألم باعتبار القوة، وألم باعتبار البساطة أو الضعف، ومن ثم ضرب "

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج١٣ / اللطف/ ص٢٩٥.
(٢) راجع: شرح الأصول الخمسة/ ص٤٨٥، والمغني/ ج١٣ ص٢٩٧.
(٣) سورة محمد آية ٣١.
(٤) سورة الأنعام آية ٥٤.

القاضي عبد الجبار " لكل منهما أمثلة يحسن لي تعريفها وذكر مثال لها:

(أ) الآلام البسيطة أو الخفيفة:

وهى التي تصدر عن فاعل لطيف أو ضعيف كالطفل الذي عض يد الكبير وضغط عليها بكافة طاقته فإن ألم العض سيكون بالنسبة للكبير بسيطا مع أنه أقصى ما في طاقة العاض، وكذلك إذا غرس مريض في جسم صحيح قوى إبرة فإن الألم الناشئ عن هذه الإبرة يكون ألما خفيفا.

ومرجع ذلك عندهم إلى أن العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ارتباط عقلي تجرى فيها النسبية باعتبار القوة والضعف أو البساطة والعمق.

ويؤيد ذلك ما ذكره القاضي عبد الجبار بقوله: "إن من غرز في بدن غيره إبرة إلى حد لا يعلم مقدار ما فعله، وأنه إذا كان ضعيفا ففعله دون القوي، لأن القوي فيما يفعل لا يجب أن يستعمل كل قواه كما لا يجب ذلك في الضعيف، ويجوز في الضعيف أن يكون لضعفه تغوص الإبرة في بدنه الحي على وجه يذهب طولا وعرضا، والقوى بخلافة، فيكون الموجود من فعل القوى مثل الموجود من فعله أو أقل[١].

ويقول أيضا: "إن إدراك المتألم لما يقع عليه على سبيل التولد من الفعل إنما هو واقع بحسبه فيكثر بكثرته ويقل بقلته[٢].

إن الضعيف من القادرين لو غرز في بدنه مسلة لكان ما يجده من الألم بقدر ما يجده إذا غرز في جسمه القوى وإن كان قدر الغرز لا يختلف[٣].

(٢) باعتبار القوة والشدة:

وتعرف بأنها الآلام التي تقع على المتألم فيحصل له الوجع الشديد، نظراً لارتباطها بقوة المؤلم وشدته كما قد تتعلق بحالة المتألم من ضعفه وليونته، كما إذا قام قوى متمكن من نفسه بالاستسلام لأهوائه فغرس إبرة في جسم ضعيف أو صفعة بعنف على أذنه فأوشك أن يطيح بسمعه، فإن هذه الآلام القوية تظل آثارها ملاصقة لمن وقعت عليه وربما لفترة طويلة، بل إنها إذا تلاشت من جسده قد تبقى محفورة في أعماقه ممثلة له صورة من صور الألم النفسي.

---

(١) راجع: المغني/ ج١٣، اللطف/ ص٢٣٣.

(٢) وهذا يوضح علاقة الآلام بالأسباب لدي المعتزلة الذين يربطون بين القلة والكثرة وبين الشدة والضعف.

(٣) القاضي عبد الجبار / المغني ج١٣، اللطف ص٢٣٢.

وعن هذا يقول " القاضي عبد الجبار" : "نعلم أن أحدنا يجد تألمه في بعض الأحوال أقوى مما يجده في حال أخرى وكذلك متى بطلت الصحة عن موضع مخصوص نجد تألمه أقوى"(١).

وبالرغم من هذه التفرقة إلا أن الجامع بين القوى والضعيف أو القليل والكثير هو الإدراك، وهو في كلا الحالتين ينتج ألما ويثبته، لأنه إنما يولد بشرط انتفاء الصحة.

وعن ذلك يقول شيخ المعتزلة "أبو هاشم": " وقد علمنا أن يسير التفريق ككثيرة في انتفاء الصحة على سواء فيجب أن يكون قليلة ككثيرة في تولد ما يولده"(٢).

ومن الملاحظ أن هذه التقسيمات للألم تطبق على كافة أنواع الألم البدني والنفسي والعقلي، وأضاف الماتريديه الألم المعنوي مثل قبض الرزق وشدة الفقر(٣).

ونظرا لكون هذه التقسيمات تتفرع إلى فروع كثيرة ربما تكون متابعتها مخرجه للبحث عن غايته فسأكتفي بما ذكرت منها وأشير إلى ما أرى أن الحاجة ماسة إليه.

فمثلا عن الألم البدني يقول " القاضي عبد الجبار " : "هو ما يحدث في جسم المتألم إذا كان له نافرا"(٤).

ويقول الكمال بن الهمام الماتريدي: "الألم البدني مثل إيذاء أبناء النوع فيصب على المتعدي الألم الحسي في بدنه"(٥).

ومن الملاحظ على تعريف الكمال بن الهمام أنه أشمل من سابقه، لأنه لم يقيد الألم بما يقع معه النفور وإنما قيده بكون الواقع عليه مدركا له سواء أنفر منه أم لم ينفر، فإذا نظرنا إلى التعريفين على قاعدة العموم والخصوص تبين أنه

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار / المغني/ ج١٣ ص٢٦٢.

(٢) راجع: المصدر السابق ج١٣ ص٢٣٣.

(٣) والماتريدية يلاحظون الصورة الخارجية ولا يقصدون ما يتعلق بالقضاء والقدر، لأن حال المؤمن من الناحية العقدية لا يستقيم إلا بعد الإيمان بهما، ومن الناحية القلبية لا يكون سليما إلا إذا رضي بمجرياتهما، لأن أجزاء الإيمان ستة منها أن تؤمن بالقدر خيره وشره.

(٤) راجع: القاضي عبد الجبار / المغني/ ج٤ ص١٥.

(٥) راجع: الكمال بن الهمام / المسامرة بشرح المسايرة الأصل السادس من الركن الثالث ص١٨١.

أعم مطلقا، والثاني أخص على ذات الجهة.

أما الألم النفسي:

وهو ما يترتب عليه الغموم والمضار النفسية أو يضاد اللذة والفرح والسرور وقد مثل له " القاضي عبد الجبار " بالإقدام على المعاصي المشتهاة كما مثل له بأنواع الغموم وما أدى إليها، ويرتبط ارتباطا وثيقا بالمضار.

يقول " القاضي " : "المضار هي الآلام والغموم وما أدى إليهما أو إلى أحدهما"(١).

وكذلك يقول: "إذا أدى إلى ألم عظيم كالإقدام على المعاصي المشتهاة، كما يؤكد على طبيعة الألم النفسي بأنه ما يدخل الغم على صاحبه فيجعل السرور أمراً مستحيل الوقوع"(٢).

وعلى هذه الناحية يجئ تعريف صاحب المعجم الوسيط: "بأن الألم حالة نفسية معينة يصعب تعريفها ويعقبها عدم الراحة والضيق الشديد باعتباره أحد الظواهر الوجدانية الأساسية"(٣).

وقد مثل له الكمال بن الهمام أيضا بتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبدية أي لا يليق الاتصاف بها لقبح آثارها بمن هو عبد من الحسد والكبر وغيرهما(٤).

أما الألم العقلي:

فهو ما يقع به تفويت المصالح أو دفع المضار ويكون حال المتلبس به أو الواقع عليه كالحال في النائم والغافل والساهي.

لذا يجعله القاضي عبد الجبار مقاسا على حال الساهي والنائم بما يعقب ذلك: من فوات مصلحة أو دفع مضرة ويركز على فكرة التعب مع أن القدرة البدنية باقية.

ويستدل " القاضي " بقول " أبي هاشم " : "إن الذي لأجله يتعذر عليه

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار / المغني/ ج٤ (رؤية البازي) ص١٤ بتصرف، والمغني/ ج١٣، اللطف ص٤٣٧، ٤٣٨ وفيه يتكلم عن الغم بصفته ألم نفسي.

(٢) المصدر نفسه ، والصفحة .

(٣) المعجم الوسيط/ ج١ ص٢٥.

(٤) المسامرة بشرح المسايرة ص/١٨١.

من الفعل ما كان يتأتي منه انضياف مواد أو تزايل أجزاء أو استرخاء آلـه، أو تخلخل حاصل فيه، فإذا مرح وزال بالتمريح تلك الأحوال كان كزوال المنع في تأتي الفعل والقول فيه كالحال مع النائم[١].

وهذا الوجه في تصوير الألم العقلي مبعثة الواقع المعاش.

ودليله: ما ورد في قوله ﷺ: "**رفع القلم عن ثلاث عن المجنون المغلوب على عقله وعن النائم حتى يستيقظ، والصبي يحتلم**"[٢] والعبرة أيضا بعدم قـدرة فاقـد العقل أو الذي يصاب بألم عقلي على عدم إتمام قصده.

كما أن الدواعي من العلوم والاعتقادات وسائر المعارف يمكن أن تكـون من الشواهد للألم العقلي كما تصح أن تكون أدلة عليه.

وربما يقال على سبيل الاستفهام: لماذا أسرف القاضي عبد الجبار في تناوله للآلام من الناحية البدنية، وكان مقلا في تناولها بالنسبة لكل من الناحيـة النفسية والعقلية أو المعنوية بصفة عامة؟.

والجواب:

أنه جعل القسمة ثنائية حيث قسم الآلام إلى بدنية وغير بدنية أو جسـمانية وغير جسمانية، ثم جعل تفريعات كل منهما تترى مع القسم الذي تتبعه معتبـرا الجسمانيات الظاهرة هي الصورة التي يمكن أن يقع عليها التطبيق العملـي ثـم يجئ دور قياس الغائب على الشاهد في الناتج وليس في المبادئ أو المقدمات لأن الغاية عنده هي الأعواض وليست الآلام.

---

(١) راجع: القاضي عبد الجبار / المغني ج٨، (المخلوق) ص٤٩.

(٢) راجع/ المستدرك على الصحيحين / محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري / كتاب الصلاة / باب التيمن/ ج١/ ص ٣٨٩ ، وأخرجه بن خزيمة في صحيحه / كتاب المناسك – باب ذكر إسقاط فرض الحج عن الصبي قبل البلوغ وعن المجنـون حتـى يفيق / ج ٤ / ص ٣٤٨، سنن البيهقي الكبرى / كتاب الصيام – باب الصبي لا يلزمه فرض الصوم – حتى يبلغ/ ج٤/ ص ٢٦٩.

المبحث الثاني
أسباب الآلام وعلاقتها بالحسن والقبح

أولاً : أسباب الآلام :

من الواضح أن القاضي عبد الجبار قد عنى بالآلام على النحو الذي سلف "عرضا وتقريرا "[١].

ومن ثم فهو يعرض المواقف ثم يقرر وجهة نظره تقريراً يتفق مع المذهب الذي ينتمي إليه أو التراكمات الذهنية التي تعتصم داخل عقله هو كمرتكزات معرفية.

ولذا ذكر القاضي أن للآلام أسبابا عديدة، واعتبر الأسباب البدنية هي المظاهر المدركة التي يتعلق بها الألم على وجه مخصوص، فالآلام عنده تكثر بكثرة الأسباب، ومن هنا فسألمح إلى أسباب الآلام البدنية كما هي موجودة عنده:

(١) التفريق أو التقطيع:

وعن ذلك يقول القاضي: "إنما نألم لحدوث التقطيع المنافي لصحة الجسم" هذا إلى جانب إثباته كثيراً في العديد من المواضع من كتبه سببا من أسباب الألم المتعددة، حيث يقول أيضا: "وأعلم أن الصحيح أن الذي يولده – الألم – هو التفريق بشرط نفي الصحة، لأنه يحصل بجنسه في كثرته وقلته؟ لأن التفريق إذا كثر انتفت الصحة عنده وكثر الألم، وإذا قل ذلك قل الألم"[٢].

(٢) الغرز: وسبق أن ذكرت أنه استخدم الغرز كسبب من أسباب الآلام في مواضع كثيرة مثل قوله: "إن من غرز في بدن غيره إبرة ....."[٣].

(٣) القضم (العض): وهو جزء من القطع التي ذكرته سابقا.

(٤) الضرب: ويعتبر الضرب من أحد الأسباب التي تنتج الألم، وعنه يقول القاضي عبد الجبار: ".... وذلك إذا ضربه ثم أوصل إليه العوض فوت على نفسه السرور بالشكر الذي كان يستحقه، لو أوصل ذلك إليه من غير الضرب، فصار

---

(١) العرض يتعلق بذكر ما تناوله شيوخ المذهب بالنسبة له، أما التقرير: فهو يتعلق بوجهة نظره هو بدليل قوله: "أعلم أن في الناس من ذهب في الآلام والغموم إلى أنهما يقبحان لذاتهما ونفسهما"، راجع: القاضي عبد الجبار / المغني/ اللطف ج١٣ ص٢٢٦.

(٢) القاضي عبد الجبار / المغني/ اللطف ج١٣ ص٢٧٢.

(٣) القاضي عبد الجبار / المغني/ اللطف ج١٣ ص٢٣٣.

ظلما بنفسه"[١].

وتنقسم أسباب الألم إلى قسمين:

الأول: ما يتعلق بسنن الله الكونية كالفلج والمرض وارتعاش المحموم، وما ينشأ عن الزلزال والبراكين وما يطلق به عند البعض باسم الظواهر الطبيعية.

ومثل الحرارة الشديدة التي تصيب جسد الإنسان بالإرهاق الشديد، وكذلك البرد الذي يبلغ حد الزمهرير.

وهذا النوع يسمى (أسباب غير إرادية) وهى التي لا دخل للإنسان فيها وعن ذلك يقول القاضي عبد الجبار: "فصار ما هذا حالة بمنزلة حركة المرتعش والمفلوج وحركة العروق الضاربة وما شاكلها مما لا يمكن المرء أن يدفعه عن نفسه .... فيجب في ذلك أن نقضي أنه من قبله تعالى"[٢].

ويقول أيضا: "فيجب فيما هذا حالة من الأمراض والأسقام وغيرها القطع على أنه فعل له تعالى"[٣].

الثاني: أسباب إرادية:

وهى التي يكون مصدرها الإنسان[٤] أو الحيوان عند تعرض "المتأذي له"[٥]، أو "سطوة هذا الحيوان عليه"[٦].

وهذه الأسباب منها ما يكون عن طريق القطع أو التفريق غير النافع فيخرج به قطع الغلفة من الصغير لتحقيق مصلحة والإصبع المبتورة لدفع مرض.

والوهي وما يتعلق به ويدخل في الأسباب أيضا الغرز سواء أكان لمصلحة مقصوده أم لمصلحة غير مقصودة.

وعن هذا النوع يقول القاضي: "وكذلك القول في الغريق إذا كسر يده عند

---

(١) المصدر نفسه/ ج١٣، اللطف ص٢١٢، ٢١٣.
(٢) القاضي عبد الجبار / المغني/ ج١٣، اللطف ص٢٧٧.
(٣) المصدر نفسه/ ص٣٦٧.
(٤) وهى تتنوع إلى ما يصدر عن المتألم نفسه كقطع يده بآله حادة أو الدق عليها وما كان من هذا القبيل، أو كان مصدره إنسان آخر على سبيل التوافق.
(٥) كما يحدث من نخس إنسان ظهر حمار فيدفعه الحمار برجليه أو يلجأ إلى عضه.
(٦) كالسباع والذئاب والحيوانات المفترسة التي تسطو على الإنسان أو الحيوان الأضعف طلبا لإشباع حاجتها الضرورية.

التخليص، لأنه لو خلصه لا على هذا الوجه لاستحق شكرا ينال منه سرورا"[١].

وكذلك ذكر القاضي مثالاً للإتفاق مثل أن يتفق إنسان على ضربه مقابل أجرة[٢].

ومثل الألم الذي يتحمله الإنسان طلبا للعلوم والآداب.

أو الألم الذي ينتج عن شج إنسان رأسه أو قطع عضو من أعضائه، أو أن يشرب من الأدوية الكريهة المرة المنفرة دفعا للألم[٣].

وعن التفرقة بين الألم الذي من فعل الإنسان والذي من فعل الله يقول القاضي عبد الجبار: "وإذا كانت الآلام من فعل العباد لا تقع إلا متولدة عن الاعتماد والوهي، وعلمنا في كثير منها أنها تحدث لا على هذا الوجه، علمنا أنها من فعله تعالى، وهذا سبيل الأمراض والأسقام وسائر ما يحل بالعباد من غير قصد أحد من القادرين أو اعتمادهم عليه، وقد ورد السمع بذلك في عدة آي بين فيها تعالى أنه يمتحن العباد بذلك"[٤].

ثانياً: علاقة الآلام بالحسن والقبح

تعتبر مسألة الحسن والقبح أحد المبادئ العقلية الأساسية لدي المعتزلة، ومن ثم أدخلوها في كل القضايا التي يتعرضون لها حتى صارت من أبرز القواعد عندهم.

فالقبيح هو: "إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه"[٥].

والقبح: إتيان القادر على فعل يستحق الذم به على بعض الوجوه، ويقصدون بهذا البعض الاحتراز من أفعال الأطفال والمجانين والبهائم فإنها تقبح منها، ولكن لا تستحق الذم عليها.

وحيث أن القبح لا يحكم عليه بهذا الوصف على سبيل الذم إلا إذا صدر من فاعل عالم بقبحه أو قادر على إدراك العلم بقبحه فإن المسألة هنا تلقي بحجر

---

(١) القاضي عبد الجبار / المغني/ اللطف ج١٣ ص٣١٣.
(٢) المصدر نفسه والصفحة.
(٣) القاضي عبد الجبار / شرح الأصول الخمسة/ ص٥٠١.
(٤) القاضي عبد الجبار / المغني/ ج١٣، اللطف ص٣٦٧.
(٥) القاضي عبد الجبار / شرح الأصول الخمسة / ص٥١.

كبير في مياه الفكر الراكدة حيث تعيده إلى قاعدة اللغة التي تفصل المفاهيم وتحدد المصطلحات تحديدا يمكن الاستفادة منه على الوجوه المختلفة.

ولما كان الحسن يجيء على ما يخالف أو يضاد القبح فإن التعرض له يعتبر أمراً ضرورياً، نظر لما يترتب على كل منهما من قضايا، أنشأها المعتزلة أو كانوا طرفا فاعلا فيها.

الحسن: "ما يقع على وجه لا يستحق فاعله بفعله إذا علمه عليه الذم على وجه من الوجوه، وذلك كالإحسان إلى الغير والتنفس في الهواء، لأن العلم – بأن فاعل ذلك لا يستحق الذم – ضروري"(١).

ومن ثم فالفعل الحسن غير الفعل القبيح، فإذا كان الفعل القبيح معصية أو منهياً عنه فإن الفعل الحسن طاعة، ويكون من المأمور به وبناء عليه لا يوصف الفعل بأنه حسن إلا إذا كان مما يبعد عن فاعله الذم.

وبملاحظة تعريفي الحسن والقبح لدي القاضي عبد الجبار تبين وجود عموم وخصوص وجهي فإذا ذكر تعريف الحسن أولا كان هو الأعم لأن غير الممدوح يقع في نطاق ضيق فيكون أخص كأننا نقول: "كل فعل يمدح عليه صاحبه فهو حسن، وما وراء ذلك فهو قبيح".

أما إذا قدمنا تعريف القبيح على الحسن فقلنا إنه كل فعل يذم عليه فاعله ويصير قبيحا به فإن ما وراء ذلك يكون هو الحسن ومن ثم وضح مفهوم العموم والخصوص الوجهي(٢).

ولما كانت الألفاظ هي أثواب المعاني فإن الحسن والقبح في الأصل الاعتزالي قام على تقييم الفعل الإنساني ثم امتد منه إلى الفعل الإلهي تأكيد لمبدأ قياس الغائب على الشاهد، ومن هنا وقعت صور قد لا تكون مقبولة عند غيرهم ممن يضعون قياس الشاهد على الغائب في صدارة قضاياهم الجدلية .

وعرف الماتريدية الحسن والقبيح بقولهم: "الحسن ما تعلق به المدح في العاجل، والثواب في الآجل، والقبح ما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في

---

(١) القاضي عبد الجبار / المغني/ ج٦، كتاب التعديل والتجوير/ ص٣٠.

(٢) والوجه المراد من قولنا العموم والخصوص الوجهى هو تقديم أحد التعريفين على الأخر فيكون المقدم هو الأعم، والذى يليه هو الأخص.

الآجل وإن أريد به ما يشمل أفعال الله – تعالى – اكتفى بتعلق المدح والذم، وترك الثواب والعقاب"[١].

وفى تقديري أن أفعال الله تعالى لا يمكن وضعها في دائرة التقييم والحكم عليها بأنها حسنة أو قبيحة أو ما شابه ذلك، لأن المثلية منفية عن الله تعالى من كافة الوجوه في قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [٢].

كما أن أفعال الله تعالى لا يحكم عليها بشئ من ذلك وإلا كان المحكوم عليه مسئول والله سبحانه وتعالى قال: ﴿لاَ يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[٣].

أضف إلى ما سبق أن جميع أفعال الله محكمة على غاية التدبير والإتقان فلا يجوز اقتراب هذه الأوصاف منها على الناحية العقدية.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[٤].

ويستشهد القاضي عبد الجبار بالآية الكريمة على أن الله عز وجل لا يفعل القبائح ولا يخلقها "لأنه لو خلقها وفعلها أو صنعها، لوجب فيها أن تكون متقنة، ولو جاز ذلك فيها لجاز أن تكون حكمة وصوابا، ثم يذكر على سبيل النقل أن يقال أنه خلقها ولم يتقنها، وهذا "بخلاف الظاهر"[٥] لأنه يقتضي أنه أتقن الجميع على العموم، فلم يبق إلا القول بأنها تدخل تحت الظاهر، وأن القبائح ليست من فعله، وإنما هي من أفعال العباد[٦].

غير أنه يبدو لي أنه يوجد جانبين للنظر في هذه المسألة: جانب معرفي، وجانب عقدي.

فالمسألة من الناحية المعرفية: هي التي يقع التناظر فيها بالأدلة التي

---

(١) راجع: الشيخ عبد الرحمن بن علي المشهور بشيخ زاده / نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية من العقائد، رسالة ماجستير ، إعداد/ جميل إبراهيم السيد إبراهيم ص٣٦٨.

(٢) سورة الشورى آية ١١.

(٣) سورة الأنبياء آية ٢٣ .

(٤) سورة النمل آية ٨٨.

(٥) إذ الظاهر أن كل شئ صنعه الله متقن من جهة الله بظاهر الآية.

(٦) راجع: القاضي عبد الجبار / متشابه القرآن الكريم / القسم الثاني ص٥٤٢، تحقيق د/ عدنان محمد زرزور طبعة دار التراث سنة ١٩٦٩م.

يكون العقل هو موطنها ومنها مسألة الحسن والقبح لا وجه الحسن والقبح.

أما العقيدة الإلهية: فمقرها القلب، لأن الإيمان ما وقر في القلب وأدلتها الكتاب والسنة ثم باقي الأدلة المجمع عليها من أهل العلم، بحيث تكون المسألتان – العقدية والمعرفية – بين يدي مطالع هذا البحث واضحتين تمام الوضوح، وحينئذ إذا رجح عندي دليل على غيره فإنما هو تغليب جانب معرفي على آخر في المسألة.

وأرى أن هناك علاقة بين الآلام والحسن والقبح من الناحية المعرفية، كما أن الأدلة التي يتكأ عليها في بيان وجه الحسن أو وجه القبح في الآلام إنما هي أدلة عقلية تقاس بالمعارف الإنسانية.

ومن هنا إذا حكم على الآلام بأنها حسنة متى صدرت عن الله عز وجل فإن هذا الحكم يكون مقبولاً من الطرفين، لأنهما لا ينسبان صنع القبيح إلى الله، أما إذا وقع الفعل القبيح من غير الله وهو عالم به، وما يترتب عليه فإنه يذم به وتكون الآلام الناشئة عن هذا الطريق مما يذم بها فاعلها.

ومن الملاحظ أن علاقة الآلام بالحسن والقبح تجئ فيها جهتان آخريان:

إحداهما: جهة إدراك الحسن والقبح: وهى لدى المعتزلة عقلية بمعني أن العقل السليم يدرك حسن الأشياء وقبحها، وكذلك الحال مع الماتريدية والأشاعرة، بل كل العقلاء على أن العقل السليم يدرك كون هذا الفعل حسنا كالعدل مثلا، وأن الظلم قبيح وعن ذلك يقول صاحب نظم الفرائد وجمع الفوائد: "لا بد من الاعتراف بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها عقلي، إذ لو جاز الكذب وخلف الوعد من الله – تعالى – لارتفعت الشرائع، ولا يقع الوثوق فيما وعد"(١).

ثانيهما: دليل الحسن والقبح:

فهو عند المعتزلة عقليا بمعني أن الله تعالى فطر العقل على معرفة أن الظلم قبيح ضرورة بدليل أن صاحبه يذم به .

وقد رد إمام الحرمين "الجوينى" على مذهب المعتزلة في ذلك بقوله: "ما

---

(١) الشيخ عبد الرحمن بن علي المشهور بشيخ زاده / نظم الفرائد وجمع الفوائد/ ص٣٧٠.

ادعيتم قبحه أو حسنه ضرورة فأنتم فيه منازعون، وعن دعواكم مدفوعون، وإذا بطل ادعاء الضرورة في الأصول بطل رد النظريات إليها، وهذه الطريقة على إيجازها تهدم أصول المعتزلة في التقبيح والتحسين"[١].

أما الماتريدية: فقد ذهبوا إلى أن دليل الحكم على الفعل بالقبح والحسن شرعي في أكثرها انطلاقا من تبعية هذا للتكليف، وللعقل مدخل في معرفة بعض الأحكام، فالشرع مثبت في الكل والعقل مبين في البعض.

وعن ذلك يقول شراح الحنفية: "إن الإمام أبي حنيفة يقول: إن العقل آلة للمعرفة بمعني آله لمعرفة الوجوب الثابت لله تعالى، ومعرفة الحسن اللازم له لا موجباً كما قالت المعتزلة وإليه أشار بباء الآلة إذ يقول الإمام في رواية أبي يوسف ومحمد: "ولو لم يبعث الله تعالى للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم"[٢].

أما الأشاعرة: فذهبوا إلى القول بأنه لا يوجد للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان لصفة توجبهما، وإنما حسنه ورود الشرع بإطلاقه.

وبالتالي فلا قبح بالنسبة إلى الله تعالى، فإنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعة ولا غاية لفعله، وأما بالنسبة إلينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا، والحسن ما ليس كذلك[٣].

فدليل الحسن أو القبح على الأفعال عند الأشاعرة إنما هو الشرع انطلاقا من قاعدتهم الأصلية، لأن المحسن والمقبح هو الشرع لا غيره.

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني: "نحن نمنعكم أشد المنع من أن يكون العقل بمجرده طريقاً لقبح فعل أو لحسنه أو حظره أو إباحته أو إيجابه ونقول: "إن هذه الأحكام بأسرها لا تثبت للأفعال إلا بالشرع دون قضية العقل"[٤].

ويؤيد ذلك ما ذكره الشهرستاني من أن: "الواجبات كلها سمعية،

---

(١) أمام الحرمين الجوينى / الإرشاد/ ص٢٦٠.
(٢) د/ على عبد الفتاح المغربي / الفرق الكلامية مدخل / ودراسة ص٣٤٢.
(٣) الإمام البيضاوي / طوالع الأنوار من مطالع الأنظار/ ص٢٠٢.
(٤) الإمام أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني / التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة/ ص٩٧.

والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب"[١].

وبالمقارنة بين رأى المعتزلة والماتريدية والأشاعرة في مسألة الحسن والقبح يتبين أن المعتزلة جعلت العقل هو الحاكم والمدرك للحسن والقبح، وذلك انطلاقا من أصلهم أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو لصفة فيه، وبناءا عليه بنى المعتزلة على هذه المسألة وجوب أمور على الله تعالى مثل وجوب الأصلح للعباد، ووجوب الرزق، ووجوب العوض على الإيلام إلى غير ذلك مما أثبتوه.

أما الماتريدية: فقد اتفقوا معهم في إثبات الحسن والقبح في الأفعال، وإدراك العقل له، ولكن بدون إطلاق العقل في كل الأحكام، وإنما الحكم للشرع في أكثر الأفعال، والعقل يعتبر آلة لمعرفة هذه الأحكام.

إذن ترى الماتريدية أن الموجب والحاكم هو الله تعالى، والعقل هو آلة للبيان وسبب عادي لا مولد.

أما الأشاعرة: فلا حكم إلا بالشرع، أما قبل ورود الشرع لا توصف الأشياء لا بحسن أو قبح إذ الشرع هو الذي يصفها بذلك، ويجوز أن تتغير صفات الأشياء حسنا وقبحا تبعا لمشيئة الله تعالى.

أما الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية فإنه يرجع إلى أن الماتريدية ترى أن العقل يستطيع أن يدركها قبل ورود الشرع عن طريق خلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معه.

وذلك لأن صدق الشرع يتوقف على العقل، فمثلاً يجب تصديق النبي ﷺ وإن كان في أول أقواله وحرمة تكذيبه وإلا لزم الدور أو التسلسل، وأنه – العقل – بعد ورود الشرع آله لمعرفة حسن ما ورد به الشرع أوقبحه، فالعقل ليس بمعتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف لأن الأفعال مسندة إلى الله تعالى خلقا[٢].

ومما لا يخفى أن المعتزلة وضعوا جملة من النعوت للفعل الذي يحسن أو يقبح فاعله منها:

---

(١) الشهرستاني / الملل والنحل/ ج١ ص١١٤.

(٢) حاشية الشيخ زين الدين قاسم الحنفي / على كتاب المسامرة للكمال ابن الهمام ص١٥٥.

(١) أن هذه الآلام تحسن إذا كانت مستحقة والمقصود بالآلام على هذا الوجه هو العقاب.

(٢) ثبوت نفع عظيم يوفى عليها، وهنا لا بد في المشتمل على النفع عندهم من اللطف، لأن خلو الألم عن النفع الزائد يستلزم الظلم، وخلوه عن اللطف يستلزم العبث، وهما قبيحان، فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم، فثبوت النفع واللطف يخرجهما عن ذلك.

(٣) أن يكون فيه دفع ضرر أعظم منه مثل استحسان شرط الأذنين والحجامة والفصد لما فيه من دفع ضرر أعظم فإنه يحسن منه ذلك للظن وفي هذا الوجه وما قبله (ثبوت النفع) فإن العلم أو اليقين بهما ليس شرطا بل الظن يكفى في ذلك بخلاف الاستحقاق الذي يشترط فيه العلم.

(٤) أن يكون مفعولا على مجرى العادة، كما يفعله الله تعالى بالحي إذا ألقيناه في النار.

(٥) أن يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما إذا آلمنا من يقصد قتلنا، ولذا ترى المعتزلة أنه متى أشتمل الألم على أحد هذه الوجوه كان حسنا سواء كان الفعل قديما أم حادثا.

وبحصولها تزول وجوه القبح ويتحقق معني الحسن.

ومن ثم نرى القاضي عبد الجبار يجمل هذه الوجوه في أنها تحسن لانتفاء وجوه القبح عنها فقال عن ذلك: "وأعلم أن الصحيح في هذا الباب أنها تحسن لانتفاء وجوه القبح عنها، فمتى رأيت في الكتب أنها تحسن لوجوه، فأجمله على هذا المعني، لأنه قد ثبت أن للقبح وجوها معقولة بثباتها وثبات أحدها يقبح القبيح، وأن الحسن يعتبر في حسنة انتفاء وجوه القبح عنه إذا حصل فيه بعض المعاني والأغراض فالقول في الآلام يجرى على هذا النحو"[1].

وبالرغم من قول المعتزلة بحسن الآلام لاعتبار أي صفة من هذه الصفات إلا أن القاضي عبد الجبار يشترط في وجه حسن الآلام شرطين هما : العوض ، والاعتبار.

---

(١) راجع: المغني/ ج١٣، اللطف ص٢٢٩.

وهذا هو مذهب أبي هاشم أيضا الذي استحسنه القاضي وقال به ويرفض القاضي مذهب أبي على الذي يرى أن حسن الآلام هو من أجل العوض فقط لا "الاعتبار"[١].

ويعلل رفضه لهذا المذهب بأن الله تعالى يجوز عليه أن يتفضل بالعوض ابتداء دون أن يكون مترتبا على ألم سابق.

وعن ذلك يقول القاضي عبد الجبار: "والذي يدل على صحته، هو أن العوض لا يبلغ حدا إلا ويجوز أن يتفضل به ويبدأ بمثله، وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادر على أن يبتدئ بالعوض من دون هذا الألم ، فالإيلام لمكانه والحال هذه يكون عبثا قبيحا، وصار الحال فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصب الماء من نهر إلى نهر من دون أن يتعلق له بذلك غرض ثم يعطيه الأجرة، فكما أن ذلك يقبح منه كذلك ههنا"[٢].

كما رفض مذهب "عباد"[٣] في حسن الآلام، إذ جعل عباد حسنها راجعاً للاعتبار فقط دون العوض[٤].

والواضح أن هناك مواقف متباينة تظهر إلى جانب أقوال أبي على حيث جعل وجه الحسن في الأفعال هو العوض وحده، بينما نظر عباد إلى الاعتبار وحده فكان رأى القاضي عبد الجبار ومن معه جامعا بين الموقفين.

أما الأشاعرة: فرفضوا تصوير رأى المعتزلة في وجه حسن الآلام وقالوا بحسن جميع الآلام الصادرة من الله تعالى على أي وجه صدرت.

ويؤيد ذلك ما ذكره إمام الحرمين "الجويني" بقوله: "فإذا وقعت من فعل الله تعالى فهي منه حسنة سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه مسماة جزاء، ولا

---

(١) وهذا الانحصار جعل وجه الحسن قائما في جانب واحد هو العوض سواء أكان على سبيل الاستحقاق أم غيره.

(٢) القاضي عبد الجبار / شرح الأصول الخمسة/ ص٤٩٣.

(٣) هو عباد بن سليمان العمري من الطبقة السابعة من رجال الاعتزال، وكان من أصحاب هشام القوطي واتبعه في ضلالاته وكان يمتنع من إطلاق القول بأن الله تعالى خلق الكافر، لأن الكافر كفر وإنسان والله لا يخلق الكفر، وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم راجع: الشهرستاني/ الملل والنحل/ج١ ص٢٧٩، البغدادي/ الفرق بين الفرق / ص١٤٧.

(٤) القاضي عبد الجبار / شرح الأصول الخمسة/ ص٤٩٠.

حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليها أو استجاز التزام أعواض عليها أو روح جلب نفع أو دفع ضر موفيين عليها، بل ما وقع منهما فهو من الله تعالى حسن لا يعترض عليه في حكمه[١].

وهذا يعني أن كل ألم وقع منه تعالى فهو عدل وحسن دون النظر إلى العوض أو الاستحقاق أو غير ذلك.

واستدل الأشاعرة على ذلك بعدة أدلة:

الأول: أن الله تعالى هو المالك والقاهر والمتصرف في ملكه وهذا ما أشار إليه شيخ الأشاعرة أبو الحسن الأشعري من أن الله تعالى عادل في كل ما يفعله، فلا يقبح منه شئ حتى ولو ابتدأ أى شئ بالعذاب الأليم وأدامته، فلا يقبح منه أن يعذب المؤمنين بالنار ويدخل الكافرين الجنان، وإنما نقول: إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره، لأنه المالك والقاهر والمتصرف في ملكه بالأمر والنهى والزجر، وبذلك لا يقبح منه شيء، وذلك بخلاف المملوك الذي رسم له الحدود والرسوم، ولكنه قد يجاوزها إلى غير ما رسم له وحد له فهنا يقبح منه[٢] .

وهذا ما أكده القاضي الباقلاني بقوله: "وثبت أن لمالك الأعيان أن يبيح خلقه ما يشاء من إتلاف بعض الحيوان وإيلامه، وأنه لاعتراض لمخلوق في حكمته"[٣].

وإلى نفس هذا المعني ذهب الإمام الغزالي حيث ذكر أنه تعالى متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب، ومتطول بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم، له الفضل والإحسان والنعمة والامتنان، إذا كان قادرا على أن يصب على عبادة أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلا ولم يكن قبيحا ولا ظلما، وأنه يثيب عباده على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم، إذ لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم، ولا يجب لأحد عليه حق[٤].

---

(١) إمام الحرمين الجويني/ الإرشاد تحقيق/ محمد يوسف موسى – على عبد المنعم/ ص٢٧٣.
(٢) العلامة أبو الحسن الأشعري / اللمع/ ص١١٦.
(٣) الباقلاني / التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ص١٠٤.
(٤) الإمام الغزالي – رسالة قواعد العقائد في التوحيد ضمن رسائله/ تحقيق إبراهيم أمين محمد/ ص١٧٦/ طبعة المكتبة التوفيقية .

الثاني: نفي الأشاعرة لتقبيح العقل وتحسينه، فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع.

ولذلك أشار إمام الحرمين "الجوينى" إلى أن الله تعالى يجوز له أن يؤلم بلا ذنب ولا عوض، ويكون هذا حسنا منه، وهذا وبناءً علي أصلهم – الأشاعرة – في نفي تحسين العقل وتقبيحه في الأفعال الإلهية يقول: "ولو لزمنا أصلنا في نفى تقبيح العقل وتحسينه، ففى التمسك به نقض جميع ما أصلوه"(١).

هذا وقد رد القاضي عبد الجبار على قول الأشاعرة في تبريرهم وجود الآلام، وبأنها لا تقبح من الله تعالى، لأنه مالك ومنعم ومتفضل لا يسئل عما يفعل بقوله: بأن المنعم ليس له أن يسلب النعمة تماما، بل لا بد من أن يكون مشروطا بأن لا يتضمن ضرر المنعم عليه ضررا يجحف بحاله ويقع الاعتداد به، وله في مقابلة ما يلحقه من النعم أعواضا موفية عليه.

هذا وليس للمنعم على غيره أن يؤلمه لمكان نعمته، فمعلوم أن من تصدق على غيره بدرهم لا يجوز له أن يكلفه من بعده التكاليف الشاقة(٢).

وهذا مما جعلنا نشعر بحيرة الإمام الشهرستاني في هذه المسألة حيث أراد أن يوفق بين نزعته الأشعرية، وبين ما وقف عليه بنتاجاته العقلية الاستقلالية فقال: "ونحن لا ننازعهم في أن الآلام ضرر وتاباه النفوس وتنفر منه الطباع، ولكن كثيرا من الآلام مما ترضاه النفوس وترغب إليه الطباع إذا كان يرجو فيها صلاحا هو أولى بالرعاية مثل الحجامة والصبر على شرب الدواء رجاء للشفاء، ونرى كثيرا إيلام الصبيان والمجانين وشر العوض فيه يزيد في قبحه، والمالك قادر على التفضل بحسن العوض عالم بأن الصلاح في الإيلام وبالجملة هو المتصرف في ملكه له التصرف مطلقا كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد"(٣).

نلاحظ هنا على كلام الإمام الشهرستاني أنه يحاول التخفيف من موقف الأشاعرة تجاه هذه المسألة.

وهذا مما جعل ابن قيم الجوزية "ينظر إلى الطرفين بمستوى عين ناقده

---

(١) الجوينى / الإرشاد/ ص٢٨٦.
(٢) القاضي عبد الجبار / شرح الأصول الخمسة/ ص٤٨٨، ٤٨٩.
(٣) الإمام الشهرستاني / نهاية الإقدام في علم الكلام/ ص٤١١.

فصوب نقداً لكلام الطرفيين مركزاً على نتائج الأدلة بعد مراعاة مصالح الخلق فقال: "وأصحاب المشيئة المحضة أصابوا في إثبات عموم المشيئة والقدرة وأنه لا يقع في الكون شئ إلا بمشيئته، فخذ من قولهم هذا القدر وألق منه إبطال الأسباب والحكم والتعليل ومراعاة مصالح الخلق"(١).

إنه يقصد بأصحاب المشيئة المطلقة الأشاعرة، لأن ابن القيم نفسه يقسم المشيئة إلى قسمين: مشيئة كونيه، ومشيئة قدرية ويضع لكل منهما أمثلة نقلها من القرآن الكريم والسنة المطهرة. **حيث يقول:** "والقدرية"(٢) أصابوا في إثبات ذلك وأخطأوا في مواضع:

الأول: إخراج أفعال عباده عن ملكه وقدرته ومشيئته.

الثاني: تعطيلهم عود الحكمة والغاية المطلوبة إلى الفاعل، وأثبتوا أنواع حكمة تعود إلى المفعول لا إلى الفاعل.

الثالث: أنهم شبهوا الله بخلقه فيما يحسن منهم وما يقبح فقاسوه في أفعاله على خلقه واعتبروا حكمته بالحكمة التي لعباده(٣).

وابن القيم هنا يقصد بالقدرية (القدرية المعتزلة) وهكذا سماها "البغدادي" في كتابه " الفرق بين الفرق " فقال: "في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة عن الحق(٤).

أما الماتريدية، فقد وافق جمهورهم الأشاعرة في حسن جميع الآلام الواقعة من الله تعالى دون عوض أو استحقاق، لأن الله تعالى فاعل حر مختار لا

---

(١) الإمام ابن القيم / مختصر الصواعق المرسلة/ ص٢٣٨.

(٢) القدرية: لقب أطلقه البعض على المعتزلة، في مرحلة من المراحل وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى احترازا عن وصمة اللقب إذا كان الذم به متفقا عليه لقول النبي ﷺ: القدرية مجوس هذه الأمة، وقيل : إنها فرقة حدثت في أخر عصر الصحابة، ويعتبر معبد الجهني أول من تكلم في القدر وقتله الحجاج عام ٨٠ هـ-، راجع: الشهرستاني – الملل والنحل ج١ ص٥٠، وراجع: محمد على أبو ريان / تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام/ ص١٤٨.

(٣) الإمام ابن القيم – مختصر الصواعق المرسلة/ ص٢٣٨.

(٤) العلامة البغدادي – الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم – ص٩٣ تحقيق لجنة إحياء التراث العربي.

يسئل عما يفعل، **يقول " الكمال بن الهمام"** : "والحنفية كالأشاعرة يعتقدون في وقوع الآلام في الدنيا حكمة لله سبحانه، فقد تدرك تلك الحكمة على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات، وقد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بها لقبح آثارها بمن هو عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها"(١).

وأكد نفس الفكرة الإمام السنوسي الماتريدى بقوله: "إن الثواب والعقاب لا سبب لهما عقلا عند أهل الحق، وإنما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان لله تعالى بلا واسطة معينة من العبد تدلان على ما أختار الله سبحانه وتعالى من الثواب والعقاب، ولو عكس سبحانه وتعالى في دلالتهما، وأثاب أو عاقب بدءاً بلا سبق أمارة فحسن ذلك منه عز وجل لا يسأل عما يفعل"(٢).

وبالمقارنة بين رأى المعتزلة والإشاعرة والماتريدية يتبين أن المعتزلة تجعل وجه حسن الآلام راجعاً للعوض والاعتبار أو الاستحقاق ، أما الأشاعرة والماتريدية فلا يشترط أي وجه من هذه الوجوه، لأن الحسن عندهم ما أمر به الشرع فما حسنه الشرع فهو حسن، وما قبحه الشرع فهو قبيح.

---

(١) العلامة الكمال بن الهمام / كتاب المسامرة بشرح المسايرة / الأصل السادس من الركن الثالث/ ص١٨١.

(٢) الإمام السنوسي / شرح العقيدة الوسطي/ ص١٨٦.

المبحث الثالث
جهود المعتزلة والأشاعرة
في مواجهة الفرق المنحرفة عن الإسلام
(في مسألة الآلام)

ذهب البعض من أصحاب المذاهب المخالفة للإسلام في مسألة حسن الآلام وقبحها مذاهب شتى فالثنوية ذهبوا إلى قبح جميع الآلام ، وذهب الجبرية إلى حسن جميع الآلام، بينما ذهب البكرية وأصحاب التناسخ إلى حسن بعضها وقبح الباقي وسأتناول المسألة في هذه المذاهب طبقاً لما يلي :

أولاً: مذهب" الثنوية"[١] والرد عليه

ذهب الثنوية إلى قبح جميع الآلام" وظلمها"[٢] لعينه، وأن مصدرها إله الظلمة " أهرمن " يصور القاضي عبد الجبار موقفهم فيقول:" اعلم أن في الناس من ذهب في الآلام والغموم إلى أنهما يقبحان لذاتهما ونفسهما، وأنه محال وجودهما إلا قبيحين وهذه طريقة الثنوية ومن نحا نحوهما"[٣].

وهم قد ظنوا أن الألم ضده" اللذة" ولذلك فالألم قبيح، واللذة حسنه، فدعاهم هذا إلى القول بإثبات الاثنين اعتقاداً أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يفعل الضدين الخير والشر والحسن والقبيح، ففاعل الخير خير، وفاعل الشر شرير، وبناءاً على ذلك قالوا في الآلام أنها قبيحة لذاتها.

وقد رد القاضي عبد الجبار على زعمهم: أ - بأن الواحد لا يفعل الضدين . ب - أن الألم لا يصح وقوعه ممن تقع منه اللذة. ج - أن اختلافهما

---

(١) الثنوية: هم القائلون باصلين أزليين أبديين قديمين للعالم هما النور والظلمة وعنهما يصدر النور والظلمة والخير والشر، الشهرستاني/ الملل والنحل/ جـ٢/ ص٦٥ على هامش الفصل لابن حزم.

(٢) الظلم عند المعتزلة هو كل ضرر لا نفع فيه يوفى عليه، ولا دفع مضره زائدة عليه ولا مستحق، ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه، فمتى كان هذا حاله فهو الظلم بعينه.
القاضي عبد الجبار/ المغني/ جـ١٣/ اللطف/ ص٢٩٨، والظلم عند الأشاعرة وأهل السنة: هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه أو هو مخالفة الأمر وهو محال على الله تعالى فإنه لا يصادف للغير ملكا حتى يكون تصرفا فيه ظلم.
الإمام الغزالي/ إحياء علوم الدين/ جـ٢/ص١١٩، ابن قيم الجوزية/ مختصر الصواعق المرسلة/ ص ٢٣١.

(٣) القاضي عبد الجبار/ المغني/جـ١٣/ اللطف/ ص٢٢٦.

يدل على اختلاف الفاعلين[١].

فقال: على فرض التسليم بمذهبهم- إن الواحد لا يمتنع أن يفعل الضدين والمختلفين والمثلين، كما لا يمتنع أن يكون عالما بالشيء جاهلاً بغيره ومريداً للشيء كارها لغيره، وأنه لا يمتنع أن يفعل القبيح والحسن إذا كان ممن تجوز عليه الحاجة والجهل، وأن ذلك لا يتضاد ولا يستحيل.

وبين القاضي عبد الجبار أن مذهبه في نفي فعل القبيح والشر عنه تعالى - لا لأنه يضاد سائر أفعاله- لكن لأنه عالم لنفسه غني لا تجوز عليه الحاجة، كما بين القاضي أيضاً تناقض مذاهبهم في أن الخير والشر لا يصح كونهما من أصل واحد، إذ أن الخير قد يكون ممن يكون الشر فيه لشخصين أو لشخص واحد في الحالتين، أو لشخص واحد في حالة واحده على وجهين بفعلين[٢].

وهذا يعنى أنه لا يوجد تناقض في الفعل، نظراً لاختلاف الجهة ، ولأن الواحد قد يكون مصدر للخير والشر معاً، والله تعالى قادر على كل شيء وخالق كل شيء ولا يوصف فعله تعالى إلا بالخير تعالى الله عما يصفون علو كبيراً.

ويقرر الشيخ أبو منصور الماتريدي":" إن الله جل جلاله خالق جوهر الشر والخير وخالق فعل الخلق شراً أو خيراً، ولا يجوز كون شيء في سلطانه لم يخلقه فيكون له شريك في سلطانه وعديل في خلق عالمه- ولا يوصف فعله بالشر والخير، ولا يوصف بأن فعله خير وشر، لأنه موصوف بفعله، ولم يقل هو خير ولا شرير، ومن فعله ذلك في الحقيقة فهو مسمى به"[٣].

وبالتالي تكون الآلام التي هي من خلقه تعالى أو من فعله ليست قبيحة ولا توصف بالقبح لأنها قد تكون لحكمة ومصلحة يعلمها الله تعالى وذلك مثل آلام الفصد والحجامة، وشرب الدواء الكريه فإن كل ذلك لتحقيق مصلحة للإنسان ونفع يحسن تحمل الألم من أجله.

وهذا ما أكده إمام الحرمين الجويني بقوله:" إن قول النوية في الآلام باطل لاخفاء ببطلانه، فإنا نعلم أن المريض إذا شرب دواء بشيعاً كريه المشرب وقصد بذلك

---

(١) الواضح أن القاضي ضبط مذهبهم في ثلاثة جزيئات على سبيل التحرير لها، ثم ناقشها متتالية.
(٢) القاضي عبد الجبار/ المغني/جـ١٣/ص٢٩٢.
(٣) الإمام أبو منصور الماتريدي/ كتاب التوحيد/ ص١٧٠. تحقيق د: فتح الله خليف.

درء الأمراض عن نفسه، فلا يعد ذلك في عادات العقلاء قبيحاً نازلاً منزلة ما لو جرح السليم نفسه من غير غرض صحيح في جلب نفع أو دفع ضر، ومن أنكر ذلك انتسب إلى جحد الضرورة"[١].

ثانيا: مذهب "البكرية" [٢] " وأصحاب التناسخ " [٣]والرد عليهما

ذهبت البكرية وأصحاب التناسخ إلى القول بأن الآلام تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو إخلال واجب.

أ – رأي البكرية :

ذهب البكرية إلى أن الحيوانات والأطفال لا يشعرون بالألم، ويصور البغدادي رأيهم ووصفه بالضلالة فيقول:" ومن ضلالاته – بكر – أيضا ما عاند فيه العقلاء فزعم أن الأطفال في المهد لا يألمون و إن قطعوا أو حرقوا وأجاز أن يكونوا في وقت الضرب والقطع والإحراق متلذذين مع ظهور البكاء والصياح منهم"[٤].

من الملاحظ على هذا الكلام أنه مخالف للضرورة وبديهة العقل والواقع المشاهد، فمثلاً نشاهد الأطفال والبهائم وهي تتألم عند إلحاق الضرب أو أي نوع من أنواع مسببات الألم كالقطع أو التفريق أو القضم أو غير ذلك، كما نلاحظ عليها الجزع والنفور والقلق عند اقتراب ما يؤلم منها ، ومن ثم فإن ما يقولون به لا يقول به إلاّ جاحد للضرورة معاند.

هذا ما أكده القاضي عبد الجبار بقوله:" إن غير المكلف قد تلحقه الآلام

---

(١) إمام الحرمين الجويني/ الإرشاد/ ص٢٧٨.

(٢) البكرية: هم أتباع بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد الزاهد وكان موافقا للنظام في دعواه أن الإنسان هو الروح دون الجسد الذي فيه الروح، وموافق لأهل السنة في إبطال القول بالتولد، وفي أن الله هو المخترع للألم عند الضرب، كما أجاز وقوع الضرب من غير حدوث ألم وقطع بعدها، ثم انفرد بضلالات كفرته الأمة عليها. الإمام البغدادي/ الفرق بين الفرق/ص٢٠٠، الجويني/ الإرشاد/٢٧٤، وأبو الحسن الأشعري/مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين/جـ١/ص ٣٤٢.

(٣) أصحاب التناسخ: اسم أطلقه العلماء والمؤرخون على عدة طوائف بعضها عاش قبل الإسلام كبعض قدماء الفلاسفة والسمنية، وبعضها ظهر في ظل الدولة الإسلامية، بعضهم من جملة القدرية، والآخر من جملة الرافضة الغالية.
فأصحاب التناسخ من السمنية قالوا بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة وأجازوا أن ينتقل روح الإنسان إلى الحيوانات وبالعكس، كما حكى افلوطرخس مثل هذا القول عن بعض الفلاسفة. البغدادي/الفرق بين الفرق/ص٢٥٣.

(٤) العلامة البغدادي/ الفرق بين الفرق/ص ٢٠١.

كالمكلف فالألم إنما يجوز على الحي منا لكونه حياً نافراً للطبع عن المدرك لا لكونه عاقلاً، وأن الألم نفسه لا يحتاج إلى كمال العقل ولا النفور، وكذلك في الشهوة واللذة، وإذا أثبت ذلك لم يمكن القطع على أن الطفل لا يألم، بل لإدراك ما يألم به الحي أمارات يعلم بها من تحرز وتوق، وتعمل لأسبابها، وقد علمنا أن ذلك قائم في الصبي كقيامه في العاقل كالحجامة ومس النار وتناول المرارات إلى غير ذلك[١].

وهذا يعني في رأي القاضي أن الحياة والإحساس ونفور الطبع شرط أساسي في حصول الألم، أما كمال العقل فليس هو الأساس بدليل ما يحدث للطفل والمجنون والبهائم عندما يحدث لهم الألم فنلاحظ عليهم النفور والتحرز من مثل ذلك.

فقول البكرية بعدم إحساس الأطفال والبهائم بالألم قول مخالف للضرورة العقلية، ولذا نرى إمام الحرمين الجويني يرد عليهم بقوله : " وأما البكرية، فقد جحدوا الضرورة وراغموا البديهة، فإنا على اضطرار نعلم تألم البهائم والأطفال وقلقها عند إلمام الآلام بها، ونفورها عما تعلم أنه يؤلمها، ولو ساغ جحد ذلك منها، لساغ جحد حياتها، والمصير إلى أنها جمادات لا تحس ولا تألم ولا تدرك"[٢].

(ب) رأي أصحاب التناسخ:

سبق أن ذكرت أن أصحاب التناسخ قسمان: قسم وجد في ظل دولة الإسلام، وقسم سبقها ووجد أيضاً لدى الهنود والفيثاغورين من اليونان وغيرهم.

أما القسم الذي سبق الإسلام، فقد غالى في عقيدة التناسخ حتى ذهب أصحابه إلى القول بانتقال الروح من جسد إلى جسد آخر، فأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب وروح الكلب إلى إنسان أو إلى أى نوع آخر من أنواع الحيوانات، وأنكروا الحشر والبعث، وقالوا لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد على حكم العقاب، أو على حكم الثواب كما ذهبوا إلى القول بأنه لا معلوم إلا من جهة الحواس[٣].

أما القسم الذي ظهر في ظل الدولة الإسلامية فهم طوائف" من غلاة الروافض"[٤] وكذلك بعض من القدرية مثل أحمد بن حابط، وأحمد بن أيوب بن

---

(١) القاضي عبد الجبار/ المغني/جـ١٣/ اللطف/ص٣٨٣.
(٢) إمام الحرمين الجويني/ الإرشاد/ص٢٧٩.
(٣) البغدادي/ الفرق بين الفرق/ جـ٢٥٣، الجويني/ الإرشاد/ص٣٧٦.
(٤) غلاة الروافض: وهم من الشيعة الغلاة الذين رفضوا رأي الصحابة في بيعة أبي بكر

مانوس وهما من أصحاب النظام، فتأثروا بهذه البدعة التي انحدرت إليهم من المذاهب المجوسية والهندية القديمة.

فمثلاً ذهب غلاة الرافضة إلى القول بأن الألم الذي يصيب البهائم هو نتيجة أن أرواحها كانت في أجساد وقوالب سابقة أحسن مما هي عليها الآن، ثم اقترفت الإثم والكبائر وهي في أجسادها الأولى، فعاقبها الله بالنقل إلى أجساد أخرى لتتعذب فيها حتى تستوفي عقابها ثم ترد إلى أحسن بنية تستحقها.

ولذلك قالوا: إن الله تعالى لا يبتدىء بالآلام إلا عن استحقاق ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن العود إلى أمثال ما فارقته[1].

أما أحمد بن حابط وابن مانوس وهما من أصحاب النظام المعتزلي، فقد ذهبا إلى القول ببدعة التناسخ إلى جانب بدع وضلالات أخرى فمثلاً زعم أحمد بن حابط وتابعه في ذلك ابن مانوس إلى القول بأن من أطاع الله في البعض وعصاه في بعض آخر أخرجه إلى دار الدنيا فألبسه هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الناس، وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم، فمن كانت معاصية أقل وطاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح وآلامه أكثر ثم لا يزال يكون الحيوان في الدنيا كرة بعد كرة، وصورة بعد أخرى ما دامت معه ذنوبه وطاعاته وهذا عين القول بالتناسخ[2].

وبذلك يكون أحمد بن حابط وابن مانوس قد قاما بمزج كلام أصحاب التناسخ القدامى والفلاسفة، والمعتزلة بعضها ببعض وخرجا بهذه البدعة التى لا سند لها من العقل أو الشرع، بل مخالفة لملة الإسلام.

ونرى" ابن حزم" يقول في الرد عليهم:" يكفى من الرد عليهم إجماع جميع

وعمر، وسموا رافضة، لأنهم رفضوا أي تركوا زيد بن علي وكانوا قالوا له حين بايعوه ابياً من الشيخين نقاتل معك ، فرفض زيد ذلك منهم، وعرف هؤلاء في سوريا ولبنان بالمتأولة أي القائمين على الولاء لعلي. راجع/ الشهرستاني / الملل والنحل/ جـ٢/ص١٢-١٣، ابن حزم/ الفصل في الملل والأهواء والنحل/ جـ١/ص٨٨ هامش، وخطط المقريزى/جـ١/ص٣٥١.

(١) الإمام الجويني/ الإرشاد/ ص٢٧٤-٢٧٥ بتصرف.

(٢) الإمام الشهرستاني/ الملل والنحل/ جـ١/ص٦٧-٦٨ على هامش الفصل لابن حزم، البغدادي/ الفرق بين الفرق/ص٢٥٧.

أهل الإسلام على تكفيرهم، وعلى أن من قال بقولهم فإنه على غير الإسلام وأن النبى ﷺ أتى بغير هذا، وبما أجمع عليه المسلمون من أن الجزاء لا يقع إلا بعد فراق الأجساد للأرواح بالنكر أو التنعم قبل يوم القيامة، ثم بالجنة أو بالنار في موقف الحشر فقط إذا جمعت أجسادها مع أرواحها التى كانت منها[١].

أما الرد على أصحاب التناسخ الغير منتمين للإسلام:

فنلاحظ أن العديد من العلماء قد قاموا بالرد عليهم، وأثبتوا أن دعواهم هذه دعوى بلا برهان عقلي أو حسي، وما كان هكذا فهو باطل بيقين لا شك فيه، لأننا لم نر مثلاً بالمشاهدة هذا التناسخ أو ذاك الانتقال بالرغم من رؤيتنا الآلام والأضرار التي تصيب الأطفال والحيوانات التي لم ترتكب أي جنايات ومع ذلك لم نلاحظ أي تغيير أو تبديل لمثل هذه الأطفال والحيوانات.

هذا إلى جانب أن الله تعالى خلق الكائنات كلها وميز بعضها عن بعض بأجناس وأنواع خاصة بكل على حده، فالحيوان حيوان والإنسان إنسان، ولم نر إنساناً تحول إلى حيوان أو حيواناً تحول إلى إنسان[٢] كما يزعم أصحاب التناسخ.

وهذا ما أكده ابن حزم بقوله: " إن الله تعالى خلق الأنواع والأجناس، ورتب الأنواع تحت الأجناس ، وفصل كل نوع من النوع الآخر بفصله الخاص له الذي لا يشاركه فيه غيره، وهذه الفصول المذكورة لأنواع الحيوان إنما هي لأنفسها التي هي أرواحها، فنفس الإنسان حية ناطقة، ونفس الحيوان حية غير ناطقة، هذا هو طبيعة كل نفس وجوهرها الذي لا يمكن استحالته عنه، فلا سبيل إلى أن يصير غير الناطق ناطقاً ولا الناطق غير ناطق ، ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات"[٣].

كما رد القاضي عبد الجبار على هؤلاء برأي جمهور المعتزلة في الألم وبأنه يحسن للنفع ولدفع الضرر، كما يحسن للاستحقاق، أى أنه ليس في حاجة لتنقل الأرواح في هياكل أخرى من أجل العقاب بالألم وغيره .

ورد على ذلك بقوله:" لو كان كذلك لكان يجب أن يتذكر أحدنا ما كان يجرى عليه من الأمور العظيمة، نحو المعصية بالوالدين، والمصادرة بالرغائب والأموال النفسية ونحو الرئاسة والقضاء والتدريس وما جرى مجراه وهو في

---

(١) الإمام ابن حزم/ الفصل في الملل والأهواء والنحل/جـ١/ص٧٧.
(٢) والحاكم في هذه ا لمسألة الواقع المشاهد ، الذي يعتبر القاعدة العامة لدى التناسخية .
(٣) الإمام ابن حزم – الفصل في الملل والأهواء والنحل /جـ١/ص٧٨.

ذلك القالب، لأن ما ذكرناه من كمال العقل، والمعلوم أن أحداً من الناس لا يتذكر شيئاً من هذه الأحوال وهو في هذا القالب، ففسد ما قالوه"[١].

وهذا يعنى أن في حياة الإنسان مواقف وأحداثاً لا تنسى ولا يستطيع الإنسان أن ينساها مهما طال الزمن، فلو كانت روح الإنسان تنتقل إلى جسد آخر، لتذكرت ما كان يحدث لها وهي في الجسد الآخر، ولكن لم نر ولم نسمع بمثل ذلك أبدا، فبطل ما قالوا به.

أما الرد على زعمهم بأن البهائم مكلفة عالمة لما يجري عليها من الآلام والعذاب فهذا جحد للضرورة وبديهة العقل والشرع.

لأن العقل يقول لو صح ذلك لكانت الحشرات والديدان هي الأخرى مكلفة وهذا ما أكده إمام الحرمين الجويني بقوله:" فإن مجوز ذلك يجوز أن تكون الذباب والديدان مفكرة في دقائق العلوم، يفهم بعضها من بعض التعريض لاحجاج والاستدلال والسؤال والانفصال، وذلك أمر هزء لا يلتزمه لبيب".

هذا إلى جانب أنه لو جاز ذلك للزم أن تثبت عليهم الشرائع إن لم ينقلوها فإذا ثبت الشرائع ترتب عليها بطلان مذاهبهم المجانبة لموارد الشرع[٢].

ومما يبطل زعمهم هذا شرعاً هو أن الشرع وجه الخطاب بالتكليف لكل عاقل بالغ، والأطفال والبهائم غير عاقلة فلم يتوجه إليها خطاب ولا تكليف حيث قال الإمام الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾.

فقال إن هذه الآية خطاب مع من يفهم ويعقل، فلا يدخل فيه البهائم والأطفال، ولم يقل تعالى أن جميع ما يصيب الحيوان من المكارة فإنه بسبب ذنب سابق[٣].

وبذلك يبطل قول من قال ببدعة التناسخ سواء أكان من أصحاب المذاهب السابقة على الإسلام أم من أصحاب المذاهب المرتسمة بالإسلام ولكنها ليست من الإسلام في شيء.

فالقول بالتناسخ لا يشهد به حس أو عقل أو شرع، بل هو جحد لضرورة العقل، ومخالف للشرع.

---

(١) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ ص٤٨٧.
(٢) إمام الحرمين الجويني/ الإرشاد/ ص٢٨١-٢٨٢.
(٣) الإمام الرازي/ تفسير مفاتيح الغيب/م١٤، جـ٢٧/ص ١٧٤.

الفصل الثاني
آراء المتكلمين في العوض
المبحث الأول
تعريف العوض وأدلة إثباته.

أولا: تعريف العوض لغة واصطلاحا:

أ- في اللغة:

وردت مادة "ع – و – ض" في لغة العرب على معان عدة منها:

١ – **البدل:** فالعوض هو البدل الذي يؤخذ من الإنسان أو يأخذه الإنسان نفسه بدل ما فقده أو ما تحمله، **وتقول لغة العرب في ذلك:** عضت فلانا وأعضته إذا أعطيته بدل ما ذهب منه[١].

٢ – **الأخذ:** تقول العرب: أخذ فلان الشيء عوضا عما تركه، ومنه قولهم:"أخذت العوض فيما أصابني" وبناء عليه فكل إصابة يأخذ صاحبها عليها عوضاً يكون مستحقا له[٢].

٣ – **الخلف:** يقال: هذا عوض ذاك ومعناه خلف له، فكل عوض يمثل خلفا لسابقه، يستوي في ذلك الأشخاص والهيئات بل الذوات والأعراض[٣].

٤ – **العطاء:** قالت المصادر العربية فلان أعطى فلانا بدل ما أخذ منه ومن ثم فكل عطاء يقابله أخذ أو لا يقابله، ولذا قيل" اعتاض فلان" إذ أخذ العوض أو سأله إياه[٤].

٥ – **الاستبدال:** تقول العرب استبدل فلان هذا الشيء بما تركه ومعناه أخذه على سبيل العوض.

مما سلف يتضح أن العوض في اللغة هو البدل المأخوذ على سبيل

---

(١) ابن منظور/ لسان العرب/ج٤/ص٣١٧٠.
(٢) الفيروز أبادي/ القاموس المحيط/ج٣/ص٣٤٤.
(٣) المعجم الوجيز/ باب العين /ص٤٤١.
(٤) الفيروز أبادي/ القاموس المحيط/ج٣/ ص٣٤٤.

الخلف والعطاء، وربما كان الاستبدال هو الطريق إليه سواء أكان المستبدل منه أو المأخوذ ماديا ، أم معنويا.

ب- في الاصطلاح: المصطلحون حول لفظ العوض كثرة، لكنى سأحاول اقتناص ما يتعلق بموضوع الدراسة لدى كلا من : المعتزلة والأشاعرة على وجه مخصوص.

١. ذهب القاضي عبد الجبار إلي تعريف العوض بأنه:" كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال"[١].

ولم يشترط القاضي في هذا التعريف الحسن، لكي يشمل ويعم كل شيء ويضطرد وينعكس، فيخرج بذلك كل عوض واقع في المعاملات والعقود، لأن العوض فيها مترتب على بديل قد يكون مساويا له أو أقل أو أعلي كالحال في الرهن والسلم والإجارة وعقود النكاح وسائر العقود الأخرى.

وفي نفس الوقت فإن العوض – بهذا المفهوم الاعتزالي – يكون بديلا عن فوات منفعة يقع فيها الاستحقاق علي وجه مخصوص[٢].

، فإذا لم تكن هناك استحقاقات انقضت علي الفور فكرة العوض، فارتباط العوض بالاستحقاق في التعريف ارتباط شرطي، كما لا يعتبر فيه الحسن أو غيره.

يقول القاضي عبد الجبار: إن العوض إنما يكون عن استحقاق لكن قد يكون على طريق الدوام كما هو الحال عند أبى هاشم، كما يعتبر عن غير طريق الدوام كما هو عند أبى علي وأبي الهذيل وبعض البغداديين."[٣].

٢. **ويعرف العوض الشيخ أبو دقيقة بقوله:** هو نفع خال عن التعظيم يستحق مقابلة الألم وما يجرى مجراه كتفويت المنافع"[٤].

من الملاحظ أن هذا التعريف قريب من قول القاضي عبد الجبار فيمن

---

(١) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ص٤٩٤.

(٢) هذا الوجه المخصوص قائم في الفكر الاعتزالي بصورة واضحة ويمكن بحث نظرية الوجه على هذا الجانب .

(٣) القاضي عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة/ ص ٤٩٤.

(٤) القول السديد في علم التوحيد/ ص١٥١.

يستحق العوض فقد قال:" إنما يستحق العوض على من يفعل الألم أو ما يجري مجراه أو يكون في حكم الفاعل له، كما يستحق في الشاهد القيمة على من أتلف الثوب أو صارت في حكم المتلف له"(١).

غير أن كلام الشيخ أبو دقيقه انصب على العوض، بينما ركز القاضي عبد الجبار علي المتسبب في الألم.

ثانيا: أدلة إثبات العوض ومناقشتها (٢):

ذهب القائلون بالأعواض إلي وجود أدلة سمعية وأخرى عقلية، وها أنذا أعرض وجهة نظرهم التي عبرت عنها مصنفاتهم وهى في ذات الوقت تحمل أفكارهم وسيكون ذلك على النحو التالي:

أ ± الأدلة على وجه العموم :

١) الدليل النقلي:

أ – عرض الدليل .

هناك أحاديث نبوية جاءت فيها مادة الكلمة ع-و-ض متعلقة بكون الله سبحانه وتعالى يعوض العبد الصابر عما فقده ومن هذه الأحاديث:

ما روى عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال : سمعت النبي ﷺ يقول : **أن الله قال : " إذا ابتليت عبدي بحبيبتيه فصبر عوضته منهما الجنة "** (٣).

كما أن أدلة النقل قد ذكرت عملية الابتلاء والعوض تفضلا من الله ﷻ سواء أجاءت فيها كلمة العوض أم جاء البديل لها المعبر عنها وهو البدل أو البديل، ولذا حرص كثير من أهل الإسلام على أن يكون العوض المتفضل به من جهة الله تعالى هو أعلى ما ينشدونه، وكان أهل الزهد من أكثر الحريصين على هذا العوض الإلهي.

---

(١) القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج١٣/ اللطف/ ص٣٨٧-٣٨٨.

(٢) نظرا لكون منهج المتابعة هو الأقرب من الناحية العلمية، فسأستخدمه هنا حيث أعرض دليل المثبتين للعوض ثم أتبعه برأي المنكرين له، وفي النهاية أقدم ما آراه طبقا للمعطيات العلمية التي يوفقني الله إليها.

(٣) صحيح البخاري/ كتاب المرضى – باب فضل من ذهب بصره حديث رقم (٥٦٥٣)/ ج ٤/ ص ٣٩٥ .

كما أن قاعدة العوض قد تمثلت في جملة الحقوق والواجبات التي تكـون بين الناس حتى صارت تجرى على ألسنتهم مجرى حياتهم اليومية، ولا أبعد عن الحقيقة إذا قلت أنهم وأمثالهم قد تسللت إليها هذه الكلمة علي سـبيل الاسـتعمال المراد به معناه.

فقد ورد في الحديث عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت : سمعت رسـول الله ﷺ يقول : " **ما من مسلم تصيبه مصيبة فيقول : ما أمره الله إنا لله وإنا إليـه راجعـون اللهم أجرني في مصيبتي وأخلف لي خيراً منها إلا أخلـف الله لـه خـيراً منهـا** " قالـت : **فلما مات أبو سلمة قلت أي المسلمين خير من أبي سلمة أول بيت هـاجر إلى رسـول الله ﷺ ثم إني قلتها فأخلف الله لي رسـول الله ﷺ...**"[1]. وقد ذكر الإمام الرازي الرواية وفيها لفظ العوض وهو : " اللهم عندك احتسبت مصيبتي فأجرني فيها وعوضني خيـراً منها إلا أجره الله عليها وعوضه خيراً منها " قالت : فلما توفى ابو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعوضني الله تعالى محمداً عليه الصلاة والسلام [2].

ب ± مناقشة الدليل :

إن أصحاب الرأي الآخر الذين لا يقولون بوجوب العوض فقد نظروا إلـي هذه الأدلة من منظور أخر، حيث لزموا قضية التأويل اللغـوي، واسـتعملوا لفـظ العوض الوارد فيها علي سبيل المنح وليس على سـبيل الوجـوب، لأن العـوض يستخدم على معني التفضل والإثابة والإكرام وعلو المنزلة، ولـيس علـي معنـي المبادلة، ومن هنا لا يكون الدليل السمعي شاهداً لأصحاب القول بوجوب العـوض، وإنما يجب لو أن ألفاظ اللغة تدل على أن معنى العوض هو المبادلة لا غير.

ويبدو لي أن المثبتين للأعواض التزموا بالظاهر النقلـي فـي الأحاديـث النبوية، بينما لجأ النافون إلي المدرك من المعني اللغوي.

والذي يتقرر عندي أن الله تعالي لا يجب عليه شيء أبدا حتى أن الألفـاظ

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي/ كتاب الجنائز/ باب تلقين الميت، والدعاء لـه والبكـاء عليـه ، والصبر عند الصدقة / ج٦ ص ٥٢١ . الإمام فخر الدين الرازي / مفاتيح الغيـب / ج٤/م٢/ ص ١٧٢.

(٢) الإمام فخر الدين الرازي / مفاتيح الغيب / ج٤/م٢/ ص ١٧٢ .

التي ترد في النقل المنزل يجب حملها على ما يتناسب مع ذات الله تعالي من أنه لا يجب عليه شيء وإلا ما كان فاعلا مختارا.

٢) الدليل "العرفي" [١]: أ – عرض الدليل .

قد استقر في أعراف الناس أن من أتلف شيئا لغيره فقد وجب عليه تعويض صاحبه قيمة ما أتلف، ولذا جاء هذا الأمر في الفقه الإسلامي من خلال الجنايات والديات وما يتعلق بذلك من "الأروش"[٢].

ب – مناقشة الدليل:

كذلك استقر في أعراف الناس أن الإتلاف إذا كان لمصلحة عليا فلا يجب التعويض، بل إن المرء ليدفع للقتال في جبهات عديدة في وجوه الأعداء فيقتل أو يجرح أو تبتر أجزاؤها ويكون سعيداً، لأنه أدى واجبه الوطني وأرضي حميته الفردية من غير استحقاق عوض ولا طلب مكافأة.

والتاريخ القديم والحديث مليء بمثل هذه الأحداث .

٣) الدليل العقلي:

إن العقل السليم حجة الله علي عباده، ومعلم من معالم وجوده، ولذا خاطبه الله ﷻ بخطاب العقلاء أنفسهم، ثم إن العقل السليم قاض بأن من أتلف شيئا عليه إصلاحه، ومن فوت منفعة عليه تعويض أصحابها بقدر ما أتلف أو يزيد ومن هنا تظاهرت الأحكام العقلية علي ضرورة وقوع العوض إن لم يكن من باب تأديب الجاني فعلي الأقل من باب جبر المتأذي[٣].

ب– أدلة المعتزلة :

اندفع المعتزلة إلي القول بثبوت العوض، ولكن برؤيتهم أنفسهم وبناءً علي

---

(١) أن العرف الصحيح يمثل أحد مصادر التشريع بدليل القاعدة الأصولية :ما استطابه العرب فهو حلال إلا ما ورد الشرع بتحريمه، وما استحرمه العرب فهو حرام إلا ما ورد الشرع بحله.

(٢) الأرش: هو اسم للمال الواجب علي ما دون النفس كالسن والإصبع والأظافر والشعر وغيرها فإنها إذا وقعت عليها جنايات فيها أموال تكون عوضا لأصحابها عنها. / الجرجاني/ التعريفات / باب الهمزة/ ص١١.

(٣) وهذه المسألة لا يجحدها أصحاب العقول السليمة، بل إن القضاء الوضعي قنن لها بما يدعمها في نفوس الناس ويلزمهم بها.

أصلهم في قضية الحسن والقبح العقليين. وإليك أدلتهم العقلية علي ثبوت العوض عرضاً ومناقشة :

الدليل الأول: تحقيق مبدأ "العدل الإلهي" [١]:

أ – عرض الدليل :

يذهب المعتزلة للقول بوجوب الأعواض بالدليل العقلي محتجين به ظانين أنه يدعم موقفهم، لأنه لو وقع علي العبد ألم ولم يكن هناك عوض يساوي هذا الألم ويوفيه لكان فيه من الظلم ما يتنافى مع قاعدة العدل الإلهي وهم يقررون أن العدل الإلهي لا يتجزأ وإنما يوفي علي الفعل ويزيد .

وعن ذلك يقول القاضي عبد الجبار: " إنما يحسن من الله تعالي الإماتة والإيلام لعلة، تلك العلة مفقودة في حقنا، وهي من جهة الله تعالي تتضمن الاعتبار واللطف ويضمن الله تعالي في مقابلها من الأعواض ما يوفي عليها حتى لو خير أحدنا بين الألم مع تلك الأعواض وبين الصحة لاختار الألم ليصل إلي تلك الأعواض"[٢].

كما ذهب القاضي أيضا إلي القول: بأن العوض هو كل منفعة مستحقة[٣] لا علي طريق التعظيم والإجلال"[٤].

ب – مناقشة الدليل:

إن الله تعالي لا يكتب علي العبد ما لم يفعل، ولا يزيد في عقابه المستحق، بل قد يعفو ولا يعذب أحداً بجرم فعله غيره، ومن ثم فإن قاعدة العدل تكون في العقوبات لا في المكافآت.

---

(١) والعدل مصدر عدل يعدل عدلا وهو عند المعتزلة يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل فإذا وصف به الفعل: فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره أو هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه وإذا وصف به الفاعل وهو الله تعالي وأنه عدل حكيم، فالمراد به إنه لا يفعل القبيح أولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنه. راجع شرح الأصول الخمسة/ القاضي عبد الجبار/ص٣٠١.

(٢) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ ص ٣١٢-٣١٣.

(٣) مفهوم الاستحقاق يكون للعبد نظراً لما يحيط به ، فهو عندهم استحقاق إضافي لا ذاتي.

(٤) القاضي عبد الجبار – شرح الأصول الخمسة / ص ٤٩٤.

ولو كان العوض واجباً علي سبيل الاستحقاق لمن وقعت عليه الآلام عدلاً، لوجب أن يدخل الكافرين الجنة نظراً للآلام التي قد تكون لحقت بهم في دار الدنيا ويقول مخالفوهم:"إن للرب تعالي أن يؤلم عبداً من عبيده ابتداء من غير استحقاق ولا تعويض علي الألم ومن غير جلب نفع ودفع ضر موفيين علي الألم" (١).

ويبدو لي أن كلا الطرفين استخدم لفظ العدل علي معني يتفق مع تراكماته الذهنية باعتبار أن الألفاظ حمالة للمعاني، فإذا كان المثبتون للعوض قد التزموا جانب المبادلة علي سبيل الوجوب العدلي، فإن الآخرين قد نظروا إليه علي أساس دفع الظلم وليس تحقيق عوض وبناء عليه فكل من الطرفين لم يكن متوافقاً مع الآخر في الجانب الذي تناول منه مسألة العدل.

كما أن العدل الإلهي اسم من أسماء الله الحسني وصفة من صفاته العظمي، فلا يمكن توظيفه علي جانب من الجوانب الأخرى، ما لم يكن هناك مبرر لذات الاستعمال أو نفس الإطلاق.

فالعدل عند الإمام الغزالي مضاد للجور والظلم ولن يعرف العادل من لم يعرف عدله، ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحط علماً بأفعال الله تعالي من أعلي ملكوت السماوات إلي منتهي الثري.

كما يؤمن العبد أن الله تعالي عدل لا يعترض عليه في تدبيره وحكمه وجميع أفعاله وافق مراده أو لم يوافق، لأن كل ذلك عدل وهو كما ينبغي ولو لم يفعل ما فعله لحصل منه أمر آخر هو أعظم ضرراً مما حصل، كما أن المريض لو لم يحتجم لتضرر ضرراً يزيد علي ألم الحجامة وبهذا يكون الله تعالي عدلاً (٢).

ويقول القاضي عبد الجبار: "العزة لله والكلام في العدل ثم يقول: اعلم أن المقصد بهذا الباب أن نبين أنه تعالي لا يفعل إلا الحسن ولابد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد به إلا علي وجه يحسن" (٣).

فكأن العدل عند القاضي عبد الجبار هو فعل الحسن الذي يتم علي طريق

---

(١) إمام الحرمين الجويني/ الإرشاد/ ص٢٦١.
(٢) الإمام الغزالي/ المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسني/ص٨٨-٩٢ بتصرف.
(٣) القاضي عبد الجبار/المغني/ التعديل والتجوير/ ج٦/ص٣.

الوجوب الإلهي، وبالتالي يحسن الفعل ما دام علي هذه الناحية، فإذا لم يكن عليها فلا ينسب إليه بناءاً علي أصلهم في أن الله تعالي لا يفعل القبائح ولا الشرور.

والذي تطمئن إليه النفس أن مسألة العدل الإلهي لا يجوز إنزالها من النصوص الشرعية إلي صور أخري ما لم تكن هناك قرائن تسوق إلي ذلك بجانب علاقات يمكن قبولها في هذا الميدان، وبناءً عليه فسوق هذه القضايا بنفس المساق الذي يقع في الشاهد إنما هو سوق غير مستحسن بالنظر لما هو متقرر في الأذهان وفي العقول والأفهام ، أما الله سبحانه وتعالي لا يجب عليه شيء ولا يسال عما يفعل وهم يسألون كما تواترت الأحكام الشرعية علي أنه تعالي إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، وله أن يثيب أو يعاقب لا راد لفعله ولا ناقض لقدره.

الدليل الثاني: الحكمة الإلهية:

أ ± عرض الدليل :

يقرر المعتزلة أن الحكمة الإلهية هي العلم والعمل بمقتضي هذا العلم.

" والحكيم عند الله هو العالم العامل" (١)، ومن ثم فكل علم صحيح يجيء معه عمل سليم فهو الحكمة، ومن قام به يوصف بأنه حكيم وبناءاً عليه فالحكمة الإلهية تقتضي أن من وقع عليه ألم يعوض عن ألمه، فإذا لم يعوض كان فيه إخلال بالحكمة، لأن الألم من غير عوض يكون عبثا والحكيم منزه عنه وبخاصة إنه جل شأنه لا يتضرر بمعاصي العباد ولا يستفيد من طاعتهم، فإذا وقع ألم، ولم يقابله عوض لم تكن الحكمة علي وجه صحيح.

يدل علي ذلك قول القاضي عبد الجبار:" إن الله سبحانه وتعالي ابتدأ الخلق لعلة هي وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق فيبطل علي هذا الوجه قول من قال أنه تعالي خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثاً لا لوجه تقتضيه الحكمة" (٢).

ومن هنا يتبن أن الحكمة عندهم تمثل أحد الأدلة العقلية علي الأعواض وربما نزيد في هذا الدليل بناءً علي قول القاضي نفسه في أن الغرض من الآلام

---

(١) الإمام الزمخشري/الكشاف/ ج١/ص ٣١٦ .
(٢) القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج ١١/ التكليف ص٩٢.

التعويض والألطاف علي أساس أن ذلك مجري الحكمة والعدل [١].

ب - مناقشة الدليل:

يري النافون لوجوب الأعواض علي الله تعالي أن الحكمة الإلهية تقرر أن ما خلقه الله تعالي هو ذات الحكمة وفيه الحكمة.

ويحدد الإمام الغزالي مفهوم الحكمة فيقول: إن للحكمة معنيين:

أحدهما: نوع من العلم هو الإحاطه المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة" [٢].

وبالتالي فالحكمة علي هذا المعني نوعٌ من العلم.

ويؤكد الإمام الغزالي هذا المعني في كثير من كتبه فيقول: فالحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، وأجل الأشياء هو الله تعالي ولا يعرف كنه معرفته غيره، فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم، إذ أجل العلوم هو العلم الأزلي الدائم الذي لا يتصور زواله المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليه خفاء وشبه ولا يتصف بذلك إلا علم الله تعالي [٣].

وهذا المعنى قد توافق عليه مفكرو الإسلام الذين يعتد بهم، لأن النصوص الشرعية جاءت به وأكدت عليه.

ثانيهما: نوع من الفعل وهو أن تضاف الحكمة إليه سبحانه وتعالي بمعني القدرة علي إيجاد الترتيب والنظام وإتقانه وإحكامه [٤].

ومن ثم يقال حكيم من الإحكام وهو نوع من الفعل، وليس نوعاً من العلم، ويدخل في هذا المعني قول الغزالي نفسه إن الحكمة هي ترتيب الأسباب وتوجيهها إلي المسببات لأن كل حكم ينطلق من مسبب إلي سبب يكون من جملتها [٥].

---

(١) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ ص٥١٥، وراجع ذات المصدر ص٥١٠-٥١٥.

(٢) الإمام الغزالي/ الاقتصاد في الاعتقاد/ القطب الثالث/ ص٨٢ طبعة الحلبي الأخيرة .

(٣) الإمام الغزالي/ المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسني/ تحقيق الشيخ مصطفي أبو العلا/ص١٢٢ مطبعة الجندي.

(٤) الإمام الغزالي/الاقتصاد في الاعتقاد/ القطب الثالث/ ص٨٢.

(٥) الإمام الغزالي/ سر العالمين وسعادة ما في الدارين/ص٤١٨ ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي/ طبعة دار الفكر ببيروت، والمقصد الأسني/ ص٨٢.

مما سلف اتضح أن الحكمة الإلهية ليس معناها العلم والعمل به كما يقول مثبتوا الأعواض، وإنما هي العلم الشامل الذي يحيط بكل شيء ولا يحيط به شيء، أما العمل فهو فرع عنه ومترتب عليه .

إن حكمة المثبتين حكم شاهد، أما حكمة أهل النفي فهي حكمة غائب لا يعرف علي الكنه والحقيقة، بل إن الشيخ مصطفي صبري وهو من شيوخ الماتريدية المتأخرين [١] يؤكد علي أن الحكمة الإلهية لا تتخلف عن أفعال الله، ولكنها لا توقعه في شائبة الإيجاب وأخطار الاضطرار علي ما يقول به المثبتون للأعواض.

يقول:" إن المصلحة في فعل الله لا تتصور علي أن تكون دافعته إليه، بل تابعة له، وهذا كما نقول: إن الله تعالي لا تتخلف الحكمة عن أفعاله ولا نقول أن فعله لا يتخلف عن الحكمة تنزيهاً له عن شائبة الاضطرار والإيجاب" [٢].

وبجانب ما سلف فإن الحكمة الإلهية سواء أذكرتْ علي معني العلم أم ذكرتْ علي معني العمل فإنها مختصة بالله ﷻ وبناءاً عليه فلا يكون هناك من غرض أو غاية تتعلق بها ويمكن للعقل البشري أن يجعلها غايته طالما كانت في حدود التعبديات، وليس في حدود المعقوليات.

ولما كانت الأعواض مترتبة، عند المثبتين لها، علي الآلام أو ما كان من هذا القبيل فقد اعتبرت أموراً معقولة المعني مع أنها ليست علي هذا الباب وإنما هي من الأمور التعبدية، وحينئذ فلا تكون الأعواض مرتبطة بها، وإنما تسود قاعدة التفويض واعتبار ذلك مما استأثر الله بعلمه وحفظه في غيبه ولا ينبغي لعاقل أن يبقى علي موقفه طالما كانت الجهة منفكة بين استنتاجاته والمقدمات التي وضعها نصب عينيه.

وهذا أسلم من الناحية القلبية، وأراه من الطريق الأحكم علي الناحية العقلية، بل والعقدية المعرفية الاستدلالية .

---

(١) المعروف أن الأشاعرة شافعية الفروع، وأن الماتريدية أحناف المذهب وهذا حكم الغالب الأعم وليس علي سبيل الحصر العددي.

(٢) الشيخ مصطفي صبري- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين/ج٣ص٥ طبعة مكتبة الإيمان ١٣٦٩-١٩٥٠م.

الدليل الثالث(تحقيق المنفعة (الأصلح):

أ – عرض الدليل :

يقرر أصحاب هذا الاتجاه أن الآلام فيها تفويت المنافع، وبالتالي فلابد من الأعواض حتى تحقق لهم ما سلب عنهم من منافع التزاماً بقاعدة الصلاح والأصلح علي معني أنه إذا كان الصلاح أن لا يقع علي الإنسان إلا ما فيه مصالحة، فمن الأصلح إذا وقع عليه الآلام أن يكون العوض عليها وافياً.

يدل علي ذلك قول القاضي عبد الجبار: إن فعله" لما خلقه" [١] لينفعه علي وجوه:

أحدهما: أن يريد أن ينفعه تفضلا.

الثاني: أن يريد تعريضه لمنفعة مستحقة علي وجه التعظيم بالتكليف.

الثالث: أن يريد تعريضهم لمنفعة مستحقة علي طريقة الأعواض، فيجب أن يحسن إرادة خلقهم لأنها إرادة لخلقهم علي هذه الوجوه التي ذكرناها [٢].

ب – مناقشة الدليل:

ذهب النافون إلي أن هذا الدليل ليس مقبولاً، لأن الله تعالي يصح له أن يعوض من غير إيلام ويثيب من غير طاعة، وينفع من غير سبق غرض. **يقول إمام الحرمين" الجويني":** إن الرب تعالي قادر علي التفضل بمثل ما يصدر عوضا، فلا غرض في تقديم ألم وتعويض عليه، وما من ضرر يقدر اندفاعه بالألم، إلا والرب تعالي مقتدر علي دفعه دون ذلك الألم فليس في الإيلام إذاً غرض صحيح ، كما أنه تعالى مقتدر على نفع غيره وإصلاحه مع تعاليه عن تضرر فيما يفعل [٣].

والعقل السليم لا يمنع وقوع المنافع من غير سبق المضار وبناءً عليه فلا

---

(١) علي أساس أن الخلق وجود من عدم فيكون الوجود فيه الصلاح، ومن ثم فما يحقق المنافع ويدفع المضار يكون هو الأصلح، ويقول القاضي:" معلوم أن إيلامه مصلحة له أو لغيره، فلابد من أن يخلقه لينفعه بالأعواض" راجع القاضي عبد الجبار/ المغني ح ١١/ ص١٣٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار/ المغني/ التكليف/ ج١١/ص١٢٧-١٢٨.

(٣) الإمام الجويني/الإرشاد/ ص٣٨٣-٢٩٠ بتصرف.

تكون الحاجة داعية لآلام سابقة حتى تجيء بعدها أعواض لاحقه، كما أن مثبتي الأعواض نظروا إلي الآلام كأفعال، ولم ينظروا إلي المتألمين، فكان العوض عندهم في مقابلة الألم علي أنه بديل له، وتلك مسألة فرغت من جوانبها الدقيقة؛ لأن المتألمين أنواع منهم من يتألم بأخف الأضرار، ومنهم من لا يتألم بأعظمها مثل أن يزيل الله تعالي حياة بعضهم علي حد لا يتألم بذلك، بأن يغامص حياته أي يأخذها علي غره فجأة وهذا حال من لا يتألم بأعظمها ومنهم من يتألم بكسر يده فقط لتخليصه من الغرق [١].

أضف إلي ما سبق أن الآلام حين ترتبط بها الأعواض تصير كأنها قواعد معيارية مع أن العوض متنوع وعلي شكل أوسع لدي القائلين به من ناحية الوجوب، وليس بقدر الألم، أو بميزانه وإلا تحول الثواب والعقاب أو العمل والجزاء إلي صورة محسوسة كأنها قوالب محددة وهذا يخالف اتجاه المثبتين العقلي.

ويبدو لي أن مثبتي الأعواض علي سبيل الوجوب قد ترددت نتائج أقوالهم بل وتضاربت لاحقها مع السابق مما أدي إلي ظهور نتائج لم يقولوا بها صراحة، ولكنها لزمتهم ليس من باب أن لازم المذهب ليس بمذهب [٢]. ولكن من باب أن المصر علي إلحاق ما هو بعيد عن المذهب بالمذهب يصير مذهباً بدليل أن المعتزلة يعلنون كثيراً لأن الله تعالي لا يفعل القبائح [٣] ثم يجيئون مرة أخري ويعلنون أن الله سبحانه وتعالي قادر عليها"[٤].

ولما كانت الآلام عندهم مستقبحة فقد وقعوا في محظور كم حاولوا النجاة منه.

والذي تطمئن إليه النفس هو أن المنافع لا ترتبط بالمضار ارتباطا عقليا وإنما ترتبط بها ارتباطا عاديا وحينئذ يمكن أن يفترقا، وكذلك الحال في كل ما يتعلق بالأعواض ولا مماراة في ذلك، إذ لو وجبت الأعواض علي معني

---

(١) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٦، والمغني/ ج ١٣/ اللطف/ ص٣١٢.

(٢) ذلك عند من ينكره أما من يعترف به فإنه يصير من مذهبه.

(٣) وأهل السنة يرون أن إذا فعلت من جهة الله فإنها لا توصف بأنها قبائح أبداً، وإنما تنسب في صورها إلي من قام منها.

(٤) القاضي عبد الجبار/ المغني/ اللطف/ ص٣٦٦.

الوجوب العقلي لحدث ارتباط بينها وبين الآلام علي ناحية اللزوم العقلي، وحينئذ تغلق الأبواب أمام العصاة، كما تغلق دونهم رحمة الله وهذا يخالف ما جاءت به النصوص الشرعية.

من ذلك قوله تعالي﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزَى إِلا مِثْلَهَا وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ ﴾ (١).

وكذلك لو أن فاعلا مكلفاً آلم الكثيرين عن طريق الذبح أو القتل أو ما شابه ذلك كل منهم تألم لمستواه فهل يكون العوض علي الجميع متساوياً أم أن العوض يكون مناسبا لكل واحد حسب الآلام التي عاني منها.

فإن كان الأول – التساوي في الألم – فقد بان أن الصغير كان أشد تألما من الكبير، وأن من وقع عليه العدوان أولا كان أشد تألماً ممن وقع عليه ثانيا أو العكس.

وإن كان الثاني وهو عدم تساويهم، فقد بان اختلاف الأعواض علي المتألمين، رغم أن الفاعل واحد، وهذا مما لا يكون مثله في الحكمة الإلهية، والأولى عدم التعرض له لا بتصويره ، وتقريره، ولا بالحكم عليه.

الدليل الرابع: الوفاء بالوعد:

أ ± عرض الدليل .

المعوض وقد علم أنه تعالي عادل حكيم لا يبخث حقه، بل يوفر عليه ما يستحقه إما في الأوقات واحداً بعد الآخر ، أو دفعة واحدة (٢).

أو كما يري الصلاح فيه كفي، فإذا كان هكذا فليس يمتنع أن يوفر الله علي المعوض ما يستحقه من الأعواض في دار الدنيا، وإن لم يشعر به ولا علم أنه هو الأعواض التي يستحقها عليه تعالي (٣).

ب – مناقشة الدليل:

يري النافون أن الوفاء بالوعد إنما يكون فيما يقع بالاختيار لأنه يشبه العقود

---

(١) سورة الأنعام آية ١٦٠.
(٢) بمعني أن يجعل ذلك علي دفعات متفرقه وهو معني ما يستحقه في الأوقات.
(٣) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ص٤٩٧.

الاختيارية"[١]. وحينئذ يلتزم بها الطرفان كل في حدود واجباته لكن هذا هو الذي يقع في الشاهد ولا يرتبط بالآلام إلا في الحالات الاستثنائية التي تقع أيضا في دائرة التراخي وقد اعترف بها القاضي عبد الجبار نفسه فقال:" يدل علي ذلك أن غيره لو بذل له من نفسه أن يضربه علي عوض يدفعه إليه هو أجدي عليه من ترك الضرر –ففعل به ذلك وعوضه– أن ذلك يقبح وإن لم يكن ظالما له، لأن تعويضه عليه قد أخرجه من كونه ظالماً، وإنما قبح منه ذلك لأنه عبث"[٢].

وحيث قد ارتضي الطرفان هذا الذي تم في الحالات الاستثنائية فلا يكون هناك من عوض بالمعني الفني إذ الأصل في العقود الاختيارية أن يكون المعقود عليه معروفاً بذاته أو الآثار المترتبة عليه علي وجه دقيق لا يخرج عنه إلي غيره.

ثم إن الآلام التي لها أسباب اختيارية، وهي في ذاته اضطرارية فكيف يكون العوض، مادام صاحبها هو الذي لجأ إليها، بل إن هذا يخالف ظواهر النصوص الشرعية.

وفي الحديث الشريف ما روى عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ :" **من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً أبداً، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً** "[٣].

فلو قلنا بوجوب الأعواض للمكلفين علي الله سبحانه وتعالي لكان هناك تكذيب لظواهر النصوص الشرعية، وبناءاً عليه فلا يكون الوفاء الذي رتبه عليه المثبتون للأعواض قائماً، كما لا يكون مقبولا.

ثم إن الوفاء بالوعد يكون في جانب الطيبات، لا في جانب الخبائث وتكون

---

(١) وقد تصير إلزامية متي تم الاتفاق عليها وأبرمت في صورها النهائية من غير حيف أو ظلم ومن غير إسفاف أو غبن.

(٢) القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج١٣/ اللطف/ ص٣١٢.

(٣) صحيح مسلم بلفظه/ كتاب الإيمان – باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه/ ج٢/ص ٢٩١ ، وصحيح ابن حبان / كتاب الجنايات باب ذكر تعذيب الله جل وعلا في النار من قتل نفسه / ج ١٣/ص ٣٢٥ ، ومسند الإمام أحمد / مسند أبي هريرة ﷺ / ج٢/ ٢٥٤ .

مقدماته أعمالاً ترضي الله جل علاه بحيث تكون أواخره نتائج رضوان الله وهذا غير متحقق في الآلام والأعواض.

كما أن الوفاء لو كان قاعدة منفصلة عن غيرها، مرتبطة بالآلام والأعواض، لكان الملقي بنفسه للتهلكه مستحقاً له، مع أنه لم يوقع عقداً وفي نفس الوقت لم يضرب وعداً، وإنما كان مستغلا لقدرة منحه الله إياها لا لإصلاح دينه بدنياه وإنما لضياع الأمرين معاً، فأي عوض له يستحق.

وفوق ذلك فإن القائلين بالأعواض جعلوها معللة بالآلام، والأشاعرة يرفضون تعليل أفعال الله أبداً.

الدليل الخامس: الاستحقاق . أ - عرض الدليل .

وهؤلاء يرون وجوب الأعواض علي سبيل الاستحقاق لما يحيط به. وهم يستخدمون لفظ الاستحقاق بالمعاني اللغوية، ثم يطلقونه علي معنيين:

أحدهما: ما يخص الله سبحانه وتعالي، وحينئذ يكون معني الاستحقاق ما يتعلق بالله سبحانه وتعالي لذاته. **ثانيهما** : ما يتعلق بالإنسان ويكون معني الاستحقاق ما يعود إليه لما يحيط به.

ب - مناقشة الدليل:

عرفنا أن الاستحقاق بالنسبة لغير الله تعالى، ما يلزم صاحبه لما يحيط به، ولكن لم يقل ما هي طبيعة هذا الاستحقاق وعلاقته لما يلزم، وهل هي اختيارية أم إجبارية اضطرارية، وإذا كانت اختيارية كمن ألقي بنفسه في بحر وهو لا يجيد السباحة فاقتربت منه الأسماك وظلت تنهش فيه فتؤلمه ولا يستطيع الفرار منها حتى هلك مع أنه المسئول عن ذلك بناءاً علي قاعدة المعتزلة بأن الإنسان مسئول عن أفعاله كلها وعلي الخصوص الاختيارية، فهل يستحق العوض عن أفعاله التي مارسها وبها هلك فيكون مخالفاً لقاعدة شرعية[1] مستحقاً لأعواض علي ناحية عقلية؟.

كما أن استحقاق المدح والذم نسبي عندهم فمتى صح وجه المدح علي ناحية فقد صح منه أيضا وجه القدح لكن علي ناحية أخري كمن يكافح في تربية

---

(١) في قوله تعالى : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلي التهلكة ﴾ راجع سورة البقرة آية ١٩٥.

أولاده بكد يمينه وعرق جبينه فإنه يمدح به لكن هذا المال الذي جمعه لو بدده في المعاصي فهل يستحق المدح أم الذم أم يستحقهما معاً؟.

إذا كانت الأعواض مرتبطة بما هو مستحق للمدح إن هناك ما يقع فيه المدح والذم معاً فعلي أيهما يستحق المدح حتى يعوض؟.

ويبدو أن فكرة الاستحقاق وقع لهم فيها سبق قلم، لأن كلامهم في الآلام عن فاعلها، وفي الأعواض عن الواقعة عليه، فكيف يتم ذلك، هل يطلبون من الناس أن يتحولوا إلي صورة سلبية إذا وقع عليهم عدوان استكانوا له طمعاً فيما أوجبوه لهم من أعواض جعلوها في جانب الله مع أن هذا يناقض قاعدة شرعية تتلخص في الدفاع عن النفس والعرض والدين ففي الحديث الشريف **(من قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد..)** [١].

والواضح أن فكرة الألم والعوض تبدو فيها النزعة السياسية التي كان يمارس الحكام من خلالها السيطرة علي عقول الناس وأجسادهم فصارت الأعواض كأنها البديل عن المطالبة بالعدل والحرية والأمن والسلام لكن من خلال صيغ تتعلق بالأفعال الإلهية فاقتربوا بذلك من الجبرية الأوائل الذين مكنوا لحكم معاوية بن أبي سفيان وكذلك القدرية الذين كانوا لسان حاله وسطور مقاله[٢].

---

(١) صحيح البخاري – كتاب المظالم- باب من قاتل دون ماله – ج٢ – ص ٨٧٧، صحيح مسلم كتاب الإيمان – باب من قتل دون ماله فهو شهيد ج١ص ١٢٤.

(٢) من أراد التعرف علي هذا الجانب في الفكر الاعتزالي فله مراجعة المغني للقاضي عبد الجبار/ج٢٠ بقسميه الأول والثاني.

المبحث الثاني

تقسيمات العوض

بالنظر في مصنفات المثبتين للأعواض يمكن تقسيم العوض من ناحية الدراسة إلي الآتي:

أولاً: عوض باعتبار "المستحق"[١] وغيره.

ثانياً: عوض باعتبار الدوام أو الانقطاع.

أ- أولاً: عوض باعتبار المستحق وغيره من المكلفين .

قسم المعتزلة العوض بهذا الاعتبار إلي:

١- عوض مستحق علي سبيل الألطاف:

والعوض في هذا النوع لا يكون بقدر الانتصاف، ولكن لابد أن يزيد علي الألم حتى إذا عرض هذا الألم علي العاقل يختار الألم الذي سيقابله عوض أعظم منه، وبالتالي اللطف يكون في أن يختار الله تعالي الألم بدل اللذة، ويحسن منه تعالي أن يفعلها بدلا من اللذات، كما يحسن منه أن يفعل اللذات بدلاً من الآلام.

يقول" القاضي عبد الجبار" : " فلن يخرج الألم من أن يكون كاللذة بما يقابلة من العوض العظيم، ويصير بمنزلة معاوضة أحدنا علي ثوب يملكه ويساوي ديناراً بدينارين"[٢].

كما أن العوض علي هذا الوجه يكون مصلحة ولطفاً في التكليف يحسن ويخرج به من كونه عبثاً [٣] فصار بمنزلة أن نستأجر الأجير علي عمل فيه منفعة لغيرنا في أنه يحسن لأجل الأجرة، ولأجل ذلك النفع لخروجه بالوجهين

---

(١) الاستحقاق ما يكون للشيء لما هو عليه في ذاته (عند أبي هاشم) وهذا هو المتعلق بالاستحقاق الإلهي. راجع شرح الأصول الخمسة/ القاضي عبد الجبار / ص١٨٢، أما الاستحقاق فيما يتعلق بالآخر(ما سوي الله) فإنما يكون فيما يحيط به راجع المصدر نفسه/ ص٥٠١-٥٠٣ والمستحق بالكسر اثنان: الله، والآخر(علي أساس الفاعل) والمستحق بالفتح علي جهتين: المستحق لله(مثل صفاته بجانب الحمد والشكر والثناء وغير، والمستحق للعبد وهو محل النزاع.

(٢) القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج١٣/ اللطف/ ص٤٢.

(٣) ومتى خرج عن كونه عبثا فقد صار من السهل تصنيفه داخل دائرة الألطاف أو التفضل .

من أن يكون عبثاً[١]. وبذلك يصح عند القاضي أن الذي يخرج به من كونه عبثاً هو كونه لطفاً والذي يخرج به من كونه ظلماً هو تضمنه العوض عليه.

٢-عوض مستحق علي سبيل التفضل:

وهذا النوع اعتبره البعض تفضلاً من الله، ولذلك ذهب أبو علي الجبائي إلي القول بأن العوض يحسن الابتداء به وبمثله.

ويجيء في فكر القاضي عبد الجبار الموقفان.

ومما يؤيد ذلك قوله :" أن يريد أن ينفعه تفضلاً"[٢]، والعوض منفعة فبالتالي فهو يوافق رأي أبي علي، والتفضل لا علاقة له بالإيلام، ولا يكون جزءاً من المستحقات علي سبيل الأعواض وبهذا يقع اتفاق بين المثبتين والنافيين في كون وصول النعم إلي العباد قد يكون علي سبيل التفضل من الله تعالي مباشرة.

يقول القاضي الباقلاني: " اتفاقنا وسائر أهل التوحيد وأهل الملل على أن الله تعالي متفضل علي الحيوان بالنعم واللذات التي يبتدئهم بها، وأنه مستوجب للحمد والشكر علي ذلك، وإذا كان هذا هكذا، وكان للمتفضل فعل التفضل وله تركه علي وجه ما كان له فعله، فإن لله سبحانه وتعالي أن يترك فعل اللذة في الحيوان علي وجه ما كان له فعلها ويفعل الألم ويكون عدلاً من الله"[٣].

ومن ثم فإن وجهتي النظر في هذه المسألة متقاربتان والفارق بينهما هو الألفاظ المستعملة التي أمكن لكل منهم أن يعبر بها لكن المعني محل اتفاق بينهم.

٣- عوض علي سبيل رفع المنزلة:

وهذا النوع يكون للعبد المكلف الذي هو من أهل الجنة، فإن الله تعالي يوفر عليه الأعواض مع الثواب فتزداد منزلته، وبهذا يكون له أمران كلهما يأتي مع الآخر على سبيل التتابع. **الأمر الأول:** وهو الأعواض، **الأمر الثاني:** قائم في الثواب.

ومن ثم فيكون هذا من الأعواض الداخلة في نطاق رفع المنزلة وقد تكرر هذا في كتب المثبتين وبخاصة القاضي عبد الجبار.

---

(١) القاضي عبد الجبار – المغني ج ١٣/ اللطف/ ص٢٨٩.
(٢) القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج١١/ التكليف/ ص١٢٧.
(٣) القاضي أبو بكر الباقلاني/ التمهيد/ص١٠٣.

٤- عوض المحن[١] والابتلاء:

وهو الذي يكون للعبد في مقابل صبره علي ما ابتلاه الله به مثل الأمراض التي تصيب الإنسان علي سبيل المحن والابتلاء وفي هذه الحالة يلزم العوض عند المعتزلة بحيث يوفي علي المحنة والابتلاء، بل يزيد. وعن ذلك يقول القاضي:" واعلم أن المرض إنما وجب القول فيه بأنه محنة ويلزم به عوض لأنه ضرر واقع به غير مستحق"[٢] لا علي سبيل العقوبة وإنما علي سبيل الابتلاء.

ومن هنا تجب التفرقة بين صورتين في هذا الصدد:

احداهما: التي تكون لسبب كالعقوبات وما أشبهها فهذه لا يلزم فيها العوض.

ثانيتهما: ما تكون ابتداء حيث تقع المحن والأمراض[٣] من غير أن تكون هناك أفعال سابقة عليهما تستوجبهما العقوبات، ومن ثم اعتبروا العوض واجباً لها حتى يجبر المنفعة التي تم تفويتها.

٥- عوض مستحق علي الآلام:

يقول القاضي:" إن من حق العوض أن يستحق علي من يفعل الألم أو ما يجري مجراه- أو يكون في حكم الفاعل له- كما تستحق في الشاهد القيمة علي من أتلف الثوب أو صار في حكم المتلف له"[٤].

والقاضي هنا يتحدث عن الواجب عليه العوض لا المستحق له فكأن العوض له ثلاث جهات:

الجهة الأولي: التي وقع من ناحيتها الألم، **والجهة الثانية:** المتألم نفسه، **والجهة الثالثة:** العوض المستحق.

والملاحظ أن جهة الاستحقاق هي الأخرى قد تجيء علي صورتين أيضا:

إحداهما: أن يكون فعل الألم من الله تعالي فإن الاستحقاق يكون منه تعالي فهو مصدر العوض وأصله.

---

(١) المحنة البلاء والشدة راجع المعجم الوجيز/ ص٥٧٤.
(٢) القاضي عبد الجبار/ المغني/ حـ١٣/ اللطف/ص٤٣٧.
(٣) يلاحظ أن الفرق بينهما قائم في السبب والابتداء ولا علاقة له بشيء آخر.
(٤) القاضي عبد الجبار/ المغني/ اللطف/ ص٣٨٨.

ثانيهما: أن يكون الألم واقعاً من جهة غير الله.

فالعوض المستحق من الله تعالي مثل العوض علي الآلام التي يكون الله مصدرها مباشرة كالأمراض والمصائب والغموم وغير ذلك مما لا دخل للإنسان فيه.

وكذلك مثل تفويت المنافع إذا كانت منه تعالى مثل: لو أمات الله تعالي ابنا لزيد وكان في معلومه تعالي أنه لو عاش لأنتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده[١].

والعوض في هذه الحالة عند المعتزلة واجب علي الله تعالي، ويشترط فيه أن يزيد قدر العوض علي قدر الضرر حتى يبلغ مبلغاً لو كان المضرور عالما به لتحمل الألم لإجله وحسن ذلك منه في عقله.

يقول القاضي عبد الجبار: " إن سبيل العوض من جهة الله تعالي ليس هو سبيل قيم المتلفات حتى تعتبر المقابلة، بل لابد من أن يبلغ في الكثرة حداً لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار الألم لمكانه، وإذا كان الأمر هكذا فما من عاقل إلا ويستحسن بكمال عقله تحمل المشاق العظيمة لتلك المنافع[٢].

أما النوع الثاني وهو العوض المستحق من جهة غير الله تعالي: فإنه يمثل له بقيم المتلفات وأرش الجنايات، مثل من أتلف علي غيره ثوبه أو اغتصب ماله أوشج رأسه أو غير ذلك فيجب عليه بدله علي سبيل العوض إذا كان الفاعل مكلفاً عالما بأن فعله يذم عليه ويقبح منه.

وحكمة الانتصاف أي لا يجب أن يكون أزيد من الضرر، بل يجب أن يكون مثله في القدر حتى يصير لأجله كأن الضرر لم يقع، وذلك مثل من غصب غيره درهما فإنما ينتصف منه بأخذ مثله أو عينه إن كان موجوداً[٣].

أما لو كان الضرر أو الألم واقعاً من جهة ما ليس مكلفاً كالصبيان، ولا عاقلاً كالمجانين بل ولا إنساناً كما يقع من الحيوانات، وما يقع من مكلف عاقل غير عالم به أو عالم به ولكنه ليس علي يقين من أنه يذم به ان فعل.

من الملاحظ أن المثبتين للأعواض حاولوا تقديم إجابات محددة علي تلك

---

(١) العلامة الجلبي/ كشف المراد/ ص٤٥٣.

(٢) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ص٤٩٩.

(٣) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ ص٥٠٧ بتصرف.

الأسئلة باعتبار أنها مطروحات فكرية وطالما كان العقل هو الفيصل في المسألة فقد ألزموا أنفسهم تقديم إجابات تستعصي علي النقد ولكنها جاءت هينة، بل إن النقد يأتيها من كل ناحية.

فمثلاً ذهب أبو علي الجبائي إلي القول بأن العوض في هذه الحالة علي الله تعالي مطلقاً، واستدل علي ذلك بأن الله تعالي هو الذي مكنه وجعل فيه ميلاً شديداً إلي الإيلام مع إمكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميز به حسن الألم من قبحه ولم يزجره بشيء من أسباب الزجر مع إمكان ذلك فكان ذلك بمنزلة الإغراء فلولا تكفله تعالي بالعوض لقبح منه ذلك[١].

وصاحب هذا الرأي تنبه بعقله إلي أن فاقد العقل غير المكلف لا يستطيع أن يقدم عوضاً للآخر، وبالرغم من ذلك ساير الاتجاه المعتزلي في ثبوت العوض ووجوبه علي الله تعالي، لأنه هو الذي مكن الحيوان، وغير العاقل من الضرر، وبما أن الضرر عنده لابد من أن يقابل بالعوض، فالعوض في هذا علي الله تعالي يكون مستحقاً واجباً.

وخالف القاضي عبد الجبار هذا الرأي بقوله:" إن عوض الآلام الواقعة من البهائم ومن لا عقل له لا يجب علي الله تعالي، وإنما يكون علي الفاعل نفسه"[٢].

واستدل علي ذلك بقوله :" إن الضرر الواقع من البهيمة أو ممن لا عقل له قد حصل من جهتها، ولم يحصل في حكم الواقع من قبله سبحانه وتعالي[٣]، فلا يجوز أن يكون العوض عليه تعالي، لأنه قد يجوز من البهيمة أن لا تختار الألم ولا الضرر وأن لا تفعله كما يجوز أن تفعله فيجب أن يكون العوض عليها فيما يفعله"[٤].

وكلام القاضي هنا يدل على أن العوض علي الضرر واجباً، سواء أكان من العاقل أم غير العاقل(كالبهائم والأطفال والمجانين)، وهذا مما جعل النقد يأتيه من كل جهة، لكنه ربما دافع هذه الانتقادات من خلال قاعدة الانتصاف التي

---

(١) العلامة الجلبي/ كشف المراد/ ص٤٥٤.

(٢) القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج١٣ اللطف/ ص٤٧٥.

(٣) وفي هذا إلزام للمعتزلة القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، فهل البهائم تخلق أفعال نفسها هي الأخرى.

(٤) القاضي عبد الجبار – المغني ج ١٣ التكليف ص ٤٧٥.

سعي لتأكيدها وبيان مراده منها.

دليل ذلك: قول القاضي نفسه: " وأما المستحق عليه فلا يخلو: إما أن يكون هو الله تعالي أو غيره، فإن كان الله تعالي فإنه يوفر علي المستحق ما يستحق من عنده، وإن كان من غيره فإنه تعالي يأخذ منه العوض ويوفره علي المستحق سالك في ذلك طريقة الانتصاف"(١).

ويعلق الدكتور حامد الخولي علي ذلك بقوله: وتتمثل طريقة الانتصاف عند القاضي عبد الجبار في أن يأخذ الله تعالي العوض من المؤلم ويوفره علي المؤلم فيكون قد سلك مع الحيوانات كلها طريقة الانتصاف علي ما ضمنه(٢)، فقد روي عن النبي ﷺ: " **إنه تعالي يقتص يوم القيامة للمظلوم من الظالم حتى الجماء من القرناء**"(٣).

وقد سبق الإمام الفخر الرازي الجميع في عرض فكرة " الانتصاف " حيث يقول: " أنه إذا أصاب العبد مصيبة من غير الله تعالي من حيوان أو إنسان أو غيره فإن تكليفه أن يرجع إلي الله تعالي في الانتصاف وأن يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى إلي ما لا يحل له من شفعاء غيظه ويدخل تحت قوله تعالي﴿ **نَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾(٤).

لأن هذا الدخول تحت ذات الآية يرتب عوضا من الله عز وجل ودليلة قوله تعالي بعد هذه الآية﴿**أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُهْتَدُونَ**﴾(٥).

وفي نفس الوقت فإن العوض الذي يؤخذ من البهائم عن الآلام التي تنشأ عنها إنما يتم علي سبيل المقاصة، لأنه مادام قد أثبت المعتزلة وجوب العوض

---

(١) القاضي عبد الجبار / شرح الأصول الخمسة/ ص٥٠٤-٥٠٥.

(٢) الدكتور حامد علي السيد الخوالي/ زاد الدارس في توضيح الموقف الخامس في الإلهيات/ص ٨٤٣ طبعة ٢٠٠٤م.

(٣) والحديث من الأحاديث المشهورة وإن اختلفت رواياته. راجع مسند الإمام أحمد بن حنبل – مسند أبي هريرة – ج٢ ص ٢٣٥ .

(٤) الإمام الفخر الرازي/ مفاتيح الغيب/ ج٤/م٢/ص١٧١.

(٥) سورة البقرة الآيتان ١٥٦-١٥٧.

علي الله تعالي للبهيمة التي تتألم فقد أوجب عليها العوض عندما تكون هي مصدر الألم.

يقول القاضي عبد الجبار: " إن العوض الذي يجب علي السبع ليس بفعل واجب عليه ولا هو من أهل التكليف لفقد التمكين بالعقل وغيره، وإنما نعني بذلك أن وصول العوض الذي يستحقه هذا المظلوم يجب أن يكون من أعواض السبع التي يستحقها علي الله تعالي دون أعواض غيره فيصير هذا القول منا بمنزلة أن نقول إن النفقة واجبة في مال الصبي، ونعني بذلك أن ملكه أولي بأن يتناول ويعرف في نفقة والده من ملك غيره"(١).

ثانياً : أعواض غير المكلفين بين المثبتين والنافين:

سلف الحديث عن إمكانية وقوع الآلام علي غير المكلفين كالمجانين والأطفال غير المميزين والبهائم، وقد جاء ذلك مطوياً بين مفردات سبق عرضها سواء علي سبيل" الإشارة الضمنية "(٢). أو العبارة الصريحة.

وقد بان أن مسألة الأعواض لها ارتباط بمسألة الآلام، وسوف أعرض موقف المثبتين للآلام ودور الأعواض. ثم اتبع ذلك برأي نفاة الأعواض طبقاً للمنهج الذي اخترته **وسيكون ذلك علي النحو التالي:**

أولا: موقف مثبتي الأعواض:

يذكر القاضي عبد الجبار أن الآلام إذا وقعت علي غير مكلف كالصبيان والبهائم والمجانين ومن في حكمهم فلا يخلو حالها عن أمرين: **أحدهما** أن يقع العوض من الله مباشرة. **ثانيهما:** أن يقع من جهة غيره. **ويقول القاضي عبد الجبار:**" لابد أن يكون في العوض ما يوفي عليه وأن يكون فيه اعتبار المكلفين ليخرج بالأول- العوض- عن كونه ظلماً(٣)

---

(١) القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج١٣/ اللطف/ ص ٥٠٣-٥٠٤ هذا وقد ضرب القاضي أمثلة عديدة يؤكد بها غرضه باعتبارها قائمة في الشاهد.

(٢) حيث جاءت في الحديث عن إيلام المكلفين ضمن إيلام غيرهم علي سبيل القسمة العقلية التي تردد بين المكلف وغير المكلف.

(٣) لأن ذلك هو الذي يتناسب مع قاعدة الاستحقاق عندهم، فلو لم يقع العوض لوقع بديله وهو الظلم، وفي المسألة نظر لأن بديل الظلم هو العدل وليس العوض.

والثاني – "الاعتبار"[١] – عن كونه عبثاً"[٢].

ويتابع الزمخشري القاضي في ذات الفكرة حيث يقول:" من لا جرم له كالأنبياء والأطفال والمجانين، فهؤلاء إذا أصابهم شيء من ألم أو غيره فالعوض الموفي والمصلحة، واستدل بقول النبي ﷺ : " **ما من اختلاج عرق ولا خدش عود ولا نكبة حجر إلا " بذنب" [٣] ولما يعفو الله عنه أكثر** " [٤].

وربما استأنس بظاهر قول الرسول ﷺ : " **ما يصيب المسلم من وصب ولا نصب ولا سقم ولا حزن حتى الهم يهمه إلا كفر به من سيئاته** " [٥].

وفي تقديري أن دليله لم يكن علي بابه(العوض) بخاصة في الجانب السمعي لأنه عام لا يخصص إلا بقرينة ولا وجود للقرينة فيكون الاستشهاد بالعام علي الخاص استشهاداً في غير موضعه، كما يكشف عن وقوع تناقض ظاهري في مادة العوض والمعوض عنه لما هو ثابت عندهم في أن الأعواض تكون علي الآلام وليست علي ذنوب، اللهم إلا أن يراد بالذنوب طبيعتها وبالأعواض الناتج عنها تمشيا مع قاعدتهم في " أن العوض لا يحبط بالعقاب " [٦].

وقد تأكد لديهم أن الحيوانات الأليفة وغيرها متي وقع عليها آلام فإنها تعوض من الله تعالي بما هو أوفي مما تعرضت له [٧]. **يقول القاضي عبد**

---

(١) لأن الاعتبار يمثل قاعدة أخلاقية لدي المعتزلة، ومن ثم يسقط الاعتبار عندما لا تكون القواعد الأخلاقية وقعت لها مراعاة علي جانب صحيح.

(٢) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ ص٤٨٥.

(٣) كأنه يحمل الأنبياء وغير المكلفين مسئولية ما يقع من غير قصد ويعتبره ذنباً يستحق التكفير عنه ويبدو لي أيضا تناقض المقدمات مع النتائج لأن المثبتين لم يجعلوا العوض علي الذنوب وبخاصة ما يتعلق منها بالواجبات الشرعية والعقلية ويدخل في دائرة الحدود والتعذيرات.

(٤) الإمام الزمخشري/ الكشاف/ ج٤/ص٢٣٠.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه بروايات متعددة منها ما روى عن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : " ما من شيء يصيب المؤمن حتى الشوكة تصيبه إلا كتب الله له حسنة ، أو حطت عنه خطيئة " كتاب البر والصلة والآداب – باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن ونحو ذلك / ج ١٦ / ص ٩٩ .

(٦) القاضي عبد الجبار/ المغني ج١٣ / اللطف/ص ٥٢٤.

(٧) الواضح أن في المسألة خلطاً بين الأعواض والحساب، وبيان حقيقة العدل الإلهي ، ولو تم فصل هذه الجوانب لكان أوفى .

الجبار: " إن للسبع أعواضاً يستحقها من الله تعالي علي الآلام التي وقعت عليه وهـذا العوض من الله تعالي لا من غيره[١].

فهو جل شأنه لدي المعتزلة عندما يعطي البهائم المتألمة فإن عطاءه لها يكون بمثابة الأعواض التي من قبله بناءً علي قاعدة العدل وإذا أخذ منها أعواضاً يردهـا إلي من آلمته فإن ذلك يتم بناءاً علي قاعدة الانتصاف عندهم وليس قاعدة العدل، فإذا جمعنا العدل والانتصاف كانا بمثابة وجهين للعوض.

أحدهما: يرد علي الحيوان كدين يقتضي منه انتصافاً.

وثانيهما: يكون إليه عدلاً ولو تم تدبر الموقف لكان الأمران علي جهـة العدل أو جهة الانتصاف لا علي جهتين كل منهما لها استقلال خاص اللهم إلا أن يراد بالعدل جانب المتألم من البهيمة فعدله عندهم عوضه عن آلامه دون نظـر إلي ما يصدر عن ذات البهيمة في حقوق الآخرين.

وهذا لا يسمي من وجهة نظر الباحث عدلا لأنه يقوم علي جهة واحدة مع أن العدل يقع في الأمرين: أمر الابتلاء، وأمر العوض.

والواضح أن النفاة ركزوا علي أمرين:

الأول: حكاية آراء المثبتين ، بجانب تقريرها بأكثر مما وضع أصـحابها حتى كأنهم هم القائلون بها .

الثاني: مناقشة الآراء وبيان موقفهم منها سواء بنعتهـا بالضـعف أو عـدم سلامة المقدمات أو التوجه عليها بالانقطاع أو أنها مخالفة للحكمة الإلهية، وفي كـل الحالات فالذي يكشف أدلة النفاة إنما هو تعرض المثبتين لها[٢].

مثال ذلك ما حكاه القاضي عبد الجبار عن الخصوم بقوله: وقـد تمسـك المنكرون لذلك بشبهتين:

الأولى قالوا: إذا كان الله تعالي هو المنعم المتفضل الذي خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والمشتهي فإن له أن يسترد هذه النعم أو واحدة منها كما في الشاهد فإن للمعير أن يسترد العارية، فكذلك سبيل القديم تعالي مع هذه النعم

---

(١) القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج١٣/ اللطف/ ص٥٠٣.

(٢) حيث كان القاضي عبد الجبار ينظر لأدلة النفاة ثم يعرضها أو يرد عليها.

التي هي الحياة والقدرة وغيرهما لأنها كالعواري.

الشبهة الثانية:

إن الله تعالي إذا كان قد أنعم علينا بهذه الضروب من النعم فله أن يمتحننا بهذا القدر من الإيلام وصار الحال فيه كالحال في الوالد إذا أنعم علي ولده بضروب من النعم ثم قال له مرة ناولني الكوز أو اسقني الماء فكما أن ذلك يحسن منه فلا يجب أن يكون في مقابلته عوض ولا استحقاق كذلك كان ههنا[١].

وممن شاركوا في نفي الأعواض وتناولوا شبه المعتزلة بالرد عليها أو نقدها هؤلاء الأعلام الذين استقر بهم التصنيف ضمن الماتريدية أو ضمن متأخري الأشعرية.

فمثلاً: " الكمال بن الهمام " يتصدى لفكرة وجوب الأعواض عن الآلام علي الله تعالي فينكرها علي أساس أنه لا يجب علي الله تعالي شيء.

فيقول : " ويعتقد أي في ذلك الإيلام قطعاً دون تردد حكمة لله سبحانه وتعالي قصرنا أي قصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له تعالي فيما فعله، ويجب اعتقاد الحقيه في فعله أي أنه حق مستحق له سبحانه إذ هو تصرف فيما يملك ويجب ترك الاعتراض لقصور العقول عن إدراك الحكم الإلهية"[٢].

كما قال تعالي : ﴿ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾ [٣].

وفي نفس الوقت فإن شيخ الإسلام الشيخ إبراهيم الباجوري يتجه ذات الاتجاه الأشعري فيقرر أن إيلام الله للأطفال يكون لحكمة وهي حصول الثواب عليه لأبويهم، لأن ذلك من المصائب التي يثاب الشخص عليها، ولهذا قال إمام الحرمين: (شدائد الدنيا مما يلزم العبد الشكر عليها لأنها نعم حقيقية) ومثلهم كالدواب والعجزة فإنهم لا نفع لهم في إنزال الأسقام بهم [٤].

وتبقى ملاحظة وهي أن الخلاف إنما هو في الآلام التي يكون مصدرها الله سبحانه وتعالى والأعواض المترتبة عليها لأن ذلك مما يتعلق بالعقيدة الإلهية،

---

(١) القاضي عبد الجبار / شرح الأصول الخمسة/ص٤٨٩.
(٢) الكمال بن الهمام/ المسامرة بشرح المسايرة/ ص ١٨٥.
(٣) سورة الأعراف الآية ٥٤.
(٤) العلامة الشيخ إبراهيم الباجوري/ شرح الجوهرة / ص١٥٧.

لكونه داخلا في أفعال الله تعالى.

غير أن فكرة الأعواض بالنسبة للأفعال الإنسانية قد لا تكون مراده بيننا لأنها تتعلق بالأحكام الشرعية وهي واردة في كافة الديانات الإلهية، لقيام ذلك على تحقيق العدل بين الناس.

يدل عليه قوله تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ ﴾[1].

وقد أفاض مفكرو الإسلام في بيان هذه المسائل وتصنيفها وبيان أدلتها الشرعية وقد اختص بذلك الفقه المذهبي.

ثالثاً : تقسيم العوض باعتبار الدوام أو الانقطاع

إن الدارس في الفكر الاعتزالي وبخاصة ما يتعلق بجانب الأعواض يجد فريقين:

أحدهما: يذهب إلى دوام الأعواض، بينما يذهب الثاني إلى انقطاعها وبناءا عليه فإني سأعرض لكل منهما استقلالا وذلك على النحو التالي:

أ – أصحاب القول بالأعواض الدائمة [2].

ذهب أبو علي الجبائي، وأبو الهذيل العلاف وقوم من البغدادية إلى القول بأن العوض يستحق على طريق الدوام، واستدل هؤلاء على دوام العوض بأنه: إذا انقطع عن المعوض العوض يلحقه بذلك ألم وغم ويستحق بذلك الألم عوضا آخر، والكلام في ذلك العوض كالكلام في هذا فيدوم ولا ينقطع، هذا إلى جانب أن ما يفعله الله تعالى فلا بد من أن يكون له فيه غرض ولا غرض في انقطاع الأعواض [3].

الواضح أن فكرة الدوام لديهم ارتبطت بأمرين أحدهما: فساد التسلسل على أساس أن الانقطاع يترتب عليه مثله ويتسلسل الأمر ولما كان التسلسل بوجوهه

---

(١) سورة المائدة الآية ٤٥ .

(٢) لن يكون غرضي هو ذكر الأشخاص حتى وإن جاء بعضهم على سبيل العرض إذ مهمة ذلك تتعلق بأصحاب الفرق والمؤرخين وإنما ساركز على الأدلة التي يعتمدون عليها.

(٣) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة / ص٤٩٤ بتصرف.

باطل لدى المتكلمين [١]. فإن المترتب عليه وهو انقطاع الأعواض يكون باطلا.

كما أن فكرة انقطاع الأعواض لغرض متعلق بذات الله سبحانه وتعالى فقد نفاها الأشاعرة بناءا على أن أفعال الله تعالى تقع فيها الحكمة ولا تعلل بالأغراض لأن الغرض عندهم يفسر بأنه الداعي والباعث وهذا لا يليق بذات الله تعالى، كما أن الغرض عندهم يترتب عليه استكمال الناقص حيث يعرف الشيخ الأصفهاني الغرض بأنه: ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل [٢].

كما يذهب الشيخ عبد الحكيم إلى أن الغرض هو العلة الباعثة على الفعل [٣]، وبالتالي يكون الغرض بمثابة موجة للفاعل نحو فعله، وهذا ما يرفضه الأشاعرة جميعا.

يقول الشيخ الهدهدي: " الغرض هو المصلحة التي اشتمل عليها الفعل أو الحكم ولا يفعل ذلك إلا المقهور أو المحتاج، لأن يتكمل بها، والله تعالى هو الفاعل المختار الغني عن جميع المخلوقات " [٤].

وقد يفهم الدارس للفكر الاعتزالي أن الغرض عندهم ليس هو الغرض لدى الأشاعرة مستدلا بما ذكره القاضي عبد الجبار من أن الغرض هو: " العلم بالأمر المنتظر الذي له فعل الفعل أو هو ما يقتضي حسن فعله " [٥].

ولكن هذا الفهم يتعارض تماما مع مفهوم الغرض لدى الأشاعرة ومن ثم يكون محل النزاع بينهم هو مفهوم الغرض لا عنوان الغرض، بينما مدلول كلام المعتزلة يتعلق بالغرض على وجه عام وهو ما يرفضه الأشاعرة بل ويرفضه كل مسلم.

---

(١) ولا عبرة هنا بما ذهب إليه الحكماء من قبول التسلسل في الحوادث ولا في الأعداد حتى وإن كانت متعاقبة لأن جهة القبول عند الحكماء ليست هي جهة الرفض لدى المتكلمين.

(٢) العلامة أبو الفداء شمس الدين بن محمود الأصفهاني/ مطالع الأنظار على طوالع الأنوار للبيضاوي/ ص٤ وبالهامش حاشية الجرجاني.

(٣) الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي/ حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف/ المجلد الرابع ج ٨/ ص٢٢٤ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.

(٤) الشيخ محمد ابن منصور الهدهدي/ شرح الهدهدي على أم البراهين الصغرى ص٨٨ بهامش حاشية الشرقاوي ط الحلبي الرابعة ١٣٧٤هـ.

(٥) القاضي عبد الجبار/ المغني/ ج١٤/ الأصلح/ ص٤٤، ٤٥.

ب ± أصحاب الأعواض المنقطعة

ذهب أبو هاشم والقاضي عبد الجبار إلى القول بأن العوض لا يستحق على طريق الدوام، وإنما يستحق على سبيل الحال أو الاستقبال أو متى اشتمل على جزء من الآن، واستدلوا على ذلك بقياس الغائب على الشاهد، وهو أن نظير العوض في الشاهد قيم المتلفات، ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام[١]، فإن من فرق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوبا جديد [٢].

وهذا يكشف عن ارتباط العوض بما هو قائم فيه على معنى أنه إذا كانت قيم الأشياء منقطعة فإذا تلفت وانقضى أمرها فإن العوض يكون مثلها، لكن إذا كانت قيم هذه الأشياء مستمرة فإن أعواضها على هذا النحو تكون مستمرة ولا يمنع ذلك مانع بل دل الحديث الشريف على استمرار الناتج عنه مثل قول الرسول ﷺ : " **إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له** "[٣] .

ومعلوم أن انقطاع هذه الأعمال جميعها بانقطاع الفاعل لها لكن الذي لا ينقطع هو الثواب باعتباره من الآثار المترتبة.

كما ذكر القاضي أيضا: أنه لو استحق العوض على طريقة الدوام، لكان يبلغ حال اللصوص في بعض الأوقات إلى حال المثاب. بحيث لا يمكن الفصل بينهما، وذلك يقدم في حسن التكليف في الثواب، لأنه ما من قدر من العوض إلا ويجوز التفضل به والابتداء بمثله، فكان يجب مثله في الثواب، وذلك يوجب قبح التكليف [٤].

الواضح هنا أن القاضي ربط بين أمور ثلاثة لا علاقة لبعضها ببعض سوى رغبته في استخدامها لبلوغ غايته.

الأول: تصوير حال العوض في الانقطاع والدوام مع أن العوض قد يكون في الدنيا وقد يكون في الآخرة، وقد يجيء فيهما معا.

---

(١) وهذا ثابت في المنافع المؤقتة، أما قيم الأشياء الثابتة ذات المنافع الدائمة فلا يكون الدليل قائما فيها.

(٢) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ ص٤٩٥ بتصرف.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة ﷺ عن الرسول ﷺ - كتاب الوصية - باب وصول ثواب الصدقات إلى الميت /ج١١/ص ٢٥٣.

(٤) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ ص٤٩٥.

الثاني: تشبيه حال اللصوص الذين يرتكبون بعض المعاصي ثم يتوبون منها وحال أهل الإثابة الذين يستمر أمرهم على الدوام، فهو أمر غير مسلم لأنه يقع على تصوير ممارسات دنيوية بثوابت أخروية والفرق بينهما بعيد جدا.

الثالث: الاستحقاق والتفضل واعتبار كل منهما سائرا في طريق الآخر مع أن كلاً منهما لا يؤدي إلى ذات النتيجة، وبالتالي فالمثال الذي سبق لتأييد الفكر لا ينتج الغاية التي هدف إليها.

ولما كان القاضي عبد الجبار من القائلين بالأعواض المؤقتة فقد حمل نفسه مسئولية مناقشة أصحاب الأعواض الدائمة وقرر أن يأتي على أدلتهم من كل ناحية فيقول: أنه لا يجب إذا انقطع عن المعوض العوض أن يلحقه بذلك ألم وغم، لأنه يعلم القدر الذي يستحقه في العوض، فإذا وصله ما يستحقه وزيادة لا يغتم إذا انقطع ولا يتألم به، وصار الحال فيه كالحال في الثواب (١).

والذي تطمئن إليه النفس أن هذه المقايسة بين الشاهد والغائب ليست على بابها لعدم وجود قرينة جامعة بينهما ولو في المعنى، ثم إن عملية الوفاء بالأعواض إلى الحد الذي يجعل المعوض مستكفيا فيها غرابة شديدة لأن المعوض إن تعلق أمر العوض به في الدنيا فلن يبلغ حد الاستكفاء (٢).

وإن تعلق به في الآخرة فلا بد له من دليل، يجعله منقطعا لا مستمرا أو مؤقتا لا أبديا، وهذا الدليل غير موجود، بل على العكس من ذلك جاءت به الأدلة السمعية مثل قوله ﷺ :" إذا أدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار نادٍ منادٍ من قبل الله تعالى أن يا أهل الجنة خلود فلا موت ويا أهل النار خلود بلا موت " (٣).

وفي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ﴾(٤).

---

(١) القاضي عبد الجبار/ شرح الأصول الخمسة/ ص ٤٩٦ .

(٢) لأن النفس جبلت على أن تبقى أعواضها متوازية معها فإذا انقطعت وقع في النفس ما يجعلها مغمومة كالحال مع الملك الذي تعود إلقاء التحية على عبده كل يوم إذا قطعها عنه ولو سهوا حصل له غم وهم.

(٣) مسلم في صحيحه كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب جهنم أعاذنا الله منها / ج١٧/ ص ٣١٣ .

(٤) سورة هود آية ١٠٨ .

المبحث الثالث
حكم العوض

قد اتضح من دراستنا لموضوع الإيلام أن الخلاف الأساسي بين المعتزلة وغيرهم من الفرق الكلامية ليس في وقوع الآلام وثبوتها، لأن ذلك واقع ومشاهد، بل الخلاف والنزاع في وجوب الأعواض عن ذات الآلام.

ولما كان المتنازعون في مسألة الأعواض قد تناولوها كل بطريقته على النحو الذي سلف فقد بقي أمر الحكم على العوض لا من حيث الدوام أو الانقطاع، وإنما من ناحية الدليل والاستدلال.

ومن هنا يتضح أمران:

الأول: حكم الأعواض. **الثاني:** دليل العوض.

أما عن الأول – حكم الأعواض – : فقد ذهب المعتزلة إلى وجوبه بالعقل ثم جاءت شواهدهم عقلية بجانب الصور المادية. وأخيرا انتهى حكمهم فيها إلى الوجوب وهو أحد أقسام الحكم العقلي على ما هو معروف [١].

بينما ذهب الأشاعرة إلى الحكم الشرعي [٢]. فانتهوا إلى كون العوض ممكناً ليس واجبا فكان مستندهم هو الدليل الشرعي الذي يتفق مع اتجاههم في بحث القضايا العقلية وتصنيفها في أحكامها وأدلتها من الناحية الشرعية وأن تعلق حكمهم على الأعواض بالدليل العقلي فإنما يتجهون ناحية الإمكان فيقولون يجوز أن يعوض الله المبتلين ويجوز أن لا يعوضهم حتى يثبتوا التنزيهات لله تعالى بناءا على قاعدتهم في الأصول يقول القاضي الباقلاني: " إن العلم بوجوب الأفعال وحظرها وإباحتها غير مدرك بقضايا العقول، وثبت أنه لابد من سمع يكشف مما ينال به الثواب والعقاب، ويحظر الله تعالى به الجهل بوجوده وترك النظر فيما يؤدي إلى معرفته على من كلفه ذلك من خلقه وهذا أعظم الأمور وأجسمها حظرا وهذا غير مدرك علمه من جهة العقول " [٣].

---

(١) أقسام الحكم العقلي (الواجب – الجائز – المستحيل) .

(٢) الحكم الشرعي أقسامه خمسة هي الحلال والحرام والمكروه والمندوب والمباح.

(٣) القاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني/ التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة/ ص١١٠.

أما الدليل على العوض فهو عند المعتزلة عقلي أولا بناءا على قياس الشاهد على الغائب وهم يعتبرونه العمدة في المسألة وإن أخذوا الدليل النقلي، فما ذلك إلا من قبيل الاستئناس فقط، وتلك مسألة مهمة كم تمنيت النظر إليها.

أما الدليل على نفي وجوب العوض عند الأشاعرة فهو سمعي قائم أولا على عدم سؤال الله عما يفعل دليله قوله تعالى: ﴿لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾(١).

ثم الدليل العقلي الذي يظهر في حجاجهم مع المعتزلة ونفيهم لفكرة الوجوب ثم تتسع الدائرة عندهم في استخدام الدليل العقلي حينما يلجأون إلى الجواز في أن يعوض الله المبتلين أو المتألمين وفي ألا يعوضهم فهم وإن لم يعلنوا صراحة قبولهم للأعواض على ناحية الجواز، إلا أن مناقشاتهم وحجاجهم مع خصومهم يؤكد أن فكرة الجواز متبناة لديهم، لأنها واقعة في صلب مذهبهم.

مما سلف أن رأي المعتزلة في حكم العوض وآراء الفرق الأخرى يتبين أن الكل ينفي عن الله تعالى الإلزام والجبر والاضطرار بصفة عامة، ولكن الخلاف بينهم هو خلاف في الألفاظ والمصطلحات ذات المعاني المستخدمة لدى كل طرف بما يخالف الآخر غالبا.

فالمعتزلة يقولون بالوجوب، ولكن ليس وجوب إلزام من خارج بما يفيد الاضطرار والجبر والإلزام، وإنما هو وجوب عن من الله بمعنى أن الله هو الذي أوجب على نفسه هذا الفعل استشهادا بقوله تعالى : ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾(٢).

وبالرغم من ذلك إلا أن هذا الاستخدام لا يصح من المعتزلة، لأن فيه زيادة جرأة على الله تعالى، كما يشعر بزيادة العنف من جانبهم، والله تعالى ليس كمثله شيء، بل هو مالك لكل شيء.

أما الأشاعرة والماتريدية، فقد استخدموا ألفاظا فيها زيادة أدب مع الله تعالى، فرفضوا لفظ الوجوب العقلي، لأن ذلك يشعر بالإلزام أو الجبر ويتنافى مع قدرة الفاعل المختار، وقالوا بأن الله تعالى هو المالك لكل شيء، فله حرية التصرف في ملكه.

---

(١) سورة الأنبياء آية ٢٣ .

(٢) سورة الأنعام آية ٥٤ .

وكذلك جاءت هذه الصيغة كثيرا في السنة المطهرة، كما جاءت مظاهرها في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية داخل قاعدة الترغيب.

الخاتمة

استقر في أعراف الباحثين أن كل موضوع علمي تكون له مباد هي أوائله أو مقدماته ثم أواسط تتمثل فيها موضوعاته، وأخيرا تجيء الخواتيم معبرة عن أبرز النتائج، وتقرر في الدراسات المعاصرة أن المقدمة لأي بحث علمي تكون بمثابة التلخيص لأبوابه، وفصوله ومباحثه، أما الخاتمة فإنها تكون تلخيصا لأهم نتائجه وأبرز ما أمكن للباحث الوقوف عليه، وجريا على هذا المستقر فإني سأذكر أبرز النتائج التي أمكنني الوقوف عليها.

أولا: إن هذه المسألة (الآلام والأعواض) قد ارتبطت في الفكر الإسلامي عند أصحابها ارتباطا وثيقا حتى ألحقوها بالمباحث الكلامية مع أن الجزء الأكبر منها يتعلق بالأفعال الإنسانية وميدانه الشريعة الإسلامية.

ثانيا: إن كل فريق من المتناظرين وضع لنفسه مصطلحات اعتبرت هي القواعد التي يقوم عليها رغم أنها قد تتباين مع ما هو مشهور عند ذات الفريق من مبادئ عامة سار عليها المذهب من قبل.

ثالثا: إن كل واحد من الفريقين كان يدافع عن وجهة نظره من خلال منطلق ديني بحيث يكون أحدهما ساعيا لإثبات الكمالات لله تعالى، بينما يقف الثاني مؤكدا على دوره في استمرار بقاء التنزيهات.

رابعا: إن محل النزاع بين المتحاورين قد حرر عن طريق كل واحد على حده، فصار أقرب إلى المصطلح الخاص من تحرير محل النزاع بدليل ارتباطهم في الحكم على الأفعال بالحسن والقبح بقاعدة عقلية في وجهين هما: ما فيه المصلحة والكمال في المدح، أو المفسدة والنقصان في القبح، وما كان ملائما للغرض في المدح أو كان منافيا له في القبح.

ثم اختلفوا في أي صورة هي التي وقع عليها محل النزاع بالنسبة للفعل الإنساني[1].

خامسا: إن المتحاورين وضعوا مصطلحات غير متكافئة ثم انتقلوا منها

---

(١) هي صورة الحكم بالنسبة للفعل الذي لم يترتب عليه ثواب في الحاضر والآجل ذم أو عقاب في الحاضر والآجل.

في استعمالها المصدري كالحسن والقبح إلى استعمالها في المفعول والاشتقاق كالتحسين والتقبيح فأدى ذلك إلى تخالف النتائج.

سادسا: جميع المتحاورين لم يكونوا على قدم المساواة في التناول المذهبي والمنهجي للأفكار المطروحة، وإنما ظهرت مستويات متعددة ترتب عليها بروز نتائج متباينة.

سابعا: ظهور نزعة مذهبية جعلت كل فريق ينشط حتى يركب أكتاف الآخر بغض النظر عن كون مقدماته توصل إلى تلك النتائج أم لا.

ثامنا: إن الأعواض في جملتها لا تجب على الله تعالى عند الفريقين ولكنها في المتعلق بها تجب من عند الله لدى المعتزلة كحكم عقلي وتجوز على الله عند الأشاعرة كحكم شرعي مع أن صفته عقلية.

تاسعا: أن الخلاف بين الفريقين إذا عريت جزئياته عن الألفاظ ذات الدلالات المتعددة والاستخدامات المختلفة وأمكن النظر إلى نتائج الطرفين سمح ذلك لأي دارس أن يقول بالخلاف اللفظي بينهما على أكثر تقدير.

عاشرا: أن الجدل حول هذه المسائل لن ينقطع طالما ظهرت في الأفق دلائل التعصب للمذهب والسعي لتكميم أفواه وعقول الآخرين وتكبيل أقدامهم بأغلال المخالفة للرأي العام والإجماع، وربما الإتهام بإنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة مع أن المسألة لا علاقة لها بشيء من ذلك.

الحادي عشر: أن الخلاف بين المتناظرين إنما هو خلاف معرفي لم يقم على مخالفة الأصول الشرعية، وإنما الخلاف في الدلائل المعرفية ومتى سعى فريق لتحويل القضية من معرفية إلى عقدية فقد خالف المنهج وأثبت أنه يعتمد على سلطة سوف تنزاح عنه أو يسقط بين أقدامها (مثلما فعلت المعتزلة في اعتمادها على نصرة آرائها بالسلطة الحاكمة حينها).

فهرس المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم وعلومه

(١) القرآن الكريم.

(٢) تفسير الفخر الرازى المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب للإمام محمد الرازى فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الرى- دار الفكر- بيروت- لبنان.

(٣) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل لأبى القاسم محمد بن عمر الزمخشرى الخوارزمى(٤٦٧-٥٣٨هـ). دار إحياء التراث العربى- الطبعة الثانية-١٤٢هـ-٢٠٠١م.

ثانياً: كتب السنة المطهرة:

(٤) سنن أبي داود – سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي – دار الفكر – تحقيق/ محمد محيى الدين عبد الحميد.

(٥) سنن البيهقي الكبرى – أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر ١٤٢٤هـ – ١٩٩٤م – تحقيق محمد عبد القادر عطا .

(٦) صحيح ابن حبان – للإمام محمد بن حبان أحمد أبو حاتم التميمي البستي – مؤسسة الرسالة – بيروت . الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ – ١٩٩٣م – تحقيق : شعيب الأرنؤوط .

(٧) صحيح ابن خزيمة / محمد بن أسحاق ابن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري – المكتب الإسلامي – بيروت . تحقيق دكتور/ محمد مصطفى العظمي ١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م .

(٨) صحيح الإمام البخاري – للإمام البخاري – دار ابن خلدون – الإسكندرية .

(٩) صحيح الإمام مسلم بشرح النووي – دار المنار ١٤٢٣ – ٢٠٠٣م .

(١٠) المستدرك على الصحيحين/ محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري – دار الكتب العلمية – بيروت . الطبعة الأولى ١٤٢١هـ – ١٩٩٠م) تحقيق – مصطفى عبد القادر عطا .

(١١) مسند الإمام أحمد – للإمام أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني – مؤسسة قرطبة – مصر .

ثالثاً: المعاجم العربية:

(١٢) أساس البلاغة للعلامة الزمخشري.

(١٣) القاموس المحيط- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادى المتوفى ٨١٧هـ- دار الجيل- بيروت.

(١٤) قطر المحيط- المعلم بطرس البستانى- طبعة دار لبنان ١٩٦٩م.
(١٥) لسان العرب- لابن منظور- دار المعارف.
(١٦) مختار الصحاح للشيخ الإمام محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى- طبعة دار المعارف.
(١٧) المعجم الوجيز- مجمع اللغة العربية- ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
(١٨) المعجم الوسيط- مجمع اللغة العربية - الطبعة الثانية.
(١٩) المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعي- تأليف أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي المتوفى ٧٧٠هـ- دار الفكر للطباعة والنشر.

رابعا: المصادر العامة: مرتبة حسب حروف الهجاء بعد تجريد اسم المؤلف من حرف أل إن وجد.

الأشعري- الإمام أبو الحسن بن إسماعيل المتوفى سنة ٣٣٠هـ.
(٢٠) الإبانة عن أصول الديانة- الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ- نشره قصى محب الدين الخطيب.
(٢١) اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع- صححه وقدم له وعلق عليه- حموده غراب- المكتبة الأزهرية للتراث.
(٢٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين/ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية - صيدا - بيروت ١٤١١م- ١٩٩٠م .
ابن حزم: الإمام ابن حزم الظاهري الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ.
(٢٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل- وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني مكتبة السلام العالمية.
ابن قيم الجوزية : للإمام ابن قيم الجوزية .
(٢٤) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة- تحقيق سيد إبراهيم- دار الحديث القاهرة سنة ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
أبو دقيقه : الشيخ محمود أبو دقيقة
(٢٥) /القول السديد في علم التوحيد/ تحقيق الدكتور/ عوض الله جاد حجازي - ط. مجمع البحوث الإسلامية - الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
الباجوري: شيخ الإسلام الإمام برهان الدين إبراهيم الباجوري ١١٩٨-١٢٧٦هـ .
(٢٦) شرح جوهرة التوحيد / لجنة تحقيق التراث - المكتبة الأزهرية للتراث - الطبعة الأولى ٢٠٠٢م .
الباقلاني: الإمام أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ.
(٢٧) التمهيد في الرد علي الملحدة والمعطلة والرفضة والخوارج والمعتزلة.

دار الفكر العربي- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٦هـ- ١٩٤٧م.
البغدادي: الإمام عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٩هـ.
(٢٨) الفرق بين الفرق- تحقيق لجنة إحياء التراث العربي- دار الآفاق الجديدة- دار الجيل- بيروت- لبنان.
البيضاوى: القاضي عبد الله بن عمر المتوفى ٦٨٥هـ.
(٢٩) طوالع الأنوار من مطالع الأنظار- تحقيق عباس سليمان - دار الجيل - بيروت - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤١١هـ ١٩٩١م .
الجرجاني: السيد الشريف .
(٣٠) التعريفات- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي ٤١٩- ٤٧٨هـ.
(٣١) الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد- تحقيق د/ محمد يوسف موسى- علي عبد المنعم عبد الحميد.الناشر مكتبة الخانجى- القاهرة الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
السنوسي: الإمام السنوسي.
(٣٢) شرح العقيدة الوسطى للإمام السنوسي.
دكتور/سيد أحمد عثمان.
(٣٣) التفكير دراسات نفسية- مكتبة الانجلو المصرية- الطبعة الثانية١٩٧٨م.
الشهرستاني: أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني.
(٣٤) الملل والنحل علي هامش الفصل لابن حزم- مكتبة السلام العالمية.
(٣٥) نهاية الاقدام في علم الكلام- حرره وصححه ألفرد جيوم.
شيخ زاده: الشيخ عبد الرحيم بن علي المشهور بشيخ زاده.
(٣٦) نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية من العقائد- تحقيق ودراسة جميل إبراهيم السيد إبراهيم- إشراف د/ محمد الأنور حامد عيسى(رسالة ماجستير) ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
علي عبد الفتاح المغربي.
(٣٧) الفرق الكلامية الإسلامية مدخل...ودراسة- الناشر مكتبة وهبه- الطبعة الثانية ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.
الغزالي: الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ.
(٣٨) إحياء علوم الدين- تحقيق عبد الملك الزغبي- دار المنار- ١٩٩٧م.

(٣٩) الاقتصاد في الاعتقاد- تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا- مكتبة الجندي.
(٤٠) مجموعة الرسائل- طبعة منقحة ومصححه- إبراهيم أمين محمد- المكتبة التوفيقية.
(٤١) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسني- مكتبة الجندي ١٣٨٧-١٩٦٨م.
فؤاد أبو حطب.
(٤٢) لتفكير والقدرات العقلية- مطبعة الانجلو ١٩٨٢م.
القاضي عبد الجبار بن أحمد الهداني الأسد آبادي المتوفى ٤١٥هـ.
(٤٣) شرح الأصول الخمسة- تحقيق د/عبد الكريم عثمان.
الناشر مكتبة وهبه- الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
(٤٤) متشابه القرآن- تحقيق د/عدنان محمد زرزور.- مطبعة دار التراث- سنة ١٩٦٩م.
(٤٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل- طبعات مختلفة مثل مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م- طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة- طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.
الكمال بن الهمام .
(٤٦) كتاب المسامرة للكمال بن أبي شريف بشرح المسايرة للعلامة الكمال بن الهمام في علم الكلام.
الطبعة الأولي- سنة ١٣١٧هـ.
الماتريدي: الإمام أبو منصور الماتريدي.
(٤٧) التوحيد- حققه وقدم له الدكتور/ فتح الله خليف - دار الجامعات المصرية .
محمد علي أبو ريان .
(٤٨) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام(المقدمات العامة- الفرق الإسلامية وعلم الكلام- الفلسفة)دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- الطبعة الثانية.
الهدهدي: الشيخ محمد ابن منصور الهدهدي.
(٤٩) شرح الهدهدي على أم البراهين الصغرى بهامش حاشية الشرقاوي- طبعة الحلبي الرابعة ١٣٧٤هـ.