

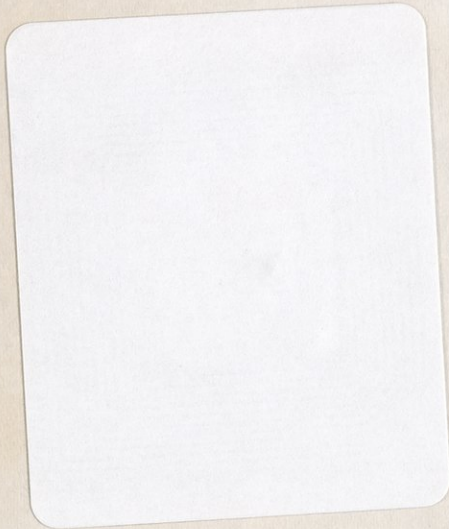
AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY
3 8534 00952 7460

18
18
18



FROM THE
LIBRARY OF
THE
AMERICAN UNIVERSITY
IN
CAIRO

من مكتبة
الجامعة الامريكية بالقاهرة



رقم البئر

مسطرة القيد

بموجب قراره

مسطرة القيد

بموجب قراره

المطبعة الكائن في القاهرة

THE
LIBRARY OF
THE
AMERICAN UNIVERSITY
IN
CAIRO

من مكتبة
الجامعة الأمريكية بالقاهرة

BP
166.3
S22
1933



من مباحث أصول الدين
وعلم النفس

موقف البشر

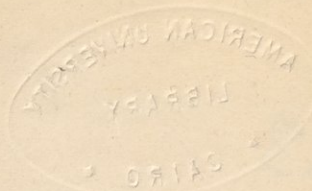
تحت سلطان القدر

بقلم الراجي عفو ربه تعالى

مصطفى صبري

شيخ الاسلام للدولة العثمانية سابقا

المطبعة السلفية - ومكانها
لصاحبها محب الدين الخطيب



TY

297/84
5a/3q

ص.م.م
٢١٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ال

الطبعة الاولى

القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

17264

الطبعة الاولى

مباحث الكتاب المهمة



داء التقليد للغرب لم يسلم منه علماء الدين
نظريه دارون وعدم امكان تأليفها مع القرآن .
الرد على مؤلف كتاب (علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين) .
واجب الذب عن الايمان بالقدر من غير تأويله بما يشبه انكاره .
لا ينبغي اللجوء الى مذهب المعزلة للتخلص من تهمة عقيدة القدر التي عزي اليها
الخطاط المسلمين

الرد على ما يتوهم من سقوط أهمية العمل اذا أومن بالقدر .
الاستدلال بعلم الله الازلي على الجبر وتحقيق ماله وما عليه .

نقد أقوال الشيخ محمد عبده وامام الحرمين وابن قيم الجوزية المائلين الى الاعتزال ،
والشيخ محي الدين بن عربي القائل باسناد أفعال العباد الى استعداداتهم غير المخلوقة ،
والشيخ الآلوسي الذي تابعه ومشى عليه في تفسير قوله تعالى (قل لله الحجة البالغة) ،
وقول علماء الماتريديه بعدم كون الارادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة ، وقول
صدر الشريعة ان الفعل بالمعنى المصدرى من الانسان وبالمعنى الحاصل بالمصدر من الله ،
وقول العلامة التفتازانى في تفسير الفعل المذكور في قولهم « الله خالق افعال العباد »
بالمعنى الحاصل بالمصدر ، وقول المفسر أبى السعود في تأويل قوله تعالى (وما تشاءون الا
أن يشاء الله) ، وقول فضيلة الشيخ بخيت في تأويل قوله تعالى المذكور وقوله (وهو
الفاهر فوق عباده) ، (ولو شاء ربك ما فعلوه) ، (فلو شاء لهداكم أجمعين) ،
(لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وقوله في حديث (ان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة
الخ) وقوله بأن تعلق ارادة العبد وقدرته بالفعل الاختيارى لا يحتاج الى خلق جديد
بل يكون بمقتضى ذاتيهما ، وقوله في ترتب خلق الله على كسب الانسان ترتبا عقليا لا
عاديا كما هو المشهور ، وقول ابن حزم والخطيب البغدادي في حديث (احتج آدم
وموسى الخ) .

بعض آيات وأحاديث القدر .

تحقيق مسألة الترجيح بلا مرجح .

نقد قول الككنبوى في الجواب عن لزوم الايجاب في أفعاله تعالى على مذهب تعليهاها
بالحكم والمصالح ، وقوله ردا على الاشعري « اما ان تصح ارادة شيء من الفاعل المختار

بلا سبب يوجبه فلا يكون الانسان مضطراً في ارادته أو لا يصح الا بسبب موجب فلا يكون الواجب تعالى مختاراً في أفعاله وفي ارادته .

تحقيق معنى الجبر المتوسط وتحقيق الفرق بينه وبين الاكراه والجبر المحض .
قولهم (أخفى من كسب الاشعري) لا يصح أن يعد عيباً على مذهبه .
حصة الانسان في أفعاله على مذهب الماتريدية ليس بأقل منها على مذهب المعتزلة فلا يصح أن يعد مذهب الماتريدية أوسط المذاهب .
مؤازرة الشيعة للمعتزلة متمسكين بقول سيدنا علي (ان الله أمر تخيراً ونهى تخذيراً لم يعص مغلوباً ولم يطعم مكرها) .

الجواب على قول صاحب بن عباد في نصرة المعتزلة .

مستولية الانسان عن أعماله مع كونه تحت سلطان مشيئة الله .
من هم القدرية ؟ .

آراء فلاسفة الغرب في الجبر والاختيار وانتقادها .
قول الامام أبي حنيفة في هداية الله تعالى واطلاله .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا للإيمان والاسلام وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله
نسأله دوام هدايته ونعوذ به من زوال نعمته والصلاة والسلام على من أرسله الله
هدى ورحمة للعالمين سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

أما بعد فلما كان القضاء والقدر الإلهيان لا يجري في الكون إلا حكمهما
وليس الإنسان وأفعاله الاختيارية إلا جزءاً من أجزاء الكون فمسألة القضاء
والقدر مع مسألة كون الإنسان فاعلاً مختاراً مكلفاً مسؤولاً عما فعله أو تركه
في الدنيا والآخرة ، المجموعتان في قوله تعالى ﴿ ولو شاء الله لجمعنكم أمة
واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألنَّ عما كنتم تعملون ﴾
لما تقاصرت عنه عقول العقلاء باعاً وضاقت به علوم العلماء ذرعا ناهيك أن
القدر سر من أسرار الله ومن أجل ذلك افترق العلماء والعقلاء في أفعال العباد
إلى مذاهب جرت بعضهم إلى إنكار القدر والابتعاد عن معاني النصوص
القطعية^(١) والبعض الآخر إلى مخالفة بداهة العقل^(٢) وبعضهم إلى أحداث
نظرية ضعيفة لو سلمت لتنزل القدر عن مكانه السرى إلى منزلة مسألة بسيطة
مع ما فيها من إنكار القدر أيضاً وإنكار ما شهد به العقل حينما يبتغى أصحابها
بين ذلك سبيلاً^(٣) .

التلويح

(١) إشارة إلى مذهب المعتزلة (٢) إشارة إلى مذهب الجبرية
(٣) إشارة إلى مذهب اليه الماتريديّة

وإن خير المذاهب في مسألة القضاء والقدر ماذهب اليه امام أهل السنة
أبو الحسن الأشعري الذي هو أول من رفع لواء المجاهدة واعتزل عن المعتزلة
فأجبي عقيدة صدر الإسلام وخير القرون وقلب علم الكلام الى هيئة غير
هيئته التي خالعها عليه المعتزلة والمرجئة والمشبهة ودام مذهبه عمدة عند
متكلمي أهل السنة^(١) لم تنزله عن مكانه الاسمي مخالفة بعض أصحابه له في بعض
المسائل وكذا مخالفة الامام أبي منصور الماتريدي الذي عاصره وتوفي بعده
باحدى عشرة سنة وهو أيضا قدوة في مذهب أهل السنة بعد الأشعري ولم
يمنع جمهور المتكلمين عن اتباعه في مسألة أفعال العباد أيضا ماقاله بعضهم
واشتهر بينهم كالمثل وهو « أخفى من كسب الأشعري » لسكون قوله أوفق
لعقيدة الايمان بالقدر. إدام هذا الى أن جاءت أيام تزعزعت عقائد المسلمين
واحدة بعد واحدة امام رقي الامم الغربية في الصنائع وعلوم المادة فمذت تلك
الايام النحسات أخذت عقيدة الايمان بالقدر تُتهم بكونها سائقة لمعتقديها
الى الكسل والتقاعد عن السعي والعمل وسببا لتأخر المسلمين في حلبة الحياة
الدنيا ومن هاب الكلام ضد الايمان بالقدر هان له تحميل التهمة على مذهب
الأشعري في مسألة أفعال العباد وأراد تقوية مذهب الماتريدي أو المصير الى
مذهب المعتزلة وفاته أن الايمان بالقدر من الامور المأمور بها في الإسلام
والترجيح بين المذاهب في أفعال العباد يجب أن يوزن بميزان المراعاة للايمان
بالقدر والمطابقة للحق .

ومن العجب أن عقيدة الايمان بالقدر التي أصبحت مضغة في أفواه

(١) قال القاضي ابو بكر الباقلاني مقدم أهل السنة « افضل احوالى انى الفهم
الشيخ أبى الحسن » (حاشية ابن أبى شريف على شرح العقائد النسفية)

الناس يتكلم ضدها من يعرفها ومن لا يعرفها فيتهمون بها المسلمين ويشاركونهم في الاتهام كثير من المسلمين أنفسهم ويوجد في المشتركين كثير ممن انتصب للارشاد والمجاهدة في سبيل الاسلام ولم أر حتى من الذين امتازوا باليقظة وبعد النظر منهم من تيقظ لدخول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاء والقدر فيهم من أعدائهم الغربيين غير الآلين جهدهم في توهين عقائدهم الدينية ولا شك أن شر الافكار الدخيلة أخفها دخولها كما أن أكبر الأعداء أخفاهم معاداة وداء التقليد للغرب الذي غدا آخر الادواء التي أصيب بها المسلمون وأشدها تعجيلا لموتهم لا يعده في الشدة والخسارة داء الأفرنج (الزهرى) ، قد تسرب في الذين تولوا علاج المرض من حيث لا يشعرون فضلا عن جيوش البالغين منه الى حد النزاع فقد وقع ان رجال الدين بمصر استخفوا بمضرة لبس القبعة الافرنجية وعدوه على الاكثر جناية على القومية لا على الإسلام ومن عده جناية عليه تراوح في حكمه بين التحريم والكراهة وكلمهم أخرجوا التشبه بالكفار من علامات الكفر بالرغم من مناداة الاسلام بأن من تشبه بقوم فهو منهم فكأنهم رأوا تعبير القوم فظنوه حديث القومية لا حديث الاسلام وقد وقع أن الشعور القومي ترقى في العرب وغلب الشعور الاسلامي ولذا لم يشق على علمائهم وكتابهم ما نزل على التركي المسلم من اضطهاد الأبعاد عن الاسلام . ولم يشغل حاله بالهم - ولا يزال - حق الشغل . كل ذلك من تقليد الغرب الذي عمت بلواه فصار بعض المقلدين يقلد ولا يتنبه لموقفه و صار بعض من ينكر التقليد ويأمره واجبه بانكاره يقع تحت تأثير المقلد ولا يشعرون ومن هذا راجت بدعة المجاذبة لمعاني آيات القرآن حتى تخرج من حدودها والناس مجبولون على حب الابتداع والتجديد كما

يقول المثل المشهور « لكل جديد لذة » وقد استدل بعض الافاضل المعاصرين بقوله ^{صلى الله عليه وسلم} « ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » على أن التجديد مرغوب فيه في دين الاسلام وفيه - مع كون المعنى الذي يقصده العصريون من التجديد لا يتحد مع التجديد المذكور في الحديث - أن الإسلام لم يمدح التجديد في الدين قدر مادم البدعة فيه وحذر منها حيث قال بلاء فيه (كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار) .

على أن أكثر ما أينا من التجديد فانما العامل فيه التقليد وكم فرق بين التقليد والتجديد كما أن كثيراً من تفسير الآيات الذي يقع بدافع التجديد فاسم التغيير أجدر به من التفسير وما قولك في ادعاء أن القرآن لا يمنع نظرية ^{محمد عبده} (دارون) الشائعة في مصر شيوعاً مدهشاً القائلة بكون القرد أبا البشر والمدعى يستند الى عدم كون النفس الواحدة في قوله تعالى في أول سورة النساء (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة) نصاً في أينا آدم عليه السلام وفيه أن قوله تعالى بعده (وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء) يدل دلالة قطعية على أن المراد من (نفس واحدة) سيدنا آدم إذ لا احتمال لكون المعنى أن الله تعالى خلقنا من قرد واحد وخلق منه زوجته وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء .

بل نقول إن تطبيق نظرية النشوء والارتقاء على الانسان والقول باشتقاق البشر من القرد لا يأتلف قطعاً مع خلقهم من نفس واحدة أيا كانت النفس الواحدة إذ ليس معنى تطبيق تلك النظرية على البشر أن يشتق انسان واحد من قرد واحد ثم ينتشر منه الناس فيرجعوا الى أصل واحد هو نفس المشتق الواحدة أو نفس المشتق منه الواحدة بل أساس نظريتهم يأتي رجوع أصل

الأنواع الى الواحد الشخصي كما يظهر من مراجعة كتبهم والآية تأتي تلك النظرية بمجرد تعبير نفس واحدة عن الأصل الذي خلق منه البشر كأننا ما كان المراد من تلك النفس الواحدة فقول القائل : « ان النفس الواحدة في الآية لا تنص على آدم » لا يجديده لأنه إن لم تنص عليه فلا شك في نصها على نفس واحدة فان كانت هي عبارة عن سيدنا آدم فهو خلاف المفروض عند القائل وإن كانت عبارة عن قرد واحد فهو خلاف نظرية النشوء والارتقاء فكما لا تأتلف تلك النظرية مع كون آدم أبا البشر وكون الناس كلهم بنى آدم على ما هو المعروف عند المسلمين والموافق لتعبير القرآن (يا بنى آدم) ، لا تأتلف برجوعهم الى أصل واحد شخصي ولو كان ذلك الواحد الشخصي قرداً هذا مع ما في الآيات الأخر من التصريح بخلق آدم من تراب وخلقته من غير أب وأم كقوله (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) وقوله تعالى (إذ قال ربك للملائكة انى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) أصرح في الدلالة على أن الله تعالى خلق أبانا آدم من طين ولم يتخلل بين خلقه وبين أمره الملائكة بالسجود له إلا تسوية طينه ونفخ الروح فيه فلو سبق له دور القرد لكان بعد نفخ الروح في طينه المسوى وعندئذ أمر الملائكة بأن يسجدوا له فهل سجدوا له وهو قرد ؟

ثم لا معنى لقولهم « ان نظرية النشوء والارتقاء لم تثبت بعد بدليل قطعي ولا ضرورة في تأويل النصوص القرآنية إلا بعد ثبوت تلك النظرية » إذ لا إمكان لتأويل النصوص حتى يتأهبوا له على تقدير ثبوت تلك النظرية فما نطق به القرآن من خلق الناس من نفس واحدة وخلق زوجها منها وبث

تمت

بني آدم منهما رجالا ونساء وخلق آدم من طين وأمر الملائكة بالسجود له
عقب تسوية بدنه و نفخ الروح فيه وتمثيل خلق سيدنا عيسى من غير أب
بخلق آدم ، كل ذلك يمنع نظرية تطور الانسان وتحدره من القروود ويمنع
احتمال ثبوت تلك النظرية ويجعل حديث تأليف امكان القرآن معها على
تقدير ثبوتها حديث خرافة ومما يؤسف له أن رجال الدين المسيحي نفوا
احتمال نشأة الانسان من القرد بتاتا وكفروا من قال به بحجة أنه مخالف لما
جاء في التوراة ولم يبت بعض علماء الاسلام المتأخرين بنفي ذلك الاحتمال
مع أني لا أظن أن مخالفتها للتوراة أشد من مخالفتها للقرآن فكأنهم لا يثقون
بما جاء في القرآن ثقة رجال الدين المسيحي بما جاء في التوراة ولو سمع
(دارون) أن من علماء الاسلام من يدعون امكان تأليف القرآن مع
نظريته مجاملة لعلماء الغرب وإيناساً لهم بكتاب الاسلام وعلم آيات القرآن
لضحك من عقولهم بدلا من أن يستأنس بكتابهم وضحك من إيمانهم بكتابهم
وهل يجدر بأى عالم من علماء الاسلام أن يؤمن باحتمال ثبوت نظرية تطور
الانسان من القرد بعد نفي كتاب الله ذلك الاحتمال ويجعل إيمانه بها أساساً
لايمانه بالكتاب فيحرف الكلام عن معناه أو على الأقل يتأهب له ؟
هذا ما في القرآن وهو حسي دليلاً قاطعاً بنفي نظرية التطور في الانسان
التي لم تثبت بعد ونفي احتمال ثبوتها في يوم من الأيام مع أن علماء النفس
الغربيين قالوا « إن الفرق بين الانسان والحيوان ما هو بفرق ناشئ عن
الاختلاف في الدرجة بل هو فرق ناشئ عن الاختلاف في الماهية والطبيعة
فهما كان التناسب بين الانسان والحيوان في الشكل الآلى - حتى ولو
زاد على ما كان - فبين الذهن الانساني والحيواني حاجز لا يجتاز » وهذا

بنصه كلام (جورج ل . فونس جريو) الفرنسي صاحب كتاب مبادئ
الفلسفة - الذي ترجم الاستاذ العلامة احمد نعيم بك التركي القسم الاول منه
وهو مختص بعلم النفس - فكيف يسلم علماء الاسلام باحتمال اجتياز ذاك الحاجز
واجتياز الحاجز القرآني الذي هو أمتع منه وما أحسن قوله عن تناسب
الانسان والحيوان في التشكل الآلي : « حتى ولو زاد على ما كان » وإني
متعجب من سخافة عقلية الذين ينتظرون من المستقبل اكتشاف جثة أو
جمجمة أثرية تم بها حلقات الاتصال بين الانسان والقرد لان كل ما
اكتشف منها وما يكتشف لا يتعدى وراء التناسب في التشكل الآلي وهو
لا يثبت مطلبهم منطقياً لأن آخر ما يمتاز به الانسان عن الحيوان وهو النفس
الناطقة على التعبير القديم أمر معنوي لا مكان له في الآلات والأعضاء المحسوسة .
فآخر ما يكتشف ويقال عنه أنه الشكل المنشود يحتمل أن يكون أشبه
انسان بالقرد أو أشبه قرد بالانسان في الشكل الآلي فقط ولا يكون واسطة
اتصال وانتقال بينهما وإذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال ومنه يعلم أن باب
الاستدلال الذي يحصل به القطع بثبوت تلك النظرية من طريق الحفريات
والاكتشافات الاثرية المنتظرة مقفل قطعاً ومنه يعلم أيضاً أن العلوم المادية
المبنية على التجارب والتي يسمونها علوماً مثبتة ويعتبرون العلوم غيرها
كأنها غير المثبتة ومقتضاه أنها المفيدة لليقين لا غيرها فليست كما يدعون من
القوة وليس غيرها كما يزعمون من الضعف بل النتيجة في مسألة أي علم تابعة
لاستقامة منطق المستنتج وسقامته وليس للمادة لسان ينطق بكل حقيقة إن لم
يكن لك عقل يدرك ما تستنطقها به .

و كنت حينما كنت في بلادي ناقشت أ كبر كتاب الترك وأميرهم في

مسألة تعدد الزوجات وكان مناظري قد أنكر حتى فائدته في تكثير النسل
فقلت له أليس من البديهي تولد الأولاد الكثيرة من الأمهات الكثيرات
فكان جوابه أن الاحصاءات لا ترى ازدياد النفوس في بلاد يجرى فيها
تعدد الزوجات بل ترى انتقاصها بالعكس والاحصاء لا يخطئ أبداً في حين
أن المنطق قد يخطئ ثم انتقل الكلام الى الموازنة بين المنطق والاحصاء
وإلى أن أيهما أحق بالاستناد فقلت ان الاحصاء يمكن أن يرى تعدد الزوجات
في بلدة ويرى معه انتقاص النفوس فيها من يوم الى يوم ولا يقدر الاحصاء
على أن يفهم التلازم بين الأمرين أعني أن هذا نشأ من ذاك فيمكن أن
تكون هناك أسباب آخر توجب الانتقاص والذي يفهم وجود التلازم وعدمه
بين الشيئين ويحكم به هو المنطق وهو يستخدم الاحصاء وغيره ويستعمله
استعمال الأدوات والحاكم الفاهم هو المنطق ولولاه لما أفاد الاحصاء
والتجارب أي شيء.

وجد القول أن ليست نظرية أسخف ولا أبعد إلى الذوق السليم من
النظرية القائلة بالقرابة النسبية بين الانسان المخلوق في أحسن تقويم وبين
القرود الذي هو أقبح أنواع الحيوان وأقذرهما وهي حقارة للانسانية أخزى
الله الجليل الحديث بادعائها لنفسه قبل وقوع ادعاء القرابة من جانب القرود
مع كونهم (لنقل كذا) أحق به لتقدمهم في العراقة وإني أعتذر الى القارىء
من دخول هذه المسألة في مقدمة الكتاب الذي خصصته لتحقيق مسألة القدر
مع أنه ليس من دأبي أن أخلط بالكتاب شيئاً من غير موضوعه ولـكني
أردت أن أذكر مثالا لمبلغ ما ألقاه سيل التقليد الغربي في مجاريه من حماة
العقليات الخاطئة التي من جملتها ومن جنسها الاستهتار الاخير بانكار القدر

وحاصل العذر شدة تعلق هذه المسألة بسبب تأليف الكتاب .
وإذا عدنا الى ما نحن بصدده فاني اطلمت بعد مجيئي الى مصر على رسالة ذات ثلاثة أجزاء ادعى كاتبها أنه وضع علماً جديداً وأسمى رسالته (علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين) فنسب جميع أهل المذاهب في مسألة أفعال العباد وجميع العلماء المتكلمين فيها القائلين بالقدر من خلفهم وسلفهم إلى الضلال بل إلى الكفر واستشهد بقول مؤلف فرساوي « إن الديانة المحمدية جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك فيهم فتكا ذريعاً بل هي مرض سريع وشلل عام وجنون ذهولي يبعث الانسان على الجول والكسل » ص ٤٤ من علم القضاء والقدر وقال واضع هذا العلم في ص ٥٧ « إن المنتقد الخبير إذا نظر على يمينه وحول بصره الى الامم التي لا تدين بالاسلام لرأى منهم إقداما ونشاطا يحير الأبواب بما يظهر ونه من آيات الله ونعمه المدفونة في العالم من كل اختراع جديد وكشف مهم ولما حصر الجمعيات الخيرية المتعددة في بلادهم والشركات الكبرى والاحتفالات بالمعارض والصناعات والتبرعات الهائلة من كرام المحسنين لخير الوطن والرفق باليتام والفقراء والأموال الخيرية لانشاء الأساطيل وغيرها مما لا يعد ولا يحصيه العقل والفكر مما يدل على الحياة الجميلة العالية حتى صارت هذه الامم أبهج من نور الشمس بعلمها وقوتها واجتهادها وسهرها على ما ينفعهم في جميع أمورهم وكادوا ينتلمعون الارض وما عليها من نعم وخيرات ومنافع عديدة ولعل سبب ذلك عدم تشرب قلوبهم بعقيدة القدر مقلوبة كما تشربها المسلمون وان كانت هذه العقيدة مبحث كثير من علماء جميع الامم فاذا حول بصره الى الجهة الأخرى ونظر الى الامم الاسلامية على اختلافها لرأى الانقسام والتباغض

والتحاسد والجهل والتأخر على أكثرهم ولعلم أن الجميع في مرض صار مزمناً يعز شفاؤه ويكاد الانسان ييأس من وجود دواء لشفائه وسببه في الغالب الخمول الناتج من فهم القضاء والقدر مقلوباً .

وليس عند واضع علم القضاء والقدر يتقدم في علم الله على أفعال الانسان وانما الاقدار الالهية للانسان نتيجة لجهوده الاختيارية والله تعالى عما يقول الرجل علواً كبيراً لا يعلم من عبده في الأزل إلا كونه مختاراً في أفعاله ولا يعلم قبل أن خلقه وفعل هو ما فعله من خير أو شر أو نفع أو ضرر ماذا يفعله باختياره مما يمكنه أن يفعله ولو علم كان الانسان غير مختار والقول بعلم الله القديم المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع منهم « كفر صراح » عنده وقد صرح بكفره اللازم لنسبة الجهل الى الله تعالى عن ذلك في غير موضع من كتابه وهو لا يعده جهلاً مدعياً أن له تعالى في الأزل علمين متضادين عن كل ما يحتمل أن يفعله الانسان وان لا يفعله فان فعله ظهر علمه المتعلق بوقوعه وغاب علمه المتعلق بعدم وقوعه وان لم يفعله ظهر علمه المتعلق بعدم وقوعه وغاب علمه بخلافه وهذا معنى كون الله (عالم الغيب والشهادة) عنده ومدعياً أيضاً أن القول بعلمين لله أفضل من القول بعلم واحد قال في ص ٤٣ من الجزء الثاني « وهل فرض سعة علم الله من الجهتين ايماناً وكفراً لكل انسان أفضل أم تضيقه وفرض العلم من جهة واحدة أفضل مع علمك بقوله تعالى (وسع ربي كل شيء علماً) ثم قال « ومنها تعلم أنه كتب له في أم الكتاب خطين متضادين من العلم علم لا يمانه وعلم لكفره وموت على الكفر بمحو احدثه المنوعة وأراد سبحانه أن يكون مخيراً بين وقوع أحدهما لنفسه ولجريته فان اختار الموت على الكفر فقد محاه الله ما يجانبه مما كان مكتوباً له من الموت على الايمان أيضاً

باختياره ولذا كان علمه تعالى باختيار الانسان بعد وقوع الاختيار نفسه
لاقبل الاختيار لانه لو كان قبله ما كان اختياراً مطلقاً ولذا قضى الله بحق
وقدر أن يكون رقيباً على كل انسان مراقبة شديدة لهذا العلم بما يختار وليكتب
ماله وما عليه بعدل وحق .

وفي زعمه أن قوله تعالى ﴿ ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين
صدقوا وليعلمن الكاذبين ﴾ دليل على أن الله تعالى لا يعلم الصادقين من
عباده والكاذبين قبل فتنهم وتجربتهم ومثله قوله تعالى ﴿ وما جعلنا القبلة
التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ﴾ وقوله
﴿ وليعلم الذين ناقوا ﴾ وقوله ﴿ ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا
أمداً ﴾ [وان لم يذكرها]^(١) وقوله ﴿ إن الله كان عليكم رقيباً ﴾ وقوله
﴿ ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾ وقوله ﴿ وان عليكم لحافظين كراما
كاتبين يعلمون ما تفعلون ﴾ وعنده أيضاً أن الله تعالى علمين متضادين بايمان
الانبياء والملائكة وكفرهم قبل خلقهم ووقوع ما وقع منهم بل وعبادة كل
مخلوق من الحيوان والنبات والسماء والارض وعصيانها وايمانها وكفرها فان
آمنت وأطاعت يظهر علم الله بايمانها وطاعتها ويخفي علمه بكفرها وعصيانها
وفي زعمه أن في قوله تعالى ﴿ فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا

(١) والرجل لا يتفطن في أول ماقرأ هذه الآيات أنها ليست على ظاهرها لعدم تمييز
ماجاز بشأن الله تعالى عنده عما لم يجوز وعدم معرفة مسلك أهل التفسير في مثل تلك الآيات
فاستحالة معنى التجربة والاختبار في شأنه تعالى لاستلزامه الجهل السابق لتكون قرينة
مانعة عن كون تلك الآيات على حقيقتها فعناها أن الله تعالى يعامل عباده معاملة من
يختبرهم ويريد أن يعلم ما هم يعملون وان كان عالماً به من دون حاجة الى اختيارهم
فالكلام مبني على التشبيه والتمثيل وفائدته بيان شدة رقبته تعالى على عباده فكأنه يختبرهم
ليعلم أحوالهم لان المختبر أشد اهتماماً بحال من يختبره من الخبير وهذا ما اختاره في توجيه
تلك الآيات وللمفسرين وجوه أخر لا تستبين فيها نكتة العدول عن الحقيقة والتعبير بما
يحتاج الى التأويل لاستلزامه الجهل المحال في حقه تعالى .

طائمين ﴿ دلالة عليه ولو كان الله يعلم عنهما الايمان وحده من غير كفر أو عصيان ما كان هناك ضرورة لذكر قوله ﴿ أو كرها ﴾ فالله تعالى عنده لا يعلم قبل خلق السموات والأرض هل تطيعان أمره التكويني أم لا ومعناه أنه لا يعلم قبل خلقهما انه قادر على أن يخلقهما .

وكل مزاعم الرجل جهل بالله تعالى وآياته ليست وراءه جهالة وضلالة وهو لا يعلم أنه لا يكون علمان متضادان يتعلق أحدهما بوقوع شيء والآخر بعدم وقوعه وليس من شأن العلم الذي يعرفه العلماء بأنه «صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض» أن يتعلق بكلا الجانبين من الوقوع واللاوقوع لأنه بمعنى اجتماع النقيضين الذي هو أشهر مثال للمحال إذ العلم لا يكون إلا بالجزم والايقان وهو لا يتعلق إلا بجانب واحد وما يزعجه علمين بالجانبين عبارة عن الشك والتردد بينهما ولا يكون الشك المتساوي طرفاه بل ولا الظن الراجح طرفه من العلم في شيء وإنما الشك والتردد بين وقوع شيء وعدم وقوعه جهل بسيط بحال الشيء والقول بسعة علم الله بفضل هذا الجهل لكونه علمين حيال علم واحد من سعة جهل القائل يخيل اليه الوسعة الكامنة في الجهل لكونه دائراً بين أمرين من الايجاب والسلب سعة العلم والله تعالى قال عن نفسه ﴿ وسع كل شيء علماً ﴾ ولم يقل وسعه جهلاً ومن عجيب البلاغة المنضمة الى جهالة الرجل أنه ينفي علم الله بحال عبده قبل خلقه ويصرح بقوله لا يعلم ثم يقول إنه يعلم عنه علمين فكأن عدم العلم علمان !!

والرجل يجهل البديهيات الأولية ويجهل جهله ثم يجهل جميع علماء الاسلام ويضلهم ويخص بالذكر منهم الشيخ محمد عبده لاعترافه بسر القدر الذي لا يصل الى حله العقول وشيخ الاسلام ابراهيم الباجوري شارح جوهره

التوحيد وابن غانم المقدسى وشيخ الاسلام ابن تيمية وحجة الاسلام الغزالي
والامام ابا الحسن الاشعري لقولهم بالجبر والحكيم ابن رشد لقوله « وهذه
المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك اذا تؤمل دلائل السمع في ذلك
ووجدت متعارضة وكذلك حجج العقول » وهو يرى في زماننا قوة الأمم
غير المسلمة الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا فيجعلهم وضعف المسلمين
في ذريهم ويستهمين بعلمائهم وأئمتهم ويجهلهم بل يجهل الله عز وجل ويسند
تأخر الأمم الاسلامية الى إيمانهم بالقدر ومن أين يدري الجاهل أن الايمان
بالقدر من أعظم منابع القوة لا الضعف ولم يتنبه لخطأه في سوء الظن بهذا
الايمان من المسلمين مع قوله « وان كانت هذه العقيدة مبحث كثير من علماء
جميع الأمم » فكيف لم تؤخر أولئك الأمم كثرة علمائهم الباحثين فيها .
أما قوله عن عقيدة المسلمين وعلمائهم في القدر إنها عقيدة مقلوبة
وصحيحها أن يكون الانسان حاكماً على القدر لا العكس فمن زعمه الباطل ولا
يبقى معنى للقدر اذا كان كما توهمه تابعاً لحركات الانسان غير متبوع ولا
تبقى له قيمة أن يكون مبحث العلماء من كل أمة والرجل يفتيب عنه أن
السبب الحقيقي لتأخر المسلمين منذ زمان فساد أخلاقهم وضعف إيمانهم بالقدر
وقوة جهلهم الذي أقام الرجل فيه من نفسه مثلاً لهم عظيماً ومن جملة الاسباب
عدم وقوف كل أحد منهم عند حده فيتدخل بعلم من لا صلة له بها ولا
يتركها لعلمائها ولا سيما العلوم الدينية التي أصبح حماها عرضة للناس يدخله
من يشاء ويركض برجله في طوله وعرضه من غير حاجة الى استئصال له وقضاء
عمر في دراسته في حين أن الغرب آمن بنظام الاختصاص وأسس بنيان رقيه
عليه ومن لم يبال بهذا النظام ورط نفسه ولا يوضع حد لما يقع فيه من

الاطخاء كما وقع الرجل .

وهذا علم النفس المترقي في الغرب يرى علماءه أن الانسان مسير لاخير
قال الاستاذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بالجامعة المصرية في محاضراته التي
نشرتها مجلة القضاء الشرعي :

« تقضى المصلحة علينا في كثير من الاحايين بالوصول في بعض المسائل
النفسية الى جواب معين نعتقد أنه يوافق مصلحة لنا بدلا من الوصول الى
الحقائق فنحن نريد أن نحكم في مشكل الارادة بأن الانسان مخير لا مسير
مثلا وهذه الحالة عاقت سير العلم ولا تزال تعوقه لارتباطها بمذاهب المسئولية
الشرعية والقانونية والخلقية ، إلا أن من واجب علم النفس أن لا يلتفت الى
الفائدة ، فالحقيقة العلمية محبوبة لذاتها وهي الغاية التي تسعى الانسانية للوصول
اليها وليس للعلم أن يتحول عنها أصلا فان قال عالم الاخلاق والقانوني والشرعي
بوجود الارادة فعالم النفس لا يستسلم الى هذا القول بل يتحتم عليه أن
يبحث الموضوع مجرداً من كل غاية (ومن كل حكم سابق) إلا غاية واحدة هي
البحث عن الحقيقة وان قال الدين ان نفي وجود الارادة يؤدي الى نسبة الظلم
لله عز وجل وأن اثبات وجود الارادة يؤدي الى نسبة العجز لله تعالى وأن
الله سبحانه وتعالى منزّه عن الظلم والعجز فالعالم النفسى لا يقرر إلا نظريات
نفسية علمية ولا يقرر حكماً علمياً إلا متى تثبت من الحقيقة لقد أظهر دارسو
الارادة في بادىء الأمر وبتأثير النظرية الميكانيكية أن الانسان مجرد
جرثومة حية تحمل أثناء تكوينها ونموها عن طريق الوراثة آثار الاجيال
الماضية ما بين صفات طبيعية ومرضية وأن هذه الجرثومة تنشأ خاضعة لتأثير
بيئة طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية منها الغنى والفقير والجهل والعلم والحالة

الادبية والمدنية . . . الخ فالانسان مسير لا مخير وهذه النظرية ذاعت في شكل حكم علمي بتأثير أنصار النظرية الميكانيكية وأخذ بعض المشرعين في سن قوانين على أساس غير أساس حرية الارادة »

وهنا أسأل صاحب (علم القضاء والقدر) المعجب بحال الامم الغربية هل يكون قول علمائهم النفسيين بنفي وجود ارادة الانسان قاضياً على رقيهم ونشاطهم وجزاماً يفتك فيهم وشللاً عاما وهل يبرز فيهم من ينادى بمنع أولئك العلماء من مواصلة بحوثهم العلمية وقاية لأمتهم من الشلل والكسل كما فعل هذا الرجل و نادى بجهله في تجهيل علماء الاسلام وتضليلهم مع أن علماء الاسلام لم يغالوا في قولهم بالقدر الى أن ينفوا ارادة الانسان ويقولوا بلزوم نسبة العجز لله تعالى من إثبات الارادة للانسان أني أقول ان الانسان مسير ومخير لا مسير فقط كما قال علماء النفس فليسمع الذين يعملون بدافع التجديد الناشئ عن التقليد ويحملون على علمائنا القائلين في مسألة القضاء والقدر بالجبر المتوسط ، قول علماء النفس الغربيين وعلى الاقل قول بعض منهم بالجبر المحض وليخففوا من غلوائهم (١)

أما إسناد الجهل الى الله تعالى في سبيل الفرار من الجبر فأمر لم يخطر ببال الفارين من أهل المذاهب وما يدري الرجل أن الجبر الناشئ من علم

(١) ولا يظن بنا من الاستدلال بقول علماء النفس الغربيين انا تأخذ آراءهم بعينها كما عرفناه من مفتوني الشرق بهم فر بما يكون قولهم ذلك فرع القول بالطبيعة وكون الانسان مسيراً تحت العوامل الطبيعية و فرق عظيم بين القول بكونه مسيراً تحت تلك العوامل وبين القول بكونه مسيراً تحت مشيئة الله ومما يؤيد الثاني ويأبى الاول انا ترى أخوين لا بوبن ورتنا دما واحدا وترينا في بيئة واحدة وآملنا في مدرسة واحدة وحف بأدھما ما يحف بالآخر من الظروف الادبية والمدنية ثم اختلفا وتباينا في السيرة والعمل

الله الازلى تداركه العلماء الذين لم يعبأ هو بهم وقد تقاصر فهمه عن إحاطته
حتى عبر عنه ببدعة الانكشاف وسيجىء تحقيقه في محله .
وكأنى بالقارئ يعنفنى على طول اهتامى بأضاليل الرجل الساقطة بنفسها
عند أولى النهى فى صدر الكتاب وعدم تأخيرها على الاقل الى صف الذين
انتقدت آراءهم فى الكتاب لكنى تكلمت فى الكتاب مع العلماء وناقشتهم
لا الجهلاء وإنما قصدى فى المقدمة لفت النظر الى سوء حظ مسألة القدر و حد
اختلاط الخابل فيها بالنابل ومعاناة العلم والعالم من الجاهل و حد ما بمصر من
المضحكات المبكيات وأنواع الغارة الشعواء على علم الدين بين ظهرانى العلماء
وقد تحداهم الرجل وادعى فى كتابه إزام شيخين ناظرهما وأقنعهما بدعواه
الطويلة العريضة فى تضليل عقيدة الاسلام بالقدر ولم أكن أتكلم عنه فى
كتابى وأعيره قيمة الكلام عليه ولو بهذه النبذة الاجمالية لو لم أجد بين
شكائاته عن عقيدة القدر الاسلامية وبين شكايته من يجب الاهتمام بكلامه
مشابهة ما .

وقد وقع بعينى هذه الرزية الجاهلية أن أقيمت فى قاعة جمعية الهداية
الاسلامية بالقاهرة محاضرة فى القضاء والقدر للعلامة الكبير صاحب الفضيلة
الشيخ محمد بن حيت المطيعى مفتى الديار المصرية سابقا وأستاذ الاساتذة بها ،
وربما يخيل للواقفين على انتشار كتاب الجاهل الجرىء المار ذكره أن دافع
محاضرة فضيلة الشيخ الرد عليه وعلى ما كاد يرتكز فى أذهان العصر بين من
سوء الظن بعقيدة القدر القديمة الاسلامية وإنى رأيت المحاضرة فى مجلة الجمعية
المشار اليها الغراء وأنا إذ ذاك مقيم بالترابى الغربية اليونانية حيث يسكن
بها المسلمون الاترك فعنيت بقراءتها رجاء أن أجد فيها الشفاء والوفاء

بحق النقطتين الهامتين: حل مشكلة المسألة التي لا يزال غموضها مثلاً سائراً في
أسنة العلماء والعقلاء وإزالة التهمة عن الإيمان بالقدر المأثور في الإسلام
التي وجهها إليه أعداؤه الحديثة وأرادوا تشويه وجهه بها عند ضعف العقول
لكن الشيخ بنى الأمر على مذهب الماتريديّة القائلين بكون الإنسان مختاراً
في تعلق إرادته بأفعاله الذين يعبرون عنه بالإرادة الجزئية وستعرف أن
هذا القول لا يسلم لهم ولا يستقيم مذهبهم مع الإيمان بالقدر فلم يأت ببيان
شاف من هذه الناحية ومن الناحية الأخرى درست إنجاءه باللواتم على الذين
قال « التبس عليهم معنى القضاء والقدر ومراد الشارع منهما ومن الآيات
والاحاديث الدالة عليها فجهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجعلوا على تثبيطهم
العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح » فأحسست منه
التعريض لمذهب الأشاعرة المعروف في علم الكلام ولما ينسب إليه من
الجبر المتوسط والتصديق بأقوال الذين حملوا شطراً عظيماً من تبعه تأخر
المسلمين في طرق الحياة وإخلاصهم إلى الضعف والذلة والمسكنة، على اعتقادهم
بالقضاء والقدر واعتقاد أن الخير والشر والتقدم والتأخر كله بيد الله وأنه
مالك الملك يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء ويعز من يشاء وينزل
من يشاء . فما راقني أن تحمّل على الإسلام أو على الأقل على أشهر مذهب من
مذاهب أهل السنة والجماعة تلك التهمة وأن تصدق هذه الفكرة التي أعلم
أن الغرب مصدرها وموحياها إلى قلوب الشرقيين .

وكما لم يرقني ذلك لم أجد محاضرة فضيلة الشيخ لاسيما ما تكلم في تأويل
الآيات الدالة على القضاء والقدر في درجة من القوة متناسبة مع صيت كماله
الذائع في عالم العلم ومع ما حازته المسألة التي التزم تحليلها من الأهمية في

ذلك العالم .

الحاصل أن الشيخ لم يأت بدواء للداء القديم بإزالة الغموض عن أصل المسألة ولا للداء الحديث بإزالة التهمة عن عقيدة القدر ونفى كونه سبباً لتأخر المسلمين بل تكلم بكلام يميل الى تصديق أقوال المرجفين وينفي عن الامعان في اجتناب عقيدة الجبر وان أدى الى انكار القدر .

فهذه الاحوال دعتنى في قلة بضاعة من العلم وكثرة من شداثد حياة المهاجرة الى البحث المشبع في عقيدة القضاء والقدر المعنون في علم الكلام بمسألة أفعال العباد وتلك العقيدة أكثر ما يلام عليه المسلمون بعد مسائل النساء وأشد المسائل استعصاء على الباحث في حد ذاتها ولذا اختار كثيرون أسهل طريق في ابعاد تهمتها عن الاسلام كتأويل تلك العقيدة بما يشبه انكارها أو امالتها الى مذهب المعتزلة وليت شعري لماذا ينكرونها إن كان حقاً مطابقاً للواقع ولأدلة العقل والنقل وما الفائدة في إنكارها إن كان قد أقرها علماء أهل السنة طوال الاعصار ومشوا عليها في كتبهم المتداولة بأيدي المسلمين فان كان الدفاع عن عقيدة الاسلام في القضاء والقدر إنما يمكن اليوم بالبراءة عن المذهب السائد فيها والتقرب الى مذهب المعتزلة الذي طالما نبذه الجمهور منذ صدر الإسلام ولا يزال تنبذه نصوص الكتاب والسنة فهل لا يقول متهمو المسلمين بها قبل اليوم إنهم انتبهوا بفضل ارشادنا الى عوج عقيدتهم فقوموها فلا تحصل البراءة من معابتها للاسلام وان حصل للمسلمين بعد اليوم ، على أن العيب في العائب لافي العيب . ثم كيف نخفي عنهم آيات القرآن التي تشهد بالقدر وتنادى بسلطة مشيئة الله بحيث لا يستطيع مناؤها لوها إلا أن يأتوا بما تعجبه العقول السليمة ويضحك منه المتهمون لو سمعوه كما يأتى شرحه

وايضاحه في محاله .

وانى التزمت بعون الله وحسن توفيقه الدفاع عن عقيدة الاسلام في
القضاء والقدر بالدفاع عن العقيدة نفسها واثبات انه ليس فيها عار على المعتقد
لكونها مسألة علمية مبنية على قواعد العقل ونصوص الاسلام لا يُسمع الانتقاد
فيها إلا بطريق تلك القواعد والنصوص والكلامُ ضدها بغير ذلك الطريق
كادعاء تأخر المسلمين وتقاعدهم عن العمل بسبب ايمانهم بالقدر وسوسة عدائية
أو مجاذفة جاهلية والاستماع لها ثم السعى في تصوير المسألة بصورة تُرضى الناقد
الغربي والمتفرنج الشرقي لجدير بأن يعد من الضعف والجبانة التي يعاب بها
المسلمون المتأخرون وكذا كل حالة من المسلم لاسيما المسلم العالم المجاهد تدل
على حركة قهقرية أمام المتهم الغربي أو أخيه الشرقي . ومن بواعث الأسف
أن علماء الدين غدوا من كثرة الحملات عليهم من الخارج والداخل يخافون
مالا يُخاف من كل لومة لائم وجهت اليهم وإلى الاسلام كمخافتهم على أنفسهم
أن يُرموا بالرجعية والجمود أو الاشتغال بالسياسة ومخافتهم على الاسلام أن
يقال انه انتشر بالسيف فكأن الاسلام لم يكن له مع قوة حجته سيف خضع
له أعداؤه ولا ينبغي أن يكون له كما في الحالة الراهنة وكأن الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر ليس بعام في الاسلام وأنه ليس من واجب العلماء وكأن
الخلاص من الجمود إنما يحصل بالفرار حيال هجمات الجمود . فهذا أنا بحول الله
وقوته وبمجرد قوة الاسلام في قلبي توليت النقاش والمناظرة في أصعب مسألة
وأعضاها على الباحث زعمها المجددون المقلدون محل ضعف المسلمين وفي
نيقي ان عشت أن أكتب في سائر مزالق التقليد .
وإني أستشعر في طروء الوهن لعقيدة الايمان بالقدر في عصر ترى فيه

قدرة الانسان على الطيران فوق السحب والغوص في لجج البحار وما اليهما من عجائب الاعمال ، ا كبراً قدرة الانسان حتى كأنه تفلت من اساره وتخطى حدود القدر وتبين صدق دعوى المعتزلة بأن الانسان خالق أعماله ورجحانها على مذهب الاشاعرة فعلى الانسان المتأخر المخلوق أن يرتقى الى مرتبة الخالق مع المرتقين .

كلا ، إن الانسان مخلوق دائماً وسيبقى كذلك وان رام أسباب السماء بسلم وكان المؤمنون بالقدر كانوا آمنوا به فيما لا يدخل تحت قدرته ولم يؤمنوا به فيما يدخل تحتها فلما اتسعت دائرة قدرته لزم انكار القدر بقدر ما اتسع من قدرته والحال أن المسألة في أتقده ما يكون من فعل الانسان كالمسألة في أعظم ما يكون منه وأن القضاء والقدر لا يزالان على سرّيتهما واحاطتهما بأفعال الانسان جلّت أو قلت وإنما الغلط في رؤية القاصرين فان سبب الرقى العصري ظن خروج الانسان من حدود القدر فالواجب أن نرده اليها ونوقفه عند حده .

هذا وأنى لقيت العجب عند تحرير هذا الكتاب فمن مبغض قال إن مصطفى صبرى تمذهب بالجبر وضل بعد الهدى ومن محب قائل بوجوب الميل في مسألة القدر من الاشعرية الى الاعتزال لحث المسلمين الى السعى والعمل والتقدم ، لم يرض بمنهج الكتاب وراه معاكساً للواجب فأراد أن يحول دون آرائى التى ارتأيتها وهو يشك في نضجها ، ومن نذير تو سمته في حديث « آخر الكلام فى القدر لشرار أمتى فى آخر الزمان » أخرجه الطبرانى والحاكم عن أبى هريرة فتفكرت فى أمرى لئلا أكون من شرار الامة وتفكرت فى احتمال أن يقال هل كان التعمق فى مسألة القدر معدوداً من

الضرورات الدينية ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ليثني عن عزمي في تحرير الكتاب لأن سوء الظن بالايان بالقدر تلك العقيدة الاسلامية اتانا من الغرب كما بينته وأن من حق بصفة رجل شهد من كتب مضار السياق المسلمين مع التيارات المنبثقة من الغرب وقرر على أن أقدم واجبات اليوم مما نعتها ومجاهدتها ، أن أرى تأييد الايمان بالقدر وتجديده من ضرورات الدين .

وقد صرح المغفور له الشيخ جمال الدين الافغانى في رسالته التي سماها (القضاء والقدر) بمجىء هذه الفكرة أعني تحميل تبعة تأخر المسلمين عن أمم العالم مقصرين في اكتساب القوة والثروة لهم على عقيدة القضاء والقدر من الغرب^(١) وصرح بتخطئتها ومن كلامه في ذلك الصدد :

« ان للتاريخ علماء فوق الرواية عني بالبحث فيه العلماء من كل أمة وهو العلم الباحث عن سير الامم في صعودها وهبوطها وطبائع الحوادث العظيمة وخواصها وما ينشأ عنها من التغيير والتبديل في العادات والأخلاق والأفكار بل في خصائص الاحساس الباطن والوجدان وما يتبع ذلك كله من نشأة الامم وتكون الدول أو فناء بعضها واندراس أثرها »
« هذا الفن الذي عدوه أجلّ الفنون الادبية وأجزؤها فائدة بناء البحث

(١) اطلعت على هذا بعدما سبق من قولي : « ولم أر من يقيظ لدخول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاء والقدر من اعدائهم الغربيين المستفرغين جهدهم في توهين عقائدهم الدينية » واني اسر بوقوع تذكير قبل تذكيري غير اني نظرت في غفلة المسلمين ومماشاتهم فكرة الاتهام ولقيت الذين ترددوا في تصديق ما ذكرته في مورد ذلك الاتهام فقلت ذلك القول فان كان قد سبق تذكيرهم من الشيخ جمال الدين مع دوام غفلتهم فهو مؤيد لشكايتي منهم لامناقض لها .

فيه على الاعتقاد بالقضاء والقدر والاذعان بأن قوة البشر في قبضة مديبر الكائنات
ومصرف الحادثات ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع ولا انهدم
مجدولا تقوض سلطان»

أما الحديث الذي سبق ذكره وتضمن معجزة من معجزات نبي الاسلام
صلى الله تعالى عليه وسلم فكشف عما يكون في آخر الزمان من بدعة
التكلم في القدر ، فأجدر به من أن ينطبق على كتابي هذا أن يكون منطبقا
على المسلك الذي جادلته فيه وأعنى به الافكار الحادثة ضد الايمان بالقدر
وهناك أحاديث كثيرة أخرى في ذم المكذبين بالقدر أى الذين لا يؤمنون
بان الله خالق كل خير وشر مثل قوله صلى الله عليه وسلم «سيكون في أمتي أقوام يكذبون
بالقدر»^(١) أخرجه أحمد بن حنبل والحاكم عن ابن عمر وقوله (سنة لعنتهم
ولعنتهم الله وكل نبي مجاب الزائد في كتاب الله والمكذب بقدر الله والمتسلط
بالجبروت فيعز بذلك من أذله الله وينزل من أعزه الله والمستحل لحرم الله
والمستحل من عترتي ما حرم الله والتارك لسنتي) أخرجه الترمذي والحاكم
عن عائشة والحاكم عن علي وقوله (سبعة لعنتهم وكل نبي مجاب الزائد في
كتاب الله والمكذب بالقدر والمستحل حرمة الله والمستحل من عترتي ما حرم
الله والتارك لسنتي والمستأثر بالفء والمتجبر بسلطانه ليعز من أذل الله وينزل
من أعز الله) أخرجه الطبراني عن عمرو بن شعوى وقوله (أخاف على أمتي
من بعدى ثلاثاً حيف الأئمة وإيماناً بالنجوم وتكديماً بالقدر) أخرجه
ابن عساكر عن أبي محجن وقد اعتبر الشراح ما جاء في الحديث الاول من

(١) أى لا يصدقون بأن الله تعالى خالق لافعال العباد من خير وشر «شرح الجامع
الصغير للمناوى»

ذم الكلام في القدر في سياق الاحاديث الأخر وما فيها من الوعيد على التوكذيب وعدم الايمان به .

وصفوة الكلام أن النذر الوارد في الاحاديث بشأن القدر غير متوجه الى مذهب الاشاعرة الكاملي الايمان بالقدر بل موجه الى مذهب المعتزلة وأحفادهم المقتفين بآثار الغريبيين فان تكلمت أنا في القدر فلم يكن ذلك مني لانكاره بل لاثباته وتجديد الايمان به وما كنت بحاجة الى التكلم فيه لو لم يتكلم غيري ضده وقد كان لا ينظر إلى مذهب المعتزلة في مسألة أفعال العباد بنظر الاعجاب فلماذا عد ذلك بعد تفرنجيه حسناً مرغوباً فيه حتى عند علمائنا؟ أما عندي فهذا التحول منهم أمس بالكرامة من متابعة المعتزلة مباشرة^(١) وبعبارة أخرى كان اتهام مذهب الاشاعرة في القديم لما تضمنه من الجبر، باستلزام عدم صحة مسئولية العباد عن أعمالهم في الآخرة لا يكفي في كف العلماء عن ترجيحه على سائر المذاهب فكفي اتهامه اليوم بكونه سبباً للتأخر في الدنيا في اسقاطه عن عيون العلماء وترجيح مذهب الماتريديّة بل المعتزلة عليه .

نعم بلغ الحال في عصرنا أن صار يجاهر بعض من ألقاهم وأصحابهم من علماء الدين الافاضل ، بتقليد المعتزلة في مسألة أفعال العباد غير مبال بسوء موقعه عند المسلمين فكان الاسلام لامسألة فيه سبقت باسم القدر وكانت موضع عناية وذم منكره بلسان النبوة ، ولم يكن ليستهان بأمره بتقليد

(١) ومما يجب ان ينبه اليه ان الطعن في عقيدة القضاء والقدر لم يعد للمسلمين من عقلاء الغريبيين ذوى الآراء السامية بل من مؤلفيهم المتعصبين ضد الاسلام او من ملاحظتهم الذين دينهم معاداة الاديان عامة والاسلام خاصة لكونه افضل الاديان وأقواها ووقوا في وجوههم وانهم هم القدوة للمقلدين الشرقيين والافقلاء الغرب وعلماءهم خاضعون لسلطة القضاء والقدر كما ذكره الشيخ جمال الدين الافغانى .

المعتزلة لولا التقليد للغرب الذي أخذ يتسامح فيه عالم الاسلام عامة ومصر خاصة من زمان .

ومن العجب أن هذا المجاهر بتقليد مذهب المعتزلة أصبح يعترني باختيار مذهب الاشاعرة ويرثي لي أكثر من تعييري إياه ورثائي له مع أنه لو كان ماذهب اليه المعتزلة حقاً ولم يكن في تقليدهم عار على عالم سني لاختر مذهبهم من انتهت اليه زعامة العقلية الجديدة في مسألة أفعال العباد أعني امام الحرمين ولم يتخذ لنفسه مذهباً يفترق عن مذهبهم ولم يتكلف لاثبات هذا الفرق ولما تستر الشيخ المغفور له محمد عبده في اعتزاله مجاهراً باتباع امام الحرمين وكان ذلك الفاضل المجاهر بتقليد المعتزلة في أول أمره مغرماً بقول امام الحرمين ويوصيني به فلما يئس من ترويجه عندي صرح بالاعتزال ورثما يقول أي مانع ترويه يمنعكم من القول بكون العبد موجد أفعاله بقدرته التي خلقها الله ولا يتذكر أنه لو كان كما قال لم يكن القدر سراً مازال تعبي دون حله عقول العقلاء ولم يقلق علماء الاسلام من قديم ولم يأرقوا لوجدان أمر بين أمرين من الجبر والتفويض .

فكان شيئاً من هذا لم يكن وكان اختلاف العلماء والعقلاء الذي لا ينتهي وعناءهم الذي لا ينقضي من غير سبب يسوقهم اليه وقول الحكيم ابن رشد « هذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية » من سذاجته وكذا قول الامام الرازي في تفسيره « الانسان مجبور في صورة مختار وهو أنه ما ينتهي اليه فهم البشر » وقول العلامة علي القاري في شرح الفقه الاكبر « وسر القدر مخفي عن البشر في الدنيا بل وفي الآخرة فتدبر قال الله تعالى ﴿ قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ » وقول العلامة المذكور في شرح قول

الامام أبي حنيفة (ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الايمان)
« والمعنى ان الله لا يخلق الطاعة والمعصية في قلب العبد بطريق الجبر والغلبة
بل يخلقهما مقروناً باختيار العبد وحببه فان المكره على عمل يعمله وهو يكرهه
وكان المختار عنده أن لا يعمله كالمؤمن المكره يتكلم بكلمة الكفر وقلبه
مطمئن بالايمان وكلنافق الذي لا يوافق قلبه في الاقرار بالايمان لكن الايمان
محبوب للمؤمن كما أن الكفر مطلوب للكافرين وهذا معنى قوله تعالى
﴿ كل حزب بما لديهم فرحون ﴾ غاية الامر أن الله تعالى بفضله حجب الينا
الايمان وزينه في قلوبنا وكره الينا الكفر والفسوق والعصيان والحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وبعده ترك هداية أهل
الكفر وحبب اليهم الكفر وكره اليهم الايمان فسبحانه تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء ومن يضل الله فما له من هاد وهذا من أسرار القضاء
والقدر بحكم الأزل لا يسأل عما يفعل . »

وكان كتاب الله المنزل لا ينادى بساطان مشيئته على كل ما كان وما يكون
من هدى وضلال وخير وشر وبأن العباد لا يملكون لانفسهم نفعاً ولا ضرراً
إلا ما شاء الله وأنهم مع كونهم أصحاب ارادة ومشية لا يشاءون إلا أن
يشاء الله .

ينسى كل هذا أو يتناسى تحت غلبة التيار العقلي العصري ثم يقول لي
بكل هدوء « أي مانع ترونه يمنعكم من القول بكون الانسان موجداً لافعاله
بقدره خلقها الله فيه مختاراً في فعله وفي اختياره » يقول هذا فراراً من الجبر
الناجم من سلطان مشيئة الله على كل ما يحدث في الكون وينسى أيضاً أن
كثيرين من علماء الغرب قائلون بكون الانسان مسيراً لا خيراً أي ينفون

اختياره كما في مذهب الجبر المحض .
وكان أقصى ما خوفوني به بعد أن لم يبق لهم مجال لانكار قوة الادلة
النقلية والعقلية التي تمسكت بها في هذا الكتاب قوهم بلزوم ارتفاع المسؤولية
عن الانسان اذا وقع كل مفعله من طاعة أو معصية تحت تأثير مشيئة الله
الخفي وفاتهم أن وقوعه كذلك ان كان حقاً يقودنا اليه تحقيق كل من العقل
والنقل فماذا تكون فائدة تعامينا عنه وكيف يصح القول بالمسؤولية المبنية
على التعامى عن الحق الواقع ولا فائدة فيه سوى بناء الفاسد على الفاسد وجعل
محدور واحد محذورين . نخير لنا أن لانسلم بلزوم ارتفاع المسؤولية عن الانسان
لكونه تحت سلطان مشيئة الله التي تتفق معها مشيئته بدون أى كراهية
منه وان كان هذا الاتفاق من آثار سلطان مشيئة الله ، خير لنا ذلك من
بناء مسؤوليته على استقلال مشيئته المعدوم فهم ما خيل الى الانسان أنه يلزم من
كونه مجبوراً في أفعاله هذا الجبر الذى لا يعدم مشيئته ورضاه أن ترتفع عنه
تبعه أعماله ومسؤوليته عنها وكان انتهاء علم النفس الى ان الانسان مسير
لاخير حمل بعض علماء الغرب على القول بلزوم التعديل في قوانين العقوبات
وفق ما ينتهي اليه علم النفس ، فلن يكون ذلك التعديل الذى ينجر الى
الغاء قوانين العقوبات ولن ترتفع المسؤولية عن الانسان في الدنيا ولن ترتفع عنه
في الآخرة ولا يمنع عدم ارتفاعها قول علماء النفس بما قالوا فيكون الانسان
مسيراً ويكون مع ذلك مسئولاً ويبقى التعارض المرئى بين هذا وذاك
سرّ القدر .

وأما ما يتوهم من ترك المسامحة ، وسقوط أهمية العمل اذا أومن بالقدر
واستوفى حق الايمان به كما في مذهب الأشاعرة أو كما يحصل للقارىء من

مطالعة كتابنا هذا إن شاء الله فقد عقدنا في أواخر الكتاب فصلاً يزيل
الشبهة بهذا الصدد ويثبت أنه لا وجه لذلك التوهم والآن نكتفي بلفت
النظر الى أن هذا الكتاب يبحث في عوامل القدر المكنونة في أفعال
العباد التي هي بعينها عبارة عن مساعيهم فلا محل لعدم لزوم المساعي عندنا
بل هي لازمة لزوم أساس المسألة فإذا انعدمت المساعي أعني أفعال العباد
لم يبق موضوع الكتاب ولا ما نحن نبحت فيه وأنا ندرس القدر في أفعال
العباد ومساعيهم ولا ندرس القدر الكائن في خارج الأفعال والمساعي كما
أن هذه المسألة المذكورة في علم الكلام بعنوان أفعال العباد فاستخرج
ترك الأفعال من بعض المذاهب المعروفة هناك ضلال عن موضوع المسألة .
وكما أن موقف كتابنا من الاعمال والمساعي بهذه المثابة فقارؤه الذي
يجدد ايمانه بالقدر ويقويه بدلالته وارشاده إن شاء الله تعالى ليس ما ينتهي
اليه ترك العمل أو حض العاملين عليه بل التنبيه الى القدر الداخلى في أعماله
ومساعيه وعدم الذهول عن تمسيها معه .

هذا وقد كنت ضربت في غمرة هذه المسألة مرة أولى قبل عشر سنين
في كتابي الذي ألفته باللغة التركية وسميته (ديني مجددر) وضمنته مسائل
كثيرة ونشرتها قبيل مغادرتي الأستانة فأعترف بأنى ما كنت بلغت
دركها واليوم أعتبر فيها مرة ثانية وأستفدها في هذا الكتاب (١) كما
يستفرد الغواص درته غير آل جهداً فاتنى في الأولى فان لم انته الى غاية

(١) وكنت كتبت الكتاب أولاً باللغة التركية ولم يتيسر لى نشره فلما انتقلت الى
مصر لاح لى أن أترجمه الى العربية وان كبر ذلك فى عيني لما انى عنيت بأصله التركى كثيراً
وفى الترجمة معنى التكرار كما أن فيها تكرار المعنى مع انى لاتسهل على الكتابة العربية
فوقعت أولاً فى عناء من معناه فكيف أقع ثانياً فى عناء من لفظه ثم رأيت أن الاحق
بأن يحتمل عبء اللفظ من احتمال اعباء المعنى وزدت عند الترجمة كثيراً من المباحث .

منشودة فقد بلغت بعون الله شأوا أقرب إليها وأبعد مما بلغه فضيلة الشيخ
المحاضر وغيره ممن كتبوا في هذا الموضوع مع اني لا ادعى تمام حل لمشكلته
قيام حلها في ادراك أنها لا تحل تمام الحل .

الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد نجيب

اعلم أن مسألة القدر التي اتخذناها موضوعا لكتابتنا وأردنا اثباته فيه
أن جميع أفعال العباد التي تدخل في استطاعتهم وتحصل بواسطة ارادتهم
كبيرها وصغيرها مما نراهم يقومون به كل يوم من الاعمال المعتادة لهم فهي
واقعة تحت حكم الله و ارادته وأن ما يقع في الكون من الخير والشر الذي
يكون مصدره الانسان منها، كله من عند الله وليس مرادنا من مسألة
الايان بالقدر كما يفهمه كثير من الناس أن ينظر الى مالا يندر وقوعه في
الكون مما يريد الانسان وتعلق به قدرته ومصالحته ومع ذلك لا يحصل
عليه بحيلولة القضاء والقدر دونه أو ينقلب على غير ما أراده / فيتبين منه
وجود قدرة و ارادة أسمى من قدرة البشر و ارادته و يقتنع بان كون ارادة
الانسان نافذة يتوقف على عدم تعارضها مع تلك الارادة الاسمي . لأن
هذا مما لاخلاف فيه بين أهل الاديان حتى يكون محل بحث ونظر ويتخذ
موضوع كتاب مستقل فلسنا نعلم الى البحث في ارادة الانسان التي قضى
عليها تعارضها مع الارادة الإلهية أن ينتهي أمرها الى الفشل وإنما نعلم الى
ارادته التي تتفق مع الارادة الإلهية فتكون مصدراً لأعمال وآثار تعودنا
أن نراها منه فنجعل هذا النوع من الارادة البشرية موضع البحث والتدقيق
على أنه لا احتمال عندنا لتعارض ارادة الانسان مع ارادة الله ولا تعارض
فيما فشل من ارادته مع ارادة الله وإنما الله أراد منه الارادة والفشل معاً .

فبناء على هذا الايضاح في موضوع الكتاب الذي هو محل النزاع بين ذوى المذاهب الكلامية نقول ان قول الشيخ العبقري المغفور له محمد عبده في رسالة التوحيد عند بسط هذه المسألة : « فقد يريد ارضاء خليل فيغضبه وقد يطلب كسب رزق فيفوته وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة .. يتجه من ذلك ان فى الكون قوة أسمى من أن تحيط به قدرته وأن وراء تدبيره سلطانا لاتصل اليه سلطته » من مزج الموضوع بشيء من غيره ربما يكون سبباً للتشويش على القراء ولننقل تمام كلامه هناك المتعلق بهذه المسألة :

« أفعال العباد »

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه أو معلم يرشده كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرته ما فيه ويعد انكار شيء من ذلك مساوياً لانكار وجوده فى منافاته لبداهة العقل »

« كما يشهد بذلك فى نفسه يشهده أيضاً فى بنى نوعه كافة من كانوا مثله فى سلامة العقل والحواس ومع ذلك فقد يريد ارضاء خليل فيغضبه وقد يطلب كسب رزق فيفوته وربما سعى إلى منجاة فسقط فى مهلكة فيعود باللائمة على نفسه إن كان لم يحكم النظر فى تقدير فعله ويتخذ من خيمته أول مرة مرشداً له فى الاخرى فيعاود العمل من طريق أقوم وبوسائل أحكم ويتقد غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهى إن كان سبب الاخفاق فى المسعى منازعة منافس له فى مطلبه لوجد انه من نفسه أنه الفاعل فى حرمانه فينبى لمنازلته وتارة يتجه الى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو

لنفاضة غيره دخل فيما لقي من مصير عمله كأن هب ريح فأغرق بضاعته أو
نزل صاعق فأحرق ماشيته أو علق أمله بمعين فمات أو بنى منصب فعزل
يتجه من ذلك إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط به قدرته وأن وراء
تدبيره سلطانا لا تصل إليه سلطته فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل
إلى أن حوادث الكون بأسره مستمدة إلى واجب وجود واحد يصرفه على
مقتضى علمه وإرادته خضع وخضع ورد الأمر إليه فيما لقي ولكن مع ذلك
لا ينسى نصيبه فيما بقى فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان ان قدرة مكون
الكائنات أسمى من قوة الممكنات - يشهد بالبدهة أنه في أعماله الاختيارية
عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصرف ما وهب الله له من المدارك والقوى
فيما خلقت لأجله وقد عرف القوم شكر الله على نعمه فقالوا هو صرف العبد
جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله .

« على هذا قامت الشرائع وبه استقامت التكاليف ومن أنكر شيئاً منه
فقد أنكر مكان الايمان من نفسه وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في
أوامره ونواهيه . »

« أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة
علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار
فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل
العقول اليه وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين
والمسلمين ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفا حيث ابتدأوا وغاية ما فعلوا ان
فرقوا وشتتوا فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو
غرور ظاهر ومنهم من قال بالجبر المطلق وصرح به ومنهم من قال به وتبرأ

١٢
٤
٤
٢
١٤/١٧/٢٥

من اسمه وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وابطال لحكم العقل البديهي وهو
عماد الايمان »

فقد يظهر من كلامه الذي نقلناه بنصه ولا سيما قوله :

« فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون
بأسره مستندة الى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى علمه وارادته
خشع وخضع ورد الامر اليه فيما لقي ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى »
ان الانسان مفوض اليه ايجاد أفعاله فيما لم يلق مانعاً يمنعه منه وليس من
واجبه أن يرد الامر فيه الى واجب الوجود الذي حوادث الكون بأسره
مستندة اليه ، أى يظهر من كلامه مع ما فيه من التناقض أنه يختار مذهب
المعتزلة وقوله :

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك
الى دليل يهديه أو معلم يرشده كذلك أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن
نتائجها بعقله ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرته ما فيه » يدل على ذلك دلالة
أظهر من دلالة القول الأول ومما يلفت اليه النظر أنه لم يصرح بكون أفعال
العباد مخلوقة لله تعالى ، ومع هذا فالشيخ يرد مذهب الجبر ومذهب الاشاعرة الذي
كلامه و يصفه بأنه غرور ظاهر ويرد مذهب الجبر ومذهب الاشاعرة الذي
عبر عنه بالقول بالجبر والتبرؤ من اسمه و يصف كلا منهما بأنه هدم للشريعة

ومحو للتكاليف وابطال لحكم العقل البديهي والحال ان كلمات الشيخ فيما
ذهب اليه من قبيل القول بالاعتزال والتبرؤ من اسمه فكما قال هو عن الاشاعرة
إنهم قالوا بالجبر وتبرءوا من اسمه فالشيخ نفسه يتبرأ من مذهب الاعتزال ثم
لا يختلف عنهم في مسلك التفويض فهل في ظنه أنهم ينكرون وجود قوة

محمود

أسمى من قوة الانسان عند ما يوقع أفعاله مع أنهم معترفون بوجود قدرة إلهية فوق قدرة الانسان وان قدرة الله مرجع قدرة العباد واستقلال العبد في أفعاله عندهم عبارة عن كون أفعاله الاختيارية مفوضة من الله اليه وانه قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك فهم لا يقولون إلا كما قال الشيخ :

« فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان ان قدرة مكون الكائنات أسمى من قوة الممكنات يشهد بالبدهة أنه في أعماله الاختيارية قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لاجله »

وربما يظن من نظر الى قول الشيخ في تصوير مذهب المعتزلة عند ما أشار اليهم من بين الغالين : « فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر » أنهم يقولون بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق عن ممانعة أية قوة أرضية أو سماوية لكن تصوير مذهب المعتزلة بهذه الصورة غرور ظاهر فهو ان كان يظن أنهم ينسبون الى العبد قدرة واستقلالاً فوق ما نسبه نفسه اليه فقد أخطأ في فهم مذهبهم وعده غروراً ظاهراً ومنشأ الخطأ ظن أن موضوع الخلاف في هذه المسألة بين أهل المذاهب هو أفعال العباد مطلقاً والحال أن موضوع الخلاف أفعالهم التي تدخل تحت قدرتهم وتصدر عنهم فعلاً كما نبهنا عليه حتى ان الأفعال التي يرونها داخلة تحت قدرتهم ولا يفعلونها لمنازع خارجة عن الموضوع بل خارجة عن أفعال العباد لعدم صدورها عنهم فعلاً .

نعم ان اعتراف الشيخ بأحاطة ارادة الله التي لا تخرج عنها أفعال العباد الاختيارية ولا ارادتهم التي تتقدم تلك الأفعال ، لا يتفق ومذهب الاعتزال (١)

(١) ذكر الشيخ في كتابه أن أحاطة علم الله لا تأثير لها في أفعال العباد الاختيارية لا بالذم ولا بالالزام وسكت عن تأثير ارادته المحيطة فيها .

لكنه ما أغفل تعقيب ذلك بدعوى البداهة في عمل المختار فيما وقع عليه
الاختيار مصرحاً بأن هذين الامرين اللذين قام على أحدهما الدليل وشهدت
البداهة بالآخر لم تكمد العقول تجد طريقاً الى التوفيق بينهما فالبحث في ذلك
معدود من طلب سر القدر والسعي في إذاعته عبثاً وقد نهينا عن الخوض فيه
ونحن نعمد في هذا الكتاب إلى [أثبت أنه لا شيء في الكون يعزب عن
إحاطة ارادة الله ومع ذلك فان الانسان مختار في أفعاله فذهب الشيخ اذن
الذي لا يرضى بمذهب المعتزلة والجبرية والاشاعرة منهدباً له لا يبعد عما ذهبنا
اليه في كتابنا وحاولنا تأييده غير أنا مصرحون بشمول ارادة الله شمولاً
لا تخرج عنه أفعال العباد الاختيارية ولا إرادتهم الجزئية بشهادة قوله تعالى
(وما تشاءون إلا أن يشاء الله) المتكرر في السورتين من كتابه ومجتهدون
بقدر الطاقة في التوفيق بين الحقيقتين من شمول ارادة الله واختيار العباد
وقائلون فيما وراء الطاقة بأنه لا يلزم من عجز عقولنا عن تأليفهما عدم
امكان ائتلافهما في علم الله وفي نفس الأمر مادامت حقيقتين ثبتت
احدهما بالدليل وشهدت بالآخرى بداهة العقل فالحقيقتان الثابتتان في
حد ذاتهما لا بد وأن لا تكون احدهما مضادة ومنافية للآخرى اذ
لا تنافي بين الحقائق والا لزم عدم ثبوت واحدة منهما حال كون المفروض
ثبوتها فلو تركنا هاتين الحقيقتين الظاهرتين في مظهر التضاد معرضين عن
التوفيق بينهما غير مصرحين ولا متأكدين بكون موقع كل منهما
محفوظاً فغيرنا لا يتركونهما وحالهما فيرونها متعارضين ويخصصون القضية
الاولى العامة بالثانية الخاصة فان لم يفعلوا ذلك عمداً تفعله عقولهم من حيث
لا يشعرون وفي النتيجة يكونون ملغين عموم القضية الاولى فقول الماتريدي بأن

الارادة الجزئية غير مخلوقة وتسكف الشيخ الكبير محمد بن حنيت في تأويل
قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) ليقطع ارتباط مشيئة العباد بمعنى
ارادتهم الجزئية بمشيئة الله وسيجيء الكلام عليه بما يقنع القارىء ، كله من
تغليب القضية الثانية على القضية الاولى حتى أن هجوم الشيخ محمد عبده على
مذهب الاشاعرة بأشد مما هجم على مذهب المعتزلة من هذا التغليب أيضا (١)
وفي الحق ان اتهام مذهب الاشاعرة بتهمة كونه هدماً للشريعة ومحواً
للتكاليف شديد جداً فماذا فعل الاشاعرة ؟ وما ذنبهم إذ قالوا بكون أفعال
العباد مع إرادتهم الجزئية المتعلقة بها مخلوقة لله تعالى وما هو إلا مقتضى
شمول ارادة الله الذي اعترف الشيخ نفسه بأنه ثابت بالدليل فهم قائلون
بأحاطة ارادة الله وثابتون في القول به وهم مع ذلك قائلون أيضاً بمضمون
القضية الثانية أعنى عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار والشيخ يعرض بهم
كأنهم لا يقولون بعمل المختار فيما وقع عليه الاختيار . ولم يقل الاشاعرة بالجبر
المطلق ولا أنكروا اختيار العباد وبالاخص لم يمر ببالهم انكار كونهم مكلفين
وانما عزا اليهم الشيخ هذه التهم من حيث أنهم قالوا بشمول ارادة الله الذي
قال به الشيخ أيضاً وصدقوا في القول به وثبتوا فيه وقد دخلت في دائرة
إحاطة ارادة الله ارادات العباد الجزئية وسيجيء إثباته بأدلته النقلية والعقلية

(١) ولا يقال ان هدف الشيخ في تلك الحملة الشديدة مذهب الجبرية لا الاشاعرة
لأنها تعقيبتها على السواء بل تعلقها بمذهب الاشاعرة اولى لكونه اقرب مع ان مذهب الجبر
المحض انقرض اهله في أواخر القرن الرابع من الهجرة ولم يبق لهم أثر ولا يوجد مسلم في
هذا الزمان الذي راحت فيه الشكاية من عقيدة القضاء والقدر من سني وشيخي وزيدي واسماعيلي
ووهابي وخارجي يرى مذهب الجبر المحض كما ذكره الشيخ العلامة جمال الدين الافغاني
فلو حملنا وجهة حملة الشيخ محمد عبده وشكاية الشيخ محمد بن حنيت من « الذين التمس عليهم معنى
القضاء والقدر فجبوا على تشييط همم العاملين وبيت روح الكسل والتقاعد عن العمل » الى
مذهب الجبر المحض لذهبت حملة الاول وشكاية الثاني عبثاً وهدرًا .

كما دخلت أفعالهم الناشئة عنها فاستخرج منه الشيخ لزوم كونهم مسلوبى الاختيار ولزوم هدم الشريعة ومحو التكليف وهل يرجع الشيخ اذن عن قوله باحاطة ارادة الله الذى بناه على ثبوتها بالدليل ؟ فان كان لا يرجع عنه فما ورد على الاشاعرة فهو وارد عليه ، وهل ان حجره العقول عن التأليف بين الحقيقتين اللتين ثبتت إحداهما بالدليل وعلمت الاخرى بالبداهة ، لم يكن القصد منه الى محافظة حقهما معا بل نقض أولاهما بأخراهما ؟ وإلا فإين صعوبة التأليف بينهما المبالغ فيها المعترف بها وأين سر القدر الذى لا تكاد تصل اليه العقول اذا نال العباد فى أفعالهم الاختيارية تفويضا تاما من الله وحق التعديل والتخصيص على حسب ذلك بقضية شمول ارادة الله فالمسألة اذن تكسب بساطة ظاهرة ويكون قد عيد الى أمر التأليف الذى أظهر العجز عنه وأوجب الكف بأضر وجه وأضله .

oriental

1--

أوجد عجيب من مثل الشيخ محمد عبده كيف ساغ له وهو المشتهر بقوة العقل ودقة الفهم ، عيب مذهب الاشعري بما عاب به ولا سيما بعد أن اعترف بكون التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة ارادة الله وبين ما شهدت به البداهة من اختيار العبد ، سرا مخزونا عن عقول البشر فالذى عابه من مذهب الاشعري اذن قد تضمن ذلك السر المخزون ، والذى أمال الشيخ الى ما ذهب اليه خلوه من ذلك السر الغامض حيث تنوزل فيه من القول باحاطة ارادة الله على ما تتفق مع اختيار العبد فأخل بالقضية الاولى للمحافظة على القضية الثانية وحصل التوفيق بينهما ولم يبق فى المسألة سر ولا إشكال والحال أن بقاء السر والاشكال لازم معترف به عند الشيخ وانا نعود الى التنبيه على هذه النقطة المهمة فى غير هذا الموضوع .

XC

وقول الشيخ المغفور له في رسالة التوحيد :

« ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لافعاله يؤدي الى الاشرak بالله وهو الظلم العظيم دعوى من لم يلتفت الى معنى الاشرak على ما جاء به الكتاب والسنة فالاشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة وأن لشيء من الاشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه كالاتنصار في الحرب بغير قوة الجيوش والاستشفاء من الامراض بغير الادوية التي هدانا الله اليها والاستعانة على السعادة الدنيوية والاخروية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا ، هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم فجاءت الشريعة الاسلامية بمحوه ورد الامر فيما فوق القدرة البشرية والاسباب الكونية الى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام الاعمال البشرية الاول أن العبد يكسب بارادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته والثاني أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وان منها ما يحول بين العبد وبين انفاذ ما يريد وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بمعونته فيما لم يبلغه كسبه جاءت الشريعة لتقرير ذلك وتحريم أن يستعين العبد باحد غير خالقه في توفيقه الى إتمام عمله بعد احكام البصيرة فيه وتكليفه بما يرفع همته الى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده في تصحيح الفكر واجادة العمل وهذا الذي قررنا قد اهتدى اليه سلف الامة فقاموا من الاعمال بما عجبت له الامم وعول عليه من متأخري أهل النظر امام الحرمين الجويني رحمه الله وان أنكر عليه بعض من لم يفهمه »

« أكرر القول بان الايمان بوحداية الله لا يقتضى من المكلف الاعتقاد أن

الله صرفه في قواه فهو كاسب لا يمانه ولما كلفه الله به من بقية الاعمال واعتقاد
أن قدرة الله فوق قدرته ولها وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد
بازالة الموانع أو تهيئة الاسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت ارادته »
✗ دفاع عن مذهب المعتزلة تحت ستار التعبير بالكسب عما نسب الى
مذهبهم من الخلق والايجاد ألا يرى أنه يقول بكسب العبد فيما يبلغه كسبه
من أفعاله ولا يقول بأن الله خالق تلك الافعال كما قال بأن العبد كاسبها بل
يترك لله ما لم يبلغه كسب العبد وما لا يدخل تحت القدرة البشرية ويقصر
معونة الله لعبده أيضاً على ما فوقها وعلى ازالة الموانع أو تهيئة الاسباب كل
ذلك ظاهر من صريح كلماته التي نقلناها أما القول بمن يخلق ما يكسبه العبد
ومن يكون مكسوب العبد مخلوقه فالشيخ محافظ على السكوت عنه ولهذا
لم نحمل مذهبه على مذهب الماتريديّة فهو لا يرى حاجة أفعال العباد الاختيارية
التي تدخل تحت قدرتهم للحصول في سباحة الكون بعد ازالة الموانع عنها أو
تهيئة الاسباب لها مما لا يعلمونه ولا يدخل تحت ارادتهم ، الى غير كسبهم فظهر
أن هذا الكسب عين الخلق والايجاد الذي يقول به المعتزلة غير مفترق عنه
إلا بالاسم وان كل ما ذكره الشيخ على طوله وأجاد في تصويره وتمحيصه
لا يخالفه فيه أهل الاعتزال إلا في تعبير الكسب بدل الخلق فهو مذهب
التفويض الذي يلخص به مذهبهم إذ لا شبهة في أن المعتزلة أيضاً معترفون
بكل ما ذكره الشيخ في تحديد قدرة العباد واحتياجهم الى الله لان يمدّم
بالمعونة فيما لم تبلغه قدرتهم وأن قدرة الله هي مرجع الكائنات وأن من
آثارها ما يحول بين العبد وبين انفاذ ما يريد فهل يظن الشيخ أنهم أنكروا
القدر ما يتعلق منه بأفعال العباد وما يتعلق بغيرها فدّموا بذلك ولعنوا وهل

يتصور منهم انكار القدر على اطلاقه وادعاء أن الانسان يقدر على كل شيء ولا توجد فوق قدرته قدرة ؟ وفي قوله « وان لاشيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه » وقوله « ورد الامر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية الى الله وحده » دلالة ظاهرة على أنه فيما بلغه كسبه وقدرته غير مفتقر الى معونة الله .

لا يقال ان مراده مما لم يبلغه كسب العبد هو الخلق فالله يمد العبد بمعونته بخلق ما كسبه وينطبق كلامه على مذهب القائلين بأن الله خالق أفعال العبد والعبد كسبه ، لأننا نقول اذا كان المراد مما لم يبلغه كسبه هو الخلق فما المراد مما بلغه كسبه اذ لا معنى لأن يكون كسب العبد بلغ كسبه بنفسه فاحتاج الى مدد الله ومعونته في الخلق فتعين أن يكون مراده مما بلغه كسب العبد ما يبلغ خلق الله منه من ايجاد أفعاله التي تتعلق بها قدرته ويعبر عنها بالأفعال الاختيارية فالعبد عند الشيخ يوجد ما يبلغه كسبه من أفعاله ويحتاج فيما وراء ذلك الى معونة الله ولا يحتاج اليها فيما يبلغه كسبه .

على أن القائلين بأن الله خالق أفعال العباد لا يقولون إن الله يمد العبد بمعونته في الخلق لأنه مشعر بأن العبد يكسب بنفسه ويخلق بمعونة الله فالخلق أن الشيخ يدافع عن مذهب الاعتزال كما قلنا تحت ستار التعبير عن الخلق والايجاد بالكسب ويؤيد ما قلنا ان المعروف بكونه مرميا بتهمة الاشراك بالله التي يجتهد الشيخ في ازالتها انما هو مذهب المعتزلة لامذهب القائلين بأن العبد كاسب فعله والله خالقه ~~(١)~~

(١) ولو فرضنا بمد كل هذه الموانع أن الشيخ على مذهب الماتريدية فهو لا يثبت له حق التشنيع على مذهب الاشاعرة واتهامه بالتهم الثقيلة وسيستبين للقاريء أن مذهب الماتريدية ليس بأقل مفسدة من مذهب المعتزلة

وقول امام الحرمين الذي أيد به الشيخ كلامه وهو مقاله الامام في النظامية ونقله ابن قيم الجوزية على طوله في (شفاء العليل رقم ١٢٢) مؤداه تقرير مذهب المعتزلة بأسلوب رائع وكلمات الشيخ لا تقل بلاغة عنه غير ان في كلام امام الحرمين تصريحاً بوقوع أفعال العباد بالقدرة الحادثة وقد منع الشيخ تستره عن التصريح به لكن استظهاره بقول امام الحرمين يدل على انه يتابعه في رأيه ويؤيد ماقلنا من ان الشيخ معتزلي متستر في مسألة أفعال العباد .

ثم ان الشيخ الذي لا يوجب على الموحد الا اعتقاد ان الله صرفة في قواه فهو كاسب لا يمانه ولما كلف به من بقية الاعمال ، بماذا يجيب لو سألناه عن قوله تعالى ﴿ ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية ﴾ ولماذا لا يكتسب هؤلاء الذين حقت عليهم كلمة ربنا ايمانهم ألم يصرفهم الله في قواهم وبعد ما جاءتهم كل آية فان قال جوابه في تتمه كلامي وهو « أن الله وحده السلطان الاعلى في اتمام مراد العبد بازالة الموانع أو تهئية الاسباب المتممة » قلنا هذا انما يتصور اذا كان الايمان مراد العبد وهو يريد ويكسبه لكن الآية تلفت الى الذين لا يريدون الايمان ويأبون كسبه لكونهم قد حقت عليهم كلمة الله أليس هذا يدل على أن كسب العبد أيضاً بيد الله وأن القول بكونه في يد العبد نوع من الاشراك كما قال على رضى الله عنه لمن قال « انى أملك الخير والشر » (تملكهما مع الله أو بدون الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك لله) الى آخر ما روى عنه ونقل في شرح المقاصد ولا شبهة في ان من ادعى كونه مالكا للخير والشر لم يرد الخير والشر كليهما وانما أراد الخير والشر اللذين تتعلق بهما قدرته

الانصافى
عبد
الشيخ
المرادى
المرادى
المرادى

وكسبه كما لم يرد المعتزلة القائلون بسلطة العباد أفعالهم على سلطتهم على جميع أفعالهم كما عزا اليهم الشيخ بل أرادوا سلطتهم على أفعالهم التي تدخل تحت قدرتهم وهو ظاهر .

إمام الحرمين وابن قيم الجوزية قبل الشيخ محمد عبده

أما كلام امام الحرمين في مسألة خلق الأعمال الذي قدمنا الاشارة اليه فقد كان في نيتي أن لا أنقله بنصه استغناء عنه بما نقلته من كلام الشيخ محمد عبده ثم ما وسعني أن لا أنقله مخافة أن يظن أني خفت تأييد كلام الامام علي القاري وقد لقيت أناساً معجبين به من أهل العلم فرأيت من الواجب نقله بالرغم من طوله ثم انتقاده عليه ثم رأيت أن ذلك يضاعف في طول مقدمة الكتاب وقد بلغت فيها ما يربو على ما اعتيد منها فأر جأته الى محله الذي سردت فيه المذاهب وانتقدتها .

فعلى كل حال يظهر أن الرأي العام العلمي في مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده زاد اهتمامه بالثانية من القضيتين القائلة إحداهما باحاطة علم الله و ارادته وثانيتها بعمل المختار فيما وقع عليه الاختيار واللتين أوجب الشيخ المشار اليه نفسه اعتناقهما واعتبرهما ركنين واجبي التسليم في مسألة أفعال العباد ، فأخل ^(١) بالتوازن بينهما ومال الى مذهب المعتزلة أو ما يقرب منه باجراء التعديل والتخصيص في القضية الاولى وتبرأ من مذهب الاشاعرة أيضا ورماه وراء ظهره ولعله ذهب الى أن الاشاعرة أيضا أخلوا بالتوازن حيث وجهوا زائد اهتمامهم الى القضية الاولى وبخسوا الثانية حقها لكنني

(١) ضمير هذا الفعل وما يتلوه من الافعال راجع الى الرأي العام العلمي بمصر

لا أسلم أولاً بما ذهب اليه في مذهب الاشاعرة

وثانياً ان زيادة الاهتمام بالقضية الثانية وزحزحة الاعتقاد بالقضية الاولى
واضعاف الايمان بالقدر في ضمن ذلك لما أنها قد تسربت الى المسلمين بين
تيار الافكار الذي أتاهم من الغرب وأضلهم السبيل ، أراه أضرباً بهم من
الاخلال بالتوازن في شكل يعاكسه ويُرمى به مذهب الاشاعرة / أما حديث
كونه هدماً للشريعة ومحواً للتكاليف فرمى طائش وظلم فاحش / والشيخ مقلد
لامام الحرمين في هذا الرمي وستعرف قيمته في الفصل المعقود للنظر في
مذهب الامام وتعرف أنه ان كان رمية صائباً فهو مشترك الالزام مع الرامي
أى الامام والشيخ الذي يرمى عن قوسه ان كان في مذهبه فهو شريكه في
اتجاه الالزام اليه وكنت أسأل الشيخ محمد عبده - لو استطعت - أى
شريعة هدمها وأى تكاليف محاه ذلك المذهب الذي كان سائداً في علم
الكلام ورأى الاسلام العلمى الى عهد الشيخ المغفور له وقد سلمت الشريعة
الاسلامية من الهدم طول سيادته لكن انهزام الرأى العام الاسلامى الذى
يمثله مارج في الازمنة الاخيرة من تزييف أفكار الاسلام وعقائده واحدة
بعده واحدة واستبدال ماتر ضاهلنا اوربا مكانه ، لم يبق شريعة في المسلمين ولا
حرمة لها منهم ^(١) ان الشيخ محمد عبده لا تعجبه مذاهب الاسلام ومسالكتهم
التي احتفظت بالاسلام على كل حال وأدركت به الى زمان الشيخ لكن
لوشهد ما أصيب به الاسلام في مدة قصيرة مضت بعده الى يومنا واستوعبت

(١) ومن آثار حملة الشيخ محمد عبده القاسية على مذهب الاشعري الذى تدور عليه
صحة الايمان بالقدر كما استطاع عليه بعد مطالعة هذا الكتاب انه نبغ في مصر نابغة الجهالة
أعنى مؤلف كتاب « علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين » فحمل على الايمان
بالقدر نفسه .



جمالاً تسعه العصور الطوال من السقوط والانحلال المدهش وتاب اليه تبصره
في درس المذاهب

ومما يجب التنبيه على أن خطة الشيخ جمال الدين في تمحيص المسألة
أقوى وأسلم من خطة تلميذه الشيخ محمد عبده رحمهما الله فالشيخ جمال الدين
لذى نص على أن :

« الاعتقاد بالقضاء والقدر يؤيده الدليل القاطع بل ترشد اليه الفطرة
وسهل على كل من له فكر أن يلتفت الى أن كل حادث له سبب يقارنه في
الزمان وأنه لا يرى من سلسلة الاسباب إلا ما هو حاضر لديه ولا يعلم ماضيها
إلا مبدع نظامها وأن لكل منها مدخلاً ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم
وارادة الانسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة وليست الارادة إلا
أثراً من آثار الادراك والادراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس
وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات فلظواهر الكون من السلطة على
الفكر والارادة مالا ينكره أبه فضلاً عن عاقل وان مبدأ هذه الاسباب التي
ترى في مظاهر مؤثرة إنما هو بيد مدبر الكون الاعظم الذي أبدع الاشياء
على وفق حكمته وجعل كل حادث تابعاً لشبهه »

قال القول الحاسم في هذا الباب وان أفاد كلامه قبل هذا أن للعباد جزءاً
اختيارياً في أعمالهم ويسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب وهذا
الكلام ان كان أشبه بمذهب الماتريدية فليس بآب عن مذهب الاشاعرة
الذين شنع عليهم تلميذه الشيخ محمد عبده ، والشيخ جمال الدين لم يقع في
مثل ذلك الخبط .

المذاهب المشهورة في أفعال العباد

قبل الشروع في تفصيل المذاهب وتمحيصها أريد أن أذكر خلاصة
ما أعتقد في مسألة أفعال العباد فذهبي الذي أريد اثباته في هذا الكتاب
أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يجيدون
عنه فبالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون وبالنظر إلى
أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه ولا يجيدون عنه فهم مجبورون
أو كأنهم مجبورون وأنا لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون
(لأجبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين) بل أقول جبر وتفويض معاً
جبر يفترق عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجهور وتفويض يفترق عن
التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراد المفوض فالإنسان يفعل
ما يشاء ولا يشاء إلا ما شاء الله أن يشاء فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه
معاً فهناك تفويض لأنه يفعل ما يشاء وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير
ما يشاء الله وهذا أي جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص
قدرة الله تعالى لا يقدر عليه جبار غيره تعالى فان عد الإنسان بموقفه هذا
مجبوراً في أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور

ومذهبي هذا بكلا ركنيه يشتمل عليه قوله تعالى (ولو شاء الله لجمع لكم
أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون)
ففيه تبيان للمسألة المعنى بتحقيقها في هذا الكتاب ومن أجل ذلك حليت
به صدره فتلك الآية خلاصة مذهبي الذي أطمئن إليه بين المذاهب وأي
مذهب يفوته الاهتمام بمجموع الركنين ويقصر نظره على أحدهما فيخل بالآخر

فاني رادّه على أصحابه وأنصاره ومن الله التوفيق .
والآن نسرد المذاهب :

قد ذكرنا في مقدمة الكتاب بعض المذاهب في مسألة أفعال العباد
كذهب الشيخ محمد عبده وانهينا من نقده قبل الشروع في سرد المذاهب
ونقدها وكان السبب في تعجيل ما عجل منها فأدرج مع طول بحثه في المقدمة
شدة تعلقه بأسباب تأليف الكتاب وقد ميزه عن المذاهب عدم اشتهاره عند
المتكلمين اشتهار سائرهما كما ميزت مذهب الشيخ الاكبر شدة بطلانه فأخرناه
الى خاتمة الكتاب (١) وليس بعسير على القارئ اللبيب أن يجمع المذاهب
المذكورة في الكتاب ويرتبها في ذهنه كما يشاء .

في أفعال الانسان الاختيارية مذاهب ثلاثة رئيسية مذهب الجبرية
ومذهب المعتزلة ومذهب الاشاعرة فخصول الافعال المذكورة على مذهب
الجبرية بقدره الله فقط ولا قدرة للانسان وعند المعتزلة له قدرة وبها تقع تلك
الافعال وعند الاشاعرة له قدرة لكن لا تأثير لقدرته والله هو خالق أفعاله
وعلاقته بأفعاله عبارة عن كونه محلا لها وعن مقارنة قدرته التي لا تأثير لها
فيها بقدره الله المؤثرة فاذا فرضنا باخرة كبيرة تنقل عشرات آلاف طن
من الاحمال أو قطاراً كبيراً من قطر السكة الحديدية ثم فرضنا طفلاً صغيراً
يسوق الباخرة أو القطار ويحفظهما عند حركتهما وشبههما اشتراك قدرة
الانسان في أفعاله مع قدرة الله باشتراك قوة هذا الطفل في تحريك تلك
الباخرة أو ذلك القطار ، أفهمنا حصة اشتراك قدرة الانسان في أفعاله تقريباً
وإنما قلنا تقريباً لان لقوة الطفل تأثيراً ما واشتركا ولو أقل قليل كنسبة

(١) أما الجاهل الجريء الذي ذكرناه في أول الكتاب قبل الجميع فلا نعهده مذهباً
يدخل في صف مذاهب العلماء والمشايخ

الواحد الى المليون أو المليار في تحريك تلك الوسائط الناقلة الكبيرة ولا تأثير لقدرة الانسان أصلا في أفعاله الحاصلة بقدره الله عند الاشاعة ولكن الفرق بين القول بوجود القدرة وعدم تأثيرها وبين القول بعدم القدرة في غاية الصعوبة والاشكال يضربون المثل في الامور التي لا أثر لوجودها بأنها أخفى من كسب الاشعري - أي أخفى مما ينسب الى الانسان في أفعاله ويعبر عنه بالكسب - ويقولون ان مذهبه يرجع الى الجبر .
وتعلق المدح أو الذم بالانسان من أفعاله على هذا المذهب انما هو لكونه محلا ومظهراً لتلك الأفعال لا لكونه فاعلها ^(١) كما أن الانسان يمدح لحسنه ويذم لقبحه مع أن شيئاً منهما لم يكن أثر صنعه وانما مناسبتهما له مناسبة الحال مع المحل .

أما الثواب والعقاب وترتيبهما على أفعال البشر فلم يكن باستزاماها أيانها بل بمحض جريان عادة الله بترتيبها عليهما كما أن وقوع الاحتراق عند مماسه النار لا ينشأ من ذات النار وطبيعتها بل بمحض جريان سنة الله على خلق الاحتراق عند ذلك ^(٢) ولا يقال لماذا يقع الاحتراق بمماسه النار فكذلك

(١) واعتبار كونه فاعلها واشتهاره كذلك واسناد تلك الأفعال اليه بمقتضى قاعدة النحو اسنادا حقيقيا مرجع كل ذلك الى العرف المبني على الظاهر ونحن لانعتد به هنا بل نبحت في الحقيقة الواقعة فاذا نظرنا الى النحو والى عرف التفاهم والتخاطب فالانسان يرى في موقع الفاعل بالنسبة الى أفعاله غير الاختيارية أيضا التي لاخلاف بين المذاهب في أنه لم يفعلها كمرض زيد ومات عمرو ثم انه لايلزم من كون الله تعالى هو خالق أفعال عباده وفاعلها أن يكون هو متصفا بها بل المتصف بها محلها لا موجدتها كما ان اليياض صفة الجسم ومخلوق الله فعلى هذا البيان لادليل في وقوع أفعال العباد مسندة اليهم في الآيات والاحاديث على كونها موجودة بقدرتهم لانها واردة على عرف التفاهم .

(٢) والله تعالى يخالف عادته هذه ان شاء فلا تحرق النار عند ذلك ويقال لثله (خارق العادة) لكونه على خلاف عادة الله وخوارق العادات تدور في دائرة الممكنات

يثيب الله عباده أو يعاقبهم بمقتضى سنته الجارية على كونهم محال أفعال ومظاهرها ولا يقال لماذا يقع هذا الثواب أو ذاك العقاب لأنه تعالى (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد) ولا معقب لحكمه .

ومع نفي المناسبة في اثناء العباد أو معاقبتهم بأفعالهم التي يخلقها الله فيهم مناسبة المعلول بعلة فلا يلزم نفي كل مناسبة في اثناء أو معاقبة العباد الكائنين محال الخير أو الشر وحسبهم مناسبة المحلية للخير والشر .

ثم ان أفعال الانسان التي تتعلق بها الثواب والعقاب لها علاقة بالانسان زيادة على كونه محلا لها وهي مقارنة تلك الافعال باختياره و ارادته ولا توجد هذه العلاقة في الافعال التي تتعلق بها المدح والذم فقط ولا يتعلق الثواب والعقاب كالصحة والمرض والحسن والقبح وهذا القسم من الافعال لا يعد فعلا للانسان وان صح كونه فاعلا نحوياً لصيغ الافعال المشتقة منها فيقال صح زيد ومرض وحسن وقبح ولا يقال فعل الصحة والمرض والحسن والقبح وهو فاعلها . أما القسم الاول من الافعال أعني الذي يقترن باختيار الانسان و ارادته ولا تقتصر علاقته به على كونه محلا له فيصح اسناد الفعل اليه بمادته وصيغته فيقال فعل الطاعة والمعصية وهو فاعلها كما يقال صلى وصام وزنى وسرق فالخاصل أن ما يتعلق به الثواب والعقاب من الأفعال أخص مما

أعني أنها لا تحرق العقل ولا تضاده ومعجزات الانبياء من هذا القبيل وانما ينكر الذين ينكرون معجزات الانبياء عليهم السلام من ملاحظة الزمان ويحكمون باستحالتها لعدم تمييزهم بين خارق المادة وخارق العقل فعدم احراق النار مثلا ممكن في حد ذاتها وعهدنا بالنار محرقة ناشئة من كوننا وجدناها كذلك وأن الله خلقها للاحراق فلو كان خلقها لغيرها وجدناها كذلك لكننا أنكرنا الاحراق منها لو أخبرنا به أحد

يتعلق به المدح والذم وأكثر علاقة بالانسان وهو الذي يصحح أن يقال عنه أنه فعله أو عمله أو كسبه لوقوعه باختياره و ارادته ومع هذا فلم يكن اختياره و ارادته علة مؤثرة لوقوع الفعل ولا وقوع الفعل علة مؤثرة للثواب والعقاب بل علامة لهما

أدلة الاشاعرة

لمذهب الاشاعرة القائلين بأن أفعال الانسان مخلوقة بقدره الله وليس لقدرة الانسان تأثير في صنعها وإيجادها أدلة من العقل والنقل :

(١) ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى بلا واسطة وهذه قاعدة مقررة في علم الكلام ويدخل فيها أفعال العباد طبعاً قال الله تعالى ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ وقوله ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ يدل دلالة صريحة على أنه خالقهم وخالق أفعالهم ولا يتوقف الاستدلال بهذه الآية على حمل ما في (وما تعملون) على المصدرية وجعله في تقدير (وعملكم) لأنه ان حملت على الموصولة صار المعنى (ومعمولاتكم) ومعمولهم هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر أى الأثر الحاصل بالنحت والتصوير وليس معنى قولنا عمل النجار السرير أو المثال الصنم أنه أوجد الخشب والسمار اللذين يتركب منهما السرير أو الحجر الذى يصنع منه الصنم وإنما معناه أنه أحدث الهيئة السريرية أو الصنمية فقوله تعالى (خلقكم وما تعملون) يتضمن خلق أعمالهم فان الصنم اسم للآلة التى حل فيها العمل المخصوص فاذا كان مخلوقاً لله كان خلقه متناولاً لمادته وصورته فلو كان الله تعالى خلق الحجر الذى يصنع العباد منه الاصنام ولم يخلق الاصنام لما قال (خلقكم وما تعملون) لان ما يعملونه الاصنام وليس الحجر وبهذا

القدر يتم كون الآية دليلا للاشاعة على المعتزلة ، أما أنها تدل على خلق الاعمال بالمعنى الحاصل بالمصدر ولا تدل على خلق الاعمال بالمعنى المصدرى اذا فسرت (ما) بالموصلة فلا تقوم الآية دليلا للاشاعة على الماتريديّة ، فسيمجىء جوابنا عنه عند الكلام على قول صدر الشريعة .

فالصراحة الواقعة في قوله (الله خالق كل شيء) وقوله (والله خلقكم وما تعملون) وقوله : ﴿ هل من خالق غير الله ﴾ وقوله : ﴿ ألا له الخلق والامر ﴾ تصادم ماذهب اليه المعتزلة وترده صراحة فكيف يكون الانسان تجاه هذه الآيات خالق أفعاله أى موجدتها والخلق والايجاد سواء وفي مذهبهم نوع من الاشراك بالله تعالى ولا يعتذر عنهم بعدم كونه إشرأ كما فى الألوهية وادعاء انحصار المحذور فيه لان الآيات المذكورة تنفى الاشراك بالله فى الخالقية وتنطق بانه لا شريك له فيها أيضاً وان كان هذا النوع من الاشراك يعد دون الكفر ولا نكفر المعتزلة به .

وقوله صلى الله عليه وسلم (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) المؤيد باجماع العلماء عليه صريح فى حصول كل شيء بارادة الله وعدم الكيان لأى شيء لم تتعلق به ارادة الله .

(٢) لو كان الانسان موجد أفعاله لزم أن يعلمها بتفاصيلها ضرورة أن ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك كما قال تعالى ﴿ الا يعلم من خلق ﴾ والحال أن من خطأ خطوة فى مشيه مثلاً لا يعلم - على حسب إسرأه أو ابطأه فى حر كته - عدد السكنات التى تخللتها ^(١) وليس هذا ذهباً عن

(١) والسرعة تحصل على قدر قلة السكنات التى تتخلل أجزاء الحركة والبطء على قدر كثرتها

عن العلم مع كونه عالماً بل لو سئل لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما اذا تأمل في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك مما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب وغير ذلك فالأمر أظهر وجهه به أجلى . فان قيل ان من أراد أن يستعمل ما كينة صنعها غيره فلا يحتاج إلا الى معرفة كيفية استعمالها دون أن يعلم كيفية حركات آلاتها عند الاستعمال ومواقفها في العمل وعلى هذا القياس يجوز أن يستعمل الانسان أعضائه عند أفعاله ولا يعلم أفعال الاجهزة الداخلية لأعضائه بتفاصيلها حين الاستعمال قلنا استعمال الانسان أعضائه وجوارحه لا يشبه استعمال السائق سيارته ويدل على وجود الفرق بينهما أن للانسان علماً باستعمال أعضائه في تنوع حركاتها غير المحدودة من غير تعلم ، قدر ما عند سائق السيارة من العلم بسوقها الحاصل بالتعلم والتدرب ومع هذا فهو يستعمل أعضائها بمهارة وسهولة أكثر من مهارة سائق السيارة وسهولة سوقه إياها فاذا أُمعن في أمر التشبيه فالانسان يشبه السيارة نفسها لاسائقها أعنى أنه ذاهل عن كيفية حركاته مثلها ومع ذلك يرى أنه يملكها فوق ما يملك السائق المتعلم حركات سيارته فدل ذلك على أن المحرك غير المتحرك ولا نريد أن يفهم الجبر المحض من هذا التشبيه لان في الانسان ارادة واختياراً في حركاتها ليستا في السيارة ففيه ارادة السائق وجهل السيارة

دليل المعزلة

قالوا : ان الانسان يدرك الفرق بالبداهة بين حركتي الصعود بصرف قوته الى العلو وحركة السقوط منه بدون اختيار وكذا بين حركة يده في حلة البطش وحركتها في حالة الارتعاش ولا يمكن إيضاح هذه الفروق إلا

بكون بعض تلك الحركات مستندا الى قدرة الانسان وموجودا بايجاده
وحصول البعض الآخر بالمجبورية من غير اختيار منه ولا ارادة .
وجواب الاشاعرة : ان وجود القدرة والارادة في الانسان بالنسبة
الى بعض الافعال مسلّم لكن حصول تلك الافعال عند استعمال قدرته و ارادته
لا يدل على أنه بتأثير قدرته و ارادته فيها ولا تصح دعوى البداهة في هذه
النقطة وانما البدهي مقارنة حصول تلك الافعال بقدرة الانسان و ارادته
والحال أن الاقتران بين الشئيين وان دام لا يدل على أن حصول أحدهما
بتأثير الآخر إذ لا تثبت العلّية بالدوران وهذه قاعدة مقررة في محلها و زيادة
على ذلك فان تبادى الخلاف في خالق أفعال العباد بين القائلين بأنه الله تعالى
أو العباد أنفسهم واحتياج كل فريق الى إثبات ما ادعاه لما يكفي في الابانة
عن أنه لا محل لدعوى البداهة في حصول أفعال العباد بقدرتهم وكون دعوى
البداهة غير مسموعة في محال النزاع أمر متعارف بله مسألة اشتمد النزاع بين
الباحثين فيها كهذه المسألة فعدم استماع دعوى البداهة فيها أولى
فان قيل للاشاعرة اما أن لا توجد قدرة في الانسان أو يكون معها
تأثيرها فاما أن تختاروا الاول فتقولوا بمذهب الجبرية أو تختاروا الثاني
فتتفقوا مع المعتزلة فللاشاعرة أن يجيبوا على هذا الاعتراض المردد باننا
نختلف عن الجبرية النافين للقدرة الحادثة البشرية بتاتا و نعترف بأن
الانسان يجد في نفسه قدرة على بعض الافعال وهذا أمر بدهي لا يمكننا
انكاره لكننا رأينا وجدانه القدرة في نفسه بديهياً فقلنا بوجودها ولم نر
وجدانه تأثيرها بديهياً فلم نقل بوجوده و اختلفنا فيه عن المعتزلة و بنينا
مذهبنا في كل ناحية مما قلنا به أو لم نقل على أمثن أساس والقدرة تفسر عند

الأشاعرة بأنها صفة من شأنها التأثير ولا يلزم لها أن تكون مؤثرة فعلاً وكان المانع من تأثير القدرة الحادثة أي القدرة البشرية حصول ما تعلقته هي به بقدرة الله .

فان ادعى خصومهم من الجبرية بأن مالا تأثير له لا تطلق عليه القدرة يرجع النزاع بينهم حينئذ الى اللفظ والتسمية ثم ان وجود قدرة الله تعالى في الازل من غير وجود تأثيرها بناء على قدم قدرة الله وحدث مقهوراته وثبوت القدرة الحادثة أيضاً قبل تأثيرها عند المعتزلة القائلين في الاختلاف المشهور من أن الاستطاعة هل هي مع الفعل أو قبله بالشق الثاني ، يؤيدان رأى الأشاعرة في ذلك النزاع اللفظي أيضاً

تلخيص مذهب الأشاعرة

تلخيص ما يفترق به مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبر أن الجبرية لا قدرة عندهم للانسان ولا إرادة حتى ولا فعل وعند الأشاعرة له قدرة لكن لا تأثير لقدرة في جنب قدرة الله وله أفعال والله خالقها وله إرادة أيضاً تستند أفعاله اليها ولذا يعد مختاراً في أفعاله ويكفي فيه وفي تسمية أفعاله أفعالاً اختيارية استناد تلك الأفعال الى إرادته واختياره لكن هذه الإرادة والاختيار عند الأشاعرة ليست من الانسان بل حاصلة بخلق الله ولذا يقال انه على مذهبهم مختار في أفعاله مضطراً في اختياره وبالنظر الى أن فعله وادته لفعله مخلوقان لله تعالى لزم أن يكون الانسان مضطراً فيهما جميعاً إلا أن استناد فعله الى الاختيار وعدم استناد اختياره الى اختيار آخر سبب وصف الأفعال بالاختيارية وهو المعنى بكون الانسان مختاراً في أفعاله عند

what should we do ?

الأشاعرة أى ان أفعاله مستندة الى اختياره وان لم يكن هذا الاختيار بيده واستناد أفعاله الى اختياره يكون مصحح النسبة في تعبير « الأفعال الاختيارية » وأما لزوم كون الأفعال المستندة الى الاختيار الاضطرارى اضطرارية فاضطرار بالواسطة أعنى ان الأفعال نفسها اختيارية وانما يسرى الاضطرار اليها بواسطة كون الاختيار الذى تستند اليه اضطراريا ومن هذا سميوا مذهب الاشعري بالجبر المتوسط أى الجبر بالواسطة وليس معناه الجبر المعتدل أو الجبر الناقص بل الجبر التام لكنه بالواسطة هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (١)

مذهب الماتريدية

كما ان مذهب الاشاعرة متوسط بين مذهبي الجبر والاعتزال مع قربه الى الجبر وبعده عن الاعتزال فهناك مذهب بين المذهبين ايضا يعد في الوسط التام سالما من وصمة التقرب الى الجبر وهو مذهب الماتريدية فافعال العباد عندهم مخلوقة لله تعالى ولا خلاف لجمهورهم فيه مع الاشاعرة ولا في وجود قدرة العباد دون تأثيرها اما ارادة العباد فهي محط الخلاف بين الفريقين لكونها مخلوقة لله تعالى عند الاشاعرة كقدرتهم وأفعالهم وعند الماتريدية لها معنيان إرادتهم الكلية وهي مخلوقة لله تعالى أما إرادتهم الجزئية فغير مخلوقة وأمرها بأيديهم وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة اليهم

(١) ومما يجب أن ينبه عليه أنه لا يلزم من انتهاء مذهب الاشعري الى الجبر كونه مذهب الجبر بل مذهبه مفترق عن مذهب الجبر جدا وان لنا مناقشة مع مسميه بالجبر المتوسط تأتي في محلها من الكتاب

ومدار تكليفهم بها ومسئوليتهم عنها فالارادة الكلية اسم لصفة الارادة التي من شأنها ترجيح احد المقدورين من الفعل والترك والتعلق بكل واحد منهما على سبيل البدل والارادة الجزئية فسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين فالجزئية تأتيها من تعيينها بتعين متعلقها والجزئي يطلق على كل معين ومشخص وربما جعلوا الارادة الجزئية عبارة عن صرف الارادة الكلية واستعمالها في جانب معين وعند الاشاعرة فالارادة الكلية أى الصفة التي من شأنها التعلق بكل من الطرفين والجزئية أى تعلق تلك الصفة بطرف معين كلاهما من الله وبالتلخيص إن الارادة وتعلقها ومتعلقها أى الفعل أو الترك كله من الله ولهذا يقال ان مذهبهم يرجع الى الجبر والماتريدية يسعون في التخلص من الجبر بتمليك العباد واحداً من هذه الثلاثة وهو التعلق . وعلى كون تعلق الارادة وبالتعبير الآخر تصريفها واستعمالها من العباد عند الماتريدية يصير معنى (الكسب) المنسوب الى العبد في هذه المسألة مفهوماً بالسهولة أما على مذهب الاشعري القائل بمخلوقية الارادة الجزئية وكونها من الله أيضاً فمدخلية العباد في أفعالهم لايجاوز الى ما وراء كونهم محالها ومحال إرادتها واختيارها ويكون معنى الكسب المنسوب اليهم في غاية الغموض والخفاء .

ولعدم كون الارادة الجزئية التي هي عبارة عن المعنى المصدري مثل تعلق صفة الارادة أو تصريفها واستعمالها ، من الموجودات بل من قبيل « الحال » المتوسط بين الوجود والمعدوم . فتمليكها للعباد عند الماتريدية لايجل بقاعدة نفى خالق غير الله إذ الخلق إنما يتعلق بالموجود لا بما دونه مثل الحال

وهذا المذهب هو الذي استند اليه فضيلة الشيخ بجيت في محاضراته
وان لم يصرح به ومال بعض الميل الى مذهب المعتزلة تحت تأثير عقلية
راجت في مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده ولكنه لم يجاره الى أن ينتهي
الى مذهب الاعتزال ولا في غلوه في التشنيع على الاشعري وإنما وقف حيث
يقف أكثر من رأينا من علماء بلادنا أعني مذهب الماتريدية لما أنهم ظنوه
أوسط المذاهب في هذا الباب وزاد عليه في نقطة وستعرف أن الظن
لا يغني عن الحق شيئاً

ماهو المختار من المذاهب

بعد ما بينا المذهبين المتطرفين في مسألة القضاء والقدر وهما الجبر
والاعتزال والمذهبين المتوسطين بينهما أعني مذهب الاشاعرة والماتريدية
نبين أن مذهب الاشاعرة أقرب المذاهب الى الحق وأحقها بالقبول ولا
يمنعه من رجحانه هذا نزوعه الى الجبر وكون معنى (الكسب) فيه بعيداً
عن الفهم لا ولا تكون بساطة مذهب الماتريدية ومفهوميته مرجحته على
مذهب الاشعري لأن مسألة القضاء والقدر أشد المسائل غموضاً ناهيك أن
القدر سر من أسرار الله فأى مذهب يتناسب معها في غموضها فهو أنسب
المذاهب بذات المسألة وأقربها الى الواقع وأى مذهب ينبئ عن بساطة الامر
وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة واستطلع على ما قلنا في كل مرحلة
تتغلغل باجتيازها في أعماق الكتاب والله الذي بيده كل شيء هو ملهم الصواب
الاستدلال بعلم الله الازلي على الجبر

من أدلة الجبر المشهورة علم الله الازلي المحيط بكل ما يقع من أفعال عباده
فما لا يزال أى في المستقبل فلا يمكنهم أن يخرجوا في أفعالهم عما سبق به علمه

تعالى وإلا انقلب جهلاً فكل إنسان يرى ويظن أنه حر مختار فهو مقيد بعلم
الله السابق مجبور على أن تكون أفعاله وفق ما علمه الله واقعاً أو غير واقع
وتجاه هذا الاستدلال رد مشهور أيضاً وهو أن العلم لا تأثير له في معلومه
لا بالمنع ولا بالالزام لانه عبارة عن مجرد انكشافه عند العالم فلا يتقيد معلومه
به ولا يلزمه أن يتبعه بل اللازم عكس ذلك وهو أن يتبع هو معلومه ليكون
انكشافاً مطابقاً للواقع فالإنسان لا يفعل ما يفعله لان الله يعلمه فاعله بل الله
يعلمه كذلك لكون الواقع أنه سيفعله وهو بالنظر الى الواقع يفعله باختياره
والله يعلم أنه يفعله ويعلم أنه يفعله باختياره فلا جبر وفضيلة الشيخ بخيت
ذكر هذا الرد في محاضراته وكنتم أنا كتبته مفصلاً - قبل ما ذكره - في
كتابي (ديني مجدد ل)

لكن يرد على هذا الرد أن كون العلم تابعاً للمعلوم وكون اختيار العباد
داخلاً في علم الله أي كونه يعلم أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم لا يدفع الجبر
لان ما يفعله العباد لما تقرر وتعين في علم الله السابق على أي وجه كان فهل
يقدر الانسان اذا جاء وقته على أن يغير هذا المقرر المقدر فلا يفعل ما في علم
الله أنه يفعله ويفعل ما في علم الله أنه لا يفعله ؟ فان لم يقدر فالجبر محقق فتلك
الافعال التي يفعلها الانسان باختياره أو لا يفعلها لما تعينت في الازل بكونها
معلومة لله تعالى وسجلت فمن الضروري أن يأتي بها الانسان عند مجيء
وقتها كما علمه الله وتكون مخالفته في خارج الامكان .

ولا يقال نقضاً لهذا الاعتراض أنه إن صح لزوم الجبر في أفعاله تعالى
أيضاً لتقيدها بعلمه الذي يتقدمها كما يتقدم أفعال عباده وتقيدها لانا نقول
الذي ينافي اختيار الفاعل ويمانه أن لا يكون مخيراً في الفعل والترك حين

الله
الله

الارادة لتعين أحد الطرفين قبلها أما بعد الارادة فلا يبقى الخيار على كل حال ويجب الفعل ولا ينافي هذا الوجوب الاختيار .

فحال الانسان لما تعينت في العلم الازلى فليس في مقدوره اذا جاء وقتها ووقت استعمال إرادته فيها أن يأتي بخلافها لكن ارادته تعالى المتعلقة بأفعاله لما كانت أزلية كعلمه ولم يوجد قبل الازل أزل فالله تعالى مختار حين الارادة وخلصته أن العلم الازلى لا يقيد الارادة الازلية ويقيد الارادة الحادثة بعده كإرادة العباد

فعلى هذا البيان فان علم الله الازلى وان لم يقتض الجبر في أفعاله اقتضاه في أفعال عباده وكان من أدلة الجبر القوية ولهذا قال بعض أذكىاء المعتزلة على ما روى في شرح المقاصد لولا مسألة العلم ومسألة الداعية لما بقي مانع من أن نخرج من حاجتنا في أفعال العباد .

ومع هذا فليس بزائل امكان الخلاص من الجبر الناشئ عن علم الله الازلى لان تقرر المعلوم في العلم الازلى وان كان مقدما على وقوعه الا أن كونه ضرورى الوقوع بهذه الصورة من قبيل الضرورة بشرط المحمول أى ان وقوعه ضرورى بشرط كونه واقعاً وكل ممكن الوقوع يصير واجبه بشرط وقوعه فلما تعلق العلم الازلى بكل شئ قبل وقوعه وفق ما يقع فكأن أفعال العباد التي تقع في أوقاتها باختيارهم وقعت في الازل وانكشفت لعلم الله على وفق وقوعها وأصبح وقوعها ضرورياً واجباً وعدم وقوعها مستحيل استحالته عود الشئ بعد وقوعه غير واقع مع كون كل من وقوعه وعدم وقوعه ممكناً قبل ما وقع ويقال لهذه الضرورة الحاصلة بوقوع الشئ ضرورة بشرط المحمول وهي لا تنافي امكانه في ذاته وكون الفاعل مختاراً فيه وصفوة القول

أن أفعال العباد وان تأخرت عن علم الله الأزلي المتعلق بها في الوجود
الخارجي إلا أنها متقدمة عليه طبعاً تقدم المتبوع على التابع ومن هذا لا يمكن
مخالفة علم الله لتلك الأفعال كما لا يمكن مخالفتها له فكل منهما مقيد بالآخر
بل تقييد العلم بالمعلوم أصل لوجوب كونه موافقاً له حتى انه اذا لم يوافق
لا يكون علماً ولو لم يكن كلامنا في علم الله لقلنا انه صورة والمعلوم أصلها ولا
شك في أن الصورة تتبع أصلها لا أن أصلها يتبعها ويتقيد بها وهذا ظاهر
وكف في نفي الجبر الآتي من العلم الأزلي أما وجوب كون معلومات الله على
وفق علمه واستحالة مخالفتها له فوجوب بالغير واستحالة كذلك أي بالغير
بسبب استحالة الخطأ في علم الله وهي في الحقيقة عبارة عن استحالة مخالفة
العلم لمعلومه أكثر من استحالة مخالفة معلومات الله لعلمه وكناية عن شدة
متابعته لمعلومه ومن جملة المعلوم وقوع تلك الأفعال باختيار العباد فيجب
كون العلم التابع تابعا في أمر الاختيار أيضا ولو وجب وقوع المعلوم من
طريق العلم لوجب وقوعه باختيارهم وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يؤيده.

ومهما أمكن تخليص أفعال العباد من سلطان العلم الأزلي والاعتناع بأنه
لا ينافي اختيارهم ولا ينافيه لكونه تابعا لمعلومه الذي هو وقوع الفعل
باختيارهم فلا ينفى اختيارهم على علم الله بل ينفى علم الله على اختيارهم، إلا
انا اذا نقلنا الكلام الى اختيار العباد نفسه ووجهنا نظرك اليه أي الى
اختيارهم المتعلق بأفعالهم وكثيرا ما يعبر عنه بالارادة الجزئية - وأمعت
في التفحص عن حقيقته وكيفية حصوله في الانسان ينقلب اليك البصر

الله أكبر
الحمد لله

وهو حسير (١)

فأولاً ما هو الاختيار؟ وأليس الله الذي هو خالق أفعال عباده بخالق

اختيارهم المتقدم على أفعالهم أيضاً؟

وثانياً لو كان الاختيار من العباد ولم يكن مخلوق الله تعالى فهل يحصل

ذلك فيهم بنفسه وهل ليس لله حكم وسلطان عليه؟ فهذان موقفان في غاية

الاهمية لا يستطيع الباحث المستقصى لمسألة القدر أن يكون في غنى عن وفاء

حَقِّهما من التفكير وفضيلة الشيخ بخيت لم يعرج عليهما في محاضراته ونحن

لأننا لو جهدنا في تحقيقهما مستعينين بتوفيق الله تعالى

الموقف الاول

ما هي الإرادة الجزئية والاختيار؟

وبالتعبير الأعم ما الذي يملكه الإنسان من أفعاله؟

علماء الكلام من أهل السنة الذين اعترفوا بأن الله خالق كل شيء

وأرادوا مع ذلك تخلص العباد في أفعالهم من الجبر ولم يروا ما ذهب إليه

الشاعرة كافياً فيه احتاجوا إلى البحث عن أمر يصدر منهم عند أفعالهم

ويكون لهم تأثير فيه من غير أن يرتقى ذلك التأثير إلى درجة الخلق والإيجاد

وسموا هذا التأثير كسباً اصطلاحاً منهم على اعتبار هذا اللفظ دون الخلق

والإيجاد والفعل فالنزوموا أن يكون ذلك الأمر دون الوجود لتسلا يبلغ

التأثير المتعلق به مبالغ الخلق فلا مانع من أن يصدر من العباد ما لا يجعلهم

(١) وخلاصته أن أفعال العباد يمكن تخلصها من سلطان علم الله ولا يمكن تخلصها

من سلطان مشيئة الله ومعظم ما يتضمنه الكتاب مسوق لاثبات هذا الأمر وإيضاحه

شركاء الله في خلقه فאלله يخلق والانسان يكسب . (١)
 ثم اختلفوا في تعيين ماهو مكسوبه عند افعاله فنشده بعضهم في نفس
 الفعل وبعضهم في وصفه والكثيرون في ارادته ونحن نبين كلا من هذه
 الآراء الثلاثة مع ما بناها أصحابها عليه ثم تأتي ببيانهم من القواعد

- ١ -

فمن ذهب الى الأول قال ان الفعل يتضمن أمرين ويطلق على معنيين
 المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر مثلاً ان الحركة ان أريد بها الصفة
 والحالة التي تعترى المتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فهو المعنى الثانى
 وهو موجود في الخارج وان أريد به ايقاع الحركة بالمعنى المذكور فهو المعنى
 المصدرى وليس من الموجودات بل من قبيل الامور الاعتبارية أو من قبيل
 الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم فاذا فعل الانسان فعلاً فما هو موجود
 من فعله فمن الله وما هو غير موجود فمن نفسه وهذا قول صدر الشريعة في
 التوضيح وهو غير مذهب الاستاذ أبى اسحق الاسفرائينى القائل بمحصل
 أفعال العباد بمجموع القدرتين أعنى قدرة الله وقدرة العبد على أن يكون
 تأثيرها في أصل الفعل وان كان يشبهه في بادىء الرأى فعلى ماذهب اليه
 الاستاذ يكون مجموع الفعل من غير تمييز ماهو موجود منه أو غير موجود
 حاصلًا بمجموع القدرتين وعلى قول صدر الشريعة يكون متعلق احدى القدرتين
 من الفعل غير ماهو متعلق الاخرى وانا لم نذكر مذهب الاستاذ في عداد
 المذاهب التي تصدينا للمناقشة مع أصحابها في هذا الكتاب وان كان مذكوراً
 في كتب الكلام اكتفاء بذكر الآراء التي وقع عليها اختيار العلماء
 المتأخرين ازاء مذهب الاشاعرة ولم يتعد عن مذهب المتريديّة .

المعنى
 المصدرى

٤
 ٥
 ٦
 ٧
 ٨
 ٩

LIBRARY

α

فعلى ما أفاده صدر الشريعة في توضيحه بما هو معنون بالمقدمات الاربعة
ومشهور عند العلماء بدقته وخطورتها ان مثل تلك الامور اللاموجودة
واللامعدومة لامندوحة عن الاعتراف به في مباحث الاهليات كيلا يقع
الباحث في محاذير مستحيلة وهو المخلص الوحيد الذي يلاذ به ويطأن اليه
بعد طول نشدان ما يكون وسطاً بين الجبر والاعتزال فصدور الايقاع الذي
ليس بموجود ولا معدوم وانما من قبيل الحال المتوسط بينهما من الانسان ،
كما انه يعد سالماً من مفسدة كونه خالقاً لشيء من الاشياء فكندا لا يحتاج
صدور مثله منه بصفة انه فاعل مختار الى أى مرجح يكون أمره بيده حتى
يلزم التسلسل بالانتقال من مرجح الى مرجح أو ينتهي الى مرجح يخلقه
الله فيعود محذور الجبر بعبارة أخرى يمكن أن يكون صدور مثله من الانسان
بلا سبب ومن قبيل الترجيح بلا مرجح لان الترجيح بلا مرجح منه
ما لا يجوز ومنه ما يجوز كترجيح الهارب لاحدى الطرفين المتساويتين
والعطشان لاحد الانائين المتساويين الممتلئين ماء والاصل ان كل ترجيح
بلا مرجح اذا تضمن ايجاداً بلا موجد فهو محال والافجائز وصدور الايقاع
اللاموجود واللامعدوم من الانسان المختار بلا مرجح لا ينطبق على معنى اليجاد
بلا موجد لان اليجاد دائماً يتصور فيما يكون محصور له موجوداً ولا موجود
هناك فلا ايجاد فمضى لم يكن الترجيح بلا مرجح في معنى اليجاد بلا موجد
وكان من قبيل ترجيح أحد المتساويين على الآخر بل المرجوح على الراجح
فهو جائز وليس بباطل ولا محال حتى ان ايجاد كل ممكن ماهو الا ترجيح
جانب الوجود على جانب العدم المتساويين بالنسبة الى ذات الممكن اذ لو
كان ايجاد الممكن بترجيح الراجح لزم تحصيل الحاصل وكان محالاً فالترجيح

†

بلا مرجح لازم في إيجاد الممكنات بله كونه باطلا ومحالا بل يمكن أن
يعتبر إيجاد الممكن ترجيح المرجوح بالنظر الى أنه ترجيح جانب الوجود
المرجوح على جانب العدم الراجح لكونه الاصل نعم أن ترجيح المساوي
أو المرجوح حال كونه مساويا أو مرجوحا محال ومتضمن لاجتماع النقيضين
لكن لا تبقى المساواة أو المرجوحية عند ترجيح الفاعل المختار فلا يلزم هذا
المحذور .

ويرد على هذه النظرية أعني جعل حصة العباد في أفعالهم المعبر عنها
بالكسب عبارة عن الايقاع وهو الفعل بالمعنى المصدرى لكونه من الامور
اللاموجودة واللامعدومة وجعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج
مخلوقا لله تعالى ، أن صدور الفعل بالمعنى المصدرى من العباد مع صدوره
بالمعنى الحاصل بالمصدر من الله غير معقول جداً اذ لا إمكان عندنا للتفريق
بين مصدرى الفعلين بالمعنيين لأن الفعل بالمعنى المصدرى أعني الايقاع
مستلزم للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر ومحصل له فاذا كان الاول من العباد فلا
جرم يكون الثاني أيضاً منهم بل المعنى الاول عبارة عن إصدار المعنى الثاني
وايقاعه ولا معنى لايقاع العباد ما يخلقه الله ويدل على ما قلنا دلالة باهرة
تعبيرهم عن الفعل الثاني بالحاصل بالمصدر والمصدر هو الفعل الأول فمقتضى
هذا بالبدهة أن الفعل بالمعنى الثاني حاصل بالفعل بالمعنى الأول والا كان
الحاصل بالمصدر حاصلًا بغير المصدر هذا خلف فصدور الايقاع من العباد وهو
الفعل بالمعنى الاول حال كون الثاني منفكاً منه بأن يكون غير صادر منهم
محال مثل تصور الايقاع بلا وقوع (١).

(١) ومن هذا التحقيق يظهر أنه لا وجه لتخصيص الفعل في قولهم « الله خالق أفعال

فهذا القول اما أن يكون ملؤه المحال أو ينتهى الى مذهب الاعتزال
أعنى كون تمام الفعل من العباد بالرغم من ادعاء أنه الوسط بين الجبر
والاعتزال وتنهدم عقيدة أهل السنة القائلة بأن الله خالق أفعال العباد الأيرى
أن المعروف من مذهب أهل السنة ترتب خلق الله على كسب العبد ترتباً
عادياً مهما اطرده بمعنى أن عادة الله جرت على ذلك مع امكان أن لا يترتب
والحال أن ترتب خلق الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر على ايقاعه من العبد
ترتب عقلي ومن أشد ما يكون منه دونه الترتب والتلازم بين حركة اليد
وحركة المفتاح عند القائلين بالتوليد لان الحركة الاولى مع استلزامها الثانية
عندهم يمكن أن تتصور من غير تصور الثانية ولا يمكن تصور حصول الايقاع

العباد « بالمعنى الحاصل بالمصدر وجمل الفعل عبارة عن المفعول وان نبه عليه بعض المحققين
ومنهم العلامة التفتازانى فى شرح العقائد النسفية وقول العلامة المذكور « انا اذا قلنا
أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو اليجاد
والايقاع » وتعليل أرباب الحواشي له بان ذلك أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج ولا
يتعلق به الخلق يعنون سواء كان من الله أو من العبد ، يرد عليه قولنا فمن يصدر هذا
اليجاد والايقاع أم الله أم من العبد أم يقع بنفسه من غير مصدر له ؟ ولا شبهة فى
بطلان الشق الاخير فان كان من الله فلا يفيد تخصيص الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر بل
يضر لا يهيم ان المعنى المصدرى من العبد وان كان من العبد يلزم أن يكون الحاصل بالمصدر
منه أيضاً ويأباه أيضاً أن الجمهور من غير المعتزلة والاشاعرة لم يثبتوا للعباد غير الارادة
الجزئية ولم يضيفوا اليها شيئاً يسمى اليجاد والايقاع ويطلق عليه اسم الفعل ولو بأحدمعنييه
والحق أن سلف الامة القائلين قبل ظهور البدع والاهواء بأن الله خالق أفعال العباد
ليس من دأبهم التفريق بين المصدر والحاصل بالمصدر واذا قلنا ان الفاعل الحقيقى
لافعال العباد هو الله تعالى عند الاشعري والعبد محل فعله لا فاعل يلزم أن لا يكون المصدر
فملا له صادراً منه والا كان مناقضاً لنفى فاعليته ومن العجب أن العلامة التفتازانى نفسه
يصرح فى شرح المقاصد بذاك النفى ويؤيد ماقلنا استدلال الاشاعرة ان فعل العبد مخلوق
لله تعالى بعدم علم العبد بتفاصيل فعله لانه جار فى المصدر وأثره على السوية ويلزم أن
يكون الامر كذلك عند الماتريديه اذ لاخلاف لهم مع الاشاعرة فى الاستدلال المذكور .

من غير أن ينتقل الذهن الى وقوع متعلقه كتصور الايقاع بلا وقوع فايقاع العبد يستلزم خلق الفعل بحيث يكون عدم ترتبه عليه من أجل الحالات (١) بل الحق الذي لاشبهة فيه تسليم العقل ان لا معنى لايقاع الفعل الا ايجاده وكون موقعه خالقه فتمليك العباد الفعل بالمعنى المصدرى بظن انه يمكن فصل المعنى الحاصل بالمصدر عنه اعتراف بمذهب الاعتزال من غير شعور به وتعلل بتولية العباد ناحية الفعل الصغرى اللاموجودة ورد فاحيته الكبرى الموجودة الى الله مع ذهول تام عن استتباع الناحية الاولى للثانية بل كون الاولى عبارة عن تحصيل الثانية ليس الا ومثل هذا الذهول جد مستغرب عن مثل صدر الشريعة .

أما اعتذاره المنفهم من كلامه في التوضيح بأن الايقاع وان استلزم الوقوع إلا أنه لولا كان الله خلق العبد الذي هو صاحب هذا الايقاع وقدرته عليه لما تصور منه الايقاع ولا استلزامه الوقوع فبئناً على هذا لا يعد إيقاعه علة موجبة لوقوع الفعل ولا العبد خالق الفعل بل الله خالق الفعل بواسطة كونه خالق العبد وقدرته على الايقاع وإن كان الايقاع فعلاً من العبد ولزم وقوع الفعل منه ، فالاعتذار بمثل هذا لا يكفي في تمييز مذهب المعتذر عن مذهب المعتزلة لجريانه بعينه في مذهبهم لانهم لا ينكرون أن الله خالق العباد وخالق قدرتهم على أفعالهم فلا استقلال لهم في أفعالهم بهذا المعنى عند المعتزلة

(١) وفضيلة الشيخ بحيث وان تراءى في محاضراته أنه لا يوافق الجمهور على القول بترتب خلق الله على كسب العباد ترتباً عادياً مدعياً أنه ترتب عقلي من قبيل ترتب المسبب على السبب وسيجيء الكلام عليه في محله الا أنه لما اعترف مع ذلك بان يكون في قدرة الله رفع تلك السببية وازالتها فادعاء الشيخ الآتي فذكره في ترتب الخلق على الكسب ماهو من الشدة بدرجة الارتباط العقلي بين الايقاع والوقوع الذي نحن بصدده

م

أيضاً ، فإذا جاز أن يكون الايقاع من العبد مع استلزامه وقوع الفعل ولم يعد
هذا الاستلزام كون العبد خالق الفعل وموجده بناءً على أن الله خالق العبد وقدرته
على الايقاع ، فليكن الايقاع وما يستلزمه من الفعل معاً من العبد وليكن الله
خالق الفعل بواسطة خلق فاعله وقدرته عليه ولا يعد هذا أيضاً اعترافاً
بمذهب الاعتزال وهذا خير من الاعتراف المكتوم في الوجه الاول لخلوه
عما فيه من المحال .

فأنت ترى أن كل من فر من الجبر وباعده ولم يقنع بابتعاد الاشاعة عنه
فقد وقع في الاعتزال أي في إنكار القدر وهذا الوقوع يرى في كل من تصدى
للمبحث في المسألة وحاول أن يتفرد باكتشاف طريق الى حلها كصدر الشريعة
وإمام الحرمين والشيخ محمد عبده بل الماتريدية أيضاً كما تطلع عليه في
محله من الكتاب .

— ٢ —

وقال القاضي أبو بكر إن قدرة الله مؤثرة في أفعال العباد بأن يكون
خالقها وقدرتهم مؤثرة في وصف تلك الأفعال بأن يجعلوها طاعة أو معصية
فهذا التأثير في الوصف هو المراد من الكسب المعز و اليهم ، والعلامة الكلبوبى
— في حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية — اعتبر قول
القاضي أبي بكر مذهب الماتريدية بعينه .

ويرد عليه أن كون المؤثر في وصف الفعل غير المؤثر في نفس الفعل
بعيد عن العقل وأنه إذا كان تحسين الفعل وتقييمه بأيديهم بأن يجعلوه طاعة
أو معصية لزم أن يكونوا هم الحاكمين بالحسن والقبح المؤثرين فيهما ، والذي

نعرفه من مذهب أهل السنة أن المؤثر في حسن أفعال العباد وقبحها هو الله
 فقد أمر بالشيء فحسن ونهى عن آخر فقبح ، ومن مذهب المعتزلة أن حسن
 الفعل وقبحه ذاتيان ومذهب القاضى خارج عن كلا الاصلين فلعل مراده
 من تأثير العبد في صفة الفعل بأن يجعله طاعة أو معصية تأثيره بواسطة الارادة
 الجزئية الصادرة منه وليس هناك أمر صادر منه غير هذه الارادة مسمى
 بصفة الفعل وحينئذ يتجه كون مذهب القاضى متحداً مع مذهب الماتريدية

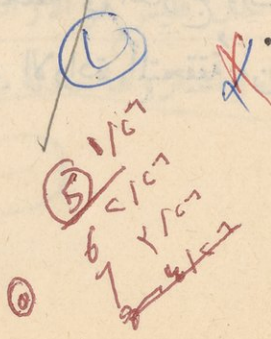
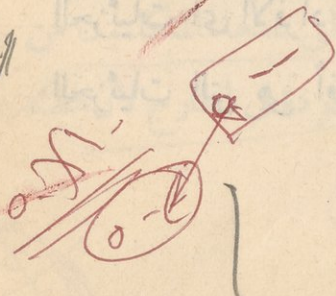
ماتريدية
 - ٣ -

و كثير من العلماء جمعوا كسب العباد عبارة عن ارادتهم الجزئية وهو
 المشهور من مذهب الماتريدية وربما عبروا عنها بالقصد وصرف الارادة الكلية
 نحو الفعل قالوا ان هذه الارادة الجزئية صادرة من العباد وهي لا موجودة
 ولا معدومة وإنما من قبيل الحال المتوسط بينهما أو من الامور الاعتبارية
 فلا يتضمن صدورها منهم معنى الخلق إذ الخلق يتعلق بالموجود ولا الترجيح

بلا مرجح من نوعه الحال الى آخر ما سبق ذكره في « الايقاع » .

وعندي أن عدم كون الارادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة
 مثال طريف لبناء الفاسد على الفاسد وإن كان من تالد الموارد الكلامية
 فان الارادة موجودة ومن قسم العرض الذي ينقسم الموجود اليه مع قسم
 الجوهر انقساماً أولياً وإن الحياة والعلم والقدرة والارادة والشهوة والنفرة
 من أمثلة العرض الخاصة بالاحياء المعروفة في علم الكلام ، وكون الله تعالى
 خالق الجواهر والاعراض بأجمعها مما أصفق عليه المتكلمون غير المعتزلة
 المخالفين في أفعال العباد .

الارادة



أما ادعاء كون الارادة الكلية موجودة ومخلوقة والجزئية غير موجودة فغلط ناشيء من سقم التفهم في معنى الكلي والجزئي حيث وقع في مخيلتهم أن الجزئي لا يكون له ما للكلي من الاهمية والكيان وهو خطأ محض بل الأمر بالعكس أي ان الجزئي موجود والكلي غير موجود وهكذا كل جزئي وكلي ولا وجود للكليات في الخارج وإنما وجودها في ضمن وجود جزئياتها اعني ان الكليات غير موجودة وإنما الموجود أفرادها وجزئياتها أمثلاً لاوجود للانسان في الخارج كلياً وعماماً وإنما الموجود أفراد الانسان مثل زيد وعمرو وبكر والارادة الكلية والجزئية على هذا القياس فالكلية هي التي من شأنها أن تتعلق بكل واحد غير معين من طرفي الفعل والترك ولا توجد في الخارج ارادة كهذه متعلقة بطرف غير معين كما لا توجد الارادة المتعلقة بكل الطرفين معاً وإنما الموجود المتحقق منها في الخارج ما يتعلق بطرف معين أي التي نعبر عنها بالارادة الجزئية وتأتيها الجزئية من تشخصها بالتعين ويأتيها الوجود أيضاً من التعيين والتشخص فالجزئي يزيد على الكلي بما فيه من التشخص لانه ينقص عن الكلي ولذا يعرف الانسان الكلي في المنطق بالحيوان الناطق والجزئي بالحيوان الناطق مع التشخص ويقال ان الكلي جزء للجزئي والجزئي كل للكلي فقد تبين ان الجزئي أعظم من الكلي وان الوجود والكيان له في الخارج دون الكلي وتبين أيضاً ان ما ارتكز في العقول من مديد الزمان واشتهر من ان ارادة الانسان الكلية موجودة ومخلوقة وإرادته الجزئية غير موجودة ولا مخلوقة خلاف الصواب وعكس الحقيقة بل الموجود منها الجزئيات أي الافراد المتحققة في الخارج والكلية ما ينتزع من تلك الجزئيات التي هي أفراد الارادة المتحققة من غير أن يكون له وجود في

غير الازهان والمحققون من المتكلمين وان لم يقصروا في التنبيه على أن الجزئي في الارادة الجزئية هو الجزئي الذي تعلمناه في المنطق وأن الجزئية اعترتها من تعيينها وتشخصها بتعين متعلقها لكنها - وللأسف - لم ينتقل منه الى لزوم كون الارادة الجزئية موجودة والكلية غير موجودة شأن كل جزئي وكل.

وأما جعل الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة بطرف معين وصرفها نحوه فمن القاء الكلام على عواهنه فكأن الكلية هي الارادة نفسها والجزئية هي تعلق الارادة وليس بشيء إذ لا يجوز أن يكون هذا عبارة عن تعلق الارادة الكلية لما عرفت من أنها لا وجود لها قبل وجود جزئياتها فلو كانت جزئياتها حاصلة من تعلقها كان حصولها متقدما على حصول جزئياتها ولزم الدور ولا يجوز أن يكون عبارة عن تعلق الارادة الجزئية إذ لا معنى لكون الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة الجزئية ولزوم تقدم الشيء على نفسه أظهر فيه وبعد هذا فالارادة الجزئية لا تكون من تعلق الارادة في شيء وأنها من جنس المتعلق لا من جنس التعلق إذ الارادة الجزئية نفس الارادة لا تعلق الارادة ولا يصح إطلاق اسم الارادة على تعلق أي ارادة فلا يصح أن تكون الارادة الجزئية عبارة عن أي تعلق وقس عليه كونها عبارة عن صرف الارادة.

وليس بشيء أيضاً كون الارادة الكلية التي اعتبروها موجودة ومخلوقة لله تعالى عبارة عن صفة الارادة التي خلقها في العباد وجعلها مبدأ للارادات الجزئية الصادرة منهم إذ لا يصح أن يقال لهذا المبدأ ارادة فضلاً عن أن يقال ارادة كلية وعلى كل حال فليس هو الارادة التي عدوها المتكلمون من الاعراض المختصة بالاحياء واعتبروها حادثة موجودة في الخارج لان ذلك

١٠٠



المبدأ ليس ارادة بالفعل وانما عبارة عن الاستعداد للارادة وغاية ما في الباب
أنه ارادة بالقوة فتمى أطلقت عليه الارادة كان إطلاقاً مجازياً ونحن نُصدد
البحث عن الارادة الحقيقية فتلك الارادة الحقيقية هي الارادة الجزئية التي
تتحقق في الخارج وتحدث كحادثة من الحادثات الكونية ومن الاعراض
المختصة بذوات الحياة كما أن صفة الكلام أعنى المبدأ الذي هو ملكة الاقتدار
على تأليف الكلمات ويقابله (الخرس) ليس كلاماً بالفعل وإطلاق الكلام
عليه مجاز من قبيل ذكر السبب و ارادة المسبب وكذا إطلاق المتكلم على
انسان ساكت بمعنى أنه ليس بأخرس مجاز من ذلك القبيل كما حققه الفاضل
الكننبوي في حواشيه على شرح العقائد العضدية للجلال الدواني وعليه
فاتصاف الانسان بصفة الارادة قبل أن يريد شيئاً ما هو اتصاف بالارادة
بل اتصاف بالاستعداد لها ولا وجود لحادثة الارادة في الانسان قبل ارادة
شيء وكل ذلك غير خاف على المتأمل المنصف .

فاذا ثبت أن الارادة الجزئية هي الارادة الوحيدة الموجودة في الخارج
وجب أن تكون مخلوقة ويكون الله خالقها كما ذهب اليه الاشاعرة .
ومن العجب أن الماتريديّة أثبتوا للعبد استقلالاً في ارادته الجزئية ليصح
كونها مداراً لتكليفه وجعلوها مع ذلك أمراً اعتبارياً لا وجود له فهل
يصح أن يكون مالا وجود له مدار التكليف وهل لا يكون هذا قولاً بعدم
وجود مدار التكليف .

ولكون إرادات العباد الجزئية مخلوقة لله تعالى أو مبنية على مشيئته
مؤيدات أخرى :

٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠

الإرادة الجزئية

(١)

منها ان الارادة أى الارادة الجزئية فعل من الافعال القلبية وكل فعل من أفعال العباد مخلوق لله تعالى باتفاق علماء أهل السنة إزاء المعتزلة القائلين بغير ذلك وانك ترى العلماء يعتبرون الارادة الجزئية التي يعبرون عنها بالقصد ويفسرون القصد بالعزم المصمم ، مدار التكليف للانسان والحال أنه بناء على الأساس الذي اتفقت عليه أهل السنة من الاشاعرة والماتريديّة وجادلوا المعتزلة في سبيله من أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لزم أن تكون الارادة الجزئية التي هي نفسها أيضاً فعل من أفعال العباد على تفسيرهم بالقصد والعزم المصمم ، مخلوقة لله تعالى شأن أفعال العباد الاخرى لان غايتها انها من افعال القلب كما ان الايمان فعل القلب ومخلوق لله تعالى ولهذا نرى العلامة على القارىء في شرح الفقه الاكبر بعد ما نقل عن الكمال بن الهمام طريق الخلاص من الجبر بتخصيص النصوص الدالة على مخلوقية افعال العباد بما عدا فعلاً واحداً وهو العزم المصمم ، يقول : « لكننا نقول ان العزم المصمم داخل تحت الحكم المعمم » وينبه على ان ذلك التخصيص تحكم لا مبرر له إلا حاجة تدعيم المذهب الماتريدي الذي هو مذهب الكمال بن الهمام .

(٢)

ومنها ان انكار وجود الإرادة الجزئية التي تكون بحسب العادة مقدمة خلق الله أفعال عباده قصداً لتصغير شأنها وتمليكها العباد لا ينجع في الحصول على المقصود فكان (الشيء) لما شاع استعماله في معنى الموجود فالقول بصدور الارادة الجزئية اللاموجودة من العباد لا يجافى عموم قوله تعالى ﴿ الله خالق

كل شيء ﴿ لكن هذه الارادة الجزئية التي بالرغم من صفرها تصير مبدأ لعظام الشئون وعلى تعبير صدر الشريعة ايقاعات العباد واجراآتها هل هي خارجة عن مشيئة الله تعالى واذا كان يقع ماشاء الله ولا يقع ما لم يشأ الله بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) الذي اكتسب حكم الدليل القطعي بسبب اقتران مضمونه باجماع العلماء وقد نص عليه في شرح المواقف فهل نعت ارادة الانسان الجزئية أو ايقاعه لافعاله مما شاء الله أم نعه مما لم يشأ الله فان كانت معدودة مما شاء الله يكون وقوعها ضروريا ويلزم الجبر وان كانت خارجة عما شاء الله وداخلة في ما لم يشأ الله فلن تقع بحكم الحديث ويلزم الجبر أيضا ولا أريد أن أقول « مادام خلق الله يعقب ارادة العبد الجزئية فكون هذا التعقيب طبعاً بمشيئة الله لا يفي حق الحديث القائل (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) لما انه اذا كان خلق الله تعالى يتبع ارادة العباد تباعاً مطردة في الكائنات المتعلقة بأفعال العباد تجري أحكام ارادتهم » بل الذي أريد أن أقوله انه فضلا عن قوة الارادة الجزئية وأهميتها من حيث استتباعها لخلق الله فنفس تلك الارادة الجزئية يلزم بموجب الحديث أن لا يخرج عما شاء الله وان خرجت يلزم أن لا تقع لان « كل شيء » في قوله تعالى ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ وان لم يعم الارادات الجزئية اللاموجودة الصادرة من العباد لكن لفظ (ما) في (ماشاء الله كان) وفي (ما لم يشأ لم يكن) يعمها وقد فصل معنى الحديث في هذا البيت
فما شئتَ كان وان لم أشأ وما شئتُ ان لم تشأ لم يكن
لكن المعنى الذي أريد أن أفهمه مستنبطاً من الحديث فوق هذا
المعنى لاني أقول : « فضلا عن أن لا يقع ما أشاء ان لم يشأه الله فاني أشاء

ان شاء الله وان لم يشأ الله لم أكن أنا لأشاء .
وكما ورد حديث (ما شاء الله ...) بما الموصولة العامة ورد قوله تعالى
(قل ان الامر كله لله) وقوله (بل لله الامر جميعا) بلفظ (الامر)
الاعم من (الشيء) ولفظ (كل) في قوله تعالى (قل كل من عند الله)
من غير تعيين ما يضاف اليه اعم من الكل فتدخل الارادة الجزئية التي اعتبروها
دون الوجود ومن قبيل الحال في (الامر) و (الكل) ان لم تدخل في
(كل شيء) لاختصاصه بالوجود .

(٣)

ومنها الكلمة الماثورة المعترف بها عند المسلمين من أهل السنة وهي
(آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره
من الله تعالى) وهي تجمع رؤس عقائد الاسلام التي يهتم بها أهل السنة
وتشتمل على الايمان بالقدر ولا بد أن تكون معترفاً بها عند الماتريدية أيضاً
وقد ثبت عن النبي ﷺ فيما رواه مسلم وأبوداود والترمذي والنسائي عن
عمر بن الخطاب (الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الآخر وبالقدر خيره وشره) ولهذا اتفق أئمة الهدى على تضليل المعتزلة
لانكارهم القدر الذي أدخله رسول الله ﷺ في حديث الايمان ولعن منكبيه
في أحاديث أخرى قد ذكرناها في مقدمة الكتاب وغير الأشاعرة من
الماتريدية والذين تبرأوا من الأشاعرة والمعتزلة ثم اتخذوا لهم مذهباً يبعدهم عن
الاولين ويقربهم الى الآخرين كامام الحرمين والشيخ محمد عبده ، لا شك في
أنهم يعتبرون أنفسهم من المؤمنين بالقدر ولا يرضون أن يعدوا من منكبيه

مع أنه لا معنى يعتد به للاقرار بالقدر في أفعال العباد بمعنى التقدير الأزلى
المبنى على اختيارهم المتوجه نحو تلك الأفعال المعلوم عند الله وقوعه في
المستقبل ، من غير تأثير في اختيارهم فذلك التقدير الأزلى الذى يدور مع
اختيارهم ويكون تابعا له مثل العلم الأزلى التابع لمعلومه من غير تأثير فيه
لا يعدل أن يكون محل الخلاف بين الفرق ولا ينكره أى فريق .

وليست مسألة الايمان بالقدر عبارة عن مسألة الفرق بين المعتزلة النافين
لمشيئة الله العامة للخير والشر وبين المعترفين بها إذ الاعتراف بتلك المشيئة
العامة والاقرار بالقدر الشامل للخير والشر مع القول بكونه تابعا لاختيار العباد
بأن تتوجه ارادتهم الجزئية التى تصدر منهم وهم يملكونها ، نحو الفعل
فيترتب عليها خلق الله لتلك الافعال سنة جارية منه تعالى وعادة مطردة
لا تتخلف — مساو لنفى مشيئة الله المتعلقة بأفعال العباد خيرها وشرها
بله نفي مشيئته المتعلقة بالشر فحسب والمقصود من الايمان بالقدر رد الامور
كلها الى الله تعالى كما وقع في الحديث الصحيح « . . . اللهم انى عبدك ابن
عبدك ابن أمك ناصيتى بيدك ، ماض فى حكمك .. » وقال الله تعالى ﴿ ما
من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ﴾ وليس فى الايمان بالقدر التابع لاختيار
العباد فيما يتعلق بأفعالهم الاختيارية رد الامور الى الله تعالى بالمعنى الذى
يعتد به .

بل ان هذا الاعتقاد يتضمن انكار القدر الذى اهتم به الاسلام ولعن
منكريه كما قرأته فى الاحاديث التى ذكرناها وتواتر معناها إذ التقدير الأزلى
المتعلق بأفعال العباد المعترف به فى مذهب الماتريدية منلا على أن يكون تابعا
لاختيارهم فيما لايزال أمر لا أهمية له ولا أثر يترتب على اقراره أو انكاره

ولا يزيد على علم الله الازلي المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع باختيارهم وإرادتهم
فلهم الحكم والسلطان في أقدارهم المتعلقة بأفعالهم وماذا يحصل من أفكار أو
أقرار القدر الازلي التابع لإرادة العباد أنفسهم وكيف يقع الخلاف فيه بين
العقلاء بالإنكار والاقرار بعد أن لم يكن بينه وبين العلم فرق يعود إلى المعنى
فيذم منكروه ويمدح مقروه ، فالحق أن الماتريدية القائلين بتبعية التقدير
الازلي لأفعال العباد المبنية على إرادتهم واختيارهم لم يقدرُوا القدر حق قدره ولم
يختلفوا عن منكروه أعني المعتزلة فلا وجه لتخصيصهم بإنكاره وبالذم المترتب
على إنكاره في لسان الشرع لأن ما سبق من تقدير الله المتعلق بأفعال العباد
أن لم يزد على علمه المتعلق بها كما تقع من غير تأثير فيها وسلطة عليها فلا
يذكرها المعتزلة أيضا أما الفرق بين الفريقين في مشيئة الله لقول الماتريدية
بمشيئته الشاملة للخير والشر فلا طائل تحته إذ لا فرق معنويًا بين الاعتراف
بالمشيئة التابعة لمشيئة الانسان وبين إنكار المشيئة والله يقول ﴿ وما تشاءون
إلا أن يشاء الله ﴾ ولا يقول « ولا يشاء الله إلا أن تشاءوا »

(٤)

ومنها أنا لو فرضنا أن خلق الله لا يتعلق بإرادات العباد الجزئية المتعلقة
بأفعالهم لتكون تلك الإرادات من الأمور الالاموجودة واللامعدومة التي
لا يتعلق بها الخلق والإيجاد فيصير أمرها اليهم ويكون صدورها منهم لكن
قوله تعالى الوارد في سورتي القرآن الكريم ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾
يدل على أن مشيئات العباد مر بوطه بمشيئة الله فان كان الله تعالى لم يخلقها
وصدرت من أنفسهم صدرت مر بوطه بمشيئة الله فلا يستقلون بالتصرف

في مشيئاتهم وتكون مشيئاتهم المتعلقة بأفعالهم تابعة لمشيئة الله وإن كانت متبوعة لخلق الله الأفعال في عقبها.

والمراد بمشيئة العباد المتعلقة في الآية بمشيئة الله إرادتهم الجزئية لأن ما قبل الآية في سورة التكويد إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم « فبعد ما بين أن هذا القرآن عظة وذكري لمن شاء منكم الاستقامة قيل أن مشيئتهم الاستقامة موقوفة على مشيئة الله وإنكم لا تشاءون أن تستقيموا ما لم يشأ الله أن تشاءوا ذلك فعملت إرادات العباد الجزئية أيضاً بمشيئة الله لأن إرادة الاستقامة هي المشيئة الجزئية بعينها المتعينة بالتعلق بشيء معين والتي أخذها علماء الماتريديّة جنة دون خطر الجبر بادعاء صدورها من العباد واستقلالهم فيها من حيث أنها لا تتعلق بها خلق الله لعدم كونها من الموجودات فالآية بما يتبادر من سباقها وسياقها تربط هذه الإرادة الجزئية بإرادة الله وتؤيد مذهب الأشاعرة المنتهي إلى الجبر.

ولا يجوز حمل المشيئة المتعلقة في الآية بمشيئة الله على اتصاف العباد بصفة الإرادة المطلقة ولم يحملها عليه أحد من المفسرين وفيهم الماتريديّة حتى أن كبير المفسرين وكبير المعتزلة معاً وهو الزنخشري اضطر إلى الاعتراف بكون المراد من مشيئة العباد المتعلقة في الآية بمشيئة الله إرادتهم الجزئية أي الإرادة المتعينة بتعين متعلقها فقال في تفسير الآية: « وما تشاءون الاستقامة يا من يشاؤها إلتوفيق الله »

وكلام العلامة الآلوسي في تفسير الآية أوضح في الدلالة على ما قلنا قال:
(وما تشاءون) أي الاستقامة بسبب من الأسباب (إلا أن يشاء الله) أي إلا أن يشاء الله مشيئتم فمشيئتم بسبب مشيئة الله تعالى أي لا تشاءون

الاستقامة إلا بان يشاء الله أن تشاءوها) يعنى أن المفعول المقدر لفعل المشيئة
فى قوله (وما تشاءون) هو الاستقامة وفى قوله (إلا أن يشاء الله) مشيئة
الاستقامة التى هى الارادة الجزئية لامطلق الاتصاف بصفة الارادة لان
مشيئة الله تعالى اتصاف العباد بصفة الارادة مطلقا لتكون سببا لان يشاءوا
الاستقامة وانما تكون سببا لذلك مشيئة الله مشيئتهم الاستقامة .

والآية بعينها وارادة أيضا فى آخر سورة الدهر وما قبلها فيها ﴿ ان هذه
تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ فارىدت
بمشيئة العباد المتعلقة بمشيئة الله أيضا ارادتهم الجزئية أعنى الارادة المتعلقة
بشئ معين كاتخاذ السبيل الى ربهم وعبارة الآلوسى هناك : « وما تشاءون
شيئا أو اتخاذ السبيل إلا وقت مشيئة الله تعالى لمشيئتكم » : « والظاهر
ماقررنا لان المفعول المحذوف هو المذكور أولا كما تقول لو شئت لقتلت
زيدا ولا يمكن للمعتزلة أن ينازعوا أهل الحق فى ذلك لان المشيئة ليست
من الافعال الاختيارية وإلا لتسلسلت بل الفعل المقرون بها منها وحاصله
على ماحققه الكورانى أن العبد مختار فى أفعاله وغير مختار فى اختياره والثواب
والعقاب لحسن الاستعداد النفسى الامرى وسوءه ^(١) فكل يعمل
على شاكلته »

فأنت ترى ان المفسر الآلوسى يحمل ماينط فى الآية بمشيئة الله من
مشيئة العباد على ارادتهم الجزئية ويحمل الاختيار عند ماقل : « ان العبد
مختار فى أفعاله غير مختار فى اختياره » على ارادتهم الجزئية أيضا اذ لامعنى

(١) وكلامنا بشأن الفقرة الاخيرة من كلام الآلوسى يأتي فى المبحث المفرد لمذهب الشيخ
ابن عربى

ليبان كون اتصاف الانسان بصفة الارادة المطلقة غير اختياري .
وهذه الآية المنتصبة قدما كسد هائل أمام العلماء الذين اجتهدوا في
تخليص عقيدة الاسلام من الجبر لما انتصبت أيضاً أمام فضيلة العلامة الشيخ
بجيت المحاضر في مسألة القضاء والقدر عند ما ادعى سلامة أفعال العباد من
جبر القضاء والقدر الازليين المتعلقين بوقوعها بفضل كونها متضمنين
أيضاً وقوع تلك الافعال باختيارهم ، أوردها على نفسه كسؤال مقدر ثم
تأولها بما لم يسبق في كلام أحد من المفسرين فلعله لم تقنعه كلمات من سبقه
منهم الى تأويلها كما لم تقنعه كلمات فضيلة الشيخ ولو بقدر ما أقنعت كلمات
الاولين مثل العلامة أبي السعود فضيلة الشيخ يريد أن يقول ان صفة الارادة
التي يستعملها العباد ويصر فونها كما يشاءون والتي أصلها من الله واستعمالها
منهم لم يعطوها حينما خلقوا إلا بمشيئة الله ولو شاء الله خلقهم بلا ارادة
كالجمادات ويحاول تحويل الآية وتطبيقها على هذا المعنى لكن الآية بعيدة
كل البعد عن أن تحتمل هذا التوجيه ولو كان المعنى المراد منها ماقاله لاختل
الثامها مع ما قبلها وخلت عن الفائدة واشبهت لغو الكلام تعالى كلام الله
عن ذلك . هذا مع عدم تحمل الآية في نفسها أن تحمل على ما ذكره الشيخ
العلامة كما ستقف عليه .

فعلى توجيهه يكون مدلول الآية اما عبارة عن تعليق ارادة العباد الجزئية
بارادتهم الكلية فقط أي الارادة بمعنى الصفة أو مع تعليق ارادتهم الكلية
بارادة الله تعالى وعلى التقديرين لا تكون ارادتهم الجزئية معلقة بارادة الله
وقد نقلنا بعضاً من أقوال المفسرين الموافقة للآية ولنذكر الآن أخطاء
المتأولين المرهقين لها على غير ما دلت عليه وسيقت له احتفاظاً بمذهبهم في

مسألة أفعال العباد عن أن ينهدم بها ولنبدأ بكلام العلامة أبي السعود قال
في تفسير سورة الدهر :

« ﴿ وما تشاءون الا أن يشاء الله ﴾ تحقيق للحق ببيان ان مجرد مشيئتهم
غير كافية في اتخاذ السبيل كما هو المفهوم من ظاهر الشرطية^(١) أى وما
تشاءون اتخاذ السبيل ولا تقدرّون على تحصيله في وقت من الاوقات الا
وقت مشيئته تعالى تحصيله لكم اذ لا دخل لمشيئة العبد الا في الكسب وانما
التأثير والخلق لمشيئة الله تعالى »

وقال في تفسير سورة التكويد : « ﴿ وما تشاءون ﴾ أى الاستقامة مشيئة
مستتعبة لها في وقت من الأوقات ﴿ الا أن يشاء الله ﴾ أى الا وقت أن
يشاء الله تلك المشيئة أى المستتعبة للاستقامة فان مشيئتك لا تستتبعها الا
بمشيئة الله تعالى » فنراه يتكلف ويسعى لمعالجة الجبر الذى هو منطوق الآية
في السورتين فينقل الانتياط بمشيئة الله من ارادة العباد الجزئية الى أفعالهم
الاختيارية التى بعدها فى حين أن العلامة الشيخ بحيث يسعى فى نقله الى
ماقبلها أعنى صفة الارادة فأحدهما يشترق والآخر يغرب ابتعاداً عن الحقيقة
الظاهرة من الآية فكان العلامة أبا السعود يقول ان الارادة الجزئية
لا يحصل بمجرد شئ ولا يترتب عليها اثر وحصول الافعال بعدها بمشيئة
الله لكون الله خالق أفعال العباد عند أهل السنة وكون خلقه مستندا الى مشيئته
لكن فى تفسيره زيادة على النص ألا ترى أنه يقدرّ فى سورة الدهر بعد
قوله « وما تشاءون اتخاذ السبيل » قوله « ولا تقدرّون على تحصيله » فيربط
الاستثناء أعنى قوله تعالى ﴿ الا أن يشاء الله ﴾ به ويفك ارتباطه بقوله

(١) يعنى قوله تعالى (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا)

﴿ وما تشاءون ﴾ وهو زيادة على الآية خلاف صراحتها لان القدرة على تحصيل اتخاذ السبيل عبارة عن الفعل الذي هو متعلق مشيئتهم هنا فكأنهم يشاءون اتخاذ السبيل بأنفسهم ولا يتخذونه فعلا الا بمشيئة الله والقرآن يقول (وما تشاءون الا ان يشاء الله) وفي سورة التكويد يقدر قوله « مشيئة مستتعبة لها أى للاستقامة » فكأنه يقول أيضاً انهم يشاءون الاستقامة بأنفسهم ولا يستقيمون الا بمشيئة الله لكن القرآن يفيد ما فوق هذا ويقول انهم لا يشاءون الا ان يشاء الله فيكون التفسير بتقدير محذوف زائد على نص الآية قد نقص معناها بدلا عن الزيادة فيه وكون اتخاذ السبيل او الاستقامة بمشيئة الله أمر مسلم متفق عليه بين الاشاعرة والماتريدية وانما النزاع في كون مشيئتهما بمشيئة الله والآية ترمى بصراحتها الى النقطة المنازع فيها وتصيب المحز قائمة (وما تشاءون) لا وما تتخذون السبيل أو تستقيمون أو تستتبع مشيئتهم الاستقامة الا ان المفسر العلامة يحاول لترويج مذهبه أعني الماتريدية جر الآيه من النقطة المنازع فيها الى النقطة المسلمة ولا يتجنب اقتحام التكلف في سبيله .

والعلامة المذكور أبان عن حذقه ومهارته في ربط الآية بما قبلها في السورة الاولى حيث جعلها تحقيقاً للحق الذي يفهم خلافه من ظاهر الشرطية التي تقدمتها فهي تنفيذ أن من شاء أن يتخذ الى ربه سبيلا فله ذلك مع ان اتخاذ السبيل فعلا يتوقف على مشيئة الله وان كانت مشيئته غير متوقفة عليها في مذهب المفسر . وفيه انه لو كان الحق الذي يراد تحقيقه بهذه الآية ويفهم خلافه مما قبلها هو عدم كون اتخاذ السبيل الى ربهم بأيديهم لقليل وما تتخذونه الا ان يشاء الله اذ المحتاج الى أن يعلق بمشيئة الله على مذهبه هو اتخاذ

السبيل لامشيئته لكن الآية تركت تعليق الاتخاذ وعلق المشيئة فثبت ان ما يكاد يفهم من الشرطية المتقدمة هو ان مشيئة اتخاذ السبيل بأيديهم والآية تحقيق للحق الذي هو خلافه وهو يقدر ما تركته الآية فان اراد نقل التعليق بمشيئة الله من المذكور الى المتروك فذلك تغيير لمعنى الآية وان اراد تعليقها معا وقع فيما هرب منه وهو الجبر .

بل نقول ان الشرطية المتقدمة لا تحتاج الى تحقيق للحق بالنظر الى ما يفهم من ظاهرها وهو ان من شاء ان يتخذ الى ربه سبيلا فله ذلك لان اتخاذ السبيل وان لم يكن بأيديهم لسكون خلق الفعل بيد الله الا انه كانه بأيديهم بعد مشيئته والشرطية صادقة على ظاهرها فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا لان العبد اذا شاء اتخاذ السبيل الى ربه الذي هو فعل من أفعاله الاختيارية فالله تعالى يخلقه له عادة مطردة منه شأن كل من الافعال الاختيارية التي جرت سنة الله على خلقها مترتبة على مشيئة عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا وليس العبد مؤتمناً على مشيئته ائتمانه على فعله وما هي بيده ولو بقدر ما كان ترتيب فعله على مشيئته بيده اذ لسنة الله في مشيئة العباد كما ان له في خلق أفعالهم وسنته في مشيئتهم (وما تشاءون الا ان يشاء الله) فانخطر في مشيئتهم ثم يكون ترتيب الفعل عليها ممكن من السهولة ولذا قال بعض الاجلة وأظنه حجة الاسلام الغزالي لمن قال « افعال ما أشاء » : « أتشاء ما تشاء » فالقرآن ذكر ما ذكره لنسكته وترك ما تركه لنسكته . وهذا تمام تحقيق للحق .

ولعل كبير العلماء المعاصرين بمصر أعنى العلامة الشيخ نجيت مع كونه مشتركاً في المقصد وهو ممانعة الجبر مع أكبر مفسر تركي ، رأى ما ذكره في تأويل الآية بعيداً فرجع تدبيراً آخر واختار تأويلاً غير تأويله وهو أبعد

بكثير من تأويل أبي السعود سواء بالنسبة الى الآية أو بالنسبة الى ذوق
تلقى الكلام ولننقل ما قاله الشيخ العلامة بنصه كما هو دأبنا في نقد الاقوال
حتى يتبين ما فيه من التشوش والاضطراب قال :

« ومعنى قوله تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ انكم لا تشاءون
شيئا إلا بمشيئة الله التي خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها فلما شاء الله تعالى
مشيئةكم التي تشاءون بها وأعطاهم انهم شتمت بهم ما تشاءون وأردتم ما تريدون
ولولا ذلك انكنتم كالجنادات لا يمكن أن تشاءوا شيئا وتريدوه ألا ترى
كيف أسند اليها المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشاءون إذ
لا معنى للمشيئة إلا الارادة والاختيار وهكذا يقال في نظائرها من الآيات
والاحاديث ومعنى قوله تعالى ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ وقوله تعالى
﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ أنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الارادة والقدرة
على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى
وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون
ما يختارون فلذلك فعلوا ألا ترى كيف نسب اليهم الفعل فقال ما فعلوه جوابا
للو وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) »

ولنتكلم أولا فيما ادعى أنه معنى قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء
الله) وهو ينتهى عند قوله ألا ترى كيف أسند اليها المشيئة الخ فالشيخ
يذكر فيما ادعى أنه معنى الآية مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية ومشيئتهم
بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم التي بها يشاءون أى يوقعون ارادتهم
الجزئية ومشيئة الله ويعلق الاولى من هذه المشيئات بالثانية والثالثة بالثالثة
فملخص معنى الآية على توجيهه أن مشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المخلوقة

فيهم معلقة بمشيئة الله ولا نزاع فيه فكأن الآية ساكتة عن محل النزاع وهو كون مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية معلقة بمشيئة الله تعالى فان علققت إرادتهم الجزئية بشيء فانما تعلقها بمشيئتهم أنفسهم وهي مشيئتهم بمعنى الصفة لا بمشيئة الله وربما يظن من نظر في خلاصة توجيه الشيخ العلامة أنه يحمل مشيئة العباد الواقعة في الآية موقع المعلق المدلول عليها بفعل المشيئة الاول أعني (وما تشاءون) ، على معنى صفة الارادة لهم ويعلقها بمشيئة الله المدلول عليها بفعل المشيئة الثاني أعني (إلا أن يشاء الله) وليس كما يظنه الناظرون وانما مراد الشيخ غير ذلك والذي يريد ثم يطبق الآية عليه ملء بالغرائب . واليك البيان :

فانت ترى أن قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) بمجرد النظر فيه وقطع النظر عما قيل أو يقال موافقاً له أو مخالفاً ، يدل بصراحة لاصراحة فوقها على تعليق مشيئة العباد بمشيئة الله نعم ان مشيئة العباد لها معنيان ارادتهم الجزئية أو صفة الارادة لهم التي هي مبدأ إرادتهم الجزئية فيمكن التردد في تعيين ما يراد من مشيئتي العباد في الآية مدلولاً عليه بفعل المشيئة الاول ثم لا يلبث أن يزول هذا التردد نظراً الى ذكر المشيئة بصيغة الفعل الدال على التجدد والتقيد بالزمان والى كون هذا الفعل متعلقاً بمفعول محذوف دل عليه ما قبله فتعينت المشيئة بهذا التعلق وصارت ارادة جزئية والى التتام الآية بما قبلها وكونها في مساق تذكير العباد عجزهم عن أن يهتدوا بأنفسهم الى ما يسعدهم والامتنان على الذين اهتدوا بهداية ربهم ولا يحصل ذلك الائتمام ولا ذاك التذكير ولا هذا الامتنان لو كان المراد تعليق اتصاف العباد بصفة الارادة مطلقاً بمشيئة الله لأن هذه الصفة لاشارك جميع الناس

فيها لا تصير ميزة للمهدين الذين سيقت الآية لبيان حالهم مثل المستقيمين أو
المتخذين سبيلا الى ربهم ومطلق الاتصاف بصفة المشيئة غير كاف في
الاستقامة واتخاذ السبيل فلو كفى لكان كل أحد مستقيا ومتخذاً الى ربه
سبيلا وانما تجدى المشيئة الخاصة المتوجهة الى الخير أى الارادة الجزئية
المتعينة بالتعلق الى جهة معينة وهي معلقة بمشيئة الله وتوفيقه فمن رحمه من
عباده وفقه لمشيئة الخير وإفلا ويؤيده قوله تعالى في سورة الدهر بعده :
(يدخل من يشاء في رحمته) فبعد ما قال الله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه
سبيلا ليس لأحد أن يتكل على نفسه ويقول : أعطاني الله صفة المشيئة أشاء
بها ما أشاء واتخذ الى ربي سبيلا وأستغني عن مشيئة الله الخاصة المتعلقة
بمشيئتي اياه فالآية تعلم العباد افتقارهم الى الله في تسديد طرائقهم بعد
اعطائهم صفة المشيئة فتقول : (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) ثم تقول : (وما
تشاءون إلا أن يشاء الله) أى وما كان من شاء منكم أن يتخذ الى ربه سبيلا
ليشاءه إلا اذا شاء الله مشيئته تلك فلا يغتر بنفسه وليشكر الله من هدى اليها
ولو أريد بالآية تعليق اتصافهم بصفة الارادة مطلقا بمشيئة الله كان تعليقا
بأمر واقع مفروغ منه وأشبه كلاماً لغواً خاليا عن الفائدة حيث جعلت
مشيئتهم اتخاذ السبيل متوقفة على اتصافهم بصفة المشيئة مطلقا وجعل اتصافهم
بها معلقاً بمشيئة الله والحال أن مشيئة الله المتعلقة باتصاف عباده بصفة الارادة
واقعة معلومة الوقوع فماذا تكون فائدة الاعتناء بتعليق اتصافهم بها بمشيئة الله
في ضمن النفي والاثبات الذى هو أبلغ أساليب الاعتناء فان كانت الفائدة
الامتنان على الموقنين لمشيئة اتخاذ السبيل باتصافهم بصفة المشيئة التى بها
شاءوا ذلك فماذا يكون حال الشائين بتلك الصفة خلاف ذلك بل لا يصح

الامتنان بها مع اشتراك الفريقين فيها .
ومن جراء هذه الموانع المهمة التي أحصيناها لم يحمل أحد من المفسرين
والتأولين حتى فضيلة الشيخ نجيت نفسه فعل المشيئة الا اول المسند الى العباد
المعلق بمشيئة الله ، على مشيئتهم بمعنى صفة الارادة المطلقة لهم فلو أمكن هذا
الحمل لاستغنى به المتأولون من الماتريديّة بل المعتزلة وما اضطر العلامة أبو
السعود الى تقدير فعل محذوف أو صفة وصيغة الفعل كما قلنا تأبى هذا الحمل
قبل كل شيء لان الفعل ولا سيما المضارع يدل على الحدوث والتجدد فلا تتراد
به صفة المشيئة الثابتة ولانه يحتاج الى مفعول يتعلق به ويتعين بذلك التعلق
فيكون ما دل عليه فعل المشيئة ارادة جزئية وكل مفسر قدر مفعول هذا
الفعل حتى فضيلة الشيخ القائل « إنكم لا تشاءون شيئاً إلا بمشيئة الله التي ... »
فهو يخضع لضرورة حمل فعل المشيئة الا اول اعنى قوله تعالى (وما تشاءون)
على إرادات العباد الجزئية ولا ياباه اختياره العموم في تقدير مفعول الفعل
بدلاً من تخصيصه بالاستقامة أو اتخاذ السبيل ففعل المشيئة على كلا التقديرين
من التعميم والتخصيص في مفعوله يكون محمولاً على الارادة الجزئية مادام الفعل
متعلقاً بمفعول ومتعيناً بذلك التعلق وتكون المشيئة المدلول عليها بذلك الفعل
عبارة عن الارادة الجزئية المتعينة بمتعلقها المتحققة بتعينها وتخصيصها في الخارج
فان كان المفعول خاصاً كالاستقامة واتخاذ السبيل كان فعل المشيئة محمولاً على نوع
واحد من أنواع الارادة الجزئية وان كان عاماً كشيء منكر وقع في حيز النفي
كان فعل المشيئة محمولاً على كل نوع من أنواع الارادة الجزئية ولو نزل فعل
المشيئة منزلة اللازم ولم يقدر له مفعول كان معنى (وما تشاءون) وما تفعلون المشيئة
لا وما تتصفون بصفة المشيئة وفعل المشيئة أيضاً عبارة عن الارادة الجزئية .

[والحاصل ان المشيئة المدلول عليها بصيغة الفعل لا تكون إلا بمعنى الارادة الجزئية لانها هي المشيئة بالفعل والتي تحدث في الانسان مقيدة بالازمنة . أما المشيئة بمعنى الصفة والمبدأ فهو مشيئة بالقوة وعبارة عن الاستعداد للمشيئة الثابت للانسان غير مقترن بأحد الازمنة الثلاثة المنفهم من صيغة الفعل فان تكلف متكلف وأبى الى أن يؤول قوله تعالى (وما تشاءون) بقوله وما تتصفون بصفة المشيئة وأغض الطرف عن المانع اللفظي فيعتقد تقوم الموانع المعنوية التي ذكرناها وتحول دون تأويله على أنه لم يوجد من فسر به حتى فضيلة الشيخ بحيث هذا حال فعل المشيئة الاول .

وأما فعل المشيئة الثاني أعنى قوله تعالى (إلا أن يشاء الله) المسند الى الله والذي كون المراد به مشيئة الله من أجل الامور غير المتحملة للنقاش ، فلم يظف ببال أحد من المفسرين ولم يكده يطوف به أن يحمله على مشيئة العباد فضلاً عن أن يحمله على مشيئتهم بمعنى الصفة التي ذكرنا الموانع العظام من ارادتها في الفعل الاول والتي ينضم اليها مانع آخر أعظم من الجميع اذا أريدت في الفعل الثاني وهو كونه مسنداً الى الله . غير ان فضيلة الشيخ خالف الكل واجترأ على ما لم يجترئوا ولم يجترئه نفسه أيضاً في الفعل الاول فحمل الفعل الثاني على مشيئة العباد بمعنى الصفة بالرغم من تلك الموانع العظيمة وذلك المانع الأعظم ولو اختار التأويل في الفعل الاول وحمله على ما حمل عليه الفعل الثاني لكان أهون شراً مما فعله وسلم على الأقل من أن يصطدم بالمانع الاخير الاعظم ولعل مانعه من اختيار التأويل في الفعل الاول وحمله على الاتصاف بصفة المشيئة مطلقاً عدم التثام الآية اذا حمل عليه مع ما قبلها الذي يدل على مشيئة الاستقامة أو اتخاذ السبيل وكل منهما نوع من الارادة

الجزئية مع أن المانع نفسه قائم في حمل الفعل الثاني عليه أيضاً فشيئة العباد بمعنى صفة الارادة مطلقاً أجنبية عن المقام بالنظر الى ما قبل الآية في السورتين والانتقال اليها سواء كان في صدر الآية أو عجزها مخالفة لمقتضى المقام واخلاء للكلام عن الفائدة فبعد ما تنبه فضيلة الشيخ لهذا واتقاه في فعل المشيئة الاول يكون وقوعه فيه في فعل المشيئة الثاني رجوعاً الى المحذور بعد منتصف الطريق واهداراً لميزة مشيئة الخير المبحوث عنها بالرجوع الى صفة المشيئة المطلقة المشتركة في كونها سبباً للخير والشر فبعد ما قيل ان هذا القرآن عظة وذكري فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً واستفاد من موعظته لو قيل : « لكن هذه المشيئة النافعة لا تحصل الا بصفة المشيئة المطلقة » كان هذا اهداراً لخصوصية المقام وتخلي الكلام عن فائدته وما فيه من معنى الامتنان وان استندت تلك الصفة الى مشيئة الله وخلقها ايها في عبادته ، لوجودها مشتركة في كل أحد واستعدادها لأن يكون مسنداً ومبدءاً لمشيئة الشر أيضاً .

واذا ثبت ان الشيخ العلامة حمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الاول أي قوله تعالى (وما تشاءون) على ارادات العباد الجزئية فهل ليست اذن هذه المشيئة معلقة بمشيئة الله التي ينطق بها الفعل الثاني أعني قوله تعالى (الا أن يشاء الله) ؟ وبالنظر الى تفسير الشيخ لا ! لانه يقول « ومعنى قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) انكم لا تشاءون شيئاً الا بمشيئة الله الذي خلقها فيكم وجعلكم متصرفين بها » فعنده ان مشيئة العباد شيئاً من الاشياء أي ارادتهم الجزئية لا تكون الا بما يعبر عنه بمشيئة الله التي خلقها فيهم وجعلهم متصرفين بها وخلاصته ان مشيئتهم بمعنى ارادتهم الجزئية معلقة بمشيئتهم بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم وبالنظر الى قوله بعده « فلما

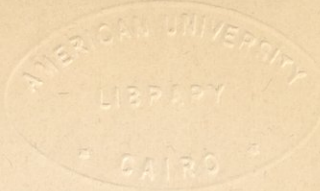
شاء الله تعالى مشيئتكم التي تشاءون بها وأعطاكم لها شئتم بها ما تشاءون وأردتم بها ما تريدون ولولا ذلك لكنتم كالمجادات لا يمكن أن تشاءوا شيئاً ولا تريدوه ، ان الآية تفيد بعد تعليق مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية بمشيئتهم بمعنى اتصافهم بصفة الارادة مطلقاً ، تعليق هذه الصفة بمشيئة الله وأنت ترى أنه ليست في الآية ثلاث مشيئات وتعليقتان أعني مشيئتي العباد المتعلقة احدها بالآخرى ومشيئة الله المتعلقة بها أخرى مشيئتي العباد وانما في الآية مشيئة للعباد و مشيئة لله وتعليق الاولى بالثانية .

ثم ماذا معنى كون مشيئة العباد المدلول عليها بفعل المشيئة الثاني والتي علقت بها مشيئتهم المدلول عليها بفعل المشيئة الاول « مشيئة الله التي خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها » ؟ هل هي مشيئة الله أو مشيئة العباد ؟ فان نظر الى اضافتها الى الله فهي مشيئة الله وان نظر الى كونها صفة العباد فهي مشيئتهم وكان واجباً عليه بالنظر الى كونها صفة العباد أن يضيفها اليهم ويقول « ألا بمشيئتكم التي خلقها الله فيكم وجعلكم متصفين بها » الا أن هذه المشيئة المدلول عليها بالفعل الثاني لما وردت في الآية صراحة مسندة الى الله فالشيخ يجتهد في أن يجعلها مشيئة الله ومشيئة العباد معاً مع أن كونها مشيئة الله وعدم امكان حملها على مشيئة العباد من أجلى الامور لكن الشيخ العلامة يبحث في الآية عن مشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المطلقة لهم حتى يعلقها بمشيئة الله أو يعلق بها مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية ويحصر هذه الارادة الجزئية عن التعليق بمشيئة الله فاذا لم يجد ما يبحث عنه في فعل المشيئة الأول تشبث بفعل المشيئة الثاني فارهقه الى أن جعله لا معنى له إلا التشوش والاضطراب ولو التزم الارهاق في الفعل الاول لخلا على الاقل من تشوش المعنى ولم يضل

الفعل فاعله وهذان المانعان المدهشان زيادة على ما ذكرنا فيما إذا حمل الفعل الاول على ما حمل عليه الفعل الثانى من الموانع اللفظية والمعنوية ولم تكن بأقل من أربعة فيصير المجموع ستة .

السابع — مع قطع النظر عن صريح الفاعل لفعل المشيئة الثانى لاسبيل نحويًا لحمل ذلك الفعل على مشيئة العباد بمعنى الصفة و المبدأ فأكثر المفسرين يجعلونه ظرفاً لفعل المشيئة الاول على أن يكون التقدير (إلا وقت أن يشاء الله) فلو أرادت به صفة المشيئة الثابتة للعباد منذ خلقوا لما أمكن تفهم هذا المعنى من الآية بتقدير (إلا وقت صفة المشيئة التى خلقها الله فيكم وجعلكم متصرفين بها) لان المشيئة بمعنى الصفة الثابتة لما لم تقبل التحديد بالوقت كان تقدير العبارة هكذا مما لا معنى له وسببه انضمام الوقت المستفاد من الظرفية الى الوقت المستفاد من الفعل وتضاعف المانع ولو قدر (الا بأن يشاء الله) كما فعل بعض المفسرين لم تفهم منه المشيئة بمعنى الصفة أيضاً لان (ان) المصدرية وإن غيرت معنى الفعل وجعلته بمعنى المشيئة الا ان المعنى المصدرى لما كان محفوظاً أبى حملها أيضاً على معنى الصفة وقد ذكر النحاة أن « أن مع الفعل » يفترق عن المصدر بعدم جواز حمله على معنى الاسم وهذه النقاط الدقيقة الهامة لا يجوز أن تغيب عن نظر الشيخ العلامة .

الثامن — إن قسّر فعل المشيئة فى قوله تعالى (الا أن يشاء الله) على أن يبتعد من فعليته ومضارعتة وما أسند اليه فى الآية وحمله على معنى صفة الارادة للعباد ثم تأليف هذا المعنى مع إسناده الى الله فى الآية بملاحظة كونه خالق تلك الصفة فيهم فكان مشيئة العباد بمعنى الصفة و المبدأ كانت مشيئة الله من ناحية كونه خالقها فاسندت فى الآية اليه وكأن المعنى المراد من الآية



تعليق مشيئة العباد بمشيئة العباد بالمعنيين المختلفين ، كل هذا مع ما فيه من
 أضعاف التكلفات وتقدير كثير من المحذوفات ونقض ما بناه في الفعل الاول
 من التثام الكلام مع ما قبله واخلائه عن الفائدة ومع ما سبق تحقيقه من أنه
 لا مشيئة للعباد موجودة في الخارج يتعلق بها الخلق غير إرادتهم الجزئية ،
 مع كل ذلك يرد عليه أن مشيئة العباد على أى معنى كانت لا تصح اضافتها
 الى الله بحجة أنه خالقها فيهم ألا يرى أنه لا يجوز أن يقال « قيام الله وقعوده
 ومشيه وحركته وسكونه وأكله وشربه وطوله وعرضه وصحته ومرضه »
 باضافة أى فعل أو صفة من أفعال وصفات عباده التي يخلقها فيهم ولو على حد
 الاضافة بأدنى ملابسة مع أن عبارة القرآن مسندة تلك المشيئة الى
 الله بصيغة الفعل وهو فوق الاضافة فلا يقال يشاء الله مراداً به يشاء عباده
 لكونه خالق مشيئتهم كما لا يقال يأكل الله ويشرب ويطول ويعرض لخلقته
 فعل الاكل والشرب في عباده أو صفة الطول والعرض في الاجسام فتفسير
 الشيخ العلامة الآية بحمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الثانى المسندة الى الله
 على مشيئة العباد بمعنى صفتهم المخلوقة فيهم ، يابحس بأن يكون معنى قوله
 تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وما تشاءون شيئاً الا وقت أن يخلقكم
 الله متصفين بصفة المشيئة فكأن خلق الله تعالى عباده متصفين بصفة المشيئة
 التي هي عبارة عن مبدأ ارادتهم الجزئية واستعدادهم لها ، يقع في وقت
 دون وقت ولم يكن واقعاً مفروغاً منه وكان الله تعالى أراد أن يعلق مشيئة
 العباد بمعنى ارادتهم الجزئية بمشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم
 فقال (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) ومراده منه (وما تشاءون إلا أن
 تشاءوا) فعبر عن مشيئتهم بمشيئة الله لكونه خالقها !!

وجملة القول إن جعل المراد من المشيئة المسندة الى العباد
والمشيئة المستندة الى الله كليهما مشيئة العباد ومن تعليق مشيئة العباد بمشيئة
الله المصرح به في الآية تعليق مشيئة العباد بمشيئة العباد وأن يكون قوله
تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) بمعنى (وما تشاءون إلا أن تشاءوا)
أو (إلا أن تتصفوا بصفة المشيئة) ، لا أغالى إذا قلت إنه مثل أعلى لتغيير
معنى الكلام بصدد تفسيره وما ظلمت فضيلة الشيخ العلامة فيما استعظمت
من خطأه في تفسير الآية وتأويلها ولم أصفح عن تعقبه مستوفياً حقه ولو
صفحت لظلمت الآية وما نصحت القارئ الذي لايسهل عليه الايقان بخطأ
الشيخ في تفسيرها اتكالا على علو مركزه العلمي وقد انتقدت في هذا الكتاب
على من هو أكبر مقاما من الشيخ وأصغر خطأ ولست ممن يقول « واخى
قد يغلب ألف ميت » مع أنى واثق بأن الشيخ - الذي أجله وأحترم خدماته
للدن والعلم - لو فكر في الآية غير مقيد بمذهبه في أفعال العباد ما التبس
عليه معناها الواضح لكن طبائع البشر في المذاهب تجعلها أصلا وتحذو بأدلتها
حنوها كأن الدليل يستند الى المذهب لا ان المذهب يستند الى الدليل
وكنمت أنا الى زمان قريب من تأليف هذا الكتاب ما تريديا مثل الشيخ
العلامة وعلماء بلادى ماتريديون ولا يزالون كذلك ولكنى - حينما كنت -
واياهم والشيخ ماتريديون مقلدون لاجئون اليه بضرورة القول بمسئولية العباد
وكان أشد ما يشغل خلدي ويزعجنى في تقليدى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن
يشاء الله) حتى انه كان يشكل عليّ تأليفه مع مذهب الماتريدية بقدر ما أشكل
تأليف مسئولية العباد مع الجبر فلما انضم اليه قوله تعالى فيما لا يحصى من كتابه انه
يضل من يشاء ويهدى من يشاء وأدر كتنى هدايته الى ما هو الحق في مسألة أفعال

العباد غلب عندي إشكال التأليف بين الأمرين الأولين على اشكال التأليف بين الأمرين الأخيرين بل أنجلي في نظري وأحل اشكال هذا التأليف الثاني فقلت في نفسي إن القائل بأن الأمر كله لله وإن العباد لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله وغير ذلك مما يصرح بالجبر، والقائل (ولتسئلن عما كنتم تعملون) هو الله ولا قبل لي أن أرفض أيأ منهما فلا بدع اذا كنت أعتقد القولين معاً وأحيل التأليف بينهما - ان لم أقدر عليه - الى علم الله (وسيجيء تفصيل هذه النقطة) وفي مشكلة التأليف الاول أحد الطرفين المتعارضين قول الله والآخر قول الماتريديّة ولا على أن أحافظ عليهما معاً بالرغم من تعارضهما فتركت مذهب الماتريديّة وتمذهبت بما يكون طرفاه قول الله تعالى .

التاسع - والآن ننتهي من الكلام على صلب تفسيره الآية ونشرع في الكلام على تأييده وما الحق به - ان قوله « ألا ترى كيف اسند الينا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشاءون ... » لا يفيد في اثبات دعواه لاننا لانكر اسناد المشيئة الينا ولا ندعى سلبها عنا وانما ندعى أن مشيئتنا منوطة بمشيئة الله كما هو صريح الآية ونسلب عنا أي مشيئة غير منوطة بمشيئة الله كما سلبتها الآية نفسها ومن العجب أن الشيخ العلامة حينما قال « وما سلبها عنا » غفل عن أداة السلب في قوله تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ فالآية تنادى بسلب كل مشيئة عنا غير منوطة بمشيئة الله . ثم ان وقوع اسناد الافعال الكثيرة التي لا تخص في الآيات والاحاديث الى العباد لم يمنع علماء أهل السنة أن يقولوا بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ولم يستقيم الى التردد في أن صدورها من الله أو من العباد فماذا يزيد

اسناد المشيئة اليهم على اسناد الافعال حتى يستدل من اسناد المشيئة اليهم على ما لم يستدل عليه من اسناد الافعال ويقال : « ألا ترى كيف أسند الينا المشيئة » كأنه قول يجدى قائله نفعا !

العاشر — هل الشيخ العلامة القائل « وهكذا يقال في نظائرها من الآيات والاحاديث » مقتنع بأنه خرج عن عهدة الحل لمشكلة الآية بمثل تلك التكاليف التي لا تكاد تماثلك من ضعفها حتى تتخذ أصلاً يكتفى به في احالة نظائره — وهي كثيرة — عليه جملة مثلاً لو أوردنا عليه قوله تعالى ﴿ ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله ﴾ فهل يصح له أن يقول ان معناه « ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غداً الا بمشيئة الله التي خلقها فيك وجعلك متصفاً بها ؟ » وخلصته انك تفعله معلقاً بمشيئتك لا بمشيئة الله الا ان مشيئتك مخلوقة لله تعالى ومجمولة فيك حينما خلقت ؟ مع أن قوله تعالى (الا ان يشاء الله) في قوة التقييد لما قبله بالشرط والمراد حث من قال انى فاعل فعل غداً على أن لا يبتها بل يقيده بكلامه بقوله « ان شاء الله » كما هو الادب الاسلامى المأخوذ من هذه الآية ولكونه مأخوذاً منها اشهر في عرف العلماء بالاستثناء مع أنه شرط لا استثناء لكونه على صورة الاستثناء في مأخذه وهو الآية المذكورة . فاذن نطبق تأويل فضيلة الشيخ في آية (وما تشاؤن إلا ان يشاء الله) التي أحال نظائرها عليها على قولنا مثلاً « آتيتك غداً ان شاء الله » على أن يكون معناه « آتيتك بمشيئة الله التي خلقها في وجعلني متصفاً بها حينما خلقت » وحاصله « آتيتك مستنداً الى مشيئتي » فحينئذ لا يكون معنى لفادته في صورة الشرط لان كونه صاحب الارادة متصفاً بصفة المشيئة معلوم له حين تكلم هذا الكلام فكأنه يقول آتيتك غداً إن كان الله خلقني

متصفاً بصفة المشيئة ويكون حينئذ قول القائل لزوجته « انت طالق ان شاء الله » إيقاع الطلاق لا الغاء الحكم بتعليقه على مشيئة من لا تعلم مشيئته فهل تبين في نظر الشيخ العلامة من هذا التحرير أن المشيئة الواقعة موقع الاستثناء في قوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) وقوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) مشيئة الله لا مشيئة العباد التي خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها وفي هذا القدر كفاية وليعذرني القراء على الرجوع الى الكلام على صلب تفسير الشيخ بعد الانتهاء منه .

الحادي عشر - ان الشيخ العلامة يفسر قوله تعالى ﴿ ولو شاء ربك مافعلوه ﴾ وقوله ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ « بأنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الارادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك مافعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا ألا ترى كيف نسب اليهم الفعل فقال ما فعلوه جواباً لـ « وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده » وعندنا أن معنى قوله تعالى (ولو شاء ربك مافعلوه) أبلغ مما ذكره فضيلة الشيخ في تفسيره وهو انه لو شاء ربك أن لا يفعلوه ما فعلوه وهم أناس تعرفونهم متصفون بالارادة والاختيار لانه لو شاء أن لا يفعلوه نسخهم وأخرجهم من الانسانية وسلبهم الارادة والاختيار وبدلهم جمادات لان الله قادر على أن يجعلهم لا يفعلونه حال كونهم أناسا ذوي ارادة واختيار بأن يختاروا أن لا يفعلوه ويفعلوا خلافاً ان شاء الله ذلك ويؤيده أن المعنى المتبادر من قوله (مافعلوه) مافعلوه حال كونهم من شأنهم أن يفعلوه لان النفي انما يتصور فيما يتصور فيه الاثبات فلا يقال عن الجمادات (مافعلوه)

كما لا يقال (فعلوه) وسوف تطالع على حقيقة ما قلنا في تفسير الآية متى تغلغلت في أعماق هذا الكتاب.

وعلى ما ذكره فضيلة الشيخ يكون معنى قوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) لو شاء الله أن يكون قاهراً فوق عباده سلبهم القدرة والارادة والاختيار لكنه تركهم يفعلون ما يختارون ولم يكن قاهراً فوق عباده ولا عباده مقهورين تحت إرادته وقدرته وهو مصادم لقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) وحسبك من عدم صحة التفسير مصادمته للمفسر وسبب كل ذلك أن فضيلة الشيخ لا يأتلف عنده أن يكون الله قاهراً فوق عباده مع كونهم أصحاب إرادة واختيار وفي هذا سر القدر وغموض المسألة الموضوعية على بساط البحث وأمثاله من العلماء المتكلمين فيها أخطأوا حيث ذهبوا عن غموضها وأرادوا أن يحلوها كسألة بسيطة فلما جابهوا الآيات والأحاديث الدالة على القدر وقعوا في حيص بيص واشطوا في تأويلها وكان الواجب عليهم أن يقدروا قدر مسألة القدر فيعلموا أن مشكلته لا تحل بتفويض أفعال العباد الاختيارية اليهم كما قالت به المعزلة فيخلقونها والله تعالى لا يتدخل فيها ولا بتفويض ارادة تلك الأفعال كما قالت به الماتريدي فإلعباد يريدون أفعالهم ويختارونها والله تعالى يخلق أفعالهم ولا يتدخل في إرادتهم واختيارهم المتعلقين بأفعالهم إلا بقدر ما هو خالقهم متصفين بصفة الارادة والاختيار فتنتظم الامور وتحل مسألة القدر بهذا الترتيب البسيط ولا يبقى فيها شئ من الاشكال.

كلا! إن مسألة القدر التي تعد سراً من أسرار الله لا تحل بهذا الحد من السهولة ولا تدل بساطة مذهب الماتريدي ووضوحه على أنه الحل الحقيقي

بالاختيار في مسألة القدر وانما تدلان على طيش سهمه عن كبد حقيقة المسألة
ومثله مذهب المعتزلة^(١) وسلب القدرة والاختيار من العباد وتفويض الامر
كله الى الله كما هو مذهب الجبرية مما يكسو مسألة القدر بساطة وسهولة أيضاً
فلذا لم نرتضه أيضاً واخترنا تفويض الأمر كله الى الله مع عدم سلب القدرة
والارادة والاختيار عن العباد ، أما قولك فيما اخترناه كيف يكون هذا
وكيف يجتمع الامر ان فجوا بنا عليه أنه سر القدر وسنكشف بعض الغطاء
عنه بما ألهنا الله وستجد ما اخترناه من المذهب أقل المذاهب مصادمة للآيات
والنصوص إن شاء الله بل لا تصادم فيه أصلاً مع النصوص ولا اشكال غير عدم
احاطة العقول بجميع أطرافه وعدم احاطتها هذا مطلوب أيضاً وليس هذا بمعنى
تسليم مصادمته للأدلة العقلية لأن مذهبنا أوفق المذاهب أيضاً بالمقوليات .
الثاني عشر — لفضيلة الشيخ تأويل في قوله تعالى ﴿ قل فله الحجة البالغة
فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ يشبه تأويله في قوله تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن
يشاء الله ﴾ وقوله (ولو شاء ربك ما فعلوه) في الابتعاد عن مساق الآية
للتقرب الى مذهبه الذي التزمه في مسألة القضاء والقدر : فقد ذيل قوله تعالى
﴿ ولو شاء لهداكم أجمعين ﴾ بقول من عنده : « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود
المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى وترك النظر فيما نصبه من الأدلة
وأمرهم بالنظر فيها » .

ونحن نقول : اذا قال رجل لا خير يرى نفسه فوقه لو شئت فعلت كذا
فمعناه لكني لم أفعل لاني شئت أن لا أفعله يعني أنه يفعل ما يشاء وليس للرجل

(١) وقد ذهل عن هذه الحقيقة الدقيقة كل من عاب مذهب الاشعري من أفاضل العلماء
المتقدمين والمتأخرين كامام الحرمين والشيخ محمد عبده ماثلين الى مذهب بأول الاعترال
وكالحقق الكاتبوي ماثلاً الى مذهب الماتريدي والقاضي أبي بكر .

الثاني أن يتدخل في أمره فقول الثاني بعده بالفرض « انك لم تشا ما لم تفعله
لكذا وشدت ما فعلته لكذا » يعتبر معارضة للاول فيما قصده من كلامه
ويغضبه لان التعليق بالمشيئة يقع لقطع التعليل فلا يعاد اليه بعده بتعليل مشيئته
و اذا كان موقف انسان مع انسان يكلمه هكذا فكيف يكون موقفنا مع كلام
الله فقول الشيخ العلامة تدييلا لقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين)
« لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى الخ »
بالنظر الى آداب التخاطب من فضول الكلام مع عدم صحته إذ لو صح
لكان الله لم يهدم لهذا المانع لا لأنه لم يشأ هدايتهم وهو يناقض نفس الآية
أعني (فلو شاء لهداكم أجمعين) لانه إن كان الله تعالى أن يشاء هدايتهم مع
وجود ما ذكره من المانع لزمه أن لا يكون المانع مانعا وان لم يكن له تعالى
أن يشاء هدايتهم مع وجود ذلك المانع فلا يصح إذن قوله تعالى عنهم (فلو
شاء لهداكم أجمعين) .

والتذييل الذي لا يناقض آية المشيئة انما يكون كما وقع في بعض أمثالها
من قوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني
لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) وقوله (ولو شاء الله لجعلكم أمة
واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وقوله (ولو شاء الله لجعلكم
أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته) وهذه الآيات مما يجدر أن
تكون عبرة لفضيلة الشيخ منبهة له على خطأه في تفسير قوله تعالى (قل فله
الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) وتذييله بقوله « لكنه لم يشأ هدايتهم
لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى الخ » فهي تصرح
بما ينبغي أن يكون ذيل أمثالها مما لم يصرح فيه بالتذييل كقوله (قل فله الحجة

البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) وفي الاخيرتين من تلك الآيات المذيلة تكرر اسناد الامر الى مشيئته تعالى وتأكيده فانظر الى قوله تعالى (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء) كيف بدأ ببناء الامر على مشيئته ثم ختم بتكرار البناء عليها ومثله قوله تعالى (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته) فيتأكد وجوب الكف عن تعليل الامر بغيرها والأولى من الآيات المذيلة أعنى قوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولا لکن حق القول مني لا ملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) ان لم يقع فيها تكرر إسناد الامر الى مشيئته صراحة فهي بمنزلة تكراره معنى. وإنما التذييل الذي ياباه صدر الكلام وقع في تفسير فضيلة الشيخ وهو قوله «لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى».

ففي هذا تغيير معنى الصدر ومغزاه أعنى قوله تعالى (ولو شاء لهداكم أجمعين) بتبديل مبنى الامر من مشيئة الله الى مشيئتهم فلو فتشنا عن علة اختيارهم العمى على الهدى الذي جعله الشيخ علة مانعة عن مشيئة الله لهدايتهم وقلنا لماذا اختاروا العمى ولم يختاروا الهدى وما المانع من اختيارهم ذلك مع رجحانه على العمى؟ فليس جوابه الا انهم لا يختارون الا ما شاء الله أن يختاروه بدليل قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) فيعود الامر الى العلة الاولى التي أفادها صدر الكلام أعنى قوله تعالى (ولو شاء لهداكم أجمعين) ويلزم الدور على تذييله بقول الشيخ «لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى».

نعم لو انهم طلبوا الهداية لمنحهم الله ذلك لكن تفسير الآية التي تبني

الامر على مشيئة الله لا محل عندها لكلام ينبيء عن بئانه أو بناء مشيئة الله اياه على مشيئة غيره وانما تنبى هناك مشيئة غيره أيضا على مشيئته فاذا لم يشأ الله هدايتهم فلا يشاءون هم أنفسهم الاهتداء ويختارون العمى على الهدى ألا يرى الى قوله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء) فاذا شاء الله أن يضل أحداً - ونعوذ به منه - يجعل صدره ضيقا لا تدخل فيه الهداية ويزين له العمى فيختاره على الهدى فانظر كيف تبين أن ليس منشأ عدم مشيئة الله لهدايتهم اختيارهم العمى على الهدى بل الامر بالعكس والنصوص المتضمنة لتأييد ما قلنا كثيرة ومنها قوله تعالى على لسان نبي من أنبيائه (ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم هور بكم واليه ترجعون)

وروى سعيد عن منصور عن عبد الله بن يسار عن حذيفة عن النبي ﷺ قال (لا تقولوا ماشاء الله وشاء فلان واكن قولوا شاء الله ثم ما شاء فلان) .

وعن ابن عباس قال جاء رجل الى النبي ﷺ يكلمه في بعض الامر فقال الرجل لرسول الله ماشاء الله وشئت فقال رسول الله ﷺ (اجعلتنى لله عدلا بل ماشاء الله وحده) .

الثالث عشر - وانظر الى قول فضيلة الشيخ :

« ونسبة الفعل الى الله تعالى ايجادا حق مطابق للواقع ونسبة الفعل الى العبد تسببا وكسبا حق أيضا مطابق للواقع لكن مدار التكليف والامر والنهي

كما سبق على نسبة الافعال الاختيارية الى العبد لأنها هي التي بها يكون
الفعل صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنا تارة وقبيحا تارة أخرى وهذا هو معنى
قوله تعالى ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ على وجه ما سبق .
فكان الآية نزلت في شأن أفعال العباد ومعناها أن ما يضاف الى العباد
من أفعالهم يعنى الكسب فهم مسئولون عنه وما يضاف من أفعالهم الى الله يعنى
الخلق لا يسأل عنه لكون خلق الله بسبب كسبهم وكان الشيخ بهذا التفسير
يدفع المسئولية عن الله تعالى ولا يرضى دفعها من طريق عدم قبول المسئولية
عليه من أساسها لكونه أعز وأجل من أن يسأل ويرد على طريق الشيخ أنه
ان سلم أساس المسئولية وأجيب عن خلق ما يضر العباد من أفعالهم بكونه
نتيجة كسبهم فما قوله في خلق الاسباب المتقدمة على كسبهم المعدة له التي
اعترف بها امام الحرمين وأشار اليها بقوله فيما سنقله عنه عند الكلام على مذهبه
« اذا أراد الله بعبد خيرا يفعل كذا وكذا يعنى يُعده له واذا أراد بعبد
شرا يفعل كذا وكذا يعنى يعده له » مع كون الامام ممن لا يقنع بنسبة الكسب
الى العباد وينسب التأثير التام في أفعالهم الى القدرة الحادثة روما لتصحيح
مسئولية العباد عن أعمالهم هذا مع ما لا يخفى في تفسير الشيخ من تحديد
معنى الآية وتقليل خطورته بحيث كان يرتعد كل أحد أمام عظمته ويفهمه
أول سماعها .

وهل تفسير الشيخ تلك الآية وما فهمه منها يشبه تفسير التابعي الجليل
أبي الاسود الدؤلى وما فهمه منها وصدقه في فهمه الصحابي الجليل عمران بن
حصين^(١) حيث قال قال لي عمران رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكذبون

(١) ولاريب في أن فهمهما مشتق من فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون به مما أنامهم
به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم قال
فقال أفلا يكون ظالماً قال ففرغت من ذلك فرغاً شديداً وقلت كل شيء خلق
الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال لي يرحمك الله لم أرد
بما سألتك إلا لأحرز عقلك ان رجلين من مزينة أتيا رسول الله الى آخر
الحديث الذي رواه مسلم وسننقه في فصل الآيات والاحاديث .

والحق أن محاضرة فضيلة الشيخ تضمنت من تفسير آي الذكر الحكيم
ما يقضى منه العجب ولا يتفق ومقامه وكانت هذه الآية أعني لا يسأل
عما يفعل وهم يسألون آخر ملتجأ لعقول البشر في مسألة القضاء والقدر التي
لامندوحة عندها من الجبر فأراد فضيلة الشيخ أن ينقض هذا الملتجأ ليضطر
الناس الى مذهبه. لكن تفسيرها بما فسر به الشيخ ما خطر على بال أبي الاسود
وعمران بن حصين ولا على بال إمام الحرمين عند ما تلاها بلسان مخالفه كما
ستطلع عليه اذا جاء دور الكلام على مذهبه، بالرغم من كون مذهب الامام
في مسألة أفعال العباد أقرب الى مذهب المعتزلة من مذهب فضيلة الشيخ .

(٥)

(٥)

(٥)

(٥)

مما يجب أن لا يذهب على ذي بصر ونظر أن تسليم أساس الدعاء وأهميته
في دين الاسلام بحد أن يكون واجب المسلم أن يقف بين يدي ربه فيدعوه
في كل يوم سبع عشر مرة قائلًا (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم)، يمنع صحة ما ذهب اليه المعتزلة من استقلال العبد في أفعاله الاختيارية
وصحة ما ذهب اليه الماتريدي من استقلاله في ارادته الجزئية التي هي كل

ما يحدث فيه من الارادة فعلا والتي يترتب عليها خلق الله تعالى أفعاله
الاختيارية طاعة أو معصية سنة جارية منه ولن تجد لسنة الله تبديلا، وصحة
ما ذهب اليه الدائرون بين مذهبي المعتزلة والماتريديية كلاما الحرمين والشيخ
محمد عبده وابن قيم الجوزية فلوضح ما قاله هؤلاء أو هؤلاء لزم استغناء العبد
عن أن يفتقر الى طلب الهداية للصرائط المستقيم من ربه لان الصراط المستقيم
معلوم له بعد أن تبين الرشد من الغي ببعثة الانبياء وإنزال الشرائع والله
خلقه مريداً وحرراً في تصريف ارادته فماذا حاجته بعد هذا في طلب الهداية
من الله فهل هو شك في تعيين الصراط المستقيم وهل هو شك بعد إسلامه في
أن الطريق المستقيم طريق الاسلام؟ كلا! بل هو غير آمن على نفسه أن تستقيم
في سلوكها وبعبارة أوضح غير واثق بارادته التي جعلها الله بيده عند أصحاب
تلك المذاهب أفليس هذا من التناقض وماذا معنى كون المهديين الى الصراط
المستقيم عباد الله الذين أنعم عليهم أليس كل العباد مشتركين في أن الله
جعلهم ذوى ارادة وجعل ارادتهم واسطة الحصول لهم على الهداية فأى نعمة
بعد هذا يرونها عند بعض العباد حتى يسألون الله أن ينعم عليهم مثلهم ولو
احتاج العبد في مذهب المعتزلة أو الماتريديية أو ما يلتحق بهما الى أن يسأل
لهدايته عوناً من أحد فانما كان يحتاج الى أن يسأله نفسه و ارادته التي أمرها
بيده لكن الآية آية السبع المثاني تدل على أن الهداية تطلب من الله وهو
منعمها على بعض عباده ولا يصل اليها العبد بنفسه ومحض اتصافه بالارادة
لان ارادته الهداية موقوفة على عون من الله وفي ايجاب قرائته الفاتحة تعليم
طريق الحصول على الهداية للعباد بان يسألوها الله ، تعليماً لا ينقطع عنهم .
ثم لا وجه لان لا يكون طلب الهداية من الله الذي تعلمه العباد قراءتهم

في كل صلاة حتما لازما في طريق الحصول عليها بان يتمكنوا الاهتداء بانفسهم
وتكون هداية الله عوننا لهم زائداً على قدر الحاجة ويعد طلبهم ذاك عملا من
أعمال الاحتياط ، لانه يستلزم أن يكون الله قد ساقهم في تعليمهم هذا المؤكد
المكرر في كل صلاة الى سؤال أمر قد يستغنون عنه وهو يجافي إيجاب قراءة
الفاتحة في الصلاة زيادة على مجافاته لما دل عليه سياق الآية وسباقها وهو
قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) الوارد بصيغة القصر النافي للاستعانة
بغير الله وتدخل فيها استعانتة بنفسه دخولا أوليا .

الشيخ
voluntary (37)

في القرآن كلمة من أكثر ما يتكرر فيه قائلة بان الله تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء وتقرن بها في بعض المواضع خصوصيات تؤكد
مادلت هي عليه وتمنع التأويل زيادة على أن تلك الكلمة لا تقبل التأويل في
نفسها ولو بمثل التكاليف البعيدة التي تشبث فضيلة الشيخ بخيت بأذيالها في
تفسير قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وقوله (ولو شاء ربك
ما فعلوه) وقوله (فلو شاء لهداكم أجمعين) وتلك الكلمة المتكررة لو لم يكن
في القرآن غيرها لكفت في اثبات أن مقدرات الانسان - ومعها مشيئته
التي تترتب مقدراتها عليها - لا تخرج عن محيط سلطان مشيئة الله وفي قطع
ظهور المذاهب المعارضة له فمذا الذي يسع أحداً من أهل تلك المذاهب أن
يقول تجاه قول القرآن المجيد (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وكيف
يمكنه تأليف هذا مع قوله بان الانسان يضل ويهدي بمشيئته التي هو
مستقل فيها فهل الهدى والضلال منوطان بمشيئة الله أو بمشيئة الانسان المهتدى

و الضالّ و أئى المشيئتين سائدة فيهما أو مستتبعه لهما نعم أنهما يحصلان بكتنا المشيئتين في مذهب أهل السنة لكن أيهما تتبع الأخرى ؟ فلو صح ما قالت الماتريديّة من أن الهدى والضلال وكل ما يدخل في أفعال العباد الاختيارية منوط بمشيئتهم ومشيئتهم غير منوطة بمشيئة الله بل مشيئته تلاحق مشيئتهم فكما شاء العبد طاعة وفي وسعه أن يشاءها تتبعه مشيئة الله ويخلق هداه وكما شاء معصية وفي وسعه أن يشاءها فالله يشاءها ويخلقها، فلو صح ذلك لما صح قوله تعالى (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) مراداً به التمدح بسعة قدرته وسيادة مشيئته ولكونه هو المراد لم يوجد بين المفسرين حتى المعتزلين منهم من ذهب الى رجوع الضمير الفاعل لفعل المشيئة الى (من) ولو ذهب لآباه بعد سلامة الذوق قوله تعالى (من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم) وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يخ) مصرحاً فيه بفاعل فعل المشيئة فالتلاعب بالاحتمال في مرجع الضمير مع كونه في غاية البعد لا يجرى في هذه الآيات وفي مثل قوله تعالى (ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء) لتأديته الى الغاء صدر الآية، فلو صح ما قالت الماتريديّة لكان الله يضل الذين يشاءون الضلالة ويهدي الذين يشاءون الهدى لا الذين يشاء هو ضلالهم أو هداهم فاما ان لا تصح هذه الكلمة المعروفة القرآنية أو لا يصح مذهب الماتريديّة القائلين بسيادة مشيئة الانسان وان كانت سيادتها باذن الله حتى انه لو كانت المشيئتان متساويتين في توقف الفعل عليهما دون أن تكون إحداهما تابعة للأخرى كما وقع في مذهب الاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني القائل بحصول فعل العبد بكتنا القدرتين لا يمكن تأليف هذا المذهب مع تلك الكلمة القرآنية لتوقف حصول

الهدى والضلال على انضمام مشيئة الله الى مشيئة الانسان المهتدى والضال،
ولا يمكن تأليف مذهب الماتريديية معها. فهذه الكلمة مع كلمة (وما تشاءون
إلا أن يشاء الله) القرآنية أيضاً أبلغ مانع وأصرحه من صحة مذهبهم
ولا يجرى في الأولى ما أجراه فضيلة الشيخ بجيت في الثانية وأرهبها عليه من
التأويل الذي سبق ذكره والكلام عليه وكان مستند الشيخ العلامة في تأويله
ذاك أن لو شاء الله خلقت الانسان كالجادات بلا قدرة ولا ارادة ولا اختيار
لكنه خلقهم متصفين بتلك الصفات وأنت ترى أنه لا علاقة لكون الله يضل
من يشاء ويهدي من يشاء من عباده مع كونه خلقهم متصفين بالارادة والقدرة
والاختيار فاذا كان كل انسان أعطى بالنظر الى خلقته من هذه الصفات على
السوية فمن أين يجيء هدى بعضهم وضلالة آخريين وجواب القرآن على هذا
السؤال الذي تحار فيه العقول ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولا
احتمال فيه لتأويل قريب أو بعيد لاسيما اذا اقترن حكم القرآن هذا بخصوصيات
تؤكد كده كما في قوله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فان الله يضل
من يشاء ويهدي من يشاء) وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء)
وقوله (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها^(١)) فحق
عليها القول فدمرناها تدميراً) وما دامت هذه الآيات في كتاب الله بكثرة

(١) اي جعلناهم يسارعون الى الفسق من أمره الذي اذا أراد شيئاً يصره ويقول
لشيء كن فيكون وحمل الامر على الامر التشريعي ثم التزام حذف المأمور به وجعل التقدير
امرناهم بالطاعة كما فعله اكثر المفسرين ، يأباه ان الامر بالطاعة لا اختصاص له بالمترفين
فضلا عن مترفي قرية اراد الله اهلاكها .

لا تحصى فلا يبنى الامر في أفعال العباد الاختيارية على مشيئتهم إلا من تغافل
عن هذه الآيات البينات .

اعتراض على ما فهم من آيات المشيئة

وقد يظن ان تلك الآيات معارضة بما ورد في القرآن الحكيم أيضا من
ذم من أحال ضلالته على مشيئة الله كقوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو
شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من
قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا
الظن وان أتم الا تحرصون قل فله الحجة البالغة فلو شاء هداكم أجمعين)
وليس الامر كما يظن اذ لا يتصور التعارض بين آيات القرآن وانهم ما ذموا في
قولهم (ولو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) لانهم كذبوا
في تلك القضية الشرطية بل لانهم أرادوا بذلك القول تكذيب الرسل الذين
منعواهم من الشرك وتحريم ما أحل الله وتبكيتهم بحجة الزامية مسلمة عند
الرسل وهي قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ..) والقرينة على ذلك انه تعالى
تعبهم بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم) فذمهم على تكذيبهم لا
على كذبهم في قولهم والقرينة الثانية - وهي أبلغ وأقوى - تعبهم بقوله
(قل فله الحجة البالغة فلو شاء هداكم أجمعين) فقال بلسان رسوله أيضا
- لا بلسانهم فحسب - ان لو شاء الله هداهم أجمعين وساق هذا القول مساق
عكس حجته عليهم وكان المشركون قالوه لاعتن اقراره بمضمونه وخضوع
لمشيئة الله وانما تهكموا به الرسل وأرادوا به تبكيتهم فأعاد الله حجته عليهم
وكأنه قال نعم لو شاء الله هداكم فما أشركتم لكنه لم يشأ هدايتكم وشاء

ضلالكم فلهذا لا تقلعون عن الشرك وتستهزئون بالرسل الذين منعوكم منه
والدلالة على هذا المعنى قال (قل فله الحجة البالغة) وأتى بالفاء تفريراً له على
ما قبله .

ويحتمل أن يكون ذمهم بذلك القول لانهم احتجوا بالقدر وأرادوا به
التبرؤ من تبعة الشرك والاحتجاج بالقدر باطل ان أريد به التذرع الى دفع
المسئولية عن نفس المكاف لان ذلك يؤدي الى افحام الانبياء صلوات الله
عليهم وانا مع السعي البليغ لاثبات القدر ووجوب الايمان به لانرضى
الاحتجاج به قط وقد عرفت ان خلاصة مذهبنا في مسألة القضاء والقدر قوله
تعالى (ولو شاء الله لجمعكم لجملة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من
يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) فنحن نجمع وجوب الاعتراف بمسئولية
العباد الى وجوب الايمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى بمعنى ان لمشيئة
الله السلطة العامة على كل شيء وكل مشيئة للعباد كلية وجزئية لانبخس كلا
من الواجبين حقه وبفضل ذلك لا تصادمنا آية في كتاب الله ولا حديث من
أحاديث رسول الله وغيرنا ممن يرى في مذهب الاشاعرة هدماً للشريعة
ومحواً للتكاليف يؤمن بالقدر لفظاً ولا يؤمن به تفصيلاً وينقض عمره في
تأويل الآيات والأحاديث التي تناقض مذهبه وتؤيد من يعد مذهبهم هدماً
للشريعة ومحواً للتكاليف كأن الآيات والأحاديث أيضاً هادمة للشريعة
وماحية للتكاليف وقد قرأنا لك كثيراً من تلك الآيات وسنقرأ .

فقول المشركين (لو شاء الله ما أشركنا) لم يكن ايماناً منهم بالقدر
ولو كان كذلك لكان حقاً ولم يتوجه اليهم الذم بهذا القول لكنهم ظنوا
أن القدر ان كان حقاً يدفع عنهم المسئولية فأرادوا أن يتخذوه جنة من غير

إيمان به ومن غير علم بحقيقة القدر الذي لا يدفع المسؤولية عن المكلف ولذا قال الله تعالى في الرد عليهم (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون)^(١) ومثله قوله تعالى (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون) فالآية تفندهم لا لايمانهم بانقدر كما توهمه صاحب الكشاف بل لعدم ايمانهم به وعدم علمهم بان الايمان به لا يمنع التكليف فهي تعيب عليهم جهلهم بعدم معاينة انكار القدر وكلا الامرين اللذين عيب بهما المشركون في الآية يعاب به كل من أنكر القدر من أصحاب المذاهب ومن خبط في فهم معنى هذه الآية وعدّها من أدلة مذهبه .

نبذة من آيات القدر وأحاديثه

وهنا نورد نبذة مجموعة من آيات وأحاديث تزيد المؤمنين بالقدر إيماناً وتدل على عظمة مشيئة الله سلطاناً :

(إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين)

(إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكياً)

(ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون)

(١) واني أحمد الله تعالى على توفيقه للاهتمام الى هذا التوجيه في معنى الآية الكاشف عن التثام قوله (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان اتم الا تخرصون) مع ما قبله وما بعده .

(من يشأ الله يضلله و من يشأ يجعله على صراط مستقيم)
(واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) (سبق تفسيره)
(أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فان الله يضل من يشاء ويهدي
من يشاء) .

(إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء)
وفي تفسير العلامة الآكوسى : أخرج ابن حاتم أنه قال الله تعالى لموسى
ان قومك عبدوا العجل عند ما غبت عنهم فقال موسى الذى صنع لهم العجل
هو السامرى ولكن من نفخ فيه الروح ؟ فقال الله أنا فقال موسى (إن هي إلا
فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء)
(ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت
عليهم بوكيل)

(وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم
وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون)
(إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) .

ولا يعارضه قوله تعالى (وإنك لتهدي الى صراط مستقيم) لان الهداية
ثلاث مراتب : الأولى الهداية العامة وهى هداية كل نفس الى مصالح معاشها
وما يقيمها والى هذه المرتبة الاشارة بقوله تعالى (سبح اسم ربك الأعلى
الذى خلق فسوى والذى قدر فهدي) وقوله (ربنا الذى أعطى كل شىء
خلقه ثم هدى) والثانية مرتبة البيان والدلالة والتعليم والدعوة والارشاد
وهى أخص من المرتبة الاولى وان عمت المكلفين وهذه المرتبة لاتستلزم
حصول التوفيق واتباع الحق وإن كان شرطاً فيه أو جزء سبب ومن هذا

القبيل قوله تعالى (وأما نمود فهديناهم فاستجبوا لعمى على الهدى) وقوله
(وإنك لتهدى الى صراط مستقيم) والمرتبة الثالثة هداية التوفيق والالهام
وخلق المشيئة المستلزمة لفعل الخير وهذه أخص المراتب وهى المرادة بقوله
تعالى (من يهد الله فهو المهتدى) وقوله (ومن يهد الله فما له من مضل)
وأمثاله . وما عدا المرتبة الثانية خاص بالله تعالى .

(ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم
من الجنة والناس أجمعين)

(ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها
ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم
أضل أولئك هم الغافلون) .

قال العلامة الطيبي فى حاشية الكشاف: « وتأكيدهم بالحكم بالقسم لقصم
ظهور المجترئين على تحريف النص القطعى ابتغاء تأويله وحسم شبهتهم
عن أساسها »

وفى روح المعانى عند تفسير هذه الآية : أخرج أحمد بن حنبل عن
عبد الرحمن بن قتادة قال النبى صلى الله عليه وسلم (إن الله خلق آدم عليه السلام ثم أخذ
الخلق من ظهره فقسمه هؤلاء فى الجنة ولا أبالى وهؤلاء فى النار ولا أبالى)
فان قال قائل فلماذا العمل قال (على موافقة القدر) .

وعن عمران بن حصين قال قيل يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل
النار فقال (نعم) قيل ففيم يعمل العاملون قال (كل ميسر لما خلق له) متفق عليه
وفى بعض طرق البخارى (كل يعمل لما خلق له أو لما يسر له)
(وما كان لنفس أن تؤمن إلا بأذن الله)

(ولا ينفعمكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن
يعفويكم هو ربكم واليه ترجعون) قاله بلسان نوح عليه السلام
(وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة)
(ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاهها وقد
خاب من دساها) .

الالهام الالقاء في القلب لا مجرد البيان والتعليم كما قاله بعض المفسرين
إذ لا يقال لمن بين لغيره شيئاً وعلمه أنه ألهمه ذلك بل الصواب ما قاله ابن
زيد جعل فيها فجورها وتقواها وعليه حديث عمران بن حصين ان رجلاً
من مزينة أو جهينة أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله أرأيت ما يعمل
الناس فيه ويكدحون شيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر سابق أو فيما
يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم قال : بل شيء قضى عليهم ومضى قال ففيم العمل
قال من خلقه الله لا حدى المنزلتين استعمال بعمل أهلها وتصديق ذلك في
كتاب الله (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) فقراءة هذه الآية
عقب اخباره بتقدم القضاء والقدر السابق يدل على أن المراد بالالهام استعمالها
فيما سبق لها لا مجرد تعريفها فان التعريف والبيان لا يستلزم وقوع ما سبق
به القضاء والقدر .

(وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة : احتج آدم وموسى فقال
موسى : يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم أنت
موسى الذى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتلو منى على أمر قدره الله
على قبلي ان أخلق بأربعين سنة فحج آدم موسى) .

وفي الاحكام لابن حزم الاندلسى والفقهاء والمنفقه للخطيب البغدادي

بألفاظ متقاربة المعنى « إنما حج موسى لأنه لام آدم على أمر لم يفعله وهو إخراج الناس من الجنة وإنما هو فعل الله تعالى ولو أنه لام آدم على أكله من الشجرة الموجب لذلك لكان واضعاً الملامة موضعها ولكان آدم محجوجاً » وفيه أن مراد موسى من مؤاخنة آدم على إخراج الناس من الجنة مؤاخنته على أكله من الشجرة الممنوعة إذ يصح أن يقال بطريق الإيجاز « لم أخرجتكم من الجنة ؟ » بدلا من أن يقال « أكلت من الشجرة وسببت خروجنا من الجنة » وفي قواعد التخاطب مساع لهذا النوع من الافادة ويدل على أن مقصود موسى اسناد الفعل الى سببه ابتداء المؤاخنة بقوله « أنت أبو نوحنا » والا يلزم أن نحكم على موسى الذي لا بد أن يعرف أن الله يخرج آدم من الجنة فضلا عن أولاده ، بعدم معرفة طريق التكلم نعم في الكتابين المراد ذكرهما « ان موسى لم يصب موضع السؤال وفي الحديث تعليم أن من أخطأ موضع السؤال كان محجوجا والحديث ليس من إثبات القدر في شيء وإثبات القدر إنما صح من آيات وأحاديث أخر » لكن جواب آدم الحاج يشهد بان ما سبق له الحديث ليس كما في الاحكام والفقيه والمتفقه ألا يرى أنه لا يقول في الجواب « أنا لم أخرج الناس من الجنة بل أخرجهم الله » وهو يقدر جيدا أن مؤاخنة موسى متوجهة الى فعله فيقول : (أتولوني على أمر قدره الله على قبلي أن أخلق) فيظهر أن سيدنا آدم فهمهم - كما فهمنا نحن - أن مغزى المؤاخنة أكله من الشجرة فأجاب بمثل هذا ولم يحد في الجواب الى شكل جدلي ينبيء عن التجاهل في مقصد السائل أو عن تخطئته في ادارة دقة السؤال .

فينبغي أن يعلم أنه لا يمكن قلب الغلبة التي يراها الحديث في جانب آدم

الى جازب موسى بتعديل قليل يتعلق بشكل الافادة كما زعم صاحب الاحكام
والفقيه والمتفقه وأن موضوع الحديث كغالبية آدم أمر ذو شأن وأساس
أعنى مسألة القدر .

بقي ان الحديث ان كان موضوعه إثبات القدر كما قلنا فيرد عليه أن
فيه احتجاجاً بالقدر وقد ذكرنا أنه لا يحتج به وهو لا يدفع المسؤولية عن
المحتج والجواب أن آدم لم يرد به دفع المسؤولية عن نفسه ألا يرى أن القرآن
حكى عنه وعن حواء قولهما (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا
لنكونن من الخاسرين) وقال (فنلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) فبعد
أن تاب الله عليه لا تتوجه اليه المؤاخذة ولا يصح قول القائل « ولو أن موسى
لام آدم على أكله من الشجرة لكان واضعاً الملامة موضعها ولكن آدم
محجوجاً » فاجتمع في حادثة آدم أمور ثلاثة : الكسب والتوبة والقدر
فبعد أن انمحي الكسب بالتوبة وتقاصاً بقي القدر المحض المتعلق باخراج
الناس من الجنة ولا يؤخذ بالقدر المحض أحد والحديث ينطق به .

(ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله
أن يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم) .
(فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد الله أن يضله
يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء) .

(أفرن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار) .

وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود (ان الرجل منكم ليعمل بعمل
أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل
بعمل أهل النار فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون

بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة
فيدخل الجنة) .

وقد ذكر فضيلة الشيخ بجيت هذا الحديث ولفت النظر الى قوله (فيعمل
بعمل أهل النار) وقوله (فيعمل بعمل أهل الجنة) ثم تفرع دخول النار
والجنة عليهما بالفاء السببية وفاته الالتفات الى قوله قبل ذينك القولين : (فيسبق
عليه الكتاب) والفاء بعينها مذكورة بين الجملتين فيفهم أن السبب في
دخول الجنة والنار كما كان هو العمل بعمل أهلها فالسبب في العمل هو سبق
الكتاب فهو سبب السبب ولا يجوز حمله على سبق مجرد علمه تعالى بعمل
عبده لان العلم لا يكون سبباً مؤثراً في معلومه .

ويوضحه ما في موطأ مالك عن زيد بن أبي أنيسة أن عبد الحميد بن
عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أخبره عن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن
الخطاب سئل عن هذه الآية : (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم
ذرياتهم) فقال عمر سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها فقال (ان الله خلق
آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل
أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار
وبعمل أهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل ؟ فقال ان الله اذا
خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل
الجنة فيدخله به الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت
على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار) قال الحاكم هذا الحديث على شرط
مسلم وقال الحافظ ابن عبد البر هو حديث منقطع ثم قال ابن عبد البر « هذا
الحديث وان كان عليل الاسناد فان معناه قد روى عن النبي ﷺ من

وجوه كثيرة عن عمر بن الخطاب وغيره ، ومن روى مغناه في القدر على
ابن أبي طالب وأبي بن كعب وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد
الخدري وأبو سريحة العبادي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن
العاص وذو اللحية الكلابي وعمران بن الحصين وعائشة وأنس بن مالك
وسراقة بن جعشم وأبو موسى الأشعري وعبادة بن الصامت « وزاد غيره
حذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وحذيفة بن أسيد وأبا
ذر ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم . فأحاديث القدر متواترة المعنى وأكثرها
يتضمن ذكر العمل فأهل التأويل يتمسكون به ويجعلون القدر القاضي بدخول
الجنة والنار مبنياً عليه لكن الحق أن للعمل أيضاً نصيباً من القدر فان كان
المقدر عمله بعمل أهل الجنة يعمل به وان كان المقدر عمله بعمل أهل النار
يعمل به يدل عليه التعبير في الحديث السابق بقوله استعمله بعمل كذا
واستعمله بعمل كذا . ففي هذا الحديث شفاء لداغين وقطع لشبهتين إحداها
شبهة اغناء القدر عن العمل وحمل الناس على الكسل فالحديث يدلنا على أن
القدر يدور مع العمل والثانية شبهة أن القدر من الله والعمل منا فالتعبير
بالاستعمال المسند الى الله تعالى يرينا أن عملنا أيضاً من الله ونحن مسوقون
اليه ومهيأون به للقدر السابق .

وفي حديث هشام بن حكيم بن حزام ان رجلاً قال يا رسول الله أنبتديء
الأعمال أم قد مضى القضاء فقال (ان الله لما أخرج ذرية آدم من ظهره
أشهدهم على أنفسهم ثم أفاض بهم في كفيه فقال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار
فأهل الجنة ميسورون لعمل أهل الجنة وأهل النار ميسورون لعمل
أهل النار) .

وفي الصحيح أن رجلا سأله صلى الله عليه وسلم أن يدل على عمل يدخل به الجنة فقال (انه ليسير على من يسره الله عليه) .

وروى الامام أحمد بسنده عن أبي الأسود الدؤلى قال غدوت على عمران بن حصين يوما من الايام فقال ان رجلا من جهينة أو مزينة أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه شئ قضى عليهم او مضى عليهم في قدر قد سبق أو فيما يستقبلونه مما أتاهم به نبيهم واتخذت عليهم الحجة قال بل شئ قضى عليهم قال فلم يعملون إذن يا رسول الله قال من كان الله عز وجل خلقه لواحدة من المنزلتين فهيأه لعملها وتصديق ذلك في كتاب الله (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)

وفي الصحيحين عن علي بن أبي طالب قال كنا في جنازة في بقيع الغرقد فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه مخرصة فنكس فجعل ينكت بمخرصته ثم قال (ما منكم من أحد ما من نفس منفوسة الا كتب مكانها من الجنة والنار والا قد كتبت شقية أو سعيدة فقال رجل يا رسول الله أفلا تنكل على كتابنا وندع العمل فقال من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل أهل السعادة ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير الى عمل أهل الشقاوة وفي رواية اعملوا فكل ميسر اما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة .)

(ولو أن قرآنا سُيرت به الجبال أو قُطعت به الارض أو كُلم به الموتى)
وجواب لو محذوف أى لا يؤمن من لا يؤمن من (بل لله الأمر جميعا أفلم يئس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) .
(وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت أن تبتغي نفقا في

الارض أو سُلمًا في السماء فتأتيهم بآية) يؤمنون بها فأت (ولو شاء الله لجمعهم
على الهدى فلا تكونن من الجاهلين).

انا نحار في رجال يتفانون من بعد في تقليد الانقلاب التركي اللاديني
الذي يضطهد عليه شعب الترك بأنواع العقوبات القاسية أو يهاجرون من بلادهم
الحرّة (ولو نسبية) الى بلاد تركيا الجحيمية في حالتها الراهنة فيخسرون آخرتهم
ودنياهم وقد رأينا بعضهم حين كنا بالتراب كيا الغربية اليونانية رجعا بخفي
حنين وهم مع ذلك أسعد حظًا من الباقين هنالك ومن العجيب انه لا يعتبر بهم
غيرهم قترى فوجا جديداً يهاجر فيقع فيما وقع فيه الفوج الاول فلماذا هذا
الانجذاب الى دار العذاب ولماذا هذا التقليد الاعمى الذي كلما أثبتت تجربته
في تركيا فشلا ازداد هواته شغفا به؟ انا نحار في ضلال هؤلاء الرجال والحال
ان كتاب الله يضرب لنا مثلا عنهم بمثل هذه الآية التي يخاطب بها نبيه
ﷺ فيفهمنا كيف يضل الانسان اذا صدرت الإرادة الإلهية على شقوته
وضلالته فالمؤمن العاقل يجد في كتاب الله مثلا لأولئك الغاوين العصريين
الذين لا تؤثر فيهم الموعظة الحسنة ولا المصيبة السيئة ولا يفهم معنى هذه
الآية حق الفهم من لم يرمطوعى الكمالين في زماننا ومن نظر في حالهم
بدقة ولم يطلع على هذه الآيات يتهم عقله.

(وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل انما الآيات
عند الله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما
لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة
وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله
ولكن أكثرهم يجهلون).

نلتفت النظر الى محتتم الآيتين الاخيرتين أعنى قوله تعالى (فلا تكونن
من الجاهلين) وقوله (ولكن أكثرهم يجهلون) ففيهما تجهيل لمذهب من
لم ير الامر كله من عند الله .

وعن أبي هريرة قال قلت يا رسول الله انى رجل شاب وأنا أخاف
على نفسى العنت ولا أجد ما أتزوج به النساء فسكت عنى ثم قلت مثل ذلك
فسكت عنى ثم قلت مثل ذلك فسكت عنى ثم قلت مثل ذلك فقال النبي ﷺ
(يا أبا هريرة جف القلم بما أنت لاق فاخصص على ذلك أو ذر) رواه البخارى
فى صحيحه ورواه ابن وهب فى كتاب القدر وقال فيه فأذن لى أن أخصى
قال فسكت عنى حتى قلت ذلك ثلاث مرات فقال (جف القلم بما أنت لاق)
وعن عبد الله بن عباس قال : كنت خلف النبي ﷺ يوماً فقال لى
(يا غلام انى أعلمك كلمات : إحفظ الله يحفظك . إحفظ الله يجده تجاهك . اذا
سألت فسل الله واذا استعنت فاستعن بالله واعلم أن الامة لو اجتمعت على أن
ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله وان اجتمعوا على أن يضروك
لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الاقلام وجفت الصحف)
رواه الترمذى وقال حديث حسن صحيح .

وقال أبو داود الطيالسى حدثنا عبد المؤمن هو ابن عبد الله قال : كنا
عند الحسن فأتاه يزيد بن أبى مریم السلولى يتوكأ على عصا فقال : يا أباسعيد
أخبرنى عن قول الله عز وجل (ما أصاب من مصيبة فى الارض ولا فى
أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها) فقال الحسن نعم والله ان الله
ليقضى القضية فى السماء ثم يضرب أجلا انه كان فى يوم كذا فى ساعة كذا
وكذا فى الخاصة والعامة حتى ان الرجل ليأخذ العصا ما يأخذها إلا بقضاء

وقدر قال يا أبا سعيد والله لقد أخذتها واني عنها لغني ثم لا صبر لي عنها قال
الحسن أولاً ترى . (١)

(أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله
في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون) .
(وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وان يروا كل
آية لا يؤمنوا بها) .

(انا جعلنا في أعناقهم أغللاً فهي الى الاذقان فهم مقمحون وجعلنا
من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فاغشيناهم فهم لا يبصرون وسواء
عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) .

(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) .
(أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه
وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون)

وقال أبو داود حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن خالد الحذاء
عن عبد الأعلى عن عبد الله بن الحارث قال خطب عمر بن الخطاب بالجابية
فحمد الله وأثنى عليه وعنده جاثليق يترجم له ما يقول فقال من يهد الله فلا
مضل له ومن يضل فلا هادي له فنغض جبينه كالمنكر لما يقول قال عمر ما
يقول قالوا يا أمير المؤمنين يزعم أن الله لا يضل أحداً قال عمر كذبت أي
عدو الله بل الله خلقك وقد أضلك ثم يدخلك النار أما والله لولا عهد الله لك
لضربت عنقك ان الله خلق أهل الجنة وما هم عاملون وخلق أهل النار وما
هم عاملون فقال هو لا لهذه وهو لا لهذه قال ففرق الناس وما يختلفون في القدر .

(١) اقرأ هذه الاحاديث وتذكر قول الجاهل المار ذكره في مقدمة الكتاب : « ان
الله لا يعلم أعمال عباده قبل ان يفعلوها »

(يمتنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم
أن هداكم للإيمان ان كنتم صادقين) .

(واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم
ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق
والعصيان) .

(واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) .

وفي الحديث (ما من قلب الا وهو بين اصبعين من أصابع الرحمن ان
شاء أن يقيمه أقامه وان شاء أن يزيغه أزاغه) .

وعن جابر رضي الله عنه (كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيراً ما يقول :
يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل أتخاف علينا وقد آمننا بك وبما
حدثت به فقال ان القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها هكذا
وأشار الى السبابة والوسطى) .

والحديثان المذكوران في شرح المقاصد وفيه « ان الأحاديث في هذا
الباب متواترة المعنى » .

(وإذ يريدكمهم اذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم ليقضى
الله أمراً كان مفعولاً والى الله ترجع الامور) .

(اذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب أسفل منكم ولو
تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضى الله أمراً كان مفعولاً) .

(فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) .

نفي أى مشيئة يشاؤها العباد غير منوطة بمشيئة الله وقصر الهدى على
من يشاء الله هدايتهم والضلال على من يشاء الله ضلالهم والحيلولة بين المرء

وقلبه والقلب وقمعه والتغشية على الأسماع والأبصار والختم على القلوب
وتجيب الإيمان إلى المؤمنين وتكفر الكفر والفسوق والعصيان وتزين
سوء الأعمال لعاملها وتقليل الفتن المتقاتلتين كلا منهما في أعين الأخرى
للتشجيع على المحاربة وسوقهما إلى التلاقي بحيث لو تواعدتا لاختلفتا في الميعاد
ولم تتصادفا كتصادفهما هذا والقول بأنكم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وبأنك
ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، ماذا يبين لنا كل هذا بكل صراحة؟
يبين لنا أن العباد مسوقون في أفعالهم وهم بيد مدبر الكائنات (١)

ولا يجوز أن يظن مثلاً أن الله رمى ما رماه رسوله ولم يرم ما رماه
أعداؤه تجاهه ولا محل لأن يفرض أن الله يتدخل في بعض المحاربات أو في
بعض الشئون دون الأخرى بل الله هو رامي ما رماه حبيبه ليصيب به المرء

(١) أما قول ابن قيم الجوزية في (شفاء العليل) :

« وقد ظن طائفة من الناس أن من هذا الباب قوله تعالى (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم
وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وجعلوا ذلك من أدلتهم على القدرية ولم يفهموا مراد
الآية وليست من هذا الباب فإن هذا خطاب لهم في وقعة بدر حيث أنزل الله سبحانه
ملائكته فقتلوا أعداءه فلم يفرده المسلمون بقتلهم بل قتلهم الملائكة وأما رميه صلى الله عليه
وسلم فقدوره كان هو الحذف والالقاء وأما إيصال ما رمى به إلى وجوه العدو مع البعد
وإيصال ذلك إلى وجوه جميعهم فلم يكن من فعله ولكنه فعل الله وحده فالرمي يراد به
الحذف والإيصال فثبت له الحذف بقوله إذ رميت ونفي عنه الإيصال بقوله وما رميت »
فاخراج الآية عن سياقها لأن الله تعالى لم يقل ما انفردتم بقتلهم ولكن كان لكم فيه
شركاء من الملائكة بل قال (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) ولا ينافيه أنزال الملائكة لأن
الذين قتلهم الملائكة لم يقتلوهم أيضاً ولكن الله قتلهم وهو الذي يتوفى الأنفس حين موتها
وتفريقه بين الرامي والموصول مع أن العادة أن يكون الموصول هو الذي كان منه الرمي
تحكم فلأن يكون الرمي والإصابة من الله أولى من أن يكون الرمي من النبي صلى الله عليه
وسلم منحرفاً غير مصيب ثم يكون الله موصولاً ما رماه وحوله إلى مرأيه والله تعالى يقول
(وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) لا أنت رميت والله أوصل .

ورامى مارماه أعداء حبيبه لئلا يصيب به فهو يرمى ما هو مطلوب الاصابة
ليصيب ويرمى ما هو مطلوبُ عدمها ليحميد إذ لو رماه صاحبه لاحتمل أن
يصيب كرمية من غير رام (١) وجملة القول أنه يتدخل في فعل أحد لئتمه
كما يتدخل في فعل آخر ليحبطه وكل ما حصل وما لم يحصل وما حسن حصوله
وما لم يحسن فهو منه ألم تؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى .

تأويل في النصوص السابقة

وقد يقال إن في كتاب الله آيات تدل على كون هداية الله وإضلاله لعباده
مبنيين على سابقة استحقاق منهم مثل قوله تعالى :

(ان الله لا يهدي القوم الظالمين)

(كذلك يضل الله الكافرين)

(ان الله لا يهدي من هو كاذب كفار)

(يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة

ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء)

(والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)

(والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم)

(يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام)

(أولئك الذين كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون)

(بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا)

(ومن يؤمن بالله يهد قلبه)

(١) الا أنه ذكر الاول من القسمين لشرفه وخطورته وترك الآخر

(ان الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله)
(كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون)
(انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا)
(في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا)
(فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم)
(كذلك نسلك في قلوب المجرمين)
(فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون)

(قتل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً انكم رضيتم بالعود
أول مرة فاقعدوا مع الخالفين)

(سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا
كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشدا لا يتخذوه سبيلا وان يروا
سبيل الغي يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين) .
والجواب أن بعض الآيات وان احتوت أسباب هداية الله واضلاله
الناشئة من لدن عباده لسكن الآيات المطلقة عن الاسباب أكثر من الآيات
المقيدة بها بحيث يتعسر حمل المطلق على المقيد لاسيما وان الهدى والضللال
الذين نيطا بمشيئة الله وقيل يهدى من يشاء ويضل من يشاء لا يقبلان
الانتياط بأسباب غيرها ويمتنعان من التأويل بحمل المطلق على المقيد لانها
مقيدان أيضاً ولا يحمل مقيد على مقيد بقيد آخر .

على أن الامام الرازي ذكر في تفسيره ان العاقل لا يختار الجهل والكفر
عمداً فان اختار الجهل على ظن أنه علم فذاك الظن أيضاً يستند الى جهل يظنه

علماً فيتسلسل أو يلزم أن ينتهي الأمر الى جهل لم يكن حدوثه من الجاهل
فهداية الله و اضلاله لعباده اللذين ينبئان عن سابقة استحقاق منهم اذا فقل
البحث و الفحص الى سببهما السابق فهو إما يلزم أن يكون أثر هداية الله
و اضلاله الخالصين أو يلزم التسلسل و التسلسل مع كونه باطلا لا يسعه عمر
الانسان المنتهى الى مبدأ ، فبناءً عليه يكون من الضروري أن تستند أفعال
العباد الاختيارية الى داعية يخلقها الله في قلوبهم و تنتهي اليها و البحث
فيه من أهم ما اشتمل عليه كتابنا و قد حان حينه :

الموقف الثاني

حاجة الافعال الاختيارية الى داعية

و مسألة الترجيح بلا مرجح

قد تبين مما سبق في الكلام على قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء
الله) الذي له خطورة عظيمة في مسألة القضاء و القدر ان تلك الآية قطعية
المفاد في نوط ارادة العباد الجزئية بارادة الله بحيث لا يتسع المجال معها لمناوول
يريد أن يفهم من الآية غير ما أفادته فنحن كما آمننا بأن العباد لا يشاءون إلا
أن يشاء الله بما أخبرنا به في كتابه [كذلك يمكننا أن نصل الى هذه الحقيقة
بالنظر في أنه كيف تحصل في الانسان إرادة جزئية متوجهة الى أي فعل يرى
في استطاعته أن يفعله . فنبحث بعد الآن في هذه الجهة و نعى بتدقيقها و بهذا
نكون ننتقل الى اثبات مذهبنا في مسألة القضاء و القدر بدليل عقلي بعد أن

أثبتناه بأدلته النقلية و به يتضح أن التدقيق الفلسفي شاهد صدق أيضاً على
مضمون تلك الآية وفضيلة الشيخ المحاضر أغفل النظر في هذه الجهة
من الموضوع ، فنقول :

مما ادعاه الجمهور من علماء الكلام ولم تختلف فيه الاشاعرة و الماتريدية
امكان أن يفعل الفاعل المختار بلاسبب يرجح له ذلك كاختيار الهارب لاحدى
الطريقين المتساويتين على الآخر و العطشان لاحد الانائين الممتلئين ماء
المتساويين ظرفاً و مظهرافاً ، لكن عندنا أن الهارب أو العطشان لما كان مضطراً
في اختيار أحد الانائين أو الطريقين فقياس الافعال الاختيارية التي نعلم
حاجتها الى مرجح بالوجدان يهدين المثالين و الحكم فيها بالقياس عليهما يكون
قياساً مع الفارق و إلحاقاً للاكثر بالنادر .

فبناء على أن اختيار أحد المتساويين في ذينك المثالين لما كان ضرورياً
ووقع كما يقع فعل من الافعال غير الاختيارية فلا يطلب مرجح لهذا الاختيار
فمع قطع النظر عن تعيين طريق أو إناء فللفعل الهرب و الشرب مرجح يرجحهما
على خلافهما و يكون هذا المرجح مرجحاً أيضاً لأمر التعيين الذي يقع
ضرورياً لضرورة الهرب و الشرب والمسألة أن كل فعل من أفعال الانسان
لا يخلو عن الاستناد الى مرجح ما .

فان قيل ان للانسان ان يشرب من أحد الانائين المتساويين في غير
حالة العطش ايضاً وان يسلك احدى الطريقين في غير حالة الفرار من التهلكة
فجوابه ان في شرب الانسان في غير عطش عن أحد الانائين المتساويين يوجد
على الاقل مقصد كدعوى أنه يستطيعه وهو يكون مرجحه حتى ان اشتغال
الانسان بالعبث يستند الى غاية تناسبه ومرادنا أن أفعال الانسان لا يكون

بلا داعية ولا غرض لاسيما وان وجود المرجح مسلّم في جميع أفعاله الاختيارية
إلا مثالا أو مثالين كشرب العطشان وهرب الخائف مما ينفذ ويوجد بشق
الانفس حتى انه يُستشعر من لفظ (الاختيار) الذي تنسب اليه الافعال الاختيارية
اختيار وترجيح مستند الى السبب فيعقل جواب المرء على قول القائل :
« لم فعلت هذا ؟ » بقوله « فعلته لكوني مضطرا في فعله » ولا يعقل جوابه
بقوله « فعلته لكوني مختارا فيه » فيحمل على أنه لا يريد أن يصرح بسببه
فيظهر أن المرجح يحتاج اليه في الأفعال الاختيارية أكثر منه في الأفعال
الاضطرارية ولا يجوز أن يظن أن الافعال الاختيارية ليست في حاجة الى
المرجح وأن مختارية الفاعل مغنيته عنه بل المرجح يكون دليلا لاختيار
الفاعل المختار فاذا لم يجد مرجحا يتوقف اختياره ولا ينبعث ولهذا لا يشبه
المثالان السابقان في مرحلتها الخالية عن المرجح مع الاحتياج اليه أفعالا
اختيارية لان الانسان مجبول في أفعاله الاختيارية على التحري عن السبب
فتردد الهارب عند وصوله الى منشعب الطريقين ووجدانه قلقا في نفسه عند
اختيار إحداها يفتش عن فقدان المرجح المنشود فلماذا يقول ايضا الموقفه في
مثل تلك الآتات المحرجة « أغمضت طرفي وملت الى جهة كذا بحركة كأنها
غير إرادية أو كأن قوة مجهولة جذبتني اليها » فالارادة لكونها طالبة للمرجح
تكون كلا ارادة عند عدم وجوده ومثله في العطشان الذي يمد يده الى
أحد الانائين المتساويين وكله يدل دلالة واضحة على احتياج الافعال الاختيارية
الى المرجح .

نخلاصة ما يجرى في خلد الهارب عند وصوله الى منشعب الطريقين
« ان اختيار إحداها ضروري ولكونهما متساويتين تُرى النتيجة فيهما

واحدة فبناء عليه فلا رزم بنفسى على أيهما اتفقت « وتكون حر كته بهنده
الملاحظة اما اضطرارية واما اتفافية غير معدودة على كلا التقديرين من
الافعال الاختيارية ولا تخل ان كون الامر كذلك ناشئ من ضيق الوقت
فلو كان الوقت متسعاً ولم يكن الرجل في حالة الفرار فهو لا يبقى أيضاً في المنشعب
و يسلك احدى الطريقين المتساويتين الا ان سلوكه اياها لا يترامه المضى في
طريقه يقع اتفاقاً أكثر من كونه اختيارياً وهو نتيجة تضيقه على نفسه للمضى
يحفز نفسه فيجدها في احدى الطريقين على حسب ما قضى به الصدف أو يرجح
مابدر الى ذهنه أولاً أو أصابه نظره أولاً ويكون هو مرجحه وناظم حر كته
التي لا يدرك كيفيتها أو الجأى باحدهما الى ذهنه أولاً أو مرئته اياه كذلك
وبعبارة أقصر خالق المرجح في (حال عدمه) هو الله .

الحاصل ان الأصل على الأقل وجود المرجح في الافعال الاختيارية
ولكون الحركة في المثالين - المرتبين خاليتين من المرجح لدفع الجبر الآتى منه -
اشبهت الحركة غير الارادية^(١) فالجبر محسوس فيهما أكثر من غيرها أو
غير مسلم عدم وجود المرجح فيهما وفضلاً عن ذلك نقول ليوجد الجبر في
جميع الافعال الاختيارية لو وجد المرجح ولا يوجد في مثال أو مثالين مع
ان فيهما مرجحاً خفياً أو انهما أشبه بالافعال اضطرارية ولما كان محل النزاع
هو الافعال الاختيارية فمالنا أن نعتبر ذينك المثالين اللذين لا يشبهان الافعال
الاختيارية نموذجاً لها فاذا لمعنى التمسك بمثالين عند الحكم في أفعال اختيارية
لا تحصى بالملايين ولا عدل في الحكم على أكثرية الافعال الاختيارية القاهرة

(١) وقد عرف علماء النفس الغربيون الفعل الارادى بما يشعر الفاعل بسببه وغايته
القريبين على الأقل

التي لا ترتاب في وجود دواعيها ومرجحاتها ، بالقياس على أمثلة نادرة تتحمل المناقشة ويرتاب في وجود وعدم مرجحها وكيف يصح نفي وجود المرجح في تلك الاكثرية أو انكار استنادها اليه بمجرد ذلك القياس فغاية ما في الباب انا نطرح المثالين المرتاب فيهما من البين وتكلم في أكثرية الافعال التي لاشبهة في وجود دواعيها والنتيجة التي نصل اليها فيها تكفي لنا للحكم في مسألة القضاء والقدر .

لا لا ! ان العلماء الذين تحروا ووجدوا ذينك المثالين لا ثبات الترجيح بلا مرجح يريدون أن يستخرجوا من عدم استناد الاختيار فيهما الى مرجح سنداً لأن يدعوا في الافعال الاختيارية التي لاشبهة في وجود دواع ومرجحاتها لها عدم ارتباط الاختيار بالدواعي المرجحة الموجودة ولاجل هذا يتمسكون بهما والا فماذا يكون لمثالين من الاهمية ازاء أكثرية الافعال الاختيارية العظمى التي توجد مرجحاتها ولعدم أهميتهما نتركهما لممثلتيهما بلا مناقشة . لكنهم يريدون انكار وجود المرجح فيهما وانكار كون الاختيار مر بوطاً بالمرجح في غيرهما ولولا انهم لم يظفروا بمثالين خاليين عن المرجح لما خطر ببالهم أن ينكروا استناد الاختيار في أكثرية الافعال الاختيارية العظمى الى مرجحاتها الموجودة ونحن لا ندعي في الحال كون اختيار الفاعل المختار في الافعال الاختيارية التي توجد مرجحاتها مرتباً بتلك المرجحات ارتباط الافعال الايجابية بموجباتها وهم لا ينكرون مادام المرجح موجوداً مناسبة الاختيار والارادة به بتاتا ولو أنكروا لكان انكارهم مخالفاً للبدهة وكانوا لم يسموا المرجح مرجحاً فلعدم السبيل الى انكار هذه المناسبة لجأوا إلى تحري مثال خال عن المرجح .

زبد
سبح
له

وصفوة القول انه لا مجال للكلام في وجود المرجح لاكثر الافعال
الاختيارية ولا في مناسبتها بالمرجح الموجود مع وجود المجال للكلام في عدم
مرجح البعض النادر من الافعال الاختيارية أو في كون ذلك البعض معدوداً
من الافعال الاختيارية فمن المعقول المنطقي أن يلحق النادر المجهول الحال
بالكثير المعلوم بدلاً من الحاق الكثير بالنادر والمعلوم بالمجهول أو يقبل
كل من النوعين بموقفه الخاص من غير الحاق أحدهما بالآخر .

نظننا بفضل التماذي في التدقيق استرحنا من غائلة المثالين فلننظر الآن
في الكثرة العظمى والمطلوب هو الاطلاع على وجود الجبر أو عدمه في تلك
الكثرة التي تشمل على الطاعات والمعاصي ولا يوجد في الطاعات والمعاصي
ما يتساوى فعله وتركه من كل جهة حتى يكون ترجيح واحد منهما ترجيحاً
بلا مرجح بل كون الفعل طاعة أو معصية والمسؤولية المرتبة على كونه فعلاً
اختيارياً كونه ذو علاقة بالمرجح فالانسان يعمل للقيام بواجبه أعني يعمل بهذا
المرجح فيصير مطيعاً ويعمل تابعاً لهوى نفسه فيصير عاصياً وهو يُسأل عن
كل ما فعله أو تركه بأن يقال له « لماذا فعلت كذا أو لم تفعل كذا » فيبحث
في سؤاله عن المرجح .

والآن فليست عندنا شبهة في وجود مناسبة ما ولو بين الافعال
الاختيارية التي توجد مرجحاتها وبين تلك المرجحات فالجبر يتولد من هذه
المناسبة الخفيفة ولا يجوز أن يظن ان الانسان لكونه فاعلاً مختاراً لا يحتاج
الى أى شىء ويكون في فعله مطلق العنان بل الفاعل المختار من يتبع شعوره
فهو يفعل ما يشاء لكن مشيئته تحصل باحساس فائدة وقد تكون هذه الفائدة
خفية وسريعة الانطباع والزوال بحيث تختفي عن نفس الفاعل الذي يدركها

فهو يتصور فائدة ويتعقبها ولا يشعر بها والعلماء يعبرون عنه بأدراك فائدة
وعدم ادراك إدراكها وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة التفتازانى فى التلويح
وشرح المقاصد والعلامة الشريف الجرجانى فى شرح المواقف واتفقا على قبوله
فى مناقشة مثالى الهارب والعطشان .

وبعد هذا يتبين أن هذه المناسبة الخفيفة التى لا تجاوز الأولوية ولا
يمكن انكار وجودها بين الأفعال الاختيارية ومرجحاتها ، لها قوة بالغة عند
التدقيق مبلغ الموجب وترائيها فى مظهر المرجح مختلفة عن الموجب ناشئ
من تأثيرها بواسطة شعور الفاعل ومختارية الفاعل أيضاً تتجلى بفضل ذلك
التوسط فالإنسان مكاف لكونه فاعلاً مختاراً ومدار التكليف عقله فترعى
مختارية الفاعل وتصان بكون ما يقبل المرجح مرجحاً هو شعوره وينعقد
التراضى بينهما بالايجاب والقبول وإلا فهذه المرجحات بعد تسليم وجودها
ولزومها موجبات .

فخالق تلك المرجحات التى بينها وحللتنا مناسبتها بالأفعال الاختيارية
بكونها علة غائية للأفعال وهى معلولات لها فى الأذهان والذى يرضى بها
شعور الفاعل المختار ، هو الله تعالى فان زعمنا فى بعض الأحيان أننا متحرروها
وواجدها فى أذهاننا فالتحرى والوجدان والاعتناع بما يوجد لا يحصل بلا
سبب خارج عن اهتمامنا به وإلا فيلزم أن يكون سنوح مرجح كل فعل
لذهن كل أحد وتأثيره فيه على سواء فان قيل جواباً عليه بأن هذا ناتج من
اختلاف الأذهان فى تشكيلاتها فنحن نقول فخالق الأذهان كذلك مختلفاً
بعضها عن بعض وواضع تلك الفروق بينها هو الله .

وبعد أن اتضح كون المرجح من الله فليس بواجب أن يكون فى مرتبة

الموجب بل يكفي كونه مرجحاً كما يدل عليه اسمه فتتوقف إرادة الفاعل
المختار عليه ويكون هو شرطاً لها ان لم يكن علة موجبة فلو فرضنا ان المرجح
يفيد الاولوية ولا يضطر الفاعل على الارادة وان الارادة الجزئية ليست من
الله كما تدعيه الماتريديّة، لكن احتياج الارادة الجزئية الى المرجح احتياج
المشروط الى شرطه يجعلها تحت مشيئة الله لانه يخلق مرجح ما يريد وقوعه
من إرادات العباد ولا يخلق مرجح ما لا يريد وقوعه ولا يريد الانسان ما لا
مرجح له فهذا على الاقل معنى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله)
الذي ينوط مشيئة العباد بمشيئة الله فالله تعالى ان لم يكن مؤثراً في مشيئة تهم
بلا واسطة كما تقول به الاشاعرة فهو مؤثر فيها بواسطة المرجح .
أما كون الفاعل المختار له أن يرجح أحد المتساويين بدون احتياجه
الى مرجح وكون الارادة المعرّفة بأنها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين
من الفعل والترك بالوقوع ، لها بطبيعتها أن ترجح أحد المتساويين من غير
مرجح وتقوم هي مقام المرجح بل لها أن ترجح المرجوح وكون الترجيح
بلا مرجح باطلاً بمعنى وجود الموجود بلا موجد وجائزاً بمعنى ترجيح الفاعل
الفاعل المختار أحد مقدوريه بلا مرجح والا فلا يكون معنى لكون الفاعل
مختاراً ، الى آخر النظريات التي يتمسك بها من يسعى من العلماء في تخليص
أفعال العباد من الجبر فكلها منظور فيه لان مختارية الفاعل في كونه عاملاً
بالمرجح الذي يتفق وشعوره لا في عدم احتياجه الى مرجح وليست الارادة
صفة توجب تخصيص أحد المتساويين بل أحد المقدورين ولا الفاعل المختار
من لا يحتاج في ارادته الى مرجح يرجح أحد مقدوريه فلا ينافي احتياجه
اليه كونه عاملاً مختاراً ويتحقق معنى كونه مختاراً باختيار ما يليق بالارادة

وموازنته بين الاسباب المرجحة التي يحتاج اليها عند الفعل بل قالوا ان
الممكن لا يكون موجودا ما لم يكن واجبا ولا يكفي أن يكون وجوده أولى
والعلماء وان خصصوا هذه القاعدة بغير ما يوجد الفاعل المختار أعني
بملا لا توجد بين أجزاء علته التامة ارادة المختار فقالوا ان المختار له أن يعمل
بالاولوية و يصير الاولى واجبا بانضمام ارادته اليه فتسلم قاعدة وجود الشيء
بعد وجوده ، لكن هناك وجوبا خفيا بين المرجح و ارادة الفاعل غير الوجوب
الذي بين الفعل و ارادة الفاعل يستتره توسط شعور الفاعل بين ارادته وبين
المرجح فان أغنت ارادة المختار عن الوجوب الذي بين الفعل و ارادته ف
تعنى عن الوجوب الذي بينها وبين المرجح .

ثم تأتي النقاط الاخرى فنقول : - بالنظر الى كون الكلام في ارادة
البشر وكونها بمعنى الصفة والمبدأ مخلوقة لله تعالى عندهم - فلو كان تخصيص
أحد المقدورين مقتضى طبيعة صفة الارادة لزم الجبر ولا يبقى معنى لسكون
الارادة الجزئية من العباد لان هذه الصفة تتبع مقتضى طبيعتها وبتعبير أوفق
تتبع خلق خالقها أكثر من أنها توجد تحت حكم من يتصف بها والى هذه
الدقيقة أشار المحقق الكليني في تعليقاته على حواشي السيلكوتى على
الحواشى الخيالية على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازانى (١) هذا واحد .

(١) وبه يسقط ما قاله فضيلة الشيخ بحيث :

« نعم أن العبد ليس مختارا في اتصافه بارادته وقدرته بل ذلك بخلق الله تعالى كما ذكرت
ولكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختيارى وقد علمت ان تعلقهما لا يحتاج
الى خلق ويجاد لانهما بمقتضى حقيقةهما خلقنا صالحتين لان تعلقا بالفعل بدلا عن الترك
وبالترك بدلا عن الفعل فاذا خلق الله ارادة وقدره في العبد صالحتين لان تعلقا بالفعل بدلا
عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل فاذا تعلقا باحد الامرين لم يكن تعلقهما بهذا الجانب او بهذا

والثاني لو كانت الارادة المتوجهة الى أحد الطرفين من حيث أنها إرادة قائمة مقام المرجح ورجحت مثلا جانب الفعل لكونه مرادا فلم يلزم الترجيح بلا مرجح بين الفعل وتركه لزم الترجيح بلا مرجح بين إرادتهما فلنقل إن إرادة الفاعل المختار ترجح الفعل على تركه فما الذي يرجح إرادة الفعل على إرادة الترك وهل تترجح هذه الارادة بنفسها من غير سبب أو توجد ارادة ثانية ترجح الارادة الاولى وتقوم مقام مرجح لها لكونها إرادة وهلم جرا فتسلسل الارادات وهذا الاعتراض أوردته العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف

ومن هذا يفهم ان الحق كون الترجيح بلا مرجح جائزا مطلقاً بدل أن يقال انه باطل بهذا المعنى وجائز بذاك وإنما الباطل غير الجائز هو الرجحان بلا مرجح و بطلانه مطلق أيضاً لا بخصوص بوجود الموجود بلا موجد وعلّة بطلان الرجحان بلا مرجح لزوم خلاف المفروض من رجحان ما يُفرض كونه مساويا فيلزم أن لا يكون مساويا فاذا توسطت الارادة في البين ينقلب

الجانب بخلق جديد بل يكون تعلقهما بهذا الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه بمقتضى ذاتيهما على حسب ما يعتقد العبد ملائما له أو غير ملائم من جاني الفعل والترك « لان ما هو مقتضى ذاتيهما صلاحيتهما للتعلق بهذا الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه لا تعلقهما بهذا أو ذاك بالفعل والا يلزم الجبر كما قال الفاضل المشار اليه فالحق ان تعلقهما بجانب معين يحتاج الى خلق جديد بل ان القدرة والارادة المخلوقتين في العبد الموجودتين في الخارج الحقيقيتين بان يطلق عليهما اسم القدرة والارادة ، ما تعلق منهما بجانب معين من الفعل والترك اما التي تصاح لان تتعلق بكل من الجانبين على سبيل البديل فليست قدرة و ارادة بالفعل بل بالقوة كما سبق تحقيقه وقوله لكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختياري ليس بشيء لان العبد مختار في فعله لاني ارادته واختياره قال المحقق الدواني في شرح العقائد المضدية « والتحقق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى أسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملايم مثلا يوجب انبعث الشوق والشوق يوجب الارادة »

الرجحان ترجيحاً ويزول البطلان ، الا ان الكلام ينقل بعده الى نفس الارادة فيقال بعد ما قيل « إن الفاعل المختار أراد هذا فرجح أحد المتساويين بإرادته وقامت ارادته مقام المرجح فلم يلزم الرجحان من غير مرجح » : « الا انه — نظراً لما يلزم من أن تكون الارادتان المتعلقةتان بالمتساويين متساويتين — فلماذا أراد هذا ولم يرد ذلك ؟ » ويلزم الرجحان بلا مرجح في الخطوة الثانية وبعبارة أصح فيما قبل الترجيح بلا مرجح ولو قيل — لثلا يلزم هذا — « إن مرجح الارادة أيضاً ارادة متعلقة بها » تتسلسل الارادات أو ينتهي الامر إلى مرجح لا يكون من جنس الارادة ولا يكون بيد العبد فيلزم الجبر ولا يقال بجواز تسلسل الارادات لعدم كون الارادة الجزئية من الموجودات لاننا أثبتنا فيما سبق كون الارادة الجزئية من الموجودات ولو سلمنا عدم وجودها فالتسلسل في الامور الاعتبارية التي تمتاز آحادها وتكون ثابتة في نفس الامر من غير احتياجها الى فرض فاض باطل أيضاً لما أن برهاني التطبيق والتضاييف الذين يبطلان التسلسل في الموجودات يجريان فيها أيضاً والحال ان الارادة الجزئية أمر ثابت تستند اليه أفعال العباد ويكون مدار تكليفهم عند الماتريديية وليس باعتبار محض كلامور الانتزاعية^(١) فبناء عليه لو احتاج وقوع فعل من أفعال العباد الى تقدم ارادات جزئية عليه غير متناهية بالفعل لما وقع محال مثل هذا ولما وقع فعل من أفعال العباد فقد تبين من هذا التدقيق أن ما يجوز من الترجيح بلا مرجح فهو ينجر إلى ما لا يجوز من الرجحان بلا مرجح فيجب أن يجتنب الوقوع في تجويز الرجحان بلا مرجح بينما يدعى جواز الترجيح بلا مرجح

(١) عدم اختصاص البطلان بتسلسل الموجودات الخارجية وجريانه في الامور الثابتة في نفس الامر أيضاً مذكور في الحواشي الكنبوية على شرح العقائد العضية للجلال الدواني رقم ٣٥٣

التخليص أفعال العباد من الجبر والحال ان الرجحان بلا مرجح باطل قطعاً
ولو لم يبطل انسداد باب اثبات الصانع لانه ان أمكن رجحان واحد من طرفي
الممكن المتساويين أعني الوجود والعدم بلا مرجح لم يبق احتياج الكائنات
الى صانع وخالق فأساس مسألة اثبات الواجب مستند الى هذا الاحتياج.

اعتراض مهم وجوابه

ادله احتياج
الارادة

فان اعتراض معترض - بطريق النقض الاجمالي على تعبير علم المناظرة -
على ابطال كون الارادة مرجحة وعدم احتياجها الى مرجح آخر بما سبق
من لزوم التسلسل في الارادات ، بانه يجري المحذور نفسه في ارادة الله فيلزم
كونه تعالى مختاراً في أفعاله ومضطراً في اختياره شأن العباد فجوابه

أولاً : ان ارادة الانسان حادثة وحدوثها يحتاج الى سبب مرجح فان
لم تكن لمتعلق الارادة وهو الفعل حاجة الى مرجح فللارادة نفسها حاجة اليه
والا يلزم الرجحان بلا مرجح فنحتاج لنقلب الرجحان ترجيحاً ونجعل
جائزاً الى تصور ارادة أخرى تتعلق بالارادة الاولى المتعلقة بالفعل لان
الترجيح بلا مرجح انما يجوز بواسطة الارادة فتتسلسل الارادات ويلزم
لقطع التسلسل أن نقول باستناد الامر وانتهائه في مرتبة من مراتب الارادة
الى مرجح ليس من جنس ارادة الفاعل يخلقه الله تعالى في قلب الانسان
وتستند إرادته اليه فتدخل ارادته بهذه الصورة تحت تأثير خالق المرجح
أما أفعال الله تعالى فمرجحها ارادته القديمة المستندة الى ذاته وهذه الارادة
القديمة لا تحتاج الى ارادة قديمة أخرى أو مرجح آخر ليس من جنس الارادة
لان علة الاحتياج الى العلة عند المتكلمين هي الحدوث.

وثانياً فنحن نبحث في أفعال البشر الاختيارية أعني أفعال الخلق

لا أفعال الخالق وقولنا بلزوم المرجح للأفعال الاختيارية راجع أيضا الى أفعال البشر وانما نرى نحن الاستطاعة فينا لتدقيقها وليس من الصواب أن ندخل أفعال الله في البحث ونقيس الغائب على الشاهد وبالنظر الى أن أفعال الله تعالى لا تعمل بالاغراض عند الاشاعرة فلا يوجد هناك مرجح يأتي منه الجبر الى أفعاله لكن أفعال العباد معلة بالاغراض قطعاً وورود تلك الاغراض الى الاذهان مرجحة للأفعال من الله فتقع أفعالهم تحت سيطرة الخلاق القدير الذي يخلق المرجحات وقد أقام الله الدليل على علمه بما في القلوب بكونه خالقه فقال (وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق) ولكون الاستدلال على علمه بذات الصدور بخلقها نفسها أبلغ من الاستدلال عليه بخلق أصحاب الصدور ، فتفسير الآية بهذا أقوى فتدل الآية على أن الله خالق الدواعي والمرجحات في قلوب عباده .

وتقرير الاعتراض السابق كما قرره المحقق الكلبوي في حواشيه على شرح الجلال الدواني فقال « اما أن يمكن تعلق ارادة الفاعل المختار بشيء ما بلا سبب يوجب تعلقها فلا يضطر الانسان في ارادته أو لا يمكن فلا يكون الله تعالى مختاراً في ارادته ثم في أفعاله لا ممتنع تخلف مراده عن ارادته » ، لا يزيد الاعتراض قوة الزامية والمحقق الكلبوي أورده - ملتزماً لمذهب الماتريدية - على مذهب الاشاعرة القائلين بان الانسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره لكننا لانراه مصيباً في ذلك وهو مبني على التجاهل في كون مذهب الاشاعرة عدم تعليل أفعال الله بالاغراض وليس من حقه توحيد القول عن الفاعل المختار الذي تُعمل أفعاله والذي لا تعمل أفعاله فنحن نضطره في الجواب الى تعيين مراده من الفاعل المختار فان أراد الفاعل الذي لا تعمل أفعاله

فنجيب باختيار الشق الاول من الاعتراض ومنع ملازمته وان أراد الفاعل
الذي تعمل أفعاله فنجيب باختيار الشق الثاني ومنع ملازمته فنقول : ان كان
مراده الفاعل المختار الذي لا تعمل أفعاله فنختار امكان تعلق ارادته بشيء
ما بلا سبب موجب لكن لا يلزم منه عدم اضطرار الانسان في ارادته لانه
الفاعل المختار الذي تعمل أفعاله واضطراره في ارادته ناشيء من كون أفعاله
معللة ومستندة الى مرجح وان كان مراده الفاعل المختار الذي تعمل أفعاله
فختار أنه لا يمكن تعلق ارادته بلا سبب لكن لا يلزم منه أن لا يكون الله
تعالى مختاراً في ارادته وفي أفعاله .

نعم إن كانت أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح كما تقول به الماتريدية
يلزم الجبر في ارادته تعالى كما يلزم في ارادة العباد لاستنادها الى المرجح
فيختل كون الله تعالى فاعلاً مختاراً والمحقق السكندري يجتهد للتخلص عن
هذا المحذور في إيقاف المرجح عند حده ومنع وصوله الى حد الموجب فلا يوفق
في اجتهاده إذ يرد عليه أنه يلزم أن يكون ترك الفعل الذي لا يصل مرجحه
الى حد الموجب ممكن الوقوع من الله مع كونه أى ترك الفعل مرجوحاً
فيمكن صدور ترجيح المرجوح من الله الحكيم مخالفاً لحكمته ولا يكفي في
دفعه الجواب الذي اعتمد عليه المحقق المذكور وهو :

« إن المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحاً بالنسبة الى وقت
آخر بل منافياً للمصلحة فلا يلزم ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح في وقت
بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة
بالأوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللائقة.
بذلك الوقت على وجوده فيه وبعده وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح

اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا إشكال أصلاً «
لأن لنا أن نقول بعد ذلك : ما يكون فعله أوفق للمصلحة في وقت
تخلّفه في ذلك الوقت إن أمكنه تعالى لزم إمكان خروج الحكيم عن الحكمة
وإن لم يمكن انقلب المرجح موجباً ، والمحقق المذكور الذي التزم حل هذا
الإشكال في صفحة ٣٥٣ بطبع الأستانة اختلف عنا في تقرير الإشكال
أولاً فرتب جوابه على تقريره ولكنّه على تقريرنا لا يكفيه هذا الجواب
في حل الإشكال .

وفي النتيجة يلزم إما أن يُجتنب تعليل أفعاله تعالى كما قالت به الأشاعرة
أو يفسر الاختيار الذي يتصف به بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل »
كما هو مذهب الحكماء ومختار الجلال الدواني ويقال له الاختيار بالمعنى الأعم
المجامع للإيجاب ويقابله الاختيار بالمعنى الأخص المفسر بصحة الفعل والترك .
وعند الأشاعرة القائلين بعدم تعليل أفعاله تعالى لا بالأغراض ولا
بالحكم والمصالح فالله تعالى يفعل ما يشاء ويكون كل ما يشاءه ويفعله حكمة
والحكمة تتبع أفعاله لا أن أفعاله تتبع الحكمة وليست في الخارج عن أفعاله
حكمة والحسن والقبح ليسا بذاتيين ، فلاختياره تعالى على مذهب الأشاعرة
مندوحة أي مندوحة . أما على مذهب القائلين بلزوم تعليلها بالحكمة
والمصلحة فينتقيد اختياره تعالى ويلزم أن يكون مجبوراً في أفعاله على أن
لا يخالف الحكمة وإن كان أصحاب ذلك المذهب أو المحقق الكلبوبى لا يسلمون
هذا الجبر كما سبق إلا أنه يمكن أن يدعى عدم كونه نقصاً في شأن الألوهية
لأن عدم تعلق قدرة الله بالمحالات أمر معترف به عند المتكلمين والتزام
المرجوح الذي لا يتوافق مع الحكمة والمصلحة محال في حقه تعالى فمراعاة

الله المرجح في أفعاله ضرورية على مذهب تعليلها بالحكم والمصالح ويعبر عن هذه الضرورة بالوجوب عن الله لا الوجوب على الله (١).

أما الانسان فهل يلزمنا - بالنظر الى ان مراعاته المرجح الذي هو الحكمة والمصلحة غير لازمة وان عمله بالمرجوح ليس محالاً بالذات ولا بالغير - أن نعدّه حراً في أفعاله بينما قلنا بالتقييد في أفعاله تعالى على مذهب تعليلها وللانسان التعمد بترجيح المرجوح الذي لا يتفق مع شأن الالهية ويتفق مع شأن الانسان كما يذكر المدعون بإمكان ترجيح المرجوح صدور ذلك ووقوعه من الناس فعلاً لكن الحق انهم لكون عملهم بمقتضى خلقهم مبنياً على الشعور ، مجبورون أيضاً على اتباع المرجح في أفعالهم الا ان الحكمة والمصلحة التي هي المرجح في أفعاله تعالى تليق بان تكون مرجحة في نفس الامر والمرجح في أفعال الانسان مرجح على زعمه . وعند تعمله بترجيح المرجوح فالقصد الذي يكون الحصول عليه سائمه الى ذلك الترجيح فهو مرجح لجانب المرجوح غالب على مرجح الجانب الراجح وبعبارة أولى مقلب المرجوح راجحاً فمرجح المرجوح بسبب من الاسباب يكون مرجح الراجح للملاحظة

(١) وقد عرفت أنه يؤدي الى القول بكون الله تعالى غير مختار في أفعاله الاختيار بالمعنى الاخص بل بالمعنى الاعم المجامع الايجاب

ولا ينفع الاعتذار منه بان هنا من قبيل التزام مالا يلزم عقلاً والواجب بالالتزام لا يكون واجباً حقيقياً كما ذكره في مثل قوله تعالى (كتب على نفسه الرحمة) ، لان العمل بالحكمة والراجح مما يلزم الحكم عقلاً وقول الشراح عند قول أصحاب المتون الكلامية (ولا يجب عليه شيء) : « ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » انما يستقيم على مذهب نفاة التعليل القائلين بان الحكمة تتبع أفعاله تعالى لا ان أفعاله تتبع الحكمة والا فان كانت الحكمة ثابتة وعلت أفعال الله بها فلا يشك في وجوب العمل منه بها ولا يكون الله مختاراً فيه ويكون عدم اختياره فيه من فروع عدم اختياره في صفاته الكمالية .

هذا ما يفضي اليه القول بتعليل أفعال الله تعالى مع ما اشتهر من أن كونه تعالى فاعلاً موجبا يستلزم قدم العالم بناء على أن الحادث لا يستند الا الى الفاعل المختار .

الرجحان فيه بذلك السبب ولنفرض انه يرجح المرجوح بقصد انه يفعل ما يشاء أو يُثبت كونه فاعلا مختارا فالمرجوح الذي التزم ترجيحه بهذه الملاحظة انقلب في نظره راجحا وعمل هو بالراجح على ما هو الاصل والله خالق هذه الفكرة المرجحة في قلبه فمجبر الانسان بواسطة المرجح هو الله ويأتيه الجبر من الخارج والمجبر في أفعاله تعالى بواسطة المرجح علمه المتعلق به وفي كل منهما مع المجبورية اختيار بمعنى انه ينتخب ما يفعله والفاعل الذي يجعل ما يفعله ملك ارادته لشعوره بالمرجح^(١) يعد فاعلا مختارا وان كان مجبورا ولاكون هذا التملك بواسطة الشعور بالمرجح فالاختيار يأتي الفاعل المختار من المرجح كما أتاه الجبر منه أيضا (وقد سبق ان المسؤولية المترتبة على كون الفاعل مختارا ترجع إلى محاسبته بالسؤال عن مرجح فعله) وبعد ذلك فالجبر واضح في اختيار البشر الذي يكون تعيين مرجح لفعله في مشيئة فاعل مختار آخر والاختيار مختل خلافا لافعال الله الذي يأتيها الجبر من علمه المتعلق بالمرجح وهو الحكمة والمصلحة فاختياره لا يختل بالجبر الآتي من الخارج فان قيل فليكن مجبر الانسان أيضا في أفعاله علمه المتعلق بالمرجح فلا يأتيه الجبر من الخارج قلنا لا فائدة فيه لأن علمه المتعلق بالمرجح أيضا آتية من الخارج لحصوله بخلق الله وتوقفه على مشيئته .

الطريقة الوسطى

من التزم الطريقة الوسطى في مسألة أفعال العباد من غير تصريح بمذهب الأشاعرة أو الماتريدية أو غيرهما فغايتها أن يلجأ الى ابهام قولهم « لا جبر ولا

(١) اخترنا التعبير بالشعور بالنظر الى الانسان وفي حقه تعالى يلزم استعمال العلم بدله

تفويض ولكن أمر بين أمرين ، وقد عزاه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد الى بعض أئمة الدين وقال انه الحق وفى التلويح الى المحققين وهؤلاء المحققون نظروا الى عوامل أفعال العباد القريبة كالقدرة والارادة فرأوا أن لا جبر ونظروا الى أسبابها الاولى البعيدة التى تسوق ارادتهم الى أحد الجانبين من الفعل والترك فرأوا الجبر كما فى شرح المقاصد والتلويح فقالوا قولهم ذلك^(١) ويساويه فى التوسط قولنا لبراءة لذمة الانسان فى أفعاله ولا استقلال له فيها وهذا أوسط المسالك أيضاً وأعد لها فى هذا الباب لان عدم استقلال العباد فى أفعالهم مسلم فى جميع المذاهب المنسوبة الى أئمة أهل السنة سواء فى ذلك مذهب الماتريديّة أو مذهب القاضى أبى بكر المتحدّين عند بعض المحققين أو مذهب الاستاذ أبى اسحق الاسفرائنى أو غيرهم ولا تجد أحدا منهم يدعي الاستقلال للعباد فى أفعالهم ثم ان القول بعدم استقلالهم ان كان معناه عبارة عن حصول الفعل بقدرة الله تعالى أو بمجموع القدرتين مع كونهم مستقلين فى الارادة الجزئية التى يتبعها حصول الفعل أو فى المرجح الذى ترتبط به الارادة الجزئية ، فعدم استقلالهم بهذا المعنى لا معنى له معتدا به ولا تأثير له فى كون الامر بين الامرين ، وانما هو تفويض الامر اليهم لكونهم مستقلين فى الارادة الجزئية التى يتبعها حصول الفعل تباعاً مطردة وان كان هذا

(١) وكنت قلت فيما كتبتة عن مذهبي فى أوائل الكتاب انه جبر وتفويض معا وقد اخترته على التعبير القائل بانه لا جبر ولا تفويض الخ لنكتتين الاولى أن الاثبات خير من النفي لاسيما فى معرض البيان والثانية ان نفي الجبر لا يوافق الواقع ونفى التفويض لا يوافق غرضهم فى نفي الجبر وهو تصحيح مسئولية الانسان ومكافئته لان القول بعدم تفويض شىء اليه يوهم أنه ليس عنده حتى الارادة والاختيار اللذان تفتقر بهما مذاهب مجانبى الجبر من أهل السنة ومذهب الجبر المتوسط ، عن الجبر المحض وتدور عليهما صحة التكليف .

الحصول بقدره الله أو بمجموع القدرتين فإن كان أولئك الأئمة قائمين حقيقة
بعدم استقلال العباد وكان لقولهم هذا معنى معتد به وجب على الأقل أن
لا يخلص استقلالهم ويكون مشوباً بشيء من تدخل الغير فيكون الانسان
نصف مختار ونصف مضطر والحال أن الكل المركب من الاختيار والاضطرار
يلزم أن يعد اضطراراً لأن المركب من الداخل والخارج خارج فعلى هذه
القاعدة يكون مجموع ما يتقدم على الفعل المركب من الاسباب الاخيرة
الاختيارية والاسباب الاولى الاضطرارية اضطرارياً لاسيما وليس هذا
المجموع خليطة اختيار و اضطرار وقع الاتفاق على أن يكون بعضها تابعا
لارادة الانسان وبعضها تابعا لتأثير الخارج كشركة متفق عليها لان خالق
المرجح في القلوب يعين وجهة اختيار العباد فليكن الاختيار منك أليس هو
يتبع ما يسنح لقلبك من المرجح فليس اذن ما كان منك منك حقيقة ومن
هذا قالوا ان الانسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره فهذا الاضطرار في
الاختيار اما بخلق الله الاختيار كما قالت الاشاعرة واما بكونه هو المعين
وجهته بواسطة المرجح الذي خلقه .

فاذا تحققت ما ذكرنا علمت أن المذاهب المتوسطة الموضوع على أن
يكون موقف الانسان بين الاستقلال والجبورية لتصحيح مسئوليته عن
أفعاله مع تسليم شمول قدرة الله وارادته واحاطتهما ، لا نجدى نفعاً في تحقيق
مقاصد واضعها بالرغم من كونهم مجدين ومجيدين في وضعها وترتيبها لان
موقف الانسان الحقيقي بعيد عن الاستقلال كل البعد حتى ان المعتزلة -
المشتهرين بقولهم باستقلال العبد في أفعاله - لكونهم معترفين بالاحتياج الى
الداعية وهي التي ذكرنا باسم المرجح ، فلا محل للاستقلال في مذهبهم أيضاً

بل ان مذهب الماتريديّة المدعين عدم مخلوقية الارادة الجزئية بتزويلها الى
ما بين الموجود والمعدوم ثم القائلين بعدم احتياجها الى المرجح ، لانفالى اذا
قلنا انه أبعد مدى وأشدّ تقدما من مذهب المعتزلة في مخالفة الجبر واعتبار
العباد حاكين في أفعالهم متصرفين كما شاءوا لأن الانسان وان كان موجود
أفعاله وارادته على مذهب المعتزلة الا انه لكون أفعاله تابعة لارادته وارادته
تابعة للداعية التي لا يوجد لها الانسان بل يخلقها الله ، فيدخل الجبر في هذا
المذهب من مبدأ الامر ولا يدخل في مذهب الماتريديّة القائلين بامتلاك
الانسان لارادته الجزئية لعدم كونها مخلوقة لعدم كونها موجودة وغير
المعترفين باحتياج هذه الارادة الى داعية ومرجح لجواز الترجيح بلا مرجح
عندهم فالانسان على مذهبهم متصرف في مبادئ أفعاله باستقلال تام أما
أفعاله نفسها فهي وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن لما كان خلق الله اياها تابعا
لارادته الجزئية ومترتبا عليها باطراد تام جرت سنة الله عليه أو بلغ مبلغ
الترتب العقلي لكونه من قبيل ترتب المسبب على سببه كما ادعاه الشيخ
بجيت في محاضراته وسنذكره ، فوقع خلق الله المتعلق بأفعال الانسان على
خلاف ارادته الجزئية اما محال عادة واما محال عقلا والانسان حاكم في أفعاله
على هذا المذهب بالنظر الى منتهى الامر كما انه كذلك بالنظر الى مبدئه
فبالرغم من اقامة القيامة في علم الكلام على المعتزلة بحجة انهم مولو العباد
مالم يستحقوه من استقلال التصرف في أفعالهم ، إن تبين ان الماتريديّة أبعد
منهم خطي في هذا الايلاء كان مما يقضى منه العجب ودعوى فضيلة الشيخ
بجيت في نقطة الترتب تزيد في قوة تصرف العباد المعترف به في مذهب
الماتريديّة وكل هذا يدل على مجاوزة الحد الوسط بين الجبر والتفويض الذي

هو ميزان الاعتدال في هذه المسألة وعلى الافراط في الفرار من الاول حتى
الوقوع في الثاني مع الواقعين أو أشد منهم وقوعاً!
ثم أنه كما يؤدي الفرار من الجبر الى الوقوع في التفويض فالفرار من
التفويض يؤدي الى الوقوع في الجبر وقد ذكرناه طول تحقيق مذهب
الاشاعرة وطول اثبات المرجح ولذا قالت الاشاعرة ان الانسان مختار في أفعاله
مضطر في اختياره وقال المحققون انه مضطر في صورة مختار فلا يوجد الوسط
في هذه المسألة الا مائلاً الى احد الجانبين اما الجبر واما التفويض وحديث
أمر بين أمرين عبارة عما يُنشد ولا يوجد لكن المقصود الاصلى ما هو
اصابة الوسط بل اصابة الحق وان كان مائلاً الى أحد الجانبين وقد عرفت
رجحان كفة الجبر بالنظر الى الادلة النقلية والعقلية وحسبك في رجحانها مسألة
المرجح فالارادة الجزئية لو سلم ان وجودها ومخلوقيتها تحتملان المناقشة وأيد
كونها منا بمراجعة أنفسنا لكن لاشبهة في أن سنوح المرجح لقلوبنا من الله
تعالى وفي أنه هو الذي يعين وجهة ارادتنا الجزئية فنجم الجبر هو المرجح
حتى ان الجبر الناشئ من علم الله الازلي وان اكتشف طريق دفعه بفرض
كون اختيار العبد مبدءاً للعلم الازلي مقدماً عليه تقدماً طبيعياً وقد سبق منا
تفصيله ، لكن الله تعالى الذي علم في الازل وقوع أفعال عباده عند مجيء
أوقاتها باختيارهم لما علم معه ان اختياراتهم تستند الى مرجح وانه هو خالق
ذلك المرجح انتقلت المبدأية من اختيار العباد الى المرجح الذي يخلقه الله
وعاد الجبر الناشئ من علم الله الازلي بسبب مسألة المرجح وانتهى طريق
دفعه بما سبق الى الفشل ولم يبق الا ادعاء جواز الترجيح بلا مرجح تمسكاً
بمثالي العطشان والهارب وقد عرفت بطلان ذلك الادعاء والمحققون الذين

قالوا لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين معترفون ببطلانه كما ذكره العلامة التفتازاني في التلويح وقال في شرح المقاصد « لاخفاء في أن حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل أو الترك ليس بمشيئتنا واختيارنا واليه الإشارة بقوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وقوله (قل كل من عند الله) ولهذا ذهب المحققون الى أن المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار »

وقال في موضع آخر « الخامس من أدلة المعتزلة الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ، (اعملوا ما شئتم) ، (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر) ، (فمن شاء ذكره) ، (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) والجواب ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته بمشيئة الله وما تشاءون الا أن يشاء الله^(١) انتهى وفي موضع آخر « ونحن نقول الحق ما قاله بعض أئمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وذلك لأن المبادئ القرينية على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد السكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء : « قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني » انتهى وكون نهاية كلامه دالة على الجبر الخالص مع ان المبادئ القرينية على قدرة العبد واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره ، مبنى على ما ذكرنا من ان المجموع المركب من الاختيار والاضطرار اضطرار .

(١) وينظر الفاريه كيف يفهم العلامة التفتازاني معنى قوله تعالى (وما تشاءون الا ان يشاء الله) الذي أورده في موضعين من كلامه وهل يشبه ذلك ما فهمه فضيلة الشيخ بحيث من تلك الآية وقد استوفينا البحث فيه .

صفحة الحقيقة الاخرى

الفرق بين الجبر المتوسط وبين الاكراه والجبر المحض

قد ذكرنا في أوائل هذا الكتاب أن الجبر المتوسط المعترف به في مذهب الاشاعرة الذي هو مختارنا، بمعنى الجبر بالواسطة أعني ان الانسان ليس مجبوراً في أفعاله مباشرة بل مختار فيها وانما يسرى الجبر الى أفعاله بواسطة كونه مضطراً في اختياره وبما ان واسطة الجبر هو الاختيار فهذه الواسطة لا تشبه الواسائط الاخرى فمنها يسرى الجبر الى الفعل ومنها أيضاً يصح أن يعد الفعل اختيارياً لأن الفعل المستند الى الاختيار يستحق أن يقال عنه انه فعل اختياري والذي جعل مسئولية العباد ومكافيتهم معقولة وجعل مسألة القضاء والقدر أحجية وأغلوطة كون واسطة الجبر هو الاختيار فهنا السبب ظهرت الاختيارية في الفعل وخفي الجبر بحيث لا يزول خفاؤه حتى بعد ما فهم اذ بعد ذلك أيضاً يبقى اقتران الفعل بالاختيار واستناده اليه محفوظاً ولو أثر الجبر في الفعل بلا واسطة أو كانت الواسطة بين الجبر والفعل غير الاختيار لما خفي الجبر بهذا الحد ولم يحتفظ الفعل باختيارية بل نقول ان الاختيار الذي يكون واسطة بين الجبر والفعل لا يوصل الجبر الى الفعل ولا ينقله وهو جبر بل يبده على مقتضى طبيعة نفسه ولذا تبقى اختيارية الفعل محفوظة ومن هذا يحق ان لا يسلم لزوم كون الفعل المستند الى الاختيار الذي هو اضطراري اضطرارياً بل لا يسلم وجود الجبر المتوسط في مذهب الاشاعرة أعني كون الافعال الاختيارية في هذا المذهب مجبورية بالواسطة لان الجبر وان وجد في المبدأ وكان مؤثراً في الاختيار

الذي يقال عنه انه اضطرارى ، الا انه بعد ما دخل الاختيار في البين وأخذ
يجرى على طبيعته فلا يبقى الجبر ويعدّ ما وراءه اختياريا ويصير في الحقيقة
كذلك ولا يقال هل يكون الاختيار الاضطرارى ؟ وهل تبقى فيه ماهية
الاختيار وبعبارة أخرى هل لا يلزم - بدلا من أن لا يبقى حكم الاضطرار
ولا يسرى الى الافعال بفضل توسط الاختيار بين الفعل والاضطرار - أن
لا يكون حكم للاختيار الذي هو اضطرارى وأن لا تبقى طبيعة الاختيار وماهيته
فيه ؟ لانا نقول ان القائلين بكون اختيار العباد اضطراريا لم يريدوا بقولهم
هذا كونهم مكرهين في اختيارهم ولو كان كذلك لأفسد الاكراه الاختيار بل
المعنى المراد من كون اختيارهم اضطراريا وقوع الاختيار بأى حال اما بأن
يخلقه الله مباشرة أو ينشأ مما يخلقه في الاذهان من الداعية والمرجح ولا سبيل
لوقوع الاختيار غير هذين ولا يمكن أن يكون اختيار الافعال الاختيارية
اختياريا حتى يكون والا لزم التسلسل في الاختيارات .

~~✗~~ فقد استبان بعد الدقة العميقة الى هذه النقاط أن لاجبر بمعناه المتعارف
لا في مذهب الاشاعرة ولا في مذهبي الذي ذكرت افتراقه عنه في نقطة
الاحتياج الى المرجح ولا اصابة في تعبير الجبر المتوسط أيضا أو أن المقصود
من ذلك التعبير تشويه مذهب الاشاعرة من الذين لم يقدره وقدره فارادوا
أن يلحقوه بمذهب الجبر ~~✗~~ وانا نحن طالما استعملنا لفظ الجبر عند الدفاع عن
مذهب الاشاعرة واثبات رجحانه على مذهب الماتريدية والمعزلة وطالما
قلنا في هذا الكتاب أن لاخلص من الجبر لكننا جارينا القوم في هذا التعبير
بما لم نجد تعبيراً غيره وربما قيدناه فقلنا الجبر الخفي أو الجبر المعنوي وان
شئت فقل شبه الجبر وكله أصح من الجبر المتوسط والمقصود الاصلى بيان

ان مشيئة الله التي يجري حكمها في كل شيء لا تعزب أفعال العباد عن هذا
الاساس الاسلامي فيكون ماشاء منها واقعاً قطعاً بحيث لا محتمل لعدم وقوعه
وما لم يشأ منها غير واقع قطعاً بحيث لا محتمل لوقوعه ^(١) فهذا الحال يشبهه
الجبر باختصار التعبير لكن الحق على ما سنوضحه أنه لا جبر ولا إكراه ولما
كان التعبير الحقيقي يطول ويكثر تكرار المسألة في كتابنا اخترنا التعبير
الأخصر وكننا أيضاً عند مجادلة المعتزلة والماتريدية للدفاع عن مذهب
الاشاعرة رأينا الجبر أوفق تعبير عن سيادة قدرة الله و ارادته للتفهم والتفهم
اظهاراً للخطأ الواقع في اعطاء المعتزلة العباد استقلال قدرة والماتريدية استقلال
ارادة ^(٢) فالآن نعلم ونفهم بياننا في هذا المقام ما هو مرادنا من كل تلك
التعبيرات وظنى أن مراد المحققين القائلين برجع مذهب الاشاعرة الى الجبر
الحض هو افادة أن العباد مع كونهم يفعلون ما فعلوا باختيارهم ، لا بد لهم في
هذا المذهب أن يفعلوا ما شاء الله أن يفعلوه بان يجعلهم الله يختارون دائماً
ما شاء أن يفعلوه فلا تفويض الى العباد أصلاً في مذهبهم لافي أفعالهم ولا في
اختيارهم ولا فرق بين هذا وبين مذهب الجبر في المآل والمعنى فيعنى
المحققون أن أفعال العباد في مذهب الجبرية وفي مذهب الاشاعرة انما تقع
على مقتضى ارادة الله فالانسان يحسب أنه يفعل ما يشاء مما يدخل تحت
قدرته وفي الحقيقة أنه يفعل ما يشاء لكن ما يفعله وما يشاؤه هو ماشاء الله

(١) ولا يكتفي في الاحتفاظ بهذا الاساس ما في مذهب الماتريدية من كون أفعال العباد
يخلقها الله تعالى ويشاؤها في ضمن خلقه لان خلقه تابع لارادتهم الجزئية وكذا ما في ضمن الخلق
من ارادة الله فحق التعبير على مذهبهم ان ماشاء العباد من أفعالهم الاختيارية واقع قطعاً
وما لم يشاءوا غير واقع
(٢) والامام الرازي في تفسيره يدافع عن مذهبه باسم الجبر وبوجه حملته الى المعتزلة.

أن يفعله ويشاءه فالواقع دائماً هو ما شاء الله والانسان فاعل دائماً لما شاء الله
ففي هذه النتيجة يتفق المذهبان ولكن بينهما بحسب الشكل فروقا عظيمة
كالجبال وانه بهذه الفروق الشكالية لا يكون من حق أحد أن يعد مذهب
الاشاعرة مذهب الجبر قطعاً إذ لا شيء فيه يليق بان يسمى الجبر والعباد
فاعلون باختيارهم وماشون على قاعدة الاختيار وطريقته لان الله تعالى عند
ما ساقهم الى ما شاء أن يفعله جعل اختيارهم واسطة في ذلك ولو لم نفسر
مراد المحققين القائمين بانتها مذهب الاشاعرة الى الجبر بما قلنا لزمنا أن
نحكم بانهم لم يفهموا حقيقة ذلك المذهب ولو كان سالكو مذهب الماتريديّة
المتكفون في ادعاء عدم كون الارادة الجزئية مخلوقة وعدم كونها موجودة
للتوصل بهذه التكاليف الى تصحيح كون العباد مختارين في أفعالهم غير
مكرهين ، تذهبوا لمخفوية اختيار العباد في مذهب الاشاعرة حق التنبيه
لاستغناء عن الذهاب الى مذهبهم المتكلف فيه

ففي مذهب الاشاعرة لما توسط اختيار العباد بين الجبر وأفعالهم فسُلطان
مشيئة الله عليها ليس من جنس الجبر والا كراه وان كان أقوى من سلطان
المكروه على المكروه وتوضيحه أنك مثلاً اذا طردت أحداً من محضرك بأن
أمرته بالخروج وخرج فقد وقع خروجه باختياره وان أخرجه مهديداً
بالمسدس يقع خروجه تحت الاكراه الملجئ^(١) ومع ذلك ففوقه هذا الجبر
دون سلطة الله في أفعال العباد لان المكروه ان شاء يلج في المخالفة فيرجح

(١) على تعبير الفقهاء يعنون به الاكراه المقارن تهديد المكروه بالقتل او بقطع
المضو وقد يستعمل الاجاء بمعنى فعل المكروه بالمكروه ما اكرهه عليه من غير انتظار منه
ان يفعله بنفسه وبارادته واختياره والا كراه الملجئ بالمعنى الاول يفسد ارادة المكروه
واختياره ولا يعد مهما ولا ارادة له عند الاجاء بالمعنى الثاني بل ولا فعل .

الموت على المطاوعة ولا يخرج لكن سلطة الله على أفعال العباد تنفذ قطعاً
ولا تقبل المقاومة فهو مسيطر على إرادة العباد متصرف فيها كما يشاء بان يكون
خالقها أو خالق المرجح الذي تستند اليه ولا يتصرف المكره في ارادة المكره
ولو تصرف لما احتمال أن يلقى منه أى مقاومة وعند عدم لقاءها أيضاً
فالذى تصرف في ارادة المكره هو الله لا المكره لان الذى ألهم المكره فكر
المطاوعة وحداه الى ترجيحها على المقاومة هو خالق المرجحات في جميع الاحوال
ولو كان سوق المكره الى ترجيح أحد الطرفين بيد المكره لا طرد أن يلقى
منه مطاوعة دائمة كما قلنا فقد استبان أن سلطان الله على أفعال العباد أقوى من
سلطان المكره على المكره ومع هذا فليس هو بسلطان القسر و الارهاق
مثل سلطان المكره لان الاكراه يتعارض مع ارادة المكره ويرهقه على
ما لا يريد و سلطان الله على أفعال عباده لا يتعارض مع ارادتهم أصلاً فهو
يحدوهم دائماً الى ما يريدونه ويجعلهم يريدون ما أراده فيستعمل ارادتهم
كوسيلة الى ما يريد ولا يحدوهم الى ما أراده عنوة بل بالارضاء والاقناع
ولهذا لا تكون لهم حجة على الله عندما يسئلون عما فعلوا فالله تعالى يحب
اليهم ماشاء أن يفعلوه فيفعلونه بطيب الأنفس وما كان الله تعالى ليكره عباده
على أفعالهم التي أراد أن يفعلوها وانما يحول بينهم وبين قلوبهم ^(١) فتنفذ
ارادته في ارادتهم وتُقنعها وتُرضيها وليس هذا جبراً والله غنى عن أن يجبر
عباده لانهم يفعلون ما شاء أن يفعلوه مرتاحين له و طالبين فعله فهل من
حاجة الى استعمال الجبر على الذين أعطوا مقادتهم وتأهبوا للطاعة وهكذا
يكون السكالم في القدرة لا يحتاج فيما شاء أن يفعل الى جبر الفاعل بل يقدر

(١) اشارة الى قوله تعالى : (واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه)

أيضاً على أن يجعله يشاء ما شاءه فيحكم في القلوب ويقلبها كما شاء وهذا معنى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) فالإنسان ما كينة لا كلما كينات لكنهما ما كينة ذات شعور و ارادة وليست بمادة محضة وسلطان مشيئة الله عليه يقع بتأثير في شعوره و ارادته أعني بالتأثير في معنوياته وتحييد ماشاء اليه ومن هذا قال بعض فلاسفة الغرب [سبينوزا وشو بنهور] « لو أن حجراً ألقى في الهواء وكان لديه شعور وإدراك لظن أنه انما يتحرك بمحض ارادته الحرة وأنه هو الذي يختار الزمان والمكان اللذين يقع فيهما وما أشبهه الإنسان في حياته بذلك الحجر الملقى : كلاهما تدفعه قوة خارجية وكلاهما يتوهم أنه حر لاسلطان على ارادته »

ويحتاج مثلهم الى زيادة شيء وهو : « وكان الالتقاء بالتأثير في شعور الحجر وتحريك إرادته المفروضين » والا فلا سبب لظن أنه يتحرك بمحض ارادته مثلالو ألقى انسان في الهواء مثل ذلك الحجر فهو لا يظن أنه يتحرك بمحض ارادته الحرة مع أن لديه شعوراً وإدراكاً .

ومثل العلامة ابن القيم في (شفاء العليل) سلطان مشيئة الله على عباده تارة بحال عبد أعطاه سيده فرساً يركبها وأوقفه على طريق نجاة وهلكة وقال أجرها في هذه الطريق فعدل بها الى الطريق الاخرى وأجرها فيها فغلبته بقوة رأسها وشدة سيرها وعز عليه ردها من جهة جريها وحيل بينه وبين إدارتها الى ورائها مع اختيارها و ارادتها فلو قلت كان ردها عن طريقها ممكناً له مقدوراً أصبت وان قلت لم يبق في هذه الحالة بيده من أمرها شيء ولا هو متمكن أصبت بل قد حال بينه وبين مردها من يحول بين المرء وقلبه ومن يقلب أفئدة المعاندين وأبصارهم ، وتارة بحال من عرضت له صورة

بارعة الجمال فدعاه حسنها الى محبتها فتهاه عقله وذكره ما في ذلك من التلف
والعطب وأراه مصارع العشاق عن يمينه وعن شماله ومن بين يديه ومن
خلفه فعاد يعاود النظر مرة مرة ويحث نفسه على التعلق ويحرض على أسباب
المحبة ويذني الوقود من النار حتى اذا اشتعلت وشب ضرامها ورمت
بشررها وقد أحاطت به ، طلب الخلاص فقال له القلب هيهات لات حين
مناص وأنشد :

تولع بالعشق حتى عشق فلما استقل به لم يطق
رأى لجة ظنها موجة فلما تمسك منها غرق

فكان الترك أولاً مقدورا له ما لم يوجد السبب التام أو الارادة الجازمة
الموجبة للفعل فلما تمكن الداعي واستحكمت الارادة قال المحب لعاذله :

يا عاذلي والامر في يده هلا عدلت وفي يدي الامر
فكان أول الامر ارادة واختيارا ومحبة ووسطه اضطرارا وآخره عقوبة
وبلاء . وتارة بحال رجل ركب فرساً لا يملكها راكبها ولا يتمكن من ردها
وأجراها في طريق ينتهي به الى موضع هلاك فكان الامر اليه قبل ركوبها فلما
توسطت به الميدان خرج الامر عن يده . وتارة بحال السكران الذي قد
زال عقله اذا جنى عليه في حال سكره لم يكن معذورا .

وكل من أمثلته مع كون الثالث قريبا من الاول - غير تام التقريب وكان
قد أورد المثال الثاني فيمن ختم الله على قلوبهم وجعل على سمعهم وأبصارهم
غشاوة فان كان مثالا لهم فلا يكون مثالا لغيرهم وان كان مثالا لهم ولغيرهم فلا
يكون مثالا لهم خاصة فقوله في المثال الاول « فعدل بها الى الطريق الاخرى »
أى حال كون الأمر بيده في تلك المرحلة يرد عليه ان الذي عدل بالفرس

الى الطريق الاخرى راكبها ولكن من عدل بالراكب ورغبه في العدول
بفرسه ؟ أليس لمشيئة الله سلطان على مشيئة الراكب في العدول بفرسه فاذن
يسرى الجبر في المبادئ التي فرض كون الامر بيده فيها ولا يكفى المثال
في حل الاشكال ويرد مثله على قوله في المثال الثاني « فعاد يعاود النظر مرة
مرة » وقوله في الثالث : « ركب فرساً لا يملكها راكبها ولا يتمكن في ردها »
فيقال من ألهم الأول معاودة النظر الى من يملك لب الناظر ؟ ومن ألهم الثاني
ركوب فرس لا يملكها راكبها ولا يتمكن في ردها ؟ ومن ألهم شرب المسكر
للسكران ؟ لا شك أنه الذي قال (ونفس وما سواها فالهملها فجورها وتقواها)
والعاشق يظن أنه يعمل تحت سلطان الجمال فحسب والحال ان عليه مع ذلك
سلطان مشيئة الله بل ان سلطانها هو الذي أوقعه تحت سلطانه وهو بالرغم
من خفائه أقوى منه ولا يختلف تأثيره في البداية عنه في النهاية فالامر أدق
من أن يفهم بهذه الامثلة . نعم ان التمثيل بسلطان العشق على العاشق يوافق
الموضوع من حيث أن الجبر الذي يتضمنه لا اكره فيه أيضا يعارض ارادة
المجبور ورضاه فالجبر الذي فيه جبر محبوب كما في الموضوع الا أن قوة
الجبر الذي في العشق غير تامة وتأثيرها غير مطرد فر بما ينفلت العاشق
من سلطان العشق ويخرج من اساره ولا يخرج الانسان من مشيئة الله وربما
يشكو العاشق من سلطان العشق حالة انقياده له ويشعر بثقله عليه فيوجد في
جبره المحبوب شيء من الاكره ولا يشكو الانسان مما يفعله بقضاء الله وقدره
ولا يشعر بثقل سلطان مشيئة الله عليه أصلا بل يفعل كل ما يفعله في حال
اختياره برضاه الخالص ففيه قوة وخفاء وخفاؤه يبعده عن الاكره .
فالله تعالى لا يكره عباده على فعل ما شاء أن يفعلوه وانما يقنعهم ويحتمهم

عليه بخلق داعيته في قلوبهم ويقع هذا الحث في خفية عليهم يُحشون ولا يُحسبون وان مبلغ هذا الحث والاقناع من القوة بحيث يقاوم على الاكراه ولا يقاوم على هذا الحث والاقناع اعني أن هذا أقوى من الجبر وأشد تأثيراً منه والتعبير عنه بالجبر وان وقع لتفهيم مبلغه من القوة لكنه في الحقيقة حث أقوى من الجبر ولك أن تعبر عنه بالجبر المعنوي أو الجبر المحبوب الذي يمتاز بالسهولة عن الجبر المعروف المكروه .

وهناك جبر أيضاً فوق الاكراه الملجئ المهدد كإخراج المطلوب خروجه في المثال السابق باقلاله أو جره على الارض ولا ارادة في خروجه أصلاً فهو مخرج لإخراج بارادته وقدميه كما وقع في صورة الاكراه المهدد ، وقد يعبر عن هذا المكروه الاخير بالملجأ والخارج في الحال الطبيعي وفي صورة الاكراه المهدد يخرج بما سنع له من الفكر وتأثيره في ارادته فمخرجه في الصورتين هو الله أما في الصورة الاخيرة التي ذكرناها آنفاً فمخرجه وان لم يكن الله لكن من يخرجه يخرجه بتأثير ارادة الله في قلبه ولما غلبت ارادة الخارج وتعطلت علمنا أن ارادة الله أجرت حكمها في ارادة من أخرجه .

فمن هذه التدقيقات يظهر الفرق المهم بين مذهب الأشاعرة الذي هو مختارنا وبين مذهب الجبرية ، وبعبارة أوضح بين الجبر الواقع بتوسيط ارادة العباد في البين والجبر النافي لارادة البشر عن أساسها ، وقد نهينا على أن الجبر الواقع بتوسيط ارادة العباد واختيارهم لا ينبغي أن يطلق عليه اسم الجبر فتأثير ارادة الله فيمن خرج عن المحل بحالة طبيعية عند الجبرية يشبه تأثير من أخرجه محمولا أو مجروراً وعندنا فالمكروه المهدد يخرج بارادته بله الخارج في الحال الطبيعي والخروج محمولا أو مجروراً خارج عن موضوع

الافعال الاختيارية ولعدم ارادة الخارج بهذه الصورة انتقل تأثير ارادة الله
عنها الى ارادة المخرج

منشأ الجبر كون المرجح واجباً

وهذا التأثير الإلهي في الارادات إما بخلق الارادة الجزئية كما هو مذهب
الاشاعرة أو بواسطة المرجح ويحصل منه الجبر على التقديرين^(١) أعني انه لو
لم تكن الارادة الجزئية مخلوقة وكانت في تصرف البشر لوقع الجبر الالهي
بخلق المرجح الذي تستند اليه الارادة الجزئية في قلوبهم
فان قلتم ان المرجح لا يجاوز أن يفيد الأولوية فكيف يحصل الجبر
منه؟ قلنا نعم ان المرجح يدل على أن ما يرجحه أولى من خلافه وليس هو
بموجب لأن الأولى لا يجب ويلزم أن يكون العمل بخلافه ممكناً إلا انه مع
هذا أي مع عدم كون المرجح موجباً فقد أثبتنا فيما سبق لزومه واشتراطه
لارادة الفعل والترك جميعاً وهذا الزوم لا ينافي أن يكون مفاده الأولوية
لان ما يكون أولى بالمرجح هو الفعل أو الترك أما المرجح نفسه فهو لازم
قطعاً للارادة وبعد كونه لازماً قطعاً فيمكن أن يوجد المرجح ولا توجد
الارادة لان صاحب الارادة لا يجب عليه العمل بالأولى وهو مختار في العمل
بخلافه إلا أنه لو لم يعمل بالأولى ولم يتبع المرجح لعمل بخلاف الأولى
ولنفرضه ترك الفعل فهذا الترك أيضاً يحتاج الى مرجح لأن فعل الفاعل
المختار وتركه يستندان الى المرجح ويقع الجانب الذي يغلب مرجحه على
مرجح الجانب الآخر والذي يغلب أحد المرجحين على الآخر هو الله فكيف

(١) نستعمل لفظ الجبر طلباً للسهولة كما سبق .

أن الانسان لا يوجد المرجحات من عنده فكذلك يُلهم من عند الله سبب
ترجيحه بين المرجحات ، فحصله أنه لو لم يتبع مرجحاً لكونه فاعلاً مختاراً
لاتبع مرجحاً آخر ويكون هو أغلب المرجحات وفيه سر كون الانسان
مضطراً في صورة مختار ، فهو في صورة مختار لأنه لا يجب عليه أن يتبع
المرجح الذي خلقه الله في قلبه دالاً على فعل أو ترك معينين لكنه لو عمل
بعكس ما يشير اليه المرجح لعمل اتباعاً لمرجح آخر ولا يتخلص من اتباع
أى مرجح واختيار واحد من المرجحات ليس بيده ومع هذا يترأى أنه
بيده فاذا اجتمع المرجح الذي خلقه الله ، مع ارادة الانسان يجب عند ذلك
ما يشير اليه المرجح من الفعل أو الترك فيكون الموجب مجموع المرجح والارادة
لا المرجح فقط إلا أن المرجح لا يحتاج الى الارادة والارادة تحتاج اليه
فكان كأنه الموجب وبعبارة أخرى أن الارادة تطلب المرجح وتتبع واحداً
من أفراد الاحتمال فكل واحد من المرجحات ليس بواجب الاتباع بعينه
للارادة وواحد منها غير معين واجب الاتباع فالله تعالى يُميل ارادة المختار
الى واحد من المرجحات ويغلبه عنده على غيره ويفعل ما يشاء أى يجعل
المختار يتخير ما شاء الله عند ما يتخير ما يشاؤه هو حتى أنه لو التزم أن يرجح
المرجوح ويترك الراجح ويُثبت بذلك اقتداره واختياره وفعل ما التزمه
فانه يفعله لكون هذا الفكر حاكماً في قلبه ومرجحاً غالباً على سائر المرجحات
والله هو الذي يجعله حاكماً في قلبه ومرجحاً غالباً على سائر المرجحات فهو يرجح
الراجح بل الأرجح على ظن أنه يرجح المرجوح عمداً والذين يدعون جواز
ترجيح المرجوح من الفاعل المختار فقد ذهبوا عن أن المرجوح ينقلب الى
الراجح بمرجح يختص له عند ما ينال ترجيح الفاعل المختار . فعند ما يقال انه

لا يجب عمل الفاعل المختار بالمرجح الذي يفيد الأولوية وبيده أن يعمل بخلاف الأولى، لا يتنبه على أن ما يقال عنه انه خلاف الأولى تنتقل اليه الأولوية عند العمل به بمرجحٍ أجدد من مرجح الأولى الأول فالعمل بالأولى في حين ادعاء العمل بخلافه خلاف مفروض يدل على أن الأولى في مسألتنا واجب والتعبير بالأولى تعبیر بالنظر الى عدم كون الأولى المعين معمولاً به بالضرورة لعدم وجوب الاتباع للمرجح المعين، إلا أنه لما كان العمل بأحد الأوالي بل بما يكون مرجحه أغلب بالنظر الى موضعه فلا مندوحة للفاعل المختار عن العمل بالأولى حتى انه لا يكفي أن يقال إنه يفر عن أولى ويقع في أولى آخر لان الاجدر باسم الأولى ما يغلب مرجحه على مرجح غيره باخرى الملاحظات والأولى الى الأولى لم تبق فيها الأولوية ولا في مرجحها المرجحية فصار مرجحاً مغلوباً وصارت هي خلاف الأولى فظهر أن من التزم العمل بخلاف الأولى يعمل بالأولى على خلاف مفروضه ولا يشعر ومقتضاه أن العمل بخلاف الأولى محال مستلزم لخلاف المفروض

فمع استناد وقوع الفعل الى ما بيد الانسان من الارادة الجزئية وما ليس بيده من المرجح، فلكون الابتداء من المرجح أعني لكون الارادة الجزئية تابعة للمرجح وعدم كون المرجح تابعاً لها يظهر الجبر عند التدقيق وكون المرجح في بُعد من الفعل وعدم ترائيه بمرئى الموجب وترتب الفعل على الارادة، كل ذلك يدعم الاختيار الصورى ويحققه كون الجبر حاصلًا بطريق الارضاء فيزيد في إخفاء الجبر وإشكال المسألة، وقد ذكرنا أن سوق الفاعل الى الفعل باختياره وطيب نفسه سوقاً لا يتخلف عن مساقه إنما يعبر عنه

بالجبر نظراً الى عدم تخلفه وهو غير الجبر وفوقه قوة (١)

تلخيص المسألة

وتمام المقارنة بين مذهبي الماتريديّة والمعتزلة

لمبحث المرجح مزيد أهمية في مسألة القضاء والقدر وكان منا لهذا مزيد اشتغال بتدقيقه اذ لا تحل مشكلة الجبر والتفويض دون أن يحل مبحث المرجح وقد أغفله جملة فضيلة الشيخ محمد بنحيت في محاضراته ونحن نلخص المسألة وان كان فيه بعض تكرار لما سبق :

ان مذهبي المعتزلة والجبرية اللذين يمثلان الافراط والتفريط بين النظريات المتعلقة بافعال العباد يُعدّان منتهين في طرفي المسألة فالمعتزلة يعتبرون الانسان صاحبا مستقلا وبالعبير المشهور خالقاً لافعاله والجبرية لا يرون له أى علاقة بأفعاله ولا يعزونها اليه . وبين هاتين الغايتين مذاهب متعددة ومتوسطة يحاول الأ أكثر من أصحابها أن يعطوا الانسان حصة قليلة ومدخلية صغيرة في أفعاله ولا يزيد على المساواة من يزيد في حصته لكن هنا نقطة هامة يجب أن تلفت اليها الانظار وهي كأنه قسمت حصتنا الخالق

(١) هذا لزوم الجبر بالنظر الى المسألة من ناحيتها العقلية واما افادة هذا الجبر بالعبير الشرعي فهي از الانسان لا يفعل الخير الا بتوفيق الله تعالى ولا الشر الا بخذلانه والعجب ان الماتريديين من اهل السنة يعترفون بهاتين القضيتين ثم ينكرون الجبر فان قالوا ان التوفيق والخذلان لا يبلغان مبلغ الجبر قلنا لهم ان اردتم عدم بلوغهما مبلغه في القوة والقطع بوقوع مقتضاهما لزم ان لا يوثق لتوفيق الله بالنفع والخذلان بالمضرة تمام الثقة فهل أتم تقولون به والله تعالى يقول : (ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده) وان اردتم ان التوفيق والخذلان يفايران الجبر في كفيتهما وان اتحدا معه في القطع وعدم التخلف فهذا لا يضرنا ولايجاد لكم في التعبير وقد ذكرنا ان جبر الله لا يشبه جبر المخلوقين ولا يشوبه شيء من الاكراه فهو جبر عند المجهور لا جبر مكروه .

والعباد وخص الخالق بأعظم الحصص في مذهب الماتريدية المعروفين بالتزام
أعدل المسالك في مسألة أفعال العباد بين الجبر والاعتزال بأن يقال « يخلق
الله وحده تلك الأفعال وإنما من العباد الإرادة الجزئية » وكون أصحاب
هذا المذهب ينكرون نيابة الإرادة الجزئية بالمرجح فالعبد يستقل في إرادته
الجزئية فيكسب الفعل بهذه الإرادة التي يملكها ويتصرف فيها بالاستقلال
والله يخلقه فلوم يخلق لكان كسب العبد هدراً ولم يحصل منه شيء إلا أن الله
تعالى لا يبخل بخلقه بعد كسب عبده المتعلق بأفعاله الاختيارية هكذا جرت
سنة الله فلا يقع كسب الإنسان لأفعاله التي تدخل تحت استطاعته وتعبير
عنها بالأفعال الاختيارية إلا ويعقبه خلق الله تلك الأفعال فالإنسان يبدأ
الفعل بإرادته الجزئية والله ينفذه ولا يتخلف هذا قطعاً ، وإن تجدد
لسنة الله تبديلاً فإن بدل ولم ينفذ ما تعاقبت به إرادة عبده الجزئية من تلك
الأفعال كان من قبيل خرق العادة مثل عدم احراق النار فالإنسان يأمن على
التصرف في أفعاله فيعلم أنه يقوم إن أراد أن يقوم ويمشي إن أراد أن يمشي
ويقعد إن أراد أن يقعد ويفعل كل ما في وسعه أما عدم كونه موجود هذه
الأفعال وكون الله هو موجودها فبعد أن علم أن خلق الله وإيجاده يتبع إرادته
الجزئية - سنة مطردة من الله كاطراد وقوع الاحتراق عند مماسة النار الذي
هو مبني أيضاً على جريان سنة الله به - وأن إرادته أي إرادة الإنسان تُنفذ
قطعاً ، فليكن الله الموجود ولا يكن هو فالنتيجة واحدة وهو كونه حاكماً في أفعاله
بالاستقلال مأذوناً في هذا الحكم من الله وفرقه عن مذهب المعتزلة عبارة عن
عمله بنفسه على مذهبهم وإعمال الله على مذهب الماتريدية فهذا المذهب بمجرد
هذا الفرق لا يصح أن يعد مذهب التوسط المعبر عنه بقولهم (لا جبر ولا

تفويض ولكن أمر بين أمرين) لكونه مذهب التفويض أيضا وبناء عليه ان كان هذا المذهب حقا فلا وجه لتعيب مذهب المعتزلة باعطاء العباد زيادة تصرف وتملك في أفعالهم لان الانسان على مذهب الماتريديّة أيضا كما مستقل في أفعاله ووائق قطعا بان يجد خلق الله حاضرا وراء إرادته الجزئية وليكون إرادته كأنها تُحضر خلق الله كانت له أى الانسان السلطة والحاكمية في الفعل فهو إن شاء حصل الفعل وان لم يشأ لم يحصل فما فرق هذا عن خلق الفعل ؟ فبعد أن كان بيده مفتاح خلق الله فهل فرقه عن خالق الله عبارة عن توظيف العمل له على الله (واعذروني في التعبير) فعلماء الكلام القائلون بأن الانسان على الاقل غير مستقل في أفعاله عند غير المعتزلة لا ينبغي لهم أن يُطمئنهم مجرد تفريق الوظائف فان كانت لله حصة في أفعال العباد لزم أن تكون بمعنى التدخل في سلطتهم على أفعالهم ولزم نشدان الوسط بين الجبر والتفويض في هذه النقطة وإلا فكل نزاع وجدال يكون نزاعا لفظيا عاريا عن المعنى .

الحاصل أنه يلزم أن تكون المذاهب المعتدلة المتوسطة بين الجبر المحض والاعتزال مشوبة بشيء من الجبر أو يلزم أن لا يعاب مذهب الاعتزال باستقلال العباد فيه لانهم مستقلون في مذهب الماتريديّة أيضا .

بل نقول ان العباد في مذهب الماتريديّة أكثر استقلالاً منهم في مذهب المعتزلة وتفويض الله الامر في أفعالهم اليهم أتم في مذهبهم مما في مذهب المعتزلة لان المعتزلة لما لم يقولوا بجواز الترجيح بلا مرجح كما يقول الماتريديّة ولم ينكروا حاجة الانسان في ارادة الفعل أو الترك الى الداعية فقد دخل الجبر في مذهبهم بواسطة المرجح فهم مع تصورهم استقلال القدرة للانسان في فعله أى في نقطة وقوع الفعل ، لما اعترفوا بارتباط مبادئ الفعل بما سنح لقلبه ولم

يكن سنوحه بيده من الداعية فكانوا أدخلوا الجبر في الفعل من طرف المبدأ ،
أما الماتريدية فلانكارهم الاحتمياج الى الداعية والمرجح وتمسكهم بطريقي
الهاب وكأسي العطشان فلا تقع أفعال العباد عندهم تحت تأثير الله من جهة
المبادئ كما ان ارادتهم الجزئية غير مخلوقة له **ل** أما كون الله خالق أفعال
العباد في مذهب الماتريدية وكون العباد موجدى أفعالهم في مذهب المعتزلة فلا
تنظروا اليه وانظروا الى كون أى من ارادة الله أو ارادة العباد حاكمة والى
حصول الفعل على مقتضى أى من الارادتين ، فالماتريدية يرون حصه الله تعالى
في أفعال العباد بخلق تلك الافعال وهو تابع لارادتهم الجزئية ، والمعتزلة
يرون حصته فيها بخلق داعيتها وهي متبوعة لارادتهم الجزئية لكن حصه
التدخل في الافعال بخلق الافعال حصه ضئيلة وان كان اسمها كبيراً لكونه
تدخل بخلق تابع لارادتهم والتدخل بخلق الداعية أقوى لكونه تدخل
بخلق ما هو متبوع لارادتهم وكنت قلت ان العبد عامل بنفسه في فعله على
مذهب المعتزلة ومفوض العمل الى الله على مذهب الماتريدية **و** والآن أقول
ان الله يفوض العمل في أفعال العباد اليهم عند المعتزلة مع كون السلطة على
تلك الافعال بيده بواسطة خلق الدواعى لارادتهم والعباد يفوضون العمل
في أفعالهم الى الله عند الماتريدية مع كون السلطة عليها لهم بواسطة الارادة
الجزئية المستتبعة لخلق الله إياها فليس في مذهبهم تفويض الفعل من الله الى
العبد المعدود عيباً على مذهب المعتزلة بل العكس أعني تفويض الفعل من
العبد الى الله لكن المعابة فيه أشد لان العبد اذا استكثر له أن يكون مفوضاً
اليه فما باله اذا كان هو مفوضاً وكان تفويضه بمعنى توظيف الله على العمل ؟
لا كتفويض الله اليه النبي عن التخيير .

وفي مذهب الماتريدية محذور آخر يوجب كون مذهب المعتزلة أهون منه وهو أن هذا المذهب يرى أصحابه أن الارادة الجزئية تحصل في الانسان وتصدر منه من غير حاجة الى خلق الخالق مع أنها هي الارادة الوحيدة الحادثة في الانسان المتحققة في الخارج بالفعل كما حققنا فيما سبق وهو أشد من قول المعتزلة ان العبد يوجد فعله بقدرته و ارادته الخلوقتين لله فانهم وان نسبوا إيجاد الفعل الى الانسان لكنهم أسندوا إيجاد القدرة والارادة فيه اللتين يحصل بهما الفعل الى الله وإيجاد الفعل بهذا الشكل أهون من إيجاد احدى القوتين في نفسه اللتين عليهما مدار إيجاد الفعل أعني الارادة. نعم ان مذهب الماتريدية مرجح على مذهب المعتزلة من حيث أن أصحابه يعترفون بأن الهداية والضلالة من الله تعالى لكن لا يكون لاعترافيهم هذا معنى معتد به مع ما في مذهبهم من المحاذير التي بينها لعدم ائتلاف ذلك الاعتراف بتلك المحاذير.

وقد بان من آن لآخر أن ليس مزيد اهتمامنا بأمر المرجح في مسألة القضاء والقدر بلا سبب فمن العجب جداً ظهور المعتزلة جبرية شيئاً لقولهم بالمرجح وظهور الماتريدية غير القائلين بلزوم المرجح معتزلة أشد من المعتزلة ولو استطعت لسألت المرحوم الشيخ محمد عبده الذي وصف مذهب المعتزلة في مسألة أعمال العباد بأنه غرور ظاهر ومذهب الاشاعرة بأنه هدم للشريعة ومحو للتكاليف ، ما ذا مختاره من بين المذاهب هل هو مذهب الماتريدية الذي تبين للقارىء أمره مما ذكرنا (١) ولم يبق رجحانه على مذهب المعتزلة

(١) مع ان كلامه الذي نقلناه في أوائل الكتاب يأبى الانطباق على مذهبهم كما نبهنا عليه في محله وان كان لم يجعل على مذهبهم في الذين حمل عليهم وخص امام الحرمين بعيد النظر في المسألة بدون أن يعد قوله مذهباً برأسه وستمعرف قيمته أيضاً .

إلا بالموافقة لظواهر النصوص القائلة بأنه لا خالق غير الله لاسيما قوله تعالى :
(والله خلقكم وما تعملون) لكن المقصود من قصر الخالقية على الله التنويه
بأن له السلطة العامة على الكائنات وقد عرفت أن سلطته على أفعال العباد في
مذهب الماتريدي لفظية بالرغم من كونه خالق تلك الأفعال وأن له سلطة
عليها مؤثرة في مذهب المعتزلة بخلق داعيتها.

فان قيل ان جمهور الاشاعرة متفقون مع الماتريدي في تجويز الترجيح
بلا مرجح فهل هم بالنظر الى اعترافهم بعدم احتياج ارادة الفاعل الى الاستناد
الى مرجح متقدمون أيضاً على المعتزلة في القول باستقلال العباد قلنا لا ، لان
الاشاعرة لقولهم باستناد كل شئ الى الله بلا واسطة فمع عدم ربطهم الارادة
الجزئية بالمرجح يحافظون على نظام الجبر مقتنعين بكون الفعل و الارادة
الجزئية والمرجح — ان كان موجوداً — كلها من الله أى ان عدم المرجح
للفعل عندهم لا يخدم استقلال قدرة العبد فلا ارتباط للفعل أو الارادة الجزئية
بالمرجح اذا وجد ذلك ارتباطاً مؤثراً حتى يستقل العبد في فعله اذا لم يوجد
فتأييدنا لأساس الجبر باثبات عدم خلو أفعال العباد عن الاقتران بالمرجح
على طول ما سبق منا إنما وقع ضد الماتريدي لاضد الاشاعرة وكان مقصودنا
من الاطناب في مبحث المرجح افادة طروء الجبر على أفعال العباد بطريق المرجح
ان لم يُعترف بمخلوقية الارادة الجزئية وقد ذكرنا أن الجبر بهذه الطريق
لا يخلص منه حتى في مذهب المعتزلة فنحن كما نرى مذهب الاشاعرة حقاً في
مبحث الارادة الجزئية ونقول بمخلوقيتها نرى مذهب المعتزلة حقاً في مبحث
الداعية والمرجح وكذلك يُرى في شرح المواقف وشرح المقاصد والتلويح. ثم
ان الجبر الطارىء بطريق المرجح جبر متوسط كما أن الجبر الطارىء بطريق

مخلوقة الارادة الجزئية كذلك والجبر المتوسط ما اختفى خلف الواسطة
لا سيما واسطة صالحه لستر الجبر بل تغييره كالاختيار والارادة ومع هذا فلا
فرق بينه وبين الجبر المحض من حيث أنه لا يكون إلا ما شاء الله والمقصود
من قولهم ان الجبر المتوسط ينتهي الى الجبر المحض بيان مساواتهما في القوة.
بقي أن مذهب الجبر المحض لا يكون حقاً ما دامت الوسائط ظاهرة
لا تنكر والجبرية من الفرق الضالة الا أنه ليس بحق أيضاً ما في بهجة الفتاوى
من الفتوى في تكفيرهم أما أولاً فلأن عدم تكفير الفرق الاسلامية في الكتب
الكلامية من مسائل المتن واما ثانياً فتكفير الجبرية بعد ما صرح به العلماء
الثقات^(١) من رجوع مذهب الاشاعرة الذين هم أكثر أهل السنة الى الجبر

(١) قال في شرح المقاصد « لاختفاء في ان حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل
والترك ليس بمشيتتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى : (وما تشاءون الا أن يشاء
الله) وقوله (قل كل من عند الله) ولذا ذهب المحققون الى أن المال هو الجبر وان
كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار » انتهى . وقال في موضع
آخر ونحن نقول الحق ما قاله بعض أئمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين
أمرين وذلك لان المبادئ القريبة على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه
واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوئد في شق
الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوئد لم تشقني قال سل من يدقني انتهى ولا يخفى ان
نهاية كلام شارح المقاصد مفسح عن الجبر المحض وقال الفاضل الكلبوي في تعليقه له على
الحواشي السيالكوتية على الحاشية الخيالية قوله فاذا رجحت ارادة العبد أقول يرى من
ظاهره ان هذا الترجيح وصرف الآلات من العبد وليس ذلك ماهو المشهور من مذهب
الاشعري ولذا قالوا ان مذهبه مؤد الى الجبر المحض وذهب الى الاقطار المثل السائر من
أنه أخفى من كسب الاشعري انتهى وقال في تعليقه أخرى على تلك الحواشي قوله قلت
ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها
ترجيح أحد المتساويين أقول اذا كان ترجيح جانب واحد من لوازم الارادة المخلوقة
فالجبر لازم لا محالة اللهم الا ان يسمى مجرد مسبوقية الفعل بالارادة الجزئية كسبا عند
الاشعري كما أشار اليه المحقق الدواني في شرح العقائد ولا يخفى أنه جبر محض انتهى وقال
هذا الفاضل أعني الكلبوي فيما علقه على قول المحقق الدواني في شرح العقائد المضدية
والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد فعله : الصواب ان

وصرح المحققون بأن المآل هو الجبر ، يكون بمثابة تكفير الأشاعرة وهم جمهور أهل السنة لا تحادهم مع الجبرية في المآل والمعنى اعنى ان تكفيرهم يُستبعد بهذا الحد نعم ان جمع الى عقيدة الجبر عدم مسئولية العباد عن أفعالهم فاني أيضاً أ كفر هذا الاعتقاد وسيجيء مبحث المسئولية .

علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة

وما نقله علماء الشيعة المنفقين مع المعتزلة في مسألة أفعال العباد عن علي رضي الله عنه أنه قال (ان الله أمر بخيراً ونهى تحذيراً لم يُعصَ مغلوباً ولم يُطع مكرهاً) فان صححت نسبته اليه فلسنا قائلين أيضاً بكون العباد الذين يؤثر الله في ارادتهم بطريق الترغيب لا الترهيب ، مكرهين في أفعالهم فالإنسان لا يفعل ما فعله مكرهاً بل يفعل شائياً وراغباً وليس من يرغبه فيه؟ ومن يميل بعض الناس الى الخير وبعضهم الى الشر؟ فالله تعالى لم يقسر عباده المطيعين على الطاعة ولم يُطع مكرهاً كما قال مولانا على لأن المطاعية المجرية شأن العاجزين عن أن يطاعوا بطيب الانفس من المطيعين وقد ذكرنا فيما سبق ان الله قادر على أن يجعل عباده شائئين ماشاءه بأن يحكم على قلوبهم ويقلبها كما يشاء .

يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق لله تعالى لا يتنافى مدخلة العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترب عليه بتلك المدخلة استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه الماتريدي ويمكن دفعه بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبوراً انتهى ولا يخفى مالافاضل الكلبوي في النقلين الاخيرين من تصوير مذهب الاشعري في صورة غير معقولة وهذا الكتاب مشحون بالجواب عليه والمقصود من هذه النقول اثبات كون مذهبه غير بعيد عن مذهب الجبر لا الدفاع عنه فهل يسم من يدعى بان مذهب الجبر كفر ان يحكم بكفر امام أهل السنة اعنى الاشعري وبكفر صاحبي المواقف والمقاصد وليس له أن يقول ان مذهبهم غير الجبر مع تصریحهم بلفظ الجبر وقد علمت استعمال الامام الرازي في تفسيره هذا التعبير عند الدفاع عن مذهبه .

وقوله (لم يُعص مغلوباً) بالنظر الى عده مؤيداً لمذهب المعتزلة الذاهبين الى توحيد متعلقى الامر والارادة ، أريد به اثبات أن ارادة الله لاتتعلق بالمعصية التي لم يأمر بها استدلالاً بأنه لو اقترنت معصية العاصي بارادة الله لزم أن يكون قد أراد خلاف أمره ومرضاته ولزم أن يكون مغلوباً أمام العاصي مع أنه ان صح هذا الاستدلال لزم أن تدل المعاصي التي تصدر من الناس في مذهب المعتزلة مخالفةً لأمر الله واراادته معاً ، على زيادة المغلوبة تعالى الله عن كل ذلك علواً كبيراً . اعنى ان قول الامام (لم يعص مغلوباً) لا يؤيد مذهب المعتزلة بل يخالفه ويزيد في المخالفة على المعنى الذى فهمه علماء الشيعة منه ضد مذهب الاشاعرة فالأولى أن يُتلقى قول الامام (لم يُطع مكرهاً ولم يُعص مغلوباً) من قبيل (لا جبر ولا تفويض ...) على أن يكون شرطه نافية للجبر وشرطه نافية للاعتزال ويحمل على مؤدى (أمر بين أمرين) .

أما قوله (أمر تخييراً) فبناء على اجتماع الامر الذى يفيد الوجوب مع التخيير كان معناه انه أمر مع عدم سلب العباد اختيارهم وكونهم مختارين في أفعالهم مسلم عندنا أيضاً وان كنا معترفين من ناحية أخرى بكونهم مضطرين في اختيارهم لـكنه لا يخل بكون أفعالهم اختيارية لان الانسان المختار في أفعاله يكون غير مختار طبعاً في اختياره ولو كان مختاراً فيه أيضاً لزم التسلسل وصفوة القول ان الانسان مختار بحد مايلزم المختار أن يكون كذلك ، يفعل ما يفعله راغباً فيه ومستعملاً اختياره وكون الله مرغبه وجاعله يشاء ماشاء لا يخل باختياره ومختار يته . فان قلم فليشأ بدون أن يجعله الله شائياً قلنا لا يستطيعه لان مشيئة الانسان تحتاج الى داعية ومرجع ولاشك في أن ايجاد الداعية ليس بيده ولو كان بيده لما كانت الداعية داعية ولما

كانت ارادته تابعة لها بل تكون هي تابعة لارادته وأيضا تردده بين الدواعي وانفساخ عزائم بعد مستقرها يدلان دلالة واضحة على أن ايجاد الداعية ليس بيده فثبت أن مشيئته تقع بجعله شائئاً وهو غير مضاد لارادته واختياره وانما هو شيء تتطلبه ارادته طبعاً فالانسان في مذهبنا مختار بتمام معنى الاختيار ولا يجوز أن يظن - بالنظر الى عبارة (مضطر في صورة مختار) - ان اختيار الانسان لفظ لاحقيقة له بل المراد أنه مضطر من حيث المعنى والمآل ومع ذلك فهو مختار حقيقة ليس في موقفه ما ينافي قاعدة الاختيار والاختيار الصوري ليس بمعنى الاختيار غير الحقيقي فالصورة هنا في مقابلة المعنى والمآل لا في مقابلة الحقيقة فحقيقة الجبر هنا أن لا يكون ماشاء الله ويكون العبد لا يشاء إلا ماشاء الله من غير اكراهه عليه لان الاكراه انما يتصور اذا كان الله يشاء شيئاً ويشاء العبد خلافه ثم تغلب مشيئة الله على مشيئة العبد لكن العبد يشاء شيئاً ويفعله بمشيئته ومحبهه ولا يكون ماشاءه إلا ماشاء الله بكون الله موجّه مشيئته ومحبهه نحوه فالعبد مختار في أن يفعل ما يشاء ومجبور على مشيئة ما يشاؤه وجبر الانسان على مشيئة ما يشاؤه ويحبه ليس من الجبر في شيء .

ويروى عن الامام نقول آخر مقابل النقل السابق الذي روى عنه على ظن أنه مصادم لعقيدة القضاء والقدر ومؤيد لآراء أهل الاعتزال ، مثل قوله المشهور (عرفت الله بفسخ العزائم) وهو شهادة ظاهرة منه بالقضاء والقدر حيث يلفت الانظار الى ان الانسان كثيراً ما يعزم على أمر ويستعد لاجرائه ثم يعدل عنه بما سئح له فمن أين يأتيه الرأى الاخير ومن يلمه ذلك ؟ فهو لا يأتي بنفسه طبعاً ولو قلنا ان الانسان يرغب فيه فيأتي به فما هو كذلك

وايس هو معلوما له عند عزيمته الاولى ولم يعلمه أحد من الناس بعد ذلك
وقال كرم الله وجهه لمن قال « انى أملك الخير والشر » (تملكها مع الله أو
بدون الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله وان قلت أملكها
بدون الله فقد ادعيت أنك الله) فتاب الرجل على يديه وقد صح عنه أنه
خطب الناس على منبر الكوفة فقال : ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره
وشره (كذا في شرح المقاصد .

قول الصحاح في نصره الاعتزال

أما قول الوزير والاديب الشهير الصحاح بن عباد الذي جمع الرفض
والاعتزال ونشأ في تربية أبي هاشم الجبائى، في تفنيد ما يناق مذهب المعتزلة
على الدرجات من مذاهب الجبر المحض والمتوسط :

« كيف يَأمر بالايمن ولم يردده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على
الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول (أنى يُصرفون)
ويخلق الافك ثم يقول (أنى يؤفكون) وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول (كيف
تكفرون) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال (لم تلبسون الحق بالباطل)
وصدهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين
الايمان ثم يقول (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشده ثم قال
(فأين تذهبون) وأضلهم عن الدين ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين)
فجوابه على ما أشار اليه العلامة التفتازانى في شرح المقاصد أنه لا مانع
للانسان يمنعه في الظاهر عما أمر الله به من الايمان والطاعة أما الموانع التي
ذكرناها فموانع خفية لاتدر كها عقول علماء المعتزلة فضلا عن العامة ولا تُعدّ
اعداراً للعباد فكل أحد يعلم نفسه فاعلا مختاراً وعلمه هذا مطابق للواقع

وقد بينا فيما سبق أن الجبر المعنوي المستنبط من مسألة القضاء والقدر لا يصادق الاختيار ولا ينافيه فبناء عليه نحكم بان كل أحد مسئول عما فعله مسئول في الدنيا والآخرة ولو تأسست دولة من أمة معتنقة لمذهب الجبر لكانت لها أيضاً محاكم تعاقب على الجرائم والتدقيقات الفلسفية التي تدل على أن أفعال العباد تجري في قبضة قدرة الله وإرادته - والتي يعترف بها المعتزلة أنفسهم في قولهم بالاحتياج الى الداعية فيكون اعتراض صاحب على غيرهم مشترك الالزام - لكون تلك التدقيقات دالة في الوقت نفسه على اشتراك ارادات العباد واختياراتهم في ذلك الجريان وعدم تعطلها عن وظائفها ، لا تخل بنظم الدنيا والآخرة وقوانينها والعقل الذي يعلم أن تلك النظم والقوانين نفسها أيضاً في قبضة قدرة الله وإرادته يرى كل ذلك في كمال الانتظام والاتزان ولسنا عبثاً وجدنا في الفقرة الاخيرة من الحديث النبوي الذي يفيد أن فريقاً من الناس خلقوا للجنة وفريقاً آخر للنار فقيل فلماذا العمل فقال صلى الله عليه وسلم (لموافقة القدر) ، قوة و بلاغة تحمل مسألة القضاء والقدر من أساسها وقد سبق الحديث بنصه.

مسئولية العباد عن أعمالهم

طائفة الجبرية المعدودة من الفرق الضالة الاسلامية كما يُردّ مذهبهم عند العقل لقولهم بعدم وجود القدرة والارادة في الانسان ، فان جمع الى ذلك عدم مسئوليته يكون مردوداً عند الشرع أيضاً بل يليق بالا كفار لمخالفة نص القرآن لكن الجبر الذي دافعنا عنه في هذا الكتاب مشروط بالمحافظة على أساس المسؤولية التي هي عبارة عن لياقة الانسان بما يلقاه في الدنيا

والآخرة من جزاء عمله .

فان قيل كيف تجتمع المسؤولية مع المجبورية وهل لا يلزم أن يكونه
المجبور على شيء غير مسئول عنه قلنا نحن لانسلم هذا اللزوم لأن قولنا
بكون الانسان لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ولا خيرا ولا شرا ويكون مع
ذلك مسئولا عند الله وعند بنى نوعه ، لم يصدر منا بدافع الهوى وانما قلنا
بكلا الامرين معاً بدافع الأدلة العقلية والنقلية فخلاصة مذهبنا في هذه الآية
الكريمة : (ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى
من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) فنحن نقول مع نص القرآن ان الله
يضل من يشاء ويهدى من يشاء فخير كل انسان وشره منوطان بمشيئة الله
وليس بيده شيء ومع هذا فهو مسئول عن عمله ولم يكن الله ليظلمه في تحميل
هذه المسؤولية وكيف نعزو الظلم الى الله مع كوننا نحن لا نتردد في مجازاتهم
في الدنيا على حسب أعمالهم أعني ان حكمنا بتزويه الله الذي يجزى الناس
على حسب أعمالهم ، عن أن يظلمهم طبيعي جداً لانا نجد كونهم مسئولين
عن أفعالهم ومجزيين بها حقا في أنفسنا أيضا وان احتكموا اليها في الدنيا لم
نتردد في مجازاتهم بأعمالهم .

فقد رأيت أن المجبورية والمسؤولية اللتين جمعناهما في مذهبنا مجتمعتان
في الآية فهي تنطق بأن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ومع ذلك فالعباد
الذين يضل بعضهم بمشيئة الله ويهدى بعضهم بمشيئته مسئولون عما كانوا
يعملون ، تنطق هذين الأمرين بصراحة لا تقبل التأويل فلا يقال اذن
كيف يكون كذلك وكذلك معاً ولا يلزم أن لا يقع اجتماع الامرين لكون
عقلك يأبى جمعها ثم ان قولنا باجتماع المجبورية والمسؤولية لم يكن بمجرد

احترام منالنص القرآن بل لان الحال كذلك في نفس الامر أيضاً فاذا أنعمتم
الفكر تصلون الى أن حركات الانسان تدبرها قوة سامية وقد أوضحناه فيما
سبق بما لا مزيد عليه ومع هذا فانكم عند أول ماتراجعون أنفسكم تشهدون
ان كلا منكم فاعل مختار حقيق أن يكون مسؤولاً عما يفعل وترون قوانين
الدنيا تعامل الناس معاملة المسئول فتجدونه طبيعياً جداً ولا ترتابون في
وجود أناس تقاصرت عنهم برائن القوانين في الدنيا واستحقوا بعقوبات
الآخرة الأبدية فثبت ان كون العباد مجبورين وعدم كونهم معذورين كلاهما
حق وواقع وقد صرح في معتبرات الكتب الكلامية مثل المواقف والمقاصد
بأن المعول عليه في مسألة أفعال العباد هي الأدلة العقلية لكون الأدلة النقلية
متعارضة والحال ان الأدلة العقلية أيضاً متعارضة فيها وكيف يمكن القول
بتعارض الأدلة النقلية لو لم تتعارض الأدلة العقلية والدليل النقلى في الاسلام
لا يتمشى على خلاف العقل (١) فأصحاب تلك الكتب - نظرا الى ترجيح
مذهب الاشاعرة فيها - ان أرادوا أن يقولوا بأن طريق العقل يوصل الى
الجبر فهل قدرة الانسان واختياره اللذان يجدهما في نفسه ويدركهما بالبداهة
خارجان عن طريق العقل وما في المواقف من ان دعوى البداهة لا يستمع لها
في محل النزاع لاسيما مسألة أفعال العباد التي طال النزاع فيها بين عقلاء العالم
واشتهر واشتد حتى وصل صخبه الى العيوق ففيه ان الاختلاف بين العقلاء
والعلماء الحاصل في نتيجة التدقيق والتنقيب الفكرى لا ينافى بداهة الامر

(١) وهذا التعارض في كل من أدلة النقل بعضها مع بعض وأدلة العقل بعضها مع
بعض هو الموافق لغرض هذه المسألة التي لا مثيل لها بين المسائل وهكذا ينبغي أن
يكون ما يقال عنه انه سر من أسرار الله مخزون عن عقول البشر . فاعلم هذا ولا تقتر بقول
الشيخ محي الدين بن عربي في الفصوص ان مسألة القدر ماجهات الا لشدة ظهورها

التي يجدها كل أحد عند أول مراجعة نفسه ومما يؤيده ان الحكم بمسئولية الانسان عما فعله أمر غريزي مركز في النفوس كما قلنا انه لو تأسست دولة في أمة تعتقد الجبر لكانت لها محاكم عدلية تعاقب على الجرائم ولو صفت الجبري لرأى حقاله في القيام الى الانتقام وما هذا الاعتراف منه بقدره الانسان واختياره اللذين يدرهما ببداهة عقله بالرغم من عقيدته ومذهبه ومثله ما قالت الاشاعرة المنحازون الى الجبرية ان الانسان مضطر في صورة مختار وماذا الاختيار الصوري الذي لا يستطيعون انكاره لو لم يجده في نفوسهم ويحسوه ببداهة عقولهم وقد سبق في أوائل السكتاب ان الاشاعرة يسلون للمعتزلة ببداهة قدرة الانسان ولا يسلون ببداهة تأثيرها وفضلا عن الحرية والمختارية اللتين يجدهما الانسان في نفسه فبئس لا يدل العقل على الاختيار من طريق النظر في انه لو كان العبد مجبوراً لزم أن يكون أمر الشرع ونهيه ووعدده ووعيده عبثاً كما قالت المعتزلة وان كان قد أجيب عن هذا الاعتراض في السكتاب الكلامية بأن فائدة تلك الامور كونها داعية الى الطاعة بين الدواعي المختلفة التي يبني الانسان أفعاله عليها فيضل من يضل بينها ويهتدى من يهتدى .

وصفة القول ان الموقف الذي يراه الانسان لنفسه ويحس به بالبداهة هو مختارته وليس لأحد بهذا الاحساس كلام على كونه في موقع المسئولية فهذا الحال الذي يشترك فيه كل أحد وكل ذى مذهب وعقيدة ، كاف في صحة كون الانسان مكلفاً بتكاليف دنيوية وأخروية ونصوص القرآن مثل قوله تعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون) وقوله (لمثل هذا فليعمل

العاملون) ، (فنعم أجر العاملين) ، (من عمل صالحا من ذكرا أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم ..) ، (ووجدوا ما عملوا حاضرا) ، (ووفيت كل نفس ما عملت) ، (سيجزون ما كانوا يعملون) ، (فأصابهم سيئات ما عملوا) ، (وان ليس للانسان إلا ما سعى وان سعيه سوف يُرى ثم يُجزاه الجزاء الأوفى) تفيد قطعاً أنه مكاف بأعماله ومجزى بعمله في الدنيا والآخرة .

أما الآيات التي ذكرناها من قبل مؤيدات لمذهب الاشاعرة والتي يطول تكرارها هنا ولا نرضى أن يكون القارى قد نسيها في مقابلة هذه الآيات ، وأما أن أحدنا إذا فعل فعلاً فماذا يفكر حتى يفعل ومم يسبح له ذلك الفكر ولماذا تحركك السانحة نفسها ولا تحركنى ؟ ففى معنى النظر فى هذه النقاط وفى تلك الآيات يظهر من تحتها الجبر الذى يغلب المختارية إلا أنه مهما كان غالباً فلما ان هذا الجانب خفى وجانب المختارية ظاهر ، فلا يخجل بمكلفية الانسان الذى علاقته بالاحوال الظاهرة أكثر وأقوى ويبقى نظم الدنيا والآخرة وقوانينها محفوظة والتدقيق العلمى الذى يرى أن كل شىء فى الكون من الله يعقب واديه الخاص به مع الآيات التى تؤيده جنباً لجنب .
وأيضاً ان الجبر الذى فسرناه بمعنى كون الانسان يتابع مشيئة الله ولا يخالفها مطلقاً فهو من حيث كونه جبراً معنوياً وعدم مشابهته الجبر المتعارف الذى هو بمعنى الاكراه ، لا يمنع مختارية العباد وتصح معه مسئوليتهم فاذا كانت ارادة الله تُميل ارادة البشر الى متعلقها من غير تضيق وإرهاق بل بطريق الاقناع والارضاء به وتزيينه له وتحمييه اليه وكان الانسان يعمل على وفق ارادته وقناعته فليس هناك جبر ولا مخلص عن المسئولية فلو قال فاعل

فعل « لم يكرهوني على ما فعلت بل أمالوني اليه بالاقناع والارضاء » لا يدفع به المسؤولية عن نفسه لسكونه فعله باختياره مع أن اقناع انسان لانسان قد يكون ممزوجا باغفاله واخفاء تبعة الفعل الذي يحرضه عليه منه لكن الله تعالى الذي يُميل ارادات عباده على جهات مختلفة بما يلقىه الى قلوبهم من سوانح الافكار لما كان قد فرّق بين طرق الطاعات والمعاصي بشرأعه المنزلة على رسله و بين منافع هذه ومضار تلك كان تأثيره في اراداتهم خاليا عن شائبة الاغفال كما خلا عن شائبة الاكراه والارهاق ولو كان في هذا التأثير إرهاب متعارض مع ارادة البشر والحال أن ارادة الله تجرى أحكامها في ارادة البشر باتفاق بينهما دائماً ولا تتعارضان أصلاً كما ذكرنا من قبل ثم ان الاقناع على الفعل لا يكون معذرة للفاعل وان تضمن الاغفال وان كان اقناع الله تعالى من حيث كونه مؤثراً قطعاً يتحد مع الجبر في المعنى والمآل لأن عدم تعارضه مع ارادة الانسان يبعده عن ماهية الجبر مهما كان مؤثراً ويصح ائتلاف هذا النوع من الجبر مع مختارية الانسان ومسؤوليته .

بقي أنه لا يقال إمالة إرادة العبد من الله ولو بالارضاء اكراه كما يقال أمر الملوك اكراه فيدخل بالمختارية لانا وان سلمنا نظراً الى كون ارادة الله نافذة قطعاً ان هناك جبراً معنوياً ومن جرائه اخترنا مذهب الأشاعرة على مذهب الماتريدية، لكن النقطة التي تجدر بالامعان عدم كون هذا الجبر منافياً للاختيار ولو تنافيا لتعارض جبر المجر مع إرادة المجبور ومن هذا التعارض يعرف الجبر الحقيقي الذي يخل بالمختارية ففي أمر الملك لما كان هذا التعارض محسوساً صح عده اكرها لان من يطيعه طوعاً أو كرها بملاحظة أنه أمر الملك حتى انه ان وافق مشتهاه فلا يكون هو أيضاً اكرهاً أما سيطرة ارادة الله على

ارادات العباد فانهم عند مطاوعتها لا يشعرون بانها من الله بل يطاوعونها
في سياق أنهم يقضون حاجات أنفسهم ومشتبهياتها أعني ان حاكمية ارادة الله
خفية بحيث لا يحس بها المحكوم وعليها ستارتان تخفيانها أولاها ان الانسان
الذي يفعل ما فعله بما سنح لقلبه من داعية ومرجح لا يفعله بقصد الاتباع
لمشيئة الله الذي خلق الداعية والمرجح في قلبه بل يفعله اتباعاً لمنفعته ومصالحته
ولو كان رجل درس مسألة أفعال العباد وعلم بحجى ما جاء الى قلبه من الداعية
من عند الله بالتعلم فهو لا يعلم الى حين وقوع الفعل أيهما يغلب الآخر من
داعية الفعل والترك أعني لا يعلم الى ذلك الحين كون ارادة الله متوجهة الى
أى جهتين قرأني أن لا يفعله بيده الى أن يفعله دليل على أن ككون أى من
الطرفين مراد الله غير معلوم للانسان وانما بعد وقوع الفعل يتعين ان ارادة
الله متعلقة بذلك الجانب ونقول تطبيقاً لهذا المثال السابق لو ورد الى
أحد أمر من الملك في مسألة ولم يصرح بأنه من الملك بل لم يعين أيهما
مطلوب الأمر من طرفي الفعل والترك فهل له اذا فعل الفعل أو ترك حق أن
يقول : « امتثلت أمر الملك فلا أقبل المسؤولية » وكما كان في هذا المثال فالله
الذي شغل قلب عبده بمسألة مع كونه لم يذكره بأنه شاغله ، ما أبان وجهة
ارادته فيها الى نتيجة الامر ولهذا فالانسان ان فعل فعلاً يتعلق بتلك المسألة
أو ترك الفعل فانما يفعل أو يترك بملاحظة الاتباع لمشتهاه فحسب فليس له
أن يقول « انى نفذت الارادة الالهية وأنا معذور » لانه لا يدري قبل
وقوع الفعل الى أى جهة تتعلق ارادة الله حتى يكون له حق أن يقول :
« لتنفيذها فعلت كذا »

أكرر تأكدي بأن الانسان مهما كانت عقيدته في مسألة أفعال العباد

بدافع العقل والنقل فليس له أن يرى نفسه خارجاً عن دائرة المكلفية
والمسئولية ولا تصدر دعوى سقوط التكليف حتى من أهل الجبر المحض ولم
تصدر والا لما كانت الجبرية معدودة من الفرق الإسلامية ولم يجتذب علماء
الكلام الكفارهم (١)

فان قيل كيف يعقل القول بتحميل المسؤولية على الانسان مع القول
بالجبر وان كان معنويًا وهل الأمر ان يقبلان التأليف قلت أمل انى وفقت
بحد لا يستهان به الى التأليف بين هذين الامرين - المرئيين متعارضين -
بالايضاحات السابقة إما الفت او كدت فان لم أولف تماماً فالذنب لبياني القاصر
اولفهم القارىء والذى لاشك فيه قطعاً ان كون كل شىء من الله وكون العباد
مسئولين عن اعمالهم كل منهما حق على حدته وقد أثبتناه فى هذا الكتاب
فان بقيت شبهة فى اثتلافها فيجب دفعها بالتأمل فى أن كلامنا من الحقيقتين
لا بد أن تأتلفا ومع ذلك فانى على ثقة بان هذا الكتاب مضعف مثل تلك
الشبهات جدا ان لم يكن مزيلها عن آخرها ومسلكتنا فيه بعد الاقتناع
بأن كل شىء من الله وان الانسان فى موقع المسؤولية ، الاجتهاد فى ترويض
العقل لنقطة التأليف بين الامرين أو الاعتراف بعجز ادراك البشر عندها
و التمثيل بقول الشاعر التركي :

بر كيمسه دكل سر قدر دن آ كاه

لا حول ولا قوة إلا بالله

معناه : « ما من أحد اطلع على سر القدر وما دراه فلا حول ولا قوة

(١) قال الشيخ الداوى فى شرح العقائد العنصرية سئل الامام ابو القاسم الانصارى
من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفير المعتزلة فقال لا يجوز لانهم زهوه عما يشبه
الظلم والقيح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه
حتى لا يكون لغيره تأثير وابداد .

الا بالله « وهو الأوفق بالعقل والنقل والاشبه بالاحتياط أما العدول عن هذه الطريقة الوسطى بانكار سلطة الله على أفعال العباد لتوطين العقل على مسئوليتهم عنها فيكون تضحية باحدى الحقيقتين لتأييد الاخرى وفيها خطأ علمي وعجز أشد خطراً من الاعتراف بكلتا الحقيقتين ثم اظهار العجز عن التأليف بينهما

ففي مسألة القضاء والقدر أمران وثالث هو التوفيق بينهما فالاول عموم سلطة الله على جميع ماكان ومايكون واحاطة ارادته به فلا يقع في الكون إلا ما يشاء ، والثاني كون العباد — الذين لا يخرجون هم وأفعالهم عن سلطة ارادة الله بحكم القضية الاولى — مكلفين بالشرائع ومسؤولين عن أعمالهم ، والثالث أي التوفيق بين القضيتين يُرى في غاية الاشكال وروح مسألة القضاء والقدر في هذا التوفيق فان لم يتأت الجمع بين القضيتين في العقل يلزم الجمع بينهما في الاعتقاد ولذا صارت هذه المسألة أشد المسائل اشكالا واعضالا وقد قلنا من قبل ان أي مذهب ينبيء عن بساطة الأمر ويسهله على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة لعدم تناسبه مع طبيعة المسألة واعتبرنا كون كسب الاشعري يضرب به المثل في الخفاء مزية لمذهبه بالرغم من الذين عابوه به فهو يراعى حق القضية الأولى ويقول باحاطة ارادة الله حتى لا يخرج عنها أفعال العباد وارانهم الكلية والجزئية ويراعى القضية الثانية لقوله باختيارهم في أفعالهم أما كون اختيارهم حاصلًا بخلق الله وارانته وعدم كونهم مختارين في هذا الاختيار وكون كسبهم بهذا السبب مضروبا به المثل في الخفاء فكله مما تقتضيه القضية الاولى المسالمة وصعوبة توفيقها مع القضية الثانية ولاذنب للاشعري فيه ، ومذهبنا عبارة عن الاعتصام التام بالقضيتين كليهما ثم

الاجتهاد في التأليف بينهما بقدر الطاقة فان عنتنا فيه فهو مقتضى الحال
والشيخ المغفور له محمد عبده الذي شدد الملام على الاشاعرة اعترف بصعوبة
التأليف بين القضيتين بل استسلم لليأس منه حيث قال : « أما البحث فيما
وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله و ارادته وبين
ما نشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر
القدر الذي نهينا عن الخوض فيه و اشتغال بما لا تكاد تصل العقول اليه »
ونقطة التوفيق هذه التي فيها سر القدر والتي من غموضها لزم غموض أقرب
المذاهب الى الحق في مسألة أفعال العباد ، إنما يُنهى عن الخوض فيها حفظاً
لحق القضيتين معاً و خوفاً أن يكون التوفيق لصعوبة أمره سبباً للاخلال
بأحدهما لكن الشيخ محمد عبده نفسه أدخل بحق القضية الأولى و غلب
القضية الثانية عليها حيث مال الى مذهب الاعتزال فوقع في محذور الخوض
في معضلة التوفيق من غير وقوع في الخوض نفسه أو وقع في الخوض من
غير شعور من نفسه

ولئن عجزنا نحن عن التأليف بين كون العباد في أفعالهم مجبورين على
اتباع مشيئة الله و بين كونهم مكلفين و مسؤولين المستلزم لكونهم مختارين
فالله غير عاجز عنه فما دام يقول و قوله الحق وله الملك : (قل كل من عند
الله) و (قل ان الأمر كله لله) و (وما تشاءون إلا ان يشاء الله) و يقول
أيضاً (ولتسألن عما كنتم تعملون) فلماذا لا يكون كلاهما حقاً بل نأنهما فقط
أى كونهم مسؤولين بحجة أن عقولنا القاصرة لا تؤلف بينهما ؟ فأولاً أن كليهما
أخبر بهما المخبر الصادق بصراحة مؤكدة لا تقبل التأويل و ثانياً أن الانسب
باحاطة ملكوت الله بالكائنات و أكملتها كون ارادته فحسب حاكمة في ملكه

كما أخبر به في كتابه و مهما أعطى عباده الارادة فلا ينبغي أن تكون ارادته تابعة لارادته بل تكون ارادتهم تابعة لارادته أى ينبغي أن لا يكون الانسان حبله على غار به الى يوم يُسأل لان المالك الذى لا يقبل الشركة فى ملكه لا يتنازل عن التصرف فيه الى غيره ولو وقتياً وهو محل بكونه مهمناً عليه (١) فليُعظ الانسان الارادة وليفعل هو بهذه الارادة ما يشاء الى يوم الحساب ولتكن ارادة الله تابعة لارادته فهذا التفويض وان كان من الله وبإذن الله فهو كثير فى حق الانسان ومعناه انفكك روابط حادثات كثيرة فى العالم عن الله إذلا أهمية لارتباطها بالارادة الالهية التابعة فى جنب الارادة البشرية المتبوعة وان كان الله قد خلق نفس الانسان الذى تحكم ارادته فى الحوادث المذكورة لكونها متبوعة ، فما خلقه شريكاً له ولتكون الاسلام قد أعار هذه النقطة عظيم اهتمامه وضع دستور (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) والعقل السليم يدركه بقدر ما أدرك موقف الانسان من المسؤولية والمكافئة والحال أنه لو فرض فى أفعال العباد الاختيارية كون ارادتهم الجزئية متبوعة و الارادة الالهية تابعة لها كما هو مؤدى مذهب الماتريدية لزم أن يصدق فى حق تلك الافعال « ما شاء الانسان كان وما لم يشأ لم يكن » وانتقض عموم قوله عليه السلام (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) والشيخ المغفور له محمد عبده وان أجاب فى رسالة التوحيد عما نسب الى المذهب القائل باستقلال العبد فى أفعاله التى تدخل تحت قدرته من الشرك الخفى ، بما يرجع الى أن ما جاء الاسلام بمحوه هو عقيدة الاشراك بالله تعالى فى الالهية ، لكن الاسلام

(١) ولذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم (القدر نظام التوحيد) وقال اهل الحق « لا جبر ولا تفويض... »

لا يرضى الاشرار في الخالقية والتصرف في الكائنات أيضا كما يشهد به
قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله (والله خلقكم وما تعملون) و (هل
من خالق غير الله) وقوله عليه السلام (ان الله خالق كل صانع وصنعة) والذين
يعدون أفعال العباد التي هي داخلية في الكائنات آثار إيجادهم يشركونهم
بالله في كونه مكوّن الكائنات فهل ينكر الشيخ خطورة هذا الاشتراك الذي
رده على كرم الله وجهه على من قال « انى أملك الخير والشر » فقال أملكه
مع الله أم بدون الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله الى آخذ
ماسبق نقله عن شرح المقاصد ولا يخفى ان القائل بالنظر الى كونه من ذوى
العقول لا يدعى أنه يملك الخير والشر كله بل ما يراه منهما داخل تحت قدرته
فهو يريد الافعال الاختيارية أو كسبها المستتبع لها والمسألة مسألة القضاء والقدر
فمع الاقتناع بأن الانسان يفعل ما يفعله باختياره لا يمكن أن لا يقتنع بأن
كل ما يفعل يفعل بداعية فكر ومقصد تسنح للقلب وان ما يسنح لى لا يسنح
لك أو لا يؤثر التأثير نفسه وان ما يكون سبباً لضلال زيد يؤيد هدى عمرو
ولا يمكن مع كل هذا ومعاينته بالتجربة أن لا يحكم بوجود تأثير قوة خفية
فيما فعل بيدي ويدك من الأفعال ولا يؤمن بأنه لا يجري في الكون الاحكام
مشيئة الله ويقال (وبالقدر خيره وشره من الله تعالى) اللهم الا أن يكون
ذلك مقدرأ أيضا . يقول المعبرون لارادة الانسان فوق ما تستحقه من الالهية
تجاه ارادة الله مثل فضيلة الشيخ بحيت والشيخ المغفور له محمد عبده
ان الله قد ناط المسببات بالاسباب وخلق الدنيا على ذلك النظام فالانسان
مكلف بالتوسل الى الامور باسبابها مع اننا لا نقول بأنه غير مكلف به الا انه
اذا نقل الكلام من المسببات الى الاسباب والتوسل بها وانعم النظر فيهما

يرى انهما ليسا بيد الانسان بل تابعان لمشيئة الله والبيت التركي يقول :
مراد اينجه مسبب بر آدمك كارين يد تشبثنى جست وجو ايدر اسباب
ومعناه « ان الله اذا اراد مصلحة أحد فالاسباب تطلبه قبل ان يكون
هو طالبها » وليبحث اولئك المشايخ عن اسباب وعن توسلات بها تعزب
عن شمول ارادة الله وتأثيرها ويستقل بها العباد نعم في مقابلة ما ذكرنا من
الدستور الاسلامى اعنى قول النبي عليه السلام (ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن) وما يوازيه من نص القرآن مثل (قل ان الامر كله لله) و (قل
كل من عند الله) نصوص آخر مثل قوله تعالى (وما أصابكم من مصيبة فبما
كسبت أيديكم) ، (ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدي الناس
ليذيقهم بعض الذى عملوا) ، (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم
انى هذا قل هو من عند أنفسكم) فهذه الآيات تبلغنا كون مسئولية
الانسان عن أعماله حقا ونحن نشهد بمراجعة أنفسنا ان الانسان فى موقع
المسئولية فضلا عن ايماننا به من حيث كونه مقتضى التبليغ الالهى الا اننا
مع شهادتنا هذه وايماننا ذاك اذا بحثنا واستقصينا فى مبادئ أعمال الانسان
المنبعثة عن نفسه ثبت انها أيضا من الله وهل ترى ان الله الذى ربط المسببات
بالاسباب يترك التوسل بها لعباده أم انه الذى يهدى من يشاء منهم الى
التوسل بالاسباب ويضل من يشاء عنه بل يجعل لسبب مسببات مختلفة
بالنسبة الى أناس مختلفين أى لايسوى فى حق كل أحد بعد التوسل بالسبب
بين نتائجها .

ولنورد مثلا يتضح به كيف يكون سلطان القضاء والقدر على العباد فى
اختلاف تأثير سبب أو حادثة عند أناس مختلفين :

من المعلوم ان الملاحظة العصريين لما كبر في أعينهم رقى الفن والصناعة
وزلزل عقولهم فلم يُبق فيها سلامة ولا رزانه، صاروا يعظمون قدرة الانسان
وينكرون الله أو يزيدون في انكارهم ان كانوا غير مؤمنين به من قبل أما
المؤمنون فيقولون ان كان عقل البشر له أهمية كثيرة ومقدرة خطيرة فهذه
القوة البديعة التي تلد صناعات الدنيا وهذه الماكينة التي هي ملكة الماكينات
وصانعتها لا يمكن أن تكون أثر التصادف الاعمى الذي يعبر عنه بالطبيعة بل
يستنبطون من كل خطوة يخطوها عقل البشر الى الرقى دليلاً على وجود
الذات الأعلى الذي لا ترى العقول الخلوقة الا بنوره والا بقدر
ما تستمد منه والمؤمن يرى بنور الله ان من نعبه عنه بالخرع يفهم فقط أى
يكشف من الكنوز التي أودعت في العالم ولم يُعثر عليها ويأخذ كل ما يحتاج
اليه في اكتشافه من الامور التي خلقها الله ووجدها المكتشف حاضرة أمامه
لا يخلق هو نفسه ذرة ولن يستطيع أن يخلقها أبداً وانما يدرس الخلوقة فيزيد
بالتدريج في اطلاعه على ما أودع خالقها في كل ذرة منها من الاسرار الدقيقة
والخواص المحيرة للعقول فيجب على الانسان الضعيف كلما اكتشف عقله
من دقيقة أن يفكر فيمن وهب له هذا العقل الذي لا يدرك حقيقته وان ينجل
أمام عقله بله أن يطيش به اكتشافه فيجد بواهبه ومهما اكتشف وتقدم فيه
فاكتشافه محصور في هذه الكرة الصغيرة لا يصل الى واحد من ألف بل
مليون بل مليار من خزائن الكائنات فينبغي له أن يزداد تصاغراً كلما
ازدادت اكتشافاته أمام عظمة قدرة الله الذي خلق نفس المكتشف وعقله
وخلق كل شيء ومما يجب التنبه له أن تقدم البشر في الاكتشافات والصناعات
لا يوصلهم الى ماهو مطلوبهم من السعادة المطلقة لأن نيابة الماكينات عن

مساعدى العمال من الانسان والحيوان تستلزم عطالتهم والاستغناء عنهم فتضرهم
فى حين انها تنفعهم وتنجيهم من المشاق ألا ترى ان الازمة الاقتصادية
عمت وتفاقت وأعجزت عقلاء العالم عن معالجتها وهددت كل امة مجاعة
جيوش العاطلين فى العصر الاخير المتقدم على قبله فى أنواع الصناعة
والاكتشاف وأصبحت أدوات الحرب الراقية آفة ووبالا على أمن الدنيا
وهذا من حكمة الله التى تعلم الانسان عجزه فى قدرته وفقره فى ثروته وجهله
فى علمه وخوفه فى أمنه

فثبتت هذه الرؤية من المؤمن أن المكتشفات العلمية الراقية التى
تخرج عقول بعض الناس من رؤسهم وتسوق أصحابها الى أضاليل الاحقاد
تقوى ايمان أناس آخرين وتزيد هدى على هدايم ومن العجب أنه يكون
المكتشفون فى الاكثر من الغربيين ويكون الذين يضلون بجاههم هم سفهاء
الشرق ، وظنى قوى بأن هؤلاء المكتشفين الكبار ما داموا متقدمين فى
صناعتهم سيقدرون عظمة قدرة الله حق قدرها من يوم الى يوم فيؤمنون
به ان لم يؤمنوا قبل ذلك فان لم يؤمنوا بعده على فرض المحال وأصروا على
جحودهم فغفلة الذين ملكوا أذهاناً تتقد ذكاة وبلغوا هذا المبلغ من اكتشاف
الحقائق، عن أعظم حقيقة وأجلاها أو بالاحرى أن يبقى طرف الحقيقة الآخر
بالرغم من وضوحه مغطى من صاحب الحقيقة على الذين انكشف لهم أحد
طرفها بحيث لا يتناسب هذا مع ذلك إلا على مصداق قوله تعالى (وان من
شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) ، تدل على نقصان كمال البشر
وكمال قدرة الخالق . فانى أفهم هكنا وأفكر كذلك وآخر يفكر بخلافه وما هو
الإلحى واحد من الفروق التى وضعها بينى وبينه من خلقنى وخلقته .

مذهب امام الحرمين

لامام الحرمين مذهب في أفعال العباد وعدنا في مقدمة الكتاب أن ننظر فيه وننقل قوله عنه المنقول في (شفاء العليل) بنصه الطويل ولم نذكره عند ذكر المذاهب لاقتصارنا الكلام عنده على المذاهب المشهورة عند المتكلمين المعار لها من جمهورهم قسط كبير من الاهتمام والسبب نفسه لم نذكر مذهب الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني ومذهب امام الحرمين على جلالته ليس بأجدر منه بالذكر والنقاش لكونه غير مفترق عن مذهب المعتزلة كما اعترف به أصحابه (١)

ولولا ان الشيخ محمد عبده توكل عليه في مذهبه ولولا ان العلامة ابن قيم الجوزية قال عنه انه أقرب الى الحق مما ذهب اليه الاشعري وابن الباقلاني ولولا ان بعض العلماء أولع به وحاول ترويجه في هذا العصر الذي راج فيه الميل الى مذهب المعتزلة لاسيما ما يقرب منه في المعنى ويبعد عنه في اللفظ والاسم ، لما ذكرته وما وضعته موضع النقد . على ان الموقفين الذين عقدناهما للنظر في الارادة الجزئية لانتقاد مذهب الماتريديّة اقتضيا الاسهاب في الكلام والخوض في مباحث شتى وانتهينا الآن منهما فحان وقت الانتقال الى الكلام في مذهب الامام وانجاز ما وعدنا من البحث فيه قال رحمه الله :

« قد تقرر عند كل حاظ بعقله متفرق عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد أن الرب سبحانه يطالب عباده بأعمالهم في حياتهم ودواعيهم اليها ومثيبتهم ومعاقبتهم عليها في مآلهم وتبين النصوص التي لا تتعرض للتأويلات

(١) لا يقال ان مذهب الامام ليس باضل من مذهب المعتزلة وقد أخذ موقعه في صف المذاهب الاولى لانا نقول عيب مذهب الامام - زيادة على المعايب التي في مذهب المعتزلة - أنه وافقهم بدعوى أنه خالفهم

أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به وممكنهم من التوصل الى امتثال الأمر
والانكفاف عن مواقع الزجر ولو ذهبت أتلو الآي المتضمنة لهذه المعاني
لطال المرام ولا حاجة الى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به ومن نظر في كليات
الشرائع وما فيها من الاستحاثات^(١) والزواجر عن الفواحش الموبقات وما
نيط ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت على الوعد والوعيد وما يجب
عقده من تصديق المرسلين في الأنباء عن المردة العتاة من الحساب والعقاب
وسوء المنقلب والمآب وقول الله لهم لم تعديتم وعصيتم وأبيتهم وقد أرخيت
لكم الطول وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل وأوضحت الحججة لئلا
يكون للناس على حجة وأحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد
واقعة على حسب ايتارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله أو مستقر
على تقليده مصمم على جهله ففي المصير اليه^(٢) أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع
طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون فان زعم من لم يوفق لمنهج
الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلاً واذا طوبى بمتعلق طلب الله
بفعل العبد تحريماً وفرضاً ذهب في الجواب طولاً وعرضاً وقال الله أن يفعل
ما يشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون لا يستل عما يفعل وهم يستلون
قيل له ليس لما جمت به حاصل كلمة حق أريد بها باطل نعم يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخفاف وتقيض الصدق وقد فهمنا بضرورات
العقول من الشرع المنقول أنه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم
ممكنون من الوفاء به فلم يكلفهم إلا على مبالغ الطاقة والوسع في موارد الشرع

(١) الظاهر ان هنا سقطت كلمة مثل « على الطاعات »

(٢) هكذا ولعل فيه غلطا مطبعياً والظاهر الى انه

ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه فوجه
مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألواناً وادراكات
وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام الباطل والمحال وفيه إبطال الشرع
ورد ما جاء به النبيون فاذا لزم المصير بأن^(١) القدرة الحادثة تؤثر في
مقدورها واستحال اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فان فيه الخروج عما
درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال ولا سبيل الى المصير الى
وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل
حدوثة بقادرين إذ الواحد لا ينقسم فان وقع بقدرة الله استقل بها وأسقط
أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى فان الفعل الواحد
لا بعض له وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها إلا مرشد موفق ، إذ المرء بين
أن يدعى الاستبداد وبين أن يُخرج نفسه عن كونه مطالباً بالشرائع وفيه
إبطال دعوة المرسلين وبين أن يثبت نفسه شريكاً لله في إيجاد الفعل الواحد
وهذه الاقسام بجملتها باطلة ولا ينجى من هذا الملتطم ذكر اسم محض
ولقب مجرد من غير تحصيل معنى ، وذلك أن قائلًا لو قال العبد يكتسب
وأثر قدرته الاكتساب والرب سبحانه خالق لما العبد مكتسب له قيل له
فما الكسب وأدبرت الاقسام المتقدمة على القائل فلا يجد عنه مهر با^(٢)
قال العلامة ابن القيم ثم قال يعني الامام : « فنقول قدرة العبد مخلوقة
باتفاق القائلين بالصانع والفعل المقذور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه

(١) الظاهر الى ان

(٢) والشيخ محمد عبده الذي أخذ قوة الحملة على مذهب الاشعري، واتهامه بتهمة همم
الشريعة من كلام الامام ، رأي طبعاً قوله هذا أيضاً ولهذا أبى التصريح بان الله خالق ما
العبد مكتسب له وكان تشبته في رأيه بديل الامام يوجب عليه أن لا يتعلل بالكسب
فيطرح تعبيره من البين وينسب الى العبد ما هو حقه عنده لكنه منعه عنه تستره كما ذكرنا

يضاف الى الله سبحانه تقديرًا وخلقًا فانه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلا للعبد وانما هي صفة وهي ملك لله وخلق له فاذا كان موقع الفعل خلقًا لله فالواقع به مضاف خلقًا الى الله تعالى وتقديرًا وقد ملك الله تعالى العبد اختيارًا يصرف به القدرة فاذا وقع بالقدرة شيئًا آل الواقع الى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله ولو اهتمت الى هذا الفرقة الضالة لم يكن بيننا وبينهم خلاف ولكنهم ادعوا استبدادًا بالاختراع وانفرادًا بالخلق والابتداع فضلوا وأضلوا وتبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين فاننا لما أضفنا فعل العبد الى تقدير الاله سبحانه قلنا أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمه وهياً أسباب الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن يفعل فحدث فيه دواعي مستحثة وخيرة واردة وعلم أن الافعال ستقع على قدر معلوم ف وقعت بالقدرة التي اخترعها في العبد على ما علم وأراد فاخترعهم واتصافهم بالاقترار والقدرة خلق الله ابتداءً ومقدورها مضاف اليه مشيئة وعلمًا وقضاء وخلقًا من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة ولو لم يرد وقوع مقدورها لما أقدره عليه ولما هياً أسباب وقوعه ومن هدى لهذا استمر له الحق المبين فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهي وفعله تقدير لله من أدلة خلق مقضى ونحن نضرب في ذلك مثلاً شرعياً يستروح اليه الناظر في ذلك فنقول : العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فاذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ و البيع في التحقيق معزو الى السيد من حيث أن سببه اذنه ولو لا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب فهذا والله الحق لا غطاء دونه ولا مرء فيه لمن وعاه حق وعيه وأما الفرقة الضالة فانهم اعتقدوا

انفرد العبد بالخلق ثم صاروا الى أنه اذا عصى فقد انفرد بخلق فعله والرب
كاره له فكان العبد على هذا الرأي مزاحماً لربه في التدبير موقعاً ما أراد
ايقاعه شاء الرب أو كرهه فان قيل على ماذا يحملون آيات الطبع والختم والاضلال
في القرآن وهي متضمنة اضطرار الرب سبحانه للاشقياء على ضلالتهم قلنا
اذا أباح الله حل هذا الاشكال والجواب عن هذا السؤال لم يبق على ذوى
البصائر بعده غموض فنقول من أنبأ الله سبحانه عن الطبع على قلوبهم كانوا
مخاطبين بالايمان مطالبين بالاسلام والزام الاحكام مطالبة تكليف ودعاء
مع وصفهم بالتمكن والاعتدال والايثار كما سبق تقديره ومن اعتقد أنهم كانوا
ممنوعين مأمورين مصدودين قهراً مدعويين فالتكليف عنده إذا بمثابة ما لو شدت
من الرجل يده ورجلاه وباطنا وألقى في البحر ثم قيل له لا تبتل وهذا أمر
لا يحمل شرائع الرسل عليه الا عائب^(١) بنفسه مجترى على ربه ولا فرق عند
هذا القائل بين أمر التسخير والتكوين في قوله (كونوا قردة خاسئين)
وقوله (انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) وبين أمر التكليف
فاذا بطل ذلك فالوجه في الكلام على هذه الآي وقد غوى في حقائقها أكثر
الفرق أن يقول^(٢) اذا أراد الله بعبد خيراً أكمل عقله وأتم بصيرته ثم صرف
عنه العوائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبيله
وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقبض له ما يقرب به الى القربات فيوافيها
ثم يعتادها ويمرن عليها واذا أراد الله بعبد شراً قدر له ما يبعده عن الخير
ويقصيه وهياً له أسباب تماديه في الغي وحبب اليه التشوف الى الشهوات
وعرضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعي النفس خست دواعي الخير ثم يستمر

(١) هكذا في شفاء العليل والظاهر عابث (٢) الظاهر ان تقول

على الشرور على مر الدهور ويأتي مهاويها ويتعاون عليه الوسواس ونزغات
الشیطان ونزقات النفس الامارة بالسوء فتنسج الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء
الله وقدره فذلکم الطبع والختم والا کنة وأنا أضرب في ذلك مثلاً فأقول لو
فرضنا شاباً حديث العهد بحلمه لم تهذب به المذاهب ولم تحمسه التجارة وهو على
نهاية في غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغة من الحطام وخص بمسحة من الجمال
ولم يقيم عليه قوام يزرعه عن ورطات الردى ويمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى
ووافاه أخذان الفساد وهو في غلواء شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً فما
أقرب من هذا وصفه من خلع العذار والبدار الى شيم الاشرار وهو مع ذلك
كله مؤثر مختار ليس مجبراً على المعاصى والزلات ولا مصدراً عن الطاعات
ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة اذا عصى فمن هذا سبيله لا يستحيل في
العقل تكليفه فانه ليس ممنوعاً ولا سکن ان سبق له من الله سوء القضاء فهو
صائر الى حکم الله الجزم وقضائه الفصل محجوج بحجة الله الا ان يتغمده الله
برحمته وهو أرحم الراحمين وهذا الذى ذكرته بين في معانى الآيات لا يتارى
فيه موفق قال الله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة) أراد
انهم استمروا على المخالفات وأصروا بافتهاك الحرمات فقست قلوبهم وقال
تعالى (ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا) فقد جمعت بين تفويض الامور
كلها نفعها وضرها خيراً وشرها الى الاله جلت قدرته وبين اثبات حقائق
التكليف وتقرير قواعد الشرع على الوجه المعقول ألت في هذا أهدي سبيلاً
وأقوم قیلاً ممن يقدر الطبع منعا والختم صدأً ودفعاً ثم يبقى التكليف بزعمه
وقد افترق الخلق في هذا المقام فرقا فذهب ذاهبون الى ان الخذولين ممنوعون
مدفوعون لا اقتدار لهم على اجابة دعاة الحق وهم مع ذلك ملزمون وهذا خطب

جسيم وأمر عظيم وهو طعن في الشرائع وإبطال للدعوات وقد قال تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) وقال لا بليس (ما منعك أن تسجد)
نعوذ بالله من سوء النظر في مواقع الخطر وذهب طوائف من الضلال إلى أن العبد يعصى والرب لما يأتي به كاره فهذا خبط في الأحكام الإلهية ومزاحمة في الربوبية ولو لم يرد الرب من الفجأر ما علمه منهم في أزليته لما فطروهم مع علمه بهم كيف وقد أكل قواهم وأمدهم بالعدد والعدد والاعتاد وسهل لهم طريق الحيد عن السداد فان قيل فعل ذلك بهم ليطيعوه قلنا انى يستقيم ذلك وقد علم انهم يعصونه ويهلكون أنفسهم ويهلكون أوليائه وأنبياءه ويشقون شقاوة لا يسمعون بها أبداً ولو علم سيد عن وحى أو اخبار نبى انه لو أمد عبده بالمال لطفى وابق وقطع الطريق فأمده بالمال زاعماً انه يريد منه ابتناء القناطر والمساجد وهو مع ذلك يقول أعلم انه لا يفعل ذلك قطعاً فهذا السيد مفسد عبده وليس مصلحاً له باتفاق من أرباب الالباب فقد زاغت الفتتان وضلت الفرقتان واعتضت احدهما على القواعد الشرعية وزاحمت الاخرى أحكام الربوبية واقتصد الموفقون فقالوا مراد الله من عباده ما علم انهم اليه يصيرون ولكنه لم يسلبهم قدرتهم ولم يمنعهم مرادهم فقوت الشريعة في نصابها وجرت العقيدة في الأحكام الإلهية على صوابها فان قيل كيف يريد الحكيم السفه فقد أوضحنا ان الأفعال متساوية في حق من لا ينتفع ولا يتضرر ولكن اذا أخبر أنه مكلف مطالب عباده مزيج علمهم فقوله الحق وكلامه الصديق وأقرب أمر يعارضون به أن الحكيم منا اذا رأى جواريه وعبيده يخرج بعضهم في بعض وهو على محارمهم بمراى منه ومسمع فلا يحسن تركهم على ما هم عليه والرب سبحانه يطلع على سوء أفعالهم ويستدرجهم من حيث لا يعلمون «

قال ابن القيم ثم قال يعنى الامام « قد أطلقت أنفاسى ولكن لو وجدت
فى اقتباس هذا العلم من يسرد لى هذا الفصل لكان وحق القائم على كل نفس
بما كسبت أحب الى من ملك الدنيا بخذافيرها أطول أمدها » انتهى ما نقله
ابن القيم عن « النظامية » لامام الحرمين .

فعلى قوله ان فعل العبد واقع بقدرته قطعا وقدرته منفردة بالتأثير فيه الا
انه أى فعل العبد يضاف الى الله تقديرا وخلقاً من حيث كونه واقعا بفعل الله
أعنى قدرة العبد لانها خلق الله وملكه وصفة العبد ففعل العبد يقع بقدرة
العبد وقدرته فعل الله وخلقته ففعل العبد يقع بفعل الله وخلقته فالله الذى هو
خالق موقع فعل العبد أعنى قدرته يعد خالق الفعل الواقع به .

وعبارة ابن القيم الذى مشى فى كتابه على قول الامام بحصول الفعل
بقدره العبد المنفردة به و اضافته الى الله خلقاً وتقديراً : « ان الله سبحانه خالق
ارادة العبد وقدرته و جاعلها سبباً لاحدائه الفعل فالعبد محدث لفعله بارادته
واختياره حقيقة وخالق السبب خالق للسبب » رقم ١٧٦ قاله بلسان السنى
فى الباب الذى عقده للمناظرة بين سنى وقدرى وكل هؤلاء المتفقون الثلاثة
من امام الحرمين ومتابعه الاول أعنى ابن القيم ومتابعه الثانى أعنى الشيخ
محمد عبده يجمعون عن التصريح والاياعاب بأن العبد خالق فعله مع القول به
فى المعنى ومع قول الامام « ولا ينجى من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب
مجرد من غير تحصيل معنى » ومع قول ابن القيم بلسان السنى عند مناظرته
الجبرى :

« فقولكم لو كان فاعلاً لكان محدثاً له ان أردتم بكونه محدثاً صدور
الفعل منه أتحد اللازم والملزوم وصار حقيقة قولكم لو كان فاعلاً لكان فاعلاً

وان أردتم بكونه محدثا كونه خالقا سألنا كم ماتعنون بكونه خالقا هل تعنون به كونه فاعلا أم تعنون به أسراً آخر فان أردتم الاول كان اللازم فيه عين الملزوم وان أردتم أمراً آخر غير كونه فاعلا فبينوه فان قلتم نغنى به كونه موجدا للفعل^(١) من العدم الى الوجود قيل هذا معنى كونه فاعلا فما الدليل على احالة هذا المعنى فسموه ماشئتم احداثا أو ايجادا أو خلقا فليس الشأن في التسميات وليس الممتنع الا أن يكون مستقلا بالايجاد وهذا غير لازم لكونه فاعلا فاننا قد بينا ان غاية قدرة العبد واراادته وداعيه وحركته أن تكون جزء سبب وما توقف عليه الفعل من الاسباب التي لا تدخل تحت قدرته أكثر من الجزء الذي^(٢) اليه بأضعاف مضاعفة والفعل لا يتم الا بها « رقم ١٥١

فكاد يصرح بكون العبد خالقا ثم نكل عنه ولاذ بحماية أستار من اللفظ والمعنى ونراه في رقم ١٤٦ بالغ في النكول وقال :

« فالله اذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعى الى فعل فيضاف الفعل الى قدرة العبد اضافة المسبب الى السبب ويضاف الى قدرة الرب اضافة المخلوق الى الخالق فلا يمتنع وقوع مقدر بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهى جزء سبب وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير والتعبير عن هذا بمقدور بين قادرين تعبیر فاسد وتنبیس فانه يوم انهما متكافئان كما تقول هذا الثوب بين هذين الرجلين وهذه الدار بين هذين الشريكين وانما المقدر واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه والسبب والمسبب والفاعل

(١) لعل كلمة سقطت من هنا وهى مبرزا وفي كلامه موضع آخر دلالة عليه
(٢) لعل كلمة سقطت من هنا وهى يضاف

والآلة كله أثر القدرة القديمة ولا نعطل قدرة الرب عن شمولها وكلها وتناولها لكل ممكن»

قوله وقدرة الآخر - يعني القدرة القديمة - مستقلة بالتأثير ان أراد تأثيرها في القدرة الحادثة فالكلام في الفعل وان أراد تأثيرها في الفعل فهو خلاف مذهبه ومذهب إمامه لأن الامام قال « والفعل المقذور واقع بالقدرة الحادثة قطعاً » وقال ابن القيم نفسه : « فالعبد محدث لفعله بإرادته واختياره وقدرته حقيقة » وقد سبق كلاهما وإحداث الفعل وإيقاعه عبارة عن التأثير فيه ولا يكون هذا التأثير مشتركاً بين القدرة الحادثة والقدرة القديمة إذ لا سبيل الى المصير الى وقوع الفعل الواحد وحدوثه بقادرين كما صرح به الامام ولا تلبس في هذا الكلام ولا حاجة الى كون القادرين متكافئين فالفعل عندهم واقع بالقدرة الحادثة قطعاً وهي مؤثرة فيه بالاستقلال نعم ان القدرة القديمة تستقل بالتأثير في القدرة الحادثة والقدرة الحادثة تستقل بالتأثير في الفعل ولا تأثير للقدرة القديمة في الفعل فضلاً عن كونها مستقلة بالتأثير فيه ومن العجب أن ابن القيم لا يحيط بحقيقة مذهبه ومذهب إمامه وانظر الى ما قال في التفريق بين فعل الله وفعل العبد وذكر شواهد من القرآن مثل قوله تعالى (هو الذي يسرركم في البر والبحر) وقوله (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً) وقوله (يثبت الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة) وقوله عن خليله (واجنبي وبنى أن نعبد الاصنام^(١)) : « فالتسيير فعله والسير عمل العباد وهو أثر التسيير وكذلك الهدى والاضلال فعله والاهتداء والضللال أثر

(١) ونظيره قوله عليه السلام (ربنا واجعلنا مسلمين لك) فاخبر أنه سجد له هو الذي يجعل المسلم مسلماً لا كما قال القدرى من أنه جعل نفسه مسلماً

فعله وهما أفعالنا القائمة بنا . . . وسأل الخليل أن يجنبه وبنية عبادة الاصنام ليحصل منهم اجتنابها فالاجتناب فعلهم والتجنيب فعله ولا سبيل الى فعلهم إلا بعد فعله . . . والتثبیت فعله والثبات فعل رسوله فهو سبحانه المثبت

وعبده الثابت « رقم ٥٨ - ٥٩ »

وقال في رقم ٥٢ « إن حزب الله ورسوله وأنصار سنته يثبتون القدر السابق وان العباد يعملون على ما قدره الله وقضاه وفرغ منه وانهم لا يشاءون إلا أن يشاء الله ولا يفعلون إلا من بعد مشيئته وانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ولا تخصيص عندهم في هاتين القضيتين بوجه من الوجوه ، والقدر عندهم قدرة الله وعلمه ومشيئته وخلقه فلا يتحرك ذرة فما فوقه إلا بمشيئته وعلمه وقدرته فهم المؤمنون بلا حول ولا قوة إلا بالله على الحقيقة اذا قال غيرها على المجاز اذا العالم علويه وسفليه وكل شيء يفعل فعلا فان فعله بقوة فيه على الفعل وهو في حول من ترك الى فعل ومن فعل الى ترك ومن فعل الى فعل وذلك كله بالله تعالى لا بالعبد ويؤمنون بأن من يهده الله فلا مضل له ومن يضل فلا هادي له وأنه هو الذي يجعل المسلم مسلماً والكافر كافراً والمصلئ مصلئاً والمتحرك متحركاً وهو الذي يسير عبده في البر والبحر وهو المسير والعبد السائر وهو المحرك والعبد المتحرك وهو المقيم والعبد القائم وهو الهادي والعبد المهتدي ويثبتون مع ذلك قدرة العبد و ارادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازاً وهم متفقون على أن الفعل غير المفعول كما حكى عنهم البغوى وغيره فحركتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة وهي مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة والذي قام بالرب عز وجل علمه ومشيئته وقدرته وتكوينه والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركتهم وسكناتهم »

فاذا كان فعل العبد كالسير والثبات أثر فعل الله كالتسيير والتثبيت
زيادة على كون قدرته أثر قدرة الله فهذا مذهب الاشاعرة بعينه لأن تسيير
العبد عبارة عن احداث فعل السير فيه من غير تأثير لقدرة العبد في فعله
وإلا كان هو نفسه مسير^ه ومحدث فعله فيلزم توارد محدثين على حادث واحد
ولا سبيل اليه كما قال الامام ، وبالنظر الى أقواله أى ابن القيم في محال آخر
فالعبد محدث فعله والله محدث قدرته. فالحق أن أقواله متضاربة.

وفي قوله رقم ١٣٦ « فان قيل هذا كله عدول عن المقصود فمن أحدث
معصية وأوجدها وأبرزها من العدم الى الوجود ؟ قيل الفاعل لها هو الذى
أوجدها وأحدثها وأبرزها من العدم الى الوجود باقدار الله له على ذلك
وتمكنه منه من غير الجاء ولا اضطرار منه الى فعلها ، فان قيل فمن الذى
خلقها اذن ؟ قيل لكم : ومن الذى فعلها ؟ فان قلتم الرب سبحانه هو الفاعل
للفسوق والعصيان ا كذبكم العقل والظنرة وكتب الله المنزلة واجماع رسله ،
وان قلتم العبد هو الذى فعلها بما خلق فيه من الارادة والمشيئة قيل فالله
خالق أفعال العباد كلها بهذا الاعتبار ، ألزم نفسه الاعتراف بكون العبد
خالقاً نظراً الى المقدمات التى رتبها ثم نكل عن الاعتراف وفرع على تلك
المقدمات التى ينتج كون العبد هو خالق أفعاله لكونه هو الفاعل ، كون الله
خالقها باعتبار أنه خالق ما فيه من الارادة والمشيئة وسبب هذا التردد منه
والتجافى بين صدر كلامه مع عجزه ما ذكر إمام الحرمين وهو قدوته فى حل
مشكلة هذه المسألة من « استحالة اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فان
فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال » والسبب
نفسه ساق الشيخ محمد عبده الى مبادلة لفظ الخلق بالكسب وأنت تعلم أن

المقصود من استحالة اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله المعترف بها ليس استحالة الاطلاق اللفظي لقول الامام « ولا ينجم من هذا المنتظم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى » وقول ابن القيم نفسه « فسموه ما شئتم إحداثاً أو إيجاداً أو خلقاً فليس الشأن في التسميات » مع أن أولئك المتفقين الثلاثة أثبتوا معنى الخالق للعبد ونزعه عن الله وحسبك قول الامام في الاثبات للعبد والنزع عن الله « ان الفعل المقدر واقع بالقدرة الحادثة قطعاً ولا سبيل الى المصير الى وقوع الفعل بالقدرة الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين » وقول ابن القيم في اثباته للعبد « فالعبد محدث لفعله بارادته واختياره وقدرته حقيقة » وابن القيم أثبت للعبد احداث فعله وإيجاده وإبرازه من العدم الى الوجود في عدة مواضع من كتابه وان شئت وجدته في الأسطر التي نقلناها عنه وهو الذي حكم باتحاد معنى الفاعل والخالق وأنت تجده أيضاً في كتابته المنقولة مع احكامه عن إطلاق الخالق على العبد وقد علمت مغزى كلام الشيخ محمد عبده واثباته معنى الخلق للعبد وان كان ثالث الثلاثة هذا أشد تستراً عن سلفيه واعتصاماً بلفظ الكسب لكنه يكفي بنا في شرح ما يرمى اليه تصريحه بمشايعة الامام وابن القيم أشجع الثلاثة مصارحة في ترده وتستره .

فثبت أنهم قائلون بان العبد خالق فعله حقيقة باثبات معنى الخلق وما يساوقه من الاحداث والايجاد والابراز من العدم الى الوجود كما قال ابن القيم « فالعبد محدث لفعله بارادته واختياره حقيقة » ولا شك انه ان كان يستحيل اطلاق القول بان العبد خالق أعماله لما فيه من الخروج عما درج عليه سلف الامة ، فانما يستحيل لكونه قولاً بان العبد موجد أعماله ومبرزها من العدم

الى الوجود إكباراً للإيجاد والابراز من العدم الى الوجود عن مكان العبد
فاكبار الخلق في حق العبد ناشئ من إكبار الإيجاد والابراز من العدم في
حقه لا من إكبار لفظ الخلق وقد عرفت أن العبرة للمعنى باعتبار فهم وأصله قوله
تعالى (ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين) وقوله (والله خلقكم
وما تعملون) وقول رسوله ﷺ من حديث البخاري في كتاب خلق
الاعمال (ان الله يصنع كل صانع وصنعتة) نعم أكبر سلف الأمة الذين ماوسع
امام الحرمين الخروج عما درجوا عليه ، معنى الخلق ولفظه لكبر معناه في
حق العبد وان كانت قدرته عليه باقدار الله تعالى واكبر امام الحرمين الخروج
عما درجوا عليه فما وسعه التصريح بان العبد خالق أفعاله بما أقدره الله عليها
بل أضاف خلق فعل العبد الى الله لكونه خالق قدرة العبد التي يقع بها الفعل
وخص العبد بإيقاع الفعل مع أن إيقاع الفعل لا يفترق عن إيجاده وخلقته إلا
بالاسم فإضافة إيقاعه اليه إضافة خلقه اليه فالعبد خالق فعله عنده بما لزم من
كلامه أما اضافته الفعل خلقاً الى الله وإيقاعاً الى العبد فليست الاضافة الاولى
على حقيقتها بعد أن كانت الثانية على حقيقتها أما أولاً فلأن إضافة الإيقاع
الى العبد لما كانت مستلزمة لإضافة الخلق اليه فلا تمكن إضافة الخلق الى الله
إضافة حقيقية وقد شهد به قوله « ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد
بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين »
وأما ثانياً فلأن إضافة خلق فعل العبد الى الله لكونه خالق فاعل ذلك الفعل
وموقعه وهو العبد وخالق قدرته على إيقاعه ، إضافة الخلق بالواسطة والأول
أى خلق خالق الفعل وخلق ما يقع به لا خلق الفعل نفسه .
ويعضد ما قلنا قول الامام « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى والفعل المقدر

بالقدرة الحادثة يضاف الى الله سبحانه خلقا فانه وقع بفعل الله (أى بقدرة العبد التي هي فعل الله وخلقها وصفة العبد) فاذا وقع العبد بقدرته شيئا آل الواقع الى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله « وهو قدرة العبد فأوضح طريق هذه الاضافة بأن الواقع بقدرة العبد واقع بفعل الله وخلقها وصفة العبد ليكون تلك القدرة واقعة بخلق الله تعالى وكون الواقع بالواقع بالشيء واقعا بذلك الشيء لكنه وقوع بالواسطة وكشف عن هذا الطريق الواسطي بقوله « آل الواقع الى حكم الله » فعبر بالأول والرجوع يعنى أن خلق العبد فعله يرجع الى خلق الله تعالى الخالق لقدرة العبد وقول ابن القيم « الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً وتكويناً وبقدره العبد سبباً ومباشرة والله خلق الفعل والعبد فعله وباشره » رقم ١٤٦ أوضح في التفريق بين الخلق مباشرة والخلق بواسطة فالذى خلق الفعل مباشرة عنده هو العبد وان استنكف عن إسناد الخلق اليه واكتفى بإسناد الفعل والمباشرة والذي خلق الفعل بالواسطة أى بخلق مايقع به الفعل وهو قدرة العبد هو الله ، بالرغم من أنه أسند الخلق اليه فالعبد خالق فعله والرب خالق قدرة العبد التي هي سبب الفعل لاخالق الفعل ويؤيده قوله « ان الله خالق ارادة العبد وقدرته وجاعلها سبباً لاحداث الفعل فالعبد يحدث لفعله بارادته واختياره وقدرته وخالق السبب خالق للسبب » رقم ١٧٦ ومعناه أن خالق السبب يعد خالقاً للسبب حكماً .

وأنت تعلم أن كون الله خالق أعمال عباده الذى درج على القول به سلف هذه الامة واعترف الامام بأهمية درجهم عليه ، ماهو عبارة عن كونه خالقاً حكماً وبالواسطة بخلق خالقها وسبب خلقها أعنى العبد وقدرته بل الذى

أراد سلف الأمة وجعلوه موضع عناية وموضوع مسألة خاصة غير ذلك
وأكثر من ذلك وكذا ما أراده الله ورسوله بقولها : (والله خلقكم وما
تعملون) و (ان الله يصنع كل صانع وصنعيته) حيث عطف على ضمير المخاطبين
ما يعملونه وعلى كل صانع صنعيته فلو كان معنى هذا العطف عبارة عن كون
المعطوف عليه مخلوق الله ومصنوعه لاقتصر على ذكر المعطوف عليه وكون
الله الذي خلق العباد وأقدرهم على خلق أعماقهم وخلق الصانعين وأقدرهم
على الصنعة ، هو مرجع خلقهم وصنعتهم وكون قدرته مرجع قدرتهم معلوم
من دون حاجة الى البيان لكن المراد من الآية والحديث والذي درج عليه
سلف الأمة التصريح بكون الله خالق أعمال العباد وصنعة الصانعين كيلا يظن
ظاناً أن خالقيته له عبارة عن خلق العاملين والصانعين وقدرتهم فحسب ولو
فرض أن الله خلق مخلوقاً وفوض اليه خلق السماوات والارض وما بينهما
وأقدره عليه وأراد منه ذلك وقدره لصحت إضافة خلقها الى الله مشيئة
وعلمها وقضاء وخلقاً من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقها وهو قدرة ذلك
المخلوق الاول ولكن هل تقنع عقيدة الاسلام بهذه الاضافة أى كون الله مرجع
خلق الكائنات لخالقها بالفعل وكيف خفي على رجل علم عظيم كإمام الحرمين
ادراك مثل هذا الامر الجلي حتى افتن برأيه الذي ابتدعه وزعمه أنه أهدي
سبيل وأقوم قيل ولعل الشيخ محمد عبده الذي استظهر بكلام الامام ضد
المذاهب المعروفة وأوهم أنه انتحل مذهبه لم يبح بما باح به الامام في حل
المعضلة من الصورة لكونه لم يجدها كافية وشفافية فخضع لغموض المسئلة وكف
عن التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد
به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار وعده اشتغالا بما لا اتصل

اليه العقول فترك سر القدر في مكانه في حين أن الامام يعد نفسه مزيج الستار عنه ومبرزه للناس وكأن مذهب الشيخ متراوح بين مذهب الامام ومذهب المعتزلة لا يقر على أساس واحد منهما مع كونها غير متمايزين في أنفسهما.

فظهر أن فرق مذهب إمام الحرمين وأتباعه عن مذهب المعتزلة إنما هو في استنكافهم عن إطلاق لفظ الخالق على العبد بالرغم من اثبات معناه له وشجاعة المعتزلة على إطلاق اللفظ على معناه (١) وأما إضافة فعل العبد الى الله خلقاً من حيث أنه خالق قدرة العبد على الفعل فليس فيها ما يزيد على مذهب المعتزلة إذ لا شبهة في أنهم قائلون بكون قدرة العبد مخلوقة لله تعالى كما قال الامام « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع » وقال في شرح المقاصد « لا نزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى » فلك أن تضم الى هذا القول من طرف المعتزلة (وخالق المؤثر خالق للأثر) ان كانوا هم أنفسهم لم يضموا ذلك الى هذا القول لكونهم في غنى عنه لظهوره والذي عزا اليهم الامام من القول باستبدال العباد بالاختراع وانفرادهم بالخلق والابتداع فلا يجاوز ما قاله نفسه من « أن الفعل المقدر واقع بالقدرة الحادثة قطعاً ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة

(١) حتى ان الاوائل منهم كانوا يتحاشون عن التصريح بلفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمحدث وغير ذلك كما تحاشى الامام وابن القيم وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق كما في شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني وقد ظن بعض الناس ان مالا يجوز نسبته الى العبد مقصور على لفظ الخالق وليس بشيء لان العبرة بالمعنى كما اعترف به الامام والاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة في هذه المسألة ما هو عبارة عن الخلاف في اطلاق اللفظ وعدم اطلاقه الراجع الى النزاع اللفظي وانما مرجعه الخلاف في قاعدة كلامية مهمة وهي استناد جميع الممكنات الى الله تعالى بلا واسطة .

فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ويستحيل أن يقع بعضه بقدره الله تعالى فان الفعل الواحد لا بعض له .

فتبين أن ما ذهب اليه لا يمتاز عن مذهب المعتزلة الذين وصفهم بالضللال والاضلال وان ادعى تميزه عنهم وأبدى إعجابه وافتنانه بما اكتشفه من طريق حل لهذه المعضلة ولذا أنكره عليه عامة أصحابه ومنهم الامام أبو القاسم الانصارى شارح الارشاد وقالوا هو أقرب من مذهب المعتزلة ولا يرجع الخلاف بينه وبينهم الا الى الاسم كما ذكره ابن القيم ولم يتلقه علماء أهل السنة الذين جاءوا بعد الامام بالقبول ولم يجده المحققون جديراً بالاختيار حتى ان هذا القول من الامام وقع بينهم في طي النسيان فذكروه في كتب الكلام بعنوان « و يروى عن إمام الحرمين »^(١) الى أن جاء ابن القيم فبعثه من مرقدته واختاره بالرغم مما حكاه من إنكار أصحاب الامام هذا القول عليه وقال « انه توسط حسن بين الفريقين وانه أقرب الى الحق مما قاله الاشعري وابن الباقلاني » وقول ابن القيم هذا لا قيمة له غير الانجذاب بالاسم واللفظ كما عرفتته ولذا لم يتابعه في متابعة الامام من جاء بعده أيضاً الى أن جاء الشيخ المغفور له محمد عبده وحاول أن ينفخ الروح في قول الامام مرة ثانية واستخلف أثراً من محاولته في عقول علماء مصر ورحم الله الاوائل صانتهم يقظتهم وصار نوم الاواخر بعد اليقظة .

نعم بين مذهب المعتزلة وبين ما ذهب اليه الامام فرق من جهتين غير متعلقتين بنقطة الخلق الاولى أن الامام يقول بتأثير القدرة الحادثة في الفعل

(١) وهو مخالف لما نقل عنه المحقق الدواني من قوله في الارشاد « اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وما لا يتعلق به »

لا بإيجاب لا اعتبارها سبباً مؤثراً فيه ولذا ألحق علماء الكلام امام الحرمين بالحكماء عند تعداد المذاهب في مسألة أفعال العباد فقالوا « المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا ايجاب وهو مذهب المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين^(١) أو مجموع القدرتين على أن تؤثر قدرة العبد أيضاً في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أبي اسحاق أو في وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر » والمفهوم أن ترجيح فضيلة الشيخ بحيث القول يكون ترتب الفعل على تعلق ارادة العبد وقدرته به ترتباً عقلياً كما يأتي ذكره على القول بكونه ترتباً عادياً كما هو المعروف عند علماء أهل السنة ، أتاه من مذهب امام الحرمين الذي انحاز اليه الشيخ محمد عبده وروجه في مصر .

الثانية ان الله يقدر الشر من أفعال عباده كالكفر والفسوق والعصيان ويريده ويحبه عند الامام وهذا الفرق عائد الى مسألة استلزام الارادة للمحبة أو عدم استلزامها لها فأهل السنة ذهبوا الى عدم الاستلزام وقالوا ان الله يريد الخير والشر من أفعال عباده ولا يحب الشر وذهب المعتزلة الى الاستلزام فقالوا ان الله لا يريد الشر من العبد ولا يحبه وذهب الامام الى الاستلزام أيضاً فقال ان الله يريد ويحبه ولكن تابعه في مسألة خلق الاعمال اعنى ابن القيم قال في مذهب الامام هذا « انه في غاية البطلان وهو مخالف لصريح

(١) وقد أثبت المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية كون مذهب الحكماء كذهب الاشعري في أن المؤثر في جميع الحوادث هو قدرة الله تعالى بلا واسطة

العقل والنقل « رقم ١٢٦ وفي الحق انه أسخف من مذهب المعتزلة قال الله تعالى (والله لا يحب الفساد) وقال (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول) وقال (ان تكفروا فان الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر) وقال (كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها)

وقد اضطرب كلام ابن القيم نفسه في هذه المسألة فقال في الرقم السابق « ومن لم يفرق بين المشيئة والحجة لزمه أحد أمرين باطلين لا بد من التزامه إما القول بأن الله تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان أو القول بأنه ماشاء ذلك وما قدره وما قضاه » فابطل قول الامام وقول المعتزلة معا ثم تراه في الرقم ١٦٣ ينزع الى ما يقوله المعتزلة فيقول بلسان السنن « انتفاء الاعانة لا يخرج الفعل عن كونه مقدوراً للعبد فانه قد يكون قادراً على الفعل لكن يتركه كسلاً وتهاونا اشارةً لفعل ضده فلا يصرف الله عنه ترك الواقع ولا يوجب عدم صرفه كونه عاجزاً عن الفعل فان الله سبحانه يعلم انه قادر عليه ويعلم انه لا يريد مع كونه قادراً عليه فهو سبحانه مريد له ومنه الفعل ولا يريد من نفسه اعانته وتوفيقه » فثبتت لله الارادة لما لا يريد العبد ولا يقع منه وهي ارادة متخلفة عن المراد ويقول بعده « وسر المسألة الفرق بين تعلق الارادة بفعل العبد وتعلقها بفعله سبحانه فمن لم يحط معرفة بهذا الفرق لم يكشف له حجاب المسألة » مع ان الفارقين بين ارادة الله تعالى المتعلقة بفعل نفسه وارادته المتعلقة بفعل غيره هم المعتزلة قالوا ان الارادة الاولى توجب وقوع المراد دون الثانية وقال أهل السنة بايجاب الارادتين وامام الحرمين تابعهم في ذلك ولم يرض تخالف ارادة الله عن مراده ثم خالفهم بااتباع المحبة والرضاء للارادة وابن القيم قال تارة مامر آتفا وتارة ابطل عدم التفريق بين الارادة والمحبة

نفياً واثباتاً فرد كلاً من مذهبي الامام والمعتزلة وأبطل عند ذلك القول بان الله ما أراد الكفر والفسوق والعصيان من الكافر والفاسق والعاصي بالرغم من وقوعها وأكثر في كتابه من الاعتراف والشهادة بأن ما شاء الله كان ووجب وجوده وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده وكرره - وهو من العجب - في رقم ١٦٣ الذي أثبت فيه الله الارادة المتخلفة عن المراد .

وقال في رقم ١٧٨ عن لسان السني « لا تنفقر كل ارادة من العبد الى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفي ذلك المشيئة العامة لجعله مريداً فان الارادة هي حركة النفس والله سبحانه شاء أن تكون متحركة وأما أن تكون كل حركة تستدعي مشيئة مفردة فلا كما انه سبحانه شاء أن يكون الحي متنفساً ولا ينفقر كل نفس من أنفاسه الى مشيئة خاصة »

وعندنا ان الامر ليس كذلك وقانون (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) يمنع وقوع أى مشيئة من العبد لم يشأها الله بخصوصها وأى نفس من المتنفس لم يشأه الله بخصوصه وقد قال ابن القيم نفسه في رقم ١٤١ « والرب سبحانه هو الخالق للارادة والمحبة والرضاء في قلب العبد » ولا شك ان هذه الارادة والمحبة والرضاء ارادة ومحبة ورضاء خاصة متعلقة بأمر خاصة وخلقها في قلب العبد يكون بمشيئة خاصة من الله وقال في رقم ١٣١ « فربه تعالى هو الذى جعله فاعلاً بقدرته ومشيئته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التى يفعل بها » ولا يخفى ان هذه المشيئة التى يستند اليها الفعل ويقترن بها هي المشيئة الجزئية الخاصة وفي رقم ١٠٤ « وقد أخبر سبحانه أن العباد لا يشاءون الا بعد مشيئته ولا يفعلون شيئاً الا بعد مشيئته فقال (وما تشاءون الا أن يشاء الله » وهذه المشيئة المنفية عنهم مطلقة ثم المثبتة لهم منوطة بمشيئة الله

تعالى هي مشيئتهم الفعلية واراقتهم الجزئية المتعلقة بأفعالهم كما سبق تحقيقه.
ثم ان كلا من الامام وابن القيم كما لم يختلفا عن المعتزلة في خلق الافعال
مع اغراقهما في تضليلهم لم يتخلصا عن الجبر الذي حاذراه ، أنظر الى قول
الامام في ما نقلنا عنه :

« اذا اراد الله بعبد خيراً أكل عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه
العوائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله
وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقبض له ما يقربه الى القربات ثم
يعتادها ويمرن عليها ، واذا اراد الله بعبد شراً قدر له ما يبعده عن الخير
ويقصيه وهياً له أسباب تماديته في الغي وحجب اليه التشوف الى الشهوات
وعرضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعي النفس خنست دواعي الخير ثم
يستمر على الشرور على مر الدهور ويأتي مهاوئها ويتعاون عليه الوسواس
ونزغات الشيطان ونزقات النفس الأمارة بالسوء فتتسج الغفلة على قلبه
غشاوة بقضاء الله وقدره فذالك الطبع والختم والاكنة ، وأنا أضرب في
ذلك مثلاً فأقول : لو فرضنا شاباً حديث العهد بحلمه لم تهذب المذاهب ولم
تحنكه التجارب وهو على نهاية في غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغة من
الخطام وخص بمسحة من الجمال ولم يكن عليه قوام يزعه عن ورطات الردى
ويمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى ووافاه أخذان الفساد وهو في غلواء
شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً فما أقرب من هذا وصفه من خلع العذار
والبدار الى شيم الاشرار وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس مجبراً على المعاصي
والزلات ولا مصدوداً عن الطاعات ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة
اذا عصى فمن هذا سبيله لا يستحيل في العقل تكليفه فانه ليس ممنوعاً ولكن

ان سبق له من الله سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل
إلا أن يتغمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين «
فهو أنكر الجبر وفر من اسمه وشنع على المذاهب المعزوة اليه ثم اعترف
بمعناه كما أنكر نسبة اسم الخلق للعبد ونسب له معناه (١) يشهد به ما نقلناه من
كلامه هنا وينادى به قوله منه « لكن ان سبق له سوء القضاء فهو صائر الى
حكم الله الجزم وقضائه الفصل » أما قوله بعده « الا ان يتغمده الله برحمته
وهو أرحم الراحمين » فاضطراب في الكلام فكأنه يحاول به الرجوع عما
اعترف به من صيرورته الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وكأنه ندم على
وصفه لحكم الله بالجزم وقضائه بالفصل مع ان من تغمده الله برحمته لا يخرج
عن الصائرين الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وانما يدخل فيمن سبق لهم
حسن القضاء وفصل حالهم في الشق الاول أعنى الذين أراد الله بهم خيراً
فاذا كان من سبق له من الله حسن القضاء صائراً لا محالة الى حكم الله الجزم
وقضائه الفصل ومن سبق له سوء القضاء كذلك على ما أوضح حالهما وصورة
صيرورتهما الى حكمه وقضائه أليس في هذا معنى الجبر وان كان كلا العبدین
صائرين الى مصيرهما بارادتهما واختيارهما والفرق كل الفرق بينهما سبق
حسن القضاء لاحدهما وسوءه للآخر أعنى ارادة الله باحدهما خيراً وبالآخر
شراً وما هما بمختارين في سابقتهما التي لا تختلف عنها عاقبتهما فاذا كان الامام
لا يعتبر انتهاء سلسلة الاخذ والرد في هذا المقام الى أن الله تعالى يفعل ما يشاء

(١) وهذا هو مقتضى ذات المسئلة المعضلة فن فر من الجبر ولم يتم بما فر به
الاشاعرة وقع في الاعتزال وان عاد الى ايمانه بالقدر يقع في الجبر ولا أقل من وقوعه
في الجبر المتوسط فهي مزقة زلت عليها أقدام الفحول قدما ولم يثبت عليها قائما الا من
هداه الله ونفس هذا الكلام من الامام الذي لا يستراب فيه كاف في الاقتناع بصحة ما قلنا
واباك أن تقتحم تجربة القيام بالزلفه بغير هذا السناد فتزل قدم بعد ثبوتها والجرب لا يجرب

ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون
حلا شافياً^(١) فما منتهى جوابه وآخر سناده اذا سئل عن سبب الفرق بين
العبدین فی سابقۃ القضاء والقدر؟ فان قال ان سبب الفرق فی القضاء السابق
هو الفرق بین اختیارہما لللاحقین المتعلق أحدهما بالخير والآخر بالشر والمعالم
كلاهما لله تعالى فی الأزل فحينئذ لا يكون معنى لقوله المبتدئ هكذا :
« إذا أراد الله بعبد خيراً أ كمل عقله وأتم بصيرته ووفق له قرناء الخير
وإذا أراد بعبد شراً قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه وهياً له أسباب تماديه
فی الغيّ وحبب اليه التشوف فی الشهوات ... » ومثله قول ابن القيم « فاذا
شاء الله سبحانه رحمة عبد جذب قوى ارادته وعزيمته الى ما ينفعه وأوحى الى
ملائكته أن ثبتوا عبيدي واصرفوا همته وارادته الى مرضاتي وطاعاتي كما قال
تعالى (اذ يوحى ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا) واذا أراد
خذلان عبد أمسك عنه تأييده وتثبيتته ... » رقم ١٧٧ بل يلزم أن يبتدئ
الكلام هكذا : « اذا أراد العبد بنفسه خيراً أراد الله به خيراً وأ كمل عقله
وأتم بصيرته الخ واذا أراد العبد بنفسه شراً أراد الله به ذلك وقدر له ما يبعده

(١) في حين أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفضلاء التابعين يرونه حلاً
شافياً وجواباً حاسماً ففى صحيح مسلم عن أبى الاسود الدؤلى قال قال لى عمران بن حصين
أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدهون فيه أشيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد
سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضى
عليهم ومضى عليهم قال فقال أفلا يكون ظالماً قال ففرغت من ذلك فزعا شديداً فقلت كل
شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال يرحمك الله انى لم أرد
بما سألتك الا لاحرز عقلك ان رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا
يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدهون فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من
قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شيء
قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك فى كتاب الله عز وجل (ونفس وما سواها فألهمها
فجورها وتقواها) فليُنظر القارىء الى جواب أبى الاسود وليُنظر الى استدلال عمران
بجوابه على كمال عقله .

عن الخير الخ فهل كانت ارادة الله به خيرا واكمل عقله واتمام بصيرته لانه
ستكون من العبد ارادة الخير واختياره أم تكون ارادته الخير واختياره اياه
لكون الله أراد به خيرا وأكمل عقله وأتم بصيرته وهل لا تكون ارادة الله
به خيرا واكمل عقله واتمام بصيرته وتوفيق قرناء الخير له بعد ما علم انه
يختار لنفسه الخير ، كالمستغنى عنه . وتظهر السماجة في ترتيب المعنى أكثر من
هذا في قول ابن القيم « اذا أراد الله رحمة عبد جذب قوى ارادته وعزيمته
الى ما ينفعه » عند تبديله بقولنا اذا أراد العبد بنفسه ما ينفعه جذب الله قوى
ارادته وعزيمته الى ما ينفعه وهذا تحصيل الحاصل بعينه !

وقوله في رقم ١٤٤ « وقلبه بيد خالقه وبين اصبعين من أصابعه يقلبه
كيف يشاء ويجعله مريدا لما شاء وقوعه منه كارها لما لم يشأ وقوعه فما شاء
كان وما لم يشأ لم يكن » أيضا أظهر في الدلالة على ان ارادة الله تعالى بعبد
خيرا أو شرا هو المبدأ المتقدم على ارادة العبد بنفسه خيرا أو شرا فارادته
صائرة الى ارادة الله لا العكس والا لما كان لقوله « وقلبه بيده وبين اصبعين
من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريدا لما شاء وقوعه منه الخ » حاصل
أو لزم أن يكون مراده به « يقلبه كيف يشاء العبد ويجعل العبد مريدا لما
شاء العبد وقوعه كارها لما لم يشأ هو وقوعه » وهو تحصيل الحاصل بعينه
أيضا مع منافاته لقوله بعده « فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن » الا أن يكون
معنى تلك الجملة أيضا « فما شاء العبد كان وما لم يشأ لم يكن » وبهذا البيان
يسقط احتمال أن يقال مراد الامام بحكم الله الجزم وقضائه الفصل في قوله
« لكن من سبق له سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل »
مافي علم الله من مصير العبد غير مؤثر فيه بناء على ان العلم لا يؤثر في معلومه

بل تابعا في علم الله الازلي لمصيره باختياره فيما لا يزال بناء على ان العلم تابع
للمعلوم لا العكس ، لأن هذا ينافي سياق قول الامام وسبقه كل المناقاة حتى
لا يبقى معنى لو وصف حكم الله بالجزم وقضائه بالفصل ولا لسكون العبد صائرا
اليه بل يلزم أن يكون الاليق بصفة الجزم والفصل ارادة العبد واختياره وأن
يكون حكم الله وقضاؤه صائرين الى ارادة العبد الجزم واختياره الفصل ولا
يخفى انه مكابرة وقلب معنى الكلام ظهرا لبطن^(١)

ثم ماذا عسى أن يكون قول الامام وقول ابن القيم الذي هو فارس
ميدان التعليل في سبب كون الله أراد بمن شاء من عباده خيرا فهيا أسبابه
له ومن شاء منهم شرا فهيا أسبابه له ؟ فان كان كما قاله ابن القيم في رقم ١٠٤

(١) ولا يقال ان قول الامام أو ابن القيم المصدر بجملي « اذا أراد الله بعبده خيرا ...
واذا أراد الله بعبده شرا ... الخ » والذي انتهى بهما الى الاعتراف بالجبر بالرغم من
كونهما من الفارين منه ، فذاك القول ماهو بنص شرعي يضطربنا الى تصديقه ولا يترب
عليه الحكم الا من طريق الجدل والالزام على قائله . لانا نقول ذلك قول لا يتكره
أحد من المسلمين وقد أنطقهما به تأديهما بالادب الاسلامي الذي لاعلاقة له بهذا الصدد
وله أصل عريق في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا
مترفيها ففسقوا فيها) وقوله صلى الله عليه وسلم باسناد جيد عن أم سلمة (اذا أراد الله
بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه) وقوله باسناد صحيح عن عمرو بن الحمق
(اذا أراد الله بعبده خيرا استعمله قيل وما استعمله قال يفتح له عملا صالحا بين يدي
موته حتى يرضى عنه من حوله) وقوله باسناد رجاله موثوقون عن ابن مسعود (اذا أراد
الله بعبد خيرا فقهه في الدين وألهمه رشده) وقوله باسناد جيد عن مهران مولى النبي صلى
الله عليه وسلم (اذا أراد الله بقوم خيرا ولى عليهم علماءهم وقضى بينهم علماءهم وجعل
المال في سمعائهم واذا أراد بقوم شرا ولى عليهم سفهاءهم وقضى بينهم جهالهم وجعل المال
في بخلاتهم) وقوله باسناد صحيح عن جابر (اذا أراد الله باهل بيت خيرا أدخل عليهم
الرفق) وقوله باسناد جيد عنه (اذا أراد الله بعبد شرا خسر - أي حجب - له في اللين
والطين حتى يبنى) وقوله باسناد حسن عن عائشة (اذا أراد الله بالامير خيرا جعل له
وزير صدق ان نسي ذكره وان ذكر أعانه واذا أراد غير ذلك جعل له وزير سوء ان
نسي لم يذكره وان ذكر لم يمه)

« ان القدرة نوعان قدرة مصححة وهي قدرة الاسباب والشرط وسلامة الآلة وهي مناط التكليف وهذه متقدمة على الفعل غير موجبة له وقدرة مقارنة للفعل مستلزمة له لا يتخلف الفعل عنها وهذه ليست شرطاً في التكليف فإيمان من لم يشأ الله إيمانه وطاعة من لم يشأ الله طاعته مقدور بالاعتبار الاول وغير مقدور بالاعتبار الثاني فان قيل هل خلق لمن علم أنه لا يؤمن قدرة على الايمان أم لم يخلق له قدرة قيل خلق له قدرة مصححة متقدمة على الفعل هي مناط الامر والنهي ولم يخلق له قدرة موجبة للفعل مستلزمة له لا يتخلف عنها فهذه فضله يؤتية من يشاء وتلك عدله التي تقوم بها حجته على عبده »

فلا مخلص من الجبر وهل لمن لم يؤت من فضل الله الذي يؤتية من يشاء ان يؤمن؟ وقوله بعده « فان قيل فهل يمكنه الفعل ولم يخلق له هذه القدرة - الثانية المستلزمة - قيل هذا هو السؤال السابق بعينه وقد عرفت جوابه » فرار عن الجواب كما مر في رقم ١٦٢ - ١٦٣ حيث قال بعد كلام تقدم في المناظرة بين قدرى وسنى « قال القدرى أنا أجوز تعلق الطاعة والمعصية بمشيئة الرب سبحانه واحداثه على وجه الجزاء لا على سبيل الابتداء وذلك أن الله سبحانه يعاقب عبده بما شاء ويثيب فكما يعاقبه بخلق الجزاء الذي يسوءه وخلق الثواب الذي يسره فكذلك يحسن أن يعاقبه بخلق المعصية وخلق الطاعة فان هذا يكون عدلاً منه وأما ان يخلق منه الكفر والمعصية ابتداء بلاسبب فعاد الله من ذلك قال السنى هذا توسط حسن جدا لا ياباه العقل والشرع ولسكن من ابتداء الاول؟.. قال القدرى فما تقول أنت أيها السنى في الفعل الاول اذا لم يكن جزاء فما وجهه وأنت ممن يقول بالحكمة والتعليل وتنزه الرب سبحانه عن الظلم قال السنى لا يلزمنى في هذا المقام إيمان ذلك فإني لم أنتصب له انما انتصبت

لابطال احتجاجك بالآية لمذهبك الباطل « يريد قوله تعالى (ما أصابك من
حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) . ولم يجب باختصار أن البادىء
هو العبد لعلمه بأنه يأباه قوله « اذا أراد الله رحمة عبد جذب قوى ارادته
وعزيمته الى ما ينفعه الخ » ثم عاد الى الجواب فقال « والله فى ذلك حكم
وغايات محمودة لا تبلغها عقول العقلاء ومباحث الاذكياء » وهذا التجاء الى
أساس ان الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون ثم عاد فقال « فالله
سبحانه يضع فضله وتوفيقه وامداده فى المحل الذى يصلح له وما لا يصلح له
من المحال يدعه غفلاً فارغاً من الهدى والتوفيق » فوضع موضع أن يقول « والله
سبحانه يضع فضله وتوفيقه وامداده فى المحل الذى يشاء » قوله « يضعه فى
المحل الذى يصلح له » ليوافق على أساس التعليل كأن للمحل صلاحية ذاتية
واستعداداً ذاتياً غير مجعول كما قال به الشيخ محيى الدين ابن عربى « ان
الماهية غير مجعولة والخير والشر من حسن الاستعداد النفسى الامرى وسوءه »
وأبطلناه فيما سياتى .

هذا وأصح قول قاله ابن القيم قوله فى رقم ١٤٤ « ومعاذ الله والله
أكبر وأجل وأعظم وأعز أن يكون فى عبد شىء غير مخلوق له ولا هو
داخل تحت قدرته ومشيتته فهو عبد مخلوق من كل وجه وبكل اعتبار وفقره
الى خالقه وبارئه من لوازم ذاته وقلبه بيد خالقه وبين أصبعين من أصابعه
يقبله كيف يشاء فيجعله مرئياً لما شاء وقوعه منه كارهاً لما لم يشأ وقوعه فما
شاء كان وما لم يشأ لم يكن ونعم والله سلسلة المرحجات تنتهى الى أمر الله
الكوفى ومشيتته النافذة التى لاسبيل للمخلوق الى الخروج عنها » (١)

(١) ومثله قوله فى قوله تعالى (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره) « فان قلت فما

وقوله هذا يهدم كثيراً من سابق أقواله ولاحقها ومن جملة ما هدم به من أقواله قوله الذي نقلناه عنه « انه لا تقتصر كل ارادة من العبد الى مشيئة خاصة من الله توجب حدودها بل يكفي في ذلك المشيئة العامة لجعله مريداً » إذ لا شبهة في أن جعل الله عبده مريداً لما شاء وقوعه منه يدل على أن ارادته الجزئية المتعلقة بالوقائع تتعلق كل واحدة منها بما تتعلق به بمشيئة خاصة من الله ولا تكفي فيها مشيئة الله العامة ليكون العبد مريداً مطلقاً لان هذه الارادة من العبد صالحة لان تتعلق بالواقع وضده فلا يحصل المعنى الذي اراده ابن القيم بان يقول وقلبه بين اصبعين من أصابعه يقبله كيف يشاء فيجعله مريداً أى متصفاً بصفة الارادة مطلقاً ليقع ماشاء وقوعه منه بل لا معنى له! وأما قول الامام وتابعيه بلزوم هدم الشريعة وإبطال التكليف الالهية التي نطق بها كتب الله المنزلة على رسوله لو اعترف بالجبر الذي اعترف به في مذهب الاشاعرة للزوم كونها تكليفاً بما ليس في وسع المكلفين فجوابه أولاً ان الجبر يلزم مذهب الامام ومن تبعه أيضاً كما عرفته بشهادة شاهد من كلماتهم فما هو جوابهم فهو جوابنا وثانياً أنا لانسلم كون تكاليف الله مع كون أزيمة المكلفين بيده ومشيئاتهم منوطة بمشيئته تكليفاً بالحسب ومالا يطابق مهما اشتد وثاقهم ، لان امثالهم التكليف انما يقع عندنا وعند الامام وأنصاره بمعونة من الله الذي بيده الازمة وهذا الامتثال بهذه المعونة ممكن دائماً وعدم

الاسباب التي تشرح الصدور والتي تضييقها فقلت السبب الذي يشرح الصدر النور الذي يقده الله فيه فاذا دخله ذلك النور اتسع بحسب قوة النور وضعفه واذا فقد ذلك النور اظلم وتضايق . فان قلت فهل يمكن اكتساب هذا النور ام هو وهي قلت هو وهي وكسبي واكتسابه ايضا مجرد موهبة من الله تعالى فالامر كله لله والحمد كله له والخير كله بيديه وليس مع العبد من نفسه شيء البتة بل الله واهب الاسباب ومسبباتها وجاعلها اسباباً ومانحها من يشاء ومانعها من يشاء اذا اراد بعبد خيراً وفقه لاستفراغ وسعه وبذل جهده في الرغبة والرغبة فأنهما مادتا التوفيق فبقدر قيام الرغبة والرغبة في القلب يحصل التوفيق «

امكانه بدونها لا يجعل التكليف به تكليفاً بما لا يطاق لكون العبد يمكنه
الاتيان به لو اراده لكنه لا يريد بدون الاعانة والتوفيق من الله تعالى
ومن يكون الفعل ممكنه له وهو لا يريد ويفتقر في ارادته الى الاعانة لا يعد
ممنوعاً منه ولا التكليف به تكليفاً بما لا يطيقه لانه مختار في فعله قادر عليه
وممكن منه عند ارادته وهذا كاف في صحة التكليف به ولا حاجة في صحته
الى كون الفعل اثر قدرته وكونها مؤثرة فيه كما ادعاه الامام واتباعه مع كون
هذا بمعنى خلق الفعل كما بيناه وقول الامام « ففى المصير الى انه لا اثر لقدرة
العبد في فعله قطع طلبات الشرع والتكذيب بما جاء به المرسلون » ليس
بشيء لصحة التكليف بالفعل مع كونه اثر قدرة الله وخلق المترتب على ارادة
العبد للفعل ترتباً جرت عليه سنة الله من دون تأثير لقدرة العبد في الفعل
سوى اقترانها به أما ان العبد لا يريد امتثال طلبات الشرع بلا اعانة وتوفيق
من الله تعالى مع كونه صاحب ارادة ومع تمكنه من فعلها وامتثالها لو اراده
وأما انه لا يمكنه الفعل والامتثال لعدم الارادة ولا تمكن الارادة لعدم الاعانة
فمنشؤه افتقار العبد في كل أمره الى الله قطعاً الذى لا يضرنا الاعتراف به
ولا يمكن معارضتنا انكاره لا نبأه عن عدم القطع بتأثير اعانة الله وتوفيقه
وهدايته اثباتاً ونفياً فكأن في الامكان أن لا يسعد الموفق عندهم ولا يشقى
المخذول وهو خلاف نص القرآن بل وخلاف نصهم في تصوير حالى الفريقين
بقولهم « اذا اراد الله ببد خيراً ... واذا اراد الله بعبد شراً ... » وليس
لهم أن ينسوا في طريق التخلص عن الجبر أموراً نطق بها القرآن ونطقوا
هم أنفسهم فلو قلنا باستغناء العبد عن مدد الله ومعونته لخالفنا ما جاء في شرائعه
التي نحذر ابطالها من أن الانسان لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً الا ما شاء الله

فعل
الشر

وما جاء فيها من تعليم العباد بطلب الهداية منه لما أن من يهتدى الله فهو
المهتدى ومن يضل فلا هادى له من بعده .

وجملة القول أن قياسهم المكلف بالتكاليف الشرعية في مذهب الاشاعرة
بالموثق الملقى في اليم مع النهي عن الابتلال غير صحيح من جهتين لان ذلك
الموثق الملقى لا يقدر على التحرز من الابتلال ولو اراده ولا يقدر ملقيه أيضاً
في هذه الحالة - وهو ناهيه عن الابتلال - على وقايته لو اراد ذلك فهذا
تكليف بما لا يطاق بنام معنى التعبير بخلاف المكلف بالتكاليف الشرعية
لأن هذا الموثق ليس بممنوع عن الفعل متى اراده والذي يأمره وينهاه أقدر
على توفيقه لامتنال الامر والنهي لسكون وثاقه بيده فلو كان أمره و ناهيه
غير من بيده الوثاق لأشكل الأمر حتى ان أمره و ناهيه ممن ليس وثاقه
بأيديهم فوثاقهم أيضاً بيد من بيده وثاقه أما كون إرادة المكلف بيد الله
يتصرف فيها كيف يشاء لا كتصرف المكره الذي يفسد ارادة المكره بل لكون
قلبه بين اصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء، فهو لا يخرج المكلف عن كونه
مختاراً في الفعل بالاختيار الصحيح فالفعل الذي يفعله ليس الا ما يريد هو
نفسه أن يفعله غير أن كونه مريداً له بالنظر الى باطن الامر مبني على كون
الله يريد منه أن يريده ولا يمكنه الخروج عن إرادة الله ومشيئته اذ لو
أمكنه لامكن بارادة منه غير داخله في ملك الله وأنى له ذلك فعدم الامكان
هذا ينشأ من سعة ملك الله واحاطته ولا يعد ذنباً على مذهب الاشعري يؤاخذ
به وانه سر القدر الذي من حقه أن تبقى على الباحث في مسألة القضاء والقدر
مهما كان منقياً في البحث ، بقية منه غير منكشفة .

وهذا التحقيق الذي اهتديت اليه بتوفيق من الله والذي تنهدم به دعوى

هدم الشريعة وابطال التكليف المأخوذ به مذهب الجبر المتوسط وتنحل
مشكلة التكليف بما لا يطاق، ان أقل بشأنه كما قال الامام «قد أطلقت أنفاسي
ولكنه لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق
القائم على كل نفس بما كسبت أحب الي من ملك الدنيا بخدافيرها أطول
أمدها» أو ما يقرب منه فليس ببعيد من القارئ النصف الموفق أن يقدر
قدره ويستفيد منه غير مستخف له ولا ينصرف عنه لسهولة مأخذه وعدم
خطورة أخذه وقال ابن القيم في مقدمة شفاء العليل عن الفوائد التي ضمنها
كتابه: «لعلك لا تظفر بها في كتاب ولعل أكثر من تعظمه ماتوا بحسرتها
ولم يصلوا الى معرفتها والله يقسم فضله بين خلقه بعلمه وحكمته وهو العليم
الحكيم»

ولا يبقى بعد هذا إلا الزمانا بورود الاعتراض على الله سبحانه لكونه
يعين من يشاء ويهديه الى صراط مستقيم ويخذل من يشاء فيضل عن الصراط
السوى ويعد الاول حسن الثواب ويوعد الثاني بسوء العقاب لكننا لانخاف
ورود الاعتراض على الله تعالى ان لم يخف المعترضون على أنفسهم انهم لن
يضروا الله شيئاً والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون ألم يعلموا
أن الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويرحم من يشاء له الحكم
واليه ترجعون لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وطريقنا كما ترى في حل معضلة
أفعال العباد تستند في أخرى منزلته الى هذه النقطة ولا ندعى تمام حلها كغيرنا
مع كون طريقنا أقرب الى الحل من طريقهم وأسلم من الاعتراضات الواردة
عليهم ولا عيب لها غير احتوائها الخضوع لقانون (لا يسأل عما يفعل) ومن
ادعى الاستغناء من الخضوع لها فجدير بأن نعدّ دعواه من أغلاطه بل من

هدم الشريعة الذي يتجنبه ويرمى به غيره .

تأثير عقيدة القضاء والقدر في حياة الانسان

راجت في بلاد الاسلام منذ آونة دعوى أن عقيدة القضاء والقدر بمعنى رد كل شيء الى مشيئة الله تسوق الناس الى العطالة والبطالة وتعوقهم عن المساعي وان المسلمين تأخروا في صفوف الامم بهذا السبب العائق ومع كون محدثي هذه الفكرة هم الملاحدة الساعين في تنفير المسلمين عن دينهم بتفنيدهم في عقائدهم واحدة بعد واحدة الداعين خدمة الاسلام بهذه الطريق ، فقد وقع أن كثيرا من الناس حتى البعض من علماء الدين كتبوا تحت تأثير هذه الدعايات ان لم يكن في مخطئة عقائد المسلمين في مثل التوكل والقضاء والقدر ففي مخطئتهم في فهم معانيها فالزموا الاصلاح والتعديل في تفسيرها وكثيراً ما وقعوا أنفسهم في الخطأ حتى ان فضيلة الشيخ بحيث القائل في محاضراته المار ذكرها « اني في هذه الليلة أريد أن أتحدث معكم في القضاء والقدر وذلك لأن معناها الحقيقي التبس على كثير من الناس والتبس عليهم مراد الشارع منهما حتى انهم توهموا الكثرة استعمال هذين اللفظين أن فيهما معنى الاكراه والاجبار وليس كما توهموه »

والقائل فيما يقرب من ختامها :

« وقس على هذا الحديث أمثاله من الاحاديث والآيات ولا تغتر بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الالهي وجبلوا على تثبيط هم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح » يفهم أنه وقع فيما وقع من الاخطاء والتكلفت - التي نقلناها في هذا الكتاب وانتقدناها عليه - عند تهريب

عقيدة القضاء والقدر الاسلامية من هجمات المجددين المتفرنجين بالرغم من كون التجارب أرتنا أن ملاينتهم في النقاش والميل الى نواحي التنزيل والتعديل من تلك العقائد الدينية دون أن تُستقبل تلك الهجمات من جباهاها والسعي للتبرؤ من تهمة التعصب الذي تعودوا أن يلصقوا وصمتها بعلماء الدين ، ضعف يُعدى الاسلام ويرديه فالمبتلى بهذا الضعف كثير في علماء مصر غير المنتبهين لمكائد الملاحدة العصريين .

ومن ذا يسلم بكون الاعتقاد بالقضاء والقدر يسوق معتقديه الى العطالة حتى يُحتاج الى تأويل أو اعتذار بوقوع الخطأ في فهم معانيهما من المسلمين المتأخرين فملك العقيدة بتمام معناها الذي لم يعتره تأويل ولا تبديل رد كل شيء الى الله والاذعان بأن الامر كله بيده لكن هذا الرد وهذا الاذعان لا يتضمن قعود الانسان واضعاً احدي يديه على الاخرى كالمكتوف وانما مضمونه أن يعتقد مع عدم التقصير في المساعي التي هي في وسعه ، ان مساعيه أيضاً من الله أي ان كلامنا في ناحية المسألة العلمية كما أن فضيلة الشيخ بنحيت درس المسألة في محاضراته من ناحيتها تلك .

وإذا بحثنا في الناحية العملية فالمسلمون الاقدمون الاقوياء في دينهم والذين تأثير الافكار الدينية في قلوبهم أكثر ، ما كانوا عاطلين ولا مغلوبين بين الامم فهل هم اكتسبوا قوتهم في الحياة من إيثار مذهب الاعتزال على مذهب الاشاعرة ؟ أريد أن أقول لا يستطيع أحد أن يدعي أنهم كانوا لا يؤمنون بالقضاء والقدر أما مسلمو هذا الزمان فلا يتركون أمرهم الى القدر ولا يردون كل شيء الى الله كما ادّعي بل يأملون كل شيء من العباد ويتزلفون اليهم ويتملقون لمن رأوا الامور بيده لا يخافون الله ويخافون كل شيء وانهم

لا يألون جهدا في الحصول على منافعهم الخسيسة وطلب الأمن والراحة لهم ولو
كان في ظل من الذل باسم العمل بالاحوط

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة الطبع اللثيم
فيظهر أن لا إيمان لهم بالقدر أو ان ايمانهم به ضعيف كل الضعف لكن
علماء الدين الذين أضلهم الصواب صياح اللادينيين بالدعاية ضد عقائد
الاسلام تراهم يعا كسون الحقيقة في تشخيص المرض ويميلون من غير ما حاجة
الى مذهب الاعتزال كما فعل فضيلة الشيخ بخيت وقبله أكثر منه المرحوم
الشيخ محمد عبده .

فسلموزماننا إن قالوا بأفواهم انهم يؤمنون بالقدر فانما يقولونه سترا
لتنقص الواقع في إيمانهم به ويظن الغافل أن ايمانهم به سبب انحطاطهم ولو
صح ايمانهم به وتم لكانوا شجعانا لا يلوون عن التضحية بالاموال والانفس
ويستحقرونها في سبيل الغايات السامية فالاجدر بعلماء الدين أن يجتهدوا في
احياء عقيدة القضاء والقدر وتجديدها عند المسلمين بدلان اضعافها بالتأويل
والتعديل في تفسيرها انخداعا بتسويلات اللادينيين وانا نمبنا فيما سبق
وبالغنا في التنبيه على أن مسألة الايمان بالقدر بصفة كونها مسألة علم وعقيدة
لا ترفع المسؤولية والمكلفين عن العباد في دنياهم وآخرتهم ففي حين أنه يلزم
عدم الاخلال بنفس تلك النظرية العلمية لاجل الوظائف والمساعي المنبثثة
عن المسؤولية والمكلفية ، يلزم عدم الاخلال بالوظائف بناء على تلك النظرية .
ثم ماذا يكون مقدار علاقة مسلمي زماننا بمسائل العلم ؟ لاسيا علم الدين حتى
يكونوا قد تركوا بسببها أعمالا تحلو لهم أو لا تحلو لهم فهل لا يفكر الغافلون
المنخدعون بتسويلات الملاحدة الذين يريدون أن يزيدوا في تخريب

عقائد المسلمين فترموا دينهم بذنوب نشأت عن ضعف الدين ، في ان مسلمي
زماننا بعيدون عن العلم بأدق مسألة علمية كمسألة القضاء والقدر وعن العمل
بموجب ذلك العلم ؟ ؟ وان هان لهم أن يسيئوا الظن بعقيدتهم الدينية فيسلوا
عنها بدلا من أن يبحثوا عن نظر العلم البعيد فيها كما هان للعلماء أن يرجعوا
القهقري أمام حملات اللادينيين بدلا من أن يستقبلوا دعاياتهم ويردوها على
وجوههم بقوة العلم (١)

فالمسلمون بما اعتراهم وامتدت سرايته الى علمائهم من ضعف قلب
وأراهم أنفسهم محتاجين الى الحصول على مرضاة الغربيين عنهم أو الملاحظة
الناشئة فيما بينهم أكثر من احتياجهم الى الحصول على مرضاة الله ، إن
رجعوا خطوة أمام كل اعتراض ورد عليهم متعلق بمسألة دينية موهمين
بجأهم هذا تصديق ما يدعى من أن دينهم مانع عن الرقى ، ما رجحوا غير أن
يكونوا ملعبة لاعداء الاسلام . فالاسلام لا حاجة له الى أى اصلاح ومن
أرادوا اصلاحه فانما يحاولون افساده وتجب مقابلتهم بهذا الحس والشعور (٢)

(١) وقد يستدل الشاكون من عقيدة القدر والقائلون باحتياجها الى التصحيح بأنه كثيرا
ما يسمع من بعض العوام عند ما اقترفوا المعاصي وليموا عليها جوابهم بلها مقدرة لهم
فيجترون على المعاصي والآثام ويحتجون بالقدر وعندنا ان هذه الحالة لا يدل على أنهم آمنوا
بالقدر فاضلم ايمانهم عن سواء السبيل بل نريهم شهودا لنا في نقض دعاوى القائلين بأن
عقيدة القدر تحمل معتقديها على الكسل وترك العمل أى العمل الصالح المفيد في الدنيا
والآخرة فاذا كانت هذه العقيدة تبعث الانسان على البطالة وترك العمل انتظارا للقدر
فلم لا تبعثهم على ترك المعاصي التي هي أفعال وأعمال أيضا فهل هذه العقيدة عقار ذو أثرين
متضادين يؤثر بالتنشيط فيمن يشاء وبالتعطيل فيمن يشاء فهذا دليل على أن كلا الضربين
من الناس المعتدلين بالقدر في تكاملهم ونشاطهم كاذبون في ذلك الاعتذار والاحتجاج
وانهم يختارون ما يحلو لهم ويوافق اهواءهم فحق عليهم أن يقال لهم « تهيأوا لما وعدتم
به في الدنيا من الحسرات وفي الآخرة من عذاب النيران فانهما مقدران أيضا »
(٢) وقد كانت مسألة القدر والقضاء موضع البحث والنقاش في الاسلام من قبل حتى

نعم ان المسلمين انفسهم في حاجة الى الاصلاح وأساس مرضهم ضعف القلب
الناشئ من ضعف الدين فيجب على طبيهم الذي يتعهد مداواتهم أن
لا يسلك عكس طريقها كاختراش دينهم والزيادة في اضعافه بل يسعى لحياء
عزة النفس الاسلامية في قلوبهم ، فينبغي للمسلم أن يرى ملته فوق كل ملة
ويتشدد في اجتناب تقاليد تعد علامة أنه يرجح غير ملته عليها بأن يتشبه
بغير المسلمين وما فهم - ولا يزال - كثير من علماء الاسلام وعقلائه أن لبس
من سمام أبائهم بأسماء المسلمين بر نيطة الافرنج في بلاد الاسلام واراة الناس
أشخاصهم في زي الاجانب واظهارها بمظاهرهم وما الى ذلك مما يتضمن
إكبارهم واستصغار الاسلام ، ضربة مهينة أياها هانة على عزة النفس الاسلامية
واستخفوا بمحذور هذا التقليد تحت تأثير قول المتفرنجين « لا يلزم شئ
من تبديل الازياء » وغاية انكارهم عليه أن عدوه احتقاراً للقومية ولم
يتسددوا أن معنى ذلك أن قوميتهم عزيزة عندهم فيهتمون بكرامتها
ويجتنبون أن يمسوها بما يدل على معنى استهانة بها ولا عزة لدينهم عندهم
ولا أهمية فلذلك لا يفتبهون على استهانة تلصق بكرامته ولا يعتبرونها
استهانة والحال ان الاسلام القديم كان يدرك بما فيه من عزة النفس ولا
يخفى عليه أن التشبه بالكفار كفر .

وبالنظر الى أن النظر في الفرق بين تاريخ الاسلام القديم المعظم وبين

تولدت منه المذاهب المختلفة لكن أصحابها لم يدرسوها ولم يتنازعوا فيها تحت تهمة أنها
تمانع سعى البشر وتؤخر معتقديها في صفوف الامم بل تحروا الحقيقة في عقائدهم الدينية
وابتغوا مرضاة الله تعالى فن تفكر في سعة قدرته وعظمتها قال بالجبر ومن رأي تنزيه الله
عن الظلم والقبائح قال بالتفويض ومن عمد الى الوسط قال لاجبر ولا تفويض .

تاريخ الاسلام المعدل الذي يحتوي العلماء المائتين الى أهل التجديد الحديث
من حيث يشعرون أو لا يشعرون كاف في فهم سقم خطتهم في دفع المسؤولية
عنهم بالافتراء على ما لديننا من كنوز القوة المعنوية مثل التوكل على الله
والايمان بالقدر ، فان أقت الحجة عليهم بتأخر المسلمين في الزمن الحاضر
بالرغم من تقدمهم في أزمنة الايمان بالقدر الايمان الخالص الذي لم يوهنه تعديل
المتأولين ، كانت حجتي أقوم من حجتهم ، ومع هذا فكل منهما لما كان من
قبيل اثبات الشيء بالدوران الذي لا يتم عند أهل العلم ما اجتزأت بمعارضتهم
بمثل حجبتهم وأوردت عليهم الدليل التحليلي الآتي :
هل الايمان بالقدر يسوق الانسان الى ترك المساعي أو يكون سائقاً الى
السعي للدنيا والآخرة فلننعم النظر فيه :

ان من يؤمن بالقدر ويرد كل شيء الى تقدير الله لما كان يعتقد ان
اجتهاده في سعادة دنياه وأخراه أو توانيه في طريق سعادتهم مقدران أيضاً
ينظر في أمره فان رأى سعيه للخير يستبشر منه كونه من عباد الله الذين
خلقهم ليكونوا سعداء ويستريحه للسعي في سبيله فيزيد سعياً على سعيه وان رأى
خلافه واستشعر شقاءه في الدنيا والآخرة فهل يقعد مطمئناً ومستريحاً أم
يجزع من احتمال كونه في زمرة من كتب لهم الشقاء في الدنيا والآخرة
وينساق في خلال الجزع الى طريق السعادة فما دام ان المساعي ليست الا
وسائط لتحقيق القدر كما دل عليه الحديث الذي ذكرناه فيما سبق نقلاً عن مسند
أحمد بن حنبل ويؤيده قوله عليه السلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له)
أخرجه الطبراني عن ابن عباس وعمران بن حصين وقد سبق حديث هشام
ابن حكيم ان رجلاً قال يا رسول الله انبتدي الاعمال أم قد مضى القضاء فقال

ان الله لما أخرج ذرية آدم من ظهره وأشهدهم على أنفسهم ثم أقاض بهم في كفيه فقال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار فأهل الجنة ميسرون لعمل أهل الجنة وأهل النار ميسرون لعمل أهل النار وحديث عبد الله بن عمر انه قال لما نزل (فمنهم شقي وسعيد) فقال عمر يا نبي الله على م نعمل على أمر قد فرغ منه أم لم يفرغ منه قال على أمر قد فرغ منه وقد جرت به الاقلام ولكن كل ميسر الحديث) ولما سمعه وأمثاله بعض الصحابة قال ما كنت أشد اجتهاداً مني الآن وهو يدل على جلالة فقه الصحابة ودقة أفهامهم وصحة علومهم وقال بعض السلف « والله ما أحب أن يجعل أمرى الى وكون أمرى بيد الله خير من أن يكون بيدي » فالإيمان بالقدر يسوق معتقده دائماً الى السعي والعمل فيرى منفعته في المساعي قائلاً ان لم يشمر أحدهما فيشمر الآخر ومؤملاً خيراً من أسرار القدر ولا يمكنه تفسير القدر في مصلحته الا بهذه الطريق لان المقدر غير معلوم ولا اشارة له غير أفعاله وأعماله (١) ولما أن يتأس المعتقد للقضاء والقدر يكون انتحاراً تاماً فيبعد كل البعد أن يلقى نفسه في هذه الدركة ويقعد آمناً مستريحاً أعني أن عطالة المؤمن بالقدر قائلاً ان الامر ينتهي الى ما يكون لما أنها لا تؤمن له راحة قلبية بل تنجي عن سوء ما يكون من اشارة القدر فيلزم أن يخاف هو موقفه العاطل ويتشامم منه أكثر من مخافة منكر القدر وتشاؤمه (٢) ومقابلاً لذلك ، فالغافل غير المهتم بالقدر وغير الرائي ما في ترك

(١) فنحن لانكر قيمة المساعي في الدنيا والآخرة لانه مع كون قضاء الله وقدره حاكماً في كل شيء جعلت أعمال العباد أنفسهم واسطة لجرى القضاء والقدر المتعلقين بأفعالهم الاختيارية .

(٢) فان قلت ان نظره وتفكيره في عواقب أمره موقوف أيضاً على القدر قلنا نعم وفي الناس من ترك النظر فضلاً عن المساعي ولا فرق بين أن يكون تارك النظر معتقداً القدر أو غير معتقده أعني أن أقول لا يعترض علينا بأن معتقداً القدر يترك النظر لان القدر يكون مانعاً عن النظر ان كان مانعاً لا الايمان به كما سنوضحه في تارك المساعي نفسها .

المساعي من معنى القدر المشعوم كما لا يخاف عدم السعي يئأس ان لم ينل ما أمله
ويطيش لبه إذا نال لرؤيته الفضل في نفسه أما معتقد القدر والمعتمد عليه فلا
يئأس ولا يفتر بسهولة وكم فرق بين إقدام الرجل على الاعمال العظيمة إذا كان
يعتقد أنه مسير اليها من الله وبينه إذا كان يعتقد أنه موكل الى نفسه مخدول ثم
ان معتقد القدر لا يفسى عند المواقفات أن يزينها بالتواضع ولا يقبله ورشده
بسكر الظفر وما أحسن ما أفاد قوله سبحانه وتعالى من تلك المزايا الدقيقة
التي يتضمنها الايمان بالقدر : (ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم
الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير لكيلا تأسوا على ما فاتكم
ولا تفرحوا بما آتاكم ان الله لا يحب كل مختال فخور)

الحاصل أنه لا وجه لذهاب أحد الى أن عقيدة ربط كل شيء بالقدر ورده
الى الله تعوق الانسان عن السعي والعمل وما تقتضيه الحياة من الحركات مستسلما
للقدر فهو لا يمكن تحت بناء أحسن بأنه ينهدم عليه بسبب اعتناقه عقيدة أنه
لا يجري في الكون الا حكم ارادة الله فيفر كما اذا لم يعتنقها فلا تخافوا عليه ولا
تخسبوه أنه لن يبرح محل التهلكة مستسلماً للقدر ومنتظرا الموت وخصيصاً
لا يقع اقرار أمثال هذه الخطايا من مسلمي زماننا الذين يقوّمون لارواحهم
أثماً باهظة. فمع القطع بأن كل شيء بالنظر الى بواطن الامور يجري تحت سيطرة
ارادة الله وأنه لا شيء في الحقيقة بأيدي العباد وانه لا تتحرك ارادتهم الى جهة
أى شيء مالم تتعلق بها ارادة الله ، فلارادتهم أيضاً أهمية عظيمة باعتبار كونها
علامة لارادة الله يدل عليه هذا المثال أعني فرار معتقد القدر من التهلكة باوضح
دلالة فلو قلتم لمن يؤمن بان لا شيء بيده وأن جميع حركاته تدار بارادة الله « لماذا
تهرب اذن من التهلكة ؟ » فله أن يجيبكم « بان الذي ألهمني الهرب هو الله

فهو يهتري بنى نعم ان لا أمت أى ان كانت نجاتي من التهاكة مقدره أنج وان لم
أهرب الا أن سنة الله في مثل هذه الاحوال جارية على انجاء عباده بهتري بهم
فلذلك أفرّ انا »

فهذا حال الانسان ومعاملته في الامور المتعلقة بدنياه مع الايمان بالقدر فلا
خوف على سعيه لدنياه من ايمانه وعقيدته والمسلم في هذا الزمان يترك ايمانه
ولا يترك دنياه ويكذب ان ترك وأحال الى القدر بل يكون لتركه سبب آخر
مثل الكسل والجهل بطريق السعي المنتج .

أجل يحتمل أن يوجد من تأبى عقولهم تأليف مسئولية الانسان
الاخروية مع عقيدة الايمان بالقدر ، تأبى بالرغم مما أسلفنا من الايضاحات
المهمة بهذا الصدد فمن المحتمل أن يقولوا اذا كان كل شيء من الله فالسعي
والعمل أيضاً لا يكون بيد الانسان ولا يفيد كونه امارة لظهور القدر ولا
يفيد أيضاً وقوع السعي والعمل باختيار الانسان وارادته بعد ان كانت ارادته
واختياره أيضاً مربوطين بارادة الله شعر به أو لم يشعر فكيف يجعلهم الله
مسؤولين ويناقشهم في أمور أتوها تحت تأثير خفي من ارادته وهل ليس
للانسان بعد ان لم يكن بيده شيء وكان مجرد واسطة لانفاذ أحكام القدر - كما
قيل ان هي الا فتنتك - أن يقول « تجعلني يارب فاعلا وتسالني عنه »

فهذه نقطة ينبغي التوقف عليها وقد أصبحنا علمنا الانسان ان لم يكن عالماً
ان لا شيء بيده وان ارادته تابعة لارادة الله فان لم تتبع بالاكراه فباغراء
واقناع أقوى تأثيراً من الاكراه فأفشيننا سر القدر وكان الانسان يخال نفسه
فاعلا مختاراً مطلقاً من كل قيد وتأثير الا ان حقيقة المسألة ان كانت كما قلنا
بشهادة الادلة العقلية والنقلية وكان يلزم أن لا يكون الانسان مسئولاً عما فعله

تحت التأثير فلا فرق في هذا الصدد بين أن يعلم أو لا يعلم كونه تحت التأثير وليس بمكسب الله حق تحميل المسؤولية على عبده - ان لم يملك ذلك الحق مطلقا - أن يكون قد أخفى منه تأثيره في أفعاله الاختيارية وأوهمه انه فاعل مختار مستقل وهو الذي أفشى هذا السر ونبه عليه قائلنا : (واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه) فهل تصح مسؤولية الانسان عن أفعاله التي فعلها تحت التأثير شعر بالتأثير أو لم يشعر فلننظر في ذلك :

لننظر لكن في صحة مسؤولية من أمام من ؟ فبعد ما قال الله لعباده انكم مسئولون عن أعمالكم فهل يُشك في كون موقفهم عنده موقف المسؤولية أم هل يكون لهم حق أن يقولوا « مادمننا ليس بأيدينا شيء ونفعل كل ما نفعله تحت اشارة خفية من ارادة الله فكيف يناقشنا على ما نفعله بدافع من ارادته » وهل يملك العبد الذي لا يملك شيئاً ولا يصح أن يكون بيده شيء ، حق الاعتراض على خالقه . والخطأ كله في قياس المعاملة بين الخالق والمخلوق بالمعاملات التي تجرى بين الناس بعضهم مع بعض ووزنها بميزان الظلم والعدل الخصوص بمعاملاتهم لأن المعاملات بين الخالق والمخلوق تابعة لقانون (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فأصبح ملغى بهذا القانون جميع القوانين المتضمنة لطلب التعليل من العباد وقد سمعتم فيما سبق الآيات والاحاديث الناطقة بعدم وجود أي شيء بيد الانسان وان كل شيء يجري تحت مشيئة الله وتبين لكم كيف تنتهي الادلة العقلية أيضا اليه فهذه اذن حقيقة لا تنكر ومع ذلك فان كون موقف الانسان موقف المسؤولية وكونه لا يُعذر ان عمل سوءا ولا يظلم ربه الذي يجزيه على حسب أعماله ، حقيقة ثابتة أيضا بدلالة الآيات والاحاديث وشهادة شاهد من نفس الانسان فنحن في ضرورة الايمان بها أيضا فلنكون

كليهما حقاً نؤمن بهما معاً ولا نوافق من لا يؤلف بينهما على القول بلزوم
اعطاء شيء لا يدي العباد الذين لا شيء بأيديهم لجعلهم مسئولين والا فيكون
لهم حق أن يقولوا لله كذا وكذا دفاعاً عن أنفسهم ، لأن باب المجادلة والمناقشة
بين المخلوق وخالقه مقفل من أوله الى آخره فان فتحتم ذلك الباب فلا تخرجوا
عن عهدة حل المسئلة على مذهب الماتريديية ولا المعتزلة فهل أنتم الذين أعطيتهم
العباد مدخلا في أفعالهم بإرادتهم الجزئية التي يستقلون بها بل قبلتم حاكمية
العباد في أفعالهم لتبعية خلق خالق تلك الافعال لإرادتهم ، تنقضون أيضا
قاعدة (ان أثاب فبفضله وان عاقب فبعده) اذ يلزم أن تكون دعوى استحقاق
الثواب من العبد الذي يدير أفعاله بنفسه مسموعة وعلى انفتاح باب النقاش
في ناحية العقاب فمعاقبة الكافر على كفره في الزمان المحدود بالعذاب المؤبد
في النار لا ترى موافقة للنسبة العادلة بين الجرم والجزاء فلئن حلتم مشكلة
استحقاق الثواب بالانتقال من الماتريديية الى الاعتزال القائل بالوجوب على
الله فلا تحلون مشكلة الخلود في العذاب بالذهاب الى مذهب المعتزلة أيضا .
نعم وقد ادعى بعض من أولع بتعميل أفعال الله تعالى كابن قيم الجوزية
انتهاء عذاب جهنم بفنائها وعدوام العذاب منافياً لحكمة الله وعدالته كما
ادّعت منافاتها لعذاب المجبور وأعنى بالمجبور من يكفر بالله ويضل بخذلان
الله وحرمانه من هدايته ولا محتمل لاهتداء من خذله الله وضلال من أعانه
فهذا هو المراد من المجبور بقضاء الله وقدره وقد علمت فيما سبق وتبينت أن
هذا الجبر غير الاكراه وغير الاجراء وأن المجبور بهذا الجبر الذي يختص بالله
تعالى ولا يعارض ارادة المجبور بل يتفق معها مجبور غير معذور . ومنبع الخطأ
في تعميل أفعال الله تعالى وتقدير حكمته وتعيين قواعد العدل والظلم في أفعاله

يعقولنا القاصرة ومن هذا القبيل تسمية المعتزلة أنفسهم باصحاب العدل تلميحاً الى مذهبهم في أفعال العباد (١) وابن القيم تراه يتبرأ في كتابه من المعتزلة ويتشدد في تضليلهم ثم لا ينجو من الوقوع في عقلياتهم وستعرف أن من ألقب المعتزلة (القدرية) ومن ذلك قديجي القدر بمعنى الاعتزال الذي يتضمن انكار القدر فاستمع إذن ما في المسند والسنن عن أبي الديلمى قال : أتيت أبي بن كعب فقلت في نفسى شىء من القدر فحدثني بشىء لعل الله يذهبه عنى من قلبي فقال (ان الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم لكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم ولو انفقت مثل أحد ذهباً ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولو مت على غير ذلك كنت من أهل النار) قال فأتيت عبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت فكل منهم حدثني بمثل ذلك عن رسول الله ﷺ رواه الحاكم في صحيحه .

فمن هذا الحديث تعلم أهمية الايمان بالقدر وما يحتاج اليه من آمن به ولم يبق في قلبه شىء من الاعتزال الخلل بايمانه ، من سعة التفكير وكنت ذكرت هذا الحديث في كتابي الذى أفتته رداً على أقوال النافين للخلود وقد قال ابن القيم : « لهذا الحديث شأن عظيم وهو دال على أن من تكلم به أعرف الخلق بالله وأعظمهم له توحيداً وأكثرهم تعظيماً وفيه الشفاء التام فى باب العدل والتوحيد فانه لا يزال يجول فى نفوس كثير من الناس كيف يجتمع القضاء والقدر والامر والنهى وكيف يجتمع العدل والعقاب على المقضى

(١) قال ابن قتيبة فى كتابه الذى سماه (اختلاف اللفظ) « ان أهل القدرحين نظروا فى قدر الله الذى هو سره بأرائهم وحملوه على مقاييسهم آرائهم أنفسهم قياساً على ما جعل فى تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يحملوا ذلك حكماً بين الله وبين العبد »

المقدر الذي لا بد للعبد من فعله « وابن القيم بعد ما قال ذلك أخذ يشرح معنى الحديث بتعداد نعم الله على عباده التي تنوء بكواهلهم ولا يمكنهم أن يفوه شكر بعضها بله كلها وعمد بذلك الى تأليف الحديث بما هو مذهبه من تعليل أفعال الله لكن الحديث الذي يعبر عن سعة حكمة الله ويمثل لها الجدير بان يضيق عنه نطاق التعليل كما يضيق نطاق العبد والشكر عن نعم الله بل الحديث مسوق لخرق أمثال تلك المضايق وهو في غنى عن الشرح لظهور معناه ومما يكفل له ظهور المعنى كون أبي بن كعب أورد له لذهاب ما بقى في نفس أبي الدرداء من القدر.

والقول الفصل انا نحن معاشر البشر في دار امتحان مدهش فكالم
نأت الدنيا بارادتنا الجزئية فبالنظر الى أن خلقنا مختلفين في القوة والضعف والحسن والقبح والغنى والفقر والذكوة والعبادة واستعداد الهداية والضلالة، لم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة والشقاء حينما أخذنا باختيارنا و ارادتنا فلماذا تعجبون اذا كان مالك الملك الذي لم يترك أمرنا لفسا في مبادئ الخلقة لا يقطع تدخله في أفعالنا وحرركاتنا التي لها علاقة شديدة بتلك المبادئ فهل في استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا في الفطرة وإن لا تعترضوا فلماذا لا تعترضون؟ لا تعترضون البتة بناء على أن الخلق ليس له أن يعترض على خالقه إذ لا تشبه مالكية الخالق وحما كميته بأية حكمة ومالكية فمالكية سواه مقيدة غير تامة وهذه مطلقة تعم أجزاء المملوك التي لا تتجزأ فاذن لا تعترضون للسبب نفسه على كون الحما كميته في أفعالنا وحرركاتنا له والمسئولية عن تلك الافعال علينا لانكم إن لم تبدؤوا الاعتراض - على تقدير انفتاح بابه - أو بالتعبير الأخف الاعتذار، من تفاوت الخلقة في المبادئ فهما تكونوا

أحراراً في أفعالكم وحرركاتكم فالمالك المطلق الذي حدد استعداداتكم كما شاء في الازل لن يخرجكم في أفعالكم وإراداتكم أيضاً عن قبضة ارادته كما قال محيي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر ان الخير والشر تابعان لاستعداد فاعليهما^(١) فمع كون الانسان مختاراً في أفعاله وحرركاته من حيث استقلاله في ارادته الجزئية فرضاهل يستوى في نقطة الارادة الجزئية موقف من خلق قليل الحظ من العقل السليم الذي يحتاج اليه في تمييز الحق من الباطل أو ضعيف الارادة تجاه الشهوات النفسانية ، مع موقف من خلق رزين العقل ومتين الارادة ؟ وفضلاً عن ذلك فبين أهل السنة والمعزلة مسألة الاخوة الثلاثة المشهورة الذين كسب أحدهم آخرته والثاني أضعها والثالث مات صغيراً فان قال هذا الثالث « لو عشت لحرزت درجة أخي المسعود فلم أمتني يارب صغيراً ؟ » وقيل في جوابه « لو عشت لسكرت مثل أخيك الخاسر فصانك ربك بتعجيل موتك » فاذن يقول الاخ الشقي « هلا أمتني صغيراً ووقاني مثل أخي الصغير أن أشقى بحياتي » وينتهي الجواب . فكل ذلك محاذير تترتب على فتح باب المناقشة وهل كان يوجد مخلص منها غير الثبات على أساس (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد) و (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) أعني أليس هذا آخر ما جاء في مذهب الماتريديّة أيضاً فبناءً على هذا ان استندنا في القول بسلطان مشيئة الله تعالى على أفعال العباد مع مسئوليتهم عن تلك الأفعال أيضاً الى أساس (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد) و (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) لانكون أحدثنا شيئاً جديداً أو استندنا الى أساس غير مسلم .

(١) ان الشيخ الأكبر أصاب في بناء الامر على مسألة الاستعداد ولكنه أخطأ جداً في سعيه لاجراء الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى وسيجيء تحقيقه .

وجملة القول ان سعى الانسان لدنياه لا يخاف عليه من إيمانه بالقدر قطعاً
كما اسلفنا وأنت لا تجد أحداً يجادلك في البقاء تحت جدار أو سقف أخذنا
ينهدمان محتجا بالقدر وقائلاً ان الله يوقفني هنا ولا أحدا يموت من الجوع
ويأبى كسب رزقه أو يرد لقمة نولها محتجا بالقدر وقائلاً ان ربي قدر أن
أموت جوعاً . أما المتوانون في وظائفهم الدينية والمتفانون على المناهي ثم المحتجون
بالقدر استهتاراً منهم فقل لهم ان احتجاجكم بالقدر لا يعنى عنكم من عذاب
جهنم شيئاً لكونه مقدرًا أيضاً وأنتم ان حاجتكم الله فلا تحجونه وتكون لكم
شقتكم فان أجابوك بأنهم راضون فاعلم أنهم لا يؤمنون باليوم الآخر ولا بالقدر
فان لم يرضوا فليكنفوا عن الحاجة فان حاجتهم داخضة عند ربهم .
ومن جوامع السكلم في هذا المقام قول ابن قتيبة في (اختلاف اللفظ)
« وعدل القول ان الله عدل لا يجور كيف خلق وكيف قدر وكيف أعطى
وكيف منع وانه لا يخرج من قدرته شيء ولا يكون في ملكوته من السموات
والارض الا ما أراد وانه لا دين لاحد عليه ولا حق لاحد قبله فان أعطى فبفضل
وان منع فبعدل وان العباد يستطيعون ويعملون ويجزون بما يكسبون وان الله
لطيفة يبتدىء بها من أراد ويتفضل بها على من أحب يوقهها في القلوب فيعود
بها الى طاعته ويمنعها من حقت عليه كلمته فهذه جملة ما ينتهي اليه علم ابن آدم
من قدر الله عز وجل وما سوى ذلك مخزون عنه »

علاقة عقيدة الجبر بنظرية وحدة الوجود

من الناس من يحسون صلة بين عقيدة الجبر التي هي بمعنى رد كل شيء
الى الله ونظرية « وحدة الوجود » المشهورة ويعدون الجبر من فروع القول
بتلك النظرية لكننا لسنا موافقهم على هذا الرأي ولا قائلين بوحدة الوجود

ولا نسلم كون سيطرة الله تعالى على أفعال عباده تستلزم اتحاد المسيطر مع المسيطر عليهم لاسيما ان اثباتنا مسؤلية العباد عن أعمالهم لا يتلف ونظرية وحدة الوجود قطعاً . ولنظرية وحدة الوجود تفسير معقول بمعنى اعتبار وجود الممكنات بمنزلة العدم بالنسبة الى وجود واجب الوجود فيكون الموجود واحداً وما عداه وجوده كالعدم لعدم كون الوجود ضروريا له واحتياجه الى مورد يوجد ويُبقيه ونحن نعتزف بوحدة الوجود بهذا المعنى لا ككفریات من قال :

العبد رب والرب عبد ياليت شعري من المكاف

هذا وقد كان في نيتي أن أكتب في ابطال وحدة الوجود بمعناه الذي راج عند غلاة الصوفية القدماء وراق بعض الملاحدة العصريين كما يروقههم كل شيء يناقض الاسلام ويكون له أثر في هدمه ، وأن أضمنه في هذا الكتاب فكتبت شيئاً منه ثم رأيت أن المسألة طويلة الذيل فأرجأته الى تأليف مستقل إن شاء الله تعالى .

↑ مسألة ترتب خلق الله على كسب العبد

قد ذكرنا في ماسبق أن فضيلة الشيخ محمد بن حيت اجتهد في محاضراته أن يعطى العباد زيادة قوة بصدد ايقاع أفعالهم الاختيارية ومن ذلك أن خلق الله أفعال عباده بعد أن وجهوا ارادتهم نحوها كاسبين لما كان مبنياً على جريان سنة الله بخلقها عند أهل السنة فالمعروف عند المتكلمين كون ترتب الخلق على كسبهم ترتباً عادياً أي مبنياً على جريان العادة من الله مهما اطرده هذا الترتب ، لكن فضيلة الشيخ يرجعه الى ترتب المسبب على السبب ويجعله

ترتباً عقلياً ليمتسنى له أن يدعى استحالة خلافه فلا يُصدر العباد اراداتهم حال كونهم مستقلين في اختيار أى جانب من الفعل والترك من حيث ان اراداتهم الجزئية غير منوطة بارادة الله عند الشيخ ، الا ويعقبه خلق الله ذلك الجانب الذى تعلقت به اراداتهم ويكون عدم تعقيبها محالاً عقلياً مثل تخلف المسبب عن السبب ، فالعباد إن لم يكونوا خالقى أفعالهم فبأيديهم جعل الله خالقها بقدر ما لو كان بأيديهم خلقها وترتب الاحتراق على مماسه النار أيضاً عقلي عند الشيخ لاعادى كما هو المشهور عند المتكلمين ، لانه أيضاً من قبيل ترتب المسبب على السبب فاذا أراد الله عدم ترتب الاحتراق على مماسه النار سلبها وصف السببية ، فالأمر التكويني في قوله تعالى (يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم) سلب نار نمرود وصف السببية عند مماسه سيدنا ابراهيم عليه السلام ، وهكذا سببية كسب العباد المتعلق بأفعالهم لخلق الله تلك الافعال أى اذا لم يرد الله خلق فعل العبد على موجب ارادته يسلبها وصف السببية .

ونظريه الشيخ المحاضر هذه ايضاً مما لا طائل تحته عندى لان هذه السببيات وهذه الاوصاف اذا كانت مما يُعطى ويسترد تابعة لتكوين الله تعالى فالاسباب عادية وترتب مسبباتها عليها وارتباطها بها عادى لاعقلي وانما الارتباط العقلي ارتباط المسببات بأسبابها التى لاتقبل أن تسلب صفات السببية ، ويلزم على نظريته أيضاً أن تكون معجزات الانبياء كعدم احراق النار سيدنا ابراهيم عليه السلام من قبيل (خارق العقل) لامن قبيل (خارق العادة) والحال أن خارق العقل لايقع ولو من طريق المعجزة لان قدرة الله لاتتعلق بما لايمكن عقلا والمعجزات أمور مستحيلة عادة لاستحالة عقلا ،

نعم ان الشيخ لا يستطيع أن ينكر تبعية هذه الامور التي أصعدها الى مرتبة خارق العقل لأمر الله فيكون قد أحدث في طرز (محال عقلي عادي) نوعاً من المحال الصاعد النازل ونوعاً من الترتب العقلي العادي ومنشأ كل هذه العجائب انه ما كفاه القول بارتباط خلق الله بكسب العباد ولزومه له عادة فادعى الارتباط واللزوم العقليين ليزداد تأثيرهم في أفعالهم وقلب على هذا القياس سائر اللوازم العادية مثل احراق النار الى اللوازم العقلية ثم ما وسعه انكار سلطة الله عليها فقال بإمكان زوال هذا الارتباط وهذا اللزوم بمشيئة الله فأنزله منزلة الارتباط العقلي العادي فخالف الجمهور ثم رجع الى قولهم وما بقي له إلا أنه لم يشعر برجوعه .

من هم القدرية ؟

من المتعارف كون (القدرية) لقباً آخر للمعتزلة بالنظر الى ما ذهبوا اليه في مسألة أفعال العباد وهي نسبة الى القدر بفتح الحاء الذي هو قرين (القضاء) والحال أن المعتزلة ينكرون ذلك القدر ويرفضون هذا اللقب قائلين انه أنسب بسالكى مسلك الجبر المحض والمتوسط لأن الانسان ينسب الى ما يثبتته ويعترف به لا الى ما ينفيه وأصل السبب في رفض هذا اللقب كون طائفة القدرية مذمومين بلسان النبوة في حديث : (لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا) ولهذا يرمى كل من الطرفين المتنازعين في مسألة أفعال العباد الطرف الآخر بهذا اللقب لكن الاصح اطلاقه على المعتزلة كما هو المشهور اذ ورد في حديث آخر : (القدرية مجوس هذه الامة) فكما أن المجوس ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمون خالق الخير (يزدان) وخالق

الشر (اهرمن) فالمعتزلة أيضاً يفرقون بين الخير والشر و يسندون الخير الى الله والشر الى الانسان ويقولون ان الله لا يريد^(١) فلهم مشابهة بالمجوس ثم ان المعتزلة وان قالوا معارضة لهذا التشبيه ان كون الشرور والقبايح مخلوقة لله تعالى ومخالفة لمرضاته معاً كما ذهبت اليه الجبرية والاشاعرة، يشبه ما عند المجوس من خلق الله الشيطان ثم تبرئه منه لكن هذه المشابهة ليست في الوضوح بدرجة تقاس بالمشابهة في القول بالخالقين وفضلا عن ذلك فحديث (اذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصماء الله فيقوم القدرية) ينطبق على المعتزلة أوضح منه على خصومهم لما مر أن في مذهبهم شائبة الاشراك أما مسألة كون مثبت الشيء أحق بأن ينسب اليه من نافية فيقابله أن الانسان قد يسمى بما بالغ في انكاره ومن هذا النوع التسمية بالضد ووجه بعضهم التلقيب بأن المعتزلة يقولون بقدرية العباد فلهذا لقبوا بالقدرية لكن النسبة الى القدرة تقتضى أن يقال (قُدرية) بضم القاف وهو خلاف المشهور كذا في شرح المقاصد وقد يعترض عليه بأن القدر بفتح الحين جاء بمعنى القدرة كما في القاموس فلا مانع من أن يسموا القدرية بهذا المعنى و يوافق المشهور

(١) المعتزلة مع قولهم بان جميع أفعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى أنه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى يريد ايجاد ايمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض أفعال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل المراد وفاقا وانما اختلفوا في ان ارادته تعالى فعل غيره توجب وقوع المراد أولا فذهب أهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم أن الكفر والمعاصي اكثر وقوعا من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة فيلزم أن لا يقع مما أراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قريه فكيف من بيده ملكوت السموات والارض .

لكن يرد عليه أنه لو أريدت النسبة الى القدرة لما عدل عن اللفظ المشهور في
معناها وهو القدرة الى غير المشهور فيه أعني القدر .
ولنفرض أن كلاما من الطرفين أى الجبرية والمعتزلة لا يلزم خصمه في
تعيين المراد من (القدرية) الواردة في حديث (لعنت القدرية على لسان
سبعين نبيا): هل هم مثبتو القدر أو منكره بالنظر الى قاعدة التسمية وليرم
كل منهما الآخر أيضاً بالحديث المعبر عن القدرية بخصماء الله ، فهناك أمر
ثابت لا يحتمل النزاع وهو ورود أحاديث كثيرة في ذم منكرى القدر وقد
نقلنا بعضها في أوائل هذا الكتاب حتى ان في بعضها عبارة اللعن كما في الحديث
الذي لعن القدرية فمن البديهي إذن أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يذم بهذه الأحاديث
المنزاع فيها منبى القدر على خلاف تلك الأحاديث التي صرح فيها بدم
منكره إذ لا يستحق اللعن من أنكره ومن أثبتته معاً فعليه يكون ضروريا
حمل القدرية في هذه الاحاديث على المعتزلة .

آراء فلاسفة الغرب

(١)

قد علمت مما نقلته في مقدمة الكتاب عن محاضرة الاستاذ حسين رمزي في علم النفس أن الانسان عند العلماء النفسيين مسير لا مخير أو على الأقل عند بعض منهم .

(٢)

ثم راجعت القسم الأول المخصص لعلم النفس من كتاب مبادئ الفلسفة الذي ترجمه الاستاذ العلامة أحمد نعيم بك التركي من الفرنسية مع تعليقات عليه من عنده وذكر أنه من الكتب المدرسية المؤلفة على وفق بروجرام الليسانس الفرنسي فاطلعت أولاً على قول مؤلفه الغريب عن مذهب الجبر انه مهجور في العالم كله الا الاسلام في حين أن الغرب ملئ بالذاهبين مذهب الجبر من رجال الدين المسيحي والفلاسفة القدماء والمتأخرين كما ذكرهم أحمد نعيم بك فأعززة النصراني جبريون ، والبروتستانتيون جبريون ، وحسبك فيما بلغه (لوتر) من عقيدة الجبر ما ألفه دفاعاً عن الجبر وسماه (الاختيار الاسير) و (كانون) وأتباعه جبريون و (جانس فيوس) وأتباعه جبريون والفلاسفة القدماء الرواقيون جبريون والمنسوبون الى (پورروايال) المتدينون جبريون ومن المتأخرين (هوبس) جبري ، (اسبينوزا) جبري ، (ديويدي هيوم) جبري ، (كولنس) جبري ، (بيل) جبري ، (لايبنيج) جبري ، (كانت) جبري ، (ستوارت ميل) جبري ، وأصحاب دائرة المعارف مثل

(ديدرو) و (دولباخ) و (لامتري) جبريون . وأساطين العلوم المثبتة اليوم
المعروفون بأسمائهم جبريون متسترين بستار الايجاب .
واتهام عقيدة الاسلام بالجبر المحض من حيث أنه محتو على الايمان بالقدر
هو نفسه عقيدة لمؤلفي الغرب من دون تحقيق وفهم لمعنى الايمان بالقدر حتى انه
لا يُفعل التعريض بالاسلام في أهم الآثار الحديثة مثل قاموس الفلسفة في غضون
سطور تشرح الاشكال العظيم في تأليف القضاء والقدر مع مسألة الحرية
والاختيار وحتى يقول (باستيا) مدرس الاقتصاد «ليس في الدنيا أحد يعتقد
الجبر حتى ولا في الاستانة» ويبقى قوله هذا في دوائر المعارف شاهدا لغويا!
هذا كله بالرغم من أن الجبر المحض مذهب فئة قليلة خلت من المسلمين
وانقطع نسلهم منذ ألف سنة ومن أن كثيرا من العلماء في أوربا جبريون
كما سمعت ومن أن مؤلف كتاب مبادئ الفلسفة ذلك العالم الفرنسي الذي رمى
الاسلام بالجبر لا يأتي في نقاشه مع أصحاب مذهب الايجاب الذين هم ليسوا غير
الجبريين ، بما يقنع العقول في حين أنه لا يقيم لمذهب الجبر بعد نسبته الى
الاسلام وزنا ولو بمجد ما يراه جديرا بالمناقشة .

والانسان يتعجب من غرور مؤلفي الغرب واستخفافهم بمذاهب
الاسلام مع عدم علمهم بها ويتعجب من سفهاء المسلمين المقلدين لهم في ذلك
الغرور وذلك الجهل ومن علماء الدين الذين يعظم في أعينهم ذلك الغرور وذلك
الجهل من الفريقين فيناقشونهم في وجل وتقهقر وما أحسن ما قال المترجم
أحمد نعيم :

« فاذا نُظر الى أن أكثر الناس درساً وتمحيصاً لمسألة القضاء والقدر
يطريق علمي هم علماء الاسلام والى أن أكثر من كانت لهم يد عند الغربيين

في انتقال أدلة ضد الجبر الى عالم الغرب هم المسلمون ، اذا نظر الى هذا
انقلب خطأ الغربيين في تقدير مذاهب الجبر والقدر في الاسلام ظلماً لا يحمد
التعريف مع أن الدلائل المرئية اليوم في المؤلفات الغربية المؤيدة للجبر أو
الناقضة له لا تختلف عما كتب قبل ألف سنة في كتبنا الاسلامية إلا بمقدار
ما زيد عليه من بعض خلاصات تجريبية ليس من شأنها أن تحدث تغييراً ما
في أساس المسألة ،

يبتدىء خطأ مؤلف مبادئ الفلاسفة بظننا في مذهب الجبر أنه غير مذهب
الايجاب الذي ناقش أصحابه . نعم ان الايجابى قد لا يكون معتقداً لوجود
الاله فيفترق مذهبه عن الجبر في تعيين المجر فحسب ولهذا ترى أصحاب
القاموس الفلسفى يسمون مذهب الايجاب مذهب الجبرية المادية وفي كلا
المذهبين أعنى الجبر و الايجاب يُبنى الاختيار كما اعترف به مؤلف مبادئ
الفلسفة ولم ينتبه لخطأه الذى ذكرنا لامن اعترافه هذا ولا من تسمية
أصحاب القاموس الفلسفى .

ثم ان المؤلف المذكور عند ما عُنى باثبات الاختيار يفصل الفعل
الاختيارى الى خمس مراحل : مرحلة تصور الفعل ، ومرحلة تصور دواعيه ،
 ومرحلة التردد لموازنة الاسباب والدواعى ، ومرحلة الحكم والترجيح
المتضمن لقصد الفعل ، ومرحلة تحقق الفعل . فلا يجد الاختيار فى المراحل
الثلاث الاول ولا فى المرحلة الخامسة لكون كل منها اضطرارياً تابعاً لنظامه
الطبيعى وانما يجده فى المرحلة الرابعة التى هى مرحلة الترجيح والحكم ويبين
ذلك بأن الترجيح الواقع عند موازنة الاسباب التى هى المرحلة الثالثة مبنى
على تحرى الخير الراجح لذاته أى الخير الراجح فى نفس الأمر والذهن يصل

اليه بقوانينه المعينة ويُضطر الى الحكم به . أما الترجيح في المرحلة الرابعة فمبني على تحري الخير الراجح بالنسبة الى الفاعل وليس له قانون يضطره الى الحكم به فهو اختياري محض . فلو أن أذهاننا انكشفت لها عواقب الفعل بوضوح تام لكان حكمها الواقع في المرحلة الرابعة عين حكمها الواقع في المرحلة الثالثة ورأت أن الخير الراجح في نفس الامر خير لنا أيضاً وهذا معنى ما قاله سقراط « لا يكون أحد شريراً بالارادة » يعني لا يريد الشر وإنما يذسأ الخطأ من الجهل المركب في الذهن (١)

هذا ما قاله العالم النفسى الفرنسى (جورج ل . فونس غريو) مؤلف (مبادئ الفلسفة) وقد انتقد المترجم قوله عليه .

وانا أقول كما أن الحكم بالخير الراجح في نفس الامر اضطرارى لذهن

(١) ذكرنا بمناسبة هذا مقاله أبو العالاية « سألت أصحاب محمد عن قوله تعالى (انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب الآية) فقالوا كل من عصى الله فهو جاهل ومن تاب قبل الموت فقد مات من قريب » وقال قتادة « من عصى ربه فهو جاهل حتى ينزغ من خطيئته » وروى عن مجاهد والضحاك : « ليس من جهالته أن لا يعلم حلالا ولا حراما ولكن من جهالته حتى يدخل فيه » ومما يبين ذلك قوله تعالى (انما يخشى الله من عباده العلماء) فكل من خشيه فاطاعه بفعل أو امره وترك نواهيه فهو عالم كما قال تعالى (أم من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) فلينظر الذين يمتصمون بالجملة الاخيرة أعنى : (هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ويستدلون به على فضل العلم مطلقا ، في سياق الآية وسبقها وقد قال رجل للشعبي أبها العالم فقال لسنا بعلماء انما العالم من يخشى الله وقال ابن مسعود وكفى بخشية الله علما والاشترار بالله جهلا فالخاص ان أصل السينات الجهل وان تمام العلم في العمل بمقتضاه والعالم غير العامل عالم من وجه وجاهل من وجه آخر ألا ترى الى قوله تعالى (ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) فانتبت لهم العلم الذى به تقوم الحجة عليهم ونفى عنهم العلم النافع الموجب لترك الضار .

الفاعل فالحكم بالخير الراجح بالنسبة الى الفاعل اضطرارى له أيضا لانه يصل
اليه بقياس مرتب كالقياس الموصل الى الخير الراجح فى نفس الامر وان
كانت احدى مقدمتى القياس الموصل الى الخير بالنسبة اليه أو كلتاهما كاذبة
لكنه يعتقدهما صادقة مثل مقدمتى القياس الموصل الى الخير لذاته ولو لم يكن
اعتقاده كذلك لم يكن جهله مركبا . فالعلم والجهل المركب متساويان فى قوة
دفع الذهن الى الحكم بالنتيجة ولهذا عترف المنطقيون القياس بقول مؤلف
من أقوال متى سلّمت لزوم عنها لذاتها قول آخر ولم يشترطوا صدق مقدمات
القياس فى استلزامها النتيجة فالحكم بالنتيجة لازم قطعا للقياس الذى أعتقد
مقدمته وان لم تكونا صادقتين فى نفس الامر كالحكم بنتيجة القياس الصادق
المقدمتين (١)

وقد أجمع علماءنا على أن العلم والاعتراف بالنتيجة حتم لازم للعلم بالمقدمتين
المرتبتين وان اختلفوا فى نوع هذا اللزوم فذهب الامام الرازى الى انه لزوم
عقلى والجمهور الى انه لزوم عادى بمعنى ان من سنة الله أن يخلق العلم بالنتيجة
عقب العلم بالمقدمتين واشتهر عند أهل العلم كالمثل السائر للعجيب المستحيل
قولهم «فلان يعترف بالمقدمتين ولا يعترف بالنتيجة» فهل يحدث هذا المؤلف
الفرنسى مضر باجديدا لذلك المثل أم أنه ينكره ويضع قاعدة نفسية على خلافه
ونتيجة هذا التحليل أنه على قول المؤلف الفرنسى بانتفاء الاختيار فى
المرحلة الثالثة يلزم أن ينتفى فى المرحلة الرابعة أيضا .

(١) فهل يظن المؤلف الفرنسى ان ذهن الفاعل لا يقدر فى المرحلة الرابعة على ترتيب
قياس يبنى عليه حكمه بكون الفعل خيرا وراجحا بالنسبة اليه فاذا لا يكون فعله اراديا صادقا
منه معلوم العلة عنده وقد عرف هو نفسه الفعل الارادى فى كتابه بذلك .

ويرد على قوله أيضاً انه يستلزم أن لا يكون فعل الفاعل الذي يختار
الخير لذاته اختيارياً لا بتناؤه على حكم اضطرارى بل نقول ان الحكم بترجيح
الخير لذاته اذا كان ضروريا واستتبع ضرورة الحكم ضرورة العمل
لاضطرراً دائماً الى فعل الخير في نفس الامر وما أمكنه فعل الخير الراجح بالنسبة
الى نفس الفاعل أبداً!

وعلماء الاسلام المثبتون للاختيار لم يتوصلوا اليه بانكارهم الحكم القطعي
الاضطرارى بالرجحان في المرحلة الرابعة لادراكهم ان خطأ في ذلك فاعترفوا
بالحكم والقطع فيه سواء أكان بالنسبة الى نفس الامر أو الى نفس الفاعل ثم
قالوا ان الحكم بالرجحان لا يوجب الترجيح الفعلي مهما كان الحكم قطعياً
واضطرارياً لجواز ترجيح المرجوح وكون العمل بالراجح راجحاً غير واجب.
وقد علمت مبحث الترجيح بلا مرجح وتفصيله بما لا مزيد عليه وعلمت
رأينا فيه وان العمل بالأولى ينتهي الى العمل بالواجب وتعلم من الاحاطة
بجميع ذلك أن علماء الاسلام قد بلغوا في تحقيق مسألة الجبر والاختيار
أبعد شأواً.

فأنت ترى أن المؤلف لم يصب في تعيين المرحلة التي خصصها للحكم
برجحان الفعل بالنسبة الى الفاعل ، محلاً للاختيار لان هذا الحكم أيضاً
ضروري له كما أوضحنا وليس الاختيار الذي ينشده عبارة عن الترجيح
الحكمي بل عبارة عن الترجيح الفعلي المتحقق في المرحلة الخامسة ان كان
الاختيار موجوداً أو بين هاتين المرحتين الاخيرتين ومداره على أن
الترجيح الحكمي لا يستلزم الترجيح الفعلي فعدم الاستلزام هذا هو مخطط
الاختيار فالفاعل مختار بعد الترجيح الاول أي الحكم برجحان الفعل وله

بعد أن يكف عن الفعل جانحاً لتأخيره أو تبديله إذا الترجيح المحكى غير موجب للفعل وإنما هو مرجح له كما ادعاه المتكلمون المجوزون للترجيح بلا مرجح وقد سبق كلامنا عليه.

وسر كون المؤلف الفرنسي لم يوفق لوجدان الاختيار في أى مرحلة من مراحل الفعل الاختيارى الخمس عدم كون الاختيار نفسه اختيارياً كما قالت الشاعرة « ان الانسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره » ولو كان مختاراً في اختياره أيضاً لزم التسلسل فذاك العالم الغربى ينشد الترجيح الاختيارى في فعل العاقل و ارادته الفعل ويفيب عنه أن الترجيح اختيار بعينه والاختيار لا يكون مبنياً على اختيار آخر نعم ان الاختيار يكون حراً أو مربوطاً بالسبب والمؤلف ممن يرى حاجته الى الارتباط بالسبب ثم يبحث عن حرته وهذا خلاف المفروض فهو لا يدري كيف يكون الاختيار فيضله حيث يجده وينفيه بينما يثبتته ثم يعيب الاسلام ويرميه بأنه ينفيه في حين أن علماء الاسلام ليس فيهم منذ ألف سنة إلا من قال بأن الانسان مختار في أفعاله.

ومن أخطاء هذا المؤلف أنه يقسم الفعل الارادى للانسان الى اختيارى وغير اختيارى ويخصص الفعل الاختيارى بما اذا كان قد قرن في ذهنه بين أشياء ووازن ثم اختار واحداً منها ورجحه على غيره واذا فعل فعلاً غير متجه الذهن الى ما عداه ولا مقارناً بينهما فذاك الفعل عنده ارادى فقط لا اختيارى لانقضاء الترجيح والاختيار.

وأنا أقول الاختيار الذى يبحث عنه المؤلف وأمثاله من علماء الغرب فى الانسان ويرجع الى معنى الترجيح لا يختلف عن الارادة فيصدق على كل فعل ارادى أنه فعل اختيارى ولا أقل من أن يكون المريد يختار الفعل على الترك

أو يختار الترك على الفعل فلا تتخلف الإرادة عن الاختيار ولا توجد الإرادة بدون الاختيار^(١) بل هي نفسها اختيار وترجيح ولهذا ترى علماءنا المتكلمين يعرفون الإرادة بأنها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين من الفعل والترك بالوقوع نعم قد يكون المريد ذاهلا عن عملية الترجيح والاختيار الحاصلة في ذهنه لسرعة حصولها ومروءن الذهن عليها ومن هذا يزعم المؤلف أن بعض الأفعال الإرادية يفعله المريد غير مختار فيه مع أن مجرد تعيين الفعل من المريد اختيار وترجيح كما قلنا وقد كانت الإرادة الجزئية المتعينة بتعيين الفعل منبع اختيار الإنسان عند علماء الإسلام وكيف يستقيم زعم المؤلف هذا وقوله بانتفاء الاختيار والترجيح في بعض الأفعال الإرادية وهو الذي اعترف لكل فعل إرادي يفعله الإنسان بالسبب والغاية وعرف الفعل الإرادي بما يشعر الفاعل بسببه وغايته القريبين على الأقل مع أن لزوم الشعور بالسبب والغاية للفعل الإرادي ليس إلا ليبنى عليه الترجيح والاختيار اللذان تتضمنهما الإرادة. فهل أنت أمها القارئ مقارن بين أفهام علماء الإسلام وعلماء الغرب وهل أنت مطلع على أن علماء الإسلام قائلون بالاختيار أكثر ممن رماهم بنفيه وغيرهم بعبقيدة الجبر أعنى هذا العالم النفسى الفرنسى إذ أنه لا يعد بعض الأفعال الإرادية اختياريا في حين أن جميع الأفعال الإرادية للإنسان

(١) حتى أن الاختيار يجامع الإكراه فيعد من الإكراه على فعل وتوعد بالقتل إن لم يفعله ففعل ، فاعلا بإرادته واختياره وفيه ترجيح لفعل ما أكره عليه على المقاومة والمخالفة لتخليص النفس فالإكراه لا يمنع الإرادة والاختيار ولا يقابلهما وإنما يقابل الرضى وما ذكر المترجم العلامة من أن الفعل الاختيارى يطلق على ما يفعله الإنسان من غير قسر وإكراه من الخارج بحمله عليه ، فانما يصح بالنظر إلى ما يقال له الفعل الاختيارى في العرف العام لا الفعل الاختيارى في اصطلاح المتكلمين نعم إن الإكراه يفسد الإرادة والاختيار وإن لم يعدمهما ويهد عذرا للفاعل وقد علمت مما بيننا في محله من هذا الكتاب إن سلطان القدر يفتقر عن الإكراه فلا يفسد الإرادة والاختيار كما أنه لا يعدمهما ولا يكون الفاعل معذورا منه في الفعل .

اختياري مسئول عنه فاعله عند علماء الاسلام ويدخل فيه ما ذكره المؤلف
وعده خارجا عن الافعال الاختيارية مما فعله الانسان غير متجه الذهن الى
ما عده ويلزمه أن لا يكون مسئولا عنه لانتفاء الاختيار الذي هو مدار
المسئولية في أفعال الانسان .

نعم فرق بين الارادة والاختيار في بعض كتبنا الكلامية بان المختار
ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد
لكن يلزم أن يكون هذا فرقا بينهما في المفهوم غير منساف لتلازمهما في
الصدق والاى وان لم تستلزم الارادة الاختيار وكانت أعم منه لما حصل
لعلماء الماتريديّة التأمين على الاختيار للانسان بتمليكه الارادة الجزئية ولزم
أن يحتاجوا الى اضافة أمر آخر اليها يلزمه الاختيار مع انهم لم يدعوا للانسان
المختار غير الارادة الجزئية فأخلصوها له وأخرجوها عن خلق الله .

ثم انك ترى المتكلمين يذكرون للاختيار معنى أخص كاملا لا يجمع
الايجاب ومعنى أعم بجماعه ويفترق عن الايجاب المحض بابتناء الفعل على مشيئة
الفاعل فيعبرون عن هذا المعنى الاعم بقولهم « ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل » وعن المعنى الاخص الكامل بصحة الفعل والترك ويعدون اختيار
الله تعالى في أفعاله على مذهب المتكلمين واختيار العباد في أفعالهم على مذهب
الماتريديّة من القسم الاول الاخص ويعدون اختيار الله في أفعاله على مذهب
الحكماء القائلين بوجوب الفعل عند استعداد المفعول واختيار العباد على مذهب
الاشاعرة القائلين بكون ارادتهم الكلية والجزئية مخلوقة لله تعالى كفعالهم
من القسم الثانى الاعم ويعدون هذا القسم من الاختيار كلا اختيار وانى
ألحق به اختيار الله في أفعاله على مذهب القائلين بتعليل أفعاله لوجوب العمل

بالحكمة والمصلحة وامتناع صدور المرجوح المخالف للحكمة منه تعالى وان كان
بين اختيار الله بهذا المعنى الاعم للمجامع للايجاب وبين اختيار الانسان للمجامع له
على مذهب الاشاعرة فرق من حيث ان الموجب في الثاني خارج عن الفاعل .
فعلى هذا التفصيل يفترق الاختيار بمعناه الأخص المعتقد به عن الارادة
ولا يأتلف هذا الافتراق باستلزام تملك الانسان الارادة الجزئية تملكه
الاختيار المعتقد به عند الماتريديين اللهم إلا أن يقال ان الارادة الجزئية الحرة
التي يملكها الانسان عندهم هي التي تستلزم الاختيار بالمعنى الاخص ، لكن
أين تلك الارادة الجزئية الحرة للانسان إذ لو لم تكن في أسرار الله من
حيث انها غير مخلوقة كما ادعوه لكانت في أسرها من حيث ان الله هو
خالق داعيتها كما أوضحناه في هذا الكتاب بما لا مزيد عليه وان لم يعترف
الماتريديون بذلك الأسر لتجويزهم الترجيح بلا مرجح . وجملة القول في هذا المقام
الذي اضطررت فيه الاقوال أن الارادة الحرة تستلزم الاختيار بالمعنى الاخص
الكامل والارادة المرتبطة بالداعية والسبب تستلزم الاختيار بالمعنى الأعم
الناقص ولا يجاوز اختيار الانسان عند التحقيق هذا الحد من الاختيار
ويثبت التلازم بين الارادة والاختيار لاسيما على قول المؤلف المعترف باستناد
كل ارادة الى السبب .

بقي أن المحقق الكلبوي قال في حاشيته على شرح المحقق الدواني على متن
المقائد العضدية في مبحث اثبات صفة الارادة لله تعالى :

« لا بد في الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختاراً لا موجباً ولا بد
بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلاً ومؤثراً إذ لولا الارادة لم يصح كونه
فاعلاً للزوم الرجحان من غير مرجح إذ لا يمكن الترجيح بدون الارادة »

وقد علمت أن ارادة الانسان تحتاج الى الاستناد للسبب ولا تكفي في الترجيح
غير أن هذا النقل يدل على أن الاختيار مقتضى القدرة لا مقتضى الارادة
كما فهم مما ذكر الى هنا بل الذي ذكرناه من المعنيين في الاختيار أوردها
الشارح المحقق في تفسير القدرة فيكون الاختيار عبارة عن صفة القدرة لكن
هذا لا ينفع في تبرير ما فعله المؤلف الغربي من تقسيم الفعل الارادى الى
اختيارى وغير اختيارى واعتبار الفعل الارادى أعم من الفعل الاختيارى
لأن افتراق الاختيار عن الارادة يرجوعه الى صفة القدرة لا يدل على كون
الاختيار أخص بالنسبة الى الارادة.

نعم فسروا القدرة تفسيرين أحدهما ينفي عن الاختيار بالمعنى الأخص
والثانى عن الاختيار بالمعنى الاعم لكن هذه المقايسة بالعموم والخصوص مقايسة
بين معنى الاختيار لا بين الاختيار و الارادة حتى يلزم أن يكون الاختيار
بالمعنى الأخص أخص بالنسبة الى الارادة وقد وقع المترجم العلامة في هذا
الظن بل قال ان الاختيار بهذين المعنيين أخص بالنسبة الى الارادة لكونها
عبارة عن الميل وكون الاختيار بمعنييهما عبارة عن الميل مع التفضيل لكن
الحق أن الاختيار بدينك المعنيين لا ميل فيه أصلا ولا تفضيل ألا ترى أن
القدرة المفسرة بدينك المعنيين قال المتكلمون عنها ان نسبتها الى الضدين
أعنى الفعل والترك على السواء وإنما الميل والتفضيل فى الارادة ولهذا قلنا انها
تتلازم مع الاختيار بمعنى الترجيح وأنكرنا على المؤلف قوله بكون الفعل
الارادى أعم من الاختيار ومن العجيب أن المترجم اشترك معنا فى ذلك
الانكار أما الاختيار بالمعنيين المفسر بهما القدرة حتى ما هو بالمعنى الأخص
منهما فليست الارادة أعم منه بل الامر بالعكس وربما يكون اشتمال الاختيار

على الجانبين وكفاية الجانب الواحد في الارادة منشأ الغلط فيظن أن الارادة
أعم مطلقاً من الاختيار مع أن الجانبين في الاختيار المفسر به صفة القدرة أي
بمعنى الكون مخيراً بين الفعل والترك لما لم يكونا مجتمعين في آن واحد وكانا
عبارة عن جانب واحد منهما مطلقاً غير معين كان الاختيار المتعلق به أعم
من الارادة المقيدة بالتعلق بجانب معين فكلا وجدت الارادة وجدت القدرة
وما تفسر به أي الاختيار وليس كلما وجدت القدرة وجدت الارادة كما في
الجانب الآخر من المقذور غير المراد فاذا فعل الانسان كان الفعل مقدوراً
ومراداً وكان ترك الفعل مقدوراً فقط لا مراداً . فان قلت وربما يريد الفعل
ولا يقدر عليه فتنحقق الارادة دون القدرة على عكس الاحتمال الاول قلت
فاذن تكون القدرة والاختيار المفسر بها اما أعم مطلقاً من الارادة كما في قدرة
الله و ارادته وإما أعم من وجه كما في قدرة الانسان و ارادته لا كما يظن
من ان الارادة أعم مطلقاً من الاختيار المفسر بالقدرة أي الكون مخيراً بين
الفعل والترك ، أما الاختيار بمعنى ترجيح واحد منهما معين وهو غير معنييه
المفسر بهما القدرة فمتلازم مع الارادة قطعاً و علماء النفس الغربيون لم يثبتوا
للانسان صفة القدرة زيادة على صفة الارادة إلا أن هذا المؤلف فرق بين
الاختيار والارادة وأثبتهما له على أن يكون الاول أخص والثانية أعم .
فلو فرضنا أنه أثبت الاختيار المفترق عن الارادة عوضاً عما أثبتته المتكلمون
من صفة القدرة فيأباه ان هذا الاختيار ليس بأخص اللهم الا أن يكون قد
ظن كما ظن المترجم ويأباه أيضاً ان المؤلف صرح بكون الاختيار بمعنى
الترجيح مع أن الاختيار بهذا المعنى مساو للارادة وهذا غاية تحقيق المقام .
ومن أخطاء المؤلف الفاحشة قوله ازاء استدلال فرقة الايجابية في نفي

اختيار البشر بعدم ائتمانه مع علم الله الازلي ذلك الاستدلال المعروف هو
وجوابه عند علماء الاسلام وقد سبق كلاهما في هذا الكتاب : « ان علم الله
الازلي المتعلق بالاشياء قبل وجودها أمر غير مفهوم » فكأنه يعجز عن
جواب ذلك الاستدلال فيلجأ الى انكار علم الله للاشياء قبل وجودها أو الى
انكار معرفتنا بماهية علم الله قائلا : « ان استدلال الخصم به على دعواه يشبه
اقامة الشهود المتكلمين بلغة الصين في محكمة لا تعرف غير اللغة الفرنسية »
والشق الثاني أيضاً يرجع الى انكار علم الله والا فلا يلزم انتفاء علم الله بعدم
معرفتنا بماهية ذلك العلم وحسبنا معرفة أن العلم مطلقاً صفة ينكشف بها المعلوم
عند العالم ولا يختلف صفة الخالق عن علم المخلوق في هذا الباب الا من حيث
أن الانكشاف في علم الله أ كمل فان كانت له ناحية غير مفهومة فمنشأه كاله وهو
لا يضر باستدلال المستدل وأظنك قد اطلعت بهذا على نموذج من مناهج علماء
الغرب في نقد الافكار ودرس الحقائق !

وكم تأسفت لما وجدت شبهاً بين كلام هذا العالم الفرنسي المؤلف في
مبادئ الفلسفة وبين كلام الجاهل المصري المار ذكره في مقدمة الكتاب
القائل بأن الله تعالى لا يعلم أفعال عباده قبل أن يخلقهم ويفعلوا ما يفعلون .
كان كبير ما استفدته من مراجعة كتاب عالم النفس الفرنسي في اطلاعي
على استدلال فرقة الايجائية الغربيين على مذهبهم بقانون (بقاء القوة) الذي
قالوا عنه انه أهم قانون قرر عليه العلم والذي يقضى بان كمية القوة في العالم
مستقرة دائماً ولا يمكن كون اختيار البشر فاعلا من غير زيادة في قوة العالم
المستقرة الكم والمؤلف يجيب على دليلهم هذا باستصغار ما يلده الاختيار من
كمية القوة بالنسبة الى مجموع القوى العالمية واعتباره في حكم المعلوم كذاب

وقع على حمولة مركبة قطار السكة الحديدية فزاد على ثقلها في ميزان (الباسكول) وفيه أن القوة مهما صغرت فلا يلزم من صغرها عدمها ولا فرق في مناقضة قانون (بقاء القوة) بين قلة القوة الزائدة المنافية لذلك القانون وكثرتها أو صغرها وكبرها وقد ذكرني استناد فرقة الايجابية في إثبات مذهبهم الى قانون (بقاء القوة) ما سبق مني في هذا الكتاب من أن استقلال البشر في ارادته يجافي سلطة ارادة الله العامة على العالم ولو كان ذلك الاستقلال باذن الله كما أن استقرار قوة نظام العالم الطبيعي العام تلك النظرية الميخانيكية تأتي عند الايجابيين وجود اختيار البشر الذي من شأنه مخالفة ذلك النظام إذ لو لم تكن من شأنه المخالفة لما كان اختياراً فكذلك نظام العالم العام الذي يصرفه الله كما يشاء ويهيمن عليه وحده - في نظر الاسلاميين - يلزمه أن لا يقبل أى قوة ارادية يكون لها قسط من التدخل في ذلك النظام العام ولو كان في غاية من الضآلة ولو كان باذن من بيده أزمة النظام لان هذا يتضمن إخراج جزء منه عن يده ويكون كما (لو كان فيهما آلهة) اللهم إلا أن يكون تصرف تلك القوة الارادية تحت سلطان ارادة الله . ولا يمنع عن فساد النظام عند تعدد الآلهة كون قسط بعض الآلهة في الحكم والنفوذ أقل وأصغر ولا كون بعض الآلهة مخلوق الآخر مادام الإله المخلوق يفعل بإرادته الحرة ومثله استقلال الانسان في استعمال إرادته وأن كانت القوة الارادية موهوبة له من الله ولذا ورد في الحديث الشريف (القدر نظام التوحيد) وقد ذكرناه فيما سبق وأنى أتعجب كيف تنبه علماء الغرب الايجابيون لعدم ائتلاف قانون بقاء القوة العالمية مع اختيار البشر ولم ينتبه القائلون من علماء الاسلام باستقلال الانسان في ارادته الجزئية التي هي عبارة عن إرادته الفعلية ، لعدم ائتلاف

هذا مع عموم سلطان ارادة الله وكيف طمأن العقلاء النبغاء مثل امام الحرمين على هذا الائتلاف كون قدرة الله تعالى الخالق مرجع قدرة الانسان المخلوق مادامت قدرة الانسان تعمل بارادته الحرة فهل لا يكون هذا في معنى خلق آلهة صغار يخلقون صغار الجبال (كما في المثل التركي) وهل لا تخل أفعال أولئك الآلهة الفاعلين بارادتهم واختيارهم مهما صغرت بنظام العالم العام مع أن البشر في هذا العصر يحارب فوق السحب وتحت اللجج وقد سبب اطلاق واحد يوغوسلافي (برنشيبي) مسدسه على ولي العهد ملك النمسا السابق وعقيلته ، حرباً عالمية تكاد تغير وجه الارض فهل يجوز أن يقال ان كل ذلك وقع بارادة بشرية خارجة عن سلطان ارادة الله العام غير مندرجة فيه إلا بحمد أن الله يخلق الانسان متصفاً بصفة القدرة والارادة غير متدخل فيما يعمل مهما فالانسان يخلق ما يريد والله يُعد خالق ما يخلقه الانسان لكونه خالقه ومعطيه القدرة والارادة (١) أو بحمد أن الانسان يريد أن يفعل شيئاً والله يخلق ما يريد فتستتبع ارادته ارادته أو بحمد أن كل انسان يعمل على شاكلته التي فطره الله عليها فيرجع كل ما يفعله الى شاكلته المخلوقة مع أن الشق الاخير ينافي غرض منكرى القدر .

بقي أمران : الاول أن ما أورده مؤلف (مبادئ الفلسفة) على الايجابيين المستدلين بقانون (بقاء القوة) من « ان النظرية الميكانيكية الموجبة لاستقرار كمية القوة في العالم مخصوصة بعالم الحس لم تعده بعد » لا يرد مثله علينا نحن القائلين بعدم ائتلاف الارادة البشرية المطلقة العنان مع إحاطة ارادة الله بكل ما في العالم لان إحاطة ارادة الله تعالى مسلم عند الخصم وقد اعترف بها

(١) وهل يمد صانع السلاح اذا قتل به رجل رجلاً صانع ذلك القتل .

الشيخ محمد عبده فيما نقلناه من كلماته في أوائل الكتاب .

الثاني : ان هذا المؤلف الفرنسي يقول في مبحث (نصيب الطبيعة والارادة في تكوين خلق الانسان)

« ان الانسان وان كان يأخذ ميزة و صورة خلقه الأوليين من تشكله الآلى ومن الطبيعة والوراثة إلا أن له بجزأولة هذا الموضوع الاول أن يوقع في خلقه تحولات غير متناهية إلى أن يبدله بكايته فله على نفسه قدرة تطوير وتغيير تكاد يقال عنها انها غير متناهية فجعل سيرته موضوع صناعة ترقبها الى أعلى مراتب الاستحسان أو تنزلها الى أسفل درجات الاستكراه أو موضع إهال يوقفها في خولها ، رهن اختياره وتصرفه فيمكن القول بأن قيمة الانسان بيده وهو قادر على مجاهدة نفسه وطبيعته فيصلحها أو يفسدها أو يزيد في صلاحها وفسادها بقدر ما يملكه من الاختيار و يصيب سهمه من الواجب إزائه فهو يضيف الى الطبيعة شيئاً من نفسه فيستحق أن يسمى (الانسان المنظم الى الطبيعة) كما سمي (بيكن) »

وقال في موضع آخر من كتابه « ان الارادة أمر فعلي واختيارى فاني أحس كوني فاعلا اذا أردت أن أفعل فعلا وأحس عند تأمل هذا الفعل أنه يمكنني أن أريد غيره فكون الارادة التي تحصل بعد التأمل اختياريا ظاهرا » وفيه ان الارادة اذا كانت فعلا اختياريا تتوقف على ارادة أخرى فيلزم التسلسل في الارادات أو تنتهي الى ارادة غير اختيارية وقد تبين لك في نتيجة بحث عريض عميق سبق في هذا الكتاب ان الانسان مختار في أفعاله غير مختار في اختياره وانه مما كانت داعيته في اختيار فعله مرجحة له غير موجبة الا ان المرجح ينتهي عند التحقيق الى الموجب .

و نقول معلقا على قوله الاول انه كلام صحيح من حيث ان الانسان مسئول
عن أعماله مكلف بالسعى في اصلاح خلقه وتحسين سيرته ومع هذا فاننا نرى
الناس مختلفين في القيام بواجبهم هذا فمن أين ينشأ الفرق بينهم في المساعي
وقد سبق ان هذا المؤلف أقر على (سقراط) قوله « لا يكون أحد شريراً
بالارادة » فاذن لا مندوحة عن القول بأن الله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم .

ومما استفدته من مراجعة كتاب هذا المؤلف الفرنسى اطلاقى على قول
(شارل بوردان) من كُتّاب قاموس الفلسفة وقد نقله المترجم العلامة :
« الانسان مختار وهذا أمر متيقن يشهد به شعورنا وصفات الله تعالى
غير متناهية وهو أيضاً من الامور اليقينية التى يدركها العقل وهذا اليقين ذو
الطرفين متمكن وراسخ فى القلب منذ بدأ الانكشاف للعقل وأخذ يتأمل
ويتفكر فهو فى غنى بصدد اثباته عن الخوض فى التحقيقات والذى ينتظر من
الفلسفة أن لا يضعف هذا اليقين بسفسطاتها ويقصر واجبها ازاء هاتين
الحقيقتين غير القابلتين للجرح على تصديقهما واليوم الذى تكتشف فيه
الفلسفة ملتنى هاتين الحقيقتين الغامض سوف يكون من أعظم أيام التاريخ
الانسانية لكن ليس لها اليوم انكارها بحجة انها لا تعرف طريق التأليف
بينهما والاولى بنا أن ندعن فى هذه النقطة لنصح (بوسوئه) البليغ :
« لا ينبغى ترك أى واحدة من الحقيقتين المعلومتين بأولى قاعدة من
قواعد منطقنا مهما كانت المشكلات التى عرضت دون التأليف بينهما فيجب
التمسك بالحقيقتين اللتين هما بمنزلة طرفى سلسلة بالرغم من عدم انكشاف
مافى وسط السلسلة من نقطة الالتصاق »

وهذا عين ماقلته وعنيت بتقريبه من الاذهان في هذا الكتاب من
الجمع بين عقيدة كون الانسان مختاراً في أفعاله مسؤولاً عنها مع كون اختياره
وارادته كلية أو جزئية تحت سلطة ارادة الله على موجب قوله تعالى (وما
تشاءون الا أن يشاء الله) وقوله (ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل
من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) وقد نهيت على انه لا
يجوز الاخلال بأى واحدة من الحقيقتين الثابتتين بحجة ان العقل لا يقدر على
أن يؤلف بينهما قلت هذا قبل ما رأيت قول العالمين الغربيين (شارل
بوردان) و (بوسوئه) فأشكرهما على مجيئ قولهما مؤيداً لقولى وأشكر
المترجم الناقل .

(٣)

قد علم القارئ مما نهيت عليه آنفا ان النظر في آراء علماء الغرب بشأن
مسألتنا الموضوعية على بساط البحث في هذا الكتاب أمر عن لى بعد الانتهاء
من تحريره .

ثم راجعت كتاب (دروس الروحيات) الذى ألفه (أ . رابو) وترجمه
الى التركية محمد على عيسى بك من فضلاء كتاب الترك الافذاذ فرأيت ان
مؤلفه أيضاً يختار وجود الاختيار فى الانسان ويناقش الايجابيين النافين له
مع الاعتناء بشأنهم فوق اعتناء (ل . فونس غريو) - الذى فرغنا الآن من
النظر فى كلماته - قائلاً :

« ان فى الايجابية حقيقة يُعترف بها وهى ان الاختيار ليس بقدره مطلقة
مستقلة وانما هو محدود تابع لشروط مقيد بايجابيات » ومصرحاً بان دعوى
الاختيار غير المتأثر من الاسباب والسوائق لا تُدافع عنها .

ثم انه يقول « ان الغريزة عمياء والارادة متأملة وان الغريزة اضطرارية والارادة حرة بحسب الظاهر وان الاختيار ليس صفة الارادة فحسب بل الارادة نفسها فالسؤال عن الانسان هل هو حر أم لا مساو للسؤال عن انه يريد أو لا يريد » ويقول « لو روجع رأى العامة لما كانت مسألة الاختيار موضع النقاش لان كل انسان يرى نفسه مختاراً ويعتقد وهذا الاعتقاد أمر غريزي بحيث انه كان يعتبر آخر حجة قطعية فالانسان مهما قل أن يتأمل نفسه ويرى انه فاعل يظن الاختيار أحق مافيه من الظواهر بأن يكون محققاً ألا يرى كيف نظن عند التردد في ترجيح أحد الشقوق المحتملة في أمر وقبل اتخاذ القرار بشأنه ، أن لنا بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدهما ، تقرير الآخر وأنا قادرون بعد اتخاذ القرار على ان نتوقف أو نرجع ونرجح ترجيحاً مبانياً للاول . الحاصل انا مطمئنون بعد الفعل على كونه صادراً منا وكوننا غير مضطرين فيه أصلاً واننا لو شئنا لأتينا بما يباينه بالكفاية فبعض الاحساسات مثل مفهوم المسئولية والحكم بالتحسين والتقييح وعذاب القلب أو فرجه كله مبنى على هذا الاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد هل هو صادق أو غير صادق وهل هو أمر ظاهري فحسب أو أن مع هذا الاختيار النفسى اختياراً في الخارج ، محل مناقشته وحله - ان أمكن - علم ما بعد الطبيعة لكن لامندوحة في الروحيات المتعلقة بالتربية عن البحث في الاختيار وفضلاً عن ذلك فان ما نطلبه هو الحرية الحقيقية لا اعتقادها المركز في فطرتنا فقد يحتمل أن تكون طبيعة الاشياء تمنع فطرتنا فتجعل تحقق ما نعتقه في الخارج مستحيلاً فمن يقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل ؟ »

ثم يذكر المؤلف الجبرية باختصار ولا يعترف لهم بغير القيمة التاريخية

ويقول « انهم ان تمسكوا بكون جميع حادثات العالم وكل ما نفعله في حياتنا قد كتب بقلم القضاء وُعِين قبل وقوعه فقد خالفوا مبادئ العلم » فيظهر أنه لا يعبا بالجبرية الدينية بالرغم من عدم كون المؤلف نفسه لادينياً ، قدر ما يعبا بالايجابية مع أنك قد علمت انهم الجبرية المادية وما ذكره من مخالفة الفريق الاول لمبادئ العلم ناتج عن عدم بناءهم الجبر الذي قالوا به على السبب والعلة اللذين هما رأس مبادئ العلوم كما بنى عليه الفريق الثانى .

ونحن مع عدم انكارنا الاسباب والعلل وعدم كون مذهبنا الجبر المحض النافى للاختيار ما ألفينا المؤلف منصفاً في حكمه بين الفريقين فقد يمكن جمع الجبرية الدينية مع الاعتراف بالاسباب والعلل وقد يُستغنى عنها بالعلة الأولى

ثم انك ترى المؤلف وهو من أنصار الاختيار لا يدري كيف يدخله في حادثات الكون التي لا يسعه انكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية الذي يقول به الايجابيون ولا يدري كيف يكون الاختيار مربوط بالسبب اختياراً أو كيف يرتبط الاختيار الحر بحادثات الكون المنظمة - وهو أجنبي عنها بحريته - من دون أن تضيع عنه ماهيته فدخول الاختيار الحر ذى الشعور والاجتهاد في حادثات الكون المرتبط بعضها مع بعض المنقادة حتماً لنظامها وأخذ موضع له بينها ، يشبه دخول آلة حرة ذات ارادة في الماكينة لا يؤمن على اتباعها في حركتها لنظام الآلات السائرة فيها الذى هو نظام الماكينة وانما تتمتع هوى مشيئتها لا أقل من أن يكون اتباعه له من المحتمل ، في حين انها أخذت موضعاً لها بين آلات الماكينة المتقدمة المنقادة لنظام الماكينة فلا جرم تفسد هذه الآلة نظام الماكينة وتحدث الثورة بين آلتها أو لا يؤمن عليها من

احداثها وتكون بينها آلة الفوضى إلا أن تو جد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها وتراقب على ائتملافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة ولو اعترف لاختيار البشر الذي يلزم أن يكون حراً ولو على حد ما، بار تباطه بالاسباب الكونية تحت هيمنة ارادة الله واختياره الذي يمثله بحسب الماهية كما أن تلك الاسباب ونظامها تحت هيمنته، خلف الاشكال. ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر في الحادثات الكونية غير الحرة المرتبط بعضها مع بعض، من دون أن يفسد نظامها - وأول ما يفسد نظام ارتباطه بسببه - أو من دون أن تضع عنه ماهيته الحرة لكونه حراً ومربوطاً بالسبب معاً؛ إلا اذا كان هذا النظم الدقيق الذي يسلم كل أحد بدقته وغموضه أثر صنع المختار الاعظم ولو كان العالم بجميع أجزائه وحادثاته آثار قوة لا ارادة لها ولا اختيار لما وجد هذا الجزء الاختياري من البشر أي محل له في الكون. ومن أجل هذا ترى الماديين الايجابيين ينفونه ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار كما لا يصدر عالم ولا علم من غير العليم ففي علم الانسان واختياره أجلي دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة وانما هو أثر العليم المختار جل شأنه. فذاك المختار الاعظم هو الذي خلق اختيار الانسان أولاً ونظمه ثانياً في سلك حوادث الكون غير الاختيارية و ألف بينها - ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف - وجعله اختياراً ومربوطاً بالسبب أي جعله حرية ولزماً معاً ولا يقدر أحد غيره على هذا الجعل. وهذا هو السر في غموض مسألة الاختيار في نظر كل طائفة مشتغلين بالعلم، فعلماء الدين استصعبوا التمامه مع عقيدة القضاء والقدر وبعبارة أولى مع سلطان ارادة الله العام، فمن نظر الى دخول الحرية في طبيعة الارادة والاختيار حاول

أخرجهما - كما فعله المعتزلة - أو أخرج التصرف فيهما - كما فعله
الماتريدية - من عموم ذلك السلطان ولا فرق بين الشقين في الأخلال بنظام
التوحيد وإن تعزى أصحاب كل من المحاولتين بأسناد هذا الخروج إلى اذن
الله مع كونه بمعنى الأخلال بنظام التوحيد باذن الله ومع إباء قوله تعالى (وما
تشاءون إلا أن يشاء الله) إياه كل الإباء وقد سبق تحقيق معنى الآية بما
يقضى على التأويلات الصارفة عن ظاهرها . ومن نظر إلى انعدام الإرادة
والاختيار بانعدام حريتهما تحت سلطان إرادة الله أنكرهما وقال بالجبر
المحض . وعلماء الطبيعة بل الفلاسفة أيضاً استعصى عليهم انقياد الاختيار
لقوانين الأسباب والعلل فان انقاد لا يكون الاختيار اختياراً ولهذا أنكره
الإيجابيون وبالرغم من هذا وذاك فان في الإنسان اختياراً وإرادة وان
لها اتصالاً بالأسباب فماذا نفعل تجاه هذا السر الغامض ؟ هل ننفي الاختيار
وندعى كون الإنسان أداة في يد الطبيعة غير ذات إرادة واختيار كما فعله
الإيجابيون ؟ أو في يد الله كما قال به الجبرية ؟ ومذهب كل منهما مخالف
لبدهة العقول وشهادة الوجدان حيث ان الإنسان مفترق عن الجماد
لا بشعوره فقط بل بإرادته واختياره أيضاً على أن لا يكونا عبارتين عن وهم
من شعوره كما ادعاه بعض الفلاسفة الغربيين مثل « اسپينوزا » حيث قال :
« لو كان الحجر الملقى في الهواء ذا شعور لظن أنه يتحرك بإرادته » ولكنه
ماذا يقول في الإنسان الملقى من الطيارة جبراً حيث لا يظن أن حركته في
الهواء بإرادته مع ما فيه من الشعور ، وماذا يقول في الفرق الذي يحسه
الإنسان بين انتقاله من محل إلى محل بسعى نفسه وبين انتقاله بدفع غيره
وهو في الحالين ذو شعور .

فاذا تعذر نفي الاختيار و تعذر القول بالاختيار المنقاد للاسباب لعدم بقاء حرية الاختيار مع الاتقياد، فهل نفي الاسباب والعلل أو ارتباط الاختيار بها وهو خروج على مبادئ العلم . ومن جراء ذلك لايجزى هذا المؤلف على دعوى عمل الاختيار بلا سبب ولا يفره الترجيح الواقع في مثل قدحي العطشان وطريق الهارب بلا سبب مرجح - كما يفر الكثيرين من المتكلمين - وينفي الترجيح بل الارادة في مثلهما وان لم يكن المثال الذي ذكره عين ذينك المثالين وقوله فيه يؤيد ماسبق من قولي فيهما . وفي المثال الذي ذكره - وهو ان عليك لأحد جنيتها من ذهب حل ميعاد قضاؤه وعلى مكتبك عدة جنهات مصفوفة فتأخذ واحداً منها بدون ترجيح وتقضى به دينك - فائدة وهي أنه لو فرض كون ذلك الجنية زائفاً لما كنت مسؤولاً عنه لعدم قصدك في تعيينه للأخذ والدفع فهو يذكر ما يلزم الايجابيين في مثال الحمار الجوعان بين باتين من البقل المتساويتين في اقرب منه والمنظر الجاذب، من القول بأنه يموت جوعاً ولا يرجح أحدهما . ويذكر قول أنصار الاختيار « ان الارادة ترجح بين الشئيين بلا سبب وعند تساوى الاسباب والحمار المذكور لا يتردد في الأكل من أحدهما » ثم لا يجده جديراً بالقبول إلا بتناؤه على تحليل ناقص ويصل في نتيجة تحليله الى القطع بوجود السائق حيث توجد الارادة وعدم الارادة حيث لا يوجد السائق والنتيجة تؤيد الايجابية

ثم يدور فيخوض في اثبات الاختيار قائلاً « نعترف بأن ما يعين الفعل هو السائق وبمباراة أصح أقوى السوائق ومع ذلك هل السوائق خارجة منا وهل ليس بعدها شيء ينضم اليها منا ولا لنا علاقة بالفعل وتأثير فيه ؟ أمثلنا كمثل ميزان وضع فيه الدراهم كلاً ! ان تشبيهه الانسان بالميزان في عطايته ومطاوعته

واضطراره دائماً الى الانحناء على الناحية التي هي أثقل وزناً ، تشبيهه باطل
فالانسان في بعض الاوقات حالة جازمة يجمع فيه نفسه ويتملص من أسر
الاعتيادات والمؤثرات ويتغلب عليها ثم ان السوائق لاقيمة لها مطلقة وثابتة
فنحن الذين نقومها ولهذا تختلف باختلاف الاشخاص »

« فاذن يمكننا ان نقبل دستور الايجابية ونقول ان لكل فعل من أفعال
الانسان سائقا الا ان شخص الفاعل يقرب هذا السائق الى نفسه بحيث يتجلى
فيه طابعه ولونه فالسائق وشخص الفاعل ليسا بشيئين مستقلين ومتباينين بل
تمتزجين بحدان يظلا واحدا شايعا لايقبل القسمة والايجابيون يعدونهما قوتين
متناوئتين وأعظم أخطائهم انهم لا يرون فاعلية الشخص الظاهرة حين ينتقل
من التفكير الى الفعل فينكرونها ويوضحون الوقائع بشكل ميكانيكي نعم
انهم محقون في نفي اختيار بمعنى محض الهوى والتحكيم وليس لهم أن يحذفوا
الاختيار ويلغوه ومعنى الاختيار أن يفعل الانسان شاعرا متأملا أنه فعله مبني
على سوائق أحدثها لنفسه فليست السوائق هي التي توجب وتعين أفعالنا وانما
نحن نعينها على حسب سوائقنا »

« ولا يجدى التوسل في اثبات الاختيار بالنصائح والتهديدات والتضرعات
بل كل ذلك بالعكس ينفع الايجابية اذ لا معنى لأن أهددك أو أنصح لك أو
أتضرع اليك بعد ما علمت انك قادر على أن لاتعبأ بشيء من ذلك وعند
الايجابية لها معنى سببي وكلها من قبيل الدراهم الموضوعة في كفة الميزان »
ثم يقول المؤلف « ومهما كانت دعوى الايجابية مسالمة في التعليل
فالاختيار حقوق بقدر ما للايجاب منها فأولا كل الظواهر تشهد لها وثانيا
انا نحس من قلوبنا بلا واسطة تدخل ارادتنا في الفعل ولا يفوق أي دليل

تجاه هذا الاحساس فتدخل الارادة هذا بمنزلة فعل حي شخصي وكل منا يحس انه حر في هذا الفعل ويعلم نفسه فيه أمراً بسيطاً غير قابل للتحليل ولا تابع للزمان الا انه اذا رجع الى نفسه وأقام الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع يفرقه الى أجزائه وينقضه ويضع مكانه علامة مجردة ميكانيكية فاذا الفاعلية عطالة والاختيار ايجاب فمن ثمة ترى الانسان اذا أخذ يوضح أو يفهم لنفسه اختياره فلا جرم ينتهي الى الايجاب «

ونحن نقول هذا الايجاب هو ما يمبر عنه علماء المنطق « ضرورة بشرط المحمول » لانه اذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع بأن تمت وظيفة الارادة وحصل الفعل فليس في قدرة الارادة حينئذ أن تسترجع الفعل وتجعله غير واقع بعد أن كان لها الاقتدار والختيار حين كان الفعل على شرف الوقوع في أن تمضي عليه أو ترجع عنه وتجعله غير واقع. لكن هذا الايجاب الحاصل بعد وقوع الفعل لا يضر الاختيار الموجود في أوانه ولا يجدر بأن يعتبر عقبة في وجه مذهب الاختيار حتى يحتاج المؤلف الى الاعتذار عنه أو الاعتراف بالعجز أمامه وانما محل الاشكال على هذا المذهب هو الايجاب المتولد من ارتباط الاختيار بالاسباب والسوائق والذي لم يخرج المؤلف عن عهده حله بأن جعل السائق أمراً بمنزلة ومتحدداً مع ارادة الفاعل غير متميز ولا مستقل عنهما وأنكر تبعيتها وخضوعها لها دائماً ونظر الى كون صاحب الارادة يجمع نفسه في بعض الاحيان ويتغلب على الاعتيادات ويخرج عن أسر المؤثرات وماذا يعني بكون السائق بمنزلة ومتحدداً مع ارادة الفاعل فهل يريد أن يدعى أن هناك ارادة من غير سائق وهو خلاف المفروض أم ان السائق يتبع الارادة

دون تبعية الارادة له وهو خلاف المعقول أما دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق فانكار لاساس التعليل ومخالفة لمبدأ العلم الذي يحترمه المؤلف ورجوع عن القول بأن لا ارادة حيث لا سائق ولهذا فالذي ذكره من جمع الانسان نفسه في بعض الاحيان وتغلبه على الاعتيادات والمؤثرات فانما يقع بسائق جديد من غير جنس السوائق التي اعتادها وتغلبه على اعتياداته بتغلب هذا السائق على السوائق الاولى وكون السوائق تختلف باختلاف الاشخاص ليس بناشئ من تأثير الاشخاص في السوائق بل من اختلاف تأثيرها في نظرهم فبعضهم لا يدرك أهميتها ما أدرك البعض الآخر وهذا الفرق في الادراك يؤثر في نفس الفاعل مؤيداً للسائق أو معارضاً لها لا ان نفس الفاعل تؤثر فيه فهو أيضاً من جنس السوائق التي تخضع لها الارادة لا من جنس الارادة التي يدعى خضوع السوائق لها ولو كان الانسان هو العامل في احداث السائق لفعله لكان هذا الاحداث عند ارادة الفعل محتاجاً الى ارادة ثانية تتعلق بهذا الاحداث وتحتاج هذه الارادة الى سائق ثان ثم احداثه الى ارادة ثالثة ويتسلسل .

فالحق أنه لا يمكن الخلاص من الايجاب بعد التسليم بان لا ارادة حيث لا سائق ولهذا ترى علماء الاسلام لجأوا في هذا الباب الى دعوى عدم توقف الارادة على السائق حيث جوزوا الترجيح بلا مرجح وتمسكوا بمثالين من قدح العطشان وطريق الهارب وتعزوا بعدم بلوغ المرجح مبلغ الموجب وان كنت قد علمت مما تقدم في هذا الكتاب مبلغ قيمة ذينك المثالين وقيمة الدعوى المبنية عليهما وقيمة التعزى بالفرق بين المرجح والموجب وفي بعض مناقشات المؤلف الغربي مع الايجابية نوع مشابهة بهذا التعزى والذي هو أخرى

بالتسليم من تلك المناقشات وأقوى ما ذكره بهذا الصدد قوله « هل ليس بعد
السوائق شيء ينضم اليها منا » ويعنى به الارادة لكن هذا القول انما ينهض
تجاه الايجابيين النافين للاختيار ونحن لاننكر وجود الارادة والاختيار وانما
ننفي حرية الانسان واستقلاله في ارادته واختياره وكلام المؤلف يتردد بين
النفي والاثبات أما استدلاله عليه باستطاعة الانسان لترقية ارادته وتخليصها
بالتدريب والتربية من الانسياق نحو غرائزه وأهوائه وتقاليده بترويض
نفسه وتعويدها إتقان التأمل الذي امتاز به الانسان عن الحيوان حتى ينفش من
نفسه انسانا يعمل بعقله وينفع المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه ، فكل هذا
الذي لا يُنكر ويظهر في مظاهر استقلال الارادة ليس إلا عبارة عن تبديل
متبوعها وتحولها من تبعية الهوى الى تبعية العقل الذي هو محدود من السوائق
أيضاً والحادثة راجعة الى تغلب سائق على سائق والعمل بأقوى السوائق .
بقي قول المؤلف (١) « ان التسليم بوجود الاختيار ماهو مقتضى اعتقاد
راسخ فحسب بل وظيفة متحتمة أيضاً ولولاه لأضاعت الحياة الانسانية معناها
وضل عن استقامتها وكان جميع الاحترافات محترمة فهممنا رجح قول
الايجابية من حيث النظر والعلم ففيه ما يجعله مغلوبا ومردودا من حيث
العمل ونحن نحكم ببطلان مذهب مخالف للاخلاق وعلم من دون وجدان »
ونحن نقول ان قول المؤلف هذا يشبه ظن بعض علماء الاسلام المتقدمين
والمتأخرين أن قول الاشاعرة بالجبر المتوسط يخالف أساس الاعتراف
بمسئولية العباد عن أعمالهم وظن بعض المتأخرين أن الاعتراف بسطان
ارادة الله على ارادة البشر السكوية والجزئية يعوق الانسان عن السعي

(١) نقلنا أكثر أقوال المؤلف بالجزم والتأليف والاختصار

والعمل والتقدم ويسوقه الى الكسل والتأخر فيظهر أن كثيرا من علماء الشرق والغرب خلطوا تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من فاحية العمل وخافوا أن تكون نتيجة العلم بمحقيقة المسألة سقوط العمل وعندنا أن العمل هو موضوع هذه التدقيقات العلمية وهو لازم للمسألة لزوم الموضوع فنحن ننظر في أعمال الانسان كيف يفعلها وهل له في فعلها اختيار أم لا وإذا كان له اختيار فهل هو مستقل غير مربوط بالاسباب والدواعي أو مقيد ومربوط بها . فعلى كل حال فإن الفعل والعمل موضوع المسألة ومحل النظر فهو محفوظ سواء وقع حال كون الانسان مختارا فيه أو موجبا لا انه يقع إن كان الانسان مختارا ولا يقع إن كان موجبا فيحل محله الكسل ولو نفينا الاختيار وقلنا بالايجاب لقلنا ان العمل واقع أيضا ولكن بالايجاب بدل وقوعه بالاختيار فالفرق بين المذهبين في كيفية وقوع العمل لاني وقوعه أولا وقوعه ولا منافاة بين العمل وبين القول بالايجاب في العمل بل ايجاب العمل يؤيد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له ثم انه لا فرق بين العمل والكسل أي ترك العمل في الاستناد الى السبب الذي يتولد منه الايجاب فالقول بالايجاب إن أخل بالعمل لارتباطه بالسبب فهو مغل بالكسل أي بترك العمل أيضا ولا معنى لاخلاله بالعمل وترك العمل معاً فلا معنى لاخلاله بالعمل^(١) ومن هذا التحقيق يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادما للاخلاق بواسطة خدمته لتقوية الارادة ولا كون القول بالايجاب هادما للاخلاق بواسطة خدمته لضعاف الارادة اذ لا نسلم كون الاخلاق مبنيا على قوة الارادة وضدها على ضعفها وكم قوة للانسان يحوزها وتسوقه الى البغي والعدوان ولا

(١) وليبحث العمل زيادة توضيح منا في الفصل المعقود له في هذا الكتاب .

يمكن أن ندعى طروء الضعف على ارادته عند حصول تلك القوة وحقيقة الامر
أن ارادة الانسان بين سوائق علوية يمدها عقله وتر بيته وبيئته الحسنات
وسوائق سفلية يمدها هواه وتر بيته وبيئته السيئتان والقوة أو الضعف في هذه
السوائق لا في ارادته وانما هي تدور مع الغالب منهما والامداد الاول من الله
الذي أوجد تلك السوائق مختلفة بالنسبة الى أشخاص مختلفين والامداد
الآخر الذي تم به الغلبة لسائق أحد الطرفين أيضا من الله الذي يحول بين
المرء وقلبه .

أما الفرق بين مذهب الايجاب والاختيار من حيث ترتب المسؤولية
على الانسان من أعماله وعدم ترتبها وتأثير هذا الفرق في أخلاق أهل المذهبين
فقد يمكن أن يكون الايجابي الذي لا يرى مسؤولية الانسان علمياً يجتنب
سوء الاعمال بوازع من قلبه ووجدانه الذين يرجعان الى طيب فطرته بل
ومن علمه الذي ان لم يقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسؤولية فقد يقضى به
من ناحية التمييز بين الحسن والقبیح وربما يكون ايجابي في المذهب أصح
في العمل من الاختياري لقوة عقله وسلامة طبعه إلا أنه مهما كان الامر
كذلك ، فالايجابي النافي للمسؤولية لعدم وجدان مثبت لها من مذهبه العلمي
ولا من مذهبه الديني لا بد أن يكون وازعه انقص من وازع الاختياري
الذي يساويه في جميع الاحوال والظروف ويفترق عنه في اعتقاد المسؤولية
لكن الجبري المعترف بمسؤوليته عند الله تعالى اعترافاً مبدئياً على اخباره
المؤيد لشهادة قلبه ووجدانه بها والذي يمنعه من ابلاغ مذهبه العلمي الى نفي
المسؤولية عن الانسان فهو في مأمن من هذا المحذور في حين أن الايجابي
المادى لا يسلم منه وقد سبق منا تحقيق البحث في مشكلة التأليف بين مسألة

المسئولية و بين موقف الانسان تحت سلطان مشيئة الله العام ، وما ذكرنا هنا من الفرق بين مذهبي الايجابية المادية و الجبرية الدينية حقيق بأن يعد من قصر نظر المؤلفين الغربيين الذين قصروا اهتمامهم في نقاشهم على الايجابية ولم يُعنوا بالجبرية الدينية مع عدم كونهم أنفسهم لادينيين وماقدروا هؤلاء حق قدرهم بل ما فهموهم ومذاهبهم المنشعبة الى الجبر المحض و الجبر المتوسط و كلامهم في الجواب على تقييد اختيار الانسان بعلم الله الازلي - الذي نقلناه عن المؤلف الاول الذي ترجم كتابه أحمد نعيم بك و ما قول المؤلف الثاني ببعيد عنه - يدل على مبلغهم في الفهم .

مذهب الشيخ الاكبر والمفسر الآلوسي

في مسألتنا التي اتخذناها موضوع الكتاب رأى للشيخ محي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الاكبر وهو ان الميل الى الخير والشر مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد و الماهيات غير مجعولة أى غير مخلوقة فالله تعالى لم يخلق ولم يعين ماهية زيد وعمرو بل ماهية كل أحد تتعين وتمتاز بنفسها وانما أفاض الله عليها الوجود كما اشتهر في كتب الحكمة قولهم « ما جعل الله الشمس مشمشاً ولكن جعله موجوداً » و بالقياس عليه فليس الله تعالى جاعل زيد زيدا أى خالق ماهيته ولا جاعل عمرو وعمراً وانما جاعلها موجودين وهو معنى كونه خالقهما واذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات لا بخصوصياتها فلا تأخير لله في كون الماهيات مصدراً للخير والشر بحسب استعداداتها الذاتية نعم ان أفعال العباد خيرا وشرها حاصله بخلق الله و ارادته الا ان خلقه و ارادته تابعان لارادتهم الجزئية و ارادتهم الجزئية تابعة للاستعدادات

الذاتية التي في ماهياتهم وقد كنا قلنا ان ارادتهم الجزئية تتبع الدواعي
والمرجحات التي يخلقها الله في قلوبهم فعلى نظرية الشيخ لا تكون الدواعي
ملهمة لهم من الله بل تأتي من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المخلوقة
او يأتي اختلافهم في اتباع الدواعي منها وتخلص أفعال العباد بهذه الصورة
عن أن تقع تحت جبر الله وتأثيره ويكون الاساس في معاملتهم بالاثابة أو
المعاقبة على حسب أعمالهم ، استحقاقاتهم الذاتية فلا يحتمل أن يظلمهم الله تعالى
وترى المفسر العلامة الآلوسى في (روح المعاني) يطرى نظرية
الشيخ الاكبر هذه ويختارها معتبراً لها أحسن حل لمعضلة الجبر ويتمسك
بها كلما لقي آية من آيات القدر قال في تفسير قوله تعالى (سيقول الذين
أشركوا لو شاء الله ما أشركنا .. الى قوله قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم
أجمعين) : « وقال شيخ مشايخنا الكوراني الحجة البالغة اشارة الى ان العلم
تابع للمعلوم وان ارادة الله تعالى متعلقة باظهار ما اقتضاه استعداد المعلوم في
نفسه مراعاة للحكمة جوداً ورحمة لاوجوباً » وقال عند قوله (ولو شاء لهداكم)
المراد لكانه لم يشأ اذ لم يعلم ان لكم هداية يقتضيها استعدادكم بل المعلوم له
عدم هدايتكم وهو مقتضى استعدادكم الازلي الغير المجعول وهذا تحقيق للحق
وفائدة ارسال الرسل على القول بالاستعداد تحريك الدواعي للفعل والترك
باختيار المكلف الناشئ من ذلك الاستعداد وقطع اعتذار الظالمين «
وفيه ان من يأتي استعداده أن يتحرك بتحريك الدواعي كالذين قال
الله تعالى عن قلوبهم (فهي كالحجارة أو أشد قسوة) يلزم أن يبقى ارسال
الرسل بالنسبة اليهم خاليا عن الفائدة غير قاطع لاعتذار الظالمين والاستعداد
المتحرك بالدواعي لا يكون بناء الامر عليه أولى من بنائه على الدواعي نفسها

ولا مقتضى له غير مقتضاها .

وقال في تفسير قوله تعالى (ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموتي
وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله) تعليلا لعدم
ايمانهم :

« وأنا أقول وان أنكر على أرباب الفضول ان الممثل بسوء الاستعداد
هو السالك مسلك السداد وتحقيق ذلك انه قد حقق كثير من العلماء
الراسخين وأهل الكشف الكاملين ان ماهيات الممكنات المعلومة لله أزلا
معدومات متميزة في نفسها تميزا ذاتيا غير مجعول لما حقق من توقف العلم
بها على ذلك التميز وانما المجعول صورها الوجودية الحادثة وان لها استعدادات
ذاتية غير مجعولة تختلف اقتضاءاتها فمنها ما يقتضى اختيار الايمان والطاعة
ومنها ما يقتضى اختيار الكفر والمعصية والعلم الالهى متعلق بها كاشف لها على
ماهى عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها التى هى من مفاتيح الغيب التى
لا يعلمها الا هو واختلاف مقتضيات تلك الاستعدادات فاذا تعلق العلم الالهى
بها على ماهى عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين الممكنين
أعنى الايمان والطاعة أو الكفر والمعصية تعلقت الارادة الالهية بهذا الذى
اختاره العبد حال عدمه بمقتضى استعداده تفضلا ورحمة لا وجوبا لغناه الذاتى
عن العالمين المصحح لصر ف اختيار العبد الى الطرف الآخر الممكن بالذات
ان شاء فيصير مراد العبد بعد تعلق الارادة الالهية مراد الله تعالى ومن هذا
يظهر ان اختيارهم الازلى بمقتضى استعدادهم متبوع للعلم المتبوع للارادة مراعاة
للحكمة تفضلا وان اختيارهم فيما لا يزال تابع للارادة الازلية المتعلقة باختيارهم
لما اختاروه فهم مجبورون فيما لا يزال فى عين اختيارهم أى مساقون الى أن

يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالاكره والجبر ولم يكونوا مجبورين في اختيارهم الازلي لانه سابق الرتبة على العلم السابق على تعلق الارادة والجبر تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الذي هو هنا اختيارهم الازلي فيمتنع أن يكون تابعا لما هو متأخر عنه بمراتب فمن وجد خيراً فليحمد الله تعالى لانه متفضل بايجاد ما اختاروه لا يجب عليه مراعاة الحكمة ومن وجد غير ذلك فلا يلوم من الا نفسه لان ارادته جل شأنه لم تتعلق بما صدر منهم من الافعال الا لكونهم اختاروها ازلا بمقتضى استعدادهم فاخترها تعالى مراعاة للحكمة تفضلاً

وهذا القول الذي رمى قائله في صدره من أنكره عليه بأنهم من أرباب الفضول ، من فضول الكلام لاسيما في تفسير قوله تعالى عن المتمردين الذين وصفهم بأنهم لو جاءتهم أي آية بليغة ما كانوا لينتفعوا بها و (ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) فكأن الله تعالى اختتم الآية على زعم المفسر بقوله ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يقتضى استعدادهم الايمان ، وحاصله إلا أن يشاءوا إلا أن يشاء الله .

ومن الغرابة بمكان كون العباد مجبورين في اختيارهم فيما لا يزال غير مجبورين في اختيارهم الأزلي حال كونهم معدومين وليس لهم إلا اختيارهم فيما لا يزال فهل يكون للمعدوم اختيار قبل أن يوجد ، وهل يُعد استعداد الانسان المخلوق في المستقبل والمعلوم استعداده لله في الأزل ، اختياراً للانسان في الأزل أم هل يصح بقاء الاختيار مع الاستعداد واقتضائه لما يقتضى فذلك ما سنناقشه ، والذي أراد المفسر أن يفهمه وتكلف فيه من تبعية ارادة الله تعالى الازلية المتعلقة بأفعال عباده لعلمه التابع لمعلومه الذي

هو أفعالهم الواقعة عند مجيء أوقاتها باختيارهم وعدم منافاة ارادة الله تلك
لاختيارهم ذاك بل تأييدها إياه ، قد استوفينا في أوائل هذا الكتاب لكن
المفسر العلامة اثبت لهم اختيارين أزلياً لا يكونون مجبورين فيه ولا يزيلاً
يكونون مجبورين فيه فاذا كانوا مجبورين في الاختيار اللايلى الى الذى هو
اختيارهم الوحيد الموجود بعد وجودهم وكان حديث اختيارهم الازلى حال
عدمهم حديث خرافة ، فالجبر الذى يفر عنه حاصل لا محالة .

وقال الشيخ الأكبر فى الفصوص « قال الله تعالى (قل فله الحجة
البالغة) يعنى على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم ما انكشف للعارفين فى
الدار الدنيا إذ قالوا للحق لم فعلت بنا كذا مما لا يوافق أغراضهم فيكشف
لهم عن ساق يوم يكشف عن ساق فيرون أن ذلك الفعل الذى أسندوه
للحق منهم لا من الله فانه ما علمهم إلا ما هم عليه وما فعلهم إلا ما علمه منهم
فتدحض حججهم وتبقى الحجة لله البالغة على المحجوبين » ثم قال الشيخ :
« فما فائدة قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) يعنى اذا كان الحكم علينا
مننا لا من الله فما معنى تعلق المشيئة الى هداية الكل فى قوله (فلو شاء لهداكم
أجمعين) قلنا : ان لو حرف امتناع لا امتناع أى حرف موضوع لامتناع
الشيء لا امتناع غيره فامتناع هداية الكل انما كان لا امتناع تعلق المشيئة
اليها وانما امتنع تعلق المشيئة الى هداية الكل لان تعلق المشيئة تابع لتعلق
العلم والعلم تابع للمعلوم فما علم الله إلا ما هو الأمر عليه فما شاء إلا ما هو
الأمر عليه فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية بلسان
استعدادها لشاء هداية الكل ولهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتنعة فى
نفس الأمر » ثم قال « وهى - أى المشيئة - نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة

المعلوم والمعلوم أنت وأحوالك فليس للعلم أثر في المعلوم ، أى وليس للعلم الحق أثر في المعلوم حتى يتبع المعلوم لعلم الله تعالى بل للمعلوم أثر أى حكم في العلم فيعطيه - أى يعطى المعلوم - العالم من نفسه ما هو عليه في عينه « انتهى ما نقلته من كلام الشيخ في فص حكمة مهيمية في كلمة ابراهيمية مع بعض تعليقة تفسيرية عليه من شرح الفصوص للشيخ البالى .

ونحن نقول اعتراض الشيخ على نفسه وعلى مذهبه في تبعية مصير كل أحد وكل شئ لاستعداده الازلى الثابت له في علم الله تعالى التابع لمعلومه ، بقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) و ارد حقاً أما جوابه على هذا الاعتراض فباطل لا يغنى من الحق شيئاً لأن هداية طائفة و ضلال آخرين لو نشأت من استعداداتهم الازلية الثابتة لهم والمعلومة لله تعالى ولم يكن في قدرته تعالى تغيير تلك الاستعدادات ولا لمشيئته الا التبعية لعلمه التابع لمعلومه وكان تعلق المشيئة بغير ما هم عليه من الاستعداد الذاتى الازلى المقتضى هداية بعض و ضلال بعض ، ممتنعاً ومستحيلاً لما كان معنى قط لقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) إذ لا محل لتعليق أى فعل من الافعال بمشيئة فاعله حال كون ذلك الفعل ممتنع الصدور من الفاعل بل التعليق بالمشيئة انما يقع لنفي ذلك الامتناع فيكون فهم الامتناع من هذا التعليق تفسير الكلام بضم مراد المتكلم تعنداً في التجاهل عنه وتعنداً لالغاء معنى كلامه ، فان من قال لو شئت لفعلت كذا إنما يريد بقوله هذا انه لا مانع يمنعه من فعله ويحول دونه وانه رهن ارادته ومشيئته وهذا أمر واضح لا يخفى إلا على من لا يكاد يفقه حديثاً وإلا على من يريد معاكسة محدثه ، فان كان هناك مانع يمنع المتكلم عن مشيئة ذلك الفعل ويجعل الفعل بمعزل عن متناول

مشيئته فلا يكون إذن من حق المتكلم أن يبني الأمر على مشيئته ويقول لو
 شدت لفعلت والا لاستجلب ضحك الناس منه كمن قال اوشدت لملت جبلا
 فيلزم على تفسير قوله تعالى (فلو شاء لهذا كم أجمعين) بما فسر به الشيخ جاعلا
 هدايته الجميع من الممتنعات التي لا تتعلق بها مشيئة الله تعالى اما أن يكون
 الشيخ ممن لا يكادون يفقهون حديثاً أو يكون الله لا يعلم أساليب الكلام
 فيتكلم عن المحال بأسلوب الممكن تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لكنها شذوثة
 أعرفها من الشيخ في حمل كثير من آيات القرآن على عكس ما أريد بها وضد
 ما سيق له كتحويل قوله تعالى (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم
 الخياط) المسوق لبيان استحالة دخول الكفار الجنة بأبلغ أسلوب ، عن معناه
 وجعله من تعليق الشيء بالممكن مدعيًا أن في قدرة الله إيلاج الجمل في سم
 الخياط اما بتصغير الجمل أو بتوسيع سم الخياط كما في الفتوحات المكية ولم
 يتأمل الشيخ أن الكبر لا ينفك في عرف التخاطب عن الجمل والضيق عن
 سم الخياط فلا يبقى معنى الجمل في كلام البليغ عند تصغيره ولا معنى سم الخياط
 عند توسيعه وان قوله تعالى ذلك في تعليق دخولهم الجنة بدخول الجمل في سم
 الخياط يصير من لغو الكلام اذا جعل من قبيل تعليق الشيء بالممكن السهل
 الحصول ويكون أشبه باهزل منه بالجد كما اذا علق أمر خطير بجرعة شراب
 أو طيران ذباب اذ لا شبهة في أن الله تعالى ساق الآية لبيان صعوبة دخول
 الكفار الجنة وتمثيله بدخول أعظم جسم عرف في أصغر فتوجيه الفكر
 عند ذلك الى قدرة الله على تصغير الكبير وتكبير الصغير وسهولة ذلك له
 يقلب الكلام ومراد القائل رأساً على عقب .

أما قول النحاة ان (لو) لامتناع الشيء لامتناع غيره وقد رأى الشيخ

تعبير الامتناع فيه فتمسك بظاهره وحاول أن يؤيد به باطل رأيه ، فرادهم
منه مجرد الانتفاء لا الامتناع المنطقي الذي هو بمعنى ضرورة العدم ومقابل
الامكان ألا يرى أنه ليس مراد من قال لو جئتنى لا كرمتك لولا كان مجيئك
محالا لما كان اكرامى محالا مثله ولن يجوز أن يكون مراده ذلك بل المراد بيان
عدم وقوع الاكرام منه لعدم وقوع الحجىء من صاحبه مع امكانه ولكون هذا
الامكان معتبرا فى ضمن كلام القائل يفهم منه العتب على صاحبه بترك الحجىء
الممكن حتى انه يكاد لا يصح هذا القول لو لم يكن مجيئه ممكنا فينعكس الملام
على القائل لعدم تقدير مالصاحبه من الموقف

فكما تضمن قول القائل لصاحبه « لو جئتنى لا كرمتك » افادة امكان
مجيئه وان قوله هذا من تعليق الممكن بالممكن فكذلك قول الله تعالى (فلو شاء
لهداكم أجمعين) يفيد امكان هداية جميع الناس لله وكونها موقوفة على مشيئته
مع امكانها له أيضا الا ان هدايتهم لم تقع لعدم تعلق مشيئته بها لا لاستحالة
تعلقها بها فتمكثه هداية الجميع وتمكثه مشيئتها كما أمكثه عدم هدايتهم لعدم
مشيئتها الممكن له أيضا بل الآية ناطقة بالامكانين الاولين ودالة عليهما بعبارتها
كما دلت بمفهومها على انتفاء تلك الهداية والمشيئة فهي تجمع في دلالتها بين امكان
هداية الجميع وامكان مشيئتها وبين انتفاء هذين الممكنين ولا يصح معنى الآية
الا بشرط أن تكون هداية الجميع ومشيئتها غير واقعتين وممكنى الوقوع معا
ومثلها كل آية يُبنى الحكم فيها على فرض مشيئة الله كقوله تعالى (ولو شاء
ربك لجعل الناس أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وقوله
(افلم ييأس الذين آمنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) وقوله (ولو شئنا
لا تينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لا ملأن جهنم ..)

والعجب أن فئة من العلماء والمشايخ كابن عربي والالوسي والكوراني لم يقدروا هذه الآيات التي لا تقبل غير مشيئة الله مقتضيا ولا مانعا فاعرضوا عن صراحتها غير المنازعة وعارضوها بمقتض آخر كاستعداد الناس المختلف باختلافهم

ويشبهه قول فضيلة الشيخ بخيت الذي سبق نقله في تفسير قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) : « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود مانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى وترك النظر فيما نصبه من الأدلة وأمرهم بالنظر فيها » وهو يرجع الى صرف الامر عن مشيئة الله تعالى الى مشيئتهم في حين أن مدار الحكم في الآية على مشيئة الله فلو جاز القول بمثل هذه الأقوال في تفسير تلك الآيات لضاعت الثقة بدلالات الكلمات الصريحة .

ثم ان بناء الامر في هداية الانسان وضلالاته وأطاعته ومعصيته على استعداده الذاتي الذي يتصف هو به من غير ان يكون أثراً لجعل جاعل ، لو لم يكن ما يدل على بطلانه غير آيات المشيئة الآنفه الذكر لسكنت وأغنت عن كل دليل مع أن هناك أسباباً أخرى تبطله :

فأولاً ان هذا اعنى القول بالاستعداد الذاتي للانسان من غير ان يوجد معط يعطيه اياه والذي يختلف باختلاف الاشخاص ولا تضبطه القاعدة ولا يستوعبه التعليل ، قول بالطبيعة المستغنية عن الآله الخالق فهو خروج عن مسلك الديانة بل وعن مبدأ العلم المبني على التعليل ولا يجدى القول بان استغناء افراد الانسان في استعداداتهم بل الاشياء كلها في استعداداتها عن الخالق لا ينافي افتقارها اليه في ايجادها أنفسها اذ لا يستقيم القول بالفصل في احتياج بعض الوجودات الى فاعل مؤثر وعدم احتياج البعض اليه وبالتعبير العلمي اذا

جاز الرجحان بالمرجح في أي نواحي الكائنات فلا يبقى مانع من جوازه في جميع نواحيها ويفسد باب اثبات الصانع الذي مبناه على بطلان الرجحان من غير مرجح وكذا القول بخروج أمر ما في الكائنات عن مبدأ التعليل وتجوز وقوعه من غير علة ، يقضى على مبادئ العلم التي يستند إليها العلم .

وثانياً إن في معاقبة الله عباده المسيئين إن لا يمكن ظلم من حيث أنه لم يخلق ماهياتهم التي هي منشأ أساءتهم إلا أنه يلزم أن يكون العباد معذورين فيما فعلوا بدافع تلك الماهيات السيئة التي لا يقدر على تغييرها مهما أرادوا ذلك ، أعني أن أفعال العباد على هذه النظرية تخرج من جبر الله وتدخل تحت جبر الطبيعة وجبرها أشد وأقسى لا ينجو الإنسان من شره ولا تنفعه هداية الله وتوفيقه . فبناءً عليه إن كان اجتماع الجبورية مع المسؤولية في الإنسان يعد ظلاماً ويلزم أن لا يلقى الجبور لكونه معذوراً بالمعاقبة ، فكما تكون مجازاة الله عبده بما عمله تحت جبره ظلاماً فكذلك تكون مجازاته بما عمله تحت جبر الطبيعة والماهية وعدم اعتباره معذوراً ، ظلاماً لأن مطلق الجبورية كاف في المعذورية من غير حاجة إلى اتحاد الجبر والمجازي ، فالشيخ الأكبر وأتباعه من علماء الباطن والظاهر الذين نقلوا الجبر إلى الطبيعة والماهية قصداً لتزيره الله عن أن يعد ظلاماً في مجازاة عباده الجبورين في أفعالهم ، لا يكفل سعيهم بمقصودهم اللهم إلا أن يؤغل في حديث الاستعداد إلى ادعاء تلذذ أهل جهنم بعذاب النار مثل تلذذ أهل الجنة بنعيمها كما ادعاه الشيخ في فتوحاته المسكية فيكون هذا الاختلاف في الاحساسات من فروع اختلاف الماهيات في استعداداتها ولا يبقى الظالم والمظلوم ، لكن العلامة الآكوسى أو الكوراني أو غيرهما من العلماء المنتشرعين لا إخلهم بمضون في اقتفاء أثر

الشيخ الى أن يقعوا في هذه الاضاليل المصادمة لنصوص القرآن .
وثالثاً ان هذا المذهب فضلاً عن مخالفته لما عليه المتصوفة من سلب
العباد كل شيء حتى الارادة والاختيار ورده الى الله أعنى مذهب الجبر
المعروف ، فنفي التأثير في أفعال العباد من الله واثباته للطبيعة والاستعداد مما
لا محل له في مذاهب الاسلام حتى ان مذهب المعتزلة والجبرية من حيث
الائتلاف مع القواعد الاسلامية أصح منه وأقوم بكثير . وفضلاً عن ذلك
فانه يتضمن سخافة المذهبيين معاً : أما الجبرية فقد عرفت أن مذهب الشيخ
يرد عليه ما يرد على مذهبهم من لزوم مسئولية المجرور المعذور وأما المعتزلة
فان مذهبهم القائل باستقلال العباد في أفعالهم وعدم تأثير مشيئة الله فيها يتهم
بأن فيه اخلاقاً بشمول ساطة ارادة الله والحال ان السلطة على أفعال العباد
تُزَع من ارادة الله في مذهب الشيخ ولا ترد الى ارادة العباد الواقفين
موقف المسئولية بل ترد الى طبيعة الماهيات العمياء . على أن ارادة الله هي
القائدة في مذهب المعتزلة أيضاً لارادة عباده الذين خلقهم وأعطاهم القدرة
والارادة والقابلية للخير والشر بل دلهم عليها بواسطة الدواعي التي يخلقها
في قلوبهم فأفعال العباد باعتبار مبادئها تدخل عندهم تحت تأثير ارادة الله
وان خرجت باعتبار النهاية فلا يتم اتهام مذهبهم بعدم الرعاية لشمول ارادة
الله والمخالفة لقضية (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) لكن على نظرية الشيخ
الأكبر لما كانت الماهيات غير مجعولة ويتبعها في عدم المجعولة استعداد
العباد للخير والشر كلازم الماهية ، لزم أن يخرج كل ما يتعلق بالخير والشر
من أفعال العباد عن تأثير ارادة الله وقدرته أفليس القول بعدم قدرة الله
على أي تأثير فيما يختص بكل من عباده من الماهية والاستعداد بالرغم من أنه

خلقهم ، قولاً لا يليق بشأن الألوهية فليمتبع كل أحد ما يقتضيه استعداد ماهيته
ولا يتدخل الخالق بخيرهم وشرهم ولا يقدر على التدخل لكون الماهية لا تقبل
المجولية وليكن قصارى خالقيته أن أعطاهم الوجود ، فهذا مالا يفترق عن
شغل العمال وتذهب آيات كثيرة مثل قوله تعالى (يضل من يشاء ويهدي
من يشاء) كما سبق وقوله (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وقوله (ونفس
وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) على مذهب الشيخ ، عبثاً لا معنى له
كحديث (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) والحق ان الشيخ الأكبر بالنظر
الى كونه مبتدع هذا المذهب ما عرف الله تعالى ما عرف الشاعر التركي القائل :

مستعد قيل يوق ايسه لطفكه استعداد

سكا كوجداكى وار اى شاه كرم معتادم^(١)

بل ما عرف الشيطان الرجيم الذى قال (فيما أغويتنى لأقعدن لهم
صراطك المستقيم)^(٢) وانى معترف بأن كلامى هذا ثقيل فى حق الشيخ
الأكبر لكنى لست عبد الشيخ الأكبر وإنما أنا عبد الله فان أحسست فى
كلام الشيخ مالا يليق بجاه الألوهية فلا غرو ان أعد كل كلام لاثقاً بجاه
الشيخ مهما تضمن من شديد الكلام .

ورابحاً ان القائلين بالاستعداد سمعوا أن الماهية غير مجعولة ولكن لم
يفهموا معناه و الذى قال « ما جعل الله الشمس مشمشاً ولكن جعله موجوداً »
هو شيخ الحكماء الاسلاميين ورئيسهم ابن سينا والحال ان المراد من كون

(١) معناه : اجعلنى مستعداً للطفك ان لم يكن فى استعداد له فلا عسر عليك يا مالك
الملك الذى له الكرم عادة

(٢) وقول الشيطان هذا مردود من حيث أنه احتج بالقدر لا من حيث أنه اعترف به

الماهيات غير مجعولة على ما حققه نجر علماء الترك في القرن الثالث عشر العلامة الكننبوي في رسالته التي سماها (مفتاح باب الموجبات) ليس أن الماهيات تكون ماهيات بأنفسها ولا يتعلق بخصوصياتها جعل جاعل وليس المراد من القول المذكور أن المشمش كان ممشا بنفسه ولم يجعله الله ممشا وانما جعله موجودا . ولو كانت الماهيات ماهيات بأنفسها أى ثابتة لانفسها بأنفسها كانت موجودة بأنفسها أيضاً بل كانت واجبة الوجود فلا تحتاج من ناحية وجودها الى جعل جاعل كما لا تحتاج من ناحية ثبوتها لأنفسها إذ مطلق الثبوت يتوقف على الوجود فبناء عليه لو كان ثبوت الماهية لنفسها مقتضى ذاتها لكانت كل ماهية واجبة الوجود لان معنى واجب الوجود ليس إلا هذا أعنى الذى يكون وجوده مقتضى ذاته .

فهل رأيتم الآن ما يترتب على ما ابتدعه الشيخ الاكبر وتبعه آخرون ذلك المذهب القائل بكون الماهية ماهية بنفسها ، من الخطأ الاكبر وقول ذلك العلامة أى الكننبوي « اذ مطلق الثبوت يتوقف على الوجود » اشارة الى مقدمة بهديه قائلة بأن ثبوت شىء لشىء في ظرف يقتضى وجود المثبت له في ذلك الظرف ومن هذا كان وجود الموضوع شرطاً في القضية الموجبة المفيدة لثبوت المحمول للموضوع فان كان ثبوته له في الخارج يلزم وجود الموضوع في الخارج وان كان ثبوته له في الذهن يلزم وجود الموضوع في الذهن فلما كان مراد القائلين الذين حكموا بان الماهية غير مجعولة وزعموا ان الماهية ماهية بنفسها لا يجعل جاعل ، ثبوت الماهية لنفسها في الخارج كثبوت ماهية المشمش للمشمس ، لزم أن يكون وجودها أيضاً في الخارج بنفسها لا يجعل جاعل وما هو الا وجوب وجودها فالحق ان ثبوت الماهية لنفسها وثبوت كل شىء ممكن

لنفسه ولغيره انما هو بجعل جاعل وإلا يكون ذلك الثابت لنفسه بنفسه واجب الوجود أما قول أهل العلم ان الماهية غير مجعولة وقول الرئيس ابن سينا ما جعل الله الشمس ممشأً ولكن جعله موجوداً فعناه ليس كما فهمه الشيخ وأتباعه وبيننا بطلانه وانما المراد كما ذكره العلامة المذكور في تلك الرسالة ان جعل الماهية موجودة تتضمن جعل الماهية ماهية فهي مجعولة بجعل يتعلق بوجودها لا ان الماهية مجعولة بجعل ووجودها مجعول بجعل آخر فخلاصته انه يحصل مجعولان بجعل واحد ولا يحتاج الماهية الى جعل مستقل غير الجعل المتعلق بوجودها مثلاً ان جعل الشمس ممشأً يحصل في ضمن جعله موجوداً ولا يحتاج الى جعل مستقل فهذا معنى كون الماهية غير مجعولة والا فكل شيء غير الله مجعول ومخلوق ولا تعزب الماهية عن هذه القاعدة ولهذا قال بعض العلماء ان الماهية مجعولة وان كان المختار عند المحققين عدم مجعوليتها بالمعنى الذي ذكرنا .

وخامساً ان ماهية الانسان عبارة عن الحيوان الناطق وبالانضمام المشخصات الى هذا تحصل ماهيات أفراد الانسان الخصوصية ولا شبهة في ان اختلاف تلك الماهيات الخصوصية بعضها عن بعض في الاستعداد للخير والشر داخل في مشخصات الافراد أعني ان الاستعداد للخير في الاخيار والشر في الاشرار يأتيهم من ناحية المشخصات لا من ناحية الماهية النوعية الانسانية ولو أتى منها لكان كل انسان سواء في الاستعداد للخير والشر والذي يقسم المشخصات بين الافراد هو الله فهو جاعل ما شاء منها لمن شاء منهم وصانع تركيبها مع ماهيتهم النوعية فلو فرضنا فرض المحال ان الماهيات غير مجعولة بالمعنى الذي فهمه الشيخ الاكبر كان هذا التركيب مجعولاً لا محالة اذ لا يمكن جعل الافراد موجودة

الا بهذا التركيب ولا يرد عليه انه قد ذكر في محل تحقيق هذه المسألة ان من العلماء من يقول بمجمولية الماهيات المركبة دون البسيطة لكن العلامة الشريف شارح المواقف لا يرضى التفريق بين البسيط والمركب لانه ان لم يكن البسيط مجموعاً لا يكون المركب من البسائط غير المجمولة مجموعاً أيضاً ، لكن جمع تلك البسائط وتركيبها بعضها مع بعض لا يكون البتة الا يجعل جاعل فيدخل الجعل في المركب من التركيب وان لم يدخل من أجزائه البسيطة غير المجمولة وليس كلامي هذا اعتراضاً على الشريف العلامة الذي لا بد أن يعرف معنى القول بعدم مجمولية الماهية ولا نزاع لي معه فيكون المركب والتركيب مجموعين يجعل المركب موجوداً كالبسيط ولا يحتاج شيء منهما الى جعل مستقل وانما نزاعى مع من لا يعرف ان معنى عدم مجمولية الماهية انها غير مجموعلة يجعل مستقل غير جعلها موجودة ويظن ان الماهية غير مجموعلة أصلاً فأقول له لو لم تكن الماهية البسيطة مجموعلة كانت المركبة مجموعلة لتوقف التركيب على الجعل وهذا ظاهر لا مرية فيه فلا يمكن تحرير استعدادات العباد بناءً على قاعدة كون الماهية غير مجموعلة وتخليصها من تأثير الله الذي ركب ماهياتها كما شاء ولا ينطبق دليل الشيخ على دعواه من هذه الجهة أيضاً .

وسادساً ان الشيخ الاكبر يثبت لله تعالى في أوائل الفصوص تجليين التجلي الاقدس الذاتى الموجب لحصول الاعيان واستعداداتها في الحضرة العلمية والتجلي المقدس الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الاعيان من الاستعدادات في الخارج وربما يعبر عنهما بالفيض الاقدس والفيض المقدس أيضاً فبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العالم وبالتالي تحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها وما يحصل بالتجلي الاول فغير مجموع

وما يحصل بالتجلى الثانى فمجعل .
فعلى هذا القول الذى يتضمن مجيء أصل الاستعداد الى الاشياء من
الله ينتقض كل ما بناه الشيخ الاكبر على نظرية الاستعداد من حل معضلة
الجبر^(١) وان كان الشيخ ينجو به من كثير من وجوه الاعتراض التى أوردناها
عليه . ثم انا نستشعر من كون التجلى الاقدس الذى يحصل به أعيان الاشياء
واستعداداتها فى الحضرة العلمية تجليا ذاتيا ومن كون محصول هذا التجلى
غير مجعول ، بعض مفسد وحدة الوجود تلك النظرية التى أحلنا ابطالها
الى تأليف مستقل .

كلام الامام أبى حنيفة فى الفقه الأ كبر

للامام الاعظم أبى حنيفة رضى الله عنه كلام فى الفقه الأ كبر يجرى
مجرى التفسير لقوله تعالى (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وهو أن إضلاله
تعالى عبارة عن خذلان عبده أى ترك نصرته واحالته على نفسه فهو ينصر
من أراد أن يهديه ولا ينصر من أراد أن يضلّه ولا يفعل به شيئا آخر فترك
نصرة العبد من الله واحالته على نفسه يكفى فى ضلاله
يفهم من قول الامام أن الانسان اذا خلى وطبعه يميل الى الشر ولا
حاجة الى سوقه اليه أما الخير فيحصل بلطف مخصوص من الله وتوفيق منه
وليس هذا تصديق قول الشيخ محي الدين بن عربى بأن الخير والشر تابعان

(١) ويعود الاشكال الى حد أنه لو اطعم المفسر الآوسى أو شيخ مشايخ الكوراني
على قول الشيخ الاكبر هنا بين طنطنة مسألة الاستعداد التى ملاء كتب التصوف ، لرجما
عن التشبث بذييل الشيخ فى حل مشكلة الجبر بالاستناد الى الاستعداد

لاستعداد الماهية غير المجعولة ، في شطر ذلك القول أعني في حق الشر ولو كان كذلك كان الخير من الله لا الشر بل معنى هذا أن الانسان مخلوق مستعداً للشر أكثر منه الى الخير فيكون الشر أيضاً من الله ويستند اليه بصورة عامة والخير بصورة خاصة ولا يستند شيء منهما الى الطبيعة والدليل على ما قلنا في تفسير كلام الامام أنه رضى الله عنه لم يبين قوله ذلك على حدلقة فلسفية منه كاستدلال الشيخ الاكبر بعدم مجعولية الماهية .

ويمكن تأويل قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) مع قوله (قل كل من عند الله) برأى الامام هذا ويخالفه قوله تعالى (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء) وقوله (ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً) وقوله (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) وقوله (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً) ويمكن الجواب عنها بأن الذين لم يمدحهم الله بهدائته ويتداركهم برحمته يمكن أن يكونوا مفتونين في أصل خلقتهم ضائق الصدور ومختومي القلوب على آذانهم وقر وعلى أبصارهم غشاوة وفي هداية المهديين ازالة تلك الموانع الأصلية ويرد عليه أيضاً حديث (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه) وقد فسر الكثيرون الفطرة بالاسلام وأيدوه بعدم ذكر (ويسلمانه) وعندى أن الأولى في تفسيره أن يقال لم يرد صلى الله عليه وسلم بالفطرة هنا ايماناً ولا كفرة ولا معرفة ولا انكاراً وإنما أراد ابتداء الخلقة ومنه قوله تعالى (فاطر السموات والارض) أى مبتدئهما ويبينه قوله في الحديث الآخر (كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فاما شاكراً وإما كفوراً) ولو كانت الفطرة هنا

الاسلام لما ورث ابويه الكافرين ولا ورثاه ولما صح استرقاقه ، أما عدم ذكر (ويسلمانه) فليكون مورد الحديث أولاد المشركين المقتولين في غزوة مع أبيهم فتهى عنه ويمكن أن يكون إشارة الى امتياز الاسلام بعدم كونه دين تلقين وتقليد لا لأن المولود يولد عليه فلا يحتاج الى تسليم أبويه

و يؤيد كلام الامام قوله صلى الله عليه وسلم في دعائه (اللهم لا تمككني الى نفسى طرفة عين) وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي ذر (يا عبادى كلتم ضال إلا من هديته) وقول الملائكة لما أخبرهم الله بأنه جاعل فى الارض خليفة وأراد خلق الانسان (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فانه يدل على أن يخلق الله الانسان مائلا الى الشر والفساد أما قول سيدنا يوسف عليه السلام (وما أبرئ نفسى ان النفس لأماراة بالسوء إلا ما رحم ربي) وقوله (وإلا تصرف عني كيدهن أصب اليهن وأكن من الجاهلين) وقول سيدنا ابراهيم عليه السلام (لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين) وقول أهل الجنة (وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) وقوله تعالى حبيبه صلى الله عليه وسلم (ووجدك ضالا فهدى) ^(١) وقوله (ومن أظلم ممن اتبع هواه بغير هدى

(١) ليس المراد من هذه الآية ان الله خلق نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم متصفا بالصلاة ثم هداه بل معناه (انه لو لم يمدك بهدايته الخاصة لكنت من الضالين) والآية من قبيل « ضيق فلان فم البئر » مرادا به انه بناء ضيق الفم لا انه بناء واسع الفم ثم ضيقه وانما أشار الى انه كان بيده أن يبنيه كذلك فلم يفعل وبناء ضيق الفم فقد ينزل الامر التقديرى منزلة الامر التحقيقى فكذلك أراد الله تعالى بالآية المذكورة الامتنان على حبيبه بانه لو لم يخص بهدايته لكان ضالا فنجاه ربه من الضلال المحقق الوقوع حتى كأنه وجدته ضالا فهدى والامتنان بالنعمة ان وقع من الانسان بعد منقصة فى حق المنعم واذى فى حق المنعم عليه لكن امتنان الله يكون فخرا للمنعم عليه ونعمة أخرى ولا يكون نقصا فى حقه تعالى وأصل ذلك انه لاحق لاحد غير الله أن يعد نفسه منعما حقيقيا وصاحب النعمة فلماذا يعد امتنانه مجاوزة الحد

من الله (وقوله) ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور (وقوله) من يهد الله فهو المهتد (وقوله) ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكي من يشاء (وما الى ذلك من الآيات ، فأوضح في الدلالة على الرأي المذكور وهذه النصوص التي تؤيد قول الامام الاعظم تنفي نظرية الشيخ الاكبر المجوزة لوجود أناس يتوجهون الى الخير باستعدادهم الذاتي الآتي من ماهياتهم غير المجمولة ونظرية التفويض الذي يتضمنه مذهب المعتزلة والماتريدية . والحمد لله في البداية والنهاية وله الامر من قبل ومن بعد .

والوجه الذي ذكرته في تفسير قوله تعالى « ووجدك ضالاً فهدى » لا أدري هل هو المذكور في كتب التفسير وأظنه توجيهها ممتولاً أهمنيه الله بمناسبة قول الامام أبي حنيفة ويعذرني القراء على عدم الاحاطة بأقوال المفسرين في هذا الصدد وكان لدي حينما كتبت هذا المحل تفسير الكشاف عارية ولم اختر التوجيه المذكور فيه

تصحيح الخطأ

| صوابه | خطأ | سطر | صفحة |
|------------------------------|------------------------------|-----|------|
| بعـلوم | بعـلوم | ١٧ | ١٧ |
| ان كانت | ان كان | ١١ | ٢٢ |
| ان كانت | ان كان | ١٢ | « |
| وان حصلت | وان حصل | ١٨ | « |
| مقرواين | مقرونا | ٠٣ | ٢٩ |
| اثباتها | اثباته | ٠٥ | ٣٢ |
| فَيُتَبَيَّنُ مِنْهُ وَجُودُ | فَيُتَبَيَّنُ مِنْهُ وَجُودَ | ١٢ | « |
| متى كانوا | من كانوا | ١٤ | ٣٣ |
| الا اعتقاد | الاعتقاد | ٢١ | ٤٠ |
| على أفعالهم | أفعالهم علي | ٠١ | ٤٤ |
| حركاته | حركاتها | ١٦ | ٥٣ |
| ولم يتعمد | ولم يتعمد | ٢١ | ٦٣ |
| الا بمشيئتم | ألا بمشيئتم | ١٣ | ٩٠ |
| ان لا يبتها | ان لا يبتها | ١٣ | ٩٥ |
| انه | نه | ٠٨ | ١٠٢ |
| لو شاء الله | ولو شاء الله | ١٠ | ١٠٨ |
| وهذا الحديث أبلغ كلمة في حل | (سقط عنه) : | ١٨ | ١١٢ |
| مسألة القدر وجمعه مع العمل | | | |
| ومن يرد | ومن يرد الله | ١٦ | ١١٥ |
| فلا | ف | ٠٨ | ١٣٤ |
| منتهيين | منتهيين | ٠٩ | ١٦٠ |
| فهو جبر محبوب | فهو جبر | ٢٣ | « |
| أن يكون | ان يكونه | ٠٢ | ١٧٢ |
| لارادتهم | لارادته (الاول) | ٠٢ | ١٨١ |
| الى آخر | الى آخر | ٠٧ | ١٨٢ |
| وليحدثنا | وليبحث | ٠٤ | ١٨٣ |
| أن تقول | ان تقول | ٢١ | ١٩٠ |
| سبحانه | سبححانه | ٢٠ | ١٩٥ |
| سبيته | سبيته | ٠٤ | ٢٠٥ |
| تاب | مات | ١٣ | ٢٤١ |

فهرس

- ٦ خير المذاهب في أفعال العباد
- ٧ مسألة الايمان بالقدر أصبحت مضغة في أفواه الناس يتكلم فيها من يعرفها
ومن لا يعرفها ويعتبرها محل ضعف المسلمين وسبب تأخرهم
- ٧ داء التقليد للغرب
- ٧ استخفاف رجال الدين في مصر بمضرة لبس القبعة واعتباره جنافية على
القومية لا على الاسلام
- ٧ بدعة المجازبة لمعاني آيات القرآن في سبيل التقليد والتجديد حتى تخرج
من حدودها
- ٨ دعوى أن القرآن لا يمنع نظرية (داروين)
- ١٣ ترهات مؤلف (علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين) الطائشة
الفاحشة وردھا
- ١٩ قول علماء النفس الغربيين ان الانسان مسير لا مخير
- ٢٠ محاضرة فضيلة الشيخ بنحيت في القضاء والقدر ووجهته فيها وسبب
تأليف الكتاب
- ٢٢ لا نريد الدفاع عن عقيدة الاسلام في القضاء والقدر بما يشبه انكارها
بل باثبات أنه ليس فيها عار على المعتقد والاول من الضعف الذي يعاب
به المسلمون المتأخرون
- ٢٣ مخافة علماء الدين ما لا يخاف من كل لومة لأثم وجهت اليهم والى الاسلام
- ٢٥ تصريح الشيخ جمال الدين الافغانى بمجىء اتهام المسلمين بعقيدة القدر
من الغرب

صحة

- ٢٦ ٨ بعض الأحاديث الواردة في ذم المكذبين بالقدر
- ٢٧ بلغ الحال في عصرنا أن صار يجاهر بتقليد مذهب المعتزلة وقد كان لا ينظر اليه بنظر الرغبة فانقلب الحال بعد تفرجه ومحيته من الغرب
- ٢٨ × قول ابن رشد والرازي وعلي القاري في القدر
- ٣٠ + قول القائلين بلزوم ارتفاع المسؤولية عن الانسان اذا وقع كل ما فعله من طاعة أو معصية تحت سلطان مشيئة الله الخفي
- ٣٠ × مايتوهم من ترك العمل اذا أومن بالقدر (٢١٨) (٢٦٥)
- ٢٢ × الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد بخيت في مسألة القضاء والقدر
- ٣٢ لفت النظر لتمييز موضوع المسألة وموضوع الكتاب
- ٣٥ غلو الشيخ في الهجوم على مذهب الأشاعرة (٣٨) ، (٤٥)
- ٣٥ تبرؤة من مذهب المعتزلة مع عدم اختلافه عنهم في مسلك التفويض وتستره بتعبير الكسب (٤٠) ، (٤١)
- ٤٤ إمام الحرمين وابن قيم الجوزية قبل الشيخ محمد عبده
- ٤٤ وجهة الرأي العام العلمي بمصر منذ عهد الشيخ محمد عبده
- ٤٣ × مسلك الشيخ جمال الدين في المسألة أقوم من مسلك تلميذه
- ٤٧ المذاهب المشهورة في أفعال العباد
- ٤٧ خلاصة ما أعتقده في المسألة وأريد اثباته في هذا الكتاب
- ٤٨ مذهب الجبرية والمعتزلة والاشاعرة
- ٤٨ لا تأثير للقدر الحادثة عند الاشاعرة (٤٩)
- ٤٩ × ما هي مناسبة الانسان بأفعاله على مذهب الاشاعرة وكيف يتعلق المدح والذم والثواب والعقاب به منها

- ٤٩ × الفرق بين الفاعل الحقيقي والعرفي
- ٤٩ × أفعال العباد لا تكون علة الثواب والعقاب بل علامتهما وترتيبهما عليها
لجريان عادة الله بترتيبهما عليها لا لاستلزامها أيا منهما
- ٥١ من أدلة الأشاعرة على مذهبهم استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
بلا واسطة
- ٥١٦ لا يتوقف الاستدلال بقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) على حمل
(ما) على المصدرية (٦٦)
- ٥٢ في مذهب المعتزلة نوع من الاشراك ولا يعتذر منه بأنه ليس اشراكا
في الالهية (٤٣) (١٨١ - ١٨٢)
- ٥٢ ومن أدلتهم أن الانسان لو خلق أفعاله لزم أن يعلم بتفاصيلها ويعلم
وظائف أعضائه عندها
- ٥٣ اعتراض بأنه يمكن أن يوجد الانسان أفعاله غير عالم بتفاصيل الفعل
وظائف أعضائه فيها كسائق السيارة حيث لا يعلم أدوار آلاتها عند
السير تفصيلا وجوابه
- ٥٣ استدلال المعتزلة ببداية الفرق بين حركتي البطش والصعود والسقوط
وجواب الأشاعرة
- ٥٤ الاعتراض المردد على الأشاعرة بأنه إما أن لا توجد قدرة في الانسان أو
يكون معها تأثيرها وجوابهم عنه
- ٥٥ تلخيص مذهب الأشاعرة والفرق بينهم وبين الجبرية
- ٥٥ صحة كون الانسان مختاراً في أفعاله على مذهب الأشاعرة مع كونه مضطراً
في اختياره

- ٥٦ معنى الجبر المتوسط
- ٥٦ مذهب الماتريديّة
- ٥٦ معنى الارادة الجزئية والفرق بين الماتريديّة والاشاعرة وغموض مذهب
الاشاعرة ورجوعه الى الجبر (٥٧)
- ٥٧ قالوا ان الارادة الجزئية لا تتعلق بها الخلق لعدم كونها من الموجودات
فلا يخل تملكها العباد في مذهب الماتريديّة بقاعدة نفى خالق غير الله
- ٥٨ أقرب المذاهب الى الحق وأحقها بالقبول مذهب الاشاعرة بالرغم من ظن
الكثيرين أن مذهب الماتريديّة في الوسط التام بين الجبر والاعتزال
واتهام مذهب الاشاعرة بأنه منتهى الى الجبر وان معنى الكسب بعيد عن
الفهم (٩٧ - ٩٨) (١٧٣) (١٧٩) (٢٠٨)
- ٥٨ الاستدلال على الجبر بعلم الله الازلى وجوابه بكون العلم تابعا لمعلومه غير
مؤثر فيه ثم الاعتراض على هذا والجواب عنه (٦١)
- ٦٢ موقفان في غاية الاهمية لا يكون الباحث في مسألة القدر في غنى عن
استقصائهما
- ٦٢ الموقف الاول ماهي الارادة الجزئية والاختيار والتعبير الأعم ما الذي
يمسكه الانسان في أفعاله التي يخلقها الله
- ٦٣ ماذا مكسوب العباد؟ نشده بعضهم في نفس الفعل وبعضهم في وصفه
والكثيرون في إرادته
- ٦٣ قول صدر الشريعة ان الفعل بالمعنى المصدرى يصدر من الانسان ولا
وجود له في الخارج وبالمعنى الحاصل بالمصدر من الله وتقسيم الفعل هكذا
بين الله والعباد غير ما ذهب اليه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني

- ٦٤ خلاصة ما قال في التوضيح أن الترجيح بلا مرجح ان كان بمعنى الایجاد بلا موجد لا يجوز أما ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح فجائز
- ٦٥ نقدا ما قاله صدر الشريعة بأنه إما أن يكون ملؤه المحال أو يرجع الى مذهب الاعتزال
- ٦٦ لوجه لتخصيص الفعل في قولهم (الله خالق أفعال العباد) بالمعنى الحاصل بالمصدر وان نبه اليه بعض المحققين (هامش)
- ٦٨ كل من فر من الجبر وبعده ولم يقنع بابتعاد الاشاعرة عنه وقع في الاعتزال
- ٦٨ مذهب القاضي أبي بكر وما يرد عليه واتحاده مع مذهب الماتريدي في نظر بعض المحققين
- ٦٩ قولهم بأن الارادة الجزئية غير مخلوقة لكونها غير موجودة من بناء الفاسد على الفاسد
- ٧٠ الجزئي أعظم من الكلي والكلي جزء للجزئي
- ٧١ لا يجوز جعل الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة بطرف معين أو صرفها نحوه ولا جعل الارادة الكلية عبارة عن الصفة التي هي ليست ارادة بل مبدأ الارادة
- ٧٣ مؤيدات كون الارادة الجزئية مخلوقة لله تعالى أو مبنية على مشيئته
- ٧٣ منها أن الارادة الجزئية فعل من أفعال القلب وكل فعل مخلوق لله تعالى
- ٧٣ تخصيص الافعال المخلوقة بما عدا فعلا واحداً وهو العزم المصمم كما فعله الكمال بن الهمام تحمك لامبرر له غير تدعيم المذهب الماتريدي
- ٧٣ التخصيص الذي لجأوا اليه في قوله تعالى (الله خالق كل شيء) لا يجري في (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) و (قل ان الأمر كله لله)



صحة

- و (قل كل من عند الله) - ٧٥
- ٧٥ مذهب الماتريديّة والذين تبرأوا من الأشاعرة والمعتزلة ثم اتخذوا لهم مذهباً يبعدهم من الأولين ويقربهم من الآخرين ، لا يأتلف مع الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى
- ٧٦ ماذا يحصل من إنكار أو إقرار القدر الأزلي التابع لإرادة الإنسان وكيف يقع الخلاف فيه بين العقلاء
- ٧٧ تحقيق معنى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) والرد على المفسرين الذي أروهقوا الآية على الالتئام مع مذاهبهم مثل العلامة أبي السعود وفضيلة الشيخ بخيت رداً مشبعاً
- ٩٣ وكنت أنا ماتريدياً مثل الشيخ بخيت وغيره فإيقظني قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) المذكور في سورتين من كتابه وقوله فيما لا يخص منه (يضل من يشاء ويهدي من يشاء)
- ٩٥ لا يجرى تفسير الشيخ الذي ذكره في (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وأحال عليه نظائره في قوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله)
- ٩٦ تفسيره لقوله تعالى (ولو شاء ربك ما فعلوه) وقوله (وهو القاهر فوق عباده) والرد عليه
- ٩٨ تفسيره لقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) والرد عليه
- ١٠١ تفسيره لقوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) والرد عليه (١٠٣)
- ١٠٣ سؤال الهداية من الله والاعتراف بأهمية هذا السؤال في الإسلام بحيث يجب على المسلمين أن يدعوا الله كل يوم في صلواتهم قائلين (اهدنا

الصراط المستقيم) لا يأتلف مع مذهب المعتزلة والماتريديّة ومن نحو
نحوهما

١٠٥ من أدلة القدر الحاسمة غير المؤتلفة بمذهب المعتزلة والماتريديّة قوله
تعالى (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) الوارد في كتاب الله تعالى
بكثرة لا تحصى

١٠٨ قد يظن ان آيات المشيئة الدالة على القدر معارضة بقوله تعالى (سيقول
الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ...) والجواب عليه
١١٠ عدة من الآيات والاحاديث الدالة على القدر

١١١ قوله تعالى (انك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء)
لا يعارضه قوله تعالى وانك (تهدى الى صراط مستقيم)

١١٣ حديث (احتج آدم وموسى ..) وقول ابن حزم والخطيب البغدادي
فيه والرد عليهما

١١٥ حديث (ان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة ...) واستدلال فضيلة
الشيخ ينجت به والنقد عليه

١١٧ حديث (ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه الخ) فيه شفاء لدائمين
وقطع لشبهتين

١٢٣ نقد قول ابن القيم في قوله تعالى (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى)

١٢٤ تأويل النصوص المطلقة الدالة على القدر وحملها على النصوص التي وردت
مقيدة والجواب على هذا التأويل

١٢٥ على ان بناء هداية الله واضلاله على سابقة استحقاق من العبد يستلزم
التسلسل أو ينتهي الى ما لا دخل له فيه

- ١٢٦ (الموقف الثاني) حاجة الافعال الاختيارية الى داعية ومسألة الترجيح
بلا مرجح
- ١٢٧ موقف العطشان أمام الانائين الممتلئين ماء والهارب أمام طريقين
متساويتين والمثالان يستدل بهما على جواز الترجيح بلا مرجح من
المتكلمين والرد عليهم
- ١٢٨ لا يظن ان مختارية الفاعل مغنية له في فعله عن المرجح
- ١٢٩ عرف علماء النفس الغربيون الفعل الارادى بما يشعر الفاعل بسببه
وغايته القريبين
- ١٣٠ مراد المستدلين بالمثالين على أحوال جميع الافعال الاختيارية
- ١٣١ لاشبهة في وجود مناسبة ما ولو بين الافعال الاختيارية التي توجد
مرجحاتها وبين تلك المرجحات فالجبر يتولد من هذه المناسبة الخفيفة
- ١٣٢ من يوجد المرجحات في الازهان ؟
- ١٣٣ ماهى قيمة المرجح وهل يبلغ مبلغ الموجب ؟
- ١٣٣ المرجح شرط لارادة الفاعل ان لم يكن علمتها الموجبة
- ١٣٣ الكلام على كون الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع
واستغناء الفاعل بها عن مرجح وكون التخصيص مقتضى ذات الارادة
- ١٣٣ احتياج الفاعل المختار الى مرجح لا ينافى مختاريته
- ١٣٤ نقد قول الشيخ بخيت « ان تعلق ارادة العبد وقدرته بالفعل الاختيارى
لا يحتاج الى خلق جديد »
- ١٣٥ الترجيح بلا مرجح جائز مطلقاً وانما الباطل الرجحان بلا مرجح وبطلانه
مطلق أيضاً غير مخصوص بمعنى دون معنى وعلته بطلانه استلزامه

خلاف المفروض

١٣٦ بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية التي تتميز آحادها وتثبت في نفس الامر كتسلسل الارادات الجزئية

١٣٧ النقض الاجمالي الوارد على ابطال كون الارادة مرجحة وعدم احتياجها الى مرجح بلزوم التسلسل ، بجزئانه في ارادة الله

١٣٨ قوله تعالى (انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق) يدل على ان الله تعالى خالق الدواعي في القلوب

١٣٨ تقرير المحقق الكلبوي ذلك النقض الاجمالي مرددا بين الشقين لا يزيده قوة الزامية

١٣٩ نعم ان كانت أفعال الله معللة يتجه النقض ولا يندفع بما أجاب به المحقق المذكور

١٤٠ ما يفيض اليه القول بتعليل أفعال الله من وجوب مراعاة الحكمة وكون الله فاعلا موجبا - ١٤١

١٤١ هل يلزم الجبر في أفعاله تعالى ولا يلزم في أفعال الانسان لعدم وجوب مراعاته الحكمة فيها

١٤٢ الطريقة الوسطى في مسألة أفعال العباد وقولهم لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وقولنا لا براءة للانسان من أفعاله ولا استقلال له فيها

١٤٤ عدم استقلاله المتفق عليه عند أهل السنة يوجب كونه نصف مختار ونصف مضطر والمركب من الاختيار والاضطرار اضطرار

١٤٥ مذهب الماتريديية أشد من الاعتزال في الابتعاد من الاعتدال (١٦٠ - ١٦٣)

- صفحة
١٤٦ لا يمكن وجدان الوسط التسام في هذه المسألة من غير وقوع في أحد الطرفين المفروور منهما
- ١٤٦ ليس المطلوب اصابة الوسط بل اصابة الحق
- ١٤٦ منجم الجبر هو المرجح ومنه يعود ما سبق دفعه من الاشكال الحاصل بعلم الله الازلي
- ١٤٧ انظر كيف يفهم العلامة التفتازاني قوله تعالى (وما تشاءون الا ان يشاء الله)
- ١٤٨ (صفحة الحقيقة الاخرى) الفرق بين الجبر المتوسط وبين الاكراه والجبر المحض
- ١٤٨ لا يسلم لزوم كون الفعل الاختياري المستند الى الاختيار الاضطراري اضطرارياً بل لا يسلم وجود الجبر المتوسط في مذهب الاشاعرة
- ١٤٩ لا جبر بمعناه المتعارف في المذهب الذي دافعا عنه لكننا اخترناه في التعبير اختصاراً للحقيقة
- ١٥٠ مراد المحققين من قولهم ان مآل مذهب الاشاعرة الجبر المحض
- ١٥١ سلطان مشيئة الله على اختيار الانسان ليس من جنس الجبر والاكراه وان كان أقوى منهما
- ١٥٣ قول اسبينوزا « لو أن للحجر الملقى في الهواء شعوراً لظن انه يتحرك بارادته »
- ١٥٣ أوضح ابن القيم سلطان مشيئة الله على أفعال عباده بأمثلة ثلاثة غير تامة التقريب والامر أدق من أن يفهم بتلك الأمثلة
- ١٥٦ المذكور على الخروج بخروج بارادته واختياره بله الخارج في الحال الطبيعي

- ١٥٧ منشأ الجبر كون المرجح لازماً وانتهاء الراجح الأولى الى الواجب - ١٥٩
- ١٦٠ الانسان لا يفعل الخير إلا بتوفيق الله ولا الشر إلا بخذلانه والعجب ان الماتريديين يعترفون بهاتين القضيتين ثم ينكرون الجبر
- ١٦٦ لا يجوز تكفير أهل الجبر المحض إلا أن يجمعوا الى عقيدة الجبر عدم مسئولية العباد عن أعمالهم
- ١٦٧ قول علي كرم الله وجهه إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً
- ١٧٠ قول صاحب بن عباد « كيف يأمر بالايان ولم يردده وينهى عن الكفر و اراده ويحول بينهم وبين الايمان ثم يقول (وماذا عليهم لو آمنوا) الخ
- ١٧١ مسئولية العباد عن أعمالهم مع كونهم مجبورين فيها
- ١٧٣ قولهم بأن المعول عليه في مسألة أفعال العباد هي الأدلة العقلية لكون الأدلة النقلية متعارضة
- ١٧٦ لا يقال امالة ارادة العبد من الله ولو بالارضاء اكره كما يقال أمر الملوك اكره
- ١٧٩ في مسألة القضاء والقدر أمران لا يتوقف في الاعتراف بهما والثالث هو التوفيق بينهما وفيه الاشكال والموفق من لا يسوقه اشكال الأمر الثالث الى الاخلال بأحد الأمرين الأولين
- ١٨١ استقلال الانسان في إراداته يتضمن انفكاك روابط حادثات كثيرة في العالم عن الله

- ١٨٢ المحتجون بان الله قد ناط المسببات بالاسباب وخلق العالم على هذا النظام ، ليحدثونا عن أسباب وعن توسلات بها تعزب عن شمول إرادة الله وتأثيره - ١٨٣
- ١٨٣ إن الله يهدي من يشاء الى التوسل بالاسباب ويضل من يشاء عنه بل يجعل لسبب مسببات مختلفة بالنسبة الى أناس مختلفين ولنورد مثالا له من تأثير الصناعات الراقية العصرية في الافكار
- ١٨٦ مذهب امام الحرمين وابن القيم وانتقاده بكونه راجعاً الى مذهب المعتزلة ٢٠٧ وكما أنهما لم يختلفا عن المعتزلة في المعنى مع اغراقهما في تضليلهم لم يتخلصا عن الجبر الذي حاذراه
- ٢٠٨ عدم اعتبار الامام لانتهاء الامر في هذه المسألة الى أن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، حلا شافياً وما يرد عليه
- ٢١٤ الجواب عن قول الامام وتابعيه بلزوم هدم الشريعة وابطال التكليف لو اعترف بالجبر الذي اعترف به في مذهب الاشاعرة للزوم كونها تكليفاً بما ليس في وسع العباد
- ٢١٨ (تأثير عقيدة القضاء والقدر في حياة الانسان) الذي طالما حمل عليه تأخر المسلمين في العصر الاخير و انتقاده (٢٦٥)
- ٢٣٢ علاقة عقيدة الجبر بنظرية (وحدة الوجود)
- ٢٣٣ مسألة ترتيب خلق الله على كسب العبد هل هو عادي كما هو المشهور أو عقلي
- ٢٣٥ من هم القدرية (الملعونة على لسان سبعين نبيا)
- ٢٣٨ آراء فلاسفة الغرب النفسيين في ارادة الانسان واختياره و انتقادها
- ٢٤٠ في الفعل الاختياري خمس مراحل

- ٢٤٤ هل الفعل الارادى منقسم الى اختياري وغير اختياري
- ٢٤٩ قولهم ان علم الله الازلى المتعلق بالاشياء قبل وجودها أمر غير مفهوم - ٢٥٠
- ٢٥٠ تعارض اختيار الانسان بقانون (بقاء القوة)
- ٢٥٤ محيى قول العالمين الغربيين (شارل يوردان) و (بوسوئه) مؤيداً لقولى فيما سبق : لا يجوز الاخلال باى واحدة من الحقيقتين بحجة أن العقل لا يقدر على أن يؤلف بينهما - ٢٥٥
- ٢٥٧ كيف يرتبط الاختيار الحرج بمحددات الكون المنظمة وهو أجنبي عنها بماهيته الحرة ، من غير ان تضيع ماهيته
- ٢٥٨ فى علم الانسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة
- ٢٦٣ دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق انكار لاساس التعليل
- ٢٦٣ الحق انه لا يمكن الخلاص من الايجاب بعد التسليم بان لا ارادة حيث لا سائق
- ٢٦٥ لا يصح كون القول بالاختيار خادماً للاخلاق ولا كون القول بالايجاب هادماً لها
- ٢٦٧ مذهب الشيخ محيى الدين بن عربى والمفسر الالوسى وانتقاده تحقيق معنى كون الماهيات غير مجهولة
- ٢٨٢ قول الامام أبى حنيفة فى الفقه الاكبر

مسئلة ترجم القرآن

أوفى وأتمم ما كتب في ذلك

بقلم العلامة الكبير سماحة مصطفى صبري أفندي

شيخ الاسلام السابق للدولة العثمانية

نقض فيه مساند القائلين بالترجمة قديماً وحديثاً
ورد ما جاء في مقال فضيلة الاستاذ المراغى وبين ما فيها من التلبيس
بين معني القدرة على العربية والعجز عنها في كلام الفقهاء ، وقرر أن دعاة
الترجمة لا يستقيم لهم أن يتخذوا مذهب الاحناف سنداً لهم
وفند ما جاء في قول صاحب البدائع تجوزاً للترجمة وأثبت أن السند
من مذهب الاحناف عليها ضعيف في حد ذاته ، ولفت الانظار الى أن المعنى
جزء من القرآن ولا يطلق اسم الكل عليه . فلا يصدق القرآن على المعنى
أى على الترجمة

وانتقل الى دحض المساند الحديثة للترجمة ففند دعوى الاستاذ فريد
وجدى في ترجمة القرآن وزعمه أن القرآن غير معجز ببلاغته و اشارته الى
أن العرب أيضاً ليسوا في غنى عن ترجمته الى عربى أوضح منه ومغالطته
بين الاسلام والقرآن والكلام في عربية القرآن لافى عربية الاسلام الخ
وهذا الكتاب النفيس في ١٤٦ صفحة . وثمنه ٧ قروش

نهاية السؤل

في شرح منهاج الأصول

(للفاضل ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ)

تأليف

(الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن السنوسي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢هـ)

ومعه حاشية الاستاذ العلامة الكبير

الشيخ محمد بن حنيت المطيعي مفتي الديار المصرية سابقا

أربعة مجلدات ٢٠٠٠ صفحة كبيرة منها ٦٠ قرشاً

تقويمنا الشمسي

بقلم: محب الدين الخطيب

خلاصة تاريخية لما كان عليه التقويم الشمسي عند العرب قبل
الاسلام وبعده. وفيه الدعوة الى اتخاذ تاريخ شمسي هجري ذي
أشهر عربية بنظام أتقن من جميع التواريخ المعروفة الى الآن
٢٨ ص • عنه قرشان

السياسة الشرعية

أو

نظام الدولة الإسلامية

للاستاذ المحقق الشيخ عبد الوهاب خلاف

بحث جديد في أطوار التشريع الإسلامي ، والسياسة الشرعية
الدستورية والسلطات العامة في الإسلام ، والخلافة ، والسياسة
الشرعية الخارجية ، وأحكام الإسلام الحربية والسلمية ، والسياسة
الشرعية المالية

١٤٨ صفحة • ثمنها ٥ قروش

الإصلاح

ماضيه ، وحاضره ، والحاجة الى اصلاحه

بقلم : محب الدين الطيب

٥٦ صفحة • ثمنه قرشان

الحدايق

مجموعة أدب بارع، و حكمة بليغة ، وتهذيب قومي

لمؤلفها

محب الدين الخطيب

١١ جزءا في نحو ٣٢٠٠٠ صفحة صغيرة

احتوت طائفة عظيمة من أجود ما كتبه القدماء والمحدثون

ونالت الحظوة في جميع المعمورة . لمزايا كثيرة

منها أنها لا توجد فيها لفظة تخجل البنت من قراءتها أمام أبيها

نمنها ٥٥ ، وكل جزء على حدته بخمسة قروش

اتجاه الموجات البشرية

في جزيرة العرب

تأليف : محب الدين الخطيب

بحث تاريخي في الهجرات العربية من سمة آلاف سنة

الى العراق والشام خاصة - والبلاد السامية عامة

وفي أن أصل الكلدانيين والفينيقيين من العرب

في ٢٧ صفحة * نمنها ٣ قروش

العملة

على العالم الإسلامي

تأليف المسيو ا. ل. شاتليه A. Le Chatelié

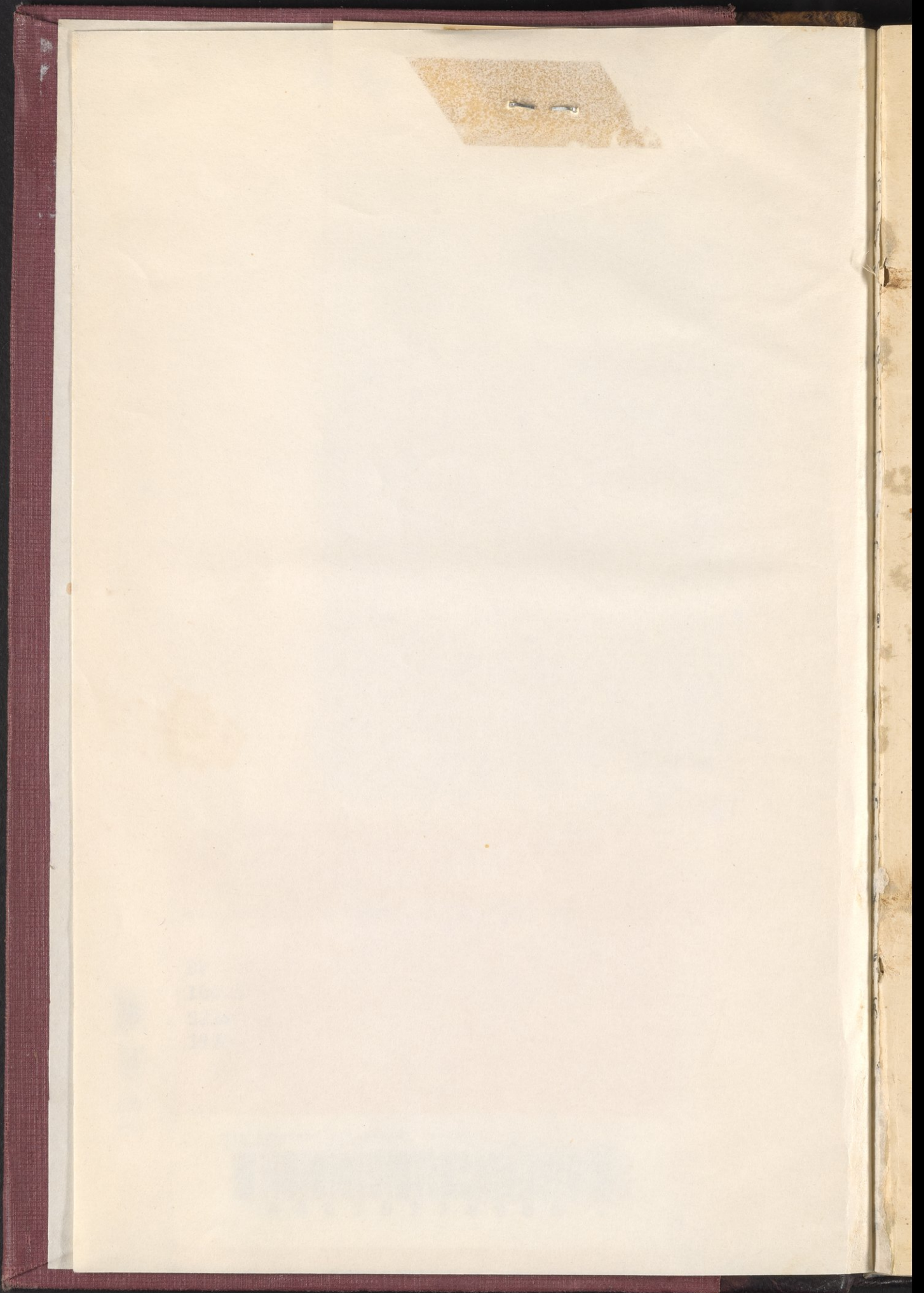
ترجمها مساعد اليافي وعبد الدين الخطيب
تضمنت بياناً عن جمعيات دعاة البروتستانتية ومؤتمراتهم ومؤلفاتهم وأعمالهم
١٢٩ صفحة ٥ ٤٠٤ ٥ قورش

مناقشة هادئة للمبشرين

دعوى الوحي في الانجيل - دعوى الالهية للمسيح - دعوى أن
مدنية أوروبا مسيحية - حيل المبشرين وتضليلاتهم
مطاعن المبشرين - مستقبل الاسلام

بقلم : مصطفى أحمد الرفاعي البياض



٧٦ ص منها قورشان



AUC - LIBRARY



DATE DUE

| | |
|---|-----|
|  A.U.C | |
| 25 OCT 1993 | |
|  A.U.C | |
| 8 APR 1999 | 550 |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |

[Faint, illegible handwritten text in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.]

28 JUL 1987

BP
166.3
S22x
1933

The American University in Cairo
Library April 27, 1993



0 0 0 0 0 2 7 9 9 0 0

