

من مباحث أصول الدين
وعلم النفس

موقف البشر

تحت سلطان القدر

بقلم الراجي عفو ربه تعالى

مصطفى صبري

شيخ الاسلام للدول العثمانية سابقا

فيه تأييد مذهب الامام الاشعري وبيان ان غموضه وخفاء معنى الكسب فيه لا يعد عيبا عليه - وانتقاد اقوال الذين خالفوه من المعتزلة والماتريدية والقاضي ابي بكر وامام الحرمين والصاحب بن عباد وابن حزم والخطيب البغدادي وصدر الشريعة والفسر ابي السعود والكنزوي وابن القيم والشيخ محمد عبده والشيخ محمد نجيب والشيخ محي الدين بن عربي والمفسر الالوسي الذي تابعه في رأيه - وانتقاد آراء فلاسفة الغرب في الجبر والاختيار والرد على من يرى في عقيدة القضاء والقدر سر تأخر المسلمين وانقطاعهم عن السعي والعمل - وتحقيق ماهية الارادة الحزمية ومعنى الجبر المتوسط وبيان افتراقه عن الاكراه مع كونه اقوى منه وعن الجبر المحض مع مساواته له في القوة - ومسألة تأييد هذا الجبر مع مسئولية الانسان عن افعاله - ومسألة الترجيح بلا مرجح - والشكوى من داء تقليد الغرب واستفعال امره الى ان يُعترف بسلطانه بدلا من سلطان القدر والى ان العلماء المجاهدين ضده يشوب جهادهم التهييب والتقهقر والى ان نظرية دارون ماشاعت في اى قطر شيوعها بمصر في العصر الحديث . .

القاهرة - ١٣٥٢

المطبعة العرفانية - ومالك بن نبطا
لصاحبها محب الدين الخطيب

من مباحث أصول الدين
وعلم النفس

موقف البشر

تحت سلطان القلب

بقلم الراجي عفو ربه تعالى

مصطفى صبري

شيخ الاسلام للدور الثمانية

المطبعة العلمية - عمان
لصاحبها محب العلم والخير

الطبعة الاولى

القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مباحث الكتاب المهمة



داء التقليد للفرب لم يسلم منه علماء الدين
نظريّة 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 يفتنى الجوه الى منهب الميزة للتخلص من تهمة عقيدة القدر التي عزي اليها
تعمّات المسلمين

الرد على ما يتوهم من سقوط أهمية العمل إذا أو من 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 عبي الدين بن عربي القائل باسناد افعال العباد في استعداداتهم غير المحلولة ،
والشيخ الاتوسي الذي تابعه ومثى عليه في تفسير قوله تعالى (قل لله الحجة البالغة) ،
وقول علماء الماتريديّة بعدم كون الارادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة ، وقول
صدر الشريعة ان الفعل بالمعنى المصدرى من الانسان وبالمنى الحاصل بالمصدر من الله ،
وقول العلامة التفتازانى في تفسير الفعل المذكور في قولهم « الله خالق افعال العباد »
بالمعنى الحاصل بالمصدر ، وقول المفسر أبى السمود في تأويل قوله تعالى (وما تشاؤون الا
أن ينزل الله) ، وقول فضيلة الشيخ بخيت في تأويل قوله تعالى المذكور وقوله (وهو
الفاخر فوق عباده) ، (ولو شاء ربك ما فعلوه) ، (فتو شاء لهداكم أجمعين) ،
(لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وقوله في حديث (ان الرجل يعمل بعمل أهل الجنة
الح) وقوله بأن تعلق ارادة العبد وقدرته بالفعل الاختيارى لا يحتاج الى خلق جديد
بل يكون بمقتضى ذاتهما ، وقوله في ترتيب خلق الله على كسب الانسان ترتيباً عقلياً لا
هادياً كما هو المشهور ، وقول ابن حزم والمطيب البندادي في حديث (استج آدم
وموسى الخ) .

بعض آيات وأحاديث القدر .

تحقيق مسألة الترجيح بلا مرجح .

نقد قول الكنتبوى في الجواب عن لزوم الايجاب في افعاله تعالى على مذهب تليها
بالحكم والمصالح ، وقوله ردا على الاشعري « اما ان تصح ارادة تبيء من الفاعل المختار

بلا سبب يوجبه فلا يكون الانسان مضطراً في ارادته أو لا يصح الاسباب موجب فلا
يكون الواجب تعالى مختاراً في أماله وفي ارادته .
تحقيق معنى الجبر المتوسط وتحقيق الفرق بينه وبين الاكراه والجبر المحض .
قولهم (أخفى من كتب الاشمري) لا يصح أن يدعيها على مذهبه .
حصة الانسان في أماله على مذهب الماتريدية ليس بأقل منها على مذهب المعتزلة فلا
يصح أن يدعي مذهب الماتريدية أوسط المذاهب .
مؤازرة الشيعة للمعتزلة متمسكين بقولنا سيدنا على (ان الله أمر بتحجيراً ونهى تحذيراً
لم يمس مطلوباً ولم يطع مكرها) .
الجواب على قول صاحب بن عباد في قصرة المعتزلة .
مشولية الانسان عن أعماله مع كونه تحت سلطان مشيئة الله .
من هم القدرية ؟
آراء فلاسفة الغرب في الجبر والاختيار واتقادها .
قول الامام أبي حنيفة في قدسية الله تعالى وأخلاله .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا للإيمان والاسلام وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله
نسأله دوام هدايته ونموذ 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 فسأله القضاء
والقدر مع مسألة كون الإنسان فاعلاً مختاراً مكلفاً مسؤولاً عما فعله أو تركه
في الدنيا والآخرة ، المجموعتان في قوله تعالى ﴿ ولو شاء الله لجمعكم أمة
واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون ﴾
مما تقاصرت عنه عقول العقلاء باعاً وضاقت به علوم العلماء ذرعا ناهيك أن
القدر سر من أسرار الله ومن أجل ذلك افترق العلماء والعقلاء في أفضل العباد
الى مذاهب جرت بعضهم الى انكار القدر والابتعاد عن معاني النصوص
القطعية^(١) والبعض الآخر الى مخالفة بناهة العقل^(٢) وبعضهم الى اجداث
نظرية ضعيفة لو سلت لتنزل القدر عن مكانه السرى الى منزلة مسألة بسيطة
مع مافيها من انكار القدر أيضاً وإنكار ماشهد به العقل حيناً ينتفى أصحابها
بين ذلك سبيلاً^(٣) .

(١) اجزاء الى مذهب المنزلة (٢) اشارة الى مذهب الجيرية
(٣) اشارة الى مذهب الية الماتريدية

وإن خير المذاهب في مسألة القضاء والقدر مذهب اليه امام أهل السنة أبو الحسن الأشعري الذي هو أول من رفع لواء المجاهدة واعتزل عن المعتزلة فأحيا عقيدة صدر الإسلام وخير القرون وقلب علم الكلام الى هيئة غير هيئته التي ضلها عليه المعتزلة والمرجئة والمشبهة ودام مذهب عمدة عند متكلمي أهل السنة^(١) لم تنزله عن مكانه الا سمى مخالفة بعض أصحابه له في بعض المسائل وكذا مخالفة الامام أبي منصور الماتريدي الذي عاصره وتوفى بعده باحدى عشرة سنة وهو أيضا قدوة في مذهب أهل السنة بعد الأشعري ولم يمنع جمهور المتكلمين عن اتباعه في مسألة أفعال العباد أيضا ما قاله بعضهم واشتهر بينهم كلثل وهو « أخفى من كسب الأشعري » لكون قوله أوفق لعقيدة الايمان بالقدر . دام هذا الى أن جاءت أيام تزعمت عقائد المسلمين واحدة بعد واحدة امام رقي الامم الغربية في الصنائع وعلوم المادة فنذت تلك الايام النحسات أخذت عقيدة الايمان بالقدر تنهم بكونها سائقة لمعتديها 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 مضفة في أفواه

(١) قال القاضي ابو بكر البانلاقي مقدم أهل السنة « افضل احوالى انى اهم كلام الشيخ أبى الحسن » (حاشية ابن أبى شريف على شرح العقائد النصفية)

الناس يتكلم ضدها من يعرفها ومن لا يعرفها فيتهمون بها المسلمين ويشاركهم في الاتهام كثير من المسلمين أنفسهم ويوجد في المشتركين كثير ممن انتصب للارشاد والمجاهدة في سبيل الاسلام ولم أر حتى من الذين امتازوا باليقظة وبعيد النظر منهم من تيقظ لدخول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاة والقدر فيهم من أعدائهم التريين غير الآلين جهدهم في توهين عقائدهم الدينية ولا شك أن شر الافكار الدخيلة أخضاها دخولها كما أن أكبر الأعداء أخفام ماداة وداء التقليد للغرب الذي غدا آخر الادواء التي أصيب بها المسلمون وأشدها تمجيلا لموتهم لا يمدله 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 لاعلى الاسلام ومن عده جناية عليه تراوح في حكمه بين التحريم والسكرامة وكلهم أخرجوا التشبه بالكفار من علامات الكفر بالرغم من مناداة الاسلام بأن من تشبه بقوم فهو منهم فكأنهم رأوا تمبير القوم فظنوه حديث القومية لاحديث 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 الابعاد عن الاسلام . ولم يشغل حاله بالهم - ولا يزال - حتى الشغل . كل ذلك من تقليد الغرب الذي عمت بلواه فصار بعض المقلدين يقلد ولا يتنبه لموقفه وصار بعض من ينكر التقليد ويأمره واجبه بإنكاره يقع تحت تأخير المقلد ولا يشعر ومن هنا راجت بدعة المجاذبة لمعاني آيات القرآن حتى تخرج من حدودها والناس مجبولون على حب الابتداع والتجديد كما

يقول المثل المشهور « لكل جديد لذة » وقد استعمل بعض الافاضل المعاصرين بقوله ﷺ « 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 المصريون من التجديد لا يتحد مع التجديد المذكور في الحديث - أن الإسلام لم يمدح التجديد في الدين قدر ما ذم البدعة فيه وحذر منها حيث قال بله فيه (كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار) .

على أن أكثر ما رأينا من التجديد فائماً 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 (دارون) الشائعة في مصر شيوعاً مدهشاً القائلة بكون القرود 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 أيينا آدم عليه السلام وفيه أن قوله تعالى بعمه (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 فرد واحد وخلق منه زوجته وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء .

بل نقول إن تطبيق نظرية النشو والارتقاء على الانسان والقول باشتقاق البشر من القرود 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 فرد واحد ثم ينتشر منه الناس فيرجعوا الى أصل واحد هو نفس المشتق الواحدة أو نفس المشتق منه الواحدة بل أساس نظريتهم يأبى رجوع أصل

الأ نواع الى الواحد الشخصى كما يظهر من مراجعة كتبهم والآية تأبى تلك النظرية بمجرد تعبير نفس واحدة عن الأصل الذى خلق منه البشر كأننا ما كان المراد من ملك النفس الواحدة قول القائل : « ان النفس الواحدة فى الآية لاتنص على آدم ، لا يجديه لأنه إن لم تنص عليه فلاشك فى نصها على نفس واحدة فان كانت هى عبارة عن سيدنا آدم فهو خلاف المفروض عند القائل وإن كانت عبارة عن فرد واحد فهو خلاف نظرية النشوء والارتقاء فكما لاتألف تلك النظرية مع كون آدم أباً البشر وكون الناس كلهم بنى آدم على ما هو المعروف عند الملمين والموافق لتعبير القرآن (يا بنى آدم) ، لاتألف بوجوبهم الى أصل واحد شخصى ولو كان ذلك الواحد الشخصى قرناً . هذا مع ما فى الآيات الأخرى من التصريح بخلق آدم من تراب وخلقه من غير أب وأم كقوله (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم كتل 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 فى 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 الفرد لكان بعد نفخ الروح فى طينه موسى وعندئذ أمر الملائكة بأن يسجدوا له فهل سجدوا له وهو فرد ؟

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

بني آدم منهما رجالاً ونساء وخلق آدم من طين وأمر الملائكة بالسجود له. عقب تسمية بدنه ونفخ الروح فيه وتمثيل خلق سيدنا عيسى من غير أب يخلق آدم ، كل ذلك يمنع نظرية تطور الانسان ويحده من القعود 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 بتاتاً 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 يتقون بما جاء في القرآن قصة رجال الدين المسيحي بما جاء في التوراة ولو سمع (دارون) أن من علماء الاسلام من يدعون امكان تأليف القرآن مع نظريته بجملة لعلماء الغرب وإيناماً لهم بكتاب الاسلام وعلم آيات القرآن لضحك من عقولهم بدلا من أن يستأنس بكتابتهم وضحك من إيمانهم بكتابتهم 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 لإيمانه بالكتاب فيحرف الكلم عن معناه أو على الأقل يتأهب له ؟

هذا مافي 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 الشكلي الآلى — حتى ولو زاد على ما كان — فيين الذهن الانساني والحيواني حاجز لا يجتاز » وهذا

بنصه كلام (جورج ل . فونس جريو) الفرنسى صاحب كتاب مبادئ
الفلسفة - الذى ترجمه الاستاذ العلامة احمد نعيم بك التركى القسم الاول منه
وهو مختص بعلم النفس فكيف يسلم علماء الاسلام باحتمال اجتياز ذلك الحاجز
واجتياز الحاجز القرآنى الذى هو أمنع منه وما أحسن قوله عن تناسب
الانسان والحيوان فى التشكل الآلى : « حتى ولو زاد على ما كان » وإبنى
متعجب من سخافة عقلية الذين ينتظرون من المستقبل اكتشاف جنة أو
جمجمة أثرية تم بها حلقات الاتصال بين الانسان والقرود لان كل ما
اكتشف منها وما يكتشف لا يعتمدى وراه التناسب فى التشكل الآلى وهو
لا يثبت مطلبهم منطقياً لأن آخر ما يمتاز به الانسان عن الحيوان وهو النفس
الناطقة على التعبير القديم أمر معنوى لا مكان له فى الآلات والأعضاء المحسوسة .
فآخر ما يكتشف ويقال عنه أنه الشكل المنشود يحتمل أن يكون أشبه
انسان بالقرود أو أشبه قرود بالانسان فى الشكل الآلى فقط ولا يكون واسطة
اتصال وانتقال بينهما وإذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال ومنه يعلم أن باب
الاستدلال الذى يحصل به القطع بثبوت تلك النظرية من طريق الحفريات
والاكتشافات الأثرية المنتظرة مقفل قطعاً ومنه يعلم أيضاً أن العلوم المادية
المبنية على التجارب والتي يسمونها علوماً منبثقة 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 فى مسألة أى علم تابعة
لاستقامة منطق المستنتج وسقامته وليس للمادة لسان ينطق بكل حقيقة إن لم
يكن لك عقل يدرك ما تستنتجها به .

وكنت حينما كنت فى بلادى ناقشت أكبر كتساب الترك وأميرهم فى

مسألة تعدد الزوجات وكان مناظري قد أنكروا حق قائمته في تكثير النسل
قلت له أليس من البهيمى تولد الأولاد الكثيرة من الأمهات النكثيرات
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 قلت 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 ذلك فيمكن أن
تكون هناك أسباب أخر توجب الانتقاص والذي يفهم وجود التلازم وعديمه
بين الشئيين ويحكم به هو المنطق وهو يستخدم الاحصاء وغيره ويستعمله
استعمال الأدوات والحاكم الفاهم هو المنطق ولولاه لما أجاد الاحصاء
والتجارب أى شئ.

وجدت القول أن ليست نظرية أسخف ولا أبعد إلى الذوق السليم من
النظرية القائلة بالقرابة النسبية بين الانسان المخلوق في أحسن تقويم وبين
القرود الذى هو أقيح أنواع الحيوان وأقذرها وهى حقارة للانسانية أخزى
الله الجليل الحديث بأدائها لنفسه قبل وقوع ادعاء القرابة من جانب القرود
مع كونهم (لنقل كذا) أحق به لتقدمهم فى العراقة وإني أعتذر الى القارىء
من دخول هذه المسألة فى مقدمة الكتاب الذى خصصته لتحقيق مسألة القدر
مع أنه ليس من دأبى أن أخلط بالسكتاب شيئاً من غير موضوعه ولسكنى
أردت أن أذكر مثالا لمبلغ ما ألقاه سبل التقليد الغربى فى مجاربه من حماة
المغليات الخاطئة التى من جعلتها ومن جنسها الاستهتار الاخير بانكار القدر

وماصل المنرشدة: تطوق هذه الخاتمة بسبب تأليف التكتاب .
وإذا عدنا الى ما نحن بصدده فاني اطلعت بعد بحبي 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 المنهاج في مسألة أفعال العباد وجميع العلماء المتكاهين فيها للقائلين بالقدر من خلفهم وسلفهم إلى الضلال بل إلى الكفر واستشهد بقول مؤلف فرناوى « إن الديانة المحمدية جنام فشا بين الناس وأخذ يفتك فيهم فتكا ذريماً بل هي مرض صريع وشلل عام وجنون ذهولى يبعث الانسان على الخمول والكسل » ص ٤٤ من علم القضاء والقدر وقال واضح هذا العلم في ص ٥٧ « إن المنتقد الخبير إذا نظر على بعينه وحول بصره الى الامم التي لا تدين بالإسلام لرأى منهم إقداما ونشاطا يعجز الألباب بما يظهره من آيات الله ونعمه المدفونة في العالم من كل اختراع جديد وكشف مهم ولما عصر الجمعيات الخيرية المتعددة في بلادهم والشركات الكبرى والاحتفالات بالمعارض والصناعات والتبرعات الهائلة من كرام المحسنين خير الوطن والرفق باليتام والفقراء والأموال الخيرية لانشاء الأساطيل وغيرها مما لا يعد ولا يحصى العقل والفكر مما يدل على الحياة الجميلة المالية حتى صارت هذه الامم أروع من نور الشمس بعلومها وقوتها واجتهادها وسهرها على ما ينفعهم في جميع أمورهم وكادوا يبتلمون الارض وما عليها من نعم وخيرات ومنافع عديدة ولعل سبب ذلك عدم تشرب قلوبهم بمقيدة القدر مقاربة كما تشربها المسلمون وإن كانت هذه المقيدة مبحث كثير من علماء جميع الامم فإذا تحول بصره الى الجهة الأخرى ونظر الى الامم الإسلامية على اختلافها رأى الاقسام والتباغض

والتحسد والجهل والتأخر على أكثرهم ولعلم أن الجميع في مرض صار مزمناً
يمز شفاؤه ويكاد الانسان ييأس من وجود دواء لشفاؤه وسببه في الغالب
الحول الناتج من فعم القضاء والقدر مقلوباً .

وليس عند واضع علم القضاء والقدر يتقدم في علم الله على أفعال
الانسان وانما الاقدار الآتية 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 مافعله من خير أو شر أو نفع أو ضرر
ماذا يفعله باختياره مما يمكنه أن يفعله ولو علم كان الانسان غير مختار والقول
بعلم الله التقديم المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع منهم « كفر صراج » عنده
وقد صرح بكفروه للالزام لنسبة الجهل الى الله تعالى عن ذلك في غير موضع من
كتابه وهو لا يعده جهلاً مدعيًا 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
يخلافه وهذا معنى كون الله (طالم الغيب والشهادة) عنده ومدعيًا أيضاً أن القول
بملمين 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 تضييقه
وفرض العلم من جهة واحدة أفضل مع علمك بقوله تعالى (وسع ربي كل
شئ علماً) ثم قال « ومنها تعلم أنه كتب له في أم الكتاب خطين متضادين
من العلم علم لايمانه وعلم لسكفروه وموت على الكفر بحوادثه المنوعة وأراد
سبحانه أن يكون مخيراً بين وقوع أحدهما لنفسه ولحريته فان اختار الموت
على الكفر فقد مح الله ما يجانبه مما كان مكتوباً له من الموت على الايمان أيضاً

بإختياره ولذا كان علمه تعالى بإختيار الانسان بعد وقوع الاختيار نفسه
لاقبل الاختيار لانه لو كان قبله ما كان اختياراً مطلقاً ولذا قضى الله بحق
وقسر 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 فتنتهم وتجربتهم ومثله قوله تعالى ﴿ وما جعلنا القبلة
التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ﴾ وقوله
﴿ وليعلم الذين نفاقوا ﴾ وقوله ﴿ ثم بعثناهم لنعلم أى 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 بإيمان
الانبياء والملائكة وكفرهم قبل خلقهم ووقوع ما وقع منهم بل وعبادة كل
مخلوق من الحيوان والنبات والارض وعصياتها وإيمانها وكفرها فان
آمنت وأطاعت يظهر علم الله بإيمانها وطاعتها ويخفي علمه بكفرها وعصياتها
وفي زعمه أن في قوله تعالى ﴿ فقال لها وللارض أئنتما طوعا 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 يميز وعدم معرفة مسلك أهل التفسير في مثل تلك الآيات
فاستعانة ممن التجربة والاختبار في شأنه تعالى لاستزاه الجهل السابق تكون قرينة
ماتمة عن كون تلك الآيات على حقيقتها فتناها أن الله تعالى يامل عباده مسامحة من
بختبرهم ويريد أن يعلم ما هم يصلون وان كان عالماً به من دون حاجة الى اختبارهم
فالسلام مبني على التشبيه والتحليل وقد تدته بيان شدة رقبته تعالى على عباده فكانه يختبرهم
ليعلم أسوأهم لان المختبر أشد اهتماماً بحال من يختبره من الجبير وهذا ما اختاره في توجيه
تلك الآيات والمفسرين وجوه أخر لا تسليين فيها نكتة المدول عن الحقيقة والتصبير بما
يحتاج الى التأويل لاستزاه الجهل الحال في حقه تعالى .

طامعين) دلالة عليه ولو كان الله يعلم عنهما الايمان وحده من غير كفر أو عصيان ما كان هناك ضرورة لذكر قوله (أو كرها) والله تعالى عنده لا يعلم قبل خلق السموات والأرض هل تعطيeman أمره التكوينى أم لا ومعناه أنه لا يعلم قبل خلقهما انه قادر على أن يخلقهما .

وكل مزاعم الرجل جهل بالله تعالى وآياته ليست ورامه جهالة و ضلالة وهو لا يعلم أنه لا يكون علمان متضادان يتعلق أحدهما بوقوع شيء والآخر بعدم وقوعه وليس من شأن العلم الذى يعرفه العلماء بأنه «صفة توجب تمييزاً لايحتمل النقيض» أن يتعلق بكلا الجانبين من الوقوع واللاوقوع لأنه بمعنى اجتماع النقيضين الذى هو أشهر مثال للمحال إذ العلم لا يكون إلا بالجزم والايقان وهو لا يتعلق إلا بجانب واحد وما يزعمه علمين بالجانبين عبارة عن الشك والتردد بينهما ولا يكون الشك المتساوى طرفاه بل ولا الظن الراجع طرفه من العلم فى 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 فى الجهل لكونه دائماً 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 ينفى علم الله بحال عبده قبل خلقه ويصرح بقوله لا يعلم ثم يقول إنه يعلم عنه علمين فكأن عدم العلم علمان !!

والرجل يجهل البداهيات الأولية ويجهل جهله ثم يجهل جميع علماء الاسلام ويضلهم ويخص بالذكر منهم الشيخ محمد عبده لاعترافه بسر القدر الذى لا يصل الى حله المقول وشيخ الاسلام ابراهيم الباجورى شارح جوهره

التوحيد وابن غاتم المقدسى وشيخ الاسلام ابن تيمية وحجة الاسلام الغزالي
والامام أبى الحسن الاشعري لقولهم بالجبر والحكم ابن الرشد لقوله « وهذه
المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك اذا تؤمل دلائل السمع فى ذلك
وُجِدَت متعارضة وكذلك حجج العقول » وهو يرى فى زماننا قوة الأمم
غير المسلمة الذين يملون ظاهراً من الحياة الدنيا فيجلبهم وضعف المسلمين
فيزدريهم ويستهين 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 فى سوء الظن بهذا
الايمان من المسلمين مع قوله « وان كانت هذه العقيدة مبحث كثير من علماء
جميع الأمم » فكيف لم تؤخر أولئك الأمم كثيرة علمائهم الباحثين فيها .
أما قوله عن عقيدة المسلمين وعلمائهم فى القدر إنها عقيدة مقلوبة
وصحيحها أن يكون الانسان حاكماً على القدر لا العكس فمن زعمه الباطل ولا
يبقى معنى للقدر اذا كان كما توهمه تابلاً لحركات الانسان غير متبوع ولا
تبقى له قيمة أن يكون مبحث العلماء من كل أمة والرجل يفتب عنه أن
السبب الحقيقى لتأخر المسلمين منذ زمان فساد أخلاقهم وضعف إيمانهم بالقدر
وقوة جهلهم الذى أقام الرجل فيه من نفسه مثلاً لهم عظيماً ومن جملة الاسباب
عدم وقوف كل أحد منهم عند حده فيتدخل بعلوم من لاصلة له بها ولا
يتركها لعلمائها ولا سببا للملوم الدينية التى أصبح حماها عرضة للناس يدخله
من يشاء ويركض يرجله فى طولهِ وعرضه من غير حاجة الى استئصاله له وقضاء
عمره فى دراسته فى حين أن الغرب آمن بنظام الاخصاء وأسس بليان رقيه
عليه ومن لم يبال بهذا النظام ورط نفسه ولا يوضع حد لما يقع فيه من

الاطغاء كما وقع الرجل .

وهذا علم النفس المترقى في الغرب يرى علماءه أن الانسان مسير لاخير قال الاساذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بالجامعة المصرية في محاضراته التي نشرتها مجلة القضاء الشرعى :

« 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 لاسير مثلا وهذه الحالة عاقت سير العلم ولا تزال تعوقه لارتباطها بمذاهب المسئولية الشرعية والقانونية والخلقية ، إلا أن من واجب علم النفس أن لايلتفت 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 نقي وجود الارادة يؤدي الى نسبة الظلم لله عز وجل وأن اثبات وجود الارادة يؤدي الى نسبة المعجز لله تعالى وأن الله سبحانه وتعالى منزّه عن الظلم والمعجز 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 تكوينا 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 والفقر والجهل والعلم والحالة

الادبية والمدنية . . الخ فالانسان مسير لاخير 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 علماءهم النفسيين بنى وجود ارادة الانسان قاضياً على رقيهم ونشاطهم وجنأماً يفتك فيهم وشلاً عاماً وهل يبرز فيهم من ينادى بمنع أولئك العلماء من مواصلة بحوثهم العلمية وقاية لآمتهم من الشلل والسكل 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 المعجز لله تعالى من إثبات الارادة للانسان و أنى أقول ان الانسان مسير وخير لا مسير فقط كما قال علماء النفس فليسمع الذين يعملون بدافع التجديد الناشئ عن التقليد ويعملون 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 يخظر ببال الفارين من أهل المذاهب وما يدري الرجل أن الجبر الناشئ من علم

(١) ولا يظن بنا من الاستدلال بقول علماء النفس الغربيين انا نأخذ آراءهم بينها كما عرفناه من مفتونى السرقة بهم فرحاً بما يكون قولهم ذلك فرح القول بالطبيعة وكون الانسان مسيراً تحت العوامل الطبيعية و فرح عظيم بين القول بكونه مسيراً تحت تلك العوامل وبين القول بكونه مسيراً تحت مشيئة الله وما يؤيد الثاني ويأبى الاول انا ترى أخوين لا بوبين ورونا دما واحدا وتربيا في بيئة واحدة وتعلما في مدرسة واحدة وحرف بأحدهما بحرف بالأخر 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 ببذعة الانكشاف وسيجيء تحقيقه في محله .
وكأني بالقارئ يمتحن على طول اهتمامي بأضاليل الرجل الساقطة بنفسها عند أولى النهي في صدر الكتاب وعدم تأخيرها على الأقل الى صف الذين انتقدت آراءهم في الكتاب لكنني تكلمت في الكتاب مع العلماء وناقشهم لا الجهلاء وإنما قصدي في المقدمة لفت النظر الى سوء حظ مسألة القدر وحد اختلاط الخابل فيها بالثابل ومعاناة العلم والملم من الجاهل وحد ما يبعثر من المضحكات المبكيات وأنواع الغارة الشعواء على علم الدين بين ظهراني العلماء وقد تحداهم الرجل وادعى في كتابه إزام شيخين ناظرهما وأقنعهما بدعواه الطويلة العريضة في تضليل عقيدة الاسلام بالقدر ولم أكن أنكلم عنه في كتابي وأعيره قيمة الكلام عليه ولو بهنه التبننة الاجمالية لو لم أجد بين شكائاته عن عقيدة القدر الاسلامية وبين شكايته من يجب الاهتمام بكلامه مشابهة ما .

وقد وقع بعيد هذه الرزية الجاهلية أن ألقى في قاعة جمعية الهداية الاسلامية بالقاهرة محاضرة في القضاء والقدر للعلامة الكبير صاحب الفضيلة الشيخ محمد يحيى الملبى مفتي الديار المصرية سابقا وأستاذ الاساندة بها ، وربما يخيل للواقفين على انتشار كتاب الجاهل الجريء المار ذكره أن دافع محاضرة فضيلة الشيخ الرد عليه وعلى ما كاد يرتكز في أذهان المصريين من سوء الظن بعقيدة القدر القديمة الاسلامية وإني رأيت المحاضرة في مجلة الجمعية المشار اليها الغراء وأنا إذ ذاك مقيم بالترانكيا الغربية اليونانية حيث يسكن بها المسلمون الاترك فعنيت بقرائنها رجاء أن أجد فيها الشفاء والوفاء

بحق المنتقلين الهامتين: حل مشكلة المسألة التي لا يزال غموضها متلا سائرآ في
أسنة العلماء والعقلاء وإزالة التهمة عن الايمان بالقدر المأثور في الاسلام
التي وجهها اليه أعداؤه الحديثة وأرادوا تشويه وجهها عند ضعفاء العقول
لكن الشيخ بنى الأمر على مذهب الماتريديّة القائلين بكون الانسان مختاراً
في تعلق إرادته بأفعاله الذين يعبرون عنه بالارادة الجزئية وستعرف أن
هذا القول لايسلم لهم ولايستقيم منهم مع الايمان بالقدر . فلم يأت ببيان
شاف من هذه الناحية ومن الناحية الأخرى درست إنجاءه باللوائم على الذين
قال « التبس عليهم معنى القضاء والقدر ومراد الشارع منها ومن الآيات
والاحاديث الدالة عليها فجهلوا حقيقة التشريع الالهي وجبلوا على تشبيط همم
العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح » فأحست منه
التعريض لمذهب الأشاعرة المعروف في علم الكلام ولما ينسب اليه من
الجبر المتوسط والتصديق باقوال الذين حملوا شطراً عظيماً من تبعه تأخر
المسلمين في طرق الحياة وإخلاصهم الى الضعف والذلة والمسكنة ، على اعتقادهم
بالقضاء والقدر واعتقاد أن الخير والشر والتقدم والتأخر كله بيد الله وأنه
مالك الملك يؤتى الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء ويمز من يشاء ويفعل
من يشاء . فما راقني أن نحمل على الاسلام أو على الأقل على أشهر مذهب من
مذاهب أهل السنة والجماعة تلك التهمة وأن تصدق هذه الفكرة التي أعلم
أن الغرب مصدرها وموجهها الى قلوب الشرقيين .

وكا لم يرقني ذلك لم أجد محاضرة فضيلة الشيخ لاسبياً ما تكلم في تأويل
الآيات الدالة على القضاء والقدر في درجة من القوة متناسبة مع صيت كاله
الدائم في عالم العلم ومع ماحازته المسألة التي التزم تحليلها من الاهمية في

ذلك العالم .

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

فهذه الاحوال دعنتى فى قلة بضاعة من العلم وكثرة من شدائد حيلة المهاجرة الى البحث المشيع فى عقيدة القضاء والقدر المعلنون فى علم الكلام بمسألة أفعال العباد وتلك العقيدة أ كثر ما يلام عليه المسلمون بمسائل النساء وأشد المسائل استعصاء على الباحث فى حد ذاتها ولذا اختار كثيرون أسهل طريق فى إبعاد تهمتها عن الاسلام كتأويل تلك العقيدة بما يشبه انكارها أو امالتها الى مذهب المعتزلة وليت شعرى لماذا ينكرونها إن كان حقاً مطابقاً للواقع ولأدلة العقل والنقل وما القائمة فى إنكارها إن كان قد أقرها علماء أهل السنة طوال الاعصار ومشوا عليها فى كتبهم المتداولة بأيدي المسلمين فان كان الدفاع عن عقيدة الاسلام فى القضاء والقدر إتما يمكن اليوم بالبراءة عن المنهج السائد فيها والتقرب الى مذهب المعتزلة الذى ظلما نبذته الجمهور منذ صدر الإسلام ولا يزال تنفيذه نصوص الكتاب والسنة فهل لايقول متهمو المسلمين بها قبل اليوم إنهم انتبهوا بفضل ارشادنا الى عوج عقيدتهم قووموها فلا تحصل البراءة من معابتها للإسلام وان حصل للمسلمين بمد اليوم، على أن العيب فى العائب لافى الميعب . ثم كيف نمنحني عنهم آيات القرآن التى تشهد بالقدر وتنادى بسلطة مشيئة الله بحيث لايستطيع متأولوها إلا أن يأتوا بما تمجه العقول السليمة و يضحك منه المتهمون لو صمموه كما يأتى شرحه

وأيضاحه في محاله .

وإني التزمت بعون الله وحسن توفيقه الدفاع عن عقيدة الاسلام في القضاء والقدر بالدفاع عن العقيدة نفسها وإثبات أنه ليس فيها عار على المعتقد لكونها مسألة علمية مبنية على قواعد العقل ونصوص الاسلام لا يُسَمَّح الانتقاد فيها إلا بطريق تلك القواعد والنصوص والكلامُ ضدها بغير ذلك الطريق كادعاء تأخر المسلمين وتقاعدهم عن العمل بسبب إيمانهم بالقدر وسوسة عدائية أو مجاذفة جاهلية والاستماع لها ثم السعي في تصوير المسألة بصورة تُرضي الناقد الغربي والمتفرنج الشرقي لجدير بأن يعد من الضعف والجهالة التي يعاب بها المسلمون المتأخرون وكذا كل حالة من المسلم لاسيا 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 الحلة الزاهنة 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 . فما أنا بحول الله وقوته وبمجرد قوة الاسلام في قلبي توليت النقاش والمناظرة في أصعب مسألة وأعصاها على الباحث زعمها المجددون المقلدون محل ضعف المسلمين وفي فيقي ان عشت أن أكتب في سائر مزائق التقليد .

وإني أستشعر في طرود الوهن لعقيدة الايمان بالقدر في عصر تُرى فيه

قدرة الانسان على الطيران فوق السحب والغوص في لجج البحار وما اليهما من عجائب الاعمال ، اكبار قدرة الانسان حتى كأنه تغلت من اساره وتخطى حدود القدر وتبين صدق دعوى المعتزلة بأن الانسان خالق أعماله ورجحائها 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 وكأن المؤمنين 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 أتمه ما يكون من فعل الانسان كالمسألة في أعظم ما يكون منه وأن القضاء والقدر لا يزا الا ان على سريتهما واحاطتهما بأفعال الانسان جلّت أو قلت وإنما الغلط في رؤية القاصرين فان سبب الرقى المصرى ظن خروج الانسان من حدود القدر فالواجب أن نرده اليها ونوقفه عند حده .

هنا وانى لقيت العجب عند تحوير هذا الكتاب فن مبغض قال إن مصطفى صبرى تنهب بالجبر وضل بعد الهدى ومن محب قائل بوجود الميل في مسألة القدر من الاشعرية الى الاعتزال لحد المسلمين الى السعي والعمل والتقدم ، لم يرض بمنهج الكتاب وراه معاكساً للواجب فأراد أن يحول دون آرائى التى ارتأيتها وهويشك في نضجها ، ومن نذير تو سمعته في حديث « آخر الكلام في القدر لشرار أمتى في آخر الزمان » أخرجه الطبرانى والحاكم عن أبى هريرة فتفكرت في أمرى لثلاثاً أكون من شرار الامة وتفكرت في احتمال أن يقال هل كان التعمق في مسألة القدر معدوداً من

الضرورات الدينية ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ليثني عن عزيمتي في تحرير الكتاب لأن سوء الظن بالإيمان بالقدر تلك العقيدة الإسلامية أنا من الغرب كما بينته وأن من حق بصفة رجل شهد من كتب مضار النفاق المسلمين مع التيارات المنبثقة من الغرب وقرر على أن أقس واجبات اليوم مما فعلتها ومجاهدتها ، أن أرى تأييد الإيمان بالقدر وتجديده من ضرورات الدين .

وقد صرح المفطور له الشيخ جمال الدين الأفغاني في رسالته التي سماها (القضاء والقدر) بمجيء هذه الفكرة أعني تحميل تبعه تأخر المسلمين عن أم العالم مقصرين في اكتساب القوة والثروة لم على عقيدة القضاء والقدر من الغرب^(١) وصرح بتخطئها ومن كلامه في ذلك الصدد :

« ان للتاريخ علماً فوق الرواية عني بالبحث فيه العلماء من كل أمة وهو العلم الباحث عن سير الأمم في صعودها وهبوطها وطلبائع 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 الأمم وتكون الدول أو فناء بعضها واندراس أثرها »

« هذا الفن الذي عدوه أجلّ الفنون الأدبية وأجزؤها فائدة بناء البحث

(١) اطلعت على هذا بعدما سبق من قول : « ولم أر من يفيق ليعول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاء والقدر من اعدائهم الغربيين المستشرقين جهدهم في توهين عقائدهم الدينية » واني اسر بوجوع تذكير قبل تذكيري غير اني نظرت في مجلة المسلمين ومباحثهم 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 لشكائني منهم لا مناقض لها .

فيه على الاعتقاد بالتضليل والقدر والاذعان بأن قوة البشر في قبضة مدير الكائنات
ومصرف الحادثات ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع ولا اتهم
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 منطبقاً
على المسلك الذي جادته 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 ﷺ «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
بأبيروت 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 حرمه الله والمستحل من عترتي ما حرم
الله والتارك لسنتي والمستأثر بالفيء والمتجبر بسلطانه ليعز من أذل الله وينزل
من أعز الله) أخرجه الطبراني عن عمرو بن شعوى وقوله (أخاف على أمتي
من يمدى ثلاثاً حيف الأئمة وإيماناً بالنجوم وتكديباً بالقدر) أخرجه
ابن عساکر عن أبي محجن وقد اعتبر الشراح ما جاء في الحديث الاول من

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

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

وصفة الكلام أن النفر الوارد في الاحاديث بشأن القدر غير متوجه الى مذهب الاشاعرة الكاملي الايمان بالقدر بل موجه الى مذهب المعتزلة وأحفادهم المتنفين بآثار الغريبيين فان تكلمت أنا في القدر فله يكن ذلك مني لانكاره بل لامبائه وتبديده الايمان به وما كنت بحاجة الى التكلم فيه لو لم يتكلم غيري ضده وقد كان لا ينظر إلى مذهب المعتزلة في مسألة أفعال العباد ينظر الاعجاب فلماذا عد ذلك بعد تفرجه حسناً مرغوباً فيه حتى عند علمائنا ؟ أما عندي فهذا التحول متهم أسماً بالكرامة من متابعة المعتزلة مباشرة^(١) وبعبارة أخرى كان اتهام مذهب الاشاعرة في التقديم 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 الأفاضل ، بتقليد المعتزلة في مسألة أفعال العباد غير مبال بسوء موقعه عند المسلمين فكأن الاسلام لامسألة فيه سبقت باسم القدر وكانت موضع عناية وذم منكره ، بلسان النبوة ، ولم يكن ليستهان بأمره بتقليد

(١) وما يجب ان يبه اليه ان الطمس في فقيده القضاء والقدر لم يهد المسلمين من عقلاء الغريبيين ذوى الآراء السامية بل من مؤلفيهم المتصين ضد الاسلام او من ملاحظتهم الذين دينهم ماداة الادب عامّة والاسلام خاصة لكونه افضل الاديان وأقواها وثوقاً في وجودهم وانهم هم القدوة للمتقدمين الشرقيين والامتلاء القرب وعلماؤهم خاضعون لسلطة القضاء والقدر كما ذكره الشيخ جلال الدين الاصفهاني .

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

ومن العجب أن هذا المجاهر بتقليد مذهب المعتزلة أصبح يهترئ باختيار مذهب الاشاعرة ويرئى لى أكثر من تعبيرى إليه ورتأى له مع أنه لو كان مآذهب اليه المعتزلة حقا ولم يكن فى تقليدهم عار على عالم سنى لاختر منزههم من انتهت اليه زعامة العقلية الجديدة فى مسألة أفعال العباد أعنى امام الحرمين ولم يتخذ لنفسه مذهباً يفترق عن مذهبهم ولم يتكلف لاثبات هذا الفرق ولما تشر الشيخ المغفور له محمد عبده فى اعتزاله مجاهراً باتباع امام الحرمين وكان ذلك الفاضل المجاهر بتقليد المعتزلة فى أول أمره مغرماً بقول امام الحرمين ويوصى به فلما يئس من ترويجه عندى صرح بالاعتزال وريتا يقول أى مانع تروته بمنعكم من القول بكون العبد موجد أفعاله بقدرته التى خلقها الله ولا يتذكر أنه لو كان كما قال لم يكن القدر سراً مازال لعمى دون حله عقول العقلاء ولم يقلق علماء الاسلام من قدمهم ولم يأرقوا لوجدان أمر بين أمرين من الجبر والتفويض .

فكان شيئاً من هذا لم يكن وكان اختلاف العلماء والعقلاء الذى لا يفتنى وعناهم الذى لا ينقضى من غير سبب يسوقهم اليه وقول الحكيم ابن رشد « هذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية » من سناجته وكذا قول الامام الرازى فى تفسيره « الانسان مجبور فى صورة مختار وهو أنهى ما ينتهى اليه فهم البشر » وقول العلامة على القارى فى شرح الفقه الاكبر « وسر القدر مخفى عن البشر فى الدنيا بل وفى الآخرة فتدبر قال الله تعالى ﴿ قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ » وقول العلامة المذكور فى شرح قول

الامام أبي حنيفة (ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الايمان)
« والمعنى ان الله لا يخلق الطاعة والمصيبة في قلب العبد بطريق الجبر والقلبة
بل يخلقهما مقروناً باختيار العبد. وجبه فان المسكوه على عمل يعمله وهو يكرهه
وكان المختار عنده أن لا يعمله كاللؤمن المسكوه يتكلم بكلمة الكفر وقلبه
مطمئن بالايمان وكلنافاق الذي لا يوافق قلبه في الاقرار بالايمان لكن الايمان
محبوب للؤمن كما أن الكفر مطلوب للكافرين وهذا معنى قوله تعالى
(كل حزب بما لديهم فرحون) غاية الامر أن الله تعالى فضله حبيب الينا
الايمان وزيته في قلوبنا وكره الينا الكفر والفسوق والعصيان والحد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله وبعده ترك هداية أهل
الكفر وجب اليهم الكفر وكره لديهم الايمان فسبحانه تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء ومن يضل الله فإله من هاد وهذا من أسرار القضاء
والتقدير بحكم الأزل لا يسأل عما يفعل . »

وكان كتب 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 يشامون إلا أن
يشاء الله .

ينسى كل هذا أو يتناسى تحت غلبة التيار العقلي العصري ثم يقول لى
بكل هدوء « أى مانع ترونه يمنعكم من القول بكون الانسان موجداً لافعاله.
صدرة خلقها الله فيه مختاراً في فعله وفي اختياره » يقول هذا فراداً من الجبر
الناتج من سلطان مشيئة الله على كل ما يحدث في الكون وينسى أيضاً أن
كثيرين من علماء الغرب قائلون بكون الانسان مسيراً لا مختيراً أى يتفون.

اختياره كما في مذهب الجبر المحض .
وكان أقصى ما خوفوني به بعد أن لم يبق لهم مجال لا ينكار قوة الادلّة
للنقلية والمقلية التي تمسكت بها في هذا الكتاب قولهم بلزوم ارتفاع المسؤولية
عن الانسان اذا وقع كل ما فعله من طاعة أو معصية تحت تأثير مشيئة الله
الخالق وقائهم أن وقوعه كذلك ان كان حقاً يقدرون الى تحقيق كل من العقل
والنقل فاذا تكون فائدة تماماً عنه وكيف يصح القول بالمسؤولية المبنيّة
على التعامى عن الحق الواقع ولا فائدة فيه سوى بناء الفاسد على الفاسد وجعل
محدور واحد محدورين . نغير 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 المعلوم فهمما خيل الى الانسان أنه يلزم من
كونه مجبوراً في أفعاله هذا الجبر الذي 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 ينتمى اليه علم النفس ، فلن يكون ذلك التعديل الذي ينجر الى
النفاة قوانين العقوبات ولن ترتفع المسؤولية عن الانسان في الدنيا ولن ترتفع عنه
في الآخرة ولا يمنع عدم ارتفاعها قول علماء النفس بما ظالوا فيكون الانسان
مسيراً ويكون مع ذلك مسئولاً ويبقى التعارض المرئى بين هذا وذاك
سرّ القدر .

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

مطلقة كتابنا هذا إن شاء الله قد عقدنا في أواخر الكتاب فصلاً يزِيل
الشبهة بهذا الصدد ويثبت أنه لا وجه لذلك التوهم والآن نكتفي بلفت
النظر الى أن هذا الكتاب يبحث في عوامل القدر المكونة في أفعال
العباد التي هي بعينها عبارة عن مساعيهم فلا محل لعدم لزوم المساعي عندنا
بل هي لازمة لزوم أساس المسألة فإذا انعدمت المساعي أعنى أفعال العباد
لم يبق موضوع الكتاب ولا ما نحن تبحث 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 فاستخراج
ترك الأفعال من بعض المذاهب المروفة هناك ضلال عن موضوع المسألة .
وكأن موقف كتابنا من الأعمال والمساعي بهذه المثابة قارؤه الذي
يجدد اعماقه بالقدر ويقويه بدلالته وارشاده إن شاء الله تعالى ليس ما ينتهي
إليه ترك العمل أو حصر العاملين عليه بل التنبيه إلى القدر الداخِل في أعماله
ومساعيه وعدم الذهول عن تمشيتها معه .

هذا وقد كنت ضربت في غمرة هذه المسألة مرة أولى قبل عشر سنين
في كتابي الذي ألقته باللغة التركية وسميته (ديني مجددر) وضمنته مسائل
كثيرة ونشرتها قبيل مغادرتي الآستانة فأعترف بأنني ما كنت بلغت
دركها واليوم أعتز فيها مرة ثانية وأستفدها في هذا الكتاب ^(١) كما
يستفرد الغواص درته غير آل جهنم فاني في الأولى فان لم انته الى غاية

(١) وكنت كتبت الكتاب أولاً بلغة التركية ولم يتيسر لي نشره فلما انتقلت الى
مصر لاجل أن أترجمه الى العربية وان كبر ذلك في صبي لما أتت بعيت بأمله التركي كثيراً
وفي الترجمة معنى التكرار كما أن فيها تكرار المعنى مع أني لانسهل على الكتابة العربية
فوتست أولاً في عناه من معناه فكيف أقم ثانياً في عناه من لفظه ثم رأيت أن الاحق
بأن يحتل به اللفظ من احتل اعبااء التي وزدن عند الترجمة كثيراً من المباحث .

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

الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد بحيث

اعلم أن مسألة القدر التي أخذناها موضوعاً لكتابنا وأردنا اثباته فيه
أن جميع أفعال العباد التي تدخل في استطاعتهم وتحصل بواسطة ارادتهم
كبيرها وصغيرها مما نراهم يقومون به كل يوم من الاعمال المعنوية 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 ما لا يتعد وقوعه في
الكون مما يريد الانسان وتعلق به قدرته ومصالحته ومع ذلك لا يحصل
عليه بجملة القضاء والقدر دونه أو ينقلب على غير ما أَرَادَهُ فَيَتَّبِعُ مِنْهُ
وجود قدرة و ارادة أممي من قدرة البشر و ارادته و يقتنع بان كون ارادة
الانسان نافذة يتوقف على عدم تعارضها مع تلك الارادة الاممي . لأن
هذا مما لا خلاف فيه بين أهل الاديان حتى يكون محل بحث ونظر ويتخذ
موضوع كتاب مستقل فلسفاً نعدنا الى البحث في ارادة الانسان التي قضى
عليها تعارضها مع الارادة الالهية أن ينتهي أمرها الى الفشل وإنما نعدنا الى
ارادته التي تتفق مع الارادة الالهية فتكون مصدرراً 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
فيها فشل من ارادته مع ارادة الله وإنما الله أراد منه الارادة والفشل معا .

فبناء على هذا الايضاح في موضوع الكتاب الذي هو محل النزاع بين ذوى المذاهب الكلامية نقول ان قول الشيخ العبرى المغفور له محمد عبده في رسالة التوحيد عند بسط هذه المسألة : « فقد يريد ارضاء خليل فيغضبه وقد يطلب كسب رزق فيغوته وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة .. يتجه من ذلك ان في الكون قوة أسمى من أن تحيط به قدرته وأن وراء تدبيره سلطانا لا يصل 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 بمقله ويقدرها بآرادته ثم يصدرها بقدرته ما فيه ويمد انكار شيء من ذلك مساوياً لانكار وجوده في مناقضته لبدهة العقل »

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

لمنافسة غيره دخل فيما لقي من مصير عمله كأن هب ريح فأغرق بضاعته أو نزل صاعق فأحرق ماشيته أو علق أمله بيمين قات أو بنى منصب فمزل يتجه من ذلك إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط به قدرته وأن وراء تدبيره ساطاناً لا تصل إليه سلطته فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستمدة إلى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى عمله وأرادته خشع وخضع وردد الأمر إليه فيما لقي ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقي ظالمون كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوة الممكنات - يشهد بالبدهة أنه في أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيها 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 الإيمان من نفسه وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيته . »

« أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وأرادته 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 إليه وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدأوا وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا فتنهم القائلين بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو ضرور ظاهر ومنهم من قال بل بغير المطلق وصرح به ومنهم من قال به وتبرأ

من اسمه وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي وهو
عماد الإيمان »

فقد يظهر من كلامه الذى نقلناه بنصه ولا سيما قوله :

« فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون
بأسره مستندة الى واجب وجود واحد يصرّفه على مقتضى علمه وارادته
خشع وخضع ورد الامر اليه فيما لقي ولكن مع ذلك لا يفسى 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 الذى 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 بإرادته 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 الاعتزال في أخريات
كلامه ويصفه بأنه غرور ظاهر ويرد مذهب الجبر ومذهب الاشاعرة الذى
عبر عنه بالقول بالجبر والتبرؤ من اسمه ويصف كلا منهما بأنه هدم للشريعة
ومحو للتكاليف وإبطال 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 وتبرؤوا من اسمه فالشيخ نفسه يتبرأ من مذهب الاعتزال ثم
لا يختلف عنهم في مسلك التنويض فهل فى ظنه أنهم يتكرون وجود قوة

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 :

« فالؤمن 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 عناية 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 ناسبه نفسه اليه فقد أخطأ في فهم مذهبهم وعدم غروراً ظاهراً ومنشأً انطوائياً أن موضوع اختلاف هذه المسألة بين أهل المذاهب هو أفعال العباد مطلقاً والحال أن موضوع اختلاف أفعالهم التي تدخل تحت قدرتهم وتصدر عنهم فعلاً كما نهىنا عليه حتى ان الأفعال التي يرونها داخلة تحت قدرتهم ولا يضلونها لما نعت خارجة عن الموضوع بل خارجة عن أفعال العباد لعدم صدورها عنهم فعلاً .

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

(١) ذكر الشيخ في كتابه أن أحاطة الله لا تأتي لها في أفعال العباد الاختيارية لا بل تقع ولا بالألزام وسكت عن تأييد ارادته المحيطة فيها .

لكنه ما أقفل تمقيب ذلك بدعوى البدهة في عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار مصرحاً بأن هذين الأمرين اللذين قام على أحدهما الدليل وشهدت البدهة بالآخر لم تكدم العقول نجد طريقاً الى التوفيق بينهما فالبحث في ذلك ممدود من طلب سر القدر والسعي في إذاعته عبثاً وقد نهينا عن انخوض فيه ونحن نمس في هذا الكتاب إلى اثبات أنه لا شيء في الكون يمزب عن إحاطة ارادة الله ومع ذلك فان الانسان مختار في أماله فذهب الشيخ اذن الذي لا يرضى بذهب المعتزلة والجبرية والاشاعرة منهجاً له لا يبعد عما ذهبنا اليه في كتابنا وحاولنا تأييده غير أننا مصرحون بشمول ارادة الله شمولاً لا يخرج عنه أفعال العباد الاختيارية ولا إرادتهم الجزئية بشهادة قوله تعالى (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) المتكررة في السورتين من كتابه ويجهدون بقدر الطاقة في التوفيق بين الحقيقتين من شمول ارادة الله واختيار العباد وقائلون فيها وراء الطساقة بأنه لا يلزم من عجز عقولنا عن تأليفهما عدم امكان اثنتاهما في علم الله وفي نفس الأمر ما دامتا حقيقتين ثبتت احدهما بالدليل وشهدت بالآخرى بداهة العقل فالحقيقتان الثابتتان في حد ذاتهما لا بد وأن لا تكون احدهما مضادة ومناقية للآخرى اذ لاتتافى بين الحقائق والا لزم عدم ثبوت واحدة منهما حال كون المفروض ثبوتها فلوتركنا هاتين الحقيقتين الظاهرتين في مظهر التضاد نعرضين عن التوفيق بينهما غير مصرحين ولا متأكدين بكون موقع كل منهما محفوظاً فنبرنا لا يتركونهما وحالهما فيرونها متعارضين ويخصصون القضية الاولى العامة بالثانية الخاصة فان لم يفعلوا ذلك عمداً تفعلد عقولهم من حيث لا يشعرون وفي النتيجة يكونون ملتبسين عموم القضية الاولى بقول الماتريدي بأن

الارادة الجزئية غير مخلوقة وتكلف الشيخ الكبير محمد بنحيت في تأويل قوله تعالى (وما تشاهون 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 بنهية كونه هدماً للشريعة ومحوراً للتكاليف شديد جداً فاذا فعل الاشاعرة ما ذنبهم إذ ظنوا 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 بأطاعة ارادة الله وثابتون في القول به وهم مع ذلك قائلون أيضاً بمضمون القضية الثانية أعنى عمل المختار فيها وقع عليه الاختيار والشيخ يعرض بهم كأنهم لا يقولون بعمل المختار فيها وقع عليه الاختيار . ولم يقل الاشاعرة بالجبر المطلق ولا أنكروا اختيار العباد وبالأخص لم يمر ببالهم انكار كونهم مكلفين وإنما عزا اليهم الشيخ هذه التهم من حيث أنهم قالوا بشمول ارادة الله الذي قال به الشيخ أيضا 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 الاعتارة لانها تمسها على السواء بل تملأها بمذهب الاشاعرة اولى اكراه اقرب مع ان مذهب الجبر المحض انقرض اهله في أواخر القرن الرابع من الهجرة ولم يبق لهم أثر ولا يوجد مسرف في هذا الزمان الذي راجت فيه الشكائبة من عقيدة القضاء والقدر من سنن وشيخي وزيدى واساعيلي ووعاقي وخارحى يرى مذهب الجبر المحض كما ذكره الشيخ العلامة جمال الدين الافغانى فلو حفتا وجهة حملة الشيخ محمد عبده وشكائبة الشيخ محمد بنحيت من « الذين التبس عليهم معنى القضاء والقدر فقبلوا على تضييق فهم الماملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل » الى مذهب الجبر المحض فحبت حملة الاول وشكائبة الثانى عبثاً وهدرنا .

كما دخلت أفعالهم الناشئة عنها فاستخرج منه الشيخ لزوم كونهم مسلوبي الاختيار ولزوم هدم الشريعة وحو التكاليف وهل يرجع الشيخ إذن عن قوله بأحاطة إرادة الله الذي بناه على ثبوتها بالدليل ؟ فان كان لا يرجع عنه فما ورد على الأشاعرة فهو وارد عليه ، وهل ان حجرة العقول عن التأليف بين الحقيقتين اللتين ثبتت إحداهما بالدليل وعُلمت الأخرى بالبداهة ، لم يكن القصد منه الى محافظة حقيهما معا بل تقض أولاهما بأخراهما ؟ وإلا فأين صعوبة التأليف بينهما المبالغ فيها المعترف بها وأين سر التندر الذي لا تسكاد تصل اليه العقول اذا نال العباد في أفعالهم الاختيارية تفويضا تاما من الله ولحق التعديل والتخصيص على حسب ذلك بقضية شعول إرادة الله فالسألة إذن تكتمى بساطة ظاهرة ويكون قد عيّد الى أمر التأليف الذي أظهر العجز عنه وأوجب الكف بأضرّ وجه وأضله .

وجدت عجيب من مثل الشيخ محمد عبده كيف سلخ له وهو المشتهر بقوة العقل ودقة الفهم ، عيب مذهب الأشعري بما عاب به ولا سيما بعد أن اعترف بكون التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة إرادة الله وبين ما شهدت به البداهة من اختيار العبد ، سرّاً مخزوناً عن عقول البشر فالذي عاب به من مذهب الأشعري إذن قد تضمن ذلك السر المخزون ، والذي أمال الشيخ الى ما ذهب اليه خلوّه من ذلك السر الغامض حيث تنوزل فيه من القول بأحاطة إرادة الله على ما تتفق مع اختيار العبد فأخل بالقضية الأولى للمحافظة على القضية الثانية وحصل التوفيق بينهما ولم يبق في المسألة سر ولا إشكال والحال أن بقاء السر والأشكال لازم معترف به عند الشيخ وانا نعود الى التنبيه على هذه النقطة المهمة في غير هذا الموضوع .

وقول الشيخ المغفور له في رسالة التوحيد :

« ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الاشرak بالله وهو الظلم العظيم دعوى من لم يلتفت إلى معنى الاشرak على ما جاء به الكتاب والسنة فالاشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة وأن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة الخلقين وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش والاستشفاء من الامراض بغير الادوية التي هدانا الله اليها والاستعانة على السعادة الدنيوية والاخرية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا، هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومن ماتلهم نجامت الشريعة الاسلامية بحموه ورد الامر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده وتقرر أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام الاعمال البشرية الاول أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته والثاني أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وان منها ما يحول بين العبد وبين اخذ ما يريد وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بموئته فيما لم يبلغه كسبه جاءت الشريعة لتقرر ذلك وتحريم أن يستعين العبد باحد غير خالقه في توفيقه إلى إتمام عمله بمد احكام البصيرة فيه وتكليفه بما يرفع همته إلى استمداد المون منه وحده بمد أن يكون قد أفرغ ما عنده في تصحيح الفكر واجادة العمل وهذا الذي قررنا قد امتدى 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 بإزالة الموانع أو تهيمته 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 كسبها بل يترك الله ما لم يبلغه كسب العبد وما لا يدخل تحت القدرة البشرية ويقصر معونة الله لعبده أيضاً على ما فوقها وعلى ازالة الموانع أو تهيمته الاسباب كل ذلك ظاهر من صريح كلماته التي نقلناها أما القول عن يخلق ما يكسبه العبد ومن يكون مكسوب العبد مخلوقه فالشيخ محافظ على السكوت عنه ولهذا لم نحمل مذهبه على مذهب الماتريدي فهو لا يرى حاجة أفعال العباد الاختيارية التي تدخل تحت قدرتهم للحصول في ساحة الكون بعد ازالة الموانع عنها أو تهيمته الاسباب لما لا يعلمونه ولا يدخل تحت ارادتهم ، الى غير كسبهم فظهر أن هذا الكسب عين الخلق والايجاد الذي يقول به المعتزلة غير معترق عنه إلا بالاسم وان كل ما ذكره الشيخ على طوله وأجلاد في تصويره وتمحيصه لا يخالفه فيه أهل الاعتزال إلا في تعبیر الكسب بدل الخلق فهو مذهب النفوي الذي يلخص به مذهبهم إذ لا شبهة في أن المعتزلة أيضاً معترفون بكل ما ذكره الشيخ في تحديد قدرة العباد واحتياجهم الى الله لان عدم بالمعونة فيما لم تبلغه قدرتهم وأن قدرة الله هي مرجع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين افاذ ما يريد فهل يظن الشيخ أنهم أنكروا القدر ما يتعلق منه بأفعال العباد وما يتعلق بغيرها فدمروا 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 يعد 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 مقتدر الى معونة الله .

لا يقال ان مراده مما لم يبلغه كسب العبد هو انخلق الله عبد العبد بمعونته بخلق ما كسبه وينطبق كلامه على منذهب القائلين بأن الله خالق أفعال العبد والعبد كاسبه ، لأننا نقول اذا كان المراد مما لم يبلغه كسبه هو انخلق 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 ويمير عنها بالأفعال الاختيارية طالعبد 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 يعد العبد بمعونته في الخلق لأنه مشعر بأن العبد يكسب بنفسه ويخلق بمعونته الله فالخلق أن الشيخ يدافع عن منذهب الاعتزال كما قلنا تحت سائر التعبير عن الخلق والايجاد بالكسب ويؤيد ماقلنا ان المعروف بكونه مرميا بتهمة الاشراك بالله التي يجتهد الشيخ في ازالتها انما هو منذهب المعتزلة لامذهب القائلين بأن العبد كاسب فعله والله خالقه (١)

(١) ولو فرضنا بكل هذه الواضع أن الشيخ على منذهب المانريدية هو لا يثبت له حق التشريع على منذهب الاشاعرة واتهامه بالثقة ويستبين للقاري أن منذهب المانريدية ليس بأقل مفسدة من منذهب المعتزلة

وقول امام الحرمين الذي أيد به الشيخ كلامه وهو ما قاله الامام في النظامية ونقله ابن قيم الجوزية على طوله في (شفاه المليل رقم ١٢٢) مؤداه تقرير منهج المعتزلة بأسلوب رائع وكلمات الشيخ لا تنقل بلاغة عنه غير ان في كلام امام الحرمين تصريحاً بوقوع أفعال العباد بالقدره الخادمة وقد منع الشيخ نفسه عن التصريح به لكن استظهاره بقول امام الحرمين يدل على انه يتناهم في رأيه ويؤيد ما قلنا من ان الشيخ معتزلي متصرفي 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 سأله 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 جاءهم كل آية فان قال جوابه في تسمية كلامي وهو « أن الله وحده السلطان الاعلى في اتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الاسباب المتممة » قلنا هنا انما يتصور اذا كان الايمان مراد العبد وهو يريد ويكسبه لكن الآية تلفت الى الذين لا يريدون الايمان ويأبون كسبه لسكونهم قد حقت عليهم كلمة الله أليس هذا يدل على أن كسب العبد أيضاً بيد الله وأن القول بكونه في يد العبد نوع من الاشارة 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

وكسبه كما لم يرد المعتزلة القائلون بسلطة المبدأ أفضلهم على سلطانهم على جميع أفضلهم كما هزا اليوم الشيخ بل أرادوا سلطانهم على أفضلهم التي تدخل تحت قدرتهم وهو ظاهر .

إمام الحرمين وابن قيم الجوزية قبل الشيخ محمد عبده

أما كلام امام الحرمين في مسألة خلق الأعمال الذي قسمنا الاشارة اليه فقد كان في نيتي أن لأهله بنصه استثناء عنه بما نقلته من كلام الشيخ محمد عبده ثم ما وسعني أن لا أتقلده مخافة أن يظن أنني خفت تأخير كلام الامام على القارئ 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 مقدمه الكتاب وقد بلغت فيها ما يروى على ما اعتيد منها فأر جأت 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 بإحاطة علم الله وأرادته وثانيتها بعمل المختار فيها وقع عليه الاختيار والثنين أوجب الشيخ المشار إليه 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 ويخسوا الثانية حقها لكني

(١) ضمير هذا الضمير وما يتلوه من الاممال ولجئ الى الرأي العام العلمي بمصر

لا أسلم أولاً بما ذهب إليه في مذهب الاشاعرة

وثانياً ان زيادة الاهتمام بالقضية الثانية وزخزحة 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 أضربهم من
الاخلال بالتوازن في شكل يعاكس ويرمي به مذهب الاشاعرة أما حديث
كونه هدماً للشرعية ومحواً للتكاليف فرمى طائش وظلم طاحش والشيخ مفيد
لامام الحرمين في هذا الرمي وستعرف قيمته في الفصل المعقود للتظرف في
مذهب الامام وتعرف أنه ان كان رمية صائباً فهو مشترك الالزام مع الراي
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 تكليف محاه ذلك المذهب الذي كان سائداً في علم
الكلام ورأى الاسلام العلي الى عهد الشيخ المغفور له وقد سلطت الشريعة
الاسلامية من الهدم طول سيادته لكن انهمز الامام الاسلامي الذي
يمثله ماراج في الازمنة الاخيرة من تزيف أفكار الاسلام وعقائده واحدة
بمواحدة واستبدال ماترضاهلنا اوربا مكانه ، لم يبق شريعة في المسلمين ولا
حرمة لها منهم^(١) ان الشيخ (محمد عبده) لانمجيبة مذاهب الاسلام ومسالكم
التي احتفظت بالاسلام على كل حال وأدركت به الى زمان الشيخ لكنه
لوشهد ما أصيب به الاسلام في مدة قصيرة مضت بعده الى يومنا واستوعبت

(١) ومن آثار حملة الشيخ محمد عبده القاسية على مذهب الاشعري الذي تدور عليه
صححة الايمان بالقدر كما استطاع عليه بعد مطالعة هذا الكتاب انه نبه في مصر نائمة الجمالة
أعلى مؤلف كتاب « علم القضاء والقدر أو سر تأثير المسلمين » فنحل على الايمان
بالقدر نفسه .

حالا نسمه المصور 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 رحمه الله فالشيخ جمال الدين
الذي نص على أن :

« الاعتقاد بالقضاء والتقدير 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 ممثلاً 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 فلفظوا هر الكون من السلطة على
الفكر والارادة مالا ينكره أبه فضلا 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 تابعا لشبهه »

قال القول الخامس في هذا الباب وان أفاد كلامه قبل هذا أن للمباد جزماً
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 فمذهبي الذي أريد اثباته في هذا الكتاب أن العباد يفعالون 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 الخفقيون (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين) بل أقول جبر وتفويض معاً جبر يفترق عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور 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 ولكنه مجبور غير معنور

ومذهبي هذا بكلتا 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 للسألة المعنى بتحقيقها في هذا الكتاب ومن أجل ذلك حليت به صدره فذلك الآية خلاصة مذهبي الذي أطمئن إليه بين المذاهب وأي مذهب يفوته الاهتمام بمجموع الركنين ويقصر نظره على أحدهما فيخل بالآخر

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

قد ذكرنا في مقدمة الكتاب بعض المذاهب في مسألة أفعال العباد كمنهـب الشيخ محمد عبده وانـهينا من قـده قبل الشـروع في سرد المذاهب ونقدـها وكان السبب في تمجـيل ما عـجل منها فأدرج مع طول بحثه في المقدمة شـدة تعلقه بأسباب تأليف الكتاب وقد ميزه عن المذاهب عدم اشتهاره عند المتكلمين اشتهار سائرهما كما ميزت منهـب الشيخ الاكبر شـمة بطلانه فأخرفاه الى خاتمة الكتاب (١) وليس بصير على القاري البيب أن يجمع المذاهب المذكورة في الكتاب ورتبها في ذهنه كما يشاء .

في أفعال الانسان الاختيارية مذاهب ثلاثة رئيسية منهـب الجبرية ومنهـب المعتزلة ومنهـب الاشاعرة فحصول الافعال المذكورة على منهـب الجبرية بقـدره الله فقط ولا قـدره للانسان وعند المعتزلة له قـدره وبها تقع تلك الافعال وعند الاشاعرة له قـدره لكن لاتأثير لقـدرته والله هو خالق أفعاله وعلاقته بأفعاله عبارة عن كونه محلا لها وعن مقارنـة قـدرته التي لاتأثير لها فيها بقـدره 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 ويحـفزهما عند حركتهما وشبهنا اشترك قـدره الانسان في أفعاله مع قـدره الله باشترك قـوة هذا الطفل في تحريك تلك الباخرة أو ذلك القطار ، أفهنا حصـة اشترك قـدره الانسان في أفعاله تقريباً وإتما قلنا تقريباً لأن لقـوة الطفل تأثيراً ما واشتراكا ولو أقل قليل كنسبة

(١) أما الجاهل الجري . القى ذكرنا في أول الكتاب قبل الجميع فلا نعد منهـبا يستل في صف مذاهب العلماء والمتابع

الواحد الى المليون أو المليار في تحريك تلك الوسائط الناقلة الكبيرة ولا تأثير لقدرة الانسان أصلا في أفعاله الحاصلة بقدره الله عند الاشاعة ولكون 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 - أى 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 المحال مع المحل .

أما الثواب والعقاب وترتبهما على أفعال البشر فلم يكن باستلزامها أي منهما بل بمحض جريان عادة الله بترتيبها عليهما فكما أن وقوع الاحتراق عند مماسة النار لا ينشأ من ذات النار وطبيعتها بل بمحض جريان سنة الله على خلق الاحتراق عند ذلك^(٢) ولا يقال لماذا يقع الاحتراق بمماسة النار فكذلك

(١) واعتبار كونه فاعلها وانتهاؤه كذلك واسناد تلك الاعمال اليه بمقتضى قاعدة النحو اسنادا حقيقيا مرجع كل ذلك الى العرف المبني على الظاهر ونحن لا نستد به هنا بل نبحث في الحقيقة الواقعة فاذا نظرنا الى النحو والى عرف التفاهم والتعاطب فالانسان يرى في موقع الفاعل بالنسبة الى أفعاله غير الاختيارية أيضا التي لاخلاف بين المذاهب في أنه لم يضلها كعرض زيد ومات عمرو ثم انه لا يترجم من كون الله تعالى هو خالق أفعال عباده وفاعلها أن يكون هو متصفا بها بل للتصنف بها محلها لا موجودها كما ان الياس صفة الجسم ومخلوق الله تعالى هذا البيان لا دليل في وقوع أفعال اليباد مستندة 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 لئله (خارق المادة) لكونه على خلاف عادة الله وغوارق المواد تدور في دائرة الممكنات

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

ومع نفي المناسية في اثابة العباد أو معاقبتهم بأفعالهم التي يخلقها الله فيهم مناسبة المألول بعلمته فلا يلزم نفي كل مناسبة في اثابة أو معاقبة العباد السكائنين محال الخير أو الشر وحسبهم مناسبة المحلية للخير والشر .

ثم ان أفعال الانسان التي يتعلق بها الثواب والعقاب لها علاقة بالانسان زيادة على كونه محلا لها وهي مقارنة تلك الافعال باختياره وارادته ولا توجد هذه العلاقة في الافعال التي يتعلق بها المدح والذم فقط ولا يتعلق الثواب والعقاب بالصحة 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 أعنى الذى يقترن باختيار الانسان وارادته 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 ومرق فالحاصل أن ما يتعلق به الثواب والعقاب من الأفعال أخص مما

أعنى أنها لا تحرق العنق ولا تضاده ومعجزات الانبياء من هذا القبيل وانما ينكر الذين يتكروون معجزات الانبياء عليهم السلام من ملائدة الزمان ويحكمون باستطاعتها لعدم تمييزهم بين خارق المادة وخارق العقل فقدم احراق النار مثلا يمكن في حد ذاتها وعهدنا بالنار محرقة ناشئ من كوننا وجدناها كذلك وأن الله خلقها للاحراق ولو كان خلقها لغيرها ووجدناها كذلك لكننا أنكرنا الاحراق منها لو أخبرنا به أحد

يتعلق به المسح والدم وأكثر علاقة بالانسان وهو الذى يصحح أن يقال عنه أنه فعله أو عمله أو كسبه لوقوعه باختياره وإرادته ومع هذا فلم يكن اختياره وإرادته علة مؤثرة لوقوع الفعل ولا وقوع الفعل علة مؤثرة للتواب والعقاب بل علامة لها

أدلة الإشاعة

لمذهب الإشاعة القائلين بأن أفعال الانسان مخلوقة بقدرته الله وليس لقدرته الانسان تأثير فى صنعها وإيجادها أدلة من العقل والنقل :

(١) ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى بلا واسطة وهذه قاعدة مقررة فى 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 فى (وما تعملون) على المصدرية وجعله فى تقدير (وعملكم) لانه 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 والمسار الذين يتركب منهما السرير أو الحجر الذى يصنع منه الصنم وإنما معناه أنه أحدث الهيئة السريرية أو الصنمية فقوله تعالى (خلقكم وما تعملون) يتضمن خلق أفعالهم فان الصنم اسم للآلة التى حل فيها العمل المخصوص فإذا 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

التقدر يتم كون الآية دليلاً للشاعرة على المعتزلة ، أما أنها تدل على خلق الاعمال بالمعنى الحاصل بالمصدر ولا تدل على خلق الاعمال بالمعنى المصدرى اذا فسرت (ما) بالموصولة فلا تقوم الآية دليلاً للشاعرة على الماتريديّة ، فسيجيء 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 ما ذهب اليه المعتزلة وترده صراحة فكيف يكون الانسان تجاه هذه الآيات خالق أفعاله أى موجدها والخلق والايجاد سواء وفي منزههم نوع من الاشراك بالله تعالى ولا يمتنع عنهم بعدم كونه إشرافاً كما في الألوهية واحشاء انحصار المحذور فيه لان الآيات المذكورة تنفي الاشراك بالله في الخلقية وتنطق بانه لا شريك له فيها أيضاً وان كان هذا النوع من الاشراك يعد دون الكفر ولا تكفر المعتزلة به .

وقوله ﷺ (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) المؤيد باجماع العلماء عليه صريح في حصول كل شيء بإرادة الله وعدم الكيان لأى شيء لم تتعلق به إرادة الله .

(٢) لو كان الانسان موجد أفعاله لزم أن يعلمها بتفاصيلها ضرورة أن ييجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك كما قال تعالى (الا يعلم من خلق) والحال أن من خطأ خطوة في مشيه مثلاً لا يعلم .. على حسب إسراره أو إبطائه في حركته .. عدد السكنات التي تخلتها^(١) وليس هذا ذهولاً عن

(١) والسرعة تحصل على قدر تارة السكنات التي تتخلل أجزاء الحركة والبطء على قدر كثرتها

عن العلم مع كونه علما بل لو سئل لم يعلم وهذا في أظهر أفضاله وأما اذا تأمل في حركات أعضائه في المشى 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 أفضاله 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 علما باستعمال أعضائه في تنوع حركاتها غير المحدودة من غير تعلم ، وقدرة ما عند سائق السيارة من العلم بسوقها الحاصل بالتعلم والتدريب ومع هذا فهو يستعمل أعضائها بمهارة وسهولة أكثر من مهارة سائق السيارة وسهولة سوقه إياها فاذا أمن في أمر التشبيه فالانسان يشبه السيارة نفسها لاساقفها 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 فيه إرادة السائق وجهل السيارة

دليل المعزلة

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

يكون بعض تلك الحركات مستنداً الى قدرة الانسان وموجوداً بايجاده وحصول البعض الآخر بالجبورية من غير اختيار منه ولا ارادة .
وجواب الاشاعرة : ان وجود القدرة والارادة في الانسان بالنسبة الى بعض الافعال مسلماً 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 وإنما البدهى 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 العلية بالدوران وهذه قاعدة مقررة في محلهما وازيادة على ذلك فان تمدى 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 اشتد 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 بمنهج الجبرية أو تختاروا الثاني فتنتقوا مع المعتزلة فللاشاعرة أن يجيبوا على هذا الاعتراض المردد باناً يختلف عن الجبرية النافية للقدرة الحادثة البشرية بتاتاً ونعترف بأن الانسان يجد في نفسه قدرة على بعض الافعال وهذا أمر بدهى لا يمكننا انكاره لكننا رأينا وجدانه القدرة في نفسه بدهياً قلنا بوجودها ولم نر وجدانه تأثيرها بدهياً فلم نقل بوجوده واختلفنا فيه عن المعتزلة وبنينا منهجنا في كل ناحية مما قلنا به أو لم نقل على أمتن أساس والقدرة تفسر عند

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

فإن ادعى خصومهم من الجبرية بأن مالا تأثير له لا تطلق عليه القدرة يرجع النزاع بينهم حينئذ إلى اللفظ والتسمية ثم إن وجود قدرة الله تعالى في الازل من غير وجود تأثيرها بناء على قدم قدرة الله وحدث مقبوراته وثبوت القدرة الحادثة أيضاً قبل تأثيرها عند المعزلة القائمين 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 افترق به مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبر أن الجبرية لا قدرة عندهم للآسان ولا إرادة حتى ولا فعل وعند الأشاعرة له قدرة لكن لا تأثير لقدرة في جنب قدرة الله وله أفعال والله خلقها وله إرادة أيضاً تستند أفعالها ولذا يعد مختاراً في أفعالها ويكفي فيه وفي تسمية أفعالها أفعالاً اختيارية استناد تلك الأفعال إلى إرادته واختياره لكن هذه الإرادة والاختيار عند الأشاعرة ليست من الإنسان بل حاصلة بخلق الله ولذا يقال أنه على منزههم مختار في أفعالهم مضطر في اختياره وبالنظر إلى أن فعله وإرادته لفعله مخلوقان لله تعالى لزم أن يكون الإنسان مضطراً فيها جميعاً إلا أن استناد فعله إلى الاختيار وعدم استناد اختياره إلى اختيار آخر سبب وصف الأفعال بالاختيارية وهو المعنى يكون الإنسان مختاراً في أفعال عند

الأشاعة أى ان أفعاله مستندة الى اختياره وان لم يكن هذا الاختيار بيده واستناد أفعاله الى اختياره يكون مصحح النسبة في تمييز « الأفعال الاختيارية » وأما زوم كون الأفعال المستندة الى الاختيار الاضطرارى اضطرارية فاضطرار بالواسطة أعنى ان الأفعال نفسها اختيارية وانما يسرى الاضطرار اليها بواسطة كون الاختيار الذى تستند اليه اضطرارى ومن هذا سموا مذهب الاشعري بالجبر المتوسط أى الجبر بالواسطة وليس معناه الجبر المعتدل أو الجبر الناقص بل الجبر التام لكنه بالواسطة هكذا ينبغى 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 يمد فى الوسط التام سالما من وصة التقرب الى الجبر وهو مذهب الماتريدية فأفعال العباد عندهم مخلوقة لله تعالى ولا خلاف لجمهورهم فيه مع الاشاعرة ولا فى وجود قدرة العباد دون تأثيرها اما ارادة العباد فهى محط الخلاف بين الفريقين لكونها مخلوقة لله تعالى عند الاشاعرة كقدرتهم وأفعالهم وعند الماتريدية لها معنيان إرادتهم الكافية وهى مخلوقة لله تعالى أما إرادتهم الجزئية فنير مخلوقة وأمرها بأيديهم وهى ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة اليهم

(١) وما يجب أن ينبه عليه أنه لا يلزم من انتهاء مذهب الاشعري الى الجبر كونه مذهب الجبر بل مذهب معتزق عن مذهب الجبر جدا وان لنا مناقشة مع مسيه بلجبر المتوسط تأتي فى عملها من الكتاب

ومدار تكليفهم بها ومسئوليتهم عنها فالارادة الكلية اسم لصفة الارادة التي من شأنها ترجيح احد القدورين من الفعل والترك والتعلق بكل واحد منهما على سبيل البديل والارادة الجزئية فسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين فالجزئية تأتيها من تعيينها بتعين متعلقها والعزفي 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 والتعبير الآخر تصريفها واستعمالها من العباد عند الماتريدية يصير معنى (الكسب) المنسوب الى العبد في هذه المسألة مفهوماً بالسهولة أما على مذهب الاشعري التماثل بمخلوقية الارادة الجزئية وكونها من الله أيضاً فمدخلة العباد في أفعالهم لا يجاوز 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 » للتوسط بين الموجود والمعدم . فتمليكها للعباد عند الماتريدية لا يبطل بقاعدة فنى خالق غير الله إذ الخلق إنما يتعلق بالموجود لا بما دونه مثل الحال

وهذا المذهب هو الذى استند اليه فضيلة الشيخ بحيث فى محاضراته وان لم يصرح به. ومال بعض الميول الى مذهب المعتزلة تحت تأثير عقلية واجت فى مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده لكنه لم يجاراه الى أن يفتحن الى مذهب الاعتزال ولاقى غلوه فى التشنيع على الاشعري وإتاما وقف حيث يقف أكثر من رأينا من علماء بلادنا أحنى مذهب الماتريدية لما أنهم ظنوه أوسط المذاهب فى هذا الباب وزاد عليه فى تقطة واستعرف أن الظن لايفنى من الحق شيئا

ماهو المختار من المذاهب

بعد ما بينا المذهبين المتطرفين فى مسألة القضاء والقدر وهما الجبر والاعتزال والمذهبين المتوسطين بينها أحنى 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 غوضاً ناهيك أن القدر سر من أسرار الله فأى مذهب يتناسب معها فى غوضها فهو أنسب المذاهب بذات المسألة وأقربها الى الواقع وأى مذهب يفتحن عن بساطة الامر وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة وستطلع على ما قلنا فى كل مرحلة تتغلغل باجتيازها فى أعماق الكتاب والله الذى بيده كل شئ هو ملهم الصواب

الاستدلال بعلم الله الازلى على الجبر

من أدلة الجبر المشهورة علم الله الازلى المحيط بكل مايقع من أفعال عباده فيها لايزال أى فى المستقبل فلا يمكنهم أن يخرجوا فى أفعالهم عما سبق به علمه

تعالى وإلا انقلب جهلاً فكل أفسان يرى ويظن أنه حر مختار فهو مقيد بعلم الله السابق مجبور على أن تكون أفعاله وفق ما علمه الله وأقماً أو غير واقع وتجاه هذا الاستدلال رد مشهور أيضاً وهو أن العلم لا تأثير له في معلومه لا يُلنَع ولا بالإلزام لأنه عبارة عن مجرد انكشافه عند العالم فلا يتقيد معلومه به ولا يلزمه أن يتقيد به بل اللازم عكس ذلك وهو أن يتبع هو معلومه ليكون انكشافاً مطابقاً للواقع فالإنسان لا يفعل ما يفعله لأن الله يعلمه فاعله بل الله يعلمه كذلك لكون الواقع أنه سيفعله وهو بالنظر إلى الواقع يفعله باختياره والله يعلم أنه يفعله ويعلم أنه يفعله باختياره فلا جبر وفضيلة الشيخ بنحيت ذكر هذا الرد في محاضراته وكنت أنا كتبتة مفصلاً - قبل ما ذكره - في كتابي (ديني مجد لـ)

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 لأن ما يفعله العباد لما تقرر وتعين في علم الله السابق على أي وجه كان فهل يقدر الإنسان إذا جاء وقته على أن يغير هذا المقرر المقدر فلا يفعل ما في علم الله أنه يفعله ويفعل ما في علم الله أنه لا يفعله؟ فإن لم يقدر فالجبر محقق فتلك الافعال التي يفعلها الإنسان باختياره أو لا يفعلها لما تعينت في الازل بكونها معلومة لله تعالى وسجلت من الضرورى أن يأتي بها الإنسان عند مجيء وقتها كما علمه الله وتكون مخالفته في خارج الامكان .

ولا يقال تقضاً لهذا الاعتراض انه إن صح لزم الجبر في أفعاله تعالى أيضاً لتقيدها بعلمه الذي يتقيد بها كما يتقيد أفعال عبادته وقيدها لانا قول الذي ينافي اختيار الفاعل ويمانه أن لا يكون مخيراً في الفعل والترك حين.

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

فحال الانسان لما تعينت في العلم الازلى فليس في مقدوره اذا جاء وقتها ووقت استعمال إرادته فيها أن يأتي بخلافها لكن إرادته تعالى المتعلقة بأفعاله لما كانت أزلية كلمه ولم يوجد قبل الازل أزل فأن الله تعالى مختار حين الارادة وخلاصته 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 عبادهم وكان من أدلة الجبر القوية ولهذا قال بعض أذكىاء المعتزلة على ما روى في شرح المقاصد لولا مسألة العلم ومسألة الداعية لما بقى مانع من أن نصح من حاجتنا في أفعال العباد .

ومع هذا فليس بزائل امكان انخلاص 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 واقعا وكل ممكن الوقوع يصير واجبه بشرط وقوعه فلما تعلق العلم الازلى بكل شيء قبل وقوعه وفق ما يقع فكان أفعال العباد التي تقع في أوقاتها باختيارهم وقعت في الازل وانكشفت لعلم الله على وفق وقوعها وأصبح وقوعها ضروريا واجبا وعدم وقوعها مستحيلا استحالة عود الشيء بعد وقوعه غير واقع مع كون كل من وقوعه وعدم وقوعه ممكنا قبل ما وقع ويقال لهذه الضرورة الحاصلة بوقوع الشيء ضرورة بشرط المحمول وهي لا تنافي امكانه في ذاته وكون الفاعل مختلرا فيه وصفوة القول

أن أفعال العباد وإن 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 أنه إذا لم يوافق لا يكون علماً ولو لم يكن كلامنا في علم الله لقلنا أنه صورة والمعلوم أصلها ولا شك في أن الصورة تتبع أصلها لا أن أصلها يتبعها ويتقيد بها وهذا ظاهر وكلف في نفي الجبر الآتي من العلم الأزلي أما وجوب كون معلومات الله على وفق علمه واستحالة مخالفتها له فوجوب بالنمير واستحالة كذلك أي بالنمير بسبب استحالة الخطأ في علم الله وهي في الحقيقة عبارة عن استحالة مخالفة العلم للمعروف أكثر من استحالة مخالفة معلومات الله لعلمه وكناية عن شدة متابته لمعروفه ومن جملة المعلوم وقوع تلك الأفعال باختيار العباد فيجب كون العلم التابع تابعاً في أمر الاختيار أيضاً ولو وجب وقوع المعلوم من طريق العلم لوجب وقوعه باختيارهم وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يؤيده .

ومما أمكن تخلص أفعال العباد من سلطان العلم الأزلي والافتناع بأنه لا ينفى اختيارهم ولا ينافيه لكونه تابعاً للمعروف الذي هو وقوع الفعل باختيارهم فلا يفتني اختيارهم على علم الله بل يفتني علم الله على اختيارهم ، إلا أننا قلنا الكلام إلى اختيار العباد نفسه ووجهنا فترك إليه أي إلى اختيارهم المتعلق بأفعالهم وكثيراً ما يبرهنه بالارادة الجزئية - وأمعت في التفتحص عن حقيقته وكيفية حصوله في الانسان ينقلب اليك البصر

هو حدير^(١)

فأولاً ما هو الاختيار؟ وأليس الله الذى هو خالق أفعال عباده يخالق 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 موقعان فى غاية الأهمية لا يستطيع الباحث المستقصى لمسألة القدر أن يكون فى غنى عن وظائفهما من التفكير وفضيلة الشيخ بحيث لم يترج عليهما فى محاضراته ونحن لأنالو جهداً فى تحقيقهما مستمينين بتوفيق الله تعالى

الموقف الأول

ماهى الإرادة الجزئية والاختيار؟

وبالتعبير الأعم ما الذى يملكه الانسان من أفعاله؟

علماء الكلام من أهل السنة الذين اعترفوا بأن الله خالق كل شىء و أرادوا مع ذلك تخليص العباد فى أفعالهم من الجبر ولم يروا ماذهب اليه الاشاعرة كفاً فيه احتاجوا الى البحث عن أمر يصدر منهم عند أفعالهم ويكون لهم تأثير فيه من غير أن يرتقى ذلك التأثير الى درجة الخلق والايجاد ومهما هذا التأثير كسباً اصطلاحاً منهم على اعتبار هذا اللفظ دون الخلق والايجاد والقمل فالزموا أن يكون ذلك الأمر دون الوجود لتسلا يبلغ التأثير المتعلق به ميان الخلق فلا مانع من أن يصدر من العباد ما لا يجعلهم

(١) وخلصه ان أهال العباد يمكن تخليصها من سلطان علم الله ولا يمكن تخليصها من سلطان مشيئة الله وسظم ما تضمنه الكتاب مسوق لاثبات هذا الأمر وايضاحه

شركاء الله في خلقه فأنه يخلق بالخلق والانسان يكسب .
ثم اختلفوا في تعيين ماهو مكسوبه عند افضاله فشدده بعضهم في نفس
الفعل وبعضهم في وصفه والكثيرون في ارادته ونحن نبين كلامنا من هذه
الآراء الثلاثة مع ما بناها أصحابها عليه ثم تأتي بفتايمهم من القواعد

فمن ذهب الى الأول قال ان الفعل يتضمن أمرين ويطلق على معنيين
المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر مثلا ان الحركة ان أريد بها الصفة
والحالة التي تترى 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 فإذا فعل الانسان فعلا ما هو موجود
من فعله فن الله وما هو غير موجود فن نفسه وهذا قول صدر الشريعة في
التوضيح وهو غير منسوب 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 بادئ الرأي فعلى ماذهب اليه
الاستاذ يكون مجموع الفعل من غير تمييز ماهو موجود منه أو غير موجود
حاصلا بمجموع القدرتين وعلى قول صدر الشريعة يكون متعلق احدى القدرتين
من الفعل غير ماهو متعلق الاخرى وانالم نذكر منذهب الاستاذ في عداد
المذاهب التي تصدنا للنقاشه مع أصحابها في هذا الكتاب وان كان مذكورا
في كتب الكلام اكتفاء بذكر الآراء التي وقع عليها اختيار العلماء
المتأخرين ازاها مذهب الاشاعرة ولم يتعد عن مذهب الماتريدية .

فعلی ما أظاہ صدر الشریعة فی توضیحہ بما هو معنون بالتقدمات الاربعة ومشہور عند العلماء بدقته وخطورته ان مثل تلك الامور اللاموجودة واللامعدومة لامندوحة عن الاعتراف به فی مباحث الالهیات کیلا یقع الباحث فی محاذیر مستحیلة وهو المخلص الوحید الذی یلاذ به ویطأن الیه بعد طول نشدان ما یمکون وسطاً بین الجبر والاعتزال فصدور الايقاع الذی لیس بموجود ولا معدوم وانما من قبیل الحال المتوسط بینهما من الانسان کما انه یمد سألماً من مفسدة کونه خالقاً لشيء من الاشیاء فسنکنا لاحتیاج صدور مثله منه بصفة انه فاعل مختار الی اى مرجح یمکن امره بیده حتی یلزم التسلسل بالانتقال من مرجح الی مرجح أو ینتهي الی مرجح ینخلقه الله فیعود محذور الجبر وبعبارة أخرى یمکن أن یمکن صدور مثله من الانسان بلا سبب ومن قبیل الترجیح بلا مرجح لان الترجیح بلا مرجح منه ما لا یمجوز ومنه ما یمجوز کترجیح المارب لاحدی الطریقین المتساویین والمعطشان لاحد الاناثین المتساویین الممتلئین ماء والاصل ان کل ترجیح بلا مرجح اذا تضمن ایجاباً بلا موجد فهو محال والافائز وصدور الايقاع اللاموجود واللامعدوم من الانسان المختار بلا مرجح لا ینطبق علی معنى الايجاد بلا موجد لان الايجاد دائماً ینتصور فیما یمکن محصوره موجوداً ولا موجود هناك فلا ایجاب فقی لم یمکن الترجیح بلا مرجح فی معنى الايجاد بلا موجد وكان من قبیل ترجیح أحد المتساویین علی الآخر بل المرجوح علی الراجح فهو جائز ولیس بباطل ولا محال حتی ان ایجاب کل ممکن ما هو الا ترجیح جانب الوجود علی جانب العدم المتساویین بالنسبة الی ذات الممكن اذ لو كان ایجاب الممكن بترجیح الراجح لزم تحصیل الحاصل وكان محالاً فالترجیح

بلا مرجح لازم في إيجاد الممكنات بله كونه باطلا ومحالاً بل يمكن أن
يُعتبر إيجاد الممكن ترجيح المرجوح بالنظر الى أنه ترجيح جانب الوجود
المرجوح على جانب العدم الراجح لسكونه الاصل نعم أن ترجيح المساوي
أو المرجوح حال كونه مساوياً أو مرجوحاً محال ومتضمن لاجتماع التقيضين
لكن لا تبيح المساواة أو المرجوحية عند ترجيح الفاعل المختار فلا يلزم هذا
المجنور .

ويرد على هذه النظرية أعني جعل حصة العباد في أفعالهم المعبر عنها
بالكسب عبارة عن الايقاع وهو الفعل بالمعنى المصدرى لسكونه من الامور
اللاموجودة واللامدومة وجعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج
مخلوقاً 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 مصدرَي الفعلين بالمتين لأن الفعل بالمعنى المصدرى أعني الايقاع
مستلزم للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر ومحصل له فإذا 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
تبيهم عن الفعل الثاني بالحاصل بالمصدر والمصدر هو الفعل الأول فقتضى
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 السليق قولهم « الله خالق أعمال

فهذا القول اما أن يكون ملؤه الحال أو ينتهي الى منهج الاعتزال
أعنى كون تمام الفعل من العباد بالرغم من ادعاء أنه الوسط بين الجبر
والاعتزال وتهدم عقيدة أهل السنة القائلة بأن الله خالق أعمال العباد ألا يرى
أن المعروف من منهج 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 وجعل الفعل عبارة عن المنول وان فيه عليه بسن المحققين
ومهم العلامة التفتازاني في شرح المفاتيح التفسيرية وقول العلامة المذكور « انا اذا قلنا
أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذي هو الابداع
والايقاع » وتعليل أرباب الحواشي له بأن ذلك أمر اعتباري لا وجود له في الخارج ولا
يخلق به الخلق يمتنع سواء كان من الله أو من العبد « يرد عليه قولنا فمن يصدر هذا
الابداع والايقاع أمن الله أم من العبد أم يقع بنفسه من غير مصدر له ؟ ولا شبهة في
بطلان الشك الأخير فان كان من الله فلا غيب تخصيص الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر بل
يضر لاجرام ان المعنى المصدرى من العبد وان كان من العبد يلزم أن يكون الحاصل بالمصدر
منه أيضاً وبأجله أيضاً أن الجمهور من غير المعتزلة والاشاعرة لم يقتصروا للعباد غير الابداع
الجوئية ولم يضيفوا لها شيئاً يسمى الابداع والايقاع ويطلق عليه اسم الفعل ولو بأحد معنييه
والحق أن سلف الامة القائلين قبل ظهور البدع والاهواء بأن الله خالق أعمال العباد
ليس من دأبهم التفريق بين المصدر والحاصل بالمصدر واذا قلنا ان الفاعل الحقيقي
لافعال العباد هو الله تعالى عند الاشعري والبيد محل فعله لا فاعل يلزم أن لا يكون المصدر
ملا له صادراً منه والا كان منافياً للنفي فأعليته ومن العجب أن العلامة التفتازاني تسمه
بصرح في شرح المفاتيح بذلك النفي ويؤيد ماقلنا استدلال الاشاعرة ان فعل العبد مخلوق
هه تعالى يدم علم العبد بتفاصيل فعله لانه جار في المصدر وأثره على السوية ويلزم أن
يكون الامر كذلك عند الماتريدية اذ لاخلاف لهم مع الاشاعرة في الاستدلال المذكور .

من غير أن ينتقل الذهن الى وقوع متعلقه كتصور الايقاع بلا وقوع فإيقاع العبد يستلزم خلق الفعل بحيث يكون عدم ترتيبه عليه من أجل الحالات^(١) بل الحق الذي لاشبهة فيه تسليم العقل ان لامعنى لايقاع الفعل الايجاده وكون موقعه خالقه فتسليك العباد الفعل بالمعنى المصدرى بظن انه يمكن فصل المعنى الحاصل بالمصدر عنه اعتراف بمنهـب الاعتزل من غير شعور به وتعمل بنولية العباد ناحية الفعل الصغرى اللاموجودة ورد ناحيته الكبرى الموجودة الى الله مع ذهول تام عن استتباع الناحية الاولى للثانية بل كون^١ الاولى عبارة عن تحصيل الثانية ليس الا ومثل هذا الدهول جد مستغرب عن مثل صدر الشريعة .

أما اعتناره 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 فبناءً على هذا لا يعد إيقاعه علّةً موجبةً لوقوع الفعل ولا العبد خالق الفعل بل الله خالق الفعل بواسطة كونه خالق العبد وقدرته على الايقاع وإن كان الايقاع فعلا من العبد ووزم وقوع الفعل منه ، فلاعتذار بمثل هذا لا يكفي في تمييز منهـب المعتزلة عن منهـب المعتزلة لجرأانه بعينه في مذهبهـم لانهم لا يتكرو ن أن الله خالق العباد وخالق قدرتهـم على أفعالهم فلا استقلال لهم في أفعالهم بهذا المعنى عند المعتزلة

(١) ومضية الشيخ بحيث وان تراهى في محاضراته أنه لا يوافق الجمهور على القول بترتب خلق الله على كسب العباد ترتيباً عادياً بمعنى أنه ترتب عقل من قبيل ترتب المدب على السبب وسببى . الكلام عليه في محله إلا أنه لما اعترف مع ذلك بأن يكون في قدرة الله رفع تلك السببية وإزالتها فدعا . الشيخ الآتى فذكره في ترتب الخلق على الكسب ما هو من الشدة بمرجة الارتباط العقلى بين الايقاع والوقوع الذى نحن بسنده .

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

فأنت ترى أن كل من فر من الجبر وباعده ولم يقنع بإبعاد الأشاعرة عنه فقد وقع في الاعتزال أي في إنكار القدر وهذا الوقوع يبرى في كل من تصدى للبحث في المسألة وحلول أن يتفرد باكتشاف طريق إلى حلها كصدر الشريعة وإمام الحرمين والشيخ محمد عبده بل الماتريدية أيضاً كما تطلع عليه في محله من الكتاب .

وقال القاضي أبو بكر إن قدرة الله مؤثرة في أفعال العباد بأن يكون خالقها وقدرتهم مؤثرة في وصف تلك الأفعال بأن يجعلها طاعة أو معصية فهذا التأثير في الوصف هو المراد من الكسب المعزوم إليهم ، والعلامة الكليني في حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد المضدية — اعتبر قول القاضي أبي بكر منهّب الماتريدية بعينه .

ويرد عليه أن كون المؤثر في وصف الفعل غير المؤثر في نفس الفعل بعيد عن العقل وأنه إذا كان تحمين الفعل وتبسيحه بأيديهم بأن يجعلوه طاعة أو معصية لزم أن يكونوا هم الحاكين بلحسن والتبجح المؤثرين فيها ، والذي

نعره من مذهب أهل السنة أن المؤثر في حسن أفعال العباد وقبحها هو الله
قد أمر بالشيء فحسن ونهى عن آخر فقيح ، 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

و كثير من العلماء جعلوا كسب العباد عبارة عن ارادتهم الجزئية وهو
الشهور من مذهب الماتريدية وربما عبروا عنها بالنصد 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 بالوجود ولا الترجيح
بلا مرجح من نوعه المحال الى آخر ما سبق ذكره في « الايقاع » .

وعندى أن عدم كون الارادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة
مثال طريف لبشاء الفاسد على القامد وإن كان من تالك المواريث الكلامية
فان الارادة موجودة ومن قسم العرض الذى 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
الخالفين في أفعال العباد .

أما ادعاء كون الإرادة الكلية موجودة ومخلوقة والجزئية غير موجودة فلفظ ناشئ من سقم التفهم في معنى الكلي والجزئي حيث وقع في مخيلتهم أن الجزئي لا يكون له ما للكلي من الأهمية والكيان وهو خطأ محض بل الأمر بالعكس أي أن الجزئي موجود والكلي غير موجود وهكذا كل جزئي وكلي ولا وجود للكليات في الخارج وإنما وجودها في ضمن وجود جزئياتها أعني أن الكليات غير موجودة وإنما الموجود أفرادها وجزئياتها مثلاً لوجود للانسان في الخارج كلياً وعماماً وإنما الموجود أفراد الانسان مثل زيد وعمرو وبكر والإرادة الكلية والجزئية على هذا القياس فالكلية هي التي من شأنها أن تتلاق بكل واحد غير معين من طرف الفعل والتترك ولا توجد في الخارج إرادة كهذه متعلقة بطرف غير معين كما لا توجد الإرادة المتعلقة بكل الطرفين مما وإنما الموجود المتحقق منها في الخارج ما يتعلق بطرف معين أي التي نعبر عنها بالإرادة الجزئية وتأتيها الجزئية من تشخصها بالتمين ويأتيها الوجود أيضاً من التمين 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 واشهر من ان إرادة 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 ينزع من تلك الجزئيات التي هي أفراد الإرادة المتحققة من غير أن يكون له وجود في

غير الازدهان والمحققون من المتكلمين وان لم يقصروا في التنبيه على أن الجزئي في الازادة الجزئية هو الجزئي الذي تعلقه في المنطق وأن الجزئية اعترتها من تعيينها وتشخصها بتعيين متعلقها لكثتها - وللأسف - لم يُقتل منه الى لزوم كون الازادة الجزئية موجودة والكلية غير موجودة شأن كل جزئي وكلى .

وأما جعل الازادة الجزئية عبارة عن تعلق الازادة بطرف معين وصرافها نحوه فمن القاء الكلام على عواهنه فكأن الكلية هي الازادة نفسها والجزئية هي تعلق الازادة وليس بشيء إذ لا يجوز أن يكون هذا عبارة عن تعلق الازادة الكلية لما عرفت من أنها لا وجود لها قبل وجود جزئياتها فلو كانت جزئياتها حاصلة من تعلقها كان حصولها متقدما على حصول جزئياتها وزم الدور ولا يجوز أن يكون عبارة عن تعلق الازادة الجزئية إذ لا معنى لكون الازادة الجزئية عبارة عن تعلق الازادة الجزئية وزوم تقدم الشيء على نفسه أظهر فيه وبعد هذا فالازادة الجزئية لا تكون من تعلق الازادة في شيء وأنها من جنس المتعلق لامن جنس التعلق إذ الازادة الجزئية نفس الازادة لا تعلق الازادة ولا يصح إطلاق اسم الازادة على تعلق أي ارادة فلا يصح أن تكون الازادة الجزئية عبارة عن أي تعلق وقس عليه كونها عبارة عن صرف الازادة . وليس بشيء أيضاً كون الازادة الكلية التي اعتبروها موجودة ومخلوقة لله تعالى عبارة عن صفة الازادة التي خلقها في المبدأ 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 الازادة التي عدتها المتكلمون من الاعراض المختصة بالاحياء واعتبروها حادثمة موجودة في الخارج لان ذلك

المبدأ ليس ارادة بالفعل وإنما عبارة عن الاستعداد للارادة وغاية مافى الباب أنه ارادة بالقوة فتمى أطلقت عليه الارادة كان إطلاقاً مجازياً ونحن بصدد البحث عن الارادة الحقيقية فنلك الارادة الحقيقية هي الارادة الجزئية التي تتحقق فى الخارج وتحدث كحادثة من الحادثات الكونية ومن الاعراض المختصة بنوات الحياة كما أن صفة الكلام أعنى المبدأ الذى 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 ما كت بمعنى أنه ليس بأخرس مجاز من ذلك القبيل كما حققه الفاضل الكلبوبى فى حواشيه على شرح العقائد المضدية للجلال الدوائى وعليه فاتصاف الانسان بصفة الارادة قبل أن يريد شيئاً ماهو انصاف بالارادة بل انصاف بالاستعداد لها ولا وجود لحادثة الارادة فى الانسان قبل ارادة شىء وكل ذلك غير خاف على المتأمل المنصف .

فاذا ثبت أن الارادة الجزئية هي الارادة الوحيدة الموجودة فى الخارج وجب أن تكون مخلوقة ويكون الله خالقها كما ذهب اليه الاشاعرة .

ومن العجب أن الماتريديّة أفتبوا للعبد استقلالاً فى 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 :

(١)

منها ان الارادة أى الارادة الجزئية فعل من الافعال القلبية وكل فعل من أفعال العباد مخلوق لله تعالى بإتفاق علماء أهل السنة إزاء المعتزلة القائلين بغير ذلك وانك ترى العلماء يعتبرون الارادة الجزئية التى يعبرون عنها بالتصديق ويفسرون التصديق بالعزم المصمم ، مدار التكليف للانسان والحال أنه بناء على الأساس الذى اتفقت عليه أهل السنة من الاشاعرة والماتريدية وجادلوا المعتزلة فى سبيله من أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لزم أن تكون الارادة الجزئية التى هى نفسها أيضاً فعل من أفعال العباد على تفسيرهم بالتصديق والعزم المصمم ، مخلوقة لله تعالى شأن أفعال العباد الاخرى لان غايتها انها من افعال القلب كما ان الايمان فعل القلب ومخلوق لله تعالى ولهذا ترى العلامة على القارى فى شرح الفقه الاكبر بعد ما نقل عن الكمال بن الهمام طريق الخلاص من الجبر بتخصيص النصوص الدالة على مخلوقية افعال العباد بما عدا فضلا 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 الماتريدى الذى هو مذهب الكمال بن الهمام .

(٢)

ومنها ان انكار وجود الارادة الجزئية التى تكون بحسب العادة مقدمة خلق الله أفعال عباده قصداً لتصغير شأنها وتمليكها العباد لا ينجح فى الحصول على المقصود فكأن (الشيء) لما شاع استعماله فى معنى الموجود قال قول بصور الارادة الجزئية الالاموجودة من العباد لا يجافى عموم قوله تعالى ﴿ الله خالق

كل شيء) لكن هذه الإرادة الجزئية التي بالرغم من صغرها تصير مبدأ
 لفظ الشئ وعلى تعبير صدر الشريعة إيقاعات العباد وأجزائها هل هي
 خارجة عن مشيئة الله تعالى وإذا كان يقع ما شاء الله ولا يقع ما لم يشأ الله
 يمتضى قوله ﷺ (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) الذي اكتسب حكم
 الدليل القطعي بسبب اقتران مضمونه بإجماع العلماء وقد نص عليه في شرح
 المواقف فهل نعت إرادة الإنسان الجزئية أو إيقاعه لفضاله مما شاء الله أم
 نعه مما لم يشأ الله فإن كانت معدودة مما شاء الله يكون وقوعها ضروريا
 ويلزم الجبر وإن كانت خارجة عما شاء الله وداخله في ما لم يشأ الله قلن تقع
 بحكم الحديث ويلزم الجبر أيضا ولا أريد أن أقول « مادام خلق الله يعقب
 إرادة العبد الجزئية فكون هذا التعقيب طبعاً بمشيئة الله لا يفي حق الحديث
 القائل (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) لما أنه إذا كان خلق الله تعالى
 يتبع إرادة العباد تباعاً مطردة في الكائنات المتعلقة بأفعال العباد تجري
 أحكام أراحتهم » بل الذي أريد أن أقوله أنه فضلا عن قوة الإرادة الجزئية
 وأهميتها من حيث استنباعها خلق الله فنفس تلك الإرادة الجزئية يلزم
 بموجب الحديث أن لا يخرج عما شاء الله وإن خرجت يلزم أن لا تقع لأن
 « كل شيء » في قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وأن لم يعم الإرادات
 الجزئية اللاموجودة الصادرة من العباد لكن لفظ (ما) في (ما شاء الله
 كان) وفي (ما لم يشأ لم يكن) يعنها وقد فصل معنى الحديث في هذا البيت
 فما شئتَ كان وإن لم أشأ وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن
 لكن المعنى الذي أريد أن أفهمه مستنبطاً من الحديث فوق هذا
 المعنى لآتي أقول : « فضلا عن أن لا يقع ما أشاء إن لم يشأه الله فإني أشاء

ان شاء الله وان لم يشأ الله لم أكن أنا لأشأ .

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 فندخل الارادة الجزئية التي اعتبروها دون الوجود ومن قبيل الخال في (الامر) و (الكل) ان لم تمخل في (كل شيء) لاختصاصه بالوجود .

(٣)

ومنها الكلمة المأثورة 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 وأبو داود 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 منكريه في أحاديث أخرى قد ذكرناها في مقدمة الكتاب وغير الأشاعرة من الماتريدية والذين تبرأوا من الاشاعرة والمعتزلة ثم اتخذوا لهم مذهباً يبعدهم عن الاولين ويقر بهم الى الآخرين كامام الحرمين والشيخ محمد عبده ، لا شك في أنهم يعتبرون أنفسهم من المؤمنين بالقدر ولا يرضون أن يعدوا من منكريه .

مع أنه لا معنى يمتد به للاقرار بالقدر في أفعال العباد بمعنى التقدير الأزلى المبني 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 يصلح أن يكون محل الخلاف بين الفرق ولا ينكره أى فريق .

ولست مسألة الايمان بالقدر عبارة عن مسألة الفرق بين المعتزلة الثاقبين 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 توجه ارادتهم الجزئية التى تصدر منهم وهم يملكونها ، نحو الفعل فيرتب عليها خلق الله لتلك الافعال سنة جارية منه تعالى وعادة مطردة لا تتخلف — مساو لنفى مشيئة الله المتعلقة بأفعال العباد خيرها وشرها به 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 أمتك ناصيتى بيديك ، ماض فى حكمك .. » وقال الله تعالى ﴿ وما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ﴾ وليس فى الايمان بالقدر التابع لاختيار العباد فيما يتعلق بأفعالهم الاختيارية رد الامور الى الله تعالى بالمعنى الذى يعتمد به .

بل ان هذا الاعتقاد يتضمن انكار القدر الذى اهتم به الاسلام ولن منكره كما قرأته فى الاحاديث التى ذكرناها وتواتر معناها إذ التقدير الأزلى المتعلق بأفعال العباد المعترف به فى منذهب الماتريديّة متلا على أن يكون تابعا لاختيارهم فيما لا يزال أمرا لا أهمية له ولا أثر يترتب على اقراره أو انكاره

ولا يزيد على علم الله الازلى المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع باختيارهم وإرادتهم
فلهم الحكم والسلطان في أقدارهم المتعلقة بأفعالهم وماذا يحصل من إنكار أو
إقرار القدر الازلى التابع لإرادة العباد أنفسهم وكيف يقع الخلاف فيه بين
العقلاء بالإنكار والإقرار بما أن لم يكن بينه وبين العلم فرق يعود الى المعنى
فيذم منكروه ويمدح مقروه ، فخلق أن الماتريدية القائلين بتبعية التقدير
الازلى لأفعال العباد المبنية على إرادتهم واختيارهم لم يقدروا القدر حق قدره ولم
يختلفوا عن منكره بأعنى المعتزلة فلا وجه لتخصيصهم بإنكاره وبالذم المترتب
على إنكاره في لسان الشرع لأن ما سبق من تقدير الله المتعلق بأفعال العباد
ان لم يزد على علمه المتعلق بها كما تقع من غير تأثير فيها وسلطة عليها فلا
ينكرها 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 تشاؤون
إلا أن يشاء الله ﴾ ولا يقول ﴿ ولا يشاء الله إلا أن تشاءوا ﴾

(٤)

ومنها ان لو فرضنا أن خلق الله لا يتعلق بإرادات العباد الجزئية المتعلقة
بأفعالهم لكون تلك الارادات من الامور الالاموجودة واللامعدومة التي
لا يتعلق بها الخلق والايجاد فيصير أمرها اليهم ويكون صدورها منهم لكن
قوله تعالى انوار في سورتي القرآن الكريم ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ﴾
يدل على أن مشيئات العباد مربوطه بمشيئة الله فان كان الله تعالى لم يخلقها
وصدرت من أنفسهم صدرت مربوطه بمشيئة الله فلا يستقلون بالتصرف

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

و المراد بمشيئة العباد المعلقة 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 و ذكرى لمن شاء منكم الاستقامة قيل أن مشيئتهم الاستقامة موقوفة على مشيئة الله و انكم لانشاءون أن تستقيموا ما يشاء الله أن تشاءوا ذلك فملقت إرادات العباد الجزئية أيضاً بمشيئة الله لأن إرادة الاستقامة هي المشيئة الجزئية بعينها المعنية بالتعلق بشيء معين والتي أخذها علماء الماتريديعية 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 سابقها وسابقها تبط هذه الإرادة الجزئية بإرادة الله وتؤيد مذهب الأشاعرة المنتهى إلى الجبر .

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

و كلام العلامة الآلوسى 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 مشيئكم فشيئكم بسبب مشيئة الله تعالى أي لاتشاءون

الاستقامة إلا بان يشاء الله أن تشاوها) يعنى أن المفعول المقدر لفضل المشيئة في قوله (وما تشاؤون) هو الاستقامة وفي قوله (إلا أن يشاء الله) مشيئة الاستقامة التي هي الإرادة الجزئية لامطلق الاتصاف بصفة الإرادة لأن مشيئة الله تعالى اتصاف العباد بصفة الإرادة مطلقا لا تكون سببا لأن يشاءوا الاستقامة وإنما تكون سببا لذلك مشيئة الله مشيئتهم الاستقامة .

والآية بعينها واردة أيضا في آخر سورة الدهر وما قبلها فيها (أن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) طريدت بمشيئة العباد المعلقة بمشيئة الله أيضا ارادتهم الجزئية أعنى الإرادة المتعلقة بشيء معين كاتخاذ السبيل إلى ربهم وعبارة الآلوسى هناك : « وما تشاؤون شيئا أو اتخاذ السبيل إلا وقت مشيئة الله تعالى لمشيئكم » : « والظاهر ماقررنا لأن المفعول المحذوف هو المذكور أولا كما تقول لو شئت لقتلت زيدا ولا يمكن للمعترلة أن ينازعوا أهل الحق في ذلك لأن المشيئة ليست من الافعال الاختيارية وإلا لتسلت بل الفعل المتروك بها منها وحاصله على ماحققه السكودانى أن العبد مختار في أفعاله وغير مختار في اختياره والثواب والعقاب لحسن الاستعداد النفسى الامرى وسوءه ^(١) فكل يعمل على شاكلته »

فأنت ترى ان المفسر الآلوسى يحمل ماينبسط في الآية بمشيئة الله من مشيئة العباد على ارادتهم الجزئية ويحمل الاختيار عند ماقال : « ان العبد مختار في أفعاله غير مختار في اختياره » على ارادتهم الجزئية أيضا اذ لا معنى

(١) وكلامنا بشأن النفرة الاخيرة من كلام الآلوسى يأتي في البحث المفرد للذهب الشيخ ابن عربى

بيان كون أفعال الانسان بصفة الارادة المطلقة غير اختياري .

وهذه الآية المنتهبة قدما كد هائل أمام العلماء الذين اجتهدوا في تخليص عقيدة الاسلام من الجبر لما انتصبت أيضاً أمام فضيلة العلامة الشيخ بحيث المحاضر في مسألة القضاء والقدر عند ما ادعى سلامة أفعال العباد من جبر القضاء والقدر الاذليين 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 تقنعى كلمات فضيلة الشيخ ولو بقدر ما أقنعت كلمات الاولين مثل العلامة أبي السعود ففضيلة الشيخ يريد أن يقول ان صفة الارادة التي يستعملها العباد ويصر فونها كما يشاهون والتي أصلها من الله واستعمالها منهم لم يعطوها حينئذ خلقوا إلا بمشيئة الله ولو شاء الله خلقهم بلا ارادة كالجادات ويحاول تحويل الآية وتطبيقها على هذا المعنى لكن الآية بعيدة كل البعد عن أن تحتل هذا التوجيه ولو كان المعنى المراد منها ما قاله لا تحتل التثامها 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 بأرادتهم الكلية فقط أى الارادة بمعنى الصفة أو مع تعليق ارادتهم الكلية بأرادة الله تعالى وعلى التقديرين لا تكون ارادتهم الجزئية معلقة بأرادة الله وقد قلنا بمضاً من أقوال المفسرين الموافقة للآية ولندكر الآن أخطاء المتأولين المرهقين لها على غير ما دللت عليه وسيقت له احتفاظاً بمنهجهم في

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

« وما تشاءون إلا أن يشاء الله » تحقيق لاحق ببيان أن مجرد مشيئتهم غير كافية في اتخاذ السبيل كما هو المفهوم من ظاهر الشرطية^(١) أي وما تشاءون اتخاذ السبيل ولا تقدرّون على تحصيله في وقت من الأوقات إلا وقت مشيئته تعالى تحصيله لكم إذ لا دخل لمشيئة العبد إلا في الكسب وإنما التأثير والخلق لمشيئة الله تعالى »

وقال في تفسير سورة التكويد : « وما تشاءون » أي الاستقامة مشيئة مستتبعة لها في وقت من الأوقات في الأ أن يشاء الله في أي الا وقت أن يشاء الله تلك المشيئة أي المستتبعة للاستقامة فان مشيئتك لا تستبعمها الا بمشيئة الله تعالى « فتراد يتكلف ويسعى لمعالجة الجبر الذي هو منطوق الآية في السورتين فينقل الانقياط بمشيئة الله من ارادة العباد الجزئية الى أفعالهم الاختيارية التي بعدها في حين أن العلامة الشيخ بحيث يسعى في نقله الى ما قبلها أعنى صفة الارادة تأحدها بشرق والآخر يفرب ابتعاداً عن الحقيقة الظاهرة من الآية فكان العلامة أبا السعود يقول ان الارادة الجزئية لا يحصل بمجرد ذاتيها ولا يترتب عليها اثر وحصول الافعال بعدها بمشيئة الله لكون الله خالق أفعال العباد عند أهل السنة وكون خلقه مستنداً الى مشيئته لكن في تفسيره زيادة على النص ألا ترى أنه يقدر في سورة الدهر بعد قوله « وما تشاءون اتخاذ السبيل » قوله « ولا تقدرّون على تحصيله » فيربط الاستثناء أعنى قوله تعالى في الأ أن يشاء الله في به ويفك ارتباطه بقوله

(١) يعني قوله تعالى (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً)

﴿ وما تشاؤون ﴾ وهو زيادة على الآية خلاف صراحتها لان القمرة على تحصيل اتخاذ السبيل عبارة عن الفعل الذي هو متعلق مشيئتهم هنا فكأنهم يشاؤون اتخاذ السبيل بأنفسهم ولا يتخذونه فضلا الا بمشيئة الله والقرآن يقول (وما تشاؤون الا أن يشاء الله) وفي سورة التكوير بقدر قوله « مشيئة مستتبعة لها أى للاستقامة » فكأنه يقول أيضاً أنهم يشاؤون الاستقامة بأنفسهم ولا يستقيمون الا بمشيئة الله لكن القرآن يفيد ما فوق هذا ويقول أنهم لا يشاؤون الا أن يشاء الله فيكون التفسير بتقدير عنذوف زائد على نص الآية قد تنص 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 قائلة (وما تشاؤون) لا وما تتخذون السبيل أو تستقيمون أو تستمع مشيئكم الاستقامة الا ان المفسر العلامة يحاول لترويج مذهبه أعني الماتريدية جبر الآيه من النقطة المنازع فيها الى النقطة الملهة ولا يتجنب اقتحام التكاف 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 مفيد 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 أن يشاء الله اذ المحتاج الى أن يلقى بمشيئة الله على منعه هو اتخاذ

السبيل لامشيئته لكن الآية تركت تعليق الأخذ وعلق المشيئة فثبت ان ما يكاد يفهم من الشرطية المتقدمة هو ان مشيئة أخذ السبيل بأيديهم والآية تحقيق للحق الذي هو خلافه وهو يقدر ماتركته الآية فان أراد نقل التعليق بمشيئة الله من المذكور الى المتروك فذلك تغيير لمعنى الآية وان أراد تعليقهها بما وقع فيها هرب منه وهو الجبر .

بل نقول ان الشرطية المتقدمة لا تحتاج الى تحقيق للحق بالنظر الى ما يفهم من ظاهرها وهو ان من شاء أن يتخذ الى ربه سبيلا فله ذلك لان أخذ السبيل وان لم يكن بأيديهم لسكون خلق الفعل بيد الله الا انه كأنه بأيديهم بعد مشيئته والشرطية صادقة على ظاهرها فمن شاء أخذ الى ربه سبيلا لأن العبد اذا شاء أخذ السبيل الى ربه الذي هو فعل من أفعاله الاختيارية فأنه تعالى يخلق له عادة مطردة منه شأن كل من الافعال الاختيارية التي جرت سنة الله على خلقها مترتبة على مشيئة عباده ولن نجد لسهة الله تبديلا وليس العبد مؤتمناً على مشيئته اتمناه على فعله وما هي بيده ولو بقدر ما كان ترتيب فعله على مشيئته بيده اذ لاسنة الله في مشيئة العباد كما ان له في خلق أفعالهم وسفته في مشيئتهم (وما تشاءون الا أن يشاء الله) فاطلطر في مشيئتهم ثم يكون ترتيب الفعل عليها يمكن من السهولة ولذا قال بعض الاجلة وأظنه حجة الاسلام الغزالي لمن قال « افعل ما أشاء » : « أتشاء ما تشاء » فاقترآن ذكر ما ذكره لنكتة وترك ما تركه لنكتة . وهذا تمام تحقيق للحق .

ولعل كبير العلماء المعاصرين بمصر أعنى العلامة الشيخ يحيى مع كونه مشتركا في المقصد وهو بممانعة الجبر مع أكبر مفسر تركي ، رأى ما ذكره في تأويل الآية بعيناً فرجع تدبير آخر واختار تأويلا غير تأويله وهو أبعد

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

« ومعنى قوله تعالى ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ﴾ انكم لا تشاؤون
شيئا إلا بمشيئة الله التي خلقها فيكم وجعلكم متصرفين بها فلما شاء الله تعالى
مشيئكم التي تشاؤون بها وأعطاهم انهم شئتم بهما تشاؤون وأردتم ما تريدون
ولولا ذلك اكنتم كالجمادات لا يمكن أن تشاؤوا شيئا وتريدوه ألا ترى
كيف أسند الينا المشيئة ونسبها لنا وما سلمها عنا فقال وما تشاؤون إذ
لامعنى المشيئة 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 وحيفئذ يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى
وقدرته لا يختارين 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 تشاؤون إلا أن يشاء
الله) وهو ينتهى عند قوله ألا ترى كيف أسند الينا المشيئة الخ فالشيخ
يذكر فيما ادعى أنه معنى الآية مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية ومشيئتهم
بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم التي بها يشاؤون أى يوقنون ارادتهم
الجزئية ومشيئة الله ويعلق الاولى من هذه المشيئات بالثانية والثالثة بالثالثة
فلخص معنى الآية على توجيبه أن مشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المخلوقة

فيهم معلقة بمشيئة الله ولا نزاع فيه فكان الآية ساكنة عن محل النزاع وهو كون مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية معلقة بمشيئة الله تعالى فان عُلقت إرادتهم الجزئية بشيء فإثماً تُعلقها بمشيئتهم أنفسهم وهي مشيئتهم بمعنى الصفة لا بمشيئة الله وربما يُظن من نظر في خلاصة توجيه الشيخ العلامة أنه يحمل مشيئة العباد الواقعة في الآية موقع المعلق المدلول عليها بفعل المشيئة الأول أعني (وما تشاءون) ، على معنى صفة الإرادة لهم ويُعلقها بمشيئة الله المدلول عليها بفعل المشيئة الثاني أعني (إلا أن يشاء الله) وليس كما يظنه الناظر ون وإنما مراد الشيخ غير ذلك والذي يريد به ثم يطبق الآية عليه مليء بالفرايب . واليك البيان :

فأنت 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 إن مشيئة العباد لها معنيان إرادتهم الجزئية أو صفة الإرادة لهم التي هي مبدأ إرادتهم الجزئية فيمكن التردد في تعيين ما يراد من مشيئتي العباد في الآية مدلولاً عليه بفعل المشيئة الأول ثم لا يلبث أن يزول هذا التردد نظراً إلى ذكر المشيئة بصيغة الفعل الدال على التجدد والتقيد بالزمان وإلى كون هذا الفعل متعلقاً بمفعول محذوف دل عليه ما قبله فتعريف المشيئة بهذا التعلق وصارت إرادة جزئية وإلى التثام الآية بما قبلها وكونها في مساق تذكير العباد مجرم عن أن يهتدوا بأنفسهم إلى ما يسعدهم والامتنان على الذين اهتدوا بهداية ربهم ولا يحصل ذلك الاثنام ولا ذاك التذكير ولا هذا الامتنان لو كان المراد تعليق اتصاف العباد بصفة الإرادة مطلقاً بمشيئة الله لأن هذه الصفة لاشارك جميع الناس

فيها لاتصير ميزة للمهدين الذين سيقت الآية لبيان حالهم مثل المستقيمين أو المتخذين سبيلا الى ربهم ومطلق الاتصاف بصفة المشيئة غير كلف في الاستقامة واتخاذ السبيل فوكفى لكان كل أحد مستقيا ومتخفاً الى ربه سبيلا وانما تجدى المشيئة الخاصة المتوجهة الى الخير أى الارادة الجزئية المتعينة بالتعلق الى جهة معينة وهى معلقة بمشيئة الله وتوفيقه فمن رحمه من عباده وفقه لمشيئة الخير والإفلا ويؤيده قوله تعالى فى سورة الدهر بعده : (يسئل من يشاء فى رحمته) فبعد ما قال الله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ليس لأحد أن يتكل على نفسه ويقول : أعطانى الله صفة المشيئة أشاء بها ما أشاء واتخذ الى ربه سبيلا وأستغنى عن مشيئة الله الخاصة المتعلقة بمشيئتي اياه فالآية تعلم العباد افتقارهم الى الله فى تسديد طرقهم بعد اعطائهم صفة المشيئة فنقول : (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) ثم تقول : (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) أى وما كان من شاء منكم أن يتخذ الى ربه سبيلا ليشاءه إلا اذا شاء الله مشيئته تلك فلا يفتر 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 مطلقاً بمشيئة الله والحال أن مشيئة الله المتعلقة باتصاف عباده بصفة الارادة واقعة معلومة الوقوع فاذا تكون فائدة الاعتناء بتعليق اتصافهم بها بمشيئة الله فى ضمن التقى والاثبات الذى هو أبلغ أساليب الاعتناء فان كانت الفائدة الامتنان على الموقنين لمشيئة اتخاذ السبيل باتصافهم بصفة المشيئة للتق بها شاموا ذلك فاذا يكون حال الشاكرين بتلك الصفة خلاف ذلك بل لا يصح

الامتنان بها مع اشتراك الفريقين فيها .
ومن جراء هذه الموانع المهمة التي أحصيتها لم يحمل أحد من المفسرين
والتأولين حتى فضيلة الشيخ بحيث نفسه فعل المشيئة الا اول المسند الى العباد
الملق بمشيئة الله ، على مشيئتهم بمعنى صفة الارادة المطلقة لم فلو أمكن هذا
الحمل لاستغنى به المتأولون من الماتريدي بل المعزلة وما اضطر العلامة أبو
السعود الى تقدير فعل مخوف أو صفة وصيغة الفعل كما قلنا تأبي هذا الحمل
قبل كل شيء لان الفعل ولا صيا المضارع يدل على الحدوث والتجدد فلا تراد
به صفة المشيئة الثابتة ولانه يحتاج الى مفعول يتعلق به ويتمين بذلك التعلق
فيكون ما دل عليه فعل المشيئة ارادة جزئية وكل مفسر قدر مفعول هذا
الفعل حتى فضيلة الشيخ القائل « إنكم لا تشاهون شيئاً إلا بمشيئة الله الى ... »
فهو يخضع لضرورة حمل فعل المشيئة الا اول اعنى قوله تعالى (وما تشاءون)
على إرادات العباد الجزئية ولا ياباه اختياره المصوم 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 بفلك التعلق وتكون المشيئة الملغول عليها بفلك الفعل
عبارة عن الارادة الجزئية المنعينة بمتعلقها المتحققة بتعيينها وتخصيصها في الخارج
فان كلن المفعول خاصاً بالاستقامة واتخاذ السبيل كان فعل المشيئة محمولاً على نوع
واحد من أنواع الارادة الجزئية وان كان علماً 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 تشاهون) وما تفعلون المشيئة
لا وما تنصون بصفة المشيئة وفعل المشيئة أيضاً عبارة عن الارادة الجزئية .

والحاصل ان المشيئة المفعول عليها بصيغة الفعل لا تكون إلا بمعنى
الاجادة الجزئية لانها هي المشيئة بالفعل والتي تحدث في الانسان مقيدة
بالازيمة . أما المشيئة بمعنى الصفة والمبدأ فهو مشيئة بالقوة وعبرة عن
الاستعداد للمشيئة الثابت للانسان غير مقترن بأحد الازمنة الثلاثة المنفهم
من صيغة الفعل فان تكلف متكلف وأبى الى أن يؤول قوله تعالى (وما
تسامون) بقوله وما تصفون بصفة المشيئة وأنعمض الطرف عن المانع الماغضى
فحينئذ تقوم الموانع المعنوية التي ذكرناها وتحويل دون تأويله على أنه لم
يوجد من فسر به حتى قضية الشيخ بحيث هذا حال فعل المشيئة الاول .

و أما فعل المشيئة التاني أعنى قوله تعالى (إلا أن يشاء الله) المسند الى
الله والذي كون المراد به مشيئة الله من أجلى الامور غير المتحملة للتناقض ،
فلم يصف بيال أحد من المفسرين ولم يكده يطوف به أن يجعله على مشيئة العباد
فضلاً عن أن يجعله على مشيئتهم بمعنى الصفة التي ذكرنا الموانع العظمة من
ارادتها في الفعل الاول والتي ينضم اليها مانع آخر أعظم من الجميع اذا
أريدت في الفعل التاني وهو كونه مسنداً الى الله . غير ان فضيلة الشيخ خالف
الكل واجترأ على ما لم يجترأوا ولم يجترأه . فله أيضاً في الفعل الاول لمعمل
الفعل التاني على مشيئة العباد بمعنى الصفة بالرغم من تلك الموانع العظيمة
وذلك المانع الأعظم ولو اختار التأويل في العمل الاول وحمله على ما حمل
عليه الفعل التاني لكان أهون شراً مما فعله وسلم على الاقل من أن يصطدم
بلمانع 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 الثانی عليه أيضاً فشيئة العباد
بمعنى صفة الإرادة مطلقاً أجنبية عن المقام بالنظر الى ما قبل الآيه في السورتين
والانتقال اليها سواء كان في صدر الآيه أو مجزئاً مخالفة لمتنص المقام واختلاف
للإسلام عن الفائدة فبعد ما تنبه فضيلة الشيخ لهذا وانقائه وفعل المشيئة الأولى
يكون وقوعه فيه في فعل المشيئة الثانی رجوعاً الى المحذور بعد منتصف
الطريق واهدأراً لميزة مشيئة الخير المبحوث عنها بالرجوع الى صفة المشيئة
المطلقة المشتركة في كونها سبباً للخير والشر فبعد ما قبل ان هذا القرآن عظة
وذكري فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً واستفاد من مواعظته لوقيل : « لكن
هذه المشيئة النافعة لا تحصل الا بصفة المشيئة المطلقة » كان هذا اهدأراً
خصوصية المقام وتخلي الكلام عن فائدته وما فيه من معنى الامتنان وان
استندت تلك الصفة الى مشيئة الله وخلقه ايها في عبادته ، لوجودها مشتركة
في كل أحد واستعدادها لأن يكون مستعداً ومبدءاً لمشيئة الشر أيضاً .
واذا ثبت ان الشيخ العلامة حمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الأول
أى قوله تعالى (وما تشاؤون) على ارادات العباد الجزئية فهل ليست اذن
هذه المشيئة معلقة بمشيئة الله التي ينطق بها العمل الثانی أعني قوله تعالى
« الا أن يشاء الله » ؟ وبالنظر الى تفسير الشيخ لا ا لأنه يقول « ومعنى قوله
تعالى (وما تشاؤون الا أن يشاء الله) انكم لا تشاؤون شيئاً الا بمشيئة الله
الذي خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها » فمنه ان مشيئة العباد شيئاً من
الاشياء أى ارادتهم الجزئية لا تكون الا بما يعر عنه بمشيئة الله التي خلقها
فيهم وجعلهم متصفين بها وخلاصته ان مشيئتهم بمعنى ارادتهم الجزئية
معلقة بمشيئتهم بمعنى صفة الإرادة المحلقة فيهم والنظر الى قوله بعد « فلما

شاء الله تعالى مشيئتكم التي تشامون بها وأعطاكم لها شئتم بها ماتشامون وأردتم بها ماتريدون ولولا ذلك لكانتم كالجنادات لا يمكن أن تشاموا شيئاً ولا تريدوه ، ان الآية تحيد بعد تعليق مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية بمشيئتهم بمعنى اتصافهم بصفة الارادة مطلقا ، تعليق هذه الصفة بمشيئة الله وأنت ترى أنه ليست في الآية ثلاث مشيئات وتعليقتان أعنى مشيئتي العباد المعلقة احدها بالآخرى ومشيئة الله المعلقة بها أخرى مشيئتي العباد واتما في الآية مشيئة العباد ومشيئة الله 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 واجبا عليه بالنظر الى كونها صفة العباد أن يضيفها اليهم ويقول « ألا بمشيئتك التي خلقها الله فيكم وجعلكم متصفين بها » الا أن هذه المشيئة المدلول عليها بالفعل الثاني لما وردت في الآية صراحة مسنعة الى الله فالشيخ يجتهد في أن يجعلها مشيئة الله ومشيئة العباد معاً مع أن كونها مشيئة الله وعدم اسكان حملها على مشيئة العباد من أجل 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 ويحرم هذه الارادة الجزئية عن التعليق بمشيئة الله فاذا لم يجد ما يبحث عنه في فعل المشيئة الأول تثبت بفعل المشيئة الثاني فارهقه الى أن جعله لامعنى له إلا التشوش والاضطراب ولو التزم الارهاق في الفعل الاول خللا على الاقل من تشوش المعنى ولم يضل

الفعل فاعله وهذان المانان الدهشان زيادة على ما ذكرنا فيها 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 نحوياً لمحل ذلك الفعل على مشيئة العباد بمعنى الصفة والمبدأ فأكثر المفسرين يجعلونه ظرفاً لفعل المشيئة الاول على أن يكون التقدير (إلا وقت أن يشاء الله) فلو أريدت 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 لفظة (ان) 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 تسيب عن نظر الشيخ العلامة .

الثامن — إن قسّر فعل المشيئة فى قوله تعالى (الا أن يشاء الله) على أن يعتمد من ضليته ومضارعه 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 فكأن مشيئة العباد بمعنى الصفة والمبدأ كانت مشيئة الله من ناحية كونه خالقها فاستندت فى الآية اليه وكان المعنى المراد من الآية

تعليق مشيئة العباد بمشيئة العباد بالمعنيين المختلفين ، كل هذا مع ما فيه من أدنى التكاليف وتقدير كثير من المحنوظات ونقض ما بناه في الفعل الاول من الشك في الكلام مع ما قبله واختلاؤه عن القائمة ومع ما سبق تحقيقه من أنه لا مشيئة للعباد موجودة في الخارج يتعلق بها الخلق غير إرادتهم الجزئية ، مع كل ذلك يد 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 وقوده ومشيء 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 ملاسة مع أن عبارة القرآن مسندة تلك المشيئة الى الله بصفة الفعل وهو فوق الاضافة فلا يقال إ شاء الله مراداً به إ شاء عباده لكونه خالق مشيئتهم كما لا يقال يأكل الله ويشرب ويطول ويعرض خلقه فعل الاكل والشرب في عباده أو صفة الطول والعرض في الاجسام فتفسير الشيخ العلامة الآية بحمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الثانى المسند الى الله على مشيئة العباد بمعنى صفتهم المخلوقة فيهم ، ينخص بأن يكون معنى قوله تعالى (وما تشاؤون الا أن يشاء الله) وما تشاؤون شيئاً الا وقت أن يخلقكم الله متصفين بصفة المشيئة فكان خلق الله تعالى عباده متصفين بصفة المشيئة التي هي عبارة عن مبدأ إرادتهم الجزئية واستعدادهم لها ، يقع في وقت دون وقت ولم يكن واقعاً مفروغاً منه وكان الله تعالى أراد أن يخلق مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية بمشيئة العباد بمعنى صفة الإرادة المخلوقة فيهم فقال (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) ومراده منه (وما تشاؤون إلا أن تشاؤوا) فمبر عن مشيئتهم بمشيئة الله لكونه خالقها ۱۱

وجملة القول إن جعل المراد من المشيئة المستندة 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 تشاؤون إلا أن يشاء الله) بمعنى (وما تشاؤون إلا أن تشاءوا)
أو (إلا أن تصفوا بصفة المشيئة) ، لا أعالي إذا قلت إنه مثل أعلى لتغيير
معنى الكلام بصدد تفسيره وما ظلمت فضيلة الشيخ العلامة فيما امتعظت
من خطاه في تفسير الآية وتأويلها ولم أصفح عن تعقبه مستوفياً حقه ولو
صفحت لظلمت الآية وما نصحت القارئ الذي لا يسهل 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 بمن يقول « والحق
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 تجملها أصلا وتحذو بأدلتها
حنوها كأن الدليل يستند الى المذهب لا ان المذهب يستند الى الدليل
وكتبت أنا الى زمان قريب من تأليف هذا الكتاب ماتريدنيا مثل الشيخ
العلامة وعلماء بلادى ماتريدون ولا يزالون كذلك ولكنى - حينما كنت -
وايام والشيخ ماتريدون مقلدون لاجئون اليه بضرورة القول بمسئولية العباد
وكان أشد ما يشغل خلدي ويزعجني في تقليدي قوله تعالى (وما تشاؤون 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 يهصى من كتابه انه
يضل من يشاء ويهدي من يشاء وأدر كنتني 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 وأنجل اشكال هذا التأليف الثاني فقلت في نفسي إن القائل بأن الأمر كله لله وإن العباد لا يملكون لأنفسهم فعماً ولا ضرراً الا ما شاء الله وغير ذلك مما يصرح بالجبر، والقائل (ولتستلن 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 الماتريدي ولا على أن أحافظ عليهما معاً بازعم من تعارضهما فتركت مذهب الماتريدي وتمنعت بما يكون طرفاه قول الله تعالى .

التاسع - والآن ننهي من الكلام على صلب تفسيره الآية ونشرع في الكلام على تأييده وما الحق به - ان قوله « ألا ترى كيف استند البنا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشامون ... » لا يفيد في اثبات دعواه لاننا لانكر اسناد المشيئة البنا ولا ندعى سلبها عنا وانما ندعى أن مشيئتنا منوطة بمشيئة الله كما هو صريح الآية ونسلب عنا أى 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 تشامون الا أن يشاء الله ﴾ فالآية تنادى بسلب كل مشيئة عنا غير منوطة بمشيئة الله . ثم ان وقوع اسناد الافعال الكثرية 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 فلماذا 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 البنا المشيئة » كأنه قول يجدى قائله نعماً !

المأثر — هل الشيخ العلامة القائل « وهكذا يقال في نظائرها من الآيات والاحاديث » مقتنع بأنه خرج عن عهدة الحل لمشكلة الآية بمثل تلك الكلفات التي لا تكاد تنهاك من ضعفها حتى تتخذ أصلاً يكتفى به في احالة نظائره — وهي كثيرة — عليه جملة متلاو 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 وبجمولة 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 يقيد كلامه بقوله « ان شاء الله » كما هو الادب الاسلامى المأخوذ من هذه الآية ولكونه مأخوذاً منها اشتهر في عرف العلماء بالاستثناء مع أنه شرط لا استثناء لكونه على صورة الاستثناء في مأخذه وهو الآية المذكورة . فاذن لطبق تأويل فضيلة الشيخ في آية (وما نشاؤن الا ان يشاء الله) التي أحال نظائرها عليها على قولنا مثلاً « آتيتك غداً ان شاء الله » على أن يكون معناه « آتيتك بمشيئة الله التي خلقها فيّ وجعلني متصفاً بها حينما خلقت » وحاصله « آتيتك مستنداً الى مشيئتي » فيفند لا يكون معنى لا فادته 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 لزوجي « أنت طالق إن شاء الله » إيقاع الطلاق لا الفناء 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 تشاؤون إلا أن يشاء الله) مشيئة الله لا مشيئة العباد التي خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها وفي هذا القدر كفاية وليعذرني القراء على الرجوع إلى الكلام على صلب تفسير الشيخ بعد الانتهاء منه .

الحادي عشر - إن الشيخ العلامة يفسر قوله تعالى ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ وقوله ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ « بأنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الإرادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت إرادة الله تعالى وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم إرادة 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 ما فعلوه) أبلغ مما ذكره فضيلة الشيخ في تفسيره وهو أنه لو شاء ربك أن لا يفعلوه ما فعلوه وهم أناس تعرفونهم متصفون بالإرادة والاختيار لأنه لو شاء أن لا يفعلوه لنسخهم وأخرجهم من الإنسانية وسلبهم الإرادة والاختيار وبدلهم جمادات لأن الله قادر على أن يجعلهم لا يفعلونه حال كونهم أناساً ذوي إرادة واختيار بأن يختاروا أن لا يفعلوه ويفعلوا خلافاً إن شاء الله ذلك ويؤيده أن المعنى المتبادر من قوله (ما فعلوه) ما فعلوه حال كونهم من شأنهم أن يفعلوه لأن النفي إنما يتصور فيها يتصور فيه الإنبات فلا يقال عن الجمادات (ما فعلوه)

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

وعلى ما ذكره فضيلة الشيخ يكون معنى قوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) لو شاء الله أن يصكون 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 نصادمته للتفسير وسبب كل ذلك أن فضيلة الشيخ لا يأترف عنده أن يكون الله قاهراً فوق عباده مع كونهم أصحاب إرادة واختيار وفي هذا سر القدر وغوض المسألة الموضوعية على بساط البحث وأمثاله من العلماء المتكلمين فيها أخطأوا حيث ذهبوا عن غرضها وأرادوا أن يحلوا 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 المنزلة فيخلقونها والله تعالى لا يتدخل فيها ولا بتفويض ارادة تلك الافعال كما قالت به الماتريدية فالعباد يريدون أفعالهم ويختارونها والله تعالى يخلق أفعالهم ولا يتدخل في إرادتهم واختيارهم المتملقين بأفعالهم إلا بقدر ما هو خالقهم متصفين بصفة الارادة والاختيار فتتظم الامور وتحل مسألة القدر بهذا الترتيب البسيط ولا يبقى فيها شيء من الاشكال .

كلا ! إن مسألة القدر التي تعد سرّاً من أسرار الله لا تحل بهذا الحد من السهولة ولا تمل بساطة منهب الماتريدية ووضوحه على أنه الحل الحقيقي

بالاختيار في مسألة القدر واتمات 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 ترتضه أيضاً واخترنا تفويض الامر كله الى الله مع عدم سلب القدرة والارادة والاختيار عن العباد ، أما قولك فيما اخترناه كيف يكون هذا وكيف يجمع 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 أصلا 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 بالمعقولات .

الثاني عشر --- لفضيلة الشيخ تأويل في قوله تعالى ﴿ قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهذا كم أجمعين ﴾ يشبه تأويله في قوله تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ وقوله ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ في الابتعاد عن مساق الآية لتقرب الى مذهب الذي أنزله في مسألة القضاء والقدر : فقد ذيل قوله تعالى ﴿ ولو شاء لهذا كم أجمعين ﴾ بقوله من عنده : ﴿ لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى وترك النظر فيما نصبه من الادلة وأمرهم بالنظر فيها . »

ومعنى قول : اذا قال رجل لا خير يرى نفسه فوقه لو شئت فعلت كذا فعناه لكني لم أفضل لأنى شئت أن لا أفعله يعنى انه يفعل ما يشاء وليس للرجل

(١) وقد ذهل عن هذه الحقيقة الدقيقة كل من عاب مذهب الاشعري من أفضل العلماء المتقدمين والتأخرين كالإمام الحرمين والشيخ محمد عبده ما لا ينال الى مذهب بأول الى الاعتزال والكاتب الكتبوى ما تلا الى مذهب الماتريدية والتفاضى أبى بكر .

الثاني أن يدخل في أمره ققول الثاني بعده بالفرض « انك لم تشأ ما لم تفعله
 لكننا وشئت ما فعلته لكذا » يعتبر معارضة للاول فيما قصده من كلامه
 ويُنضبه لان التعليق بالمشيئة يقع لقطع التعليق فلا يعود اليه بعده بتعليل مشيئته
 ؛ اذا كان موقف انسان مع انسان بكلمه هكذا فكيف يكون موقفنا مع كلام
 الله ققول الشيخ العلامة تديلا لقوله تعالى (فلو شاء لهذا كم 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 يهدهم لهذا المانع لانه لم يشأ هدايتهم وهو يناقض نفس الآية
 أعني (فلو شاء لهذا كم أجمعين) لانه إن كان لله تعالى أن يشأ هدايتهم مع
 وجود ما ذكره من المانع لزمه أن لا يكون المانع مانعا وان لم يكن له تعالى
 أن يشأ هدايتهم مع وجود ذلك المانع فلا يصح إذن قوله تعالى عنهم (فلو
 شاء لهذا كم أجمعين) .

والتدليل 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 لجمعكم أمة
 واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وقوله (ولو شاء الله لجمعكم
 أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته) وهذه الآيات مما يجدر أن
 تكون عبرة لفضيلة الشيخ منتهية له على خطأه في تفسير قوله تعالى (قل فله
 الحجة البالغة فلو شاء لهذا كم أجمعين) وتدييله بقوله « لكنه لم يشأ هدايتهم
 لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى الخ » فهي تصرح
 بما يقضي أن يكون ذيل أمثالها مما لم يصرح فيه بالدليل كقوله (قل فله الحجة

الباقية فلو شاء لهداكم أجمعين) وفي الاخيرتين من تلك الآيات المذيبة 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 لاجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته) فيتأكد وجوب الكف عن تعليل الامر بغيرها والأولى من الآيات المذيبة أعنى قوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) ان لم يقع فيها تكرار إسناد الامر الى مشيئته صراحة فهي بمنزلة تكراره معنى . واما التذييل الذي ياباه صدر الكلام وقع في تفسير فضيلة الشيخ وهو قوله « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم المعنى على الهدى » .

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

نم لو انهم طلبوا الهداية لمنحهم الله ذلك لكن تفسير الآية التي تبين

الامر على مشيئة الله لاجل عندها الكلام ينهى عن بناءه أو بناء مشيئة الله اياه على مشيئة غيره وانما تنبى هناك مشيئة غيره أيضا على مشيئته فاذا لم يشأ الله هدايتهم فلا يشامون 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 - ونموذ به منه - يجعل صدره ضيقا لاندخل 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 هو ربكم واليه ترجعون)

وروى سعيد عن منصور عن عبد الله بن يسار عن حذيفة عن النبي ﷺ قال (لا تقولوا ماشاء الله وشاء فلان وان كان 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 (اجعلنى لله عدلا بل ماشاء الله وحمد) .

الثالث عشر - وانظر الى قول فضيلة الشيخ :

« ونسبة الفعل الى الله تعالى ايجاداً حق مطابق للواقع ونسبة الفعل الى العبد تسبباً وكسباً حق أيضاً مطابق للواقع لكن مبادى التكليف والامر والنهى

كما سبق على نسبة الافعال الاختيارية الى العبد لأنها هي التي بها يكون الفعل صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنا نارة وقييحا تارة أخرى وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ على وجه ملبس .

فكان الآية نزات 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 انه ان سلم أساس المسئولية وأجيب عن خلق ما يضر العباد من أفعالهم بكونه نتيجة كسبهم فما قوله في خلق الاسباب المتقدمة على كسبهم الممتدة له التي اعترف بها امام الحرمين وأشار اليها بقوله فياستنقله 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 بمن لا يتقنع بنسبة الكسب الى العباد وينسب التأثير التام في أفعالهم الى القدرة الخادثة وما لتصحیح مسئولية العباد عن أعمالهم هنا مع ما لا يخفى في تفسير الشيخ من تحديده من الآية وتقليل خطورته بحيث كان يرتعد كل أحد أمام عظمتة وفيه من أول مما عاها .

وهل تفسير الشيخ تلك الآية وما فهمه منها يشبه تفسير التابى 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 ويكدهون

(١) ولاديب لي أن فهمها مشتق من فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون به مما أنام
به نبيهم وثبتت الحججة عليهم فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم قال
قال أفلا يكون ظلماً قال ففزعتم من ذلك فزعاً شديداً وقلت كل شيء خلق
الله ومالك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال لي يرحمك الله لم أورد
بما سألتك إلا لأحرز عقلك أن رجلين من مزينة أتيا رسول الله إلى آخر
الحديث الذي رواه مسلم وسنقله 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 أعنى (لا يسأل
عما يفعل وهم يسألون) آخر ملتجأ لعقول البشر في مسألة القضاء والقدر التي
لامندوحة عندها من الجبر فأواد فضيلة الشيخ أن ينقض هذا الملتجأ ليضطر
الناس إلى مذهبه. لكن تفسيرها بما فسر به الشيخ ما خطر على بال أبي الأسود
وعمران بن حصين ولا على بال إمام الحرمين عند ما تلاها بلسان مخالفيه كما
ستطلع عليه إذا جاء دور الكلام على مذهبه، بالرغم من كون مذهب الامام
في مسألة أفعال العباد أقرب إلى المذهب المعتزلة من مذهب فضيلة الشيخ .

(٥)

مما يجب أن لا ينهب على ذي بصير ونظر أن تسليم أساس الدعاء وأهميته
في دين الاسلام بحد أن يكون واجب المسلم أن يقف بين يدي ربه فيدعوه
في كل يوم سبع عشرة مرة قائلاً (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم)، يمنع صحة مذهب 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 فصلا والتي ينرتب عليها خلق الله تعالى أفعالها الاختيارية طاعة أو معصية سنة جارية منه ولن نجد لسنة الله تبديلا ، وصحة ما ذهب اليه الدائر ون بين مذهبي المعتزلة والماتريدية كعلماء الحرمين والشيخ محمد عبده وابن قيم الجوزية فلو صح ما قاله هؤلاء أو هؤلاء لزم استغناء العبد عن أن يفترق الى طلب الهداية للصرائط المستقيم من ربه لان الصراط المستقيم معلوم له بعد أن تبين الرشد من النقي يعنة الأنبياء وإزالة الشرائع والله خلقه مريداً وحرراً في تصريف ارادته فإذا حاجته بعد هذا في طلب الهداية من الله فهل هو شاك في تعيين الصراط المستقيم وهل هو شاك 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 ذوي 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 الماتريدية أو ما يلتحق بها الى أن يسأل لهدايته عوناً من أحد قائماً كان يحتاج الى أن يسأله نفسه و ارادته التي أمرها بيده لسكن الآية آية السبع المثاني تدل على أن الهداية تطلب من الله وهو منعها 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 ، تماماً لا ينقطع عنهم ثم لا وجه لان لا يكون طلب الهداية من الله الذي تعلمه العباد قرائتهم

في كل صلاة حتماً لازماً في طريق الحصول عليها بأن يتمكنوا بالاهتداء بأنفسهم
وتكون هداية الله عوناً لهم زائداً على قدر الحاجة ويمد طلبهم ذلك عملاً من
أعمال الاحتياط ، لأنه يستلزم أن يكون الله قد ساقهم في تعليمهم هذا المؤكد
المكرر في كل صلاة الى سؤال أمر قد يستغنون عنه وهو يجافي بإيجاب قراءة
الفاتحة في الصلاة زيادة على مجافاته لما دل عليه سياق الآية وسبقها وهو
قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) الوارد بصيغة القصر النافي للاستعانة
بغير الله وتدخل فيها استعانته بنفسه دخولاً أولياً .

(٦)

في القرآن كلمة من أكثر ما يتكرر فيه فائدة بأن الله تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء وتقرن بها في بعض المواضع خصوصيات تؤكد
مدلت هي عليه وتمنع التأويل زيادة على أن تلك الكلمة لا تقبل التأويل في
نفسها ولو يمثل التكلفات البعيدة التي تثبت فضيلة الشيخ بحجة بأذيلها في
تفسير قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وقوله (ولو شاء ربك
ما فلبوه) وقوله (فلو شاء لهداكم أجمعين) وتلك الكلمة المتكررة لو لم يكن
في القرآن غيرها لسكنت في اثبات أن مقدرات الانسان - ومعا مشيئته
التي تترتب مقدراتها عليها - لا تخرج عن محيط سلطان مشيئة الله وفي قطع
ظهور المذاهب المعارضة له فاذا الذي يسع أحداً من أهل تلك المذاهب أن
يقول نجاح قول القرآن المجيد (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وكيف
يمكنه تأليف هذا مع قوله بأن الانسان يضل ويهدي بمشيئته التي هو
مستقل فيها فهل الهدى والضلال منوطان بمشيئة الله أو بمشيئة الانسان المهتدى

و الضالّ و أئىّ المشيئين سائئة فيهما أو مستتبعة لهما نعم أنهما يحصلان بكاتا المشيئين فى مذهب أهل السنة لكن أيهما تتبع الأخرى ؟ فلو صح ما قالت الماتريديه من أن الهدى والضلال وكل ما يدخل فى أفعال العباد الاختيارية منوط بمشيئتهم ومشيئتهم غير منوطة بمشيئة الله بل مشيئته تلاحق مشيئتهم فكلياً شاء العبد طاعة وفى وسعه أن يشاءها تتبعه مشيئة الله ويخلق هداها وكلما شاء ممصية وفى وسعه أن يشاءها فإله يشاءها ويخلقها، فلو صح ذلك لما صح قوله تعالى (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) مراداً به التمدح بسعة قدرته وسيادة مشيئته ولكونه هو المراد لم يوجد بين المفسرين حتى المنزولين منهم من ذهب الى رجوع الضمير الفاعل لفعل المشيئة الى (من) ولو ذهب لآباء بعد سلامة الذوق قوله تعالى (من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم) وقوله (فمن برد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يفتح) مصرحاً فيه بفاعل فعل المشيئة فاللاعب بالاحتمال فى مرجح الضمير مع كونه فى غاية البعد لا يجرى فى هذه الآيات وفى مثل قوله تعالى (ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء) لتأديته الى الفناء صدر الآية، فلو صح ما قالت الماتريديه لكان الله يضل الذين يشاءون الضلالة ويهدى الذين يشاءون الهدى لا الذين يشاء هو ضلالتهم أو هداهم فلما ان لا تصح هذه الكلمة المعروفة القرآنية أو لا يصح مذهب الماتريديه القائلين بسيادة مشيئة الانسان وان كانت سيادتها يافز الله حتى انه لو كانت المشيئتان متساويتين فى توقف الفعل عليهما دون أن تكون إحداهما تابعة للأخرى كما وقع فى مذهب الاستاذ أبى اسحاق الاسفرائينى القائل بمحصل قول العبد بكاتنا القدرتين لا يمكن تأليف هذا المذهب مع تلك الكلمة القرآنية لتوقف حصول

الهدى والضلال على انضمام مشيئة الله الى مشيئة الانسان المهتدى والضالء
ولا يمكن تأليف مذهب الماتريديّة 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 بحيث في الثانية وأرهبها عليه من
التأويل الذي سبق ذكره والكلام عليه وكان مستند الشيخ العلامة في تأويله
ذلك أن لو شاء الله خلق الانسان كالجادات بلا قدرة ولا ارادة ولا اختيار
لكنه خلقهم متصفين بتلك الصفات وأنت ترى أنه لا علاقة لكون الله يضل
من يشاء ويهدى من يشاء من عباده مع كونه خلقهم متصفين بالارادة والقدرة
والاختيار فإذا كان كل انسان أعطى بالنظر الى خلقته من هذه الصفات على
السوية فمن أين يجيء هدى بعضهم وضلالة الآخرين وجواب القرآن على هذا
السؤال الذي تحار فيه العقول أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولا
احتمال فيه لتأويل قريب أو بعيد لاسيما اذا اقترن حكم القرآن هذا بخصوصيات
تؤكد كما في قوله تعالى (أفن زين له سوء عمله فرآه حسناً فان الله يضل
من يشاء ويهدى من يشاء) وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره
للإسلام ومن يرد أن يضله 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 بكرة

(١) اي جعلناهم يذوقون الى الفسق من أمره الذي اذا أراد شيئاً يصره ويقول
لفظه. كمن فيكون وحمل الامر على الامر التشرىحي ثم التزام خلف المأمور به وجعل التقدير
امر تامم بالطاعة كما فعل اكثر المترفين ، يأخذان الامر بالطاعة لا اختصاص له بالمترفين
علا من مترفي قرية أراد الله اهلاكا .

لاتخصى 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 ضلائله على مشيئة الله كقوله تعالى (سبقول 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 تقبون الا
الظن وان أنتم الا تخرسون 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
منعوم من الشرك وتحريم ما أحل الله وتبكيتهم بحجة الزامية مسلمة عند
الرسل وهي قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ..) والقرينة على ذلك انه تعالى
تعقبهم بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم) ففهمهم على تكذيبهم لا
على كذبهم في قولهم والقرينة الثانية - وهي أبلغ وأقوى - تعقبهم بقوله
(قل فله الحجة البالغة فلو شاء هداكم أجمعين) فقال بلسان رسوله أيضا
- لا بلسانهم تحسب - ان لو شاء الله لهداهم أجمعين وساق هذا القول مساق
عكس حججهم عليهم وكان المشركون قالوه لاعن اقرار بعضهم وخضوع
لمشيئة الله وانما تهكوا به الرسل وأرادوا به تبكيتهم فأعاد الله حججهم عليهم
وكأنه قال نعم لو شاء الله لهداكم فما أشركتم لكنه لم يشأ هدايتكم وشاء

حلالكم فلهذا لا تعلمون عن الشرك وتستهزئون بالرسول الذين ممنوعكم منه
واللهدالة على هذا المعنى قال (قل فله الحججة البالغة) وأتى بالغاء 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 التنزع الى دفع
المسئولية عن نفس المكاف لان ذلك يؤدي الى الخمام الانبياء صلوات الله
عليهم وأما مع السعي البليغ لاثبات القدر ووجوب الايمان به لا ترضى
الاحتجاج به قط وقد عرفت ان خلاصة مذهبنا في مسألة القضاء والقدر قوله
تعالى (ولو شاء الله لجلعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من
يشاء) وانسألن عما كنتم تعملون) فنحن نجمع وجوب الاعتراف بمسئولية
العباد الى وجوب الايمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى بمعنى ان مشيئة
الله السلطة العامة على كل شيء وكل مشيئة للعباد كلية وجزئية لا ينحس كلا
من الواجبين حقه وبفضل ذلك لاتصادمنا آية في كتاب الله ولا حديث من
أحاديث رسول الله وغيرنا ممن يرى في مذهب الاشاعرة هدماً للشرعية
ومحواً للتكاليف يؤمن بالقدر لفظاً ولا يؤمن به تفصيلاً ويتقضى عمره في
تأويل الآيات والأحاديث التي تناقض مذهبه وتؤيد من يهد مذهبهم هدماً
لشرعية ومحواً للتكاليف كأن الآيات والأحاديث أيضاً هادمة للشرعية
وباحية للتكاليف وقد قرأنا لك كثيراً من تلك الآيات وستقرأ .

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

إيمان به ومن غير علم بحقيقة القدر الذى لا يدفع المسئولية عن المكلف وقد
قال الله تعالى فى الرد عليهم (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون
الا الظن وان اذتم الا تخرسون)^(١) ومثله قوله تعالى (وقالوا لو شاء الرحمن
ما عبدناهم مالهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون) فالآية تقدمهم لا لايمانهم
بانقدر كما توهمه صاحب الكشاف بل لعدم ايمانهم به وعدم علمهم بان الايمان به
لا يمنع التكليف فحق تعيب عليهم جهلهم بعدم ما به انكار القدر وكلا الامرين
المدعى عيب بهما المشركون فى الآيه يعاب به كل من أنكر القدر من
أصحاب المذاهب ومن خبط فى فهم معنى هذه الآيه وعدعا من أدلة مذهبه .

نبذة من نبت 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 حكيماً)

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

(١) وأنى أحد الله تعالى على توفيقه للاعتناء الى هذا التوجيه فى معنى الآيه الكاشف
عن التثام قوله (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان اذتم
الا تخرسون) مع ما قبله وما بعده .

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

(إن هي إلا فتنتك تفضل بها من تشاء وتهدي من تشاء)
وفي تفسير العلامة الآلوسى : أخرج ابن حنتم أنه قال قال الله تعالى لموسى
إن قومك عبدوا العجل عند ما غبت عنهم فقال موسى الذى صنع لهم العجل
هو السامرى ولكن من نفع فيه الروح ؟ فقال الله أنا فقال موسى (إن هي إلا
فتنتك تفضل 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
ويلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون)
(إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء)

ولا يعارضه قوله تعالى (وإنك لتهدى 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 (سبحانه ربك الأعلى
الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى) وقوله (ربنا الذى أعطى كل شيء
خلفه ثم هدى) والثانية مرتبة البيان والدلالة والتعليم والدعوة والارشاد
وهى أخص من المرتبة الأولى وإن عمت المكلفين وهذه المرتبة لاتسنزم
حصول التوفيق واتباع الحق وإن كان شرطاً فيه أو جزء مسبب ومن هذا

القبيل قوله تعالى (وأما نوح فهديناها فاستجبوا لعني على الهدى) وقوله (وإلك تهدي الى صراط مستقيم) والمرتبة الثالثة هداية التوفيق والالهام وخلق المشيئة المستلزما لفعل الخبير وهذه أخص المراتب وهي المرادة بقوله تعالى (من يهد الله فهو المهتدي) 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 مني 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 في حاشية الكشاف: « وتأكيده الحكيم بالقسم لقسم ظهور المجترئين على تحريف النص القطعي ابتغاء تأويله وحسم شبهتهم عن أساسها »

وفي روح المعاني عند تفسير هذه الآية : أخرج أحمد بن حنبل عن عبد الرحمن بن قتادة قال النبي ﷺ (إن الله خلق آدم عليه السلام ثم أخذ انخلق من ظهره فسأل هؤلاء في الجنة ولا أبالي وهؤلاء في النار ولا أبالي) فان قال قائل فلماذا العمل قال (على مواهة القدر) .

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

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

الإلهام الاتقاء 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 حمل فيها فجورها وتقواها وعليه حديث عمران بن حصين أن رجلاً
من مزينة أو جهينة أتى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله أرأيت ما يعمل
الناس فيه ويكدهون شيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر سابق أو فيما
يستقبلون به مما أنام به نبيهم قال : بل شيء قضى عليهم ومضى قال ففيم العمل
قال من خلقه الله لأحدى المنزلتين استعمل بعمل أهلها وتصديق ذلك في
كتاب الله (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) قهراة هذه الآية
عقب اخباره بتقدم القضاء والقدر السابق يدل على أن المراد بالإلهام 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 الذي اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أنؤمنى على أمر قدره الله
على قبل ان أخلق بأربعين سنة فحج آدم موسى) .

وفي الأحكام لابن حزم الاندلسي والفقهاء والمنفقه للخطيب البغدادي

بألفاظ متقاربة المعنى « نسا حج موسى لانه لام آدم على أمر لم يفعله وهو إخراج الناس من الجنة وإنما هو فصل الله تعالى ولو أنه لام آدم على أكله من الشجرة الموجب لذلك لكان واضحاً اللامة موضعها ولكن آدم محجوجاً » وفيه أن مراد موسى من مؤاخنة آدم على إخراج الناس من الجنة مؤاخنته على أكله من الشجرة المنوعة إذ يصح أن يقال بطريق الإيجاز « لم أخرجتنا من الجنة ؟ » بدلا من أن يقال « أكلت من الشجرة وسببت خروجنا من الجنة » وفي قواعد التخاطب مساغ لهذا النوع من الالطاف ويدل على أن مقصود موسى استناد الفعل الى سببه ابتداء المؤاخنة بقوله « أنت أبونا » 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 ذكرها « 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 والقيمه والمنقحه 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 : (أتؤمنني على أمر قدره الله على قبلي أن أخلق) فيظهر أن سيدنا آدم فهم - كما فهمنا نحن - أن معنى المؤاخنة أكله من الشجرة فأجاب بمنثل هذا ولم يحد في الجواب الى شكل جدلي يفيء عن التجاهل في مقصد السائل أو عن تخطئه في ادارة دقة السؤال .

فيبقى أن يعلم أنه لا يمكن قلب القلبة التي يراها الحديث في جانب آدم

الى جانب موسى بتعديل قليل يتعلق بشكل الافادة كما زعم صاحب الاحكام
والفقيه والمتفقه وأن موضوع الحديث كخالفية 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 يحتاج به وهو لا يدفع المسؤولية عن
الخنج والجواب أن آدم لم يرد به دفع المسؤولية عن نفسه الأيرى أن القرآن
حكى عنه وعن حواء قولهما (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا
لنكونن من الخاسرين) وقال (فلتلق آدم من ربه كلمات فتاب عليه) فبعد
أن تاب الله عليه لا تتوجه اليه المؤاخنة ولا يصح قول القائل « ولو أن موسى
لام آدم على أكله من الشجرة لكان واضعاً الملامة موضعها ولكن آدم
محبوجاً » فاجتمع في حادثة آدم أمور ثلاثة : الكسب والتوبة والقدر
فبعد أن اتضح الكسب بالتوبة وتقاصاً بقي القدر المحض المتعلق بإخراج
ناس من الجنة ولا يؤخذ بالقدر المحض أحد والحديث ينطق به .

(ومن يرد الله فتنه فلن يملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله
أن يظهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي وهم 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) .

(أئن حق عليه كلمة العذاب أظأنت تنقذ من في النار) .

وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود (ان الرجل منك 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 فيسخل الجنة .

وقد ذكر فضيلة الشيخ بخت هذا الحديث ولقت النظر الى قوله (فيعمل بعمل أهل النار) وقوله (فيعمل بعمل أهل الجنة) ثم تفرع دخول النار والجنة عليهما بالفناء السببية وفاته الالغفات الى قوله قبل ذينك القولين : (فيسبق عليه الكتاب) والفناء بعينها مذكرة بين الجنة 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 ذريتهم) 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 فقير 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 الاستناد فان معناه قد روى عن النبي ﷺ من

وجوه كثيرة عن عمر بن الخطاب وغيره ، ومن روى معناه 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 الماص وذو النجبة الكلابي وعمران بن الحصين وعائشة وأنس بن مالك وسرافقة بن جشم 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 ويحملون القدر القاضى بدخول الجنة والنار مبنياً عليه لكن الحق أن للعمل أيضاً نصيباً من القدر فان كان القدر عمله يعمل أهل الجنة يعمل به وان كان المقدر عمله يعمل أهل النار يعمل به يدل عليه التعبير في الحديث السابق بقوله استعمله يعمل كفا واستعمله يعمل كذا . ففي هذا الحديث شفاء لدائمين وقطع لشبهتين إحداهما شبهة اغناء القدر عن العمل وحمل الناس على الكسل فالحديث يدلنا على أن القدر يدور مع العمل والثانية شبهة أن القدر من الله والعمل من الله فالتعبير بالاستعمال المستند الى الله تعالى برينا 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 أنبتى 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 ﷺ أن يدل على عمل يدخل به الجنة فقال (انه ليسير على من يسره الله عليه) .

وروى الامام أحمد بسنده عن أبي الأسود الدؤلي قال غدوت على عمران بن حصين يوما من الايام فقال ان رجلا من جينة أو مزينة آتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكسبون فيه شيء قضى عليهم او مضى عليهم في قدر قد سبق أو فيما يستقبلونه مما أتاهم به نبيهم وأتخذت عليهم الحجة قال بل شيء قضى عليهم قال فلم يعملون إذن يا رسول الله قال من كان الله عز وجل خلقه لواحدة من الميزلتين فيأه لعملمها وتصديق ذلك في كتاب الله (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)

وفي الصحيحين عن علي بن أبي طالب قال كنا في جنازة في قبع الفرقد فأتانا رسول الله ﷺ ومعه منحصرة فنكس فجعل ينكت بمنصرته ثم قال (مامنكم من أحد ما من نفس متفوساة الا كتب مكاتها من الجنة والنار والا قد كتبت شقية أو سعيدة فقال رجل يا رسول الله أهلا تتكل على كتابنا ونضع العمل فقال من كان من أهل السعادة فيصير الى عمل أهل السعادة ومن كان من أهل الشقاوة فيصير 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 يحنوف أى لا يؤمن من لا يؤمن (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 سُلماً 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 بأشكاله العنصرية أو يهاجرون من بلادهم الحرة (ولو نسبية) الى بلاد تركيا الجحيمية في حالها الراهنة فيخسرون آخرتهم ودينامهم وقد رأينا بعضهم حين كنا بالتراب كيا الغربية اليونانية رجوعاً يخفى حين وهم مع ذلك أسمد حفظاً من الباقين هنالك ومن العجيب انه لا يعتبر بهم غيرهم قترى فوجاً جديداً يهاجر فيقع فيما وقع فيه الفوج الاول فلماذا هذا الانحذاب 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 مثلاً عنهم يمثل هذه الآية التي يخاطب بها نبيه ﷺ فيهنما كيف يضل الانسان اذا صدرت الإرادة الإلهية على شقوته وضلالته فلئلا من العاقل يجد في كتاب الله مثلاً لأولئك الغاوين العصريين الذين لا تؤثر فيهم الموعظة الحسنة ولا المصيبة السيئة ولا يفهم معنى هذه الآية حق الفهم من لم يرتد عن الكمالين في زماننا ومن نظر في حالهم بدقة ولم يطلع على هذه الآيات ينهم عقله .

(وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشرككم لها اذا جاءت لا يؤمنون وتقلب أفتنهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونفرهم في طغيانهم يعمهون ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله ولكن أكنهم يجهلون) .

ثلاث النظر الى محنتهم الآيتين الاخيرتين أعنى قوله تعالى (فلا تكون
من الجاهلين) وقوله (ولكن أكرم يجهلون) ففيهما تجهيل لمنهوب من
لم ير الامر كله من عند الله .

وعن أبي هريرة قال قلت يا رسول الله انى رجل شاب وأنا أخف
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 النبى 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 النبى ﷺ يوماً فقال لى
(يا غلام انى أعلمك كلمات : إحفظ الله يحفظك . إحفظ الله تجب عليك . اذا
سألت فسل الله و اذا استعنت فاستعن بالله و اعلم أن الامة لو اجتمعت على أن
ينفعوك بشىء لم ينفعوك إلا بشىء قد كتبه الله وان اجتمعوا على أن يضروك
لم يضروك إلا بشىء 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 أباسميد
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 انهم كان فى يوم كذا فى ساعة كذا
وكذا فى الخاصة والعامه حتى ان الرجل لياخذ العصا ما يأخذها إلا بقضاء

وقدر قال يا أبا سعيد والله لقد أخذتها و أتى عنها لفتى ثم لا صبر لى عنها قال
الحسن أولا ترى .^(١)

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

(انا جعلنا فى أعناقهم أغللاً فى الى الاذقان فهم مقمحون وجعلنا
من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون وسواء
عليهم أهدرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) .

(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولم يعبأ 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 الخذاء
عن عبد الأعلى عن عبد الله بن الحارث قال خطب عمر بن الخطاب بالجالية
نحمد الله وأثنى عليه وعنده جاثليق يترجم له ما يقول فقال من يهد الله فلا
مضل له ومن يضل فلا هادى له فنغض جبينه كالنكر لما يقول قال عمر ما
يقول قالوا يا أمير المؤمنين يزعم أن الله لا يضل أحداً قال عمر كذبت أى
عبو الله بل الله خلقك وقد أضلك ثم يدخلك النار أما والله لولا عهد الله لك
لضربت عنقك ان الله خلق أهل الجنة ومأم عاملون وخلق أهل النار وما
م عاملون فقال هؤلاء هؤلاء هؤلاء قال فتفرق الناس وما يختلفون فى القدر .

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

(يبنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم
أن هذا لكم للإيمان أن 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
والمصيان) .

(واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) .

وفي الحديث (ما من قلب الا وهو بين اصبعين من أصابع الرحمن ان
شاء أن يقبضه أماته وان شاء أن يزيهه أزاهه)

وعن جابر رضى الله عنه (كان النبي ﷺ كثيراً ما يقول :
يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك قيل آخاف 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 يربكهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقلكم في أعينهم ليقضى
الله أمراً كان مفعولاً والى الله ترجع الامور) .

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

(فلم تقتلهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) .
نقياً 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 وقفه والتعشية على الأسماع والأبصار واختم على القلوب
 ونجيب الأيمان الى المؤمنين وتكره الكفر والفسوق والمعيان وتزين
 سوء الأعمال لمالها وتقليل الفتنين المتقاتلتين. كلا منهما في أعين الأخرى
 للتشجيع على المحاربة وسوقهما الى التلاقي بحيث لو تواعدتا لاختلقتا 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 أفهامهم وهم يمدبر 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 الشؤون دون الأخرى بل الله هو رامي ما رماه حبيبه ليصيب به المرءى

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

« وقد ظن طائفة من الناس ان من هذا الباب قوله تعالى (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم
 وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وجعلوا ذلك من أدلتهم على القدورية ولم يمهوا مراد
 الآية وليست من هذا الباب فان هذا خطاب لهم في وقته بدو حيث انزل الله سبحانه
 ملائكة قتلوا أعداءه فل يرد المسلمون يقتلهم بل قتلهم الملائكة واما رمية صلى الله عليه
 وسلم فقدوره كان هو الحذف والالقاء واما إيصال ما رمى به الى رجوه المعنى مع اليد
 وإيصال ذلك الى رجوه جيبهم فلم يكن من فعله ولكنه فعل الله وسعد قرءى براد به
 الحذف والإيصال ثابت له الحذف بقوله إذ رميت وتبقى عنه الإيصال بقوله وما رميت
 فخراج الآية عن سياقها لان الله تعالى لم يقل ما اغردتم يقتلهم ولكن كان لكم فيه
 شركاء من الملائكة بل قال (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) ولا ينافي انزال الملائكة لان
 الذين قتلهم الملائكة لم يقتلوهم ايضاً ولكن الله قتلهم وهو الذي يتولى الاتس حين موتها
 ويهريق بين الرمي والموصل مع ان المادة ان يكون الموصل هو الذي كان منه الرمي
 تحم فلا أن يكون الرمي والاماسة من الله أولى من ان يكون الرمي من النبي صلى الله عليه
 وسلم متصرفاً غير مصيب ثم يكون الله موصل ما رماه وبحوله الى مرابه والله تعالى يقول
 (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) لا أنت رميت والله اوصل .

ورامى مارماه أعداء حبيبه لثلا يصيب به فهو يرمى ما هو مطلوب الاصابة
ليصيب ويرمى ما هو مطلوبُ عدمها ليحيد إذ لورماه صاحبه لاحتمل أن
يصيب كرمية من غير رام^(١) وجملة القول أنه يتدخل في فعل أحد ليمته
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
مبيين 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 ويضل الله ما يشاء)

(والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)

(والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم)

(يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل 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 التفسير لشره وخطورته ونزك 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 زلغوا أزاع 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 بالعودة
أول مرة فاقعدوا مع الخالفين)

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

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

علماً فيتسلسل أو يلزم أن يفتحي الأمر الى جهل لم يكن حدوثه من الجاهل
فهداية الله و اضلاله لعباده اللذين يفتشان عن سابقة استحقاق منهم اذا نقل
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 لايسع عمر
الانسان المنتهى الى مبدأ ، فبئنا عليه يكون من الضروري أن تستند أفعال
العباد الاختيارية الى داعية يخلقها الله في قلوبهم و تمنهى اليها و البحث
فيه من أهم ما اشتمل عليه كتابنا و قد حان حينه :

الموقف الثاني

حاجة الافعال الاختيارية الى داعية

و مسألة الترويج 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 لمناوّل
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 أى فعل يرى
في استطاعته أن يفعله . فنبحث بعد الآن في هذه الجهة و نعى بتدقيقها و بهذا
نكون ننقل الى اثبات مذهبنا في مسألة القضاء و القدر بدليل عقلي بعد أن

أثبتناه بأدلة الثقلية 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
ا.كان أن يفعل الفاعل المختار بلاسبب يرجح له ذلك كاختيار الهارب لاجدى
الطريقين المتساويين على الآخر و العطشان لاجد الانائين الممتلئين ماء
المتساويين ظرفاً و مظهر و قاً ، لكن عندنا أن الهارب أو العطشان لما كان مضطراً
في اختيار أحد الانائين أو الطريقين فقياس الافعال الاختيارية التي نعلم
حاجتها الى مرجح بالوجدان بهذين المثالين و الحكم فيها بالقياس عليهما يكون
قياساً مع الفارق و إلحاقاً للاكثر بالنادر .

فتناء على أن اختيار أحد المتساويين في ذينك المثالين لما كان ضرورياً
يوقع كما يقع فعل من الافعال غير الاختيارية فلا يطلب مرجح لهذا الاختيار
فمع قطع النظر عن تعيين طريق أو إثناء فلفعل الهرب و الشرب مرجحها
على خلافهما و يسكون هذا المرجح مرجحاً أيضاً لأمر التعيين الذي يقع
ضرورياً لضرورة الهرب و الشرب و المسألة أن كل فعل من أفعال الانسان
لا يتخلو عن الاستناد الى مرجح ما .

فان قيل ان للانسان ان يشرب من أحد الانائين المتساويين في غير
حاجة 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 بالبعث يستند الى غاية تناسبه و مرادنا أن أفعال الانسان لا يكون

بلا داعية ولا غرض لاسيما وان وجود المرجح مسلم في جميع أفعاله الاختيارية
إلا مثالا أو مثالين كشرب العطشان وهرب الخائف عما يفشد ويوجد بشق
الانفس حتى انه يُستعمر من لفظ (الاختيار) الذي تنسب اليه الأفعال 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 الأفعال الاختيارية ليست في حاجة الى
المرجح وأن مختارة الفاعل مغنيته عنه بل المرجح يكون دليلا لاختيار
الفاعل المختار فإذا لم يجد مرجحاً يتوقف اختياره ولا يقبض ولهذا لا يشبه
المثالان السابقان في مرحلتها الخالية عن المرجح مع الاحتياج اليه أفعالا
اختيارية لان الانسان « يبول في أفعاله الاختيارية على التحرر عن السبب
فتردد الهارب عند وصوله الى منشعب الطريقين ووجدانه قلقاً في نفسه عند
اختيار إحداها يفشان من فقدان المرجح المنشود فهذا يقول ايضا لموقفه في
مثل تلك الآتات المحرجة « أعرضت طرفي وملت الى جهة كذا بجملة كأنها
غير إرادية أو كأن قوة مجهولة جذبتني اليها » فالارادة لكونها طالبة للمرجح
تكون كلالارادة عند عدم وجوده ومثله في العطشان الذي يمد يده الى
أحد الانائين المتساويين وكله يدل دلالة واضحة على احتياج الأفعال الاختيارية
الى المرجح .

فخلاصة ما يجري في خلد الهارب عند وصوله الى منشعب الطريقين
« ان اختيار إحداها ضروري ولكونها متساويتين تُرى النتيجة فيها

واحدة فبناء عليه فلا زيم بنفسى على أيهما اتفقت هـ وتكون حركته بهذه 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 المشعب ويسلك احدى الطريقتين المتساويتين الا ان سلوكه اياها لا التزامه للمضى في طريقه يقع اتفافية أكثر من كونه اختيارياً وهو نتيجة تضييقه على نفسه للمضى يجهز نفسه فيجدها في احدى الطريقتين على حسب ما قضى به الصدق أو يرجح ما يدر الى ذهنه أولاً أو أصابه نظره أولاً ويكون هو مرجحه وناظم حركته التي لا يدرك كيفيتها أو الجائئ باحدهما الى ذهنه أولاً أو مريضه اياه كذلك وبعبارة أقصر خالق المرجح في حال عدمه هو الله .

الحاصل ان الأصل على الأقل وجود المرجح في الافعال الاختيارية ولتكون الحركة في المثالين - المرتبين خاليين 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 تقول ليو جبر الجبر في جميع الافعال الاختيارية لوجود المرجح ولا يوجد في مثال أو مثالين مع ان فيهما مرجحاً خفياً أو انهما أشبه بالافعال الاضطرارية ولما كان محل النزاع هو الافعال الاختيارية فالتا أن نعتبر ذينك المثالين اللذين لا يشبهان الافعال الاختيارية نموذجاً لها فاذا لامعنى التمسك بمثالين عند الحكم في أفعال اختيارية لانحصى بالملايين ولا عدل في الحكم على أكثرية الافعال الاختيارية للقاهرة

(١) وقد عرف علماء النفس الفرييون الفعل لارادى بما يتمر افعال بسببه وغايته

التريين على الاقل

التي لا ترتاب في وجود دواعيها ومرجعاتها ، 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 مغاية مافي الباب انا نطرح المثالين المرتاب فيهما من البين وتتكلم 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 نحروا ووجدوا ذينك المثالين لانبأت الترجيح بلا مرجح يريدون أن يستخرجوا من عدم استناد الاختيار فيهما الى مرجح سناً لأن يدعوا في الافعال الاختيارية التي لاشبهة في وجود دواع ومرجحات لها عدم ارتباط الاختيار بالدواعى المرجحة الموجودة ولابل هذا يتمسكون بهما والا فإذا يكون لمثالين من الاهمية ازاء أكثرية الافعال الاختيارية العظمى التي توجد مرجحاتها ولعمد أهميتهما فتركهما مثلثيها 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 لاندعي 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 للبداهة وكانوا لم يسموا المرجح مرجحاً فلمس السبيل الى انكار هذه المناسبة لجأوا إلى نحرى مثال خال عن المرجح .

وصفة القول أنه لا مجال للكلام في وجود المرجح لاكثر الافعال الاختيارية ولا في مناسبتها بل المرجح 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 بدلا من الخالق الكثير بالنادر والمعلوم بالمجهول أو يقبل كل من النوعين بموقفه الخاص من غير الخالق أحدهما بالآخر .

فظننا بفضل التماهي في التدقيق استرحنا من غائبة المثاليين 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 فعلة وتركه من كل جهة حتى يكون ترجيح واحد منهما ترجيحا بلا مرجح بل كون الفعل طاعة أو معصية والمسئولية المرتبة على كونه فعلا اختياريا كما ذكره علاقة بالمرجح فالإنسان يعمل للقيام بواجبه أعني يعمل بهذا المرجح فيصير مطيعا ويعمل تابعا لهوى نفسه فيصير عاصيا 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 لسكونه فعلا مختارا لا يحتاج الى أى شيء ويكون في فعله مطلق العنان بل الفاعل المختار من يتبع شعوره فهو يفعل ما يشاء لسكن مشيئته تحصل باحساس فائدة وقد تكون هذه الفائدة خفية وسريمة الانطباع والزوال بحيث تحتفى عن نفس الفاعل الذى يدركها

فهو يتصور قائمة وينتقها ولا يشعر بها والعلماء يمتدرون عنه بإدراك قائمة 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 المارب 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 وتراثيها فى مظهر المرجح مختلفة عن الموجب ناشىء من تأثيرها بواسطة شعور الفاعل واختيارية الفاعل أيضاً تتجلى بفضل ذلك التوسط فالإنسان مكاف لكونه فاعلاً مختاراً ومدار التكليف عقله فترعى مختارية الفاعل وتضان بكون ما يقبل المرجح مرجحاً هو شعوره وينعقد التراضى بينهما بالإيجاب والقبول وإلا فهذه المرححات بعد تسليم وجودها ولزوماً موجبات .

تفالق تلك المرححات التى بينها وحللنا مناسبتها بالأفعال الاختيارية بكونها علة قائمة للأفعال وهى معلولات لها فى الأذهان والذى يرضى بها شعور الفاعل المختار ، هو الله تعالى فان زعمنا فى بعض الأحيان أننا متحرروها وو اجدها فى أذهاننا فالتحرى والوجدان والافتناع بما يوجد لا يحصل بلا سبب خارج عن اهتمامنا . وإلا فيلزم أن يكون سنوح مرجح كل فعل للذهن كل أحد وتأثيره فيه على سواء فان قيل جواباً عليه بأن هذا ناتج من اختلاف الأذهان فى تشكيلاتها فنحن نقول فتخالق الأذهان كذلك مختلفاً بعضها عن بعض وواضح تلك الفروق بينها هو الله .

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

الموجب بل يكفى كونه مرجحاً كما يدل عليه اسمه فتتوقف إرادة الفاعل المختار عليه ويكون هو شرطاً لها أن لم يكن علة موجبة فلو فرضنا ان المرجح يفيد الاولوية ولا يضطر الفاعل على الارادة وان الارادة الجزئية ليست من الله كما تدعيه المتريديه، لكن احتياج الارادة الجزئية الى المرجح احتياجاً 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) الذى ينوط مشيئة العباد بمشيئة الله فالله تعالى ان لم يكن مؤثراً في مشيئاتهم 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 الممرقة 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 المختار أحد مقدوريه بلا مرجح والا فلا يكون معنى لكون الفاعل مختاراً ، الى آخر النظر . يات الذى يمسك بها من يسعى من العلماء في تخلص أفعال العباد من الجبر فكلها منظور فيه لان مختارية الفاعل في كونه عاملاً بالمرجح الذى 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 يتناقى احتياجه اليه كونه فاعلاً 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
واللهاء وان خصصوا هذه القاعدة بغير ما يوجد الفاعل المختار أعني
بما لا توجد بين أجزاء علته التامة ارادة المختار فقالوا ان المختار له أن يعمل
بالاولوية و يصير الاولى واجبا بالضم ارادته اليه ففسلم قاعدة وجود الشيء
بعد وجوده ، لكن هناك وجوبا خفيا بين المرجح و ارادة الفاعل غير الوجوب
الذي بين الفعل و ارادة الفاعل يستره توسط شعور الفاعل بين ارادته و بين
المرجح فان أغنت ارادة المختار عن الوجوب الذي بين الفعل و ارادته فلا
تفتى عن الوجوب الذي بينها و بين المرجح .

ثم تأتي النقاط الأخرى فنقول : - بالنظر الى كون الكلام في ارادة
البشر وكونها بمعنى الصفة والمبدأ مخلوقة لله تعالى عندهم - فهو كذا تخصيص
أحد المقدورين مقتضى طبيعة صفة الارادة لزم الجبر ولا يبقى معنى لكون
الارادة الجزئية من العباد لان هذه الصفة تتبع مقتضى طبيعتها وبتعبير أوفق
تتبع خلق خالقها أكثر من أنها توجد تحت حكم من يتصف بها و الى هذه
الدقيقة أشار المحقق الكليني في تعليقاته على حواشي السيلكوني على
الحواشي الخيلية على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني (١) هنا واحد .

(١) وبه يسقط ما قاله فضيلة الشيخ بحيث :

« نعم أن العبد ليس مختارا في انصافه برادته وقدرته بل ذلك بخلق الله تعالى كما ذكرت
ولكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بأفضل الاختيارى وقد علمت ان تعلقها لا يحتاج
الى خلق وإيجاد لانها ، بقتضى حقيقتها خلقتنا صالحين لان تعلقنا بأفضل بدلا عن الترك
وبالترك بدلا عن الفعل فإذا خلق الله ارادة وعذرة في العبد صالحين لان تعلقنا بأفضل بدلا
عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل فإذا تعلقنا بأحد الأمرين لم يكن تعلقنا بهذا الجانب أو بهذا

والثاني لو كانت الارادة المتوجهة الى أحد الطرفين من حيث أيها إرادة قائمة مقام المرجح ورجحت مثلا جانب الفعل لسكونه مرادا فلم يلزم الترجيح بلا مرجح بين الفعل وتركه لزم الترجيح بلا مرجح بين إرادتهما فنقل إن إرادة الفاعل المختار ترجح الفعل على تركه كما الذي يرجح إرادة الفعل على إرادة الترك وهل ترجح هذه الارادة بنفسها من غير سبب أو توجد إرادة ثانية ترجح الارادة الاولى وتقوم مقام مرجح لها لسكونها إرادة وهلم جرا فتسلسل الارادات وهذا الاعتراض أورده 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 بذلك وإنما الباطل غير الجائز هو الرجحان بلا مرجح وبطلانه مطلق أيضاً لا مخصوص بوجود الموجود بلا موجد وعلة بطلان الرجحان بلا مرجح لزوم خلاف المفروض من رجحان ما يفرض كونه مساوياً فيلزم أن لا يكون مساوياً فإذا توسطت الارادة في البين ينقلب

الجانب بخلاف جديد بل يكون تلقيا بهذا الجانب بيته أو الجانب الآخر منه بمقتضى ذاتهما على حسب ما يشقعه العبد ملائمة له أو غير ملائمة من جايي الفعل والترك
 لأن ما هو مقتضى ذاتهما صلاحيتها لتعلق هذا الجانب بيته أو الجانب الآخر بيته لا تلقيا بهذا أو ذلك فالفعل ولا يلزم الحر كما قلنا فالفاعل المشاغل اليه قائم ان تلقيا بجانب معين محتاج الى خلق جديد بل ان القدرة والارادة المخلوقين في العبد الموجودتين في الخارج الحقيقي بل يطلق عليهما اسم القدرة والارادة ما تعلق منهما بجانب معين من الفعل والترك أو التي تصلح لأن تتلقى بكل من الجانبين على سبيل البطل فليست قدرة وإرادة الفاعل بل بالثبوت كما سبق تحقيقه وقوله لكن العبد مختار في تعلق إرادته وقدرته بالفعل الاختياري ليس بشيء لأن العبد مختار في فعله لاني إرادته واختياره قال الحق المرواني في شرح المقام الضدية « والتحقق ان الاتصال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى أسباب غير اختيارية فن تصور الامر الملازم مثلا بوجه انبعاث 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 بأرادته وقامت ارادته مقام المرجح فلم يلزم الرجحان من غير مرجح » : « الا انه - نظراً لما يلزم من أن تكون الارادتان المتعلقتان بلمتساويين متساويتين - فلماذا أراد هذا ولم يرد ذلك ؟ » ويلزم الرجحان بلا مرجح في الخطوة الثانية وبعبارة أصح فبما قبل الترجيح بلا مرجح ولو قيل - لتلا 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 يجوز نسلل 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 تتأخر آحادها وتكون ثابتة في نفس الامر من غير احتياجها الى فرض فإرض باطل أيضاً لما أن برهاني التطبيق والتضاييف اللذين يبطلان التسلسل في الموجودات يجوزان فيها أيضاً والحال ان الارادة الجزئية أمر ثابت تستند اليه أفعال العباد ويكون مدار تكليفهم عند الماتريديف وليس باعتبار محض كلالامور الانتزاعية^(١) فبناء عليه لو احتاج وقوع فعل من أفعال العباد الى تقم ارادات جزئية عليه غير منتهية بالنفل لما وقع محال مثل هذا ولما وقع فعل من أفعال العباد فقد تبين من هذا التدقيق ان ما يجوز من الترجيح بلا مرجح فهو ينجر إلى ما لا يجوز من الرجحان بلا مرجح فيجب أن يحتجب الوقوع في تجويز الرجحان بلا مرجح بينما يدعى جواز الترجيح بلا مرجح

(١) عدم انتصاص البطلان بتسلسل الموجودات الخارجية وجريانها في الامور التابتة في نفس الامر أيضاً مذكور في الحواشي الكنبوية على شرح المغائفة الضدية لجلال العوائى رقم ٣٥٣

لنخليص أفعال العباد من الجبر والخال ان الرجحان بلا مرجح باطل قطعا
ولو لم يبطل انسداد باب اثبات الصانع لانه ان أمكن رجحان واحد من طرفي
المكن المتساويين أعنى الوجود والعدم بلا مرجح لم يبق احتياج الكائنات
الى صانع وخالق فأساس مسألة اثبات الواجب مستند الى هذا الاحتياج .

اعتراض مهم وجوابه

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

أولا : ان ارادة الانسان حادثة وحدوثها يحتاج الى سبب مرجح فان
لم تكن لمنعلق الارادة وهو الفعل حاجة الى مرجح فللارادة نفسها حاجة اليه
والا يلزم الرجحان بلا مرجح فنحتاج لنقلب الرجحان ترجيحا ونجعل له
جائزا 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 بخلقه الله تعالى في قلب الانسان
وتستند ارادته اليه فتدخل ارادته بهذه الصورة تحت تأثير خالق المرجح
أما أفعال الله تعالى فمرجحا 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 الحوادث .
وثانيا فنحن نبحث في أفعال البشر الاختيارية أعنى أفعال الخلق

لا أفعال الخالق و قولنا بلزوم المرجح للأفعال الاختيارية راجع أيضا الى أفعال البشر و اما ترى نحن الاستطاعة فينا لتدقيقها وليس من الصواب أن ندخل أفعال الله في البحث و نقيس الغائب على الشاهد و بالنظر الى أن أفعال الله تعالى لا تمل بالاعراض عند الاشاعرة فلا يوجد هناك مرجح يأتي منه الجبر الى أفعاله لكن أفعال العباد معاملة بالاعراض قطعاً و ورود تلك الاعراض الى الانهان مرجحة للأفعال من الله فنعم أفعالهم تحت سيطرة اخلاق القدير الذي يخلق المرجحات و قد أقام الله الدليل على علمه بما في القلوب بكونه خالقه فقال (وأسروا قولكم أو اجهروا به انه علم بذات الصدور ألا يعلم من خلق) و لكون الاستدلال على علمه بذات الصدور بمخلقتها نفسها أبلغ من الاستدلال عليه بخلق أصحاب الصدور ، فتفسير الآية بهذا أقوى فتدل الآية على أن الله خالق الدواعي و المرجحات في قلوب عباده .

و تقرير الاعتراض السابق كما قرره المحقق الكلتبوى في حواشيه على شرح الجلال الدواني فقال : اما أن يمكن تعلق ارادة الفاعل المختار بشئ ما بلا سبب يوجب تعلقها فلا يضطر الانسان في ارادته أو لا يمكن فلا يكون الله تعالى مختاراً في ارادته ثم في أفعاله لا تمتنع تخلف مراده عن ارادته ، لا يزيد الاعتراض قوة الزامية و المحقق الكلتبوى أورده - ملتزماً لمذهب المتريديت - على مذهب الاشاعرة القائلين بان الانسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره لكننا لانراه مصيباً في ذلك وهو مبنى على التجاهل في كون مذهب الاشاعرة عدم تمليل أفعال الله بالاعراض و ليس من حقه توحيد القول عن الفاعل المختار الذي تملل أفعاله و الذي لا تملل أفعاله فنحن نضطره في الجواب الى تعيين مراده من الفاعل المختار فان أراد الفاعل الذي لا تملل أفعاله

فنجيب باختيار الشق الاول من الاعتراض ومنع ملازمته وان أراد الفاعل
الذى تعمل أفعاله فنجيب باختيار الشق الثانى ومنع ملازمته فنقول : ان كان
مراده الفاعل المختار الذى لا تعمل أفعاله فنختار امكان تعلق ارادته بشئ
ما بلا سبب موجب لكن لا يلزم منه عدم اضطرار الانسان فى ارادته لانه
الفاعل المختار الذى تعمل أفعاله واضطراه فى ارادته ناشئ من كون أفعاله
معنة ومستتمة الى مرجح وان كان مراده الفاعل المختار الذى تعمل أفعاله
فدختر أنه لا يمكن تعلق ارادته بلا سبب لكن لا يلزم منه أن لا يكون الله
تعالى مختاراً فى ارادته وفى أفعاله .

نعم إن كانت أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح كما تقول به المتردية
يلزم الجبر فى ارادته تعالى كما يلزم فى ارادة العباد لاستنادها الى المرجح
فيختل كون الله تعالى فاعلاً مختاراً والمحقق السكاتبوى يجتهد للتخلص عن
هذا الخنور فى إيقاف المرجح عند حده ومنع وصوله الى حد الموجب فلا يوفق
فى اجتهاده إذ يرد عليه أنه يلزم أن يكون ترك الفعل الذى لا يصل مرجحه
الى حد الموجب ممكن الوقوع من الله مع كونه أى ترك الفعل مرجحاً
فيمكن صدور ترجيح المرجوح من الله الحكيم مخالفاً لحسبته ولا يكفى فى
دفعه الجواب الذى 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 فى وقت
بل يلزم ترجيح الراجح فى كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة
بالأوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن فى وقت لترتب المصلحة اللائقة
بنلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه فى 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 انقلاب المرجح موجباً ، والمحقق المذكور الذي التزم حل هذا
الإشكال في صفحة ٣٥٣ بطبع الآستانة اختلف عنا في تقرير الإشكال
أولاً فرتب جوابه على تقريره ولسكنه على تقريرنا لا يكفيه هذا الجواب
في حل الإشكال .

وفي النتيجة يلزم إما أن يُجتنب تلميل أفعاله تعالى كما قالت به الأشاعرة
أو يفسر الاختيار الذي ينصف به بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل »
كما هو منزه الحكماء ومختار الجلال الدواني ويقال له الاختيار بالمعنى الأعم
المجامع للإيجاب ويقابله الاختيار بالمعنى الأخص المفسر بصحة الفعل والترك .
وعند الأشاعرة القائلين بعدم تلميل أفعاله تعالى لا بالأغراض ولا
بالحكم والمصالح فأنه 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 والقيح ليسا بفاتيين ، فلاختياره تعالى على مذهب الأشاعرة
منهوجة أى منهوجة . أما على مذهب القائلين بلزوم تلميلها بالحكمة
والمصلحة فينتقد اختياره تعالى ويلزم أن يكون مجبوراً في أفعاله على أن
لا يخالف الحكمة وإن كان أصح ذلك المذهب أو المحقق الكنتيوي لا يسلّمون
هذا الجبر كما سبق إلا أنه يمكن أن يدعى عدم كونه تقصاً في شأن الألوهية
لأن عدم تعلق قدرة الله بالمخالات أمر معترف به عند المتكلمين والتزام
المرجوح الذي لا يتوافق مع الحكمة والمصلحة محال في حقه تعالى فراءة

الله المرجح في أفعاله ضرورية على مذهب تعليلها بالحكم والمصالح ويعبر عن هذه الضرورة بالوجوب عن الله لا الوجوب على الله^(١١).

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 والانسان التعمد بترجيح المرجح الذي لا يتفق مع شأن الالهية ويتفق مع شأن الانسان كما يذكر المدعون بإمكان ترجيح المرجح صدور ذلك ووقوعه من الناس فعلاً لكن الحق انهم لكون عملهم بمقتضى خلقهم مبنيّاً على اشهور ، مجبورون أيضاً على اتباع المرجح في أفعالهم الا ان الحكمة والمصلحة التي هي المرجح في أفعاله تعالى تليق بان تكون مرجحة في نفس الامر والمرجع في أفعال الانسان مرجح على زعمه . وعند تعمله بترجيح المرجح فالتقصير الذي يكون الحصول عليه سائقه الى ذلك الترجيح فهو مرجح بجانب المرجح غالب على مرجح الجانب الأراجح وبعبارة أولى مقلب المرجح ايجاباً فترجيح المرجح بسبب من الاسباب يكون مرجح الأراجح للملاحظة

(١١) وقد عرفت أنه يؤدي الى القول بكون الله تعالى غير مختار في أفعاله الاختيار لئلا يفتقر الى المعنى الاعم الجامع للإيجاب

ولا يفتقر الاعتذار منه بان هذا من قبيل التزام مالا يلزم عقلاً والواجب بالالتزام لا يكون واجباً حقيقياً كما ذكرناه في مثل قوله تعالى (كتب على نفسه الرحمة) ، لان العمل بالحكمة والأراجح مما يلزم الحكم عقلاً وقول الشراح عند قول أصحاب التنوين السلامية (ولا يجب عليه شيء) : « ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » انما يستقيم على مذهب غاية التعادل المتأخرين بان الحكمة تتم أفعاله تعالى لا ان أفعاله تتبع الحكمة والا فلو كانت الحكمة ثابتة وعملت أفعال الله بها فلا يتكفى وجوب العمل منه بها ولا يكون الله مختاراً فيه ويكون عدم اختياره فيه من فروج عدم اختياره في صفاته الكمالية .

هذا ما يقتضيه القول بتبديل أفعال الله تعالى مع ما اشتهر من أن كونه تعالى قاعلاً موجباً يستلزم عدم 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 مختاراً فالمرجوح الذي التزم ترجيحه بهذه الملاحظة انقلب في نظره راجحاً وعمل هو بالراجح على ماهو 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 الجبورية اختيار بمعنى انه ينتخب ما يفعله والفاعل الذي يحصل ما يفعله ملك ارادته لشعوره بالرجح^(١) يعد فاعلاً مختاراً وان كان مجبوراً واكون هذا التليق بواسطة الشعور بالمرجح فالاختيار يأتي الفاعل المختار من المرجح كما أتاه الجبر منه أيضاً ؛ وقد سبق ان المسئولية المترتبة على كون الفاعل مختاراً ترجع إلى محاسبته بالسؤال عن مرجح فعله (و بعد ذلك فالجبر واضح في اختيار البشر الذي يكون تعيين مرجح لفعله في مشيئة فاعل مختار آخر والاختيار مختل خلافاً لافعال الله الذي يأتيها الجبر من علمه المتعلق بالمرجح وهو الحكمة والمصلحة فاختياره لا يختل بالجبر الآتي من الخارج فان قيل فليكن مجبر الانسان أيضاً في أفعاله علمه المتعلق بالمرجح فلا يأتيه الجبر من الخارج قلنا لا فائدة فيه لأن علمه المتعلق بالمرجح أيضاً 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 فذايته أن يلجأ الى ايهام قولهم « لا جبر ولا

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

تفويض وليسكن أمر بين أمرين ، وقد عزاه العلامة النفاذاني في شرح المقاصد الى بعض أئمة الدين وقال انه الحق وفي التلويح الى المحققين وهؤلاء المحققون نظر وا الى عوامل أفعال العباد القريبة كالقدرة والارادة فأروا أن لا جبر ونظروا ان أسبابها الاولى البعيدة التي تدفق ارادتهم الى أحد الجانبين من الفعل والتركة فأروا الجبر كما في شرح المقاصد والتلويح فقالوا اقولهم ذلك^(١) ويساويه في التوسط قولنا لارادة لدمة الانسان في أفعاله ولا استقلال له فيها وهذا أوسط المسالك أيضاً وأعد لها في هذا الباب لان عدم استقلال العباد في أفعالهم مسلم في جميع المذاهب المنسوبة الى أئمة أهل السنة سواء في ذلك مذهب المانريدي أو مذهب القاضي أبي بكر المتحدين عند بعض المحققين أو مذهب الاستاذ أبي اسحق الاسفرائني أو غيرهم ولا تجد أحدا منهم يدعي الاستقلال للعباد في أفعالهم ثم ان القول بعدم استقلالهم ان كان معناه عبارة عن حصول الفعل بقدرة الله تعالى أو بمجموع القدرتين مع كونهم مستقلين في الارادة الجزئية التي يتبعها حصول الفعل أو في المرجح الذي ترتبط به الارادة الجزئية ، فعدم استقلالهم بهذا المعنى لامعنى له معتدا به ولا تأثير له في كون الامر بين الامرين ، وانما هو تفويض الامر اليهم لكونهم مستقلين في الارادة الجزئية التي يتبعها حصول الفعل تباعه مطردة وان كان هذا

(١) وكنت قلت فيها كتيبت عن مذهبي في أوائل الكتاب انه جبر وتفويض مما وقد اشترته على التعبير القائل بأنه لا جبر ولا تفويض الخ انككتين الاولى أن الانيات خير من التي لاسيها في مرض البيان والثانية ان تقي الجبر لا يوافق الواقع وتقي التفويض لا يوافق غرضهم في تقي الجبر وهو تصحيح مشولية الانسان ومكائنه لان القول بعدم تفويض شيء اليه يومه أنه ليس عنده حتى الارادة والاختيار اللذان تفرق بهما مذاهب مجاهي الجبر من أهل السنة ومذهب الجبر المتوسط ، عن الجبر الحض وتدور عليها صفة التكليف .

الحصول بقدرة الله أو بمجموع القدرتين فان كان أولئك الأئمة قائلين حقيقة بعدم استقلال العباد وكان لتوهم 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 فعلي 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 الانفلاق 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 يسبح قلبك من المرجح فليس اذن ما كان منك منك حقيقة ومن هذا قالوا ان الانسان مختار في أهله 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 والمجبورية لتصحيح مسؤليته عن أهله مع تسليم شمول قدرة الله و ارادته واحاطتهما ، لا تجدى فعماً في تحقيق مقاصد واضعها بالرغم من كونهم مجتدين ومجيدين في وضعها وترتيبها لان موقف الانسان الحقيقي بعيد عن الاستقلال كل البعد حتى ان المعتزلة - المشتهرين بتوهم باستقلال العبد في أهله - لكونهم معترفين بالاحتياج الى الداعية وهي التي ذكرنا باسم المرجح ، فلا محل للاستقلال في منهم أيضاً

بل ان مذهب الماتريديّة المدعين عدم مخلوقية الارادة الجزئية بتزييلها الى ما بين الموجود والمعدم 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 شاهوا 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 المترفين باحتياج هذه الارادة الى داعية ومرجح لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم فالانسان على منبههم متصرف في مبادئ أفعاله باستقلال تام أما أفعاله نفسها فهي وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن لما كان خلق الله إياها تابعا لارادته الجزئية ومترتبا عليها باطراد تام جرت سنة الله عليه أو بلغ مبلغ الترتب العقلي لسكونه من قبيل ترتب المسبب على سببه كما ادعاه الشيخ بحيث في محاضرته وسنذكره ، ففوق 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 فيلزم من اقامة القيامة في علم الكلام على المعتزلة بحجة انهم مولو العباد ما لم يستحقوه من استقلال التصرف في أفعالهم ، إن تبين ان الماتريديّة أبعد منهم خطي في هذا الايلاء كان مما يقضى منه العجب ودعوى فضيلة الشيخ بحيث 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 وقوعا

ثم أنه كما يؤدي الفرار من الجبر الى الوقوع في التفويض فالفرار من التفويض يؤدي الى الوقوع في الجبر وقد ذكرناه طول تحقيق من ذهب الاشاعرة وطول اثبات المرجح ولذا قالت الاشاعرة ان الانسان مختار في أفضاله مضطر في اختياره وقال المحققون أنه مضطر في صورة مختار فلا يوجد الوسط في هذه المسألة الا مائلا 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 مائلا الى أحد الجانبين وقد عرفت رجحان كفة الجبر بالنظر الى الادلة العقلية والعقلية وحسبك في رجحانها مسألة المرجح فالارادة الجزئية لو سلم ان وجودها ومخلاقيتها تحتملان المناقشة وأيد كونها منا بمرجحة أنفسنا لكن لاشبهة في أن سنوح المرجح لتغلبنا من الله تعالى وفي أنه هو الذي يعين وجهة ارادتنا الجزئية فنحجم الجبر هو المرجح حتى ان الجبر الناشئ من علم الله الازلي وان اكتشف طريق دفعه بفرض كون اختيار العبد مبدءاً للعلم الازلي مقدما عليه تقديماً طبيعياً وقد سبق منا تفصيله ، اسكن 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 يخافه 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 تمسكا بثنائي العطلشان والمبارب وقد عرفت بطلان ذلك الادعاء والمحققون الذين

قالوا لاجبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين معترفون بيطلانه كما ذكره العلامة التفتازاني في التلويح وقال في شرح المقاصد « لاخفاء في أن حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل أو الترك ليس بمشيتتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى (وما تشاءون الا ان 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 (فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ، (اعملوا ما شئتم) ، (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر) ، (فن شاء ذكره) ، (فن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) والجواب ان التعليق بمشيئة العبد منهيبا لكن مشيئته بمشيئة الله وما تشاءون الا ان يشاء الله^(١) انتهى وفي موضع آخر « ونحن نقول الحق ما قاله بعض أئمة الدين انه لاجبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وذلك لأن المبادئ القريبة على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتر في شق الحائط وفي كلام العقلاء : « قال الحائظ للوترد لم تشقني فقال سل من يدقني » انتهى وكون نهاية كلامه دالة على الجبر الخالص مع ان المبادئ القريبة على قدرة العبد واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره ، مبنى على ما ذكرنا من ان المجموع المركب من الاختيار والاضطرار اضطرار .

(١) ولينظر الناري . كيف يفهم العلامة التفتازاني معنى قوله تعالى (وما تشاءون الا ان يشاء الله) الذي أورده في موضعين من كلامه وهل يشبه ذلك ما فهمه فغيبه 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
منهـب الاشاعرة الذى هو مختارنا ، يعنى الجبر بالواسطة أعنى 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 لانشبه الوسائط الاخرى فنهـا 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
فهذا السبب ظهرت الاختيارية في الفعل وخفى 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 خفى الجبر بهذا الحد ولم يحتفظ الفعل باختيارته

بل نقول ان الاختيار القى يكون واسطة بين الجبر والفعل لا يوصل
الجبر الى الفعل ولا ينقله وهو جبر بل يدل على مقتضى طبيعة نفسه ولذا
تبقى اختيارية الفعل محفوظة ومن هذا يحق ان لا يسلم لزوم كون الفعل
المستند الى الاختيار الذى هو اضطرارى اضطرارياً بل لا يسلم وجود الجبر
المتوسط في منهـب الاشاعرة أعنى كون الافعال الاختيارية في هذا المنهـب
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 ويمد ماوراه اختياريا ويصير في الحقيقة
كذلك ولا يقال هل يكون الاختيار الاضطرارى ؟ وهل تبقى فيه ماهية
الاختيار وعبارة 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
يخلق الله مباشرة أو ينشأ مما يخلق في الأذهان من الداعية والمرجح ولا سبيل
لوقوع الاختيار غير هذين ولا يمكن أن يكون اختيار الافعال الاختيارية
اختياريا حتى يكون والا لزم التسلسل في الاختيارات .

قد استبان بمداد الحق العميقة الى هذه النقاط أن لاجر بمعناه المنعطف
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 يقدروه قدره فارادوا
أن يلحقوه بمذهب الجبر وانا نحن طالما استعملنا لفظ الجبر عند الدفاع عن
مذهب الاشاعرة واثبت 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 قلنا الجبر الخلقى أو الجبر المعنوى وان
شئت قل شبه الجبر وكه أصح من الجبر المتوسط والمقصود الاصلى ببيان

ان مشيئة الله التي يجرى حكمها في كل شيء لا تنزب أفعال العباد عن هذا
الاساس الاسلامي فيكون ماشاء منها واقماً قطعاً بحيث لا محتمل لعدم وقوعه
وما لم يشأ منها غير واقع قطعاً بحيث لا محتمل لوقوعه (١) فهذا الحال يشبه
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 وكنا أيضاً عند مجادلة المعتزلة والماتريدية للدفاع عن مذهب
الاشاعرة رأينا الجبر أوفق تعبير عن سيادة قدرة الله وارادته للتفهم والتفهيم
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
التعابير وظنى أن مراد المحققين القائلين برجوع مذهب الاشاعرة الى الجبر
المحص هو افادة أن العباد مع كونهم يفعلون ما فعلوا باختيارهم ، لا يبدلهم في
هذا المذهب أن يفعلوا ما شاء الله أن يفعلوه بان يعلمهم الله يختارون دائماً
ما شاء أن يفعلوه فلا تفويض الى العباد أصلاً في مذهبهم لاني أفضلم 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 فالإنسان 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 يكتفى في الاحتفاظ بهذا الاساس من مذهب الماتريدية من كون أفعال العباد
يخلقها الله تعالى ويشاؤها في ضمن خلقه لان خلقه تابع لارادتهم الجزئية وكذا اني ضمن الخلق
من ارادة الله فعن التعبير على مذهبهم ان ماشاء العباد من أفعالهم الاختيار يقع قطعاً
وما لم يشاءوا غير واقع
(٢) والامام الرازي في تفسيره يدهم عن مذهبهم باسم الجبر ويوجه حمله الى المعتزلة.

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

ففي مذهب الاشاعرة لما توسط اختيار العباد بين الجبر وأفعالهم فسلطان
 مشيئة الله عليها ليس من جنس الجبر والاكره وان كان أقوى من سلطان
 المكره على المكره وتوضيحه أنك مثلاً اذا طردت أحداً من محضرك بأن
 أمرته بالخروج وخروج فقد وقع خروجه باختياره وان أخرجه مهدداً
 بالسيف يقع خروجه تحت الاكراه الملجئ^(١) ومع ذلك فقوة هذا الجبر
 دون سلطة الله في أفعال العباد لان المكره ان شاء يلج في الخالفة فيرجح

(١) على تمبير الفقهاء ، يعنون به الاكراه المفاون التهديد المكره بالقتل او بقطع
 اللصو وقد يستعمل الاجباء بمعنى فعل المكره بالمكره ما أكرهه عليه من غير انتظار منه
 ان يفعله بنفسه وفراوته واختياره والاكره الملجئ ، بالشي الأول يعد ارادة المكره
 واختياره ولا يهد مهما ولا ارادة له عند الاجباء بالشي الثاني بل ولا يمل .

الموت على المطاوعة ولا يخرج لكن سلطة الله على أفعال العباد تنفذ قطعاً ولا تقبل المقاومة فهو المسيطر على إرادة العباد منصرف فيها كما يشاء بان يكون خالقها أو خالق المرجح الذي تستند إليه ولا يتصرف المكره في إرادة المكره ولو تصرف لما احتمل أن يلقى منه أى مقاومة وعند عدم لقاءها أيضاً فالذى تصرف في إرادة المكره هو الله لا المكره لان الذى ألهم المكره فكر المطاوعة وحدها 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 والارهاق مثل سلطان المكره لان الاكراه يتعارض مع إرادة المكره ويرهق على ما لا يريد وسلطان الله على أفعال عباد لا يتعارض مع إرادتهم أصلاً فهو يحدوهم دائماً الى ما يريدونه ويجعلهم يريدون ما أراداه فيستعمل إرادتهم كل وسيلة الى ما يريد ولا يحدوهم الى ما أراداه عنوة بل بالارضاء والاقناع ولهذا لا تكون لهم حجة على الله عندما يُسئلون عما فعلوا فأنه تعالى يحب اليهم ما شاء أن يفعلوه فيفعلونه بطيب الأنفس وما كان الله تعالى ليكره عبادته على أفعالهم التي أراد أن يفعلوها وإنما يحول بينهم وبين قلوبهم^(١) فتنفذ إرادته في إرادتهم وتقمعها وترضيها وليس هذا جبراً والله غنى عن أن يجبر عبادته لانهم يفعلون ما شاء أن يفعلوه مرتاحين له وطلابين فعله فهل من حاجة الى استعمال الجبر على الذين أعطوا مقاديرهم وتأهبوا للطاعة وهكذا يكون السكالم في القدرة لا يحتاج فيها شاء أن يفعل الى جبر الفاعل بل يقدر

(١) إشارة الى قوله تعالى : (واطلوا ان الله يحول بين المرء وقبلة)

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 كينته لا كالمكينات لكنها ما كينته ذات شعور و ارادة وليست بمادة محضة و سلطان مشيئة الله عليه يقع بتأثير في شعوره و ارادته أعني بالتأثير في معنوياته و تحبيب ماشاء اليه ومن هذا قال بعض فلاسفة الغرب [سبينوزا و شو بنهور] « لو أن حجراً أُلتي في الهواء وكان لديه شعور و إدراك لظن أنه انما يتحرك بمحض ارادته الحرة وأنه هو الذي يختار الزمان و المكان اللذين يقع فيهما وما أشبه الانسان في حياته بذلك الحجر الملقى : كلاهما تدفعه قوة خارجية و كلاهما يتوهم أنه حر لاسلطان على ارادته »

و يحتاج مثالمهم الى زيادة شيء هو : « وكان الاتقاء بالتأثير في شعور الحجر و تحريك ارادته المفروضين » و الا فلا سبب لظن أنه يتحرك بمحض ارادته متلألؤ ألتى انسان في الهواء مثل ذلك الحجر فهو لا يظن أنه يتحرك بمحض ارادته الحرة مع أن لديه شعوراً و إدراكاً .

ومثل العلامة ابن القيم في (شفاء العليل) سلطان مشيئة الله على عباده تارة بحال عبد أعطاه سيده فرساً يركبها و أوقفه على طريق نجاة و هلكة و قال أجزها في هذه الطريق فدخل بها الى الطريق الاخرى و أجزها فيها فغلته بقوة رأسها و شدة سيرها و عز عليه ردها من جهة جريها و حيل بينه و بين إدارتها الى وراثتها مع اختيارها و ارادتها فلوقلت كان ردها عن طريقها ممكنًا له مقدوراً أصبت و ان قلت لم يبق في هذه الخلة بيده من أمرها شيء و لا هو متمكن أصبت بل قد حال بينه و بين مردها من يحول بين المرء و قلبه و من يقلب أفئدة المعاندين و أبصارهم ، و تارة بحال من عرضت له صورة

بارعة الجمال فدعاه حننها الى محبتها قهها عقله وذكرة ما في ذلك من التلطف
والمطرب وأراه مصارع العشاق عن يمينه وعن شماله ومن بين يديه ومن
خلفه فماد يماود النظر مرة مرة ويبحث نفسه على التعلق ويحرض على أسباب
المحبة ويدنى النوقود من النار حتى اذا اشتعلت وشب ضرامها ودمت
بشررها وقد أحاطت به ، طلب انخلاص فقال له القلب هيهات لات حين
مناص وأنشد :

تولع بالعشق حتى عشق فلما استقل به لم يعطق
رأى لجة ظنها موجة فلما تمكن منها غرق

فكان التترك أولاً مقهوراً 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 عذلت وفي يدي الامر
فكان أول الامر ارادة واختياراً ومحبة ووسطه اضطراراً وآخره عقوبة
و بلاء . 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 معذوراً .

وكل من أملتته مع كون الثالث قريياً من الاول صغير تام التعريب وكان
قد أورد المثال الثاني فيمن ختم الله على قلوبهم وجعل على سمعهم وأبصارهم
غشاوة فان كان مثلاً لهم فلا يكون مثلاً لغيرهم وان كان مثلاً لهم ولغيرهم فلا
يكون مثلاً لهم خاصة فقوله في المثال الاول « فصل بها الى الطريق الاخرى »
أى حال كون الأمر بيده في تلك المرحلة يرد عليه ان الذي عدل بالقرض

الى الطريق الاخرى راكبها ولكن من عدل باراكب ودرغبه 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 يكفي المثال
في حل الاشكال ويرد مثله على قوله في المثال الثاني « فساد يعاود النظر مرة
مرة » وقوله في الثالث : « ركب فرساً لا يملكها راكبها ولا يتمكن في ردها »
فيقال من ألم الأول معاودة النظر الى من يملك لب الناظر ؟ ومن ألم الثاني
ركوب فرس لا يملكها راكبها ولا يتمكن في ردها ؟ ومن ألم شرب المسكر
للسكران ؟ لا شك أنه الذي قال (ونفس وما سواها فألهمها 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 إكراه 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 فرما ينقلت العاشق
من سلطان العشق ويخرج من اساره ولا يخرج الانسان من مشيئة الله وورما
يشكو العاشق من سلطان العشق حالة اقياده له ويشعر بثقله عليه فيوجد في
جبره المحبوب شيء من الاكراه 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 ييمده عن الاكراه .
فالله تعالى لا يكره عباده على فعل ما شاء أن يفعلوه وانما يقنعهم ويحسبهم

عليه بخلق داعيته في قلوبهم ويقع هذا الحث في خفية عليهم يُحتمون ولا يُحسبون وان مبلغ هذا الحث والافتناع من القوة بحيث يقاوم على الاكراه ولا يقاوم على هذا الحث والافتناع أعنى أن هذا أقوى من الجبر وأشد تأثيراً منه والتعبير عنه بالجبر وان وقع لتفهم مبلغه من القوة لكنه في الحقيقة حث أقوى من الجبر وذاك أن تعبير عنه بالجبر المعنوي أو الجبر المحبوب الذي يمتاز بالسهولة عن الجبر المعروف المكروه .

وهناك جبر أيضاً فوق الاكراه الملجئ المهدد كالخراج المطلوب خروجه في المثال السابق باقلاؤه أو جره على الارض ولا ارادة في خروجه أصلاً فهو مخرج لاخراج بل ارادته وقدميه كما وقع في صورة الاكراه المهدد ، وقد يعبر عن هذا المسكوة الاخير بالملجأ وانخارج في الحال الطبيعي وفي صورة الاكراه المهدد يخرج بما سنجح له من الفكر وتأثيره في ارادته فمخرجه في صورتين هو الله أما في الصورة الاخيرة التي ذكرناها آنفاً فمخرجه وان لم يكن الله لكن من يخرج به بتأثير ارادة الله في قلبه ولما غلبت ارادة الخراج وتعلقت علمنا أن ارادة الله أجرت حكمها في ارادة من أخرجه .

فمن هذه التدقيقات يظهر الفرق المهم بين منذهب الأشاعرة الذي هو مختارنا وبين منذهب الجبرية ، وبمباراة أوضح بين الجبر الواقع بتوسط ارادة العباد في البين والجبر الناقى لارادة البشر عن أساسها ، وقد نهينا على أن الجبر الواقع بتوسط ارادة العباد واختيارهم لا يفتنى أن يطلق عليه اسم الجبر فتأثير ارادة الله فيمن خرج عن المحل بحالة طبيعية عند الجبرية يشبه تأثير من أخرجه محمولا أو مجروراً وعندنا فالمسكوة المهدد يخرج ب ارادته بله الخراج في الحال الطبيعي وانخروج 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

وهنا التأثير الإلهي في الارادات إما يخلق الارادة الجزئية كما هو مذهب الاشاعرة أو بواسطة المرجح ويحصل منه الجبر على التقديرين^(١) أعنى أنه لو لم تكن الارادة الجزئية مخلوقة وكانت في تصرف البشر لوقع الجبر الإلهي بخلق المرجح الذي تستند اليه الارادة الجزئية في قلوبهم

فإن قلتم ان المرجح لا يماز 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 أنه مع هذا أى مع عدم كون المرجح موجباً فقد أثبتنا فيما سبق لزومه واشتراطه لارادة الفعل والترك جميعاً وهذا الزوم لا ينافى أن يكون مفاده الأولوية لأن ما يكون أولى بل المرجح هو الفعل أو الترك أما المرجح نفسه فهو لازم قطعاً للارادة وبعد كونه لازماً قطعاً فيمكن أن يوجد المرجح ولا توجد الارادة لأن صاحب الارادة لا يجب عليه العمل بالأولى وهو مختار في العمل بخلافه إلا أنه لو لم يعمل بالأولى ولم يتبع المرجح لعمل بخلاف الأولى ولنغرض 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 فكلاً:

(١) نستعمل لفظ الجبر طلياً للسهولة كما سبق .

أن الانسان لا يوجد المرجحات من عنده فكذلك يُلهم من عند الله سببَ
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 لانه لا يجب عليه أن يتبع
المرجح الذي خلقه الله في قلبه دالاً على فعله أو ترك معينين لكنه لو عمل
بمكس ما يشير اليه المرجح لعمل اتباعاً لمرجح آخر ولا يتخلص من اتباع
أى مرجح واختيار واحد من المرجحات ليس بيده ومع هذا يترآى 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 أفراده لاحالة فكل واحد من المرجحات ليس بواجب الاتباع بعينه
للارادة وواحد منها غير معين واجب الاتباع فالله تعالى يُميل ارادة المختار
الى واحد من المرجحات ويُقلبه عنده على غيره ويفعل ما يشاء أى يجمل
المختار يتخير ماشاء 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 حاكاً في قلبه ومرجعاً غالباً على سائر المرجحات
والله هو الذى يجعله حاكاً في قلبه ومرجعاً 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 ينتبه على أن ما يقال عنه أنه خلاف الأولى تنتقل إليه الأولوية عند العمل به بمرجح 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 الأولي بل بما يكون مرجحه أغلب بالنظر الى موضعه فلا مندوحة للفاعل اختار عن العمل بالأولى حتى أنه لا يكتفى أن يقال إنه يفر عن أولى ويقع في أولى آخر لان الاجدر باسم الأولى ما يقلب مرجحه على مرجح غيره باخرى الملاحظات والأولى الأولى لم تبق فيها الأولوية ولا في مرجحها المرجحية فصار مرجحها مفصولاً 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 تخلاف المفروض

فمع استناد وقوع الفعل الى ما يبد الانسان من الارادة الجزئية وما ليس بيده من المرجح، فلكون الابتداء من المرجح أعني لكون الارادة الجزئية تابعة للمرجح وعدم كون المرجح تابعاً لما يظهر الجبر عند التدقيق وكون المرجح في بطنه 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 يبر عنه

بالجبر نظراً الى عدم تخلفه وهو غير الجبر و فوقه 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 لأجل مشكاة الجبر والتفويض دون أن يحل مبحث المرجح وقد أغفله جملة فضيلة الشيخ محمد بحيث في محاضراته ونحن فلخص المسألة وان كان فيه بعض تكرار لما سبق :

ان مذهبي المعتزلة والجبرية اللذين يمثلان الافراط والتفريط بين النظريات المتعلقة بأفعال العباد يُعدّان منتهين في طرفي المسألة فالمعتزلة يعتبرون الانسان صاحباً مستقلاً وبالتمبير المشهور خالقاً لأفعاله والجبرية لا يرون له أى علاقة بأفعاله ولا يعزونها اليه . وبين هاتين الغايتين مذاهب متعددة ومتوسطة يحاول الأكترون 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 حصصاً الخالق

(١) هذا لزوم الجبر بالنظر الى المسألة من ناحيتها العقلية واما اذمة هذا الجبر بالتمبير الشرعي فهي از الانسان لا يفضل الخير الا بتوفيق الله تعالى ولا الشر الا بمخلدانه والعجب ان الماتريديين من اهل السنة يمتدحون بهاتين الغايتين ثم ينكرون الجبر فان قولوا ان التوفيق والمخلدان لا يسلطان مبلغ الجبر فلنا لهم ان اردتم عدم بلوغها . بله في القوة والقطع بوقوع مقتضاها لزم ان لا يوتق التوفيق الله بالفتح ولخذلانه بالقرعة تمام القوة فهل أنتم تقولون به والله تعالى يقول : (ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده) وان اردتم ان التوفيق والمخلدان ينيران الجبري كليتهما وان أخذنا معه في القطع وعدم التخلف فهذا لا يضرنا ولا يحد لنا في التفسير وقد ذكرنا ان جبر الله لا يشبه جبر المخلوقين ولا يشوبه شيء من الاكراه فهو جبر عند الجبر للاجبر مكره .

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 الافعال وإنما من العباد الارادة الجزئية » ، ولكون أصحاب
هذا المذهب ينكرون نيابة الارادة الجزئية بالمرجح فالعبد يستقل في ارادته
الجزئية فيكسب الفعل بهذه الارادة التي يملكها ويتصرف فيها بالاستقلال
والله يخلقهم فلولا يخلق لكان كسب العبد هدرًا ولم يحصل منه شيء إلا ان الله
تمالى لا يبخل بخلقهم بعد كسب عبده المتعلق بأفعاله الاختيارية هكذا جرت
سنة الله فلا يقع كسب الانسان لأفعاله التي تدخل تحت استطاعته وقهر
عنها بالأفعال الاختيارية إلا ويعتبه خلق الله تلك الافعال فالانسان يبدأ
الفعل بارادته الجزئية والله يتفقد ولا يتخلف هذا قطعاً ، وإن تجرد
لسنة الله تبديلاً فان بدل ولم يتفقد ما تعلقت به ارادة عبده الجزئية من تلك
الأفعال كان من قبيل خرق العادة مثل عدم احراق النار فالانسان يأمن على
التصرف في أفعاله فيعلم أنه يقوم ان أراد أن يقوم ويمشى ان أراد أن يمشى
ويقعد ان أراد أن يقعد ويفعل كل ما في وسعه أما عدم كونه موجد هذه
الافعال وكون الله هو موجدها فبعد أن علم أن خلق الله وإيجاده يتبع إرادته
الجزئية - سنة مطردة من الله كاطراد وقوع الاحتراق عند مماسة النار الذي
هو مبنى أيضاً على جريان سنة الله به - وأن إرادته أى إرادة الانسان تُتفقد
قطعاً ، فليكن الله الموجد 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 منهبهم وإعمال الله على مذهب الماتريدية فهذا المذهب بمجرد
هذا الفرق لا يصح أن يمد مذهب التوسط المعبر عنه بقولهم (لا جبر ولا

تفويض ولكن أمرين (لكونه مذهب التفويض أيضا و بناء 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 و واثق قطعا بأن يحد خلق الله حاضرا وراء إرادته الجزئية ولكون ارادته كأنها تُحضر خلق الله كانت له أى الانسان السلطة والحاكمة 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 (واعذرني في التعبير) فعلماء الكلام القائلون بأن الانسان على الاقل غير مستقل في أفعاله عند غير المعتزلة لا ينبغي لهم أن يُعلمتهم 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 و إلا فكل نزاع وجدال يكون نزاعا لفظيا عاريا عن المعنى .

الحاصل أنه يلزم أن تكون المذاهب المعتدلة المتوسطة بين الجبر المحض والاعتزال مشوبة بشئ 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 و تفويض الله الامر في أفعالهم اليهم أتم في منذهبهم مما في مذهب المعتزلة لان المعتزلة لما لم يقولوا بجواز الترجيح بلا مرجح كما يقول الماتريديّة ولم ينكروا حاجة الانسان في ارادة الفعل أو التردد الى الادعية فقد دخل الجبر في منذهبهم بواسطة المرجح فهم مع قصورهم استقلال القدرة للانسان في فعله أى في نقطة وقوع الفعل ، لما اعترفوا بارتباط مبادئ الفعل بما منح لقلبه ولم

يكن سنوحه بيده من الداعية فكانوا أدخلوا الجبر في الفعل من طرف المبدأ ،
أما الماتريديّة 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 وأما كون الله خلق أفعال
العباد في مذهب الماتريديّة وكون العباد موجدى أفعالهم في مذهب المعتزلة فلا
ننظر واليه وانظروا الى كون أى من ارادة الله أو ارادة العباد حاكمة والى
حصول الفعل على مقتضى أى من الارادتين ، فللماتريديّة يرون حصّة الله تعالى
في أفعال العباد بمخاق تلك الافعال وهو تابع لارادتهم الجزئية ، والمعتزلة
يرون حصته فيها بخلق داعيتها وهي متبوعة لارادتهم الجزئية لكن حصّة
التدخل في الافعال بخلق الافعال حصّة ضئيلة وان كان اسمها كبيراً لكونه
تدخلاً يخلق تابع لارادتهم والتدخل يخلق 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 الماتريديّة . 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 الماتريديّة مع كون السلطة عليها لهم بواسطة الارادة
الجزئية المستتبعة لخلق الله إياها فليس في مذهبهم تفويض الفعل من الله الى
العبد المعبود عيباً على مذهب المعتزلة بل العكس أعنى تفويض الفعل من
العبد الى الله لكن المعابة فيه أشد لان العبد اذا استكثر له أن يكون مفوضاً
اليه فما لاله 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 الإرادة الجزئية تحصل في الإنسان وتصدر منه من غير حاجة إلى خلق الخالق مع أنها هي الإرادة الوحيدة الحادثة في الإنسان المتحققة في الخارج بالفعل كما حققنا فيما سبق وهو أشد من قول المعتزلة أن العبد يوجد فعله بقدرته وادته الخلوقةين لله فانهم وإن نسبوا إيجاد الفعل إلى الإنسان لكنهم أسندوا إيجاد القدرة والإرادة فيه اللتين يحصل بهما الفعل إلى الله وإيجاد الفعل بهذا الشكل أهون من إيجاد إحدى القوتين في نفسه اللتين عليهما مدار إيجاد الفعل أعنى الإرادة . نعم إن مذهب الماتريدية مرجح على مذهب المعتزلة من حيث أن أصحابه يعترفون بأن الهداية والضلالة من الله تعالى لكن لا يكون لاعتراضهم هذا معنى معتد به مع ما في منذهبهم 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 الأشاعرة بأنه هدم للشريعة ومحو للتكاليف ، ما ذا يختاره من بين المذاهب هل هو مذهب الماتريدية الذي تبيين للقارىء أمره مما ذكرنا (١) ولم يبق رجحانه على مذهب المعتزلة

(١) مع أن كلامه الذي نقلناه في أوائل الكتاب يأتي الانطباق على منذهبهم كما نبهنا عليه في محله وإن كان لم يحمل على منذهبهم في الدين حل عليهم وغير امام الحرمين يمد النظر في المسألة بدون أن يمد قوله منعها برأسه وستعرف قيمته أيضاً .

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

فان قيل ان جمهور الاشاعرة متفقون مع الماتريدية في مجوز الترجيح
بلا مرجح فهل هم بالنظر الى اعترافهم بعدم احتياج ارادة الفاعل الى الاستناد
الى مرجح متقدمون أيضاً على المعتزلة في القول باستقلال العباد فلنا لا ، لان
الاشاعرة لقولهم باستناد كل شئ الى الله بلا واسطة فمع عدم بطهم 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 ماسبق منا إنما وقع ضد الماتريدية لاضد الاشاعرة وكان مقصودنا
من الاطناب في مبحث المرجح اعادة طرود الجبر على أفعال العباد بطريق المرجح
ان لم يُعترف بمخلوقية الارادة الجزئية وقد ذكرنا أن الجبر يهتد 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 'يرى في شرح المواقف وشرح المقاصد والتلويح . ثم
ان الجبر الطارىء بطريق المرجح جبر متوسط كما أن الجبر الطارئ بطريق

مخلوقة الارادة الجزئية كملك والجبر المتوسط ما اختفى خلف الوساطة
لاسباب واسطة صالحة 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 منسوب الجبر المحض لا يكون حقاً ما دامت الوسائط ظاهرة
لا تنكر والجبرية من الفرق الضالة الا أنه ليس بحق أيضاً ما في مهجة الفناوى
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 المناسد « لاخفاء في احوال المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل
والترك ليس عشيقتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى : (وما تشاءون الا أن يشاء
الله) وقوله (قل كل من عند الله) ولذا ذهب المحققون الى أن المالك 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 القرينة على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه
واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوند في شق
الخائط وفي كلام العقلاء قال الخائط لو تدلم تشقى قل سل من يدفق انتهى ولا يخفى ان
نهاية كلام شارح انقاصه مفسح عن الجبر المحض وقال الناضل الكندي في تعليقه له على
المواشي السيكوتية على الحاشية الخالية قوله فاذا رجحت ارادة العبد أقول يرى من
ظاهره ان هذا الترجيح وحرف الآلات من العبد وليس ذلك مانع المشهور من مذهب
الاشعري ولذا قالوا ان مذهب مؤيد الى الجبر المحض وذهب الى الاضطرار المثل السائر من
أنه أخذ من كتب الاشعري انتهى وقال في تعليقه أخرى على تلك المواشي قوله قلت
ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها
ترجيح أحد المساويين أقول اذا كان ترجيح جانب واحد من لوازم الارادة المطلوبة
فالجبر لازم لامعاليهم الا ان يسمى مجرد مسبوقية الفعل بالارادة الجزئية كسبأ عند
الاشعري كما أشار اليه المحقق الدواني في شرح العقائد ولا يخفى أنه جبر محض انتهى وقال
هذا الناضل أعني الكندي فيما علقه على قول المحقق الدواني في شرح العقائد الضدية
والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله : الصواب ان

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

علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة

وما نقله علماء الشيعة المتفقين مع المعتزلة في مسألة أفعال العباد عن علي رضي الله عنه أنه قال (ان الله أمر بتخييراً و نهى بتخييراً لم يُعصَ مغلوباً ولم يُطع مكرهاً) فان صححت نسبتها اليه فلسنا قائلين أيضاً بكون العباد الذين يؤثر الله في ارادتهم بطريق الترغيب لا التهيب ، مكرهين في أفعالهم فالإنسان لا يفعل ما فعله مكرهاً بل يفعله شائئياً وراغباً ولكن من يرغب فيه؟ ومن يُبذل بمض الناس الى الخير و بعضهم الى الشر؟ فأنه تعالى لم يقصر عباده المطيعين على الطاعة ولم يُطع مكرهاً كما قال مولانا على لأن المطاعية المجبرة 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 وقلوبها كما يشاء .

يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكونه مخلوق لله مخلوق الله تعالى لا ينافى مدخلة العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترتب عليه بذلك المدخلة استحقات الثواب والعقاب كما ذهب اليه الاثرية ويمكن دفعه بان عدم استقلال العبد كتابة عن كونه مجبوراً انتهى ولا يخفى ما لافاضل الكتابوي و الثقلين الاخيرين من تصوير مذهب الاشعري في صورة غير معقولة وهذا الكتاب مشحون بالجواب عليه والمقصود من هذه القول اثبات كون مذهب غير جيد عن مذهب الجبر لا الكلام عنه فهل يسم من يدعى بان مذهب الجبر كفر ان يحكم بكفر امام أهل السنة اعنى الاشعري وبقدر صاحبي المواقف والمقاصد وليس له أن يقول ان مذهبهم غير الجبر مع تصريحهم بلفظ الجبر وقد علمت استعمال الامام الرازي في تفسيره هذا التعبير عند الكلام عن مذهب .

وقوله (لم يُعص مغلوباً) بالنظر الى عهده مؤيداً لمذهب المعتزلة الذاهيين الى توحيد متعلق 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 و لزم أن يكون مغلوباً أمام العاصي مع أنه ان صح هذا الاستدلال لزم أن تمل المعاصي التي تصدر من الناس في مذهب المعتزلة مخالفةً لأمر الله و ارادته معاً ، على زيادة المغلوبية تعالى الله عن كل ذلك علواً كبيراً . اعنى ان قول الامام (لم يعص مغلوباً) لا يؤيد مذهب المعتزلة بل يخالفه و يزيد في المخالفة على المعنى الذي 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 و شرطه نافية للاعتزال و يحمل على مؤدى (أمر بين أمرين) .

أما قوله (أمر تخييراً) فبناء على اجتماع الامر الذي يفيد الوجوب مع التخيير كان معناه انه أمر مع عدم سلب العباد اختيارهم و كونهم مختارين في أفعالهم مسلم عندنا أيضاً وان كنا معترفين من ناحية أخرى بكونهم مضطرين في اختيارهم لكنه لا يخل بكون أفعالهم اختيارية لان الانسان المختار في أفعاله يكون غير مختار طبعاً في اختياره ولو كان مختاراً فيه أيضاً لزم التسلسل و صفوة القول ان الانسان مختار بمقد ما يلزم المختار أن يكون كذلك ، يفعل ما يفعله رغباً فيه و مستملاً اختياره و كون الله مرتقبه و جاعله يشاء ما شاءه لا يخل باختياره و مختارته . فان قلم فليشأ بدون أن يجعله الله شيئاً قلنا لا يستطيعه لان مشيئة الانسان تحتاج الى داعية و مرجح و لاشك في أن إيجاد الداعية ليس بيسه و لو كان بيده لما كانت الداعية داعية و لما

كانت ارادته تابعة لها بل تكون هي تابعة لارادته وأيضاً تردده بين الدواعي وانفاسخ عزائمه بعد استقرارها يدلان دلالة واضحة على أن إيجاد الداعية ليس بعده فثبت أن مشيئته تقع بجعله شائئاً وهو غير مضاد لارادته واختياره وإنما هو شيء تتطلبه ارادته طبعاً فالإنسان في منهبنا يختار بتمام معنى الاختيار ولا يجوز أن يظن - بالنظر الى عبارة (مضطر في صورة مختار) - ان اختيار الانسان لفظ للاحقيقة له بل المراد أنه مضطر من حيث المعنى والمآل ومع ذلك فهو مختار حقيقة ليس في موقفه ما ينافي قاعدة الاختيار والاختيار الصورى ليس بمعنى الاختيار غير الحقيقى فالصورة هنا في مقابلة المعنى والمآل لاقى مقابلة الحقيقة لمحقيقة الخبر هنا أن لا يكون ماشاء الله ويكون العبد لا يشاء إلا ماشاء الله من غير اكرامه 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 يختار في أن يفعل ما يشاء ومجبور على مشيئة ما يشاءه وجبر الانسان على مشيئة ما يشاءه ويحبه ليس من الجبر في شيء .

ويروى عن الامام نقول آخر مقابل النقل السابق الذى 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 يمزم على أمر ، ويستعد لاجرائه ثم يعمل عنه بما سنع له فمن أين يأتيه الرأى الاخير ومن يلهمه ذلك ؟ فهو لا يأتي بنفسه طبعاً ولو قلنا ان الانسان يرغب فيه فياً تى به فما هو كذلك

وايس هو معلوما له عند عزيته الاولى ولم يعلمه أحد من الناس بعد ذلك وقال كرم الله وجهه لمن قال « أنى 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 صاحب في نصره الاعتزال

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

« كيف يأمر بالايان ولم يردده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول (أنى يصرفون) ويخلق الافك ثم يقول (أنى يؤفكون) وأشأ فيهم الكفر ثم يقول (كيف تكفرون) وخلق فيهم ايس الحق بالباطل ثم قال (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدتم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشدهم قال (فأين تنهبون) وأضلهم عن الدين ثم قال (فإلم عن التذكرة معرضين) فجوابه على ما أشار اليه العلامة التفتازانى في شرح المقاصد أنه لا مانع للانسان بمنحه في الظاهر عما أمر الله به من الايمان والطاعة أما الموانع التي ذكرناها فوائع خفية لا تدر كها عقول علماء المعتزلة فضلا عن العامة ولا أعمدة اعداراً للعباد فكل أحد يعلم نفسه فاعلا مختاراً وعلمه هذا مطابق للواقع

وقد بينا فيما سبق أن الجبر المعنوي المستنبط من مسألة القضاء والتقدير لا يضاف الاختيار ولا ينافيه فبناء عليه نحكم بأن كل أحد مسئول عما فعله مسئول في الدنيا والآخرة ولو تأسست دولة من أمة معتنقة لمذهب الجبر لكانت لها أيضا محاكم تعاقب على الجرائم والتدقيقات الفلسفية التي تدل على أن أفعال العباد تجري في قبضة قدرة الله وارادته - والتي يعترف بها المعتزلة أنفسهم في قولهم بالاحتياج الى الداعية فيكون اعتراض الصاحب على غيرهم مشترك الا لزام - اكون تلك التدقيقات دالة في الوقت نفسه على اشتراك ارادات العباد واختياراتهم في ذلك الجريان وعدم تعطلها عن وظائفها ؛ لا تخجل بنظم الدنيا والآخرة وقوانينها والمائل الذي يعلم أن تلك النظم والقوانين نفسها أيضاً في قبضة قدرة الله و ارادته 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 فليل فماذا العمل فقال عليه السلام (لما وافقه القدر) ، قوة وبلاغة تحمل مسألة القضاء والتقدير من أساسها وقد سبق الحديث بنصه.

مسئولية العباد عن أعمالهم

طائفة الجبرية المدودة من الفرق الضالة الاسلامية كما يُردّ منذهبهم عند العقل لقولهم بعدم وجود القدرة والارادة في الانسان، فان جُعب الى ذلك عدم مسئوليته يكون مردوداً عند الشرع أيضاً بل يليق بالكفار لخالفه نص القرآن لكن الجبر الذي دافعنا عنه في هذا الكتاب مشروط بالمحافظة على أساس المسئولية التي هي عبارة عن لياقة الانسان بما يلقاه في الدنيا

والآخرة من جزاء عمله .

فإن قيل كيف تجتمع المسؤولية مع الجبورية وهل لا يلزم أن يكونه الجبور على شيء غير مسئول عنه قلنا نحن لانسلم هذا اللزوم لأن قولنا يكون الانسان لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً ولا خيراً ولا شراً ويكون مع ذلك مسئولاً عند الله وعند بني نوعه ، لم يصدر منا بدافع الهوى وإنما قلنا بكل الامرين مما بدافع الأدلة العقلية والنقلية تخلصاً منهننا في هذه الآية الكريمة : (ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) فنحن نقول مع نص القرآن أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء نغير كل انسان وشره منوطان بمشيئة الله وليس بيده شيء ومع هذا فهو مسئول عن عمله ولم يكن الله ليظلمه في تحميل هذه المسؤولية وكيف نغزو الظلم الى الله مع كوننا نحن لانتردد في مجازاتهم في الدنيا على حسب أعمالهم أعنى ان حكمتنا بتثريه الله الذي يجزي الناس على حسب أعمالهم ، عن أن يظلمهم طبعي جداً لانا نعبد كونهم مسئولين عن أفعالهم ويجزي بين بها حقاً في أنفسنا أيضاً وان احتكموا اليها في الدنيا لم نتردد في مجازاتهم بأعمالهم .

فقد رأيت أن الجبورية والمسؤولية اللتين جمعناهما في منهننا مجتمعتان في الآية فهي تنطق بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ومع ذلك فالعباد الذين يضل بعضهم بمشيئة الله ويهدي بعضهم بمشيئته مسئولون عما كانوا يعملون ، تنطق هذين الأمرين بصراحة لانقبل التأويل فلا يقال اذن كيف يكون كذلك وكذلك مما ولا يلزم أن لا يقع اجتماع الامرين لكون صفتك بأيي جمعهما ان قولنا باجتماع الجبورية والمسؤولية لم يكن بمجرد

احترام منانصر القرآن بل لان الحلال كفلاش في نفس الامر أيضاً فاذا أنتمم
الفكر تصلون الى أن حركات الانسان تديرها قوة سامية وقد أوضحناه فيما
سبق بما لا مزيد عليه ومع هذا فانكم عند أول ماتراجعون أنفسكم تشهدون
ان كلامكم فاعل مختار حقيق أن يكون مسئولاً عما يفعل وترون قوا بين
الدنيا تعامل الناس معاملة المسئول فتجدونه طبيعياً جداً ولا ترتابون في
وجود أناس تقاصرت عنهم برائن القوانين في الدنيا واستحقوا بمقوبات
الآخرة الأبدية فثبت ان كون العباد مجبورين وعدم كونهم مذكورين 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 يمتشى 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
خارجين عن طريق العقل وما في المواقف من ان دعوى البداهة لا يستمع لها
في محل النزاع لاسيا مسألة أفعال العباد التي طال النزاع فيها بين عقلاء العالم
واشهر واشتد حتى وصل صحبه الى العيوق ففيه ان الاختلاف بين العقلاء
والعلماء الحاصل في نتيجة التدقيق والتنقيب الفكرى لا ينافى بداهة الامر

(١) وهذا المتعارض في كل من أدلة النقل بعضها مع بعض وأدلة العقل بعضها مع
بعض هو الموافق لنموض هذه المسألة التي لا مثيل لها بين المسائل وهكذا ينبغي أن
يكون ما يقال عنه اعسر من أسرار الله مخزون عن عقول البشر . فاعلم هذا ولا تنتهز بطول
الشيخ محي الدين بن عربي في الفصوص ان مسألة القدر ملجأت الالفة 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 صنعت الجبري لرأى حقاً له في القيام الى الانتقام وما هذا الاعتراف منه بقدره الانسان واختياره الذين 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 الكتاب ان الاشاعرة يسلون للمعتزلة ببداهة قدرة الانسان ولا يسلون ببداهة تأثيرها وفضلا عن الحرية والمختارية اللتين يجدهما الانسان في نفسه قبل لا يدل العقل على الاختيار من طريق النظر في انه لو كان العبد مجبوراً لم أن يكون أمر الشرع ونهيه ووعده ووعيده عيناً كما قالت المعتزلة وان كان قد أجيب عن هذا الاعتراض في الكتب الكلامية بأن فائدة تلك الامور كونها داعية الى الطاعة بين الدواعي المختلفة التي يبني الانسان أفعاله عليها فيفضل من يفضل 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 ، كلف في صحة كون الانسان مكلفاً بتكاليف دينوية وأخروية ونصوص القرآن مثل قوله تعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون) وقوله (لمنل هذا فليعمل

العلمون) ، (فنعيم أجر العاملين) ، (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم ..) ، (ووجدوا ماعلوا حاضرا) ، (ووفيت كل نفس ما عملت) ، (سيجزون ما كانوا يعملون) ، (فأصابهم سيئات ما عملوا) ، (وان ليس للانسان إلا ما سعى وان سعيه سوف يرى ثم يُجزاه الجزاء الأوفى) تنفيذ قطعا أنه مكاف بأعمال ويجزى بعمله في الدنيا والآخرة .

أما الآيات التي ذكرناها من قبل مؤيدات لمذهب الاشاعرة والتي يطول تكرارها هنا ولا ترضى أن يكون القارى قد نسيها في مقابلة هذه الآيات ، وأما أن أحدنا إذا فعل فعلاً فإذا ينكر حتى يفعله وم يسمح له ذلك الفكر ولماذا تحركك السائخة نفسها ولا تحركنى ؟ فتى يُعبر النظر في هذه النقاط وفي تلك الآيات يظهر من تحتها الجبر الجبر الذي يغلب المختارية إلا أنه مما كان غالباً فما ان هذا الجانب خفى وجانب المختارية ظاهر ، فلا يجمل بمكافية الانسان الذي علاقته بالاحوال الظاهرة أكثر وأقوى ويبقى نُظَم الدنيا والآخرة وقواً أيها محفوظه والتدقيق العلى الذي يرى أن كل شيء في الكون من الله يعقب واديه الخاص به مع الآيات التي تؤيده جنباً لجنب .

وأيضاً أن الجبر الذي فسرقه بمعنى كون الانسان يتابع مشيئة الله ولا يخالفها مطلقاً فهو من حيث كونه جبراً ممنوياً وعدم مشابته الجبر المتعارف الذي هو بمعنى الاكراه ، لا يمنع مختارياً العباد وتصح معه مسئوليتهم فإذا كانت ارادة الله تُميل ارادة البشر الى متملقها من غير تضيق وإرهاق بل بطريق الاتعاف والارضاء به وترزيبه له وتجيبيه 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 أملوني اليه بالافتقار والارضاء » لا يدفع به المسئولية عن نفسه لكونه فعله باختياره مع أن افتقار انسان لانسان قد يكون ممزوجا باغفاله واخفاء تبعه الفعل الذى يحرضه عليه منه لكن الله تعالى الذى يُميل ارادات عباده على جهات مختلفة بما يلقى الى قلوبهم من سوانح الافكار لما كان قد فرّق بين طرق الطاعات والمعاصى بشرأته المنزلة على رسله و بين منافع هذه ومضار تلك كان تأثيره فى اراداتهم خاليا عن شائبة الاغفال كما خلا عن شائبة الاكراه والارهاق ولو كان فى هذا التأثير ارهاق تتعارض مع ارادة البشر والحال أن ارادة الله تُجرى أحكامها فى ارادة البشر باتفاق بينهما دائماً ولا تتعارضان أصلاً كما ذكرنا من قبل ثم ان الافتقار على الفعل لا يكون معذرة للفاعل وان تضمن الاغفال وان كان افتقار الله تعالى من حيث كونه مؤثراً قطعاً يتحد مع الجبر فى المعنى والمآل لأن عدم تعارضه مع ارادة الانسان يبعده عن ماهية الجبر مها كان مؤثراً ويصحح ائتلاف هذا النوع من الجبر مع مختارية الانسان ومسئوليته .

بقى أنه لا يقال إمالة إرادة العبد من الله ولو بالارضاء اكره كما يقال أمر الملوك اكره 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 التى تجدر بالامعان عدم كون هذا الجبر منافية للاختيار ولو تنافيا لتعارض جبر الجبر مع إرادة المجبور ومن هذا التعارض يعرف الجبر الحقيقى الذى يحمل بالمختارية فى أمر الملك لما كان هذا التعارض محسوساً صح عنه اكرها لان من يطعمه طوعاً أو كرها بملاحظة أنه أمر الملك حتى انه ان وافق مشتاه فلا يكون هو أيضاً اكرهاً أما سيطرة ارادة الله على

ارادات العباد فانهم عند مطالوعتها لا يشعرون بانها من الله بل يطلعونها في سياق أنهم يقضون حاجات أنفسهم ومشتبهاتها أعني ان حاكية ارادة الله خفية بحيث لا يحس بها المحكوم وعليها ستارتان تخفياتها أولاًها أن الانسان الذي يفعل ما فعله بما منح 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 ينقلب الآخر من داعيتي 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 كونه أى من الطرفين مراد الله غير معلوم للانسان وإنما 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 فلما يتعلق بتلك المسألة أو ترك الفعل فإتاما يفعل أو يترك بملاحظة الاتباع لمشيئةه 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 : « لتفنيها فقلت كذا »

أكرر تأكدي بأن الانسان مهما كانت عقيدته في مسألة أفعال العباد

بدافع العقل والنقل فليس له أن يرى نفسه خارجا عن دائرة المكفية
والمسئولية ولا تصدر دعوى سقوط التكليف حتى من أهل الجبر المحض ولم
تصدر والا لما كانت الجبرية معدودة من الفرق الاسلامية ولم يجتذب علماء
الكلام ا كفارهم (١)

فان قيل كيف يعقل القول بتحميل المسئولية على الانسان مع القول
بالجبر وان كان معنويا وهل الأمر ان يقبلان التأليف قلت أمل انى وقعت
يحد لا يستهان به الى التأليف بين هذين الامرين - المرئيين متعارضين -
بالايضاحات الساجدة إما الذت او كمت فان لم يؤلف تماما فالذنب لبيانى الفاصر
اولهم الفارئ والذى لاشك فيه قطعا ان كون كل شئ 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 كلا من الحقيقتين
لا بد أن تأتلفا ومع ذلك فأنى على ثقة بان هذا الكتاب مضعف مثل تلك
الشبهات جدا ان لم يكن مزيلها عن آخرها ومسلكتنا فيه بعد الاقتناع
بأن كل شئ من الله وان الانسان فى موقع المسئولية ، الاجتهاد فى ترويض
العقل لنقطة التأليف بين الامرين أو الاعتراف بعمجز ادراك البشر عندها
والتمثيل بقول الشاعر التركي :

ير كيمسه دكل سر قدردن آ كاه

لا حول ولا قوة إلا بالله

معناه : ما من أحد اطلع على سر القمر وما حراه فلا حول ولا قوة

(١) قال الشيخ الذوانى فى شرح المعاند المصدية سئ الامام ابو العاسم الانصارى
من افضل تلامذة امام الحرمين عن تكفير المنزلة فقال لا يجوز لانهم زهوه عما يشبه
الظلم والفتيح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه
حتى لا يكون لغيره تأثير واهجاد .

إلا بالله ، وهو الأوفق بالعقل والنقل والأشبه بالاحتياط أما المدول عن هذه الطريقة الوسطى بانكار سلطة الله على أفعال العباد لتوطين العقل على مسئوليتهم عنها فيكون تضحية بأحدى الحقيقتين لتأييد الأخرى وفيها خطأ علمي وعجز أشد خطراً من الاعتراف بكلتا الحقيقتين ثم انظار العجز عن التأليف بينهما

ففي مسألة القضاء والقدر أمران وثالث هو التوفيق بينهما فالاول عموم سلطة الله على جميع ما كان وما يكون 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 ومسئولين عن أعمالهم ، والثالث أي التوفيق بين القضيتين يُرى في غاية الاشكال وروح مسألة القضاء والقدر في هذا التوفيق فان لم ينأت 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 ينفي عن بساطة الأمر ويسهله على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة لعدم تناسبه مع طبيعة المسألة واعتبرنا ككون 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 واراדתهم الكلية والجزئية ويراعى القضية الثانية لقوله باختيارهم في أفعالهم أما كون اختيارهم حاصلًا بخلق الله وازادته وعدم كونهم مختارين في هذا الاختيار وكون كسبهم بهذا السبب مضروبا به المثل في الخفاء فكله مما تقتضيه القضية الاولى المسئلة وصعوبة توفيقها مع القضية الثانية ولاذنب للاشعري فيه ، ومنهنا 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 اللام على الاشاعة 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 وارادته 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 »
وقطة التوفيق هذه التي فيها سر القدر والتي من غموضها لزم غموض أقرب
المذاهب الى الحق في مسألة أفعال العباد ، إنما ينهي عن الخوض فيها حمقاً
لحق القضيتين معاً وخوفاً أن يكون التوفيق لصعوبة أمره سبباً للاخلال
بأحدهما لكن الشيخ محمد عبده نفسه أدخل بحق القضية الأولى وغلب
القضية الثانية عليها حيث مال الى مذهب الاعتزال فوق في محذور الخوض
في معضلة التوفيق من غير وقوع في الخوض نفسه أو وقع في الخوض من
غير شعور من نفسه

والن عجزنا نحن عن التأليف بين كون العباد في أفعالهم مجبورين على
اتباع مشيئة الله وبين كونهم مكافئين ومسئولين المستلزم لكونهم مختارين
فالله غير عاجز عنه فما دام يقول وقوله الحق وله الملك : (قل كل من عند
الله) و (قل ان الأمر كله لله) و (وما تشاءون إلا ان يشاء الله) ويقول
أيضاً (ونسألن عما كنتم تعملون) فلماذا لا يكون كلامهما حقاً بل نأنهما فقط
أى كونهم مسئولين بحجة أن عقولنا القاصرة لا تؤلف بينهما ؟ فأولاً أن كليهما
أخبر بهما الخبر الصادق بصراحة مؤكدة لا تقبل التأويل وثانياً أن الانسب
بالحاطة ملكوت الله بالكائنات وأكليتها كون ارادته لحسب حاكمة في ملكه

كما أخبر به في كتابه ومهما أعطى عباده الارادة فلا ينبغي أن تكون ارادته تابعة لارادته بل تكون ارادتهم تابعة لارادته أي ينبغي أن لا يكون الانسان حبله على غاربه الى يوم يُسأل لان المالك الذي لا يقبل الشركة في ملكه لا يتنازل عن التصرف فيه الى غيره ولو قنياً وهو محل بكونه مهيمناً عليه^(١) فليعط الانسان الارادة وليفعل هو بهذه الارادة ما يشاء الى يوم الحساب وانسكن ارادة الله تابعة لارادته فهذا التفويض وان كان من الله وبذن الله فهو كثير في حق الانسان ومعناه انفكاك ووابط حادثات كثيرة في العالم عن الله إذ لا أهمية لارتباطها بالارادة الالهية التابعة في جنب الارادة البشرية المتبوعة وان كان الله قد خلق نفس الانسان الذي تحكم ارادته في الحوادث المذكورة لكونها متبوعة ، فما خلقه شريكاً له ولكون الاسلام قد أعار هذه النقطة عظيم اهتمامه وضع دستور (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) والعقل السليم يعرّفه بقدر ما أدرك موقف الانسان من المسئولية والمكافية والحال أنه لو فرض في أفعال العباد الاختيارية كون ارادتهم الجزئية متبوعة والارادة الالهية تابعة لها كما هو مؤدى مذهب الماتريدية لزم أن يصدق في 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 في رسالة التوحيد عما نسب الى المنهّب القائل باستقلال العبد في أفعاله التي تدخل تحت قدرته من الشرك الخفي ، بما يرجع الى أن ما جاء الاسلام بمحوه هو عقيدة الاشرار بالله تعالى في الالهية ، لكن الاسلام

(١) ولما 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 عز وجل (ان الله خالق كل صانع وصنعة) والذين يمدون أفعال العباد التي هي داخلة في الكائنات آثار ايجادهم يشركونهم بالله في كونه مكون الكائنات فهل ينكر الشيخ خلعورة هذا الاشرار الذي رده على كرم الله وجهه على من قال « انى املك الخير والشر » فقال اتملكه مع الله أم بدون الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله الى آخه ماسبق فقله عن شرح المقاصد ولا يخفى ان القائل بالنظر الى كونه من ذوى العقول لا يدعى أنه يملك الخير والشركه بل ما يراه منهما داخل تحت قدرته فهو يريد الافعال الاختيارية أو كسبها المستتبع لها والمسألة مسألة القضاء والقدر فع الاقتناع بأن الانسان يفعل ما يفعله باختياره لا يمكن أن لا يقتنع بأن كل ما يفعل يفعل بداعية فكر ومقصد تمنح للقلب وان ما يمنح لى لا يمنح لك أو لا يؤثر التأثير نفسه وان ما يكون سبباً لضللال زيد يؤيد هدى عمرو ولا يمكن مع كل هذا ومعاينته بالتجربة أن لا يحكم بوجود تأثير قوة خفية فيها فعل يبدى ويدك من الأفعال ولا يؤمن بأنه لا يجرى في الكون الاحكام مشيئة الله ويقال (وبالقدر خيره وشره من الله تعالى) اللهم الا أن يكون ذلك مقعراً أيضا . يقول المعبرون لارادة الانسان فوق ما تستحقه من الاهمية تجاه ارادة الله مثل فضيلة الشيخ بخيت 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 قل الكلام من المسببات الى الاسباب والتوسل بها وانتم النظر فيها

يرى انها ليسا بيد الانسان بل تابعا لمشيئة الله والبيت التركي يقول :
 مراد ايديته مسبب بر آدمك كلين يد تشبثني جست وجو ايدر اسباب
 ومناه « ان الله اذا اراد مصلحة أحد فالاسباب تطلبه قبل أن يكون
 هو طالبا » وليبحث أولئك المشايخ عن أسباب وعن توسلات بها تعزب
 عن شمول ارادة الله وتأثيرها ويستقل بها العباد نعم في مقابلة ما ذكرنا من
 الدستور الاسلامي أعنى 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) فصوص أخر مثل قوله تعالى (وما أصابكم من مصيبة فبما
 كسبت أيديكم) ، (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس
 ليذيقهم بعض الذي عملوا) ، (أو لما أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم
 انى هذا قل هو من عند أنفسكم) فهذه الآيات تبليغنا ككون مسئولية
 الانسان عن أعماله حقا ونحن نشهد بمراجعة أنفسنا ان الانسان في موقع
 المسئولية فضلا عن ايماننا به من حيث كونه مقتضى التبليغ الالهي الا اننا
 مع شهادتنا هذه وايماننا ذلك اذا بحثنا واستقصينا في مبادئ أعمال الانسان
 المنبثثة عن نفسه ثبت انها أيضا من الله وهل ترى ان الله الذي يبط المسببات
 بالاسباب يترك التوسل بها لعباده أم انه الذي يهدى من يشاء منهم الى
 التوسل بالاسباب ويضل من يشاء عنه بل يجعل لسبب مسببات مختلفة
 بالنسبة الى أناس مختلفين أى لايسوى في حق كل أحد بعد التوسل بالسبب
 بين نتائجهم .

و لنورد مثلا يتضح به كيف يكون سلطان القضاء والقدر على العباد في
 اختلاف تأثير مسبب أو حادثة عند أناس مختلفين :

من المعلوم ان الملاحمة المصريين لما كبر في أعينهم رقى الفن والصناعة وزلزل عقولهم فلم يُبق فيها سلامة ولا رزافة، صاروا يظنون 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 الاعى الذي يسر عنه بالطبيعة بل يستنبطون من كل خطوة بخطوها عقل البشر الى الرقى دليلا على وجود الذات الأجل الأعلى الذي لا ترى العقول الخلوقة الا بنوره والا بقدر ما تستمد منه والمؤمن يرى بنور الله ان من نبر عنه بالمتحرف 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 ووجدتها المكتشف حاضرة أمامه لا يتخلق هو نفسه ذرة ولن يستطيع أن يخلقها أبدا وإنما يدرس الخلوقات فيزيد بالتدريج في اطلاعه على ما أودع خالقها في كل ذرة منها من الاسرار الدقيقة والخواص المحيرة للعقول فيعجب على الانسان الضيف كلما اكتشف عقله من دققة أن يفكر فيمن وهب له هذا العقل الذي لا يدرك حقيقته وان يتحجج أمام عقله بله أن يطيش به اكتشافه فيجحد بواهبه ومهما اكتشف وتقدم فيه فاكتشافه محصور في هذه الكرة الصغيرة لا يصل الى واحد من ألف بل مليون بل مليار من خزائن الكائنات فيبقى له أن يزداد تصافراً كلما ازدادت اكتشافاته أمام عظمة قدرة الله الذي خلق نفس المكتشف وعقله وخلق كل شيء وما يجب التنبه له أن تقدم البشر في الاكتشافات والصناعات لا يوصلهم الى ما هو مطلوبهم من السعادة المطلقة لأن نياحة الماكينات عن

مساعدى العمال من الانسان والحيوان لتسليز عطلاتهم والاستغناء عنهم فنضرم
في حين انها تنفعهم وتنجيهم من المشاق ألا ترى ان الازمة الاقتصادية
عمت وتفاقت وأعجزت عقلاء العالم عن معالجتها وهددت كل امة بجماعة
جيوش العاطلين في العصر الاخير المتقدم على قبله في أنواع الصناعة
والاكتشاف وأصبحت أدوات الحرب الراقية آفة ووبالا على أمن الدنيا
وهذا من حكمة الله التي تعلم الانسان عجزه في قدرته وقرهه في ثروته وجمه
في علمه وخوفه في أمنه

فثبتت هذه الرؤية من المؤمن أن المكتشفات الطيبة الراقية التي
تخرج عقول بعض الناس من رؤسهم وتسوق أصحابها الى أضاليل الاخلاص
تهوى ايمان أناس آخرين وتزيد هدى على هدامهم ومن المعجب أنه يكون
المكتشفون في الاكثر من الغريبين ويكون الذين يصابون بجهلهم هم سفهاء
الشرق ، وظنى قوى بأن هؤلاء المكتشفين الكبار ما داموا متقدمين في
صناعتهم سيقدمون 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 ففعلت الذين ملكوا أذهاناً تنقد ذكاه وبلغوا هذا المبلغ من اكتشاف
الحقائق، عن أعظم حقيقة وأجلها 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) ، تمل على قصص كمال البشر
وكمال قدرة الخالق . فاني أفهم هكنا وأفكر كنفك وآخر يفكر بخلافه وما هو
الإيجلي واحد من الفروق التي وضعها بيني وبينه من خلقتي وخلقته .

مذهب امام الحرمين

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

ولولا ان الشيخ محمد عبده توكأ عليه في مذهبه ولولا ان العلامة ابن قيم الجوزية قال عنه انه اقرب 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 الموقعين اللذين عقدناهما للنظر في الارادة الجزئية لانتقاد مذهب الماتريدية اقتضيا الاسهاب في الكلام والنحوض 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 حافظ بعقله مفرق عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد أن الرب سبحانه يطالب عباده بأعمالهم في حياتهم ودواعيهم اليها ومنيهم ومعاقبهم عليها في ما لم وتبين النصوص التي لاتعرض للتأويلات

(١) لا يقال ان مذهب الامام ليس باصل من مذهب المعتزلة وقد أخذ موعظه في صف المذاهب الأولى لانا نقول عيب مذهب الامام - زيادة على المأبقات في مذهب المعتزلة - أنه وافهم بصوي آء خالفهم

أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به وممكنهم من التوصل الى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر ولو ذهب أتوا الآسى المتضمنة لهذه المعاني لطال المرام ولا حاجة الى ذلك مع قطع اليد المنصف به ومن نظر في كليات الشرائع وما فيها من الاستحاث^(١) والزواج عن الفواحش الموبقات وما يبط يبعثها من الحدود والعقوبات ثم تلفت على الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق المرسلين في الأنباء عن المردة العتاة من الحساب والمقلب وسوء المنقلب والمآب وقول الله لهم لم تعدتم وعصيتم وأبيتهم وقد أرخيت لكم الطول وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل وأوضحتم الحجج لئلا يكون للناس على حجة وأحاط بذلك كله ثم استراب في أن أفعال العباد وأقمة على حسب ايتارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقده أو مستقر على تقليده مصمم على جهله في المصير اليه^(٢) أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون كان زعم من لم يوفق لمنهج ارشاد الله لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلاً وإذا طوَّب بمتعلق طلب الله بفعل العبد تحريماً وفرماً ذهب في الجواب طولاً وعرضاً وقال الله أن يفعل ما يشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعارضون لا يستل عما يفعل وهم يستلون قيل له ليس لما جئت به حاصل كلمة حق أريد بها باطل نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلف ونيق الصدق وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول أنه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم ممكنون من الوفاء به فلم يكافهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع

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

(٢) هكذا ولعل فيه غلطاً « طبعياً » والظاهر الى انه

ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه فوجهُ
مطالبة العبد بأفعله عنده كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألواناً وأدراكات
وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام الباطل والحال 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
حدوثه بقادريْن 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 يعرض له وهذه مهوأة لا يسلم من غوائلها إلا مرشد موفق ، إذ المرء بين
أن يدعى الاستبداد وبين أن يخرج 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 قائلنا 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 مهرباً^(٢)

قال العلامة ابن القيم ثم قال يعنى الامام : « فنقول قدرة العبد مخلوقة
باتفاق القائلين بالصانع والفعل المقدر بالقدرة الحادثة واقم بها قطعاً ولكنه

(١) الظاهر الى ان

(٢) والشيخ محمد عبيد الذي أخذ قوة الحق على مذهب الاصرار واتهامه بتهمة همم
الشريعة من كلام الامام ، رأى طبعاً قوله هذا أيضاً ولهذا أبى التصريح بان الله خالق ما
العبد مكتسب له وكان تثبت في رأيه بذيل الامام يوجب عليه أن لا يجعل بالكسب
فيطرح تعبده من اليمين وينسب الى العبد ما هو حق عنده لكنه منه عنه تمهراً كما ذكرنا

يضاف الى الله سبحانه تقديرآ وخلقاً طانه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلا
لعبد وانما هي صفة وهي ملك لله وخلق له فاذا كان موقع الفعل خلقاً لله
فالواقع به مضاف خلقاً الى الله تعالى وتقديرآ وقد ملك الله تعالى العبد
اختياراً يدبرف به القدرة فاذا وقع بالندرة شيئاً آل الواقع الى حكم الله
من حيث أنه وقع بفعل الله ولو اهتدت الى هذا الفرقة الضالة لم يكن بيننا
وبينهم خلاف ولكنهم ادعوا استبعاداً بالاختراع وانفراداً بالخلق والابتداع
فضلوا وأضلوا وتبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين فانما لما أضفنا فعل العبد
الى تقدير الآله 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 دواعى مستحثة وخيرة واردة وعلم أن الافعال متقع على
قدر معلوم فوقمت بالقدرة التي اخترعها في العبد على ما علم وأراد فاخترعهم
واتصافهم بالافتدال والقدرة خلق الله ابتداءً ومقدور ها مضاف اليه مشيئة
وعلماً وقضاء وخلقاً من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة ولو لم
يورد وقوع مقدور ها لما أقدرد 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 يتغذ تصرفه فاذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ والبيع في التحقيق موزو
الى السيد من حيث أن سببه اذنه ولو لا اذنه لم يتغذ التصرف ولكن العبد
يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على الخالفة ويماقب فهذا والله الحق لا غطاء
دونه ولا مرأ فيه لمن وصاه حق وعيه وأما الفرقة الضالة فانهم اعتقدوا

أنفرد العبد بالخلق ثم صاروا إلى أنه إذا عصى فقد انفرد بخلق فعله والرب
 كاره له فكان العبد على هذا الرأي مزاحماً لربه في التدبير موقفاً ما أراد
 إيقاعه شاء الرب أو كرهه فإن قيل على ماذا يحملون آيات الطبع والخم والاضلال
 في القرآن وهي منضمنة اضطراب الرب سبحانه للاشقياء على ضلالتهم قلنا
 إذا أباح الله حل هذا الاشكال وانواب عن هذا السؤال لم يبق على ذوى
 البصائر بعده غموض فنقول من أنبأ الله سبحانه عن الطبع على قلوبهم كانوا
 مخاطبين بالإيمان مطالبين بالاسلام والزام الاحكام مطالبين بتكليف ودعاء
 مع وصفهم بالتمسك والاعتدال والايثار كما سبق تقديره ومن اعتقد أنهم كانوا
 ممنوعين مأمورين مصدودين قهراً مدعوين بالتكليف عندئذاً بمثابة المألوسين
 من الرجل يده ورجلاه وباطنا وألقى في البحر ثم قيل له لا تبطل وهذا أمر
 لا يحمل شرائع الرسل عليه الا عائب^(١) بنفسه بجترى 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 الآتى وقد غوى في حقائقها أكثر
 الفرق أن يقول^(٢) اذا أراد الله بعبد خيراً أكل عقله وأنهم بصيرته ثم صرف
 عنه الموائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله
 وقطع عنه الملهمات وأسبب الغفلات وقبض له ما يقربه إلى القربات فيوافقها
 ثم يتادها ويبرن عليها واذا أراد الله بعبد شراً قدر له ما يعده عن الخير
 ويقصيه وهياً له أسباب تماديه في التى وحجب اليه التشوق إلى الشهوات
 وعرضه للافتات وكما غلبت عليه دواعى النفس خست دواعى الخير ثم يستمر

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

على الشرور على مر الدهور ويأتي مهاوياً ويتعاون عليه الوسواس وتزغلت
الشياطان وتزقات النفس الامارة بالسوء فتفسح الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء
الله وقدره فذلسم الطبع وانختم والا كنة وأنا أضرب في ذلك مثلاً فأقول لو
فرضنا شاباً حديث العهد بحأمة لم تهذبه المذاهب ولم تحسكه التجارب وهو على
نهاية في غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغة من الحطام وحُص بمسحة من الجمل
ولم يرق عليه قوام يزرعه عن ووطات الردى وينمعه عن الارتباك في شبكات الهوى
ووافاه أخذان الفساد وهو في غلواء شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمناً بعيداً فما
أقرب من هذا وصفه من خلع العنار والبدار الى شيم الاشرار وهو مع ذلك
كاه مؤثر مخنار ليس بجراً على المعاصى والزلات ولا مصدراً عن الطلعات
ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة اذا عصى فمن هذا سبيله لا يستحيل في
العقل تكليفه فانه ليس ممنوعاً ولا سكران سبق له من الله سوء القضاء فهو
صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل محجوج بحجة الله الا ان ينعمه الله
برحمته وهو ارحم الراحمين وهذا الذى ذكرته بين في معانى الآيات لا ينارى
فيه موفق قال الله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة) أراد
انهم استعروا على المخالفات وأصروا بانتهاك الحرمات قست قلوبهم وقال
تعالى (ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا) فقد جمعت بين تفويض الامور
كلها نفعها وضرها خيرها وشرها الى الاله جلت قدرته وبين اثبات حقائق
التكليف وتقرير قواعد الشرع على الوجه المقبول ألتست في هذا أهدي سبيلاً
وأقوم قبلاً من يقدر الطبع منعا وانختم صدأً ودفعاً ثم يُبقى التكليف بزرعه
وقد افترق الخلق في هذا المقام فرقا فذهب ذاهبون الى ان المحفولين ممنوعون
مدفوعون لا اقتدار لهم على اجابة دعاة الحق وهم مع ذلك ملزمون وهذا خطب

جسيم وأمر عظيم وهو طمن في الشرائع وابطال للدعوات وقد قال تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) وقال لا بليس (ما منعك أن تسجد) فهو ذناب لله 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 العجائب ما علمه منهم في أزليته لما فطرهم مع علمه بهم كيف وقد أكل قواهم وأمدم بالمدد والمدد والمدد وسهل لهم طريق الخيد عن السداد فان قيل فعل ذلك بهم ليطيعوه قلنا أنى يستقيم ذلك وقد علم أنهم يعصونه ويهلكون أنفسهم ويهلكون أوليائه وأنبيائه ويشقون شقاوة لا يسمعون بها أبداً ولو علم سيد عن وحى أو اخبار نبي أنه لو أمد عينه بالمال لطفى وابق وقطع الطريق فأمده بالمال زاعماً أنه يريد منه ابتناء القناطر والمساجد وهو مع ذلك يقول أعلم أنه لا يفعل ذلك قطعاً فهذا السيد مفسد عبده وليس مصلحاً له باتفاق من أرباب الالباب فقد زاحت الفتتان وضلت الفرقتان واعترضت أحدهما على القواعد الشرعية وزاحت الأخرى أحكام الربوبية واقتصد الموقنون فقالوا مراد الله من عباده ما علم أنهم إليه يصيرون ولكنهم لم يسلبهم قدرتهم ولم ينمهم مرادهم فقرت الشريعة في نصابها وجرت العقيدة في الأحكام الإلهية على صوابها فان قيل كيف يريد الحكيم السفة فقد أوضحنا ان الافعال متساوية في حق من لا يتنفع ولا يتضرر ولكن اذا أخبر أنه مكلف مطالب عباده مزيج عظام فقوله الحق وكلامه الصديق وأقرب أمر يعارضون به أن الحكيم منا اذا رأى جواريه وعبيده يبرج بعضهم في بعض وهو على محارمهم بمرأى منه وسمع فلا يحسن تركهم على مام عليه والرب سبحانه يطلع على سوء أفعالهم ويستدرجهم من حيث لا يعلمون »

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

فملى قوله ان فعل العبد واقع بقدرته قطعاً وقدرته منفردة بالتأثير فيه الا انه أى فعل العبد يضاف الى الله تقديراً 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 فالفعل الذى هو خالق موقع فعل العبد أعنى قدرته يعد خالق الفعل الواقع به .

وعبارة ابن القيم الذى مشى فى كتابه على قول الامام بمحصول الفعل بقدرة العبد المنفردة به و اضافته الى الله خلقاً وتقديراً : « ان الله سبحانه خالق ارادة العبد وقدرته وجأعاهما سبباً لاحداثه الفعل فالعبد يحدث لفعله بارادته واختياره حقيقةً 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 يوجبون عن التصريح والايجاب بأن العبد خالق فعله مع القول به فى المعنى ومع قول الامام « ولا ينحى من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى » ومع قول ابن القيم بلسان السنى عند مناظرته الجبرى :

« قولكم لو كان فاعلاً لكان محدثاً له ان أردتم بكونه محدثاً صدور الفعل منه أمحد اللازم والمزوم وصار حقيقة قولكم لو كان فاعلاً لكان فاعلاً

وان أردتم بكونه محدثا كونه خالفا سألناكم ما تمنون بكونه خالقا هل تمنون به كونه فاعلا أم تمنون به أسراً آخر فان أردتم الاول كان اللازم فيه عين الملزوم وان أردتم أسرا آخر غير كونه فاعلا فبينوه فان قلتم نعمى به كونه موجدا للفعل^(١) من العدم الى الوجود قيل هذا معنى كونه فاعلا فما الدليل على احواله هذا المعنى فسمود ماشتم احداثا أو ايجادا أو خلقا فليس الشأن في التسميات وليس الممتنع الا أن يكون مستقلا بالايجاد وهذا غير لازم لسكونه فاعلا فاننا قد بينا ان غاية قدرة العبد واراوته 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 خالفا ثم نكل عنه ولاذ بحماية أستاار من اللفظ والمعنى وتراه في رقم ١٤٦ بالغ في النكول وقال :

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

(١) لعل كلمة سقطت من هنا وهى مرزا وفى كلامه موضع آخر دلالة عليه

(٢) لعل كلمة سقطت من هنا وهى يضاف

والآلة كانه أثر القدرة القديمة ولا تعطى قدرة ارب عن شمولها وكالها وتناولها لكل ممكن »

قوله وقدرة الآخر - يعنى 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 المقصور واقع بالقدرة الحادثة قطعا » وقال ابن القيم نفسه : « فالعبد يحدث لفعله بإرادته واختياره وقدرته حقيقة » وقد سبق كلاهما وإحداث الفعل وإيقاعه عبارة عن التأثير فيه ولا يكون هذا التأثير مشتركا 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 قطعا 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 فضلا عن كونها مستقلة بالتأثير فيه ومن العجب أن ابن القيم لا يحيط بحقيقة مذهبه ومذهب إمامه وانظر الى ما قال في التفریق بين فعل الله وفعل العبد وذكر شواهد من القرآن مثل قوله تعالى (هو الذى يرزقكم فى البر والبحر) وقوله (ولولا أن تبنتنا لنفد كرمك تركن اليهم شيئا قليلا) وقوله (وثبت الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة) وقوله عن خليله (واجنبني وبنى أن نعبد الاضنام^(١)) : « فالتميز فعلة والسير فعل العباد وهو أثر التمييز وكذلك الهدى والاضلال فله والاهتداء والضلال أثر

(١) ونظيره قوله عليه السلام (ربنا واجبتنا مسلمين لك) فخير أنه سبحانه هو الذى يجعل المسلما لا كما قال القدرى من أنه جاعل نفسه مسلما

فعله وهما أفعالنا القائمة بنا . . . وسأل الخليل أن يجنبه وبنه عبادة الاصنام ليحصل منهم اجتنابها فالاجتناب فعلهم والتجنيب فعله ولا سبيل الى فعلهم إلا بعد فعله . . . والتثبيت فعله والثبت فعل رسوله فهو سبحانه المنبُت

وعبه الثابت « رقم ٥٨ - ٥٩

وقال في رقم ٥٢ « إن حزب الله ورسوله وأنصار صفته يشنون 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 ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن ولا تخصيص عندهم في هاتين القضيتين بوجه من الوجوه ، والقدر عندهم قدرة الله وعلمه ومشيئته وخلقته 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 شئ 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 هداه الله فلا مضل له ومن يضل فلا هادي له وانه هو الذى يجعل المسلم مسلماً والكافر كافراً والمصلئ مصلئاً والمتحرك متحركاً وهو الذى يسير عبده فى البر والبحر وهو المسير والعبد السائر وهو المحرك والعبد المتحرك وهو المقيم والعبد القائم وهو الهادى والعبد المهتدى ويتبنون مع ذلك قدرة العبد و ارادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازاً وهم متفقون على أن الفعل غير المفعول كما حكى عنهم البغوى وغيره فحركتهم واعتقادهم أفعال لم حقيقة وهى مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة والذى قام بالرب عز وجل علمه ومشيئته وقدرته وتكوينه والذى قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم »

فإذا كان فعل العبد كالسير والنبات أثر فعل الله كالتهيير والتهيير 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 مسبباً ومحدث فعله فيلزم توارد محدثين على حادث واحد ولا سبيل اليه كما قال الامام ، والنظر الى أقواله أى ابن القيم في محال آخر فالعبد محدث فعله والله محدث قدرته . فالخلق أن أقواله متضاربة .

وفي قوله رقم ١٣٦ « فان قيل هذا كله عدول عن المقصود فمن أحدث معصية أو جدها وأبرزها من العدم الى الوجود ؟ قيل الفاعل لها هو الذى أوجدها وأحدثها وأبرزها من العدم الى الوجود باقدار الله له على ذلك وتمكينه منه من غير الجاه ولا اضطراب منه الى فعلها ، فان قيل فمن الذى خلقها إذن ؟ قيل لكم : ومن الذى فعلها ؟ فان قلتم الرب سبحانه هو الفاعل للفسوق والمعصيان الكذب العقل والفطرة وكتب الله المنزل 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 بسكون العبد خالقاً نظراً الى المقدمات التى رتبها ثم نكل عن الاعتراف وفرع على تلك المقدمات التى يفتج كون العبد هو خالق أفعاله لكونه هو الفاعل ، كون الله خلقها باعتبار أنه خالق ما فيه من الارادة والمشيئة وسبب هذا التردد منه والتجافى بين صدر كلامه مع عجزه ما ذكر إمام الحرمين وهو قدوته في حل مشكلة هذه المسألة من « استحالة اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فان فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واتحمام ورطط 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 ينبغي من هذا المنتظم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى » وقول ابن القيم نفسه « فسوء ما شتم إحدائنا أو إجماداً أو خلقاً فليس الشأن في التسميات » مع أن أولئك المتعقبن الثلاثة أثبتوا معنى الخالق للعبد وزعوه 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 أحداث فعله وإيجاده وإبرازه من العدم الى الوجود في عدة مواضع من كتابه وأن شئت وجدته في الأسطر التي نقلناها عنه وهو الذي حكم بأنحاء معنى الفاعل والخالق وأنت تجده أيضاً في كتاباته المنقولة مع أحجائه عن إطلاق الخالق على العبد وقد علمت مغزى كلام الشيخ محمد عبده وإثباته معنى الخلق للعبد وان كان ثالث الثلاثة هذا أشد تضرراً عن سلفيه واعتصاماً بلفظ الكسب لكنه يكفي بنا في شرح ما يرمى اليه تصريحه بشايعة الامام ابن القيم أشجع الثلاثة مصارحة في ترده وتستره .

فتبت أنهم قائلون بأن العبد خلق فعله حقيقة بإثبات معنى الخلق وما يساوقه من الأحداث والإيجاد والإبراز من العدم الى الوجود كما قال ابن القيم « فالعبد محدث لفعله بارادته واختياره حقيقة » ولا شك أنه ان كان يستحيل اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله لما فيه من الخروج عما درج عليه سلف الامة ، فإما يستحيل لكونه قولاً بأن العبد موجد أعماله ومبرزها من العدم

الى الوجود ! كبراً للإيجاد والابرار من العدم الى الوجود عن مكان العبد
 فا كبر الخلق في حق العبد فاشىء من ! كبر الابدان والابرار من العدم في
 حقه لامن ! كبر لفظ الخلق وقد عرفت أن العبرة للمعنى باعتبار فهم وأصله قوله
 تعالى (ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين) وقوله (والله خلقكم
 وما تعملون) وقول رسوله ﷺ من حديث البخارى في كتاب خلق
 الاعمال (ان الله يصنع كل صانع وصنعه) نعم أ كبر سلف الامة الذين ماوسع
 امام الحرمين الخروج عما درجوا عليه ، معنى الخلق ولفظه لكبر معناه في
 حق العبد وان كانت قدرته عليه بقدر الله تعالى وا كبر امام الحرمين الخروج
 عما درجوا عليه فما وسمه التصريح بان العبد خالق أفعله 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 يفتقر عن إيجاد و خلقه 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 مستلزماً لإضافة الخلق اليه فلا يمكن 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 بقادريين »
 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 مايقع به لاخلق الفعل نفسه .
 ويمضد ماقلنا قول الامام « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى والفعل المقدور

بالقدرة الحادثة يضاف الى الله سبحانه خلقا فانه وقع بفعل الله (أى بقدرة العبد التي هي فعل الله و خلقه وصفة العبد) فاذا أوقع 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 و خلقه و صفة العبد ليكون تلك القدرة واقعة بخلق الله تعالى و كون الواقع بالواقع بالشئ واقعا بذلك الشئ لكنه وقوع بالواسطة وكشف عن هذا الطريق الواسطى بقوله « آل الواقع الى حكم الله » فمبر بالأول و الرجوع يعنى أن خلق العبد فعلة يرجع الى خلق الله تعالى انخلق لقدرة العبد وقول ابن القيم « الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً وتكويناً و بقدرة العبد سبباً و مباشرة » والله خلق الفعل و العبد فعلة و بأثره « رقم ١٤٦ أوضح في التفريق بين الخلق مباشرة و انخلق بواسطة فالذى خلق الفعل مباشرة عنده هو العبد و ان استكشف عن إسناد الخلق اليه و اكتفى باسناد الفعل و المباشرة و الذى خلق الفعل بالواسطة أى بخلق ما يقع به الفعل و هو قدرة العبد هو الله ، بالرغم من أنه أسند الخلق اليه فالعبد خالق فعلة و الرب خالق قدرة العبد التي هي سبب الفعل لاخالق الفعل و يؤيده قوله ، ان الله خلق ارادة العبد و قدرته و جعلها سبباً لاحداث الفعل فالعبد محدث لفعلة بازادته و اختياره و قدرته و خالق السبب خالق للسبب « رقم ١٧٦ و معناه أن خالق السبب يعبد خالقاً للسبب حكماً .

و أنت تعلم أن كون الله خالق أعمال عباده الذى درج على القول به سلف هذه الامة و اعترف الامام بأهمية درجهم عليه ، ماهو عبارة عن كونه خالقاً حكماً و بالواسطة بخلق خالقها و سبب خلقها أعنى العبد و قدرته بل الذى

أراد سلف الامة وجعلوه موضع عناية وموضوع مسألة خاصة غير ذلك وأكثر من ذلك وكذا ما أراد الله ورسوله بقولها : (والله خلقكم وما تعملون) و (ان الله يصنع كل صانع وصنعمته) حيث عطف على ضمير المخاطبين ما يعملونه وعلى كل صانع صنعمته فلو كان معنى هذا العطف عبارة عن كون المعطوف عليه مخلوق الله ومصنوعه لاقتصر على ذكر المعطوف عليه وكون الله الذى خلق العباد وأقدرهم على خلق أعمالهم وخلق الصائغين وأقدرهم على الصنعة ، هو مرجع خلقهم وصنعتهم وكون قدرته مرجع قدرتهم معلوم من دون حاجة الى البيان لكن المراد من الآية والحديث والذى درج عليه سلف الامة التصريح بكون الله خالق أعمال العباد وصنعة الصائغين كيلا يظن ظان أن خالقيته له عبارة عن خلق العاملين والصائغين وقدرتهم فحسب ولو فرض أن الله خلق مخلوقا وفوض اليه خلق السموات والارض وما بينهما وأقدره عليه وأراد منه ذلك وقدره لصحت إضافة خلقها الى الله مشيئة وعلمها وقضاء وخلقها من حيث أنه نتيجة ما أفراد بخلقها وهو قدرة ذلك المخلوق الاول واكن هل تقنع عقيدة الاسلام بهذه الاضافة أى كون الله مرجع خلق الكائنات لاختلافها بالفعل وكيف خفى على رجل علم عظيم كمام الحرمين ادراك مثل هذا الامر الجلى حتى اقتنن برأيه الذى ابتدعه وزعمه أنه أهدي سبيل وأقوم قيل ولعل الشيخ محمد عبده الذى استظهر بكلام الامام ضد المذاهب المروفة وأوهم أنه انتحل مذهبه لم يبيح بما باح به الامام فى حل المعضلة من الصورة لكونه لم يجدها كافية وشفافية تخضع لتبوض المسئلة وكف عن التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البدهاة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار وعده اشتغالا بما لا اتصل

اليه المعقول قترك سر القدر في مكنته في حين أن الامام يعد نفسه مزيج الستار عنه وبرزه للناس وكأن مذهب الشيخ متراوح بين مذهب الامام ومذهب المعتزلة لا يقرّ 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 الثمّالين 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 عزأ اليهم الامام من القول باستبداد العباد بالاختراع وانفرادهم بالخلق والابتداع فلا يجاوز ما قاله نفسه من « أن الفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعاً ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة

(١) حتى ان الاوائل معهم كانوا يتحاشون عن التصريح بلفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والحديث وغير ذلك كما تحاشى الامام وابن القيم وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى السكّل واحد وهو النرج من عدم الى الوجود تجامروا على إطلاق لفظ الخالق كما في شرح العقائد النسبية للعلامة التتازاني وقد ظن بعض الناس أن مالا يجوز نسبتة الى العبد مقصور على لفظ الخالق وليس يعنى لان العبارة بالمعنى كما اعترف به الامام والاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة في هذه المسألة ما هو عبارة عن الخلاف في إطلاق اللفظ وعدم اطلاقه الرابع الى التزام اللفظي وإنما مرجعه الخلاف في قاعدة كلامية مهمة وهي استناد جميع الممكنات الى الله تعالى بلا واسطة .

فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ويستحيل أن يقع بعرضه بقدرته الله تعالى فإن الفعل الواحد لا بعض له .

فتبين أن ما ذهب إليه لا يمتاز عن مذهب المعتزلة الذين وصفهم بالضلال والاضلال وإن ادعى تميزه عنهم وأبدى إعجابهم وافتنائه بما اكتشفه من طريق حل لهذه المعضلة ولذا أنكروه عليه عامة أصحابه ومنهم الامام أبو القاسم الانصارى شارح الارشاد وظالوا 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 فقد كروه في كتب الكلام بعنوان « وروى 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 وأنه أقرب الى الحق مما قاله الاشعري وابن الباقلاني » وقول ابن القيم هذا لا قيمة له غير الأنجذاب بالاسم والتلفظ كما عرفناه 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 أئراً من محاولته في عقول علماء معبر ورحم الله الاوائل صانتهم يقظتهم وصار نوم الاواخر بعد اليقظة .

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

(١) وهو مخالف لما نقله الحق الدواني من قوله في الارشاد « اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاعواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وإن الحوادث كلها حادثة بقدرته 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 بالحكاه 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 النخلف 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^٢ والمفهوم أن ترجيح فضيلة الشيخ بنحيت القول بكون 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 ، أتاد من مذهب امام الحرمين الذي أنحاز اليه الشيخ محمد عبده وروجه في مصر .

الثانية ان الله يقدر الشر من أفعال عباد كالسكر والفسوق والعصيان ويريده ويحبه عند الامام وهذا الفرق عائد الى مسألة استلزام الارادة للمعجبة أو عدم استلزامها فأهل السنة ذهبوا الى عدم الاستلزام وقالوا ان الله يريد الخير والشر من أفعال عباد ولا يجب 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 القواعد المضدية كون مذهب الحكماء كذهب الاشعري في أن المؤثر في جبه 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 غنى 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 والمحبة 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 » فأبطل قول الامام وقول المعتزلة معا ثم تراه في الرقم ١٦٣ ينزع الى ما يقوله المعتزلة فيقول بلسان السني « انتفاء الاعانة لا يخرج الفعل عن كونه مقدوراً للعبد فانه قد يكون قادراً على الفعل لكن يتركه كسلاً وتهاؤنا ايثاراً للفعل ضده فلا يصرف الله عنه تركه 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 يريد له ومنه الفعل ولا يريد من نفسه اعانته وتوفيقه » فاثبت 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 يحيط 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 بايجب الارادتين وامام الحرمين تابعهم في ذلك ولم يرض تخلف ارادة الله عن مراده ثم خالفهم باتباع المحبة والرضاء للارادة وابن القيم قال تارة ما مر آتفا وتارة أبطل عدم التفريق بين الارادة والمحبة

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

وقال في رقم ١٧٨ عن لسان السني « لا تفنقر كل ارادة من العبد الى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفي ذلك المشيئة العامة لبعده مريئاً 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 الحى متناً ولا يفنقر كل نفس من أنفسه 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 النفس لم يشأه الله بخصوصه وقد قال ابن القيم نفسه في رقم ١٤١ « والرب سبحانه هو الخالق للارادة والحجة والرضاء في قلب العبد » ولا شك ان هذه الارادة والحجة والرضاء ارادة ومحبة ورضاء خاصة متعلقة بأمر خاصة وخلقتها 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 واراדתهم الجزئية المنطقه بأفعالهم كما سبق بحقيقته .
ثم ان كلام الامام وابن القيم كما لم يختلفا عن المنزلة في خلق الافعال
مع اغراقهما في تفصيلهم لم يتخلصا عن الجبر الذي حاذراه ، أنظر الى قول
الامام في ما نقلنا عنه :

« اذا أراد الله بعبد خيراً أكل عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه
الموائق والمواقع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناه الخير وسهل له سبيله
وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقبض له ما يقربه الى القربات ثم
يعتادها ويعرن عليها ، واذا أراد الله بعبد شراً قدر له ما يبيعه عن الخير
ويقبضه وهياً له أسباب تماديته في النفي وحبب اليه التشوف الى الشهوات
وعرضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعي النفس خفت دواعي الخير ثم
يستمر على الشرور على من الدهور ويأتي مهاويها ويتعاون عليه الوسواس
ونزغات الشيطان ونزقات النفس الأمارة بالسوء ، فنسج الغفلة على قلبه
غشاوة بقضاء الله وقدره ، فذلكم الطبع والختم والاكتم ، وأنا أضرب في
ذلك مثلاً فأقول : لو فرضنا شاباً حديث العهد بجملة لم تهذب المذاهب ولم
تحنك التجارب وهو على نهاية في غلته وشهوته وقد استمكن من بلغة من
الخطام وخص بسحة من الجمال ولم يكن عليه قوام بزعه عن ورطات الردى
ويعتمه 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 الالامة
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 يتعمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين «
 فهو أنكر الجبر وفر من اسمه وشنع على المذاهب المعزوة اليه ثم اعترف بمناه 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 يتعمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين » فاضطراب في الكلام فكأنه يحاول به الرجوع عما اعترف به من صيرورته الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وكأنه ندب على وصف لحكم الله بالجزم وقضائه بالفصل مع ان من تعمله الله برحمته لا يخرج عن الصائرين الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وإنما 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 لاحتمال 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 بينها 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 المضلة فن فر من الجبر ولم يسم بما فر به الاشارة وقع في الاعتزال وان عاد الى ايمانه بالتبدي يقع في الجبر ولا أقل من وقوعه في الجبر المتوسط فهي مزيفة زلت عليها أقدام الفحول قدما ولم يثبت عليها قائما الا من هداه الله وهمس هذا الكلام من الامام الذي لا يستتاب فيه كلف في الاقتناع بصحة ما قلنا وابلج أن تقتحم تجر به التيام بالزلفه بشير هذا السناد فنزل قدم بد ثبوتها والجبر لا يجرب

ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون
 حلالاً شافياً^(١)، فما منتهى جوابه و آخر سنده اذا سئل عن سبب الفرق بين
 المبدئين في سابقة القضاء والقدر ؟ فان قال ان سبب الفرق في القضاء السابق
 هو الفرق بين اختياريهما اللاحقين المتعلق أحدهما بالخير والآخر بالشر والمعوم
 كلاهما لله تعالى في الأزل فحينئذ لا يكون معنى لقوله المبتيء هكذا :
 « إذا أراد الله بعبد خيراً أو كمل عقله وأتم بصيرته ووفق له قرناه الخير ...
 وإذا أراد بعبد شراً قدر له ما يعمده عن الخير ويقصيه وهياً له أسباب تحديه
 في النسيء وحبب اليه التشوف في الشهوات ... » ومنه قول ابن القيم « فإذا
 شاء الله سبحانه رحمة عبد جنب قوى ارادته وعزيمته الى ما ينفعه وأوحى الى
 ملائكته أن تبتوا عبدي واصرفوا همته وارادته الى مرضاتي وطاعاتي كما قال
 تعالى (اذ يوحى ربك الى الملائكة اتي معكم فتبتوا الذين آمنوا) وإذا أراد
 خذلان عبد أمسك عنه تأييده وتثبيتته ... » رقم ١٧٧ بل يلزم أن يبتدئ
 الكلام هكذا : « إذا أراد العبد بنفسه خيراً أراد الله به خيراً أو كمل عقله
 وأتم بصيرته أو وإذا أراد العبد بنفسه شراً أراد الله به ذلك وقدر له ما يعمده

(١) في حين أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفضلاء التابعين يرونه حلالاً
 شافياً وجواباً حاسماً ففي صحيح مسلم عن أبي الاسود الدؤلي قال قال لي عمران بن حصين
 رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكذبون فيه شيء 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 ظلماً قل فنزعت من ذلك نزاعاً شديداً فقلت كل
 شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال يرحمك الله اني لم أجد
 بما سألتك الا لحرز عتلك ان رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا
 يا رسول الله رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكذبون فيه شيء قضى عليهم ومضى عليهم من
 قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شيء
 قضى عليهم ومضى عليهم وتعديق ذلك في كتاب الله عز وجل (ونفس وما سواها فألهمها
 فجورها وقوامها) فليُنظر القاريء الى جواب أبي 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 إياه لسكون الله أراد به خيرا واكمل 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 ، كالستغنى عنه . وتظهر السهولة في ترتيب المعنى أكثر من هنا في قول ابن القيم « اذا أراد الله رحمة عبد جذب قوى ارادته وعزيمته الى ماينفعه » عند تبديله بقولنا اذا أراد العبد بنفسه ماينفعه جنب الله قوى ارادته وعزيمته الى ماينفعه وهذا تحصيل الحاصل بعينه ا

وقوله في رقم ١٤٤ « وقلبه بيد خالقه وبين اصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء ويجعله مريدا لما شاء وقوعه منه كلها 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 المنتقسم على ارادة العبد بنفسه خيرا أو شرا فارادته صائرا 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 كلها 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 تابعاً في علم الله الأزلي لمصيره باختياره فيما لا يزال بناء على ان العلم تابع للمعلوم لا العكس ، لأن هذا يناقح سياق قول الامام وسبقه كل المناقشة حتى لا يبقى معنى لوصف حكم الله بالجزم وقضائه بالفصل ولا لسكون العبد صائراً 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 ظهراً 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 خيراً فهدى أسبابه له ومن شاء منهم شراً فهدى أسبابه له ؟ فان كان كما قاله ابن القيم في رقم ١٠٤

(١) ولا يقال ان قول الامام أو ابن القيم المصغر بجملي « اذا أراد الله بعبده خيراً ... » الخ ، والذي انتهى بهما الى الاعتراف بالجبر بالرشم من كونهما من الفارين منه ، فذلك القول مالهو بنس شرعي يضعارنا الى تصديقه ولا يرتب عليه الحكم الا من طريق الجدول والالزام على قائله . لانا نقول ذلك قول لا يتكره أحد من المسلمين وقد أتلفتهما به تأديهما بالأدب الاسلامي الذي لا علاقة له بهذا الصدد وله أصل عريق في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى (وانا أردنا أن نمك قرية أمرنا مترقيا ففستوا فيها) وقوله صلى الله عليه وسلم باسناد جيد عن أم سلمة (اذا أراد الله بعبده خيراً جعل له واعظاً من نفسه يأمره وينهاه) وقوله باسناد صحيح عن عمرو بن الحمق (اذا أراد الله بعبده خيراً استعمله قيل وما استعمله قال يفتح له عملاً صالحاً بين يدي موته حتى يرضى عنه من حوله) وقوله باسناد رجاله موثوقون عن ابن مسعود (اذا أراد الله بعبده خيراً قلبه في الدين وأطعمه ريشه) وقوله باسناد جيد عن مهران مولى النبي صلى الله عليه وسلم (اذا أراد الله بعبده خيراً ولى عليهم علماءهم وقضى بينهم علماءهم وجعل المال في سبيلهم واذا أراد بعبده شراً ولى عليهم سفهاءهم وقضى بينهم حماهم وجعل المال في سبيلهم) وقوله باسناد صحيح عن جابر (اذا أراد الله بأهل بيت خيراً أدخل عليهم الرزق) وقوله باسناد جيد عن (اذا أراد الله بعبده خيراً خسر - أي حيب - له في الدين والظلم حتى يبنى) وقوله باسناد حسن عن عائشة (اذا أراد الله بالأمير خيراً جعل له وزير صدق ان تسمى ذكره وان ذكر أعانه واذا أراد بعبده ذلك جعل له وزير سوء ان تسمى لم يذكره وان ذكر لم يمت)

« 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 شرطا في التكليف فإيمان من لم يشأ الله ايمانه 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 يتخاف عنها فهذه فضله يؤتبه من يشاء وتلك عدله التي تقوم بها حجته على عبده »

فلا مخلص من الجبر وهل لمن لم يؤت من فضل الله الذي يؤتبه من يشاء ان يؤمن ؟ وقوله بعنه « 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 يدومته وخلق الثواب الذي يسره فكذلك يحسن أن يعاقبه بخلق المعصية وخلق الطاعة فان هذا يكون عدلا منه وأما ان يخلق منه الكفر والمعصية ابتداء بلاسبب فمآذ الله من ذلك قال السنى هذا توسط حسن جدا لا ياباه العقل والشرع ولكن 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 بيان ذلك فاني لم أتصبه له انما اتصبت

لابطل 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 لعله بأنه يأباه قوله « اذا أراد الله رحمة عبد جنب قوى ارادته
 وعزيمته الى ما ينفعه الخ » ثم عاد الى الجواب فقال « والله في ذلك حكم
 وغايات محمودة لا تبلغها عقول العقلاء ومباحث الاذكياء » وهذا التجاه الى
 أساس ان الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون ثم عاد فقال « فالله
 سبحانه يضع فضله وتوفيقه وامداده في المحل الذي يصلح له ومالا يصلح له
 من المحال يدعه غفلاً فارغاً من الهدى والتوفيق » فوضع موضع أن يقول « والله
 سبحانه يضع فضله وتوفيقه وامداده في المحل الذي يشاء » قوله « يضعه في
 المحل الذي 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 وسوته »
 وأبطلناه فيما سياتى .

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

(١) ومثله قوله في قوله تعالى (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره) « قال قلت فلما

وقوله هذا يهيم كثيراً من سابق أقواله ولاحقها ومن جملة ما هدم به من أقواله قوله الذي نقلناه عنه « انه لا تنفك كل ارادة من العبد الى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفى في ذلك المشيئة العامة لجملة مریداً » إذ لا شبهة في أن جعل الله عبده مریداً لما شاء وقوعه منه يدل على أن ارادته الجزئية المتعلقة بالواقعات تتعلق كل واحدة منها بما تتعلق به بمشيئة خاصة من الله ولا تكفى فيها مشيئة الله العامة لكون العبد مریداً مطلقاً لان هذه الارادة من العبد سالحة لان تتعلق بالواقع وضده فلا يحصل المعنى الذي أراداه ابن القيم بان يقول وقلبه بين اصبعين من أصابعه يلمبه كيف يشاء فيجمله مریداً أى متصفاً بصفة الارادة مطلقاً ليقع ماشاء وقوعه منه بل لا معنى لها . وأما قول الامام وتابعيه بلزوم هدم الشريعة وإبطال التكليف الالهية التي نطق بها كتب الله المنزلة على رسله لو اعترف بالجزير الذي اعترف به في مذهب الاشاعرة للزوم كونها تكليفاً بما ليس في وسع المكلفين فجوابه أولاً ان الجزير 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 بالمحال ومالا يطلق مها اشتد وناقهم ، لان امتثالهم 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 فإذا دخل ذلك النور اتسع بحسب قوة النور وضيقه وإذا فقد ذلك النور اظلم وتضيق . قال قلت فهل يمكن اكتساب هذا النور ام هو وهمي قلت هو وهمي وكسبي واكتسابه ايضا مجرد موهبة من الله تعالى فالامر كله لله والجد كله له والحركة بيده وليس مع البهمن تشبه شيء البتة بل الله واهب الاسباب ومشيئاتها وجعلها اسباباً وانسائها من يشاء وما منها من يشاء اذا أراد بيده خيراً وفقه لا متفراخ وسه ويدل بيده في الرغبة والرغبة فلهما مادان التوفيق فيقدر عيام الرغبة والرغبة في القلب يحصل التوفيق »

امكانه بدونها لا يجعل التكليف به تكليفاً بما لا يطاق لسكون العبد يمكنه الايمان به لو اراده لكنه لا يريد بدون الاعانة والتوفيق من الله تعالى ومن يكون الفعل ممكنه 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 أثر قدرته وكونها مؤثرة فيه كما ادعاه الامام وأتباعه مع كون هذا بمعنى خلق الفعل كما بيناه وقول الامام « ففى المصير الى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرع والتكذيب بما جاء به المرسلون » ليس بشيء لصحة التكليف بالفعل مع كونه أثر قدرة الله وخلق المترتب على ارادة العبد للفعل ترتباً جرت عليه سنة الله من دون تأثير لقدرة العبد في الفعل سوى اقتراثها به أما ان العبد لا يريد امتثال طلبات الشرع بلاعانة وتوفيق من الله تعالى مع كونه صاحب ارادة ومع تمكنه من فعلها وامتثالها لو اراده وأما انه لا يمكنه الفعل والامتثال لعدم الارادة ولا يمكن الارادة لعدم الاعانة ففشوه افتتار 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 ونهياً فكأن في الامكان أن لا يسمع الموفق عندهم ولا يشقى الخنول وهو خلاف نص القرآن بل وخلاف نصهم في تصوير حالى الفريقين بقولهم « اذا اراد الله ببد خيراً ... واذا اراد الله ببد شراً ... » وليس لهم أن يفسوا في طريق التخلص عن الجبر أموراً نطق بها القرآن ونطقوا هم أنفسهم فلو قلنا باستثناء العبد عن مدد الله ومعونه خلقتنا ما جاء في شرائعهم التى تحذر ابطالها من أن الانسان لا يملك لنفسه نقماً ولا ضراً الا ما شاء الله

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

وجملة القول أن قياسهم المكلف بالتكاليف الشرعية في منهدب الاشاعرة
بالموتوق الملقى في اليم مع الهى عن الابتلال غير صحيح من جهتين لان ذلك
الموتوق الملقى لا يقدر على التحرر من الابتلال ولو اراده ولا يقدر ملقيه أيضاً
في هذه الحالة - وهو ناهيه عن الابتلال - على وقايته لو اراد ذلك فهذا
تكليف بما لا يطلق بهام معنى التعبير بخلاف المكلف بالتكاليف الشرعية
لأن هذا الموتوق ليس بممنوع عن الفعل متى اراده والذي يأمره وينهاه أقدر
على توفيقه لامتنال الامر والنهى لكون وثاقه بيده فلو كان أمره وناهيه
غير من بيده الوثاق لأشكل الأمر حتى ان أمره وناهيه ممن ليس وثاقه
بأيديهم فوثاقهم أيضاً بيد من بيده وثاقه أما كون إرادة المكلف بيد الله
يتصرف فيها كيف يشاء لا كتصرف المكره الذى 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 الذى يفعله ليس الا ما يريد هو
نفسه أن يفعله غير أن كونه مريداً له بالنظر الى باطن الامر مبنى على كون
الله يريد منه أن يريده ولا يمكنه الخروج عن إرادة الله ومشيئته إذ لو
أمكنه لامكن بارادة منه غير داخلة في ملك الله وأتى له ذلك فعدم الامكان
هذا ينشأ من سعة ملك الله واحاطته ولا يعد ذنباً على منهدب الاشعري يؤاخذ
به وانه سر القدر الذى من حقه أن تبقى على الباحث في مشكلة القضاء والقدر
معها كلن منتقياً في البحث ، بقية منه غير منكشفة .

وهذا التحقيق الذى اهتديت اليه بتوفيق من الله والذى تنهيم به دعوى

هدم الشريعة وابطال التكاليف المأخوذ به منهج الجبر المتوسط و تنحل
مشكلة التكليف بما لا يطلق، ان أقل بشأنه كما قال الامام «قد أطلقت أنفاسي
ولسكنه لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق
القائم على كل نفس بما كسبت أحب الي من ملك الدنيا بمخافيرها أطول
أمدها» أو ما يقرب منه فليس يبعد 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 تعظم ماتوا بحسرتها
ولم يصلوا الى معرفتها والله يقسم فضله بين خلقه بعلمه وحكمته وهو العليم
الحكيم»

ولا يبقى بعد هذا إلا الزامنا بورود الاعتراض على الله سبحانه لكونه
يعين من يشاء ويهديه الى صراط مستقيم ويخذل من يشاء فيضل عن الصراط
السوى ويعد الاول حسن الثواب ويوعده الثاني بسوء العقاب لكننا لا نخاف
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 مضلة
أفعال العباد تستند في أخرى منزلة الى هذه النقطة ولاندعى تمام حلها كثيراً
مع كون طريقنا أقرب الى الحل من طريقهم وأسلم من الاعتراضات الواردة
عليهم ولا عيب لما غير احتوائها الخضوع لقانون (لا يسأل عما يفعل) ومن
ادعى الاستغناء من الخضوع لما نجد بأن نمدد 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 المائق 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 وقموا أنفسهم في الخطأ حتى ان فضيلة الشيخ بحيث القائل في محاضراته المار ذكرها « أتى في هذه الليلة أريد أن أحدث معكم في القضاء والقدر وذلك لأن معناها الحقيقي التيس على كثير من الناس والتيس 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 ولافتقر بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الالهي وجبوا على تثبيط هم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح » يفهم أنه وقع فيها وقع من الاخطاء والتكلفات - التي نقلناها في هذا الكتاب واتقدناها عليه - عند تهريب

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

ومن ذا يسلم بكون الاعتماد بالقضاء والقدر يسوق معتديه الى العطالة حتى يُحتاج الى تأويل أو اعتذار بوقوع الخطأ في فهم معانيهما من المسلمين المتأخرين فذلك العقيدة بتهم معناها الذي لم يمتره تأويل ولا تبديل رد كل شيء الى الله والاذعان بأن الامر كله بيده لكن هذا الرد وهذا الاذعان لا يتضمن قعود الانسان واضماً احدى يديه على الاخرى كالمكتوف وإنما مضمونه أن يعتقد مع عدم التقصير في المساعي التي هي في وسعه ، ان مساعيه أيضاً من الله أى ان كلامنا في ناحية المسألة العلمية كما أن فضيلة الشيخ بخصيت درس المسألة في محاضراته من ناحيتها تلك .

واذا بحثنا في الناحية العمالية فالمسلمون الاقدمون الاقوياء في دينهم والذين تأثير الافكار الدينية في قلوبهم أكثر ، ما كانوا عاطلين ولا مغلوبين بين الامم فهل هم اكتبسبوا قوتهم في الحياة من إيثار مذهب الاعترال 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 ويسلمون لمن رأوا الامور بيده لا يخافون الله ويخافون كل شيء وانهم

لا يألون جهدا في الحصول على منافهم الخسيسة ومطلب الأمن والراحة لهم ولو كان في ظل من العمل بالاحوط

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة الطبع اللئيم فيظهر أن لا إيمان لهم بالقدر أو ان إيمانهم به ضعيف كل الضمف لكن علماء الدين الذين أضلهم الصواب صياح اللاديفيين بالدعاية ضد عقائد الاسلام ترامم بما كسون الحقيقة في تشخيص المرض ويميلون من غير حاجة الى مذهب الاعتزال كما فعل فضيلة الشيخ بختيار و قبله أكثر منه المرحوم الشيخ محمد عبده .

فلموزماننا إن قالوا بأفواههم أنهم يؤمنون بالقدر فاعلموا قولونه سقرا للنقص الواقع في إيمانهم به ويفظن الغافل أن إيمانهم به سبب انحطاطهم ولو صح إيمانهم به وتم لكانوا شجعانا لا يلوون عن التضحية بالاموال والانس ويستحرقونها في سبيل الغايات السامية فالاجدر بطماء الدين أن يجتهدوا في احياء عقيدة القضاء والقدر وتجديدها عند المسلمين بدلا من اضعافها بالتأويل والتعديل في تفسيرها انخداعا بتسويلات اللاديفيين وانا نهننا 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 المنبثقة 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 نحلوا لهم أو لا تحلو لهم فهل لا يفكر الغافلون المنخدعون بتسويلات الملاحدة الذين يريدون أن يزيدوا في تخريب

عقائد المسلمين قروا دينهم بذنوب نشأت عن ضعف الدين ، في ان مسلح
زماننا يمدون عن العلم بأدق مسألة علمية كسألة القضاء والقدر وعن العمل
بحسب 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 اعترافهم وامتدت سرايته الى علمائهم من ضعف قلب
وأراهم أنفسهم محتاجين الى الحصول على مرضاة الغربيين عنهم أو الملاحدة
الناشئة فيما بينهم أكثر من احتياجهم الى الحصول على مرضاة الله ، إن
رجعوا خطوة أمام كل اعتراض ورد عليهم متعلق بمسألة دينية موهمين
بجالح هذا تصديق ما يذعى من أن دينهم مانع عن الرقى ، ما يرجعوا غير أن
يكونوا ملعبة لاعداء الاسلام . فالاسلام لاجحة له الى أى اصلاح ومن
أرادوا اصلاحه قائما يحاولون افساده وتجب مقابلتهم بهذا الحس والشعور (٢)

(١) وقد يستدل الشاكون من عقيدة القدر والقائلون باسئاجها الى التصحيح بأنه كثيرا
ما يسمع من بعض الموم عند ما اتعرفوا المعاصي ويموا عليها جوابهم بأنها مقدرة لهم
فيجترئون على المعاصي والآثام ويحتجون بالقدر وعندنا ان هذه الحالة لا يعل على أنهم آمنوا
بالقدر فضعفهم ايمانهم عن سواء السبيل بل نربهم تهودا لنا في تقض دعوى القائلين بان
عقيدة القدر تحمل متقدما على الكسل وترك العمل أى العمل الصالح المفيد في الدنيا
والآخرة فاذا كانت هذه العقيدة تبعث الانسان على البطالة وترك العمل انتظارا للقدر
علم لا يتنبه على ترك المعاصي التي هي أعمال وأعمال أيضا فهل هذه العقيدة عقار ذو أثرين
متضادين يؤثر بالانشيط فيمن يشاء وبالتهطيل فيمن يشاء فهذا دليل على أن كلا الفريقين
من الناس المعتذرين بالقدر في تكاليفهم وتناطهم كاذبون في ذلك الاعتذار والاحتجاج
وانهم يختارون ما يحلو لهم ويوافق اهواءهم خلق عليهم أن يقال لهم « نبيأوا لنا وعدمتم
به في الدنيا من الحسرات وفي الآخرة من عذاب النيران قائما مقدران أيضا »

(٢) وقد كانت مشكلة القدر والقضاء موضع البحث والنقاش في الاسلام من قبل محمد

فم ان المسلمين انفسهم في حاجة الى الاصلاح وأساس مرضهم ضعف القلب الناشئ من ضعف الدين فيجب على طبيعهم الذي يتعهد مداواتهم أن لا يسلك عكس طريقها كالختراش دينهم و الزيادة في اضعافه بل يسعى لاحياء 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 صمام أبلاؤم بأسماء المسلمين بر نيطة الافرنج في بلاد الاسلام وازاعة الناس أشخاصهم في زى الاجانب و اظهارها بمظاهرم وما الى ذلك مما يتضمن إكبارهم واستصغار الاسلام ، ضربة مهينة آتيا اهانة على عزة النفس الاسلامية واستخفوا بمحذور هذا التقليد تحت تأثير قول المتفرنجين « لا يلزم شئ من تبديل الازياء » و غاية انكارهم عليه أن عدوه احتقاراً القومية ولم يسدبروا أن معنى ذلك أن قوميتهم عزيزة عندهم فيهتمون بكرامتها ويحفظون أن يمسوها بما يدل على معنى استهانة بها ولا عزة لدينهم عندهم ولا أهمية فلذلك لا يقبضون 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 يدوسوها ولم يتنازعوا فيها تحت حجة أنها تمانح سمي البشر وتؤخر معتقديها في صفوف الامم بل تحمروا الحقيقة في عقائدهم الدينية وابتغوا مرضاة الله تعالى فمن تكلم في سعة قدرته وعظمتها قال بالجزير ومن رأى تزويه الله عن العظم والتبائع قال بالتفويض ومن عمه الى الوسط قال بالجزير ولا تفويض .

تاريخ الاسلام المعدل الذى يحتوى العلماء المائلين الى أهل التجديد الحديث من حيث يشعرون أو لا يشعرون كلف فى فهم سقم خطتهم فى دفع المشولية عنهم بالافراء على ما لدينا من كنوز القوة المعنوية مثل التوكل على الله والايمان بالقدر ، فان أفت الحجة عليهم بتأخر المسلمين فى الزمن الحاضر بالرغم من تقدمهم فى أزمنة الايمان بالقدر الايمان الخالص الذى لم يوهنه تعديل المتأولين ، كانت حجتى أقوم من حجيتهم ، ومع هذا فكل منهما لما كان من قبيل اثبات الشيء بالدوران الذى لا يتم عند أهل العلم ما اجتزأت بمعارضتهم بمثل حجيتهم وأوردت عليهم الدليل التحليلى الآتى :

هل الايمان بالقدر يسوق الانسان الى ترك المساعى أو يكون سائقاً الى السعى للدنيا والآخرة فلننعم النظر فيه :

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

ان الله لما أخرج ذرية آدم من ظهره وأشهدهم على أنفسهم ثم أقام 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 شقى 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 جلاله فقه الصحابة ودقة أفهامهم وصحة علومهم وقال بعض السلف « والله ما أحب أن يجعل أمري الى وكون أمري بيد الله خير من أن يكون بيدي » فالإيمان بالقدر يسوق معتقده دائماً الى السعي والعمل فيرى منفعة في المساعي قائلاً ان لم يشر أحدهما فينصر 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 يثس المعتقد للقضاء والقدر يكون انتحاراً تاماً فيبعد كل البعد أن يلقى نفسه في هذه الدركة ويقعد آمناً مستريحاً أعنى أن عطالة المؤمن بالقدر قائلاً ان الامر ينتهي الى ما يكون لما أنها لا تؤمن له راحة قلبية بل تنفي عن سوء ما يكون من اشارة القدر فيلزم أن يخاف هو موقفه العاطل ويتشاهم منه أكثر من مخافة منكر القدر وتشاؤمه (٢) ومقابلاً لذلك ، فالعافل غير المهتم بالقدر وغير الرائي ما في تركه

(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 أيضا على القدر قلنا نعم وفي الناس من ترك النظر فضلا عن المساعي ولا فرق بين أن يكون تارك النظر معتقداً القدر أو غير معتقده أعنى أن أقول لا يترش علينا بأن معتقد القدر يترك النظر لان القدر يكون مأمومة عن النظر ان كان مأموماً لا الايمان به كما ستوضحه في تارك المساعي نفسها .

الاسماعي من معنى القدر المشهور كما لا يخاف عدم السعي يبأس ان لم يثل ما أمله
و يطيش له إذا قال أرؤيته الغسل في نفسه أما معتقد القدر والمعتمد عليه فلا
يبأس 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 مخذول ثم
ان معتقد القدر لا ينسى عند المواقبات أن يزينها بالتواضع ولا يفقد له ورشده
بذكر الظفر وما أحسن ما أفاد قوله سبحانه وتعالى من تلك الزايات الدقيقة
التي يرضونها الايمان بالقدر : (ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم
الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير لئلا تأسوا على ما فاتكم
ولا تفرحوا بما آتاكم ان الله لا يحب كل مختال فخور)

احاسل أنه لا ربه لذهب أحد الى أن عقيدة ربط كل شئ بالقدر وره
الى الله تعوق الا ان عن السعي والعمل وما تقتضيه الحياة من الحركات تسلما
للقدر فهو لا يملك تحت بناء أحسن وأنه ينهدم عليه بسبب اعتناقه عقيدة أنه
لا يجرى في الاحكام ارادة الله فيفر كما اذا لم يعتقد بها فلا تخافوا عليه ولا
تخسبوا أنه ان يروح محل التهلكة مستسلماً للقدر ومنتظرا الموت وخصيصاً
لا يقع اقتراف أمثال هذه الخطايا من مسلمي زماننا الذين يقومون لارواحهم
أماناً باهضة دفع القطع بأن كل شئ بالنظر الى بواطن الامور يجري تحت سيطرة
ارادة الله وأنه لا شئ في الحقيقة بأيدي العباد وانه لا تتحرك ارادتهم الى جهة
أى شئ مالم تتعاقب بها ارادة الله ، فلارادتهم أيضاً أهمية عظيمة باعتبار كونها
علامة لارادة الله يدل عليه هذا المثال أعني فرار معتقد القدر من التهلكة بوضوح
دلالة فهو قلتم لمن يؤمن بان لا شئ بيده وأن جميع حركاته تدار بارادة الله « لماذا
تهرب اذن من التهلكة ؟ » فله أن يجيبكم « بان الذي ألهمني الهرب هو الله

فهو يهرب بنى نعم ان لاأمت أى ان كانت نجاتى من التهلكة مقدرة أتمج وان لم
أهرب الا أن سنة الله فى مثل هذه الاحوال جارية على أنجاه عباده بتهريبهم
فلذلك أفرّ انا »

فهذا حال الانسان ومعاملته فى الامور المتعلقة بدنياه مع الايمان بالقدر فلا
خوف على سعيه لدنياه من ايمانه وعقيدته والمسلم فى هذا الزمان يترك ايمانه
ولا يترك دنياه ويكنب ان ترك وأحال الى القدر بل يكون لتركه سبب آخر
مثل الكسل والجهل بطريق السعى 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 شىء من الله فالسعى
والعمل أيضاً لا يكون بيد الانسان ولا يفيد كونه اشارة لظهور القدر ولا
يفيد أيضاً وقوع السعى والعمل باختيار الانسان و ارادته بعد ان كانت ارادته
واختياره أيضاً مربوطين بإرادة الله شعر به أو لم يشعر فكيف يجعلهم الله
مسئولين ويناقشهم فى أمور أتوها تحت تأثير خفى من ارادته وهل ليس
للانسان بعد ان لم يكن بيده شىء وكان مجرد واسطة لانفاذ أحكام القدر - كما
قيل ان هى الا فتنتك - أن يقول « تجعلنى يارب فاعلاً وتسالنى عنه »

فهذه نقطة ينبغى التوقف عليها وقد أصبحنا علمنا الانسان ان لم يكن علماً
ان لاشىء بيده وان ارادته تابعة لارادة الله فان لم تتبع بالاكراه فباغراء
واقناع أقوى تأثيراً من الاكراه فأنشينا سر القدر وكان الانسان يخال نفسه
فاعلاً 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 - أن لم يملك ذلك الحق مطلقاً - أن يكون قد أخفى منه تأثيره في أفعاله الاختيارية وأومر أنه فاعل بخيار مستقل وهو الذي أفتى هذا السروني عليه قائلًا: (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 . وانحطاً كله في قياس المعاملة بين الخالق والمخلوق بالمعاملات التي تجري بين الناس بعضهم مع بعض ووزنها بميزان الظلم والعدل المخصوص بمعاملاتهم لأن المعاملات بين الخالق والمخلوق تابعة لقانون (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فأصبح ملغى بهذا القانون جميع القوانين المتضمنة لطلب التحليل من العباد وقد سمعتم فيما سبق الآيات والاحاديث الناطقة بعدم وجود أى شيء بيد الانسان وأن كل شيء يجري تحت مشيئة الله وتبين لكم كيف تنتهي الادلة العقلية أيضاً اليه فهذه اذن حقيقة لا تنكر ومع ذلك فان كون موقف الانسان موقف المسؤولية وكونه لا يعلم ان عمل سوء ولا يظلم ربه الذي يميزه على حسب أعماله ، حقيقة ثابتة أيضاً بدلالة الآيات والاحاديث وشهادة شاهد من نفس الانسان فنحن في ضرورة الايمان بها أيضاً فلنكون

كليهما حقاً تؤمن بهما مماً ولا توافق من لا يؤلف بينهما على القول بلزوم
 اعطاء شيء لا يدي العباد الذين لا شيء . بأيديهم جعلهم مشواين والافيكون
 لهم حق أن يقولوا لله كذا وكذا دفاعاً عن أنفسهم ، لأن باب المجادلة والمناقشة
 بين المخلوق وخالفه 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 مدخلاً في أفعالهم بارادتهم الجزئية التي يستقلون بها بل قبلتم حاكية
 العباد في أفعالهم لتبعية خلق خالق تلك الافعال لارادتهم ، تنقضون أيضاً
 قاعدة زان أقاب فيفضله وان عاقب فبعده) اذ يلزم أن تكون دعوى استحقات
 الثواب من العبد الذي يدير أفعاله بنفسه مسموعة وعلى انفتاح باب النقاش
 في ناحية المقاب فتعاقبة الكافر على كفره في الزمان المحمود بالعذاب المؤبد
 في السار لا تُرى موافقة للنسبة العادلة بين الجرم والجزاء فلئن حلتم مشكك
 استحقات الثواب بالانتقال من الماتريديية الى الاعتزال الفائل بالوجوب على
 الله فلا يحلوز مشككة انخلود في العذاب بالذهاب الى مذهب المعتزلة أيضاً .
 نعم وقد ادعى بعض من أولع بتعابيل أفعال الله تعالى كابين قيم الجوزية
 انهاء عذاب جهنم بقنائها وعدا دوام العذاب منافياً لحكمة الله وعدالته كما
 ادُعيت منافاتها لعذاب الجبور وأعني بالجبور من يكفر بالله ويضل بخذلان
 الله وحرمانه من هدايته ولا محتمل لاهتداء من خذله الله وضلال من أعانه
 وهذا هو المراد من الجبور بقضاء الله وقدره وقد علمت فيما سبق وتبينت أن
 هذا الجبر غير الاكراه وغير الاجناء وأن الجبور بهذا الجبر الذي يختص بالله
 تعالى ولا يعارض ارادة الجبور بل يتفق معها مجبور غير معذور . ومنبع الخفاء
 في تعليل أفعال الله تعالى وتقدير حكمته وامين قواعد العدل والظلم في أفعاله

بمقولنا الفاصرة ومن هذا القبيل تسمية المعتزلة أنفسهم بالصحاب العدل تلميحاً الى مذهبهم في أعمال العباد (١) وابن القيم تراه يتبرأ في كتابه من المعتزلة ويتشدد في تضليلهم ثم لا ينجو من الوقوع في عقليتهم وستراف أن من ألقب المعتزلة (القدرية) ومن ذلك قد يجيء القدر بمعنى الاعتزال الذي يتضمن انكار القدر فاستمع إذن ما في المسند والسنة عن أبي الدليس قال : أتيت أبي بن كعب فقلت في نفسى شيء من القدر فحدثني بشيء لعل الله يذم به عنى من قلبي فقال (ان الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لمذبهم وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم لكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم ولو انفتحت مثل أحد ذهباً ما يقبله 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 شيء من الاعتزال الحصل بايمانه ، من سعة التفكير وكنت ذكرت هذا الحديث في كتابي الذي ألقته 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 في باب العدل والتوحيد فإنه لا يزال يجول في نفوس كثير من الناس كيف يجتمع القضاء والقدر والامر والنهي وكيف يجتمع العدل والمقاب على المقضى

(١) قال ابن تيمية في كتابه الذي سماه (اختلاف اللفظ) « ان أهل الفتح حين نظروا في قدر الله الذي هو سره بأرائهم وحلوله على مقابهم أرتهم أنفسهم قياساً على ما جعل في تركيب الخلق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يجعلوا ذلك حكماً بين الله وبين العبد »

المقدر الذى لا يبدل بعد من فعله « وابن القيم بعد ما قال ذلك أخذ يشرح معنى الحديث بتعداد نعم الله على عباده التى تنوء بكمواهلهم ولا يمكنهم أن يقوه شكر بعضها بله كلها وعمد بذلك الى تأليف الحديث بما هو منهجه من تعليل أفعال الله لكن الحديث الذى يعبر عن سعة حكمة الله ويمثل لها الجدير بان يضيق عنه نطاق التعليل كما يضيق نطاق العمد والشكر عن نعم الله بل الحديث مسوق لثرق أمثال تلك المضايق وهو فى غنى عن الشرح لظهور معناه ومما يكفل له ظهور المعنى كون أبي بن كعب أوردته لانه لا يذهب ما بقى فى نفس أبي الدرداء من القدر .

والتول الفصل انا نحن معاشر البشر فى دار امتحان مدهش فكلما لم نأت الدنيا بل ابدتنا الجزئية فبالنظر الى أن خلقنا مختلفين فى القوة والضعف والحسن والقبح والغنى والفقر والذكاوة والغباوة واستعداد الهداية والضلالة، لم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة والشقاء حينما أخذنا باختيارنا و ارادتنا فلماذا تعجبون اذا كان مالك الملك الذى لم يترك أمرنا لنساء فى مبادئ الخلق لا يقطع تدخله فى أفعالنا وحركاتنا التى لها علاقة شديدة بتلك المبادئ فهل فى استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا فى الفطرة وإن لا تعترضوا فلماذا لا تعترضون ؟ لا تعترضون البتة بناء على أن المخلوق ليس له أن يعترض على خالقه إذ لا تشبه مالكية المخلوق وحاكيتة بأيقها كيقه ومالكية فالكية سواء مقيدة غير تامة وهذه مطلقة نعم أجزاء المملوك التى لا تتجزأ فاذن لا تعترضون للمبب نفسه على كون الحاكية فى أفعالنا وحركاتنا لهوالمسئولية عن تلك الافعال علينا لانكم إن لم تبتعدوا الاعتراض - على تقدير افتتاح بابها - أو بالتعبير الأخرى الاعتذار ، من تفاوت الخلق فى المبادئ فهما تكونوا

أحراراً في أفعالكم وحركاتكم فالملك 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 إن الخير والشر تابعان لاستعداد فاعليهما^(١) فمع كون الانسان مختاراً في أفعاله وحركاته من حيث استقلاله في ارادته الجزئية فوضاهل يستوى في نقطة الارادة الجزئية موقف من خلق قليل الحظ من العقل السليم الذي يحتاج اليه في تمييز الحق من الباطل أو ضعيف الارادة تجسه الشهوات النفسانية ، مع موقف من خلق رزين العقل ومتمين الارادة ؟ وفضلاً عن ذلك فبين أهل السنة والمعتزلة مسألة الاخوة الثلاثة المشهورة الذين كسب أحدهم آخرته والثاني أضعافها والثالث مات صغيراً فان قال هذا الثالث « لو عشت لحرزت درجة أخى السمود فلم أمتنى بإرب صغيراً ؟ » وقيل في جوابه « لو عشت لسكنت مثل أخيك انكاسر فصانك ربك بتعجيل موتك » فاذن يقول الاخ الشقى « هلا أمانتى صغيراً ووقافى مثل أخى الصغير أن أشقى بحياتى » ويفتهى الجواب . فكل ذلك محاذير تترتب على فتح باب المناقشة وهل كان يوجد مخلص منها غير النبات على أساس (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد) و (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) أعنى أليس هذا آخر ملجأ في مذهب الماتريدية أيضاً فبناء على هذا ان استندنا في القول بسلطان مشيئة الله تعالى على أفعال العباد مع مسئوليتهم عن تلك الافعال أيضاً الى أساس (يفعل ما شاء 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 في مسألة الاستعداد ولكنه أخطأ جداً في سببه لاخراج الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى وسببها . تحقيقه .

وجملة القول ان سعى الانسان لدنياه لا يخاف عليه من إيمانه بالقدر قطعاً كما اسلفنا و أنت لا تعبد أحداً بجادلك في البقاء تحت جدار أو سقف أحداً ينهضان محتججا بالقدر و قائلان ان الله يوقنى هنا ولا أحدا يموت من الجوع و يأتي كسب رزقه أو يرد لقمة نؤولها محتججا بالقدر و قائلان ان ربى قدر أن أموت جوعاً . أما المتوانون في وظائفهم الدينية و المتفانون على المناهى ثم المحتجون بالقدر استهترا منهم فقل لهم ان احتجاجكم بالقدر لا يفتى عنكم من عذاب جهنم شيئاً لكونه مقدرأ أيضاً وأنتم ان حاجتكم الله فلا تحجونه و تكون لكم شقوتكم فان أجابوك بأنهم راؤون طاعلم أنهم لا يؤمنون باليوم الآخر ولا بالقدر فان لم يرضوا فليكنوا عن الحاجة فان حاجتهم داخضة عند ربهم .

ومن جوامع الحكم في هذا المقام قول ابن قتيبة في (اختلاف اللغاة) « وعدل القول ان الله عدل لا يجور كيف خلق وكيف قدر وكيف أعطى وكيف منع و انه لا يخرج من قدرته شيء ولا يكون في ملكوته من السموات و الارض الا ما أراد و انه لا دين لاحد عليه و لا حق لاحد قبله فان أعطى فبفضل و ان منع فبعدل و ان العباد يستطيعون و يعملون و يجزون بما يكسبون و ان الله لطيف يبتدىء بها من أراد و يفضل بها على من أحب يوقها في القلوب فيعود بها الى طاعته و يمنمها من حقت عليه كلمته فهذه جملة ما ينتهى اليه علم ابن آدم من قدر الله عز و جل و ما 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 و نظرية « وحدة الوجود » المشهورة و يعدون الجبر من فروع القول بتلك النظرية لكننا لسنا موافقهم على هذا الزأى ولا قائلين بوحدة الوجود

ولا نسلم كون سيطرة الله تعالى على أفعال عباده تستلزم اتحاد المسيطر مع المسيطر عليهم لاسيما ان اثباتنا مسئولية 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 الوجود واحداً وما عداه وجوده كالعدم لعدم كون الوجود ضرورياً له واحتياجه الى موجد يوجده ويقيمه ونحن نعترف بوحدة الوجود بهذا المعنى لا ككفریات من قال :

العبد رب وازرب عبد ياليت شمري 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 يرونهم كل شيء يناقض الاسلام ويكون له أثر في هدمه ، وأن أضمنه في هذا الكتاب فكتبت شيئاً منه ثم رأيت أن المسألة طويلة الذيل فأرجأتها الى تأليف مستقل إن شاء الله تعالى .

مسألة ترتب خلق الله على كسب العبد

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

ترتباً عقلياً ليتسنى 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 بمرادة الله عند الشيخ ، الا ويعقبه خلق الله ذلك الجانب الذى تعلق به اراداتهم ويكون عدم تعقيبهم محالاً عقلياً مثل تخلف السبب عن السبب ، فالعباد إن لم يكونوا خالقى أفعالهم فبأيديهم جعل الله خالقها بقدر ما لو كان بأيديهم خلقها وترتب الاحتراق على مماسة النار أيضاً عقلى عند الشيخ لاعادى كما هو المشهور عند المتكلمين ، لانه أيضاً من قبيل ترتب السبب على السبب فاذا أراد الله عدم ترتب الاحتراق على مماسة النار سلبها وصف السببية ، فالأمر التكويني في قوله تعالى (يا نار \equiv كوني برداً وسلاماً على ابراهيم) سلب نازحاً ووصف السببية عند مماسة سيدنا ابراهيم عليه السلام ، وهكذا سببية كسب العباد المتعلق بأفعالهم تخلق الله تلك الافعال أى اذا لم يرد الله خلق فعل العبد على موجب ارادته يسلبها وصف السببية .

ونظرية الشيخ المحاضر هذه أيضاً مما لا طائل تحته عندي لان هذه السببيات وهذه الاوصاف اذا كانت مما يُعطى^١ ويسترد تابعة لتكوين الله تعالى فالاسباب عادية وترتب مسبباتها عليها وارتباطها بها عادى لاعقلى وانما الارتباط العقلى ارتباط المسببات بأسبابها التى لا تقبل أن تُسلب صفات السببية ، ويلزم على نظريته أيضاً أن تكون معجزات الانبياء كهدم احراق النار سيدنا ابراهيم عليه السلام من قبيل (خارق العقل) لامن قبيل (خارق المادة) والحال أن خارق العقل لا يقع ولو من طريق المعجزة لان قدرة الله لاتعلق بما لا يمكن عقلا والمعجزات أمور مستحيلة عادة لاستحيلة عقلا ،

نعم ان الشيخ لا يستطيع أن ينكر تبعية هذه الامور التي أصعدنا 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 المعجائب انه ما كفاه القول يارتباط خلق الله بكسب العباد وزومه له عادة فادعى الارتباط واللزوم العقليين ليزداد تأثيرهم في أفعالهم وقلب على هذا القياس سائر الوازم العادية مثل احراق النار الى الوازم العقلية ثم ما وسعه انكار سلطة الله عليها فقال بإمكان زوال هذا الارتباط وهذا اللزوم بمشيئة الله فانزله منزلة الارتباط العقلي العادي فخالف الجمهور ثم رجع الى قولهم وما بقي له إلا أنه لم يشعر برجوعه .

من هم القدرية ؟

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

الشر (أهرمن) فالمعتزلة أيضاً يفرقون بين الخير والشر ويستندون الخير الى الله والشر الى الانسان ويقولون ان الله لا يريد^(١) قلمهم مشابيه بالجوس 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 الجوس من خلق الله الشيطان ثم تبرئه منه لكن هذه المشابهة ليست في الوضوح بدرجة تقاس بالمشابهة في القول بالخالفين فضلاً عن ذلك تجدنا (اذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أین خصماء الله فيقوم القدرية) ينطبق على المعتزلة أو صرح منه على خصومهم لما مر أن في منذهبهم 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 بالصد ووجه بعضهم التلقيب بأن المعتزلة يقولون بقدره العباد فلهدا لقبوا بالقدرية لكن النسبة الى القدرة تقتضى أن يقال (قدرية) بضم القاف وهو خلاف المشهور كذا في شرح المقاصد وقد يتعرض عليه بأن القدر بفتححتين جاء معنى القدرة كما في القاموس فلا مانع من أن يسموا القدرية بهذا المعنى ويوافق المشهور

(١) المعتزلة مع قولهم بان جميع أعمال 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 وطاعتهم ليزمهم القول بكون بعض أعمال العباد وهو الايمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى تحمل نفسه وتوجب وقوع الفعل المراد وفقاً وانما استعملوا في ان ارادته تعالى فعل غيره توجب وقوع المراد أولاً فذهب أهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم أن الكفر والمعاصي أكثر وقوعاً من الايمان والطاعات باضفاف مضاعفة فيلزم أن لا يقع مما أراد الله تعالى من عباده الا قليل ومن اليه عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله وليس قومه فكيف من يیده ملكوت السموات والارض .

لكن يرد عليه أنه لو أريدت النسبة إلى القدرة لما عدل عن اللفظ المشهور في
معناها وهو القدرة إلى غير المشهور فيه أعني القدر .
وليفرض أن كلام الطرفين أي الجبرية والمعتزلة لا يلزم خصمه في
تعيين أراد من (القدرية) الواردة في حديث (لعنت القدرية عن لسان
سبعين نبيا)؛ هل هم منبتو القدر أو منكروه بالنظر إلى قاعدة التسمية وليرم
كما منبوا الآخر أيضاً بالحديث المعبر عن القدرية بخصماء الله ، فهناك أمر
ثابت لا يحتمل النزاع . هو ورود أحاديث كثيرة في ذم منكري القدر وقد
قلنا بعضها في أوائل هذا الكتاب حتى إن في بعضها عبارة اللعن كما في الحديث
الذي أمس القدرية من البديهي إذ أن النبي ﷺ لا يذم بهذه الأحاديث
التي في نزاع فيها . يمتد القدر على خلاف تلك الأحاديث التي صرح فيها بدم
منكريه إذ لا يمتدحى اللعن من أنكره ومن أثبتنا معاً فعليه يكون ضروريا
حمل القدرية في هذه الأحاديث على المعتزلة .

آراء فلاسفة الغرب

(١)

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

(٢)

ثم راجعت القسم الأول المخصص لعلم النفس من كتاب مبادئ الفلسفة الذى ترجمه الاستاذ العلامة أحمد نعيم بك التركي من الفرنسية مع تعليقات عليه من عنده وذكر أنه من الكتب المدرسية المؤلفة على وفق بروجرام اللسانس الفرنسى فاطلمت 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 فأعزة التصارى الاولى وفيهم (سنت أوغستن) أشهر حامل لواء الدعاية النصرانية جبريون ، والبروتستانتيون جبريون ، وحسبك فيما بلغه (لوتر) من عقيدة الجبر ما ألفه دفاعاً عن الجبر ومجاهد (الاختيار الاسير) و(كانون) وأتباعه جبريون و(جانس نبوس) وأتباعه جبريون والفلاسفة القدماء الواقيون جبريون والمنسوبون الى (يورد وابل) المتديثون جبريون ومن المتأخرين (هوبس) جبرى ، (اسبينوزا) جبرى ، (ديويد هيوم) جبرى ، (كولنس) جبرى ، (بيل) جبرى ، (لاينيچ) جبرى ، (كانت) جبرى ، (ستوارت ميل) جبرى ، وأصحاب دائرة المعارف مثل

(ديدرو) و (دولباخ) و (لامتري) جبريون . وأسألهن العلوم المثبتة اليوم
المعروفون بأسمائهم جبريون مقسرين بسنار الايجاب .
واتهام عقيدة الاسلام بالجبر المحض من حيث أنه محتو على الايمان بالقدر
هو نفسه عقيدة لؤلؤ في الغرب من دون تحقيق وفهم لمعنى الايمان بالقدر حتى انه
لا يُمقل التعريض بالاسلام في أهم الآثار الحديثة مثل قاموس الفلسفة في غضون
سطور تشرح الاشكال العظيم في تأليف القضاء و القدر مع مسألة الحرية
والاختيار وحتى يقول (باستيا) مدرس الاقتصاد « ليس في الدنيا أحد يمتد
الجبر حتى ولا في الاستانة » و يبقى قوله هذا في دوائر المعارف شاهدا لغويا !
هذا كله بالرغم من أن الجبر المحض مذهب فئة قليلة خلت من المسلمين
واقطع نسلم منذ ألف سنة ومن أن كثيرا من العلماء في أوروبا 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 يقع العقول في حين أنه لا يقيم لمذهب الجبر بعد نسبتته الى
الاسلام وزنا ولو يجد ما يراه جديرا للنقاشه .

والانسان يتعجب من غرور مؤلفي الغرب واستخفافهم بمذاهب
الاسلام مع عدم علمهم بها ويتعجب من سفاه 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 نسيم :

« فاذا نُظر الى أن أكثر الناس درساً ومحيصاً لمسألة القضاء والقدر
يطريق على هم علماء الاسلام والى أن أكثر من كانت لهم يد عند الفريقين

في انتقال أدلة ضد الجبر الى عالم الغرب هم المسلمون ، اذا نظر الى هذا انقلاب 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 بتمتداح ما يزيد عليه من بعض خلاصات تجريبية ليس من شأنها أن تحدث تغييراً ما في أساس المسألة .

يبتدئ خطأ مؤلف مبادئ الفلاسفة بظن: في مذهب الجبر أنه غير مذهب الايجاب الذي ناقش أصحابه . نعم ان الايجابي قد لا يكون معتقداً لوجود الايجاب فيعترق مذهبه عن الجبر في تعيين المجرر بحسب ولهذا ترى أصحاب الفلاسفة والفلسفي يسمون مذهب الايجاب مذهب الجبرية المادية وفي كلا المذهبين أعني الجبر والايجاب يُنفى الاختيار كما اعترف به مؤلف مبادئ الفلاسفة ولم ينتبه لخطأه الذي ذمنا لامن اعترافه هذا ولا من تسمية أصحاب الفلاسفة .

ثم ان المؤلف المذكور عند ما عني باثبات الاختيار يفضل الفعل الاختياري الى خمس مراحل : مرحلة تصور الفعل ، ومرحلة تصور دواعيه ، ومرحلة التردد لموازنة الاسباب والدواعي ، ومرحلة الحكم والترجيح المتضمن لتصد الفعل ، ومرحلة تحقق الفعل . فلا يجد الاختيار في المراحل الثلاث الأولى ولا في المرحلة الخامسة لكون كل منها اضطرارياً تابعاً لنظامه الطبيعي وانما يجده في المرحلة الرابعة التي هي مرحلة الترجيح والحكم وبيّن ذلك بأن الترجيح الواقع عند موازنة الاسباب التي هي المرحلة الثالثة مبني على تعري الخير الراجح لذاته أي الخير الراجح في نفس الأمر والذهن يصل

إليه بقوانينه المعينة ويضطر إلى الحكم به . أما الترجيح في المرحلة الرابعة فبني على تحري الخير ازاجح بالنسبة إلى الفاعل وليس له قانون يضطره إلى الحكم به فهو اختياري محض . فلو أن أذهاننا انكشفت لما عواقب الفعل بوضوح تام لكان حكمها الواقع في المرحلة الرابعة عين حكمها الواقع في المرحلة الثالثة ورأت أن الخير ازاجح في نفس الامر خير لنا أيضاً وهذا معنى ما قاله سقراط « لا يكون أحد شريراً بالارادة » يعني لا يريد الشر وإنما يذسأ انخفاً 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 ازاجح في نفس الامر اضطرارى للذهن

(١) ذكرنا بمناسبة هذا مقاله أبو العالمة « سألت أصحاب محمد عن قوله تعالى (إنما 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 يتزغ من خطيئته » وروى عن مجاهد والضحاك : « ليس من جهالة أن لا يعلم حلالاً ولا حراماً ولكن من جهالة حتى يستل فيه » وما بين ذلك قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) فككل من خشية فاطانه بمنى أو امره وترك نواجيه فهو عالم كما قال تعالى (أم من هو قانت أتاء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) فلننظر الذين يتصمون بالحقبة الآخرة أعي : (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ويستدلون به على فضل العلم مطلقاً ، في سياق الآية وسياقها وقد قال رجل للشعبي أبا العالم مقالنا لعلماء بلعاء إنما العالم من يخشى الله وقال ابن مسعود وكفى بخشية الله علماً والاشترار بالله جهلاً فالحاصل أن أصل السينات للجهل وإن تمام العلم في الأصل بتمتضاء والعالم غير التامم عالم من وجه وجاهل من وجه آخر الأثرى إلى قوله تعالى (ولقد علموا لمن ارتداه ماله في الآخرة من خلاق ريبس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) فانت لهم العلم انتهى به تقوم المنجبة عليهم وتمى عنهم العلم التامم الموجب لترك الضار .

الفاعل بالحكم بالخير الراجح بالنسبة الى الفاعل اضطراري له أيضا لانه يصل اليه بقياس مرتب كالتقياس الموصل الى الخير الراجح في نفس الامر وان كانت إحدى مقدمتي التقياس الموصل الى الخير بالنسبة اليه أو كلتاها كاذبة لكنه يعتقدهما صادقتا مثل مقدمتي التقياس الموصل الى الخير لذاته ولو لم يكن اعتقاده كذلك لم يكن جهله مر كبا . فالعلم والجهول المركب متساويان في قوة دفع الذهن الى الحكم بالنتيجة ولهذا عرّف المنطقيون التقياس بقول مؤلف من أقوال متى سلّمت لزوم عنها لذاتها قول آخر ولم يشترطوا صدق مقدمات التقياس في استنتاجها النتيجة بالحكم بالنتيجة لازم قطعاً لتقياس الذي يُعتقد مقدمته وان لم تكونا صادقتين في نفس الامر بالحكم بنتيجة التقياس الصادق المقدمتين (١)

وقد أجمع علماءنا على أن العلم والاعتراف بالنتيجة حتم لازم للعلم بالمقدمتين المرتبتين وان اختلفوا في نوع هذا اللزوم فذهب الامام الرازي الى انه لزوم عقلي والجمهور الى انه لزوم عادي 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 الفرنسي مضر باجديدا لذلك المثل أم أنه ينكره ويضع قاعدة نفسية على خلافه ونتيجة هذا التحليل أنه على قول المؤلف الفرنسي بانتفاء الاختيار في المرحلة الثالثة يلزم أن ينتفي في المرحلة الرابعة أيضا .

(١) فهل يظن المؤلف الفرنسي ان ذهن الفاعل لا يقدر في المرحلة الرابعة على ترتيب تقياس يبي عليه حكمه بكون الفعل خيرا وراجحا بالنسبة اليه فذل لا يكون منه اراديا صادرا منه معلوم العلة عنده وقد عرف هو نفسه الفعل الارادي في كتابه بذلك .

ويرد على قوله أيضاً أنه يستلزم أن لا يكون فعل الفاعل الذي يختار الخير لذاته اختيارياً لا بقنائه على حكم اضطرارى بل نقول ان الحكم بترجيح الخير لذاته اذا كان ضرورياً 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 يتوصلا اليه بانكارهم الحكم القطعي الاضطرارى بالرجحان في المرحلة الرابعة لادراكهم الخطأ 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 هما 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 يفشده عبارة عن الترجيح الحكيم بل عبارة عن الترجيح الفعلي المتحقق في المرحلة الخامسة ان كان الاختيار موجوداً أو بين هاتين المرحلتين الاخيرتين ومداره على أن الترجيح الحكيم لا يستلزم الترجيح الفعلي فعدم الاستلزام هذا هو محط الاختيار فالفاعل مختار بعد الترجيح الاول أى الحكم برجحان الفعل وله

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

ومر كون المؤلف الفرنسي لم يوفق لوجدان الاختيار في أى مرحلة من مراحل الفعل الاختيارى الحس عدم كون الاختيار نفسه اختيارياً كما قالت الأشاعرة « ان الانسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره » ولو كان مختاراً في اختياره أيضاً لزم التسلسل فذاك العالم الغربى يفسد الترجيح الاختيارى في فعل المائل و ارادته الفعل وينيب عنه أن الترجيح اختيارى 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 حريته وهذا خلاف المفروض فهو لا يدرى كيف يكون الاختيار فيضله حيث يجده وينفيه بينما يقبته ثم يعيب الاسلام و يرميه 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 و اذا فعل فعلاً غير متجه الذهن الى ما عداه ولا مقارناً بينهما فذاك الفعل عنده ارادى فقط لا اختيارى لانتفاء الترجيح والاختيار .

وأنا أقول الاختيار الذى يبحث عنه المؤلف وأمثله 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 تتخالف 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 ومروء الذهن عليها ومن هذا يزعم المؤلف أن بعض الافعال الإرادية يفعله المريد غير مختار فيسمع أن مجرد تعيين الفعل من المريد اختيار وترجيح كما قلنا وقد كانت الإرادة الجزئية المنعينة بتعيين الفعل منبع اختيار الانسان عند علماء الاسلام وكيف يستقيم زعم المؤلف هذا وقوله بانتفاء الاختيار والترجيح في بعض الافعال الإرادية وهو الذي اعترف لكل فعل ارادى يفعله الانسان بالسبب والغاية وعرف الفعل الارادى بما يشعر الفاعل بسببه وغايته القريبين على الأقل مع أن لزوم الشعور بالسبب والغاية للفعل الارادى ليس الإلبينى عليه الترجيح والاختيار اللذان تنضمهما الإرادة. فهل أنت أيها القارئ مقارن بين أفهام علماء الاسلام وعلماء الغرب وهل أنت مطلع على أن علماء الاسلام قائلون بالاختيار أكثر من رمام بغيره وعبرهم بمقيدة الجبر أعنى هذا العالم النفسى النفسى إذ أنه لا يعد بعض الافعال الإرادية اختياريا في حين أن جميع الافعال الارادية للانسان

(١) حتى ان الاختيار يجمع الاكراه فيعد من اكراه على فعل وتوند بالقتل ان لم يفعله قتل ، فاعلا بازادته واختياره وفي ترجيح لفعل ما اكراه عليه على المقاومة والمخالفة لتخصيص النفس فالكراه لا يتم الارادة والاختيار ولا يقابها وما يقابل الرضى وما ذكر المترجم العلامة من أن الفعل الاختيارى يطلق على ما يفعله الانسان من شيرفسر واكراه من الخارج . عمله عليه ، فلما يصح بالنظر الى ما يقال له الفعل الاختيارى في العرف العام لا الفعل الاختيارى في اصطلاح المتكلمين نعم ان الاكراه يقصد الارادة والاختيار وان لم يدمهما ويدعوا لفاعله وقد عدت مما بيننا في عمله من هذا الكتاب ان سلطان القدر يفترق عن الاكراه فلا يقصد الارادة والاختيار كما أنه لا يدمهما ولا يكون الفاعل مقهورا منه في الفعل .

اختياري مسئول عنه فاعله عند علماء الاسلام ويدخل فيه ما ذكره المؤلف وعده خارجا عن الافعال الاختيارية مما فعله الانسان غير منجه الذهن الى ما عده ويلزمه أن لا يكون مسئولاً عنه لانتفاء الاختيار الذي هو مدار المسؤولية 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 يريه لكن يلزم أن يكون هذا فرقا بينهما في المفهوم غير مناسف لتلازمهما في الصدق والأي وان لم تستلزم الارادة الاختيار وكانت أعم منه لما حصل لعلماء الماتريديّة التأمين على الاختيار للانسان بتسليمه الارادة الجزئية ولزم أن يحتاجوا الى اضافة أمر آخر إليها يلزمه الاختيار مع انهم لم يدعوا للانسان المختار غير الارادة الجزئية فأخلصوها له وأخرجوها عن خلق الله .

ثم أنك ترى المتكلمين يذكرّون للاختيار معنى أخصّ كاملا لا يجمع الايجاب ومعنى أعم يجمعه ويفترق عن الايجاب المحض بابتناء الفعل على شيئة الفاعل فيعبرون عن هذا المعنى الأعم بقولهم « ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل » وعن المعنى الأخصّ الكامل بصحة الفعل والترك ويمدون اختيار الله تعالى في أفعاله على مذهب المتكلمين واختيار العباد في أفعالهم على مذهب الماتريديّة من القسم الاول الأخصّ ويمدون اختيار الله في أفعاله على مذهب الحكماء القائلين بوجود الفعل عند استعداد المفعول واختيار العباد على مذهب الاشاعرة القائلين بكون ارادتهم الكافية والجزئية مخلوقة لله تعالى كفعالهم من القسم الثاني الأعم ويمدون هذا القسم من الاختيار كلا اختيار وأنى ألحق به اختيار الله في أفعاله على مذهب القائلين بتعليل أفعاله لوجوب العمل

بالحكمة والمصلحة وامتناع صدور المرجوح الخالف للحكمة منه تعالى وإن كان
بين اختيار الله بهذا المعنى الأعم للمجامع للإيجاب وبين اختيار الإنسان للمجامع له
على مذهب الأشاعرة فرق من حيث أن الموجب في الثاني خارج عن الفاعل.
فعلى هذا التفصيل يفترق الاختيار بمعناه الأخص المعتد به عن الإرادة
ولا يأتلف هذا الاقتراق باستلزام تملك الإنسان الإرادة الجزئية تملكه
الاختيار المعتد به عند الماتريديّة اللهم إلا أن يقال أن الإرادة الجزئية الحرة
التي يملكها الإنسان عندهم هي التي تستلزم الاختيار بالمعنى الأخص ، لكن
أين تلك الإرادة الجزئية الحرة للإنسان إذ لو لم تكن في أمر إرادة الله من
حيث أنها غير مخلوقة كما ادعوه لكانت في أسرها من حيث أن الله هو
خالق داعيتها كما أوضحناه في هذا الكتاب بما لا مزيد عليه وإن لم يعترف
الماتريديّة بذلك الأمر لتجويزهم الترجيح بالمرجح . وجملة القول في هذا المقام
الذي اضطربت فيه الأقوال أن الإرادة الحرة تستلزم الاختيار بالمعنى الأخص
الكامل والإرادة المرتبطة بالداعية والسبب تستلزم الاختيار بالمعنى الأعم
الناقص ولا يجاوز اختيار الإنسان عند التحقيق هذا الحد من الاختيار
ويثبت التلازم بين الإرادة والاختيار لاسيما على قول المؤلف المعترف باستناد
كل إرادة إلى السبب .

بقي أن المحقق الكليني قال في حاشيته على شرح المحقق الدواني على متن
العقائد المضدية في مبحث اثبات صفة الإرادة لله تعالى :

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

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 أوردهما 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 اختياري وغير اختياري واعتبار الفعل الارادى أعم من الفعل الاختياري 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 الأعم 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 يهذين المعنيين أخص بالنسبة الى الارادة لكونها عبارة عن الميل وكون الاختيار بمعنييهما عبارة عن الميل مع التفضيل لسكن الحق أن الاختيار بذينك المعنيين لا ميل فيه أصلا ولا تفضيل ألا ترى أن القدرة المفهومة بذينك المعنيين قال المتكلمون عنها ان نسبتها الى الضدين أعنى الفعل والترك على السواء وانما الميل والتفضيل في 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 في ذلك الانكار أما الاختيار بالمعنيين المفسر بهما القدرة حتى ما هو بالمعنى الأخص منها فليست الارادة أعم منه بل الامر بالعكس وربما يكون اشتغال الاختيار

على الجانبين وكفاية الجانب الواحد في الإرادة منشأ الغلط فيظن أن الإرادة أعم مطلقاً من الاختيار مع أن الجانبين في الاختيار المفسر به صفة القدرة أي بمعنى الكون خبيراً 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 الإرادة المقيدة بالتعلق بجانب معين فكلا وجدت الإرادة وجدت القدرة وما تفسر به أي الاختيار وليس كما وجدت القدرة وجدت الإرادة كما في الجانب الآخر من المقذور غير المراد فإذا فعل الإنسان كان الفعل مقذوراً ومراداً وكان ترك الفعل مقذوراً فقط لا مراداً . فان قلت وربما يريد الفعل ولا يقدر عليه فتتحقق الإرادة دون القدرة على عكس الاحتمال الأول قلت فاذن تكون القدرة والاختيار المفسر بها أعم مطلقاً من الإرادة كما في قدرة الله وإرادته وإما أعم من وجه كما في قدرة الإنسان وإرادته لا كما يظن من أن الإرادة أعم مطلقاً من الاختيار المفسر بالقدرة أي الكون خبيراً بين الفعل والترك ، أما الاختيار بمعنى ترجيح واحد منهما معين وهو غير معنيه المفسر بهما القدرة فتلازم مع الإرادة قطعاً وعلواء النفس الغريبيون لم يثبتوا للإنسان صفة القدرة زيادة على صفة الإرادة إلا أن هذا المؤلف فرق بين الاختيار والإرادة وأثبتها له على أن يكون الأول أخص والثانية أعم . فلو فرضنا أنه أثبت الاختيار المعترق عن الإرادة عوضاً عما أثبتته المتكلمون من صفة القدرة فيأباه أن هذا الاختيار ليس بأخص اللهم إلا أن يكون قد ظن كما ظن المترجم ويأباه أيضاً أن المؤلف صرح بكون الاختيار بمعنى الترجيح مع أن الاختيار بهذا المعنى مساو للإرادة وهذا غاية تحقيق المقام . ومن أخطاء المؤلف الفاحشة قوله إزاء استدلال فرقة الإيجابية في نفى

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 فياجأ 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 لاتعرف 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 الخلق في هذا الباب الا من حيث
أن الانكشاف في علم الله أكمل فان كانت له ناحية غير مفهومة فنشأ كاله وهو
لا يضر باستدلال المستدل وأظنك قد اطلمت بهذا على نموذج من مناهج علماء
الغرب في نقد الافكار ودرس الحقائق ١

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 الايمانية الغربيين على مفاهيم قانون (بقاء القوة) الذي
طورا 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 الحكم والمؤلف يجيب على دليلهم هذا باستصغار ما يلايه الاختيار من
كمية القوة بالنسبة الى مجموع القوى العالمية واعتباره في حكم المعلوم كذباب

وقع على حاملة 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 الإيجابية في إثبات مفهيمهم إلى قانون (بقاء القوة) ماسبق مني في هذا الكتاب من أن استقلال البشر في إرادته يجانب سلطة إرادة الله العامة على العالم ولو كان ذلك الاستقلال باذن الله كما أن استقرار قوة نظام العالم الطبيعي العام تلك النظرية الميخانيكية تأتي عند الإيجابيين 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 ويمسح عليه وحده - في نظر المسلمين - يلزمه أن لا يقبل أية قوة إرادية يكون لها قسط من التدخل في ذلك النظام العام ولو كان في غاية من الضآلة ولو كان باذن من ييده أزمة النظام لأن هذا يتضمن إخراج جزء منه عن يده ويكون كما (لو كان فيهما آلهة) اللهم إلا أن يكون تصرف تلك القوة الإرادية تحت سلطان إرادة الله . ولا يمنع عن فساد النظام عند تعدد الآلهة كون قسط بعض الآلهة في الحكم والتنفوذ أقل وأصغر ولا كون بعض الآلهة مخلوق الآخر مادام الآلهة المخلوق يفعل بإرادته الحرة ومثله استقلال الإنسان في استعمال إرادته وأن كانت القوة الإرادية موهوبة له من الله ولذا ورد في الحديث الشريف (القدر نظام التوحيد) وقد ذكرناه فيما سبق وأنى أعجب كيف تنبه علماء الغرب الإيجابيون لعدم اثتلاف قانون بقاء القوة العالمية مع اختيار البشر ولم يقتبه القائلون من علماء الإسلام باستقلال الإنسان في إرادته الجزئية التي هي عبارة عن إرادته الفعلية ، لعدم اثتلاف

هذا مع عموم سلطان ارادة الله وكيف طأّن العقلاء التبغاء 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 اللهب وقد سبب اطلاق واحد يوغوسلافي (برنثيب) 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 بعد أن الله يخلق الانسان منتصفاً بصفة القدرة والارادة غير متدخل فيما يعمل بهما فالانسان يخلق ما يريد والله يُمدّ خلق ما يخلقه الانسان لكونه خالقه ومعطيه القدرة والارادة^(١) أو بعد أن الانسان يريد أن يفعل شيئاً والله يخلق ما يريد فتستقبح ارادته أو يجد أن كل انسان يعمل على شاكلته التي فطره الله عليها فيرجع كل ما يفعله الى شاكلته المخلوقة مع أن الشق الاخير يناق غرض متكرى القدر .

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

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

الشيخ محمد عبده فيما نقلناه من كلماته في أوائل الكتاب .
الثانى : ان هذا المؤلف الفرنسى يقول فى بحث (نصيب الطبيعة والارادة
فى تكوين خلق الانسان)

« ان الانسان وان كان يأخذ ميزة و صورة خلفه الاولين من تشككه
الآلى ومن الطبيعة والوراثة إلا أن له بجزأه من هذا الموضوع الاول أن يوقع
فى خلقه محاولات غير متناهية إلى أن يبده بكايته فله على نفسه قدرة تطوير
وتغيير تكاد يقل عنها انها غير متناهية فجعل سيرته موضوع صناعة ترقىها
الى أعلى مراتب الاستحسان أو تنزلها الى أسفل درجات الاستكراه أو موضع
إهمال يوقها فى خوطها ، من اختياره وتصرفه فيمكن القول بأن قيمة الانسان
بيده وهو قادر على مجاهدة نفسه وطبيعته فيصلحها أو يفسدها أو يزيد فى
صلاحها وفسادها بقدر ما يملكه من الاختيار ويصيب سهمه من الواجب
إزائه فهو يضيف الى الطبيعة شيئاً من نفسه فيستحق أن يسمى (الانسان
المنضم الى الطبيعة) كماسمى (بيكن) »

وقال فى موضع آخر من كتابه « ان الارادة امر فعلى واختيارى فانى
أحس كوني فاعلاً اذا أردت أن أفعل فعلاً وأحس عند تأمل هذا الفعل أنه
يمكننى أن أريد غيره فكون الارادة التى تحصل بعد التأمل اختيارياً ظاهرة »
وفيه ان الارادة اذا كانت فعلاً اختيارياً يتوقف على ارادة أخرى فيلزم
التسلسل فى الارادات أو تنتهى الى ارادة غير اختيارية وقد تبين لك فى
نتيجة بحث عريض عميق سبق فى هذا الكتاب ان الانسان مختار فى أفضله
غير مختار فى اختياره وأنه مما كانت داعيته فى اختيار فعله مرجحة له غير
موجبة الا ان المرجح ينتهى عند التحقيق الى الموجب .

وقول معلقا على قوله الاول انه كلام صحيح من حيث ان الانسان مسئول عن أعماله مكاف بالسعي 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 لامندوحة عن القول بأن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم .

ومما استفدته من مراجعة كتاب هذا المؤلف الفرنسي اصلاحي على قول (شارل بوردان) من كُتَّاب قاموس الفلسفة وقد نقله المترجم العلامة :
« الانسان مختار وهذا أمر متيقن يشهد به شعورنا وصفات الله تعالى غير متناهية وهو أيضاً من الامور اليتيمية التي يدركها العقل وهذا اليقين ذو الطرفين متمكن وراسخ في القاب منذ بدأ الانكشاف للعقل وأخذ يتأمل ويتفكر فهو في شئ يصدد اثباته عن الخوض في التحقيقات والذي ينتظر من الفلسفة أن لا يضعف هذا اليقين بسفطتها ويقصر واجبها ازاء هاتين الحقيقتين غير القابلتين للجرح على تصديقهما واليوم الذي تكتشف فيه الفيلسوف ملق هاتين الحقيقتين الغامض سوف يكون من أعظم أيام التساريخ الانسانية لكن ليس لها اليوم انكارها بحجة انها لاتعرف طريق التأليف بينهما والاولى بنا أن نذعن في هذه النقطة لنصح (بوسوئه) البليغ :

« لا ينبغي ترك أى واحدة من الحقيقتين المعلمتين بأولى قاعدة من قواعد منطقنا مها كانت المشكلات التي عرضت دون التأليف بينهما فيجب التمسك بالحقيقتين اللتين هما بمنزلة طرفي سلسلة بالرغم من عدم انكشاف مافي وسط السلسلة من نقطة الالتصاق »

وهذا عين ماقلته وعُنيته بتقريبه من الاذهان في هذا الكتاب من
الجمع بين عقيدة كون الانسان مختاراً في أفعاله مسئولاً 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 لجعلكم 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
بودران) و (بوسوئه) فأشكرهما على بحرى قولهما مؤيداً لقولى وأشكر
المترجم الناقل .

(٣)

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

ثم راجعت كتاب (دروس الروحيات) الذى ألفه (أ . رابو) وترجمه
الى التركية محمد على عيسى بك . ن فضلاء كُتاب الترك الافئذ فرأيت ان
مؤلفه أيضاً يختار وجود الاختيار فى الانسان ويناقش الايجابيين الناقين 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 تدافع عنها .

ثم انه يقول « ان الغريزة عمياء والارادة متأملة وان الغريزة اضطرارية والارادة حرة بحسب الظاهر وان الاختيار ليس صفة الارادة بحسب 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 وقيل 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 مابيننا للاول . الحاصل اننا مطمئنون بعد الفعل على كونه صادراً منا وكوننا غير مضطرين فيه أصلاً واننا لو شئنا لأتينا بما يبيانه بالكيفية فبعض الاحساسات مثل مفهوم المسئولية والحكم بالنحسين والتقصير وعذاب القلب أو فرجه كله مبني على هذا الاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد هل هو صادق أو غير صادق وهل هو أمر ظاهري بحسب 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 المركوز في فطرتنا فقد يحتمل أن تكون طبيعة الاشياء تمنع فطرتنا فتجمل 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 فعله في حياتنا قد كتب بقلم القضاء و عين قبل وقوعه فقد خالفوا مبادئ العلم » فيظهر أنه لا يعبا بالجبرية الدينية بالرغم من عدم كون المؤلف نفسه لاديقياً ، قدر ما يعبا بالاجابية مع أنك قد علمت انهم الجبرية المادية وما ذكره من مخالفة الفريق الاول لمبادئ العلم نأج عن عدم بنأهم الجبر الذي قالوا به على السبب والعللة اللذين هما رأس مبادئ العلوم كما بنى عليه الفريق الثانى .

ونحن مع عدم انكارنا الاسباب والعلل وعدم كون مذهبنا الجبر الحض الثانى للاختيار ما ألفينا المؤلف منصفاً فى حكمه بين الفريقين فقد يمكن جمع الجبرية الدينية مع الاعتراف بالاسباب والعلل وقد يستغنى عنها بالعللة الأولى

نم انك ترى المؤلف وهو من أنصار الاختيار لا يدرى كيف يدخله فى حادثات الكون التى لا يسهه انكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية الذى يقول به الايجابيون ولا يدرى كيف يكون الاختيار مربوط بالسبب اختياراً أو كيف يرتبط الاختيار الحر بحادثات الكون المنظمة - وهو أجنبي عنها بمرئته - من دون أن تضع عنه ماهيته فمسؤل الاختيار الحر ذى الشعور والاجتهاد فى حادثات الكون المرتبط بعضها مع بعض المنقادة حتماً لنظامها وأخذ موضع له فيها ، يشبه دخول آلة حرة ذات ارادة فى الماكينة لا يؤمن على اتباعها فى حركتها لنظام الآلات السائرة فيها الذى هو نظام الماكينة وانما تتبع هوى مشيئتها لا أقل من أن يكون اتباعه له من المحتمل وفى حين انها أخذت موضعاً لها بين آلات الماكينة المتيدة المنقادة لنظام الماكينة فلا جرم تفسد هذه الآلة لنظام الماكينة وتحدث الثورة بين آلاتها أو لا يؤمن عليها من

احداثها وتكون بينها آلة الفوضى إلا أن توجد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها وتراقب على اثنتانها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة ولو اعترف لاختيار البشر الذي يلزم أن يكون حرّاً ولو على حد ما، بارتباطه بالاسباب الكونية تحت هيمنة ارادة الله واختياره الذي بمسئله بحسب الماهية كما أن تلك الاسباب ونظامها تحت هيمنته، خلف الاشكال. ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر في الحوادث 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 حرّاً 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 أى محل له في الـكون.. ومن أجل هذا ترى الماديين الايجابيين ينفونه ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار كما لا يصدر عالم ولا علم من غير العلم ففى علم الانسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة وانما هو أثر العلم المختار جل شأنه. فذلك المختار الاعظم هو الذى خلق اختيار الانسان أولاً ونظمه ثانياً فى سلك حوادث الكون غير الاختيارية وأف بينهما - ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف - وجعله اختياراً ومربوطاً بالسبب أى جعله حرة ولزائماً معاً ولا يقدر أحد غيره على هذا الجمل. وهذا هو السر فى غموض مسألة الاختيار فى نظر كل طائفة مشتغلين بالعلم، فلهذا الدين استصعبوا التمام مع عقيدة القضاء والقدر وبعبارة أولى مع سلطان ارادة الله العالم، فنظر الى دخول الحرة فى طبيعة الارادة والاختيار حلول

اخر اجمعا - كما فعله المعتزلة - أو اخرج التصرف فيها - كما فعله
الماتريدية - من عموم ذلك السلطان ولا فرق بين الشقين في الاخلال بنظام
التوحيد وإن تمزى أصحاب كل من المحاولتين باسناد هذا الخروج الى اذن
الله مع كونه بمعنى الاخلال بنظام التوحيد باذن الله ومع إياه قوله تعالى (وما
تشاءون إلا أن يشاء الله) إياه كل الإياه وقد سبق تحقيق معنى الآية بما
يقضى على التأويلات الصارفة عن ظاهرها . ومن نظر الى انعدام الارادة
والاختيار بانعدام حريتها تحت سلطان ارادة الله أنكرها وقال بالجبر
المحض . وعلماء الطبيعة بل الفلاسفة أيضاً استمضى عليهم اتقياد الاختيار
لقوانين الاسباب والعلل فان اتقاد لا يكون الاختيار اختياراً ولهذا أنكره
الابحاثيون وبالرغم من هذا وذاك فان في الانسان اختياراً و ارادة وان
لها اتصالاً بالاسباب فاذا فعلت تجاه هذا السر الغامض ؟ هل تنفى الاختيار
وندعى كون الانسان أداة في يد الطبيعة غير ذات ارادة واختيار كما فعله
الابحاثيون ؟ أو في يد الله كما قال به الجبرية ؟ ومذهب كل منهما مخالف
لبسادة العقول وشهادة الوجدان حيث ان الانسان مفترق عن الجماد
لا يشعره 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
ما ذا يقول في الانسان الملقى من الطيارة جبراً حيث لا يظن أن حركته في
الهواء بإرادته مع ما فيه من الشعور ، وما ذا يقول في الفرق الذي يحسه
الانسان بين انتقاله من محل الى محل يسعى نفسه وبين انتقاله بدفع غيره
وهو في الحالين ذو شعور .

فإذا تمردت في الاختيار وتمردت القول بالاختيار المنقاد للأسباب لعدم بقاء حرية الاختيار مع الانقياد، فهل تنفي الأسباب والعمل أو ارتباط الاختيار بها وهو خروج على مبادئ العلم. ومن جراء ذلك لا يجزى هذا المؤلف على دعوى عمل الاختيار بلا سبب ولا يفرض الترجيح الواقع في مثل قدح المعطشان وطريق الحارب بلا سبب مرجح. كما يفرض الكثيرين من المتكلمين. وينفي الترجيح بل الإرادة في مثلها، وإن لم يكن المثال الذي ذكره عين ذلك المثالين وقوله فيه يؤيد ما سبق من قولي فيما. وفي المثال الذي ذكره وهو أن عليك لأحد جنبها من ذهب حل ميعاد قضائه وعلى مكتبك عدة جنبها مصفوفة فتأخذ واحداً منها بدون ترجيح وتقضى به دينك - فائدة وهي أنه لو فرض كون ذلك أجنبياً زائماً لما كنت مسئولاً عنه لعدم قصد ملك في تعيينه للأخذ والتدفع فهو يذكر ما يلزم الإيجابيين في مثال الحمار البلوعان بين بائنين من البعل انتسأويتين في اقرب منه والمنظر الجمال، فمن القول بأنه يموت جوعاً ولا يرجح أحدهما. ويذكر قول أصحاب الاختيار «أن الإرادة ترجح بين الشئيين بلا سبب وعند تساوى الأسباب والحمار المذكور لا يتردد في الأكل من أحدهما» ثم لا يجدد جديراً بالقبول لا يقتضيه على تحليل فائض ويصل في نتيجة تحليله إلى القطع بوجود السائق حيث توجد الإرادة وعدم الإرادة حيث لا يوجد السائق والنتيجة تؤيد الإيجابية

ثم يعود فيعرض في أثبات الاختيار قائلاً «نعترف بأن ما يعين الفعل هو السائق وبعبارة أصح أقوى السوائق ومع ذلك هل السوائق خارجة منا وهل ليس بعدها شيء ينضم إليها منا ولا لنا علاقة بالفعل وتأثير فيه؟ أفقتلنا كمثل ميزان وضع فيه الدرهم كلاً! إن تشبيه الإنسان بالميزان في عطائه ومطواعته

واضططاره دائماً الى الانحاء على الناحية التي هي أثقل وزناً ، تشييه باطل
فالانسان في بعض الاوقات حالة جازمة يجمع فيه نفسه ويشملص من أسر
الاعتيادات والمؤثرات ويتغلب عليها ثم ان السوائق لاقيمة لها مطلقة وثابتة
فنحن الذين تقومها ولهذا تختلف باختلاف الاشخاص »

« فاذن يمكننا ان نقبل دستور الايجابية ونقول ان لكل فعل من أفعال
الانسان سائقاً الا ان شخص الفاعل يقبل هذا السائق الى نفسه بحيث يتجلى
فيه طابعه ولونه فالسائق وشخص الفاعل ليسا بشيئين مستقلين ومتباينين بل
بمترجين يمدان يظلا واحداً شايحاً لا يقبل القسمة والايجابيون يعدونهما قوتين
متناوئين وأعظم أخطائهم انهم لا يرون فاعلية الشخص الظاهرة حين ينتقل
من التفكير الى الفعل فينكر ونها ويوضحون الواقعات بشكل ميكانيكي نعم
انهم محقون في نفي اختيار بمعنى محض الهوى والتحكم وليس لهم أن يحذفوا
الاختيار ويلغوه ومعنى الاختيار أن يفعل الانسان شاعراً متأملاً أنه فعله مبغياً
على سوائق أحدثها لنفسه فليست السوائق هي التي توجب ونعين أفعالنا وانما
نحن نعينها على حسب سوائقنا »

« ولا يجدي التوسل في اثبات الاختيار بالنصائح والتهديدات والتضرعات
بل كل ذلك بالعكس ينفع الايجابية اذ لا معنى لأن أهددك أو أنصح لك أو
أقصرع اليك بعد ما علمت انك قادر على أن لا تبعاً بشيء من ذلك وعند
الايجابية لها معنى سببي وكلها من قبيل الدرهم الموضوعة في كفة الميزان »

ثم يقول المؤلف « ومهما كانت دعوى الايجابية مسئلة في التعليل
فالاختيار حقوق بقدر ما للايجاب منها فأولا كل الظواهر تشهد لها وثانياً
انا نحس من قلوبنا بلا واسطة تدخل ارادتنا في الفعل ولا يفوق أى دليل

تجاه هذا الاحساس فتدخّل 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 الایجاب «

ونحن نقول هذا الایجاب هو ما يعبر 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 والاختيار حين كان الفعل على شرف الوقوع في أن تمضي عليه أو ترجع عنه وتجعله غير واقع. لكن هذا الایجاب 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 الایجاب المتولد من ارتباط الاختيار بالأسباب والسوائق والذي لم يخرج المؤلف عن عهده حله بأن جعل السائق أمراً بمتزجا ومتحداً 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 بمتزجاً ومتحداً 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 محدمة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق فانكار لاساس التعايل ومخالفة لمبدأ العلم الذى يحترمه المؤلف ورجوع عن القول بأن لارادة حيث لاسائق ولهذا فالذى ذكره من جمع الانسان نفسه فى بعض الاحيان وتغلبه على الاعتيادات والمؤثرات فإما يقع بسائق جديد من غير جنس السوائق التى اعتادها وتغلبه على اعتياداته بتغلب هذا السائق على السوائق الاولى وكون السوائق تختلف باختلاف الاشخاص ليس بناشئ من تأثير الاشخاص فى السوائق بل من اختلاف تأثيرها فى نظرهم فبعضهم لا يدرك أهميتها ما أدرك البعض الآخر وهذا الفرق فى الادراك يؤثر فى نفس الفاعل مؤيدا لاسائق أو معارضا لها لا ان نفس الفاعل تؤثر فيه فهو أيضاً من جنس السوائق التى تخضع لها الارادة لا من جنس الارادة التى يدعى خضوع السوائق لها ولو كان الانسان هو العامل فى احداث السائق لفعله لكان هذا الاحداث عند ارادة الفعل محتاجا الى ارادة ثانية تتعلق بهذا الاحداث وتحتاج هذه الارادة الى سائق ثان ثم احداثه الى ارادة ثالثة ويتسلسل .

فالحق أنه لا يمكن انخلاص من الايجاب بعد التسليم بان لا ارادة حيث لاسائق ولهذا ترى علماء الاسلام لجأوا فى هذا الباب الى دعوى عدم توقف الارادة على السائق حيث جوزوا الترجيح بلا مرجح وتمسكوا بمنسولين من قدسى العطشان وطريقى الهارب وتمزوا بعدم بلوغ المرجح مبلغ الموجب وان كنت قد علمت مما تقدم فى هذا الكتاب مبلغ قيمة ذينك المتالين وقيمة الدعوى المبنية عليهما وقيمة التعزى بالفرق بين المرجح والموجب وفى بعض مناقشات المؤلف الفرع مع الايجابية نوع مشابهة بهذا التعزى والذى هو أحرى

بالتسليم من تلك المناقشات وأقوى ما ذكره بهذا الصدد قوله « هل ليس بعد
السوايق شيء ينضم إليها منا » ويعنى به الإرادة لكن هذا القول إنما ينهض
نجاه الإيجابيين النافين للاختيار ونحن لا ننكر وجود الإرادة والاختيار وإنما
نفى حرية الإنسان واستقلاله في إرادته واختياره وكلام المؤلف يتردد بين
النفى والاثبات أما استدلاله عليه باستطاعة الإنسان لترقية إرادته وتخليصها
بالتدريب والتربية من الانسياق نحو غرائزه وأهوائه وتقاليده بترويض
نفسه وتوحيدها إتقان التأمل الذي امتاز به الإنسان عن الحيوان حتى يفشى من
نفسه إنساناً يعمل بعقله وينفع المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه ، فكل هذا
الذي لا يُنكر ويظهر في مظاهر استقلال الإرادة ليس إلا عبارة عن تبديل
متبوعها وتحويلها من تبعية الهوى الى تبعية العقل الذى هو معدود من السوايق
أيضاً والحادثة راجعة الى تغلب سائق على سائق والعمل بأقوى السوايق .
بقى قول المؤلف ^(١) « ان التسليم بوجود الاختيار ماهو مقتضى اعتقاد
راسخ فحسب بل وظيفة متحتمة أيضاً ولولاه لأضاعت الحياة الإنسانية معناها
و ضل عن استقامتها وكان جميع الاحتراسات محترمة فهم لا يرجح قول
الإيجابية من حيث النظر والعلم ففيه ما يجعله مغلوباً ومردوداً من حيث
العمل ونحن نحكم بطلان مذهب مخالف للإخلاق وعلم من دون وجدان »
ونحن نقول ان قول المؤلف هذا يشبه ظن بعض علماء الاسلام المتقدمين
و المتأخرين أن قول الأشاعرة بالجبر المتوسط يخالف أساس الاعتراف
بمسئولية العباد عن أعمالهم وظن بعض المتأخرين أن الاعتراف بسطان
إرادة الله على إرادة البشر الكلية والجزمية يعوق الإنسان عن السعى

(١) نقلنا أكثر أقوال المؤلف بالجزم والتأليف والاختصار

والعمل والتقدم ويسوقه الى الكسل والتأخر فيظهر أن كثيراً من علماء الشرق والغرب خلطوا تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من ناحية العمل وخافوا أن تكون نتيجة العلم بحقيقة المسألة منقوطة العمل وعندنا أن العمل هو موضوع هذه التندقيقات العلمية وهو لازم للمسألة لزوم الموضوع فتحسن 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 فان الفعل والعمل موضوع المسألة ومحل النظر فهو محفوظ سواء وقع حال كون الانسان مختاراً فيه أو موجباً لا انه يقع ان كان الانسان مختاراً ولا يقع ان كان موجباً فيحل محله الكسل ولو فئنا الاختيار وقلنا بالايجاب لقلنا ان العمل واقم أيضاً ولكن بالايجاب بدل وقوعه بالاختيار فالفرق بين المنهيين في كيفية وقوع العمل لاق وقوعه أولاً ووقوعه 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 أى ترك العمل في الاستناد الى السبب الذى يتولد منه الايجاب فالقول بالايجاب إن أخل بالعمل لارتباطه بالسبب فهو مخجل بالكسل أى بترك العمل أيضاً ولا معنى لاختلاله بالعمل وترك العمل معاً فلا معنى لاختلاله بالعمل^(١) ومن هذا التحقيق يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادماً للاخلاق بواسطة خدمته لتقوية الارادة ولا كون القول بالايجاب هادماً للاخلاق بواسطة خدمته لاضعاف الارادة اذ لا نسلم كون الاخلاق مبنياً على قوة الارادة وضدها على ضعفها وكم قوة للانسان يحوزها وتسوقه الى البنى والمدون ولا

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

يمكن أن ندعى طرؤه الضعف على إرادته عند حصول تلك القوة وحقيقة الامر أن إرادة الانسان بين سوائق عاروية بمدها عقله وتريبته وبيئته الحسنات وسوائق سفلية بمدها هواه وتريبته وبيئته السيئتان والقوة أو الضعف في هذه السوائق لا في إرادته وإنما 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 اللذين يرجعان الى طيب فطرته بل ومن علمه الذي ان لم يقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسؤولية فقد يقضى به من ناحية التمييز بين الحسن والقبيح و ربما يكون ايجابي في المذهب أصلح في العمل من الاختياري لقوة عقله وسلامة طبعه إلا أنه مهما كان الامر كذلك ، فالإيجابي الناقص للمسؤولية لعدم وجدان منبث لها من مذهب العلمى ولا من مذهب الدينى 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 مذهب العلمى 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 وبين موقف الانسان تحت سلطان مشيئة الله العام ، وما ذكرنا هنا من الفرق بين مذهبي الايجابية المادية والجبرية 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 وما قدروا هؤلاء حق قدرهم بل ما فهموم ومذاهبهم المنشعبة الى الجبر المحض والجبر المتوسط وكلامهم في الجواب على تقييد اختيار الانسان بعلم الله الازلي والذي نقلناه عن المؤلف الاول الذي ترجم كتابه أحمد نعيم بك وما قول المؤلف الثاني يبعيد عنه - يدل على مبلغهم في الفهم -

مذهب الشيخ الاكبر والمفسر الآلوسي

في مسألتنا التي اتخذناها موضوع الكتاب رأى للشيخ محيي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الاكبر وهو ان الميل الى الخير والشر مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد والماهيات غير مجمولة أي غير مخلوقة فأنه تعالى لم يخلق ولم يعين ماهية زيد وعمرو بل ماهية كل أحد تعين وتمتاز بنفسها وانما أفاض الله عليها الوجود كما اشتهر في كتب الحكمة قولهم « ما جعل الله المشمش ممشأً ولكن جعله موجوداً » ، بالقياس عليه فليس الله تعالى جاعل زيد زيدا أي خالق ماهيته ولا جاعل عمرو وعمراً وانما جعلهما موجودين وهو معنى كونه خالقهما واذا كان أتملق خلق الله بوجود الماهيات لا بخصوصياتها فلا تأثير لله في كون الماهيات مصدراً للخير والشر بحسب استعداداتها الذاتية نعم ان أفعال العباد خيرها وشرها حاصلة بخلق الله وارادته الا ان خلقه وارادته تابعان لارادتهم الجزئية وارادتهم الجزئية تابعة للاستعدادات

الذاتية التي في ماهياتهم وقد كنا قلنا ان ارادتهم الجزئية تقمع الدواعي والمرجحات التي يخلقها الله في قلوبهم فعلى فظرية الشيخ لان تكون الدواعي ملهمة لهم من الله بل تأتي من الاستعدادات الذاتية لمهياتهم 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 بالانابة أو المعاقبة على حسب أعمالهم ، استحقاقاتهم الذاتية فلا يتمثل أن يظلمهم الله تعالى وترى المفسر العلامة الآلوسی في (روح المعاني) يطرئ فظرية الشيخ الأكبر هذه ويختارها معتبراً لها أحسن حل لمعضلة الجبر ويتمسك بها كلما أتى 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 الزكوراقي الحجة البالغة اشارة الى ان العلم تابع للمعلوم وان ارادة الله تعالى متعلقة بانظهار ما اقتضاه استعداد المعلوم في نفسه مراعاة للحكمة جيداً ورحمة لاوجوباً » وقال عند قوله (ولو شاء لهداكم) المراد لكانه لم يشأ اذ لم يعلم ان لكم هداية يقتضيا استعدادكم بل المعلوم له عدم هدايتكم وهو مقتضى استعدادكم الازلي الغير المجعول وهذا تحقيق للحق وفائدة ارسال ارسا ل 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 كاللحجارة أو أشد قسوة) يلزم أن يبقى ارسال ارسال بالنسبة اليهم خاليا عن الفائمة غير قاطع لاعتذار الظالمين والاستعداد للتحرك 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 الموقى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله) تعليلا لعدم ايمانهم :

• وأنا أقول وان أنكر على أرباب الفضول ان المعلل بسوء الاستعداد هو السالك مسلك السداد وتحقيق ذلك انه قد حقق كثير من العلماء الراسخين وأهل الكشف الكاملين ان ماهيات الممكنات المعلومه لله أزلا معدومات متميزة في نفسها متميزا ذاتيا غير مجعول لما حقق من توقف العلم بها على ذلك التميز واتما 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 مفتح 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 لاوجوبا لغناه القادى عن العالمين المصحح لصرف 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 لايزال تابع للارادة الازلية المتعلقة باختيارهم لما اختاروه فهم مجبورون فيما لايزال في عين اختيارهم أى مساقون الى أذن.

يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالأكراه والجبر ولم يكونوا مجبورين في اختيارهم الأزلي لأنه سابق الرتبة على العلم السابق على تعلق الإرادة والجبر تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للعلوم الذي هو هنا اختيارهم الأزلي فيمتنع أن يكون تابعا لما هو متأخر عنه بمراتب فن وجد خيرا فليحمد الله تعالى لأنه متفضل بإيجاد ما اختاروه لا يجب عليه مراعاة الحكمة ومن وجد غير ذلك فلا يلزم من إرادته جل شأنه لم تتعلق بما صدر منهم من الأفعال إلا لكونهم اختاروها أزلا يقتضى استعدادهم فاختارها تعالى مراعاة للحكمة تفضلا .

وهذا القول الذى روى قائله فى صدره من أنكره عليه بأنهم من أرباب الفضول ، من فضول الكلام لاسيما فى تفسير قوله تعالى عن المرتدين الذين وصفهم بأنهم لو جاءتهم أى آية بليغة ما كانوا ليفتنوها بها (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 فى اختيارهم فيما لا يزال غير مجبورين فى اختيارهم الأزلى حال كونهم معدومين وليس لهم إلا اختيارهم فيما لا يزال فهل يكون للمعدوم اختيار قبل أن يوجد ، وهل يُعد استعداد الانسان الخلق فى المستقبل والمعلوم استعداد الله فى الأزلى ، اختياراً للانسان فى الأزلى أم هل يصح بقائه الاختيار مع الاستعداد واقتضائه لما يقتضى فذلك ما سنناقشه ، والذى أراد المفسر أن يفهمه وتكافى فيه من تبعية ارادة الله تعالى الأزلية المتعلقة بأفعال عباده لعلمه التابع لمعلومه الذى

هو أفعالهم الواقعة عند مجيء أو قاتنها باختيارهم وعدم منافاة إرادة الله تلك لاختيارهم ذلك بل تأييدها إياه ، قد استوفينا في أوائل هذا الكتاب لكن المفسر العلامة اثبت لهم اختيارين أزلياً لا يكونون مجبورين فيه ولا يزالياً يكونون مجبورين فيه فإذا كانوا مجبورين في الاختيار اللإزلي الذي هو اختيارهم الوحيد الموجود بعد وجودهم وكان حديث اختيارهم الإزلي حال عدمهم حديث خرافة ، فالجبر الذي يفر عنه حاصل لاحتمال .

وقال الشيخ الأكبر في الفصوص « قال الله تعالى (قل فله الحجة البالغة) يعني على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم ما انكشف للمعارفين في 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 الذي أسندوه للحق منهم لا من الله فإنه ما علمهم إلا ما علمهم وما فعلهم إلا ما علمه منهم فتدحض حججهم وتبقى الحجة لله البالغة على المحجوبين » ثم قال الشيخ : « فما قائمة قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) يعني إذا كان الحكم علينا منا لا من الله فما معنى تعلق المشيئة الى هداية الكل في قوله (فلو شاء لهداكم أجمعين) قلنا : ان لو حرف امتناع لامتناع أى حرف موضوع لامتناع الشئ لامتناع غيره فامتناع هداية الكل انما كان لامتناع 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 فإما هو العلم عليه فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية بلسان استعدادها لشاء هداية الكل ولهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممنعة في نفس الأمر » ثم قال « وهى - أى المشيئة - نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة

للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك فليس للعلم أثر في المعلوم ، أى وليس لعلم 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 مهيبة 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 لهذاكم أجمةين) و ارد حقاأ أما جو ابه على هذا الاعتراض فباطل لايفنى من الحق شيئاً لأن هداية طائفة وضلال آخريين لو نشأت من استعداداتهم الازلية الثابتة لهم والمعلومه لله تعالى ولم يسكن في قدرته تعالى تغيير تلك الاستعدادات ولا لمشيئته الا التبعية لعلمه التابع لمعلومه وكان تعلق المشيئة بغير ما هم عليه من الاستعداد الذاتى الازلى المتضمنى لهداية بعض وضلال بعض ، ممنوعاً ومستحيلالما كان معنى قط لقوله تعالى (فلو شاء لهذاكم أجمةين) إذ لا محل لتعليق أى فعل من الافعال بمشيئة فاعله حل كون ذلك الفعل ممنوع الصدور من الفاعل بل التعليق بالمشيئة إنما يقع لنفى ذلك الامتناع فيكون فهم الامتناع من هذا التعليق تفسير الكلام بصد مراد المتكلم تعدياً فى التجاهل عنه وتعدياً لالفاء بمعنى كلامه ، فان من قال لو شئت لفعلت كذا إنما يريد بقوله هذا انه لا مانع يمنعه من فعله ويجوز دونه وانه رهن ارادته ومشيئته وهذا أمر واضح لا يخفى إلا على من لا يسكاد بيقه حديثاً وإلا على من يريد معاكسة محدثه ، فان كان هناك مانع يمنع المتكلم عن مشيئة ذلك الفعل ويجعل الفعل بمنزل عن متناول

مشيئته فلا يكون إذن من حق المتكلم أن يبيى الأمر على مشيئته ويقول لو
شئت لعلت والالاستجلب ضحك الناس منه كمن قال لوشئت لحملت جبلا
فيلزم على تفسير قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) بما فسر به الشيخ جاعلا
هدايته للجميع من الممتنعات التي لاتتعلق 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 فعلى الله عن ذلك علواً كبيراً لكنها شفتنة
أعرفها من الشيخ في حمل كثير من آيات القرآن على عكس ما أر يد بها وضد
ما سبقت 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 المسكية ولم
يتأمل الشيخ أن الكبر لا ينغك 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 بأفضل منه بالجد كما اذا علق أمر خطير بجرعة شراب
أو طيران ذهاب اذا لا شبهة في أن الله تعالى ساق الآية لبيان صعوبة دخول
الكفار الجنة وتمثيلا بدخول أعظم جسم عرف في أصغر فتوجيه الفكر
عند ذلك الى قدرة الله على تصغير الكبير وتكبير الصغير وسهولة ذلك له
يقطب الكلام ومراد القائل رأساً على عقب .
أما قول النحاة ان (لو) لامتناع الشيء لامتناع غيره وقد رأى الشيخ

تعبير الامتناع فيه فتسك بظاهره وحاول أن يؤيده 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 جئتني لا كرمتك لولا كان بحيث لا محالاً لما كان اكرامى محالاً مثله ولن يجوز أن يكون مراده ذلك بل المراد بيان عدم وقوع الاكرام منه لعدم وقوع الحجيء من صاحبه مع امكانه ولكون هذا الامكان مستترا في ضمن كلام القائل يفهم منه العنب على صاحبه بترك الحجيء الممكن حتى انه يكاد لا يصح هذا القول لو لم يكن بحجيئه ممكننا فينعكس الكلام على القائل لعدم تقدير مالصاحبه من الموقف

فكما تضمن قول القائل لصاحبه « لو جئتني لأكرمك » اعادة امكان بحجيئه 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 فتسكنه هداية الجميع وتمكنه مشيئتها كما أمكنه عدم هدايتهم لعدم مشيئتها الممكن له أيضا بل الآية ناطقة بالامكانين الاولين ودالة عليهما بمبارتها كما دلت بمفهومها على انتفاء تلك الهداية والمشيئة فهي تجمع في دلالتها بين امكان هداية الجميع وامكان مشيئتها و بين انتفاء هذين الممكنين ولا يصح معنى الآية الا بشرط أن تكون هداية الجميع ومشيئتها غير واقعتين وبمكنتي الوقوع معا ومنلها كل آية يبنى الحكم فيها على فرض مشيئة الله كقوله تعالى (ولو شاء ربك لجلل الناس أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وقوله (افلم يأنس الذين آمنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) وقوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملأن جهنم ..)

والمعجب أن فئة من العلماء والمشايخ كابن عربي والالوسي والكوراني لم
يقدروا هذه الآيات التي لا تحيل غير مشيئة الله مقتضيا ولا مانعا فاعرضوا
عن صراحها غير المنازعة وعلوضها بمقتضى آخر كاستعداد الناس المختلف
بإختلافهم

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 وضلالته أو طاعته ومعصيته على استعداد
الذاتي الذي يتصف هو به من غير ان يكون أثرا لجل جعله ، لو لم يكن ما
يدل على بطلانه غير آيات المشيئة الآفة الذكر لكفت وأغنت عن كل دليل
مع أن هناك أسبابا أخرى تبطله :

فأولا 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 المنبني على التعليل ولا يجدى القول بان استغناء
افراد الانسان في استعداداتهم بل الاشياء كلها في استعداداتها عن الخلق
لا ينافي اختارها اليه في ايجادها أنفسها اذ لا يستقيم القول بالفصل في احتياج
بعض الواقيات الى فاعل مؤثر وعدم احتياج البعض اليه وبالتعبير العلمي اذا

جاء الرجحان بالمرجح في أى نواحي الكائنات فلا يبقى مانع من جوازها في جميع نواحيها ويفسد باب اثبات الصانع الذى مبناه على بطلان الرجحان من غير مرجح وكذا القول بخروج أمر ما في الكائنات عن مبدأ التمايل وتحويز وقوعه من غير علة ، يقضى على مبادئ العلم التى يستند إليها العلم .

وثانياً أن في معاقبة الله عباده المسيئين إن لا يمكن ظلم من حيث انه لم يخلق ماهياتهم التى هى منشأ آسائتهم إلا أنه يلزم أن يكون العباد معذورين فيما فعلوا بدافع تلك الماهيات السيئة التى لا يقدر ون على تغييرها معها أرادوا ذلك ، أعنى أن أفعال العباد على هذه النظرية تخرج من جبر الله وتدخل تحت جبر الطبيعة وجبرها أشد وأقسى لا ينجو الانسان من شره ولا تنفعه هداية الله وتوفيقه . فبئس عليه إن كل اجتماع الجبورية مع المسئولية في الانسان يمد ظلاماً ويلزم أن لا يطبق الجبور لكونه معذوراً بالمعاقبة ، فكما تكون مجازاة الله عبده بما عمله تحت جبره ظلاماً فكذلك تكون مجازاته بما عمله تحت جبر الطبيعة والمهية وعدم اعتباره معذوراً ، ظلاماً لأن مطلق الجبورية كاف في المعذورية من غير حاجة الى اتحاد الجبر والمجازى ، فالشيخ الأكبر وأتباعه من علماء الباطن والظاهر الذين تقلوا الجبر الى الطبيعة والمهية قصداً لتزويه الله عن أن يمد ظلاماً في مجازاة عباده الجبورين في أفعالهم ، لا يكفل سميهم بمقصودهم اللهم إلا أن يؤغل في حديث الاستعداد الى 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 الأتوسى أو الكوراني أو غيرها من العلماء ائتمروا عين لا يظلمهم يعضون في اقتفاء أثر

الشيخ الى أن يقولوا في هذه الأضاليل المصادمة لنصوص القرآن .
 وبالمثل أن هذا المذهب فضلا عن مخالفته لما عليه المتصوفة من سلب
 العباد كل شيء حتى الإرادة 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 . وفصلا عن ذلك
 فإنه يتضمن سخافة المذهبيين معاً : أما الجبرية فقد عرفت أن مذهب الشيخ
 يرد عليه ما يرد على مذهبهم من لزوم مسئولية الجبور المعذور وأما المعتزلة
 فإن مذهبهم القائل باستقلال العباد في أفعالهم وعدم تأثير مشيئة الله فيها يتهم
 بأن فيه اختلالاً بشمول ساطة ارادة الله والحال ان السلطة على أفعال العباد
 تُزرع من ارادة الله في مذهب الشيخ ولا تترد الى ارادة العباد الواقفين
 موقف المسئولية بل ترد الى طبيعة الماهيات العمياء . على أن ارادة الله هي
 القائمة في مذهب المعتزلة أيضاً لارادة عباده الذين خلقهم وأعطاهم القدرة
 والارادة والقابلية للخير والشر بل دهم عليها بواسطة الدواعي التي يخلقها
 في قلوبهم فأفعال العباد باعتبار مبادئها تدخل عندهم تحت تأثير ارادة الله
 وان خرجت باعتبار النهاية فلا يتم انهام مذهبهم بعدم الرعاية لشمول ارادة
 الله والمخالفة لقضية (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) لكن على نظرية الشيخ
 الأكبر لما كانت الماهيات غير مجعولة وينبغيها في عدم الجعولية استعداد
 العباد للخير والشر كالأزيم 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 فليتبسح كل أحد ما يقتضيه استمدادها معيته ولا يتدخل الخلق بخبرهم وشهرم ولا يقدر على التدخل لكون الماهية لا تقبل الجسولية وليسكن قصارى خالقيته أن أعظام الوجود ، فهذا مالا يعترق عن شغل العمال وتنهب 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 منهب الشيخ ، عبثاً لا معنى له كحديث (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) والحق أن الشيخ الأكبر بالنظر الى كونه مبتدع هذا المنهب ما عرف الله تعالى ما عرف الشاعر التركي القائل :

مستمد قيل بوق ايه لطفك استمداد

سكا كوجاكهي وار أي شاه كرم معتادم^(١)

بل ما عرف الشيطان الرجيم الذي قال (فيما أغويتني لأقصدن لم صراطك المستقيم)^(٢) وأنى معترف بأن كلامي هذا ثقيل في حق الشيخ الأكبر لكني لست عبد الشيخ الأكبر وإنما أنا عبد الله فان أحسنت في كلام الشيخ مالا يليق بجاه الألوهية فلا غرو ان أعد كل كلام لايقاً بجاه الشيخ مهما تضمن من شديد الكلام .

ورابماً أن القائلين بالاستمداد صموا أن الماهية غير جمولة ولكن لم يفهموا معناه والذي قال « ما جعل الله الشمس ممشياً ولكن جعله موجوداً » هو شيخ الحكماء الاسلاميين ورئيسهم ابن سينا والحال ان المراد من كون

(١) معناه : اجبني مستددا لطفك ان لم يكن في استمداد له فلا عسر عليك يا ملك

الملك اتى له للكرم عادة

(٢) وقول الشيطان هذا مردود من حيث أنه احتج بالتمسك لامن حيث أنه اعترف به

للماهيات غير مجعولة على ما حققه نجر علماء الترك في القرن الثالث عشر العلامة الككنبوي في رسالته التي سماها (مفتاح باب الوجهات) ليس أن الماهيات تكون ماهيات بأفئها ولا تتعلق بمخصوياتها جعل جاعل وليس المراد من القول المذكور أن الشمس كان مسمشا بنفسه ولم يجعله الله مسمشا وإنما جعله موجودا . ولو كانت الماهيات ماهيات بأفئها أي ثابتة لانفسها بأفئها كانت موجودة بأفئها أيضاً بل كانت واجبة الوجود فلا تحتاج من ناحية وجودها الى جعل جاعل كما لا تحتاج من ناحية ثبوتها لانفسها 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 الذي يكون وجوده مقتضى ذاته .

فهل رأيتم الآن ما يترتب على ما ابتدعه الشيخ الاكبر وتبعه آخرون ذلك المنهج القائل بكون الماهية ماهية بنفسها ، من اخطأ الاكبر وقول ذلك العلامة أي الككنبوي « اذ مطلق الثبوت يتوقف على الوجود » اشارة الى مقدمة بهسية قائلة بأن ثبوت شيء لشيء في ظرف يقتضى وجود المثلث له في ذلك الظرف ومن هذا كان وجود الموضوع شرطاً في القضية الموجبة المفيدة لثبوت المحمول للموضوع فان كان ثبوت له في الخارج يلزم وجود الموضوع في الخارج وان كان ثبوت له في الذهن يلزم وجود الموضوع في الذهن فلما كان مراد القائلين الذين حكوا بان الماهية غير مجعولة وزعموا ان الماهية ماهية بنفسها لا يجعل جاعل ، ثبوت الماهية لنفسها في الخارج كثبوت ماهية الشمس للشمس ، لزم أن يكون وجودها أيضاً في الخارج بنفسها لا يجعل جاعل وما هو الا وجوب وجودها فالحق ان ثبوت الماهية لنفسها وثبوت كل شيء ممكن

لنفسه ولغيره انما هو يجعل جاعل و إلا يكون ذلك الثابت لنفسه بنفسه واجب
ان يوجد أما قول أهل العلم ان الماهية غير مجعولة وقول الرئيس ابن سينا
• اجعل الله الشمس مشمئاً ولكن جعله موجوداً فعناه ليس كما فهمه الشيخ
وأتباعه و بيننا بطلانه وانما المراد كما ذكره العلامة المذكور في تلك الرسالة ان
جعل الماهية موجودة تتضمن جعل الماهية ماهية فهي مجعولة يجعل يتعلق
بوجودها لا ان الماهية مجعولة يجعل و وجودها مجعول يجعل آخر فخلاصته
انه يحصل مجعولان يجعل واحد ولا يحتاج الماهية الى جعل مستقل غير الجعل
المتعلق بوجودها مثلا ان جعل الشمس مشمئاً يحصل في ضمن جعله موجوداً
ولا يحتاج الى جعل مستقل فهذا معنى كون الماهية غير مجعولة والا فكل شيء
غير الله مجعول و مخلوق ولا تدرب الماهية عن هذه القاعدة ولهذا قال بعض
المعلماء ان الماهية مجعولة وان كان المختار عند المحققين عدم مجعوليتها بالمعنى
الذى ذكرنا .

وخامساً ان ماهية الانسان عبارة عن الحيوان الناطق و بانضمام الشخصات
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 الاخير والشر في الاشرار يأتيهم
من ناحية الشخصات لامن ناحية الماهية النوعية الانسانية ولو أقي منها لكان
كل انسان سواء في الاستعداد للخير والشر والذي يقسم الشخصات بين الافراد
هو الله فهو جاعل ما شاء منها لمن شاء منهم وصانع تركيبها مع ماهيتهم النوعية
فلو فرضنا فرض الحال ان الماهيات غير مجعولة بالمعنى الذى فهمه الشيخ
الاكبر كان هذا التركيب مجعولا 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 البنية الا يجعل جاعل يدخل 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 مجموعولية الماهية ولا نزاع لي معه فيكون المركب والتركيب مجموعتين يجعل المركب موجوباً كالبيسط ولا يحتاج شيء منهما الى جعل مستقل وانما نزاعى مع من لا يعرف ان معنى عدم مجموعولية الماهية انها غير مجموعولة بجعل مستقل غير جعلها موجودة و يظن ان الماهية غير مجموعولة أصلاً فأقول له لو لم تكن الماهية البسيطة مجموعولة كانت المركبة مجموعولة لتوقف التركيب على الجعل وهذا ظاهر لامرية فيه فلا يمكن تحريم استعدادات العباد بناء على قاعدة كون الماهية غير مجموعولة 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 تجليات التنجلى الاقدس الذي الموجب لحصول الاعيان واستعداداتها في الحضرة العلية والتجلى 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 والانساني تحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها وما يحصل بالتنجلى الاول فتغير مجمول

وما يحصل بالتجلى الثانى فمجمول .

فعلى هذا القول الذى يتضمن مجيئه 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 نستشر من كون التجلى الاقدس الذى يحصل به أعيان الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلية تجلياً ذاتياً ومن كون محمول هذا التجلى غير مجمول ، بعض مفاسد وحدة الوجود تلك النظرية التى أحلنا ابطالها الى تأليف مستقل .

كلام الامام أبى حنيفة فى الفقه الأَكْبَر

للإمام الاعظم أبى حنيفة رضى الله عنه كلام فى الفقه الأَكْبَر يجرى بجرى 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 شيئاً 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 سوجه اليه أما الخير فيحصل بلطف مخصوص من الله وتوفيق منه وليس هذا تصديق قول الشيخ محيى الدين بن عربى بأن الخير والشر تابعان

(١) ويسود الاشكال الى حد أنه لو اطعم الفرس الاكوسى أو شيخ مشايخه الكورافى على قول الشيخ الاكبر هذا بين طنطنة مسألة الاستعداد التى ملا كتب التصوف ، لرجا عن التشبث بتدويل الشيخ فى حل مشكلة الجبر بالاستناد الى الاستعداد

لاستعداد الماهية غير المجعولة ، في شطر ذلك القول أعني في حق الشر وتوكان
كذلك كان الخير من الله لا الشر بل معنى هذا أن الانسان مخلوق مستعماً
لشر أكثر منه الى الخير فيكون الشر أيضاً من الله ويستند اليه بصورة
عامة والخير بصورة خاصة ولا يستند شيء منها الى الطيبة والدليل على
ماقلنا في تفسير كلام الامام أنه رضى الله عنه لم يبين قوله ذلك على حذقة
فلسفية منه كاستدلال الشيخ الاكبر بعدم جمولية 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 فتنه قلن 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 يعدم
الله هدايته ويتداركهم برحمته يمكن أن يكونوا مفتونين في أصل خلقتهم
ضائق الصدور ومختمى 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 كفرةً ولا معرفةً ولا
انكاراً وإنما أراد ابتداء الخلق ومنه قوله تعالى (طهر السموات والارض)
أى مبتدئهما وبيئته قوله في الحديث الآخر (كل مولود يولد على الفطرة .
حتى يعرّب عنه لسانه فإما شركاً وإما كفرةً) ولو كانت الفطرة هنا ،

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

ويؤيد كلام الامام قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في دعائه (اللهم لا تكلفني الى نفسى طرفة عين) وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حديث أبى ذر (يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته) بقول الملائكة لما أخبرهم الله بأنه جاعل في الارض خليفة وأراد خالق الانسان (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فإنه يدل على أن يخلق الله الانسان مائلا الى الشر والفساد أما قول سيدنا يوسف عليه السلام (وما أبرئ نفسي 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 لحبيبه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ووجدك ضالاً فهدى) ^(١) وقوله (ومن أعظم من اتبع هواه بغير هدى

(١) ليس المراد من هذه الآية ان الله خلق نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم متصفا بالصلاة ثم هدام بل معناه (انه لو لم يمدك بهدائه الخاصة لكنت من الضالين) والآية من قيل « ضيق فلان فم البئر » مرادا به انه بناء ضيق الفم لا انه بناء واسع الفم ثم ضيقه وانما أشار الى انه كان يهدى أن بينه كذلك فلم يفعل وبناء ضيق الفم فقد ينزل الامر التقديرى منزلة الامر التحقيقى فكذلك أراد الله تعالى بالآية المذكورة الامتنان على حبيبه بأنه لو لم ينس بهدائه لكان ضالاً فنجاه ربه من الضلال المحقق الوقوع حتى كانه وجده ضالاً فهدى والامتنان بالنعمة ان وقع من الانسان يد متعصية في حق المنعم واذى في حق المنعم عليه لكن امتنان الله يكون فخراً بالمنعم عليه ونسبة أخرى ولا يكون قصداً في حقه تعالى وأصل ذلك انه لاحق لانه لا مد غير الله أن يمد نفسه متعصياً وصاحب النعمة فلماذا يمد 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 هذه النصوص التي تزيد قول الامام الاعظم تنفي نظرية الشيخ الاكبر المجري لوجود أناس يتوجهون الى آخر بتستمدادهم الذاتي الآتي من ماهياتهم غير الجمعية ونظرية التفويض الذي يتضمنه مذهب المعتزلة والماتريديّة . والحمد لله في البداية والنهاية وله الامر من قبل ومن بعد .

والوجه الذي ذكرته في تفسير قوله تعالى « ووجدك ضالاً فهدى » لا أحري هل هو المذكور في كتب التفسير وأظنه توجيهها ممقولا أطمئنه الله بمناسبة قول الامام أبي حنيفة ويعتبرني القراء على عدم الاطاعة بأقوال المنسرين في هذا الصدد وكان لدى حينما كتبت هذا المحل تفسير الكشاف عارية ولم أختار التوجيه المذكور فيه

تصحیح الخطأ

صوابه	خطأ	سطر	صفحة
بصومر	بصومر	١٧	٢٧
ان كانت	ان كان	١١	٢٢
ان كانت	ان كان	١٢	٤٤
وان حصلت	وان حصل	١٨	٤٤
مقروكين	مقرونا	٠٣	٢٩
انباها	انباها	٠٥	٣٢
فيتبين منه وجود	فيتبين منه وجود	١٢	٤٤
مقي كانوا	من كانوا	١٤	٣٣
الا اعتقاد	الاعتقاد	٢١	٤٠
على أفعالهم	أفعالهم على	٠١	٤٤
حركاته	حركاتها	١٦	٥٣
ولم يتدد	ولم يتدد	٢١	٦٣
الا بمشيتم	ألا بمشيتم	١٣	٩٠
ان لايت	ان لايتها	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 برد	ومن برد الله	١٦	١١٥
فلا	ف	-٨	١٣٤
مستهيين	مستهيين	٠٩	١٦٠
هو جبر محبوب	هو جبر	٢٣	٤٤
أن يكون	ان يكونه	-٢	١٧٢
لارادتهم	لارادته (الاول)	-٢	١٨١
الى آخر	الى آخر	-٧	١٨٢
وليحدثنا	وليحدث	٠٤	١٨٣
أن تقول	ان تقول	٢١	١٩٠
سبعانه	سبعانه	٢٠	١٩٥
سبعانه	سبعانه	٠٤	٢٠٥
سبعانه	سبعانه	١٣	٢٤١

فهرس

ردعة

- ٦ خير المذاهب في أقوال السباد
- ٧ مسألة الايمان بالقدر أصبحت مضمة 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 جنابة على القومية لا على الاسلام
- ٧ بدعة المجاذبة 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) الطائفة الفاحشة وردھا
- ١٩ قول علماء النفس الغربيين أن الانسان مسير لا خبير
- ٢٠ محاضرة فضيلة الشيخ بنحيت في القضاء والقدر ووجهته فيها وسبب تأليف الكتاب
- ٢٢ لا تزيد الدفاع عن عقيدة الاسلام في القضاء والقدر بما يشبه انكارها بل يثبت أن له فيها عار على المعتد والاول من الضعف الذي يعاب به المسلمون المتأخرون
- ٢٣ مخافة علماء الدين ما لا يخاف من كل لومة لائم وجهت اليهم والى الاسلام
- ٢٥ تصريح الشيخ جمال الدين الافغانى بمجى اتهام المسلمين بعقيدة القدر من الغرب

صحة

- ٢٦ 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 وبعيئه من الغرب
٢٨ قول ابن رشد وأرازي وعلي القاري في القدر
٣٠ قول القائلين بلزوم ارتفاع المسئولية عن الانسان اذا وقع كل ما فعله من
طاعة أو معصية تحت سلطان مشيئة الله الخفي
٣٠ ما يتوهم من ترك العمل اذا أومن بالقدر (٢١٨) (٢٦٥)
٢٢ الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد نجيب في مسألة القضاء والقدر
٣٢ لفت النظر لتمييز موضوع المسألة وموضوع الكتاب
٣٥ غلو الشيخ في الهجوم على مذهب الأشاعرة (٣٨) ، (٤٥)
٣٥ برؤءه من مذهب المعتزلة مع عدم اختلافه عنهم في مسلك التفويض
وتستره بتعبير الكسب (-) ، (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 والأشاعرة
٤٨ لا تأثير للقدرة الحادثة عند الأشاعرة (١٩)
٤٩ ما هي مناسبة الانسان بأفعاله على مذهب الأشاعرة وكيف يتعلق المدح
والذم والثواب والعقاب به منها

منحة

- ٤٩ الفرق بين الفاعل الحقيقي والعرقي
- ٤٩٠ أفعال العباد لا تكون علة الثواب والعقاب بل علامتهما وترتيبهما عليهما
- لجريان عادة الله بترتيبهما عليها لا لاستزمامها أي منهما
- ٥١ من أدلة الأشاعرة على منزههم استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى بلا واسطة
- ٥٢ لا يتوقف الاستدلال بقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) على حمل (ما) على المصدرية (٦٦)
- ٥٣ في مذهب المعتزلة نوع من الأثر الك ولا يمتنع منه بأنه ليس اشراكا في الألوهية (٤٣) (١٨١ - ١٨٢)
- ٥٤ ومن أدلتهم أن الإنسان لو خلق أفعاله لزم أن يعمل بتفاصيلها ويعلم وظائف أعضائه عندها
- ٥٣ اعترض بأنه يمكن أن يوجد الإنسان أفعاله غير عالم بتفاصيل الفعل ووظائف 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 الإنسان أو يسكون منها تأثيرها وجوابهم عنه
- ٥٥ تلخيص مذهب الأشاعرة والفرق بينهم وبين الجبرية
- ٥٥ صحة كون الإنسان مختاراً في أفعاله على مذهب الأشاعرة مع كونه مضطراً في اختياره

صنعة

- ٥٦ معنى الجبر المتوسط
- ٥٦ مذهب الماتريدية
- ٥٦ معنى الارادة الجزئية والفرق بين الماتريدية والاشاعرة وغموض مذهب
الاشاعرة ورجوعه الى الجبر (٥٧)
- ٥٧ قالوا ان الارادة الجزئية لا تتعلق بها الخلق لعدم كونها من الموجودات
فلا يخجل تملكها العباد في مذهب الماتريدية بقاعدة نفى خالق غير الله
- ٥٨ أقرب المذاهب الى الحق وأحقها بالقبول مذهب الاشاعرة بالرغم من ظن
الكثيرين أن مذهب الماتريدية 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 الازلي 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 الفهم في غنى عن
استقصائهما
- ٦٢ الموقف الاول ماهي الارادة الجزئية والاختيار والتعبير الأعم ما الذي
يملكه 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 الابداح
بلا موجد لا يجوز أما ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح فجاز
- ٦٥ قدما قاله صدر الشريعة بأنه إما أن يكون ملؤه الخيال أو يرجع الى
منهـب الاعتزال
- ٦٦ لوجه لتخصيص الفعل في قولهم (الله خلق أفعال العباد) بالمعنى الحاصل
بالمصدر و ان فيه اليه بعض المحققين (هامش)
- ٦٨ كل من فر من الجبر و باعده ولم يقنع بابتعاد الاشاعة عنه وقع في الاعتزال
- ٦٨ منهـب القاضي أبي بكر و ما يرد عليه و انجاده مع منهـب الماتريدي في
نظر بعض المحققين
- ٦٩ قولهم بأن الارادة الجزئية غير مخلوقة لكونها غير موجودة من بناء
الفاسد على الفاسد
- ٧٠ الجزئى أعظم من الكللى و الكللى جزء للجزئى
- ٧١ لا يجوز جعل الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة بطرف معين أو
صرفها نحوه و لا جعل الارادة السكلية 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 و كل فعل مخلوق لله تعالى
- ٧٣ تخصيص الأفعال المخلوقة بما عدا فعلا واحداً و هو العزم المصم كما فعله
الكمال بن الهمام بحكم لامبر له غير تدعيم المنهـب الماتريدي
- ٧٣ التخصيص الذى لجأوا اليه في قوله تعالى (الله خالق كل شئ) لايجزى
في (ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن) و (قل ان الأمر كله لله)

- و (قل كل من عند الله) - ٧٥
- ٧٥ مذهب الماتريديّة والذين تبرأوا من الأشاعرة والمعتزلة ثم أخذوا لهم مذهباً يعدم من الأولين ويقربهم من الآخرين ، لا يأنف مع الإيمان بالقرن خيره وشره من الله تعالى
- ٧٦ ماذا يحصل من إنكار أو إقرار التسلسل الازلي التابع لارادة الانسان وكيف يقع الخلاف فيه بين العقلاء
- ٧٧ تحقيق معنى قوله تعالى (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) والرد على المفسرين الذي أرفقوا الآية على الالتئام مع مذاهبهم مثل العلامة أبي السعود وفضيلة الشيخ بخيت رداً مشبعاً
- ٩٣ وكنت أنا ماتريدياً مثل الشيخ بخيت وغيره فاقطنى قوله تعالى (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) المذكور في سورتين من كتابه وقوله فيها لا يحصى منه (يضل من يشاء ويهدي من يشاء)
- ٩٥ لا يجرى تفسير الشيخ الذي ذكره في (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) وأحال عليه نظائره في قوله تعالى (ولا تقولن لشيء أنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله)
- ٩٤ 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 الاسلام بحيث يجب على المسلمين أن يدعوا الله كل يوم في صلواتهم ثلاثين (اهدنا

- الصراط المستقيم) لا يتألف مع مذهب المعتزلة والماتريدية ومن نحوهما
- ١٠٥ من أدلة القدر الحاسمة غير المؤلفة بمذهب المعتزلة والماتريدية 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 (تهدي 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 ينجيت 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 الاناثين الممتلئين ماء والهسارب أمام طريقتين
متساويتين والمثالان يستدل بهما على جواز الترجيح بلا مرجح من
المتكلمين والرد عليهم

١٢٨ لا يظن أن مختارة الفعل مغنية له في فعله عن المرجح

١٢٩ عرف علماء النفس الغريون 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 فالحجج يتولد من هذه المناسبة الخفيفة

١٣٢ من يوجد المرجحات في الاذهان ؟

١٣٣ ماهى قيمة المرجح وهل يبلغ مبلغ الموجب ؟

١٣٣ المرجح شرط لارادة الفاعل ان لم يكن علتها الموجبة

١٣٣ الكلام على كون الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع
واستغناء الفاعل بها عن مرجح وكون التخصص مقتضى ذات الارادة

١٣٣ احتياج الفاعل المختار الى مرجح لا ينافى مختارته

١٣٤ نقد قول الشيخ بنجيت « ان تعلق ارادة العبد وقدرته بالفعل الاختيارى
لا يحتاج الى خلق جديد »

١٣٥ الترجيح بلا مرجح جائز مطلقاً واما الباطل الرجحان بلا مرجح وبطلانه
مطلق أيضاً غير مخصوص بمعنى دون معنى وعلته بطلانه استزاهه

تخلاف المفروض

- ١٣٦ بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية التي تتميز آحادها وتثبت في نفس الامر كتسلسل الارادات الجزئية
- ١٣٧ النقص الاجمالي الوارد على ابطال كون الارادة مرجحاً لعدم احتياجها الى مرجح بلزوم التسلسل ، بجزائه 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 الكاظمي ذلك النقص الاجمالي مردداً بين الشقين لا يزيده قوة الزامية
- ١٣٩ نعم ان كانت أفعال الله معللة ينتج النقص ولا يندفع بما أجاب به المحقق المذكور
- ١٤٠ ما يفضى اليه القول بتعليل أفعال الله من وجوب مراعاة الحكمة وكون الله طاعلاً موجباً - 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 نفي ولكن أمر بين أمرين وقولنا لا براءة للانسان من أفعاله ولا استقلال له فيها
- ١٤٤ عدم استقلاله المتفق عليه عند أهل السنة بوجوب كونه نصف مختار ونصف مضطر والمركب من الاختيار والاضطرار اضطرار
- ١٤٥ مذهب الماتريدية أشد من الاعتزال في الابتعاد من الاعتدال (١٦٠ - ١٦٣)

- سنة
١٤٦ لا يمكن وجدان الوسط التمام في هذه المسألة من غير وقوع في أحد الطرفين المفروور منهما
- ١٤٦ ليس المطلوب إصابة الوسط بل إصابة الحق
- ١٤٦ منجم العجبر هو المرجح ومنه يعود ماسبق دفعه من الاشكال الخاصل يعلم الله الازلى
- ١٤٧ انظر كيف يفهم الصلابة التفتازانى قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله)
- ١٤٨ (صفحة الحقيقة الاخرى) الفرق بين الجبر المتوسط وبين الاكراه والجبر المحض
- ١٤٨ لا يسلم لزوم كون الفعل الاختيارى المستند الى الاختيار الاضطرارى اضطراريا بل لا يسلم وجود الجبر المتوسط في مذهب الاشاعرة
- ١٤٩ لاجبر بمعناه المتعارف في المذهب الذى دافعا عنه لكننا اخترنا 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 الحجر الملقى في الهواء شعوراً لظن انه يتحرك بإرادته »
- ١٥٣ أوضح ابن القيم سلطان مشيئة الله على أفعال عباده بأمثلة ثلاثة غير تامة التعريب والامر أدق من أن يفهم بتلك الامثلة
- ١٥٦ المكروه على الخروج بخرجه بإرادته واختياره بله الخارج في الحال الطبيعى

سنة

١٥٧ مفشاً الجبر كون المرجح لازماً وانتهاء الزاحج الاولي الى الواجب - ١٥٩

١٦٠ الانسان لا يقبل الجبر إلا بتوفيق الله ولا الشر إلا بخذلانه والمعجب

ان المترديين 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 تخبيراً ونهى تحذيراً لم يمض

مفلوياً ولم يطع مكرها

١٧٠ قول صاحب بن عباد « كيف يأمر بالايان ولم يرده وينهى عن

الكفر واراده 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 الادلة العقلية

لكون الادلة العقلية متعارضة

١٧٦ لا يقال امالة ارادة العبد من الله ولو بالارضاء اكره كما يقال أمر

الملوك اكره

١٧٩ في مسألة القضاء والتقدير أمران لا يتوقف في الاعتراف بهما وثالث

هو التوفيق بينهما وفيه الاشكال والموفق من لا يسوقه اشكال الأمر

الثالث الى الاخلال بأحد الامرين الأولين

١٨٤ استقلال الانسان في إراداته يتضمن انفكاك روابط حادثات كثيرة

في العالم عن الله

- ١٨٢ المحتجون بان الله قد ناطق المسببات بالاسباب وخلق العالم على هذا النظام ، ليحدثونا عن أسباب وعن توصلات بها تعزب عن معمول 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 مثاله من تأثير الصناعات الراقية العصرية في الافكار
- ١٨٦ مذهب امام الحرمين وابن القيم وانتقاده بكونه راجعاً الى مذهب المعتزلة
- ٢٠٧ وكا أنهما لم يختلفا عن المعتزلة في المعنى مع اغراقها في تضليلهم لم يتخلصا عن الجبر الذي حاذراه
- ٢٠٨ عدم اعتبار الامام لانتهاء الامر في هذه المسألة الى أن الله تعالى لايسأل عما يفعل ، حلاشافياً وما يرد عليه
- ٢١٤ الجواب عن قول الامام وتأثيره بلزوم هدم الشريعة وابطال التكليف لو اعترف بالجبر الذي اعترف به في مذهب الاشاعرة لئلا يكون كونها تكليفاً بما ليس في وسع العباد
- ٢١٨ (تأثير عقيدة القضاء والقدر في حياة الانسان) الذي طلما حُمل عليه تأخر المسلمين في العصر الاخيرة وانتقاده (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 إرادة الانسان واختياره وانتقادهما
- ٢٤٠ في الفعل الاختياري خمس مراحل

صفحة

- ٢٤٤ هل الفعل الإرادي منقسم الى اختياري وغير اختياري
- ٢٤٩ قولهم ان علم الله الازلي المتعلق بالاشياء قبل وجودها أمر غير مفهوم - ٢٥٠
- ٢٥٠ تعارض اختيار الانسان بقانون (بقاء القوة)
- ٢٥٤ محيى قول العالمين الغربيين شارل يوردان (و بوسوته) مؤيداً لقولى فيما سبق : لا يجوز الاخلال بلى واحدة من الحقيقتين بحجة أن العقل لا يقدر على أن يؤلف بينهما - ٢٥٥
- ٢٥٧ كيف يرتبط الاختيار الحر بمحددات الكون المنظمة وهو أجنبي عنها بماهيته الحرة ، من غير أن 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 التخلص 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 بتحقيق معنى كون الماهيات غير مجهولة
- ٢٨٢ قول الامام أبى حنيفة فى الفقه الاكبر

مسألة الترجمة للقرآن

أوفى وأتمم ما كتب في ذلك

بقلم العلامة الكبير سماحة مصطفى صبري أفندي

شيخ الاسلام السابق للدولة العثمانية

تقضى فيه مساند القائلين بالترجمة قديماً وحديثاً
ورداً ما جاء في مقال فضيلة الاستاذ المراغى وبين ما فيها من التلبس
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 الانتظار الى أن المعنى
جزء من القرآن ولا يطلق اسم الكل عليه . فلا يصح القرآن على المعنى
أى على الترجمة

وانتقل الى حوض المساند الحديثة للترجمة فنند 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 لاقى عربية الاسلام الخ
هذا الكتاب النفيس في ١٤٦ صفحة . وثمنه ٧ قروش

نهاية السؤل

في شرح منهل الأصول

العلامة ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٩

تأليف

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

ومعه حاشية الاستاذ العلامة الكبير

الشيخ محمد بن حيت المطيع 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 قمى هجري فصح

أشهر عربية بنظام أتمن من جميع التواريخ المعروفة الى الآن

٢٨ ص • منه قرشان

السياسة الشرعية

أو نظام الدولة الإسلامية

للاستاذ المحقق الشيخ عبد الوهاب خلاف

بحث جديد في أطوار التشريع الاسلامي ، والسياسة الشرعية
الدستورية والساطات العامة في الاسلام ، والخلافة ، والسياسة
للشرعية الخارجية ، وأحكام الاسلام الحربية والسلمية ، والسياسة
الشرعية المالية

١٤٨ صفحة • ثمنها ٥ قروش

الاعراب

ماضيه ، وحاضره ، والحاجة الى اصلاحه .

بقلم : محمد الديب المطيب

٥٦ صفحة • ثمنه قرشان

الحكمة بليغة

مجموعة أدب بلوغ، وحكمة بليغة، وتهذيب قومي

لؤلؤها

مختار من الخطيب

١١ جزءا في نحو ٣٢٠٠ صفحة صغيرة

احتوت طائفة عظيمة من أجود ما كتبه القدماء والمحدثون
ونالت الخطوة في جميع المصنوعات. لمزايا كثيرة
منها أنها لا توجد فيها لفظة تعجز البنت من قراءتها أمام أبيها
نحوها ٥٥، وكل جزء يحوي حديثه بخمسة قروش

اتجاه الموجات البشرية

في جزيرة العرب

تأليف: محب الدين الخطيب

بحث تاريخي في الهجرات العربية من ستة آلاف سنة
إلى العراق والشام خاصة - والبلاد السامية عامة
وفي أن أصل الكلدانيين والفيلقيين من العرب
في ٢٧ صفحة • نحوها ٣ قروش

الخطبة

عَلَى الْعَالَمِ الْأِسْطِلابِيِّ

تأليف المسيو. أ. ل. شاتليه A. Le Chatellé

ترجمها مساعد اليافى ومحب الدين الخطايب
تضمنت يانا عن جليات دعاة البروتستانية ومؤتمراتهم ومؤلفاتهم وأعمالهم.

١٢٩ صفحة • ثمنه • قروش

مناقشة هادئة للمبشرين

دهوى الروحى فى الانجيل - دهوى الالهية للمسيح - دهوى أن

مدنية أوربا مسيحية - حيل المبشرين وتضليلاتهم

مطامن المبشرين - مستقبل الاسلام

بقلم : مصطفى أحمد الرفاهى اللبان

٧٦ ص ثمنها قرشان

