فلسفة القدر وعلاقتها بالمبدأ السببي في الفكر الإسلامي

إعداد
د. خالد بن محمد بن علي القرني
جامعة الملك خالد - كلية الشريعة وأصول الدين
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

الملخص

يُعد **"القدر"** من أهم القضايا التي شغلت حيزا كبيرا من التراث الفلسفي والكلامي، كما يُعد البحث في **"الضرورة والاختيار"** وعلاقتها بـ **"المبدأ السببي"** من جهة **"الحتمية"** و**"الكلية"** من أهم المسائل التي دار حولها نقاش طويل على مدى تاريخ الفلسفة. وهذا الأمر له جانب ميتافيزيقي، وآخر فيزيقي، وله قوي التعلق بمسألة **"خلق أفعال العباد"** من جهة، وإثبات **"حرية الإرادة"** من جهة أخرى. وهذا البحث يناقش ذلك كله من خلال دراسة العلاقة بين الموقف من **"حقيقة القدر"** و**"المبدأ السببي"**، ومدى تأثير ذلك في القول بـ**"الجبر"** أو**"الاختيار"** في أفعال الإنسان، من خلال التركيز على موقف فلاسفة الإسلام ومتكلميه من الضرورة والاختيار في الفعل الإنساني، وعلاقة ذلك كله بموقفهم من المبدأ السببي، وأثر ذلك كله في نظرتهم لـ**"فلسفة القدر"**. كما يبين هذا البحث بوضوح موقف أهل السنة والجماعة من إعمال العقل في تفاصيل هذا الباب، ويجيب على الإشكالات التي أوردها الفلاسفة

والمتكلمون في هذا الباب، من خلال الاستنارة بأنوار الوحي، ودلالات العقل القطعية. ويقوم هذا البحث على توظيف **المنهج الوصفي** من جهة، والمنهج **التحليلي النقدي** من جهة أخرى؛ بغية رسم تصور حقيقي للآراء دون إضافة أو نقصان، والعمل على تحليلها للوصول إلى الأساس الفلسفي الذي يعود إليه القول، وبالتالي عرضه على نصوص الوحي؛ لمعرفة الحق من هذه الأقوال من جهة، وللوقوف على الأساس المشترك للأقوال – التي ظاهرها التباين وهي عند التحقيق تعود إلى أساس واحد – من جهة أخرى.

الكلمات المفاتيح:

القدر ـ القدرية ـ الحتمية ـ الضرورة ـ الاختيار ـ حرية الإرادة ـ المبدأ السببي ـ الوحي

Fatalism as Related to the Causative Principle in Islamic Thought

By
Khalid Mohamed Al-Garni
College of Shari'a - Department of Faith and Modern Dogmas

Abstract:

Fate is considered one the most significant themes tackled on a wide scale in linguistic and philosophical discussions. Researching obligation and choice in relation to the causative principle from the views of fatalism and determinism is one of the most important issues discussed throughout the history of philosophy. Such issue encompasses a metaphysical and physical aspect including behavior of people on the one hand and freedom of will on the other. This study thus highlights the relationship between the fact of fate and the causative principle and its impact on whether obligation or choice pertains to one's deeds. The paper further focuses upon the point of view of Muslim philosophers in regard to obligation and choice concerning human acts on the one hand and the causative principle and fatalism on the other. Moreover, the paper demonstrates the views of Muslim Sunnite scholars with respect to reason and answers questions posed by philosophers and logicians who were inspired by both Islamic Revelations and reasoning. The study adopts both the descriptive and the critical approaches in order to analyze and critique these views to delineate a no-more, no-less accurate philosophical perspective. to function as a philosophical foundation around which these views pivot, thereby extraposing it to Revelation texts to validate these views on the one hand and to recognize the common grounds between these views. It finally folds out these views are contradictory whereas they can in fact be retraced back to one origin.

Keywords: Fate - Fatalism - Determinism - Obligation - Choice - Free will - the Causative Principle - Revelations

المقدمة

مما لا شك فيه أن ركائز الدين ودعائمه التي لا يكون بدونها هي أركان الإيمان الخمسة التي جاء بها محمد ﷺ عن ربه، وبها تكون سعادة الدارين وعليها مدار الأمر كله. وإن من أهم ما يندرج فيها الإيمان بالقدر، ولأهميته ذكر في حديث جبريل مقروناً بهذه الأصول - على الرغم من أنه داخل في الإيمان بالله تعالى - وقد قال الإمام أحمد: "القدر قدرة الله على العباد"(١)، وأشار ابن القيم (٧٥١هـ) إلى هذه العبارة مؤكداً على أن "هذا يدل على دقة علم أحمد وتبحره في معرفة أصول الدين"(٢)، بل لقد عدَّ البعضُ من أهل العلم الإيمانَ بالقدر ركناً سادساً من أركان الإيمان(٣).

(١) مسائل ابن هانئ ٢/ ١٥٥، والإبانة لابن بطة الكتاب الثاني ٢/ ٢٦٢.

(٢) شفاء العليل ص٦.

(٣) الذي أراه أن أركان الإيمان خمسة، ولهذا لم يأت الإيمان بالقدر في القرآن مقروناً بالأصول الخمسة - فيما أعلم - بل تأت الآيات مقررة لهذه الأصول دون ذكر للقدر "انظر مثلا: سورة البقرة آية ١٧٧، ٢٨٥، وسورة النساء آية ١٣٦ وغيرها". ويأتي ذكر القدر مفرداً كما في سورة الفرقان آية ١، ٢. وسورة القمر آية ٤٩ وغيرها، كما هو الحال مع بقية الصفات الإلهية.
ولهذا - والله أعلم - في حديث جبريل تراه عطف جميع الأركان بحرف الواو، ثم أعاد الفعل قبل ذكر الإيمان بالقدر، لأن القدر من أفعال الله تعالى. أو هو صفة القدرة، فلا يخرج عن الإيمان بالله ﷻ.
وهذا الأمر درجت عليه عبارات الكثير من أهل العلم كقول شيخ الإسلام ~ "ففسر الإسلام بالأعمال الظاهرة، والإيمان بالأصول الخمسة..." الفتاوى ٧/ ٢٥٩، وانظر ١٤/ ١٣٤. وانظر قول ابن القيم عند حديثه عن الفلاسفة "النافين لما أخبر الله به من أصول الإيمان الخمسة" الصواعق ٤/ ١٢١٣. وانظر شرح قصيدة ابن القيم ١/ ٤٣٧. وكذا إغاثة اللهفان ٢/ ٨٣٦ عند قوله "ولهذا كان الإيمان بالملائكة عليهم السلام أحد الأصول الخمسة التي هي أركان الإيمان وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر".

وإذا نظرنا إلى بنية الفكر الإسلامي ككل فلن نبعد عن الحقيقة إذا قلنا بأن السببية في مظهرها الحتمي تتشابه "في الفكر الإسلامي مع وضعها في الفكر الإغريقي إلى حد ما"[(١)]، ففي مقابل القدر نجد المويرا في الفكر الإغريقي، "غير أن مفهوم القدر لم يتبلور تبلورا واضحا إلا مع الإسلام"[(٢)]، وانتقل معه المبدأ السببي من بعده الميثولوجي إلى أن اكتسب بعدا ميتافيزيقيا وفيزيقيا واضحا. وهو ما سيتضح في بحثنا هذا من خلال تناولنا خلاف فلاسفة الإسلام ومتكلميهم في مسألة الضرورة والاختيار في الفعل الإنساني، والذي ما هو إلا مظهر من مظاهر التطبيق العملي للموقف من المبدأ السببي.

وقد اعتمدت فيه المنهج التحليلي النقدي، مركزا على الضرورة والاختيار في الفعل الإنساني من خلال علاقتها بالمبدأ السببي في تراثنا الفلسفي والكلامي، بغية الوصول إلى حقيقة الموقف من خلق أفعال العباد في تراثنا الفكري.

والسير في هذا البحث كان وفق الترتيب التالي:

المقدمة.

المبحث الأول: موقف فلاسفة الإسلام من الضرورة والاختيار وعلاقتها بالمبدأ السببي.

المبحث الثاني: موقف المتكلمين من خلق الأفعال وعلاقتها بالمبدأ السببي.

المبحث الثالث: أثر موقف الفلاسفة والمتكلمينمن المبدأ السببي في مسألة خلق الأفعال.

المبحث الرابع: مناقشة موقف الفلاسفة والمتكلمين من الاحتجاج بالقدر وإعمال العقل في تفاصيل هذا الباب.

---

(١) فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية ص١٣٧.

(٢) مشكلة الحرية في الإسلام لـ جميل منيمنة ١/ ٢٣.

الخاتمة.

التوصيات.

أهم المراجع.

الفهرس.

وهذا أوان الشروع في المقصود.

المبحث الأول

موقف فلاسفة الإسلام من الضرورة والاختيار وعلاقتها بالمبدأ السببي

إن المتأمل في التراث الكلامي لأهل الإسلام يجد نتاجا كبيرا حول مسألة الخلق لأفعال العباد، وهذا يدل على ما لهذه المسألة من أهمية بالغة في الفكر الفلسفي[(١)]. غير أن الذي يعنينا هنا هو ما يجده الباحث من ربط واضح "بين البحث في موضوع القضاء والقدر والبحث في السببية"[(٢)]، ويكاد الموقف من أفعال العباد يتشكل من خلال الموقف من السببية في الكون، فعندما رأى جمهورالمعتزلة التلازم بين السبب والمسبب، وأن الأسباب تحدث آثارا في مسبباتها قالوا بحرية الفعل الإنساني، وأثره في الفعل، وفي المقابل عندما قال الأشاعرة بعدم التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، وأن الأشياء لا تؤثر في بعضها عند التحقيق؛ كان ميلهم إلى القول بالجبر أظهر.

وقد أجمع مؤرخو الفلسفة الإسلامية على أنها نشأت على يد الكندي (٢٥٢هـ)، وتطورت عند الفارابي (٣٣٩هـ)، وأخذت صورتها النهائية عند ابن سينا(٤٢٨هـ)[(٣)].

---

(١) انظر: إيثار الحق على الخلق، لأبي عبدالله محمد بن الوزير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ص٢٨٢ - ٣٢٤، والعواصم من القواصم، لمحمد بن الوزير، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٢م، ٧/ ٥ - ٢٣٢.

(٢) حرية الإرادة في فكر المعتزلة ص٢.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة العربية، د/ جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، ط٣، ١٩٩٥م، ص١٢٩ وما بعدها، وتمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، د/ مصطفى عبدالرزاق، مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٧م، ص٥٣ وما بعدها، تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري وخليل الجر، دار المعارف، بيروت، ٢/ ٨٦، ورسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن عربي وابن باجة، تحقيق وجمع د/ عبدالرحمن بدوي، دار الأندلس، ١٩٨٣م، ص٥، وتاريخ فلاسفة الإسلام، د/ محمد لطفي جمعة، مكتبة الأسرة، ط٢، ٢٠٠٨م، ص١٠.

فهؤلاء الثلاثة هم أعلامها البارزون، وهم من تشكلت على أيديهم ملامح الفلسفة الإسلامية"[١]، ومن هنا سنحاول تلمس مشكلة الجبر والاختيار في تراث هؤلاء الفلاسفة، ثم ننتقل للمدرسة الأشعرية والاعتزالية وموقفهما من حرية الإنسان.

ويبدأ الكندي بالتأكيد على ضرورة أن ترجع جميع العلل إلى علة خارجية[٢]، تمايز عنها في الذات والصفات، ليصل إلى العلة الأولى التي يجب التوقف عندها[٣]، وإلا قلنا بالتسلسل إلى ما لا نهاية[٤]، وهو يؤكد على أن العلة الأولى إليها يرجع كل شيء، وهي أقدم من معلولاتها ضرورة، كما أنها أشرف وأعلى منزلة[٥]. ثم يقرر الكندي أن ظهور العقل والنفس الكلية وصدورها عن الإله كان عن طريق الفيض[٦]، والفيض عنده "لا يكون بالإرادة المختارة لترجيح أحداث المحدث في زمان دون غيره، وإنما يوجد الفائض عن علته على سبيل الصدور بمجرد اكتمال العلة"[٧]، ومن هنا قسم الكندي العالم إلى معقول ومحسوس[٨]، وجعل الأول مخالفا للثاني في صفات كثيرة، إلا

(١) انظر: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق لـ د/ إبراهيم مدكور، دار المعارف، ص٣٣.

(٢) انظر: العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، د/ سليمان البدور، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٣ وما بعدها، وإشكالية الزمان في فلسفة الكندي، د/ محمد علي الجندي، مكتبة الزهراء، ط١، ١٩٩١م، ص٦٢.

(٣) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د/ محمد البهي، مكتبة وهبة، ط٦، ١٩٨٢م. ص٢٥٤.

(٤) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق ونشر د/ محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ١٩٥٣م، رسالة الكندي إلى المعتصم ص١٤١.

(٥) رسالة الكندي إلى المعتصم ص١٤٢.

(٦) انظر: مشكلة السببية وعلاقتها بوجود العالم عند فلاسفة الإسلام لـ د/ إبراهيم محمد إبراهيم صقر، رسالة دكتوراه (مخطوط) بجامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ص٢٨٢ - ٣١٦.

(٧) مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام لـ د/ فاروق أحمد حسن دسوقي، رسالة دكتوراه (مخطوط) بجامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ص٩٨.

(٨) رسائل الكندي ص٢٩.

أن الذي يعنينا هنا هو العالم المحسوس، وهو هذا العالم الذي تعيش فيه المخلوقات، وقد جعله الكندي حادثا بعد أن لم يكن، وبالتالي قال بخلق الله له، وبتغلغل العناية الإلهية في تفاصيله(١)، ومن هنا يمكن القول بأن "الكندي عندما أثبت حدوث العالم؛ فإنه أرسى الأساس الأول لإثبات القضاء والقدر، وإقرار مبدأ الجبرية الإلهية في مذهبه"(٢).

وإذا تأملنا في نظرية العلل لدى الكندي وجدناه يقول بالعلل الأربع التي قال بها أرسطو من قبل، فيثبت وجود العلل في هذا الكون إلا أنه يفرق بين العلل القريبة والعلل البعيدة، فيثبت للطبيعة تأثيرا ما، إلا أن هذا التأثير لا يخرج عن تأثير العلل البعيدة، والتي ترتبط بالعالم العقلي مباشرة، ثم تنتهي إلى العلة الأولى التي عنها يصدر كل شيء، وهنا يؤسس الكندي لنظريته في التأثير من خلال نظرية الفيض، ليصل إلى أن كل ما في هذا الكون المحسوس محكوم بالعلل البعيدة الآتية من العلة الأولى، في ترسيخ واضح لرؤيته الجبرية(٣).

يؤكد الكندي على أن للإنسان حرية واختيارا؛ إلا أنه يؤكد على أن الكون بكل جواهره وأعراضه محتاج إلى الإله، وأن كل ما يحدث فيه فهو بتخليق الإله له، دون أن يكون لغيره فاعلية على التحقيق. في قول صريح بالجبر، إذ يقول: "وأما ما دونه، أعني جميع خلقه، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة، أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة"(٤)،

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية ١/ ١١٩، ٢/ ٣٥.

(٢) مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام ص١٠٥.

(٣) هذا خلاصة ما كتبه الكندي حول هذه المسألة، انظر: رسالة الكندي في الإبانة عن إن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة، ورسالة الكندي في الفاعل الحقي الأول، رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد.

(٤) رسائل الكندي الفلسفية ٢/ ٢٣٩.

مؤكدا على أن كل حركة في الكون ناتجة عن فعل الإله من خلال العلل الوسيطة(١)، أي أن كل حادث في الكون فهو انفعال لفعل الإله بتوسط العلل الوسيطة، وبالتالي فكل ما في الكون بما في ذلك أفعال العباد هو مجرد انفعال ضروري للعلة الأولى، وهنا نلاحظ تطابقا بين هذا التحليل لدى الكندي ونظرية التولد لدى المعتزلة، إذ خلاصة الموقفين تنتهي إلى فعل ناتج عن توسط علل بين المعلول والعلة الأولى، إلا أنها لدى الكندي تبتدئ من الإله، وفي نظرية التولد لدى المعتزلة تبتدئ لدى غالبهم من الإنسان، وإن كان بعضهم يجعل التولد نظرية شارحة لعلاقة الله بالعالم(٢). والذي يعنينا هنا هو التأكيد على أن نظرية الكندي في الفيض والتولد تنحل في النهاية فيما يتعلق بأفعال الإنسان إلى الجبر المحض، إذ الإله عند الكندي يفعل في الكون من خلال العلل الوسيطة، في حتمية طبيعية لا يشذ عنها شيء(٣).

إذن لقد انطلق الكندي من المبدأ السببي ليؤكد بوضوح على أن كل معلول في هذا الكون فهو منفعل لعلة أولى، وأن الفعل لا يمكن أن يكون لفاعلين على جهة الاستقلال، وبالتالي قرر أن أفعال العباد وإن نسبت إليهم فهو على جهة المجاز لا الحقيقة(٤). وهو وإن كان يقول بأن للإنسان اختيارا؛ إلا أنه يفسر هذا الاختيار بطاعة الله تعالى في السير الضروري وفق القدر السابق، والانفعال للعلل الوسيطة التي رتب الباري نظام الكون من خلالها، وبالتالي يمكننا أن نقرر باطمئنان أن الكندي انطلق من قناعة في التلازم الضروري بين السبب والمسبب لينتهي إلى "جبرية محضة"(٥)، وذلك

(١) رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص١٨١.

(٢) وقد شرح هذا بتوسع القاضي عبدالجبار في كتابه المغني الجزء التاسع، وانظر المحيط بالتكليف ص٢٩٧.

(٣) انظر: كتاب الكندي إلى المعتصم ضمن رسائل الكندي ١/ ١٦١، ٢٥٢.

(٤) انظر مقارنة بين هذه الجبرية والآلية في الفلسفة الغربية في: مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، د/ سليمان ناصر بركات، دار دمشق، ط٢، ١٩٨٤م، ص١٣٨.

(٥) مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام ص١٤٦.

أن "تصور الكندي للألوهية والطبيعة والعالم لا يتيح مجالا لحرية الإرادة الإنسانية في الكون المخلوق، فمفهوم القدر عنده قريب من المفهوم الرواقي، الذي يقوم على تصور العالم كدولاب، يرتبط أوله بآخره بسلسلة مترابطة محكمة من العلل والمعلولات"[١].

فإذا انتقلنا إلى الفارابي وابن سينا؛ وجدنا الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة يجعل وجود العالم مسلمة أساسية، ينتقل منها، ومن خلال المبدأ السببي، إلى إثبات وجود الإله، فهو يقول: "الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات"[٢]، فهو يعتمد هنا على المبدأ السببي ليبرهن على وجود الله، وبالتالي فوجود الله مدلول يحتاج إلى استدلال، بينما العالم هو المسلمة التي ينتقل منها لإثبات هذه البرهنة، فهو يقول: "أول ما ينبغي أن يبتدئ به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعا، بأن يتأمل الموجودات: هل يجد لكل واحد سببا وعلة أم لا، وينتهي من الاستقراء إلى أنه لكل شيء سببا عنه وجد، وهذه الأسباب ليست ذاهبة إلى ما لا نهاية بالضرورة، حيث يمتنع التسلسل اللانهائي للأسباب عقلا، وكذلك يمتنع أن تكون الأشياء أسبابا لبعضها على سبيل الدور... ومن ثم وجب الوقوف عند سبب أول هو الإله"[٣].

وهذا المعنى نجده بوضوح لدى ابن سينا حين يقرر أن الممكن دليل الواجب[٤]، وهنا يؤكد الفارابي وابن سينا على أن الإله هو "السبب الأول لسائر الموجودات"[٥]،

(١) نفسه ص١٤٣.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، تحقيق د/ ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط١، ١٩٥٩م، ص٢٣.

(٣) كتاب السياسة للفارابي ضمن رسائل الفارابي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد / الهند، ط١، ١٩٢٦م، ص٢٣. وانظر: مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام ص١٥٠.

(٤) انظر الرسالة العرشية ص٢.

(٥) مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام ص١٦٢.

كما يقرران أن المعلول يوجد عن علته ضرورة إذا ثبتت الشروط وانتفت الموانع، ولهذا فَرَّقا بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره(١)، فجعلوا كل مخلوق واجب الوجود بغيره، من جهة، وقديما لقدم العلة وانتفاء ما يعارضها من جهة أخرى(٢)، يقول الفارابي: "وجود سائر الكائنات يتبع حتما وجود الأول، وهو فيض منه، وهذا الفيض قديم، وهو لا ينقص شيئا من الأول ولا يزيد إليه كمالا"(٣)، وقرر ابن سينا أنه وإن أثبت تقدم الخالق على المخلوق إلا أنه تقدم بالرتبة، وأنه سبق ذاتي لا زماني(٤).

إن الفارابي وابن سينا يجعلان الله تعالى هو العلة الأولى، ويقرران فاعلية الإله في العالم من خلال القول بأنه هو الذي يعطي كل موجود وجوده الدائم، ويمنع عنه العدم، منطلقين من نظرية الفيض، والتي من خلالها يفسران العلاقة بين الله والعالم(٥). والذي يعنينا هنا هو التأكيد على انطلاقهما من المبدأ السببي، وقولهما بالتلازم الضروري

(١) انظر: مفهوم الحدوث الدهري في ميتافيزيقيا الوجود، عادل محمود بدر، دار الحوار، ط١، ٢٠٠٨م، ص٣٨ وما بعدها.

(٢) انظر: الإلهيات عند الفارابي، وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٥م، ص١١٣، نظرية الخلق عند الفارابي د/ حسين أتان، وزارة الإعلام العراقية، ص٩.

(٣) منقول عن: مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام ص١٩٣.

(٤) الرسالة العرشية لابن سينا ص٢٥.

(٥) انظر في نظرية الفيض: حي بن يقظان لأبي بكر بن الطفيل، تحقيق د/ البير نصري نادر، دار المشرق، ط٤، ١٩٩٣م. ص٣٠، والفلسفة الطبيعية والإلهية النفس والعقل عنب ابن باجة وابن رشد، غيضان السيد علي، دار التنوير، ٢٠٠٩م، ص٢٥٣، ٣٣٣، وابن باجة وآراؤه الفلسفية، د/ زينب عفيفي، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٦٧ وما بعدها، وفلاسفة الإسلام، د/ فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، ص٣٩٧، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، د/ محمد علي ابو ريان، دار الطلبة العرب، ١٩٦٩م، ص١٦٩، تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، ط٣، ١٩٨٣م، ص٢٥٨، والفكر الإسلامي وتراث اليونان، د/ أميرة حليمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م، ص٥٥.

بين العلة والمعلول، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قولهم بأن كل ما في هذا الكون فهو فيض من العلة الأولى. ثم ذهبا إلى ما هو أبعد من ذلك، عندما قررا أن الفيض يصدر عن ذات الإله، أي أنه لا يستند إلى الإرادة، وبالتالي فهو صدور ضروري، يقول ابن سينا: "إن فيضان الخير منه على سبيل اللزوم"(١)، وسبق معنا قول الفارابي بأن الفيض قديم، وهما بهذا ينتهيان إلى أن كل ما يحدث في الكون فهو نتيجة ضرورية للفيض لا يمكن أن تتخلف. وكلا الفيلسوفين ينطلق من القول "بوجوب حدوث المعلول إذا حدثت العلة وجوبا ضروريا، أي إذا وجد السبب وجد المسبب بالضرورة"(٢)، وقد صرح الفارابي أن الاختيار خاصية نقص وليس خاصية كمال، ومن ثم فقد نفاه عن الله تعالى، وجعل ابن سينا الأشياء تصدر عنه على جهة اللزوم، "وهذا نفي صريح للاختيار، بل هو يجعل إثباته للإله من المحال"(٣).

لقد انتهى الفارابي وابن سينا إلى جبرية خالصة، "وهذه الجبرية تتمثل في تصورهما للوجود ونظام الكون، وترتيب الكائنات على نحو يجعل فعل الإله صادرا منه على سبيل اللزوم، كما أن العالم يسوده النظام، بفعل جبرية إلهية، متمثلة في الترتيب والناموس العام الصادر مع الفيض"(٤)، وهما وإن قالا بوجود الحرية لدى الإنسان، إلا أنهما يعودان فيقرران أن هذه الحرية لا تعني شيئا سوى السير وفق الناموس المعد سلفا، فهما "يثبتان حتمية قاسية على الإنسان، ولم يبينا كيف يكون الإنسان حرا إزاء هذه الحتمية، وكيف تتخلص إرادته من ضرورة القدر والنظام الكوني حين تختار، حتى

(١) الرسالة العرشية ص١٧.

(٢) مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام ص٢٣١.

(٣) انظر: انظر كتاب المباحثات، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، نشر د/ عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٤٧م، ص٢٢٢، ومشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام ص٢٥٣.

(٤) مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام ص٣٠٧.

يصح اختيارها..."[١]، وبهذا يثبتان صراحة النتائج الحتمية لمذهبهما حيال حرية الإنسان، وأنها عند التحقيق تقع تحت جبرية محضة، وأن أفعاله ليست إلا انفعالا للفيض الإلهي، ليصلا بذلك إلى ما قرره الكندي سابقا، من أن الأفعال الإنسانية ما هي إلا انفعال محض لفعل العلة الأولى، مما يسوغ لنا أن نقول بأن فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا ليس فيها – عند التحقيق – موضع للقول بالحرية الإنسانية.

كان هذا موقف أهم الفلاسفة الإسلاميين من أفعال العباد بناء على موقفهم من الضرورة السببية. فإذا انتقلنا إلى المتصوفة وجدنا الشيخ الأكبر عندهم يقر "ابتداء بوجود الأسباب والمسببات"[٢]، ويصرح بأنه "ما ثم كائن إلا عند سبب"[٣]، كما يقول: "ولا يثبت الأسباب إلا عالم كبير أديب في العلم الإلهي"[٤]، ويقول: "فمن هنا وضع الله الأسباب، وأظهر العالم مربوطا بعضه ببعض، فلم تنبت سنبلة إلا من زارع وأرض ومطر، وأمر بالاستسقاء إذا عدم المطر، تثبيتا منه في قلوب عباده لوجود الأسباب... فالرجل من يثبت الأسباب... فإثبات الأسباب أول دليل على معرفة المثبت لها بربه"[٥]، وقال: "لا يرفع الأسباب إلا جاهل بالوضع الإلهي"[٦]، بل إن رفعها محال عقلا[٧]. وهذا يجعلنا نقف موقف التأمل فيما يُنسَب إلى بعض الصوفية من رفع الأسباب[٨]،

(١) مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام ص٣٢٣.

(٢) الأسباب والمسببات للشرقاوي ص٢٣٩.

(٣) الفتوحات المكية ٢/ ١٢٣.

(٤) نفسه.

(٥) الفتوحات المكية ٣/ ٧٢.

(٦) نفسه ٢/ ٢٣.

(٧) الفتوحات المكية ٢/ ٦٥٣.

(٨) انظر: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن الندوي، دار القلم، ط١٠، ١٩٩٦م، ١/ ٢٨٩. يقول فيرتجوف كابرا في الإعلاء من شأن النظرة الصوفية للأسباب: "التصوف الشرقي يقدم إطارا

==

ويجعلنا نحمل ذلك على أنه نوع من محاولة المتصوفة التأكيد على وحدانية الله تعالى وشمول قدرته، وتدعيم التوكل عليه وحده دون التفات القلب إلى الأسباب، وذلك أن قول ابن عربي (٦٣٨هـ) في شمولية الأسباب وأنها من قدر الله تعالى، وأمره الذي لا ينخرم[١]؛ كل هذا "لا يمثل في واقع الأمر رأي ابن عربي فحسب، ذلك أن ابن عربي لا يمثل ذاته فقط، فهو رأس الصوفية وشيخهم الأكبر، ومن هنا تظهر أهمية وخطورة رأي ابن عربي في مثل هذه المسائل الدقيقة، وهو يربط مسألة السببية وعلاقاتها بقضية الإيمان والتوحيد والقدر"[٢]، وقد أكد ابن عربي أن الحدوث يكون عند السبب وليس بالسبب، مؤكدا على أن هذه "المسألة مرتبطة أوثق الارتباط بكون الله تعالى هو خالق هذه الأسباب التي يقع الخلق منه عندها لا بها[٣]، وإذا كان أحد مشايخ الصوفية يحكي عنهم الإجماع على القول بأن كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان هي خلق من خلق الله تعالى، فيقول: "أجمعوا أن الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها، كما أنه خالق لإيمانهم، وأن كل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره وإرادته ومشيئته، ولولا ذلك لم يكونوا عبيدا ولا مربوبين ولا مخلوقين"[٤]؛ فإن ابن عربي يؤكد ذلك، مقررا أن الله تعالى نسب أفعالنا إلينا، وحكم من خلالها بالثواب والعقاب، على الرغم من أنه أخبرنا أنه خالقنا وخالق أفعالنا[٥]. ورغم ذلك إلا أنا نجد اضطرابا في موقف ابن عربي من

==

فلسفيا متماسكا وجميلا، يمكنه أن يستوعب أكثر نظريات العالم الفيزيائي تطورا"، انظر: التصوف الشرقي والفيزياء الحديثة، فيرتجوف كابرا، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار ط٢، ٢٠٠٧م، ص٨.

(١) انظر: الفتوحات المكية ٣/ ١٣٤.

(٢) الأسباب والمسببات للشرقاوي ص٢٤٨.

(٣) نفسه ص٢٥٦.

(٤) مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام ص٣٥٤.

(٥) انظر: التصوف طريقا وتجربة ومذهبا لـ د/ محمد كمال جعفر، دار الكتب الجامعية، ط١، ١٩٧٠م، ص٢٧٤، محيي الدين ابن عربي وليبنتز لـ د/ محمود قاسم، ١٩٧٢م، ص١٥٣.

حرية الإنسان[١]، فتارة يؤكد على الحرية الإنسانية في صدور[٢]، وتارة يقول بأن الإنسان وإن كان مختارا؛ إلا أنه مجبور في اختياره[٣]، كما يقول: "واعلم أن الخلق عبيد مسخرون مجبورون، ونواصيهم بيد محركهم"[٤]، وبالتالي فإن المتأمل في نصوص ابن عربي حول مسألة السببية، وعلاقتها بأفعال العباد من جهة الجبر والاختيار؛ يجده اهتم في مؤلفاته "اهتماما ملحوظا بمسألة القضاء والقدر، وقدم على عادته أكثر من تصور واحد للقضية... إذ نراه يتنقل من إعلان الجبر المطلق، إلى التصريح بحرية الإنسان، إلى إقرار القدر ونفي الإرادة الإنسانية"[٥]، فهو في هذه المسألة "لا يقول رأيا واحدا محررا فيها، فهو يرى وكثيرا ما يردد أن الإنسان مجبور في اختياره... لكن ابن عربي يعود فيتكلم عن الجبر وأفعال العباد بلغة يلفها الغموض، ويغلفها الرمز المستغلق المعمى، بحيث لا يفهم منها ما إذا كان يقول بالجبر أم بالاختيار أم بالجبر في الاختيار، وهكذا فإن من قال إن الشيخ الأكبر يقول بالجبر المحض يجد نصوصا، ومن قال إنه يقول بالاختيار لا يعدم شواهد، ومن قال إنه يقول بالجبر في الاختيار يجد سندا قويا من كلام

(١) ولهذا تباينت حول هذه المسألة آراء الباحثين، فـ د/ محمود قاسم في كتابه عن ابن عربي يؤكد على أنه يرى بحرية الإنسان، وينفي الجبرية عن مذهب ابن عربي، فيما يرى أبو العلا عفيفي في مذهب ابن عربي نموذجا صارخا للجبرية الصارمة كما في تعليقه على الفصوص. انظر: فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، بقلم أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٤م، ص٤٠. وهو الأمر ذاته الذي يتبناه الشيخ مصطفى صبري في كتاب: موقف البشر تحت سلطان القدر، وانظر: التصوف والفلسفة، ولترستيس، ترجمة د/ عبدالفتاح امام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م، ص٣٩١ وما بعدها.

(٢) انظر: محيي الدين ابن عربي وليبنتز لـ د/ محمود قاسم ص١٦٥.

(٣) انظر: الفتوحات المكية: ٢/ ٤٦، ٣/ ٢٢٩، ٣٠٣، ٤/ ١٧، ٤٠٨، ٥/ ٢٠٢.

(٤) الكنه فيما لابد للمريد منه لابن عربي، ص٨، وهذا النص منقول عن: الأسباب والمسببات للشرقاوي ص٣٣٠.

(٥) الإنسان والحرية عند محيي الدين بن عربي لـ سعيد شلبي، دار علاء الدين، ط٢، ٢٠٠٨م، ص٢٠٩، وانظر من نفس المرجع الباب الثاني/ الفصل الأول ص١٩٣ - ٣١٨.

الشيخ نفسه"[١].

هذا كان موقف فلاسفة الإسلام، فهل نجد ذات الموقف لدى متكلميه...؟

هذا ما سيجيب عليه المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

(١) الأسباب والمسببات ص٣٢٩. وانظر في الرمز عند ابن عربي: الفصل الثاني من: الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، إشراف د/ إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م.

المبحث الثاني
موقف المتكلمين من خلق الأفعال وعلاقتها بالمبدأ السببي

إن المتأمل في نتاج المعتزلة يجدهم - في الجملة - يقولون بالتلازم بين الأسباب والمسببات، والمتأمل في نظرية التولد عندهم يعلم يقينا أنها قائمة على المبدأ السببي، من جهة القول بتلازم الأسباب ومسبباتها، ومن جهة الإقرار بخصائص الأشياء وفاعليتها. يقول الإيجي (٧٥٦هـ): "والواقع أن المعتزلة عندما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتيبا، ورأوا فيها أيضا أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم، وإن لم يقصدوا إليه أصلا؛ لم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء، لتوقفه على القصد فقالوا بالتوليد"[(١)]، وقد "أثبت المعتزلة لبعض الحوادث مؤثرا غير الله، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع ومنشئ، على الحقيقة دون المجاز[(٢)]، كما قالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما بالمباشرة أو التوليد"[(٣)]، فالمعتزلة - على جهة العموم - يؤكدون على نسبة "أفعال الإنسان إليه، وإن كانوا يشيرون أحيانا إلى نسبة بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة، وهذا وإن دل على شيء فإنما يدل على نوع من التردد، وعدم القطع برأي حاسم واضح، وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية، التي لا تسمو إلى مرتبة البرهان اليقيني"[(٤)]. ورغم هذا الاتجاه إلى القول بحرية الإنسان في الجملة؛ إلا أنا نجد لدى المعتزلة ما يمكن أن يكون ذا نَفَسٍ جبري، فقد جعل ثمامة بن أشرس(٢٢٠هـ)

(١) المواقف للإيجي ٨/ ١٥٩.

(٢) انظر مثلا: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تأليف: البلخي والقاضي عبدالجبار والجشمي، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ص١٦٩.

(٣) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص٥٤.

(٤) نفسه ص٥٦.

والجاحظ (٢٥٥هـ) ما يوجد في جوارح الإنسان وأبعاضه وأطرافه ليس فعلا له، وجعل ثمامة ما سوى الإرادة من أفعال الإنسان حدثا لا محدث له، فيما جعله الجاحظ واقعا بفعل الجبلة والطبع، كما جعل معمر(٢١٥هـ) جميع المتولدات وجميع الأعراض واقعة بفعل الأجسام بطبائعها المركبة فيها، وليس للعبد فعل سوى الإرادة[١].

وإذا كان من الصحيح القول بأن الموقف من المبدأ السببي يقف وراء الموقف من أفعال العباد، ومدى حرية الإنسان؛ فإن المعتزلة عندما قالوا - في العموم - بالتلازم بين السبب والمسبب أثبتوا فاعلية الإنسان، وجعلوه فاعلا لأفعاله على جهة الحقيقة لا المجاز. وفي المقابل نجد الجبرية ينكرون الاختيار، ولا يفرقون بين الإنسان والجماد من جهة أن الجميع مجبر على فعله، أي أنه عند التحقيق لا فعل للعبد أصلا، وحركته بمنزلة حركات الجماد، وليس للعبد قصد ولا قدرة ولا اختيار، وما يرى من ترتب الآثار على فعله إنما هو من خداع الوهم، ومن سلطان العادة لا غير، فليس هناك عندهم تلازم ما بين الأثر والمؤثر، وبالتالي فكل الآثار المشاهدة مسندة إلى الباري ﷻ، ووجود الأفعال إنما هو بالقدرة الأزلية دون توسط قدرة حادثة[٢]، وكثير ممن انتسب إلى التصوف مال إلى هذا الرأي[٣]. يقول الجهم بن صفوان(١٢٨هـ): "إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا، كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت،

(١) انظر: المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبدالجبار، جمع الحسن بن متوية، تحقيق يان بترس، دار المشرق، ط١، ١٩٩٩م، ٣/ ٣٨٠، ٢٩١.

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية ص٢٥٣، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١/ ١٩٩، دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٢٣٠.

إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا"[١].

وقد عارضهم المعتزلة، مؤكدين على أن الله ليس خالقا لأفعال العباد، وأن وجود الأفعال الاختيارية واقع بالقدرة الحادثة فقط مباشرة أو تولدا[٢]، وقد أكد المعتزلة على أن القدرة الحادثة هي السبب المباشر في وقوع الفعل، ولأن التلازم واقع بين الأسباب والمسببات فإن نسبة الأفعال إلى غير السبب المباشر خطأ بين كما يقول المعتزلة، ولهذا - كما يعللون - رتب الله الثواب والعقاب على أفعال الإنسان لكونها صادرة منه على الحقيقة، بل قالوا: إن "القول بأن الله تعالى خالق لأفعال العباد يسد باب معرفة إلهية الصانع، والعلم بصحة النبوة، وكونه صادقا في إخباره، ومعرفة صحة الشريعة، ويفضي إلى خرق الإجماع"[٣]. ولهذا نجد المعتزلة يحرصون على نقد الجبرية، وكل من يقترب من القول بالجبر كالأشاعرة، فنجد القاضي عبدالجبار (٤١٥هـ) يرى أنهم يعتصمون بلفظة الكسب لكي لا يقعوا فيما وقع فيه المجبرة، ثم يقول بأن هذا لا يفيدهم، لأنهم عندما يقولون بأن حدوث الفعل هو بالله تعالى، وأن العبد يكتسب ولا يحدث؛ فإن هذا القول من جانبهم يعني أنهم في الحقيقة ينسبون الفعل إلى الله، بحيث لا يكون العبد عالما به ولا قادرا عليه[٤]، وهو يؤكد على أن فكرة الكسب تعبير عن الجبر

(١) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٨٥، وانظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص٦٨، والفرق بين الفرق للبغدادي ص١٢٨، والتبصير في الدين للاسفراييني ص٩٦، وانظر: مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، د/ ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط٣، ١٩٨٩م، ص٤٣.

(٢) انظر: المقدمة في أصول الدين للسنوسي ص٥٩، والفصل لابن حزم ٣/ ٢٢، التبصير في الدين ص٦١.

(٣) كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، للمؤيد بالله يحيى بن حمزة العلوي، تحقيق هشام حنفي سيد، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٨م، ١/ ١٢٨.

(٤) المغني للقاضي عبدالجبار ٨/ ٨٤.

لا غير[١]، في تأكيد على "أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى، ولا حادثة من جهته"[٢]، كما يؤكد القاضي على أن الأفعال صادرة من العبد منسوبة إليه من خلال المبدأ السببي، إذ يستحيل وجود مقدور بين قادرين[٣]، والله يؤاخذ الإنسان على ما يصدر عنه على جهة الاختيار؛ فدل على أنها أفعاله حقيقة لا مجازا[٤]. يقول القاضي عبدالجبار: "إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وإنهم المحدثون لها"[٥]، وقبله يقول واصل بن عطاء (١٣١هـ): "إن الباري تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر، ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله. وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم، قال: ويستحيل أن يخاطب العبد بـ (افعل) وهو لا يمكنه أن يفعل"[٦]، فيستدل بعدل الله تعالى على أنه لا يمكن أن يكون هو سبب الفعل ثم يحاسب غير المتسبب. ومثله يقول ثمامة: "لو أن أفعال العباد كلها من الله وليست فعلا لهم لم يستحقوا ثوابا ولا عقابا، ولا مدحا ولا ذما"[٧]، ويقول

(١) المجموع في المحيط بالتكليف ص ٤٠٨.

(٢) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص١٦٣.

(٣) انظر حكاية سيف الدين الآمدي إجماع العقلاء على هذا الأمر في: أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: د/ أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب الوثائقية القومية بالقاهرة، ط٣، ٢٠٠٩م، ٢/ ٢٥١.

(٤) انظر المغني للقاضي عبدالجبار ٨/ ١٧٧ وما بعدها.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص٤٢٣، وانظر: متشابه القرآن للقاضي عبدالجبار، تحقيق د/ عدنان زرزور، مكتبة دار التراث، ١٩٦٩م، ص٥٨٠ - ٥٨٧، وانظر نصا مهما للقاضي عبدالجبار حول خلق الأفعال في: المدخل إلى دراسة علم الكلام، د/ حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، ط١٩٩١،٢م، ص ٣٣٧-٣٤٧.

(٦) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٥.

(٧) الملل والنحل لابن المرتضى، نشره توماس ارنولد، ١٩٦١م، ص٣٥.

البغدادي (٤٢٩هـ) عن المعتزلة: "زعموا أن الناس هم الذين يقدرون على أكسابهم، وأنه ليس لله ﷻ في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير"[(١)].

كما يستدل أصحاب الإرادة الحرة بأن الإنسان يعلم من نفسه الاختيار، وفي هذا يقول واصل بأن المرء يحس من نفسه الاقتدار على الفعل: "ومن أنكره فقد أنكر الضرورة"[(٢)]. وقد أثبت أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) أن المعتزلة كلها إلا واحدا منهم، "قالت إن الإنسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز"[(٣)].

وما يبين موقفهم من المبدأ السببي وأثره في الخلاف حول أفعال الإنسان؛ خلاف المعتزلة في القاتل ومدى تصرفه في أجل المقتول، يقول أبو الحسن: "اختلفت المعتزلة في ذلك على قولين: فقال أكثر المعتزلة: الأجل هو الوقت الذي في معلوم الله سبحانه أن الإنسان يموت فيه أو يقتل، فإذا قتل قتل بأجله، وإذا مات مات بأجله، وشذ قوم من جهالهم فزعموا أن الوقت الذي في معلوم الله سبحانه أن الإنسان لو لم يقتل لبقي إليه هو أجله دون الوقت الذي قتل فيه. واختلف الذين زعموا أن الأجل هو الوقت الذي في معلوم الله سبحانه أن الإنسان يموت فيه أو يقتل فيه المقتول الذي لو لم يقتل، هل كان يموت أم لا؟، على ثلاثة أقاويل: فقال بعضهم إن الرجل لو لم يقتل مات في ذلك الوقت، وهذا قول أبى الهذيل (٢٢٦هـ)، وقال بعضهم: يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش، وأحال منهم محيلون هذا القول"[(٤)]. وهذا الخلاف يدل بوضوح أن من المعتزلة من يرى أن في مقدور العبد أن يغير قدر الله السابق، وهذا تمشيا مع القول بالحرية المطلقة للإنسان، دون أن يؤثر عليه أي مؤثر. ولأن هذه المسألة

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ١/ ٩٤.
(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٥.
(٣) مقالات الإسلاميين ١/ ٥٣٩.
(٤) مقالات الإسلاميين ١/ ٢٥٦.

متعلقة بالعلم السابق ومدى تأثير علم الله في أفعال الناس فقد أثر عن بعضهم القول بأن الله تعالى لا يعلم الشيء حتى يكون[١]، كما روي عن بعض فرق القدرية أنهم "أنكروا أن يكون العلم الإلهي سابقا ما العباد عاملون وما هم إليه صائرون"[٢]، ومن القائلين بحرية الإنسان من فرق أهل القبلة من "يزعم أن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون، إلا أعمال العباد، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها"[٣]، يقول التهانوي (١١٥٨هـ) عن الآجال: "يمكن دفع هذا الأجل، بأن يحتاط الإنسان بكل حيلة يمكن بها الاحتراز عن الأسباب الغير الموافقة له إذا وجد إلى ذلك سبيلا، وسابقة علمه تعالى بوقوع الأجل بسبب من الأسباب لا تكون موجبة له، إذ العلم تابع للمعلوم لا مؤثّر فيه، فتدبر. وإلى هذا ذهب المعتزلة والطبيعيون من الحكماء"[٤]. وهذا كله قدح في علم الله تعالى حفاظا على القول بأن الإنسان مطلق الحرية وكامل الاختيار، دون أن يكون لغيره أثر في فعله بوجه من الوجوه[٥].

والخلاصة أن المدرسة الاعتزالية لما أقرت التلازم بين السبب والمسبب، وقالت باستحالة مقدور بين قادرين، إذ المؤثر لابد أن يكون أحدهما دون الآخر؛ قالت بأن الإنسان هو الفاعل لأفعاله حقيقة، وبالتالي ترتب على ذلك المدح والذم والثواب والعقاب، وفي سبيل الحفاظ على تماسك السببية، وعلاقتها بالفعل الإنساني؛ فإن بعضا من فرق المعتزلة – كما مر معنا – ارتكبت الشناعات؛ بغية التأكيد على حرية الإنسان المطلقة.

---

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، حيدر اباد، ١٣٢١ هـ، ص٨٥.

(٢) فلسفة المتكلمين ٢/ ٨٢٨.

(٣) مقالات الإسلاميين ١/ ٣٨.

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/ ١٦٦٩.

(٥) انظر: المعتزلة فرسان علم الكلام لـ د/ عصام الدين محمد، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩٦م، ١٠٣، ٢١٧-٢٣١، وفلسفة القدر في فكر المعتزلة، لـ د/ سميح دغيم، دار التنوير، ٢٠٠٧م، ص١١٥ - ١٤٧، ٣٠٣ - ٣٢٧.

فإذا انتقلنا إلى الأشاعرة، وجدنا نظرية الكسب[١]، والتي تنص على أن الله خالق الفعل والعبد مكتسب له، وقد وافقهم على خلق الله تعالى لأفعال العباد الماتريدية"[٢]، وهو مذهب أهل السنة والجماعة.

والذي يعنينا هنا هو التركيز على نظرية الكسب وعلاقتها بالمبدأ السببي، وذلك أن الأشاعرة يقرون بأن لكل حادث محدث، كما يقرون بأنه من المحال وجود مقدور بين قادرين، وبالتالي فلابد أن تكون نسبة الفعل إلى فاعل واحد على الحقيقة، إذ كما يقول الآمدي (٦٣١هـ) من المحال وجود "مخلوق بين خالقين، وهذا مما لا نعرف فيه خلافا بين العقلاء"[٣]، ومن هنا قال الأشاعرة بنسبة الأفعال إلى الله تعالى خلقا، ولكي يبقوا مجالا للحرية الإنسانية قالوا بنسبتها للإنسان كسبا[٤]، يقول الأشعري في اللمع

(١) انظر في التأريخ لهذه النظرية: فلسفة المتكلمين لـ هاري ولفسون، ترجمة مصطفى لبيب عبدالغني، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م، ٢/ ٨٣١ - ٨٩١، وانظر: الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش لـ د/ قاسم الكاكائي، تعريب عبدالرحمن العلوي، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٥م، ٢٧٦ - ٣٣٠.

(٢) انظر: إشارات المرام من عبارات الإمام، لكمال الدين أحمد البياضي، تحقيق يوسف عبدالرازق، الحلبي، ط١، ١٣٦٨هـ، ص٢٥٤، وأصول الدين لأبي اليسر البزدوي، تحقيق د/ هانز بيترلنس، مطبعة الحلبي، ط١، ١٣٨٣هـ، ص٩٩ - ١٠٥، وبحر الكلام لأبي المعين النسفي، مطبعة الكردي، القاهرة، ١٩١١م، ص٤١، والتمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي، تحقيق د/ عبدالحي قابيل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤٠٧ هـ، ص٦٢ - ٦٥، والتوحيد لأبي منصور الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ص٢٢١- ٢٥٦، وسلام الأحكم على سواد الأعظم لـ إبراهيم حلمي بن حسين الوافي، الأستانة، ط١، ١٣١٣هـ، ص٦١، والماتريدية دراسة وتقويما لـ د/ أحمد الحربي، دار الصميعي، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٤٣٨ - ٤٤٣، والمسايرة، للكمال بن الهمام، مطبعة السعادة، ط٢، ١٣٤٧ هـ، ص٩٥ - ١٠١.

(٣) أبكار الأفكار للآمدي ٢/ ٢٥١.

(٤) انظر: أصول الدين لأبي منصور البغدادي، مطبعة الدولة - استنبول، ط١، ١٩٢٨م، ص١٣٣، كتاب الإيضاح في أصول الدين، لابن الزاغوني، تحقيق: د/ أحمد السايح، ود/ إحسان مرزا، مكتبة

==

"وجب إذا أقدرنا الله على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبا لنا"[١]، ويقول: "وقوع الفعل الذي هو كسب... لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى، ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخترعه إلا الله تعالى"[٢].

والمتأمل في موقف الأشاعرة من حرية الإنسان يجده يختلف "في هذه القضية عن موقف المعتزلة، تبعا لاختلاف المبدأ الذي يصدر عنه كل منهما. لقد رفض الأشاعرة مبدأ المعتزلة القائل بحرية الإنسان في أفعاله وقدرته عليها، ومع أن الأشاعرة يجمعون على مخالفة المعتزلة في هذه القضية فإنهم لم يتفقوا فيما بينهم على رأي جامع بينهم في علاقة الإنسان بفعله"[٣]، فالأشعري - كما يرى الشهرستاني (٥٤٨هـ) - ينتهي إلى القول بأنه "لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث... غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته"[٤]. يقول الرازي (٦٠٦هـ): "الفرقة الرابعة: الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل، بل الله تعالى يخلق الفعل، ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل، ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل، وهذا قول

==

الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٤م، ص٣٥٧، غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي، تحقيق د/ أحمد السايح، ود/ توفيق وهبه، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٠٧ - ٢٢٣، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/ ٢٤٠، ٣٤٣.

(١) اللمع ص٤٣.

(٢) نفسه ص٣٩.

(٣) قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام لـ د/ محمد السيد الجليند، دار قباء، ط٦، ٢٠٠٦م، ص٤٣٠.

(٤) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٩٣.

أبي الحسن الأشعري"[١]، قال الآمدي عن موقف الأشعري هذا: "هو الطريق العدل"[٢]، ويقول الإيجي شارحا لحقيقة الكسب: "فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا وإحداثا، ومكسوبا للعبد. والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير، أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلا له"[٣]. وهذا عند التحقيق عودة إلى مذهب الجبرية، وإنما الاختلاف في الألفاظ دون الحقائق، ولهذا فإن ابن حزم (٤٥٥هـ) كان يرى الأشعري "من الجبرية، لرأيه في أفعال الإنسان... ولم ير في ذلك إلا جبرية غشيت بغشاء رقيق من الألفاظ، فليس ذلك التعبير مانعا من أن يكون جبريا"[٤]، وكان شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) لا يفرق "بين الأشاعرة وبين المجبرة، ويسميهم أحيانا مجبرة، وأحيانا: المائلين إلى الجبر، وأخرى بالجهمية لمشاركتهم الجهم في ذلك"[٥]، يقول: "فإن الأشعرية وبعض المثبتين للقدر وافقوا الجهم بن صفوان في أصل قوله في الجبر، وإن نازعوه في بعض ذلك نزاعا لفظيا أتوا بما لا يعقل"[٦]، وقد اعترف بعض كبار الأشاعرة أن "هذا الكسب في حقيقته جبر محض"[٧]. وقد نسب بعض الباحثين

(١) الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦ هـ، ص٣٢٠.

(٢) أبكار الأفكار ٢/ ٤٢٤، وانظر للتوسع في رؤية الأشاعرة لهذه المسألة نفس المرجع: ٢/ ٢٢٩ - ٤٥٥.

(٣) المواقف، لعضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل – بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ٣/ ٢١٤.

(٤) ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٦م، ص١٢٠.

(٥) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، د/ محمد السيد الجليند، الهيئة القائمة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٣م، ص٤٢٠.

(٦) منهاج السنة لابن تيمية ١/ ٤٦٣.

(٧) ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية، د/ حمودة السعفي، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠٠٤م. ص١٥٩.

القول بعدم تأثيره القدرة في الفعل إلى عموم الأشاعرة قائلا: وقد رأى الأشاعرة أن الاعتقاد بتأثير القدرة الإنسانية "يؤدي إلى فضائح تأباها العقول"[١].

وقد تنبه لمثل هذا المأزق الباقلاني (٤٠٣هـ) فحاول أن يثبت للعبد تأثيرا[٢]، فقرر أن القدرة التي بها يفعل العبد مخلوقة لله، ثم العبد بهذه القدرة يتصرف في أوجه الفعل، فيكون سبب حصول الفعل هي هذه القدرة المخلوقة، ومن هذه الجهة تكون الأفعال مخلوقة لله، ومن جهة تصرف العبد بهذه القدرة يكون الفعل كسبا له، يقول الشهرستاني بأن الباقلاني يقول: "الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط، بل ههنا وجوه أخر هن وراء الحدوث، من كون الجوهر جوهرا متحيزا قابلا للعرض، ومن كون العرض عرضا ولونا وسوادا، وغير ذلك... قال: فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة، ويسمى ذلك كسبا، وذلك هو أثر القدرة الحادثة. قال: وإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود، أو في وجه من وجوه الفعل؛ فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال: هو صفة للحادث، أو في وجه من وجوه الفعل، وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة"[٣]، وبهذا يكون الباقلاني كما يقول الشهرستاني قد أثبت "تأثيرا للقدرة الحادثة، وأثرها: هي الحالة الخاصة، وهي جهة من جهات الفعل، حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب"[٤]. وقد كان أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ) قد قال برأي أبي الحسن في أن

(١) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية لـ د/ عاطف العراقي، دار المعارف، ط٦، ١٩٩٣م، ص٣٣.

(٢) انظر: مذاهب الإسلاميين، د/ عبدالرحمن بدوي، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩٦م، ص٥٥٩.

(٣) الملل والنحل ١/ ٩٣.

(٤) الملل والنحل ١/ ٩٣.

القدرة لا أثر لها[١]؛ إلا أنه عاد فأثبت للقدرة أثرا، يقول الشهرستاني عنه: "ثم إن إمام الحرمين أبا المعالي الجويني تخطى عن هذا البيان قليلا، قال: أما نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلا... فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر، حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق، فإن كل سبب مهما استغنى من وجه محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق، الذي لا حاجة له ولا فقر"[٢]، وفي هذا يقول الرازي: "وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى، بما أنه سبب الأسباب والخالق، موجد للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور[٣]، ثم قال الرازي "وهو قول الفلاسفة"[٤]، في إشارة واضحة إلى أن هذا الرأي من أبي المعالي يتجه نحو القول بتسلسل التأثير بين المسببات على جهة اللزوم، وهو قول الطبائعيين من الفلاسفة، وهو عند التحقيق – وإن قال بتأثير قدرة العبد – إلا أنه عند التأمل آيل إلى الجبر، لأنه يجعل التأثير بين المعلولات على جهة الوجوب لا الاختيار، ولهذا قال الشهرستاني: "والجبر على تسلسل الأسباب ألزم، إذ كل مادة تستعد لصورة خاصة، والصور كلها فائضة على المواد من واهب الصور جبراً، حتى الاختيار على المختارين جبر، والقدرة على القادرين جبر، وحصول الأفعال من العباد عند النظر إلى الأسباب جبر، وترتيب الجزاء على الأفعال جبر، وهو كالمرض يحصل عند سوء

(١) انظر الإرشاد للجويني ص١١٩.
(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٩٣.
(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص١٤١.
(٤) نفسه ص١٤١.

المزاج، وكالسلامة تحصل عند اعتدال المزاج، وكالعلم يحصل عند تجريد العقل عن الغفلة، وكالصورة تحصل في المرآة عند التصقيل، فالوسايط معدات لا موجدات، وما له طبيعة الإمكان في ذاته استحال أن يكون موجداً على حقيقة"[١].

إن المتأمل في مدرسة المعتزلة والمدرسة الأشعرية يجد أن كلا المدرستين تؤمنان بالمبدأ السببي، وتقران بأن لكل حادث محدث، كما أن كلا المدرستين تقول باستحالة مقدور بين قادرين، ولهذا كان ولابد من نسبة أفعال العباد إلى أحد الجهتين على الحقيقة، إما إلى الله تعالى وإما إلى العبد، فـ"المعتزلة جعلوا حرية الإنسان أصلا في مذهبهم، فرفضوا القول بما يعارضها كالقضاء الأزلي، والأشاعرة جعلوا القضاء الأزلي أصلا، ورفضوا القول بما يعارضه من حرية الإنسان وخلق أفعاله"[٢].

كما أن المتأمل في هذه الأقوال المتباينة في مسألة القدر، وما انتهى إليه البعض من الشناعات، التي لولا إعمال العقل فيما ليس من اختصاصه ما وصل بهم الحال إلى ما وصلوا إليه، ولعلموا أن قدم الإسلام لا تثبت إلا مع التسليم، ولهذا قال الرازي - وهو الذي وصفه الذهبي (٧٤٨هـ) بأنه حاد الذهن[٣] يتوقد ذكاء[٤] - بعد أن أورد الإشكالات المتعلقة بكل المذاهب في القدر: "فإن قيل هب أن هذا الإشكال لازم على الكل؛ فما الحيلة لنا ولهم في دفعه؟، قلنا: الحيلة ترك الحيلة، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وأنه لا يسئل عما يفعل وهم يسألون"[٥].

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام لعبد الكريم الشهرستاني، تصحيح الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ص٧٨.

(٢) قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام ص٢٥٣.

(٣) كما في تاريخ الإسلام للذهبي ٤٣/ ٢١٣.

(٤) كما في سير أعلام النبلاء ٢١/ ٥٠١.

(٥) الأربعين في أصول الدين ص٣٣٢.

المبحث الثالث
أثر موقف الفلاسفة والمتكلمين من المبدأ السببي في مسألة خلق الأفعال

ناقشنا فيما مضى الموقف الفلسفي من الضرورة والاختيار كجانب نظري في التراث الفكري لدى المسلمين، وهنا سندخل في نموذج من التطبيق العملي لتلك المواقف. ومن أهم الآيات التي دار حولها الكثير من نتاج علماء الإسلام، والتي يظهر من خلالها تباين المواقف فيما يتعلق بمدى حرية الإنسان في صدور الأفعال عنه قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات ٩٥، ٩٦].

وقد اختلفت فيها أقوال أهل العلم ومدى دلالتها على خلق الأفعال، والذي سنتناوله بالتفصيل في حديثنا التالي:

أقوال أهل العلم في الآية:

اختلف تفسير أهل العلم لهذه الآية بناءً على اختلافهم في إعراب "ما" في قوله: "وما تعملون"، ومرد إعرابها إلى قولين:

أولهما: أنها مصدرية، وحينها يكون المعنى: والله خلقكم وعملكم[(١)].

وثانيهما: بأنها موصولة، ويكون المعنى حينها: والله خلقكم والذي تعملون،

(١) وعلى هذا القول طائفة من أهل العلم، فقال به السلمي "ت٤١٢" كما في حقائق التفسير ٢/ ١٢١، ومكي بن أبي طالب "ت٤٣٧" في مشكل إعراب القرآن ٢/ ٦١٥، والواحدي "ت٤٦٨" في تفسيره ٢/ ٩١٢، والعكبري "ت٦١٦" في التبيان في إعراب القرآن ٢/ ١٠٩١، والقرطبي "ت٦٧١" في الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٩٦، وهو اختيار ابن المنير "ت٦٨٣" في حاشيته على الكشاف للزمخشري ٤/ ٥٣، وابن كثير "ت٧٧٤" في تفسيره ٤/ ١٤، والثعالبي "ت٨٧٦" في تفسيره ٨/ ١٤٩، وهو ظاهر ما في تفسير الجلالين ١/ ٥٩٣.

والمقصود بالذي يعملونه إما الحجارة والأخشاب التي يصنعون منها الأصنام، وإما ذات الأصنام[١].

ونقل صاحب التسهيل عن بعض النحاة جواز أن تكون "ما" استفهامية أو نافية وقال: كلا القولين باطل[٢]. ولا أرى ما يدعو للجزم بالبطلان لاحتماله لغة، ويكون المعنى إن كانت استفهامية: وأي شيء تعملون، على جهة التوبيخ. وإن كانت نافية يكون المعنى: إن العمل في الحقيقة ليس لكم، فأنتم لا تعملون شيئا. وعند التأمل ترى أن القول بأنها استفهامية يؤول إلى قول من قال بأنها موصولة، من حيث عدم تعرضه

(١) ابن أبي حاتم "ت٣٢٧" في تفسيره ١٠/ ٣٢٢٠، وأبو الليث السمرقندي "ت٣٧٣" كما في بحر العلوم ٣/ ١٣٩، والسمعاني "ت٤٨٩" في تفسيره ٤/ ٤٠٥، والبغوي "ت٥١٠" كما في تفسيره ٤/ ٣١، والزمخشري "ت٥٣٨" كما في الكشاف ٤/ ٥٢، ومال إليه الرازي "ت٦٠٦" كما في التفسير الكبير ٢٦/ ١٣٠، وهو اختيار البيضاوي "ت٦٩١" كما في تفسيره ٥/ ١٩، وشيخ الإسلام ابن تيمية "ت٧٢٨" كما في منهاج السنة ٣/ ٢٦٠، وإن كان له في النبوات ما يوحي بالقول الآخر انظر: النبوات ٢/ ٩٩٥، ومحمد الغرناطي "ت٧٤١" كما في التسهيل لعلوم التنزيل ٣/ ١٧٣، وأبو حيان "ت٧٤٥" كما في البحر المحيط ٧/ ٣٥٢، ابن القيم "ت٧٥١" كما في بدائع الفوائد ١/ ٢٥٨ - ٢٧٠، وشارح الطحاوية "ت٧٩٢" كما في شرح الطحاوية ٢/ ٦٤٣ - ٦٤٤، والسيوطي "ت٩١١" كما في الدر المنثور ٧/ ١٠١، وأبو السعود "ت٩٨٢" كما في إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٧/ ١٩٨، والشوكاني "ت١٢٥٠" كما في فتح القدير ٤/ ٤٠٢، والألوسي "ت١٢٧٠" كما في روح المعاني ١/ ٢٨٨، ٢٣/ ٢٧، ١٢٤، ٢٨/ ٢٠، وهو ظاهر كلام السعدي "ت١٣٧٦" تفسير السعدي ١/ ٧٠٥.

وقد حكى القولين دون ترجيح ابن جرير الطبري "ت٣١٠" كما في تفسيره ٢٣/ ٧٥، وابن الجوزي "ت٥٩٧" كما في زاد المسير ٧/ ٧٠، والنسفي "ت٧١٠" كما في تفسيره ٤/ ٢٤.

(٢) التسهيل ٣/ ١٧٣، وانظر: الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٩٦، ومعاني القرآن للنحاس ٦/ ٤٥. وفي روح المعاني ٢٣/ ١٢٤: "كون "ما" الثانية استفهامية للإنكار والتحقير أي: وأي شيء تعملون في عبادتكم أصناما نحتموها، أي لا عمل لكم يعتبر، وكونها نافية أي: وما أنتم تعملون شيئا في وقت خلقكم ولا تقدرون على شيء. ولا يخفى أن كلا الاحتمالين خلاف الظاهر، بل لا ينبغي أن يحمل عليه التنزيل".

لخلق الأفعال مباشرة. والقول بأنها نافية يؤول إلى القول بأنها مصدرية من حيث عدم نسبة الأفعال إليهم، والله تعالى أعلم.

وفي ترجيح القول بمصدريتها يقول ابن كثير(٧٧٤هـ): "يحتمل أن تكون "ما" مصدرية، فيكون تقدير الكلام: خلقكم وعملكم، ويحتمل أن تكون بمعنى "الذي"، وتقديره: والله خلقكم والذي تعملونه. وكلا القولين متلازم، والأول أظهر، لما رواه البخاري (٢٥٦هـ) في كتاب أفعال العباد عن علي بن المديني (٢٣٤هـ) عن مروان بن معاوية (١٩٣هـ) عن أبي مالك (١٤١هـ) عن ربعي بن حراش (١٠٤هـ) عن حذيفة ﷺ (٣٦هـ) مرفوعاً قال: إن الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته"[(١)]. وقال ابن حجر (٨٥٢هـ): "اشتهر على ألسنة السلف والخلف أن هذه الآية نزلت في القدرية"[(٢)]، وقال: "ذكر ابن بطال (٤٤٩هـ) عن المهلب (٤٣٥هـ) أن غرض البخاري بهذه الترجمة[(٣)] إثبات أن أفعال العباد وأقوالهم مخلوقة لله تعالى.... وأخرج بن أبي حاتم (٣٢٧هـ) من طريق قتادة (١١٨هـ)... قال تعبدون ما تنحتون أي من الأصنام، والله خلقكم وما تعملون أي بأيديكم، وتمسك المعتزلة بهذا التأويل. قال السهيلي (٥٨١هـ)... الآية وردت في بيان استحقاق الخالق العبادة، لانفراده بالخلق، وإقامة الحجة على من يعبد ما لا يخلق وهم يخلقون، فقال أتعبدون من لا يخلق وتدعون عبادة من خلقكم وخلق أعمالكم التي تعملون، ولو كانوا كما زعموا لما قامت الحجة من نفس هذا الكلام، لأنه لو جعلهم

(١) تفسير ابن كثير ٤/ ١٤. وحديث حذيفة رواه البخاري في أفعال العباد، وقد صححه الألباني في السلسلة الصحيحة حديث رقم ١٦٣٧. ورواه ابن أبي عاصم في "السنة"، وابن منده في "التوحيد" والحاكم وقال: "صحيح على شرط مسلم"، ووافقه الذهبي. ورواه البيهقي في "الأسماء والصفات" وصححه ابن حجر في الفتح ١٣/ ٤٩٨.

(٢) فتح الباري ١١/ ٤٨٧.

(٣) المقصود بالترجمة هنا هي قول البخاري: "باب قول الله تعالى: والله خلقكم وما تعملون...."، صحيح البخاري: ٦/ ٢٧٤٦.

خالقين لأعمالهم وهو خالق للأجناس لأشركهم معه في الخلق تعالى الله عن إفكهم. قال البيهقي (٤٥٨هـ) في كتاب الاعتقاد[١]: قال الله تعالى: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [غافر: ٦٢] فدخل فيه الأعيان والأفعال من الخير والشر، وقال تعالى: ﴿ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ فنفى أن يكون خالق غيره، ونفى أن يكون شيء سواه غير مخلوق، فلو كانت الأفعال غير مخلوقة له لكان خالق بعض الأشياء لا خالق كل شيء، وهو بخلاف الآية، ومن المعلوم أن الأفعال أكثر من الأعيان فلو كان الله خالق الأعيان، والناس خالقي الأفعال لكانت مخلوقات الناس أكثر من مخلوقات الله تعالى الله عن ذلك. وقال الله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات:٩٦]. وقال مكي بن أبي طالب (٤٣٧هـ) في إعراب القرآن له: قالت المعتزلة "ما" في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ موصولة فراراً من أن يقروا بعموم الخلق لله تعالى، يريدون أنه خلق الأشياء التي تنحت منها الأصنام، وأما الأعمال والحركات فإنها غير داخلة في خلق الله، وزعموا أنهم أرادوا بذلك تنزيه الله تعالى عن خلق الشر، ورد عليهم أهل السنة بأن الله تعالى خلق إبليس وهو الشر كله، وقال تعالى: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢ ﴾ فأثبت أنه خلق الشر، وأطبق القراء حتى أهل الشذوذ على إضافة "شر" إلى "ما" إلا عمرو بن عبيد (١٤٤هـ) رأس الاعتزال، فقرأها بتنوين شر ليصحح مذهبه، وهو محجوج بإجماع من قبله على قراءتها بالإضافة. قال: وإذا تقرر أن الله خالق كل شيء من خير وشر وجب أن تكون "ما" مصدرية، والمعنى خلقكم وخلق عملكم انتهى... ثم قال البيهقي[٢]: وقد قال الله تعالى "خلق

(١) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، لأحمد بن الحسين البيهقي، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط١، ١٤٠١هـ، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، ص ١٤٢.

(٢) انظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث للبيهقي ص ١٤٣.

كل شيء وهو بكل شيء عليم" فامتدح بأنه خلق كل شيء، وبأنه يعلم كل شيء، فكما لا يخرج عن علمه شيء وكذا لا يخرج عن خلقه شيء"[(١)].

وخلاصة المعنى على هذا القول: أن الله تعالى عاب على المشركين عبادتهم للأصنام، وضمَّن ذلك استحقاقه العبادة دون ما سواه، فاحتج عليهم ﷻ بأنه خالقهم وخالق أعمالهم، فكيف يعبدون غيره وهو المتفرد ﷻ بخلق الجواهر والأعراض. فكما أنه تعالى لا خالق سواه فينبغي ألا يكون معبود سواه.

ويرى أصحاب هذا الرأي أن في القول بأن "ما" موصولة إبطالاً لهذه الحجة البالغة[(٢)].

ومن حيث اللغة ينص كلامهم على أن "ما" إذا كان بعدها "الفعل الذي لفظه "عمل أو صنع أو فعل" وذلك الفعل مضاف إلى غير الباري سبحانه فلا يصح وقوعها إلا على مصدر، لإجماع العقلاء من الأنام في الجاهلية والإسلام على أن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام، فلا تقول: عملت جملاً ولا صنعت جبلاً... فإذا قلت: أعجبني ما عملت وما فعل زيد، فإنما تعني الحدث"[(٣)]، كما أن "ما" لا تأتي مع الفعل اللازم موصولة أبدا، ولا تكون إلا مصدرية. وبالتالي لا يصح كون "ما" في الآية موصولة، لا من حيث النظر إلى سياق الآية ولا من حيث اللغة فيما أراه والله تعالى أعلم.

وقد انتصر الزمخشري (٥٣٨هـ) للقول بأنها موصولة - ولا شك أن في القول بأنها مصدرية ما يشكل على مذهبه في أفعال العباد - فقال: "يعني خلقكم وخلق ما تعملونه

(١) فتح الباري ١٣/ ٥٢٨ وما بعدها. وانظر عمدة القاري ٢٥/ ١٩٧.

(٢) انظر كلام السهيلي في نتائج الفكر ١٨٩ - ١٩٢.

(٣) نتائج الفكر ١٨٩-١٩٢. وانظر روح المعاني ٢٣/ ١٢٤ وما بعدها، وقريبا من هذا الاحتجاج ذكره عنهم صاحب التفسير الكبير ٢٦/ ١٣٠ وما بعدها.

من الأصنام... والأصنام جواهر وأشكال، فخالق جواهرها الله، وعاملو أشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض أجزائها حتى يستوي التشكيل الذي يريدونه. فإن قلت فما أنكرت أن تكون "ما" مصدرية لا موصولة؟، ويكون المعنى: والله خلقكم وعملكم كما تقول المجبرة؟، قلت: أقرب ما يبطل به هذا السؤال بعد بطلانه بحجج العقل والكتاب أن معنى الآية يأباه إباءً جلياً، وينبو عنه نبوّاً ظاهراً، وذلك أن الله ﷻ قد احتج عليهم بأنّ العابد والمعبود جميعاً خلق الله، فكيف يعبد المخلوق المخلوق؟ على أن العابد منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله، ولولاه لما قدر أن يصوّر نفسه ويشكلها، ولو قلت: والله خلقكم وخلق عملكم لم يكن محتجاً عليهم ولا كان لكلامك طباق. وشيء آخر: وهو أن قوله ﴿ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ترجمة عن قوله: ﴿ مَا تَنْحِتُونَ ﴾، و"ما" في ﴿ مَا تَنْحِتُونَ ﴾ موصولة لا مقال فيها، فلا يعدل بها عن أختها إلاّ متعسف متعصب لمذهبه، من غير نظر في علم البيان، ولا تبصر لنظم القرآن... وفي ذلك فك النظم وتبتيره"[(١)]. وقد تعقبه ابن خليل السكوني (٦٥٢هـ)[(٢)] فقال في كلامه صرف للآية عن دلالتها الحقيقية إلى ضرب من التأويل لغير ضرورة، بل لنصرة مذهبه أن العباد يخلقون أكسابهم، فإذا حملها على الأصنام لم تتناول الحركات[(٣)].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأما جوابه عن احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات: ٩٦] بأن المراد بذلك الأصنام فلا ننازعه في أن المراد بذلك الأصنام، فإن هذا هو أصح القولين، و"ما" بمعنى "الذي"، ومن قال إنها

(١) الكشاف ٤/ ٥٢.

(٢) ابن خليل أبو الخطاب محمد بن أحمد السكوني (٦٥٢هـ)، شيخ البلاغة والإنشاء، القاضي، الأندلسي، الكاتب. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٣ / ٢٩٩.

(٣) انظر فتح الباري ١٣/ ٥٢٩.

مصدرية والمراد: والله خلقكم وعملكم فهو ضعيف، فإن سياق الكلام إنما يدل على الأول. لأنه قال: ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات ٩٥، ٩٦]؛ فأنكر عليهم عبادة المنحوت، فالمناسب أن يذكر ما يتعلق بالمنحوت وأنه مخلوق لله، والتقدير والله خلق العابد والمعبود، ولأنه لو قال: والله خلقكم وعملكم لم يكن في هذا ما يقتضي ذمهم على الشرك بل قد يقال إنه إقامة عذر لهم، وذلك لأن الواو في قوله: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ واو الحال، والحال هنا شبه الظرف كلاهما قد يتضمن معنى التعليل، كما يقال: أتذم فلانا وهو رجل صالح وتسيء إليه وهو محسن إليك، فتقرر بذلك ما يوجب ذمه ونهيه عما أنكرته عليه. وهو سبحانه ينكر عليهم عبادة ما ينحتون، فذكر قوله والله خلقكم وما تعملون متضمنا ما يوجب ذمهم على ذلك ونهيهم عنه، وذلك كون الله تعالى خلق معمولهم. ولو أريد والله خلقكم وعملكم الذي هو الكفر وغيره لم يكن في ذلك ما يناسب ذمهم ولم يكن في بيان خلق الله تعالى لأفعال عباده ما يوجب ذمهم على الشرك"[(١)]. وقال: إن "طائفة المثبتة للقدر قالوا: إن "ما" ها هنا مصدرية، وأن المراد: خلقكم وخلق أعمالكم، وهذا ضعيف جدا. والصواب أن "ما" ها هنا بمعنى "الذي"، وأن المراد: والله خلقكم والأصنام التي تعملونها، كما في حديث حذيفة عن النبي ﷺ قال: "إن الله خلق كل صانع وصنعته"، وأنه قال: ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات ٩٥، ٩٦]؛ فذمهم وأنكر عليهم عبادة ما ينحتونه من الأصنام، ثم ذكر أن الله خلق العابد والمعبود والمنحوت، وهو سبحانه الذي يستحق أن يعبد، ولو أريد والله خلقكم وأعمالكم كلها لم يكن هذا مناسبا، فإنه قد ذمهم على العبادة، وهي من أعمالهم، فلم

(١) منهاج السنة ٣/ ٣٣٦ وما بعدها. في هذا التقرير من شيخ الإسلام ~ ثم من ابن القيم بعده ما يصح شاهدا على الموضوعية التامة. فعلى الرغم من تقريرهما الدائم للقول بخلق أفعال العباد إلا أن ذلك لم يحملهم على أن يقولوا بإعراب لم يروه صواباً وإن كان فيه نصرة مذهبهم.

يكن في ذكر كونه خالقا لأعمالهم ما يناسب الذم بل هو إلى العذر أقرب"[١]، ويقول ابن القيم: "والصواب أنها موصولة.... وإذا تقرر هذا فالله سبحانه أنكر عليهم عبادتهم الأصنام، وبين أنها لا تستحق العبادة، ولم يكن سياق الكلام في معرض الإنكار عليهم ترك عبادته، وإنما هو في معرض الإنكار عبادة من لا يستحق العبادة، فلو أنه قال: ألا تعبدون الله وقد خلقكم وما تعملون لتعينت المصدرية قطعاً، ولم يحسن أن يكون بمعنى الذي، إذ يكون المعنى كيف لا تعبدونه وهو الذي أوجدكم وأوجد أعمالكم، فهو المنعم عليكم بنوعي الإيجاد والخلق. فهذا وزان ما قرروه من كونها مصدرية، فأما سياق الآية فإنه في معرض إنكاره عليهم عبادة من لا يستحق العبادة، فلا بد أن يبين فيه معنى ينافي كونه معبوداً، فبين هذا المعنى بكونه مخلوقاً له، ومن كان مخلوقاً من بعض مخلوقاته فإنه لا ينبغي أن يعبد ولا تليق به العبادة. وتأمل مطابقة هذا المعنى لقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾ كيف أنكر عليهم عبادة آلهة مخلوقة له سبحانه وهي غير خالقة، فهذا يبين المراد من قوله "والله خلقكم وما تعملون"[٢].

وقال القاضي عبدالجبار "المراد: والله خلقكم وما تعملون من الأصنام، فالأصنام من خلق الله وإنما عملهم نحتها وتسويتها.... ولا يصح لما أورده عليهم معنى إلا على هذا الوجه"[٣].

وخلاصة ما يذكره أصحاب هذا الرأي أن الآية سيقت مساق الاحتجاج على أن الذي عبدوه مخلوق مثلهم، ولم تسق لبيان خلق الله لأفعال العباد. كما أن النظم يقتضيه،

(١) منهاج السنة ٣: ٢٦٠ وما بعدها.

(٢) بدائع الفوائد ١/ ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن ص٣١٥. وانظر: أمالي المرتضى ٢/ ٢٣٦ - ٢٤٥، ومجموع رسائل الإمام الهادي ص٤٥٥ - ٤٥٦.

حيث أن "ما" في ﴿ مَانَنْحِتُونَ ﴾ موصولة، فالعدول بـ "ما" هنا عن سابقتها فك لنظم القرآن، وخروج عن مقتضى البلاغة. كما يقرر بعضهم أن "ما" مع الفعل المختص لا تكون إلا موصولة(١).

ويرى أصحاب هذا الرأي أن المعنى: كيف تعبدون غير الله وهو خلق العابد والمعبود. كما يؤكدون على أن السياق يقتضي ذلك من حيث أنه أنكر عليهم عبادة المنحوت في الآية الأولى فالمناسب أن يذكر ما يتعلق بهذا المنحوت في الآية الثانية، وأنه مخلوق لله تعالى(٢).

ويرى أصحاب هذا الرأي أن في جعل "ما" مصدرية ما هو أقرب إلى تلقين المشركين الحجة والاعتذار لهم وعدم الاحتجاج عليهم(٣).

والذي أراه أن "ما" في الآية - والعلم عند الله ﷻ - مصدرية، وأن الحجة بها أبلغ، إذ في القول بمصدريتها ما يشتمل على المعنى الذي يقرره أصحاب القول الآخر وزيادة. وذلك أن في القول بأنها موصولة إشارة إلى خلق العابد والمعبود بطريق النص، وإشارة إلى خلق الأعمال بفحوى الخطاب.

أما في القول بأنها مصدرية فهنا يكون القول بخلق العابد والمعبود وكذا الفعل بطريق النص لا بطريق المفهوم، ولا شك أن ما كانت دلالته بطريق النص أولى مما كانت دلالته بطريق الإشارة. وهذا محل إجماع من الأصوليين(٤). فالقوم مقرون

(١) انظر: نتائج الأفكار ص١٩٠.

(٢) منهاج السنة ٣/ ٣٣٦.

(٣) انظر: أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد ٢/ ٢٣٦. ومنهاج السنة ٣/ ٢٦٠، ٣٣٦، وبدائع الفوائد ١/ ٢٥٣.

(٤) انظر: إرشاد الفحول ١٧٨، والآيات البينات ٢/ ٤٠، البرهان ١/ ٤١٢، نشر البنود ١/ ٩٠، مختصر الطوفي ٤٢، المستصفى ١/ ٣٣٦ وما بعدها، المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٣٦.

بخلقهم وكذا خلق الحجارة والأخشاب، والتي لم يدع أحد فيها أنها ليست مخلوقة[١]، ففي القول بأن أعمالهم داخلة في الخلق تأكيد على أن الله تعالى خالق الجواهر والأعراض فهو المستحق للعبادة دون من سواه، وهذا لا يتأتى بطريق النص إلا على القول بأن "ما" مصدرية.

وبالتالي فالحجة تكون في أنه تعالى إذا أخبر أنه خلقنا وخلق أعمالنا التي يظهر بها التأثير في أشكال الأصنام وغيرها؛ فأولى أن يكون خالقا للمتأثر الذي لم يدع فيه أحد انتفاء الخالقية، ودلالة الأَولَى والموافقة أقوى في لسان العرب وأبلغ من غيرها[٢]. وقد وافق الزمخشري على ذلك في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإنه أدل على نفي الضرب من أن لو قال ولا تضربهما، وقال: إنها من نكت علم البيان، ثم غفل عنها هنا[٣].

أما ما ذُكر من أن في ذلك فكا لنظم القرآن فيقال: ليس بمستغرب أن تكون "ما" في قوله: ﴿مَا نَنْحِتُونَ ﴾ مصدرية أيضاً، إذ هم في الحقيقة ما عبدوا سوى نحتهم. ألا ترى أنهم لم يعبدوا هذه الأصنام إلا من حيث كونها مصورة منحوتة، ولم يعبدوها من حيث كونها حجارة أو أخشاباً لا صورة فيها، وإلا لما خصوا بعبادتهم حجراً دون حجر. فدل على أنهم إنما عبدوها باعتبار أشكالها وصورها التي هي أثر أعمالهم. وبالتالي فهم في الحقيقة لم يعبدوا سوى نحتهم، وعليه فقوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا نَنْحِتُونَ ﴾ أي: أتعبدون نحتكم، وفي هذا من التوبيخ لهم وبيان سفههم ما هو أبلغ من جعلها موصولة، من حيث أنهم عبدوا عرضاً، وهناك تكون الإشارة إلى أنهم عبدوا جوهراً،

(١) انظر فتح الباري ١٣/ ٥٣٣.

(٢) انظر: العدة ٢/ ٤٨٠، والتمهيد ٢/ ١٨٩، والإحكام ٣/ ٩٦، والبحر المحيط ٤/ ١٢.

(٣) انظر الكشاف للزمخشري ٢/ ٦١٧ وما بعدها. وانظر فتح الباري ١٣/ ٥٢٨.

ولا شك أن الأول أبلغ في الإنكار عليهم[١].

ثم هب أن "ما" في ﴿ مَا تَنْحِتُونَ ﴾ لا يمكن إعرابها إلا موصولة، فماذا ينكر في أن يشاكل القرآن بين أنواع الاستعمالات لتقرير أمر ما..؟!!، بل لو قال قائل: إن المشاكلة بين أكثر من استعمال للعرب في نظم القرآن أبلغ في إظهار الحجة، وأبين في بيان تفنن القرآن في استعمال الأساليب اللغوية المختلفة في إبطال باطل أو إحقاق حق. ثم إن فك النظم لا "يلزم منه بطلان الحجة، لأن فكه لما هو أبلغ سائغ، بل أكمل لمراعاة البلاغة"[٢].

وأما الاحتجاج بأن في القول بمصدرية "ما" ما هو أقرب إلى الاعتذار للمشركين فإن كان القائل معتزلياً فتلك شكاة ظاهر عنك عارها، وليس بمستغرب مثل هذا القول لمحاولة نصرة المذهب. وإن كان القائل من أهل السنة فلعمري[٣] إن هذه وهلة من عاقل، وزلة من عالم يُعتذر له عنها ولا تقبل منه. إذ يقال حينها: الأمر لا يخلو من أن تقر بأن "خلق أفعال العباد" من الحق الذي أنزله الله على رسله، ومما بينه الله للناس أتم بيان، ومما دعا إلى الإيمان به، أو لا. فإن كان الأول فهيهات أن يكون الحق دليلاً على الباطل، كما أنه ليس من المقبول بحال أن تُغفل قضايا الإيمان الكبرى خشية أن يجد فيها من يريد الانتصار لباطله مدخلاً. وإن قال بالثاني سيقت له الدلائل على أن الله تعالى بَيَّنَ خلقه لأفعال العباد أتم بيان وأكمله، وأن "على صحة هذا المذهب أكثر من ألف دليل من القرآن والسنة والمعقول والفطر"[٤].

---

(١) انظر فتح الباري ١٣/ ٥٣١.

(٢) فتح الباري ١٣/ ٥٢٨.

(٣) انظر استعمال عائشة رضي الله عنها لهذه اللفظة في صحيح البخاري حديث "٤٦٩٥" من كتاب التفسير، واستعملها ابن القيم لهذه في روضة المحبين ٢٨٦، وزاد المعاد ٣/ ٣٥٣. وللشيخ حماد الأنصاري رسالة بعنوان: القول المبين في أن لعمري ليست نصا في اليمين.

(٤) بدائع الفوائد ١/ ٢٦١.

وأما ما ذكره أصحاب القول الأول من أن "ما" إذا جاءت مع "فَعَلَ أو صَنَعَ أو عَمِلَ" لا تكون إلا مصدرية للإجماع على أن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام، فليس بمسلَّم. إذ أن في العبارة إجمالاً. فيقال لهم: ماذا تعنون بعدم وقوعها على الجواهر والأجسام...؟

فإن عنوا به: أن أفعالهم لا تتعلق بإيجادها من العدم فمسلَّم، لكن هذا لا يفيدهم شيئا، فإن كون "ما" موصولة لا يستلزم ذلك، لأن جعل الأصنام معمولة لهم لا يقتضي أن تكون مادتها معمولة لهم، بل هو على حد قولهم عملت بيتاً وباباً وحائطاً، وعملت ثوباً ونحو هذا، وهذا إطلاق حقيقي ثابت عقلا ولغة وشرعاً وعرفاً لا يتطرق إليه رد، وإن عنوا: أن الأفعال لا تتعلق بتغييرها وتصويرها فباطل قطعاً، وإن عنوا القدر المشترك فباطل أيضاً، فإنه مشتمل على نفي حق وباطل، فنفي الباطل صحيح ونفي الحق باطل. ولا يمكن لقائل هذا القول أن يظفر بنقل عن أهل اللغة يؤيد ما ذكره من الإطلاق.

وأما قولهم: إن "ما" لا تأتي مع الفعل اللازم موصولة أبداً، ولا تكون معه إلا مصدرية، فإن هذا غير صحيح، فإن "ما" تأتي مع اللازم موصولة كما تأتي مصدرية. فإذا قال قائل: أعجبني ما تفعل، صح أن يكون مراده: أعجبني فعلك، واستقام أيضا أن يكون المعنى: أعجبني الذي تفعل ولا فرق، وهذا قول سيبويه(١٨٠هـ) وإن خالفه الأخفش(٢١٥هـ)[١].

ومما يرجح كونها مصدرية أن في هذا القول استغناء عن الحذف والإضمار، خلافاً للقول بأنها موصولة، إذ لابد من إضمار محذوف تقديره: تعملونه أو تعملون شكله وصورته، وهذا باتفاق القائلين بأنها موصولة[٢].

(١) انظر تفصيل كلام النحاة في "ما" الموصولة والمصدرية في: مغني اللبيب ١/ ٣٢٦-٣٤٨.

(٢) فتح الباري ١٣/ ٥٢٨.

والآية دالة على خلق أفعال العباد سواء كانت "ما" موصولة أو مصدرية. يقول شيخ الإسلام: "والفلك مصنوعة لبني آدم وقد أخبر الله تبارك وتعالى أنه خلقها بقوله "وخلقنا لهم من مثله ما يركبون"، وقال: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾ ﴾ [النحل:٨٠] الآيات، وهذه كلها مصنوعة لبني آدم، وقال تعالى: ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ فـ"ما" بمعنى "الذي"، ومن جعلها مصدرية فقد غلط، لكن إذا خلق المنحوت كما خلق المصنوع والملبوس والمبني دل على أنه خالق كل صانع وصنعته"(١). وقال ابن القيم: "وجه الاستدلال بها على هذا التقدير: أن الله سبحانه أخبر أنه خالقهم وخالق الأصنام التي عملوها، وهي إنما صارت أصناما بأعمالهم، فلا يقع عليها ذلك الاسم إلا بعد عملهم، فإذا كان سبحانه هو الخالق اقتضى صحة هذا الإطلاق أن يكون خالقها بجملتها، أعني مادتها وصورتها، فإذا كانت صورتها مخلوقة لله كما أن مادتها كذلك لزم أن يكون خالقا لنفس عملهم الذي حصلت به الصورة، لأنه متولد عن نفس حركاتهم، فإذا كان الله خالقها كانت أعمالهم التي تولد عنها ما هو مخلوق لله مخلوقة له، وهذا أحسن استدلالا وألطف من جعل "ما" مصدرية"(٢)، ثم بيَّن أن الله تعالى أخبر أنه هو الذي جعل للناس أكناناً وبيوتاً وسرابيل ثم قال: "فإن قلت: المراد من هذا كله المادة لا الصورة، قلت: المادة لا تستحق هذه الأسماء التي أطلق الخلق عليها، وإنما تستحق هذه الأسماء بعد عملها وقيام صورها بها، وقد أخبر أنها مخلوقة له في هذه الحال"(٣).

(١) مجموع الفتاوي ٨/ ٧٨.
(٢) بدائع الفوائد ١/ ٢٦٨.
(٣) نفسه ١/ ٢٦٩.

وعلى هذا فلا إشكال في الآية على رأي أهل السنة والجماعة، وكذا الأشاعرة، وعموم الجبرية. وإنما تشكل على مذهب المعتزلة.

فإن قيل: ألا تكون هذه الآية مشكلة بالنظر إلى كمال عدل الله، وإلى ما علم من الشرائع ضرورة من أن الثواب والعقاب على وفق الأعمال...؟

قيل: لعمر الله إن هذا لمحارة أفهام، ومعترك أحلام، ومزلة أقدام. وكم زل في هذا الباب من أقوام كانوا من أذكياء العالم، والعصمة لمن اعتصم بالوحي، وألقى عصا الترحال بين يدي من وصفه ربه فقال: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ ﴾ [التوبة: ١٢٨].

ولعل هذا الأمر أن يزداد وضوحا في المبحث التالي.

المبحث الرابع
مناقشة موقف الفلاسفة والمتكلمين من الاحتجاج بالقدر وإعمال العقل في تفاصيل هذا الباب

ناقشنا سابقا مواقف الفلاسفة والمتكلمين من مسألة الضرورة والاختيار، ومدى تعلقها بخلق أفعال العباد، والمتأمل في هذا الباب يصل إلى طريقين لا ثالث لهما:

- إما أن يعمل عقله في تفاصيل هذا الباب.
- وإما أن يعلم أن قدم الإسلام لا تثبت "إلا على ظهر التسليم والاستسلام"[(١)]، ويوقن بأن هذا مما يتحير العقل فيه، فيكون تكليف عقله التسليم، وترك الاعتراض[(٢)].
- فمن سلك المسلك الأول، وأعمل العقل فهو أمام أربعة طرق لا محالة، وهي مقتضى النظر العقلي والقسمة العقلية الحاصرة، ومردها جميعا إما إلى الإحالة العقلية، وإما إلى قول الجبرية، وإما إلى قول القدرية، وهي: إما أن لا ينسبه إلى أحد، وإما أن ينسبه إلى الله تعالى وإلى العبد، وإما أن ينسبه إلى الله ﷻ، وإما أن ينسبه إلى العبد.

وعند التأمل العقلي الخالص تجد ضرورة أن النظر العقلي في هذا الباب يحكمه ثلاث مبادئ ضرورية فطرية، وهي:

١- أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود لا يدخله التفاوت.

٢- أنه لا يُتصور فيما هذا شأنه الاشتراك أو الاستقلال بالتأثير من جهتين متباينتين.

٣- أن من المحال وجود أثر بلا مؤثر، أو حادث من غير محدث، ومن هنا كان تعلق المبدأ السببي بهذه القضية.

---

(١) شرح الطحاوية ١ ٢١٩.

(٢) صيد الخاطر ص٩.

وهذا بيان الأقوال:

أ- **إما أن لا ينسبه إلى أحد:** وهنا يكون أتى بما يحيله العقل، لأنه قال بأثر دون مؤثر، ومقتضى مبدأ السببية أنه لا حادث من غير محدث، وجميع أهل الإسلام على اختلاف مشاربهم يتفقون على أنه لا أثر بلا مؤثر.

ب- **وإما أن ينسبه إلى الله تعالى وإلى العبد:** وهذه النسبة: إما أن تكون إلى كلٍّ على جهة الاستقلال، وهذا محال عقلا لأنه قول بمقدور بين قادرين على جهة الاستقلال، كما أن في هذه النسبة مناقضة صريحة لمبدأ عدم التناقض، إذ في نسبة التأثير لأحدهما استقلالاً رفع له عن الآخر، فيكون منسوبا إلى كلا الجهتين مرفوعا عنها وهذا عين المحال.

وإما أن تكون إلى كلٍّ على جهة الاشتراك، وهنا لا يخلو الأمر إما أن يكون لكل جهة ما يخصها من التأثير، وبالتالي فما استقل الله به عائد إلى الجبر، وما استقل به العبد عائد إلى قول القدرية، وما اشتركا فيه عائد إلى الإحالة العقلية لأنه قول بمقدور بين قادرين، وهذا محال عقلا.

وإما أن يقال: بأن الله تعالى أخرج الفعل من العدم إلى الوجود مع توسط القدرة المخلوقة وهي قدرة العبد، فيكون خروج الفعل من العدم إلى الوجود بسبب توسط القدرة الحادثة وذلك وفق مبدأ السببية.

وهذا القول هو الذي يبدو من نظرية أهل السنة في هذا الباب، وهذا عند التأمل مرده إلى القول بالجبر وهو عين الاضطرار، وذلك أن من يرى هذا الرأي يقول بأن الله تعالى هو خالق القدرة التامة والإرادة الجازمة، ولا يمكن للفعل أن يوجد مع تخلف أحد هذين، كما أن هذين الأمرين إذا وجدا لزم ضرورة ترتب الفعل عليهما دون تخلف، وبالتالي: فـ الإرادة الجازمة مع القدرة التامة تستلزم وجود الأثر ضرورة، فالعبد هنا مضطر في صورة مختار، فعاد هذا القول إلى قول الجبرية.

ج- وإما أن يستحضر كمال ربوبية الله تعالى، ويستولي عليه مشاهدة هذا دون سواه، فيصل إلى أن العباد مجبورون على أفعالهم، وأن العبد مضطر في صورة مختار، إذ عُلِمَ أنه تعالى خالق كل شيء وربه ومليكه، فكما أنه خلق الجواهر وليس لأحد في ذلك من أثر، فكذلك الحال في الأعراض، فهو خالقها دون أن يشركه أحد من خلقه.

وإن ظن أحد أن في توسط القدرة المحدثة المخلوقة ما يجعل للعبد نوع تأثير فهذا من المكابرة، أو من إقالة العقل، لأنه بين حالين: إما أن يثبت لها استقلالاً في التأثير وبالتالي يخرج عن مقتضى الربوبية، وإما أن يجعل أَثَرَهَا خلقاً من خلق الله تعالى كما أنها هي - أي القدرة - ومحلها - أي المخلوق - خلق من خلق الله ﷻ. وبالتالي فلا أثر لأحد في الحقيقة غير الخالق الذي تفرد بالربوبية، وهو المتفرد بالخلق دون من سواه.

وإذا كان وجود المقدور بين قادرين على صفة الاستقلال بالتأثير من المحال[1]، وهذا معلوم ببدائه العقول، إذ نسبة التأثير إلى أحدهما تقتضي سلبه عن الآخر، فلا يمكن أن يكون كل منهما عاملاً غير عامل في الوقت نفسه. إذا كان ذلك كذلك فإن الناظر هنا بين أمرين لا محالة: إما أن يجعل العمل من تأثير فعل الخالق، وإما أن يجعله من تأثير المخلوق. وبما أن أصحاب هذا المسلك قد استولى عليهم مشاهدة كمال ربوبيته تعالى فإنهم صائرون لا محالة إلى القول بالجبر، وأنه لا أثر لأحد غير الله تعالى.

والمتأمل بالنظر المجرد في مذاهب الناس يجد أن أهل السنة وكذا الأشاعرة وعموم من نُسبَ إلى الجبر مؤدى قولهم ولا محالة:

- إما إلى التناقض بأن ينسبوا الفعل إلى قادرين على جهة الاستقلال، وهذا مع كونه مناقضاً للعقل فهو إلغاء لكمال ربوبية الله تعالى.
- وإما إلى القول بالجبر ضرورة. يستوي في ذلك كل من ذكرت. فالكل متفق على أن

(١) وكتب شيخ الإسلام وكذا ابن القيم ثم عموم المتكلمين مليئة بتقرير هذا الأمر.

كل ما سوى الله مخلوق، وعلى أنه تعالى هو المتفرد بالخلق، وأن كل ما عدا الله تعالى من الجواهر والأعراض فهو مخلوق لله مربوب له، وبالتالي: فإن قول أهل السنة أن الإنسان فاعل حقيقة، وقول الأشاعرة بإثبات الكسب لا يغني شيئاً، إذ الكل يقرر أن الإنسان لا قدرة له على الخروج عن القدر السابق، وأن ما قدره الله وعلمه فإنه نافذ لا محالة، وأنه لا خالق غير الله تعالى.

يبقى أن يُقال: فما هذه الضرورة التي نجدها في نفوسنا من التفريق بين الأمور الاختيارية وغيرها مما نعلمه ضرورة من نفوسنا..؟

قيل: فإذا صار الأمر إلى الاستدلال بما في النفوس فهذا أمر خارج عن الموضوعية وانتقال إلى مناقشة الأمر من منطلق ذاتي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقال: نعلم ضرورة من نفوسنا أننا كثيراً ما يلتبس علينا أمر، فنظنه على حالٍ معينٍ وإذا به على حالٍ أخرى، وبالتالي فإن الاستناد إلى ما في النفس ليس طريقاً كافياً في الوصول إلى الحق.

ثم يقال: ولقائل أن يقول: ونحن نعلم من نفوسنا يقيناً أن الأفعال إما أن تنسب إلى الله تعالى وإما إلى غيره، فإذا نسبت إلى الله علمنا قطعاً أن نسبتها إلى غيره من قبيل المجاز لا الحقيقة، وحينها يتعين أن يكون الإنسان مضطراً في صورة مختار ولا محالة. وحينها فإما أن يتخلى الفريقان عن مطلق الإحساس، ولا يبقى هنا حجة، وإما أن تتعارض الحجتان وتتساقطان. فيعود الأمر إلى الاستدلال بكمال ربوبية الله تعالى وشمولية خلقه ﷻ، فيكون الكل مضطراً على صورة مختار. وقد أقر بهذا شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: "ثم اعلم أن الاضطرار إنما يكون في بدنه دون قلبه، إما بفعل الله تعالى كالأمراض والأسقام، وإما بفعل العباد كالقيد والحبس. وأما أفعال روحه المنفوخة فيه إذا حركت يديه فهي كلها اختيارية، ومن وجه قد بيناه كلها اضطرارية"(١).

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٠٥.

ولو أن قائلاً قال بأن جميع المذاهب عند إعمال العقل وحده تؤول إلى القول بالجبر عند التأمل لما كان مخطئاً. وهذا على قول أهل السنة والأشاعرة وعموم الجبرية بَيِّن، وأما على رأي القدرية فيقال:

أولاً: هم مقرون بأن القدرة التي بها يكون الفعل مخلوقة. وليست من إحداث المكلف، فـ"قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع"[(١)].

فإذا كان الفعل لا يكون إلا عن هذه القدرة، أي أنها سبب وجوده، والله تعالى خالق هذا السبب، فخالق السبب خالق للمسبب ولابد. وإلا لبطلت مؤاخذة من آذى غيره بآلة ونحوها، وهذا لا يقول به أحد[(٢)].

وثانياً: هم يقولون بأن الاستطاعة لا تكون مع الفعل، بل لا تكون إلا قبله[(٣)]، وبالتالي فهم مقرون بأن الإنسان في مباشرته للفعل لا استطاعة له وهذا عين القول بالاضطرار وانتفاء الاختيار[(٤)].

وبهذا يتبين أن القول بإعمال العقل فقط ثم مشاهدة كمال الربوبية موصل إلى الجبر ولا محالة، وإلى القول بالاضطرار والله تعالى أعلم.

د- وإما أن يلحظ كمال عدل الله تعالى، وأنه لا يظلم مثقال ذرة، وأنه رتب الثواب والعقاب على أعمال العباد، ولولا أنهم مستقلون بالتأثير، ولا قَدَرَ يلجئهم إلى أمر

---

(١) شفاء العليل ١: ١٢٣. وانظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩٩-٣٠٠، وشرح الأصول الخمسة ٣٩١-٣٩٣، والمواقف ص١٥١.

(٢) ولا أعلم أحداً أشار إلى هذا الاستدلال في مناقشة مذهب القدرية.

(٣) وهذا الأمر أطال في تقريره القاضي عبدالجبار في شرح الأصول الخمسة ص٣٩١ - ٤٠٠. وانظر: شرح الأصول الخمسة ٣٩٠، ٣٩٦، ٤١٠-٤١٥، ومجموع الفتاوى ٨/ ٣٧١.

(٤) وقد كنت كتبت هذا الاعتراض منذ زمن ثم وجدت هذا التقرير فيما كتبه صاحب الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ٢/ ١٦٥-١٦٧.

دون أمر لكان في هذا لهم غاية الظلم من جهة، والبعد عن الرحمة من جهة أخرى، ولكان هذا من التكليف بالمحال.

وبالتالي فإن العباد فاعلون لأعمالهم حقيقة، ولا أثر لفعل الله تعالى وخلقه في إيجاد أفعالهم إلا مطلق الإذن. أما أن يكون هو تعالى خالق الأفعال ثم يجازي عباده عليها فهذا في جانب الطاعات من العبث الذي ينزه الله عنه، وفي جانب المعاصي من الظلم الذي لا يقع منه تعالى. وهذا مقتضى النظر العقلي المحض بعيداً عن أنوار الوحي ولا محالة.

هذا ما يؤدي إليه إعمال العقل وحده في هذا الباب. وأما من سلك المسلك الآخر – وهو الذي أرتضيه وأدين الله به – ألا وهو تنحية العقل المحض عن هذه المهلكة، والاكتفاء بالنصوص، دون أن يضرب بعضها ببعض، أو يؤمن ببعض ويكفر ببعض، بل يرضى بقدره ويمتثل لأمره. متهماً عقله بالعجز عن إدراك سر القدر الذي هو صفة من صفاته تعالى. أو فعل من أفعاله ﷻ، فعن زيد بن أسلم قال: "القدر قدرة الله، فمن كذّب بالقدر فقد جحد قدرة الله تعالى"(١)، وكما قال الإمام أحمد: "القدر قدرة الله على العباد"(٢)، وبالتالي نقول: بأن الله تعالى خالق كل شيء وربه ومليكه، لا خالق غيره ولا رب سواه، له القدرة التامة والحكمة البالغة. فإن قيل لنا من أين هذا قلنا: من قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وقوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾﴾ [الرعد: ١٦]، وقوله: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣﴾﴾ [فاطر: ٣]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٩]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ﴾

(١) رواه في كتاب الشريعة الآجري. وقال المحقق: إسناده حسن ٢/ ٨٩٦.

(٢) مسائل ابن هانئ ٢/ ١٥٥، والإبانة لابن بطة الكتاب الثاني ٢/ ٢٦٢.

[المدثر: ٣١]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾﴾ [الإنسان: ٣٠]. إلى عشرات الآيات التي تثبت أنه تعالى الخالق وحده ولا خالق سواه.

وإذا قيل فهل التكليف حق، وكذا الثواب والعقاب، قلنا نعم والذي لا يُخلَفُ بسواه، فإن قيل لنا من أين هذا..؟ قلنا: من قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ [النساء: ٦٤]، وقوله: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴿١٣﴾﴾ [النساء: ١٣]، وقوله: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخۡشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقۡهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾ [النور: ٥٢]، وقوله: ﴿ وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنۡهُم مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَيۡهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ ﴾ [النحل: ٣٦]. إلى عشرات الآيات، وهذا مما علم بالاضطرار من دين الرسل قاطبة.

فإن قيل: فهل للإنسان قدرة واختيار قلنا نعم، فإن قيل من أين هذا؟ قلنا من قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡ ۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ ﴿٣٧﴾ ﴾ [المدثر: ٣٧]، وقوله: ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ [السجدة: ١٧]، وقوله: ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴾ [التوبة: ٨٢، ٩٥]، وقوله: ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٦]. إلى عشرات الآيات التي تثبت هذا كله.

وإضافة إلى النصوص فقد أجمع السلف الصالح على أن الله تعالى خالق الخلق، وخالق إراداتهم وقدراتهم، وأن العباد فاعلون حقيقة، وأن لهم قدرة على أعمالهم وإرادة. والله تعالى يقول: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ

﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]. وممن حكى الإجماع على هذا الأشعري[١] واللالكائي (٤١٨هـ)[٢] وشيخ الإسلام ابن تيمية[٣]، وغيرهم كثير[٤].

فأنت ترى أنَّا لم نُدْخِلِ العقلَ في شيء من الاستدلال، وهذه النصوص متضافرة، والإجماع منعقد على ما سبق تقريره، فلم يبق للعقل إلا أن يُسَلِّمَ، ويُسْلِمَ قيادَه للوحي، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦].

فإن قيل: فكيف يكون أثر قدرة الله؟، وما كيفية تعلقها بالفعل؟، وكذا كيفية تأثيرها في قدرة العبد؟، قلنا: لا كيف. والقول في بعض الصفات كالقول في بعض، والقول في صفات الله تعالى وأفعاله كالقول في ذاته، إذ العلم بكيفية صفة من صفاته أو كيفية فعل من أفعاله فرع عن العلم بذاته تعالى، وكل ذلك غيب لا يعلمه إلا هو سبحانه. والقدر كما مر معنا داخل في صفات الله تعالى أو أفعاله ﷻ.

ومن المسائل التي أرى عدم الخوض فيها:

- حقيقة تعلق القدرة الإلهية بالمقدور.
- أثر قدرة العبد في المقدور.

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة ص١١٤.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٥٨٩ - ٥٩٤.

(٣) مجموع الفتاوى ٤/ ٦٥٦.

(٤) انظر: مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص٢٨٢، وخلق أفعال العباد للبخاري ضمن "عقائد السلف" ص١٣٨، مقدمة رسالة أبي زيدان القيرواني ص٦-٧، عقيدة السلف أصحاب الحديث ص٦٢، ٦٣، والعقيدة النظامية للجويني ص٤٣ - ٥٠.

- هل القدرة هي المقدور أم لا.
- هل القدرة هي القادر أم شيء زائد.
- حقيقة المخرج مما يستلزمه شمول الربوبية، وما يستدعيه كمال العدل.
- كيفية حدوث الفعل من المكلف.

وجماع الأمر كله أن يقال: كل مسألة لم يتكلم فيها السلف فالخير كل الخير في اتباعهم، فإن القوم عن علم وقفوا. وَمَثِّلْ نفسكَ جالساً مع النفر الذين خَرَجَ رسول الله ﷺ عليهم وَهُمْ يَخْتَصِمُونَ فِي الْقَدَرِ، فَكَأَنَّمَا تفقأ فِي وَجْهِهِ حَبُّ الرُّمَّانِ من الْغَضَبِ ثم قال: "بهذا أُمِرْتُمْ أو لِهَذَا خُلِقْتُمْ، تَضْرِبُونَ الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ، بهذا هَلَكَتْ الْأُمَمُ قَبْلَكُمْ"[(١)].

هذا ما أوصلني إليه جهد المقل[(٢)]، فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، والله بريء من زللي ورسولُه.

ومن هذه البابة حديث محاجة آدم وموسى، وهو من أهم الأحاديث التي عليها دار الخلاف بين الفرق التي تباينت أقوالها في باب القدر، وتباينت في بيان معناه أقوال أهل العلم. قال ابن عبدالبر(٤٦٣هـ): "هذا الحديث من أوضح ما روي عن النبي ﷺ في إثبات القدر ودفع قول القدرية"[(٣)]، ونقل عنه ابن حجر قوله: "هذا الحديث أصل جسيم

(١) أخرجه ابن ماجه حديث ٨٥، وحسنه الألباني في حاشية المشكاة "١/ ٣٦"، ورواه أحمد من طرق حديث رقم "٦٨٤٦ " و"٦٦٦٨" و"٦٧٠٢" وقال أحمد شاكر في كل منها: إسناد صحيح، ورواه ابن حبان "٦٦٦٨" "٦٧٠٢" "٦٧٤١"، بأسانيد حسان، و"٦٨٠١" وإسناده صحيح، و"٦٨٤٥" "٦٨٤٦"، وصحح الألباني إسنادا في شرح الطحاوية ص٢١٨.

(٢) انظر حول خلق أفعال العباد: العواصم والقواصم ٧/ ٥-٢٢٩، وإيثار الحق على الخلق ٢٨١-٣٣٩.

(٣) التمهيد ١٨/ ١٧.

لأهل الحق في إثبات القدر وأن الله قضى أعمال العباد فكل أحد يصير لما قدر له بما سبق في علم الله، قال وليس فيه حجة للجبرية وان كان في بادئ الرأي يساعدهم"[(١)].

فعن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ (٥٩هـ) قال: قال رسول الله ﷺ: "احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى فقال له مُوسَى أنت آدَمُ الذي أَخْرَجَتْكَ خَطِيئَتُكَ من الْجَنَّةِ. فقال له آدَمُ: أنت مُوسَى الذي اصْطَفَاكَ الله بِرِسَالَاتِهِ وَبِكَلَامِهِ ثُمَّ تَلُومُنِي على أَمْرٍ قُدِّرَ عَلَيَّ قبل أَنْ أُخْلَقَ، فقال رسول الله ﷺ: فَحَجَّ آدَمُ موسى مَرَّتَيْنِ"[(٢)].

---

(١) فتح الباري ١١/ ٥٠٩.

(٢) هذا نص ما أخرجه البخاري، الحديث رقم ٣٤٠٩، وقد أخرجه البخاري "٤٧٣٦" "٤٧٣٨" "٦٦١٤" "٧٥١٥"، ومسلم "٦٧٢٤" "٦٧٤٣" "٦٧٤٤" "٦٧٤٥"، وأبو داوود "٤٧٠٧"، والنسائي في الكبرى "١٠٩٨٥" "١٠٩٨٦"، والترمذي "٢١٣٤"، وابن ماجة "٨٠"، ومالك في الموطأ "١٥٩٢"، وأحمد "٧٣٨١" "٧٥٧٨" "٧٦٢٣" "٧٨٤٣" "٨١٤٣" "٩٠٨٤" "٩١٦٥" "٩٧٩١" "٩٩٩٠" "٩٩٩١"، وابن حبان في صحيحه "٦١٧٩" "٦٢١٠"، والبغوي "٦٨"، وعبد الرزاق "٢٠٠٦٨"، وأبو يعلى "٢٤٤" "١٥٢١" "١٥٢٨"، وابن أبي عاصم في السنة، الأحاديث "١٣٧" إلى "١٦٠"، والآجري في الشريعة "١٨٥" "٣٥٢" "٣٥٣" "٣٥٤" "٣٥٥" "٣٥٦" "٣٥٧"، والدولابي في الأسماء والكنى ١/ ١٤٤، والخطيب في تاريخه ٤/ ٣٤٩، والبيهقي في الأسماء والصفات ١٩٠. وغيرهم.والحديث ثابت في الصحيحين وغيرهما من دواوين السنة، وقد روي من طرق كثيرة، وعن عدة من أصحاب رسول الله ﷺ، قال ابن عبدالبر: "هذا حديث صحيح ثابت من جهة الإسناد لا يختلفون في ثبوته، رواه عن أبي هريرة جماعة من التابعين، وروي من وجوه عن النبي ﷺ من رواية الثقات الأئمة الأثبات" كما في التمهيد ١٨/ ١٢.، وقال ابن حجر: "قلت وقع لنا من طريق عشرة عن أبي هريرة" كما في فتح الباري ١١/ ٥٠٦. وحول تعدد رواياته يقول ابن حجر بعد أن ساق ألفاظه: "وهذا يشعر بأن جميع ما ذكر في هذه الروايات محفوظ، وأن بعض الرواة حفظ ما لم يحفظ الآخر" كما في فتح الباري ١١/ ٥٠٧. ولا أرى مانعاً من أن يكون النبي ﷺ قال هذا الحديث الشريف في مناسبات عدة، وخصوصاً مع عدم اتحاد مخرجه. ويكون كل راوٍ ذكر ما سمعه من شيخه. نعم قد يُظنُّ أن مثل قول ابن حجر هذا يصح مثله عمن رووا عن صحابي واحد، إلا أن الأمر عينه يقال في ذلك الصحابي، فلربما رواه في أكثر من موضع بلفظ آخر سمعه من رسول الله ﷺ، ونقل كل راو ما سمعه عن ذلك الصحابي. والذي يعنينا هنا أنه على فرض اتحاد المجلس أو عدمه فإنه لا منافاة بين ألفاظ الحديث، وبه يحصل المقصود، والله تعالى أعلم.

وقبل أن نذكر كلام أهل العلم في هذا الحديث تحسن الإشارة إلى عدة أمور:

أولاً: اتفق جميع الرواة والشراح على أن "آدمُ" بالرفع، وهو الفاعل، وشذ بعضهم فقرأه بالنصب، على أنه المفعول وموسى في محل الرفع على أنه الفاعل. وهذا نقله الحافظ أبو بكر ابن الخاضبة (٤٨٩هـ)[(١)] عن مسعود بن ناصر السجزي الحافظ[(٢)] قال سمعته يقرأ فحج آدمَ بالنصب، قال وكان قدرياً. وهو محجوج بالاتفاق على أن "آدمُ" بالرفع، على أنه الفاعل، وبما ذكرناه سابقاً فيما أخرجه أحمد بن حنبل(٢٤١هـ) قال حدثنا عبدالرَّزَّاقِ(٢١١هـ) ثنا مَعْمَرٌ (١٥٣هـ) عَنِ الزهري (١٢٤هـ) عن أبي سَلَمَة (٩٤هـ) عن أبي هُرَيْرَةَ وجاء فيه "....فحجه آدم"، وهذا يرفع الإشكال، فإن رواته أئمة حفاظ[(٣)].

ثانياً: اختلف العلماء في وقت هذا اللقاء:

فقيل: إنه في زمن موسى، حيث أحيا الله له آدم معجزة له فكلمه، أو كشف له عن قبره فتحدثا، أو أراه الله روحه كما أرى النبي ﷺ ليلة المعراج أرواح الأنبياء، أو أراه الله إياه في المنام، ورؤيا الأنبياء وحي.

وقيل: كان ذلك بعد وفاة موسى، فالتقيا في البرزخ أول ما مات موسى، فالتقت أرواحهما في السماء، وبهذا جزم ابن عبدالبر والقابسي (٤٠٣هـ).

---

(١) هو الإمام الحافظ أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الباقي بن منصور البغدادي، الدقاق، عرف: بابن الخاضبة، توفي عام ٤٨٩ه.انظر: تذكرة الحفاظ: ٤ / ١٢٢٤، سير أعلام النبلاء ١٩/ ١٠٩، الكامل في التاريخ: ١٠ / ٢٦٠. (في النسخة المطبوعة من فتح الباري كُتب "ابن الخاصية" وهو خطأ من النساخ).

(٢) مسعود بن ناصر بن أبي زيد عبد الله بن أحمد السجزي (٤٧٧هـ) الإمام، المحدث، الرحال، الحافظ، أبو سعيد، اتهم بالقدر. انظر: الأنساب ٧ / ٤٧، البداية والنهاية ١٢ / ١٢٧، تذكرة الحفاظ ٤ / ١٢١٦- ١٢١٨، سير أعلام النبلاء ١٨/ ٥٣٢، شذرات الذهب ٣ / ٣٥٧، العبر ٣ / ٢٨٩، المنتظم ٩ / ١٣.

(٣) في الحديث رقم "٧٦٢٣"، وانظر فتح الباري ١١/ ٥٠٩.

وقيل: إن ذلك لم يقع بعد، وإنما يقع في الآخرة، والتعبير عنه في الحديث بلفظ الماضي لتحقق وقوعه.

وقيل إن يكون ذلك ضرب مثل، والمعنى لو اجتمعا لقالا ذلك.وخص موسى بالذكر لكونه أول نبي بعث بالتكاليف الشديدة(١).

ثالثاً: اختلفوا في الجمع بين ما ورد من كتابة المقادير قبل خلق الأرض والسموات بخمسين ألف سنة وبين الرواية المقيدة بأربعين سنة، فحملها بعضهم على ما يتعلق بالكتابة، وحمل الأخرى على ما يتعلق بالعلم. وهذا باطل لأن علم الله تعالى أزلي. وقال ابن التين (٦١١هـ): يحتمل أن يكون المراد بالأربعين سنة ما بين قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ إلى نفخ الروح في آدم. وقال بن الجوزي (٥٩٧هـ): يجوز أن تكون قصة آدم بخصوصها كتبت قبل خلقه بأربعين سنة، ويجوز أن يكون ذلك القدر مدة لبثه طينا إلى أن نفخت فيه الروح، فقد ثبت في صحيح مسلم أن بين تصويره طينا ونفخ الروح فيه كان مدة أربعين سنة، ولا يخالف ذلك كتابة المقادير عموماً قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة. وقال المازري (٥٣٦هـ): الأظهر أن المراد أنه كتبه قبل خلق آدم بأربعين عاما، ويحتمل أن يكون المراد أظهره للملائكة، وقال ابن حجر: الأشبه أنه أراد بقوله قدره الله علي قبل أن اخلق أي كتبه في التوراة، لقوله في رواية "فكم وجدته كتب في التوراة قبل أن اخلق". وقال النووي (٦٧٦هـ) المراد بتقديرها كتبه في اللوح المحفوظ أو في التوراة أو في الألواح، ولا يجوز أن يراد أصل القدر لأنه أزلي، ولم يزل الله ﷻ مريدا لما يقع من خلقه(٢).

والأظهر – والله تعالى أعلم– أنه كتب ذلك مرتين، قبل خلق السموات والأرض

(١) انظر في هذه الأقوال: التمهيد لابن عبدالبر ١٨/ ١٦ وما بعده، وفتح الباري ١١/ ٥٠٦.

(٢) انظر هذه الأقوال في فتح الباري ١١/ ٥٠٨-٥٠٩.

في اللوح المحفوظ، ثم كتبه قبل خلقه بأربعين سنة في التوراة. جمعا بين الروايات[١].

وفي معنى الحديث يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فحج آدم موسى لأن موسى قال له لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة فلامه على المصيبة التي حصلت بسبب فعله لا لأجل كونها ذنبا ولهذا احتج عليه آدم بالقدر وأما كونه لأجل الذنب كما يظنه طوائف من الناس فليس مرادا بالحديث لأن آدم عليه السلام كان قد تاب من الذنب"[٢]. وقال: "فهذا الحديث ظن فيه طوائف أن آدم احتج بالقدر على الذنب، وأنه حج موسى بذلك، فطائفة من هؤلاء يدعون التحقيق والعرفان يحتجون بالقدر على الذنوب، مستدلين بهذا الحديث، وطائفة يقولون الاحتجاج بهذا سائغ في الآخرة لا في الدنيا، وطائفة يقولون هو حجة للخاصة المشاهدين للقدر دون العامة، وطائفة كذبت هذا الحديث كالجبائي (٣٠٣هـ) وغيره، وطائفة تأولته تأويلات فاسدة، مثل قول بعضهم: إنما حجة لأنه كان قد تاب، وقول آخر كان أباه والابن لا يلوم أباه، وقول بعضهم كان الذنب في شريعة واللوم في أخرى، وهذا كله تعريج عن مقصود الحديث، فإن الحديث إنما تضمن التسليم للقدر عند المصائب، فإن موسى لم يلم آدم لحق الله الذي في الذنب، وإنما لامه لأجل ما لحق الذرية من المصيبة، ولهذا قال: أرنا آدم الذي أخرجنا ونفسه من الجنة، وقال: لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة، وهذا روي في بعض طرق الحديث، وإن لم يكن في جميعها، وهو حق، فإن آدم كان قد تاب من الذنب وموسى أعلم بالله من أن يلوم تائبا، وهو أيضا قد تاب حيث قال: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ ﴾ [القصص: ١٦]، وقال: ﴿ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقال: ﴿ فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴿١٥٥﴾ وَاكْتُبْ لَنَا فِي

(١) وفي هذه دليل على شاهد لما ذكرته سابقا من أن الحديث ذكر في مناسبات عدة.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ١٧٨ وما بعدها.

هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَ ﴾[الأعراف: ١٥٥-١٥٦]. وأيضا فإن المذنبين من الآدميين كثير، فتخصيص آدم باللوم دون الناس لا وجه له، وأيضا فآدم وموسى أعلم بالله من أن يحتج أحدهما على الذنب بالقدر ويقبله الآخر، فإن هذا لو كان مقبولا لكان لإبليس الحجة بذلك أيضا، ولقوم نوح وعاد وثمود وفرعون، وإن كان من احتج على موسى بالقدر لركوب الذنب قد حجه ففرعون أيضا يحجه بذلك، وإن كان آدم إنما حج موسى لأنه رفع اللوم عن المذنب لأجل القدر فيحتج بذلك عليه إبليس من امتناعه من السجود لآدم، وفي الحقيقة هذا إنما هو احتجاج على الله وهؤلاء هم خصماء الله القدرية الذين يحشرون يوم القيامة إلى النار حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد"[(١)]. ويقول القرطبي (٦٧١هـ): "فحج آدم موسى أي غلبه بالحجة، قال الليث بن سعد(١٧٥هـ): إنما صحت الحجة في هذه القصة لآدم على موسى عليهما السلام من أجل أن الله تعالى قد غفر لآدم خطيئته وتاب عليه، فلم يكن لموسى أن يعيره بخطيئة قد غفرها الله تعالى له، ولذلك قال آدم: أنت موسى الذي آتاك الله التوراة، وفيها علم كل شيء فوجدت فيها أن الله قد قدر علي المعصية، وقدر علي التوبة منها، وأسقط بذلك اللوم عني، أفتلومني أنت والله لا يلومني. وبمثل هذا احتج بن عمر على الذي قال له إن عثمان فر يوم أحد، فقال بن عمر: ما على عثمان ذنب لأن الله تعالى قد عفا عنه بقوله: ﴿ وَلَقَدۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهُمۡۖ ﴾. وقد قيل إن آدم عليه السلام أب وليس تعييره من بره أن لو كان مما يعير به غيره، فإن الله تبارك وتعالى يقول في الأبوين الكافرين: ﴿ وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗا ﴾، ولهذا إن إبراهيم عليه السلام لما قال له أبوه وهو كافر "لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا" قال: سلام عليك، فكيف بأبٍ هو نبي قد اجتباه ربه وتاب عليه وهدى... وأما من عمل الخطايا ولم تأته المغفرة فإن العلماء

(١) منهاج السنة ٧٩-٨١. وانظر الفرقان ١٠٣-١٠٥. وانظر الآداب الشرعية لابن مفلح ١/ ٢٥٨-٢٦٠.والبداية والنهاية لابن كثير ١/ ٨٣-٨٧.

مجمعون على أنه لا يجوز له أن يحتج بمثل حجة آدم، فيقول: تلومني على أن قتلت أو زنيت أو سرقت وقد قدر الله على ذلك، والأمة مجمعة على جواز حمد المحسن على إحسانه، ولوم المسيء على إساءته، وتعديد ذنوبه عليه"[(١)]. وقال الخطابي (٣٨٨هـ) "يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر يستلزم الجبر وقهر العبد، ويتوهم أن غلبة آدم كانت من هذا الوجه، وليس كذلك، وإنما معناه الإخبار عن إثبات علم الله بما يكون من أفعال العباد وصدورها عن تقدير سابق منه... وجماع القول في ذلك أنهما أمران لا يبدل أحدهما عن الآخر أحدهما بمنزلة الأساس، والآخر بمنزلة البناء ونقضه، وإنما جهة حجة آدم إن الله علم منه أنه يتناول من الشجرة فكيف يمكنه أن يرد علم الله فيه، وإنما خلق للأرض، وأنه لا يُترَك في الجنة، بل يُنقل منها إلى الأرض، فكان تناوله من الشجرة سبباً لإهباطه واستخلافه في الأرض...فلما لامه موسى عن نفسه قال له أتلومني على أمر قدره الله علي؟، فاللوم من قبلك ساقط عني إذ ليس لأحد أن يعير أحدا بذنب كان منه، لأن الخلق كلهم تحت العبودية سواء، وإنما يتجه اللوم من قبل الله ﷻ، إذ كان نهاه فباشر ما نهاه عنه...وقول موسى وإن كان في النفس منه شبهة، وفي ظاهره تعلق، لاحتجاجه بالسبب لكن تعلق آدم بالقدر أرجح، فلهذا غلبه. والغلبة تقع مع المعارضة، كما تقع مع البرهان الذي لا معارض له"[(٢)].

وقد طعن المعتزلة في هذا الحديث، وردوه من وجوه:

أحدها: أن هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وهو غير جائز.

وثانيها: كيف يشافه الولد والده بالقول الغليظ.

(١) الجامع لأحكام القرآن ١١/ ٢٥٦-٢٥٧.

(٢) معالم السنن للخطابي ٤/ ٣٢٢.

وثالثها: أنه قال أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة وقد عَلِمَ موسى أن شقاء الخلق وإخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم، بل الله أخرجه منها.

ورابعها: أن آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة، إذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها، ولمَّا بَطَلَ ذلك عُلِمَ فساد هذه الحجة.

وخامسها: أن الرسول ﷺ صوب آدم في ذلك مع أن فساد الاحتجاج بالقدر مما لا يخفى، وإلا لبطلت الشرائع.

وبنوا على ذلك أنه يجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه ﷺ حكى ذلك عن اليهود، لا أنه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه، والرسول ﷺ كان قد ذكر هذه الحكاية إلا أن الراوي حين دخل ما سمع إلا هذا الكلام فظن أنه ﷺ ذكره عن نفسه لا عن اليهود.

وثانيها: أنه قال فحج آدمَ بالنصب، أي أن موسى عليه السلام غلب آدم وجعله محجوجاً، وأن الذي أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر.

وثالثها: وهو المعتمد أنه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله، بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم إن خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل لأن الله تعالى كان قد كتب عليّ أن أخرج من الجنة إلى الأرض، وأكون خليفة فيها، وهذا المعنى كان مكتوباً في التوراة فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب[1].

(١) انظر التفسير الكبير ٢/ ٤٤ وما بعدها. وسيأتي إن شاء الله تعالى ما أراه من الإجابة على هذه الإيرادات.

وملخص كلام أهل العلم في الإجابة على ما في هذا الحديث من الإشكال لا يخرج عن أوجه[1]:

أحدها: أن آدم إنما احتج بالقدر على المصيبة لا على المعصية. وذلك أن محصل لوم موسى إنما هو على الإخراج، فكأن آدم قال: أنا لم أخرجكم وإنما أخرجكم الذي رتب الإخراج على الأكل من الشجرة، والذي رتب ذلك قدره قبل أن أُخلَقَ، فكيف تلومني على أمر ليس لي فيه نسبة إلا الأكل من الشجرة...؟، وأما الإخراج المرتب عليها فليس من فعلي.

ثانيها: إنما حكم النبي ﷺ لآدم بالحجة في معنى خاص، وذلك لأن اللوم لو كان في المعنى العام لما تقدم من الله تعالى لومه بقوله: ﴿ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ ﴾ (الأعراف:٢٢)، ولا حاسبه بذلك حتى أخرجه من الجنة وأهبطه إلى الأرض، والذي فعله آدم اجتمع فيه القدر والكسب والتوبة تمحو أثر الكسب، وقد كان الله تاب عليه، فلم يبق إلا القدر، والقدر لا يتوجه عليه لوم، لأنه فعل الله، ولا يسأل عما يفعل.

---

(١) انظر:التفسير الكبير ٩/ ٢١، والدر المنثور: ١/ ١٣٣- ١٣٤، ابن كثير: ٣/ ١٥٤، ١٦٩، البغوي ٣/ ٢٣٤، الثعالبي ١/ ١٧٧، ١٨٤، ٣٢٥، السمعاني ٣/ ٣٥٩، القرطبي ٢/ ٤، ٤/ ٢٤٥، فتح القدير ٣/ ٣٩١، التبيان في أقسام القرآن ١/ ١١١، حجج القرآن أبو الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الرازي، ١/ ٢٩، إبراز المعاني في القراءات السبع، تأليف: عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم ١/ ٨٤. فتح الباري١١/ ٦٢٤- ٦٢٦، ١٣/ ٤٣٦، شرح النووي ١٦/ ٢٠٠-٢٠٣، عمدة القاري ١٥/ ٣٠٧، ١٩/ ٦٠، ٢٥/ ١٦٩، التمهيد ١٨/ ١٢-١٧، الاستذكار ٨/ ٢٥٧-٢٥٨، شرح الزرقاني ٤/ ٣٠٥، شرح سنن ابن ماجة ١/ ٩، عون المعبود ١٢/ ٣٠٦، مرقاة المفاتيح ١/ ٢٤٢-٢٤٤، طرح التثريب ٨/ ٢٣٣-٢٣٨، شرح السنة ١/ ١٢٤-١٢٧، الفتاوى ٢/ ١٠٨، ٣٢٥، ٣/ ١٢٣، ٤/ ٣٤٩، ٨/ ٥١، ١٧٨، ٣٠٣-٣٠٦، ٣٣٣، ١٠/ ١٦٠، ٥٠٥، ١١/ ٢٥٨، الفتاوى الكبرى ٢/ ٣٦٧، اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ٤٦٢، الأحكام لابن حزم ١/ ٢٩، البحر المحيط ٤/ ٤٩٣، شرح المقاصد ٢/ ١٣٥، أساس التقديس ١/ ٩٨.

ثالثها: أن هذا مخصوص بآدم، لأن المناظرة بينهما وقعت بعد أن تاب الله على آدم قطعا، فحسن منه أن ينكر على موسى لومه على الأكل من الشجرة، لأنه كان قد تيب عليه من ذلك.

رابعها: إنما توجهت الحجة لآدم لأن موسى لامه بعد أن مات، واللوم إنما يتوجه على المكلف ما دام في دار التكليف، فإن الأحكام حينئذ جارية عليهم، فيلام العاصي ويقام عليه الحد والقصاص وغير ذلك، وأما بعد أن يموت فقد ثبت النهي عن سب الأموات، لأن مرجع أمرهم إلى الله، وقد ثبت أنه لا تثنى العقوبة على من أقيم عليه الحد، بل ورد النهي عن التثريب على الأمة إذا زنت وأقيم عليها الحد، وإذا كان كذلك فلوم موسى لآدم إنما وقع بعد انتقاله عن دار التكليف.

خامسها: أن آدم أب، وموسى ابن، وليس للابن أن يلوم أباه.

سادسها: أنه إنما غلبه آدم لأنهما في شريعتين متغايرتين. وأنه كان في شريعة آدم أن المخالف يحتج بسابق القدر، وفي شريعة موسى أنه لا يحتج.

هذا مجمل كلام أهل العلم في معنى هذا الحديث، والذي لا يكاد يخلو منه كتاب من كتب العقيدة المسندة، وكذا كتب الحديث والشروح والتفاسير.

والذي أراه فيما يتعلق بهذه الآراء:

- أما من قال بأن آدم إنما احتج بالقدر على المصيبة لا على المعصية والاحتجاج بالقدر جائز في المصائب. وأن موسى إنما لامه على مصيبة الخروج من الجنة لا على خطيئته، فهذا عندي غير سديد لأمور:

١ - أنه ثبت في صحيح البخاري[١] لوم موسى لآدم على الذنب صراحة "فقال له أنت الذي أَخْرَجْتَ الناس من الْجَنَّةِ بِذَنْبِكَ وَأَشْقَيْتَهُمْ"، وأن آدم أجابه على ذلك بقوله "أتلومني على أَمْرٍ كَتَبَهُ الله عَلَيَّ قبل أَنْ يَخْلُقَنِي"، ومثله في مسند أحمد[٢]، وإسناده صحيح على شرط الشيخين. وفي مسلم[٣]، أن مُوسَى قال "أَنْتَ آدَمُ الَّذِي خَلَقَكَ الله بِيَدِهِ.... وَأَسْكَنَكَ فِي جَنَّتِهِ ثُمَّ أَهْبَطْتَ النَّاسَ بِخَطِيئَتِكَ إِلَى الْأَرْضِ. فَقَالَ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَى.... فَبِكَمْ وَجَدْتَ الله كَتَبَ التَّوْرَاةَ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ، قَالَ مُوسَى: بِأَرْبَعِينَ عَامًا، قَالَ آدَمُ: فَهَلْ وَجَدْتَ فِيهَا ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَفَتَلُومُنِي عَلَى أَنْ عَمِلْتُ عَمَلًا كَتَبَهُ الله عَلَيَّ أَنْ أَعْمَلَهُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً"، وفي البخاري[٤]: "احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى فقال له مُوسَى أنت آدَمُ الذي أَخْرَجَتْكَ خَطِيئَتُكَ من الْجَنَّةِ. فقال له آدَمُ: أنت مُوسَى الذي اصْطَفَاكَ الله بِرِسَالَاتِهِ وَبِكَلَامِهِ ثُمَّ تَلُومُنِي على أَمْرٍ قُدِّرَ عَلَيَّ قبل أَنْ أُخْلَقَ"، وفي مسلم[٥] "فقال له مُوسَى: أنت آدَمُ الذي أَخْرَجَتْكَ خَطِيئَتُكَ من الْجَنَّةِ، فقال له آدَمُ أنت مُوسَى الذي اصْطَفَاكَ الله بِرِسَالَتِهِ وَبِكَلَامِهِ ثُمَّ تَلُومُنِي على أَمْرٍ قد قُدِّرَ عَلَيَّ قبل أَنْ أُخْلَقَ. فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى"، وفي المسند[٦]: "فقال له مُوسَى: أنت آدَمُ الذي أَخْرَجَتْكَ خَطِيئَتُكَ مِنَ الْجَنَّةِ. فقال له آدَمُ: وَأَنْتَ مُوسَى الذي اصْطَفَاكَ الله بِكَلَامِهِ وَبِرِسَالَتِهِ تلومني على أَمْرٍ قُدِّرَ عَلَيَّ قبل أن أُخْلَقَ" وإسناده صحيح، كما تقدم معنا.

---

(١) برقم ٤٧٣٨.
(٢) برقم: ٧٨٤٣.
(٣) برقم: ٦٧٤٤.
(٤) برقم: ٣٢٢٢.
(٥) برقم: ٦٧٤٥.
(٦) برقم: ٧٥٧٨.

وهذا كله صريح في أن المحاجة كانت عن خطيئة آدم عليه السلام وذنبه، وأن رد آدم كان عن ذات الأمر، وفي كل ذلك يقول رَسُولُ الله ﷺ "فَحَجّ آدَمُ مُوسَى".

٢- أن أمر الكتابة للأقدار لا يختص بقدر دون قدر، والعلة إذا كانت عامة صدقت على كل الأفراد على جهة التساوي. فإذا كان التقدير السابق شاملا للأمرين - الذنب والخروج من الجنة -، وكان حجة على الخروج فهو حجة على الذنب ولا فرق، بجامع أن كلا الأمرين مما سبق به التقدير، وقد احتج آدم عليه السلام بسبق التقدير وهذه الحجة عامة، فتخصيصها بأحد الأمرين دون الآخر تحكم.

٣ - أنهم ذكروا أن الاحتجاج بالقدر على المصائب سائغ، ولعمر الله إن الوقوع في معصية الله تعالى لمن جملة المصائب، وأي مصيبة أعظم من أن يعصي العبد خالقه ورازقه ومالك أمره، وهذا بيِّن.

- وأما قول من قال إنما حكم النبي ﷺ لآدم بالحجة في معنى خاص، من حيث أن الذي فعله آدم اجتمع فيه القدر والكسب، والتوبة تمحو أثر الكسب، وقد كان الله تاب عليه، فلم يبق إلا القدر، والقدر لا يتوجه عليه لوم، لأنه فعل الله، ولا يسأل عما يفعل. فهذا غير سديد إلا على أصل المعتزلة في إخراج الأعمال عن أن تكون مخلوقة لله تعالى. أما على أصول أهل السنة والجماعة وعموم الجبرية فلا يستقيم هذا التخريج، وذلك أن في هذا القول إخراجا للكسب عن التقدير السابق، ومن المعلوم أن كل ما كان: من أكل آدم من الشجرة وخروجه إلى الأرض كله بتقدير الله وخلقه، واحتجاج آدم عليه السلام إنما كان من جهة أن الله قدر ذلك عليه وكتبه، وقدرته تعالى مهيمنة على قدرة آدم، فأين له الخروج عن القدر السابق..!؟، وهذا الأمر يستوي فيه الوقوع في الذنب، والخروج من الجنة ولا فرق.
- وأما قول من قال بأن هذا مخصوص بآدم، لأنه كان قد تيب عليه من ذلك. فهذا لا يستقيم لأن آدم عليه السلام احتج بسابق التقدير والكتابة، ولم يحتج بأنه قد تيب عليه من الذنب. نعم لو أنه قال: أتلومني على أمر قد غفره الله لي وتيب علي منه لكان ذلك

بينا، لكنه قال: "تَلُومُنِي على أَمْرٍ قُدِّرَ عَلَيَّ قبل أَنْ أُخْلَقَ"، فاحتج بما عَلِمْتَ، ولم يعرج على ما ذكروا.

- وأما قول من قال إنما توجهت الحجة لآدم لأن موسى لامه بعد أن مات، واللوم إنما يتوجه على المكلف ما دام في دار التكليف. فالقول فيه كسابقه لأن آدم لم يورد تلك الحجة، ولم يقل بأنه في دار لا لوم فيها، كما أن اللوم والحساب لا يختص بدار الدنيا بل يلحق المكلف حتى بعد موته.

- وأما قول من قال بأن آدم أب، وموسى ابن، وليس للابن أن يلوم أباه. فليس بصحيح، فإن للابن أن يلوم أباه على معصية الله تعالى، إذ حق الله تعالى أعظم من أي حق، وهل الحقوق إلا فرع عن حق الله ﷻ. ثم إن هذا أمر لم يحتج به آدم عليه السلام، وبالتالي فليس هو الأمر الذي قال لأجله النبي ﷺ "فحج آدم موسى".

- وأما قول من قال بأنه إنما غلبه آدم عليه السلام لأنهما في شريعتين متغايرتين. وأنه كان في شريعة آدم أن المخالف يحتج بسابق القدر، وفي شريعة موسى أنه لا يحتج، فالقول فيه كسابقيه من حيث أنه لم يورد ذلك آدم عليه السلام أصلا، فكيف يصح أن يقال: إن قول النبي ﷺ "فحج آدم موسى" يتجه إلى أمر لم يذكر أصلا، ولا تعلق له بما ذكره آدم من احتجاج. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أين الدليل على أنه يجوز في شريعة آدم الاحتجاج بالقدر على الذنب دون شريعة موسى، وكيف يصح هذا مع أن القدر من الأصول الكبرى التي تتعلق بالإيمان بالله تعالى والتي لا ينبغي أن يكون فيها اختلاف، والله تعالى يقول: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ﴾ [الشورى: ١٣]، وهو ما يتعلق بأصول الدين، "فهذا كله مشروع دينا واحدا وملة متحدة لم تختلف على ألسنة الأنبياء وإن اختلفت أعدادهم"[(١)].

(١) تفسير القرطبي ١٦/ ١١.

وأما اعتراض المعتزلة على الخبر فساقط.

أولاً: من حيث أن الحديث ثابت عنه ﷺ، وهذا كاف في الرد.

وثانياً: أن كل ما اعترضوا به غير صحيح.

- فقولهم: أن هذا الخبر يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام فالكل متفق على أن موسى عليه السلام لم يحط بكل شيء علما، وقد أقر الخضر في الخبر المشهور كما عند البخاري(١) عندما قال: "إني على علم من علم الله علمنيه لا تعلمه أنت، وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه".

- وأما قولهم كيف يشافه الولد والده بالقول الغليظ، فقد سبق في فوائد الحديث ما يجيب على هذا.

- وأما قولهم لقد عَلِمَ موسى أن شقاء الخلق وإخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم، بل من الله تعالى. فالصحيح خلافه، فإنما لامه موسى على ذنبه أو على ما ترتب على ذنبه، ومرد القولين واحد، فاللوم من موسى عليه السلام لم يكن إلا على ما فعله آدم مباشرة أو ترتب على فعله.

- وأما قولهم أن آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة، إذ لو كان حجة له لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها، وأن الرسول ﷺ صوب آدم في ذلك، مع أن فساد الاحتجاج بالقدر مما لا يخفى، وإلا لبطلت الشرائع. فقد عادوا إلى أصل مذهبهم في رد القدر السابق، وكما قيل: لا تعلم اليتيم البكاء، فلا يستغرب منهم مثل هذا التقرير، وقد سبق عند قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ الرد على مثل هذا، وهنا يقال لهم على جهة الاختصار: ماذا تعنون بأن القدر ليس بحجة،

(١) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب ما يستحب للعالم إذا سئل أي الناس أعلم فيكل العلم إلى الله، الحديث رقم ١٢٢.

فإن عنوا به نفي التقدير السابق، وأن الإنسان هو الذي يخلق فعله فهذا مردود بصريح القرآن والسنة وإجماع السلف. وإن كان المقصود أن الاحتجاج بالقدر على إبطال التكليف مردود فهذا مما يُقَرون عليه، وهو موطن اتفاق بين أهل الإسلام، حاشا غلاة الجبرية. وليس في الحديث ما يدل على بطلان التكليف. إذ المحاجة إنما كانت في أمر مضى، وليس فيه ذكر لما يستقبل من الزمان. فاحتجاج آدم عليه السلام ولوم موسى له إنما كان على ما تقدم، لا على ما هو آت.

نعم لقائل أن يقول: التقدير السابق يستوي فيه الماضي والحاضر والمستقبل، فإذا جاز الاحتجاج بالقدر على أحدها جاز في الآخر ولا فرق. وهذا الاعتراض ظاهره القوة، غير أنه ليس كذلك، وذلك أن الفرق بين الماضي والمستقبل بيِّن من حيث اللوازم، وكما تقرر في علم الجدل فإن فساد القول يُعلَمُ إما بالنظر إليه ذاته، وإما بما يتفق عليه المتناظرون من وجود لوازم باطلة، ونحن وإياهم متفقون على أن الاحتجاج بالقدر في المستقبل يلزم عنه بطلان التكليف، وليس الأمر كذلك في الماضي، فيتعين حينها أن احتجاج المكلف بالقدر على ترك التكليف استنادا إلى حديث المحاجة غير صحيح. وهذا بيِّن لمن تأمله.

ثم إن الماضي يفارق المستقبل في حقيقة الأمر، وهو تبين قدر الله تعالى في الماضي دون غيره من الزمان. وهذا فرق لا ينكره إلا مكابر.

- وأما قولهم أنه ﷺ حكى ذلك عن اليهود، غير أن الراوي حين دخل ما سمع هذا الكلام، فظن أنه ﷺ ذكره عن نفسه لا عن اليهود. فهذا تلاعب بحديث رسول الله ﷺ، ولو جاز هذا لجاز لكل أحد أن يرد من دين الله ما لا يوافق هواه بمثل هذه التأويلات الباردة.

- وأما أنه قال فحج آدمَ بالنصب، فقد سبق رده وبيان بطلانه بالنقل الثابت عن كافة النقلة.

- وأما قولهم أن موسى عليه السلام إنما سأله عن السبب الذي حمله على تلك المعصية، لا عن تلك الزلة. فهذا مما لا يستقيم مع ألفاظ الحديث التي صرحت بذكر الخطيئة من جهة، ومن جهة أخرى فإن قولهم بأن آدم قال: إن خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة، فهذا تقول على آدم عليه السلام، ومخالفة لصريح القرآن، قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ ﴾ [البقرة: ٣٥- ٣٦][(١)].

والذي أراه في هذا الحديث أمور:

أولاً: أنه ثابت عن النبي ﷺ، ولا مجال لإنكاره.

ثانياً: أن ألفاظه التي عليها مدار الإشكال ثابتة، ولا يمكن الترجيح بين هذه الألفاظ، للثقة في رواتها من جهة، ومن جهة أخرى لاحتمال وروده في مناسبات عدة. والجزم بأنه كان في موطن واحد، وأن النبي ﷺ قال لفظا واحدا مما لا دليل عليه، ولا أعلم قائلا به.

ثالثاً: أن الأمة أجمعت على أنه ليس لأحد أن يأتي ما نهى الله عنه ثم يقول: أتلومني على أن قتلت أو زنيت أو سرقت، وذلك قد سبق في علم الله وقدره علي قبل أن أخلق، "هذا ما لا يسوغ لأحد أن يقوله، وقد اجتمعت الأمة أن من أتى ما يستحق الذم عليه فلا بأس بذمه ولا حرج في لومه، ومن أتى ما يحمد له فلا بأس بمدحه عليه وحمده"[(٢)]، ومن عصى فـ"الأمة أجمعت على جواز لوم من وقع منه ذلك، بل على استحباب ذلك كما اجمعوا على استحباب محمدة من واظب على الطاعة"[(٣)].

---

(١) وانظر: سورة الأعراف ١١-٢٧، وسورة طه ١١٥ - ١٢٣.

(٢) التمهيد ١٨/ ١٥.

(٣) فتح الباري ١١/ ٥١١.

رابعاً: قال تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ فدلنا الله ﷻ على أنه لا حجة لأحد بعد إرسال الرسل، ومن المعلوم قطعا أن علم الله وتقديره وخلقه للأشياء لم ينته ببعثة الرسل، فدل على أنه لا حجة لأحد في القدر على فعل منهي أو ترك مأمور. وهذا علمناه من جهة الشرع وإن لم تدرك عقولنا كنهه، وقد تقدم في آية الصافات ما يغني عن الإعادة.

خامساً: لو سأل سائل هل كان في احتجاج آدم على لوم موسى ما يشير إلى أنه احتج بالقدر على ما سبق منه من معصية الله تعالى قلنا نعم. ولا محيد عن هذا الجواب. ومن تأمل ألفاظ الحديث ورواياته هجم على قلبه ما لا يمكن رده من أن موسى إنما لام آدم على ذنبه وما ترتب عليه من الإخراج من الجنة، وأن آدم احتج على الأمرين بالقدر السابق.

سادساً: فإن قيل: فهل لنا أن نحتج بالقدر على ما سبق منا من معصية لله تعالى..؟، قلنا: إن كان احتج به بعد وقوعه، والتوبة منه، وترك معاودته، كما فعل آدم فنعم، فإن في ذكر القدر إذ ذاك من التوحيد ومعرفة أسماء الله وصفاته وذكرها ما ينتفع به الذاكر والسامع، لأنه لا يدفع بالقدر أمرا ولا نهيا ولا يبطل به شريعة، بل يخبر بالحق المحض على وجه التوحيد والبراءة من الحول والقوة. فإنه والحال هذه لم يدفع بالقدر حقا، ولا ذكره حجة له على باطل، ولا محذور في الاحتجاج به على مثل هذا الحال[1].

سابعاً: فإن قيل والمستقبل..؟، قلنا قد سبقت الإشارة إلى الفرق بين الماضي والمستقبل، ونزيد الأمر هنا فنقول: أما الحال والمستقبل فموضع يضر الاحتجاج فيه بالقدر. فمن يرتكب محرما أو يترك واجبا ثم يحتج بالقدر على إقامته عليه وإصراره فقد خالف ما جاءت به الشرائع كلها، وناقض ما علم من دين الرسل ضرورة. وخالف

(١) انظر شفاء العليل ١/١٨.

كتاب الله المنزل على رسوله ﷺ، وهو حقيق باللوم والتوبيخ. وهذا أمر لم أقله من تلقاء نفسي، ولا بالنظر العقلي، بل هو بيِّن في كتاب الله تعالى، فقد لام تعالى من احتجوا بالقدر على شركهم وعبادتهم غير الله لما قالوا "لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا" وقالوا: "لو شاء الرحمن ما عبدناهم". "ونكتة المسألة أن اللوم إذا ارتفع صح الاحتجاج بالقدر وإذا كان اللوم واقعا فالاحتجاج بالقدر باطل"[(١)].

ثامناً: فإن قيل: فهل لأحد أن يحتج يوم القيامة بالقدر على ما مضى منه في الدنيا..؟ قلنا: لولا ما علم من الثواب والعقاب، وعموم ما هو معلوم من دين الرسل بالضرورة لكان الجواب نعم. لكنا علمنا يقيناً أن الله أعد الجنة لأهل طاعته، والنار لأهل معصيته، وقطع الحجة بإرسال الرسل، والقدر لم يكن في الدنيا دون الآخرة فعلمنا يقيناً أنه لا حجة لأحد على الله، من خلال رد المتشابه إلى المحكم.

تاسعاً: فإن قيل فما الفارق بيننا وبين آدم من جهة الاحتجاج بالقدر على ما مضى إذ كان قد تقرر أنه عليه السلام لم يحتج بأنه قد تيب عليه، وإنما احتج بالقدر على فعله؟

قلنا هذا والله سؤال يقف العقل أمامه حائراً، "ومتى ضاقت الحيل في كشف المشكلات لم يبق إلا التسليم"[(٢)]، و"هذا عندي يجب فيه التسليم ولا يوقف فيه على التحقيق، لأنَّا لم نؤت من جنس هذا العلم إلا قليلا"[(٣)]، ولمثل هذا السؤال قدَّمنا أن إدخال العقل في هذا الباب - دون الاستنارة بأنوار الوحي والوقوف عند ظاهر الكتاب والسنة - موصل إلى الحيرة والاضطراب، فعبادة العقل هنا التسليم، والإيمان بكل ما ورد، واقتفاء طريق الراسخين في العلم، الذين قال الله عنهم: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي

(١) شفاء العليل ١/ ١٨.

(٢) مقتبسة من كلام ابن الجوزي فيما نقله عنه ابن حجر في الفتح ١١/ ٥٠٧.

(٣) مقتبسة من التمهيد لابن عبدالبر ١٨/ ١٦.

ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾ ﴾ [آل عمران: ٧]، وقوله تعالى: ﴿ لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٦٢﴾ ﴾ [النساء: ١٦٢].

ومما قد يُحتج به في مسألة الاحتجاج بالقدر يوم القيامة على ما سبق من التفريط في الدنيا حديث الأَسْوَدِ بن سَرِيعٍ (٤٢هـ) عَنِ النبي ﷺ قال "أَرْبَعَةٌ يوم الْقِيَامَةِ يُدْلُونَ بِحُجَّتِهِمَ لَا يسمَعَ وَرَجَلُ أَحمَقُ وَرَجَلُ هَرِمَ وَمَنَ مَاتَ فَي الفتْرَةِ فَأَمَّا الأَصَمُّ فيقول يا رَبِّ جاء وَالصِّبْيَانُ يَقْذِفُونِي بِالْبَعْرِ وَأَمَّا الْهَرَمُ فيقول لقد جاء الإِسْلامُ وما أَعْقِلُ وَأَمَّا الذي ماتَ فَي الفتْرَةِ فيقول رَبِّ ما أَتَانِي رَسُولُكَ فَيَأْخُذَ مَوَاثِيقَهُمْ لَيُطِيعَنَّهُ فَيُرْسِلَ إِلَيْهِمْ رَسُولا أَنِ ادْخُلُوا النَّارَ قال فَوَالَّذِي نَفْسِي بيده لو دَخَلُوهَا لَكَانَتْ عليهم بَرْدًا وَسَلامًا"[(١)].

(١) حديث صحيح، رواه الطبراني "٨٤١"، وأحمد "١٦٣٤٤" "١٦٣٤٥" بإسناد صحيح، وابن حبان، وإسحاق بن راهويه في مسنده "٤١" "٥١٤"، وأبو يعلى "٤٢٢٤"، والبزار "٢١٧٥"، وابن أبي عاصم "٤٠٤"، وذكره الهيثمي في المجمع ٧/ ٢١٦، وأخرجه ابن جرير الطبري في التفسير الآية ١٥ من سورة الإسراء، وابن حبان "٧٣٥٧"، والضياء في المختاره "١٤٥٤" "١٤٥٥" "١٤٥٦"، وذكره السيوطي في الدر المنثور ونسبه إلى مصنف عبدالرزاق وابن المنذر وابن أبي حاتم. وقد صحح بعض طرقه ابن عبدالبر في التمهيد ١٨/ ١٣٠، وابن القيم كما في طرق الهجرتين ١/ ٥٨٨، وقال ابن حجر كما في فتح الباري ٣/ ٢٤٦: "وقد صحت مسألة الإمتحان في حق المجنون ومن مات في الفترة من طرق صحيحة"، وصححه الألباني كما في كتاب السنة لابن أبي عاصم ص١٦٢ حديث "٤٠٤"، وفي السلسلة الصحيحة رقم "١٤٣٤"، وفي صحيح الجامع "٨٨١" ١/ ٢١٣، وصحح إسناده الأرناؤوط في تعليقه على صحيح ابن حبان ١٦/ ٣٥٦ برقم "٧٣٥٧". وله شاهد عند الحاكم "٤/ ٤٥٠" من حديث ثوبان عن النبي ﷺ، وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم، ووافقه الذهبي.

فهنا قد يقول قائل باحتجاج المكلف بالقدر السابق على تفريطه فيما أُمِرَ به في الدنيا من شريعة الله[(١)]، وبيان ذلك أن يقال: هؤلاء الأربعة احتجوا بما قدره الله عليهم في عدم امتثالهم لما جاءت به الأنبياء، ومما جعل الحجة لها وجاهة أن الله تعالى أقرهم على احتجاجهم، فلم يؤاخذهم حتى ابتلاهم في تلك الدار الآخرة بنظير ما كان للمكلفين في الدنيا من الأمر الإلهي، إلا أن المكلفين في الدنيا جاءتهم الرسل عن الله تعالى، وهؤلاء الأربعة أتاهم الأمر من الله مباشرة وهو أقطع للعذر.

والذي أراه هو أن هذا الاحتجاج يمكن للمخالف أن يعمل على تقريره من جهتين:

أولاً- من حيث أن هؤلاء الأربعة احتجوا بالقدر السابق، والذي منعهم من امتثال أمر الله ونهيه، ولولا ما سبق عليهم من التقدير لامتثلوا للدين الذي جاءت به الرسل عن الله تعالى، فلما حال القدر بينهم وبين طاعة الرسل كانت لهم حجة على أن لا يؤاخذوا بما كان منهم في الدنيا.

ثانياً- من حيث أنه لا فرق في خلق الله تعالى بين الأعراض والجواهر، فكما أنهم لما خلقوا على هيئة معينة كانت حائلة بينهم وبين الأمر الإلهي وكان في ذلك لهم حجة، فكذلك الحال في أعمالهم، إذ حال القدر بينهم وبين أن يتبعوا المرسلين، فكان كفرهم من قدر الله، وهو عَرَض قائم بهم، مخلوق فيهم. فكما أنه لا قدرة للمكلف في أن يغير شيئا من خلق الله له على هيئة معينة، فكذلك الحال في الأعمال، فلا قدرة له على أن يغير من خلق الله تعالى لفعله. وهذا وجه الاحتجاج بهذا الحديث في باب القدر.

---

(١) وهذه المسألة عند التأمل هي المسألة الوحيدة التي يمكن أن يدخل من خلالها هذا الحديث في باب القدر، واحتجاج هؤلاء الأربعة بالقدر السابق على عدم امتثالهم لدين الله أمر أقوله من خلال تأملي، ولم أجد من نبه إليه، أو احتج به، ولابد أن هذا لم يفت السابقين، غير أني لم أقف عليه، والله أعلم.

وهذا الاحتجاج منقوض من خلال المنقول والأثر، ومن جهة التأمل والنظر، وذلك من ثلاث جهات:

أولاً: من حيث ما سبق تقريره سابقاً من أن الأدلة الصريحة الصحيحة من الكتاب والسنة، وكذا ما عُلِمَ بالاضطرار من دين الرسل، ثم إجماع الأمة على أنه لا حجة لأحد على الله تعالى، بل لله الحجة البالغة، وأن الخلق مؤاخذون بأعمالهم، ولهذا أُنزِلَتِ الكتبُ وأرسلت الرسل، وبعث الله مبشرين ومنذرين، لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل. فلو كان في القدر السابق حجة لبطلت الشرائع، وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم، ولما كان في هذه الحجة رد لصريح القرآن في أنه لا حجة لأحد على الله علمنا أن هذا القول باطل قطعا.

ثانياً: أن الحديث دليل على نقض هذا الاحتجاج، وذلك أنه لو كان لهم حجة في القدر السابق لكان حالهم قبل أن يدلوا بحجتهم كحالهم عندما أمر الله تعالى النار بأن تأخذ من لم يمتثل الأمر منهم، ولا فرق، من حيث أنهم في حالهم الأخرى داخلون في القدر غير خارجين منه، فلما آخذهم الله تعالى في الحال الثاني دون الأول علمنا يقيناً أن هناك فرقاً بين الحالين، وليس هو القدر السابق، إذ هم في الحالين داخلون تحت قدر الله تعالى غير خارجين منه. يبينه:

ثالثاً: أن حقيقة الأمر أن هؤلاء قام بهم مانع منع من وصول الأمر إليهم، فاحتجوا بقيام المانع، لا بمطلق القدر السابق. ومعلوم أن المؤاخذة لا تكون إلا بالقدرة على الامتثال، من حيث توفر الشروط وانتفاء الموانع، فإذا انتفى شرط أو قام مانع لم تتجه المؤاخذة على المكلف. وهذا عين ما احتج به هؤلاء، وهو الفارق بين حالهم قبل أن يدلوا بحجتهم وحالهم بعد أن حوسبوا على مواقفهم من الأمر الإلهي. فلما حوسبوا في الحالة الثانية دون الأولى مع أن القدر السابق مؤثر في الحالين دل على أن هناك فارقا، وليس هو سوى قيام المانع في الحال الأولى دون الثانية.

فإن قال: فما الفرق بين خلق الله تعالى لأبدانهم وخلقه لأعمالهم...؟ أليست كلها خلق لله تعالى..؟، فإذا كان القدر حجة في الأول فليكن حجة في الثاني ولا فرق.

قيل: هذا عودة للكلام عن أفعال العباد وحقيقة تعلق القدرة الإلهية بها، وكيفية خلق الله تعالى للجواهر والأعراض، وهذا أمر لا ندرك كنهه ولا نعرف سره، لتعلقه بأمر حُجِبَ عنا علمه على جهة التحقيق، وقد سبق بيان ذلك في آية الصافات. ولكنا نعلم يقيناً أن هناك فرق بين خلق الأبدان وخلق الأعمال من حيث المؤاخذة في الثاني دون الأول، لكن ما حقيقة هذا الفرق..؟ هذا ما لا نعلمه، ولا نقول إلا كما قالت ملائكة ربنا: ﴿ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ ﴾ [البقرة: ٣٢]، والله تعالى أرشدنا فقال: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾ ﴾ سورة [الإسراء: ٣٦]، وقد عَلِمْنَا يقيناً "أن الله سبحانه حرم القول عليه بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه"[(١)]. وكان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه يقول: "إذا أخطأ العالم أن يقول لا أدرى فقد أصيبت مقاتله"[(٢)]، وكان مالك بن أنس[(٣)] وسفيان بن عيينة[(٤)] يقولون: "جُنَّةُ العالم قوله لا أدري"، هذا شأن أهل العلم فكيف بمن دونهم.

وختاماً لهذا المبحث: فالذي أحب التأكيد عليه هو أن مسائل هذا الباب يحكمها فيما أعلم بضع قواعد، إذا استشعرها المؤمن زال ما يجده في نفسه، واطمأن قلبه، وهي:

أولاها: أن الله تعالى خالق كل شيء ومليكه.

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٧٧.

(٢) الأمالي في آثار الصحابة ١/ ١٠٤.

(٣) كما في تاريخ ابن معين ٣/ ٢٥٢، وتاريخ مدينة دمشق ٨/ ٣٦٣.

(٤) كما في حلية الأولياء ٧/ ٢٧٤.

وثانيها: أن الله تعالى الحكمة الباهرة والحجة البالغة.

وثالثها: أنه ﷻ لا يظلم مثقال ذرة.

ورابعها: أنه تعالى على كل شيء قدير، وبكل شيء عليم.

وخامسها: أن العقل مخلوق كسائر الأعضاء، ومن لوازم هذا الأمر محدودية العقل[1] كما هو حال السمع والبصر وسائر الحواس.

فإذا اشتبه عليك أمر فإن القاعدة الخامسة تقضي بأن تتهم العقل، وبقية القواعد تقضي بأن ترد ما اشتبه عليك أمره إلى هذه المحكمات، "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"، والله تعالى أعلى وأعلم، وأجل وأحكم، لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون.

(١) انظر نصا مهما حول هذا الأمر لابن خلدون في: العقل والحرية، محمد شهاب الدين عربي، دار الجزيرة، ط١، ٢٠١٠م، ص٨٨.

الخاتمة

ختاما أحمد الله ﷻ بما يسر من إتمام هذا البحث، وأسأله ﷻ أن يجعله خالصا صوابا، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين، وقد توصلت إلى عدد من النتائج أهمها:

١- السببية في مظهرها الحتمي تتشابه في الفكر الإسلامي مع وضعها في الفكر الإغريقي إلى حد ما، غير أن مفهوم القدر لم يتبلور تبلورا واضحا إلا مع الإسلام، وانتقل معه المبدأ السببي من بعده الميثولوجي إلى أن اكتسب بعدا ميتافيزيقيا وفيزيقيا واضحا.

٢- المتأمل في التراث الكلامي لأهل الإسلام يجد نتاجا كبيرا حول "خلق أفعال العباد"، وهذا يدل على ما لهذه المسألة من أهمية بالغة في الفكر الفلسفي.

٣- يجد الباحث الربط بوضوح بين "البحث في موضوع القضاء والقدر" و"البحث في السببية"، حتى أن الموقف من أفعال العباد يكاد أن يتشكل من خلال الموقف من السببية في الكون.

٤- عندما رأى جمهور المعتزلة التلازم بين السبب والمسبب، وأن الأسباب تحدث آثارا في مسبباتها قالوا بحرية الفعل الإنساني، وأثره في الفعل. وفي المقابل عندما قال الأشاعرة بعدم التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، وأن الأشياء لا تؤثر في بعضها عند التحقيق؛ كان ميلهم إلى القول بالجبر أظهر.

٥- ظهر لي أن الكندي يؤسس لنظريته في التأثير من خلال نظرية الفيض، ليصل إلى أن كل ما في هذا الكون المحسوس محكوم بالعلل البعيدة الآتية من العلة الأولى، في ترسيخ واضح لرؤيته الجبرية. وهو وإن كان يقول بأن للإنسان حرية واختيارا؛ إلا أنه يؤكد على أن الكون بكل جواهره وأعراضه محتاج إلى الإله، وأن كل ما يحدث فيه فهو بتخليق الإله له، دون أن يكون لغيره فاعلية على التحقيق، في قول صريح بالجبر. فهو ينطلق من المبدأ السببي ليؤكد بوضوح على أن كل معلول في هذا الكون

فهو منفعل لعلة أولى، وأن الفعل لا يمكن أن يكون لفاعلين على جهة الاستقلال، وبالتالي قرر أن أفعال العباد وإن نُسبت إليهم فهي على جهة المجاز لا الحقيقة.

٦- ظهر لي بوضوح كيف انتهى الفارابي وابن سينا إلى جبرية خالصة، وهذه الجبرية تتمثل في تصورهما للوجود ونظام الكون، وترتيب الكائنات على نحو يجعل فعل الإله صادرا منه على سبيل اللزوم، كما أن العالم يسوده النظام، بفعل جبرية إلهية، متمثلة في الترتيب والناموس العام الصادر مع الفيض. وهما وإن قالا بوجود الحرية لدى الإنسان، إلا أنهما يعودان فيقرران أن هذه الحرية لا تعني شيئا سوى السير وفق الناموس المعد سلفا، فهما يثبتان حتمية قاسية على الإنسان، وبهذا يثبتان صراحةً النتائج الحتمية لمذهبهما حيال حرية الإنسان، وأنها عند التحقيق تقع تحت جبرية محضة، وأن أفعاله ليست إلا انفعالا للفيض الإلهي، ليصلا بذلك إلى ما قرره الكندي سابقا، من أن الأفعال الإنسانية ما هي إلا انفعال محض لفعل العلة الأولى، مما سوغ لنا معه القول بأن فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا ليس فيها – عند التحقيق – موضع للقول بحرية الإنسان.

٧- بينتُ أن المتأمل في نصوص ابن عربي حول مسألة السببية، وعلاقتها بأفعال العباد من جهة الجبر والاختيار؛ يجده اهتم في مؤلفاته اهتماما ملحوظا بمسألة القضاء والقدر، وقدم على عادته أكثر من تصور واحد للقضية؛ إذ نراه يتنقل من إعلان الجبر المطلق، إلى التصريح بحرية الإنسان، إلى إقرار القدر ونفي الإرادة الإنسانية، فهو في هذه المسألة لا يقول رأيا واحدا محررا فيها، وهكذا فإن من قال إن ابن عربي يقول بالجبر المحض يجد نصوصا، ومن قال إنه يقول بالاختيار لا يعدم شواهد، ومن قال إنه يقول بالجبر في الاختيار يجد سندا قويا من كلام ابن عربي نفسه.

٨- ظهر لي بوضوح أن المتأمل في نتاج المعتزلة يجدهم – في الجملة – يقولون بالتلازم بين الأسباب والمسببات. والمتأمل في نظرية التولد عندهم يعلم يقينا أنها قائمة على المبدأ السببي، من جهة القول بتلازم الأسباب ومسبباتها، ومن جهة الإقرار بخصائص الأشياء وفاعليتها.

٩- بينتُ أن المعتزلة عندما قالوا - في العموم - بالتلازم بين السبب والمسبب أثبتوا فاعلية الإنسان، وجعلوه فاعلا لأفعاله على جهة الحقيقة لا المجاز، مؤكدين على أن الله ليس خالقا لأفعال العباد، وأن وجود الأفعال الاختيارية واقع بالقدرة الحادثة، فالمدرسة الاعتزالية لما أقرت التلازم بين السبب والمسبب، وقالت باستحالة مقدور بين قادرين - إذ المؤثر لابد أن يكون أحدهما دون الآخر- قالت بأن الإنسان هو الفاعل لأفعاله حقيقة، وبالتالي ترتب على ذلك المدح والذم والثواب والعقاب. وفي سبيل الحفاظ على تماسك السببية، وعلاقتها بالفعل الإنساني؛ فإن بعضا من فرق المعتزلة ارتكبت الشناعات؛ بغية التأكيد على حرية الإنسان المطلقة وبالتالي مسؤوليته عن أفعاله.

١٠- يختلف موقف الأشاعرة من حرية الإنسان عن موقف المعتزلة تبعا لاختلاف المبدأ الذي يصدر عنه كل منهما. فقد رفض الأشاعرة مبدأ المعتزلة القائل بحرية الإنسان في أفعاله وقدرته عليها. ومع أن الأشاعرة يجمعون على مخالفة المعتزلة في هذه القضية فإنهم لم يتفقوا فيما بينهم على رأي جامع بينهم في علاقة الإنسان بفعله.

١١- إن المتأمل في مدرسة المعتزلة والمدرسة الأشعرية يجد كلا المدرستين تؤمنان بالمبدأ السببي، وتقران بأن لكل حادث محدث، كما أن كلا المدرستين تقول باستحالة مقدور بين قادرين، ولهذا كان ولابد من نسبة أفعال العباد إلى أحد الجهتين على الحقيقة، إما إلى الله تعالى وإما إلى العبد، فـالمعتزلة جعلوا حرية الإنسان أصلا في مذهبهم، فرفضوا القول بما يعارضها كالقضاء الأزلي، والأشاعرة جعلوا القضاء الأزلي أصلا، ورفضوا القول بما يعارضه من حرية الإنسان وخلقه لأفعاله.

١٢ - بينت خلاف أهل العلم في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ وناقشناها لغة، وبينا أنها لا تدل على المذهب الفاسد على كل الأقوال، وترجح لنا أن "ما" في ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ مصدرية، وذكرنا ما يعضد ذلك من الدلائل.

١٣- بينتُ علاقة المبدأ السببي بخلق أفعال العباد، وناقشتُ الفعل الإنساني بين الضرورة والاختيار، وانتهيتُ إلى أن هذا الباب مما لا يطمع في كشف كنهه بالعقل، وإنما العصمة فيه لمن اعتصم بالوحي، وسلم لله الخلق والأمر، وأقر بكل ما جاء على لسان رسوله ﷺ.

١٤- ناقشتُ حديث احتجاج آدم موسى وحديث الأسود بن سريع في الأربعة الذين يدلون بحجتهم يوم القيامة، وما يمكن أن يتعلق به من يريد إبطال الأعمال، وبينا أنه من خلال الأثر والنظر لا يدلان على شيء من إبطال مسؤولية الإنسان عن فعله من جهة، كما أنهما يدلان على ثبات القدر السابق وعلم الله الشامل وعدله المطلق من جهة أخرى.

١٥- ظهر بوضوح من خلال البحث في المبدأ السببي لدى فلاسفة الإسلام ومتكلميه اعتماد الإسلاميين على المنهج العلمي واهتمامهم بالبعدين الميتافيزيقي والفيزيقي على حد سواء، وأثر نظرتهم في الضرورات العقلية من جهة وعلاقة الخالق بالمخلوق من جهة أخرى في تقريراتهم العقدية.

التوصيات

- أوصي بأن يتبنى أهل التخصص في البحث العقدي دراسة شاملة، تتبع المنهج الاستقرائي التاريخي مع المنهج الوصفي التحليلي؛ لجمع المسائل العقدية المشتركة التي تناولتها مختلف مدراس الإسلاميين في تراثنا الفلسفي والكلامي، وتقسيمها على محاور أربعة:

المحور الأول: المسائل المتفق عليها بين مختلف المدارس الإسلامية.

المحور الثاني: المسائل التي ظاهرها الاختلاف، وعند التحقيق يكون الخلاف فيها لفظيا وليس حقيقيا.

المحور الثالث: المسائل التي فيها خلاف حقيقي، ولكنه من الخلاف المقبول، الذي لا تثريب فيه، والأدلة فيه متقاربة، ولا يبعد كل فريق إصابة خصمه الحق عند الله تعالى.

المحور الرابع: المسائل التي يندرج الخلاف فيها ضمن الاختلاف المذموم.

على أن يبين في كل محور مأخذ الخلاف، وهل هو نقلي أم عقلي، أم أنه مشترك بين الأساس النقلي والعقلي. مع ضرورة أن توثق أقوال المختلفين من كتبهم، وليس من كتب مخالفيهم، وإن كان الأصل في كلٍّ الثقة والصدق؛ إلا أن كمال المنهج العلمي يقتضي ما ذكرناه، مع ضرورة أن يبين من خلال المنهج الاستردادي التطور الحاصل في الآراء في كل مدرسة.

- أوصي بالقيام بدراسة كاشفة لحقيقة العقل في الإسلام، وبيان حدوده وأبعاده التي ضمنها له الوحي ودعا إليها، ومدى توافق نصوص الوحي مع الضرورات العقلية، والعمل على إنشاء ببلوجرافيا شاملة لمسائل الاعتقاد التي دليلها نقلي محض، والمسائل التي دليلها مشترك بين الاستدلال النقلي والنظر العقلي.
- كما أوصي - من خلال دراستي في هذا البحث لمبدأ السببية - بضرورة أن يوقف

طلاب الدراسات العليا – من خلال مشاريع بحثية جادة – على ضخامة تراثنا الفلسفي والكلامي، ومدى مساهمة المسلمين في البحث الفلسفي عموما، ومساهمتهم في الميثودلوجيا وحقيقة اعتمادهم للمنهج العلمي خصوصا من جهة، ويُعلمون – من خلال حلقات البحث والنقاش – كيفية التعامل مع مسائل الخلاف وفقا للمنهج العلمي، بعيداً عن الاشتغال بالبحث في الذوات، والاشتغال بدلا عن ذلك ببحث المسائل، من جهة أخرى.

أهم المراجع

القرآن الكريم.

الآداب الشرعية لابن مفلح، مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٧١م.

آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، تحقيق د. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط١، ١٩٥٩م.

الآيات البينات، لأحمد بن قاسم العبادي، ضبطه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦م.

الإبانة عن أصول الديانة، علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري أبو الحسن، حيدر اباد، ١٣٢١هـ.

الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، لأبي عبدالله عبيدالله ابن بطة العكبري، تحقيق رضا بن نعسان معطي، دار الراية، ط١، ١٤٠٩هـ.

إبراز المعاني في القراءات السبع، عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب الوثائقية القومية بالقاهرة، ط٣.

الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم علي بن أحمد، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤٠٤هـ.

الأربعين في أصول الدين، لفخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦هـ.

أرسطو عند العرب، نشر د. عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٤٧م

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني، تحقيق د. محمد يوسف موسى، وعلي عبدالمنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، للإمام محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، ط٢، ١٩٩٤م.

أساس التقديس للرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الديل، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

الأسباب والمسببات، د. محمد عبدالله الشرقاوي، دار الجيل، ط١، ١٩٩٧م.

الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، لابن عبدالبر، تحقيق د. عبدالمعطي قلعجي، دار قتيبة، ط٢، ١٩٩٣م.

إشارات المرام من عبارات الإمام، لكمال الدين أحمد البياضي، تحقيق يوسف عبدالرازق، الحلبي، ط١، ١٣٦٨هـ

إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، د. محمد علي الجندي، مكتبة الزهراء، ط١، ١٩٩١م.

أصول الدين لأبي اليسر البزدوي، تحقيق د. هانز بيترلنس، مطبعة الحلبي، ط١، ١٣٨٣هـ.

أصول الدين لأبي منصور البغدادي، مطبعة الدولة – استنبول، ط١، ١٩٢٨م.

أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، د. محمد علي ابو ريان، دار الطلبة العرب، ١٩٦٩م

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، طبعة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٨م.

أعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، راجعه: طه عبدالرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت.

إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية، تحقيق د. ناصر العقل، ط٥، ١٩٩٨م.

الإلهيات عند الفارابي، وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٥م.

أمالي المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت.

الأمالي في آثار الصحابة، عبدالرزاق الصنعاني، تحقيق مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، ١٩٨٩م.

الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، د. محمد السيد الجليند، الهيئة القائمة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٣م.

الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، يحيى العمراني، تحقيق: د. سعود الخلف، أضواء البيان، ط١، ١٩٩٩م.

الإنسان والحرية عند محيي الدين بن عربي لـ سعيد شلبي، دار علاء الدين، ط٢.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبدالله بن عمر البيضاوي، دار الكتب العلمية، ١٩٨١م.

إيثار الحق على الخلق، لأبي عبدالله محمد بن الوزير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

ابن باجة وآراؤه الفلسفية، د. زينب عفيفي، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠١م

بحر الكلام لأبي المعين النسفي، مطبعة الكردي، القاهرة، ١٩١١م.

البحر المحيط في أصول الفقه، لـ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، دار النشر: دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط ١، تحقيق: د. محمد محمد تامر، ١/ ٨٢.

البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل دار السعادة، ١٣٢٨هـ.

البداية والنهاية، لابن كثير، تحقيق د. عبدالله التركي، دار هجر، ط١، ١٩٩٧م.

بدائع الفوائد لابن القيم، تحقيق علي العمران، دار عالم الفوائد، ط٢، ١٤٢٧هـ.

البرهان في أصول الفقه لـ عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق عبدالعظيم الديب، دار الوفاء، ط ٣، ١٩٩٢م.

تاريخ الإسلام، لشمس الدين الذهبي، تحقيق: د. عمر عبدالسلام، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٧م.

تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق: عمر العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

تاريخ فلاسفة الإسلام، د. محمد لطفي جمعة، مكتبة الأسرة، ط٢، ٢٠٠٨م.

تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، ط٣.

تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري وخليل الجر، دار المعارف، بيروت.

تاريخ الفلسفة العربية، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، ط٣، ١٩٩٥م.

تاريخ ابن معين، تحقيق د. أحمد محمد نور، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط١، ١٩٩٩م.

التبصير في الدين للاسفراييني، عزت العطار، ط١، ١٣٥٩هـ.

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية لـ د. عاطف العراقي، دار المعارف، ط٦، ١٩٩٣م.

التسهيل لعلوم التنزيل، لمحمد بن أحمد الغرناطي، تحقيق: محمد عبدالمنعم اليونسي، ومحمد عطوة عوض، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٧٣م.

التصوف الشرقي والفيزياء الحديثة، فيرتجوف كابرا، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار ط٢، ٢٠٠٧م.

التصوف طريقا وتجربة ومذهبا لـ د. محمد كمال جعفر، دار الكتب الجامعية، ط١، ١٩٧٠م.

التصوف والفلسفة، ولترستيس، ترجمة د. عبدالفتاح امام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م.

تفسير الجلالين، للجلال المحلي والجلال السيوطي، دار إحياء الكتاب، ١٣٤٥هـ.

التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي، تحقيق د. عبدالحي قابيل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ.

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، د. مصطفى عبدالرزاق، مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٧م

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ابن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، ١٤٠٧هـ.

التوحيد لابن منده، تحقيق علي بن محمد الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ٢٠٠٢م.

التوحيد لأبي منصور الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت.

تيسير الكريم الرحمن، لعبدالرحمن السعدي، مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٩٩٨م.

جامع البيان عن تأويل القرآن، لابن جرير الطبري، تحقيق د. عبدالله التركي، دار هجر، ط١، ٢٠٠١م.

الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله القرطبي، تحقيق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٦م.

الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، مكتبة وهبة، ط٦، ١٩٨٢م.

الجواهر الحسان، عبدالرحمن الثعالبي، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.

ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٦م.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت طـ ١٤٠٩هـ.

حي بن يقظان لأبي بكر بن الطفيل، تحقيق د. البير نصري نادر، دار المشرق، ط٤، ١٩٩٣م.

رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن الندوي، دار القلم، ط١٠، ١٩٩٦م.

رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق ونشر د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ١٩٥٣م.

رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن عربي وابن باجة، تحقيق وجمع د. عبدالرحمن بدوي، دار الأندلس، ١٩٨٣م.

زاد المعاد لابن القيم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعبدالقادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ.

سلام الأحكم على سواد الأعظم لـ إبراهيم حلمي بن حسين الوافي، الأستانة، ط١، ١٣١٣هـ.

السلسلة الصحيحة للألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

سنن ابن ماجة، بحكم الألباني، اعتنى بها مشهور حسن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.ط١.

سنن أبي داود، بأحكام الألباني، اعتنى بها مشهور حسن، دار المعارف للنشر والتوزيع، ط١.

سنن البيهقي، تحقيق عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م.

سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ.

سنن النسائي المعروف باسم السنن الكبرى للنسائي، تحقيق: د. عبدالغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م.

سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٩٩٣م.

شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للأبي القاسم اللالكائي، تحقيق د. أحمد الغامدي، دار طيبة، ط٧، ٢٠٠٢م.

شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار، دار إحياء التراث العربي، ط١.

شرح الزرقاني على موطأ مالك، للزرقاني، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.

شرح السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٧١م.

شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٧هـ.

شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، تحقيق عبدالله التركي، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٩٩٢م.

شرح المقاصد للتفتازاني، تقديم إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م.

شرح المواقف لـ علي بن محمد الجرجاني، منشورات الشريف الرضي، ١٣٧٠هـ.

شرح صحيح مسلم للنووي، المطبعة المصرية، القاهرة.

الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن - الرياض / السعودية، طـ ٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩.

شفاء العليل لابن قيم الجوزية، تعليق مصطفى الشلبي، مكتبة السوادي، ط٢، ١٩٩٥م.

صحيح البخاري،محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، دار الشعب - القاهرة، ط٢، ١٩٩١م.

صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م.

صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٩٠م.

صحيح مسلم تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٧م.

صيد الخاطر لأبي الفرج ابن الجوزي، تحقيق عامر علي، دار ابن خزيمة، ط١، ١٩٩٧م.

طرح التثريب في شرح التقريب، لزين الدين العراقي، دار المعارف، ١٣٨٣هـ.

عقائد السلف، علي سامي النشار وعمار الطالبي، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧١م.

العقل والحرية، محمد شهاب الدين عربي، دار الجزيرة، ط١، ٢٠١٠م.

العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية، د. سليمان البدور، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٦م

عقيدة السلف وأصحاب الحديث لأبي عثمان الصابوني، تحقيق ناصر الجديع، دار العاصمة الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ.

العقيدة النظامية لأبي المعالي الجويني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية ١٤١٢هـ.

عمدة القاري، للبدر العيني، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٨هـ.

العواصم من القواصم، لمحمد بن الوزير، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٢م.

عون المعبود، للعظيم آبادي، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، مطبعة المجد، نشر المكتبة السلفية، ط٢، ١٣٨٨هـ.

غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي، تحقيق د. أحمد السايح، ود.توفيق وهبه، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٩ م.

فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٩٧م.

الفتوحات المكية، لابن عربي، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

الفرق بين الفرق، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧ م.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، وضع حواشيه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦م.

فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، بقلم أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٤م

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تأليف: البلخي والقاضي عبدالجبار والجشمي، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

الفكر الإسلامي وتراث اليونان، د. أميرة حليمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.

فلاسفة الإسلام، د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية.

الفلسفة الطبيعية والإلهية النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، غيضان السيد علي، دار التنوير، ٢٠٠٩م.

فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، د. يمنى الخولي، دار قباء، ٢٠٠٠م.

فلسفة القدر في فكر المعتزلة، لـ د. سميح دغيم، دار التنوير، ٢٠٠٧م.

فلسفة المتكلمين لـ هاري ولفسون، ترجمة مصطفى لبيب عبدالغني، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م

في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق لـ د. إبراهيم مدكور، دار المعارف.

قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام لـ د. محمد السيد الجليند، دار قباء، ط٦، ٢٠٠٦م.

كتاب الإيضاح في أصول الدين، لابن الزاغوني، تحقيق: د. أحمد السايح، ود.إحسان مرزا، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٤م.

الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، إشراف د. إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م.

كتاب التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، للمؤيد بالله يحيى بن حمزة العلوي، تحقيق هشام حنفي سيد، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٨ م.

كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١/ ١٩٩، دائرة المعارف الإسلامية.

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، مطبعة محمد مصطفى، ١٣٨٧هـ.

الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش لـ د. قاسم الكاكائي، تعريب عبدالرحمن العلوي، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٥م.

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري، تحقيق حمود غرابة، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.

الماتريدية دراسة وتقويما لـ د. أحمد الحربي، دار الصميعي، ط٢، ٢٠٠٠م.

متشابه القرآن للقاضي عبدالجبار، تحقيق د. عدنان زرزور، مكتبة دار التراث، ١٩٦٩م.

مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبدالرحمن القاسمي، دار عالم الكتب، ١٩٩١م.

المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبدالجبار، جمع الحسن بن متوية، تحقيق يان بترس، دار المشرق، ط١، ١٩٩٩م.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، تحقيق د. حسين اياي، ط١، ١٩٩١م.

المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه، لجلال الدين المحلي، دار إحياء الكتب العربية، ط٢.

محيي الدين ابن عربي وليبنتز لـ د. محمود قاسم، القاهرة، ١٩٧٢م.

المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، ط١٩٩١،٢م.

مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط٣، ١٩٨٩م.

مذاهب الإسلاميين، د. عبدالرحمن بدوي، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩٦م.

المسايرة، للكمال بن الهمام، مطبعة السعادة، ط٢، ١٣٤٧هـ.

مسائل ابن هانيء، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٠هـ.

المستصفى في علم الأصول، لـ محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ.

مسند أبي عوانة، تحقيق أيمن عارف الدمشقي، دار المعرفة، ط١، ١٩٨٨م.

مسند أحمد، تحقيق الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٩م.

مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام لـ د. فاروق أحمد حسن دسوقي، رسالة دكتوراه (مخطوط) بجامعة القاهرة، كلية دار العلوم.

مشكلة الحرية في الإسلام لـ جميل منيمنة، دار قباء، ط٢، ١٩٩٠م..

مشكلة السببية وعلاقتها بوجود العالم عند فلاسفة الإسلام لـ د. إبراهيم محمد إبراهيم صقر، رسالة دكتوراه (مخطوط) بجامعة القاهرة، كلية دار العلوم.

معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، المنار، ١٣٤٥هـ.

معالم السنن للخطابي، المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

معاني القرآن لأبي جعفر النحاس، تحقيق محمد الصابوني، مركز إحياء التراث، ط١، ١٤٠٨هـ.

المعتزلة فرسان علم الكلام لـ د. عصام الدين محمد، منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٩٦م.

معجم الطبراني، تحقيق طارق عوض الله، دار الحرمين، ١٩٩٥م.

المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبدالجبار، تحقيق لجنة من العلماء والباحثين.

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، ١٤٢٢هـ.

مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، المطبعة الأميرية، ط١، ١٩٨٨م.

مفهوم الحدوث الدهري في ميتافيزيقيا الوجود، عادل محمود بدر، دار الحوار، ط١، ٢٠٠٨م

مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، د. سليمان ناصر بركات، دار دمشق، ط٢، ١٩٨٤م.

مقالات الإسلاميين لأبي حسن الأشعري، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، ١٩٩٩م.

الملل والنحل للشهرستاني، تحقيق أمير مهنا، وعلي حسن، دار المؤيد، ط٦، ١٩٩٦م.
الملل والنحل لابن المرتضى، نشره توماس ارنولد، ١٩٦١م.
منهاج السنة لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٩٨٩م.
المواقف، لعضد الدين عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، ط١، ١٩٩٧ م.
موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري، المكتبة السلفية، مصر، ١٣٥٢هـ.
ناصر الدين البيضاوي واراؤه الكلامية والفلسفية، د. حمودة السعفي، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠٠٤م.
النبوات لابن تيمية، تحقيق د. عبدالعزيز الطويان، أضواء السلف، ط١، ٢٠٠٠م.
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لـ د. علي سامي النشار، دار المعارف، ط٧، ١٩٧٧م.
نظرية الخلق عند الفارابي، د. حسين أتان، وزارة الإعلام العراقية.
نهاية الإقدام في علم الكلام لعبد الكريم الشهرستاني، تصحيح الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية.