ستتم تصحيح وتعديل ما في هذه الرسالة
بتصريح من سعادة الدكتور عبد الرزاق عفيفي
٤ / ٥ / ١٤٠١ هـ
المشرف د. محمد صالح أبو نيا

جامعة الملك عبد العزيز
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة
قسم الدراسات العليا الشرعية
فرع العقيدة

٣٠١٠٢٠٠٠٠٠٠٢١٤

صفة الإرادة الإلهية
في الفكر الإسلامي

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة

إعداد
خليل الرحمن عبد الرحمن

إشراف
الشيخ كمال هاشم أبو النجا
الأستاذ بقسم الدراسات العليا بالكلية

في سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

٢١٢٢٠٠
جامعة أم القرى / مكة المكرمة
عمادة شؤون المكتبات
قسم المخطوطات
UMM AL-QURA UNIVERSITY MAKKAH
٢١٤

بسم الله الرحمن الرحيـــــم

شكـــر وامتنـــــان

أحمد الله العلي القدير ، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد وعلى آلـــه وصحبه أجمعين .

وبعد : فهذه رسالة أقدمها الى كلية الشريعة والدراسات الاسلاميـــة بجامعة الملك عبد العزيز فرع مكة المكرمة ، لنيل درجة الماجستير في العقيدة .

واعترافا بالفضل والاحسان أتقدم بالشكر والتقدير الى جميع المسئولين في جامعة الملك عبد العزيز ، وعلى رأسهم سعادة عميد كلية الشريعـــــة والدراسات الاسلامية بمكة المكرمة ، وجميع الأساتذة والعاملين في قســـم الدراسات العليا الشرعية ، على ما قدموه لنا من مساعدات وتسهيلات خـــلال الدراسة وأثناء اعداد الرسالة .

كما أتقدم بجزيل شكري وخالص امتناني لفضيلة الشيخ كمال هاشم أبوالنجا المشرف على الرسالة ، الذي منحني كثيرا من وقته الثمين وأرشدني بعلمـــه الواسع وتوجيهه الصادق ، حتى تمكنت أن أنهي هذه الرسالة التـــــي موضوعها من أصعب المواضيع ، ويتطلب جهودا جبارة ومضنية لجمع شتى البحث فجزاه الله عنا أحسن الجزاء . انه ولي الأمر والتوفيق ، ونعم المولى ونعـــم النصيـــــر .

فهـــرس الموضـــوعات

الموضـــوع	الصفحة
- التمهيد	١
- نبذة تاريخية عن مبحث الصفات	٢
- موقف السلف من الصفات الالهية	٢
- ظهور الجهمية وبدء القول بنفي الصفات	٥
- نشأة المعتزلة وآراؤهم في الصفات	٧
- ظهور الكلابية ، والقول بنفي قيام الصفات الاختيارية به تعالى	١٠
- متأخرو الاشاعرة	١٣
- موقف متأخري الاشاعرة من الصفات الخبرية	١٣
- أقسام الصفات الالهية	١٥
- معنى الصفة والوصف	١٥
- تقسيم الصفات	١٦
- الصفات النفسية	١٦
- الصفات السلبية	١٧
- صفات المعاني	١٧
- الصفات المعنوية	١٨
- الحال والمذاهب فيها	١٩
- تقسيم الصفات عند المعتزلة	٢٠
- تقسيم آخر للصفات	٢١
- صفات الذات وصفات الفعل	٢١
الفصـــل الاول	٢٤
- الارادة لغة واصطلاحا	٢٥
- الارادة والشهوة	٢٧

الموضـــــوع	الصفحة
= الارادة والتمنى	٢٨
- تفصيل مذاهب الاسلاميين فى مفهوم الارادة الالهية	٢٨
- رأى الفلاسفة الاسلاميين فى صفات الله تعالى	٣١
- رأى الفلاسفة فى صفة الارادة	٣٨
- الرد على رأى الفلاسفة	٤٤
- امتناع تحقق ذات مجردة عن الصفات فى الخارج	٤٤
- لا مخلص للفلاسفة عن لزوم الكثرة مع اثبات العلم	٥٠
- بيان عدم كفاية العلم فى التخصيص وأنه مغاير للارادة	٥٣
- الرد على قولهم بالايجاب	٥٥
- قيل : لا بد من القول بالايجاب	٦١
- نفى الغرض	٦٣
- مفهوم الارادة الالهية عند المعتزلة	٦٥
- رأى الاشاعرة فى معنى الارادة الالهية	٦٨
- ارادته تعالى حادثة لا فى محل ،أم قديمة قائمة به تعالى ؟	٧٠
- الارادة من صفات الذات أو من صفات الفعل ؟	٧٦
- الرد على آراء الجاحظ وأبى الحسين والكعبى والنجار	٧٩
- اثبات الارادة شاهدا ،وأنها غير الداعية	٧٩
- الرد على رأى الكعبى والنظام	٨٤
- الرد على رأى النجار	٨٦
- الارادة الالهية عند السلفيين	٨٨
- الارادة عند السلفيين نوعان	٨٩

الموضـــــــوع	الصفحة
- مرادفة الارادة للمشيئة	٩٠
- رأى السلفيين فى زيادة الصفات وقدمها وقيام الحوادث به تعالى	٩١
- رأى السلفيين فى وحدة الارادة	٩٤
- رأى ابن حزم فى الارادة	٩٧
الفصـــل الثانـــى	١٠٢
- الأدلة النقلية على ثبوت الارادة لله عز وجل	١٠٣
- الأدلة من كتاب الله العزيز	١٠٣
- الأدلة من أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم	١١٣
- الأدلة العقلية على ثبوت الارادة لله عز وجل	١١٦
- مسلك القاضى عبد الجبار فى اثبات الارادة	١٢١
- استدلال القاضى بالاحوال على الأعراض والمعانى	١٢٣
- اختلاف المتكلمين فى قيام الصفات بالله عز وجل	١٢٥
- شبه النفاة والرد عليها	١٢٩
- الرد على مثبتى الأحوال	١٣١
الفصـــل الثالـــث	١٣٣
- أنواع الارادة الالهية	١٣٤
- تقسيم الارادة عند الاشاعرة والمعتزلة	١٣٨
الفصـــل الرابـــع	١٣٩
- خصائص الارادة الالهية	١٤٠
- وحدة الارادة الالهية	١٤٠
- قدم الارادة الالهية	١٤٢

الموضـــــوع	الصفحة
- مبحث قيام الحوادث بذاته تعالى	١٤٣
- أدلة القائلين بامتناع قيام الحوادث به تعالى	١٤٥
- رد ابن تيمية لدليل الآمدي	١٥٢
- عموم الارادة الالهية	١٥٧
- أدلة أهل السنة على عموم الارادة	١٥٩
- أدلة المعتزلة والرد عليها	١٦٤
- أثر الارادة الالهية	١٧٤
- الارادة الالهية والجبر	١٧٤
- ارادته تعالى لا تجبر عند السلف	١٧٩
- كان السلف يطلقون لفظ "الجبل"	١٨٢
- هل الارادة ترجح لذاتها أو لسبب ؟	١٨٤
- اضطراب قول المتكلمين في تعليل الارادة	١٨٦
- تعليل أفعاله تعالى بالأغراض	١٨٨
الفصل الخامـــس	١٩٢
- الارادة الالهية والأمر والرضا والمحبة	١٩٣
- الفرق بين الأمر والارادة	١٩٤
- الفرق بين الارادة وبين المحبة والرضا	١٩٧
- خاتمة البحث	٢٠٢
- كشف المراجع	٢١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله النبى الأمى الأمين ، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين ، وعلى كل من تبعهم باحسان الـــى يوم الديـــــن .

وبعد : فكما هو معلوم أن طالب الدراسات العليا (ماجستير) يختار بعد اجتيازه مرحلة الدراسة المنهجية ، موضوعا يتعلق بفرعه الذى يدرس فيه ليكتب فيه ويستفيد من مطالعة الكتب ويشعر من الأمور ، ثم يقدمها بشكل منسق . وحينما كنت طالبا فى جامعة الملك عبد العزيز الحبيبة ، كان لزاما على أن أختار موضوعا للرسالة ، فبعد تفكير ودراسة وقع اختيارى على الموضوع التالى :

" صفة الارادة الالهية فى الفكر الاسلامى "

وقد دفعنى لاختيار هذا الموضوع الأمور الآتية :

أولا : لما كنت قد تحصلت على شهادة الماجستير فى جامعة على كره - بالهند فى عام ١٩٧٥م ، فى مادة " الفلسفة " ، وكنت قد تعرفت هناك على مبـــادىء الحكمة الاسلامية العربية ، وعلى مباحث الفلسفة المادية الغربية ، بواسطة اللغة الانجليزية ، فحينما كررت الدراسة للماجستير بمكة المكرمة ، استحسنت أن أواصل جهدى بأخذ موضوع يعيننى فى تقوية صلتى بدراستى الماضية ويساعدنى فى العثور على منابع الفكر الاسلامى بالاطلاع على المراجع الهامة باللغة العربية .

ثانيا : ولما كان الكلام فى الصفات الالهية من أهم المواقع وأصعب المواضيـــع فى علم العقائد ، وكان له صلة خاصة بوحدانيته تعالى فى ذاته وصفاتـــه وأفعاله

آثرت أن أختار صفة من صفات الله تعالى ، لأقف على ما ورد به كتاب الله العزيز وسنة رسوله الكريم في وصفه تعالى وتقديسه ، مسترشدا بجهود بذلها أئمة الاسلام وعلماؤه في معرفته سبحانه وتعالى ، عبر التاريخ الاسلامي الطويل .

ثالثا : صفة الارادة الالهية تتصل اتصالا جوهريا بالمباحث الرئيسية التي يكثر حولها النقاش في علم التوحيد ، لأنها تتعلق بسؤال : هل الله سبحانه وتعالى مختار في أفعاله أو هو موجب بالذات ؟ وهل هو يخصص بعض الجائزات ~~ببعضها~~ دون بعض بارادته واختياره أو يرجحها (الترجيح) بسبب استعدادات القوابل ، ~~وشيئة الفعل لا دخل له~~ ؟ .

وهذا البحث له أثر جوهري في معرفته سبحانه وتعالى فان القرآن الكريم جاء بنص أنه - تعالى - على كل شيء قدير ، كما ورد في الحديث الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " اذا دعوتم الله فاعزموا في الدعاء ، ولا يقولن أحدكم : ان شئت فأعطني ، فان الله لا مستكره له " . (رواه البخاري) .

فلو لم يعتقد أنه سبحانه وتعالى قادر على كل شيء وأنه يخصص ويرجح بعض الممكنات ~~بعضها~~ على بعض ، باختياره وارادته ، لعاد الكلام الى مسلك الطبيعيين . وذلك باطل وضلال مبين .

ففي ضوء هذه الأمور آثرت اختيار هذا الموضوع لرسالتي ، ويتضمن البحث بعد المقدمة ، تمهيدا وخمسة فصول وخاتمة . وذلك على النحو الآتي :

أما المقدمة : فتشتمل على بيان الموضوع وأهميته في الفكر الاسلامي ~~ومنهج البحث فيه ، والخطة التي التزمت بها أثناء البحث~~ .

وأما التمهيد ، فيتضمن الكلام على الصفات الالهية وأقسامها بصفة عامة ،

والمذاهب فيها نفيا واثباتا ، مع العناية بعرض مذهب السلف .

ويشتمل الفصل الاول على بيان مفهوم الارادة الالهية عند الفلاسفة الاسلاميين ومختلف طوائف الكلاميين من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم ، وعند السلفيين .

ويشتمل الفصل الثاني على اثبات الارادة لله تعالى مستدلا على ذلك بالأدلة النقلية من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ، كما استدللت عليه بالأدلة العقلية المعروفة لدى المتكلمين والسلفيين .

ويشتمل الفصل الثالث على بيان أنواع الارادة الالهية من الارادة الكونية والشرعية عند السلفيين وتقسيمها عند الأشاعرة والمعتزلة .

ويشتمل الفصل الرابع على خصائص الارادة الالهية من وحدتها وقدمها وعمومها وأثرها في الكائنات ، مع ايراد المذاهب في ذلك عرضا ونقدا وترجيحا .

ويشتمل الفصل الخامس على الارادة الالهية والأمر والرضا والمحبة بعرض ونقد للآراء وبيان التطابق والاختلاف بينها .

وأما الخاتمة فتتضمن أهم نتائج البحث .

فالله أسأل أن يوفقنا للخير والصلاح ويهدينا سبيل النجاة والنجاح . سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين . والحمد لله رب العالمين .

بسم الله الرحمن الرحيم

التمهيـــــد

---

١ - نبذة تاريخية عن مبحث صفات الله تعالى .

٢ - أقسام الصفـــــات .

نبذة تاريخية عن مبحث الصفات بين المسلمين
من السلف والخلف
موقف السلف من الصفات الالهية

أجمع السلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من أئمة الفقه والحديث وغيرهم -رضى الله عنهم- على التمسك بمنهج القرآن والسنة فى اثبات الصفات لله تعالى وفى نفى ما لا يليق به . قال تعالى سـ فى كتابه الكريم (ليس كمثله شئ وهوالسميع البصير) (١) فنزه نفسه عن جميع ما لا يليق به ، وأثبت لنفسه السمع والبصر. والسميع من قام به السمع والبصير من قام به البصر . وقد فهم الصحابة ذلك ، فكانوا يثبتون لله ما أثبته عز وجل لنفسه فى كتابه العزيز وما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم ، دون أن يشبّهوا صفة من صفاته تعالى بصفة من صفات خلقه ، ودون أن يدخلوا فى تعطيل أو تأويل ، فلم يعرف عنهم سوى الاثبات والايمان والتسليم والقبول التام بكل ما وصف الله به نفسه ووصف به رسوله صلى الله عليه وسلم ، تحقيقا لما جاء فى القرآن الكريم من مثل قوله تعالى (وَما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (٢)

فقد عرفوا منذ أن سمعوا كلام الله وكلام رسوله -صلى الله عليه وسلم- أن المقصود من نصوص الصفات اثبات الصفات له تعالى على مايليق بجلاله وعظمته ، وعرفوا أن صفات الله كذاته تعالى . فكما أننا نثبت له تعالى ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين ، كذلك يجب أن نثبت له تعالى صفات ليست هى كصفات المخلوقين ، اذ الصفة تابعة للموصوف ، فاذا كان الموصوف لا مثيل له فى ذاته فلا يماثله أحد فى الوجود ، فكذلك الصفات لا تشبه صفات المخلوقين بحال من الأحوال (٣) كما عرفوا أن الذات المجردة

---

(١) الشورى : ٤٢ .

(٢) الحشر : ٧ .

(٣) انظر الرسالة المدنية فى تحقيق المجاز والحقيقة ، لابن تيمية ص ٤ .

عن جميع الصفات لا وجود لها فى الخارج .

فلما فهم الصحابة والتابعون - رضوان الله عليهم - هذا الفهم السليم ، لم يحتاجوا الى السؤال ، ولم يقع منهم نزاع ولا جدال فى مسئلة الصفات ، لأنهم أعرف الناس بمراد الله ورسوله ، كما أنهم أعرف من غيرهم بمفاهيم اللغة العربية لكونهم من أهل اللغة ، يعرفون مدلول الألفاظ نصا ومفهوما ، كما يعرفون العام والخاص ونحو ذلك ، ولا يخفى عليهم أسرار اللغة العربية ومعانيها المقصودة منها .

لذلك لم ينقل الينا أن أحدا من الصحابة سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن معانى آيات الصفات والمقصود منها . فلم يسأل أحد منهم ما معنى استواء الرب على عرشه جل وعلا ، وما هو المقصود بنزول المولى سبحانه الى سماء الدنيا فى آخر كل ليلة ، وأمثال ذلك .

قال ~~المقريزى فى خططه~~ : الشيخ محمد أبو زهرة نقلا عن المقريزى

" اعلم أن الله تعالى لما بعث من العرب نبيه محمدا رسولا الى الناس جميعا وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة فى كتابه العزيز الذى نزل به على قلبه الروح الأمين ، وبما أوحى اليه ربه تعالى . فلم يسأله - صلى الله عليه وسلم - من العرب قرويّهم وبدويّهم ، عن معنى شىء من ذلك ، كما كانوا يسألونه صلى الله عليه وسلم - عن أمر الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لله سبحانه وتعالى فيه أمر ونهى وكما سألوه عن أحوال يوم القيامة والجنة والنار . اذ لو سأله انسان منهم عن شىء من الصفات الالهية لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه صلى الله عليه وسلم - فى أحكام الحلال والحرام وفى الترغيب والترهيب وأحوال القيامة والملاحم والفتن ونحو ذلك مما تضمنته كتب الحديث معاجمها ومسانيدها وجوامعها .

ومن أمعن النظر فى دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السلفية

علم أنه لم يرد قط ،عن طريق صحيح ولا سقيم ،عن أحد من الصحابة -رضى الله عنهم -على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم ،أنه سأل رسول الله -صلى الله عليه وسلم - عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه -صلى الله عليه وسلم . بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات .

ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل . وانما أثبتوا له تعالى صفات أزلية ، من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام ،وساقوا الكلام سوقا واحدا . وهكذا أثبتوا -رضى الله عنهم -ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ،مع نفى سائلة المخلصوقين فأثبتوا بلا تشبيه ،ونزهوا من غير تعطيل ... ولا عرف أحد منهم الطرق الكلامية ولا المسائل الفلسفية" . (١)

وقال ابن القيم رحمه الله :

" وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الاحكام ،وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة ايمانا ،ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسئلة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ،بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم الى آخرهم لم يسوموها تأويلا ،ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ...ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ،بل تلقّوها بالقبول والتسليم ،وقابلوها بالايمان والتعظيم ،وجعلوا الأمر فيها كلها أمرا واحدا ،وأجروها على سنن واحد . ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها عضين ،وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين ،مع أن اللازم لهم فيما أنكروه كاللازم فيما أقروا به وأثبتوه" . (٢)

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لمحمد أبوزهرة ج ١ ص١٠٨ . و" الصفات الالهية بين السلف والخلف " ص ٧ -٨ . (٢) اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ص ٤٩ .

ظهور الجهمية وبدء القول بنفى الصفـــــــات

وبعد أن كان السلف - رضى الله عنهم - يثبتون لله جميع ما أثبته اللـــه لنفسه تعالى فى كتابه وعلى لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم - وينفون عنه ما نفاه عن نفسه ، ظهرت الجهمية ، قائلين بأن صفاته تعالى لا تقوم بنفسه . وهم أول من عارض الكتاب والسنة بآرائهم وأهوائهم . وكان ظهورهم فى آخر عصر التابعيـــن بعد موت سيدنا عمر بن عبد العزيز فى أوائل المائة الثانية فى دولة بنى أمية . (١)

وكان مؤسس هذا القول جهم بن صفوان وأستاذه جعد بن درهم . أمـا جهم بن صفوان فيقول الشهرستانى فيه : " هو من الجبرية الخالصة ، ظهرت بدعته بترمذ ، وقتله سالم بن أحوز المازنى بمرو ، فى آخر ملك بنى أمية . وافق المعتزلـة فى نفى الصفات الأزلية وقال : انه لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصـف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبيها . فنفى كونه حيا عالما ، وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا لأنه لا يوصف شىء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق . وأثبت كلاما حادثـة للبارى تعالى لا فى محل ، وقال : لا يجوز أن يعلم الشىء قبل خلقه لأنه لو علـم ثم خلق ، أفبقى على علمه على ما كان أو لم يبق ؟ فان بقى فهو جهل ، فان العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد ، وان لم يبق فقد تغير ، والمتغير مخلوق ليس بقديم . وكان يرى أن الثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر ، والجنة والنار يفنيان .... الى غير ذلك وكان السلف كلهم ممن أشد الرادين عليه ونسبته الى التعطيل المحض . (٢)

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ، نشر مكتبة الرياض الحديثة ، بالرياض ج ١ ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٢) الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستانى ج ١ ص ١٠٩ - ١١٢ .

وأما الجعد بن درهم فهو أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو أول من حفظ عنه القول بالتعطيل في الاسلام ، فكان يرى أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى تكليما ، وأيضا كان يقول بالقدر ، اذ أن مروان تعلم منه القول بخلق القرآن والقدر . (١)

كان الجعد هو المؤسس الأول للتعطيل ولكن جهم بن صفوان هو الذي قام بنشر هذه الفكرة فكان يدافع عنها ويدعو اليها ، وكان يرسل الدعاة لنشر مذهبه ، فلذا نسب مذهب التعطيل وأتباعه الى جهم بن صفوان دون شيخه الجعد بن درهم . (٢)

قال الحافظ بن كثير :

" وقد أخذ الجعد بدعته عن بيان بن سمعان وأخذها بيان عن طالوت بن أخت لبيد بن أعصم ، وأخذها طالوت عن لبيد بن أعصم الساحر الذي سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأخذها لبيد عن يهودي باليمن . وأخذ عن الجعد الجهم ابن صفوان الخبيزري وقيل الترمذي ، وأخذ بشر المريسي عن الجهم ، وأخذ أحمد بن أبي دؤاد عن بشر .

وأما الجعد فانه أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن فتطلبه بنو أمية فهرب منهم ، فسكن الكوفة فلقيه فيها الجهم بن صفوان ، فتقلد هذا القول عنه . ثم ان خالد بن عبد الله القسري قتل الجعد يوم عيد الاضحى بالكوفة ، وذلك أن خالدا خطب الناس فقال في خطبته تلك :

أيها الناس ضحوا يقبل الله ضحاياكم ، فاني مضحّ بالجعد بن درهم ،

---

(١) انظر تاريخ الفرق الاسلامية لعلي مصطفى الغرابي ص ١٨٥ وتاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٧ والرسالة الحموية لابن تيمية ضمن الرسائل الكبرى ص ٤٢٥ .

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ص ٢٧٧ .

أنه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما ، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا ، ثم نزل فذبحه فى أصل المنبر . وذلك سنة نيف وعشرين ومائة .

وذكر هذا غير واحد من الحفاظ : منهم البخارى (١) ، وابن أبى حاتم ، والبيهقى ، وعبد الله بن أحمد . وذكره ابن عساكر فى التاريخ ، وذكر أنه كان يتردد الى وهب بن منبه . . . وكان يسأل وهبا عن صفات الله عز وجل ، فقال له وهب يوما :

ويلك يا جعد ، اقصر المسئلة عن ذلك ، انى لأظنك من الهالكين . لو لم يخبرنا الله فى كتابه أن له يدا ما قلنا ذلك ، وأن له عينا ما قلنا ذلك ، وأن له نفسا ما قلنا ذلك ، وأن له سمعا ما قلنا ذلك . وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك . (٢)

نشأة المعتزلة وآراؤهم فى الصفات

وقد نشأ مذهب المعتزلة فى نفس القرن الثانى الهجرى الذى نشأ فيه مذهب الجهمية ، وفى نفس دولة بنى أمية ، يقول الشيخ محمد أبو زهرة :

نشأت هذه الفرقة فى العصر الأموى ولكنها شغلت الفكر الاسلامى فى العصر العباسى ردحا طويلا من الزمن . ويختلف العلماء فى وقت ظهورها ، فبعضهم يرى أنها ابتدأت فى قوم من أصحاب على - رضى الله عنه - ، اعتزلوا السياسة وانصرفوا الى العقائد ، عندما نزل الحسن عن الخلافة لمعاوية بن أبى سفيان

---

(١) ذكر ذلك البخارى فى كتابه " خلق أفعال العباد " ص ٧ مطبعة النهضة الحديثة .

(٢) البداية والنهاية لابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ .

وفى ذلك يقول أبوالحسين الطرائفى فى كتابه أهل الأهواء والبدع : وهم سموا أنفسهم " معتزلة" وذلك عندما بايع الحسن بن على عليهما السلام معاوية وسلم الأمر اليه ، واعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة .

والأكثرون على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء (المتوفى سنة ١٣١ هـ) وقد كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصرى العلمى . والمعتزلة فى كتبهم يرون أن مذهبهم أقدم فى نشأته من واصل ، فيعدون من رجال مذهبهم كثيرين من آل البيت ويعدون من مذهبهم أيضا الحسن البصرى .(١)

وكن هذا ليس بصحيح والحق أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء

والمعتزلة ، وان اختلفوا فيما بينهم الى طوائف كثيرة ، الا أنهم متفقون على نفى صفات البارى عز وجل . وهم الى جانب القول بنفى الصفات تأثروا بمبادىء الفلسفة اليونانية أيضا ، فالنظام كان يقرأ أرسطو ويرد عليه ، وأبوالهذيل العلاف كذلك ، وكثير من المعتزلة يتكلمون فى الطفرة.(٢) والتوالد والجوهر والعرض ، والجوهر الفرد ونحو ذلك من المسائل التى تعد من صميم الفلسفة اليونانية .(٣)

وقد ظهر أثر ذلك فى منهجهم فى الاستدلال على نفى الصفات الذى يالفوافيه حتى ردوا جميع الصفات الى صفتى العلم والقدرة ، وجعلوهما اعتباريين للذات ، فانكروا أن تقوم بذات الله صفة أزلية ، كما لا تقوم به صفة فعلية ، لأن الصفات أعراض لا تقوم الا بالجسم وهو حادث . وقالوا ان قيام الصفات به تعالى ينافى التوحيد ، ووجود قديمين اشراك فى ذاته تعالى .

---

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لمحمد أبو زهرة ج ١ ص ١٣٨ .

(٢) معناها : كون الجسم الواحد فى مكان ثم يصير الى المكان الثالث بدون أن يمر بالثانى - انظر المقالات للأشعرى ، ج ٢ ، ص ١٩ .

(٣) انظر ضحى الاسلام لأحمد أمين ج ٣ ص ٨ .

ولما ذهب المعتزلة الى القول بنفى الصفات الالهية أخذوا يفصلون القول فى التنزيه . ويحكى لنا الأشعرى مذهبهم فيقول :

" أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شىء ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا المزلة ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ولا تعجبه الاستار ، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم ففير شبه له ، لم يزل أولا سابقا لكل ما للمحدثات ، موجودا قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرا حيا ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شىء لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا اله سواه ، ولا شريك له فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه ولا معين على انشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ، ولا بأصعب عليه منه ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام .... الى غير ذلك . (١)

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٣٥ .

ويقول الشهرستانى فى مذهب المعتزلة فى الصفات :

" الذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله قديم ، والقدم أخص وصف ذاته . ونفوا الصفات القديمة أصلا ، فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الالهية . . واتفقوا على أن الارادة والسمع والبصر ليست معانى قائمة بذاته ، لكن اختلفوا فى وجوه وجودها وعلى معانيها . واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار ، ونفى التشبيه عنه من كل وجه جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وتأثرا ، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها ، وسموا هذا النمط توحيدا . (١)

وبالمقارنة بين طريقتهم هذه فى الاثبات والنفى ، وبين طريقة السلف فيهما ، يتضح أنها طريقة مخالفة لما كان عليه السلف . رضى الله عنهم - فقد كان اثبات السلف للصفات على وجه التفصيل وكان نفيهم مجملا ، فأهل التعطيل من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة جاءوا بنفى مفصل واثبات مجمل ، على عكس ما كان عليه السلف - رضى الله عنهم .

ظهور الكلابية والقول بنفى قيام الصفات الاختيارية به تعالى

ثم ظهر ابن كلاب ، وكان مذهبه أقرب الى مذهب السلف منه الى الجهمية والمعتزلة . ومناظرته مع الجهمية المعتزلة معروفة لدى أهل العلم . (٢)

يقول الدكتور النشار فى مقدمته للشامل :

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٥٥ .

(٢) انظر شرح التدمرية ج ٢ ص ٨٤ - ٨٥ ، وبيان تلبيس الجهمية ص ١٢ - ١٣ .

" وممن يدخل تحت السلف وأخذ على عاتقه الرد على المعتزلة ، أبو عبد الله ابن سعيد بن كلاب القطان المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ ، والذى كان امام أهل السنة فى عصره . والقلانسى والمحاسبى من أتباعه ، ومن بعدهم أبو الحسن الأشعرى الذى انحاز اليهم وكان أقرب لهم منه الى المعتزلة ، خاصة بعد انسلاخه من مذهب الاعتزال .

ولم يكن ابن كلاب من أصحاب الآراء الفردية ، بل كان صاحب مدرسة وصاحب فرقة وصاحب مذهب ، وكان له أتباع عاشوا بعده ، ويبدو أنهم اندمجوا بعد ذلك فى طائفة الأشعرية "(١)

وقال أبو الحسن الأشعرى :

" فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان ، فانهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة ، ويثبتون أن البارى تعالى لم يزل حيا عالما قادرا سميعا بصيرا . . . مريدا متكلما جوادا . ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام صفات لله تعالى . ويزعمون ان الصفات قائمة بالله . . وكان يزعم أن البارى لم يزل ، ولا مكان ولا زمان ، قبل الخلق ، وأنه على ما لم يزل عليه ، وأنه مستو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شئ "(٢) .

ومع أن ابن كلاب يثبت لله الصفات الخبرية من اليد والوجه ونحو ذلك ، ولا يؤول شيئا من هذه الصفات وغيرها ، نجد أن له رأيا وافق فيه الجهمية والمعتزلة وعابه عليه السلفيون كثيرا ، وذلك اعتقاده بعدم قيام الصفات الاختيارية بذاته تعالى .

---

(١) مقدمة الشامل للجوينى للدكتور على سامى النشار ص ٥٤ .

(٢) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٥٠ .

يقول ابن تيمية رحمه الله :

" الجهمية والمعتزلة مشتركون في نفي الصفات ، وابن كلاب ومن تبعه كالأشعري وابي العباس القلانسي ومن تبعهم أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ، ومثل كون فعله الاختياري يقوم بذاته ... ومثل كونه نادى موسى حين أتى لم يناده قبل ذلك بنداء قام بذاته ، فان المعتزلة والجهمية يقولون خلق نداء في الهواء ، والكلابية والسالمية يقولون النداء قام بذاته وهو قديم لكن سمعه موسى والا فما زال عندهم مناديا . (١)

وعلى كل حال فان مواقف الرجل معروفة في الدفاع عن مذهب السلف في اثبات الصفات ، وله أتباع من أجلاء أئمة الاسلام نصروا مذهبه وفندوا آراء المعطلة وقرروا اثبات الصفات بعد فترة ساد فيها مذهب الجهمية والمعتزلة أهل التعطيل .

ففي عهد ابن كلاب بدأ مذهب المعتزلة يتضاءل ويختفي شيئا فشيئا ، ثم استمر أتباعه من بعده في الدفاع عن مذهب السلف من الاثبات ، منهم أبوالعباس القلانسي والحارث المحاسبي وأبوالحسن الاشعري الذي رفض مذهب المعتزلة بعد أن عاش عليه طوال أربعين سنة ، وأعلن عن رجوعه فوق المنبر وسط جمع غفير من المسلمين .

وبعد رجوعه أيد طريقة ابن كلاب في اثبات الصفات الخبرية ، رغم أنه وقع فيما وقع فيه ابن كلاب من نفي قيام الصفات الاختيارية به تعالى ، وكان رجوع أبي الحسن الأشعري عن مذهب المعتزلة نهاية ظهور مذهبهم حيث وقف الامام الأشعري أمام مذهب المعتزلة معارضا مفندا آراءهم التي رآها مخالفة لمذهب أهل السنة ، كما يصور ذلك كتابه " الابانة " .

---

(١) رسالة الفرقان لابن تيمية ، ص١٠١ .

وبعد أن ظهر مذهب الأشعرى الى حيز الوجود ، اندمج مذهب ابن كلاب في مذهب الأشعرى فاشتهر باسم الأشعرى مع أن مذهب الاشعرى في الحقيقة امتداد لمذهب ابن كلاب حيث لا يختلف موقفهما في الصفات . والخلاف الوحيد بين ابن كلاب وأتباعه والأشعرى وأتباعه هو أن ابن كلاب يذهب الى أن كلام الله لا يتصف بالأمر والنهى والخبر في الازل ، لأن تعلقات الكلام التى بها ينقسم الى أقسامه هى فيما لا يزال ، فالكلام قديم واقسامه حادثة باعتبار التعلق فيما لا يزال .

وقد أورد امام الحرمين هذا الخلاف فقال : ذهب عبد الله بن سعيد ابن كلاب من أصحابنا الى أن الكلام الازلى لا يتصف بكونه أمرا نهيا خبرا الا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين " ، وهذا بخلاف رأى الأشعرى فان تعلقات الكلام عنده أزلية . (١)

متأخروا الاشاعرة :

ثم بدأت جولة أخرى بعد الامام أبى الحسن الاشعرى وقد مثل أصحابه من مثل أبى الحسن الكبير ، وأبى الحسن الباهلى ، وأبى عبد الله بن مجاهد ، وصاحبه القاضى أبى بكر ونحوهم ، وقام بها جمهور الاشاعرة المتأخرون مثل الجوينى والامام الغزالى وابن فورك وفخر الدين الرازى والشهرستانى وسيف الدين الآمدى والقاضى البيضاوى وسعد الدين التفتازانى والشريف الجرجانى وغيرهم من متأخرى الاشاعرة .

موقف متأخرى الاشاعرة من الصفات الخبرية :

وهذه الجولة تتمثل فى تأويل هؤلاء الائمة جميع الصفات الخبرية بعد أن

---

(١) انظر مقدمة الشامل للدكتور على سامى النشار ص ٥٦ ، والارشاد للجوينى ص ١٣٠

كان الامام الأشعرى وأصحابه القدماء لا يؤولون شيئا منها .

وهذا التأويل بتعطيل اللفظ عن ظاهره الذى مال اليه جمهور الاشاعرة بعد الامام الاشعرى ، سواء فوض علم المراد الى الله أو حمل اللفظ على معنى غير ظاهره يحتمله . هو بعينه ما عليه الأغلبية العظمى من العالم الاسلامى فى الوقت الحاضر ، وكون الظاهر غير مراد يوافق ما ذهب اليه المعتزلة بالنسبة للصفات الخبرية . (١)

ونشط القول بالتأويل فى زمان المتأخرين حتى شمل معظم العالم الاسلامى كعقيدة متبعة ، على عكس ما كان عليه الوضع فى صدر الاسلام . فالتأويل بمعنى " صرف اللفظ عن ظاهره الى معنى يحتمله اللفظ " لم يكن معروفا عند السلف ، ولم يرد فى الكتاب والسنة ولا فى مراجع اللغة المتقدمة ، مثل كتاب " تهذيب اللغة " للأزهرى ، ومقاييس اللغة " لابن فارس مع المراجع الموثقة فى حدود القرنين الرابع والخامس الهجرى . وانما اشتهر التأويل بهذا المعنى على ألسنة المتأخرين وفى مراجع اللغة المتأخرة . (٢)

فلذا يقول شارح الطحاوية : فالتأويل الصحيح هو الذى يوافق ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وما خالف ذلك فهو التأويل الفاسد . . . (٣)

والحق هو اثبات جميع ما أثبته الرب تعالى لنفسه فى الكتاب الكريم وأثبته له رسوله - صلى الله عليه وسلم - فى السنة السنية ، وتنزيهه عن كل ما نزه عنه فى الكتاب والسنة ، وقد أجمع على ذلك الأصل سلف هذه الأمة وذهب

---

(١) انظر مجموع فتاوى شيخ الاسلام ج ٥ ص ٢٢ - ٢٤ .

(٢) انظر كتاب الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل " لجلينه ص ٤٧ - ٤٩

(٣) شرح الطحاوية ص ١٥٨ .

اليه أئمة الحديث والفقه والتفسير وغيرهم من علماء أهل السنة .

فهذا عرض وجيز للأدوار التى مر بها البحث فى الصفات الالهية بين الفرق الاسلامية .

٢ - أقسام الصفات الالهيـــــة :

معنى الصفة والوصـــف :

الصفات جمع صفة ، والصفة والوصف لغة بمعنى واحد ، يقال : وصفه بمعنى نعته ، وهما مصدران يقال : وصف يصف صفة ووصفا ، كالوعد والعدة . فأصل كلمة صفة وصف بكسر الواو ، نقلت الكسرة الى الصاد ثم حذفت الواو وهى فاء الكلمة ، وعوّض عنها هاء التأنيث فصارت صفة كعدة . (١)

وفى القاموس : " وصفه يصفه وصفا وصفة . . . والصفة كالسواد والعلم . وأما النحاة فانما يريدون بها النعت وهو اسم الفاعل والمفعول وما يرجع اليهما من طريق المعنى " (٢)

وفرّق بعض المتكلمين بين معنى الوصف والصفة فقالوا :

الوصف يقوم بالواصف والصفة تقوم بالموصوف .

يقول التهانوى نقلا عن عبد الحكيم :

" الصفة بالكسر هى والوصف مترادفان لغة ، ومعنى الصفة بيان المجمل وبيان الأهلية للشىء وبيان المعنى فى الشىء . وبعض المتكلمين فرقوا بينهما فقالوا :

---

(١) انظر التعريفات لأبى الحسن على بن محمد الشريف الجرجانى ص ١٣١ .

(٢) القاموس المحيط ج ٣ ص ٢١١ . وليس ذلك معنى لغويا بل هو اصطلاح طارئ

الوصف يقوم بالواصف والصفة تقوم بالموصوف . فقول القائل " زيد عالم " وصف لزيد من القائل باعتبار أنه كلام الواصف لا صفة له ، وعلم القائم به صفة لا وصف " . (١)

وقال الباقلانى فى التمهيد :

" الصفة عندهم ... هى الشىء الذى يوجد بالموصوف ، أو يكون له ويكسبه الوصف الذى هو النعت الذى يصدر عن الصفة .. ، وأما الوصف فهو قول الواصف لله تعالى ولغيره انه عالم ، حى ، قادر ، منعم ، متفضل . وهذا الوصف الذى هو كلام مسموع أو عبارة عنه ، غير الصفة القائمة بالله تعالى التى لوجودها به يكون عالما وقادرا ومريدا . وكذلك قولنا : زيد حى عالم قادر ، انما هو وصف لزيد وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به ، وهو قول يمكن أن يدخله الصدق والكذب . وعلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الاسم والوصف عنهما ، ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيهما . (٢)

تقسيم الصفات :

جمهور الاشاعرة يقسمون الصفات الالهية الى صفات نفسية وسلبية ومعان ومعنوية .

١ - فالصفات النفسية :

هى كل صفة دل بها الوصف على الذات دون معنى زائد عليه كالوجود .

وبعبارة أخرى : صفة النفس هى كل صفة لا يصح توهم انتفائها مع بقاء النفس .

وقال الجوينى : صفة النفس عندنا : كل صفة اثبات راجعة الى ذات

---

(١) انظر كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد أعلى بن على التهانوى ص ١٤٩٦ .

(٢) كتاب التمهيد ص ٢١٢ - ٢١٣ .

لا لمعنى زائد عليها . وهى نسبة الى النفس أى الذات .(١)

٢ - الصفات السلبية :

والصفات السلبية : هى ما يكون السلب معتبرا فى مفهومها .(٢)

وبعبارة أخرى : هى التى تسلب عن الله عز وجل ما لا يليق بجلاله وعظمته ، وهى خمسة : القدم ، والبقاء ، وقيامه تعالى بنفسه ، ومخالفته عز وجل للحوادث ، ووحدانيته سبحانه .

وهى نسبة للسلب أى النفى . وانما نسبت للسلب لأنها مفسرة به ، فالقدم سلب أولية الوجود ، والبقاء سلب آخرية الوجود ، والمخالفة للحوادث سلب المماثلة لها ، والقيام بالنفس سلب الافتقار الى المحل والمخصص ، والوحدانية سلب التعدد فى الذات والصفات والأفعال فليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن الله ومنتفية عنه عز وجل ، بل ان السلب مأخوذ فى معناها .(٣)

٣ - صفات المعانى :

وهى ، على ما ذهب اليه الأشاعرة ، سبعة : الحياة ، والعلم ، والقدرة والارادة والكلام ، والسمع والبصر .

واختلفوا فى البقاء والقدم هل هما صفتان زائدتان على الذات أولا ، بعد اتفاقهم على أنه تعالى باق وقديم .

فالبقاء أثبته الشيخ أبوالحسن الأشعرى وأتباعه أنه صفة وجودية زائدة على

---

(١) الشامل للجوينى ص ٣٠٨ .

(٢) فالصفة أعم من العرض لاختصاصه بالموجود دون الصفة . انظر الكشاف للتهانوى .

(٣) انظر شرح أم البراهين ص ٩٣ .

الوجـــــــود ، اذ الوجود متحقق دونه . ونفاه القاضى أبوبكر وامام الحرمين والامام الرازى وقالوا : البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الماضى .
والقدم أحاله الجمهور متفقين على أنه تعالى قديم بنفسه لا بقدم وجودى زائد على ذاته ، وأثبته ابن سعيد من الأشاعرة . (١)

وانما سميت بصفات المعانى لأن كل واحدة منها صفة ثبوتية تدل على معنى زائد على ذاته تعالى . ومرادهم بصفات المعانى الصفات الوجودية أى التى لها وجود فى نفسها . والاضافة للبيان أى تسمى تلك الصفات السبعة بالصفات التى هى نفس المعانى . وتسمى أيضا بالصفات الذاتية لأنها لا تنفك عن الذات والوجودية لأنها محققة باعتبار نفسها .

والمعنى لغة : ما قابل الذات ، فيشمل النفسية والسلبية والمعنوية أيضا ، وفى الاصطلاح : كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات ، موجبة له حكما . كما توجب القدرة القادرية ، والعلم العالمية الى غير ذلك . وخرج بذلك الصفات المعنوية فانها لا توجب حكما ، وكذا الصفات السلبية كالقدم . (٢)

قال الجوينى : صفة المعنى هى كل صفة دل الوصف بها على معنى زائد على الذات كالعالم والقادر ونحوهما . (٣)

٤ - الصفات المعنويـــــة :

وهى الحال الواجب للذات مادامت المعانى قائمة بالذات فهى نسبة للمعنى الذى هو واحد المعانى . (٤)

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ١٠٦ - ١٠٩ .
(٢) انظر حاشية الصاوى ص ٧٦ ، وحاشية شرح أم البراهين للدسوقى ص ٩٧ .
(٣) الشامل للجوينى ص ٣٠٨ .
(٤) حاشية الصاوى ص ٥٩ .

ومما ينبغي التنبه له أن اعتبار الصفات المعنوية من أقسام الصفات الذاتية القائمة به تعالى ، انما هو على مذهب من يثبت الأحوال من المتكلمين كالقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي المعالي الجويني وأبي هاشم المعتزلي .

و أما الذين ينكرون الأحوال فانهم لا يعدون الصفات المعنوية من أقسام الصفات القائمة به تعالى الزائدة على الذات ، فانهم ينكرون وجود شيء يسمى حالا ليس بموجود ولا معدوم .

الحال والمذاهب فيها :

وقد حد المثبتون الحال بأنها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود . ومن الذين ينكرون الحال أبوالحسن الأشعري فهو يقول :

" أن وجوده تعالى عين ذاته ، وليس أمرا زائدا على ذاته ، بل وجود كل شيء هو عين ذاته " . (١)

وقال الدسوقي :

ان التحقيق نفي هذه " المعنوية " وعدم ثبوتها لأن الحق نفي الأحوال . (٢)

وبيّن الامام ابن تيمية مذاهب الناس في الحال فقال :

" قد تنازع فيها مثبتوا الصفات ونفاتها . فأبو هاشم وأتباعه يثبتون الأحوال دون الصفات ، والقاضي أبوبكر وأتباعه يثبتون الأحوال والصفات وأكثر الجهمية والمعتزلة ينفون الأحوال والصفات . وأما جماهير أهل السنة فيثبتون الصفات دون الأحوال " . (٣)

---

(١) انظر حاشية البيجوري على متن السنوسية ص ١٥ - ١٦ .

(٢) حاشية الدسوقي على أم البراهين ص ١١٨ .

(٣) شرح حديث النزول ص ١٦ .

تقسيم الصفات عند المعتزلة :

وأما عند المعتزلة فالصفات عندهم على أربعة أقسام :

الأول : النفسية : قال الجبائي وأتباعه منهم : وهي أخص وصف النفس وهي التي يقع بها التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين ، كالسوادية والبياضية . فالنفسية لابد أن تكون مأخوذة من تمام الماهية لا غير . اذ المأخوذ من الجنس أعم منه صدقا ، والمأخوذ من الفصل القريب أعم منه مفهوما وان كان مساويا له صدقا ، كالناطقية والانسانية . ولم يجوزوا اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة ، ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض ، لامتناع أن يكون لشيء واحد ماهيتان . وقال الاكثرون منهم : هي الصفة اللازمة للذات ، فجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ، لأن الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وعرضا ، وكون الرب تعالى عالما قادرا ، فانه لازم لذاته . واتفقوا على أن النفسية يتصف بها الموجود والمعدوم .

الثاني : الصفة المعنوية : وهي عند بعضهم الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا ، بخلاف عالمية الواجب تعالى وقادريته فانها غير معللة عندهم بمعنى زائد على ذات الموصوف ، بل هما من الصفات النفسية .

الثالث : الصفة الحاصلة بالفاعل ، وهي عندهم الحدوث ، وليست هذه الصفة نفسية اذ لا تثبت حال العدم ، ولا معنوية لأنها لا تعلل بصفة .

الرابع : الصفة التابعة للحدوث : وهي التي لا تحقق لها حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده . وهي منقسمة الى أقسام :

أ - فمنها ما هي واجبة أي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه كالتحيز

وقبول الأعراض للجوهر وكالحلول فى المحل للأعراض وقبح القبيح .

ب - ومنها ما هى ممكنة أى غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه . وهى :

١) اما تابعة للارادة ككون الفعل طاعة أو معصية .

٢) أو غير تابعة لها ككون العلم ضروريا ، فانه صفة تابعة لحدوث العلم . ولذا لا يتصف علم البارى بالضرورة والكسب .

والحاصل أن للمعتزلة تقسيمين :

الأول : الصفة الثبوتية اما أن تكون أخص صفات النفس وهى الصفة النفسية ، أو لا ، فهى اما أن تكون معللة بمعنى زائد على الذات فهى المعللة والمعنوية أو لا تكون معللة كالعلم والقدرة منا والعالمية والقادرية للواجب تعالى فعلى هذا يتحقق الواسطة بين النفسية والمعنوية .

والتقسيم الثانى : الصفة اما أن تكون حاصلة بتأثير الفاعل وهى الحدوث ، أو تابعة لمحله من غير تأثير متجدد فيها ، سواء كانت معلله أولا . (١)

تقسيم آخر للصفات :

هذا وتنقسم الصفات أيضا الى صفات ذاتية وصفات فعلية كما أنها تنقسم الى صفات خبرية وصفات عقلية . فالصفات الذاتية تقابل الصفات الفعلية والصفات الخبرية تقابل العقلية .

صفات الذات وصفات الفعل :

عرّف أبوالهذيل الصفات الذاتية والفعلية فقال :

الصفات الذاتية هى التى لا يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة على

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ص ١٤٩٢ .

أضدادها ، كقولنا : الله عالم ، فان هذا الوصف لا يصح أن يتصف البارى سبحانه بضده ولا بالقدرة على ضده وهو الجهل . وكقولنا : الله حى ، وكذا باقى الصفات الذاتية لا يتصف الله سبحانه بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها من العجز والموت ونحوهما .

والصفات الفعلية : هى التى يجوز أن يوصف البارى سبحانه بأضدادها وبالقدرة على أضدادها ، كالارادة والحب والرضا فانه يصح أن يوصف الله بأضدادها وهى الكراهة والبغض والسخط . (١)

ومما يجدر التنبيه عليه أن الارادة صفة فعلية عند المعتزلة بخلاف الاشاعرة فهى عندهم من صفات الذات .

وقال الباقلانى فى التمهيد :

" صفات ذاته : هى التى لم يزل ولا يزال موصوفا بها ؛ وهى الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة ، والبقاء ، والوجه والعينان واليدان ، والغضب والرضا .

وصفات فعله : هى الخلق والرزق والعدل والاحسان والتفضل والانعام والثواب والعقاب ، وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم ، لأنه كلامه الذى قوله : انى خالق رزاق باسط ، وهو تعالى لم يزل متكلما بكلام غير محدث ولا مخلوق . (٢)

وأما الصفات العقلية والخبرية فقد قيل فى تعريفهما وبيان الفرق بينهما :

---

(١) انظر تاريخ الفرق الاسلامية للشهرستانى ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٢) كتاب التمهيد للباقلانى ص ٢٦٢ .

ان الصفة العقلية هي كل صفة قام الدليل العقلي على ثبوتها له تعالى ، بالاضافة الى ثبوتها له بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، فهي ثابتة بالعقل والشرع معا ، وذلك كالعلم والقدرة والحياة والارادة ، الى غير ذلك من الصفات العقلية .

والصفات الخبرية : هي التي دل على ثبوتها له تعالى الخبر ، من غير استناد الى نظر عقلي . فدليل ثبوتها السمع لا العقل . وهي كاستوائه تعالى على عرشه ، ونزوله سبحانه الى سماء الدنيا ولله الوجه واليدين له تعالى ، الى غير ذلك من الصفات التي دل عليها السمع دون العقل . (١) فالفرق بينهما أن الصفة الخبرية طريق ثبوتها الشرع فقط بخلاف العقلية فهي التي يستقل العقل باثباتها لله تعالى ، فلا يتوقف ثبوتها له تعالى على ورود الشرع بها .

فهذه أقسام الصفات الالهية التي يبحث عنها المتكلمون . وقد احتدم النزاع في صفات المعاني ، لأن اثبات صفات متعددة زائدة على ذات واجب الوجود بحيث لا يتطرق اليه تعالى الكثرة المنافية للتوحيد ، من أصعب المواضع على عقول بعض العقلاء ، حتى قال التفتازاني :

" ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها ، والأشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها . (٢)

ومن بين تلك الصفات صفة الارادة ، وهي موضوع رسالتنا هذه . فآخذ في الكلام عليها ، مستعينا بتوفيق الملك العلام عز وجل .

---

(١) انظر رسالة محمد عبده ص ٤٥ ورسالة العقيدة الاسلامية للدكتور عبد العزيز سيف النصر ج ٥ ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

(٢) شرح العقائد النسفية ص ١٠٩ .

الفصـــــــل الأول

مفهـــــوم الارادة الالـهيـــــة
عند الفلاسفة والمتكلميـــن والسلفييـــــــن

الارادة لغـــة واصطلاحـــا :

الارادة لغة : نزوع النفس وميلها الى الفعل . والنزوع الاشتياق ، والميل المحبة والقصد .

وقد يراد بالارادة مجرد القصد عرفا ، ومن هذا القبيل ارادة المعنى من اللفظ .

وتقال أيضا للقوة التى هى مبدأ النزوع أى القوة المحركة للفعل . (١)

وفى الاصطلاح : قال الامام الرازى : لا حاجة الى تعريف الارادة لأنها ضرورية فان الانسان يدرك بالبداهة التفرقة بين ارادته وعلمه وقدرتـــه وألمه ولذته .

وقال بعض المتكلمين : انها صفة تقتضى رجحان طرفى الجائز على الآخر لا فى الوقـوع بل فى الايقاع . واحترزوا بالقيد الأخير من القدرة . كذا ذكر الخفاجى فى حاشية البيضاوى فى تفسير قوله تعالى : (مـــاذا أراد الله بهذا مثلا الآية) (البقرة : ٢٦) .

وقال التفتازانى : الارادة من الكيفيات النفسانية . فعند كثير من المعتزلة هى اعتقاد النفع أو ظنه . قالوا : ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية . فاذا حصل اعتقاد النفع أوظنه فى أحد طرفيه ، ترجح على الآخر عند القادر وأثرت فيـــه قدرته .

وعند بعضهم الاعتقاد أوالظن هو المسمى بالداعية . وأما الارادة فهـى ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن ، كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أوظنه . . . (٢)

---

(١) انظر الكشاف للتهانوى ص ٥٥٢ .

(٢) انظر الكشاف للتهانوى ص ٥٥٢ - ٥٥٣ .

أما عند الأشاعرة : فهى صفة مخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع فى وقت معين ، والميل المذكور ليس ارادة لأنها ليست مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه ، فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فى الافضاء الى النجاة فانه يختار أحدهما بارادته ، ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه . (١)

ويعتمد مفهوم الارادة عند فلاسفة المسلمين على نظرية أرسطو فانه قد أشار الى أن العقل يتميز بأمرين هما : الادراك والارادة ، وأطلق على الارادة اسم الشهوة العقلية . (٢)

فالارادة عند الفارابى تتكون من اجتماع القوة النزوعية والعقل الانسانى . فهى نزوع الى ما أدرك ، اما بالحس واما بالتخيل واما بالقوة الناطقة . وحكمه فيه أن يؤخذ أو يترك . وتمتاز الارادة بأنها من مميزات العمل الانسانى وتتصف بالخلقية ، أنها تقوم على اختيار الجميل والنافع . (٣)

أما عند ابن سينا فالارادة قوة من القوى المحركة تتلقى أوامرها من القوة النظرية . (٤)

وأما الامام الغزالى فقد اختلف قوله فيها متأثرا بالاتجاه الصوفى والفلسفى والكلامى .

---

(١) انظر الكشاف للتهانوى ص ٥٥٢ - ٥٥٣ .

(٢) الدراسات النفسية عند المسلمين ص ٢١٩ .

(٣) الدراسات النفسية ص ٢١٩ - ٢٢٠ أخذا عن آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى .

(٤) المصدر السابق ص ٢٢٠ نقلا عن أحوال النفس لابن سينا .

فالارادة بالمعنى الصوفى عنده : السلوك فى طريق الله . والمريد هو السالك فى الطريق ،

وهذا قريب من مفهوم الارادة عند السالكين فقد قالوا : الارادة استدامة الكد وترك الراحة - كما فى مجمع السلوك . وقيل : هى الاقبال بالكلية على الحق والاعراض عن الخلق وهى ابتداء المحبة - كذا فى بعض حواشى البيضاوى .

وقال الجنيد رحمه الله : الارادة أن يعتقد الانسان الشىء ثم يعزم عليه ثم يريده . والارادة بعد صدق النية . . . كذا فى خلاصة السلوك . (١)

وهى بالمعنى النفسى عند الغزالى : انبعاث القلب الى مايراه موافقا للغرض ، اما فى الحال أو فى المآل . أو هى مايبعث عن المعرفة ويسخر بالقدرة أو بمعنى آخر هى الباعث المحرك للأعضاء على مقتضى حكم العقل . (٢)

أما بالمعنى الكلامى فقد سلك الغزالى مسلك الأشاعرة من أنها صفة تخصص وترجح أحد طرفى الجائز بالوقوع ، وهذا الترجيح لا تكفى فيه الذات ولا القدرة والعلم . (٣)

الارادة والشهوة :

وأيا ما كان فليست الارادة هى الشهوة ، بل الارادة مغايرة لها . فان الانسان قد يريد شرب دواء كريه فيشربه ، ولا يشتهيه بل ينتفر عنه . وقد تجتمعان

---

(١) الكشاف للتهانوى ص ٥٥٤ .

(٢) الدراسات النفسية عند المسلمين لعبد الكريم عثمان ص ٢٢٠ ، نقلا عن احياء العلوم للغزالى .

(٣) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٤٧ والحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور سليمان دنيا ص ٢٠٨ .

فى شىء واحد كما فى شرب الدواء الحلو الذى لا تكرهه النفس . وقد توجد الشهوة بدون الارادة كما فى الحرام اللذيذ فهى مشتهى من بعض الناس غير مراد لهم ، فبينهما عموم من وجه .

الارادة والتمنى :

والارادة غير التمنى ، فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند أهل التحقيق . والتمنى قد يتعلق بالمحال الذاتى وبالماضى . وقد توهم جماعة أن التمنى نوع من الارادة حتى عرّفوه بأنه ارادة نعلم أنه لا يقع أو شك فى وقوعه . واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على أنهما متغايران .(١)

تفصيل مذاهب الاسلاميين فى مفهوم الارادة الالهية

جميع فرق المسلمين قائلون بأن الله تعالى مريد ،(٢) ولكن كثر الخلاف بينهم فى معنى الارادة الالهية .

فمنهم من أنكر جنس الارادة شاهدا وغايبا قائلا : انه مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد ، واذا مالت نفسه الى فعل الغير سمى ذلك الميلان ارادة والا فهى ليست جنسا من الأعراض ، بمعنى أن الارادة ليست معنى موجودا فى المريد . وهذا قول الجاحظ .(٣)

ومنهم من أنكر وجوده غائبا لا شاهدا وزعم أنها أمر سلبى قائلا ان معنى

---

(١) انظر الكشاف للتهانوى ص ٥٥٤ .

(٢) انظر كتاب الأربعين فى أصول الدين للامام الرازى ص ١٤٦ .

(٣) نهاية الأقدام للشهرستانى ص ٢٣٩ .

كونه تعالى مريدا أنه غير مقهور ولا مستكره .وهذا أحد قولى النجار ،

والذين قالوا ان الارادة أمر ثبوتى ، منهم من قال ان كونه تعالى مريدا هو نفس ذاته فكونه مريدا هو الارادة . وهذا قول ضرار . ولهذا ذكر فى بعض كتب الكلام أن ضرارا يقول بأن الارادة عين الذات . قال الامام الرازى ان كونه تعالى مريدا اما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار وهذا أحد قولى النجار أيضا اذ ذهب النجار فيه الى أن الارادة أمر ثبوتى معلل بذاته تعالى وأن الارادة هى المريدية أو كونه تعالى مريدا . (١)

ومنهم من يفسرها بالعلم : فمن هؤلاء من يزعم أنها علمه تعالى بأنه كيف ينبغى أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل . وهم الفلاسفة الاسلاميون ويسمونها "عناية" ،

ومنهم من يفسرها بالعلم بنفع فى الفعل أو بنفع يوجب الفعل ، وهو قول أبى الحسين البصرى وجماعة من رؤساء المعتزلة ،

ومنهم من يفرق فى معنى الارادة الالهية بين ارادته تعالى لفعل نفسه وبين ارادته لفعل غيره . فهى فى فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة ، وفى فعل غيره الأمر به . والقائل بهذا النظام وأبوالقاسم البلخى المعروف بالكعبى .

ثم من القائلين بأن كونه مريدا معلل بمعنى هو الارادة ، من ذهب الى أن ذلك المعنى حادث قائم بذات الله تعالى .وهذا قول الكرامية .

ومنهم من ذهب الى أن ارادته تعالى حادثة لا فى محل . وهذا قول أبى على

---

(١) انظر شرح المواقف وحاشيته ج ٨ ص ٨٦ .

وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار وغيرهم من معتزلة البصرة .

ومنهم من يقول ان ذلك المعنى قديم قائم بذاته تعالى زائد على ذاته ، والقائلون بهذا الأشاعرة ومن تبعهم . (١)

وقد حصر هذه المذاهب الامام الرازى فى الأربعين فقال :

" اعلم أن المفهوم من كونه تعالى مريدا اما أن يكون صفة سلبية أو ثبوتيـــة . أما القول بأنه أمر سلبى فهذا هو المنقول عن النجار أنه قال : معنى كونه تعالى مريدا أنه غير مقهور ولا مستكره . وأما الذين فسروه بمعنى ثبوتى فذلك المعنى اما أن يكون معللا بذاته أو بمعنى . أما الأول فهو القول الثانى للنجار ، وذلك أنه قال : انه تعالى مريد لذاته . وأما الذين قالوا المريدية معللة بمعنى ، فذلك المعنى اما أن يكون قديما قائما بذات الله تعالى ، فهذا هو قول أصحابنا ، واما أن يكون محدثا ، وعلى هذا التقدير فهذه الارادة المحدثة ، اما أن تكون قائمـة بذات الله تعالى ، وهو قول الكرامية أو موجودة لا فى محل ، وهو قول أبى علـى وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار بن أحمد ، واما أن تكون قائمة بذات غير الله تعالى وما رأيت أحدا اختار هذا القسم . فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هـــذه المسألة . (٢)

وبهذا يتضح أنهم اختلفوا فى معنى الارادة على أقوال كثيرة ، بعد اجماع الأمة على أن الله تعالى مريد .

وهذا الاختلاف يقتضى جهدا كبيرا فى معرفة الحق من بين هذه الآراء ،

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ٨٦ . وشرح الاصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٤٣٤ و ٤٤٠ . وكتاب الأربعين ص ١٤٧ .

(٢) كتاب الأربعين ص ١٥٣ .

والرد على المخالفين ، والوقوف على منابع الخلاف والأصول التى بنى عليها كل فريق مذهبه . فان هذا الاختلاف نشأ من تضارب الآراء حول صفات الله تعالى ، أيوصف الله بأمر وجودى زائد على ذاته ، أم صفاته عين ذاته ؟ .

واذا صح أن يقوم به معنى وجودى فهل هذا المعنى يجب أن يكون قديما أو يجوز أن يكون حادثا ؟ وهل تكفى الذات أوالعلم أو القدرة فى الترجيح أو لابد من معنى آخر يخصص الممكن ببعض مايجوز عليه ؟ وهل الارادة تعلل أوليس لترجيحها علة ؟ هذا ما سنقف عليه ان شاء الله ، فى مناقشتنا لتضارب الآراء فى هذه المسألة .

وطلبا للاختصار وتحرزا من الاطناب قسمت مباحث هذا الفصل الى أقسام أربعة :

١) مناقشة مذهب الفلاسفة فى معنى الارادة الالهية والرد على ما بنوا عليه مذهبهم .

٢) مناقشة آراء فرق المعتزلة وبيان الدوافع التى دفعتهم الى هذه الأقوال والرد عليها .

٣) تحقيق رأى الأشاعرة وبيان ما خالفوا فيه مذهب السلف .

٤) موقف السلفيين فى معنى الارادة . وتقسيمهم لها الى ارادة كونية قدرية ، وارادة دينية شرعية .

رأى الفلاسفة الاسلاميين فى صفات الله تعالى

وقبل أن أبدأ القول فى مذهب الفلاسفة فى معنى الارادة ، يحسن أن ننظر اجمالا فى موقفهم من توحيد الله تعالى وصفاته . اذ كان لقولهم

فى صفات الله تعالى أثره فى معنى الارادة عندهم .

واذا نظرنا الى مقالات الاسلاميين منهم ، نجد أن فلاسفة المسلمين سلكوا مسلكا لا يوافق تعاليم الدين الاسلامى الحنيف . فهم حاولوا التوفيق بين فلسفة لم تترك للمحرك الأول عملا جوهريا فى الوجود ، بل أصبح عمله مقصورا على التحريك كغاية ومعشوق ، وبين عقيدة سامية تقرر أن الله خالق كل شىء ، وأنه على كل شىء قدير ، وأن له الخلق والأمر ، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ، ومثل ذلك .

كما نجدهم ينفون أن تقوم بذات الله تعالى معان وجودية ، فهم وان أثبتوا الصفات الا أنها عندهم اما سلوب أو اضافات أو سلب واضافة معا . وزعموا أن توحيد الواجب لا يتم الا بنفى الصفات . وذلك أن واجب الوجود واحد ، ويجب أن يكون واحدا من كل وجه ، لا كثرة فيه بوجه . والكثرة ، كما بينها الامام الغزالى تتطرق الى الذوات من خمسة أوجه :

الاول : بقبول الانقسام فعلا أو وهما . فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا ، فانه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال . فهو منقسم فى الوهم بالكمية . وهذا محال فى المبدأ الأول ...

الثانى : أن ينقسم الشىء فى العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة . فان كل واحد من الهيولى والصورة ، وان كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة ، يحصل من مجموعهما شىء واحد ، هو الجسم . وهذا أيضا منفى عن الله سبحانه وتعالى ....

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والارادة ، فان هذه الصفات ان كانت

واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة في واجب الوجود وهذا محال .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركب الجنس والفصل ، فان السواد مثلا سواد ولون ، والسوادية غير اللونية في حق العقل ، فهو مركب من جنس وفصل . وهذا نوع كثرة . وهو أيضا منفي عن المبدأ الأول .

الخامس : كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية ، فان للانسان ماهية قبل الوجود ، والوجود يرد عليها ويضاف اليها ، وكذا المثلث مثلا ، له ماهية وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية مقوما لها . ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث ، وليس يدري أن لهما وجودا في الأعيان أم لا ، فزعمت الفلاسفة أن هذه الكثرة أيضا يجب أن تنفى عن الأول ، فيقال : ليست له ماهية والوجود مضاف اليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية وطبيعة حقيقية . . (١)

فالواحد ثابت لا متغير ، أزلي أبدي وخير محض ، وجوده عين ماهيته ، وهو ليس بجسم ولا حد له ولا ند له ولا ضد . فهو عقل وعاقل ومعقول وعشق وعاشق ومعشوق . . . الى غير ذلك . (٢)

وهم بنفيهم أن تكون لله صفات وجودية زائدة على الذات يخالفون الصفاتية واستدلوا لمذهبهم بأنها اذا كانت زائدة على الذات فاما أن يكون وجودها من ذاتها أو من غيرها ، وكلا الفرضين محال . لأن وجودها من ذاتها يستلزم أن تكون واجبة الوجود بالذات ، وهذا يؤدي الى تعدد الواجب لذاته ، وهو باطل .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٦٣ - ١٦٤ .
(٢) انظر كتاب ابن سينا بين الدين والفلسفة " للدكتور حموده غرابة ص ٨٦ - ٩١ .

وكذلك كون وجودها من غيرها ، فان ذلك الغير اما أن يكون الواجب أوغيره . لا جائز أن يكون غيره والا لكان الواجب محتاجا الى غيره فى ثبوت شىء له ، وهو باطل . ولا جائز أن يكون الواجب هوالعلة فى وجودها لأنه بهذا الوصف يكون فاعلا لها ، وبوصف كونها صفات له يكون قابلا لها ، فيكون الواجب قابلا وفاعلا . ولا يصح ذلك فانه لا يمكن أن يفعل من جهة مايقبل ، ولا أن يقبل من جهة ما يفعل ، فيكون فيه جهتان متميزتان ، وهذا ينافى أنه واحد بسيط .

فان قيل : ان الصفات وجودية فقط وليست زائدة على الذات ، فهذا أيضا باطل ، لأنها على هذا الفرض تكون جزءا من الذات ومقومة لها ، فتكون ذاته ملتئمة من أجزاء ، فيكون مركبا ، والتركيب فى ذاته محال ، لأنه يؤدى الى الكثرة والكثرة تنافى الوحدة .

ولنفيهم أن تكون للمبدأ الأول صفات زائدة على الذات ، ردوا جميع هذه المعانى الى علمه تعالى وقالوا علمه عين ذاته .

ومما تجدر الاشارة اليه ههنا أن بعض فلاسفة الاغريق مثل أرسطو ، قد جعل علمه تعالى قاصرا على علمه بذاته فقط . فالمبدأ الاول عنده لا يعلم الا ذاته ، وعلمه عين ذاته ، فلا تثبت للمبدأ الاول على رأيه صفة وجودية أصلا ، من العلم والقدرة والارادة ومثلها . ولكن فلاسفة المسلمين اعترفوا بعلمه تعالى بالغير على وجه كلى . وحتى لا تكون هناك كثرة ناشئة عن علمه بذاته وعلمه بغيره ، اذ كان العلم بالذات غير العلم بغير الذات ، ردوا علمه بالغير الى علمه بالذات ، وقالوا ان علمه بالغير لازم لعلمه بنفسه . فليس هناك كثرة البتة ، حتى يقال ان له تعالى علمين : علمه بنفسه وعلمه بغيره . وأيضا جعلوا علمه تعالى بنفسه عين ذاته ، فعلمه غير زائد على الذات . وليس معنى ذلك أن الذات نفس الصفة ، بل مرادهم من ذلك

أن الذات من حيث انكشاف المعلوم تسمى علما ، ومن حيث الايجاد تسمى قدرة ، ومن حيث التخصيص تسمى ارادة . . . الى غير ذلك . (١)

وقد بين الامام الغزالى مذهب الفلاسفة فى الصفات بغاية الوضوح فى كتابه التهافت ، حيث قال :

" والعمدة فى فهم مذهبهم أنهم يقولون : ذات المبدأ الاول واحدة . وانما تكثر الأسماء باضافة شىء اليه أو اضافته الى شىء أوسلب شىء عنه . والسلب لا يوجب كثرة فى الذات المسلوب عنه ، ولا الاضافة توجب كثرة . فلا ينكرون اذن كثرة السلوب وكثرة الاضافات . ولكن الشأن فى ردّ هذه الأمور كلها الى السلب والاضافة .

فقالوا : اذا قيل له (أول) فهو اضافة الى الموجودات بعده . واذا قيل (مبدأ) فهو اشارة الى أن وجود غيره منه وهو سبب له ، فهو اضافة له الى معلولاته . واذا قيل (موجود) فمعناه معلوم . واذا قيل (جوهر) فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول فى موضوع ، وهذا سلب . واذا قيل (قديم) فمعناه سلب العدم عنه أولا . واذا قيل (باق) فمعناه سلب العدم عنه آخرا . فيرجع حاصل القديم والباقى الى أن الوجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم . واذا قيل (واجب الوجود) فمعناه أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعا بين السلب والاضافة اذ نفى علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة .

واذا قيل (عقل) فمعناه أنه موجود برىء من المادة . وكل موجود هذه صفته فهو عقل ، أى يعقل ذاته ويشعر بها ، ويعقل غيره . وذات الله هذه صفتها فاذن هو عقل . واذا قيل (عاقل) فمعناه أن ذاته الذى هو عقل ، له معقول هو ذاته ، فانه يشعر بنفسه ويعقل ذاته . فذاته معقول وذاته عاقل ، وذاته عقل والكل واحد .

---

(١) انظر كتاب " ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٠٢ - ١٠٤ وحاشية الامام محمد عبده على العقائد العضدية ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

واذا قيل (خالق وفاعل وبارئ) وسائر صفات الفعل ، فمعناه أن وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما ، وأن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس والاسخان النار . ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا فى كونه معلولا فقط ، والا فليس هو كذلك . فان الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان الاسخان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته وأن ذاته مبدأ لوجود غيره . ففيضان ما يفيض عنه معلوم له ، فليس به غفلة عما يصدر عنه . ولا هو أيضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع حرّ الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، وأنه عالم بأن كماله فى أن يفيض عنه غيره - أى الظل . وان كان الواقف أيضا مريدا لوقوع الظل فلا يشبهه أيضا ، فان الظل الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه . وفى حق الاول ليس كذلك ، فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضى أى أنه غير كاره له ، فانه عالم بأن كماله فى أن يفيض عنه غيره . بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل نفسه هو العالم نفسه بوقوع الظل وهو الراضى ، لم يكن أيضا مساويا للأول . فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو بعينه فعله ، فان علمه بنفسه فى كونه مبدأ للكل هو عين فيضان الكل . فان النظام الموجود تبع للنظام المعقول بمعنى أنه واقع به ، فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل ، وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته ، فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم أنه مبدأ للكل . فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوما عنده بالقصد الثانى . فهذا معنى كونه فاعلا .

واذا قيل (قادر) لم يعن به الا كونه فاعلا على الوجه الذى قررناه ، وهو أن وجوده تفيض عنه المقدورات ، التى بفيضانها ينتظم الترتيب فى الكل على أبلغ وجوه الامكان فى الكمال والحسن .

واذا قيل (مريد) لم يعن به الا أن ما يفيض عنه ليس هو غافلا عنه وليس

كارها له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه . فيحسن بهذا المعنى أن يقال هو راض . وجاز أن يقال للراضى انه مريد . فلا تكون الارادة الا عين القدرة ، ولا القدرة الا عين العلم ، ولا العلم الا عين الذات . وهذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذا من الأشياء ، والا كان مستفيدا وصفا أو كمالا من غيره ، وهو محال فى واجب الوجود .

ولكن علمنا على قسمين : علم شىء حصل من صورة ذلك الشىء ، كعلمنا بصورة السماء والارض ، وعلم اخترعناه كشىء لم نشاهد صورته ولكن صورناه فى أنفسنا ثم أحدثناه ، فيكون وجود الصورة مستفادا من العلم ، لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثانى . فان تمثل النظام فى ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته . نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط فى نفوسنا كافيا فى حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة بعينها . ولكن لقصورنا ليس يكفى تصورنا لايجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك بها مما القوة المحركة للعضل والاعصاب فى الأعضاء الآلية فيتحرك بحركة العضل والأعصاب اليد أو غيرها ، ويتحرك بحركتها القلم أو آلة أخرى خارجة ، وتتحرك المادة بحركة القلم كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة فى نفوسنا . فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة فى نفوسنا قدرة ولا ارادة . بل كانت القدرة فينا عن المبدأ المحرك للعضل الذى هو مبدأ القدرة . وليس كذلك فى واجب الوجود فانه ليس مركبا من أجسام تنبعث القوى فى اطرافها . فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحدا . . . الخ . (١)

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٦٤ - ١٦٧ .

رأى الفلاسفة فى صفة الارادة :

كان هذا موقف الفلاسفة من صفات الله تعالى فى الجملة . وبناء على ما ذكره الغزالى - رحمه الله - ههنا وما قالت الفلاسفة فى كتبهم نبين كلامهم فى معنى الارادة الالهية فأقول :

أولا : هم يقولون ان ارادته تعالى ليست معنى زائدا على علمه ، بل هى راجعة الى علمه بأنه مبدأ الكل . وقالوا انه يعلم ذلك بعلمه بذاته ، اذ لا يعلم ذاته الا اذا علم أنه مبدأ الكل ، وعلمه بذاته عين ذاته ، فلا يتصور هناك كثرة بوجه ، لأن علمه بأنه مبدأ الكل فى ضمن علمه بذاته ولازم له ، فليس هناك علم بالذات وعلم بالمبدئية حتى تلزم الكثرة . واذن فارادته هى علمه بالموجودات أزلا وابدا ، وبالنظام الذى ينبغى أن تكون عليه ، وبكيفية صدورها عنه لتكون على الوجه الأكمل . ويسمونه عناية (١) .

ونفس علمه بالموجودات وبما ينبغى أن تكون عليه ، سبب فى صدور الموجودات على ما هى عليه . فعلمه كاف فى فيضان الكل عنه . فالنظام الموجود تابع للنظام المعقول ، فليس علمه تعالى بالأشياء تابعا للمعلوم بل المعلوم تابع له ، اذ كان صدوره عن علمه وهو ليس علما انفعاليا . وهذا بخلاف علمنا فانه لا يكفى فى حصول المعلوم . فنحن اذا تصورنا شيئا ليس له وجود ، لم يكن هذا التصور كافيا فى حصول المقصود ، بل لابد مع هذا العلم من قوة شوقية وميل الى المتصور ، ليتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك العضل والأعضاء الآلية ثم تحرك الآلات الخارجة ثم تحرك المادة ، ثم تحصل الصورة المتصورة فى نفوسنا .

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ٨١ .

ثانيا : أنهم قالوا : ايجاده تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته ، فيمتنع خلوه عنه فأنكروا القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ، وقالوا هو قادر بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك ، ولكن مشيئة الفعل لازمة لعلمه ، زعما منهم أنه الكمال التام . قيل فى شرح المواقف : " أما كونه تعالى فاعلا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، فهو متفق عليه بين الفريقين (أى الفلاسفة وغيرهم من الطبيين) الا أن الحكماء ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما . (١)

ولقولهم بأن الله موجب بالذات قالوا : العالم قديم ليس حادثا بالزمان وان كان حادثا بالذات . ونسبته الى الله تعالى نسبة المعلول الى علته فلا يتمكن من تركه .

ثالثا : ارادته تعالى تختلف عن ارادتنا ، فالارادة فينا تستلزم التركيب والنقص والاستكمال بالغير ، لأن الانسان لا يريد شيئا الا بقصد أن يستكمل به ، بخلاف ارادته تعالى فانه هو الغنى المطلق والملك الجواد ، وجميع أفعاله لا لغرض ، وكل من لا غرض له لا قصد له ولا ارادة بالمعنى المتعارف . واذن فارادته تعالى هى ضرب من الارادة العقلية المحضة التى هى الشعور والرضا أى العلم وعدم الكراهة . (٢)

ويصور لنا ابن سينا نفسه رأى الفلاسفة فى ارادة الله تعالى فى التعليقات التى أملاها على تلميذه أبى الحسن بهمنيار بن المرزبان . وهذا نصه ، يقول :

---

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) انظر النجاة لابن سينا ص ٢٥٠ وكتاب " ابن سينا بين الدين والفلسفة " ص ١٠٤ نقلا عن الرسالة العرشية لابن سينا ص ١٠ .

" والأولى بنا أن نفصل ههنا أمر الارادة . نحن اذا أردنا شيئا فاننا نتصور ذلك الشيء ـ اما ظنيا أو تخيليا أو علميا ـ (١) أن ذلك الشيء المتصور موافق والموافق هو أن يكون حسنا أو نافعا . ثم يتبع هذا التصور والاعتقاد شوق اليه والى تحصيله . فاذا قوى الشوق والاجماع ، حركت القوة التي في العضلات الآلة الى تحصيله ، ولهذا السبب تكون أفعالنا تابعة للغرض .

وقد بيّنا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام ، فلا يصح أن يكون فعله لغرض ، ولا يصح أن يعلم أن شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله . فاذن ارادته من جهة العلم أن يعلم أن ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ، ووجود ذلك يجب أن يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا ، وكون ذلك الشيء خير من لا كونه . ولا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة أخرى ليكون الشيء موجودا .

بل تعيين علمه بنظام الأشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل ويعلمه بلوازم ذاته أعني المعلومات لم يعلمها ثم رضي بها ، بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان تعيين صدورها عنه نفس رضاه بها . فاذن لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل . وكل ما كان غير مناف وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده ، لأنه مناسب له .

فنقول هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له ، مع علم منه بأنه فاعلها وعلتها . وكل ما صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل . وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده .

---

(١) ويتصور من هذه الأنواع في ارادة الباري جل وعز التصور العلمي فقط .

فاذن الأشياء كلها مرادة لواجب الوجود ، وهذا المراد هو المراد المخالى من الغرض فى رضاه . فصدور تلك الأشياء عنه أنه مقتضى ذاته المعشوقة له ، فيكون رضاه بتلك الأشياء لاجل ذاته وتكون الغاية فى فعله ذاته . ومثال هذا : اذا أحببت شيئا لأجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان ، فلذلك المعشوق المطلق هو ذاته .

ومثال الارادة فينا ، نحن انا نريد شيئا فنشتاقه لأنا محتاجون اليه ، وواجب الوجود يريده على الوجه الذى ذكرناه ، ولكنه لا يشتاق اليه لأنه غنى عنه ، والغرض لا يكون الا مع الشوق ، فانه يقال لم طلب هذا ؟ فيقال لأنه اشتهاه . وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض . فليس هناك غرض فى تحصيل المتصور ولا غرض فيما يتبع تحصيله ، اذ تحصيل الشىء غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض أيضا .

والغاية قد تكون نفس الفعل وقد تكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشى قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية ، وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا .

ولو أن انسانا عرف الكمال الذى هو حقيقة واجب الوجود ، ثم كان ينظم الأمور التى بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام كان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذى هو الكمال . فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض .

كذلك لو عرفنا مثلا الكمال فى بناء نبنيه ثم رتبنا أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال ، كان الغرض ذلك الكمال . فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا .

ومثال هذه الارادة فينا أنا اذا تصورنا شيئا وعرفنا أنه نافع أوجذاب ، حرّك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ما لم يكن هناك ترجح ولم يكن هناك مانع . فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكور وبين حركة القوة الشوقية ارادة أخرى الا نفس هذا الاعتقاد . فكذا ارادة واجب الوجود . فان نفس معقولية الأشياء له على الوجه الذى أومأنا اليه هى علة وجود الأشياء ، اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يعقله وطلب حصوله .

ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج فى الارادة الى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا ، فان فعل الآلات يتبع شوقا يتقدمه . وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال للآلات ، فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بأفضل الوجوه الذى يجب أن يكون عليه الموجودات وعلمه بخير الترتيبات . . .

وهذا هو العناية بعينها . والعناية هى أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الانسان كيف يجب أن تكون أعضاؤه ، والسماء كيف يجب أن تكون حركتها ، ليكونا فاضلين ، ويكون نظام الخير فيهما موجودا ، من دون أن يتبع هذا العلم شوق أو طلب أو غرض آخر سوى علمه بذاته وموافقة معلومه لذاته المعشوقة له . فان الغرض وبالجملة النظر الى أسفل ، أعنى لو خلق الخلق طلبا لغرض ، أعنى أن يكون الخلق أوالكمالات الموجودة فى الخلق ، طلب كمال لم يكن لو لم يخلق . وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته . . . " (١)

وعلى ضوء ما قاله ابن سينا والغزالى يمكننا أن نجمل الدعائم التى قام عليها مذهب الفلاسفة الاسلاميين فى معنى الارادة فيما يأتى :

---

(١) التعليقات لابن سينا ص ١٦ - ١٨ .

الأصل الأول :

أنه ليس له تعالى صفة زائدة البتة لما سبق عنهم وقالوا : الاتصاف تركيب ، والموصوف مركب ، والتركيب فى واجب الوجود ممتنع . ولهذا كان واجب الوجود لذاته يمتنع أن يوجد من نوعه اثنان ، لأن الاثنينية لا تتحقق مع الاشتراك من جميع الوجوه فلا بد من أمر يشتركان فيه وأمر يمتاز به كل واحد منهما ، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك ، فيلزم التركيب فى واجب الوجود ، وهو باطل ، لأن المركب محتاج الى أجزائه التى تركب منه ، وأجزاؤه غيره ، فيكون محتاجا الى غيره ، والمحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود لذاته .

الأصل الثانى :

أنه تعالى موجب بالذات ، وارادته لما وجد لازمة له ، اذ كانت هى علمه بنظام الكل فى ضمن علمه بذاته ، وعلمه بذاته لازم ذاته . وانما قالوا علمه بالموجودات وبالنظام الأكمل لازم لعلمه بنفسه لأنه لا يعلم الذات الا ويعلم أنه مبدأ الكل ، فيقتضى علمه بالكل وما عليه الكل من النظام الأكمل . وحيث كانت ارادته لما وجد لازمة له لا يتمكن من تركه . ومن هنا ذهبوا الى القول بقدم العالم .

الأصل الثالث :

(أخذا مما قاله ابن سينا فى الاشارات) أن الله سبحانه وتعالى جواد ، وجميع أفعاله لا لغرض ، فالجود لا يتم الا بمعنيين : أن يكون للمنعم عليه فائدة فى المنعم به ، وأن لا يكون للمنعم غرض يعود اليه من انعامه . فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ، ولعل من يهب ليستعيض معاملى وليس بجواد .

فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به مايفعل ، فهو مستعيض غير جواد . وكذلك من احتاج الى شىء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته أو حال متمكنة من ذاته

مثل شكل أو حسن أو غير ذلك فهو فقير محتاج الى كسب .

فالله سبحانه وتعالى غنى تام وملك حق وجواد ،ليس لفعله غرض ولا لمسّيّة سواء كان الغرض يعود اليه أو الى ما دونه ،فالعالى لا يفعل لأجل شيء في السافل . (١)

فهذه أصول قام عليها مذهب ابن سينا ومن تبعه في معنى ارادته تعالى ورضاه . وأقول في الرد عليه :

الرد على رأى الفلاسفة :

أما الأصل الأول لمذهبهم فسأذكر في الرد عليه الأمور التالية :

أولا : أنه لا يمكن أن توجد ذات مجردة عن جميع الصفات في الخارج . فذلك التجريد يفضي الى انكار واجب الوجود لذاته في الحقيقة . وما ذكروه من أدلة على امتناع قيام الصفات به تعالى هي أدلة غير صحيحة .

ثانيا : أنه لا مخلص لهم عن لزوم الكثرة مع دعوى ثبوت العلم له تعالى .

ثالثا : أن العلم لا يكفي للترجيح ولا يغني عن الارادة .

١ - أما امتناع تحقق ذات مجردة عن الصفات في الخارج

فلا شك أن الموجود المجرد عن جميع الصفات اذا وجد فهو انما يوجد في الذهن فقط لا في الخارج . أما ما يوجد في الخارج فلا بد أن يكون معينا متميزا عن غيره بأمر وجودي يخصه ،اذ لا فرق بين أن يقال يمتاز بأمر عدمي وبين أن يقال لا متميز أصلا . لأن النفي ما لم يكن لاثبات أمر وجودي ، هو نفي محض لا يؤدي الى التمييز . فيستحيل وجود ذات لا صفة لها تقوم بها . فليزم على القول بنفي

---

(١) انظر الاشارات والتنبيهات لابن سينا النمط ٦ -٩ من القسم الثالث .

الصفات أن يكون واجب الوجود تعالى غير موجود فى الخارج ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

قال ابن تيمية - رحمه الله :

" ان الذات المجردة عن العلم والقدرة ، كما يقول نفاة الصفات ، لا حقيقة لهـا فى الخارج ولا هى الله ولا تستحق العبادة" . (١)

وأما الرد على ماذكروه من دليل على نفى قيام الصفات به تعالى فقد ناقش الامام الغزالى هذا المبحث فى التهافت ، وطالبهم أولا باقامة البرهان على هـذه الاستحالة ، لأنها ليست معلومة بالضرورة ، ثم بين الغزالى - رحمه الله - أن للفلاسفة فى الاستدلال على هذه الاستحالة مسلكين :

الأول : قولهم ان البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هـذا ذاك ولا ذاك هذا ، فاما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر فى وجوده ، أو يفتقر كل واحد الى الآخر ، أويستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر .

فان فرض كل واحد مستغنيا عن الآخر فهما واجبا وجود . وهذه التثنية المطلقة ، وهو محال .

وان احتاج كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحد منهما واجـب الوجود ، اذ معنى واجب الوجود ماقوامه بذاته وهو مستغن من كل وجـه عن غيره . فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته ، اذ لو رفع ذلك الغيـر لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره .

وان قيل أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدى الى أن ترتبـط ذات واجب الوجود بسبب" .

---

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٢٣٦ .

وبعد عرض هذا الدليل ردّه الغزالى فقال :

" الاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير ، والذات فى قوامها غير محتاجة الى الصفات ، والصفات محتاجة الى الموصوف ، كما فى حقنا .

فيبقى قولهم : ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود . فيقال لهم : ان أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة فلم قلتم ذلك (يعنى أن الصفات وهى تحتاج الى محل تقوم به لا تكون واجبة) ، ولم استحال أن يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم ولا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها . وان أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلية ، فهى ليست بواجبة الوجود على هذا التأويل ولكنها مع هذا قديمة ولا فاعل لها ، فما المحيل لذلك ؟ .

فان قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا .

قلنا : تسميتمة الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم . والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم ، وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، فلم يدل الا على هذا القدر . وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة فى ذاته . . .

ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده ، اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده فى ذاته وفى صفاته جميعا .

والمسلك الثانى :

قولهم : ان العلم والقدرة فينا (مثلا) ليسا داخلين فى ماهية ذاتنا بل هما عارضان . واذا ثبتت هذه الصفات للأول لم تكن أيضا داخلة فى ماهية ذاته ،

بل كانت عارضة بالاضافة اليه وان كانت دائمة له ، ورب عارض لا يفارق . أو يكون لازما للماهية ولا يصير بذلك مقوما لذاتها . واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكانت الذات سببا فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود ؟ .

فنقول : ان عنيتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا له ، أن الذات علة فاعلية له وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك . فان ذلك ليس يلزم فى علمنا بالاضافة الى ذاتنا ، اذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا . وان عنيتم أن الذات محل وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل . فهذا مسلم . فلم يمتنع هذا ؟ فان عبر عنه بالتابع أو العارض أو المعلول أو ما أراده المعبر ، لم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات . ولم يستحيل أن يكون قائما بالذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له ؟ .

فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته ممكنا وجائزا وتابعا ولازما وعارضا الى غير ذلك . فيقال : ان أريد بذلك أن له فاعلا ، فليس كذلك . وان لم يرد به الا أنه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد فلا استحالة فيه" . (١)

والحاصل أن الصفات ليست واجبة الوجود لذاتها بمعنى أن وجودها ليس من ذاتها الا أنها ليست معلولة لعلة فاعلة . واحتياجها الى المحل لا يضر . فقطع التسلسل فى العلل انما دل على وجود واجب الوجود لذاته ولم يدل على استحالة أن تكون له صفات قديمة قائمة به . بل الأمر كما قلنا أن الذات المجردة عن جميع الصفات لا وجود لها فى الخارج .

نعم قد يقولون ان اثبات الصفات له تعالى يقتضى أن يكون الله تعالى مركبا من أجزاء هى غيره ، وواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون مركبا لأن التركيب يستلزم الافتقار الى الغير فان أجزاء المركب غير المركب وواجب الوجود لذاته له الغنى

(١) تهافت الفلاسفة باختصار ص ١٧٢ - ١٧٥ .

المطلق فلا يفتقر الى شيء غيره .

وقد ردّ على ذلك الامام ابن تيمية -رحمه الله- من وجوه وهي :

الوجـــه الأول :

أن افتقار الكل الى الجزء ليس أعظم من افتقار الكل الى الكل ، فان الافتقار الى المجموع أشد من الافتقار الى بعض المجموع . ومعلوم أن افتقاره الى الجميـــع هو افتقاره الى نفسه . وهذا معنى قولهم انه تعالى واجب بنفسه . فعلم أن وجوبه بنفسه لا يوجب الافتقار المنافي لوجوب الوجود .

الوجـــه الثانـــي :

وجوب الوجود الذي دل عليه الدليل ، ينفي الافتقار الى شيء آخر سواه ليس داخلا في حقيقته ومسماه ، فلا يفتقر الى شيء خارج عن نفسه . فلو قيل انه موجود بنفسه مستغن عن غيره وانه مفتقر الى غيره ، للزم الجمع بين النقيضيـــن . وأما ما هو داخل في نفسه فليس هو شيئا خارجا عن نفسه حتى يقال افتقاره اليه ينافي وجوده بنفسه .

الوجـــه الثالـــث :

اسم الغير فيه اصطلاحان : أحدهما أن حد الغيرين ما جاز العلـــم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر . والثاني أن الغيرين : ما جاز مفارقة أحدهمـــا الآخر بوجود أو مكان أو زمان . الأول اصطلاح المعتزلة والكرامية ، والثاني اصطـلاح الكلابية والأشعرية . فان قيل بالثاني ، فجزؤه وصفته ليس بغير له ، فلا يكون ثبوتـــه موجبا لافتقاره الى غيره . وان قيل بالأول ، فثبوت الغير بهذا المعنى لا بد منـــه . فكون الصفات غير الذات بمعنى أنه يجوز العلم بأحدهما دون العلم بالآخر أمر ثابت لكنه لا يضر ، اذ كانت صفاته لازمة له لا يوجد بدونها ، واذا كان ثبوت هذه الأغيـار لازما له ، لم يجز القول بنفيها ، لأن نفيها يستلزم نفي واجب الوجود . ومثل هذا وان

سمى تركيبا فليس منافيا لوجوب الوجود .

الوجـــه الرابـــع :

استعمال لفظ الافتقار فى مثل هذا ليس هو المعروف فى اللغة والعقـل . فان هذا انما هو تلازم بمعنى أنه لا يوجد المركب الا بوجود أجزائه ، أو لا يوجد أحد الجزئين الا بوجود الآخر ، أو لا توجد الصفة الا بوجود الموصوف الى غيـــر ذلك . ومعلوم أن الشيئين المتلازمين فى الوجود لا يجب أن يكون أحدهما مفتقرا الى الآخر ، بل ان كانا ممكنين جاز أن يكونا معلولى علة واحدة أوجبتهما من غيـر أن يفتقر أحدهما الى الآخر ، وأما المتلازمان اللذان يكون وجود أحدهما مستلزما لوجود الآخر معه ، فانه وان قيل ان وجوده شرط لوجوده لكن لا يلزم أن يكون مفتقرا اليه بحيث يكون علة له . واذا كان المراد بالافتقار هنا التلازم فذلك لا ينافى وجوب الوجود .

الوجـــه الخامـــس :

أنه يمتنع أن يكون شيآن كل منهما علة للآخر . لأن العلة متقدمة علـــى المعلول . فلو كان علة لعلته للزم تقدمه على نفسه وتأخره عن نفسه ، وذلك جمـــع بين النقيضين ، ولهذا كان الدور القبلى محالا . ولا يمتنع أن يكون شيآن أحدهما مشروط بالآخر .

الوجـــه الســـادس :

قول القائل واجب الوجود بنفسه ، هل يقتضى أن يكون مفتقرا الى نفسه أم لا يقتضى ذلك ؟ فان اقتضاه كان افتقاره الى جزئه أولى وأحرى بالالتزام فلا يكون ممتنعا . وان قيل لا يقتضيه ، قيل وكذلك التركيب لا يقتضى أن يكون المركب مفتقرا الى جزئه . فانه اذا كانت نفسه لا توجد الا بنفسه ، ولم يحسن أن يقال هو مفتقـــر

اليها ، فالجميع الذرى لا يوجد الا بأجزائه أولى أن لا يقال له هو مفتقر الى واحد منهـــا .

الوجـــه السادس :

أن المعنى المعروف من لفظ التركيب أن يكون الجزءان مفترقين ، فيركبهما جميعا مركّب ، لأن المركّب اسم مفعول ركبه مركب فهو مركب . ومعلوم أن المركـــب بهذا الاعتبار مفتقر الى من يركبه غيره . وواجب الوجود بنفسه لا يكون مفتقرا الـى شيء خارج عن نفسه لأن ذلك جمع بين النقيضين . ولا ريب أن مثبتة الصفات ليس فيهم ، بل ولا فى سائر فرق الأمة من يثبت هذا التركيب فى حق الله سبحانه وتعالى ولكن المتفلسفة يسمون الموصوف مركبا ويسمون الصفة أجزاء . . . واذا قالوا : سمينا هذا تركيبا ، لم نتازع فى الألفاظ ونقول : كل موجود فلابد أن يكون مركبا بهـــذا الاعتبار فان وجود ذات عارية عن جميع الصفات ممتنع ، ووجود موجود مطلـــق لا يتعين ولا له حقيقة يختص بها عن سائر الحقائق ممتنع . فان كل ما اختـــص وتميز عن غيره فلابد له من خاصة . (١)

فلا استحالة فى اثبات الصفات القديمة القائمة بذات الرب تعالى ، ولا يلزم مع اثباتها التركيب ولا الكثرة المنافية للتوحيد كما زعمه أهل التعطيل .

٢ - وأما أنه لا مخلص للفلاسفة عن لزوم الكثرة مع اثبات العلم له تعالى :

فقد قال الامام الغزالى ان الفلاسفة لا يقدرون على ردّ جميع ما يثبتونه الى نفس الذات ، فانهم أثبتوا كونه عالما ويلزمهم أن يكون ذلك زائدا على مجرد الوجـود . قال : " فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ فمنهم من يسلم ذلـــك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته .

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية بتصرف ص ١٧ - ٢٠ .

فأما الأول فهو الذى اختاره ابن سينا فانه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا فى ذات العالم .

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التى لا نهاية لها ، عين علمه بنفسه أو غيره ؟ فان قلتم انه غيره ، فقد أثبتم كثرة . وان قلتم انه عينه ، لم تتميزوا عمن يدعى أن علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته . ومن قال ذلك سفه فى عقله .

وقيل : حد الشىء الواحد أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والاثبات . فالعلم بالشىء الواحد لمّا كان شيئا واحدا استحال أن يتوهم فى حال واحدة موجودا معدوما . ولما لم يستحل فى الوهم أن يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه ، اذ لو كان هو هو كان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له ، اذ يستحيل أن يكون زيد موجودا وزيد معدوما فى حال واحدة ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه . وكذا فى علم الأول بذاته مع علمه بغيره ، اذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر . فهما اذن شيئان ولا يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته . فلو كان الأول كذلك كان هذا التوهم محالا . فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة .

فان قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ، اذ لا يمكن أن يعلم ذاته الا مبدأ ، فانه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره الا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم . ولا يبعد أن تكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وانما يمتنع أن تكون فى نفس الذات كثرة .

فالجواب من وجهيـــن :

الأول : أن قولكم : انه يعلم ذاته مبدأ ، تحكم ، بل ينبغى أن يعلم وجود ذاتـه فقط . فأما العلم بكونه مبدأ فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئيـة اضافة الى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم اضافته . ولو لم تكن المبدئية اضافة لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان . وكما يجوز أن يعلم الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى أن يعلم ، لأن كونه معلولا اضافة له الى علته ، فكذلك كونه تعالى علة اضافة له الى معلوله . فالالزام قائم فى مجرد قولهم : انه يعلم كونه مبدأ ، اذ فيه علم بالـــذات وبالمبدئية وهو الاضافة والاضافة غير الذات ، و العلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذى ذكرناه . . .

الثانى : هو أن قولكم ان الكل معلوم له بالقصد الثانى كلام غير معقول ، فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما . وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعددا لعلم ، اذ يقبل أحـــد المعلومين الفصل عن الآخر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عيـــن العلم بالآخر . اذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر لتعـــذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ، وليس ثمة آخر مهما كان الكل واحـــدا . فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثانى .

ثم كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، الا أنه يعرف الكل بنوع كلى . والكليات المعلومة له لا تتناهى ، فكيف يكون العلم المتعلق بها - مع كثرتها وتغايرها - واحدا من كل وجه ؟ .

ثم يقول الغزالي ،على فرض أن ابن سينا وافق غيره من الفلاسفة الذين يقولون ان الله لا يعلم الا ذاته ." ناهيكم خزيا بهذا المذهب ،ولولا أنه في غاية الركاكة لما استنكف المتأخرون عن نصرته . ونحن ننبه على وجه الخزي فيه ، فان فيه تفضيل معلولاته عليه ،اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعلم غيره ،والأول لا يعرف الا نفسه ؟ فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة ،بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخرى سواها . ولا شك في أن العلم شرف وأن عدمه نقصان ...

ثم يقال لهؤلاء : لم تتخلصوا من الكثرة مع اقتحام هذه المخازي أيضا ، فانا نقول : علمه بذاته عين ذاته أوغير ذاته ؟ فان قلتم انه غير ذاته فقد جاءت الكثرة . وان قلتم انه عين ذاته فما الفصل بينكم وبين قائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته ؟ وهذه حماقة ،اذ يعلم وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته ،فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة ."(١)

٣ - وأما الأمر الثالث وهو بيان عدم كفاية العلم في التخصيص وأنه مغاير للارادة ،فأقول :

ما زعمته الفلاسفة من أن نفس علم الأول بكيفية الصواب في ترتيب الموجودات هو الارادة المسماة عندهم بالعناية ،وليست أمرا زائدا على العلم والذات فيرد عليه بأن العلم غير كاف للتخصيص ،لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولكن لا يؤثر فيه ،فان كان الشيء ممكنا في نفسه وكان مساويا للممكن الآخر الذي في مقابلته ،فالعلم يتعلق به على ما هو عليه من امكانه ومساواته لمقابله ولكن لا يجعل أحد الممكنين راجحا على الآخر .(٢)

---

(١) تهافت الفلاسفة باختصار ص ١٧٥ - ١٨٢ .

(٢) انظر حاشية الحسامرة ص ٦٤ .

وتحقيق المقام أن العلم غير الصفة التى ترجح أحد المقدورين بالوقوع ذلك أنه لو كان عينها فلا يخلو اما أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج ، وكلاهما لا يصيران مخصصا . أما الأول فلأنه عام شامل للواقع وغيره ، فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له . وهذا ظاهر .

وأما الثانى : فلأن العلم بوقوع الشىء فرع وتابع لكونه مما يقع فى الحال أو فى الاستقبال . فان المعلوم هو الأصل والعلم صورة له وظل وحاك عنه ، سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى ، أو مؤخرا عنه وهو الانفعالى . والصورة والحكاية عن الشىء فرع ذلك الشىء ، حتى لو لم يكن ذلك الشىء بتلك الحيثية التى تعلق بها العلم ، لا يكون غلطا بل جهلا . واذا كان العلم بوقوع الشىء فرع كون الشىء مما يقع ، فلا يكون عين الارادة التى كون الشىء مما يقع فرع وتابع لها .

وبهذا التحقيق يندفع ما قاله الفلاسفة من أن العلم التابع لوجود الأشياء هو العلم الانفعالى الذى يكون مستفادا من الوجود الخارجى ، كعلمنا بالسماء والارض ، دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفادا منه ، كما نتصور أولا السرير ثم نحصله . وعلمه تعالى من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الأشياء كما هى قبل أن توجد ، فلا يكون تابعا ، فيجوز أن يكون مرجحا لوقوع الأشياء فى أوقاتها .

ووجه الاندفاع أنهم ان أرادوا به أنه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل ، وان أرادوا أنه ليس بتابع فى الوجود الخارجى والتحقق لأنه مقدم عليه فهو مسلم ، لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور . وهذا واضح .(١)

---

(١) انظر حاشية عبد الحكيم على شرح العقائد النسفية ص ٢٥٤ .

قيل فى شرح المواقـــف :

" والأصحاب فى جواب الحكماء يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقـــدرة الى الطرفين ، فلا يكون شىء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا" . (١)

الـــرد علـــى قولهـــم بالايجـــاب :

وأما الأصل الثانى لمذهب الفلاسفة وهو قولهم : ان الله تعالى فاعل بالايجاب والعالم لازم لذاته ، اذ كانت مشيئة الفعل لازمة له فلا يتمكن من الترك . ولما كانت الذات قديمة وارادته عين علمه الذى هو عين ذاته ، كان العالم قديما وكانت نسبته اليه تعالى كنسبة المعلول الى العلة ، فليس له تعالى اختيار فى الفعل والتـــرك .

يقول ابن سينـــا :

" كل شىء لم يكن ثم كان ، فبيّن فى العقل الأول أن ترجح أحد طرفى امكانه صار أولى بشىء وبسبب ، وان كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان .

وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشىء ، اما أن يقع وقد وجب عـــن السبب ، أو بعد لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه ، اذ لا وجه للامتناع عنـــه ، فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا (أى رأسا) ولا يقف . فالحق أنـــه يجب عنه" . (٢)

فأقول فى الرد على ذلك :

ان المتكلمين قد استدلوا على أنه تعالى فاعل بالاختيار وليس بموجب بأدلة منها :

---

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٨٤ .

(٢) الاشارات والتنبيهات ص ٥٢٥ .

انه تعالى ان لم يكن فاعلا مختارا بل كان موجبا بالذات لزم أحد أمور أربعة : اما نفى الحادث بالكلية ، أو عدم استناده الى المؤثر ، أو التسلسل ، أو تخلف الأثر عن المؤثر الموجب التام . وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم .

أما بيان الملازمة فهو أنه على تقدير كونه تعالى موجبا ، اما أن لا يوجد حادث أو يوجد ، فان لم يوجد فهو الأمر الأول ، وان وجد فاما أن لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجد أو يستند ، فان لم يستند فهو الثانى من تلك الأمور ، وان استند فاما أن لا ينتهى الى قديم أو ينتهى ، فان لم ينته فهو الثالث منها لأنه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ، ولا منتهيا اليه فلابد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة ، وهو تسلسل محال اتفاقا ، وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث ، دفعا للتسلسل فى الحوادث ، سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة ، وذلك على رأى الأشاعرة والمعتزلة ، فيلزم الأمر الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ، ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته .

وأما بطلان اللوازم ، فالأول بالضرورة ، والثانى بما هو معلوم من أن الممكن الحادث محتاج الى المؤثر ، والثالث بما تقرر فى مباحث التسلسل من امتناع التسلسل فى الفاعلين أو المؤثرات باتفاق العقلاء ، و الرابع بأن الموجب التام مايلزمه أثره ، وتخلف اللازم من الملزوم محال ، وبأنه يلزم ترجيح وقت الحدوث على غيره بلا مرجح من فاعل موجب ، فان وجود ذلك الحادث منه فى وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله .(١)

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ٥٠ .

وهذا الجواب بناه الأشاعرة والمعتزلة على نفى التسلسل فى الحوادث ، ولكن أئمة أهل السنة القائلين بجواز التسلسل فى الحوادث أو الآثار يقولون ان الرب لم يزل فاعلا ، اذ هو حى ، ومن لوازم الحياة الفعل فيكون الحادث حصل بسبب فعل قبله ، والفعل الذى قبله حصل بسبب فعل قبله ، وهكذا ، فلا يلزم قدم شىء سوى الله تعالى ، اذ كان كل فرد من جميع مفعولاته حادثا وان كان نوع الفعل أزليا . ولا يقال حينئذ ما قاله ابن سينا من أنه ان لم يكن الفعل لازما له لزم الترجيح بلا مرجح أوالتسلسل ، فان التسلسل فى الآثار جائز .

قال ابن تيمية - رحمه الله :

وأما من قال (ان الأثر انما يحصل عقب تمام المؤثر) فيمكنه أن يقول بما ذكره الأرموى ، وهو أن كونه مؤثرا فى الأثر المعين يكون مشروطا بحادث يحدث يكون الأثر عقبه ولا يكون الأثر مقارنا له .

ولكن هذا يبطل قولهم بقدم شىء عن العالم ، ويوافق أصل أئمة السنة وأهل الحديث الذين يقولون : لم يزل متكلما اذا شاء .

فانه على قول هؤلاء يقال : فعله لما يحدث من الحوادث مشروط بحدوث حادث به تتم مؤثرية المؤثر ، ولكن عقب حدوث ذلك التمام يحدث ذلك الحادث . وعلى هذا فيمتنع أن يكون فى العالم شىء أزلى ، اذ الأزلى لا يكون الا مع تمام مؤثره ، ومقارنة الأثر للمؤثر زمانا ممتنعة .

وحينئذ فاذا قيل : هو نفسه كاف فى ابداع ما ابتدعه ، لا يتوقف فعله على شرط .

قيل : نعم كل ما يفعله لا يتوقف على غيره ، بل فعله لكل مفعول حادث يتوقف على فعل يقوم بذاته يكون المفعول عقبه ، وذلك الفعل أيضا مشروط

بأثر حادث قبله ؛

فقد تبين أن هذه المعقولات التى اضطرب فيها أكابر النظار ، وهى عندهم أصول العلم الالهى ، اذا حققت غاية التحقيق ، تبين أنها موافقة لما قاله أئمة السنة والحديث العارفون بما جاءت به الرسل ، وتبين أن خلاصة المعقول خادمة ومعينة وشاهدة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم . (١)

وقد يقال فى نفى الايجاب بالذات ان البارى تعالى لو كان موجبا بالذات لزم أن لا يوجد عنه حادث ، سواء قيل ان صدوره عنه بواسطة أو بدون واسطة ، لأن جميع الوسائط الصادرة عن الموجب بالذات تكون مقارنة له فى الزمان . وحينئذ فلو كان الحادث مستندا اليه تعالى بسبب الحركات الفلكية والأوضاع الكوكبية كما قيل ، كانت هذه كلها معه فى الأزل ، اذ هى لازمة لما تقوم به الذى هو لازم له تعالى ؛ فيلزم وجود أمور متعاقبة لا الى نهاية ، دفعة واحدة ، أزلا . وهذا باطل . فصدور الحادث ، وهو معلوم بالمشاهدة ، عن الله تعالى ينفى أن يكون موجبا بالذات .

قال الامام الرازى :

" فان قلت : واجب الوجود عام الفيض يتوقف حدوث الأثر عنه على حدوث استعدادات القوابل بسبب الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ، فكل حادث مسبوق بآخر لا الى أول .

قلت : حدوث العرض المعين لابد له من سبب ، فذلك السبب ان كان حادثا عاد الكلام فى سبب حدوثه ولزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة وهو محال ،

---

(١) موافقة المنقول للمعقول لابن تيمية ج ١ ص ٢١٨-٢١٩ .

وان كان قديما ،لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، فكذلك فى كلية العالم" .

ويقول ابن تيمية -رحمه الله :

" هذا الالزام الذى ألزمهم اياه الرازى صحيح متوجه ،وهو الجواب الثانى الذى أجابهم به الغزالى فى كتاب التهافت" .(١)

ذلك أن الحادث ان أحدثه غير الله تعالى فمحدثه حادث مثله ،فلـــه محدث آخر ،وهكذا ،فيلزم التسلسل الباطل وهو التسلسل فى العلل التامة .

وان كان هذا الحادث أحدثه الله تعالى فلابد لتصور حدوثه عنه أن يكون استند اليه بواسطة حادث ،ومهما قيل فى الواسطة انها أمور متعاقبة لا تقوم بـ ت به تعالى لم يحدث باختياره وقدرته ،فان هذه الأمور المتعاقبة لا يتصور حدورها عن قديم موجب بالذات ،والا كانت قديمة مجتمعة فى الوجود ،وهذا باطل .

قال ابن تيمية :

" واذا قيل : حدث عنها بحدوث الاستعداد والشرائط . قيل : الكلام فى كل مايقدر حدوثه عن علة تامة مستلزمة معلولها ،فان حدوث حادث عن علة تامـــة مستلزمة معلولها محال . وهذا الالزام صحيح لا محيد للفلاسفة عنه .

واذا قالوا : حدث عنها أمور متسلسلة واحدا بعد واحد .

قيل لهم : الأمور المتسلسلة يمتنع أن تكون صادرة عن علة تامة ،لأن العلة التامة القديمة تستلزم معلولها ،فيكون معها فى الأزل ،والحوادث المتسلسلة ليســت معها فى الأزل " .(٢)

---

(١) راجع تهافت الفلاسفة ص ١٠٣ - ١٠٨ .

(٢) موافقة المنقول للمعقول ج ١ ص ٢٠٩ - ٢١١ .

هذا ويدل على أن كل ما سوى الله تعالى حادث (وقد علمت أن الحادث يمتنع صدوره عن الموجب بالذات) ما قاله الامام محمد عبده وهو :

" انا لا نعلم من معنى العلة الا ما هو معطى الوجود ، ولا من معنى المعلول الا ما هو مستفيد الوجود من غيره . وهذا شيء يقبله الخصم أيضا .

ومن البين أنه لابد أن تكون ذات العلة مباينة لذات المعلول حتى يتحقق المفيد والمستفيد وتتصور الافادة . وهذا أيضا ضرورى ويقبله الخصم ، فانهم قائلون بالتغاير بين ذات الواجب وذات الممكن تغايرا أى تغاير . والمستفيد بذاته ليس واجدا ما يستفيده ، اذ لو كان واجدا له لم تتحقق الاستفادة ، اذ تكون تحصيل الحاصل وهو محال .

وليس المفاد ههنا الا نفس الذات المعلولة ووجودها ، واذ كان المفاد مسلوبا فقد كان الذات معدوما ، وافادتها اخراجها من العدم ؛ فاذن رجع معنى الافادة الى اخراج الممكن من العدم الى الوجود ، والاخراج من العدم يستدعى سبق العدم . فما من ممكن ومعلول الا وقد سبق وجوده عدمه ، سبقية لا تجتمع مع المسبوقية ، اذ لو اجتمعا للزم كونه مخرجا من العدم فى حال كونه لم يكن فيه أى فى حال وجوده ، وهو تحصيل الحاصل المحال .

والحاصل أن البداهة شاهدة بأن اعطاء شيء لشيء فى آن كون ذلك الشيء حاصلا للمعطى له انما هو تحصيل حاصل . بل لابد أن يتحقق حال للمعطى له لم يكن له المعطى حتى يتصور اعطاء ، وهذا ظاهر . فقد ثبتت كلية المقدمة القائلة : العالم حادث ، وهو المطلوب " (١) .

---

(١) حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ص١٧٩ - ١٨٠ .

واذا ثبت أن كل ما سوى الله تعالى حادث بطل أن يقال هو موجب بالنسبة لشيء من العالم ، وان صدور الحوادث عنه تعالى بواسطة الحركات الفلكيـــــة المتعاقبـــة .

قيل : لابد من القول بالايجاب ، على رأى القائلين بمنع التسلسل فـــي الحوادث الماضية .

وقد يقال : لابد من القول بالايجاب ونفى القدرة والاختيار . وبيان ذلك أن الارادة التى من شأنها التخصيص عند التعلق ، ان تساوى نسبتها الى المتعلقين ، أى تعلق الفعل والترك ، يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجـــح ، وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل أو الدور . وان لم يتساو ، بل من شأنها التعلق بجانب واحد لذاتها ، يلزم الايجاب ونفى القدرة بمعنى صحـــة الفعل والترك ، ضرورة أن أحد الطرفين لازم الارادة ، والارادة لازم الـــذات ولازم اللازم لازم ، وان كان المعنى الثانى للقدرة ، أى ان شاء فعل وان شـــاء لم يفعل ، متحققا .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون للارادة نوع خصوصية بأحد المتعلقين ، ولا تنتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب ، فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل .

لأنا نقول : ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع ، لأنه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية أولى بلا وجوب وكان كافيا فى وقوعـــه ، فلنفرض وقوعه بها فى وقت وعدمه فى وقت آخر ، فان لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالموقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح ، وان كان لمرجح ، لا تكون تلك الخصوصية كافية بل نقول : اذا لم تكن الأولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لأنه مع وجود تلك الأولوية لأحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها

الى حد الوجوب . فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الأولوية لأحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ، ولذا قالوا فى تعريف الارادة انها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين ، وقالوا ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد .

لا يقال : انا نختار الشق الثانى ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها أنها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه من الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوى بدل للمرجوح .

لأنا نقول : كون الارادة مرجحة أمر ذاتى للارادة لا يعلل ، فوظيفتها ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر . ولسنا نسأل عن كونها مرجحة ، وانما نسأل عن ترجيحها لأحد المتساويين دون الآخر . فالترجيح شأنها وليس يسأل عنه ، ولكن كونها مرجحة لهذا دون هذا لابد له من سبب .

وقد أجيب عن ذلك بأن اللازم هو ترجيح أحد المتساويين أى ايجاده من غير مرجح أى من غير سبب وداع الى ايجاده ، وهو ليس بمحال بل هو واقع ، فان الهارب من السبع اذا عنّ له طريقان متساويان فهو يختار أحدهما من غير داع وباعث عليه ، وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان من جميع الوجوه ، والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه . وان المحال هو ترجح أحد المتساويين أى وقوع أحدهما من غير مرجح أى موقع وموجد ، وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى .

ومن الظاهر أن هذا الجواب لا يجدى نفعا ، لأنه حينئذ يجوز أن يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هو القدرة ، واستواء نسبتها الى الطرفين والأوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح ، اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود . والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح

بلا مرجح ، دون الارادة مشكل ، على أنا نقول : قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان أن الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح .

ولا مخلص عن هذا الايراد الا بأن يقال ان تعلق الارادة بترجيح أحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له ، وهكذا الى ما لا نهاية له . والتعلقات أمور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق ، فالتسلسل فيها ليس بمحال . (١)

واعترض هذا الجواب أيضا بأن التعلق ليس أمرا اعتباريا محضا ، بل لابد له من منشأ انتزاع ، وحينئذ يجرى فيه برهان التطبيق فلا تسلسل في التعلقات . (٢)

ومن هنا ذهب الفلاسفة الى القول بقدم العالم وحار المتكلمون في الرد عليهم ، ولكن سبق أن بيّنا أن تخصيصه تعالى شيئا بالوقوع هو لسبب ، وأن السبب مشروط بسبب آخر قبله وهكذا ، وأن التسلسل في الآثار جائز . وسيأتي مزيد بيان لقول المتكلمين في هذا ، ان شاء الله .

٣ - نفي الغرض :

وأما الأصل الثالث لمذهب الفلاسفة وهو نفي الغرض في فعله تعالى ، فقد بنوه على أنه جواد ، والجود لا يتم الا بنفي الغرض .

فنقول لهم : هو جواد قطعا ، وليس من ضرورة الجود أن يفعل كل ما يمكن

---

(١) حاشية عبد الحكيم على الخيالي ص ٢٥٣ - ٢٥٥ .

(٢) انظر حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية ج ٢ ص ١٠٠ .

من ضروبه بايصال جميع ما يمكن من النعم الى المنعم عليه . والله تعالى مع أنه جواد لا يعود عليه من انعامه منفعة ولا يلحقه بترك الانعام ضرر ،لتعاليه عن النفع والضر ،الا أنه تعالى حكيم ،له في فعله حكم جليله محبوبة ،والفعل ما لم يكن أولى بالفاعل فانه لا يفعله . ذلك أن الفعل اذا استوى طرفاه بالنسبة الى الفاعل ولم يكن أحد الجانبين أولى به من الآخر فان الفاعل لا يفعله ،لكن مشيئة الفعل ليست لازمة له تعالى كما زعمته الفلاسفة ،على ما سبق بيانه في الرد على قولهم بالايجاب .

لكن الفلاسفة مع اثباتهم الارادة هم ينفونها في الواقع ،فان المريد اذا كان الفعل لازما له لا يسعه تركه ،لم يكن مريدا في الحقيقة .

ثم انهم مع نفي الغرض يرون أن كل حادث لابد أن يكون له سبب . فالحادث لا يحدث الا بسبب حادث . فاذا كان كذلك ،لا يكون الحادث مستندا اليه تعالى ،اذ هو لا يفعل عندهم لغاية وسبب .

يقول ابن تيمية -رحمه الله :

" والمتفلسفة المشاءون يدعون اثبات العلة الفاعلية والغائية ،ويعللون ما في العالم من الحوادث بأسباب وحكم ،وهم عند التحقيق أعظم تناقضا من أولئك المتكلمين ،لا يثبتون لا علة فاعلية ولا غائية ."(١)

وأما ما قيل من أنه لو فعل لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض ،والمستكمل بغيره ناقص في ذاته فسيأتي الرد عليه في مبحث سبب التخصيص ان شاء الله .

---

(١) موافقة المنقول للمعقول ج ١ ص ٢٠٧ .

مفهـوم الارادة الالـهيـة عند المعتزلـــة :

وبعد أن فرغنا من معنى الارادة الالـهية لدى الفلاسفة ، أبدأ بما قاله المعتزلة فى تعريف ارادة الله سبحانه وتعالى ، منبها على مايتميز به رأى المعتزلة عن رأى الفلاسفة ، ~~وأيضا ما رآه الأشاعرة فى هذا الباب~~ ، فأقول :

المعتزلة قاطبة متفقون على أن الارادة من صفات الفعل الا ما حكى عن بشر بن المعتمر من أن ارادة اللهسبحانه وتعالى على وجهين : صفة ذات وصفة فعل . (١)

وتفصيل القول فى مذاهبهم أنهم اختلفوا فى معنى ارادته تعالى فـــى أقوال كثيرة . فذهب أكثر المعتزلة ، ولا سيما البصريون منهم ، الى أن ارادة الله تعالى ليست قديمة بل هى محدثة لا فى محل ، بها يخصص الله الأشياء بالوجود دون العدم . (٢)

وذهب بعض المعتزلة الى نفى أن يكون الله مريدا على الحقيقة . فالنظام وأبوالقاسم البلخى المعروف بالكعبى قالا : " ان الله غير مريد على الحقيقة ، وانه لا يوصف بها الا مجازا . فاذا قلنا انه تعالى مريد أزلا ، فمعناه أنه عالم قادر غير مكره فى فعله ولا كاره له . واذا قلنا : انه مريد لأفعاله فالمراد أنه خالقها ومنشئها على وفق علمه ، واذا قلنا : انه مريد لأفعال عباده فالمعنـــى أنه آمر بها .

وقال أبوالحسين البصرى وجماعة من محققى المعتزلة انها علم بنفع فى الفعل أو بنفع يوجب الفعل ويسميه الداعية .

---

(١) انظر المغنى للقاضى عبدالجبار ج ٦ ص ٨٣ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٦ .

ومن المعتزلة من أنكر أصل الارادة شاهدا وغائبا ، وهو الجاحظ ، فانه قال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد ، وإذا مالت نفسه الى فعل الغير سمى ذلك الميلان ارادة ، والا فهى ليست جنسا من الأعراض .

وقال حسين النجار : ان معنى كونه تعالى مريدا أنه غير مغلوب ولا مستكره . (١)

وقال ضرار والنجار فى أحد قوليه : انه تعالى مريد لذاته فكونه تعالى مريدا هو المريدية عندهما ، وهى نفس ارادة عند ضرار القائل بأنها عين الذات . وقد سبق بيان هذه المذاهب ودليل حصرها فى بداية هذا الفصل .

وضبط الامام الأشعرى مذاهب المعتزلة فى خمسة أقاويل فقال :

" اختلفت المعتزلة فى ذلك على خمسة أقاويل :

١) فالفرقة الأولى منهم أصحاب " أبى الهذيل " يزعمون أن ارادة الله غير مراده وغير أمره . وأن ارادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة ، بل هى مع قوله لها " كونى " خلق لها ، وارادته للايمان ليست بخلق له وهى غير الأمر به . وارادة الله قائمة به لا فى مكان . وقال بعض أصحاب أبى الهذيل : بل ارادة الله موجودة لا فى مكان ، ولم يقل هى قائمة بالله تعالى .

٢) والفرقة الثانية منهم أصحاب " بشر بن المعتمر " يزعمون أن ارادة الله على ضربين : ارادة وصف بها الله فى ذاته ، وارادة وصف بها وهى فعل من أفعاله ، وأن ارادته التى وصف بها فى ذاته غير لاحقة بمعاصى العباد .

---

(١) انظر الملل والنحل ج ١ ص ٦٩ ونهاية الاقدام ص ٢٣٨ .

٣) والفرقة الثالثة منهم أصحاب " أبى موسى المردار " فيما حكى أبوالهذيل عن أبى موسى أنه كان يزعم أن الله أراد معاصى العباد بمعنى أنه خلّى بينهم وبينها .

٤) والفرقة الرابعة منهم أصحاب " النظام " يزعمون أن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كوّنها ، وارادته للتكوين هى التكوين . والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمر بها ، والأمر بها غيرها . قال : وقد نقول انه مريد الساعة أن يقيم القيامة ، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبربه . والى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة .

٥) والفرقة الخامسة منهم ، أصحاب " جعفر بن حرب " يزعمون أن الله أراد أن يكون الكفر مخالفا للايمان وأراد أن يكون قبيحا غير حسن . والمعنى أنه حكم أن ذلك كذلك ." (١)

ويظهر على ضوء ماتقدم أن بعض المعتزلة ، وهم الجبائية ، لا يجعلون ارادته تعالى عين علمه ، كما ذهب اليه الفلاسفة والكعبى ، وان لم يجعلوها صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به ، بل قالوا يحدثها لا فى محل .

وأن منهم من ينكر الارادة شاهدا وغائبا .

وأن بعضهم ردّها الى معنى سلبى ، فليست معنى وجوديا عنده لا قديما ولا حادثا ، اذ فسرها بكونه غير مغلوب ولا مستكره .

وأن منهم من يفرق بين ارادته تعالى لفعل نفسه وارادته لفعل غيره . وهم جميعا مطبقون على أنه تعالى لا يريد الشر والمعاصى ، فارادته تعالى لا تعم جميع الكائنات عندهم . وسيأتى الكلام على ذلك . ولا يخالف فى هذا

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦٦ .

جعفر بن حرب ، لأنه فسر ارادته أن يكون الحسن حسنا والقبيح قبيحا بالحكم ، والحكم غير الارادة التى هى الصفة المخصصة .

ومن هنا كان لزاما علينا أن نبين الشبه التى قام عليها مذهب من أنكر أن تكون الارادة جنسا من الأعراض ، ومن أنكر أن تكون معنى وجوديا ، وأن نتعرض لأدلة من قال بحدوثها وأنها تحدث لا فى محل ، ونرد عليها ، كما نكر بالقول على بيان الدواعى التى دفعت بعضهم الى الفرق بين ارادته تعالى لفعل نفسه وارادته لفعل غيره ، مبطلين أن تكون الارادة هى مدلول الأمر أو ملزومه .

وقبل أن نذكر شبه المعتزلة ونردها ، يجدر بنا زيادة فى الايضاح أن نلاحظ الفرق الأساسى بين رأى جمهور المعتزلة وبين ما ذهب اليه الأشاعرة فى معنى الارادة .

رأى الأشاعرة فى معنى الارادة الالهية :

فالارادة عند الأشاعرة : صفة مغايرة للعلم والقدرة ، قديمة قائمة بذاته تعالى ، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع ، وهى متعلقة بجميع الكائنات .

فهى عندهم من صفات الذات والمعانى ، لأنهم قرروا أنها واحدة قديمة ولكن يتجدد تعلقها بالحوادث . فهم يقولون : ان العالم حدث فى الوقت الذى تعلقت الارادة القديمة بحدوثه فيه من غير حدوث ارادة ومن غير أن تتغير صفة القديم . (١)

فقول الأشاعرة صفة رد لضرار حيث قال انها نفس الذات وقد سبق بيان ذلك .

---

(١) انظر كتاب المسامرة وحاشيته ص ٦٤ - ٦٥ .

وقولهم مغايرة للعلم ، ردّ للفلاسفة والكعبي ومحققي المعتزلة .

وقولهم : قديمة قائمة بذاته تعالى ردّ للكرامية والجبائية والنجار ، بناء على أن القديم من قسم الموجود الخارجي كالحادث ، فلا تكون الصفة السلبية قديمة ، وان كانت أزلية كالأعدام الأزلية . وردّ للكعبي في ارادته تعالى لفعل غيره ، اذ فسر ارادته لفعل غيره بأمره به ، والأمر كلام لفظي حادث عند المعتزلة .

فعلى هذا تعرضهم لمغايرتها للقدرة ، لدفع توهم احتمال كونها عين القدرة ، وان لم يذهب اليه أحد . اذ الكل متفقون على أن مجرد القدرة غير كافية في الايجاد ، لأن نسبتها الى الضدين على السواء ، فكما يصح وجود أحد الممكنين بها ، يصح وجود الممكن المقابل الآخر بها ، فلابد من مخصص.

وقولهم : توجب تخصيص الخ ليخرج ما عدا الارادة مما يغاير العلم والقدرة ، كالحياة والسمع والبصر .(١)

وبالمقارنة بين آراء الجبائية من المعتزلة وآراء الأشاعرة نجد :

أولا : أن ارادته تعالى حادثة لا في محل عند الجبائية ، بينما هي قديمة بذاته تعالى عند الأشاعرة .

ثانيا : أنها من صفات الفعل عند المعتزلة ، ومن صفات المعاني عند الاشاعرة .

ثالثا : أنها تتعلق بجميع الكائنات من الخير والشر والحسن والقبيح على رأي الاشاعرة ، وتتعلق بجميع أفعاله تعالى الا الارادة ، وبجميع حسنات العباد لا المعاصي ، على رأي جمهور المعتزلة .

---

(١) انظر حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية ج ٢ ص ٩٥ .

فهذه هى النقاط الثلاث التى يرتكز فيها الفرق الأساسى بين جمهور المعتزلة وبين ما ذهب اليه الاشاعرة فى معنى الارادة الالهية .

واذ عرفهذا ، فنبحث عن الدواعى التى دفعت المعتزلة الى اختيار ما اختاروه ونرد على كل جانب من تفكيرهم الخاطىء فى هذا المبحث فأقول :

ارادته تعالى حادثة لا فى محل أم قديمة قائمةبذاته تعالى ؟

الضرورة العقلية التى ألجأت جمهور المعتزلة الى اختيار أن ارادته تعالى حادثة لا فى محل ، على ما أشار اليه الشهرستانى فى نهاية الأقدام ، هى أنه لا وجه لانكار الارادة ، كما ذهب اليه الجاحظ والكعبى ، لأن انكارها يوجب أن تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبائع .

ولا وجه لردّ الارادة الى معنى سلبى ، لأنه لا فرق بين أن يقال انه لا مميز أصلا ، وبين أن يقال المميز أمر عدمى ، وسيأتى تفصيل ذلك .

ولا وجه لاثبات كونه تعالى مريدا لذاته ، كما ذهب اليه ضرار والنجار فى أحد قوليه ، لأن الصفات الذاتية يجب تعميمها فى عامة التعلق . وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار :

" والذى يدل على فساد ما ذهب اليه النجار ، هو أنه تعالى لو كان مريدا لذاته لوجب أن يكون مريدا لجميع المرادات ، لأن المرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض ، فما من مراد يصح أن يريده زيد الا ويصح أن يريده عمرو وغيره من المريدين ، فيجب أن يكون مريدا لسائر المرادات .

كما أنه تعالى لما كان عالما لذاته وكانت المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين

دون بعض كان عالما بجميعها ، كذلك ههنا ."(١)

ولا وجه لاثبات ارادة قديمة ، فهى تؤدى الى القول بوجود قديمين ، وتعدد القدماء باطل ، لأن أخص صفات الله تعالى القدم ، فلو شاركت ارادته الذات فى قدمها وجب أن تكون مثله ، لأن الاجتماع فى الأخص يوجب المماثلة . ألا ترى أن السواد أخص صفة له هو كونه سوادا ، فاذا شاركه لون فى هذه الصفة كان مثله . وعلى هذا كان يجب أن الارادة اذا كانت قديمة أن تكون الها واجب الوجود ، وأن يثبت لها ما يثبت له من العلم والقدرة والحياة . وهذا باطل . وقد كفرت النصارى بقولهم بقدماء ثلاثة ، فغيرهم ممن قال بقدماء أكثر ، أشد كفرا .

وأيضا لو كانت ارادته تعالى قديمة ، وهى لا تتعلق الا بمراد واحد كالارادة الحادثة ، لا نحصر مراده فى شىء واحد . وبيان ذلك أنه اما أن يقال ان لله ارادات قديمة لا نهاية لها ، فيلزم أن تكون هناك أمور مجتمعة فى الوجود غير متناهية ، لاستلزام ارادته تعالى شيئا وجود ذلك الشىء . وهذا باطل . واما أن تكون له ارادة واحدة أو عدة ارادات قديمة منحصرة فيلزم أن يكون مراده منحصرا ، وهذا باطل أيضا . ألا ترى أن فعله تعالى لا يقف عند حد ، بل يفعل شيئا بعد شىء ، والفعل يحتاج الى الارادة .

وقد يقال : لو كانت الارادة قديمة لكان جميع ما يقتضى وجود المراد حاصلا فى الأزل ، فكان يجب أن يكون المراد قديما . ومن المعلوم أن جميع أهل الملل متفقون على أن العالم حادث .

ولا وجه لاثبات كونها حادثة قائمة بذات البارى سبحانه ، لأن ذاته ليست محلا للحوادث ، فان من قام به الحادث يجب أن يكون حادثا لامتناع حوادث لا أول لها . وما قارن وجوده وجود حادث معين أو جملة من الحوادث لها أول ،

---

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٤٤٠ .

وجب أن يكون لوجوده أول . فلو قامت به تعالى الحوادث لكان حادثا وهذا باطل . فالقديم لا يكون حادثا . وانما قلنا يمتنع قيام حوادث لا أول لها لبرهاني التطبيق والتضايف . وأنتم أيها الاشاعرة متفقون على امتناع قيام الحوادث به تعالى .

ولا وجه لاثبات كونها قائمة بذات أخرى ، لأنها لوقامت بمحل غيره ، فذلك المحل اما أن يكون حيا أو ليس بحي . فان كان حيا كانت بايجاب الحكم له أولى . ذلك أن الصفة اذا قامت بمحل ، عاد حكمها على ذلك المحل . فلو قامت ارادته بمحل غيره كان هو المريد دونه تعالى . واما غير حي ، وعلى هذا التقدير فيجوز قيامها بالحي ، لأن مايصح قيامه بالجماد يصح قيامه بالحي . وحينئذ كان يجوز أن تحل الارادة في أجزائنا حتى يعلم الواحد منا أن ارادته كأنها ص من جهة يده مثلا ، وهذا معلوم خلافه . (١)

فبعد الفناء جميع الوجوه المذكورة تعين أنها حادثة لا في محل .

ونـــرد علـــى ذلـــك :

بأن معنى المريد هو ذو الارادة ، كما أن معنى العالم هو ذو العلم ، لأن ثبوت المشتق يؤذن بثبوت المعنى المشتق منه . فالمريد هو من له الارادة .

واعترض على هذا بأنه ان أريد من صدق المشتق على الشيء اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود ، لأنهما يصدقان على الله تعالى ، وهما مشتقان وثابتان له تعالى مع أن مأخذهما أي الوجوب والوجود ليسا بصفتين موجودتين في الخارج ، بل هما أمـــران

---

(١) انظر شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٤٤٩ .

اعتباريان . وان أريد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى أن صدق المشتق على الشيء يقتضي أن يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم ، لكن لا يتم بذلك الغرض من اثبات وجود الصفات ، لجواز أن يكون ذلك المأخذ من الأمور الاعتبارية ، ويجوز اتصاف الشيء بالأمور الاعتبارية . (١)

والأولى في الرد أن يقال : الارادة كمال لمن اتصف بها ، فذو الارادة أكمل ممن لم تكن له تلك الصفة . واذا كانت كما لا في الشاهد ، ولم يكن اتصافه تعالى بها مؤديا الى نقص في حقه ، وجب اتصافه تعالى بها وكونه ذا ارادة ، والا كان المخلوق ذو الارادة أكمل من الخالق الذي ليس بذي ارادة . وكون المخلوق أكمل من الخالق باطل .

واذا كان الله سبحانه ذا ارادة فهذه الارادة لابد أن تكون معنى وجوديا حتى تكون مخصصة . واذا كانت معنى وجوديا ، فلا يجوز أن يكون قائما لا بمحل . فان الارادة من جملة المعاني والأعراض ، واحتياج الاعراض الى المحل صفة ذاتية لها ، ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي .

ولو لم تحل في محل كانت قائمة بذاتها ، والقائم بالذات قابل للمعنى فحينئذ تكون الارادة قابلة للمعنى ، ولا يكون فرق بين حقيقة الجوهر وبين حقيقة العرض ، حتى لو جوّز استغناء العرض عن المحل في وقت من الاوقات جاز في كل وقت ، ولو جوّز لجنس من الأجناس أو لنوع من الأنواع لجاز لكل نوع وجنس من الاعراض . ولو جوّز ذلك للزم أيضا تجويز قيام جوهر بمحل ، فانه كما تستغني الارادة عن جنس من المعاني حتى لا تفتقر الى محل ، جاز أن

---

(١) انظر حاشية عبد الحكيم على شرح العقائد النسفية ص ٢٣٩ .

يستثنى جنس من الجوهر حتى يحتاج الى محل . وكل ذلك محال .

ثم يقال : لو ارتكبنا هذه الاستحالة وتصورنا الارادة لا فى محل فمن المريد بها ؟ .

ومن المعلوم أن نسبتها الى القديم والحادث على وتيرة واحدة .

فان قيل : يوصف بها القديم لأن القديم لا فى محل والارادة لا فى محل فهى به أولى .

قلنا : اولى أن يوصف بها الحادث لأن الارادة حادثة والجوهر حادث والحادث بالحادث أولى .

وتتحقق المناسبات بين الحوادث ولا مناسبة بين القديم والحادث أصلا .

واذا وجب أن تكون قائمة بمحل لما قلناه ، فلا يجوز أن يكون ذلك المحل غير ذاته تعالى ، لأن الصفة اذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل ، فيكون هو الموصوف بها دونه . ألا ترى أن الأبيض من قام به البياض ، دون من أوجد بياضا فى غيره .

قال الأشاعرة : واذا كانت قائمة بذاته ، ويمتنع قيام الحوادث به تعالى بالاتفاق منا ومنكم ، وجب ان تكون ارادته تعالى قديمة قائمة بذاته .

ثم نقول أيضا : كل حادث اختص بالوجود دون العدم ، وبوقت وقدر دون وقت وقدر ، كان المحدث له مريدا . والارادة شاركت جميع الحوادث فى هذه القضية ، فانها اختصت بوقت ومقدار دون وقت ومقدار ، فتستدعى ارادة أخرى ، والكلام فيها كالكلام فى هذه ، فالزم التسلسل فى الارادات . فعلى القول بحدوث الارادة لا محيص عن لزوم الاستحالة على كل تقدير . فيجب أن تكون ارادته

تعالى قديمة قائمة بذاته . (١)

ويقول فى ذلك الآمدى :

ان الارادة لو لم تكن قائمة بذاته ،لم يخل اما أن تكون قائمة فى محل أو لا فى محل . فان كانت قائمة فى محل ،فالمحل اما قديم أو حادث ،فان كان حادثا فهو لا محالة مفتقر فى وجوده الى مخصص ،والمخصص اما نفس ما قام به من الارادة أو أخرى غيرها . لا جائز أن تكون نفسها والا أفضى الى الدور من جهة توقف كل واحد منهما على صاحبه . ولا جائز أن يقال بارادة أخرى غيرها والا أفضى الى التسلسل من جهة أن الكلام فى المخصص الثانى كالكلام فى الأول . ثم انه ليس القول بنسبتها الى البارى بكونه مريدا بها أولى من نسبتها الى محلها ، بل هو أولى . وكذا الكلام فيما اذا كان قديما أيضا .

(يعنى اذا كان المحل قديما والارادة حادثة ،لزم افتقارها الى ارادة وهكذا فيلزم التسلسل . وأيضا لا تكون نسبتها الى البارى بكونها ارادة له ، بأولى من نسبتها الى المحل القديم الذى قامت به . بل كونها ارادة للمحل الذى قامت به هو الواجب ،فان الصفة اذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل .)

وأما ان كانت قائمة لا فى محل ،لم يخل اما أن تكون حادثة أو قديمة . فان كانت حادثة فاما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة أو ممكنة . لا جائز أن تكون واجبة والا لما كانت معدومة ،وان كانت ممكنة فاما أن تفتقر الى مخصص آخر أو لا تفتقر . لا جائز أن يقال بالأول والا أفضى الى التسلسل وهو محال . ولا جائز أن يقال بالثانى والا لما وجدت ،اذ لا مميز لها على ما يخصص بها من حيث هى ممكنة . .

---

(١) نهاية الأقدام بتصرف ص ٢٤٥ .

وبهذا تبين ابطال القول بكونها قديمة قائمة لا فى محل أيضا ، كيف وأنه مما لا قائل به .

فاذا بطل كونها حادثة فى محل ، وبطل كونها لا فى محل سواء قيل انها قديمة أو حادثة ، وجب أن تكون قائمة بذاته تعالى .

واذا كانت قائمة بذاته ، فاما أن تكون قديمة أو حادثة ، لا جائز أن تكون حادثة كما ذهب اليه الكرامية ، لأن ذاته تعالى ليست محلا للحوادث ، (على ما سنفصل القول فيه ان شاء الله) . فتعين أن يكون الرب تعالى مريدا بارادة قديمة قائمة بذاته . وهذا هو المراد .(١)

٢ - الارادة من صفات الذات أو من صفات الفعل ؟

وأما النقطة الثانية من مذهب جمهور المعتزلة من أن الارادة لا تقوم بذاته تعالى وهى من صفات الفعل ، فهى مترتبة على أصلهم من أنها حادثة وتتعلق بالمرادات على طريق الحدوث والتجدد فقط كما صرح به القاضى عبد الجبار .(٢)

فالذى دفعهم الى القول بأنها من صفات الفعل هو أن ارادة هذا المعين غير ارادة معين آخر ، فلكل واحد من المرادات ارادة تخصه . ولما كانت المرادات حادثة كانت ارادتها حادثة . والحادث لابد أن يكون فعلا له تعالى .

---

(١) غاية المرام للآمدى بتصرف ص ٥٧ - ٦٠ .

(٢) انظر المغنى للقاضى عبد الجبار ج ٦ ص ٦٨ .

على أن الارادة لو لم تكن فعلا لكانت صفة ذاتية له تعالى ، والصفات الذاتية يجب أن تكون قديمة ، وقد سبق أنهم يمنعون تعدد القدماء .

وأيضا تقول المعتزلة : لو كانت الارادة قديمة لوجب قدم العالم كما ذهب اليه الفلاسفة ، لأن الارادة الازليةتستلزم المراد فى الأزل ، اذ لا يجوز تخلف مراده تعالى عن ارادته . واتفق أهل الملل على أن العالم حادث فوجب أن تكون الارادة حادثة ، وأن تكون فعلا له تعالى .

وقالت الأشاعرة : ارادته تعالى من صفات ذاته ، وهى واحدة قديمة ، لكن يتجدد تعلقها بالحوادث ، فهم يقولون ان العالم حدث فى الوقت الذى تعلقت الارادة القديمة بحدوثه فيه من غير حدوث ارادة ومن غير أن تتغير صفة القديم .

وأجابوا عن الشبهة الأولى بأن المستحيل هو تعدد الذوات القديمة ، لا تعدد الصفات القديمة . والنصارى كفروا لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التى هى ذوات متغايرة . وسيأتى بيان ذلك .

وأجابوا عن قول المعتزلة : لو كانت الارادة قديمة لزم قدم العالم ، بقولهم :
انا لا نسلم أن وجود الارادة فى الأزل يستلزم وجود المراد فيه لجواز أن توجد صفة فى الأزل وتتعلق بالحادث فى وقت وجوده ، فالارادة قديمة وتعلقها بالحوادث حادث .

قال الامام الرازى فى تفسير قوله تعالى : (انما أمره اذا أراد شيئا الآية)(١) .

---

(١) سورة يس : ٨٢ .

" نحن نقول بأن مفهوم قولنا أراد ويريد ، وعلم ويعلم ، يجوز أن يدخله الحدوث . وانما نقول : لله تعالى صفة قديمة هى الارادة ، وتلك الصفة اذا تعلقت بشىء نقول أراد ويريد ، وقبل التعلق لا نقول أراد ، وانما نقول له ارادة وهو بها مريد . ولنضرب مثالا للأفهام الضعيفة ليزول مايقع فى الأوهام السخيفة ، فنقول : قولنا فلان خياط ، يراد به أن له صنعة الخياطة ، فلو لم يصح منا أن نقول انه خاط ثوب زيد أو يخيط ثوب زيد ، لا يلزم منه نفى صحة قولنا انه خياط ، بمعنى أن له صنعة بها يطلق عليه عند استعماله تلك الصنعة فى ثوب زيد فى زمان ماض خاط ثوبه ، وبها يطلق عليه عند استعماله تلك الصنعة فى ثوب زيد فى زمان مستقبل يخيط ثوبه .

ولله المثل الأعلى فالمفهم أن الارادة أمر ثابت ان تعلقت بوجود شىء نقول أراد وجوده ويريد وجوده . واذا علمت هذا فهو فى المعنى من كلام أهل السنة : تعلق الارادة حادث " . (١)

٣ - وأما النقطة الثالثة من الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة وهى فى عموم تعلق الارادة فنتكلم عليها فى مبحث خصائص الارادة ان شاء الله .

واذ تبين لنا أن مذهب الجبائية دفعهم اليه ، أنهم لم يستطيعوا انكار الارادة ، ولم يستطيعوا أن يقولوا بقدمها لما سبق بيانه عنهم ، ولم يستطيعوا أن يقولوا انها حادثة قائمة بذاته ، لامتناع أن يكون تعالى محلا للحوادث ، فان الشبهة التى قام عليها سائر مذاهب المعتزلة ، ماعدا الجاحظ ، هى : أنه يستحيل أن تكون ارادته تعالى حادثة ، ومن هنا فسر كل منهم ارادته تعالى بما فسر .

---

(١) التفسير الكبير للامام الرازى ج ٢٦ ص ١١١ .

الرد على آراء الجاحظ ، وأبى الحسين البصرى ، والكعبى والنظام والنجار :

ونبدأ بالرد على الجاحظ فى انكاره أصل الارادة شاهدا وغائبا ، وعلى أبى الحسين فى رأيه أن الارادة هى الداعية .

اثبات الارادة شاهدا وأنها غير الداعية :

قد فصل القاضى عبد الجبار القول فى بيان حقيقة الارادة واثباتها فى الشاهـــد .

وحاصل ما قاله القاضى أن علم الانسان بكونه مريدا علم ضرورى لا يحتاج الى دليل ، اذ يجد كل واحد منا كونه مريدا لبعض الأشياء دون بعضهـــا ويعلم أن هناك فرقا بين حركة يده مرتعشا وبين حركة يده متناولا لبعـــض الأشياء ، ويعلم أن الأولى ليس له فيها اختيار ولا ارادة ، وأن الثانية بقصده وارادته . وكما يعلم كونه مريدا لشىء دون شىء من نفسه ، يعلم ذلك مـــن غيره . فالخبر ليس خبرا لصيغته ، والا وجب كونه خبرا حيث تكلم به ، مع أنه قد يكون حكاية ، لا خبرا ، وقد يتكلم به أعجمى لا يعقله فلا يكون خبرا ، والا وجب أن يكون مخبرا دون أن يفهم معناه . ونحن نعلم أن غيرنا قد يخبرنا بخبـــر وعلمنا بذلك نتيجة علمنا بكونه مريدا الاخبار به عن معين ، اذ المخبر عنه قد يتناول أفرادا كثيرة ، فتخصيصه بمخبر عنه معين انما هو بالارادة ، ويوضـــح هذا أن الفعل من غيرنا قد يقع على بعض الصفات ، مع صلاحيته لوقوعه على صفات أخرى ، فاذا وقع على صفات معينة ، علمنا أن فاعله أراد ان يكون على هذه الصفة دون غيرها .

واذا كان العلم بكون الواحد منا مريدا لبعض الأشياء علما ضروريا ، فان كونه مريدا انما يكون لمعنى هو الارادة ، اذ جميع أحواله لا تختلف مع المراد ،

فلا يصير بكونه مريدا مع تلك الأحوال أولى من أن لا يصير مريدا . واذن لابد أن يكون ما صار به كونه مريدا ، أمرا زائدا على تلك الأحوال . وهذا الأمر الزائد هو الارادة .(١)

يقول القاضى فى كتابه " المحيط بالتكليف " الذى جمعه الشيخ حسن ابن متوية :

" اعلم أن هذه الحالة تعرف تارة ضرورة من النفس ومن الغير عند سماع خطابه وظهور أفعال مخصوصة منه ، نحو ما نعلم عن حال الداخل الى قوم ، فيقومون له أو يقوم بعضهم له ، لأنه يضطر الى أنه قصد بذلك تعظيمه ...

وأيضا هناك طريقة تدل على أن المريد مريد لا من دون أن نرجع الى ما نجده من أنفسنا ومن غيرنا ، وهى الاستدلال بخطابه وأمره وغير ذلك من أفعاله ، لأنها تقع على وجه كان يصح وقوعها على خلافه ، فلابد من صفة من صفاته تؤثر فى ذلك ، فليست الا كونه مريدا . وما عداه من الصفات لا يثبت له هذا التأثير .

فان لم يثبت لنا العلم الضرورى بهذه الصفة ، فهذا الطريق يقضى بنا الى اثباتها . فيكون هذا من الباب الذى اذا لم يكن معلوما ضرورة ، كان عليه دليل " .(٢)

وأما كون الارادة غير الداعية :

فقد قال الامام الرازى فى الأربعين :

" اعلم : أنه متى صدر عنا فعل أو ترك ، فقبل ذلك الفعل أو الترك يظهر فى

---

(١) راجع المغنى للقاضى ج ٦ ص ٨- ٣٠ .

(٢) المحيط بالتكليف ، باختصار ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

قلوبنا حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك أو بالعكس ، والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح علم ضروري ،

ثم اختلف العقلاء في أن تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هي ؟

فقال قوم من محققي المعتزلة انها هي الداعية .

وتحقيق الكلام في الداعي أن الانسان قادر على الفعل وعلى الترك ، فنسبة قدرته الى طرفي الفعل والترك على السوية . وما دامت القدرة باقية على هذا الاستواء يمتنع حصول الرجحان ، لأن الاستواء والرجحان متنافيان . فاذا حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد ، حصل الرجحان بسبب ذلك ، وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد موثرا في وقوع ذلك الفعل .

وأما في حق الباري سبحانه فالاعتقاد والظن ممتنعان ، فلم يبق الداعي في حق الله تعالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة . فهذا هو الكلام في حقيقة الداعية . ثم قالوا تلك الحالة المقتضية للترجيح التي نجدها من قلوبنا ليست الا هذه الداعية .

ومن الناس من قال الميل والارادة حالة زائدة على هذه الداعية ، واحتجوا عليه بوجهين :

<u>الحجة الأولى</u> :

ان الميل قد يوجد بدون هذه الداعية ، وذلك لأن العطشان اذا خيّر بين شرب قدحين متساويين من الماء ، فانه لابد وأن يرجح أحدهما على الآخر من أجل أنه لابد وأن يحدث في قلبه ميل الى أحد القدحين دون الثاني . فهذا الترجيح حاصل وليس هذا الترجيح عبارة عن الداعية بالتفسير الذي ذكرناه ،

لأنه لما استوى القدحان فى جميع المنافع المعلومة والمظنونة ، امتنع أن يكون الميل الذى هو غير مشترك فيه بينهما ، هو عين هذا العلم والظن الذى هو مشترك فيه بينهما .

(ويلاحظ مع ذلك أن التساوى فى المنفعة من كل وجه عند العطشان يقتضى منه أن يتوقف من غير أن يرجح أحدهما على الآخر ، فترجيحه لأحد القدحين اما لمعنى جعله يعتقد أنه أنفع من الثانى ، أو لغفلة عن الثانى ، وهذا المعنى زائد على الداعية . أما عند التساوى من كل وجه فانه يتوقف عن ترجيح أحدهما . ويقال مثل ذلك فى الهارب اذا عنّ له طريقان متساويان الى غير ذلك .)

الحجة الثانية :

انا نجد من انفسنا أنا متى علمنا أو اعتقدنا أو ظننا اشتمال الفعل على هذه المصلحة الزائدة ، فانه يتولد عن ذلك العلم ميل ورغبة وترجيح ، ويكون ذلك الميل كالأمر اللازم لذلك الفعل وكالأمر المتولد منه . ولذلك فان الخصم يقول ان هذا العلم يدعو الفاعل الى الفعل ، فجعل كون هذا العلم داعيا كالأمر المتولد منه . فثبت بهذين الوجهين أن الداعى مغاير للارادة فى حقنا" . (١)

ومن هنا يقول الأصفهانى فى مطالع الأنظار :

" ان الارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما أن الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر" . (٢)

---

(١) كتاب الأربعين للرازى ص ١٤٥ - ١٤٦ .

(٢) مطالع الأنظار ص ٢١٤ .

ففرّق بين اعتقاد النفع الذى هو الداعية وبين الميل والترجيح نتيجة لهذه الداعيـــة .

وإجمال القـــول :

أولا : أن علم الانسان بأن له قصدا وارادة لشىء ، وكراهة لبعض الأشيـــاء علم يجده من نفسه بالضرورة ، كما أن وقوع فعله على وجه كان من الممكن أن يقع على خلافه ، دليل على أنه مريد لوقوع الفعل على هذا . وكما يعلم الانسان نفسه قاصدا لشىء يعلم غيره أيضا قاصدا ومريدا لبعض الأشياء . ولو أبطلنا قصد الانسان لبطلت النبوات ، ولم يعلم أقصد المتكلم بكلامـــه التعظيم أو الاهانة ، فاذا نفينا قصد المتكلم لم يعلم المعظم من غيره ولا المادح من الذام الى غير ذلك .

واذا كان كون الانسان مريدا مما يعلم بالاضطرار ويعلم بالدليل أيضا لم يجز انكار الارادة شاهدا ، ولا يجوز انكارهـــا غائبا ، اذ أن وقوع أفعاله تعالى فى أوقات معينة وعلى صفات معينة ، مع أنه كان من الممكن أن تقع على خلاف ما وقعت عليه ، دليل على أنه تعالى مريد . وليس ينفى كونه مريـــدا أن المخلوق متصف بالارادة . ذلك أن المشاركة فى المعنى الكلى لا تقتضى مماثلة ارادة الله تعالى لارادة المخلوق . لأن المعنى الكلى لا وجود له فى الخارج وانما هو يوجد فى الذهن فقط . فارادة الواجب تعالى تختص به كمـــا أن ارادة المخلوق تختص به ولا تماثل ارادة الخالق .

ثانيا : أن ارادة الانسان شيئا يكون لمعنى اقتضى ذلك .و

ثالثا : أن الارادة غير الداعى الذى هو العلم بما فى الفعل من منفعة أو اعتقاد ذلك أو ظنه . لأنه قد توجد الارادة بدون ذلك ، فقد يريد الانســـان

شيئا من غير أن يعتقد أو يظن أنه أنفع من غيره ، عند ما يتساويان فى المنفعة ، كما فى قد حى العطشان المتساويين من كل وجه ، على ما قيل . وقد يوجد الداعى الى الفعل ولا يريده ، كمن يوجد عنده الداعى الى شرب الخمر ولا يريده . ذلك بأن علم الواحد منا بمنفعة الفعل أو اعتقاد ذلك أوظنه هو نتيجة تصوره على وجه يؤدى الى ذلك . وهذا المعنى ليس هو المعنى الذى به الترجيح ، بل نحتاج معه الى صفة مرجحة ، اذ قد يوجد هذا المعنى من غير أن توجد الارادة .

الرد على رأى الكعبى والنظام :

وأما اغناء العلم عن الارادة ، فيرد عليه بأن العلم يتعلق بالشىء على ما هو عليه دون أن يغير منه شيئا . وأن الارادة متخصصة ببعض الصفات دون بعض والوجود دون العدم أوبالعكس . وقد سبق الكلام فى المغايرة بين الارادة والعلم فى بيان معنى الارادة عند الفلاسفة .

قال الكعبى ، كما حكاه الشهرستانى : اختص الاستدلال على ثبوت الارادة فى الشاهد ، لأن الفاعل هناك لا يحيط علما بكل الوجوه فى الفعل . فاحتاج الى قصد وعزم فى تخصيص وقت دون وقت ، ومقدار دون مقدار . والبارى تعالى يحيط بكل شىء علما ، فكان علمه بالأشياء مع القدرة عليها كافيا عن الارادة والقصد الى التخصيص ، وأنه لما علم أنه يختص كل حادث بوقت وشكل ومقدار فلا يكون الا ما علم . فأى حاجة به الى القصد والارادة ؟

وأيضا ، فان الارادة لو تحققت فاما أن تكون سابقة على الفعل أو حادثة مع الفعل ، فان كانت سابقة فهى عزيمة . والعزم لا يتصور الا فى حق من يتردد فى شىء ثم أزمع عليه ، أو انتهى عن شىء ثم أقبل اليه . وان كانت مقارنة ، فهى اما

أن تحدث في ذاته ، أو في محل ، أو لا في ذاته ولا في محل ، والأقسام الثلاثة باطلة لما سبق ، فتعين أن الارادة للقديم سبحانه لا معنى لها الا كونه عالما قادرا فاعلا .

والجواب : انا قد بيّنا أن العلم يتبع المعلوم على ما هو عليه ، سواء كان العلم محيطا بجميع الوجوه في الفعل وقتا ومقدارا وشكلا ، أو لم يكن . والعلم من حيث هو علم لا يختلف . وان قدر اختلاف في العلم حتى يكون أحد العلمين مخصصا دون الثاني ، فلم لا يجوز أن يقدر مثل ذلك في القدرة أيضا حتى يكون أحد المقدورين موجدا دون الثاني ، حتى يعود الكلام الى مذهب الفلاسفة من أن علمه تعالى علم فعلي ، فيوجد من حيث يعلم ويختار الأفضل من حيث يعلم . والحق أن تعطى كل صفة حظها من الحقيقة . فالعلم ما يحصل به الاحكام والاتقان ، والارادة ما يحصل بها التخصيص ، والقدرة ما يحصل بها الايجاد .

وأما قوله : اثبات الارادة في الشاهد انما هو لامتناع الاحاطة بالمراد من كل وجه ، فباطل ، لأنا لو فرضنا الاحاطة بالفعل من كل وجه في الشاهد باخبار صادق أو غيره من الطرق ، كان يجب أن يستغنى عن الارادة . وليس الأمر كذلك .

وأما تقسيم القول بأن الارادة اما سابقة واما مقارنة الخ فجواب ذلك - : أن مذهب الاشاعرة المثبتين للصفات أن الارادة أزلية فهي سابقة على المراد ذاتا ووجودا ، ومقارنة لحال التجدد تعلقا وتخصيصا . والعلم يتبع الواقع ولا يوقع ، والقدرة توقع المقدور ولا تخصص ، والارادة تخصص الواقع على حسب ما علم بما علم . فالصفة أزلية سابقة والمراد حادث متأخر . (١) ولا استحالة

---

(١) نهاية الأقدام بتصرف ص ٢٤٠ - ٢٤٢ .

فى ذلك كما بينه الامام الرازى فيما سبق .

وأما قول الكعبى بأن ارادة الله لأفعال العباد هى أمره بها ، فيرد على ذلك بأن الأمر غير الارادة ، على ما هو مذهب أهل الحق . وسيأتى بيان ذلك .

الرد على رأى النجار :

وأما ما ذهب اليه النجار من أن الارادة أمر سلبى ومعناها أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره ، فيرد عليه بأنه كيف يصح أن يفسر هكذا ثابت بنفى . فهو كمن يفسر كونه قادرا بأنه غير عاجز ، كونه عالما بأنه غير جاهل . وهذا مذهب المعطلة من الفلاسفة وغيرهم ، على ما مرّ من أنهم يجعلون صفاته تعالى اما سلبيا أو اضافات أو سلبا واضافة معا . والسلب عدم محض ، لا تأثير له فى التمييز والتخصيص ، اذ ما ليس بشىء لا يكون مستوعبا لما هو شىء ، ولا فرق اذ ذاك بين قولنا : انه لا مميز أصلا ، وبين قولنا : ان المميز عدم .

ثم تفسير الارادة بعدم الكراهية منتقض طردا وعكسا .

أما الطرد ، فكثير من الأشياء قد تنتفى عنه الكراهية ، ولا موجب لكونه مريدا ، وذلك كما فى الجماد ، بل الانسان فى غالب أحواله ، كما فى حالة النوم والغفلة ، لا يوصف فيها بكونه كارها ولا مريدا .

وأما العكس ، فان الانسان قد يكون مريدا لما هو كاره له ، كما فى حالة شرب الدواء المرّ .

ثم نقول : كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره أمر مجمع عليه يتحقق بالنسبة لجميع الأمور الجائزة . وانما الكلام فى أنا رأينا فى الأفعال ما يدل على كون

الصانع مريدا ، وهو اختصاص الأفعال ببعض الجائزات دون بعض . واهمال هذه القضية غير ممكن ، فما مدلول هذا الدليل ؟

فان قيل : مدلوله أنه تعالى غير مغلوب ولا مستكره .

فيقال : انما استفدنا العلم بذلك من كونه قادرا على الكمال ، والاختصاص لم يدل على القدرة ، بل الوقوع دل عليها ، فلم يكن للاختصاص مدلول . فثبت أن مدلول الاختصاص أمر وجودي وهو الارادة . (١)

وأما ما ذهب اليه الكرامية من أن الارادة حادثة قائمة بذاته تعالى ، ولا يمتنع قيام الحوادث بذاته عندهم ، فسنفصل القول في مسألة قيام الحوادث به تعالى ان شاء الله .

---

(١) انظر غاية المرام ص ٥٦ ونهاية الأقدام ص ٢٤٣ .

الارادة الالهية عند السلفيين

وبعد أن بيّنا مفهوم الارادة عند الفلاسفة الاسلاميين وعند مختلف فرق المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والكرامية ولاحظنا آراءهم مع ردّ ما هو باطل منها ، بقي أن نحقق رأى السلفيين فى هذا الفصل ، ونلاحظ ما خالفوا فيه المتكلمين والفلاسفة ، فأقول :

لقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على اثبات صفة الارادة لله سبحانه وتعالى ، فهو سبحانه مريدا بارادة قائمة به وأنها ليست مخلوقة . ولكن هل يسمى سبحانه وتعالى مريدا ؟ ففى ذلك لبعض الأئمة كلام ، لأن هذه الكلمة لم ترد فى القرآن ولا فى السنة من بين أسمائه تعالى ، وشدد فى منع اطلاقها ابن حزم كما سنبينه .

يقول الامام ابن تيمية فى شرح العقيدة الأصفهانية :

" وأما تسميته سبحانه بأنه مريد وأنه متكلم ، فان هذين الاسمين لم يردا فى القرآن ولا فى الأسماء الحسنى المعروفة ، ومعناهما حق ، ولكن الأسماء الحسنى المعروفة هى التى يدعى الله بها ، وهى التى جاءت فى الكتاب والسنة ، وهى التى تقتضى المدح والثناء بنفسها ، والعلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك هى فى نفسها صفات مدح والأسماء الدالة عليها أسماء مدح .

وأما الكلام والارادة فلما كان جنسه ينقسم الى محمود كالصدق والعدل ، والى مذموم كالظلم والكذب ، والله تعالى لا يوصف الا بالمحمود دون المذموم جاء ما يوصف به من الكلام والارادة فى أسماء تخص المحمود كاسمه الحكيم والرحيم والصادق والمؤمن والشهيد والرؤوف والحليم والفتاح ونحو ذلك مما يتضمن

معنى الكلام والارادة . والله تعالى يوصف بأنه يأمر بالخير وينهى عن الشر، فهو سبحانه لا يأمر بالفحشاء ، وكذلك الارادة قد نزّه نفسه عن بعض أنواعها بقوله تعالى (وما الله يريد ظلما للعباد)(١) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)(٢) فهذا لم يجيء في أسمائه الحسنى المأثورة المتكلم والمريد .

وأما ما يوصف به الرب من الكلام والارادة فقد دلت عليه أسماؤه الحسنى . وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الله متكلم بكلام قائم به وأن كلامه غير مخلوق ، وأنه مريد بارادة قائمة به وأن ارادته ليست مخلوقة"(٣) .

ارادة الله عند السلفيين نوعان : كونية ودينية :

والمحققون من أهل السنة يقولون ان الارادة في كتاب الله تعالى نوعان :

الأولى : ارادة قدرية كونية خلقية ، وهي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث كقوله تعالى (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصّعّد في السماء)(٤) .

والثانية : ارادة دينية أمرية شرعية ، وهي المتضمنة للمحبة والرضا ، كقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)(٥) وأمثال ذلك من الآيات . وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله .

---

(١) غافر : ٣١ .

(٢) البقرة : ١٨٥ .

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٤ .

(٤) الأنعام : ١٢٥ .

(٥) البقرة : ١٨٥ .

مرادفة الارادة للمشيئـــــة :

ومما نحتاج اليه أثناء بحثنا الارادة فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، هو تحقيق هل الارادة والمشيئة مترادفتان أوبينهما فرق ؟

فنجد أنه لا فرق بين هاتين الكلمتين عند سلف الأمة وخلفها الا ما ذهب اليه الكرامية (١) من الفرق بين مشيئة الله تعالى وارادته . فالأولى عندهـــم واحدة أزلية ، والثانية حادثة متعددة بتعدد المرادات . والحنفية يفرقـــون بينهما فى حق العباد ، فيقع الطلاق عندهم اذا قال رجل لامرأته : " شئت طلاقك " ولا يقع لو قال " أردت طلاقك " .

قال شارح الفقه الأكبر :

" الارادة والمشيئة واحدة عندنا فى حق الله تعـالى . أما فى جانب العباد فيفترقان ، فلو قال رجل لامرأته : أردت طلاقك ، لا تطلق ، ولو قال لها : شئت طلاقك يقع ، لأن الارادة مشتقة من الرود وهو الطلب ، والمشيئة عبارة عـــن الايجاد فكأنه قال : أوجدت طلاقك ، وبه يقع . كذا ذكروه .

وقال القونوى : فيه نظر ، اذ لو كان كذلك لما احتيج الى النيـــة . والحاصل أن المشيئة عبارة عن الارادة التامة التى لا يتخلف عنها الفعل ، والارادة تطلق على التامة وعلى غير التامة ، فالأولى هى المرادة فى جانب الله تعالـــى والثانية فى جانب العباد . انتهى . وفيه نظر : فانه على هذا كان ينبغـــى أن تذكر المشيئة فى الصفات لا الارادة" (٢) .

---

(١) انظر كتاب المسامرة وحاشيته ص ١٣١ .

(٢) شرح الفقه الاكبر ص ١٧ .

والحاصل أنه ليس هناك خلاف بين أهل الملة فى مرادفة الارادة للمشيئة فى صفة الحق تعالى الا ما ذهب اليه الكرامية . وأما ما ذهب اليه الحنفية من الفرق فهو فى جانب العباد فقط لا فى حق الله سبحانه ، وأيضا فان الارادة وان كانت من الورود بمعنى الطلب الا أنه ليس طلبا من الغير يتعلق باختياره ، ومن هنا رادفت الارادة المشيئة . ومن فرّق من غير الكرامية كما نقله الشعرانى عن بعضهم ، فالفرق بينهما من حيث التعلق ، فيرى أن المشيئة أعم تتعلق بالايجاد والاعدام ، والارادة أخص لا تتعلق الا بايجاد الممكن . (١)

رأى السلفيين فى زيادة الصفات وقدمها وقيام الحوادث به تعالى :

ولا يضاح معنى صفة الارادة عند السلفيين يلزم أن يلاحظ رأيهم فى صفات الله تعالى بالجملة ، فأقول فى ذلك :

صفاته تعالى قديمة مثل الذات عند السلفيين لأن صفاته كمالات لازمة لذاته ولا يوجد أحدهما الا مع الآخر ، ولكنهم يقولون ان كلمة القديم" لم ترد فى الكتاب والسنة بالمعنى الذى يستعملها المتكلمون فيه ، بل الذى استعمل فى ذلك المعنى فى كتابه تعالى هو لفظ " الاول" بدل القديم ، فهو تعالى ما زال بصفاته قديما قبل خلقه لم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم ، من صفته ، وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا . (٢)

وعند السلف يجوز أن تقوم بالرب أفعال متعلقة بمشيئته وقدرته . وحلول الحوادث بذات الرب تعالى لم يرد فيه نفى ولا اثبات فى كتاب ولا سنة . وفى هذا اللفظ اجمال ، فان أريد بالنفى أنه سبحانه لا يحل فى ذاته شىء من

---

(١) انظر كتاب اليواقيت والجواهر للشعرانى ج ١ ص ٩٠ .

(٢) انظر شرح الطحاوية ص ٦٢ .

مخلوقاته فهذا نفي صحيح ، وان أريد به نفي الصفات الاختيارية فهذا نفي باطل . ذلك أن أفعاله المتعلقة بمشيئته وارادته تقوم به تعالى ، فالفعل لابد له من فاعل ، وفعل الفاعل لابد أن يكون متعلقا به سواء كان الفعل قاصرا أو متعديا . والفعل المعين الذى تعلقت به المشيئة وان كان حادثا ، فان جنس الفعل قديم . فان الرب سبحانه لم يزل فعالا كما قال تعالى (فعال لما يريد)(١) اذ كان لم يزل حيا ومن لوازم الحياة الفعل .

أما زيادة الصفات على الذات ، فالسلفيون يثبتون أن لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته تعالى زائدة على ذاته ، ويقولون ان صفاته لازمة له لا تنفك عنه فلا يوجد بدونها . كما لا توجد بدونه . فهى غير الذات مفهوما وان لم تكن غيرا لذات اذا أريد بالغير الغير على الاصطلاح الذاهب الى أن الغيرين ما يصح مفارقة أحدهما الآخر بوجود أو مكان أو زمان . ومن هنا كان لفظ الغير مجملا . فلا يقولون انها غيره بالاطلاق ، اذ قد يفهم منه أنه يوجد بدونها .

قال شارح الطحاوية :

" وأما ادخال القديم فى أسماء الله تعالى فهو مشهور عند أكثر أهل الكلام ، وقد أنكر ذلك كثير من السلف والخلف ، منهم ابن حزم ... وجاء الشرع باسمه " الأول " وهو أحسن من " القديم " لأنه يشعر أن ما بعده آيل اليه وتابع له ، بخلاف القديم .

والله سبحانه وتعالى لم يزل متصفا بصفات الكمال : صفات الذات وصفات الفعل . ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفا بها ، لأن صفاته سبحانه صفات كمال ، وفقدها صفة نقص ، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال

---

(١) هود : ١٠٧ والبروج : ١٦ .

بعد أن كان متصفا بضده ، ولا يرد على هذا صفات الفعل والصفات الاختيارية ونحوها ، كالخلق والتصوير والاحياء والاماتة والاستواء والاتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك مما وصف به نفسه ، وان كنا لا ندرك كنهه وحقيقته التى هى تأويله . ولا ندخل فى ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا ، ولكن أصل معنـــاه معلوم . . . وان كانت هذه الأحوال تحدث فى وقت دون وقت لأن هذا الحدوث بهذا الاعتبار غير ممتنع ، ولا يطلق عليه أنه حدث بعد أن لم يكن . . . ألا ترى أن من تكلم اليوم وكان متكلما بالامس ، لا يقال انه حدث له الكلام ولو كان غير متكلم ، لأنه كالصغير والأخرس ثم تكلم يقال حدث له الكلام . فالساكت لغير آفة يسمى متكلما بالقوة بمعنى أنه يتكلم اذا شاء ، وفى حال تكلمه يسمى متكلما بالفعل ، وكذلك الكاتب فى حال الكتابة هو الكاتب بالفعل ، ولا يخرج عن كونه كاتبا فى حال عدم مباشرته للكتابة .

(يعنى بذلك أنه تعالى اذا وصف بالخلق فيسمى أن يخلق ، فذلك بالنظر الى قدرته على الخلق ، ومثل ذلك يقال فى الاحياء والاماتة ونحوهما من الافعال الاختيارية .)

وحلول الحوادث بالرب تعالى ، المنفى فى علم الكلام المذموم ، لم يرد نفيه ولا اثباته فى كتاب ولا سنة . وفيه اجمال : فان أريد بالنفى أنه سبحانه لا يحل فى ذاته المقدسة شىء من مخلوقاته المحدثة ولا يحدث له وصف متجدد لم يكن فهذا نفى صحيح ، وان أريد به نفى الصفات الاختيارية من أنه لا يقوم به فعـــل يتعلق بمشيئته ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاتيان والاستواء كما يليق بجلاله وعظمته ، فهذا نفى باطل . . .

وكذا زيادة الصفة على الذات لفظها مجمل ، وكذلك لفظ " الغير " فيه اجمال

فقد يراد به ما ليس هو اياه ، وقد يراد به ما جاء مفارقته له .

ولهذا كان أئمة السنة لا يطلقون على صفات الله وكلامه أنه غيره ولا أنه ليس غيره . لأن اطلاق الاثبات قد يشعر أن ذلك مباين له ، واطلاق النفي قد يشعر بأنه هو ، اذ كان لفظ الغير فيه اجمال ، فلا يطلق الا مع البيان والتفصيل ، فان أريد به أن هناك ذاتا مجردة قائمة بنفسها منفصلة عن الصفات الزائدة عليها ، فهذا غير صحيح - وان أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة ، فهذا حق . ولكن ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات ، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها" . (١)

رأي السلفيين في وحدة الارادة :

أما رأي السلفيين في الارادة الالهية هل هي واحدة أو متعددة ؟ فهو مختلف عن رأي الاشاعرة ، فانها واحدة قديمة على رأي الأشاعرة ، والذي يتجدد ويتعدد هو تعلقها عندهم ، ولكن عند السلف جنس الارادة واحد ، وتتعدد الارادات بتعدد المراد ، فهي جنس تحته أنواع وأفراد ، ولكل فعل ارادة خاصة تخصه ، فارادة هذا غير ارادة ذلك ، وارادة شيء تكون عند حدوثه لا قبل حدوثه . فله تعالى ارادات متعددة بتعدد المرادات وان كان جنس الارادة واحدا ، ويلزم ارادته تعالى الشيء كونه بخلاف ارادة المخلوق ، فقد يريد ولا يقع . وفعله سبحانه لشيء يستلزم أن يكون ارادة ، فاذا كان لم يزل فعالا كان لم يزل مريدا ، فجنس الارادة قديم وتحته أفراد حادثة .

---

(١) شرح الطحاوية باختصار ، ص ٦٢ - ٦٤ .

يقول شارح الطحاوية فى قوله تعالى (فعال لما يريد)[1] ان الآية تدل على أمور :

أحدها : أنه تعالى يفعل بارادته ومشيئته .

الثانى : أنه لم يزل كذلك ...

الثالث : أنه اذا أراد شيئا فعله ...

الرابع : أن فعله وارادته متلازمان ، فما أراد أن يفعل فعل ، وما فعله فقد أراده ، بخلاف المخلوق ، فانه يريد ما لا يفعل ، وقد يفعل ما لا يريده . فما ثم فعال لما يريد الا الله وحده .

الخامس : اثبات ارادات متعددة بحسب الأفعال ، وأن كل فعل له ارادة تخصه . هذا هو المعقول فى الفطر ، فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام ويفعل ما يريد ...[2]

وقال الامام ابن تيمية ردّا على من يرى أن صفات المعانى من العلم والقدرة والارادة ونحوها هى واحدة بعينها :

" كثير من النظار كابن كلاب وموافقيه كالأشعرى وأكثر متبعيه من أهل الكلام والرأى والحديث والتصوف من أصحاب الائمة الأربعة وغيرهم ، كالقاضى أبى يعلى ، وأبى المعالى الجوينى وأبى الوليد الباجى وأبى منصور الماتريدى وغيرهم يقولون انه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ، ويريد المرادات كلها بارادة واحدة بالعين ، بل يقولون ان كلامه الذى يتضمن كل أمر أمر به ، وكل خبر أخبر به هو أيضا واحد بالعين ، وان كان جمهور العقلاء يقولون ان

---

(١) هود : ١٠٧ والبروج : ١٦ .

(٢) شرح الطحاوية باختصار ص ٧١ .

فساد هذا معلوم بالضرورة بعد التصور التام" . (١)

وعلى ضوء ما تقدم يمكننا أن نجمل رأى السلفيين فى الارادة الالهية فيمايلـــــى :

أولا : أن صفة الارادة ثابتة لله تعالى بالاجماع ،اذ هى صفة كمال ، لا يستلزم ثبوتها له تعالى نقصا بوجه من الوجوه . وما كان كمالا فى نفسه فالخالق أولى به من المخلوق . فالله تعالى لم يزل مريدا بارادة قائمة به ،اذ كان لم يزل فعالا .

ثانيا : وصفه بأنه لم يزل مريدا لشيء بعينه فهو على حد أنه لم يزل خالقـــا قبل أن يخلق . ذلك أن ارادته لشيء بعينه تحدث فى وقت دون وقت، كما قال تعالى (انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (٢) فقد علق قوله للشيء " كن" على ارادته فى الاستقبال على مايدل عليـــه كلمة اذا ، سواء جعلت شرطية أوظرف زمان ،فانها حينئذ ظرف زمان خاص بالاستقبال . فاذن هى ارادته لسه بعد أن لم تكن . وهـــذا بخلاف رأى المتكلمين ،فهم يرون التجدد والحدوث فى تعلق الارادة لا الارادة نفسها . والذى دفعهم الى ذلك هو ذهابهم الى امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى .

ثالثا : أن جنس الارادة من صفات الذات .

رابعا : أن المشيئة مرادفة لها فى حقه تعالى .

خامسا : أنه تعالى لم يزل متصفا بصفاته ،وجميع صفاته قديمة ،اذ هى كمالات

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٢٤ .

(٢) يس : ٨٢ .

للذات لازمة لها ، لا يخلو عنها ولا توجد الذات بدونها ، الا أن اطلاق لفظ القديم على الله تعالى أو على صفة من صفاته ، من مخترعات المتكلمين واللفظ المستعمل في هذا المعنى في القرآن هو " الاول " .

سادسا : أنه تعالى له صفات زائدة على ذاته ، ليس المفهوم منها هو مفهوم الذات ، وهي مع ذلك لازمة له لا تنفك عنه . فالغيران الأمران اللذان يجوز مفارقة أحدهما للآخر بوجود أو زمان أو مكان ، فهي ليست غيره بهذا المعنى .

سابعا : السلفيون لا ينكرون قيام الحوادث بذات الرب تعالى كما أنكر ذلك المعتزلة والأشاعرة . ولهم في القول بقيام الحوادث به تعالى تفصيل على ما سبق بيانه . واطلاق نفي قيام الحوادث بذاته تعالى أو اطلاق اثبات قيامها به لم يرد في الكتاب ولا في السنة .

ثامنا : أن جنس ارادته تعالى واحد تحته أنواع وأفراد تتعدد بتعدد المراد ولكل فعل من أفعاله تعالى ارادة تخصه .

تاسعا : الارادة عندهم نوعان : دينية وكونية . وسيأتي تفصيل ذلك .

رأي ابن حزم في الارادة :

وابن حزم يرى أن اطلاق اسم لم يرد في الكتاب والسنة على الله تعالى الحاد في أسمائه . فهو لا يرى أن يشتق لله اسم من معنى يثبت له تعالى ، بل يجب أن يكون اطلاق هذا الاسم مأذونا فيه شرعا . فأسماؤه تعالى توقيفية . ومن هنا وان قال تعالى (فعال لما يريد)[1] لا يقال من أسمائه المريد . وقد سبق لابن تيمية مثل هذا القول .

---

(١) هود : ١٠٧ ، والبروج ١٦ .

وابن حزم يرى أن ارادة المراد أزلا تستلزم قدم المراد ، اذ لا يتخلف المراد عن ارادته لقوله تعالى (انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (١) . ويرد على من يقول : لم يزل الله مريدا لما أراد كونه اذا كوّنه ، بأنه لا فرق حينئذ بين هذا القول وبين أنه تعالى لم يزل غير مريد لأن يخلق حتى خلق . ويترتب على أن المريد ليس من أسمائه تعالى أن يقال الله تعالى يريد ، ولا يقال انه يريد الشر . وانما يقال يريد ما أراد ولا يريد ما لم يرد ، كما قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (٢) ، كما يترتب على ذلك أيضا أن لا يقال ان لله ارادة .

ويرى أن اطلاق المريد عليه وأن القول بأن له ارادة هو من كلام المتكلمين . ولذا لم يجز القول بأن له ارادة ولم يكن المريد من أسمائه لا ينكر حينئذ أن يقال ان الارادة هي المراد ، والمراد هو الخلق ، فالارادة هي الخلق .

يقول ابن حزم في الفصل :

" وأما الارادة فقد أثبتها قوم من صفات الذات وقالوا لم تزل الارادة ولم يزل الله تعالى .

وهذا خطأ لبرهانين ضروريين : أحدهما أن الله تعالى لم ينص على أنه مريد ولا على أن له ارادة . ولا يجوز أن يشتق لله أسماء ولا صفات ، فلا يقال انه تعالى متبارك ، ويقال تبارك الله . ولا يقال انه مستهزىء ، ويقال الله يستهزىء بهم ... (ونحو ذلك) .

وأيضا فان الارادة من الله تعالى لو كانت لم تزل لكان المراد لم يزل ،

---

(١) يس : ٨٢

(٢) البقرة : ١٨٥ .

بنص القرآن ، لأن الله عز وجل قال (انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) (١) ، فأخبر تعالى أنه اذا أراد الشيء كان . وأجمع المسلمون على تصويب قول من قال : ماشاء الله كان . والمشيئة هي الارادة . فصح بما ذكرنا صحة لا شك فيها ، أن الواجب أن يقال : أراد الله كما قال تعالى (اذا أراد شيئا) ، ونقول انه تعالى يريد ما أراد ولا يريد ما لم يرد ، كما قال تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (٢) وقال تعالى (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهّر قلوبهم) ... (٣)

فنحن نقول كما قال الله تعالى : أراد ويريد ولم يرد ولا يريد ، ولا نقول ان له ارادة ولا انه مريد ، لأنه لم يأت نص من الله تعالى بذلك ولا من رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا جاء ذلك قط من أحد من السلف رضي الله عنهم . وانما أطلق هذا الاطلاق الفاحش قوم من الخوالف المسمين بالمتكلمين ، الخوف عليهم أقوى من رجاء السلامة لهم ...

فان قال قائل : وما الذي يمنع من أن نقول لم يزل الله مريدا لما أراد كونه اذا كوّنه ؟

قلنا : وبالله التوفيق ، يمنع من ذلك أن الله عز وجل أخبر نصا بأنه اذا أراد شيئا كونه فكان . فلو كان تعالى لم يزل مريدا لكان لم يزل ما يريد . وهذا محال .

ويقال لهم أيضا : وما الفرق بينكم وبين من عكس قولكم فقال : لم يزل الله

---

(١) يس : ٨٢ .

(٢) البقرة : ١٨٥ .

(٣) المائدة : ٤١ .

غير مريد لأن يخلق حتى خلق ؟ وهذا لا انفكاك منه .

(واذا كانت الأشاعرة قد اثبتوا الارادة معنى وجوديا قائما بذاته تعالى قديما ، فهو ينكر ذلك أن تكون صفة ذات أو صفة فعل) يقول :

ولو أن قائلا يقول : ان الخلق هو المراد كونه من الله تعالى ، فهو مراد الله تعالى ، وهو الارادة نفسها وأنه لا ارادة له الا ما خلق ، لما انكرنا ذلك . وانما ننكر قول من يجعل الارادة صفة ذات لم تزل ، لأنه يصف الله تعالى بما لم يصف الله به نفسه ، وقول من يجعلها صفة فعل وأنها غير الخلق لأنه يلزمه أن تلك الارادة اما مرادة مخلوقة واما غير مرادة ولا مخلوقة . فان قال هي مرادة مخلوقة ، قيل له أهي مرادة بارادة هي غيرها ومخلوقة بخلق هو غيرها ، أم لا بارادة ولا بخلق ؟ ، فان قال هي مرادة بلا ارادة أتى بالمحال الذى يبطله العقل ولم يأت به نص فيلزمه الوقوف عنده . وكذلك قوله مخلوقة بغير خلق ، وان قال هي مرادة بارادة هي غيرها ومخلوقة بخلق هو غيرها ، لزمه في ارادة الارادة وخلق خلقها ما ألزمناه في الارادة وفي خلقها ، وهكذا أبدا . وهذا يوجب وجود محدثات لا نهاية لعددها ، وهذا هو قول الدهرية الذى أبطله الله بضرورة العقل والنص ."(١)

هذا ويردّ قول من قال ان الارادة هي المراد ، والمراد هو الخلق ، بأن المراد لابد له من ارادة تخصصه ، ولابد له من قدرة ، فكيف يكون الذى هو أثر للارادة والقدرة ، نفس الارادة . ويلزم على ذلك أن يكون الأثر هو التأثير ويكون المقدور هو القدرة . ويكون المعلوم هو العلم ، الى غير ذلك . وهذا باطل ضرورة .

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، باختصار ج ٢ ص ١٧٦ - ١٧٨ .

أما كون قدم الارادة مستلزما قدم المراد فقد أجاب عنه الأشاعرة ، بأنه لا يلزم ذلك ، لأن وجود المراد تابع لتعلق الارادة لا لوجود الارادة . فلا يلزم من القول بقدم الارادة قدم المراد كما لا يلزم مخالفة القرآن أو الاجماع ، ولم يبق غير البحث اللفظي . والمتكلمون لا يتحاشون الاطلاق مع ورود المادة في القرآن والسنة ومع كونها من صفات الكمال . والله أعلم . (١)

ولكن قد سبق أن جنس الارادة قديم عند السلفيين وأن ارادة شيء غير ارادة شيء آخر على رأيهم ، وأن حدوث ارادة شيء بعينه وان دفع الى القول بأن الارادة الحادثة تكون قد حدثت بارادة أخرى حادثة ، وهكذا فان التسلسل في الآثار جائز عند السلفيين . وفرق بين الحدوث والخلق فالله يحدث في ذاته ما شاء ولا يقال انه خلق في ذاته لأن المخلوق هو البائن المنفصل .

---

(١) انظر حاشية الفصل ج ٢ ص ١٧٨ .

الفصـــل الثانـــى

ثبـوت الارادة للـــه تعالـــى

(الأدلة العقلية والنقليـــة على ذلـــك)

الأدلة النقلية على ثبوت الارادة لله عزوجل

الأدلة من كتاب الله العزيز :

الأدلة النقلية على ثبوت هذه الصفة لله عز وجل آيات كثيرة فى القرآن ، وأحاديث ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ونذكر أولا من الآيات القرآنية ما ورد مثبتا للارادة والمشيئة لله عز وجل بصيغة الماضى ، ثم ما ورد مثبتا لها بصيغة المضارع .

فالآيات الواردة بصيغة الماضى هى : قوله تعالى :

- وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا ... البقرة : ٢٦
- واذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له ... الرعد : ١١
- انما قولنا لشىء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون . النحل : ٤٠
- واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ... الاسراء : ١٦
- فأراد ربك أن يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما .... الكهف : ٨٢
- لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين . الأنبياء : ١٧
- قل من ذا الذى يعصمكم من الله ان أراد بكم سوءا أو أراد بكم رحمة ... الأحزاب : ١٧
- انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . يس : ٨٢
- لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق مايشاء ... الزمر : ٤
- ان أرادنى الله بضر هل هن كاشفات ضره أو ارادنى برحمه هل هن ممسكات رحمته ... الزمر : ٣٨
- قل فمن يملك لكم من الله شيئا ان أراد بكم ضرا أو أراد بكم نفعا ... الفتح : ١١

- وأنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا . الجن : ١٠
- ماذا أراد الله بهذا مثلا ... المدثر: ٣١
- ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم ... البقرة : ٢٠
- ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون . " ٧٠
- ولو شاء الله لأعنتكم ،ان الله عزيز حكيم . " ٢٢٠
- ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم ... " ٢٥٣
- ولوشاء الله ما اقتتلوا ،ولكن الله يفعل مايريد . " ٢٥٣
- ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ... " ٢٥٥
- ولو شاء الله لسلّطهم عليكم فلقاتلوكم ... النساء : ٩٠
- ولوشاء الله لجعلكم أمة واحدة ... المائدة : ٤٨

النحل : ٩٣

- ولوشاء الله لجمعهم على الهدى ... الأنعام : ٣٥
- بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ... " ٤١
- ولوشاء الله ما أشركوا ... " ١٠٧
- ولوشاء ربك ما فعلوه ،فذرهم ومايفترون . " ١١٢
- قال النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله ... " ١٢٨
- سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ... الأنعام : ١٤٨
- قل فلله الحجة البالغة ،فلو شاء لهداكم أجمعين . " ١٤٩
- قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وايای .. الأعراف : ١٥٥
- ولوشئنا لرفعناه بها ،ولكنه أخلد الى الأرض ... " ١٨٦
- قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله ... " ١٨٨
- وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء ... التوبة : ٢٨
- قل لوشاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به ... يونس : ١٦

- قل لا أملك لنفسى ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله . . .	يونس : ٤٩
- ولوشاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا . . .	" ٩٩
- قال انما يأتيكم به الله ان شاء وما أنتم بمعجزين .	هود ٣٠
- خالدين فيها ما دامت السموات والأرض الا ما شاء ربك .	" ١٠٧و١٠٨
- ولوشاء ربك لجعل الناس أمة واحدة .	" ١١٨
- وقال ادخلوا مصر ان شاء الله آمنين .	يوسف : ٩٩
- وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ، ولوشاء لهداكم أجمعين .	النحل : ٩
- وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شىء . .	" : ٣٥
- ولو شئنا لنذهبن بالذى أوحينا اليك	الاسراء : ٨٦
- ولولا اذ دخلت جنتك قلت ماشاء الله . . .	الكهف : ٣٩
- قال ستجدنى ان شاء الله صابرا ولا أعصى لك أمرا .	" ٦٩
- ولو شاء الله لأنزل ملائكة . . .	المؤمنون : ٢٤
- تبارك الذى ان شاء جعل لك خيرا من ذلك . . .	الفرقان : ١٠
- ألم تر الى ربك كيف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساكنا . .	" ٤٥
- ولو شئنا لبعثنا فى كل قرية نذيرا .	" ٥١
- ففزع من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء الله . . .	النمل : ٨٧
- ستجدنى ان شاء الله من الصالحين .	القصص : ٢٧
- ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها . . .	السجدة : ١٣
- ليجزى الله الصادقين بصدقهم ويعذب المنافقين ان شاء . .	الأحزاب : ٢٤
- قال يا أبت افعل ما تؤمر ، ستجدنى ان شاء الله من الصابرين .	الصافات : ١٠٢
- فصعق من فى السموات ومن فى الأرض الا من شاء الله . . .	الزمر : ٦٨
- قالوا لو شاء ربنا لأنزل ملائكة . . .	فصلت : ١٤
- وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم . . .	الزخرف : ٢٠

- لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين ... الفتح : ٢٧
- واذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا . الانسان : ٢٨
- ثم اذا شاء أنشره . عبس : ٢٢
- فى أى صورة ما شاء ركبك . الانفطار : ٨
- سنقرئك فلا تنسى ، الا ما شاء الله . الأعلى : ٧

وأما الآيات التي ورد فيها الارادة والمشيئة لله تعالى :

بصيغة المضارع فهي قوله تعالى :

- يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ... البقرة : ١٨٥
- ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد . " ٢٥٣
- تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق ، وما الله يريد ظلما للعباد . آل عمران : ١٠٨
- يريد الله ألا يجعل لهم حظا فى الآخرة ... " ١٧٦
- يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ... النساء : ٢٦
- والله يريد أن يتوب عليكم ... " ٢٧
- ان الله يحكم ما يريد . المائدة : ١
- ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ، ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم ... " ٦
- ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا ... " ٤١
- أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم ... " ٤١
- وان تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم .. " ٤٩
- فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ... الأنعام : ١٢٥

- يريد الله أن يحق الحق بكلماته . . . الأنفال : ٧
- تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة . . . " ٦٧
- انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا . . . التوبة : ٥٥
- انما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا . . . " ٨٥
- وان يردك بخير فلا راد لفضله . . . يونس : ١٠٧
- ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم . . . هود : ٣٤
- ان ربك فعال لما يريد . " ١٠٧
- من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد . . . الاسراء : ٧١
- ان الله يفعل ما يريد . الحج : ١٤
- وكذلك أنزلناه آيات بينات ، وأن الله يهدي من يريد . " ١٦
- ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض . . . القصص : ٥
- وما الله يريد ظلما للعباد . غافر : ٣١
- ما أريد منهم من رزق وما أريد ان يطعمون . الذاريات : ٥٧
- ذو العرش المجيد ، فعال لما يريد . البروج : ١٦
- أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده . . . البقرة : ٩٠
يختص برحمته من يشاء . . البقرة : ١٠٥ - آل عمران : ٧٤
- قل لله المشرق والمغرب ، يهدي من يشاء . . . البقرة : ١٤٢
- والله يرزق من يشاء بغير حساب . " ٢١٢
- والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم " ٢١٣
- والله يؤتي ملكه من يشاء ، والله واسع عليم . " ٢٤٧
- وآتاه الله الملك والحكمة وعلّمه مما يشاء . . . " ٢٥١
- والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم . " ٢٦١

- يؤتي الحكمة من يشاء	البقرة : ٢٦٩
- ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ...	" ٢٧٢
- فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ..	" ٢٧٤
- هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء ...	آل عمران : ٦
- والله يؤيد بنصره من يشاء ...	" ١٣
- تؤتي الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ...	" ٢٦
- وترزق من تشاء بغير حساب .	" ٢٧
- قالت هو من عند الله ، ان الله يرزق من يشاء بغير حساب	" ٣٧
- وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر ، قال كذلك الله يفعل ما يشاء	" ٤٠
- قال كذلك الله يخلق ما يشاء ...	" ٤٧
- قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ...	" ٧٣
- يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ...	آل عمران : ١٢٩
	المائدة : ١٨
- ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء ...	آل عمران : ١٧٩
- ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ...	النساء : ٤٨ و ١١٦
- بل الله يزكي من يشاء ، ولا يظلمون فتيلا .	" ٤٩
- ان يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين ...	النساء : ١٣٣
- ولله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء ...	المائدة : ١٧
- يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء ...	" ٤٠
- ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ...	المائدة : ٥٤
	الحديد : ٢١
- بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء	المائدة : ٦٤

- من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم.	الأنعام : ٣٩
- ولا أخاف ما تشركون به الا أن يشاء ربي شيئا . . .	" ٨٠
- نرفع درجات من نشاء ، ان ربك حكيم عليم .	" ٨٣
- ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده . . .	" ٨٨
- ماكانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله . . .	" ١١١
- ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء . . .	" ١٣٣
- وما يكون لنا أن نعود فيها الا أن يشاء الله ربنا . . .	الأعراف : ٨٩
- أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم . . .	" ١٠٠
- ان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده . . .	الأعراف : ١٢٨
- ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء . . .	" ١٥٥
- ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء . . .	التوبة : ١٥
- ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء . . .	" ٢٧
- يصيب به من يشاء من عباده . . .	يونس : ١٠٧
- نصيب برحمتنا من نشاء . . .	يوسف : ٥٦
- ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك الا أن يشاء الله . . .	" ٧٦
- نرفع درجات من نشاء . . .	" ٧٦
- ان ربي لطيف لما يشاء . . .	" ١٠٠
- جاءهم نصرنا فنجّي من نشاء . . .	" ١١٠
- ويرسل الصواعق ، فيصيب بها من يشاء	الرعد : ١٣
- يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر . . .	الرعد : ٢٦
	الاسراء : ٣٠
- قل ان الله يضل من يشاء ويهدي اليه من أناب .	الرعد : ٢٧
- أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا .	الرعد : ٣١
- يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب .	" ٣٩

- يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء . . . ابراهيم : ٤
المدثر : ٣١
- ولكن الله يمن على من يشاء من عباده . . ابراهيم : ١١
- ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد . ابراهيم : ١٩
فاطر : ١٦
- ويضل الله الظالمين ويفعل الله مايشاء . . . ابراهيم : ٢٧
- ينزّل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده . . . النحل : ٢
- ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ، ولكن يضل من يشاء ويهدى
من يشاء . . . " ٩٣
- ربكم أعلم بكم ان يشأ يرحمكم أو ان يشأ يعذبكم . . . الاسراء : ٥٤
- ولا تقولنّ لشيء انى فاعل ذلك غدا ، الا أن يشاء الله . . الكهف : ٢٤
- ثم صدقناهم الوعد فأنجيناهم ومن نشاء . . . الأنبياء : ٩
- ونقرّ فى الأرحام مانشاء الى أجل مسمى . . . الحج : ٥
- ومن يهن الله فما له من مكرم ، ان الله يفعل مايشاء . . . الحج : ١٨
- ولكن الله يزكّى من يشاء . . . النور : ٢١
- يهدى الله لنوره من يشاء . . . " ٣٥
- وينزل من السماء من جبال فيها من برد ، فيصيب به من
يشاء ويصرفه عمن يشاء . . . " ٤٣
- ومنهم من يمشى على أربع ، يخلق الله مايشاء . . . " ٤٥
- ان نشأ ننزّل عليهم من السماء آية . . . الشعراء : ٤
- انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء . . . القصص : ٥٦
- وربك يخلق مايشاء ويختار . . . " ٦٨
- ويكأنّ الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر . . . " ٨٢

- يعذب من يشاء ويرحم من يشاء ، واليه تقلبون .	العنكبوت : ٢١
- ينصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم .	الروم : ٥
- فتثير سحابا ، فيبسطه في السماء كيف يشاء . . .	" ٤٨
- فاذا أصاب به من يشاء من عباده اذا هم يستبشرون .	" ٤٨
- يخلق مايشاء وهو العليم القدير .	" ٥٤
- ان نشأ نخسف بهم الأرض . . .	سبأ : ٩
- يزيد في الخلق مايشاء . . .	فاطر : ١
- ان الله يسمع من يشاء ، وما أنت بمسمع من في القبور .	" ٢٢
- وان نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون .	يس : ٤٣
- أنطعم من لو يشاء الله أطعمه . . .	" ٤٧
- ولو نشاء لطمسنا على أعينهم . . .	" ٦٦ :
- ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم . . .	" ٦٧
- لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء . .	الزمر : ٤
- ذلك هدى الله يهدي به من يشاء . . .	" ٢٣
- يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده . . .	غافر : ١٥
- يدخل من يشاء في رحمته . . .	الشورى : ٨
	الانسان : ٣١
- الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب .	الشورى : ١٣
- يرزق من يشاء وهو القوي العزيز .	" ١٩
- فان يشأ الله يختم على قلبك . . .	" ٢٤
- ولكن ينزل بقدر ما يشاء . . .	" ٢٧
- وهو على جمعهم اذا يشاء قدير .	" ٢٩
- ان يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره . . .	" ٣٣

- لله ملك السموات والأرض ، يخلق مايشاء ، يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور . الشورى : ٤٩
- أو يزوجهم ذكرانا واناثا ويجعل من يشاء عقيما . " ٥٠
- أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء ... " ٥١
- ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا ... " ٥٢
- ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة فى الأرض يخلفون . الزخرف : ٦٠
- ولو يشاء الله لانتصر منهم ... محمد : ٤
- ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم .. محمد : ٣٠
- ليدخل الله فى رحمته من يشاء .. الفتح : ٢٥
- الا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى . النجم : ٢٦
- لونشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكّهون . الواقعة : ٦٥
- لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون . " ٧٠
- وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ... الحديد : ٢٩
- وما يذكرون الا أن يشاء الله ... المدثر : ٥٦
- وما تشاءون الا أن يشاء الله ... الانسان : ٣٠
التكوير : ٢٩

الأدلة على الارادة من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلـــم

وأما الأحاديث النبوية التى تثبت الارادة والمشيئة لله عز وجل ، فنخص بالبيان منها بعض ما ورد فى الصحيحين للامامين البخارى ومسلم - رضى الله عنهما - وذلك طلبا للاختصار .

فالأحاديث التى جاء فيها كلمة الارادة لله عز وجل منها : ما روى عن معاوية ابن أبى سفيان - رضى الله عنه ، أنه كان يخطب ويقول : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول : من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين - الحديث - متفق عليه . (البخارى : كتاب العلم ومسلم : كتاب الامارة) .

وما روى عن أنس بن مالك - رضى الله عنه - عن النبى صلى الله عليه وسلم أنـــه قال : ان الله عز وجل قد وكل بالرحم ملكا فيقول : أى رب نطفة ، أى رب علقة ، أى رب مضغة . فاذا أراد الله أن يقضى خلقا قال الملك : أى رب ذكر أو أنثى ، شقى أو سعيد ، فما الرزق ، فما الأجل ، فيكتب كذلك فى بطن أمه . (مسلـــم : كتاب القدر) .

وعن أبى موسى - عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ان الله عز وجل اذا أراد رحمة أمة من عباده قبض نبيها قبلها ، فجعله لها فرطا وسلفا بين يديها ، واذا أراد هلكة أمة عذبها ونبيها حى ، فأهلكها وهو ينظر فأقر عينه بهلكتها حين كذبوه وعصوا أمره . (مسلم : كتاب الفضائل) .

والأحاديث التى وردت فيها كلمة المشيئة لله عز وجل ، منها ما رواه البخـــارى فى باب قوله تعالى (انما قولنا لشىء اذا أردناه الآية) .

فقد روى عن أنس - رضى الله عنه - قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلـــم :

اذا دعوتم الله فاعزموا فى الدعاء، ولا يقولن أحدكم : ان شئت فأعطنى ، فان الله لا مستكره له .

وعن أبى هريرة - رضى الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : مثل المؤمن كمثل خامة الزرع ، يفيء ورقه من حيث أتتها الريح تكفئها ، فاذا سكتت اعتدلت . وكذلك المؤمن يكفأ بالبلاء . ومثل الكافر كمثل الأرزة صماء معتدلة حتى يقصمها الله اذا شاء . (١)

وعن عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو قائم على المنبر يقول : انما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الامم ، كما بين صلاة العصر الى غروب الشمس . أعطى أهل التوراة التوراة فعملوا بها حتى انتصف النهار ، ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا ، ثم أعطى أهل الانجيل الانجيل فعملوا به حتى صلاة العصر ، ثم عجزوا ، فأعطوا قيراطا قيراطا ، ثم أعطيتم القرآن ، فعملتم به حتى غروب الشمس فأعطيتم قيراطين قيراطين . قال أهل التوراة : ربنا هؤلاء أقل عملا وأكثر أجرا ، قال : هل ظلمتم من أجركم من شيء ؟ قالوا : لا ، فقال فذلك فضلى أوتيه من أشاء .

وعن أبى هريرة - رضى الله عنه - أن نبى الله سليمان - عليه السلام - كان له ستون امرأة فقال : لأطوفن الليلة على نسائى ، فلتحملن كل امرأة ولتلدن فارسا يقاتل فى سبيل الله ، فطاف على نسائه . فما ولدت منهن الا امرأة ولدت شق غلام . قال نبى الله صلى الله عليه وسلم : لو كان سليمان استثنى لحملت كل امرأة منهن فولدت فارسا يقاتل فى سبيل الله .

---

(١) تكفئها أى تقلبها ، أرزة : شجر الصنوبر ، صماء أى معتدلة .

وعن أبى قتادة -رضى الله عنه - حين ناموا عن الصلاة قال النبى صلى الله عليه وسلم : ان الله قبض أرواحكم حين شاء وردها حين شاء، فقضوا حوائجهم وتوضأوا الى أن طلعت الشمس ، وابيضت فقام صلى .

وعن أنس بن مالك -رضى الله عنه -قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : المدينة يأتيها الدجال فيجد الملائكة يحرسونها فلا يقربها الدجال ولا الطاعون ان شاء الله .

وعن أبى هريرة -رضى الله عنه -قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبى دعوة فأريد ، ان شاء الله ، أن أختبى دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة .

وعن أبى موسى -رضى الله عنه -قال كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا أتاه السائل ... أو صاحب الحاجة قال : اشفعوا فلتوجروا ، ويقضى الله على لسان رسوله ما شاء . (البخارى ، باب قوله تعالى :انما قولنا لشىء الآية) .

الى غير ذلك من الأحاديث الصحيحة الدالة على ثبوت الارادة لله تعالى .

الادلة العقلية على ثبوت الارادة لله عز وجل

العمدة فى اثبات هذه الصفة لله تعالى ،لدى المتكلمين دليلان . الأول هو مختار الامام الغزالى والرازى وصاحب المواقف وكثير من المحققين ، والدليل الثانى اختاره الآمدى .

وحاصل الدليل الأول ،أنه لابد من استناد ممكن اليه تعالى ،دفعا للتسلسل فى العلل الذى هو باطل بالاتفاق . فلابد أن تنتهى سلسلة الممكنات الى واجب الوجود لذاته . وقد ثبت أن الواجب تعالى ليس موجبا بالذات والا لما صدر عنه حادث ،على ماسبق بيانه .

على أن الامام الأشعرى وموافقيه قالوا : جميع الحوادث مستندة اليه تعالى بلا واسطة . فالممكن الصادر عن الله تعالى فى وقت معين ،كان من الممكن صدوره قبل هذا الوقت ،وبعده ،وكان من الممكن أيضا أن يصدر على غير هيئته التى وجد عليها ،وكان من الممكن أن يبقى على عدمه ،أو أن يوجد ضده فى الوقت الذى وجد فيه ،كما أن من الممكن أن لا يختص بالمكان الذى وجد فيه بل يكون فى مكان غيره . واذن فتخصيصه ببعض الوجوه الجائزة عليه دون بعض لابد أن يكون لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين وللوجوه الجائزة عليه على السواء ،عن ايجاده فى غير ذلك الوقت ،أو ايجاد غيره الذى هو ضده فى ذلك الوقت بدلا منه ،الى تخصيصه دون غيره بذلك الوقت وبالهيئة التى وجد عليها . ولا يعنى بالارادة الا ذلك المعنى المخصص. ومن هنا قالوا فى تعريف الارادة : هى صفة توجب تخصيص المقدور ببعض الوجوه الجائزة عليه .

قال الكلنبوى :

" وتلخيص استدلالهم : أن نسبة الممكنات الى ذات الفاعل سواء ، فلابد من مخصص ، به يصح كونه فاعلا لشيء معين .

ولا يكون ذلك المخصص أمرا منفصلا عن الفاعل ، كاستعداد القابل ، لأن نسبة الذات الى ذلك الأمر المنفصل وغيره سواء أيضا ، فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل . وأيضا احتياج الواجب الى أمر منفصل فى فاعليته قطعى البطلان فلابد أن يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذات الفاعل .

وليست تلك الصفة صفة الحياة والعلم والتغير ... المتعلقة بشيء من الممكنات لأن نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات ، فلا تصلح لأن تكون مخصصة للفاعل بشيء دون شيء ، بل لابد أن تكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات .

وليست صفة القدرة ، لأنها وان كانت صفة ذات تعلق ، الا أنها لا تتعلق بالضدين والاوقات معا . لأن مايفيده تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى . وجميع الممكنات مشتركة فى هذه الصحة ، اذ كما صح صدور هذا الضد ككون الجسم المعين ابيض فى هذا الوقت ، صح صدور الضد الآخر ككونه أسود فى ذلك الوقت . وكما صح صدور كل من الضدين فى هذا الوقت صح صدوره فى كل وقت من الاوقات الأخرى ، فلا يكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات ببعض الاوقات دون بعض أيضا ، بل لابد أن تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة بأحد الضدين دون الآخر ، وفى وقت معين دون سائر الاوقات ، وهو الارادة . اذ لا يصح تعلقها بالضدين فى وقت واحد ، والا لتحقق الضدان أو يتخلف أحد المرادين عن الارادة . والاول باطل بالضرورة ، والثانى باطل لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع أن ارادة الضدين فى وقت واحد ، لكونها ارادة محال ، لا تصدر عن ذى شعور .

وبالجملة ، لابد في الفاعل المختار من صفة ~~القدرة~~ الإرادة لكونه مختارا لا موجبا . ولابد بعدها من صفة ~~الارادة~~ القدرة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن ، اذ لولا الارادة والقدرة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا ، للزوم الرجحان من غير مرجح ، اذ لا يمكن الترجيح بدون الارادة .

فلا يرد عليهم ههنا أنه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندكم فليكن فاعلا من غير مخصص : لأن مرادهم نفي الاحتياج الى المخصص بعد تحقق شرائط الفاعلية بالاختيار ، ومرادهم هنا أن القدرة والارادة كالعلم والحياة من شرائط الفاعلية بالاختيار ، اذ لولا الارادة لانتفى التأثير ، والا لزم الرجحان من غير مرجح " . (١)

وردّ الامام ابن تيمية على من يقول ان استعداد القوابل واختلافها هو المخصص لا الارادة ، بأنه لو كان الأمر كذلك سئل حينئذ ما هو السبب لاختلاف القوابل ؟ ولا مخلص الا أن ينتهي الأمر الى سبب لا سبب فوقه وذلك ارادة الفاعل المختار .

يقول ابن تيمية - رحمه الله :

" ولو قيل : التخصيص هو بأسباب معلومة ، كالأرض والأشجار تكون مختلفة ، فاذا سقيت بماء واحد اختلفت ثمارها لاختلاف القوابل ، كما أن الشمس تختلف آثارها بحسب القوابل كما تبيض الثوب وتسود وجه القصار ، وتلين اليابس الذي لم ينضج بما تجذبه اليه من الرطوبة وتجفف الرطب الذي كمل نضجه لانقطاع الرطوبة عنه .

قيل : هب أن الأمر كذلك ، فما الموجب لاختلاف القوابل ، حتى خصت

---

(١) حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية ج ٢ ص ١٠٠ .

هذه الشجرة وهذا الجسم بسبب آخر ؟ فلابد أن ينتهي الأمر الى سبب لا سبب فوقه " . (١)

وأما الدليل الثاني ، الذي اختاره الآمدي ، فحاصله :

أن الارادة صفة كمال ، فان من له صفة يخصص بها الشيء بالوقوع ، أكمل ممن لم تكن له هذه الصفة بداهة . فاذا كانت كمالا وامكن أن يتصف بها الخالق ، اذ كان ثبوتها له لا يستلزم نقصا بوجه من الوجوه ، وجب أن يكون الرب تعالى متصفا بها ، والا لكان المخلوق الذي له الارادة أكمل من الخالق . وكون المخلوق أكمل من الخالق باطل . فما هو كمال في نفسه فالخالق أولى به من المخلوق . فهذا الدليل يمهده الآمدي بأمرين :

الأول : أن الارادة صفة كمال لمن اتصف بها ، فان من له صفة يخصص بها الشيء بالوقوع أكمل ممن لم تكن له هذه الصفة . وذلك مما يقضي به العقل السليم .

الثاني : أن من لم تكن له صفة الارادة أنقص ممن له الارادة . ولا يختلف الأمر في ذلك شاهدا وغائبا ، فانه اما أن يكون من سلبت عنه الارادة أكمل ممن له الارادة ، واما أن يكون لا أكمل ولا أنقص ، واما أن يكون أنقص . والأمران الأولان باطلان . اذ لو كان أكمل ممن له الارادة لكان ما ثبت له ذلك الأمر وهو ذو الارادة من جهة ما ثبت له وهو الارادة ناقصا . وهذا محال .

ويبطل الأمر الثاني أنه لو كان من سلب عنه الارادة بالنسبة الى المتصف بها لا أكمل ولا أنقص ، لم يكن وجود ذلك الامر وهو الارادة كمالا لمن اتصف به ، بل يكون وجوده وعدم وجوده بالنظر اليه سيان لضرورة مساواته ما لم يتصف به ، من جهة عدم اتصافه به ، وذلك محال . واذا بطل هذان الأمران لزم أن يكون من سلب

---

(١) شرح العقيدة الاصفهانية ص ٢٣ .

عنه الارادة أنقص ممن اتصف بها .

واذا تمهد هذا فنقول فى نظم الدليل :

لولم يكن البارى ذا ارادة لصدق أنه هوليس بذى ارادة . ولو صدق ذلك لزم أن يكون أنقص من المخلوق ذى الارادة ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى اليه فثبت نقيضه وهو كون البارى ذا ارادة .

أما قولنا : لولم يكن البارى ذا ارادة لصدق أنه هوليس بذى ارادة ، فتالى هذه الشرطية معدول نقيض المطلوب . ألجانا اليه أن يكون الموضوع فى القضية موجودا ، لأن السالبة تصدق بنفى الموضوع .

وأما دليل الملازمة فى قولنا : لو صدق أنه هوليس بذى ارادة لكان المخلوق ذو الارادة أكمل منه ، فيعلم مما سبق .

وأما بطلان التالى فى القياس الاستثنائى القائل : لو صدق أنه هو ليس بذى ارادة لكان المخلوق ذو الارادة أكمل منه ، لأن كون المخلوق أكمل من الخالق باطل بداهة . واذا بطل التالى ، وبطلانه ليس من صورة القياس لأنها صحيحة ، وجب أن يكون من مادته . ولا جائز أن يكون فساد المادة عن القضية القائلة " لولم يصدق كونه ذا ارادة لصدق أنه هوليس بذى ارادة " لأنها صحيحة مسلمة . فوجب أن يكون الفساد ترتب على أنه ليس بذى ارادة فيثبت أنه تعالى ذو ارادة ، أى يصدق نقيض هذه القضية المعدولة . (١)

---

(١) انظر غاية المرام للآمدى ص ٥٣ - ٥٤ .

مسلك القاضي عبد الجبار في اثبات الارادة

وللقاضي عبد الجبار مسلك في الاستدلال على كونه تعالى مريدا ، يقوم على تخصيص الممكن ببعض الوجوه الجائزة .

وحاصل ما قاله القاضي هو :

أولا : أن المصحح للاتصاف بالارادة هو الحياة ، فان الحي يصح أن يكون مريدا

ثانيا : أن التخصيص في السمعيات كالخبر والأمر وفي الأفعال دليل على كونه تعالى مريدا ، اذ لا يختلف وجه الدلالة شاهدا وغائبا . ثم ساق القاضي بعض الأفعال التي يستدل بها على التخصيص والقصد ، ولم يفرق بين الداعي الى الفعل وبين الداعي الى ارادته ، بل قال ما يدعو الى الفعل يدعو الى ارادته .

ثالثا : اذا ثبت كونه تعالى مريدا ثبت أنه ذو ارادة ، اذ المصحح للاتصاف بالارادة هو الحياة وهي ثابتة له تعالى ، الا أنه لا يجعل الارادة قائمة به ، لأنها فعل له فهي حادثة ، ويمتنع أن يكون تعالى محلا للحوادث .

رابعا : أن الأحوال يستدل بها على المعاني والأعراض : يقول القاضي :

" اعلم أنه اذا صارت هذه الصفة معقولة في الشاهد ، وكانت صحيحة عليه تعالى لأجل ان كونه حيا هو الذي يصحح هذه الصفة من دون شرط ، فالدلالة على ثبوته مريدا تجري على وجهين :

أحدهما : أن نراعي أفعاله التي تقع على وجه دون وجه ، فنبين أنه لا يصح ذلك فيها من دون كونه تعالى مريدا ، . وهذا قد يوجد في

السمعيات نحو الخبر والأمر وغيرهما ، وقد يوجد في العقليات كنحو النعم التي يفعلها ، والآلام التي ينزلها ، كما نقوله في خلق شهوة القبح ، الى ما شاكل ذلك .

والثاني : أن نبين أن أحدنا اذا حصل على صفة لابد من أن يكون مريدا . وتلك الصفة موجودة فيه تعالى فيجب كونه مريدا .

وبيان هذا أن العالم منا بما يفعله ، وهو مقصود في نفسه ، والتجلية بينه وبين ارادته قائمة . فما يدعوه الى الفعل يدعوه الى ارادته . وهذا الحكم في الشاهد معلوم ضرورة . فان أحدنا اذا دعاه الداعي الى الأكل ، دعاه ذلك الى ارادته . فاذا كان تعالى حيا وعالما بأفعاله يجب أن يكون مريدا . . .

وأما مراعاة أفعاله التي تقع على وجه دون وجه ، فيمكن أن يستدل بها على أنه مريد . فذلك مما يتأتى في السمعيات والعقليات . ففي السمع هو ما قد ثبت من كونه مخبرا وآمرا . والعلم بذلك يسبق العلم بأنه مريد . وعلى هذا يوافقنا في هذا الباب من خالف في كونه مريدا . فاذا كان كذلك قلنا : ان كونه مخبرا لا يتم الا بأن يكون خطابه خبرا وكونه آمرا لا يتم دون أن يريد المأمور به .(١)

والأمر لا يكون أمرا الا بالارادة وكذلك الخبر وتحرير ذلك أن قولنا : محمد رسول الله ، يجوز أن يكون خبرا عن محمد بن عبد الله ، ويجوز أن يكون خبرا عن المحمدين . واذا كان كذلك ، لم يكن بأن يكون خبرا عنه أولى من أن يكون خبرا عن غيره ، الا بأمر مخصص ، وليس ذلك الأمر الا الارادة .(٢)

وأما الأفعال التي تعلم بالعقل ، ووقوعها على وجوه مخصوصة لا يتميز بعضها عن بعض الا بالقصد ، فلا شيء من أفعاله جل وعز ، الا ويمكن تصوير ذلك فيه ،

---

(١) المحيط بالتكليف ص ٢٦٥

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٤٣٦ .

فانك تنظر أولا فى خلقه للمنتفع به وللمنتفع ، فلا يصير محسنا اليه الا بالقصد . وكذلك فيما يخلقه فيه من شهوة القبح ، فانه اذا خلق فيه الشهوة ، وتعلقت بالحسن والقبيح على سواء ، لم تغنه بالحسن عن القبيح ، فلابد من غرض وليس ذلك الا أن يريد منه الانتهاء عن القبيح وفعل الواجب ، لأنه قد يجوز أن يفعله والغرض الاغراء ، ويجوز والغرض به التعريض للثواب بالتكليف ، فلا يتميز أحد الوجهين من الآخر الا بما ذكرناه من القصد .

وهكذا الحال فى سائر ما يخلقه فى المكلف من الأمور التى هى أسباب التكليف ، وهكذا ما يفعله من الأغراض التى هى مصالح ، وما يفعله من العقاب وما يفعله من التعظيم والمدح . فكل ذلك انما يصير حكمة وصوابا ومصالح ومفعولة على الوجوه التى يحسن عليها ، بالارادة لاغير . (١)

وأما استدلال القاضى بالأحوال على الأعراض والمعانى :

فيقول فيه :

" الطريقة فيه أن نعرض الكلام فى واحد منها ، وهو الشهوة مثلا ، فنقول : ان الواحد منا حصل مشتهيا ، والحال واحدة والشرط واحد . فلا بد من مخصص له ولمكانه حصل مشتهيا ، والا لم يكن بأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن يحصل على خلافها . وليس ذلك الأمر الا وجود معنى وهو الشهوة .

وانما قلنا بأن هذا هكذا ، لأنه لا يخلو اما أن يكون ذاته ، أو ما هو عليه فى ذاته ، أو غيره . لا يجوز أن يكون ذاته أو ما هو عليه فى ذاته ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتهيا فى حالة العدم ، بل يكون مشتهيا أبدا . وذلك مستحيل .

---

(١) المحيط بالتكليف ص ٢٦٥ .

وان كان غيره ، فلا يخلو اما أن يكون تأثيره على طريق التصحيح أو على طريق الايجاب . لا يجوز أن يكون تأثيره على طريق التصحيح ، لأن التأثير على هذا الوجه انما يكون للفاعل وكونه مشتهيا لا يتعلق بالفاعل ، فلم يبق الا أن يكون تأثيره على طريق الايجاب ، وهو المعنى الذى نقوله .

وبهذه الطريقة نثبت ما عداها من الأعراض نحو الحياة والقدرة ونحوهما .

وتحرير ذلك فى الارادة : هو أن الواحد منا حصل مريدا مع جواز أن لا يحصل مريدا والحال واحدة والشرط واحد ، فلابد من أمر مخصص له ولمكانه حصل على هذه الصفة . والا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر الا وجود معنى وهو الارادة . (١)

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٩٣ و ٢٣٢ .

اختلاف المتكلمين فى قيام الصفات بالله عز وجـــل

قد عرفنا فيما سلف ان المتكلمين ليسوا فريقا واحدا فى معنى الارادة الالهية . بل لهم أقوال شتى وآراء كثيرة فى ذلك . وقد دفع نفى قيام معنى وجودى بالله تعالى لبعضهم الى ما فسر به الارادة . لذلك آثرنا أن نعرض آراء المتكلمين فى اثبات الصفات لله تعالى .

فذهبت المعتزلة الى أن البارى تعالى هى عالم قادر لذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة . واختلفوا فى كونه سميعا بصيرا متكلما مريدا على طرق مختلفة .

وأبوالهذيل العلاف انتهج منهج الفلاسفة فقال البارى تعالى عالم بعلم هو نفسه ، ولكن لا يقال نفسه علم ، كما قالت الفلاسفة عاقل وعقل ومعقول .

ثم اختلفت المعتزلة فى أن أحكام الذات هل هى أحوال الذات أم وجوه واعتبارات . فقال أكثرهم هى أسماء وأحكام للذات وليست أحوالا وصفات كمـــا فى الشاهد من الصفات الذاتية للجوهر والصفات التابعة للحدوث .

وقال أبو هاشم : انها أحوال ثابتة للذات ، وأثبت حالة أخرى توجـب هذه الأحوال .

وقالت الصفاتية من الأشعرية والسلف أن البارى تعالى عالم بعلـــم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، مريد بارادة ، متكلم بكـــلام ، باق ببقاء . وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه . وهى صفات موجودة أزليـة ومعان قائمة بذاته . (١)

---

(١) نهاية الأقدام ص ١٨٠ - ١٨١ .

ومما يجدر الانتباه به هنا أنه ليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات ، لما صرّح به مشائخ أهل السنة من أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ، ليست بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب ، وكذا في سائر الصفات . بل النزاع في أنه كما أن للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث ، فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة بذاته زائدة عليه؟ وكذا جميع الصفات ؟

فأنكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا أن صفاته عين ذاته ، بمعنى أن ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما ، وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك . فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات .

وقرّره الصفاتية من الكلابية والأشاعرة وغيرهم من أهل السنة والجماعة قائلين بأنه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به ، فهي عند الاشاعرة لا عين الذات ولا غيره . فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء ، بخلاف النصارى فانهم وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك . لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة ، وسموها الأب والابن وروح القدس ، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال . فكانت الأقانيم ذوات متغايرة . فالمستحيل هو تعدد ذوات قديمة ، ولا يستحيل وجود ذات بصفاتها القديمة اللازمة لها . (١)

واذا كنا نرى أن الله تعالى مريد بارادة قائمة به وجب تحقيق مذهب الصفاتية في اثبات الصفات ووجب الرد على الذين يرجعون الصفات الذاتية الى

---

(١) انظر شرح العقائد النسفية ص ١٠٥ .

اعتبارات واضافات فقط ويقولون انها عين الذات ،أو يقولون انها أحـــوال لا وجود لها في الخارج وليست معللة بمعان قائمة به تعالى أو معللة بصفـــات هي أحوال أيضا . فنقـــول :

احتجت الأشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه :

الأول : ما اعتمد عليه قدماء الأشاعرة ،وهو قياس الغائب على الشاهد ، فـان العلة واحدة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا . ولا شك أن علة كـون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب . وحد العالم مثلا في الشاهد من قام به العلم ،فكذا حده في الغائب . وشرط صـــدق المشتق على واحد منها ثبوت أصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنـا .

واعترض الآمدي على هذا الدليل بأن حاصله يرجع الى الاستقراء في الشاهد والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد . وذلك فاسد ،لأن الاستقراء ينقسم الى تام وناقص . فالتام هو ما قد أتى فيه على جميـــع الجزئيات ،والناقص هو ما أتى فيه على بعض الجزئيات دون البعض . وحاصل الاستقراء الناقص كاذب غير يقيني(١)

فعلى هذا ان لم يكن الاستقراء في الشاهد تاما فهو كاذب .وان قدر كونه تاما ،فاما أن يكون الغائب والشاهد مشتركين في الحقيقـــة أو مختلفين ،فان قدر الاختلاف فلا يخفى ان ما حكم به على أحـــد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر ،لجواز أن يكون من خصائـــص ما حكم به عليه دون الآخر .

وان قدر الاشتراك في الحقيقة فهو محال ،والا لزم الاشتراك بينهما فيما ثبت لذات كل واحد منهما ،وحينئذ فيجب أن يكون الباري والعالم

(١) والصحيح أن يقال إذا حمل الاستقراء الناقص على غير يقيني ، لا كاذب .

واجبين أو ممكنين ، أو كل واحد منهما واجبا وممكنا وذلك ممتنع . (١)

الوجه الثاني : لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته ، لم يفد حملها على ذاته ، وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب أو العالم أو القادر أو الحي ، الى غير ذلك ، بمثابة حمل الشيء على نفسه وذلك باطل لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة ، بخلاف قولنا ذاته ذاته . واذا بطل كونها نفسه ، ولا مجال للجزئية قطعا ، تعينت الزيادة على الذات .

وفي هذا الوجه نظر فانه لا يفيد الا زيادة مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات ، ولا نزاع في ذلك . وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل .

الوجه الثالث : انه لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضا نفس الذات ، كما زعمه أهل التعطيل ، كان العلم نفس القدرة ، فكان المفهوم من العلم والقدرة أمرا واحدا . وهو ضروري البطلان . وكذا الحال في باقي الصفات .

ويرد على هذا الوجه أيضا ما أورد على الوجه السابق من أنه يدل على تغاير معنوي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات ، لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لحقيقة الذات ، والمتنازع فيه هو الثاني دون الأول . (٢)

الوجه الرابع : وهو المعتمد عند المتأخرين من الأشاعرة والسلفيين كالآمدي والامام ابن تيمية وغيرهما ، وهو ما سبق بيانه في اثبات الارادة من أن ثبوتها للخالق كمال ونفيها عنه نقص . ومثل هذا يقال في سائر الصفات من

---

(١) انظر غاية المرام ص ٤٥ - ٤١ وشرح المواقف ج ٨ ص ٤٥ .

(٢) شرح المواقف بتصرف ج ٨ ص ٤٦ - ٤٧ .

العلم والقدرة والكلام وغيرها ، فهى كمالات لمن اتصف بها ، وقد اتصف بهـــا المخلوق ، فلو لم تثبت للخالق لكان المخلوق أكمل من الخالق ، على أن كل كمال لا يستلزم نقصا فى حقه تعالى وان لم يتصف به المخلوق يجب ثبوته له تعالـى . والكمال ما لم يكن أمرا وجوديا لم يكن فرق بين أن يقال : لا كمال أصلا ، وبين أن يقال : الكمال أمر اعتبارى . هذا الى أن الذات التى لا صفة لها تقوم بها ، تمتاز بها عن غيرها ، لا وجود لها فى الخارج .

شبـــه النفـــاة والـــرد عليهـــا :

ولربما قالت النفاة من المعتزلة : انه لو كان له صفات وجودية زائدة على وجوده ، لم يخل اما أن تكون هى هو أو هى غيره ، فان كانت هى هو فلا صفة له ، وان كانت غيره فهى اما قديمة أو حادثة ، فان كانت حادثة فهو ممتنع ، اذ البارى تعالى ليس محلا للحوادث ، كما سيأتى ، وان كانت قديمة ، فالقدم أخص وصف الالهية ، وذلك يفضى الى القول بتعدد الالهة ، وهو ممتنع .

وأيضا ، فلو قامت بذاته صفات وجودية لكانت مفتقرة اليها فى وجودها وذلك يؤدى الى اثبات خصائص الأعراض للصفات ، وهو محال .

والجـــــواب :

أن ما قيل من أن القدم أخص وصف الالهية ، فان أريد به أنه خاص بالله تعالـى على وجه لا يشاركه غيره من الموجودات ، فلا مرية فيه . وان أريد به أنه غير متصور أن يعم شيئين ، ولو كانا داخلين فى مدلول اسم الالهية ، فهو مصادرة على المطلوب ، وهو أشد مناقضة لمذهب الخصم ان كان ممن يعترف بكون المعدوم شيئا وأنه ذات ثابتة فى القدم فى حالة العدم ، على ما لا يخفى .

وأما القول بأن قيام الصفات بالذات يفضى الى ثبوت خصائص الأعـــراض

لها ، فانما يستقيم لو كان ما قامت به تفتقر اليه فى وجودها وتتقوم به ، كافتقار السواد والبياض وسائر الأوضاع الى موضوعاتها ، وليس كذلك ، بل القيام بالشىء أعم من الافتقار اليه . فان الشىء قد يكون قائما بالشىء وهو مفتقر اليه فى وجوده افتقار تقويم ، كافتقار الأعراض الى موضوعاتها ، وقد يكون قائما به وهو غير مفتقر اليه افتقار تقويم ، وذلك كما يقوله الفيلسوف فى الصور الجوهرية بالنسبة الى المواد ، وهى ليست بأعراض ولا لها خصائص الأعراض . فالقيام بالشىء أعم من الافتقار اليه . (١)

فان قيل : ان اثبات صفات يوصف بها العبد ، لله تعالى يفيد التشبيه ، فلا نقول له قدرة ، كما لا نقول له علم أو حياة ، لأن العبد موصوف بهذه الصفات .

فالجواب : أنه يلزم من ذلك أن لا يقال له تعالى انه حى عليم قدير ونحو ذلك ، لأن العبد يسمى بهذه الأسماء ، واثبات الصفات له تعالى لا يلزم منه التشبيه . فان علمه تعالى يختص به كما يختص علم المخلوق به . فالعلمان وان اشتركا فى قدر مشترك ، ولكن هذا المعنى الكلى أو القدر المشترك لا وجود له فى الخارج حتى يلزم التشبيه . وكما أن له تعالى ذاتا ولنا ذوات ولم يلزم من ذلك التشبيه ، فكذلك لله تعالى صفات ولا يلزم من ذلك التشبيه . (٢)

---

(١) غاية المرام بتصرف ص ٤٠ - .

(٢) انظر شرح الطحاوية ص ٣٨ .

الرد على مثبتى الأحوال ليبطل قول من قال : ان الصفات أحوال :

العمدة فى دلالتهم أنهم قالوا : الذوات[1] المختلفة كالسواد والبياض مثلا ، لا محالة أنهما متفقان فى شىء وهو اللونية ، ومختلفان فى شىء وهو السوادية والبياضية . وليس ما به وقع الاتفاق هو ما به وقع الاختلاف ، والا كانا شيئا واحدا . فاذن هما غيران . وهو المقصود .

والجواب عنه : أن الكلام على ما به الاشتراك والاختلاف يستدعى تفصيلا ، فنقول : قولهم ان السواد والبياض يشتركان فى اللونية ، فاما أن يراد به الاشتراك فى التسمية أى أنه يطلق على كل واحد منهما أنه لون ، أو الاشتراك فى مسمى اللونية ، فان أريد به الأول فهو خلاف أصلهم ، ومع ذلك فان الاسماء لا تكون صفات للذوات .

ثم ان اريد به الثانى ، فمسمى اللونية لا محالة ينقسم الى كلى والى شخصى . فالأول مثل اللونية الموجودة فى الأذهان ، وتلك لا تحقق لها فى الأعيان .

والثانى كهذا اللون ، وكذا كل مايصح أن يشار اليه بسبب الاشارة الى موضوعه . فعلى هذا ان أريد به اللونية المشخصة فاما أن يقال : ان ماثبت للسواد من اللونية بعينها ثابتة للبياض ، أو ان ما تخصص بكل واحد منهما غير الآخر .

لا جائز أن يقال بالأول كما ذهب اليه مثبتوا الأحوال ، اذ يلزم منه أن يتعدد المتحد أو يتحد المتعدد ، وكلا الأمرين محال . وان قيل بالثانى فليس ذلك بحال ، ولا صفة زائدة على ذات السواد من حيث هو سواد ، بل هو داخل

---

(١) معنى الذوات الحقائق ، سواء كانت قائمة بنفسها أو معانى .
(من افادات الأستاذ) .

فى الذات والحقيقة . ولهذا أن من أراد تعقل السواد لم يمكنه أن يتعقله ما لم يكن قد عقل اللونية أولا . وما لا تتم الذات الا به وهو مقوم لها ، كيف يكون زائدا عليها ؟ .

وايضاح ذلك أن اللونية التى يشترك فيها السواد والبياض معنى كلى يوجد فى الذهن فقط ، لا وجود له فى الأعيان . واذا لم يكن موجودا فى الخارج كانت لونية كل منهما مختصة به متميزة عن لونية الآخر ، فلا يكون مشتركا فيها ، بل لونية كل من السواد والبياض داخلة فى حقيقته مقومة له ، وما هو داخل فى حقيقة معنى موجود مقوم له ، لا يكون أمرا زائدا على هذا المعنى ، اذ كيف يكون لا يكون موجودا ولا معدوما وهو مقوم للموجود ، والموجود لا يتقوم الا بموجود . فليس هناك صفة زائدة على حقيقة السواد أو البياض يتصف بها كل منهما هى اللونية ، حتى يقال انها لا موجودة ولا معدومة ثابتة لموجود . (١)

---

(١) انظر غاية المرام للآمدى ص ٣ - ٣٣ .

الفصـــل الثالـــث

أنـــواع الارادة الالهيـــة

(١ ـ الكونية ، ٢ ـ الشرعيـــة عند السـلفيين)

أنـــواع الارادة الالـهيـــــة :

علمنا من كتاب الله تعالى أنه يريد ويأمر ويحب ويرضى كما أنه يكـره وينهى ويغضب ويسخط ونحو ذلك . فهل هو سبحانه وتعالى يريد كل ما يأمر به ويحب ويرضى بكل ما يريد ، أوليس كذلك ؟ .

واذا كانت المعاصي والشرور مشهودة في الأرض فهل هي مرادة للـــه تعالى أوغير مرادة له ؟ .

أقول : تنازع المسلمون في هذه الأمور وتعددت أقوالهم ، فذهبـت الأشاعرة الى ارجاع كل من المحبة والرضا والولاية والرحمة والغضب والسخط ومثل ذلك الى ارادة الاثابة أو ارادة العقاب . (١)

وذهبت المعتزلة الى ارجاع المحبة والرضا والولاية الى الارادة ، والغضب والسخط الى الكراهة . (٢)

وذهب السلفيون الى الفرق بين ارادته تعالى وبين محبته ورضاه وغضبه وقالوا هذه صفات حقيقية لله تعالى ، زائدة على الإرادة وأخص منها . (٣)

وسنفصل القول في ذلك ان شاء الله في موضعه .

وذهب السلفيون ، أيضا ، الى تقسيم الارادة الالهية الى نوعين : كونية قدرية ودينية شرعية .

فالارادة الكونية متضمنة لقضائه تعالى ومشيئته الشاملة ، والارادة الشرعية متضمنة لمحبته ورضاه وأمره الديني .

---

(١) انظر الانصاف للباقلاني ص : ٤٠ .

(٢) انظر المغني ج ٦ ص ٥١ - ٦٠ .

(٣) انظر مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ج ٥ ص ٣٠ .

فالكونية مثل قوله تعالى (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصّعّد في السماء)(١) وقوله تعالى عن سيدنا نوح -عليه السلام (ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم)(٢)، وقوله تعالى (لكن الله يفعل مايريد)(٣)، وقوله تعالى (واذا أردنا ان نهلك قرية : الآية)(٤) ونحو ذلك من الآيات .

والارادة الدينية الشرعية كقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)(٥)، وقوله تعالى (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم ، والله عليم حكيم)(٦)، وقوله (والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما)(٧) وقوله (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا)(٨)، وقوله (مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم)(٩)، وقوله (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا)(١٠) الى غير ذلك من الآيات .

والارادة الدينية المتضمنة لرضاء الله وحبه وأمره هي المذكورة في مثل

---

(١) سورة الأنعام : ١٢٥ .
(٢) هود : ٣٤ .
(٣) البقرة : ٢٥٣ .
(٤) الاسراء : ١٦ .
(٥) البقرة : ١٨٥ .
(٦) النساء : ٢٦ .
(٧) النساء : ٢٧ .
(٨) النساء : ٢٨ .
(٩) المائدة : ٦ .
(١٠) الاحزاب : ٣٣ .

قول الناس لمن يفعل القبائح ، " هذا يفعل ما لا يريده الله " أى لا يحبه ولا يرضاه ولا يأمر به . والارادة الكونية المتضمنة لقضاء الله وقدره هى المذكورة فى قول المسلمين " ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن " . (١)

والسلفيون قسموا الى هذين النوعين : الشرعى والكونى ، كلا من القضاء والحكم والكتابة والأمر والاذن والجعل والكلمات والبعث والارسال والانشاء المذكورة فى كتاب الله تعالى . وقد عقد ابن القيم - رحمه الله - بابا فى انقسام هذه المعانى المذكورة الى نوعيها الكونى والشرعى ، وقال فيه :

" والارادة أيضا نوعان : فالكونية كقوله تعالى (فعال لما يريد) (٢) ، وقوله (واذا أردنا أن نهلك قرية) (٣) وقوله (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض) (٤) .

والدينية كقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (٥) وقوله (والله يريد أن يتوب عليكم) (٦) ، فلو كانت هذه الارادة كونية لما حصل العسر لأحد منا ، ولوقعت التوبة من جميع المكلفين .

وبهذا التفصيل يزول الاشتباه فى مسألة الأمر والارادة ، هل هما متلازمان أم لا ؟ فقالت القدرية : الأمر يستلزم الارادة ، واحتجوا بحجج لا تنفع وقالت المشيئة : الأمر لا يستلزم الارادة واحتجوا بحجج لا تنفع . والصواب

---

(١) انظر شرح الطحاوية ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) هود : ١٠٧ .

(٣) الاسراء : ١٦ .

(٤) القصص : ٥ .

(٥) البقرة : ١٨٥ .

(٦) النساء : ٢٧ .

أن الأمر يستلزم الارادة الدينية ولا يستلزم الارادة الكونية ، فانه لا يأمر الا بما يريده شرعا ودينا ، وقد يأمر بما لا يريده كونا وقدرا ، فايمان من أمره ولم يوفقه للايمان مراد له دينا لا كونا ، وكذلك أمر خليله بذبح ابنه ولم يرده كونا وقدرا . (١)

وقال ابن تيمية - رحمه الله :

" ان الله اذا أمر العبد بشيء فقد أراده منه ارادة دينية شرعية ، وان لم يرده منه ارادة قدرية كونية ، فاثبات ارادته في الأمر مطلقا خطأ ، ونفيها عن الأمر مطلقا خطأ . وانما الصواب التفصيل كما جاء في التنزيل " . (٢)

وسيأتي مزيد بيان ذلك في مسألة تلازم الأمر والارادة .

والجدير بالذكر أن الارادة على أربعة أقسام بحسب وقوع المراد وعدم وقوعها ، كما صرح به ابن تيمية رحمه الله .

أحدها : ما تعلقت به الارادتان ، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة . فان الله أراده ارادة دين وشرع فأمر به وأحبه ورضيه ، وأراده ارادة كون فوقع ، ولولا ذلك لما وقع .

والثاني : ما تعلقت به الارادة الدينية فقط ، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة ، فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار ، فتلك كلها ارادة دين ، وهو يحبها ويرضاها لو وقعت ، ولو لم تقع .

والثالث : ما تعلقت به الارادة الكونية فقط ، وهو ما قدره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها ، كالمباحات والمعاصي ، فانه لم يأمر بها ولم يرضها

---

(١) شفاء العليل ص ٢٨٠ .

(٢) الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٣٠ .

ولم يحبها ، اذ هو لم يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر . ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لما كانت ولما وجدت ، فانه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

والرابع : ما لم تتعلق به هذه الارادة ولا هذه . فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي . (١)

تقسيم الارادة عند الأشاعرة والمعتزلة :

الارادة عند بعض متأخري الأشاعرة على ضربين :

ارادة ظاهرية وارادة باطنية . والأمر يستلزم الارادة الظاهرية ولا يستلزم الباطنية . ولكن هذا التقسيم يعتبر في ارادة الانسان فقط ، بخلاف ارادة الله سبحانه وتعالى فانه اذا أمر بشيء فلا يقال انه يريده ظاهرا لا باطنا .

والمعتزلة يقسمون ارادته تعالى الى قسمين ، فهم لما جعلوا أفعال العباد غير مخلوقة له تعالى والأمر مستلزما للارادة ، قسموا ارادته تعالى ومشيئته الى قسمين :

مشيئة قسرية الجائية : توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن انفكاكه عنها .

ومشيئة تفويضية : لا توجب وقوع المراد ويجوز انفكاكه عنها .

وخصوا القسم الأول بما دون أفعال العباد ، والقسم الثاني بأفعال العباد . وسنرد على ذلك . (٢)

---

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٧٠ - ٧١ .

(٢) انظر حاشية الكلنبوى على شرح الجلال ج ٢ ص ١٠٣ و ١٠٦ .

الفصـــل الرابـــع

خصائـــص الارادة الالهيـــــــة

(وحدتهـا وقدمهـا وعمومها وأثرهـــا)

خصائص الارادة الالهيـــــــة :

ولارادة الله تعالى خصائص لا توجد فى ارادة المخلوق ،لأنه تعالى ليس كمثله شىء . فمن خصائصها أنها واحدة ليست متكثرة . وقديمة ليســـت حادثة عند الأشاعرة ،ومتعلقة بجميع الكائنات ليست قاصرة على بعضها دون بعض ،وهى مؤثرة فى ارادة المخلوق وأفعال العباد فلا يشاء العبد الا أن يشاء الله ،الى غير ذلك من الخصائص .

ونريد أن نفصل ههنا القول فى كل واحدة من هذه الخصائص الاربع أعنى وحدتها وقدمها وعمومها وأثرها فى المخلوقات ،فأقول :

١ - وحدة الارادة الالهيـــــة :

أما بيان كون ارادته تعالى واحدة فقد استدل الآمدى على ذلك بأنها لو كانت متعددة ومتكثرة ،لم تخل تلك المتكثرات اما أن تختلف من كل وجه ،أو تتحد من كل وجه ،أو تتحد من وجه وتختلف من آخر .

فان اتحدت من كل وجه لم يكن هناك تعدد ،بل كان هناك ارادة واحدة . وهذا هو المطلوب .

واختلاف الارادات المتعددة من كل وجه ليس بمعقول ،اذ لابد أن تشترك فى كونها صفة مخصصة على ما هو معنى الارادة . فاذا انتفى الاشتراك فى هذا المعنى لم يكن واحد منها ارادة . فنفى الاشتراك من كل وجه يؤدى الى نفى أن تكون واحدة منها ارادة .

وان اختلفت تلك المتكثرات من وجه دون وجه ،فما به التكثر والاختلاف لابد أن يكون خارجهـــا عن صفة الارادة والا فهو القسم الأول بعينه . واذا كان

ما به الاشتراك خارجا عن صفة الإرادة ، فما اختص لكل واحد من المتكثريـــن ، اما أن يكون اختصاصه به لذاته أو باعتبار مخصص خارج . لا جائز أن يقال بالأول لأن الكل تحت ارادة واحدة ، ونسبتها الى جميع الأفراد سواء . ولا جائز أن يقال بالثانى والا فالمخصص الخارج اما أن يخصص بالذات أو بالارادة ، فان كان بالذات فهو أيضا محال ، لأن نسبة الذات الى جميع الأفراد سواء ولا أولوية هناك . وان كان ذلك بالارادة فالكلام فى تلك الارادة مثل الكلام فى الأول ، وذلك يفضى الى التسلسل ، وهو محال ،

فثبت بذلك أن الارادة صفة واحدة ، ولا مانع من أن تكون الارادة واحدة والمتعلقات متعددة ، وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها ، فانه وان كان متعددا لا يوجب تعددها فى نفسها وان أوجب تعـــدد متعلقاتها على ما لا يخفى . (١)

وقيل فى الاستدلال على وحدة ارادته تعالى بأنها لو كانت متعددة لم تخل اما أن تتعدد بتعدد المرادات كلها ، ومايصح أن تتعلق به الارادة غير متناه على التقدير ، فلو تعددت بتعدده لكانت أعدادها غير متناهية على التحقيق ووجود أعداد غير متناهية محققة بالفعل مستحيل . فما حصره الوجود هو متناه بالضرورة .

واما أن تتعدد بعدد مخصوص ، وذلك يستدعى مخصصا خاصا ، والقديم لا تخصص له بجائز دون جائز . (٢)

واعترض على هذا الدليل بأن ماذكر فيه من القسم الأول فهو مبنى علـى

---

(١) انظر غاية المرام ص ٧٢ - ٧٥ .

(٢) انظر نهاية الأقدام ص ٢٣٣ .

القول بامتناع وجود أعداد لا نهاية لها . ولكن وجود أعداد لا نهاية لهـا مما لا يستحيل . وقولهم : " كل ما حصره الوجود فهو متناه " مما لا يلزم ، وهو انما يلزم لو كان الحاصر متناهيا . ولا محالة أن الكلام فى تناهى الوجود كالكلام فيما يحصره الوجود . هذا ان قيل بأن الوجود زائد على الموجود والا فلا حاصر أصلا . (١)

وما ذكر فيه من القسم الثانى ، فهو مع مافيه من التحكم غير صحيح فـى دعوى استحالة تخصيص القديم ببعض الجائزات دون البعض ، لأن الممكنات منها ما هو مراد ومنها ما هو غير مراد ، والارادة قديمة لا محالة مع هذا التخصيـص .

هذا ما اختاره الاشاعرة ، وذهبت المعتزلة والكرامية الى أن ارادتـه تعالى متعددة ، ولا استحالة عندهم فى ذلك لأنها حادثة على رأيهم ، وتعدد الحوادث مما لا يستحيل .

وذهب السلفيون الى أن جنس الارادة قديم وهو واحد ، ولكن تحـت هذا الجنس أفراد حادثة وهى متكثرة . ولا استحالة فى ذلك عندهم لأنهـم يجوزون التسلسل فى الآثار ، على ما سبق بيانه .

٢ - قدم الارادة الالهيـة :

أما بيان كون ارادته تعالى قديمة ، فقد ذهبت الأشاعرة الى القـول بأنها واحدة قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى عندهم . والمعتزلـة وان وافقوهم على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى الا أنهم قالوا : هى حادثة لا فى محل ، على ما سبق .

---

(١) انظر غاية المرام ص ١٢ و ٧١ .

مبحث قيام الحوادث بذاته تعالى :

أما كونه تعالى يجوز أن يكون محلا للحوادث ، فقد اختلف الناس فيه كما قال شارح المواقف ، فمنعه الجمهور من العقلاء ، من أرباب الملل وغيرهم .

وقال المجوس : كل حادث هو من صفات الكمال قائم به ، أى يجوز أن تقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا .

وقال الكرامية : يجوز أن يقوم به الحادث ، لا مطلقا ، بل كل حادث يحتاج البارى تعالى اليه فى الايجاد هو يقوم بذاته . ثم اختلفوا فى ذلك الحادث فقيل هى الارادة ، وقيل هو قوله " كن " فخلق هذا القول أو الارادة فى ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة . وأما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة أو القول على اختلاف المذهبين . واتفقوا على أن الحادث القائم بذاته تعالى يسمى حادثا ، وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا ، فرقا بينهما . (١)

ويحكى البغدادى مذهب الكرامية فى قيام الحوادث به تعالى ، فيقول : " وزعم ابن كرام وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث ، وزعموا أن أقواله وارادته ، وادراكاته للمرئيات ، وادراكاته للمسموعات ، وعلاقاته للصفحة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه . وسموا قوله للشىء " كن " خلقا للمخلوق ، واحداثا للمحدث ، واعداما للذى يعدم بعد وجوده . ومنعوا من وصف الأعراض الحادثة فيه بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة .

وزعموا أيضا ، أنه لا يحدث فى العالم جسم ولا عرض الا بعد حدوث

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ٣٣ .

أعراض كثيرة فى ذات معبودهم :

منها ارادته لحدوث ذلك الحادث ، ومنها قوله لذلك الحادث " كن" على الوجه الذى علم حدوثه عليه . وذلك القول فى نفسه حروف كثيرة ، كل حرف منها عرض حادث فيه . ومنها رؤية تحدث فيه يرى بها ذلك الحادث ، ولولم تحدث فيه الرؤية لم يرد ذلك الحادث . ومنها استماعه لذلك الحادث ان كان مسموعا .

وزعموا أيضا أنه لا يعدم من العالم شىء من الأعراض الا بعد حدوث أعراض كثيرة فى معبودهم ... فصارت الحوادث الحادثة فى ذات الاله عندهم أضعاف أضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها ."(١)

وذهب السلفيون الى أن اطلاق القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى لم يرد فيه نفى ولا اثبات فى الكتاب والسنة . وفى اللفظ اجمال : فان أريد بالنفى أنه سبحانه لا يحل فى ذاته المقدسة شىء من مخلوقاته المحدثة ، ولا يحدث له وصف متجدد لم يكن ، فهذا نفى صحيح ، وان أريد به نفى الصفات الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريده ولا يتكلم بما شاء اذا شاء ... ولا يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاتيان والاستواء كما يليق بجلاله وعظمته ، فهذا نفى باطل .(٢)

وحاصل الفرق بين قول المجوس والكرامية ، على ما حكاه شارح المواقف وبين قول السلفيين بجواز قيام الحوادث بذاته تعالى ، أن المجوس والكرامية يجعلون كل فرد من أفراد الحوادث القائمة به صفة كمال حادثة . وأما السلفيون فيقولون : ليس كل فرد صفة كمال ، بل الكمال هو جنس الأفراد الحادثة وهو

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٢١٧ - ٢١٨ .
(٢) شرح الطحاوية ص ٦٣ .

لم يزل . وان سمى الفرد كمالا فهو انما يكون كمالا عند حدوثه لا قبله .

أدلة القائلين بامتناع قيام الحوادث به تعالى :

واستدل القائلون بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بأدلة :

الدليل الاول : أنه لو جاز قيام الحادث بذاته تعالى لجاز وجود الحادث أزلا . واللازم باطل .

أما الملازمة ، فلأن القابلية من لوازم الذات ، والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي . فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة ، كانت الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول ، وبعد عروضها ممكنة القبول له ، فيلزم ذلك الانقلاب .

وأيضا ، فتكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات أزلا ، طارئة على الذات ، فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها ، وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية . فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات ، فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ، ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين ، وهو محال .

واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكه عنها ، فتدوم القابلية بدوامها ، والذات أزلية فكذا القابلية ، وأزلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات بالحادث أزلا ، اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف بالمقبول .

وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا . وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا ، فيلزم صحة وجود الحادث أزلا . هذا خلف .

واعترض على هذا الدليل بأن اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات

هو أزلية الصحة أى أزلية صحة وجود الحادث . وهذا اللازم ليس بمحال . فان صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة . والمحال هو أن يصح وجود الحادث أزلا . وهذا ليس بلازم ، لأن أزلية الامكان تغاير امكان الازلية . وأين أحدهما من الآخر ؟ .

وأيضا ما ذكرتموه منقوض . اذ لو لزم وصح ، لزم مثله فى وجود العالم وايجاده ، فانه تعالى موصوف فى الأزل بصحة ايجاد العالم ، فيصح وجوده فى الأزل قطعا ، فيصح أن يكون العالم أزليا . وهو محال . فلو لزم من القابلية الأزلية امكان أزلية الحادث ، للزم من الفاعلية الأزلية امكان أزلية العالم . (١)

والحاصل أن هذا الدليل قائم على أن القابلية نسبة بين قابل هو الذات وبين مقبول هو الحادث ، وأنها تقتضى وجودهما معا ، وهذا منقوض بالقدرة فالقادرية نسبة بين قادر ومقدور ، ومع كون أحد طرفيها أزليا فليس المقدور أزليا .

الدليل الثانى : هو أنهم قالوا : لو جاز قيام الحوادث بذات البارى تعالى لاستحال خلوه عنها . وما استحال خلوه عن الحوادث فهو حادث لامتناع التسلسل فى الحوادث . والبارى تعالى مستحيل أن يكون حادثا .

وضعّف الآمدى هذا الدليل وقال :

" اعلم أن هذا المسلك ضعيف جدا . وذلك أنه وان تسومح بتسليم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث ، لكن لا يلزم من كون البارى تعالى قابلا للحوادث أن لا يخلو عنها .

---

(١) شرح المواقف بتصرف ج ٨ ص ٣٣ - ٣٤ .

فان قيل : ان ما قبل شيئا من الحوادث فهو قابل لضده ، وضد الحادث حادث . ومهما كان قابلا لضده فهو لا يخلو عن أحدهما . فلو كان البارى تعالى قابلا للارادة الحادثة لم يخل عنها أو عن ضدها . ومهما لم يخل عن أحدهما وهما حادثان ، لم يخل عن الحوادث .

قلنا : الغلط انما نشأ من الجهل بمدلول لفظ " الضد " وعند الكشف عنه يتبين الحق من الباطل ، فنقول : الضدان في اصطلاح المتكلم عبارة عما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة . وقد يكونان وجوديين ، كما في السواد والبياض . وقد يكون أحدهما سلبا وعدما ، كما في الوجود والعدم . فعلى هذا ان قيل للارادة ضد ، فليس ضدها الا عدمها وسلبها ، وكذا في القول أيضا . والعدم المحض لا يوصف بكونه قديما ولا حادثا ، ولا شاهدا ولا غائبا . فاذن ليس كل ما هو ضد للحادث يكون حادثا .

ثم ولو قدر أن ضد الارادة والقول ليس الا أمرا وجوديا ، فلا يلزم أن يكون حادثا بمعنى أن وجوده بعد العدم ، لكون ضده حادثا ، بل جاز أن يكون قديما بمعنى أنه لا أول لوجوده ، لا بمعنى أن وجوده ليس بمعلول "(١) .

فالآمدي يرى أن هذا الدليل لا يتم الا اذا ثبت أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . ويناقش فكرة " أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده وأن ضد الحادث يجب أن يكون حادثا ، بأن الضد ان أريد به عدم امر وجودي ، فالعدم لا يقال انه حدث بعد أن لم يكن ، فيجوز أن يكون ضد الارادة أمرا عدميا . ومع هذا الجواز لا يقال لا يخلو من الحوادث .

---

(١) غاية المرام ص ١٨٧ .

وان أريد بضد الحادث أمر وجودى ، فلم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر الوجودى قديما ، بمعنى أنه لا أول لوجوده وان كان معلولا ، ويكون منشأ عدمه وجود ضده الحادث . فكما أن عدم الحادث المعين أزلى ، يزول بوجود الحادث فكذلك يجوز أن يكون ضد الحادث أزليا ويكون منشأ عدمه وجود ضده الحادث. واذن فلا يلزم من كونه لا يخلو عن الحادث وضده أن يكون ضد الحادث حادثا ، حتى يقال : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وأيضا ، فهل يصح القول بأن القابل للشىء لا يخلو منه ومن ضده أو يجوز الخلو عن الشىء وجميع مايضاده ؟ أليس ضد الحب ، البغض والكراهة ، وقد لا يكون واحد منا محبا لغيره ولا مبغضا له ولا كارها . واذن فمن أين قولهم " ما لا يخلو عن الحادث لا يخلو عنه وعن ضده ؟ .

وناقش هذا الدليل صاحب المواقف بأنه مبنى على أربع مقدمات :

الاولى : أن لكل صفة حادثة ضدا .

الثانية : ضد الحادث حادث .

الثالثة : أن الذات القابلة للحادث لا تخلو عنه وعن ضده .

الرابعة : ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث .

ويرى أن الثلاث الأول من هذه المقدمات مشكلة ، اذ لا دليل على صحتها . والرابعة أيضا لا تتم بسأنهم لا يجوز أن تكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها ، وكل لاحق منها مشروط بالسابق ، على قياس الحركات الفلكية عند الفلاسفة . فلا ينقل حينئذ عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر يعاقبه . ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الأمور المتلاحقة .

وأما الخلو عن كل واحد منها . فاما لامتناع بقائه ، ولا نسلم امتناع

الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه . انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقـــاؤه وأما لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره ، فيلزم حينئذ فقد كمالات غير متناهية فكان فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقـــة ، لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات . الا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيـــق على رأى المتكلم . (١)

ولكن برهان التطبيق غير تام ومعترض عليه .

يقول ابن تيمية - رحمه الله :

" وعمدة من يقول بامتناع مالا نهاية له من الحوادث ، انما هى دليل التطبيـــق والموازنة والمساماة المقتضى تفاوت الجملتين . ثم يقولون : والتفاوت فيمالا يتناهى محال . مثال ذلك أن يقدروا الحوادث من زمن الهجرة الى ما لا يتناهى فـــى المستقبل أو الماضى ، والحوادث من زمن الطوفان الى ما لا يتناهى أيضـــا . ثم يوازنون الجملتين ، فيقولون : ان تساويا لزم أن يكون الزائد كالناقص . وهذا ممتنع فان احداهما زائدة على الأخرى بما بين الطوفان والهجرة . وان تفاضلتا لزم أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو ممتنع .

والذين نازعوهم من أهل الحديث والكلام والفلسفة منعوا هذه المقدمة وقالوا : لا نسلم أن حصول مثل هذا التفاضل فى ذلك ممتنع ، بل نحن نعلم أنه من الطوفان الى ما لا نهاية له فى المستقبل أعظم من الهجرة الى ما لا نهاية له فى المستقبل . وكذلك من الهجرة الى ما لا بداية له فى الماضى أعظم من الطوفان الى مالا بداية له فى الماضى وان كان كل منهما لا بداية له . فان مالا نهاية له من هذا الطرف وهذا الطرف ليس أمرا محصورا محدودا موجودا حتى يقال هما

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ٣٥ - ٣٦ .

متوازنان فى المقدار ، فكيف يكون أحدهما أكثر . بل كونه لا يتناهى معناه أنه يوجد شىء بعد شىء دائما فليس هو مجتمعا محصورا . والاشتراك فى عدم التناهى لا يقتضى التساوى فى المقدار الا اذا كان كل ما يقال عليه انه لا يتناهى ، قدرا محدودا ، وهذا باطل . فان مالا يتناهى ليس له حد محدود ولا مقدار معين بل هو بمنزلة العدد المضعف . فكما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والألف فى التضعيف الذى لا يتناهى لا يقتضى تساوى مقاديرها فكذلك هذا .

وأيضا ، فان هذين هما متناهيان من أحد الطرفين ، وهو الطرف المستقبل غير متناهيين من الطرف الآخر وهو الماضى ، وحينئذ فقول القائل : " للزم التفاضل فيما لا يتناهى " غلط . فانه انما حصل فى المستقبل وهو الذى يلينا وهو متناه . ثم هما لا يتناهيان من الطرف الذى لا يلينا وهو الأزل ، وهما متفاضلان من الطرف الذى يلينا وهو طرف الأبد . فلا يصح أن يقال : وقع التفاوت فيما لا يتناهى اذ هذا يشعر بأن التفاوت حصل فى الجانب الذى لا آخر له . وليس كذلك ، بل انما حصل التفاضل من الجانب المنتهى الذى له آخر فانه لم ينقض .

ثم هنا للناس جوابان : أحدهما قول من يقول ما مضى من الحوادث فقد عدم ، وما لم يحدث لم يكن ، فالتطبيق فى مثل هذا أمر يقدر فى الذهن لا حقيقة له فى الخارج كتضعيف الأعداد . فان تضعيف الواحد أقل من تضعيف العشرة وتضعيف العشرة أقل من تضعيف المائة . وكل ذلك لا نهاية له . لكن ليس هو أمرا موجودا فى الخارج . ومن قال هذا فانه يقول : انما يمتنع اجتماع مالا يتناهى اذا كان مجتمعا فى الوجود ، سواء كانت أجزاؤه منفصلة كنفوس الآدميين أولا ، ويقول : كل ما اجتمع فى الوجود فانه يكون متناهيا .

ومنهم من يقول : المتناهى هو المجتمع المتعلق بعضه ببعض بحيث يكون له ترتيب وضعى كالأجسام ، أو طبيعى كالعلل ، وأما ما لا يتعلق بعضه ببعض

كالنفوس فلا يجب هذا فيها" . (١)

الدليـــل الثالـــث : أنه تعالى لا يتأثر عن غيره ، ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به .

وأجيب عن هذا الدليل بأن القائل ان أراد بتأثره عن غيره حصـــول الصفة له بعد أن لم يكن ، فهى المسئلة المتنازع فيها اذ لا معنى لقيـــام الحادث بذاته سوى هذا . فيكون قول القائل ، لأنه لا يتأثر عن غيره " عيـــن مدعاه فيكون مصادرة على المطلوب .

وان أراد أن هذه الصفة الحادثة تحصل فى ذاته من فاعل غيره فممنوع ، لجواز أن يكون حصوله فى ذاته مقتضى لذاته ، اما على سبيل الايجاب أو على سبيل الاختيار . فكما أوجد سائر المحدثات فى أوقات مخصوصة كذلك يوجـــد الحادث فى ذاته . (٢)

دليل الآمدى على امتناع قيام الحوادث به تعالى :

ثم الآمدى ، بعد رده مسالك المتكلمين فى هذا الباب ، استدل علـى امتناع قيام الحوادث به تعالى بأن صفاته تعالى صفات كمال ، وخلوه عنها نقص. فالحادث القائم به تعالى لو أوجب عند اتصافه به كمالا ، يلزم منه أن يكون قبل اتصافه به ناقصا وذلك محال . وان أوجب نقصا فهوسبحانه منزه عن جميـــع النقائص . وان أوجب لا نقصا ولا كمالا يلزم منه أن يوجب اتصافه به كمالا ، لأن وجود الشىء بالنسبة الى نفسه أشرف له من عدمه . فالشىء الذى لا يوجـــب نقصا ولا كمالا الاتصاف به أشرف من عدم الاتصاف به . فحدوثه يؤدى الـــى

---

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١٢٠ .

(٢) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ٣٥ .

أن يكون تعالى ناقصا قبل اتصافه به . وذلك باطل .

يقول الآمدى :

" المعتمد فى المسئلة . . . أن يقال : لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب تعالى فاما أن يوجب نقصا فى ذاته أو صفة من صفاته ، أو لا يوجب شيئا من ذلك . فان كان الاول فهو محال باتفاق العقلاء وأهل الملل .

وان كان الثانى فاما أن تكون فى نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال . لا جائز أن يقال بالأول ، والا كان الرب تعالى ناقصا قبل اتصافه بها ، وهو محال أيضا بالاتفاق . ولا جائز أن يقال بالثانى لوجهين : اتفاق الأمة وأهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال ونعوت الجلال . والثانى : أن وجود كل شىء أشرف من عدمه . فوجود الصفة فى نفسها أشرف من عدمها ، فاذا كان اتصاف الرب بها لا يوجب نقصا فى ذاته ولا فى صفة من صفاته على ما وقع به الفرض ، فاتصافه اذن بما هو فى نفسه كمال لا عدم كمال . ولو كان كذلك لكان ناقصا قبل اتصافه بها وهو محال . (١)

رد ابن تيمية لهذا الدليل :

ورد الامام ابن تيمية هذا الدليل للآمدى من تسعة أوجه فقال :

" قلت : فهذا عمدته وهو من أفضل هؤلاء المتأخرين ، وهى من أضعف الحجج وبيان ذلك من وجوه :

أحدها : أن عمدته فى ذلك على مقدمة زعم أنها اجماعية ، فلا تكون المسئلة عقلية ولا ثابتة بنص بل بالاجماع المدعى . ومثل هذا الاجماع عنده من الأدلة الظنية .

---

(١) موافقة المنقول للمعقول (على هامش منهاج السنة) نقلا عن أبكار الأفكار للآمدى . ج ٤ ص ٧٠ - ٧١ ، وانظر غاية المرام ص ١٩١ - ١٩٢ .

فكيف يصلح أن يثبت بها مثل هذا الأصل ؟ واذا كانت هذه المسئلة مبنية على مقدمة اجماعية لم يمكن العلم بها قبل العلم بالسمع ، . وحينئذ فقبل العلم بهذا الاجماع يمكن تقدير قيام كل أمر حادث بذاته وارادات حادثة بذاته وغير ذلك . فلا يكون شيء من هذه المسائل من المسائل العقلية .

الوجه الثاني : أن يقال : هذا الاجماع لم ينقل بهذا اللفظ عن السلف والائمة . لكن لعلمنا بعظمة الله في قلوبهم نعلم أنهم كانوا ينزهونه عن النقائص والعيوب . وهذا كلام مجمل ، فكل من رأى شيئا عيبا أو نقصا نزه الله عنه بلا ريب ، وان كان من هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول انه موصوف بكل النقائص والعيوب كما هو موصوف عنده بكل المدائح . اذ لا موجود عنده الا هو ، فله جميع النعوت ، محمودها ومذمومها . وهذا القائل يدعي أن هذا غاية الكمال المطلق . .

وحاصله أن الاجماع لم يقع بلفظ يعلم به دخول مورد النزاع فيه ، ولكن يعلم أن كل ما اعتقده الرجل نقصا فانه ينزه الله عنه . . . فتبين أن هذا الاجماع هو من الاجماعات الموكبة التي ترجع الى حجة جدلية . ولو كانت صحيحة لم تفد الا تناقض الخصم .

الوجه الثالث : أن يقال : ما ذكرته من الحجة معارض بتجويزك على الله احداث الحوادث بعد أن لم تكن ، وهو كونه فاعلا . فالفاعلية اما أن تكون صفة كمال واما أن لا تكون صفة كمال . فان كانت كمالا كان قد فاته الكمال قبل الفعل ، وان لم تكن كمالا لزم اتصافه بضد صفات الكمال . وهذا محال لهذين الوجهين .

واذا قلت : ان الفعل نسبة واضافة . قيل لك : واضافة هذا الحادث اليه نسبة واضافة ، ولا فرق بينهما الا كون أحدهما متصلا والآخر منفصلا . ومعلوم أن الاجماع على تنزيه الله تعالى عن صفات النقص متناول لتنزيهه عن كل نقص من

صفاته الفعلية وغير الفعلية . وأنت وجميع الطوائف تقسمون الصفات الى صفات ذاتية وصفات فعلية ، ومتفقون على تنزيهه عن النقص فى هذا وفى هذا . . .

الوجه الرابع : أن يقال : قول القائل : اما أن تكون فى نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال . فان قلنا ليست فى نفسها صفة كمال ، فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال . وذلك ممتنع . . . فان الشىء وحده قد لا يكون صفة كمال لكن هو مع غيره صفة كمال . وما كان كهذا لم يجز اتصاف الرب به وحده ، لكن يجوز اتصافه به مع غيره . ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقا . وهذا كالارادة للفعل الخالية عن القدرة على المراد ليست صفة كمال . فان من أراد شيئا وهو عاجز عنه كان ناقصا ، ولكن اذا كان قادرا على ما أراد ، كانت الارادة مع القدرة صفة كمال . . . .

الجواب الخامس أن يقال : قول القائل : اذا كان هذا كمالا كان الرب ناقصا قبل اتصافه به ، يقال له : اذا كان وجوده قبل ذلك ممكنا أو لم يكن ممكنا ؟ والاول ممتنع فان عدم الممتنعات لا يكون نقصا . والحوادث عندهم يستحيل وجودها فى الأزل فلا يكون عدمها نقصا .

الجواب السادس أن يقال : متى يكون عدم الشىء نقصا اذا عدم فى الحال التى يصلح ثبوته فيها أو اذا عدم فى حال لا يصلح ثبوته فيها ؟ الأول مسلم والثانى ممنوع . وهم يقولون : كل حادث فانما حدث فى الوقت الذى كانت الحكمة مقتضية له . وحينئذ فوجوده فى ذلك الوقت صفة كمال ، وقبل ذلك صفة نقص مثال ذلك تكليم الله موسى صفة كمال لما أتى ، وقبل أن يتمكن من سماع كلام الله صفة نقص .

السابع : أن يقال : الأمور التى لا يمكن وجودها الا حادثة أومتعاقبة أيهما أكمل ؟ عدمها بالكلية أو وجودها على الوجه الممكن ؟ ومعلوم أن وجودها على الوجه الممكن أكمل من عدمها . وهكذا يقولون فى الحوادث .

الوجه الثامن أن يقال : قول القائل اتفاق الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال كلام مجمل . فان اريد بذلك أن الناس ما زالوا يقولون ان الله موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص ، فالكرامية تقول بذلك . وان أردت أن الناس قبل الكرامية كانوا يقولون ان الله لا يقوم به شىء من مقدوراته ومراداته فهذا غلط . فان جمهور الخلائق على جواز ذلك قبل الاسلام وبعد الاسلام . . .

الوجه التاسع : قوله ان وجود الشىء أشرف من عدمه ، يقال له : وجوده أشرف مطلقا أم فى الوقت الذى يمكن وجوده فيه ويصلح وجوده فيه ؟ أما الاول فممنوع فان وجود الجهل المركب ليس أشرف من عدمه ، ولا وجود تكذيب الرسل أشرف من عدمه ولا وجود الممتنع أشرف من عدمه . وان أريد وجود الممكن الصالح قيل : فلا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه . وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالا أن يكون قبل وجوده نقصا" . (١)

ويمكن أن نوجز هذه الأوجه التسعة فى النقاط التالية :

أولا : هذه الحجة للآمدى مبنية على اجماع الأمة وأهل الملل ، فلا تكون المسئلة عقلية . والاجماع عنده من الأدلة الظنية فلا يصلح أن يثبت به مثل هذا الاصل .

ثانيا : أن هذا الاجماع لم ينقل بهذا اللفظ عن السلف والائمة . فهو من الاجماعات التى ترجع الى حجة جدلية .

---

(١) الموافقة (على هامش منهاج السنة) ج ٤ ص ٧١ - ٨٢ .

ثالثا : أن هذه الحجة منقوضة بتجويزهم على الله احداث الحوادث بعد أن لم تكن وذلك كونه فاعلا . فلافرق بين صفات الفعل وصفات الذات فى هذا الباب .

رابعا : أن الشىء وحده قد لا يكون صفة كمال لكنه مع غيره صفة كمال . وما كان كذلك لا يجوز اتصاف الرب به وحده لكن يجوز اتصافه به مع غيره . فلا يلزم من كونه ليس صفة كمال وحده منع اتصافه بالرب مطلقا .

خامسا : يعد عدم الحادث نقصا اذا كان وجوده قبل الاتصاف به ممكنا ، وهذا ممتنع . فعدم الممتنعات لا يكون نقصا ، والحوادث يستحيل وجودها فى الازل عندهم .

سادسا : وجود الحادث فى الوقت الذى اقتضت الحكمة وجوده فيه صفة كمال ، وقبل ذلك صفة نقص .

سابعا : الأمور التى لا يمكن وجودها الا حادثة ، وجودها على الوجه الممكن أكمل من عدمها بالكلية .

ثامنا : قول القائل اتفاق أهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال ، كلام مجمل . وعند التفصيل فالكرامية يقولون ان الله موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص .

تاسعا : القول بأن وجود الشىء أشرف من عدمه ليس صحيحا على اطلاقه .

رأى السلفيين فى قيام الحوادث به تعالى:

وبعد أن رأينا أن الآمدى قد رد أدلة المتكلمين فى منع قيام الحوادث بذاته تعالى ، ورأينا أن الدليل الذى جاء به الآمدى مدعيا أنه هو الدليل القاطع والسبيل

الصدق وأقرب الى التحقيق ». (١)

قد رده الامام ابن تيمية ، وأيضا رد على المتكلمين فى ابطال حوادث لا أول لها ، بدليل التطبيق والموازنة ، على ماسبق بيانه ، لزم لنا أن نلاحظ رأى السلفيين فى هذه المسئلة . وذلك أنهم لا ينكرون قيام الحوادث به تعالى انكار الاشاعرة والمعتزلة .

فهم يرون أن جنس الفعل ونوعه قديم لم يزل ، ولكن كل فرد من ذلك النوع حادث ، وهو قائم به تعالى حسب ما يليق بجلاله وعظمته . وأشار اليه ابن تيمية فى الموافقة حيث قال :

" . . . . اذ يمكن أن يقال ان الحادث بعد أن لم يكن هو كل شخص شخص من أعيان الحوادث ، وأما النوع فلم يزل . فتكلموا هنا فى ابطال وجود ما لا نهاية له بطريق التطبيق والموازاة والمسامته . . . الخ . (٢)

٣ - عموم الارادة الالهيـــة :

مذهب أهل الحق أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له . وهم متفقون على اسناد الممكنات الكائنة الى مشيئته تعالى ، فيقال جميع الكائنات مرادة له تعالى . ولكنهـــم اختلفوا فى التفصيل :

فمنهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا ، فلا يقال الكفر أو الفسـق مراد لله تعالى لايهامه الكفر ، اذ ذهب بعض العلماء الى أن الامر هو نفس الارادة فيوهم ذلك أن الكفر والفسق مأمور بهما . وهذا نظير عدم التفصيل فى الخلـق ، فقد صح بالاجماع والنص أن يقال : الله خالق كل شىء ، ولا يصح أن يقال : انه

(١) انظر غاية المرام ص١٩١ .
(٢) موافقة المنقول للمعقول (على هامش منهاج السنة) ج ١ ص ١٨٥ .

خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ، مع كونها مخلوقة له تعالى اتفاقا .

ومنهم من جوز أن يقال : الله مريد للكفر والفسق معاقبا عليها . (١)

فهذه القرينة المقالية وهى (معاقبا عليها) تنفى أن يكون الكفر أو الفسق أمر الله بهما . وقد يعتمد اطلاق أنه مريد للكفر على قرينة حالية كأن يكون السامع يعلم أن القائل ممن يفرق بين الارادة والأمر ، فلا يجعل الأمر نفس الارادة ولا يجعل الارادة لازمة الأمر .

وذهبت المعتزلة الى أنه تعالى مريد لجميع أفعاله سوى الارادة والكراهة (عند من أثبتهما حادثتين لا فى محل) وانما كان مريدا لأفعال نفسه لاجتماع شرائط كونه مريدا فيها ، من أن يكون عالما بما يفعله وأن يكون له فيه غرض وأن لا يكون هناك مانع . ولم تجب الارادة فى ارادته تعالى وكراهته ، قال القاضى عبد الجبار" ، لأن هذه الشرائط غير ثابتة فيهما ولأنه لا فائدة من ارادتهما" . (٢)

وأما أفعال العباد ، فهو مريد للمأمور به منها ارادة تفويضية بمعنى أنه يحب وقوعه ، كاره للمعاصى والكفر . وتفصيل ذلك : أن فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه . وان كان حراما فبعكسه . والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه ، والمكروه عكسه . وأما المباح فقد اختلفوا فيه ، فقالت البغدادية منهم : ان المباحات ليست فعل الله ولا هى مأمور بها فلا تكون مرادة لله تعالى . وقال غيرهم : كل ما كان منهيا لا يصلح أن يكون مرادا ، والمباح غير منهى فيكون داخلا تحت الارادة . (٣)

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ١٧٣ .

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ٤٥٦ .

(٣) انظر حاشية المسامرة ص ١٣٣ وشرح المواقف ج ٨ ص ١٧٣ .

وقال الامام الرازى : مذهب المعتزلة ان الارادة توافق الأمر وكل ما أمر الله به فقد أراده وكل ما نهى عنه فقد كرهه . ومذهبنا أن الارادة توافق العلم فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم . (١)

أدلة أهل السنة على عموم الارادة وأن مالا يريده الله لا يكون :

أولا : اجماع الأمة من السلف والخلف فى جميع الأعصار والأمصار على اطلاق قولهم : " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن" . فان هذا مروى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وقد تلقته الأمة بالقبول ، فيصح أن يكون مؤيدا .

والجزء الأول منه وهو " ما شاء الله كان" دليل الثانى وهو أنه تعالى غير مريد لما لا يكون . وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا : كل ما لم يكن لم يشأ الله . والجزء الثانى وهو : ما لم يشأ لم يكن دليل الأول ، لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا : كل ما كان فقد شاء الله . (٢)

ثانيا : الله تعالى خالق كل شىء ، ومن جملة الأشياء أفعال العباد . واذا كان خالق كل شىء فهو خالق له لا على سبيل الاكراه والالجاء . فهو مريد لذلك الشىء فوجب القطع بأنه تعالى مريد لجميع أفعال العباد .

وبيان ذلك أنه كلما كان الواجب تعالى موجدا لكل ما يوجد بالاختيار ، على ما سبق بيانه ، يلزم أن تكون ارادته تعالى شاملة بحسب التعلق لجميع الكائنات ، لكن المقدم حق فكذا التالى .

---

(١) كتاب الأربعين ص ٢٤٤ .

(٢) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ١٧٥ .

أما المقدم فلأنه تعالى قادر على جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار، لأن الموجب بالذات لا يصدر عنه حادث لا بواسطة ولا بدون واسطة ، كما سبق بيانه فوجود الحوادث المشاهدة دليل على أنه تعالى فاعل بالاختيار . فيلزم أن يكون موجدا للبواقي أيضا بالاختيار لوجود المقتضي والمصحح وارتفاع الموانع حينئذ وأما الملازمة فلأن الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل .

ومما تقدم يعلم أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وقد ذهب الى هذا أهل السنة ، فهم يقولون : انها بخلقه تعالى اذ هو خالق كل شيء ، ويقولون : العبد فاعل حقيقة ، والله تعالى كما يخلق الشيء مباشرة قد يخلق بالأسباب وذهب الى هذا أيضا ، أبو الحسن الأشعري ، الا أنه قال : ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا . فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها ، فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ، ومكسوبا للعبد . والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير أن يكون هناك تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له .

وقال أكثر المعتزلة انها واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب ، بل بالاختيار .

والأدلة من الكتاب والسنة على أن الله خالق كل شيء كثيرة . منها قوله تعالى (الله خالق كل شيء)(١) وقوله (خلق كل شيء)(٢) وقوله (انا كل شيء خلقناه بقدر)(٣) وقوله (والله خلقكم وما تعملون)(٤) وقوله (هل من خالق غير الله)(٥)

---

(١) الرعد : ١٦
(٢) الفرقان : ٢
(٣) القمر : ٤٩ .
(٤) الصافات : ٩٦ .
(٥) فاطر : ٣ .

الى غير ذلك .

ومن السنة ما تواتر معناه دالا على كون كل كائن بتقدير الله ومشيئته ، مثل ما رواه مسلم أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (قدر الله مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء) .

وما رواه الشيخان عن على بن أبى طالب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (ما من نفس منفوسة الا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار ، والا قد كتبت شقية أو سعيدة . قال فقال رجل : يارسول الله أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل ؟ فقال : من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير الى عمل أهل الشقاوة . ثم قال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له ... الحديث . (١)

ويدل على أن أفعال العباد بخلقه تعالى ومشيئته أن العبد لو كان موجدا لفعله استقلالا ، فان لم يتمكن من الترك كان مجبورا ، وان أمكن وجود الفعل منه تارة وعدم وجوده تارة أخرى ، ووجد لا عن قصد منه وارادة ترجح الفعل على الترك ، كان فعله اتفاقيا . وان كان باختياره وقصده فهذه الارادة الحادثة لا بد لها من ارادة أخرى وهكذا ، فيلزم التسلسل فى الارادات . واذن فلا بد أن تنتهى ارادته بارادة الله تعالى فلا يريد الا ما أراد كما قال تعالى : (وما تشاءون الا أن يشاء الله) (٢) فالله سبحانه وتعالى جعل العبد يفعل الشىء بارادته واختياره . وسيأتى مزيد بيان لهذا .

---

(١) انظر شرح الطحاوية ص ١٤٨ و ٢٧٥ ، وشرح المواقف ج ٨ ص ١٤٦ ، وشرح المقاصد للتفتازانى ج ٢ ص ٩٢ - ١٠٦ .

(٢) الانسان : ٣٠ .

ثالثا : انا نشاهد أن أكثر ما يقع من العباد هو المعاصى ، وذلك أمر يعترف به المعتزلة . فلو أنا قلنا بأنها غير مرادة لله تعالى ، للزم من ذلك أن يكون الذى يقع فى ملك الله تعالى بغير ارادته أكثر مما هو واقع بارادته . ولا شك أنه حينئذ يكون أقرب الى القصور والعجز وأبعد من الاختيار والارادة . وذلك من الشناعة والسخف بحيث لا يتعلق به عاقل ولا يرضى به رئيس قرية . وأين ذلك من فاطر السموات والأرضين .

وقد حكى عن عمرو بن عبيد - أحد علماء المعتزلة - أنه قال : ما ألزمنى أحد مثل ما ألزمنى مجوسى كان معى فى سفينة . قلت له : لم لا تسلم ؟ فقال : لأن الله لم يرد اسلامى . فاذا أراد الله اسلامى أسلمت . فقلت : ان الله يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك . فقال : فأنا أكون مع الشريك الأغلب .(١)

رابعا : التمسك بالآيات القرآنية الدالة على شمول الارادة لجميع الكائنات ، خيرا كان أوشرا ، طاعة أو معصية ، ونحو ذلك . وهى كثيرة منها : قوله تعالى (ولوشاء الله لجمعهم على الهدى)(٢) وقوله (فلو شاء لهداكم أجمعين)(٣) وقوله (أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا)(٤) . فدلت الآيات الثلاث على أنه تعالى لم يشأ هداية الجميع بل شاء هداية البعض وضلالة البعض ، اذ لوشاء هداية من ضل لوقع الهدى فلا يكون ضلالا .

والمعتزلة حطوا المشيئة فى هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء . وذلك ليس بشىء لأنه خلاف الظاهر وتقييد المطلق من غير دليل .(٥)

---

(١) انظر حاشية المسامرة ص ١٣٦ وشرح العقائد النسفية ص ١٤٦ .
(٢) الانعام : ٣٥ .
(٣) الانعام : ١٤٩ .
(٤) الرعد : ٣١ .
(٥) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ١٧٨ والمسامرة ص ١٣٥ .

وقوله تعالى (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم)[١] . وتطهير القلوب بالايمان ، فلم يرد الله ايمانهم بل أراد كفرهم بدليل وقوعه .

وقوله تعالى (انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون)[٢] . فارادة التعذيب بها ارادة لما هو سبب التعذيب فموتهم على الكفر مراد الله تعالى .

وقوله تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس)[٣] والمخلوق لجهنم لا يراد ايمانه ولا طاعته ، بل يراد كفره ومعصيته .

وقوله تعالى (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا . .)[٤] . فهذه الآية مصرحة بتعلق ارادة الله تعالى بالهداية والاضلال .

وقوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله)[٥] . فدلت الآية على أن العبد لا يشاء شيئا الا أن جعله الله يشاء ذلك الشيء . فاذا جعل العبد مريدا للضلال فقد أراد منه الضلال - الى غير ذلك من الآيات الدالة على شمول ارادته تعالى للخيرات والشرور والطاعات والمعاصي .

وأما دليل أن ما لا تتعلق به ارادته لا يكون ، فهو أنه تعالى علم من الكافر أنه لا يؤمن . والعلم بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان . وعند قيام

---

(١) المائدة : ٤١ .
(٢) التوبة : ٥٥ .
(٣) الاعراف : ١٧٩ .
(٤) الانعام : ١٢٥ .
(٥) الانسان : ٣٠ .

أحد الضدين كان الضد الثاني ممتنع الوجود . فاذن ايمان أبي جهل ممتنع الحصول مع ذلك العلم . وكل مايصح أن يعلم معلوم الله تعالى . فالله تعالى لابد وأن يكون عالما بعدم وجود هذا الايمان . ومتى كان عالما يكون الشيء لا يوجد استحال أن يكون مريدا لوجوده ، لأنه لو أراد وجوده مع العلم بأنه لا يوجد لزم أحد الأمرين : اما انقلاب العلم جهلا ان وجد المراد ، أو عجزه تعالى وقصوره عن تحصيل مراده ان لم يوجد ما تعلقت به ارادته . فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يمتنع أن يكون مريدا لصدور الايمان عن الكافر الذى علم أنه يظل على كفره . هذا ان أريد بالمراد متعلق الارادة الكونية والا فايمان الكافر مراد شرعا لا كونا ، كما سبق .

أدلة المعتزلة والرد عليها :

استدل المعتزلة على مدعاهم بأدلة :

الأول منها : ان الله تعالى أمر الكافر بالايمان وكل من أمر بشيء فهو مريد له . أما المقدمة الأولى فآيات كثيرة من الكتاب كقوله تعالى (قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا ... الآية) [1] وهذا موضع اتفاق أيضا .

وأما المقدمة الثانية فدليلهما أن الآمر بشيء يريد نقيضه يكون سفيها فلو أمر الله بالايمان وأراد الكفر لكان ذلك سفها لا يليق به تعالى .

والجواب عنه : انا لا نسلم أن الآمر بخلاف مايريده يعد عند العقلاء سفيها . وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرا فى ايقاع المأمور به . وليس الأمر كذلك . يوضحه وجهان :

---

(١) البقرة : ١٣٦ .

الوجه الأول : أن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا ؟ قد يأمره ولا يريد منه الفعل . فالأمر الصادر منه أمر حقيقة ، لأنه اذا أتى العبد بالفعل ، يقال امتثل أمر سيده . وأما أنه لا يريد الفعل منه ، لأن مقصوده هو الامتحان أطاع أوعصى فلا سفه في الأمر بما لا يريده الآمر .

الوجه الثاني : أنه اذا هدد الملك ضارب عبده ، فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه ، فانه يأمره بفعل تمهيدا لعذره أمام الملك ، ومع ذلك يريد عصيانه فيه . فان أحدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه . فقد أمر السيد عبده بخلاف ما يريده ولا سفه .

فان قيل : الموجود ههنا صورة الأمر لا حقيقته ، فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه .

أجيب بأنه قد يأمر به اذا علم أنه لا يحصل ، وكان في الأمر به فائدة . ويوضح ذلك أن قتل السلطان السيد ان لم يظهر عذره أمر محقق . واحتمال امتثال العبد أمر مرجوح . واذا كان أمر محقق وامتثال مرجوح فان السيد يرتكب أخف الضررين فيأمر العبد اقامة لعذره عند السلطان المتوعد له بالقتل .

ثم انه انما يكون الأمر صوريا وليس أمرا حقيقيا اذا قام الآمر قرينة على أنه لا يريد المأمور به ، وأمر السيد لعبده لا قرينة معه تدل على ذلك . فهو أمر حقيقي .

نعم ارادة المأمور به في الظاهر واجبة ليتحقق التكليف ، ولكن الارادة الظاهرية لا تقتضي ارادة المأمور به باطنا . (١)

---

(١) انظر حاشية الكلنبوي على شرح الجلال ج ٢ ص ١٠٦ - ١٠٧ .

الدليل الثانى للمعتزلة : لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان فعله والاتيان به موافقة لمراد الله تعالى ، فيكون الكافر مطيعا له تعالى بكفره . وذلك باطل بالاتفاق و بالضرورة من الدين .

والجواب عنه : أن الطاعة موافقة الأمر لا الارادة . والأمر غير الارادة وغير مستلزم لها ، لانفكاكها عنه فى الصورتين السابقتين . فمن فعل مراد غيره لا يقال عنه انه أطاع غيره ، وانما يقال ذلك لو امتثل الأمر . يدل على ذلك أنه يقال : فلان مطاع الأمر ولا يقال مطاع الارادة .

قال الآمدى : ويدل على أن موافقة الارادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ، ولا شعور للفاعل بارادته ، فانه لا يعد منه طاعة له ، كيف والارادة كامنة والأمر ظاهر . ولهذا يقال فى العرف : فلان مطاع الأمر ولا يقال مطاع الارادة . (١)

الدليل الثالث : الرضاء بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع . فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء بالكفر . وهذا باطل ، لأن الرضاء بالكفر كفر .

والجواب عنه : أن الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى . والكفر مقضى لا قضاء . وأن الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية . فالكفر له نسبة الى الله سبحانه وتعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ، ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به . وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى . والرضاء بالعكس أى الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية . والفرق بينهما ظاهر لأنه لا يلزم من وجوب الرضاء بشىء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ١٧٦ .

به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر . اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء وهو باطل اجماعا . (١)

فالحاصل أن الكفر مقضى وليس قضاء الله . والرضاء بالقضاء لا يستلزم الرضاء بالمقضى . ونحن غير مأمورين بالرضاء بالمقضى مطلقا . بل من المقضى مايرضى به كالايمان ، ومنه ما لا يرضى به كالكفر والمعاصى . وأن الرضاء بالكفر باعتبار كونه فعلا له تعالى صدر عنه بارادته لا يستلزم الرضاء به باعتبار كونه كسب العبد وكون العبد متصفا به . فالرضاء بالقضاء هو رضاء بفعل الله تعالى وخلقه له . وفعله تعالى خير كله لما فيه من الحكم .

الدليل الرابع : أنه لو أراد الله تعالى الكفر من الكافر لكان الأمر له بالايمان تكليفا بما لا يطاق ، لأن الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ عندكم أيها الأشاعرة لوجوب عدم تخلف مراده تعالى عن ارادته .

والجواب : أن الذى يمتنع التكليف به عند أهل الحق هو ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة ، اما لاستحالته فى نفسه كالجمع بين النقيضين ، واما لاستحالة صدوره عن الانسان فى مجارى العادات كالطيران فى الجو . ولا يمتنع بمايكون مقدورا للمكلف به بالقدرة الكاسبة . والايمان فى نفسه أمر مقدور يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادة ، وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر . لأن القدرة عندنا مع الفعل لا قبله . وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف . فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا . (٢)

والحاصل أن الايمان من الكافر الذى علم الله بقاءه على الكفر وان كان غير

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ١٧٧ .

(٢) المصدر السابق .

مراد الوقوع لله تعالى ، الا أن ارادته سبحانه لا تستلزم أن يكون العبد غير مطيق للايمان الذى كلف به . فان مراده تعالى وان كان واجب الوقوع لئلا يلزم عجزه وقصوره تعالى عن تحصيل مراده الا أن الارادة لا تجعل العبد غير مستطيع فالقدرة التى يناط بها التكليف هى صحة الأسباب وسلامة الآلات . وهذه متحققة فى الكافر الذى كلف بالايمان ، وان انتفت منه قدرة الايمان التى تكون مقارنة له .

وكما أن الله تعالى علم من بعض الكفار أنه لا يؤمن ومع ذلك كلفه بالايمان ، وذلك لم يخرجه من استطاعة الايمان مع أن ما علم الله تعالى لابد أن يحصل ، فكذا ارادته لكفر الكافر لا تجعل العبد غير مطيق الايمان .

يقول محشى المسامرة فى ذلك :

" اعلم أن ما لا يطاق على مراتب :

أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه ، أو تعلق ارادته بعدم وقوعه ، أو اخباره بعدم وقوعه . والتكليف بهذا جائز ، بل واقع اجماعا . فانه لو لم يكن كذلك لما كان العاصى بكفره أو فسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر . بل يلزم عليه أن لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا . وهذه اللوازم قد علم بطلانها من الدين بالضرورة .

وأقصاها : أن يمتنع الفعل لنفس مفهومه . وذلك كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم . وقد اختلف العلماء فى تصور هذا النوع . فمنهم من قال بامكان تصوره ومنهم من قال بامتناع تصوره ...

والمرتبة الثالثة الوسطى : وهى أن يمتنع الفعل لا لذاته ، ولا لعلم الله بعدم وقوعه ونحوه ، بل لأن القدرة الحادثة - وهى قدرة العبد - لا تتعلق به فى العادة ، بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به أصلا ، وذلك كخلق الجسم ، أو يكون

من جنس ما تتعلق به لكنه من نوع أوصف لا تتعلق به ، وذلك كحمل الجبل والطيران الى السماء . وهذا محل الخلاف الذى يقصده الموقفون باطلاق ما لا يطاق . وقد اتفقوا جميعا على أنه تعالى لم يكلف أحدا بما لا يطيقه عادة" . (١)

هذه دلائل العقل للمعتزلة ورد ها . وأما ما تمسكوا به من الآيات القرآنية فمنهـــــا :

١ - قوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنـــا ولا حرمنا من شيء) . (٢) حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا أشركنا بارادة الله تعالى ، ولو أراد عدم اشراكنا لما أشركنا ولما صدر عنا تحريم المطلات فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون أنتم . ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم) .

والجواب عن ذلك : أنهم قالوا ذلك الكلام سخرية من النبى صلى الله عليه وسلم ، ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وطاعته ، لا تفويضـــا للكائنات الى مشيئة الله تعالى . فما صدر عنهم كلمة حق أريد بها الباطل . ولذلك ذمهم الله بالتكذيب ، لأنهم قصدوا به تكذيب النـــبى فى وجوب اتباعه دون الكذب . لأن ذلك الكلام فى نفسه صدق وحق . وقال تعالى آخرا (قل فلله الحجة البالغة ، فلو شاء لهداكم أجمعين) . (٣) فأشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم .

قال الامام الرازى فى تفسير هذه الآية :

---

(١) حاشية المسامرة باختصار ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٢) الأنعام : ١٤٨ .

(٣) الأنعام : ١٤٩ .

* والجواب المعتمد في هذا الباب أن نقول : انا بيّنا أن هذه السورة من أولها الى آخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا . فلو كان المراد من هذه الآية ماذكرتم لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى فانه يوجب أعظم أنواع الطعن فيه ....

واذا ثبت هذا فنقول : انه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا (لو شاء الله ما أشركنا) ثم ذكر عقيبه (كذلك كذب الذين من قبلهم) فهذا يدل على أن القوم قالوا : لما كان الكل بمشيئة الله وتقديره كان التكليف عبثا . فكانت دعوى الأنبياء باطلة ونبوتهم ورسالتهم باطلة . ثم انه تعالى بين أن التمسك بهذا الطريق في ابطال النبوة باطل . وذلك لأنه اله يفعل مايشاء ويحكم مايريد . ولا اعتراض عليه لأحد في فعله . فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ، ومع هذا فيبعث اليه الأنبياء ويأمره بالايمان ، وورود الأمر على خلاف الارادة غير ممتنع .

فالحاصل أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في ابطال نبوة الأنبياء ، ثم انه تعالى بين أن هذا الاستدلال فاسد باطل ، فانه لا يلزم من ثبوت المشيئة لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء . وعلى هذا الطريق فقط سقط هذا الاستدلال بالكلية . وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التقبيح والتهجين عائد الى تمسككم بثبوت المشيئة لله على دفع دعوة الأنبياء . فيكون الحاصل أن هذا الاستدلال باطل وليس فيه البتة ما يدل على أن القول بالمشيئة باطل .

فان قالوا : هذا العذر انما يستقيم اذا قرأنا قوله تعالى (كذلك كذب) بالتشديد . وأما اذا قرأناه بالتخفيف فانه يسقط هذا العذر بالكلية .

فنقول : فيه وجهان : الأول انا نمنع صحة هذه القراءة . والدليل عليه أنا بينا أن هذه السورة من أولها الى آخرها تدل على قولنا . فلو كانت هذه

الآية دالة على قولهم لوقع التناقض ولخرج القرآن عن كونه كلاما لله تعالى ، ويندفع هذا التناقض بأن لا تقبل هذه القراءة ، فوجب المصير اليه .

الثانى : سلمنا صحة هذه القراءة ، لكنا نحملها على أن القوم كذبوا فى أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله تعالى فى كل المعاصى سقوط نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم واذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة " . (١)

٢ - وقوله تعالى (كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها)(٢) فان الآية تدل على أن ماكان سيئة أى معصية فانه مكروه عند الله ، والمكروه لا يكون مرادا .

والجواب عنها : أنه تعالى أراد كونه مكروها للعقلاء ، منكرا لهم فى مجارى عاداتهم لمخالفة المصلحة . فليس قوله تعالى (عند ربك) ظرفا لقوله (مكروها) .

وأيضا ، قولكم " المكروه لا يكون مرادا ، مسلم ان أريد بالارادة الحب فان المعاصى لا يحبها الله فى نفسها . أما ان أريد بها الارادة المخصصة للشىء بالوقوع فى وقت معين ، فلا يلزم من كراهية شىء بهذا المعنى أن لا يكون مرادا . اذ قد يكون الشىء مكروها ويراد وقوعه لحكمة . وقد تقدم أن شارب الدواء المرّ يكرهه ويشربه .

٣ - وقوله تعالى (وما الله يريد ظلما للعباد)(٣) مع أن الظلم من العباد كائن بلا شبهة . فبعض الكائنات ليس مراد الله .

والجواب عن ذلك : أن المعنى لا يريد ظلمه للعباد ، لا ظلم بعضهم لبعض ، فانه كائن ومراد . بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كائنا ، بل تصرفه تعالى فيما

---

(١) التفسير الكبير للرازى ج ١٢ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٢) الاسراء : ٣٨ .

(٣) آل عمران : ١٠٨ .

هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا .

يلاحظ هنا أن الاشاعرة يرون أن كل ما هو مقدور ممكن ، فلله أن يفعل لأنه المالك ، فله أن يتصرف فى ملكه كيف يشاء . ونحن مع قولنا بأنه مالك ولـــه التصرف على حسب مشيئته ، الا اننا نقول : ليس كل ما هو ممكن فله أن يفعل . فالظلم وان كان ممكنا مقدورا له تعالى الا أنه تعالى نزه نفسه عنه . ففعله تعالى دائما لحكمة ولذلك لا يسئل عما يفعل .

٤ - وقوله تعالى (والله لا يحب الفساد)[١] والفساد كائن والمحبة هى الارادة . فالفساد ليس بمراد .

والجواب عنـــه : أن المحبة ارادة خاصة فهى ارادة ما لا مؤاخـــذة عليه . ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام .

٥ - وقوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر)[٢] والرضا هو الارادة .

والجواب : أن الرضا هو ترك الاعتراض ، والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذ به ، فالرضا أى ترك الاعتراض يغاير الارادة .[٣]

ثم هذه الآيات معارضة بآيات أخرى كثيرة ، وهى أدل على المقصود منها وأكثر منها عددا ، كما سبق .

هذا مذهب المعتزلة وقد ظهر بطلانه بحيث لم يبق مجال الا لمذاهب

---

(١) البقرة : ٢٠٥ .

(٢) الزمر : ٧ .

(٣) انظر حاشية الكلنبوى على شرح الجلال ج ٢ ص ١٠٢ - ١٠٩ وشـــرح المواقف ج ٨ ص ١٧٨ والمسامرة ص ١٣٠ - ١٣٧ .

اليه أهل الحق من شمول الارادة الالهية لجميع الكائنات .

نقل الباقلانى عن بعض أهل التحقيق أنه قال :

" والله ما قالت القدرية كما قال الله تعالى ، ولا كما قال النبيون ، ولا كما قال أهل الجنة وأهل النار ، ولا كما قال أخوهم ابليس لأن الله تعالى قال : (يضل من يشاء ويهدى من يشاء - ١٦/٩٣) وقال : (وما تشاءون الا أن يشاء الله ٧٦/٣٠) وقال شعيب عليه السلام (وما يكون لنا أن نعود فيها الا أن يشاء الله ربنا - ٧/٨٩) وقال موسى عليه السلام (ان هى الا فتنتك ، تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء ، أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين - ٧/١٥٥) وقال نبينا صلى الله عليه وسلم (قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله - ٧/١٨٨) .

وقال أهل الجنة (الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله - ٧/٧٣) . وقال أهل النار (ربنا غلبت علينا شقوتنا - ٢٣/١٠٦) وقال ابليس (رب بما أغويتنى - ١٥/٣٩) وقال تعالى (اذا أراد الله بقوم سوء فلا مرد له - ١٣/١١) ... "(١)

---

(١) كتاب الانصاف للباقلانى ص ٤٤ .

٤ - أثر الارادة الالهيـــــة

ونذكر ههنا مبحثين : الأول : هل العبد مع الارادة الالهية يكون مجبورا أو لا ؟ والثانى : هل الارادة ترجح لذاتها أولسبب ؟ .

الارادة الالهية والجبـــــر :

واذ قد تحقق انه تعالى مريد لجميع الكائنات وأنه خالق لجميع الاشياء ومنها أفعال العباد فهل يكون العبد مجبورا مع هذا ؟

رأى الجهمية أن أفعال العباد مخلوقة ومقدورة لله تعالى وحده ، وليس للعبد قدرة ولا اختيار فى فعل من أفعاله . وانما نسب اليه الفعل لكونه محلا له . ولهذا قالوا بالجبر المحض .

أما الأشعرية القائلون بأن الله خالق كل شىء ، وأن ليس للعبد تأثير فى فعل من الأفعال وانما له مجرد الكسب الذى هو مقارنة القدرة الحادثة للفعل من غير تأثير، فيلزمهم أن يكون العبد مجبورا ، اذ لم يكن له تأثير فى ايجـــاد فعل من أفعاله الاختيارية ، وجميع أفعاله بمشيئة الله وارادته ، الا أنهم لما قالوا بالكسب واثبات الاختيار ، لم يقولوا بالجبر المحض .

ولا جبر على رأى من زعم أنها مخلوقة للعبد وحده وليست بقدرة اللـــه ومشيئته . والقائلون بهذا المعتزلة .

وقال جماعة منا للجبر ، انها واقعة بالقدرتين معا . ثم اختلفوا : فقال الاستاذ الاسفرائينى : القدرتان جميعا متعلقتان بالفعل نفسه . وقال القاضى الباقلانى : قدرة الله تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفة من كونه طاعة

أومعصية ، الى غير ذلك .

وقالت الفلاسفة : انها حاصلة على سبيل الحتم والوجوب وعدم جواز التخلف ، بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع . ونقل ذلك عن امام الحرمين أيضا . وعلى هذا القول فلا جبر أيضا الا أن الفعل عندهم بطريق الايجاب .

هذا ، وصرح بعض الأشاعرة بالقول بالجبر .

قال الامام الرازى فى قوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)(١) : " قالت المعتزلة : هذه الآية صريحة فى أن الأمر فى الايمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض الى العبد واختياره .

قلت : بل هى من أقوى الدلائل على قولنا ، لأنها صريحة فى أن حصول الايمان موقوف على حصول المشيئة . وصريح العقل يدل أن الفعل الاختيارى يمتنع حصوله بدون القصد اليه وبدون الاختيار له . وحصول القصد والاختيار ان كان لقصد أخر يتقدمه ، لزم أن يكون كل قصد واختيار مسبوقا بقصد واختيار الى غير نهاية . وهو محال . فوجب انتهاء تلك المقاصد والاختيارات الى قصد واختيار خلقه الله فى العبد على سبيل الضرورة . وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أولم يشأ . فالانسان مضطر فى صورة مختار "(٢) .

والفارابى من الفلاسفة أيضا يرى أن الانسان مجبور من حيث الأسباب التى تنتهى الى الارادة الأزلية . فيرى أن اختيار الانسان لشىء ان كان غير حادث لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ويلزم أن يكون مطبوعا على ذلك

---

(١) الكهف : ٢٩ .

(٢) انظر التفسير الكبير للرازى ج ٢١ ص ١١٩ وحاشية السمامرة ص ١٠٤ .

الاختيار ، وان كان حدث فيه بعد أن لم يكن ، كان لابد لحدوثه من سبب حادث وحينئذ فالسبب الحادث لابد له من سبب آخر ، وهكذا ، حتى ينتهى الأمر الى الارادة الأزلية .

يقول الفارابى فى الفصوص :

" فان ظن ظان أنه يفعل مايريد ويختار مايشاء . فاستكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أوغير حادث . فان كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ، ويلزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ، ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره .

وان كان حادثا ، ولكل حادث سبب ، ولكل حادث محدث ، فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه . فاما أن يكون ايجاده للاختيار بالاختيار ، وهذا يتسلسل الى غير النهاية . أو أن يكون وجود الاختيار لا بالاختيار ، فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره ، وينتهى الى الأسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره فينتهى الى الاختيار الاولى الذى أوجب ترتيب الكل على ما هو عليه . فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس . فتبين من هذا أن كل كائن من خير وشر يستند الى الأسباب المنبعثة عن الارادة الازلية" . (١)

وقالت المعتزلة انه لا شك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال ولذا ندرك تفرقة ضرورية بطريق الوجدان بين الحركة المقدورة لنا وهى الاختيارية وبين الرعدة الضرورية التى تصدر دون اختيار منا . وليست خاصية القدرة الا التأثير . فوجب تخصيص النصوص الواردة فى الكتاب والسنة بما سوى أفعال العباد الاختيارية . فيكونون مستقلين بايجاد أفعالهم الاختيارية

---

(١) كتاب الفصوص للفارابى ص ١٧ .

بقدرهم الحادثة ، والا كان جبرا محضا ، فيبطل الأمر والنهى والثواب والعقاب .

لما قالت المعتزلة ذلك قالت الأشاعرة : ان الفرق بين الفعل الاختيارى والاضطرارى ضرورى ، ولكن لا يلزم من كون بعض الأفعال واقعة باختيارنا أن يكون المؤثر فيها هو قدرتنا . لأن ذلك الفرق عائد الى وجود القدرة وعدمها لا الى تأثيرها وعدمه .

قيل فى شرح المواقف :

"(فالجواب أن الفرق) بين الأفعال الاختيارية وغيرالاختيارية ضرورى لكنه (عائد الى وجود القدرة وعدمها ، لا الى تأثيرها وعدمه . وذلك أنه لا يلزم من دوران الشىء) كالفعل الاختيارى (مع غيره) كالقدرة والداعى وجودا وعدما (وجوب الدوران) لجواز أن يكون الدوران اتفاقيا (ولا يلزم أيضا من وجوب الدوران) على تقدير ثبوته (العلية) أى كون المدار علة للدائر (ولا من العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن يكون المدار جزأ أخيرا من العلة المستقلة" . (١)

أما كون القدرة لا معنى لها الا التأثير ، فأجيب من قبل الاشاعرة بأن هذا الاحتجاج انما يتم لو كنا لا نثبت للعبد شيئا أصلا كالجبرية . أما ونحن قائلون بكسب العبد واختياره . فلا تكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد فيصح التكليف ليختار ما كلف به ، ليستحق المدح والثواب أو الذم والعقاب ، لاختياره الفعل أو لكونه محلا له . وانما جاءكم الغلط لأنكم فهمتم أن تعلق القدرة بالشىء ينحصر فى تأثيرها فيه واختراعها له . وهو غير مسلم ، بدليل أن قدرة الله تعالى كانت فى الأزل متعلقة بمقدوراتنا ولم تؤثر فيها ولم تخترعها

---

(١) المواقف وشرحه ج ٨ ص ١٥٢ .

أزلا . بل لتعلق القدرة بالفعل معنيان : أحدهما ما ذكرتموه . والثانى : ما نسميه كسبا . فالمقدور نوعان مخترع ومكتسب . والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين : جهة اختراع وجهة كسب ، اختص الله باحداهما واختص العبد بالأخرى . (١)

وكأن صاحب المسايرة رأى وجه الضعف فى هذا الجواب فقال :

ولقائل أن يقول : قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها ، وان التعلق لا على وجه التأثير هو الكسب ، مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى . ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل . وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا ادخاله فى الوجود وهو ايجاده . وقولكم بأن القدرة الحادثة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة فى الأزل ، ممنوع . وتحقيق المقام أن لقول : معنى ذلك التعلق الازلى للقدرة القديمة نسبة المعلوم من مقدوراتها اليها بمعنى أنها ستؤثر فى ايجاد ذلك المعلوم عند وقته . وذلك أن القدرة انما تؤثر على وفق الارادة . وتعلق الارادة بوجود الشىء هو تخصيصه بوقته . والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك ، لأنها مقارنة للفعل عندكم ، فلم يكن تعلقها الا بالتأثير .

فالجواب : يكفى لنفى الجبر المحض أن يقال : جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التى هى أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار ، انما يوجد الجميع بخلق الله تعالى ، لا تأثير لقدرة العبد فيه . وانما محل قدرته هو عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور فى باطنه ، عزما مصمما بلا تردد ، وتوجهه توجها صادقا للفعل طالبا اياه . فاذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل عقبه . فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو حركة ويكون منسوبا الى العبد من حيث هو زنا ونحوه من الأوصاف التى يكون بها

---

(١) انظر المسامرة مع حاشيته ص ١٠٧ - ١٠٩ .

الفعل معصية . وعلى منوال ذلك فى الطاعة كالصلاة وغيرها . (١)

ارادته تعالى لا تجبر عند السلف :

ومع احداث الله تعالى فى العبد المشيئة التى يفعل بها لا يقال ان العبد مجبور . قال الامام أبوحنيفة رحمه الله - فى الفقه الأكبر :

" لم يجبر الله تعالى أحدا من خلقه على الكفر والايمان ، ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ، ولكن خلقهم أشخاصا . والايمان والكفر فعل العباد . يعلم الله تعالى من يكفر فى حال كفره كافرا ، فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا فى حال ايمانه من غير أن يتغير علمه وصفته . وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها وهى كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره .... الخ ". (٢)

ومما يوضح ذلك ، أن لفظ الجبر مجمل فانه يقال أجبر الأب ابنته على النكاح ، وجبر الحاكم الرجل على البيع . ومعنى هذا الجبر الاكراه .

قال ابن القيم رحمه الله : ليس معناه أنه جعله محبا له مختارا لا يقاعه راضيا به كارها لعدمه . فاطلاق هذا الجبر على الله سبحانه وتعالى فاسد لفظا ومعنى ، فانه سبحانه أجل وأعز من أن يجبر عبده بذلك المعنى . وانما يجبر العاجز عن أن جعل غيره فاعلا بارادته ومحبته . وأما من جعل العبد مريدا محبا مؤثرا لما يفعله فكيف يقال انه جبره عليه .

ثم قال : نحن لا ننكر استعمال لفظ الجبر فى المعنى الأعم ، بحيث يتناول من قهر غيره ومن قدر على جعله فاعلا لما يشاء فعله وتاركا لما لا يشاء فعله .

(١) المسايرة ومختصرها بتصرف ص ١٠٩ - ١٢٢ .
(٢) الفقه الأكبر ص ٤٣ / ٤٤ .

قال محمد بن كعب القرظي في اسم الجبار : انه سبحانه هو الذي جبر العباد على ما أراد . وفي الدعاء المعروف عن علي - رضي الله عنه - "اللهم داحي المدحوات وبارئ المسموكات ، جبار القلوب على فطرتها ، شقيها وسعيدها" . فالجبر بهذا المعنى معناه القهر والقدرة . (١)

وبيّن ابن القيم الفرق بين هذا الجبر وجبر المخلوق لغيره من عشرة أوجه حاصلها مايلي :

أولا : أن المخلوق لا قدرة له على جعل الغير مريدا للفعل ، محبا له . والرب تعالى قادر على جعل عبده كذلك .

ثانيا : أن المخلوق قد يجبر غيره اجبارا يكون به ظالما معتديا عليه . والرب أعدل من ذلك ، فانه لا يظلم أحدا من خلقه .

ثالثا : أن المخلوق يكون في جبره لغيره سفيها أو عابثا أو جاهلا . والرب تعالى اذا أجبر عبده على أمر من الأمور ، كان له في ذلك من الحكمة والعدل والاحسان والرحمة ما هو محمود عليه بجميع وجوه الحمد .

رابعا : أن المخلوق يجبر غيره لحاجته الى ماجبره عليه ولانتفاعه بذلك . وهذا لأنه فقير بالذات . وأما الرب تعالى فهو الغني بذاته الذي كل ما سواه محتاج اليه وليس به حاجة الى أحد .

خامسا : أن المخلوق يجبر غيره لنقصه فيجبره ليحصل له الكمال . والرب تعالى له الكمال المطلق من جميع الوجوه .

---

(١) انظر شفاء العليل لابن القيم ص ١٢٩ .

سادسا : أن المخلوق يجبر غيره على فعل يعينه به على غرضه والرب تعالى غنى عن كل ماسواه ، فيستحيل فى حقه الجبر .

سابعا : أن المجبور على ما لا يريد فعله يجد فرقا ضروريا بينه وبين مايريد فعله باختياره ومحبته . فالتسوية بين الأمرين من أبطل الباطل .

ثامنا : أن الله سبحانه قد فطر العباد على أن المجبور المكره على الفعل معذور لا يستحق الذم والعقوبة . وفطرهم أيضا على ذم من فعل القبائح باختياره وارادته . وشريعته سبحانه موافقة لفطرته فى ذلك . فمن سوّى بين الأمرين فقد خرج عن موجب العقل والشرع والفطرة .

تاسعا : أن من أمر غيره بمصلحة المأمور وما هو محتاج اليه ، لا يقال جبره على ذلك بل يقال نصحه وأرشده وهداه . وهذا جبر الحق لا نمنعه .

عاشرا : أن الرب ليس كمثله شىء فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله . فجعله العبد فاعلا بقدرته ومشيئته واختياره أمر مختص به تبارك وتعالى . والمخلوق لا يقدر أن يجعل غيره فاعلا الا باكراهه له على ذلك . فكمال صفاته تعالى ينفى الجبر .(١)

---

(١) انظر شفاء العليل ص ١٢٩ - ١٣٠ .

كان السلف - رحمهم الله - يطلقون لفظ " الجبـــل "

ومـــا يجدر الانتباه له أن السلف - رحمهم الله - كانوا ينكرون لفـــظ الجبر ويطلقون مكانه الجبل .

قال الاوزاعى والزبيدى : ليس فى الكتاب والسنة لفظ جبر . وانما جاءت السنة بلفظ الجبل ، كما فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأشـــج عبد القيس: ان فيك خلقين يحبهما الله ، الحلم والأناة . فقال أخلقين تخلقت بهما أم جبلت عليهما ؟ فقال : بل جبلت عليهما . فقال الحمد لله الذى جبلنى على مايحب .

فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم أن الله جبله على الحلم والأناة ، وهما من الأفعال الاختيارية وان كانا خلقين قائمين بالعبد .

وذكر عن بقية بن الوليد قال سألت الزبيدى والأوزاعى عن الجبر . فقال الزبيدى : أمر الله وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل ، ولكن يقضى ويقدر ويجبل عبده على ماأحب . وقال الأوزاعى : ماأعرف للجبر أصلا من القرآن والسنـــة ، فأهاب أن أقول ذلك . ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل . فهذا يعرف فى القرآن والحديث .

وذكر عن عبد الرحمن بن مهدى قال أنكر سفيان الثورى الجبر وقال : ان الله جبل العباد .

---

(١) انظر شفاء العليل ص ١٢٩ - ١٣٠ .

وذكر عن المروزى أن رجلا قال ان الله لم يجبر العباد على المعاصى فرد عليه آخر ، ان الله جبر العباد . أراد بذلك اثبات القدر . فسألوا عن ذلك أحمد بن حنبل فأنكر عليهما جميعا حتى قال : يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء . (١)

---

(١) انظر شفاء العليل ص ١٢٩ ومجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .

هل الارادة ترجح لذاتها أولسبب ؟

وأما مبحث أن الارادة الالهية هل ترجح لذاتها أو تحتاج في ترجيحها الى سبب وعلة ؟ فقد اختلف المتكلمون في ذلك . فذهب أكثر الاشاعرة الى أنها ترجح لذاتها . ولا يلزم على ذلك ترجيح بلا مرجح ، لأن الارادة صفة شأنها تمييز الشيء عن غيره لذاتها . فقول القائل : لم ميزت الارادة ؟ سؤال باطل في نفسه ، لأنه مثل قوله : لم كانت الارادة ارادة ولم كان العلم علما ؟ الى غير ذلك . وفرق بين احتياج الممكن الى ارادة مرجحة وكون الترجيح لا لسبب .

قال الآمدي :

" انه اذا قال القائل : لم خصصت الارادة هذا الحادث بزمان حدوثه ، وليس هو بأولى مما قبله أوبعده ؟ كان السؤال في نفسه خطأ من جهة أن الارادة عبارة عما يتأتى به التخصيص للحادث بزمان حدوثه لا ما يلازمه التخصيص . فاذا قيل : لم كانت الارادة مخصصة ؟ فكأنه قال لم كانت الارادة ارادة ؟ وهو في نفسه محال . وهذا كما لو قال : لم كان الواجب بذاته لا يفتقر الى علة ، والممكن بذاته يفتقر الى علة في كل واحد من طرفيه ؟ فانه لا يقبل منه من حيث أن سؤاله يتضمن القول بأنه لم كان الواجب واجبا ولم كان الممكن ممكنا ؟ فان الواجب هو عبارة عما لا يفتقر الى غيره في وجوده ، والممكن بعكسه . وهو مما لا يخفى وجه فساده " . (١)

وذهب جماعة من محققي المعتزلة كأبي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف والكعبي الى أن المخصص هو العلم بترتب النفع على ايجاد النافع ، ويسمى ذلك

---

(١) غاية المرام ص ٦٠ .

عندهم بالداعى وهو الارادة عندهم . فهم ذهبوا الى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض وقالوا : وجوب الفعل مع الداعى لا ينافى الاختيار بل يحققه . (١)

فالارادة عندهم هى الداعى الذى هو العلم بترتب النفع على ايجاد الفعل النافع ، وقد سبق القول فى الداعية بأنها لا تكفى للترجيح وأن الارادة معنى زائد على الداعية .

وقالت الفلاسفة : انه عند وجود الاستعداد للفيض يحصل الفيض . والارادة عبارة عن المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث فى المادة التى هى قديمة عندهم . فالمعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه . ولا معنى للارادة الا الأمر المخصص كذلك . (٢)

فاذا كانت المعدات هى الحركات الفلكية والأوضاع الكوكبية . فحركة الفلك لازمة له وكذلك أوضاع الكواكب . واذن فلا يكون للارادة التى هى المعدات سبب . ولكن المعد هو سبب فى ترجيح القوابل .

ومما تقدم يظهر أن المتكلمين يقولون الارادة ترجح بذاتها ولا يتوقف ترجيحها على سبب . وضربوا لذلك مثلا من أن الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل وجه فانه يرجح أحدهما على الآخر بدون سبب .

لما قيل للفلاسفة ذلك ، أجابوا عنه بأنه لابد وأن يفرض هناك مرجح أى داع ، اما عقلى أو ظنى أو خيالى . وان لم يكن شىء من ذلك فلا بد وأن يكون السبب فى تعيين تلك الارادة دون غيرها شيئا من التشكلات السماوية والحركات العلوية .

---

(١) انظر حاشية الكلنبوى ج ٢ ص ٩٨ .

(٢) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ٨٥ .

وتكون تلك الارادة ضرورية جبرية . فان لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجح أحد الطرفين على الآخر . ومتى بقي على التساوي استحال وقوعه .(١)

اضطراب قول المتكلمين في تعليل الارادة :

وذكر الامام ابن تيمية اضطراب قول المتكلمين في هذا المبحث وبين تناقضهم فيه بين موضع وآخر . فان الرازي مثلا في بعض المواضع يقرر أن الارادة ترجح لذاتها وأن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح ، كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان ، والعطشان اذا وجد قدحين متساويين . وفي موضع آخر هو بنفسه يضعف هذا الدليل ويمنع تساوي الطريقين للهارب من كل وجه ، ويقرر أنه لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه يستحيل أن يسلك أحدهما في تلك الحال . فان الانسان اذا تعارضت دواعيه الى الحركات المتضادة فانه يتوقف في كل موضع لا يمكنه أن يترك التوقف الا عند حصول المرجح .

وينقل لنا ابن تيمية اضطراب المتكلمين في الجواب عن حجة الفلاسفة في مسئلة قدم العالم . اذ قالت الفلاسفة لهم : ان جميع ما لابد منه في وجود الممكن ان كان حاصلا في الأزل لزم وجود الممكن أزلا ، والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة ، وهو غير جائز .

وان لم يكن حاصلا ، وكان لابد من سبب مع الارادة القديمة ، عاد الكلام الى ذلك السبب فيكون حدوثه لسبب آخر ، وهكذا ، فيلزم التسلسل في الأسباب وأنتم لا تقولون به . والا فان حدث السبب لا لسبب آخر فيقال لم اختص حدوثه بوقت دون وقت وجميع الأوقات بالنسبة الى حدوثه سواء .

---

(١) انظر المباحث المشرقية للرازي ج ٢ ص ٤٨٧ .

يقول ابن تيمية :

" قال الرازى : الجواب السادس : أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح . . . ولا يتوقف فى فعله لأحد مقدورية دون الآخر على مرجح .

قلت : وهذا الجواب هو جواب معروف عن المعتزلة . وهو وأمثاله دائما فى كتبهم يضمّنون هذا الجواب ويحتجون على المعتزلة فى مسئلة خلق الأفعال وغيرها بهذه الحجة ، وأنه لا يتصور ترجيح الممكن لا من قادر ولا من غيره الا بمرجح يجب عنده وجود الأثر . فهؤلاء اذا ناظروا الفلاسفة فى مسئلة حدوث العالم لم يجيبوهم الا بجواب المعتزلة ، وهم دائما اذا ناظروا المعتزلة فى مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التى احتجت بها الفلاسفة . فان كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة ، وان كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة . وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائما يتناقضون فيحتجون بالحجة التى يزعمون أنها برهان باهر ، ثم فى موضع آخر يقولون : ان بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة .

فالرازى لما احتج فى المحصول على اثبات الجبر وأن اثباته يمنع القول بالتحسين والتقبيح العقلى ذكر هذه الحجة وقال : فثبت بهذا البرهان الباهر أن هذه الحوادث اما أن تحدث من العبد القادر على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق . وقال أيضا فى تقريرها ههنا : العمدة فى اثبات الصانع احتياج الممكن الى المؤثر فلو جوزنا ممكنا يترجح أحد طرفيه على الآخر بلا مرجح ، لم يمكنا أن نحكم لشىء من الممكنات باحتياجه الى المؤثر . وذلك يسد باب اثبات الصانع. قال : وأما الهارب من السبع اذا علم له طريقان فانا نمنع تساويهما من كل الوجوه وان تباعدنا عليه . ولكن الهارب من السبع يعتقد ترجح أحدهما على الآخر من

بعض الوجوه أو يصير غافلا عن أحدهما . فأما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه فانه يستحيل منه ، والحال هذه ، أن يسلك أحدهما . والدليل على أن الأمر كذلك أن الانسان اذا تعارضت دواعيه الى الحركات المتضادة فانه يتوقف في كل موضع لا يمكنه الاقدام على حركة بعينها الا عند حصول المرجح" .

ثم نقل ابن تيمية عن الرازي تضعيفه لقول من قال ان كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها فلا تعلل ، وأنه لو قيل لم رجحت الارادة هذا على غيره ، كان السؤال عائدا لو رجحت الارادة الأمر المقابل لما رجحته ، فقال :

" قال : وهذا الجواب باطل أيضا لأنا لا نعلل أصل كون الارادة مرجحة وانما نعلل كونها مرجحة لهذا الشيء على ضده . ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل أصل المرجحية . ألا ترى أن الممكن لما دار بين الوجود والعدم فانا نحكم أنه لا يترجح أحد طرفيه الا بمرجح . ولا يكون تعليل ذلك تعليلا لأصل كونه ممكنا . فكذلك ههنا" . (١)

تعليل أفعاله تعالى بالأغراض :

واذ قد تبين لنا أن ترجيح شيء بعينه على غيره يحتاج الى سبب . فهل تعلل أفعال الله تعالى بالأغراض ؟

ذهبت الأشاعرة ووافقهم على ذلك الفلاسفة ، الى أنه لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية . وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها .

---

(١) موافقة المنقول للمعقول ج ١ ص ٢٠٠ - ٢٠٥ .

وقالت الفقهاء : لا يجب ذلك لكن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا .

واستدل الاشاعرة على مذهبهم بدليلين :

أحدهما : لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض . لأنه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو أصلح له من عدمه . وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة . فكل ما كان غرضا وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهو معنى الكمال . فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه .

والدليل الثاني : أن غرض الفعل أمر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه . وهذا مما لا يتصور في أفعاله تعالى . اذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء . فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث الا فعلاله وصادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة ، لا غرضا لفعل آخر ، له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء الا به .

ولما احتجت المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وقبيح بالضرورة ، يجب تنزيهه تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه . فلابد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث .

أجاب الأشاعرة بأنه ان أردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الأفعال ، فهو أول المسئلة المتنازع فيها . وان أردتم بالعبث أمرا آخر فلا بد من تصويره وتقريره والدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى .(١)

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٨ ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

وقد يقال فى الجواب : ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع . وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى . لكنها ليست أسبابا باعثة على اقدامه ، وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون أغراضا له ولا عللا غائية لأفعاله ، حتى يلزم استكماله بها . بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها . فلا يلزم أن يكون شىء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد . وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية . (١)

قال صاحب المسايرة : " اعلم أن قولنا : له سبحانه وتعالى فى كل فعل حكمة ظهرت أو خفيت ، ليس هو بمعنى الغرض ان فسر الغرض بفائدة ترجع الى الفاعل . فان فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالأغراض ، لأنه ينافى كمال الغنى عن كل شىء و (ان الله لغنى عن العالمين) (٢) وان فسر بفائدة ترجع الى غيره فقد تنفى أيضا ارادته من الفعل . وقد تجوز . والحكمة على هذا التفسير أعم من الغرض . وأما أحكامه سبحانه وتعالى فمعلله بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء" . (٣)

أما ما قيل من أنه لو فعل لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض فيكون مستكملا بغيره والمستكمل بغيره ناقص فى ذاته ، فقد أجاب عنه ابن القيم وقال لا يلزم من فعله لغرض حصوله أولى من عدمه ، أن يكون عادما لشىء من الكمال الواجب قبل حدوث المراد ، فانه يمتنع أن يكون كمالا قبل حصوله . وقال أيضا :

---

(١) انظر المسامرة ص ٢١٦ .

(٢) العنكبوت : ٦ .

(٣) كتاب المسايرة ص ٢١٥ .

" الجواب الثانى : أن قولك " يلزم أن يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره " أتعنى به أن الحكمة التى يجب وجودها انما حصلت له من شئ خارج عنه ، أم تعنى أن تلك الحكمة نفسها غير له وهو مستكمل بها ؟ فان عنيت الأول فهـــو باطل ، فانه لا رب غيره ولا خالق سواه ، ولم يستفد سبحانه من غيره كمالا بوجه من الوجوه ، بل العالم كله انما استفاد الكمال الذى فيه منه سبحانه وهو لم يستفد كماله من غيره كما لم يستفد وجوده من غيره . وان عنيت الثانى فتلك الحكمة صفتـه سبحانه وصفاته ليست غيرا له فان حكمته قائمة به ، وهو الحكيم الذى له الحكمـــة كما أنه العليم الذى له العلم . . . . فثبوت حكمته لا يستلزم استكماله بغير منفصل عنـــه . "(١)

وعلى ضوء ما تقدم يتبين أن الله تعالى لا يفعل دفعا لمضرة تلحقـه أوجلبا لمنفعة ، اذ هو يتعالى عن النفع والضر . ولكن لأفعاله أسباب وغايات مقصودة ، وفعله أحب اليه من عدمه ، وما لم يكن الفعل أولى بالفاعل وأحب اليـــه فانه لا يفعله . نعم ، الأولى أن لا تسمى حكمته تعالى المقصودة غرضا ، لايهـــام لفظ الغرض الحاجة والله تعالى غنى عن كل ماسواه .

---

(١) انظر شفاء العليل لابن القيم ص ٢٠٧ .

الفصـــل الخامـــس

الارادة الالهية والأمر والرضاء والمحبـــة

عرض ونقد لـــلآراء

وبيان مدى التطابـــق والاختـــلاف بينهما

الارادة الالهية والأمر والرضا والمحبـــــة

اختلف المتكلمون في النسبة بين ارادته تعالى وأمره ورضاه ومحبته .

فذهبت المعتزلة الى التسوية بين مفهوم الرضا والمحبة ومفهوم الارادة . وذهب أكثرهم الى أن الارادة لازمـة للأمر .

وقال الكعبي منهم : ارادة الواجب تعالى لفعل غيره الأمر به . فارادته لفعل غيره هي نفس مدلول الأمر عند الكعبي . (١)

وذهبت الأشعرية الى الفرق بين مفهومي الارادة والأمر . واختلفوا فـي المحبة والرضا ، فقال أكثرهم انه لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة . اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه كما مر في شرب الدواء المر . فالرضا هو ترك الاعتراض على الشيء ، لا ارادة وقوعه . والمحبة ارادة خاصة ، وهي ما لا يتبعها تبعـة وموءاخذة . والارادة أعم . فهي منفكة عنهافيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعـــة وموءاخذة .

وذهب بعضهم الى أن مفهوم الارادة هو مفهوم المحبة ، كما ورد عن امام الحرمين الجويني ونقل عن الأشعري . (٢)

وذهب السلفيون الى الفرق بين مفهوم كل من الارادة والأمر والرضا والمحبة فالأمر عندهم يستلزم الارادة الدينية ولا يستلزم الارادة الكونية كما صرحوا بذلك في غير موضع .

وقال القاري في شرح الفقه الأكبر : الارادة والمشيئة والتقدير تتعلق بالكل .

---

(١) انظر المسامرة مع حاشيته ص ١٣٦ وحاشية الكلنبوي ج ٢ ص ١٠٢ .

(٢) انظر المسامرة مع حاشيته ص١٣٧ .

والمحبة والرضا لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح من الفعل .(١)

وقال ابن تيمية -رحمه الله- في شرح العقيدة الأصفهانية في مسئلة المحبة :

"ان للناس في هذا الأصل العظيم ثلاثة أقوال : أحدها أن الله تعالى يحب ويحب ، كما قال تعالى (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه)(٢) . وهذا قول سلف الأمة وأئمتها ، وهذا قول شيوخ المعرفة .

والقول الثاني : أنه يستحق أن يحب ، لكنه لا يحب الا بمعنى أنه يريد وهذا قول كثير من المتكلمين ومن وافقهم من الصوفية . والثالث : أنه لا يحب ولا يحب . وهذا قول الجهمية ومن وافقهم من متأخرى أهل الكلام"(٣) .

فيثبت بهذا البيان لابن تيمية أن السلف يفرقون بين المحبة والارادة . ويلزمنا هنا أن نفصل القول في الفرق بين مفاهيم هذه الأمور عند مختلف طوائف المسلمين .

الفرق بين الأمر والارادة :

مذهب أهل الحق أن الارادة غير الأمر وأنه لا تلازم بينهما اذ قد يأمر الآمر بخلاف مايريده . كما مر من أمر الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا ؟ فالأمر الصادر منه أمر حقيقة ، لأنه اذا أتى العبد بالفعل يقال : امتثل أمر سيده . ولو لم يأت حصل مقصوده . اذ مقصوده هو الامتحان : أطاع أم عصى ؟ .

وكذلك اذا هدد الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه ، والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيان العبد ، على ماسبق بيانه .

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص ٤٩ .
(٢) المائدة : ٥٤ .
(٣) شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٠ .

والأشاعرة قسموا الارادة الى نوعين : ظاهرية وباطنية . فالارادة الظاهرية هى مدار التكليف ، بخلاف الارادة الباطنية . فأمر السيد عبده بفعل يستلزم الارادة الظاهرية دون الباطنية .

قال الكلنبوى :

" واعلم أنه لا نزاع بين الفريقين (المعتزلة والأشعرية) فى أن الآمر والناهى يريد بكلامه دلالة على معناه . وفى أن فى الأمر ارادة ظاهرية هى مدار التكليف ، وفى النهى عدم الارادة فى الظاهر هو مدار التكليف أيضا . وانما النزاع فى أن هناك ارادة أوعدمها فى الباطن وراء الظاهر بين مخالفين لهما اولا ؟ فلا يرد على أهل السنة كيف يصح عدم ارادة الايمان والطاعات من البعض ، مع أن قوله تعالى : (آمنوا بالله ورسوله) و (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) صيغ عموم استعملت فى معانيها . ويمتنع الاستعمال بدون ارادة المعانى . وكذا الكلام فى صيغ النواهى . وهو المراد بما ذكره بعض أهل الأصول من أن فى التكاليف طلبا . والطلب أعم من الارادة " . (٢)

فما ذهب اليه الكعبى من أن ارادته تعالى لفعل غيره هى نفس الأمر ، وما ذهب اليه غيره من المعتزلة من أن الارادة لازمة للأمر فهو باطل لما ذكرنا من انفكاك الارادة عن الأمر فى بعض الأحوال .

والسلفيون قسموا كلا من الارادة والأمر الى كونى ودينى كما سبق بيانه . فالأمر عندهم يستلزم الارادة الدينية ولا يستلزم الكونية والارادة الدينية تستلزم المحبة والرضا دون الكونية .

(٢) حاشية الكلنبوى على شرح الجلال ج ٢ ص ١٠٥ - ١٠٦ .

يقول ابن تيمية - رحمه الله :

" ومن هذا الباب تنازع الناس فى الأمر والارادة هل يأمر بما لا يريد أو لا يأمر الا بما يريد ، فان الارادة لفظ فيه اجمال : يراد بالارادة الارادة الكونية الشاملة لجميع الحوادث كقول المسلمين : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . وكقوله تعالى (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام) الآية (١) ومثل ذلك .

وأما الارادة الدينية فهى بمعنى المحبة والرضا ، وهى ملازمة للأمر كقوله تعالى (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم) (٢) . ومنه قول المسلمين : هذا يفعل شيئا لا يريده الله ، اذا كان يفعل بعض الفواحش أى أنه لا يحبه ولا يرضاه ، بل ينهى عنه ويكرهه " (٣) .

وبعض متأخرى الأشاعرة أيضا قسم الأمر الى هذين النوعين . قال شارح العقائد العضدية :

" ويمكن أن يقال : الأمر أمران : أمر تكوينى يلزم منه وقوع المأمور به . وهو يعم سائر الكائنات . وأمر تشريعى وتدوينى ، وعليه مدار الثواب والعقاب . فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الأمر الثانى والرضا يترتب عليه ، دون الأمر الأول اذا خالف الثانى " .

وقال الكلنبوى فى حاشيته على ذلك :

" وبين الأمرين (يعنى التكوينى والتشريعى) عموم من وجه بحسب التعلق . لتحققهما معا فى ايمان المؤمن وطاعة المطيع . وانفراد الأول بدون الثانى فى كفر الكافر ومعصية العاصى وسائر الكائنات من غير أفعال العباد . وبالعكس فى ايمان

---

(١) الأنعام : ١٢٥ .

(٢) النساء : ٢٦ .

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

الكافر وطاعة العاصي " . (١)

الفرق بين الارادة وبين المحبة والرضا :

زعمت المعتزلة أن الارادة هي نفس الرضا والمحبة . فمعنى قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) (٢) على رأيهم أنه لا يريد الكفر من العباد . ومعنى قوله (والله لا يحب الفساد) (٣) أي لا يريده .

قال القاضي عبد الجبار :

" قوله تعالى (والله لا يحب الفساد) يدل على أنه لا يريد الفساد ولا يحبه ، سواء كان من جهته أو من جهة غيره ...

وقال أيضا :

" فان قالوا : كيف يصح قولكم ان الارادة والمحبة والرضا من باب واحد ، مع أن القائل يقول : أحب جاريتي ، ولا يقول أريدها ولا أرضاها . فلو كان معنى هذه الألفاظ واحدا ، لكان يجب جواز استعمال بعضها مكان البعض ، كما في القعود والجلوس وغير ذلك .

قلنا : لا شك في أنها متفقة في المعنى حقيقة ، ولا يمتنع في اللفظتين المتفقتين في المعنى أن تستعمل احداهما مجازا حيث لا تستعمل الأخرى . وعلى هذا فان الغائط والمكان المطمئن كان في الأصل واحدا . ثم استعمل أحدهما في الكناية عن قضاء الحاجة ولم يستعمل الآخر كذلك في مسألتنا ". (٤)

---

(١) شرح العقائد العضدية مع حاشيته للكلنبوي ج ٢ ص ١٠٩ .

(٢) الزمر : ٧ .

(٣) البقرة : ٢٠٥ .

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٠ و ٤٦٨ .

وقال أكثر المتكلمين من أهل السنة ان مفهوم الارادة والمشيئة هو غير مفهوم الرضا والمحبة فلا تلازم بينهما ، كما ادعى ذلك المعتزلة . فالرضا هو ترك الاعتراض على الشيء . والمحبة هي ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة وموءاخذة . فمفهوم الارادة أعم من مفهوم الرضا والمحبة .

وما ورد في كلام بعض أهل السنة أن مفهوم الارادة هو مفهوم المحبة . كما ورد عن امام الحرمين الجويني ونقل عن الأشعري أيضا ، وهو بعض ما ورد عن أبي حنيفة ، فذلك محمول على غير ظاهره . قيل في شرح المسايرة ما حاصله :

قال امام الحرمين : " ان من حقق لم يكع عن القول بأن المعاصي بمحبته". ونقله بعضهم عن أبي الحسن الأشعري ، وذلك لتقارب الارادة والمحبة والرضا لغة فان من أراد شيئا وشاءه فقد رضيه وأحبه .

وهذا الذي قاله امام الحرمين خلاف كلمة أكثر أهل السنة لتصريحهم بأن الكفر مراد له وأنه لا يحبه ولا يرضاه ، وأن المشيئة والارادة غير المحبة والرضا ، فان الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة كما بيناه آنفا .

وبعض أهل السنة على أن كلا من المحبة والرضا ارادة خاصة . وفسر الرضا بأنه الارادة مع ترك الاعتراض .

وما قاله امام الحرمين وان كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد ، اذ كان مناط العقاب هو مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوبا ، لكنه خلاف النصوص التي سمعت من قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر)(١) وقوله (فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين)(٢) وقوله (والله لا يحب الفساد)(٣) الى غير ذلك .

---

(١) الزمر : ٧ .
(٢) آل عمران : ٣٢ .
(٣) البقرة : ٢٠٥ .

ونقل عن أبي حنيفة - رحمه الله - ما يدل على جعل الارادة من جنس الرضا والمحبة لا من جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة . وقد سبق بيان ذلك .(١)

وقال الباقلاني ان مفهوم الرضا والمحبة هو ارادة الاحسان الى من رضي عنه . ومفهوم غضبه وسخطه هو ارادة عقاب من غضب عليه .

قال في الانصاف :

" فان قيل : فما الدليل على أن غضب الله سبحانه ورضاه ورحمته وسخطه ، وحبه وعداوته ، وموالاته وبغضه انما هو ارادته لاثابة من رضي عنه وأحبه ووالاه ، ونفعه ، وأن غضبه وسخطه وبغضه وعداوته انما هو ارادة عقاب من غضب عليه وسخط وعادى ، وايلامه وضرره ؟ .

قيل له : الدليل على ذلك : أن الغضب والرضا ونحو ذلك لا يخلو اما أن يكون المراد به ارادته النفع والضرر فقط أو يكون المراد به نفور الطبع وتغيره عند الغضب ، ورقته وميله وسكونه عند الرضا . فلما لم يجز أن يكون البارى جلت قدرته ذا طبع يتغير وينفر ، وذا طبع يسكن ويرق ، وأن هذه من صفات المخلوقين وهو يتعالى عن جميع ذلك ثبت أن المراد ببغضه ورضاه ورحمته وسخطه انما هو ارادته وقصده الى نفع من كان في معلومه أنه ينفعه وضرر من سبق في علمه وخبره أنه يضره ، لا غير ذلك" .(٢)

وعند السلفيين الغضب والرضا والحب كلها صفات لله تعالى حقيقية ومفهومها غير الارادة . قال شارح الطحاوية :

---

(١) انظر المسامرة مع الحاشية ص ١٣٦ - ١٣٩ .

(٢) الانصاف للباقلاني ص ٤٠ .

" مذهب السلف وسائر الأئمة اثبات صفة الغضب والرضا والولاية والحب والبغض ونحو ذلك من الصفات التى ورد بها الكتاب والسنة ، ومنع التأويل الذى يصرفها عن حقائقها اللائقة بالله تعالى . كما يقولون مثل ذلك فى السمع والبصر والكلام وسائر الصفات . ولا يقال ان الرضا ارادة الاحسان والغضب ارادة الانتقام . فان هذا نفى للصفة " . (١)

وأما ما ذكره الباقلانى من أنه لو كان المراد من الغضب والرضا نفور الطبع وتغيره عند الغضب ورقته وسكونه عند الرضا للزم أن يكون البارى جل وعلا ذا طبع يتغير وينفر ويرق ويسكن وهذا من صفات المخلوقين فجوابه أن يقال إن ذلك يلزم فى الارادة أيضا لأن الارادة فى اللغة هى نزوع النفس وميلها الى الفعل وذلك أيضا من صفات المخلوقين ، فالحق واللازم من أن صفاته تعالى لا تشبه صفات المخلوقين كما أن ذاته تعالى لا تشبه ذوات المخلوقين .

---

(١) شرح الطحاوية ص ٤١١ .

الخاتمـــــــة

خاتمـــــــــة

وهذه أهم نتائج البحث التى توصلت اليها :

أولا : اثبات جميع ما أثبته الله لنفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من صفات ،هو مذهب السلف ،وهو الصحيح .

ثانيا : كثر النزاع فى معنى الارادة الالهية ،فالصحيح أنها صفة بها يرجح الله بعض الممكنات المتقابلة دون بعض . وأن الارادة الكونيـــة لا تستلزم الارادة الدينية الشرعية .

ثالثا : القول بنفى قيام الصفات بالله تعالى يؤدى الى أن يكون الله غير موجود فى الخارج ومن هنا يعلم بطلان مذهب ابن سينـــا وغيره من القائلين بأن صفاته تعالى عين ذاته أو القائلين بأنهـــا أحوال لا موجودة ولا معدومة .

رابعا : العلم لا يكفى للتخصيص ،لأنه يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولكن لا يؤثر فيه ،سواء كان فعليا أو انفعاليا .

خامسا : القول بأن الله موجب بالذات يستلزم أن لا يوجد حادث .

سادسا : اطلاق القول بنفى قيام الحوادث بذاته تعالى لم يرد به كتاب ولا سنة . والصحيح أن أفعاله قائمة به كما تقوم به الصفات ،وأن الله تعالى لم يزل فعالا ،فلم يزل مريدا .

سابعا : مذهب أهل الحق أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات ،فما شاء كان ،وما لم يشأ لم يكن . وأن الارادة غير الأمر وغير المحبـــــة ،

وأنه لا يلزم من أمره بشيء ارادة وقوعه ، ولا يلزم من ارادته وقوع شيء محبته ورضاه به .

ثامنا : الترجيح صفة ذاتية للارادة فلا يعلل أصل كونها مرجحا ، ولكن لابد من تعليل كون الارادة مرجحا لهذا الشيء بعينه على ضده في وقت معين دون وقت .

تاسعا : كل ميسر لما خلق له ، وليس العبد مجبورا ، وليست أفعاله مقتطعة من مشيئته تعالى . بل الأمر كما قال تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) والله تعالى يضع التوفيق في المحل الصالح له ، وليس توفيق العبد واجبا عليه .

والله أعلم وهو ولي التوفيق .

كشـــف المراجـــــع

١ - آراء أهل المدينة الفاضلة / أبو نصر محمد بن أوزلغ الفارابى / مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد - الهند / الطبعة الثانية ١٣٧٢هـ .

٢ - ابن سينا بين الدين والفلسفة / الدكتور حموده غرابة / من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية - مصر / ١٩٧٢م .

٣ - احياء علوم الدين / الامام أبو حامد الغزالى دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

٤ - الاشارات والتنبيهات / أبو على الحسين بن سينا تحقيق : دكتور سليمان دنيا / دار المعارف - مصر / الطبعة الثانية .

٥ - اعلام الموقعين عن رب العالمين / شمس الدين محمد بن قيم الجوزية / تقديم طه عبد الرؤوف سعد / دار الجيل - بيروت / ١٩٧٣م .

٦ - الاقتصاد فى الاعتقاد / الامام أبو حامد الغزالى تصحيح : مصطفى القبانى الدمشقى / المطبعة الأدبية - مصر الطبعة الأولى .

٧ - الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل / محمد السيد الجليند / الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية / ١٩٧٣م .

٨ - الانصاف فيما يجب اعتقاده / القاضى أبوبكر بن الطيب الباقلانى /تحقيق محمد زاهد الكوثرى / مؤسسة الخانجى / الطبعة الثانية .

٩ - البداية والنهاية / الحافظ اسماعيل بن كثير القرشى - مكتبة المعارف - بيروت / الطبعة الثانية ١٩٧٧م .

١٠- بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية / شيخ الاسلام أحمد ابن تيمية / تصحيح : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم / مطبعة الحكومة مكة المكرمة / الطبعة الاولى ١٣٩١هـ .

١١- تاريخ الجهمية والمعتزلة / جمال الدين القاسمى الدمشقى / مطبعة المنار - مصر / الطبعة الأولى ١٣٣١ هـ .

١٢- تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين / على مصطفى الغرابى / مطبعة السعادة مصر / الطبعة الاولى ١٩٤٨م .

١٣- تاريخ المذاهب الاسلامية / الشيخ محمد أبو زهرة / دار الفكر العربى .

١٤- التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية / فالح بن مهدى آل مهدى / الطبعة الأولى ١٣٨٦هـ .

١٥- التعريفات / السيد الشريف على بن محمد الجرجانى / مكتبة مصطفى البابى الحلبى - مصر / ١٩٣٨م .

١٦- التعليقات لابن سينا (علقها عنه تلميذه بهمنيار) / تحقيق : الدكتور عبد الرحمن بدوى / الهيئة المصرية العامة /١٩٧٣م .

١٧- التفسير الكبير / الامام فخرالدين محمد بن عمر الرازى / دار الكتب العلمية - طهران / الطبعة الثانية .

١٨- التمهيد / الامام محمد بن الطيب الباقلانى / تصحيح : رتشرد يوسف مكارثى اليسوعى / المكتبة الشرقية بيروت .

١٩- تهافت الفلاسفة /الامام أبو حامد الغزالى / تحقيق : الدكتور سليمان دنيا / دار المعارف مصر / الطبعة الخامسة .

٢٠- حاشية الامام محمد عبده على شرح العقائد العضدية / تحقيق : الدكتور سليمان دنيا / دار احياء الكتب العربية / الطبعة الاولى .

٢١- حاشية البيجورى على متن السنوسية / الشيخ ابراهيم البيجورى / مطبعة دار احياء الكتب العربية .

٢٢- حاشية الدسوقى على أم البراهين / الشيخ محمد عرفة الدسوقى / دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت .

٢٣- حاشية الصاوى على شرح الخريدة البهية / أحمد بن محمد الصاوى المالكى / مطبعة الاستقامة .

٢٤- حاشية عبد الحكيم على الخيالى على شرح العقائد النسفية ضمن الجزء الأول من مجموعة الحواشى البهية على شرح العقائد / مطبعة كردستان العلمية / مصر / ١٣٢٩هـ .

٢٥- حاشية الكلنبوى على شرح الجلال / اسماعيل الكلنبوى / المطبعة العثمانية استنبول / ١٣١٦هـ .

٢٦- الحقيقة فى نظر الغزالى / الدكتور سليمان دنيا / دار المعارف / مصر الطبعة الثالثة .

٢٧- الخطط المقريزية : المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار / تقى الدين أحمد بن على المقريزى / دار احياء العلوم - لبنان .

٢٨- خلق أفعال العباد / الامام محمد بن اسماعيل البخارى / مطبعة النهضة الحديثة .

٢٩- الدراسات النفسية عند المسلمين (والغزالى بوجه خاص) الدكتور عبد الكريم عثمان / مكتبة وهبة - عابدين - مصر .

٣٠- رسالة التوحيد للا مام محمد عبده / تقديم : حسين يوسف الفزال / دار احياء العلوم - بيروت / الطبعة الثالثة ١٩٧٩م .

٣١- الرسالة الحموية الكبرى ضمن الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى للامام ابن تيمية / المطبعة العامرة الشرفية / ١٣٢٣هـ .

٣٢- رسالة العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض / دكتور عبد العزيز سيف النصر / رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بجامعة الأزهر عام ١٣٩٣هـ .

٣٣- رسالة الفرقان بين الحق والباطل / ضمن الجزء الأول من مجموعة الرسائل الكبرى للا مام ابن تيمية / المطبعة العامرة الشرفية .

٣٤- الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله ضمن الرسالة الحموية الكبرى للا مام ابن تيمية / تحقيق محمد عبد الرزاق / مطبعة المدني - القاهرة / الطبعة السادسة .

٣٥- الشامل في أصول الدين / امام الحرمين عبد الملك الجويني / تحقيق : دكتور علي سامي النشار / منشأة المعارف الاسكندرية .

٣٦- شرح الأصول الخمسة / القاضي عبد الجبار بن أحمد / تقديم : الدكتور عبد الكريم عثمان / مكتبة وهبه - عابدين - مصر .

٣٧- شرح أم البراهين / الا مام محمد بن يوسف السنوسي / المطبعة العامرة العثمانية / ١٣١٥هـ .

٣٨- شرح حديث النزول / شيخ الاسلام أحمد بن تيمية / المكتب الاسلامي - بيروت ، دمشق / الطبعة الخمسة ١٣٩٧هـ .

٣٩- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية / صدر الدين علي بن أبي العز الحنفي / تحقيق احمد محمد شاكر / مكتبة الرياض الحديثة .

٤٠- شرح العقائد العضدية ، الشيخ جلال الدين الدوانى / المطبعة العثمانية - استانبول / ١٣١٦هـ .

٤١- شرح العقائد النسفية (مع مجموعة الحواشى البهية) سعد الدين التفتازانى / مطبعة كردستان العلمية - مصر / ١٣٢٩هـ .

٤٢- شرح العقيدة الأصفهانية ، ضمن المجلد الخامس من مجموعة الفتاوى الكبرى للامام ابن تيمية / مطبعة كردستان العلمية / ١٣٢٩هـ .

٤٣- شرح مقاصد الطالبين فى علم أصول عقائد الدين / سعد الدين التفتازانى مطبعة الحاج محرم افندى البغوى / ١٣٠٥هـ .

٤٤- شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل / الامام ابن قيم الجوزية / دار المعرفة - بيروت / ١٣٩٨هـ .

٤٥- صحيح البخارى / الامام محمد بن اسماعيل البخارى / مكتبة مصطفى البابى الحلبى وأولاده - مصر / الطبعة الأخيرة ١٣٧٢هـ .

٤٦- صحيح مسلم / الامام أبوالحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

٤٧- الصفات الالهية بين السلف والخلف / عبد الرحمن الوكيل / مكتبة السنة المحمدية - مصر .

٤٨- ضحى الاسلام / احمد أمين / دار الكتاب العربى - بيروت / الطبعة العاشرة .

٤٩- غاية المرام فى علم الكلام / سيف الدين الآمدى / تحقيق : حسن عبد اللطيف / لجنة احياء التراث الاسلامى - القاهرة .

٥٠- الفرق بين الفرق / عبد القاهر بن طاهر البغدادى / تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد / مكتبة محمد على صبيح وأولاده - مصر .

٥١- الفصل في الملل والأهواء والنحل / أبو محمد على بن حزم الأندلسى الظاهرى / مكتبة المثنى - بغداد .

٥٢- الفصوص / أبو نصر محمد الفارابى / مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد - الهند / الطبعة الثانية ١٣٧٢هـ .

٥٣- الفقه الأكبر للامام أبى حنيفة ، مع شرحه لملا على القارى الحنفى / دار الكتب العلمية - بيروت / ١٣٩٩هـ .

٥٤- القاموس المحيط / أبو طاهر محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروزآبادى الشيرازى / بيروت .

٥٥- كتاب الأربعين فى أصول الدين / فخرالدين محمد بن عمر الرازى مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - الهند / الطبعة الاولى ١٣٥٣هـ .

٥٦- كشاف اصطلاحات الفنون (موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية) / الشيخ محمد أعلى بن على التهانوى / خياط - بيروت .

٥٧- الكواشف الجلية عن معانى الواسطية / الشيخ عبد العزيز محمد السلمان معهد امام الدعوة بالرياض / الطبعة الرابعة .

٥٨- المباحث المشرقية فى علم الالهيات والطبيعيات / الامام فخرالدين الرازى / مكتبة الأسدى - طهران / ١٩٦٦م .

٥٩- مجموعة الرسائل الكبرى / شيخ الاسلام أحمد بن تيمية / المطبعة العامرة الشرفية - مصر / الطبعة الاولى ١٣٢٣هـ .

٦٠- مجموعة الرسائل والمسائل / شيخ الاسلام أحمد بن تيمية .
تعليق : محمد رشيد رضا / لجنة التراث العربي .

٦١- (١) مجموعة الفتاوى الكبرى / شيخ الاسلام أحمد بن تيمية / مطبعة كردستان العلمية - مصر .
(٢) مجموع فتاوى شيخ الاسلام / جمع وترتيب عبد الله بن محمد العاصمي النجدي / مطابع الرياض / الطبعة الاولى ١٣٨١هـ .

٦٢- المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار / جمع الحسن بن متويه / تحقيق : عمر السيد عزمي / الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٦٣- المسامرة بشرح المسايرة / الشيخ كمال الدين محمد بن أبي شريف القدسي مع حواشيه لقاسم بن قطلوبغا ومحمد محي الدين عبد الحميد / المكتبة التجارية الكبرى - مصر .

٦٤- مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار / شمس الدين بن عبد الرحمن الأصفهاني / استانبول - تركيا .

٦٥- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث / الاتحاد العلمي للمجامع العلمية الناشر الدكتور ونسنك / مكتبة بريل - ليدن / ١٩٣٦م .

٦٦- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم / محمد فؤاد عبد الباقي / دار الكتب المصرية - القاهرة / ١٣٦٤هـ .

٦٧- المغني في أبواب التوحيد والعدل / املاء القاضي عبد الجبار / تحقيق : الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا / الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٦٨- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين / الامام علي بن اسماعيل الأشعري تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد / مكتبة النهضة المصرية .

٦٩- الملل والنحل (على هامش الفصل لابن حزم) / أبوالفتح عبد الكريم الشهرستاني / مكتبة المثنى - بغداد .

٧٠- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية / شيخ الاسلام أحمد بن تيمية / المطبعة الكبرى الأميرية - مصر / ١٣٢٢هـ .

٧١- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / شيخ الاسلام أحمد بن تيمية تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي / مطبعة السنة المحمدية / ١٣٧٠هـ .

٧٢- مواقف / القاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي مع شرحه للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني / مطبعة السعادة - مصر / الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ .

٧٣- النجاة (في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية) أبو علي بن سينا / مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر / الطبعة الثانية ١٣٥٧هـ .

٧٤- نهاية الأقدام في علم الكلام / عبد الكريم الشهرستاني / تحرير وتصحيح : الفرد جيوم .

٧٥- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر / عبد الوهاب الشعراني / الناشر : عباس بن شقرون فحامين مصر / ١٣٥١هـ .