

رسائل جامعية

مِثَاقُكَ الْقَدِيمَةُ

بين السلف ومخالفهم

تأليف

أ.د / أحمد بن صالح الزهراني

أستاذ العقيدة والمذاهب بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة



١٤٤٤ هـ

٢٠٢٣ م



كتب إلكترونية

وحصرية



أوراق عربية

مؤسسة

الأوراق

الثقافية

للنشر

الإلكتروني

حقوق النسخ والانتفاع بالكتاب
بأي صورة إلكترونية أو ورقية،
أو أي وسيلة أخرى، محفوظة
لمؤسسة الأوراق الثقافية

رؤية
VISION
2030
المملكة العربية السعودية
KINGDOM OF SAUDI ARABIA
aawraq.com

مِسَائِلُ الْقُدْرَةِ



جميع الحقوق محفوظة

منصة أوراق عربية - www.aawraq.com

أحد مشاريع مؤسسة الأوراق الثقافية للنشر الإلكتروني .

ترخيص وزارة الإعلام رقم (١٤٩٨٣٧)

موقعها الجغرافي: جدة - المملكة العربية السعودية

هاتف: (٠٥٤٤٥٠٢٤٨٣)

البريد الإلكتروني للمؤسسة والمنصة: info@aawraq.com

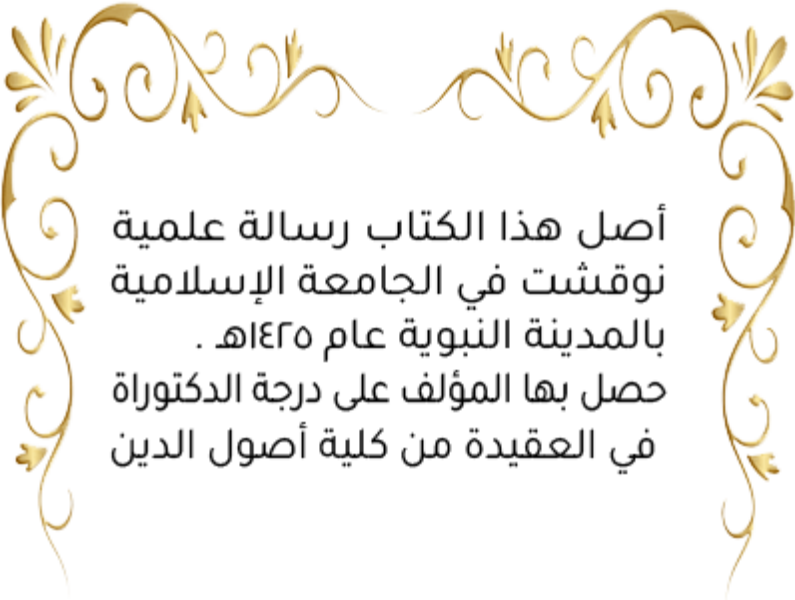
جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمنصة (أوراق عربية)

حقوق النشر الخاصة بالكتاب محفوظة للمؤلف

رقم الإيداع : (١٤٤٥/١٠٩٥) ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٠٤-٧١٦٠-٧

تنبيه:

الآراء المنشورة في الكتاب تعبر عن رأي المؤلف ومنصة (أوراق عربية) لا تتحمل أي مسؤولية أدبية أو قانونية مترتبة عليها.



أصل هذا الكتاب رسالة علمية
نوقشت في الجامعة الإسلامية
بالمدينة النبوية عام ١٤٢٥ هـ .
حصل بها المؤلف على درجة الدكتوراة
في العقيدة من كلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له ومن يضلّل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ؕ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ؕ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ؕ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد :

فهذا كتاب "مسائل القدرة بين السلف ومخالفهم" وهو في الأصل أطروحتي لنيل درجة الدكتوراة من الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية على ساكنها أفضل الصلاة والسلام عام ١٤٢٥ هـ بعنوان (قدرة الله وقدره العبد بين السلف ومخالفهم) ، بعد أن أعدت النظر فيه وأصلحت بعض الأخطاء وحذفت المطلب التاسع من المبحث الثاني من الفصل الأول، والمبحث السادس من الفصل الثاني وكلاهما من الباب الثاني، وذلك لأنها مسائل غامضة ومتنطّعة صدرت من غلاة المبتدعة ولا يتنفع بها أكثر الناس ولولا أن المنهج العلمي ألزمني وقتها بذكرها ما ذكرتها.

والكتاب مشتمل على تمهيد وباين وخاتمة :

١. المقدمة :

وأذكر فيها سبب اختياري الموضوع وأهميته .

٢ . التمهيد : وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : مذهب أهل السنة في الصفات عامة .

المبحث الثاني : مذهب السلف الصالح في القدر عامة .

المبحث الثالث : سبب نشأة الخلاف في القدرة ، وبيان علاقة ذلك بالقدر والصفات .

٣ . الباب الأول : قدرة الله وقدره العبد في الكتاب والسنة ومذهب السلف :

وفيه فصلان :

الفصل الأول : قدرة الله ، وتحته مباحث :

المبحث الأول : قدرة الله في الكتاب والسنة .

المبحث الثاني : مذهب السلف في إثبات قدرة الله تعالى ، وتحته مطلبان :

المطلب الأول : إثباتها بطريق النقل .

المطلب الثاني : الأدلة العقلية الشرعية في إثبات صفة القدرة .

المبحث الثالث : تسمية الله تعالى بالقادر ، ومعنى كونه قادراً .

المبحث الرابع : علاقة صفة القدرة بباقي الصفات الإلهية .

المبحث الخامس : أهمية الإيمان بقدرة الله تعالى في الإيمان بالقدر .

المبحث السادس : تعلقات القدرة بالمقدور .

الفصل الثاني : قدرة العبد وتحته مباحث :

المبحث الأول : قدرة العبد في الكتاب والسنة .

المبحث الثاني : مذهب السلف في قدرة العبد .

المبحث الثالث : الفرق بين قدرة الربّ وقدره العبد .

المبحث الرابع : أثر قدرة العبد في المقدور وتحته مطلبان :

المطلب الأول : أفعال العباد .

المطلب الثاني : بيان دخول قدرة العبد ومشيتته واختياره في قدر الله تعالى وأنها لا

تخرج عن قدرته .

المبحث الخامس : القدرة التي هي مناط التكليف .

٤ . الباب الثاني : الأقوال المنحرفة في القدرة :

وفيه تمهيد وفصلان :

التمهيد : سبب الخلل في الإيمان بقدرة الله تعالى عند عامة المخالفين ، وربط ذلك الخلل في الإيمان .

الفصل الأول : الانحراف في الإيمان بقدرة الله تعالى : وفيه مبحثان :

المبحث الأول : أقوال مندرجة في مذاهب عامة ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : اختلاف المتكلمين في قدرة الله هل هي الله أم غيره ؟

المطلب الثاني : قول المتكلمين أنّ القدرة هي المقدور ؟

المبحث الثاني : أقوال في قدرة الله تعالى خاصة ، وفيه مطالب :

المطلب الأول : إنكار شمول قدرة الله تعالى .

المطلب الثاني : إنكار صفة القدرة واسمه القادر .

المطلب الثالث : معنى القدرة في حق الله تعالى عند من يثبتها من أهل البدع .

المطلب الرابع : معنى كونه قادراً عندهم .

المطلب الخامس : معنى اسمه القادر عندهم .

المطلب السادس : القول بأنّ قدرة الله حادثة ؟

المطلب السابع : قول من قال إنّ البارئ تتجدّد له قدرة عند إيجاد المقدور .

المطلب الثامن : قول الفلاسفة إنّ القديم علّة تامّة .

الفصل الثاني : الانحراف في مفهوم قدرة العبد ، وتحت مباحث :

الأول : إنكار قدرة العبد مطلقاً .

الثاني : إنكار أثر قدرة العبد في وجود المقدور .

الثالث : القول باستقلال قدرة العبد في إيجاد المقدور .

الرابع : خلاف المتكلمين في الاستطاعة قبل الفعل أو معه .

الخامس : القول بحصول التكليف بما لا يُطاق .

٥ . الخاتمة :

وأذكر فيها أهمّ النتائج التي أتوصل إليها والتوصيات التي أخرج بها إن شاء الله .

وهذا أنا أقدمها في نسخة جديدة لمنصّة أوراق عربية بعد الاتفاق معهم على تسويقها إلكترونياً بعد أن لم تجد من ينشرها ورقياً ولعل هذا من لطف الله وتيسيره، أسأل الله تعالى أن ينفع بها قارئها كما نفع بها كاتبها، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

أ.د/ أحمد بن صالح الزهراني

في ٢٣/١١/١٤٤٤ هـ

التمهيد

وفيه ثلاثة مباحث:

الأوّل: مذهب أهل السنّة في الصّفات عامّة

الثّاني: مذهب السّلف في القدر .

الثالث: سبب نشأة الخلاف في القدرة وعلاقة ذلك
بالقدر والصّفات

المبحث الأول:
مذهب أهل السنة في الصفات عامة

قدرة الله تعالى صفة من صفاته الذاتية القدسية، وهي داخلة في صفات الكمال الواجبة له تعالى. وعليه فليس بحث الأسماء والصفات وتقديم الكلام عليها - كأصل نحتاجه في الكلام عن قدرة الله - بغريب على موضوع البحث، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنه لا يغيب عن نظر الباحثين في التاريخ تلك المواقف القويّة والصارمة التي وقفها أهل السنة في وجه المخالفين من أهل البدع والأهواء، الذين ابتدعوا في دين الله ما لم يأذن به الله وتكلفوا ما ليس لهم به علم في باب العلم بالله وبأسمائه وصفاته. والنّاظر لتلك المباحث القويّة والرّدود السلفيّة قد يدور في ذهنه تساؤلات عدّة عن سبب هذه المعارك الجدليّة التي بلغت من الشدّة والدقّة مبلغاً يكاد أحياناً يختفي فيه - أو يكاد - الفارق بين الآراء المختلفة. ولكنّ أهل العلم من سلف هذه الأئمة ومن تبعهم بإحسان كان لهم من الفقه في الدين والعلم بالله وبيدنه ما جعلهم يقفون وقفة حازمة مع أيّ شخص يبرّر لنفسه الخوض في هذا الباب بغير ما جاء عن رسول الله ﷺ وأصحابه الميامين رضي الله عنهم أجمعين. ذلك أنّ الخلل في باب الأسماء والصفات سببٌ لدخول الخلل في سائر أبواب الملة العلميّة والعملية كذلك، فهو خطأ مستلزم لأخطاء، وضلال يفتح أبواباً لا تنحصر من الضلال في مجالات العلم والإيمان المختلفة، ومن تلك الأبواب الكبيرة باب القدر والإيمان به على ما أراد الله تعالى من عباده.

ولهذا كان العلم بأسماء الله تعالى وصفاته هو أساس العلم بالله في الحقيقة، فإذا انضبط للعبد انضبط معه سائر العلم، وإذا اختلّ اختلّ به سائر العِلْمِ يشتدّ ذلك ويخفّ بحسب قوّة الخلل الأساس وضعفه. ومن هنا حرص السلف على بيان حقيقة الدّين الذي جاء به الأنبياء والرّسل في باب الإيـان بالله، وحَتّى لا يذهب الكلام مرسلًا فإنّي سأجمل المحاور التي دار حولها كلام السلف الصّالح وتابعيهم بإحسان في باب أسماء الله تعالى وصفاته ممّا يُعدّ ركيزة لمعتقدهم في الإيـان بقدرة الله تعالى، وكذلك بالقدّر.

أولاً: أهل السّنة يثبتون ما أثبتّه الله لنفسه ورسوله ﷺ وينفون ما نفاه الله عن نفسه ورسوله ﷺ في الكتاب والسّنة.

ويقفون مع النصوص التي وردت فيها الأسماء والصفات موقف المؤمن المسلم الموقن الذي امتدحه الله تعالى بقوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [البقرة: ٢-٣] وأجلّ الإيـان الغيب وأعظمه هو الإيـان الله تعالى وبأسمائه وصفاته. قال محمد بن الحسن^(١): «اتّفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيـان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الربّ عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه»^(٢).

(١) الإمام الفقيه محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني مولا هم، تتلمذ على أبي حنيفة ثم لازم أبا يوسف القاضي من بعده وكان من أذكى العالم ومن فصحاء العلماء، توفي سنة (١٨٩ هـ)، السير (٩/١٣٤).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٧٤٠).

قال الإمام أحمد رحمه الله ^(١): «ومن السنة اللازمة التي من ترك خصلة منها ولم يقلها ويؤمن بها لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره والتصديق بالأحاديث فيه والإيمان بها لا يقال لم؟ وكيف؟ إنما هو التصديق بها والإيمان بها، ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله فقد كُفي ذلك وأحكم له فعليه الإيمان به والتسليم له، مثل الصادق المصدوق وما كان مثله في القدر، ومثل أحاديث الرؤية كلها وإن نبت ^(٢) عن الأسماع واستوحش منها المستمع، فإنما عليه الإيمان بها وأن لا يرد منها جزءاً واحداً» ^(٣). وقال أبو نعيم الأصبهاني ^(٤): «طريقتنا طريقة المتبعين الكتاب والسنة، فمما اعتقدوه أن الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله يثبتونها ويقولون بها من غير تكيف ولا تمثيل ولا تشبيه» ^(٥).

وقال شيخ الإسلام ^(٦) رحمه الله: «ثم القول الشامل في جميع هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث، قال الإمام أحمد

(١) الإمام المشهور إمام أهل السنة أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني صاحب المسند وغيره الصابر في المحنة الذي نصر الله به السنة فأصبح علماً عليها، توفي سنة (٢٤١هـ)، السير (١١/١٧٧).

(٢) أي بُعدت.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/١٥٧).

(٤) أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الإمام الحافظ الثقة العلامة شيخ الإسلام رحمه الله الأصبهاني صاحب حلية الأولياء وغيرها، توفي سنة (٤٣٠هـ)، السير (١٧/٤٥٣).

(٥) الفتاوى (٥/٦٠) ودرء تعارض العقل والنقل (٦/٢٥٢) ولم أجده في الحلية، ولا في غيره.

(٦) إذا أطلقت شيخ الإسلام فهو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي الإمام، شهرته تغني عن الإطناب في ذكره والإسهاب في أمره ترجم له بعض تلامذته ومن أشهرها العقود الدرية لتلميذه الحافظ ابن عبد الهادي رحمه الله، وانظر الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (٢/٣٨٧) وما بعد.

رضي الله عنه: «لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث»^(١).

ومذهب السلف: أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه، لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول وأفصح الخلق في بيان العلم وأفصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد.

وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة وله أفعال حقيقة: فكذلك له صفات حقيقة وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصاً أو حدوثاً فإن الله مُتره عنه حقيقة، فإنه سبحانه مستحقُّ للكمال الذي لا غاية فوقه ويمتنع عليه الحدوث لا امتناع العدم عليه واستلزام الحدوث سابقة العدم، ولا افتقار المحدث إلى محدث، ولو جوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى.

ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العليا، ويجرفوا الكلم عن مواضعه ويلحدوا في أسماء الله وآياته»^(٢).

(١) انظر طبقات الحنابلة (١/١٤٤) و(٢/٢١٢).

(٢) الفتاوى (٥/٢٦).

ثانياً: الله تعالى أعلم بنفسه وبصفاته من الخلق.

فلولم تكن هذه النصوص بظواهرها هي ما أراد منهم معرفته وعبادته بها لما أنزلها وتكلم بها وأوحى بها إلى نبيه ﷺ، قال تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الاعراف: ١٨٠] فيبين أن من حكمة بيان أسمائه وصفاته أن ندعوه بها، ودعاؤه بها يتضمن معرفة معانيها والإيمان بها.

ثالثاً: إن الله سبحانه أراد من الخلق أن يعرفوه ليوحدوه ويعبدوه.

وهذا التوحيد وهذه العبادة لا تعلم إلا بمعرفة أسمائه وصفاته، والأسماء والصفات لا تعلم إلا بالنص فوجب الإيمان بها علماً بمعانيها وتفويضاً لكيفياتها.

رابعاً: إن النبي ﷺ هو أعلم الخلق بربه وهو أفصح الناس وهو أخشى الناس لله وأنصحهم

لهم.

فلولم تكن تلك النصوص مفيدة لمعانيها الظاهرة هي ما أراد الله من العباد ليبن لهم ذلك، وأخبرهم أن ظاهرها غير مراد مثلاً، أو أنها تخيلات لا حقيقة لها، بل العكس تماماً هو الذي كان منه عليه الصلاة والسلام، حتى إنه كان يشير أحياناً تحقيقاً للمراد من الصفة كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال في هذه الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ

النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعَمًا يُعْظِمُ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ [النساء: ٥٨] رَأَيْتَ النَّبِيَّ ﷺ يَضَعُ إِبْهَامَهُ عَلَى أُذُنِهِ وَأُصْبَعَهُ الدَّعَاءَ عَلَى عَيْنِهِ^(١).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ومعلومٌ للمؤمنين أنَّ رسول الله ﷺ أعلم من غيره بذلك وأنصح من غيره للأمة وأفصح من غيره عبارةً وبياناً بل هو أعلم الخلق بذلك وأنصح الخلق للأمة وأفصحهم فقد اجتمع في حقه كمال العلم والقدرة والإرادة، ومعلوم أن المتكلم أو الفاعل إذا كمل علمه وقدرته وإرادته: كمل كلامه وفعله، وإنما يدخل النقص إما من نقص علمه وإما من عجزه عن بيان علمه وإما لعدم إرادته البيان.

والرسول هو الغاية في كمال العلم والغاية في كمال إرادة البلاغ المبين والغاية في قدرته على البلاغ المبين - ومع وجود القدرة التامة والإرادة الجازمة: يجب وجود المراد، فعلم قطعاً أن ما بينه من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر: حصل به مراده من البيان وما أَرَادَهُ من البيان فهو مطابق لعلمه وعلمه بذلك أكمل العلوم، فكل من ظن أن غير الرسول أعلم بهذا منه أو أكمل بياناً منه أو أحرص على هدى الخلق منه: فهو من الملحدين لا من المؤمنين»^(٢).

خامساً: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنَزَلَ الْكِتَابَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، وَأَرْسَلَ رَسُولَهُ ﷺ مِنْ خَاصَّةِ الْعَرَبِ وَمِنْ أَفْصَحِهِمْ لِسَانًا، وَذَكَرَ لَهُمْ أَنَّهُ أَنَزَلَهُ قَرَأْنَا عَرَبِيًّا لِيَذَّبُوا آيَاتِهِ.

(١) أخرجه أبو داود في السُّنَّةِ باب في الجهمية (ح ٤٧٢٨) والحاكم في المستدرک (١/ ٢٤) وقال: حديث صحيح ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

(٢) الفتاوى (٢٦/٥).

وهذا يقتضي أن تكون معاني النصوص المرادة منها هي ظواهرها^(١)، ولأن غير ذلك ينافي الغاية من جعل القرآن عربياً، وينافي الحث على التدبر لأن التدبر متضمن للفهم عن الله تعالى والبيان وهذا لا يكون إلا بالتزام لغة القرآن وهي لغة العرب، والعرب يفهمون الكلام على ظاهره وخلاف ذلك يكون تليساً والشرعية مُترّفة عن هذا.

سادساً: الإجماع حجة قاطعة.

والمراد به إجماع الصحابة رضي الله عنهم، وقد أجمعوا أن كل ما جاء في الكتاب والسنة من أسماء الله وصفاته حق وصدق، والواجب الإيثار به كما جاء بلا تحريف ولا تعطيل ولا تمثيل، إيماناً بالله وتسليماً لرسول الله ﷺ، وإجماعهم على هذا الأصل يُعلم من وجوه:

منها: ما تواتر عنهم من النصوص في إثبات ما أثبتته الله لنفسه وأثبتته له ورسوله ﷺ.

ومنها: أنه لم يُنقل عن أحدهم ما يخالف هذا الأصل من طريق مُعتبر بل ولا غير مُعتبر.

ومنها: أن المتواتر عنهم إنكارهم للأصول التي يقوم عليها مذهب المنحرفين في باب الصفات كالتأويل والتحريف والتعطيل للنصوص^(٢).

(١) الظاهر عند السلف يُراد به المعنى المباشر المتبادر إلى السامع من كلام المتكلم، أي هو المعنى العام الذي يفيد مجموعة عوامل منها اللفظ ومنها السياق وحال المتكلم، فإذا قال شخص رأيت أسداً يقاتل بسيفه، فالمعنى المراد ظاهر من كلامه ولا يُحتاج إلى القول بأن الجملة معنى غير ظاهرها مع أن العادة أن لفظ الأسد هو للحيوان المفترس، انظر مختصر الصواعق المرسلة (ص ٥١) وما بعدها، وانظر للفائدة منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة (١/ ٣٩٢) وما بعدها.

(٢) المقصود هنا إنكارهم لمناهج المخالفين في الاستدلال برمتها ولو كان في غير باب الغيب، وقد علم موقف الصحابة من طريقة الخوارج في استدلالهم بعمومات القرآن مثلاً، وإنكارهم على من تأول القرآن لشرب الخمر وعدم عذرهم إياه فيه، وإنكار عمر الفاروق رضي الله عنه على صبيغ تعمقه وكثرة سؤاله في مشابهة القرآن، وقد أصبح منهج الصحابة وفهمهم حجة في بيان النصوص الشرعية ومعرفة مراد الله ورسوله ﷺ منها.

ومنها: أنه لم يُنقل عن أحد من أتباعهم شيء من هذه البدع، ولو كان أحد منهم قد تكلم بما يخالف هذا الأصل لنقله عنه تلامذته والآخرون عنه.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «جميع ما في القرآن من آيات الصفات فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها. وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة وما روه من الحديث ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مئة تفسير فلم أجد - إلى ساعتي هذه - عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئاً من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف؛ بل عنهم من تقرير ذلك وتثبيته وبيان أن ذلك من صفات الله ما يخالف كلام المتأولين ما لا يحصيه إلا الله»^(١).

سابعاً: أن الله تعالى لا يُقاس بخلقه ولا يُقاس خلقه به: ولا يُستعمل في حق الله تعالى إلا قياس الأولى وهو المثل الأعلى الذي جاء في القرآن الكريم.

قال شيخ الإسلام: «ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولي تستوي أفرادها، فإن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها - ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى يقين بل، تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها.

(١) الفتاوى (٣٤٩/٦).

ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠] مثل أن نعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه: وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعدم فالواجب القديم أولى به.

وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق - المربوب المعلول المدبر فإنما استفاده من خالقه وربّه ومدبره - فهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه - وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والمحدثات والممكنات - فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، وأما الأمور العدمية فالممكن بها أحق ونحو ذلك»^(١).

ثامناً: أن العلم بالله وبأسمائه وصفاته قائم على الإيمان بوجود الله تعالى وربوبيته وهو أمر فطري.

ولهذا كان الأعراب في عهد النبي ﷺ يتلقون عنه القرآن والسنة ولم يحتاجوا إلى المقدمات المنطقية والكلامية بل ولا إلى أمر خارج عن اللغة التي عرفوها للإيمان بهذه النصوص، ولهذا أيضاً لا تجد عن أحدهم استشكالا لكونه تعالى على صفة معينة ورد بها النص، وقد جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل ثم يتوب الله على القاتل فيستشهد»^(٢) فلم يتردوا لحظة في الإيمان بهذا وبنوا على ذلك حسن ظنهم برّبهم، ولم يستشكلوا على النبي ﷺ أنه يصف الرب بالضحك لأن قبولهم وعلمهم قائم على أساس الإيمان بالله.

(١) الفتاوى (٢٩٧/٣).

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد (ح ٢٨٢٦) ومسلم في الإمارة (ح ١٨٩٠).

تاسعاً: أنَّ الشرع قد يأتي بمحارات العقول ولكنه لا يأتي بمحالاتها.

وذلك أنَّ باب الأسماء والصفات هو في الحقيقة من باب الإيمان بالغيب، والعقل يتوقف ويحار فيما لم يره أو يرى ما يشبهه، ولهذا ضرب الله تعالى الأمثال في القرآن ويبيِّن آثار أسماءه وصفاته كدليل على وجودها واتصافه بها وإن كان العقل لا يستطيع إدراك حقيقتها، وبهذا قرب الله تعالى الإيمان وقضاياها وإن كانت العقول تحار فيها، قال شيخ الإسلام: «ومعلوم أنَّ الأنبياء عليهم السلام: أعظم من الأولياء والأنبياء جاءوا بما تعجز العقول عن معرفته ولم يحيثوا بما تعلم العقول بطلانه، فهم يخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول، وهؤلاء الملاحدة^(١) يدعون أنَّ محالات العقول صحيحة، وأنَّ الجمع بين النقيضين صحيح، وأنَّ ما خالف صريح المعقول وصحيح المنقول صحيح»^(٢).

عاشراً: أنَّ القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر.

فإنَّ من البرهان العقلي الذي تسلَّم به العقول أنَّ الأشياء المتماثلة والحقائق المتساوية تتساوى في أحكامها من حيث ما يجوز عليها ويمتنع، قال شيخ الإسلام: «القول في بعض الصفات كالقول في بعض فإن كان المخاطب ممن يقول: بأنَّ الله حيٌّ بحياةٍ عليمٌ بعلمٍ قديرٍ بقدرةٍ سميعٍ بسمعٍ بصيرٍ ببصرٍ متكلمٌ بكلامٍ مريدٌ بإرادةٍ ويجعل ذلك كله حقيقةً وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكرهه... فيقال له: لا فرق بين ما نفيتَه وبين ما أثبتَه بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إنَّ إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبته ورضاه وغضبه وهذا هو التمثيل وإن قلت: إنَّ له إرادةً تليق به، كما أنَّ

(١) أي غلاة الصوفيَّة.

(٢) الفتاوى (٣١١/٢).

للمخلوق إرادة تليق به قيل لك: وكذلك له محبة تليق به وللمخلوق محبة تليق به وله رضا وغضب يليق به وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

.. وهذا باب مطّرد فإن كل واحد من النفاة لما أخبر به الرسول من الصفات: لا ينفي شيئاً فراراً مما هو محذور إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه فلا بد في آخر الأمر من أن يثبت موجوداً واجباً قديماً متصفاً بصفات تميزه عن غيره ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه فيقال له: هكذا القول في جميع الصفات وكل ما تثبته من الأسماء والصفات: فلا بد أن يدل على قدر تتواطأ فيه المسميات ولولا ذلك لما فهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به وامتاز عن خلقه: أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال»^(١).

حادي عشر: القول في الصفات كالقول في الذات.

كذلك فإن من المسلم لدى العقلاء أنّ الفرع له حكم الأصل، والصفات بالنسبة للذات كالفرع بالنسبة للأصل، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «القول في الصفات كالقول في الذات فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات، فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له كما قال ربعة^(٢) ومالك^(١) وغيرهما رضي الله عنهما: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عن الكيفية بدعة^(٢) لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه.

(١) الفتاوى (١٧/٣-٢٤) بنصّرف واختصار.

(٢) ربعة بن أبي عبد الرحمن قروخ الإمام مفتي المدينة وعالم الوقت أبو عثمان القرشي التيمي مولاهم المشهور بربيعة الرأي، كان من أئمة الاجتهاد، توفي سنة (١٣٦ هـ) بالمدينة، السير (٨٩/٦).

وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: لا أعلم كيفيته قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف وهو فرع له وتابع له، فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه واستوائه ونزوله وأنت لا تعلم كيفية ذاته، وإذا كنت تقر بأن له حقيقة ثابتة في نفس الأمر مستوجبة لصفات الكمال لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره وكلامه ونزوله واستوائه ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابه فيها سمع المخلوقين وبصرهم وكلامهم ونزولهم واستوائهم»^(٣).

(١) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي المدني شيخ الإسلام رحمه الله حجة الأمة إمام دار الهجرة صاحب المذهب، أشهر من أن يُعرّف به توفي سنة (١٧٩ هـ)، السير (٤٨/٨).

(٢) أخرجهما اللالكائي (٣٩٨/٣) الأثر (٦٦٤ و ٦٦٥) عن مالك وربيعة على التوالي وجاء قبلهما عن أم سلمة الأثر (٦٦٣) موقوفاً عليها وإن كان لا يثبت كما قال شيخ الإسلام، وروى الأثرين الأولين أيضاً البيهقي في الأسماء والصفات (ص ٥١٦)، وقوى أثر مالك ابن حجر كما في الفتح (٤٠٦/١٣ - ٤٠٧) وقال شيخ الإسلام عن أثر ربيعة إنه ثابت، الفتاوى (٣٦٥/٥)، وهذه العبارة رويت عن جمع من السلف وهي موضع اتفاق بينهم كما قال شيخ الإسلام رحمه الله: «قولي من غير تكيف ولا تمثيل: ينفي كل باطل وإنما اخترت هذين الاسمين؛ لأن التكيف مأثور نفيه عن السلف كما قال ربيعة أو مالك وابن عسيرة وغيرهم - المقالة التي تلقاها العلماء بالقبول - الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة فاتفق هؤلاء السلف: على أن التكيف غير معلوم لنا فنفي ذلك اتباعاً لسلف الأمة» الفتاوى (١٦٧/٣) وانظر (٣٤٨/٥ و ٣٦٥).

(٣) الفتاوى (٢٥/٣ - ٢٧) بتصرف واختصار.

ثاني عشر: الله تعالى لا يوصف بالنفي المحض.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل: ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً.

ولأن النفي المحض يوصف به المعلوم والممتع والمعلوم والممتع لا يوصف بمدح ولا كمال، فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا يَتُودُّهُ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥] فنفي السنة والنوم: يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبین لكمال أنه الحي القيوم وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَتُودُّهُ حِفْظُهُمَا﴾ أي لا يكرثه ولا يثقله وذلك مستلزم لكمال قدرته وتامها بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة فإن هذا نقص في قدرته وعيب في قوته وكذلك قوله: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [سبا: ٣] فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السماوات والأرض.

وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] فإن نفي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دل على كمال القدرة ونهاية القوة بخلاف المخلوق الذي يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه.

وكذلك قوله: ﴿لَا تَدْرِكُهُمُ الْبَصَرُ﴾ [الانعام: ١٠٣] إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة كما قاله أكثر العلماء ولم ينف مجرد الرؤية، لأن المعلوم لا يرى وليس في كونه لا يرى مدح، إذ لو كان

كذلك لكان المعدوم ممدوحاً وإنه المدح في كونه لا يحاط به وإن رُئي، كما أنه لا يُحاط به وإن عُلِمَ فكما أنه إذا عُلِمَ لا يحاط به علماً: فكذلك إذا رُئي لا يحاط به رؤيةً، فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمتة ما يكون مدحاً وصفة كمال وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية لا على نفيها، لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها.

وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو مما لم يصف الله به نفسه فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهاً محموداً بل ولا موجوداً وكذلك من شاركهم في بعض ذلك كالذين قالوا لا يتكلم أو لا يرى أو ليس فوق العالم أو لم يستو على العرش ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه ولا مابيناً للعالم ولا محائثاً له، إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي صفة مستلزمة صفة ثبوت ولهذا قال محمود بن سبكتكين^(١) لمن ادعى ذلك في الخالق: مَيِّزْ لَنَا بَيْنَ هَذَا الرَّبِّ الَّذِي تَتَّبِعُهُ وَبَيْنَ الْمَعْدُومِ.

وكذلك كونه لا يتكلم أو لا ينزل ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات فهذه الصفات: منها ما لا يتصف به إلا المعدوم ومنها ما لا يتصف به إلا الجملادات والناقص فمن قال: لا هو مابين للعالم ولا مداخل للعالم فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه ولا بغيره ولا قديم ولا محدث ولا متقدم على العالم ولا مقارن له ومن قال: إنه ليس بحي ولا ميت ولا سميع ولا بصير ولا متكلم لزمه أن يكون ميتاً أصم أعمى أبكم.

(١) الملك يمين الدولة فاتح الهند أبو القاسم محمود بن سيّد الأمراء ناصر الدولة سبكتكين التركي صاحب خراسان والهند وغير ذلك، توفي سنة (٤٢١ هـ)، وكان ميالاً للمذهب السلف وله مواقف مشهورة مع الأشاعرة، السير (١٧/٤٨٣) وطبقات الشافعية للسبكي (٥/٣١٤).

وأيضاً فنفس نفي هذه الصفات نقص كما أن إثباتها كمال، فالحياة من حيث هي هي مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها صفة كمال أو كذلك العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والفعل ونحو ذلك، وما كان صفة كمال: فهو سبحانه أحق أن يتصف به من المخلوقات فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به: لكان المخلوق أكمل منه^(١).

ثالث عشر: الاتفاق في الأسماء لا يقتضي التساوي في المسميات.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وقول الناس: إن بين المسميين قدراً مشتركاً لا يريدون بأن يكون في الخارج عن الأذهان أمراً مشتركاً بين الخالق والمخلوق، فإنه ليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما فكيف بين الخالق والمخلوق،... وما يستحق الرب لنفسه لا يشركه فيه غيره بوجه من الوجوه، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من الصفات، وأما المخلوق فقد يماثله غيره في صفاته لكن لا يشركه في غير ما يستحقه منها والأسماء المتواطئة المقولة على هذا وهذا حقيقة في هذا وهذا، فإذا كانت عامة لهما تناولتهما وإن كانت مطلقة لم يمنع تصورهما من اشتراكهما فيها وإن كانت مقيدة اختصت بمحلها.

فإذا قال: وجود الله وذات الله وعلم الله وقدرة الله وسمع الله وبصر الله وإرادة الله وكلام الله ورحمة الله وغضب الله واستواء الله ونزول الله ومحبة الله وإرادة الله ونحو ذلك كانت هذه الأسماء كلها حقيقة لله تعالى من غير أن يدخل فيها شيء من المخلوقات ومن غير أن يماثله فيها شيء من المخلوقات.

(١) الفتاوى (٣/٣٥) باختصار.

وإذا قال: وجود العبد وذاته وماهيته وعلمه وقدرته وسمعه وبصره وكلامه واستواؤه ونزوله، كان هذا حقيقة للعبد مختصة به من غير أن تماثل صفات الله تعالى، بل أبلغ من ذلك أن الله أخبر أن الجنة من المطاعم والمشارب والملابس والمناكح ما ذكره في كتابه كما أخبر أن فيها لبناً وعسلاً وخمراً ولحماً وحريراً وذهباً وفضة وحوراً وقصوراً ونحو ذلك، وقد قال ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء»^(١).

فتلك الحقائق التي في الآخرة ليست مماثلة لهذه الحقائق التي في الدنيا وإن كانت مشابهة لها من بعض الوجوه والاسم يتناولها حقيقة، ومعلوم أن الخالق أبعد عن مشابهة المخلوق فكيف يجوز أن يظن أن فيما أثبتته الله تعالى من أسمائه وصفاته مماثلاً لمخلوقاته؟ وأن يقال: ليس ذلك بحقيقة، وهل يكون أحق بهذه الأسماء الحسنى والصفات العليا من رب السماوات والأرض مع أن مباينته للمخلوقات أعظم من مباينة كل مخلوق»^(٢).

رابع عشر: إن السلف لا يطلقون في النفي والإثبات إلا ما أطلقه الشرع.

وأما الألفاظ التي أحدثها أهل الكلام والفلسفة في الإخبار عن الله تعالى نفياً وإثباتاً فإن أئمة السلف لم يقرّوهم عليها مطلقاً ولم يردوها مطلقاً وإنما كما قال شيخ الإسلام رحمه الله: «أما السلف والأئمة فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو إثبات، بل اعتصموا بالكتاب والسنة ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (١/٦٦) والطبري (١/٢١٠) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَتَوَاهُ يَبْتَغِي مَتَشَبَهُا﴾ وصححه

شيخ الإسلام كما في الفتاوى (٥/١١٥) والألباني في الصحيحة (ح ٢١٨٨).

(٢) الفتاوى (٥/٢٠٣-٢٠٨) بتصرف واختصار.

وصفاته حقاً يجب الإيمان به وإن لم تُعرف حقيقة معناه، وكل لفظ أحدثه الناس فأثبتته قومٌ ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق إثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم، فإن كان مراده حقاً موافقاً لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة: من نفي أو إثبات قلنا به، وإن كان باطلاً مخالفاً لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو إثبات منعنا القول به»^(١).

وقال كذلك: «ومن الأصول الكلية أن يعلم أن الألفاظ نوعان: نوع جاء به الكتاب والسنة فيجب على كل مؤمن أن يقر بموجب ذلك فيثبت ما أثبتته الله ورسوله وينفي ما نفاه الله ورسوله، فاللفظ الذي أثبتته الله أو نفاه حق، فإن الله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

والألفاظ الشرعية لها حرمة، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله بها ليثبت ما أثبتته وينفي ما نفاه من المعاني، فإنه يجب علينا أن نصدقه في كل ما أخبر ونطيعه في كل ما أوجب وأمر، ثم إذا عرفنا تفصيل ذلك كان ذلك من زيادة العلم والإيمان وقد قال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

وأما الألفاظ التي ليست في الكتاب والسنة ولا اتفق السلف على نفيها أو إثباتها فهذه ليس على أحد أن يوافق من نفاهها أو أثبتها حتى يستفسر عن مراده، فإن أراد بها معنى يوافق خبر الرسول أقر به، وإن أراد بها معنى يخالف خبر الرسول أنكره، ثم التعبير عن تلك المعاني إن كان في ألفاظه اشتباه أو إجمال عبر بغيرها أو بين مراده بها بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي، فإن كثيراً من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة ومعانٍ مشبهة حتى تجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق

(١) الفتاوى (٣٦/٦).

ألفاظ ونفيها ولو سئل كل منهما عن معنى ما قاله لم يتصوره فضلاً عن أن يعرف دليله، ولو عرف دليله لم يلزم أن من خالفه يكون مخطئاً بل يكون في قوله نوع من الصواب وقد يكون هذا مصيباً من وجه وهذا مصيباً من وجه وقد يكون الصواب في قول ثالث»^(١).

خامس عشر: نصوص الأسماء والصفات محكمة.

يَبْنِي السَّلَفُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ نصوص الأسماء والصفات نصوص محكمة معلومة المعنى مغيبية الكيفية، وهذا معنى ما يروى عنهم: «الاستواء معلوم والكيف مجهول».

وهذا المبحث يذكره أئمة السلف رداً على من زعم من أهل البدع أن نصوص الأسماء والصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ويحتج بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [ال عمران: ٧].

ويريدون بذلك الوصول إلى نتيجة مفادها أن هذه النصوص لا يعلم معناها إلا الله فتقرأ ولا تفهم.

قال شيخ الإسلام مبيهاً منهج السلف في هذه المسألة: «أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه، فإن الله قال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] وقال: ﴿أَفَلَمْ يَذَكِّرُوا الْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨] وقال: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَذَّبَرُوا عَيْنَيْهِ وَلِيَسْتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩] وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ

(١) الفتاوى (١٢/١١٤).

أَقْفَالَهَا ﴿[محمد: ٢٤] فَأَمَرَ بِتَدْبِيرِ الْكِتَابِ كُلِّهِ، وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ال عمران: ٧] وجمهور سلف الأمة وخلفها على أن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وهذا هو المأثور عن أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغيرهم، وروى عن ابن عباس أنه قال: «التفسير على أربعة أوجه تفسير تعرفه العرب من كلامها وتفسير لا يعذر أحد بجهالته وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه فهو كاذب»^(١)، وقد روي عن مجاهد^(٢) وطائفة: أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله^(٣)، وقد قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها»^(٤)، ولا منافاة بين القولين عند التحقيق فإن لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معانٍ:

أحدها: وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله – أن التأويل هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، لدليل يقترن به، وهذا هو الذي عناه أكثر

(١) أخرجه الطبري في مقدمة تفسيره (١/ ٥٧).

(٢) مجاهد بن جبر أبو الحجاج المخزومي مولا هم المكي، الإمام شيخ القراء والمفسرين روى عن ابن عباس وعنه أخذ القرآن والتفسير والفقه، وعن غيره من الصحابة، قال الأعمش: كان مجاهد كأنه حمال فإذا نطق خرج من فيه اللؤلؤ، توفي رحمه الله سنة (١٠٤ هـ) على الأرجح، السير (٤/ ٤٤٩).

(٣) انظر تفسير الطبري في قوله تعالى: ﴿ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ال عمران: ٧].

(٤) السير (٤/ ٤٥٠).

من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل ذلك محمودٌ أو مذموم، أو حقٌّ أو باطل؟

الثاني: أن التأويل بمعنى التفسير وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن كما يقول ابن جرير^(١) وأمثاله - من المصنفين في التفسير - واختلف علماء التأويل.

الثالث من معاني التأويل: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام كما قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِي نَسِئُهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا بِالْحَقِّ﴾ [الاعراف: ٥٣]، فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله به فيه مما يكون: من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك... وهذا التأويل هو عين ما هو موجود في الخارج.

...إذا عُرِفَ ذلك: فتأويل ما أخبر الله تعالى به عن نفسه المقدسة المتصفة بها لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بها لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله به تعالى من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد.

ولهذا ما يجيء في الحديث نعمل بمحكمه ونؤمن بمتشابهه، لأن ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة يشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا كما أخبر أن في الجنة لحماً ولبناً وعسلاً وخمراً ونحو ذلك وهذا يشبه ما في الدنيا لفظاً ومعنى، ولكن ليس هو مثله ولا حقيقته، فأسماء الله

(١) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الإمام العلم المجتهد عالم العصر أبو جعفر الطبري صاحب التصانيف البديعة كان من أفراد الدهر علماً وذكاءً وكثرة تصانيف، قل أن ترى العيون مثله، توفي سنة (٣١٠هـ)، السير (٢٦٧/١٤).

تعالى وصفاته أولى - وإن كان بينهما وبين أسماء العباد وصفاتهم تشابه - أن لا يكون لأجلها الخالق مثل المخلوق أو لا حقيقته كحقيقته.

والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يُعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد، مع العلم بالفارق المميز وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد وفي الغائب، فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به: من الجنة والنار علمنا معنى ذلك وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسرنا ذلك، وأما نفس الحقيقة المخبر عنها مثل التي لم تكن بعد، وإنما تكون يوم القيامة فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله.

ولهذا لما سُئل مالك وغيره من السلف عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] قالوا: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم والكيف مجهول ومن الله البيان وعلى الرسول البلاغ وعلينا الإيمان، فبين أن الاستواء معلوم وأن كيفية ذلك مجهول أو مثل هذا يوجد كثيراً في كلام السلف والأئمة، ينفون علم العباد بكيفية صفات الله وأنه لا يعلم كيف الله إلا الله فلا يعلم ما هو إلا هو.

وقد قال النبي ﷺ: «**لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك**»^(١) وقال في الحديث الآخر: «**اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك**»^(٢)، وقد أخبر فيه أن الله من الأسماء ما استأثر به في علم الغيب عنده فمعاني هذه الأسماء التي استأثر بها في علم الغيب عنده لا يعلمها غيره.

(١) أخرجه مسلم في الصلاة (ح ٤٨٦).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (ح ٣٧٠٤ و ٤٣٠٦)، وقد صححه الشيخ ناصر الدين الألباني في السلسلة الصحيحة (ح ١٩٩).

والله سبحانه أخبرنا أنه عليمٌ قديرٌ سميعٌ بصيرٌ غفورٌ رحيمٌ، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، فنحن نفهم معنى ذلك ونميز بين العلم والقدرة وبين الرحمة والسمع والبصر أو نعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله مع تنوع معانيها فهي متفقة متواطئة^(١) من حيث الذات متباينة من جهة الصفات... والله - سبحانه وتعالى - لا يعلم عباده الحقائق التي أخبر عنها من صفاته وصفات اليوم الآخر ولا يعلمون حقائق ما أراد بخلقه وأمره من الحكمة ولا حقائق ما صدرت عنه من المشيئة والقدرة... وكذلك مدلول أسمائه وصفاته الذي يختص بها التي هي حقيقة لا يعلمها إلا هو، ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره ينكرون على الجهمية^(٢) وأمثالهم - من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه - تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله كما قال أحمد في كتابه الذي صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأويله على غير تأويله، وإنما ذمهم لكونهم تأولوه على غير تأويله، وذكر في ذلك ما يشبهه عليهم معناه وإن كان لا يشبهه على غيرهم، وذمهم على أنهم تأولوه على غير تأويله ولم ينفِ مطلق لفظ التأويل كما تقدم من أن لفظ التأويل يراد به التفسير المبين لمراد الله به فذلك لا يُعاب بل يحمد، ويراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر

(١) الألفاظ المتواطئة في الاصطلاح هي التي تدلّ على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، انظر معيار العلم (ص ٨١) والتعريفات للجرجاني (ص ٩٨)، لكن شيخ الإسلام هنا يستعمل اللفظ بمعناه اللغوي وهو الاتفاق يُقال: تواطأ القوم أي اتفقوا، والمعنى أن أسماء الله متفقة مترادفة م حيث دلالتها على ذات الله تعالى، متباينة من حيث ما يتضمنه كل اسم من الصفات فالعليم يتضمن صفة العلم بينما التقدير يتضمن صفة القدرة، وهكذا.

(٢) الجهمية أتباع الجهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز المبتدع الضّال، أخذ بدعته عن الجعد بن درهم، وقتله سلمة بن أحوز سنة (١٢٨ هـ)، ومن أشهر بدعه قوله: إنّ الإيمان هو المعرفة فقط، وقوله بالجبر وقوله بفناء الجنة والنار ونفيه الأسماء والصفات، انظر السير (٢٦/٦) وانظر الفرق بين الفرق (ص ١٩٩) والملل والنحل (ص ٧٧).

الله بعلمها فذاك لا يعلمه إلا هو، ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [ال عمران: ٧] ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل وهذا تناقض منهم، لأن هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلاً لا يعلمه إلا الله وهم ينفون التأويل مطلقاً، وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو^(١).

سادس عشر: ظاهر النصوص لا يقتضي تشبيهاً.

قد ثبت وعلم أن منهج السلف الصالح في التلقي: الأخذ بظاهر النص، لأنه أولى ما يُراد به الكلام ويُقصد به سواء كان الأمر متعلقاً بالأمور العلمية أو العملية. ولم يكن أحد منهم يستجيز أن يفهم من النص خلاف ظاهره إلاً بدليل راجح يبين مراد المتكلم بكلامه.

وهذا في النصوص العلمية أو كد؛ لأن العلم فيه مقصود بذاته ولأجله سيق النص، وسار على ذلك السلف الصالح في نصوص الأسماء والصفات ففهموها وقبلوها ورووها ونشروها وعلموها من معهم آخذين بظاهرها كما جاءت سالكين فيها مسلكاً وسطاً بين تفويض المتكلمين وبين تأويل وتحريف الجهمية.

ولذلك ثار السؤال المشهور دائماً في هذا الباب وهو: هل ظاهر النصوص - أي نصوص الصفات - مراد أم لا؟

(١) التلمذية (١١٦-٨٩) بحذف واختصار.

قال شيخ الإسلام مجيباً: «لفظ الظاهر فيه إجمال واشترائك، فإن كان القائل يعتقد أنّ ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم فلا ريب أنّ هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمّون هذا ظاهرها ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرّاً وباطلاً، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال.

والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين:

تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر ولا يكون كذلك، وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل.

فالأول كما قالوا في قوله: «**قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن**»^(١) فقالوا: قد علم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق فيقال لهم: لو أعطيتهم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لم تدل إلا على حق.. أما قوله: «**قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن**» فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع ولا مماس لها ولا أنها في جوفه ولا في قول القائل هذا بين يدي ما يقتضي مباشرته ليديه، وإذا قيل: السحاب المسخر بين السماء والأرض لم يقتض أن يكون مماساً للسماء والأرض ونظائر هذا كثيرة.

وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها^(٢) - والظاهر هو المراد في الجميع - فإن الله لما أخبر أنه بكل شيء عليم وأنه على كل شيء

(١) أخرجه مسلم في القدر (ح ٢٦٥٤) عن عبد الله بن عمرو.

(٢) لعل هذا موضع الوجه الثاني من غلط من يتأول نصوص الصفات.

قدير واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره وأن ظاهر ذلك مراد: كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا وقدرته كقدرتنا، وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقة عالم حقيقة قادر حقيقة، لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير، فكذلك إذا قالوا في قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤] ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩] وقوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الاعراف: ٥٤] أنه على ظاهره لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق ولا حباً كحبه ولا رضاء كرضاه، فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مراداً، وإن كان يعتقد أن ظاهرها ما يليق بالخالق ويختص به لم يكن له نفي هذا الظاهر ونفي أن يكون مراداً إلا بدليل يدل على النفي، وليس في العقل ولا السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات، فيكون الكلام في الجميع واحداً.

وبيان هذا: أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام وهي أبعاض لنا كالوجه واليد: ومنها ما هو معانٍ وأعراض وهي قائمة بنا: كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة، ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه، فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين فصفاته كذاته ليست كصفات المخلوقين، ونسبة صفة

المخلوق إليه كنسبة صفة الخالق إليه وليس المنسوب كالمنسوب ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه، كما قال ﷺ: «**ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر**»^(١) فشبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه المرئي بالمرئي»^(٢).

وقال: «لفظ الظاهر في عرف المتأخرين قد صار فيه اشتراك فإن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو من خصائص المخلوقين حتى يشبه الله بخلقه فهذا ضال، بل يجب القطع بأن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله... وأما إن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو الظاهر في عرف سلف الأمة لا يحرف الكلم عن مواضعه ولا يلحد في أسماء الله تعالى ولا يقرأ القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يجري ذلك على ما اقتضته النصوص وتطابق عليه دلائل الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة فهذا مصيب في ذلك وهو الحق»^(٣).

سابع عشر: أهل السنة لا يشبهون الله بخلقه.

ولا يمثلون صفاته بصفاتهم، وهذا هو المراد بلفظ التشبيه المنفي في النصوص عن الأئمة، كما جاء عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه قال: «المشبهة تقول: بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي ومن قال ذلك فقد شبه الله بخلقه»^(٤)، وقال إسحاق بن راهويه: «إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيدي

(١) أحاديث الرؤية كثيرة من أشهرها حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أخرجه البخاري في الأذان (ح ٨٠٦) ومسلم في

الإيمان (ح ١٨٣)، وورد كذلك عن جرير وعن أبي هريرة رضي الله عنهم أجمعين.

(٢) التدمرية (٧٨ ٦٩) بحذف واختصار.

(٣) الفتاوى (٣٧٩/١٣).

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية (ص ١٣٢).

أو مثل يدي أ أو سمع كسمعي، فهذا تشبيهٌ وأما إذا قال كما قال الله: يد وسمع وبصر، فلا يقول: كيف، ولا يقول: مثل سمع ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً عنده»^(١).

وقال أبو عثمان الصابوني رحمه الله: «أصحاب الحديث، حفظ الله أحياءهم ورحم أمواتهم، يشهدون لله تعالى بالوحدانية، وللرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالرسالة والنبوة، ويعرفون ربهم عز وجل بصفاته التي نطق بها وحيه وتتريله، أو شهد له بها رسوله ﷺ على ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلته العدول الثقات عنه، ويثبتون له جل جلاله ما أثبت لنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، ولا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه.. ولا يحرفون الكلام عن مواضعه.. تحريف المعتزلة الجهمية، أهلكهم الله، ولا يكفونهما بكيف أو تشبيهما بأيدي المخلوقين، تشبيه المشبهة، خذلهم الله، وقد أعاذ الله تعالى أهل السنة من التحريف والتكليف، ومن عليهم بالتعريف والتفهيم، حتى سلكوا سبل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه.. وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت بها الأخبار الصحاح.. من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين، بل يتتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى، وقاله رسوله ﷺ من غير زيادة عليه ولا إضافة إليه، ولا تكيف له ولا تشبيه، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير، ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب، وتضعه عليه بتأويل منكر، ويجرونه على الظاهر، ويكِلون علمه إلى الله تعالى، ويقولون بأن تأويله^(٢) لا يعلمه إلا الله»^(٣).

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية (ص ١٥٣-١٥٤).

(٢) المقصود بتأويله هنا أي حقيقته، فلا يعلم حقيقة ما وصف الله به نفسه إلا هو.

(٣) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص ٢٦-٢٨) باختصار.

ثامن عشر: أهل السنة ينفون العلم بالكيفية مع إثبات معاني الصفات.

وكما أنّ أهل السنة لا يشبهون الله بخلقه، فإنّهم ينفون علمهم بالكيفية، بل ينفون علم أحد من الخلق بكيفية صفاته وحقائق ما أخبر الله به عن نفسه، لأنّ ذلك لا يمكن إلّا من طريق المعاينة أو خبر المعصوم.

والمعلوم من الدين ضرورة أنّه لا خبر بين كيفية صفاته تعالى ولا ذاته المقدسة، بل ذلك مما اختص به سبحانه علماً، ولم يطلع عليه لا ملك مقرب ولا نبي مرسل.

كما أنّ أحداً لم ير الله تعالى ولا ينبغي لأحد أن يراه في الدنيا، وقد قال ﷺ: «تعلمون أنّه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت»^(١)، وقد سأل موسى عليه السلام ربه أن ينظر إليه فين له أنّ ذلك غير ممكن في الدنيا، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الاعراف: ١٤٣].

وقد جاء ذلك صريحاً في كلام أئمة السلف، ليس فقط كونهم لا يعلمون كيفية صفات الله تعالى بل السؤال عنها وعن كيفية بدعة كما تقدم قول ربيعة الرأي ومالك بن أنس وغيرهما: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عن كيفية بدعة»^(٢)، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «قولي من غير تكييف ولا تمثيل: ينفي كل باطل وإنما اخترت هذين الاسمين؛ لأن التكييف

(١) أخرجه مسلم في الفتن (ح ٢٩٣١).

(٢) تقدم (ص ١٤).

مأثور نفيه عن السلف كما قال ربيعة أو مالك وابن عيينة وغيرهم - المقالة التي تلقاها العلماء بالقبول - الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة فاتفق هؤلاء السلف: على أن التكيف غير معلوم لنا فنفت ذلك اتباعاً لسلف الأمة»^(١).



(١) الفتاوى (١٦٧/٣).

المبحث الثاني:
مذهب السلف الصالح في القدر عامة

القدر لغة: القضاء، والحكم ومبلغ الشيء، بسكون الدال وفتحها، وهو في الأصل مصدر قدرة الله يقدره تقديرًا،^(١) قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١] أي عظموه حق تعظيمه وقدر الرزق قسمه.

قال الأزهرى: «قال الليث: القدر القضاء الموفق، يقال: قدر الله هذا تقديرًا، قال: وإذا وافق الشيء الشيء، قلت: جاء قدره». قال: «ويقال: إنما الأشياء مقادير، لكل شيء مقدار وأجل. تقول: ينزل المطر بمقدار، أي بقدر وقدر، وهو مبلغ الشيء».

وقال: «وقال الليث: القدرة مصدر قدر على الشيء قدرة، أي ملكه فهو قادر قدير». وقال: «والقدر والقادر من صفات الله جل وعز، يكونان في القدرة، ويكونان من التقدير»^(٢). وأما في الاصطلاح فقال السفاريني^(٣): «القدر عند السلف ما سبق العلم به وجرى القلم مما هو كائن إلى الأبد، وأنه عز وجل قدر مقادير الخلائق وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل

(١) المعجم الوسيط مادة (ق در)، والقاموس المحيط (٢/١٦٢).

(٢) تهذيب اللغة، مادة (ق در).

(٣) محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان السفاريني النابلسي الحنبلي أبو العون شمس الدين، محدث فقيه أصولي مؤرخ، من مصنفاته البحور الزاخرة في علوم الآخرة، ولوامع الأنوار البهية شرح منظومة الدرّة المضية في عقيدة الفرقة المرضية وغيرها، توفي سنة (١١٨٨ هـ)، معجم المؤلفين (٨/٢٦٢).

وعلم سبحانه وتعالى أنها ستقع في اوقات معلومة عنده تعالى وعلى صفات مخصوصة فهي تقع على حسب ما قدرها»^(١).

وقد اختلف العلماء في الفرق بين القضاء وبين القدر، فقليل: إن القضاء هو العلم السابق الذي حكم الله به في الأزل، والقدر وقوع الخلق على وزن الأمر المقضي السابق، قال بن حجر^(٢) رحمه الله تعالى: «القضاء الحكم بالكليات على سبيل الإجمال في الأزل، والقدر الحكم بوقوع الجزئيات لتلك الكليات على سبيل التفصيل»^(٣).

وقيل: إن القدر هو الحكم السابق في علم الله تعالى والقضاء هو خلق ما قدره، قال الخطابي^(٤) رحمه الله تعالى: «القدر اسم لما صار مقدرًا عن فعل القادر، كالهدم والنشر والقبض: أسماء لما صدر من فعل الهادم والناشر والقباض، والقضاء في هذا معناه الخلق كقوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢] أي خلقهن»^(٥).

(١) لوامع الأنوار (١/٣٤٨).

(٢) الشيخ الأستاذ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن علي الكناي العسقلاني المصري القاهري الشافعي أمير المؤمنين في الحديث، صاحب فتح الباري شرح صحيح البخاري وغيره، أشهر من أن يُعرف، توفي سنة (٨٥٢هـ)، انظر البدر الطالع للشوكانى (ص ١٠٣) ومعجم المؤلفين (٢/٢٠).

(٣) الفتح (١١/١٤٩).

(٤) الإمام العلامة المحدث أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي صاحب التصانيف، ومن أشهرها معالم السنن شرح سنن أبي داود، توفي سنة (٣٨٨هـ)، السير (١٧/٢٣).

(٥) معالم السنن (٧/٧٠).

وقال ابن الأثير رحمه الله ^(١): «المراد بالقدر: التقدير، وبالقضاء الخلق كقوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ أي خلقهن، فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس، وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه» ^(٢).

ومدار الإيمان بالقدر هو الإيمان بقدرة الله تعالى الشاملة لكل شيء، ولذلك قال الإمام أحمد رحمه الله: «القدر قدرة الله على العباد» ^(٣).

قال ابن القيم ^(٤) رحمه الله: «قال الإمام أحمد: القدر قدرة الله، واستحسن ابن عقيل ^(٥) هذا الكلام جداً، وقال: هذا يدل على دقة علم أحمد وتبحره في معرفة أصول الدين.

(١) مجد الدين أبو السعادات: المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ثم الموصل الشافعي، صاحب النهاية في غريب الحديث والأثر وجامع الأصول وغيرهما، وهو أخو عز الدين أبو الحسن علي بن محمد صاحب الكامل في التاريخ وأسد الغابة، توفي صاحب الترجمة سنة (٦٠٦ هـ)، طبقات السبكي (٣٦٦/٨).

(٢) النهاية (٧٨/٤).

(٣) مسائل ابن هاني (١٥٥/٢)، والإبانة الكبرى لابن بطة الكتاب الثاني (٢٦٢/٢).

(٤) الإمام المحقق الحافظ الأصولي الفقيه شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المشهور بابن قيم الجوزية، صنف كثيراً وأجاد ومن أشهر مصنفاته زاد المعاد والصواعق المرسلة ومدارج السالكين وغيرها، لازم شيخ الإسلام رحمه الله حتى مات، توفي سنة (٧٥١ هـ)، ذيل طبقات الحنابلة (٤٤٧/٢).

(٥) شيخ الحنابلة في وقته ببغداد علي بن عقيل بن محمد أبو الوفاء صاحب الفنون وغيرها من التصانيف المفيدة، كان من أذكاء العالم كما قال الذهبي وغيره، وكان فيه ميل إلى الاعتزال، توفي سنة (٥١٣ هـ)، انظر السير (٤٤٣/١٩) والذيل على طبقات الحنابلة (١٤٢/١).

وهو كما قال أبو الوفاء، فإن إنكار القدر إنكارٌ لقدرة الرب على خلق أعمال العباد وكتابتها وتقديرها، وسلف القدرية كانوا ينكرون علمه بها، وهم الذين اتفق سلف الأمة على تكفيرهم^(١).

والآيات في ذلك كثيرة ومتعددة، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقَدِّرًا﴾ [الكهف: ٤٥]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠].

والإيمان بالقدر أحد أركان الإيمان الستة كما جاء في حديث جبريل المشهور: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره»^(٢)، ويتضمن الإيمان بالقدر أربعة أمور، وهي مراتب الإيمان بالقدر:

المرتبة الأولى: الإيمان بعلم الله تعالى الشامل بالأشياء كلها قبل كونها، وهو من صفاته الذاتية التي لا يزال متصفاً بها أزلاً وأبدًا، ومن ذلك علمه بأعمال الخلق من الطاعات والمعاصي وبأحوالهم من الأرزاق والآجال وغيرها.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ٣٤]، وقال: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢].

(١) شفاء العليل (ص ٦١)، وسلف القدرية الذين ينكرون خلق الله أفعال العباد هم الغلاة الذين أنكروا علم الله بأفعال العباد وكتابتها إياها.

(٢) أخرجه البخاري في الإيمان عن أبي هريرة رضي الله عنه (ح ٥٠)، ومسلم في الإيمان (ح ٨) عن ابن عمر رضي الله عنهما باختلاف يسير في اللفظ.

قال الشيخ حافظ الحكمي^(١): «المرتبة الأولى: الإيمان بعلم الله عز وجل المحيط بكل شيء من الموجودات والمعدومات والممكنات والمستحيلات فعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، وأنه علم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم، وعلم أحوالهم وأرزاقهم وآجالهم وأعمالهم وجميع حركاتهم وسكناتهم وشقاوتهم وسعادتهم ومن هو منهم من أهل الجنة ومن هو من أهل النار قبل أن يخلقهم ومن قبل أن يخلق الجنة والنار، علم ذلك دقه وجليله وكثيره وقليله ظاهره وباطنه سره وعلايته ومبدأه ومتهاه، كل ذلك بعلمه الذي هو صفته ومقتضى اسمه العليم الخبير»^(٢).

المرتبة الثانية: الإيمان بأن الله كتب في اللوح المحفوظ مقادير كل شيء، فعن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة» قال: «وعرشه على الماء»^(٣)، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥].

قال ابن القيم رحمه الله: «فالزبور هنا جميع الكتب المنزلة من السماء لا يختص بزبور داود، والذكر أم الكتاب الذي عند الله»^(٤)، وقال أيضاً معلقاً على قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ﴾^(٥) في لَوْجٍ مَحْفُوظٍ [البروج: ٢١-٢٢]: «وأجمع الصحابة والتابعون وجميع أهل السنة والحديث أن كل كائن

(١) حافظ بن أحمد بن علي الحكمي، الفقيه الأديب العلامة، من علماء جيزان تتلمذ على يد الشيخ عبدالله القرعاوي النجدي، برع في سن مبكرة وتميز بالحفظ، توفي سنة (١٣٧٧ هـ) وعمره خمس وثلاثون عاماً من أشهر مصنفاته معارج القبول شرح سلم الوصول، الأعلام للزركلي (١٥٩/٢).

(٢) معارج القبول (٢٦٨/٢).

(٣) أخرجه مسلم في القدر (ح ٢٦٥٣).

(٤) شفاء العليل (ص ٨٥).

إلى يوم القيامة فهو مكتوب في أم الكتاب، وقد دل القرآن على أن الرب تعالى كتب في أم الكتاب ما يفعله وما يقوله فكتب في اللوح أفعاله وكلامه^(١).

وقال شيخ الاسلام في هاتين المرتبتين: «فالدرجة الأولى: الإيـان بأن الله تعالى عليم بما الخلق عاملون بعلمه القديم الذي هو موصوف به أزلاً أبداً، وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلق»^(٢).

المرتبة الثالثة: الإيـان بمشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة، قال ابن القيم رحمه الله: «وهذه المرتبة قد دل عليها إجماع الرسل من أولهم إلى آخرهم وجميع الكتب المنزلة من عند الله والفطرة التي فطر الله عليها خلقه وليس في الوجود موجب ومقتضى إلا مشيئة الله وحده فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والمسلمون كلهم مجمعون على أنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»^(٣).

قال الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ اللَّهُ يُفَعِّلُ مَا يَشَاءُ﴾ [ال عمران: ٤٠]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يُفَعِّلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، وقال: ﴿فَإِنْ يَشَاءِ اللَّهُ يُخَيِّمَ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [الشورى: ٢٤] وقال: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] وغيرها كثير في القرآن، فما شاء الله كونه فهو كائن بقدرته لا محالة، وما لم يشأ الله لم يكن لعدم مشيئته إياه ليس لعدم قدرته عليه تقدس وتنزه سبحانه عن العجز.

(١) شفاء العليل (ص ٨٩).

(٢) الفتاوى (١٤٩/٣).

(٣) شفاء العليل (ص ٩٣).

المرتبة الرابعة: الخلق، وهو الإيـان بأن الله سبحانه وتعالى خالق كل شيء فهو خالق كل عامل وعمله، وكل متحرك وحركته، وكل ساكن وسكونه، وما من ذرة في السماوات ولا في الأرض إلا والله سبحانه خالقها وخالق حركتها وسكونها وصفاتها وحياتها وموتها، وكل ما هو من شأنها سبحانه لا خالق غيره ولا رب سواه، قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [السجدة: ٤]، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

. وقد نبه أئمة السلف إلى ثلاث مسائل في هذا الباب:

١. الأولى: أنه لا تعارض بين القدر والشرع^(١):

فإنه عز وجل قدر المقادير وكتبها في اللوح المحفوظ ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته وطاعة رسله ونهاهم عن معصيته، قال الشيخ حافظ الحكمي: «واتفقت جميع الكتب السماوية والسنن النبوية على أن القدر السابق لا يمنع العمل ولا يوجب الاتكال، بل يوجب الجهد والاجتهاد

(١) هذا هو تعبير شيخ الإسلام رحمه الله حيث قال: «قد ذكرنا في جواب المسائل التدمرية الملقب بـ «تحقيق الإثبات للأسماء والصفات» (٢٣٧/١٦) وبين حقيقة الجمع بين القدر والشرع... الفتاوى (٤٢٩/١٦)، وقال أيضاً: «المقصود هنا أن هذين الفريقين - أي الجبرية والقدرية - اعتقدوا تنافي القدر والشرع كما اعتقد ذلك المجوس والمشركون» الفتاوى (٢٣٧/١٦)، وهذا يعني أن هناك من فرض تعارضاً بينهما، والمقصود بالشرع هو الأمر والنهي، فلا تعارض بين تقدير الله أفعال العباد وبين أمرهم ونهيهم.

والحرص على العمل الصالح، ولهذا لما أخبر النبي ﷺ أصحابه بسبق المقادير وجريانها وجنوف القلم ف قيل له: أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: «لا، اعملوا فكل ميسر لما خلق له»^(١).

وقال شيخ الإسلام في التدمرية: «ومن المعلوم أنه يجب الإيمان بخلق الله وأمره بقضائه وشرعه... وأهل الهدى والفلاح يؤمنون بهذا وهذا، فيؤمنون بأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه، ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير... ومع هذا لا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب التي يخلق بها المسببات»^(٢).

. المسألة الثانية: أنه لا تعارض بين إثبات القدر، وتقدير الله لأفعال العباد وبين كونهم يفعلونها باختيارهم ومشيتهم:

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «والعباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم... وللعباد قدرة على أفعالهم ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨]»^(٣).

قال الشيخ حافظ الحكمي: «وللعباد قدرة على أفعالهم ولهم مشيئة، والله تعالى خالقهم وخالق قدرتهم ومشيتهم وأقوالهم وأفعالهم، وهو تعالى الذي منحهم إياها وأقدرهم عليها وجعلها قائمة بهم مضافة إليهم حقيقة، وبحسبها كلفوا وعليها يثابون ويعاقبون ولم يكلفهم الله تعالى إلا وسعهم ولم يحملهم إلا طاقتهم، وقد أثبت الله تعالى ذلك لهم في الكتاب والسنة ووصفهم به، ثم أخبر تعالى

(١) معارج القبول (٢/٢٧٩) والحديث أخرجه البخاري في تفسير القرآن (ح ٤٩٤٩) ومسلم في القدر (ح ٢٦٤٧) عن علي رضي الله عنه.

(٢) الفتاوى (١١١/٣) باختصار.

(٣) الفتاوى (١٥٠/٣).

أنهم لا يقدرّون إلى على ما أقدرهم الله تعالى عليه ولا يشاؤون إلا أن يشاء الله عز وجل، ولا يفعلون إلا ما يجعلهم إياه فاعلين، كما جمع تعالى بين ذلك في غير ماموضع من كتابه كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدَىٰ وَمَنْ يُضِلِّ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الاعراف: ١٧٨] وقال: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٩] ^(١).

. المسألة الثالثة: لا تعارض بين القدر وتقديره للمعاصي وبغضه إياها:

فهو سبحانه أمر العباد بالطاعة ونهاهم عن المعصية وهو يحب المتقين والمحسنين والمقسطين ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا يحب الكافرين ولا يرضى عن القوم الفاسقين ولا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر ولا يحب الفساد، قال الشيخ حافظ الحكمي رحمه الله: «إن الإرادة والقضاء والأمر كل منهم ينقسم إلى كوني وشرعي ولفظ المشيئة لم يرد إلا في الكوني كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الانسان: ٣٠] ومثال الإرادة الكونية: ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ﴾ [الرعد: ١١]، ومثال القضاء الكوني: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] هذا القسم من الإرادة والقضاء الكوني هو مشيئته الشاملة وقدرته النافذة، وليس لأحد الخروج منها ولا محيد عنها ولا ملازمة بينها وبين المحبة والرضا، بل يدخل فيها الكفر والإيمان والسيئات والطاعات والمحبوب المرضي له والمكروه المبغض كل ذلك بمشيئته وقدره وخلقه وتكوينه، ومثال الإرادة الشرعية قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ

(١) معارج القبول (٢/ ٢٨٤).

الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴿[النساء: ٢٦] ومثال القضاء الشرعي: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الاسراء: ٢٣] وهذه الإرادة والقضاء الشرعي هو المستلزم لمحبة الله تعالى
ورضاه، فلا يأمر إلا بما يحبه ويرضاه ولا ينهى إلا عما يكرهه ويأباه، ولا ملازمة بين هذا القسم
والذي قبله إلا في حق المؤمن المطيع وأما الكافر فينفرد بالإرادة الكونية»^(١).

وقد لخص شيخ الاسلام مذهب أهل السنة في القضاء والقدر فقال: «مذهب أهل السنة
والجماعة في هذا الباب أن الله خالق كل شيء ومليكه يدخل في ذلك جميع الأعيان بنفسها وصفاتها
القائمة بها من أفعال العباد وغيرها.

وأنه سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلا يكون شيء إلا بمشيئة وقدرته، بل هو القادر على
كل شيء، وأنه سبحانه يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، وقدر مقادير الخلائق
قبل أن يخلقهم: قدر آجالهم وأرزاقهم وأعمالهم وكتب ذلك وكتب ما يصيرون إليه من سعادة
وشقاوة.

وأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأن العباد لهم مشيئة وقدرة يفعلون بقدرتهم ومشيتهم
ما أقدرهم الله عليه مع أن العباد لا يشاؤون إلا ما يشاء الله»^(٢).

وكذلك قال في التدمرية: «وجماع ذلك أنه لا بد في الأمر من أصلين ولا بد له في القدر من
أصلين، ففي الأمر عليه الاجتهاد في الامتثال علماً وعملاً، ثم عليه أن يستغفر ويتوب من تفريطه في
المأمور وتعديه للحدود.

(١) معارج القبول (١/١٥٦-١٥٧) بتصرف.

(٢) ملخصاً من الفتاوى (٨/٤٥٨٤٤٩).

وأما في القدر فعليه أن يستعين بالله في فعل ما أمر به ويتوكل عليه ويدعوه ويرغب إليه ويستعيز به، فيكون مفتقراً إليه في طلب الخير وترك الشر، وعليه أن يصبر على المقدور ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وإذا آذاه الناس علم أن ذلك مقدرٌ عليه^(١).

* والمخالفون لأهل السُّنة في القدر فرقتان:

أهل الجبر: الذين أثبتوا القدر وأهملوا جانب العمل، وقالوا: إنَّ العبد ليس له مشيئة ولا قدرة ولا اختيار بل هو كالريشة في مهب الريح.

والثانية القدريّة، وهم على مرتبتين: الأولى: الغلاة الذين أنكروا علم الله تعالى بالمعاصي وعلم الله بالمستقبل ولم يبق منهم أحد بحمد الله، إذ كان مذهبهم من الجفاء بمكان أدى إلى اندثارهم^(٢).

والثانية: الذين أنكروا قدرة الله على أفعال العباد، وقالوا: إنَّ العباد يخلقون أفعالهم، فأنكروا خلق الله لها وأثبت خالقين ولهذا سُموا بالمجوسية وهم المعتزلة^(٣) ومن وافقهم.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «القدريّة ثلاثة أصناف:

(١) الفتاوى (١٢٢/٣).

(٢) انظر فتح الباري لابن حجر (١/١٤٥) في شرح حديث جبريل.

(٣) من كبريات الفرق الإسلامية الضالّة، نشأت في عهد التابعين على خلاف بين المؤرخين في سبب هذه التسمية، وأشهر ما قيل: إنَّ سبب ذلك أنَّ واصل بن عطاء المتوفى سنة (١٣١ هـ) وهو مؤسس هذه الفرقة اعتزل مجلس الحسن البصري في وقت الخلاف في مرتكب الكبيرة بين المبتدعة إذ قرَّر أنه في منزلة بين المنزلتين، وقد وافقه على بدعته هذه عمرو بن عبيد القدري الضال المتوفى سنة (١٤٤ هـ) وانتشر بعدهما مذهب الاعتزال، انظر الملل والنحل (ص ٣٨)، والمعتزلة وأصولهم الخمسة (ص ١٣) وما بعد.

قدرية مشركية: وهم الذين اعترفوا بالقدرة وزعموا أن ذلك يوافق الأمر والنهي وقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُ وَلَا حَرَمًا مِنْ شَيْءٍ﴾ [الانعام: ١٤٨]، وقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، وقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٢٠]، فهو لاء يؤول أمرهم إلى تعطيل الشرائع والأمر والنهي، مع الاعتراف بالربوبية العامة، وأنه ما من دابة إلا ربي أخذ بناصيتها، ويغلب هذا المذهب على أهل التصوف^(١) والحلول^(٢).

والقدرية الثانية: المجوسية: الذين يجعلون لله شركاء في خلقه كما جعل الأولون لله شركاء في عبادته فيقولون: خالق الخير غير خالق الشر ويقول من كان منهم في ملتنا: إن الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله وربما قالوا: لا يعلمها أيضاً، ويقولون: إن جميع أفعال الحيوان واقعة بغير قدرته ولا

(١) التصوف حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري كنزعات فردية تدعو إلى الزهد والتعشف ثم تطورت حتى صارت طرقاً مميزة في العبادة معروفة متميزة بمنهج يطلق عليه التصوف وله رجالته وسمايته، ومنهم من غلا إلى أنواع من المعتقدات الباطلة كالحلول والاتحاد وغير ذلك، وبين المؤرخين خلاف في سبب إطلاق هذا اللفظ هل هو نسبة إلى الفلسفة أم إلى لبس الصوف، انظر تلبس إبليس (ص ١٨٥) وما بعد، فتاوى شيخ الإسلام (٥/١١) وما بعدها.

(٢) الحلول: يقصد به أصحابه تجسد الخالق في المخلوق بحلوله في بعض بني الإنسان وامتراجه به امتزاجاً كاملاً في الطبيعة والمشيئة بحيث تتلاشى الذات الإنسانية في الذات الإلهية، وهذا الحلول السرياني، وهو مذهب قديم من أشهر القائلين به النصاري و فرق الباطنية وغلاة الصوفية، انظر التعريفات للجرجاني ص ٩٨ واعتقادات فرق المسلمين والمشركون للرازي (ص ١٠٠)، والتبصير في الدين للإسفرائيني (ص ١٣٠) والموسوعة الميسرة (٢/١٠٤٩).

صنعه، فيجحدون مشيئته النافذة وقدرته الشاملة، ويزعمون أن هذا هو العدل... ويقع في هذا كثير من المتكلمة والفقهاء والمعتزلة والشيعة^(١).

القسم الثالث: القدرة الإبلسية، الذين صدقوا بأن الله صدر عنه الأمران أي القدر والشرع، ولكن هذا عندهم تناقض وهم خصماء الله ويقع في هذا كثير من الشعراء والزنادقة وغيرهم^(٢).



(١) اسم عام يُطلق على فرق كثيرة يجمعهم أنهم يقدمون علياً على سائر أصحاب رسول الله ﷺ ويرون أنه الإمام بعد رسول الله ﷺ بالنص، وهم أصناف، منهم الغلاة الذين يألّهون علياً الأئمة، ومن الغلاة أيضاً من يسب الصحابة ومنهم الشيخين أو يكفر أحداً منهم، ومن الغلاة من يدعي للأئمة العصمة أو بعض خصائص الرب كالعلم بالغيب أو التصرف في الكون أو من يدعي أنهم أفضل من الأنبياء، ومن لم يغل منهم لا يسب الصحابة ولا يعتقد في الأئمة مثل ذلك ومن أقرب فرقههم إلى السنة الزيدية أتباع زيد بن علي بن الحسين، اللذين يترضون على الصحابة ويرون صحة إمامة أبي بكر وعمر وإن كانوا يرون علياً أفضل منهما، ومن أشهر فرق الشيعة الإمامية لثنا عشرية ولهم الانتشار الواسع الآن ومن الغلاة فرق الباطنية المستبسة لآل البيت كالإسماعيلية والنصيرية، انظر الملل والنحل (١/١٤٤) وما بعدها، ودراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين د. أحمد جلي (ص ١٥١) وما بعدها.

(٢) باختصار من الفتاوى (٢٥٦/٨-٢٦١).

المبحث الثالث:
سبب نشأة الخلاف في القدرة وبيان
علاقة ذلك بالقدر والصفات

قد جاء عنه صلى الله عليه وسلم النهي عن الخوض في القدر في عدد من الآثار، والمقصود بهذا النهي البحث في علل وحكم أفعال الله تعالى وأحكامه وأقداره، فإنه كما روي عن غير واحد من الصحابة: «القدر سر الله في الأرض»^(١) وقال ابن عمر لما سئل عن القدر: «شيء أراد الله أن لا يطلعكم عليه فلا تريدوا من الله ما أبي عليكم»^(٢).

ففي سنن الترمذي عن أبي هريرة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فُتق في وجتيه الرمان فقال: «أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه»^(٣).

(١) روي عن أبي الدرداء مرفوعاً بسند ضعيف جداً كما ذكر محقق الشريعة للآجري (ح ٥٣٥) والإبانة لابن بطة كتاب القدر (ح ١٩٩٣)، وعن وعائشة من قولها أخرجه ابن عدي في الكامل (١٣/٩) وعن ابن عمر كذلك رواه أبو نعيم في الحلية (٦/١٨٢)، انظر ضعيف الجامع (ح ٤١٣١).

(٢) الإبانة الكبرى الكتاب الثاني (٢/٣١٣).

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب القدر (ح ٢١٣٣)، وقال: وفي الباب عن عمر وعائشة وأنس وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري وصالح المري له غرائب يفرد بها لا يتابع عليها» وأبن بطة في القدر (ح ١٩٨٣) وله شاهد من حديث أبي ذر أخرجه ابن بطة في الإبانة (ح ١٢٧٥)، وعن ابن مسعود أخرجه الطبراني في الكبير (ح ١٠٤٤٨) وأبو نعيم في الحلية (٤/١٠٨) وقال «غريب من حديث الأعمش تفرد به عنه مسهر»، وعن ابن عمر أخرجه ابن عدي

قال الحافظ: «قال أبو المظفر ابن السمعاني^(١): سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس والعقل فمن عدل عن التوقيف فيه ضلّ وتاه في بحار الحيرة ولم يبلغ شفاء العين ولا ما يطمئن به القلب لأنّ القدر سر من أسرار الله تعالى اختصّ العليم الخبير به وضرب دونه الأستار وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم لما علمه من الحكمة فلم يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرب أو قيل إن سر القدر ينكشف لهم إذا دخلوا الجنة ولا ينكشف لهم قبل دخولها»^(٢).

* الإيمان بالقدر كان موجوداً في أهل الجاهلية قبل الإسلام ثم زاده الإسلام شدة.

قال عمر بن عبدالعزيز^(٣) لمن سأله عن القدر: «كُتبت تسأل عن الإقرار بالقدر فعلى الخير بإذن الله وقعت، ما أعلم ما أحدث الناس من محدثة ولا ابتدعوا من بدعة هي أئين أثراً ولا أثبت أمراً من الإقرار بالقدر، لقد كان ذكره في الجاهلية الجهلاء يتكلمون به في كلامهم وفي شعرهم يعزّون به أنفسهم على ما فاتهم، ثم لم يزد الإسلام بعد إلا شدة، ولقد ذكره رسول الله ﷺ في غير حديث

(٣٥٥/٧) وأحمد (ح ٦٦٣٠ و ٦٨٠٦) وابن ماجة في القدر (ح ٨٥)، والبعوي في شرح السنة (ح ١٢١) وحسن إسناده

الشيخ شعيب الأرناؤوط، كما صحح الحديث بشواهد الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة (ح ٣٤).

(١) الإمام العلامة مفتي خراسان شيخ الشافعية أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي السمعاني المروزي، قال عبد الغافر: وحيد عصره في وقته فضلاً وطريقة وزهداً وورعاً، وكان شوكة في أعين المخالفين وحجة لأهل السنة، توفي سنة (٤٨٩ هـ)، السير (١٩/١١٤).

(٢) فتح الباري (١١/٤٧٧).

(٣) الخليفة العادل خامس الخلفاء الراشدين، عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص الإمام الحافظ العلامة المجتهد أبو حفص القرشي الأموي، أشج بني أمية، أمه هي أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، توفي رحمه الله سنة (١٠١ هـ) وله أربعون سنة، السير (٥/١١٤).

ولا حديثين، وقد سمعه منه المسلمون فتكلموا به في حياته وبعد وفاته يقيناً وتسليماً لربهم وتضعيفاً لأنفسهم أن يكون شيء لم يحط به علمه ولم يحصه كتابه ولم يمض فيه قدره، وإنه مع ذلك لفي محكم كتابه، منه اقتبسوه ومنه تعلموه، ولئن قلتم لم أنزل الله آية كذا لم قال كذا لقد قرءوا منه ما قرأتم وعلموا من تأويله ما جهلتم وقالوا بعد ذلك كله بكتاب وقدر، وكتبت الشقاوة وما يقدر يكن وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا نملك لأنفسنا ضراً ولا نفعاً ثم رغبوا بعد ذلك ورهبوا^(١).

إنّ الإيمان بالقدر في الجملة من أركان الإيمان المرتبطة بالقلب، ولا شك أنّ الجاهليّات التي سبقت الإسلام زمنياً، والتي عاصرت بعض الدّعوات النبويّة قد تأثرت بعلوم الوحي بنسبة ما، كما أنّ أتباع الديانات المحرّفة قد بقي في تراثهم الذي تناقلوه وورّثوه لبعضهم بقايا من علوم الوحي ومنها الإيمان بالقدر على سبيل العموم، وإن كانت الجاهليّة قد اتخذت من إيمانها بالقدر حجة لشركهم كما حكى الله عنهم ذلك، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «العرب كلهم كانوا يثبتون القدر و يقرون أنّ الله خالق كل شيء وربّه و مليكه فلم يكونوا مكذّبين بذلك ولا ذمهم الله سبحانه على التّكذيب بالقدر بل على الاحتجاج به على إبطال الأمر والنهي»^(٢).

بل ورد عنهم ما يدلّ على نفيتهم قدرة الله على أفعالهم كما روى ابن بطّة^(٣) في الإبانة عن سعيد بن عبدالعزيز^(٤) قال: لما نزلت: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨] قال أبو جهل لعنه الله:

(١) أخرجه أبو داود السنة (٤٦١٢).

٢ الرد على البكري (ص ١٥٨).

(٣) الشيخ الإمام أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطّة العكبري الحنبلي له مؤلفات كثيرة تدل على سعة علمه واطلاعه ومن أشهرها كتابه الإبانة عن شريعة الفرق الناجية، توفي سنة (٣٨٧ هـ)، السير (١٦/٥٢٩).

(٤) سعيد بن عبدالعزيز التنوخي الدمشقي ثقة إمام، توفي سنة (١٦٧ هـ)، التقريب (ت ٢٣٧١).

الأمر إلينا إن شئنا استقمنا وإن شئنا لم نستقم فترلت: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]»^(١).

ومن ثم جاء الإسلام ليثبت أصل الإيمان بالقدر، ويصحح كل فهم خاطيء للقدر، وأحدث في نفوس المؤمنين بالله ورسوله ﷺ التوازن والانسجام بين الإيمان بالقدر وبين الأمر والنهي: أي الالتزام بالشريعة.

وقد ذكر الدكتور عبدالرحمن بن صالح المحمود أن الأديان المحرّفة والمذاهب الفلسفية القديمة كان لديها انحراف وتجبّط في مفهوم القدر^(٢)، ومن هنا فإنّ الباحث في الحقيقة لا يستطيع أن يفصل بين الخلاف الناشئ في الفرق الإسلامية وبين أثر تلك المذاهب الفلسفية أو غيرها ممّا دخل في دراسات المتكلمين وغيرهم من الباحثين في أصول الدين، خصوصاً وأنا عرفنا أنّ تلك العلوم تُرجمت أو انتشرت عن طريق من اتصل بها من رؤوس أهل البدع كالجعدي بن درهم^(٣) والجهمي بن صفوان ومن بعدهم ممّن نحنا نحوهم.

للجهمية دور بارز:

(١) الإبانة الكبرى الكتاب الثاني (٢/٢٢٥)، قلت: إسناده إلى سعيد بن عبدالعزيز صحيح، وقد رواه ابن جرير (١٢/٤٧٥) في تفسير الآية عن سعيد وبنفس الإسناد كذلك عن سليمان بن موسى الزهري، والواحدي في أسباب النزول (ص ٥١٩) ونسبه ابن الجوزي أيضاً إلى أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، زاد المسير في علم التفسير (٩/٤٤).

(٢) انظر: القضاء والقدر في الإسلام (ص ١٣٢) وما بعدها.

(٣) من الموالى، كان مؤدباً لمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، أظهر القول بنفي الفات وخلق القرآن، قيل: أخذ بدعته عن بيان بن سمعان وأخذه هذا عن طلوت بن أعصم الذي سحر النبي ﷺ، قتله خالد بن عبدالله القسري يوم عيد الأضحى، انظر خبره في الميزان الذهبي (١/١٨٥) والكامل لابن الأثير (٤/٢٨٣-٢٨٤).

يكاد الباحثون في الأسماء والصفات وكافة المباحث المتعلقة بها يجمعون على دور الجهمية وأثرها البالغ في سائر الفرق التي عاصرتها أو جاءت من بعدها.

إن الناظر في مقالات الجهمية يدرك بوضوح مدى الإغراق والغلو البالغين في كافة مقالاتها ومذاهبها، ففي الأسماء والصفات بلغت من النفي مبلغاً جعل المعبود عدماً تعالى الله عن ذلك، ما جعل الأئمة لا يترددون في تكفير الجهمية^(١)، وفي الإيمان بالغت حتى جعلت الإيمان مجرد المعرفة^(٢)، وفي القدر بالغت في القدرة حتى ألغت كل قدرة للعبد^(٣)، وهذا في الحقيقة موضع تأمل، فالجهمية المغالية في نفي كل صفات الله تعالى وأسمائه نراها هنا تبالغ في قدرة الله تعالى حتى تلغي كل أثر لقدرة العبد، ونراها في هذا مع قولها في الإيمان تسير في طريق الهدم لأركان الشريعة: ففي مجال العلم بالله سدّت كل سبيل للعلم به عن طريق نفي الأسماء والصفات.

وفي طريق الالتزام بشرعه فتحت كل سبيل للتفكك بقولها في الإيمان ويرفع المؤاخذه عن العبد في أفعاله إذ هو مجبور لا قدرة له، ومن هنا ينقضي العجب حقاً من هذا الإنكار الكبير من قبل السلف على الجهمية ودعاتها وتكفيرهم لهم وتتبع روادها من قبل ولادة المسلمين وقتل بعضهم على رؤوس الأشهاد^(٤).

(١) انظر الملل والنحل ص (٧٣/١) والفرق بين الفرق (ص ١٩٩).

(٢) الملل والنحل (٧٤/١) والفرق بين الفرق (ص ١٩٩).

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٨٩-٩٠) والفرق بين الفرق (ص ١٩٩).

(٤) انظر على سبيل المثال كتاب السنة لعبدالله بن أحمد بن حنبل (١/١٠٣) وما بعد.

ويمكن القول: إنَّ الخلاف في القدر وإن كان في مهده يطعن في جانب علم الله تعالى، فإنَّه انتقل إلى القدح في قدرته عز وجل^(١)، والذي يظهر أنَّه كان لغلو الجهمية في جانب قدرة الله تعالى أثر في هذا الغلو^(٢)، الذي ألغى بالمقابل أيَّ قدرة لله على أفعال العبد وبالغ في أثبات قدرة العبد حتَّى جعله هو الذي يخلق فعله ويحدثه، فأثبتوا خالقاً غير الله تعالى.

وإذا كان كذلك فيمكن أن نقول: إنَّ الخلاف في أفعال العباد كان منطلقاً للبحث في كثير من مسائل القدرة، فإن الناظر للمسائل الناشئة في قدرة الله وقدرة العبد^(٣) يجدها إما تفریعاً على قول قالت به الفرقة المخالفة، أو طرداً لأصل أصْلته أثناء النظر والجدال في أفعال العباد، وكان البحث كلِّها ضاقت زاويته كلِّها اتَّسعت رقعته ليشمل مسائل في قدرة الله تعالى وقدرة العبد ما كان لمؤمن بالله ورسوله ولا لعاقل أصلاً أن يخوض فيها.

ومردّ هذا الخلاف راجع في عمومهِ إلى الخلاف في باب القدر أصلاً: فسوف نرى في فصل لاحق الارتباط الوثيق بين مشيئة الله وإرادته وبين قدرته.

كما نلاحظ كيف سرى الفساد في عقائد القدرية في مراتب القدر:

(١) كما نقت القدرية قدرة الله على أفعال العباد، انظر منهاج السنة (٢/٢٩٢).

(٢) أي القول بنفي قدرة الله على فعل العبد، وليس المراد نشأة الخلاف في القدرة عامة، فإن القدرية الأولى كانت تجادل في علم الله كما هو معلوم، وأما الخوض في قدرة الله تعالى فجاء متأخراً عن ذلك.

(٣) وقد ذكرت عدداً كبيراً منها في الباب الثاني، فليس الخلاف في القدرة واحداً بل بعضه نشأ متأخراً عن الآخر بسبب ازدياد الخلاف وتشعبه بين الفرق المختلفة.

ففي المرحلة الأولى أنكرت القدرية علم الله تعالى الشامل ومن ثم الكتابة في اللوح المحفوظ، وهذه المرحلة انتهت وانتهى معها من كان يقول بهذا القول كما صرح بعض الأئمة بذلك^(١).

وكان ذلك على يد القدرية الأولى معبد الجهني^(٢) وغيلان الدمشقي^(٣) ويونس الأسواري^(٤) وكان ذلك في أواخر عهد الصحابة رضي الله عنهم وفيهم جاءت الآثار عن الصحابة في ذم القدرية^(٥).

وفي المرحلة الثانية امتد البحث إلى مشيئة الله وقدرته: فإن من المعلوم أنه لا يتم الإيمان بمشيئة الله التامة إلا بالإيمان بقدرته الشاملة: إذ المشيئة المطلقة تعني أنه لا يكون شيء إلا بمشيئة الله تعالى، وأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن: وهذا الحكم لا يتم إلا بقدرة تامة شاملة قادرة على إنفاذ حكم المشيئة. ولهذا فإن القدرية ناقشت في قدرة الله في خط متواز مع نقاشها في مشيئة الله، وإن كان ضلالها في القدرة أوسع وأشد منه في المشيئة.

(١) انظر فتح الباري (١/١١٩).

(٢) معبد بن عبد الله بن عويمر بن عكيم الجهني البصري، قال الذهبي في الميزان: صدوق في نفسه ولكن سن سنة سيئة فكان أول من تكلم بالقدر، وقال في السير: كان من علماء الوقت على بدعته، قال الحسن البصري عنه: إياكم ومعبداً فإنه ضال مضل، توفي قبل سنة (٩٠ هـ)، انظر السير (٤/١٨٥) والميزان (٤/١٤١).

(٣) غيلان بن مسلم الدمشقي، قال الذهبي: ضال مسكين وكان من بلغاء الكتاب، جهر بمذهبه في عهد هشام بن عبد الملك فقتله سنة (١٠٥ هـ)، الميزان (٣/٣٣٨) والأعلام للزركلي (٥/٣٢٠).

(٤) يونس الأسواري قيل: أول من تكلم بالقدر وكان بالبصرة فأخذ عنه معبد الجهني، لسان الميزان (٦/٣٣٥).

(٥) انظر الملل والنحل للشهرستاني (ص ٢٢).

وارتباط المرحلتين سببه راجع إلى أن ضلال القدرة في أساسه ظنهم أن الله تعالى لو كان يعلم ما يفعله العباد ويتركهم يفعلونه ثم يعذبهم عليه فإن هذا ظلم في نظرهم، فنفت القدرة الأولى علم الله تعالى بما يعمل العباد، ثم جاءت القدرة الثانية بنفس الشبهة في القدرة وهي أنه لو كان قادراً على أفعال العباد من هدى وضلال ثم يعذبهم على ما يصدر منهم لكان ظالماً، فنفوا قدرة الله على أفعال العباد.

لذلك فإن الباحث لا يمكن أن يفصل المرحلتين عن بعضهما أو ينكر أثر القدرة الأولى على القدرة الثانية.

وقد أرجع بعض المصنّفين البحث في القدرة إلى عهده ﷺ، واستدلّ على ذلك بما حكاه الله من حال المنافقين حيث قالوا: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَاقَتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [ال عمران: ١٥٦] وفي قول المشركين: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]^(١).

(١) الشَّهْرِسْتَانِي فِي الْمَلَلِ وَالنَّحْلِ (ص ١١).

* علاقة الخلاف في القدرة بالخلاف في الأسماء والصفات

وعوداً إلى بدء فإنه لا يخفى تأثر الخلاف في القدرة بباب الأسماء والصفات^(١): فالإيمان بالقدرة الشاملة مرده إلى الإيمان والتسليم في باب الأسماء والصفات، والكلام في هذين البابين كله قائم على ركيزة الإيمان والتسليم المطلق للنصوص الشرعية، وابتداء التشكيك في النصوص ودلالاتها دخل من باب الأسماء والصفات ونفي التشبيه عن الله تعالى وتنزيهه عن النقائص فامتد البحث حتى بلغ مبلغاً لم يكن أحد يتصور أن يصل إليه مؤمن بالله وبرسوله ﷺ.

وسوف يمرر بنا كيف كان لغلوهم في تنزيه الله عن الظلم أثر كبير في التزام القدرة نفي قدرة الله على القبائح.

وكيف كان للقول بأزلية الصفات أثر في نفي القدرة كصفة زائدة على الذات، وكيف كان لمبحث الغيرية أثره على الصفة كذلك.

وبهذا يتبين للمباحث ما ذكرناه سابقاً من أن الخلل والاضطراب الذي وقع في باب الأسماء والصفات أثر كثيراً في المباحث المتعلقة بالله تعالى عند المتكلمين في كل اتجاه، وليس هذا مقام بسط هذه المقولة والله أعلم.



(١) الكلام هنا عن الخلاف في القدرة خاصة لا في القدر بعمامة، ولا شك أن الخلاف في القدرة متأخر عن الخلاف في علم الله تعالى، الذي ظهر على يد معبد الجهني في آخر عصر الصحابة، والذي كان يجادل في علم الله تعالى، أما القدرة فنشأ الخلاف فيها مع بروز المعتزلة الذين تبنا الجهة المقابلة لجبر الجهمية فأنكروا قدرة الله على أفعال العباد.

الباب الأوّل

قدرة الله وقدره العبد في الكتاب والسنة ومذهب السلف

وتحتة فصلان:

الأوّل: قدرة الله
الثّاني: قدرة العبد

الفصل الأول قدرة الله

وتحتة ستّة مباحث:

الأوّل: قدرة الله في الكتاب والسنة

الثاني: مذهب السلف في إثبات قدرة الله تعالى

الثالث: تسمية الله تعالى بالقادر ومعنى كونه قادراً

الرابع: علاقة القدرة بسائر الصفات الإلهية

الخامس: أهمية الإيمان بقدرة الله تعالى في الإيمان

بعامة والقدر خاصة

السادس: تعلقات القدرة بالمقدور

المبحث الأول:
ما ورد في قدرة الله تعالى
في الكتاب والسنة وفي أقوال السلف

في المعجم الوسيط: «القدرة: الطّاقة، والقوّة على الشّيء والتمكّن منه»^(١).

وفي القاموس المحيط: «القوة كالقدرة»^(٢).

وقدرة الله إذن صفته التي يفعل بها كل شيء، وقد تنوعت النصوص الشرعية في الكتاب والسنة في إثبات قدرة الله تعالى، والحديث عنها، والاستدلال بها.

فتارة يأتي النص بإثبات قدرة الله تعالى من باب إثبات الكمال الواجب في الإله الحق.

وتارة يأتي بإثبات القدرة له تعالى على وجه العموم، وتارة يثبت قدرته تعالى على شيء معين.

وتارة يأتي بوصف القدرة بالشمول.

وتارة ينفي عن الله تعالى ضد القدرة وهو العجز.

وتارة يجعل من القدرة مسلمة يستدل بها.

وتارة يجعل من القدرة على أمر معين وعداً أو وعيداً في سياق الوعد والإرشاد.

(١) المعجم الوسيط (ص ٧١٨).

(٢) مادة (ق در).

ولهذا يمكن القول إنَّ ثبوت القدرة لله تعالى مطلقة شاملة من ضرورات العلم الشرعي، إذ بلغت النصوص الشرعية المثبتة لها الغاية من الكثرة والتنوع والشمول. و سأشرع بإذن الله تعالى في تفصيل ما أجملته آنفاً بما يتبين به ما ذكرنا من ضرورة العلم بقدرة الله تعالى^(١).

أولاً: إثبات القدرة لله تعالى على أنها من الكمال الواجب في الإله الحق .

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِثَارَ زَقَا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوِي الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٥-٧٦].

فهذان مثالان ضربهما الله تعالى للناس للإله الحق وهو الله تعالى وللأوثان والآلهة الباطلة التي تُعبد من دونه عز وجل، والبارز فيهما بيان عيب الأوثان بالعجز، ولا ينبغي للإله أن يكون موصوفاً بالعجز، والإنكار على الكفار التسوية بين من هذا شأنه بالله تعالى القادر على كل شيء.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ضرب الله سبحانه مثلين: مثلاً بهذا ومثلاً بهذا.. والمثالان ضربهما الله سبحانه لنفسه المقدسة ولما يعبد من دونه.

(١) وسكتفي بعرض أمثلة لكل نوع دون الاستقصاء الذي قد يطول معه البحث ويخرج عن المقصود.

فإن الأوثان لا تقدر لا على عمل ينفع ولا على كلام ينفع فإذا قُدر عبد مملوك لا يقدر على شيء، وآخر قد رزقه الله رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوي هذا المملوك العاجز عن الإحسان وهذا القادر على الإحسان المحسن إلى الناس سراً وجهراً، وهو سبحانه قادر على الإحسان إلى عباده وهو محسن إليهم دائماً، فكيف يشبه به العاجز المملوك الذي لا يقدر على شيء حتى يشرك به معه، وهذا مثل الذي أعطاه الله مالاً فهو ينفق منه آناً الليل والنهار.

والمثل الثاني: إذا قُدر شخصان أحدهما أبكم لا يعقل ولا يتكلم ولا يقدر على شيء وهو مع هذا كلُّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير، فليس فيه من نفع قط بل هو كلُّ على من يتولى أمره، وآخر عالم عادل يأمر بالعدل ويعمل بالعدل فهو على صراط مستقيم، وهذا نظير الذي أعطاه الله الحكمة فهو يعمل بها ويعلمها الناس، وقد ضرب ذلك مثلاً لنفسه، فإنه سبحانه عالم عادل قادر يأمر بالعدل وهو قائم بالقسط على صراط مستقيم^(١).

(١) الفتاوى (١٠/١١٥) وقد اختلف المفسرون في المثليين لأي شيء ضربهما الله تعالى، فرووا عن ابن عباس أنها مضر وبان للمؤمن والكافر، وروي عن مجاهد أنها مضر وبان لله وللأوثان الباطلة، ورجح ابن جرير قول ابن عباس في الأول، كما رجح قول مجاهد في الثاني، والذي يترجح هو قول مجاهد رحمه الله إذ سياق الآيات قبلها وبعدها تتحدث عن الربوبية، فبعد أن امتنَّ الله تعالى على الخلق باليمن والنعم المذكورة قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [النحل: ٧٣] ثم ساق المثليين ثم قال بعدهما: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النحل: ٧٧]، فالسياق بعيد عن موضوع مقارنة المؤمن بالكافر في الحقيقة ومن هنا يتبين رجحان قول مجاهد رحمه الله تعالى، كما مال إليه شيخ الإسلام، وقال الألويسي بعد حكاية كلامه: «لا كلام في حسن اختياره» (١٤/٢٩٢)، ورجحه ابن القيم كما في أعلام الموقعين (١/٢١٢) وقال: «وهو أشبه بالمراد»، وانظر تفسير ابن جرير (٧/٦٢١-٦٢٤).

ثانياً: إثبات القدرة له تعالى على وجه العموم

وهذا في نصوص كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [النحل: ٧٠].

في المعجم الوسيط: «القدير: ذو القدرة، وهو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقضي الحكمة»^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤]، قال ابن جرير: «يقول تعالى: يخلق ما يشاء من ضعف وقوة وشباب وشيب وهو ﴿الْعَلِيمُ﴾ بتدبير خلقه ﴿الْقَدِيرُ﴾ على ما يشاء لا يمتنع عليه شيء أراده، فكما فعل هذه الأشياء، فكذلك يمت خلقه ويحييهم إذا شاء، يقول: واعلموا أنّ الذي فعل هذه الأفعال بقدرته يحيي الموتى إذا شاء»^(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المتحنة: ٧]، قال الطبري: «يقول: والله ذو قدرة على أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتهم من المشركين مودة»^(٣).

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تُعَفُّوْا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ [النساء: ١٤٩]، قال الطبري رحمه الله: «يقول: لم يزل ذا عفو عن خلقه يصفح عمّن عصاه وخالف أمره، ﴿قَدِيرًا﴾: ذا قدرة على الانتقام منهم، وإنما يعني بذلك: أنّ الله لم يزل ذا عفو عن عباده مع قدرته على عقابهم على معصيتهم إياه»^(٤).

(١) المعجم الوسيط مادة ق در.

(٢) التفسير (١٠/١٩٨).

(٣) التفسير (١٢/٦٢).

(٤) التفسير (٤/٣٤٣).

وقوله: ﴿وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، قال القاسمي^(١): «معنى الآية في عظيم اقتداره سبحانه حيث خلق البشر وقسمهم من نطفة واحدة قسمين ذوي نسب: أي ذكورا يُنسب إليهم، وذوات صهر: أي إناثا يُصاهر بهن»^(٢).

وقوله: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْنَدٍ﴾ [القمر: ٥٥]، قال ابن كثير^(٣): «أي عند الملك العظيم الخالق للأشياء كلها ومقدرها وهو مقتدر على ما يشاء مما يطلبون ويريدون»^(٤).

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول: «إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فإنك تقدر ولا أقدر..» الحديث^(٥)، قال ابن حجر رحمه الله: «إشارة إلى أن العلم والقدرة لله وحده وليس للعبد من

(١) جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي الحلاق، العلامة المفسر، نصر مذهب السلف وله الكثير من المؤلفات من أشهرها محاسن التأويل في تفسير القرآن، توفي سنة (١٣٣٢ هـ)، معجم المؤلفين (٣/ ١٥٧)، وانظر مقدمة كتابه قواعد التحديث.

(٢) محاسن التأويل بتصرف يسير (٥/ ٣٤٧).

(٣) العلامة المحدث المفسر أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ذو التصانيف التي لم يؤلف مثلها ومن أجلها تفسيره والبداية والنهاية، توفي سنة (٧٧٤ هـ)، انظر مقدمة الشيخ أحمد شاكر لكتاب عمدة التفسير.

(٤) التفسير (٧/ ٤٨٧).

(٥) أخرجه البخاري في الدعوات (ح ٦٣٨٢).

ذلك إلا ما قدر الله له أو كأنه قال: أنت يا رب تقدر قبل أن تخلق في القدرة وعندما تخلقها في وبعد ما تخلقها»^(١).

ثالثاً: وصفه تعالى بالقدرة على شيء معين .

وهذه عادة ما تأتي لغرض ما: كإنكاره من قبل بعض الخلق، أو عدم تيقنه أو سوء الظن بالله، ومن ذلك:

القدرة على إنزال الآيات: كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ أَلَّفَاقِدْرُ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً﴾ [الانعام: ٣٧].

القدرة على تعجيل العذاب: قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْفَاعِلُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ

مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْسِكُمْ شِيعًا وَيُذِيقَ بَعْضُكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الانعام: ٦٥].

وقال: ﴿وَإِنَّا عَلَى أَنْ نُرِيكَ مَا نَعِدُهُمْ لَقَدِيرُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٥]، قال الطبري رحمه الله: «يقول

تعالى ذكره: وإنا يا محمد على أن نريك في هؤلاء المشركين ما نعدهم من تعجيل العذاب لهم لقادرون»^(٢).

وقال تعالى أيضاً: ﴿أَوْ نُرِيكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُّقْتَدِرُونَ﴾ [الزخرف: ٤٢].

القدرة على خلق الإنسان: قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ

عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [الاسراء: ٩٩]، قال القاسمي رحمه الله: «أي يوم القيامة ينشئهم نشأة

أخرى، ويعيدهم كما بدأهم، والمعنى: قد علموا بدليل العقل أن من قدر على خلق السماوات

(١) الفتح (١١/١٨٦).

(٢) التفسير (٩/٢٤١).

والأرض فهو قادرٌ على خلق أمثالهم من الإنس، لأنهم ليسوا بأشدَّ خلقاً منهن»^(١)، ومثلها قوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١].

. القدرة على إحياء الموتى والبعث: كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِ بِخَلْقِهِنَّ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [احقاف: ٣٣]. وقال: ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠].

وقال: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ [الطارق: ٨]، قال ابن كثير رحمه الله: «فيه قولان: أحدهما: على رجوع هذا الماء الدافق إلى مقره الذي خرج منه لقادرٌ على ذلك، قاله مجاهد وعكرمة^(٢) وغيرهما، والقول الثاني: إنه على رجوع هذا الإنسان المخلوق من ماء دافق أي: إعادته وبعثه إلى الدار الآخرة لقادر، لأن من قدر على البدء قدر على الإعادة»^(٣).

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «أنه ذكر رجلاً فيمن سلف، أو فيمن كان قبلكم قال كلمة يعني أعطاه الله مالاً وولداً، فلما حضرت الوفاة قال لبيته: أي أب كنت لكم قالوا: خير أب، قال: فإنه لم يبتّر أو لم يبتز^(٤) عند الله خيراً، وإن يقدر الله عليه يعذبه فانظروا إذا متّ

(١) محاسن التأويل (٤/ ٦٣٣).

(٢) العلامة الحافظ المفسر أبو عبد الله القرشي مولاهم المدني البربري الأصل، وهو مولى ابن عباس رضي الله عنه، وعنه أخذ التفسير قال قتادة: كان عكرمة أعلم التابعين بسيرة النبي ﷺ، توفي سنة (١٠٧ هـ)، السير (٥/ ١٢).

(٣) التفسير (٨/ ٣٧٦).

(٤) أي لم يقدم.

فأحرقوني حتى إذا صرت فحماً فاسحقوني أو قال: فاسحكوني، فإذا كان يوم ريح عاصف فأذروني فيها فقال نبي الله ﷺ: فأخذ موثقهم على ذلك وربى ففعلوا ثم أذروه في يوم عاصف فقال الله عز وجل: كن فإذا هو رجل قائم قال الله: أي عبي ما حملك على أن فعلت ما فعلت؟ قال: مخافتك أو فرق منك قال فما تلافاه أن رحمه»^(١).

. القدرة على الذهاب بالماء: قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَتْهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١٨]، قال القاسمي: «أي إزالته بالتغيير وبغيره، كما قدرنا على إنزاله، ففي تنكير ﴿ذَهَابٍ﴾ إيحاء إلى كثرة طرقه ومبالغة في الإبعاد به»^(٢).

. القدرة على تبديل الخلق: قال تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ ﴿٤٠﴾ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ [المعارج: ٤٠-٤١]، قال ابن القيم رحمه الله: «أي لقادرون على أن نذهب بهم ونأتي بأطوع لنا منهم وخيراً منهم... وقوله: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ أي لا يفوتني ذلك إذا أردته ولا يمتنع مني، وعبر عن هذا المعنى بقوله: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ لأن المغلوب يسبقه الغالب إلى ما يريده فيفوت عليه، ولهذا عدى بعلى دون إلى، كما في قوله: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ ﴿٦٠﴾ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ﴾ [الواقعة: ٦٠-٦١] فإنه لما ضمنه معنى مغلوبين ومقهورين عداه بعلى، بخلاف سبقه

(١) أخرجه البخاري التوحيد ح ٧٥٠٨ ومسلم في التوبة (ح ٢٧٥٧).

(٢) محاسن التأويل (٥/٢٢٩).

إليه، فإنه فرق بين سبقته إليه وسبقته عليه، فالأول بمعنى غلبته وقهرته عليه. والثاني بمعنى وصلت إليه قبله»^(١).

. القدرة على نصر المظلوم: قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩]، قال ابن جرير: «يقول جل ثناؤه وإن الله على نصر المؤمنين الذين يُقاتلون في سبيل الله لقادر»^(٢).

. القدرة على إدخال الجنة: عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «وعدني ربي عز وجل أن يدخل من أمتي الجنة مائة ألف»، فقال أبو بكر: يا رسول الله زدنا، قال له: «وهكذا» وأشار بيده، قال: يا نبي الله زدنا، فقال: وهكذا وأشار بيده، قال: يا نبي الله زدنا فقال: وهكذا، فقال عمر: قطعك يا أبا بكر، قال: ما لنا ولك يا ابن الخطاب، قال له عمر: إن الله عز وجل قادر أن يدخل الناس الجنة كلهم بحفنة واحدة، قال النبي ﷺ: «صدق عمر»^(٣).

. القدرة على المغفرة: قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

(١) التبيان في أقسام القرآن (ص ١٩٢).

(٢) التفسير (١٢/١٦٢).

(٣) أخرجه أحمد (ح ١٢٥٩٥) والطبراني (ح ٨٨٨٤) وصححه الألباني رحمه الله في تحقيق المشكاة (ح ٥٥٣٢) وفي السنة لابن أبي عاصم (ح ٥٩٠).

. القدرة على الهداية والإضلال:

قال تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ﴾ [الاعراف: ١٧٨].

وقال: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ﴾ [الاسراء: ٩٧].

وقال: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾ [غافر: ٣٤].

وقال أيضاً: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ﴾ [المدثر: ٣١].

وقال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ عَنَسَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الحاقة: ٢٣].

وفي خطبة الحاجة قوله ﷺ: «من يهد الله فلا مضل له ومن يضل فلا هادي له»^(١)، والنصوص في ذلك أكثر من أن تُحصر.

وهذه القدرة من نقاط الافتراق بين السلف وبين القدرية، قال ابن القيم رحمه الله: «هذا المذهب هو قلب أبواب القدر ومسائلة، فإنَّ أفضل ما يقدر الله لعبده وأجل ما يقسمه له الهدى، وأعظم ما يتليه به ويقدره عليه الضلال، وكل نعمة دون نعمة الهدى، وكل مصيبة دون مصيبة الضلال.

وقد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من شاء، وأنه من يهده الله فلا مضل له ومن يضل فلا هادي له، وأن الهدى والإضلال بيده لا بيد العبد، وأن

(١) أخرجه مسلم في الجمعة (ح ٨٦٧) عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

العبد هو الضال أو المهتدي، فالهداية والإضلال فعله سبحانه وقدره، والاهتداء والضلال فعل العبد وكسبه»^(١).

بل إن الهداية الحقيقية لا يقدر عليها إلا الله تعالى: قال شيخ الإسلام رحمه الله: «أما أهل السنة فيقولون إن الإهتداء الذي في القلب لا يقدر عليه إلا الله ولكن العبد يقدر على أسبابه وهو المطلوب منه بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهو المنفي عن الرسول ﷺ بقوله إنك لا تهدي من أحببت وقوله إن تحرص على هداهم فإن الله لا يهدي من يضل وقوله ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء»^(٢).

رابعاً: وصف قدرته تعالى بالشمول.

والفرق بين هذه والتي قبلها أن الله يذكر أن قدرته عمّت كل شيء فلا يخرج عنها ولا يشذ شيء من المقدورات المادية والمعنوية وذلك عقب ذكر أمر من الأمور: ونلاحظ أن الاستدلال بالقدرة على أمر إما أن يأتي منصوباً عليه كما مرّ، وإما بوصف القدرة بالشمول فيكون داخلاً تحت قدرته تعالى.

ومن هذه النصوص الكثيرة قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] ونحو ذلك، فقد ذكره عقب كثير من الأمور التي يمتدح نفسه تعالى بها، ومنها على سبيل التمثيل:

(١) شفاء العليل (ص ١٤١).

(٢) الرد على البكري (ص ٢١٤).

الذهاب بالسمع والأبصار: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] قال الآلوسي^(١): «كالتعليل للشرطيّة والتقرير لمضمونها الناطق بقدرته تعالى على إذهاب ما ذكر، لأنّ القادر على الكل قادرٌ على البعض»^(٢).

وقال ابن جرير رحمه الله: «وإنّما وصف الله نفسه جل ذكره بالقدرة على كلّ شيء في هذا الموضع لأنّه حذّر المناققين بأسه وسطوته وأخبرهم أنّه بهم محيط وعلى إذهاب أسماعهم وأبصارهم قدير... ومعنى قدير: قادر»^(٣).

النسخ: قال تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦].

جمع الخلق: قال تعالى: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٤٨].

-
- (١) محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي شهاب الدين أبو الثناء المفسر المحدث الفقيه الأديب ألف وصنّف وكان مفتي الحنفيّة ببغداد فيه ميل إلى التصوف وأما في الأسماء والصفات فهو ينصر مذهب السلف أحياناً وينصر مذهب الأشاعرة أحياناً، توفي رحمه الله سنة (١٢٧٠ هـ)، انظر معجم المؤلفين لرضا كحالة (١٢/١٧٥) وتنظر المفسرون بين الإثبات والتأويل للمغراوي (٢/٢٣٩).
- (٢) روح المعاني (١/٢٨٧).
- (٣) التفسير (١/١٩٥).

. إيلاج الليل في النهار والعكس والعزة والإذلال: قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [ال عمران: ٢٦].

. إرسال الرسل: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩].

. المغفرة والعذاب: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ٤٠].

وفي كلمة الشهادة التي جاء فضلها في كثير من النصوص وصفه تعالى بالقدرة على كل شيء: ومن هذه الأحاديث: ما رواه المغيرة بن شعبة رضي الله عنه: أن النبي ﷺ كان يقول في دبر كل صلاة مكتوبة: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجدم منك الجدم»^(١).

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يدعو بهذا الدعاء: «رب اغفر لي خطيئتي وجهلي وإسرافي في أمري كله وما أنت أعلم به مني اللهم اغفر لي خطاياي وعمدي وجهلي وهزلي وكل ذلك عندي اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت أنت المقدم وأنت المؤخر وأنت على كل شيء قدير»^(٢).

(١) أخرجه البخاري في الأذان (٨٤٢) ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة (٥٩٣) عن المغيرة.

(٢) متفق عليه أخرجه البخاري في الدعوات (٦٣٩٨) ومسلم في الذكر والدعاء (٢٧١٩).

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: شكا الناس إلى رسول الله ﷺ قحوط المطر، فأمر بمنبر فوضع له في المصلى ووعد الناس يوماً يخرجون فيه، قالت عائشة: فخرج رسول الله ﷺ حين بدا حاجب الشمس، فقعد على المنبر، فكبر ﷻ وحمد الله عز وجل ثم قال: «إنكم شكوتم جذب دياركم، واستئخار المطر عن إيان زمانه عنكم، وقد أمركم الله عز وجل أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم ثم قال: الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين لا إله إلا الله يفعل ما يريد، اللهم أنت الله لا إله إلا أنت الغني ونحن الفقراء أنزل علينا الغيث واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغاً إلى حين»، ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض إبطيه، ثم حول إلى الناس ظهره وقلب أو حول رداءه وهو رافع يديه، ثم أقبل على الناس ونزل فصلى ركعتين، فأنشأ الله سبحانه فرعدت وبرقت ثم أمطرت بإذن الله فلم يأت مسجده حتى سالت السيول، فلما رأى سرعتهم إلى الكن^(١) ضحك ﷻ حتى بدت نواجذه فقال: «أشهد أن الله على كل شيء قدير وأني عبد الله ورسوله»^(٢)، قال في عون المعبود: «قال الطيبي»^(٣): وكان ضحكه تعجباً من طلبهم المطر اضطراراً ثم طلبهم الكن عنه فراراً، ومن عظيم قدرة الله تعالى وإظهار قرينة رسوله وصدقه بإجابة دعائه سريعاً ولصدقه أتى بالشهادتين»^(٤).

(١) أي الاحتماء من المطر.

(٢) أخرجه أبو داود في الصلاة (ح ١١٧٣).

(٣) الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي صاحب شرح المشكاة وحاشية الكشف وغيرهما، كان كريماً متواضعاً حسن الاعتقاد، توفي سنة (٧٤٣هـ)، البدر الطالع (١/ ٢٤١).

(٤) عون المعبود (١/ ٤٦٥).

وخلاصة هذه الفقرة: أنه سبحانه وتعالى يصف نفسه بالقدرة على كل شيء من باب الإشارة بأن المذكور في النص هو من جملة المقدورات لله عز وجل إذ القادر على الكل قادر على بعضه.

خامساً: إثبات القدرة لله تعالى بنفي العجز عنه.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، قال ابن جرير رحمه الله: «يقول تعالى ذكره: ولن يعجزنا هؤلاء المشركون بالله من عبدة الآلهة المكذبون محمداً ﷺ فيسبقونا هرباً في الأرض إذا نحن أردنا هلاكهم لأن الله لم يكن ليعجزه شيء يريد»^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، قال ابن جرير رحمه الله: «ولقد خلقنا السماوات السبع والأرض وما بينهما من الخلائق في ستة أيام وما مسنا من إعياء».

قوله: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ﴾ [التوبة: ٢].

وقوله: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّنْ نُّعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُ هَرَبًا﴾ [الجن: ١٢].

وقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «كل ما يمدح به الرب من النفي فلا بد أن يتضمن ثبوتاً بل وكذلك كل ما يمدح به شيء من الموجودات من النفي فلا بد أن يتضمن ثبوتاً، وإلا فالنفي المحض معناه عدم محض والعدم المحض ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون صفة كمال.

(١) التفسير (١٠/٤٢٣).

وهذا كما يذكره سبحانه في آية الكرسي ... قال: ﴿وَلَا يُؤْذُهُ حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي لا يكرثه ولا يثقله، وهذا النفي تضمن كمال قدرته، فإنه مع حفظه للسموات والأرض لا يثقل ذلك عليه كما يثقل على من في قوته ضعف، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] فتره نفسه عن مس اللغوب، قال أهل اللغة: اللغوب: الإعياء والتعب^(١).

وقال تعالى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَدِرُونَ﴾ (٤٠) عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٤١﴾ [المعارج: ٤٠-٤١]، قال ابن القيم رحمه الله: «وقد وقع الإخبار عن قدرته سبحانه على تبديلهم بخير منهم، وفي بعضها تبديل أمثالهم، وفي بعضها استبداله قومًا غيرهم ثم لا يكونوا أمثالهم، فهذه ثلاثة أمور يجب معرفة ما بينها من الجمع والفرق، فحيث وقع التبديل بخير منهم فهو إخبار عن قدرته على أن يذهب بهم ويأتي بأطوع واتقى له منهم في الدنيا، وذلك قوله: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨] يعني بل يكونوا خيراً منكم. قال مجاهد: يستبدل بهم من شاء من عباده فيجعلهم خيراً من هؤلاء، فلم يتولوا بحمد الله فلم يستبدل بهم^(٢).



(١) الفتاوى (١٧/١٠٩-١١١) بحذف واختصار.

(٢) التبيان في أقسام القرآن (ص ١٩٣).

المبحث الثاني: مذهب السلف في إثبات قدرة الله تعالى

وتحت مطلبان:

الأول: إثباتها بطريق النقل
الثاني: الأدلة العقلية في إثبات قدرة الله تعالى

المطلب الأول: إثباتها بطريق النقل

لاشكَّ أنَّ النصَّ هو الأصل الذي اعتمده السلف الصالح في إثبات العقيدة أصولها وفروعها، بل إنَّ فقه السلف كلّه سواء في ذلك الفقه الأصغر و الأكبر كلّه يدور حول النصّ استدلالاً واستنباطاً وتأصيلاً وتفرّيعاً.

ومع أنَّ هذه الخصلة تدّعيها كلّ الفرق المألوفة فإنَّ منهج السلف في الاستدلال بالنصوص يختلف تمام الاختلاف عن منهج الخلف.

فالسلف أصل طريقتهم وسلوكهم مع النصّ ينطلق من إيمانهم المطلق وتصديقهم الجازم بأنَّ كلّ ما أخبر به الله تعالى وجاء به النبي ﷺ حقٌّ صدقٌ ولاشكَّ في ذلك ولا ريب، حتّى ولو عارض ذلك مسلماتهم العقلية أو الحسية.

مع تأكيدنا أنَّ ذلك لا يعني أنَّ النصوص القطعية قد تخالف العقل الصريح، وإنّما المراد: أنَّ هذا القول ينطلق من اتّهامهم لفهمهم وعقولهم بالقصور أو لإيمانهم بالضعف إذا تردّد الواحد منهم برهة في قبول ما جاءت به النصوص الشرعية، ولهذا نجد في أكثر من نص شكواهم ممّا يجدون في نفوسهم، ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «جاء ناس من أصحاب النبي ﷺ فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلّم به ؟ قال: وقد وجدتموه ؟ قالوا: نعم قال ذاك صريح الإيمان»^(١).

(١) أخرجه مسلم في الإيمان (ح ١٣٢).

وعن ابن عباس قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إن أحدا يجد في نفسه - يعرض بالشيء - لأن يكون حممة أحب إليه من أن يتكلم به ؟ فقال: «الله أكبر الله، أكبر الله، أكبر، الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة»^(١).

أما الخلف^(٢) فمن كان منهم معتمداً على النصوص فإنك تجد عنده نوع من التردد ينجلي ويستبين في فرض المعارض والبحث عن تنفيذ الحجة، وكأن التسليم والتصديق بالنص لا يتم عنده إلا بتنفيذ المعارض وإلا فالتوقف في النص.

وأما السلف فإنهم إذا توهموا في النص اتهموا أنفسهم وقالوا: من الله البيان ومن الرسول البلاغ وعلينا التسليم.

وإذا كان كذلك عرفنا أن الطريقة الأصل التي هي طريقة الأنبياء وخاتمهم محمد ﷺ وهي طريقة أصحابه رضوان الله تعالى عليهم: الاستدلال بالنص مباشرة في إثبات الشرائع: هذا هو الأغلب والأعم والقاعدة الأساس.

فإن ورود أمر من أمور الإيمان في النص دليل قائم بنفسه لا يحتاج تكلف الاستدلال له من غيره سواء من جهة العقل أو الحس.

(١) أخرجه أحمد في المسند (ح ٢٠٨٩) وأبو داود في الأدب (ح ٥١١٢)، وابن حبان في صحيحه (ح ١٤٧)، وصححه الشيخ الألباني في صحيح أبي داود (ح ٤٢٦٤).

(٢) المقصود بالخلف من سار على غير طريقة السلف الصالح في منهج التلقي والاتباع، وأما من كان على طريقتهم فهو منهم ومن تابعهم ولو تأخر زمنه.

ولذلك جاء في الحديث ما يبين أنّ هذه الطريقة هي طريقة أهل الإيمان، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: صلى رسول الله ﷺ صلاة الصبح ثم أقبل على الناس فقال: «بينا رجل يسوق بقرة إذ ركبها فضر بها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا إنما خلقنا للحرث، فقال: الناس سبحان الله بقرة تكلم، فقال: فإني أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر وماهما ثم^(١)، وبينما رجل في غنمه إذ عدا الذئب فذهب منها بشاة فطلب حتى كأنه استتقنها منه فقال له الذئب: هذا استتقنتها مني فمن لها يوم السبع يوم لا راعي لها غيري، فقال الناس: سبحان الله ذئب يتكلم، قال: فإني أومن بهذا أنا وأبو بكر^(٢) وهذا واضح فلم يتطرق النبي ﷺ لإزالة تعجب الناس وشرح كيفية هذا الكلام وإمكانه، بل صرح أنه يؤمن بهذا وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما بمجرد الثبوت.

ومن حيث المنهج نفسه موقف أبي بكر رضي الله عنه في حادثة الإسراء عندما قال له المشركون: هل لك في صاحبك يزعم أنه قد جاء بيت المقدس ثم رجع إلى مكة في ليلة واحدة، فقال أبو بكر: أو قال ذلك؟ قالوا: نعم، قال: فأشهد لئن قال ذلك لقد صدق^(٣) فهو رضي الله عنه علق التصديق والإيمان بالخبر بمجرد صحة نسبته إليه ﷺ، وهو موقف المؤمن من أخبار النبي ﷺ يبحث في طرقها وأسانيدها وصحة مخرجها لا في إمكان وقوعها، أو سلامتها عن المعارض العقلي أو الذوقي، بل يؤمن بالخبر متى صح ويرد ما أشكل عليه فهمه إلى عالمه والمتكلم به^(٤).

(١) أي أنّهما لم يكونا حاضرين حين تكلم ﷺ بهذا.

(٢) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء (ح ٣٤٧١).

(٣) انظر الكامل لابن الأثير (١/٦٥٤) وفتح الباري (٧/١٩٩).

(٤) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (١/٢٣٣).

قال شيخ الإسلام: «ما أخبر به الرسول عن ربه فإنه يجب الإيمان به - سواء عرفنا معناه أو لم نعرف - لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه»^(١).

إذا عُرف هذا فإنَّ السلف رحمهم الله أثبتوا لله تعالى قدرته تعالى على كل شيء بما جاء في النصوص الشرعية وقد قدمنا كثيراً منها في المبحث السابق، وكان وصف الله تعالى بالقدرة في تلك النصوص كافياً لإثباتها ووصف الله بها وتسميته بالقادر حسباً جاء فيها.

ويأتي هذا المنهج في إثبات قدرته تعالى وعموم خلقه من جهتين:

الأولى: من جهة إثباتهم للأسماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة، وإمرار النصوص على ظاهرها، والتسليم لما تضمنته من الأسماء والصفات ومنها صفة القدرة واسمه القادر والقدير.

من ذلك قول محمد بن إدريس الشافعي^(٢): وقد سُئِلَ عن صفات الله وما يؤمن له؟ فقال: لله تعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيه أمته، لا يسع أحداً من خلق الله قامت عليه الحجة ردّها لأن القرآن نزل بها، وصح عن رسول الله ﷺ القول لها فيما روى عنه العدول، فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه فهو كافر»^(٣).

(١) الفتاوى (٤١/٣).

(٢) محمد بن إدريس بن العباس القرشي ثم المطلبّي أبو عبد الله، الإمام عالم العصر ناصر الحديث فقيه الملة، ساد أهل زمانه في الفقه، حتى قال المأمون: قد امتحنت محمد بن إدريس في كل شيء فوجدته كاملاً، وهو مجلّد أمر الدين على رأس المتين، توفي رحمه الله سنة (٢٠٤هـ) السير (٥/١٠).

(٣) مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي (ص ١٧٧) واجتماع الجيوش الإسلامية (ص ٩٤).

وقول ابن حزم^(١) رحمه الله: «وأنَّ الله تعالى علماً وكلاماً وقدرة وقوَّة وعزَّة..»^(٢).

وقال ابن أبي زيد القيرواني^(٣): «فيما اجتمعت عليه الأمة من أمور الديانة من السنن التي خلافها بدعة وضلالة أنَّ الله سبحانه وتعالى اسمه له الأسماء الحسنى والصفات العلى، لم يزل بجميع صفاته وهو سبحانه موصوف بأنَّ له علماً وقدرة وإرادة ومشية أحاط علماً بجميع ما بدا قبل كونه وفطر الأشياء بإرادته، وقوله: إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»^(٤).

الثانية: من جهة إثباتهم لخصوص القدرة ووصفهم لها بالشمول والعموم الذي ورد في النصوص، خصوصاً المواطن التي تشكك فيها المخالف مثل: أفعال العباد، الهدى والضلال^(٥).

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ناصر المذهب الظاهري وحامل لوائه، وألف في ذلك المجلى والمحلّى وهو مطبوع، وله في الأصول: أحكام الأحكام، وله في الفرق الفصل في الملل والأهواء والنحل، وهو بارع في التصنيف قويّ الحجّة متفنّن شديد على المخالفين، وإن كان في جانب المعتنق مخالفاً للسنة أحياناً، توفي سنة (٤٥٦ هـ)، السير (١٨/١٨٤).

(٢) الدرر فيما يجب اعتقاده (ص ٢٤٨).

(٣) الإمام العلامة أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن أبي زيد القيرواني المالكي عالم المغرب ويُقال له: مالك الصغير، قال القاضي عياض: حاز رئاسة الدين والدنيا، وقال الذهبي: كان رحمه الله على طريقة السلف لا يلري الكلام، توفي سنة (٣٨٩ هـ)، السير (١٧/١٠).

(٤) نقله ابن القيم اجتماع الجيوش الإسلامية (ص ٨٣) وله نحوه في مقدمة الرسالة له، انظر تنوير المقالة حل ألفاظ الرسالة (١/١٩٤) وما بعدها.

(٥) يجدر التنبيه إلى أنَّ عبارات السلف متفاوتة في التعبير عن قدرة الله تعالى، من ذلك التصريح بلفظها، ومنه التعبير بالخلق، لأنَّ الذين أنكروا القدرة ينكرون القدرة على الخلق، ومنه بالتعير بالقدر: كأن يقول: كلُّ شيء بقدر الله، أي بقدرته وعلمه ومشيتته.

فمن ذلك: ما رواه ابن بطّة وغيره عن عمر رضي الله عنه قال: «القدر قدرة الله، فمن كذب بالقدر فقد جحد قدرة الله عز وجل»^(١)، وروى موقوفاً على زيد بن أسلم^(٢).

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] قال ابن جرير رحمه الله: «إنما يخاف الله فيتقي عقابه بطاعته العلماء بقدرته على ما يشاء من شيء وأنه يفعل ما يريد» ثم ساق عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله: «الذين يعلمون أن الله على كل شيء قدير»^(٣).

قال ابن القيم رحمه الله: «وهذا من فقه ابن عباس وعلمه بالتأويل ومعرفته بحقائق الأسماء والصفات، فإن أكثر أهل الكلام لا يوفون هذه الجملة حقها، ولو كانوا يقرون بها، فمنكروا القدر وخلق أفعال العباد لا يقرون بها على وجهها»^(٤).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً: «الله خلق الخلق كلهم بقدر وخلق الخير والشر»^(٥)، وعنه كذلك: «كل شيء بقدر»^(٦).

قول محمد بن كعب القرظي^(١): «الخلق أدق شأناً من أن يعصوا الله عز وجل طرفة عين فيما لا يريد»^(٢).

(١) الإبانة الكبرى: الكتاب الثاني (ص ١٣١)، في إسناده محمد بن سعيد المروزي، وهو كذاب، انظر تاريخ بغداد (٥/ ٣٠٨).

(٢) رواه ابن بطّة كذلك (ص ٢٢٢) الأثر (١٨٠٥)، وإسناده ضعيف من أجل سويد بن سعيد، انظر ترجمته في التهذيب، وزيد بن أسلم هو أبو عبد الله العدوي المدني الفقيه الإمام الحجّة، توفي سنة (١٣٦ هـ)، السير (٥/ ٣١٦).

(٣) التفسير (٤٠٩/ ١٠).

(٤) شفاء العليل (ص ٦٢).

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٥٤٢).

(٦) السنة للخلال (١/ ٥١٢) رقم الأثر (٩١٦).

وقال محمد بن إسحاق^(٣) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]: «أي إنّ الله على كلّ ما أراد بعباده من نقمة أو عفو قدير»^(٤).

وقال الإمام أحمد رحمه الله: «القدر قدرة الله»^(٥)، وقال: «الخير والشر مقدر على العباد، قيل له: الله خلق الخير والشر؟ قال: نعم، الله قدره»^(٦).

وقال عبدالعزيز بن سلمة بن الماجشون^(٧) في رسالة له طويلة: «أما بعد فإنّك سألتني أن أفرّق لك في أمر القدر، ولعمري لقد فرق الله تعالى فيه.. فأعلمنا أنّ له الملك والقدرة، وأنّ له العذر والحجّة، ووصف القدر تملّكاً والحجّة إنذاراً.. فلا تملّكوا أنفسكم جحد القدرة، ولا تعذروها بالقدر فراراً من حجّته.. فنسأل الله تمام النعمة في الهدى في الآخرة والدنيا فإنّ ذلك ليس بأيدينا، نبراً

(١) الإمام العلامة الصادق، أبو حمزة المدني، صاحب التفسير، كان من أوعية العلم توفي سنة (١٠٨ هـ) وقيل غير ذلك، السير (٦٥/٥).

(٢) الإبانة الكبرى الكتاب الثاني (١/٢٨٦).

(٣) محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار العلامة الحافظ الأخباري أبو بكر، وقيل: أبو عبدالله القرشي المطّلبي مولا هم المدني صاحب السيرة النبويّة، توفي سنة (١٥٠ هـ) وقيل ١٥١ وقيل ١٥٢، السير (٣٣/٧).

(٤) تفسير ابن أبي حاتم (١/٥٩).

(٥) تقدم (ص ٤٠).

(٦) السنة للخلال (١/٥٤٣).

(٧) عبدالعزيز بن عبدالله بن أبي سلمة الماجشون الإمام المفتي الكبير أبو عبدالله التيمي مولا هم المدني الفقيه، سُمي بالماجشون لحمرة كانت في وجتيه: والماجشون: الخمر بالفارسية، وقيل غير ذلك، توفي سنة (١٦٤ هـ)، السير (٣٠٩/٧).

إليه من الحول والقوة ونبوء على أنفسنا بالظلم والخطيئة.. نلوم أنفسنا كما لامها ونقرّ له بالقدرة كما انتحلها»^(١).

وفي وصية أخرى رواها ابن بطة قوله: «يضعفون»^(٢) إليه في القوة، ويقرّون له بالقدرة والحجة، لا يحملهم تضعيف أنفسهم أن يجحدوا حجته عليهم، ولا يحملهم علمهم بعذره إليهم أن يجحدوا أن قدره نافذ فيهم»^(٣).

قال ابن بطة: «ثم من بعد ذلك الإيمان بالقدر خيره وشره وحلوه وممره قليله وكثيره مقدور واقع من الله عز وجل على العباد في الوقت الذي أراد... وإلى ما وصفناه دعت الرسل وأنزلت الكتب وعليه اتفق أهل التوحيد ممن أقرّ بالربوبية وعلى نفسه بالعبودية من ملك مقرب ونبي مرسل منذ كان الخلق إلى انقضائه مجمعون على أنه ليس شيء كان ولا شيء يكون في السماوات ولا في الأرض إلا ما أَرَادَهُ اللهُ عز وجل وشاءه وقضاه، والخلق كلّهم أضعف في قوتهم وأعجز في أنفسهم من أن يجحدوا في سلطان الله عز وجل شيئاً يخالفون فيه مراده ويغلبون مشيئته ويردون قضاءه، فالإيمان بهذا حق لازم فريضة من الله عز وجل على خلقه»^(٤).

(١) الإبانة الكبرى لابن بطة الكتاب الثاني (٢/ ٢٤٠-٢٤٧) في رسالة طويلة أخذنا منها مواضع الشاهد.

(٢) أي العباد.

(٣) الإبانة الكبرى لابن بطة (٢/ ٢٥١).

(٤) الإبانة الصغرى (ص ١٩٣-١٩٦) بتصرف.

قال قوام السنّة^(١): «أثبت الله العزّة والعظمة والقدرة والكبر والقوّة لنفسه في كتابه»^(٢).

وقال البغوي رحمه الله: «الإيمان بالقدر فرض لازم وهو أن يعتقد أن الله تعالى خالق أعمال العباد خيرها وشرّها... قال الله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفّات: ٩٦] وقال: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] فالإيمان والكفر والطاعة والمعصية كلّها بقضاء الله وقدره»^(٣).

قال الإمام محمّد بن حزم إمام الظاهرية: «وأجمعت الأئمة على القول بقدرة الله عزّ وجل»^(٤).

وقال الإمام ابن رجب^(٥) رحمه الله: «الدرجة الثانية: أن الله تعالى خلق أفعال عباده كلّها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان وشاءها منهم، فهذه الدرجة يشبّتها أهل السنّة والجماعة وينكرها القدرية»^(٦).

(١) شيخ الإسلام الحافظ الكبير إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي التيمي الطلحي الأصبهاني، أبو القاسم المشهور بقوام السنّة، من أشهر كتبه: الحجّة في بيان المحجّة توفي سنة (٥٢٦ هـ)، السير (٨٠/٢٠).

(٢) الحجّة في بيان المحجّة (١٨٦/٢).

(٣) شرح السنّة (١٤٢/١).

(٤) التّرة فيما يجب اعتقاده (ص ٢٥٠).

(٥) الإمام الحجّة زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب بن محمد بن أبي البركات السلامي البغدادي أبو الفرج، سلفي المعتقد صاحب تصانيف باهرة منها جامع العلوم والحكم ومنها شرح البخاري ولم يكمله، والقواعد الفقهية، وله رسائل كثيرة تدل على سعة علم وفقه، توفي سنة (٧٩٥ هـ)، البدر الطالع للشوكاني والدرر الكامنة لابن حجر (٤٢٨/٢).

(٦) جامع العلوم والحكم (١٠٣/١).

قال ابن أبي العز^(١) تعليقا على قول الطحاوي^(٢): «ذلك بأنه على كل شيء قدير»: «وأما أهل السنة فعندهم أن الله على كل شيء قدير وكل ممكن مندرج في هذا... وهذا الأصل هو الإيمان بربوبيته العامة التامة فإنه لا يؤمن بأنه رب كل شيء ومليكه إلا من آمن بأنه قادر على تلك الأشياء^(٣) ولا يؤمن بتمام ربوبيته وكلها إلا من آمن بأنه على كل شيء قدير^(٤)». قال ابن القيم رحمه الله في قصيدته النونية:

وهو القدير فكل شيء فهو مقدر
دور له طوعا بلا عصيان
وعموم قدرته تدل بأنه
هو خالق الأفعال للحيوان
هي خلقه حقاً وأفعال لهم
حقاً ولا يتناقض الأمران^(٥)



(١) الإمام العلامة صدر الدين أبو الحسن علي بن علاء الدين علي بن شمس الدين أبي عبد الله محمد بن شرف الدين بن أبي العز
الدمشقي الصالح الحنفي، درس وصنف وانتفع به الناس ومن أشهر مصنفاته شرح العقيدة الطحاوية الذي سار فيه على
نهج شيخ الإسلام رحمه الله، توفي سنة ٧٩٢ هـ شذرات الذهب لابن العماد (٣٢٦/٦).

(٢) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري الطحاوي نسبة إلى طحا قرية من قرى الصعيد بمصر،
الإمام، صاحب تصانيف باهرة من أشهرها شرح معاني الآثار وشرح مشكل الآثار، وعقيدته المختصرة ذائعة الصيت،
توفي سنة (٣٢١ هـ)، السير (٢٧/١٥).

(٣) يقصد ما أنكر المعتزلة من قدرته على أفعال العباد والشرور.

(٤) شرح الطحاوية (ص ١٣٧).

(٥) القصيدة النونية بشرح هراس (١٠٧/١).

المطلب الثاني:
إثبات قدرة الله بالأدلة العقلية
الشرعية

تمهيد:

كان من المعتاد أن يكون العنوان: «إثباتها بالأدلة العقلية» ليكون ذلك قسيماً للمطلب الأول، لكنني عدلت عن ذلك لأنها طريقة المتكلمين، الذين ظنوا أن في الأدلة العقلية الصحيحة ما أغفله الشرع أو لم تأت به النصوص الشرعية، ولهذا أردت أن أبين منهج السلف الصالح في الاستدلال بالعقل وأنهم في هذا غير خارجين عن الاستدلال بالشرع لأمرين:

الأول: أن كل الأدلة العقلية الصحيحة الصريحة قد جاء بها الشرع في أحسن سياق وأتم استدلال.

الثاني: أن استدلالهم بالعقل والمقدمات العقلية الصحيحة يكون بذلك في الإطار الذي سمح به الشرع وفي الحدود التي أمر بالنظر فيها.

وبهذا يكون السلف قد جمعوا في استدلالهم بين الشرع وبين العقل، جمعاً لا يُراد منه أن بينهما تناقضاً أو تباعداً، وإنما المراد به الامتثال في الإيمان بما جاء عن الله في أسمائه وصفاته بالطرق الشرعية الاستدلالية وهي النص الخبري المجرد، والمقدمة العقلية الصحيحة التي جاء بها الشرع.

كل ما يتصور من الأدلة العقلية الصريحة جاء به الشرع.

وهذه الحقيقة يجب أن يتلقاها المؤمن دون جدل، بناء على القاعدة الإيمانية التي تتضمن أن الله تعالى الرحيم بعباده لم يترك شيئاً من البراهين والطرق التي تؤدي إلى الإيمان بالله تعالى بأسمائه

وصفاته إلا بينها أحسن البيان وسهل طريق الوصول إليها بحيث لا يصعب على المدعويين فهمها مباشرة دون واسطة.

ولذلك قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

قال ابن جرير رحمه الله: «يقول: نزل عليك يا محمد هذا القرآن بياناً لكل ما بالناس حاجة إليه من معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب» ثم ساق عن ابن مسعود قوله: «أنزل في هذا القرآن كل علم، وكل شيء قد بين لنا في القرآن»^(١).

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِبْرَاقًا فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةٌ وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١].

وقال أيضاً: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَهْدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢].

وفي صحيح مسلم عن سلمان رضي الله عنه أنه قيل له: «قد علمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة؟ فقال: أجل»^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «والكتاب والسنة يدل بالإخبار تارة وبالتبيين تارة والإرشاد والبيان للأدلة تارة، وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد

(١) التفسير (٦٣٣/٧) ٦٣٤.

(٢) في الطهارة (ح ٢٦٢).

جاء به الكتاب والسنة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين»^(١).

وقال رحمه الله: «وأما دلائل المسائل الأصولية فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق الخبر ويجعلون ما يبنى عليه صدق الخبر معقولات محضة، فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً، بل ضلّوا ضلالاً مبيناً في ظنهم: أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها - أهل العلم والإيمان - من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه، وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله تعالى في كتابه التي قال فيها: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم: ٥٨] فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية سواء كانت قياس شمول أو قياس تمثيل^(٢).

(١) منهاج السنة (٢/١١٠).

(٢) قياس الشمول هو إدخال فرد تحت معنى يشمل أفراداً كثيرين يستوون في شمول اللفظ العام لهم، مثل: كل إنسان حيوان، وأما قياس التمثيل فهو إلحاق فرع بأصل في الحكم لعله تجمع بينهما: مثل إلحاق المخدرات بالخمير لعله الإسكار، انظر طرق الاستدلال ومقدماتها للدكتور يعقوب الباحسين، (ص ٢٨٥).

ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك^(١) كما سمي الله آيتي موسى برهانين^(٢)... ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب كما استعمل نحوها الإمام أحمد ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين من مسائل التوحيد والصفات والمعاد ونحو ذلك^(٣).

وقال أيضاً: «والناس لهم في طلب العلم والدين طريقان مبتدعان وطريق شرعي، فالطريق الشرعي هو النظر فيما جاء به الرسول والاستدلال بأدلته والعمل بموجبه، فلا بد من علم بما جاء به وعمل به لا يكفي أحدهما، وهذا الطريق متضمنٌ للأدلة العقلية والبراهين اليقينية، فإنَّ الرسول بين بالبراهين العقلية ما يتوقف السمع عليه، والرسول يبين للناس العقليات التي يحتاجون إليها، كما ضرب الله في القرآن من كل مثل وهذا هو الصراط المستقيم الذي أمر الله عباده أن يسألوه هدايته^(٤)».

(١) البرهان لغة: الحجة البينة الفاصلة، وهو عند المناطقة الحجة التي تفيد اليقين، وتتألف في القياس من مقدمات يقينية على هيئة

تفيد نتيجة يقينية مساوية لليقين في المقدمات، انظر المعجم الوسيط ص ٥٣ وضوابط المعرفة للميداني (ص ٢٩٨).

(٢) في قوله تعالى: ﴿أَسْأَلُكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَأَضْمُمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذُنُوبُكَ كَبُرْهُنَّ﴾

مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ» [القصص: ٣٢] ومقصود الشيخ أنها حجة واضحة تعتمد على المشاهدة ولا تتكون

من مقدمات.

(٣) الفتاوى (٢٩٦/٣) بتصرف.

(٤) منهاج السنة (٤٢٨/٥)، وقال: «وأما الطريقان المبتدعان فأحدهما طريق أهل الكلام البدعي والرأي البدعي فإن هذا فيه

باطل كثير وكثير من أهله يفرطون فيما أمر الله به ورسوله من الأعمال فيبقى هؤلاء في فساد علم وفساد عمل وهؤلاء

وقال رحمه الله: «والأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة كالتي تسمى أقيسة منطقية وبراهين عقلية ونحو ذلك، استعمل سلف الأمة وأئمتها منها في حق الله سبحانه وتعالى ما هو الواجب وهو ما يتضمن نفيًا وإثباتًا بطريق الأولى لأن الله تعالى وغيره لا يكونان متماثلين في شيء من الأشياء، لا في نفي ولا في إثبات، بل ما كان من الإثبات الذي ثبت لله تعالى ولغيره فإنه لا يكون إلا حقًا متضمنًا مدحًا وثناءً وكمالًا، والله أحق به ليس هو فيه مماثلًا لغيره، وما كان من النفي الذي يُنفى عن الله وعن غيره فإنه لا يكون إلا نفي عيبٍ ونقص والله سبحانه أحق بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق، فهذه الأقيسة العادلة والطريقة العقلية السلفية الشرعية الكاملة»^(١).

وإنما كان وجود الطرق العقلية في الشرع بشئ أنواعها راجع إلى ما هو متقرر عند السلف أنه كلما كانت حاجة الخلق إلى شيء أشد كلما كانت طرق الحصول عليه أكثر وأسهل، فلهواء لما كانت حاجة الخلق إليه أشد كان طريق الحصول عليه أكثر وأسهل.

ولما كانت حاجة الخلق إلى العلم بالله أكثر وأشد فقد جاءت طرقه كثيرة متنوعة سهلة التناول في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ.

منحرفون إلى اليهودية الباطلة، والثاني طريق أهل الرياضة والتصوف والعبادة البدعية وهؤلاء منحرفون إلى النصرانية الباطلة».

(١) بيان تلييس الجهمية (٢/٥٣٦).

* الأدلة العقلية التي جاءت في النصوص على إثبات قدرة الله تعالى .

تنوّعت الطرق العقلية في الشّرع من حيث الدّلالة على قدرة الله تعالى، وهذا التنوّع يشير إلى كثرة الدلائل التي تشير إلى الرّب الموجد من جهة، وإلى قدرته وعظمته من جهة أخرى، فكما مر معنا عن بعض الأئمة: إنّ الإيمان بربوبيّته تعالى لا ينفك عن الإيمان بقدرته الشاملة.

كما أنّ هذا التنوّع شمل شرائح المتلقّين: فمنهم من يكتفيه الاستدلال بالمشاهد والمحسوس، ومنهم من يحتاج إلى عنصر الإبهار وإثارة العجب والتّحير، ومنهم من يحتاج إلى القياس على ما يؤمن به ويسلم له، إمّا بالتمثيل أو بالأولوية.

١. الاستدلال بالوقوع والحدوث:

وهذا الاستدلال يتم لمن يؤمن بالربوبية المطلقة، ومجرد الحدوث والوجود عنده دليل على قدرته تعالى، وهذا المقام مقام أهل التسليم، فكل ما يروونه في الحقيقة دالٌّ على قدرته تعالى، ولهذا فإنّ أيّ دليل عقلي على ربوبية الله تعالى ووجوده هو في الأصل دليل على قدرته تعالى، خصوصاً إذا عرفنا أنّ عامة الكفر في بني آدم هو في صرف شيء من خصائص الرب أو الإله إلى غيره، أو اعتقاد النقص في صفاته تعالى الله عن ذلك، ولهذا فإنّ النصوص القرآنية التي تحدّثت عن مظاهر وأدلة الربوبية يأخذ مظهر القدرة فيها حيّز الصّدارة إمّا لفظاً وإمّا معنى.

فالنصوص لم تُسق فقط لبيان وجود الرب تعالى الموجد لهذا العالم، وإنّما لبيان ارتباط هذا الوجود بالربّ تعالى عن طريق صفاته العلية التي من أشهرها قدرته وسلطانه وقوّته التي قهر بها الخلق وحكمهم بها.

قال الأصفهاني^(١): «الدليل على قدرته إيجاد الأشياء»^(٢).

والاستدلال بالوجود والحدوث على قدرته تعالى جاء في النصوص ليبين قدرته على أمور عدة،

منها:

. القدرة على الإيجاد:

كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس:

[٧١].

وكقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ

تُسْمَوْنَ ﴿١٠﴾ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ

وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ رَبِّكَ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي

الْأَرْضِ مَخْلِفًا لَوْلَاهُ لَآيَاتٍ فِي ذَلِكَ لِقَوْمٍ يَذَكَّرُونَ ﴿النحل: ١٠-١٣﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ آيَاتِهِ أَنْ

خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ

لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ السِّنِّكُمْ وَالْوَلَاةَ إِنَّ

(١) محمد بن محمود بن محمد أبو عبدالله القاضي شمس الدين الأصبهاني، كان إماماً في المنطق والكلام والأصول، توفي سنة

(٦٨٨هـ)، طبقات الشافعية للسبكي (٨/ ١٠٠).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٤٥).

فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْنِعَاؤُكُمْ مِّن فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْجِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُم دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُم تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾ [الروم: ٢٥].

وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الاسراء: ١٢].

قال ابن القيم: «ومن آياته سبحانه وتعالى الليل والنهار وهما من أعجب آياته وبدائع مصنوعاته ولهذا يعيد ذكرهما في القرآن ويبيده... وهذا كثير في القرآن فانظر إلى هاتين الآيتين وما تضمنتهما من العبر والدلالات على ربوبية الله وحكمته، كيف جعل الليل سكناً ولباساً يغشى العالم فتسكن فيه الحركات وتأوي الحيوانات إلى بيوتها والطير إلى أوكارها وتستجم في النفوس وتستريح منكد السعي والتعب حتى إذا أخذت منه النفوس راحتها وسباتها وتطلعت إلى معاشها وتصرفها جاء فالفق الإصباح سبحانه وتعالى بالنهار، يقدم جيشه بشير الصباح، فهزم تلك الظلمة ومزقها كل ممزق وكشفها عن العالم فإذا هم مبصرون، فانتشر الحيوان وتصرف في معاشه ومصالحه وخرجت الطيور من أوكارها فياله من معاد ونشأة دال على قدرة الله سبحانه على المعاد الأكبر، وتكرره ودوام مشاهدة النفوس له بحيث صار عادةً ومألفاً منعها من الاعتبار به والاستدلال به على النشأة الثانية،

وإحياء الخلق بعد موتهم، ولا ضعف في قدرة القادر التام القدرة ولا قصور في حكمته ولا في علمه
يوجب تخلف ذلك»^(١).

. القدرة على إيقاع العقوبة على المعاند:

كقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ شَأْنَهُمْ خَفِيفٌ
بِهِمُ الْأَرْضُ أَوْ نُسْقِطَ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ [سبا: ٩].

وقوله تعالى: ﴿الْمُرُوا كَمَا أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [يس: ٣١].

وقوله تعالى: ﴿بَلْ مَتَّعْنَا هَؤُلَاءِ وَءَابَاءَهُمْ حَتَّى طَالَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي
الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [الانباء: ٤٤].

وقوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ يَدَنَكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا
لَغَفْلُونَ﴾ [يونس: ٩٢].

. القدرة على القهر والإخضاع للملكوته وحكمه:

كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَنْفَعِيوْا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ
وَهُمْ دَخِرُونَ﴾ [النحل: ٤٨].

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٢٩٠-٢٩١).

. القدرة على الرزق والمنع:

قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الروم: ٣٧].

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَنَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [الروم: ٤٨].

٢. الاستدلال بالصنعة:

من جهة العظمة والإتقان وغير ذلك، فهنا يزداد الاستدلال عمقاً، إذ لا يكفي النص بالتدليل على القدرة بمجرد الإيجاد، بل كذلك القدرة على الإتقان والإعجاز، من ذلك:

قوله تعالى: ﴿الْمَيْرُوا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٧٩].

وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ [الملك: ١٩].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ۝٤٥ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٥-٤٦].

وقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَنْفَكُرُونَ﴾ [النحل: ٦٨-٦٩].

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠].

وقوله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ [نوح: ١٦].

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا هِيَ مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرًا لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: ٦-٨].

قال أبو الحسن الأشعري^(١): «الإنسان إذا فكّر في خلقته من أي شيء ابتداء وكيف دار في أطوار الخلقة كوراً بعد كور، حتّى وصل إلى كمال الخلقة وعرف يقيناً أنّه بذاته لم يكن ليُدبر خلقته ويبلغه من

(١) إمام المتكلمين أبو الحسن عليّ بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أمير البصرة بلال بن أبي بردة بن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى الأشعري رضي الله عنه مولده سنة ستين ومئتين أخذ عن أبي علي الجمحي وأبي علي الجبائي المعتزلي وأخذ السنّة عن زكريا الساجي وغيره، نشأ معتزلياً ثمّ تحوّل بعد أربعين سنة إلى مذهب ابن كلاب وناظر المعتزلة وهتك عوارهم ثمّ في آخر حياته صعد المنبر وأعلن أنّه خرج من ذلك كله وهو على عقيلة الإمام أحمد رحمه الله بن حنبل، ومع هذا لم يصف مشربه من كدر، صنّف الإبانة ومقالات الإسلاميين، توفي سنة (٣٢٤هـ)، انظر السير (٨٥/١٥) وطبقات الشافعية للسبكي (٣/٣٤٧).

درجة إلى درجة ويرقيه من نقص إلى كمال، عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً... وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً، دلت على العلم والقدرة والإرادة»^(١).

وقال ابن القيم: «فإن قيل: فكيف يخرج من الرحم - مع ضيقه - ما هو أكبر منه بأضعاف مضاعفة؟

قيل: هذا من أعظم الأدلة على عناية الرب تعالى وقدرته ومشيتته، فإن الرحم لا بد أن يفتح الانفتاح العظيم جداً، قال غير واحد من العقلاء: ولا بد من انفصال يعرض للمفاصل العظيمة، ثم تلثم بسرعة أسرع من لمح البصر، وقد اعترف فضلاء الأطباء وحذاقهم بذلك، وقالوا: لا يكون ذلك إلا بعناية إلهية وتدبير تعجز العقول عن إدراكه، وتقر للخلاق بكمال الربوبية والقدرة»^(٢).

ومن مظاهر قدرة الله تعالى: خلق المتضادات، قال ابن القيم: «مثال ذلك: أنه سبحانه خلق إبليس، الذي هو مادة لفساد الأديان والأعمال، والاعتقادات والإرادات، وهو سبب شقاوة العبيد، وعملهم بما يغضب الرب تبارك وتعالى، وهو الساعي في وقوع خلاف ما يحبه الله ويرضاه بكل طريق وكل حيلة، فهو مبغوض للرب سبحانه وتعالى، مسخوط له، لعنه الله ومقتة وغضب عليه، ومع هذا فهو وسيلة إلى محاب كثيرة للرب تعالى ترتبت على خلقه، وجودها أحب إليه من عدمها:

منها: أن تظهر للعباد قدرة الرب تعالى على خلق المتضادات المتقابلات فخلق هذه الذات - التي هي أخبث الذوات وشرها وهي سبب كل شر - في مقابلة ذات جبريل، التي هي أشرف الذوات، وأطهرها وأزكاها... وهي مادة كل خير، فتبارك الله خالق هذا وهذا، كما ظهرت لهم قدرته التامة في

(١) الملل والنحل للشهرستاني (ص ٨١).

(٢) التبيان في أقسام القرآن (ص ٣٥٨-٣٥٩).

خلق الليل والنهار، والضياء والظلام، والداء والدواء، والحياة والموت، والحر والبرد، والحسن والقبيح، والأرض والسماء، والذكر والأنثى، والماء والنار، والخير والشر.

وذلك من أدل الدلائل على كمال قدرته وعزته، وسلطانه وملكه، فإنه خلق هذه المتضادات، وقابل بعضها ببعض، وسلط بعضها على بعض، وجعلها محال تصرفه وتديره وحكمته، فخلو الوجود عن بعضها بالكلية تعطيل لحكمته، وكما تصرفه وتديره مملكته^(١).

٣. قياس التمثيل:

عندما تشكك بعض الناس في قدرته تعالى على أمور معينة، جاء النص ليبرهن بالبرهان العقلي البسيط الواضح على قدرته تعالى على تلك الأمور عن طريق قياسها على ما يتفق الجميع ويقر الموافق والمخالف بقدرة الله عليه، من ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [النحل: ٦٥].

وقوله: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩].

وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾ [السجدة: ٢٧].

(١) مدارج السالكين (٢/٢٠٣) وما بعد.

وقوله: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢].

وقوله: ﴿أَوَكَلَّيْكَ مَرًّا عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانْظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وقوله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

وقوله: ﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ ءَاثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ٥٠].

وقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۖ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨-٧٩].

وقوله: ﴿﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا ۖ قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ ۖ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ [الاسراء: ٥٠-٥١] قال ابن القيم: «أي إن كنتم كما تزعمون لا تبعثون بعد الموت

خلقاً جديداً، فكونوا خلقاً لا يفنى ولا يلى، إما من حجارة أو من حديد أو أكبر من ذلك، ووجه الملازمة ما تقدم ذكره، وهو إما أن تقولوا بأن لكم رباً متصرفاً فيكم، ومالكاً لكم، تنفذ فيكم مشيئته وقدرته، يميئكم إذا شاء، ويحييكم إذا شاء، فكيف تنكرون قدرته على إعادتكم خلقاً جديداً بعدما أماتكم، وإما أن تنكروا أن يكون لكم ربٌ قادر قاهر مالك، نافذ المشيئة فيكم، والقدرة فيكم، فكونوا خلقاً لا يقبل الفناء والموت، فإذا لم تستطيعوا أن تكونوا كذلك فما تنكرون من قدرة من جعلكم خلقاً يموت ويحيا، أن يحييكم بعدما أماتكم؟ فهذا استدلال بعجزهم عن كونهم خلقاً لا يموت»^(١).

ومن السنة ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ صِنْفًا مَشَاءَ وَصِنْفًا رَكْبَانًا وَصِنْفًا عَلَى وَجُوهِهِمْ» قيل: يا رسول الله، وكيف يمشون على وجوههم؟ قال: «إِنَّ الَّذِي أَمْشَاهُمْ عَلَى أَقْدَامِهِمْ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَمْشِيَهُمْ عَلَى وَجُوهِهِمْ، أَمَا إِنْهُمْ يَتَّقُونَ بِوَجُوهِهِمْ كُلَّ حَذَبٍ وَشَوْكٍ»^(٢)، فاستدلّ بالقياس العقلي على ما هو مسلمٌ مشاهد عندهم: وهو إقدارهم على المشي على أرجلهم

وقال ابن القيم أيضاً: «وتأمل قوله تعالى في الواقعة: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾^(٥٨) أَلَمْ تَنْشُخْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ»^(٥٩) نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿الواقعة: ٥٨-٦٠﴾ كيف ذكر مبدأ النشأة وآخرها مستدلاً بها على النشأة الثانية بقوله: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾^(٦٠) عَلَى أَنْ يُبَدَلَ أَمْثَلُكُمْ وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿الواقعة: ٦٠-٦١﴾ فإنكم إنما علمتم النشأة الأولى في بطون أمهاتكم

(١) التبيان في أقسام القرآن (ص ٢٣٧-٢٣٨).

(٢) أخرجه الترمذي تفسير القرآن (ح ٣١٤٢) وقال: «هذا حديث حسن وقد روى وهيب عن ابن طائوس عن أبيه عن أبي

هريرة عن النبي ﷺ شيئاً من هذا» وأخرجه أحمد (ح ٨٤٣٣ و ٨٥٣٧ و ١٢٢٩٧ و ١٢٩٧٩).

ومبدأها مما تمنون، ولن نغلب على أن ننشئكم نشأة ثانية فيما لا تعلمون، فإذا أنتم أمثال ما كنتم في الدنيا في صوركم وهيئاتكم.

وهذا من كمال قدرة الرب تعالى ومشيتته، لو تذكرتم أحوال النشأة الأولى لذكرتم ذلك على قدرة منشيئها على النشأة التي كنتم بها، فأني استدلال وإرشاد أحسن من هذا وأقرب إلى العقل والفهم، وأبعد من كل شبهة وشك؟^(١).

٤. قياس الأولى:

لم يكتف السياق القرآني بالتمثيل، بل قرر للمخالف قدرة الله على ما ينكر قدرته عليه، بإيقافه على ما يعترف هو أنه من حيث الإمكان أصعب من حيث الفعل نفسه أو من حيث الفاعل، مثاله قوله تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [ال عمران: ٤٩] وجه الاستدلال بالآية أن هذا المخلوق استطاع أن يفعل أموراً من الإحياء والإماتة مع أنه مربوب مجعول وقدرته هبة وتمكين من ربه تعالى، ولا شك أن معطي القدرة على ذلك أولى بالقدرة عليه وعلى ما هو أشد منه.

كذلك من حيث الفعل نفسه فقد ذكر الله تعالى في القرآن الكثير من مخلوقاته ومقدوراته التي يسلم بها المخالف، ويقر بقدرة الله عليها وأنه تعالى هو الذي أوجدها، وهذه المقدورات أشد وأكثر

(١) التبيان في أقسام القرآن (ص ١٩٥).

صعوبة في النظر العقلي مما ينكره المخالف كالبعث مثلاً، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَواسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَىٰ اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِي الْأَرْضِ قَطْعٌ مُّتَبَجِّرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ بَعْضُهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ وَإِنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَاباً أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٥﴾﴾ [الرعد: ٢-٥].

وقوله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُّوا ﴿٩٩﴾﴾ [الاسراء: ٩٩].

وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَدْرِ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [الاحقاف: ٣٣].

وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾ [يس: ٨١].

﴿يُحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَعَجَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدْرِ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ [القيامة: ٣٦-٤٠].

﴿فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فصلت: ١٥].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكناً فلا بد من بيان قدرة الرب عليه وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه إن لم تعلم قدرة الرب على ذلك، فبين سبحانه هذا كله بمثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُوراً﴾ [الاسراء: ٩٩]، وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُ مِثْلُهُمْ يَخْلُقُ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ يَخْلُقُ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [الاحقاف: ٣٣]، وقوله: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧]، فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم والقدرة عليه أبلغ - وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك.

وكذلك استدلاله على ذلك بالنشأة الأولى في مثل قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] ولهذا قال بعد ذلك: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، وقال: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ﴾ [الحج: ٥] الآية.

وكذلك ما ذكره في قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨] قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿[يس: ٨٧٧٩] الآيات، فإنَّ قوله تعالى: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ قياسٌ حذف إحدى مقدمتيه لظهورها والأخرى سالبة كلية قرن معها دليلها وهو المثل المضروب الذي ذكره بقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ وهذا استفهام إنكار متضمن للنفي: أي لا أحد يحيي العظام وهي رميم، فإن كونها رميما يمنع عنده إحياءها لمصيرها إلى حال اليبس والبرودة: المنافية للحياة التي مبناها على الحرارة والرطوبة، ولتفرق أجزائها واختلاطها بغيرها ولنحو ذلك من الشبهات، والتقدير: هذه العظام رميم ولا أحد يحيي العظام وهي رميم فلا أحد يحييها، ولكن هذه السالبة كاذبة ومضمونها امتناع الإحياء.

وبين سبحانه إمكانه ببيان إمكان ما هو أبعد من ذلك وقدرته عليه فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩] الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿[يس: ٨١] وقد أنشأها من التراب ثم قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٨٢] ليعين علمه بما تفرق من الأجزاء واستحال.

ثم قال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ ﴿[يس: ٨٣] فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من البارد الرطب وذلك أبلغ في المنافاة لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة، فالرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة.

ثم قال: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ وهذه مقدمة معلومة بالبديهة - ولهذا جاء فيها باستفهام التقرير الدال على أن ذلك مستقر معلوم عند المخاطب كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣].

ثم بين قدرته العامة بقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] (١).

٥. الاستدلال بخرق القوانين والنواميس:

وهذا الفصل أيضاً من الأدلة الفاتكة على قدرة الله تعالى، فإن القوانين والنواميس التي يجري على مقتضاها الخلق كلهم لا يستطيع أحد خرقها إلا من أوجدها وأخضع نظام الكون لها، فالله تعالى يخرق ويعطل هذه القوانين للدلالة على أنها مجعولة مربوبة والله تعالى هو الذي خلقها وأبدعها وسلطها على مجريات الخلق، ودليل قدرته عليها هو قدرته على تعطيلها في أي وقت من الأوقات، وكثير من معجزات الأنبياء هي من هذا القبيل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَنْقُورِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ أَلِيمٍ﴾ [الاعراف: ٧٣].

(١) الفتاوى (٣/٢٩٩-٣٠٠) بتصرف.

وقوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشِّرُوهُ بِغُلَامٍ عَالِمٍ﴾ (٢٨) فَأَقْبَلَتْ أَمْرَاتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ (٢٩) قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ ﴿[الذاريات: ٢٨-٣٠].

وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [ال عمران: ٤٠].

وقوله تعالى: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (١٧) قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (١٨) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (١٩) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا (٢٠) قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَى هَيْنٍ وَلَنَجْعَلَ لَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا ﴿[مريم: ١٧-٢٢].

وقوله تعالى: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ (١٨) قَالَ أَلْقِهَا يَمُوسَى (١٩) فَالْقَهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى (٢٠) قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى (٢١) وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى ﴿[طه: ١٨-٢٢].

وقوله تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الانبياء: ٩١].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِمُتَّوَمِّنٌ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لَّا يَظْمِنُ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

والاستدلال بخرق نواميس الكون دليل على قدرته تعالى، ورد على طائفتين:

الطائفة الأولى: من يزعم من أهل الإلحاد أنَّ الطبيعة هي التي أوجدت هذا الكون ويفسر الطبيعة بأنها هي هذه النواميس والقوانين التي بموجبها تحدث الحوادث، فخرق الناموس يدل على أنَّ هذه القوانين إنما تعمل بمقتضى مشيئة أعلى منها وقدرة أكبر منها، ألا وهي مشيئة الله وقدرة الله تعالى وتقدس.

الطائفة الأخرى: طائفة من الفلاسفة الدهريَّة الذين يزعمون أنَّ العالم لم يزل ولا يزال هكذا بناء على أنَّ هذه سنة الرب تعالى ولا تبديل لسنَّته ولا تحويل لها، وبناء عليه فالرب عندهم موجب بذاته لا فاعلاً بمشيئته وقدرته، ويستدلون على هذا بمثل قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الذِّكْرِ خُلُوعٌ مِّن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الاحزاب: ٦٢] وقوله: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: ٤٣].

وهذا الذي قالوه باطل من وجوه:

منها: أن يُقال العادات الطبيعية ليس للرب فيها سنة لازمة، فإنه قد عُرف بالدلائل اليقينية أنَّ الشمس والقمر والكواكب مخلوقة بعد أن لم تكن فهذا تبديل وقع وقد قال تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ [ابراهيم: ٤٨].

ومنها أنه قد عُرف انتقاض عامة العادات فالعادة في بني آدم ألا يخلقوا إلا من أبوين وقد خلق المسيح من أم وحواء من أب وآدم من غير أم ولا أب وإحياء الموتى متواتر مرات متعددة وكذلك تكثير الطعام والشراب لغير واحد من الأنبياء والصالحين عليهم السلام.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ حجة للجمهور القائلين بالحكمة فإن أصحاب المشيئة المجردة يجوزون نقض كل عادة، ولكن يقولون إنما نعلم ما يكون بالخبر وقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ دليل على أن هذا من مقتضى حكمته وأنه يقضي في الأمور المتماثلة بقضاء متماثل لا بقضاء مخالف... وحقيقة هذا أنه إذا نقض العادة فإنها ينقضها لاختصاص تلك الحال بوصف امتازت به عن غيره فلم تكن سسته مع ذلك والاختصاص بسسته مع عدمه كما نقول في الاستحسان الصحيح وهو تخصيص بعض أفراد العام بحكم يختص به لامتيازته عن نظائره بوصف يختص به، والسنة هي العادة في الأشياء المتماثلة، فإنه سبحانه إذا حكم في الأمور المتماثلة بحكم فإن ذلك لا يستتقض ولا يتبدل^(١).



(١) انظر جامع الرسائل والمسائل (١/٤٩-٥٦)، رسالة في لفظ "السنة" لشيخ الإسلام رحمه الله.

المطلب الثالث: إثباتها بدلالة الفطرة عليها

من المعلوم لدى أهل السنة أن الإقرار بوجود الله تعالى وربوبيته أمرٌ مستقرٌ في فطر الناس، وهذا داخل في قوله تعالى: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠] وقوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة»^(١).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «قوله: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» [العلق: ١-٢] بيان لتعريفه بما قد عرف من الخلق عموماً وخلق الإنسان خصوصاً، وإن هذا مما تعرف به الفطرة، ثم إذا عرف أنه الخالق فمن المعلوم بالضرورة أن الخالق لا يكون إلا قادراً، بل كل فعل يفعله فاعل لا يكون إلا بقوة وقدرة حتى أفعال الجمادات، كهبوط الحجر والماء وحركة النار هو بقوة فيها، وكذلك حركة النبات هي بقوة فيه، وكذلك فعل كل حي من الدواب وغيرها هو بقوة فيها، وكذلك الإنسان وغيره، والخلق أعظم الأفعال، فإنه لا يقدر عليه إلا الله، فالقدرة عليه أعظم من كل قدرة وليس لها نظير من قدر المخلوقين، وأيضاً فالتعليم بالقلم يستلزم القدرة، فكل من الخلق والتعليم يستلزم القدرة»^(٢).

وقال كذلك: «السلف والأئمة وجمهور الأمة يشبّون في المخلوقات قوى وقدرة تصدر الحوادث عنها، فإثبات القدرة لله تعالى وقدرته على الفعل من أيّين الأشياء عندهم، والعلم بذلك من أظهر

(١) أخرجه البخاري في الجنائز (ح ١٣٨٥)، ومسلم في القدر (ح ٢٦٨٥) وغيرهم بألفاظ متقاربة.

(٢) الفتاوى (٣٥٣/١٦).

المعارف وأجلاها، فإنه قد استقرّ في فطرهم أنّ الفاعل لا يكون إلاّ قادراً، وأنّ القدرة صفة كمال، فإذا كان المخلوق قوياً قادراً على ما يفعله فالخالق تعالى أولى أن يكون قادراً على ما يفعله.

ومن المستقرّ في الفطر أيضاً أنّه إذا فرض الفاعل غير قادر على الفعل امتنع كونه فاعلاً^(١).

فالفطرة إذن شاهد على قدرة الله ضمن شهادتها وإقرارها بوجوده تعالى وبروبيّته، بل القرآن دلّ على هذه الفطرة بأكثر من طريق، ومن أشهر ذلك أنّ أهل الشّرك الذين ينسبون لغير الله بعض خصائص الربويّة يخلصونها وقت الشّدّة، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٥]، وهذا خبر من الله تعالى عن موقف تتجلّى فيه الفطرة وتتخلّى النفس عن كلّ أحد كانت تظن فيه شيئاً من خصائص الرب، وتتغلب الفطرة التي تدرك أنّ الله تعالى هو وحده القادر على إنقاذها في هذا الموقف العصيب، والاستغاثة تتضمن الإيثار بقدرة المستغاث به بلا شك، وهذا يبيّن بحمد الله.



(١) لوامع الأنوار (١/١٥٢) وقد بحث عنه في كتب الشيخ فلم أجده.

المبحث الثالث:

**تسمية الله تعالى نفسه بالقادر
والقدير والمقتدر، ومعنى كونه قادراً**

أثبت السلف أسماء الله تعالى القادر والقدير والمقتدر بما جاء في النصوص الشرعية.

أما القادر فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥].

وأما القدير فمن مثل قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤].

وأما المقتدر فمن قوله: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ﴾ [القمر: ٤٢].

والسلف حيث يشتون هذه الأسماء فإن لهم في هذا منهجاً تميّزوا به عن أهل البدع يمكن رسمه في النقاط الآتية:

أولاً: أنهم يشتون ما تضمّنه الاسم من صفة القدرة.

قال الإمام الطبري رحمه الله: «وأيّ أمر أيّن وطريق أوضح ودليل أدلّ دلالة من قول القائل: الله عالم على إثبات عالم له علم» ثم قال بعد استدلال لهذا الكلام: «وكذلك القول في القدرة والكلام والإرادة والعزة»^(١).

(١) التبصير في معالم الدين (ص ١٢٨-١٢٩).

قال شيخ الإسلام رحمه الله معلقاً على كلام الأصفهاني: «وأما قوله: والدليل على قدرته إيجاده الأشياء وهي إما بالذات وهو محال وإلا لكان العالم وكل واحد من مخلوقاته قديماً وهو باطل فتعين أن يكون فاعلاً بالاختيار وهو المطلوب... إما أن يكون المبدع للأشياء مجرد ذات عارية عن الصفات يستلزم وجوده المفعول كما يقوله المتفلسفة القائلون بقدم الأفلاك، وإما أن يكون ذاتاً موصوفة بالصفات لا يجب معها وجود المخلوقات كما عليه أهل الملل.

وإذا أردت التقسيم الحاصر قلت: الفاعل إما مجرد الذات، وإما الذات بصفة، فإن كان الأول فمعلوم أن العلة التامة تستلزم وجود المعلول، فإذا كان مجرد الذات هو الواجب فمجرد الذات علة تامة فيلزم وجود المعلول جميعه، ويلزم قدم جميع الحوادث، وهو خلاف المشاهدة.

وإن كان الثاني فالصفة التي يصلح بها الفعل هي القدرة، أو يُقال فإذا لم يكن موجباً لذاته بل بصفة تعين أن يكون مختاراً فإنه إما موجب بالذات وإما فاعل بالاختيار، والمختار إنما يفعل بالقدرة، إذ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فأما من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر، بل ملزوم بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها»^(١).

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٤٥).

والكرامية^(١) والكلائية^(٢) وافقت السلف في هذا^(٣).

وكذلك الأشاعرة، كما قال أبو الحسن الأشعري: «لا معنى للقادر إلا أنه ذو قدرة»^(٤).

وقال البيهقي رحمه الله: «القادر: ومعناه ذو القدرة»^(٥).

الثاني: القادر عند أهل السنة والجماعة هو الذي يفعل بمشيئة وقدره.

وإذا أراد شيئاً إرادة جازمة صار واجباً بغيره، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك... بل نحن نعلم أن القادر المختار إذا أراد الفعل إرادة جازمة وهو قادر عليه قدرة تامة لزم وجود الفعل وصار واجباً بغيره لا بنفسه، كما قال المسلمون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وما شاء سبحانه فهو قادر عليه، فإذا شاء شيئاً حصل مراداً له - وهو مقدور عليه فيلزم وجوده، ما لم يشأ لم يكن، فإنه ما لم يرد - وإن كان قادراً عليه - لم يحصل مقتضي التام لوجوده فلا يجوز وجوده... ومع القدرة التامة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل.

(١) الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني المبتدع، من أقواله أن الإيمان قول باللسان بدون اعتقاد ولا عمل، وقال بعض

أتباعه بأن الله جسم لا كالأجسام، انظر السير (١٠/٥٢٣) والملل والنحل للشهرستاني (١/٩٩).

(٢) الكلائية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري رأس المتكلمين بالبصرة صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة،

وإن كان في خضم هذه التصانيف قد خالف مذهب السلف في مواضع عديدة، عاش إلى قبل سنة (٢٤٠هـ)، السير

(١١/١٧٤) والطبقات للسبكي (٢/٢٩٩).

(٣) الملل والنحل (ص ١٠٣) ومقالات الإسلاميين (١/٢٥٠).

(٤) الملل والنحل (ص ٨١).

(٥) الأسماء والصفات (ص ١٥٥).

ولا يُتصوّر عدم الفعل إلّا لعدم كمال القدرة أو لعدم كمال الإرادة... والرّب تعالى قادر مختار يفعل بمشيئته لا مكره له... يوجب بمشيئته وقدرته ما شاء وجوده وهذا هو القادر المختار^(١).

ويدلّ عليه حديث ابن مسعود أنّ رسول الله ﷺ قال: «آخر من يدخل الجنة رجل فهو يمشي مرة ويكبو مرة وتسفعه النار مرة فإذا ما جاوزها التفت إليها فقال: تبارك الذي نجاني منك لقد أعطاني الله شيئاً ما أعطاه أحداً من الأولين والآخرين» وفي آخره «فإذا أدناه منها فسمع أصوات أهل الجنة فيقول: أي رب أدخلنيها، فيقول: يا ابن آدم ما يصريني منك أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها معها؟ قال: يا رب أتستهزئ مني وأنت ربّ العالمين؟» فضحك ابن مسعود، فقال: ألا تسألوني ممّ أضحك؟ فقالوا: ممّ تضحك؟ قال: هكذا ضحك رسول الله ﷺ فقالوا: ممّ تضحك يا رسول الله؟ قال: «من ضحك ربّ العالمين حين قال: أتستهزئ مني وأنت ربّ العالمين، فيقول: إني لا أستهزئ منك ولكني على ما أشاء قادر»^(٢) فعلق وجود المقدور على المشيئة، فليس بين الممكن وبين أن يكون إلّا أن يشاؤه عز ثناؤه.

الثالث: أنهم يشنون القدرة الشاملة.

لا شك أنّ الإيمان بقدرة الله تعالى من لوازم الإيمان بالرّب، فإنّه لا معنى للإيمان به إلّا أنّه موجد هذا الكون ومن فيه، وهذا يستلزم أنّه قادرٌ عليه، ولهذا لا يكاد يجادل في أنّ الله تعالى قادر أحد، بغضّ النظر عن تفسيره وفهمه للقدرة وأثر القدرة، حتّى الجهم مع غلوّه في إنكار الأسماء والصفات

(١) منهاج السنة (١/١٦٢ ١٦٤) بتصرّف.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان (ح ١٨٧).

فإنه استثنى من ذلك تسميته بالقادر^(١)، لكن أهل السنة تميزوا عن الجميع بأنهم آمنوا وصدقوا بقدرة الله تعالى الشاملة لكل شيء فلا يخرج عنها شيء.

قال الحلبي^(٢): «المقتدر المظهر قدرته بفعل ما يقدر عليه، وقد كان ذلك من الله فيما أمضاه وإن كان يقدر على أشياء كثيرة لم يفعلها، ولو شاء لفعلها فاستحق بذلك أن يكون مقتدراً.

وقال أبو سليمان^(٣): «المقتدر هو التام القدرة الذي لا يمتنع عليه شيء ولا يحتجز عنه بمنعة وقوة، ووزنه مفتعل من القدرة، إلا أن الاقتدار أبلغ وأعم لأنه يقتضي الإطلاق، والقدرة قد يدخلها نوع من التضمين بالمقدور عليه»^(٤)، وقال الحلبي أيضاً: «القدير التام القدرة لا يلبس قدرته عجز بوجه»^(٥).

قال شيخ الإسلام: «وأصل ذلك تقريرهم: أن الله خالق كل شيء ولا خالق غيره، وهذا مذهب سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة، وهو أحسن ما امتاز به الأشعري عن طوائف المتكلمين وبالع في ذلك حتى جعل أخص أوصاف الرب القدرة على الاختراع وزعم أن هذا معنى الإلهية»^(٦).

(١) منهاج السنة (٢/٥٢٦-٥٢٧).

(٢) القاضي أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد البخاري الشافعي، محسوب على الأشاعرة توفي سنة (٤٠٣هـ)، السير (١٧/٢٣١).

(٣) هو الخطابي.

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي (ص ٤٥).

(٥) الأسماء والصفات للبيهقي (ص ٥٨).

(٦) بغية المرتاد (ص ٢٦١).

ويدخل في قدرة الرب تعالى المعلوم فإنه شيء في العلم، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ما تعلقت به المشيئة تعلقت به القدرة فإن ما شاء الله كان، ولا يكون شيء إلا بقدرته، وما تعلقت به القدرة من الموجودات تعلقت به المشيئة، فإنه لا يكون شيء إلا بقدرته ومشيتته، وما جاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة، وكذلك بالعكس وما لا فلا، ولهذا قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] والشيء في الأصل: مصدر شاء يشاء شيئاً كنال ينال نيلاً، ثم وضعوا المصدر موضع المفعول فسموا الشيء شيئاً كما يسمى النيل المنيل نيلاً فقالوا: نيل المعدن وكما يسمى المقدور قدرة والمخلوق خلقاً فقلوه: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ أي على كل ما يشاء، فممنه ما قد شيء فوجد ومنه ما لم يشأ لكنه شيء في العلم بمعنى أنه قابل لأن يشاء وقوله: ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ﴾ يتناول ما كان شيئاً في الخارج والعلم أو ما كان شيئاً في العلم فقط، بخلاف ما لا يجوز أن تتناوله المشيئة وهو الحق تعالى وصفاته أو الممتنع لنفسه فإنه غير داخل في العموم، ولهذا اتفق الناس على أن الممتنع لنفسه ليس بشيء وتنازعوا في المعلوم الممكن: فذهب فريق من أهل الكلام من المعتزلة والرافضة^(١) وبعض من وافقهم من ضلال الصوفية: إلى أنه شيء في الخارج لتعلق الإرادة والقدرة به وهذا غلط، وإنما هو معلوم لله ومراد له إن كان مما يوجد وليس له في نفسه لا موت ولا وجود ولا حقيقة أصلاً، بل

(١) من أصناف الشيعة سُموا رافضة لأنهم لما سألوا زيد بن علي بن الحسين عن إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فأقرهما بالفضل وصحح إمامتهما رفضوا ذلك فقال: رفضتموني، وانشقوا عنه والرافضة الآن يُطلق على الإمامية والاثنى عشرية على وجه الخصوص، انظر مقالات الإسلاميين (١/ ٨٨) والملل والنحل (١/ ١٥٥).

وجوده وثبوته وحصوله شيء واحد، وماهيته وحقيقته في الخارج هي نفس وجوده وحصوله وثبوته، ليس في الخارج شيان، وإن كان العقل يميز الماهية المطلقة عن الوجود المطلق»^(١).

الرابع: أنهم يشبّهون قدرته على الفعل عموماً بواسطة وبدون واسطة.

لا شك أن الله تعالى قادر على كل شيء، وهو قادر على مقدرات تقوم به وهي أفعاله، ومقدرات لا تقوم به وهي مفعولاته، وهذه القدرة تعني أنه قد يوجد الشيء من عدم وقد يوجد من موجود^(٢)، وهذا موضع إجماع من المسلمين ولا يخالف في ذلك إلا الفلاسفة وبعض المعتزلة، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «الله سبحانه قادر أن يخلق ما يخلقه بيديه، وقادر أن يخلق ما يخلقه بغير يديه، وقد وردت الآثار من العلم بأنه خلق بعض الأشياء بيديه وخلق بعض الأشياء بغير يديه»^(٣).

وقال: «إنه سبحانه الغني الصمد القادر، وقد خلق ما خلق من أمر السماوات والأرض والدنيا والآخرة بالأسباب التي خلقها، وجعل بعض المخلوقات سبباً لبعض... فإذا كان خلقه بعض المخلوقات ببعض لا يوجب حاجته إلى مخلوقاته ولا ينافي كونه صمداً غنياً عن غيره، فكيف يكون خلقه لآدم بيده وقبضه الأرض بيده موجباً لحاجته إلى غيره»^(٤).

(١) الفتاوى (٣٨٤٣٨٣/٨).

(٢) والأشاعة توافق السلف في هذا، انظر مثلاً أصول الدين للبغدادى (ص ٧٠).

(٣) بيان تلييس الجهميّة (٥١٣/١).

(٤) بيان تلييس الجهميّة (٥١٥/١).

الخامس: مراد أهل السّنة بكونه قادراً: أنّه قادر على كلّ ممكن.

الأصل أنّ كلّ ما يصحّ أن تتعلّق مشيئة الله به فالله تعالى قادر عليه، قال شيخ الإسلام: «قول القائل: إنّ الله قادر على جميع المقدورات يُراد به شيان: أحدهما: أنّه قادر على كلّ ممكن، فإنّ كلّ ممكن هو مقدور بمعنى أنّه يقدر القادر على فعله، والثاني: أن يُراد به قادر على كلّ ما هو مقدور له لا يقدر على ما ليس بمقدور له.

والمعنى الأوّل هو مراد أهل السّنة المبتنين للقدر إذا قالوا: «هو قادر على كلّ مقدور»، فإنّهم يقولون: إنّ الله قادر على كلّ ما يمكن أن يكون مقدوراً لأيّ قادر كان، فما من أمر ممكن في نفسه إلّا والله قادر عليه، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، فأما الممتنع لنفسه فإنّه ليس بشيء عند عامّة العقلاء، وإنّما تنازعوا في المعدوم الممكن هل هو شيء أم لا؟

فأما الممتنع فلم يقل أحد: إنّ شيء ثابت في الخارج، فإنّ الممتنع هو ما لا يمكن وجوده في الخارج مثل كون الشيء موجوداً معدوماً، فإنّ هذا الممتنع لذاته لا يُعقل ثبوته في الخارج.

والممتنع يُقال على الممتنع لنفسه مثل هذه الأمور، وعلى الممتنع لغيره: مثل ما علم الله أنّه لا يكون وأخبر أنّه لا يكون وكتب أنّه لا يكون فهذا لا يكون.

وقد يُقال: إنّ يمتنع أن يكون لأنّه لو كان للزم أن يكون علم الله بخلاف معلومه وخبره بخلاف خبره، لكنّ هذا هو ممكن في نفسه والله قادر عليه كما قال تعالى: ﴿بَلَىٰ قَدَرِينَ عَلَىٰ أَن تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ﴾، ومن

ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ [السجدة: ١٣] وأمثال ذلك مما أخبر الله تعالى أنه لو شاء لفعله فإن هذه الأمور تستلزم أنها ممكنة مقدورة^(١).

وقال ابن القيم: «ومن أسرارها^(٢) أنها تضمنت إثبات قدرة الرب على ما علم أنه لا يكون ولا يفعله، وهذا على أحد القولين في قوله: ﴿بَلَىٰ قَدَرِينَ عَلَىٰ أَن تُسَوَّىٰ بَنَانُهُ﴾ فأخبر أنه قادر عليه ولم يفعله ولم يرده، وأصرح من هذا قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَتْهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١٨] وهذا أيضاً على أحد القولين، أي تغور العيون في الأرض فلا يُقدر على الماء، بل يكون من باب القدرة على ما سيفعله.

وأصرح من هذين الموضعين قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥] وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال عند نزول هذه الآية: «أعوذ بوجهك»^(٣) ولكن قد ثبت عنه ﷺ أنه لا بد أن يقع في أمته خسف^(٤)، ولكن لا يكون عاماً، وهذا عذاب من تحت الأرجل، وروى أنه كان في الأمة قذفٌ أيضاً، وهذا عذاب من فوق، فيكون هذا من باب الإخبار بقدرته على ما سيفعله، وإن أريد به القدرة على عذاب الاستئصال، فهو من القدرة على ما لا يريده، وقد صرح سبحانه بأنه لو شاء لفعل ما لم يفعله في غير موضع من كتابه، كقوله:

(١) بتصرف يسير من منهاج السنة (٢/٢٨٨-٢٩٠).

(٢) أي سورة القيامة.

(٣) أخرجه البخاري في تفسير القرآن (ح ٤٦٢٨) عن جابر رضي الله عنه.

(٤) أخرجه مسلم في الفتن وأشرط الساعة (ح ٢٩٠١) عن حذيفة الغفاري رضي الله عنه.

﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ [السجدة: ١٣] ونظائره، وهذا مما لا خفاء فيه بين أهل

السنة^(١).

السادس: إن قدرته تعالى هي قدرته على الفعل اللازم والمتعدي، شاملة للأعيان والأعراض.

قدرة الله تعالى متعلقة بأفعاله التي تقوم بذاته المقدسة لازمة ومتعدية، وتتعلق أيضاً بكل موجود من الأعيان والأعراض، أما الأعيان فكالحيوان والجماد والنبات والسموات والأرض، وأما الأعراض فكالحركة والسكون والألوان والطعوم والأفعال أيضاً من الأعراض، فقال شيخ الإسلام رحمه الله: «القدرة هي قدرته على الفعل، والفعل نوعان: لازم ومتعدٍ، والنوعان في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] فالاستواء

والإتيان والمجيء والتزول ونحو ذلك أفعال لازمة لا تتعدى إلى مفعول، بل هي قائمة بالفاعل، والخلق والرزق والإماتة والإحياء والإعطاء والمنع والهدى والنصر والتزويل ونحو ذلك تتعدى إلى مفعول، والناس في هذين النوعين على ثلاثة أقوال: منهم من لا يثبت فعلاً قائماً بالفاعل لا لازماً ولا متعدياً. وهذا قول الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم كالأشعري ومتبعيه، والقول الثاني: أن الفعل المتعدي قائم بنفسه دون اللازم فيقولون: الخلق قائم بنفسه ليس هو المخلوق.. وهذا قول الكلائية ومن وافقهم من الحنفية والحنبلية والمالكية والشافعية.

والقول الثالث إثبات الفعلين: اللازم والمتعدي كما دل عليه القرآن فنقول: إنه كما أخبر عن نفسه: أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش وهو قول السلف وأئمة السنة^(١).

(١) التبيان في أقسام القرآن (ص ١٥٨-١٥٩).

السابع: دوام كونه قادراً في الأزل والأبد.

صفة القدرة من صفات الله تعالى الذاتية التي لا تتعلق في أصلها بمشيئته تعالى^(٢)، بل متعلقة بذاته ووجوده وربوبيته، فلا يزال تعالى متصفاً بها أزلاً وأبداً، فإن القدرة صفة كمال باتفاق العقلاء، والله تعالى يجب له الكمال في كل وقت، ووصفه بعدم القدرة في وقت من الأوقات وصف له بالعجز والله تعالى مُتَرِّه عنه، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «المسألة السادسة: دوام كونه قادراً في الأزل والأبد فإنه قادرٌ ولا يزال قادراً على ما يشاؤه بمشيئته، فلم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء وهذا قول السلف والأئمة كابن المبارك^(٣) وأحمد، وفي صحيح البخاري تعليقاً أن رجلاً سأل ابن عباس رضي الله عنهما عن قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ١٠٠]، ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٥٨]، ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤] فكأنه كان فمضى، فقال ابن عباس: قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ﴾ فإنه يجل نفسه عن ذلك وسمى نفسه بذلك لم يجله أحد غيره وكان أي لم يزل كذلك»^(٤).

(١) الفتاوى بتصرف (١٩/٨-٢٧).

(٢) بمعنى أن وجود مقدوراته تعالى وأفعاله تتعلق بالمشيئة، فالله تعالى لا يقوم به فعل ولا يوجد موجوداً إلا بمشيئته وحكمته تعالى.

(٣) عبدالله بن المبارك بن واضح ابو عبدالرحمن الحنظلي ثم المروزي الإمام شيخ الإسلام وأمير الأتقياء في وقته، من مصنفاته الزهد، انظر ترجمته في السير (٣٧٨/٨).

(٤) الفتاوى (٢٩/٨-٣٠)، والأثر أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب سورة حم السجدة معلقاً عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير به، وذكر إسناده بعد ذلك قال: حدثني يوسف بن عدي حدثنا عبيدالله بن عمرو عن زيد بن أبي أنيسة عن

المبحث الرابع: علاقة صفة القدرة بسائر الصفات الإلهية

المقصد من هذا المبحث بيان ترابط الصفات الإلهية ودلالة بعضها على بعض من طريق التّطابق أو التضمّن أو اللزوم، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى معرفة أثر هذا الترابط في سريان الخلل في الإيمان بالقدرة وتأثيره في الإيمان بباقي الصفات.

ففي جانب الاستدلال على قدرة الله تعالى ببعض الأسماء الصفات الأخرى:

يمكن القول: إنّ كلّ صفات الله تعالى وأسمائه مؤوَّلة بالقدرة، فالسميع هو القادر على إدراك الأصوات، والبصير هو القادر على إدراك المبصرات والخالق هو القادر على الإبداع والمستقم هو القادر على الانتقام وهكذا.

ولكنّ القدرة عادة ما تُذكر في القدرة على الإيجاد والاختراع، ولهذا يعدّ المتكلّمون القدرة على الاختراع أخصّ وصف الإله^(١).

المنهال بهذا»، وهذا يعني أنه عند البخاري صحيح إلى المنهال لأنه علقه بصيغة الجزم وإن كان ليس على شرطه كما بينه الحافظ في الفتح (٥٥٩/٨).

(١) بغية المرئاد (ص ٢٦١)، وهو خطأ كما بينه شيخ الإسلام في أكثر من موضع، فإن صفات الله تعالى كلها مختصة به وهو مختص بها لا يشركه أحد فيها، والصحيح أن أخص وصف له تعالى أنه المعبود بحق أو هو ذو الألوهية وهو الوصف الذي دعت الأنبياء الخلق إلى الإقرار به وافترق الناس فيها إلى مؤمن وكافر، انظر الفتاوى (٩٦/٣) وما بعدها.

مع أنَّ القدرة في حقيقة الأمر تمتد لتشمل أنواعاً غير الاختراع - فقدرة الله تعالى تشمل كل ممكن يفرضه الذهن - فإنَّها كلّها تحتمل هذا المعنى، ولهذا فإنَّ التشكيك أو النفي لأيِّ صفة من صفات الله تعالى هو في الحقيقة انتقاص من قدرته عز وجل.

فمن نفى صفة السمع فقد انتقص من قدرة الله تعالى.

ومن نفى نزوله واستواءه وأفعاله الاختيارية فقد انتقص من قدرة الله تعالى شعر بذلك أم لم يشعر.

ولهذا فلا عجب أن يمتدَّ البحث عند المعتزلة بعد نفهم الصفات إلى قدرة الله ولا يجدون غضاضة من نفى قدرة الله تعالى على أفعال العباد، فهي نتيجة طبيعية لإنكار صفاته والشك في قدرته على أفعاله الاختيارية كالكلام والنزول والتَّقرُّب.

ولهذا ألزمهم أئمة السلف نسبة العجز لله تعالى في أكثر من موضع، قال ابن القيم رحمه الله: «وفي تفسير علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، قال: الذين يقولون: «إنَّ الله على كل شيء قدير».

وهذا من فقه ابن عباس وعلمه بالتأويل ومعرفته بحقائق الأسماء والصفات، فإنَّ أكثر أهل الكلام لا يوفون هذه الجملة حقها ولو كانوا يقولون بها، فمنكرو القدرة وخلق أفعال العباد لا يقولون بها على وجهها، ومنكرو أفعال الرب القائمة به لا يقولون بها على وجهها، بل يصرحون أنه لا يقدر على فعل يقوم به.

ومن لا يقرب بأن الله سبحانه كل يوم هو في شأن يفعل ما يشاء لا يقرب بأن الله على كل شيء قدير.

ومن لا يقر بأن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء^(١)، وأنه سبحانه مقلب القلوب حقيقة، وأنه إن شاء أن يقيم القلب أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاعه، لا يقر بأن الله على كل شيء قدير.

ومن لا يقر أنه استوى على عرشه بعد أن خلق السماوات والأرض وأنه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا يقول: من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له^(٢)، وأنه يحيي يوم القيامة فيفصل بين عباده^(٣)، وأنه يضع رجله على النار فيضيق بها أهلها ويتزوي بعضها إلى بعض^(٤)، إلى غير ذلك من شؤون وأفعاله التي من لم يقر بها لم يقر بأنه على كل شيء قدير^(٥).

* إثبات رؤية الله تعالى يلزم منه إثبات قدرته تعالى والإيمان بها:

قال شيخ الإسلام رحمه الله معلقاً على قول الأشعري: «من زعم أن الله لا يرى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله عز وجل عالماً ولا قادراً ولا رائياً لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى»: «قلت وهذا المعنى الذي ذكره الأشعري من أن الموجود يقدر الله على أن يريناه وأن المعدوم هو الذي لا يجوز رؤيته فنفي رؤيته يستلزم نفي الوجود هو مأخوذ من كلام السلف والأئمة: وذلك أن الله على كل شيء قدير، وهذا لفظ عام لا تخصيص فيه، فأما الممتع لذاته فليس بشيء باتفاق العقلاء أصلاً

(١) أخرجه مسلم في القدر (ح ٢٦٥٤) عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري في الجمعة (ح ١١٤٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم في الإيمان (ح ١٨٣) عن أبي سعيد الخدري.

(٤) أخرجه البخاري في تفسير القرآن (ح ٤٥٨٠) ومسلم (ح ٢٨٤٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) شفاء العليل (ص ٦٢).

فلا يدخل في العموم، أما خلق قوة في العباد يقدرُون بها على رؤيته فإن ذلك يقتضي كمال قدرته، وما من موجود قائم بنفسه إلا والله قادر على أن يرينا إياه، بل قد يقال ذلك في كل موجود سواء قام بنفسه أو قام بغيره^(١).

كما أن عامة صفات الله تعالى وأسمائه متضمنة لصفة القدرة، وما من صفة إلا وتدّل على صفة القدرة إما تضمناً وإما استلزاماً.

وسأذكر هنا أشهر الأسماء والصفات التي ترتبط بالقدرة كما ذكره الأئمة إما تضمناً وإما استلزاماً:

١. المحيط: قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

مُحِيطًا﴾ [النساء: ١٢٦] قال الحليمي: «ومعناه أنه الذي لا يُقدر على الفرار منه وهي راجعة إلى كمال العلم والقدرة، قال أبو سليمان: هو الذي أحاطت قدرته بجميع خلقه»^(٢).

وقال البيهقي: «هو الذي أحاطت قدرته بجميع المقدورات وأحاط علمه بجميع المعلومات»^(٣).

٢. الغالب: قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

[يوسف: ٢١] قال الحليمي: «وهذا أيضاً إشارة إلى كمال القدرة والقدرة»^(١).

(١) باختصار من بيان تليس الجهمية (٢/٣٤٩-٣٥٠).

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي (ص ٥٨).

(٣) الاعتقاد (ص ٥٨).

٣. القوي: قال الله تعالى: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [المجادلة:

٢١]، قال أبو سليمان: «قد يكون بمعنى القادر ومن قوي على شيء فقد قدر عليه»^(٢).

٤. القاهر: قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الانعام: ١٨].

٥. القهار: ﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [ابراهيم:

٤٨].

٦. المتين: قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].^(٣)

٧. العزيز: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩] قال البيهقي: «العزة إن كانت بمعنى الشدة

وهي القوة فمعناها يرجع إلى صفة القدرة، وكذلك إن كانت بمعنى الغلبة فمعناها يعود إلى القدرة»^(٤).

قال ابن القيم: «العزة كمال القدرة»^(٥).

وقال ابن القيم أيضاً: «فإن العزة تتضمن القوة، والله القوة جميعاً، يقال: عزيز - بفتح العين - إذا

اشتد وقوي، ومنه الأرض العزاز: الصلبة الشديدة، وعزيز بكسر العين إذا امتنع ممن يرومه وعز

(١) الأسماء والصفات (ص ٥٨).

(٢) الأسماء والصفات (ص ٦١).

(٣) الأسماء والصفات (ص ١٥٥).

(٤) الأسماء والصفات (ص ١٦٨).

(٥) بدائع الفوائد (١/ ٥٧).

يعز بضم العين إذا غلب وقهر، فأعطوا أقوى الحركات وهي الضمة - لأقوى المعاني وهو الغلبة والقهر للغير وأضعفها وهي الفتحة لأضعف هذه المعاني وهو كون الشيء في نفسه صلباً، ولا يلزم من ذلك أن يمتنع عمن يرومه والحركة المتوسطة وهي الكسرة للمعنى المتوسطة وهو القوي الممتنع عن غيره، ولا يلزم منه أن يقهر غيره ويغلبه. فأعطوا الأقوى للأقوى والأضعف للأضعف والمتوسط للمتوسط. ولا ريب أن قهر المربوب عما يريد من أقوى أوصاف القادر فإن قهره عن إرادته وجعله غير مرید كان أقوى أنواع القهر، والعز ضد الذل، والذل أصله الضعف والعجز فالعز يقتضي كمال القدرة، ولهذا يوصف به المؤمن ولا يكون ذملاً له بخلاف الكبر^(١).

٨. الصمد: قال تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢] قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فاسمه الصمد يتضمن صفات الكمال، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: هو العليم الذي كمل في علمه، والتقدير الذي كمل في قدرته»^(٢).

٩. الملك: قال تعالى: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٦] قال السيدي: «والملك... حقيقتها في صفة الله عز وجل أن يكون قادراً على الإيجاد»^(٣).

قال ابن القيم في بيان بعض الصفات الواردة في سورة البروج: «وقد اشتملت هذه السورة على اختصارها من التوحيد على وصفه سبحانه بالعزة المتضمنة للقدرة والقوة... ووصفه بشدة البطش

(١) طريق المهجرتين لابن القيم، (ص ١٢٧).

(٢) منهاج السنة (١٨٦/٢) بتصرف يسير، وانظر تفسير الطبري في قوله تعالى: الله الصمد.

(٣) الاعتقاد للسيدي (ص ٤٩) وفي عبارة السيدي قصور، فإن الملك صفة أخرى مغايرة للقدرة وإن كانت لازمة لها.

المتضمن لكمال القوة والعزة والقدرة، وتفرد بالإبداء والإعادة المتضمن لتوحيد ربوبيته وتصرفه في المخلوقات بالإبداء والإعادة وانقيادها لقدرته، فلا يستعصي عليه منها شيء... ووصفه بالمجد المتضمن لسعة العلم والقدرة والملك والغنى والجلود والإحسان والكرم، وكونه فعالاً لما يريد المتضمن لحياته وعلمه وقدرته ومشيتته وحكمته، وغير ذلك من أوصاف كماله^(١).

١٠. والعفو كذلك، قال تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾

[النساء: ٩٩] قال ابن القيم: «اقتران العفو بالقدرة كإقتران الحلم والرحمة بالعلم، لأن العفو إنما يحسن عند القدرة»^(٢).

أمّا التلازم: فإنّ البحث في صفة القدرة متلازم للبحث في صفات أخرى لا تنفك عنها، وأخص بذلك ثلاث صفات: ألا وهي: العلم والخلق والمشيئة، فإنّها مع القدرة تكون الصّورة الكاملة لمعتقد المؤمن في قضاء الله وقدره، وهي ملخص ما عبر عنه أهل السنّة في مراتب القدر الأربع وقد رأينا كيف كمل الإيمان بها مذهب السلف في القدر، وكيف أثر الخلل فيها في مذهب أهل البدعة في القدر.

١١. العلم: قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِئَعْلَمُوا

أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢].

(١) التبيان في أقسام القرآن (ص ١٠٣) بتصرف يسير.

(٢) بدائع الفوائد (١/ ٩٠).

وقد جمع الله بين العلم والقدرة في غير ما آية، قال ابن القيم رحمه الله: ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦] فتضمن هذان الاسمان صفتي القدرة والعلم وخلق أعمال العباد وحدوث كل ما سوى الله، لأن القدرة هي قدرة الله كما قال أحمد بن حنبل، فتضمنت إثبات القدر، ولأن عزته تمنع أن يكون في ملكه ما لا يشاؤه، أو أن يشاء ما لا يكون فكمال عزته تبطل ذلك، وكذلك كمال قدرته توجب أن يكون خالق كل شيء، وذلك ينفي أن يكون في العالم شيء قديم لا يتعلق به خلقه، لأن كمال قدرته وعزته يبطل ذلك^(١).

وقال ابن القيم أيضاً: «ثم أنكر سبحانه على الإنسان ظنه وحسابه أن لن يقدر عليه^(٢)، من خلقه في هذا الكبد والشدة والقوة التي يكابد بها الأمور فإن الذي خلقه كذلك أولى بالقدرة منه وأحق، فكيف يقدر على غيره من لم يكن قادراً على نفسه، فهذا برهان مستقل بنفسه، مع أنه متضمن للجزاء الذي مناطه القدرة والعلم، فنبه على ذلك بقوله: ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ [البلد: ٥] ويقول: ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ [البلد: ٧] فيحصى عليه ما عمل من خير وشر، ولا يقدر عليه فيجازيه بما يستحقه؟».

وأيضاً فإن طريقة القرآن بذكر العلم والقدرة، تهديداً وتخويفاً لترتب الجزاء عليهما... وليس المراد به مجرد الأخبار بالقدرة والعلم، لكن الإخبار مع ذلك بما يترتب عليهما من الجزاء بالعدل، فإنه إن كان قادراً أمكن مجازاته، وإذا كان عالماً أمكن ذلك بالقسط والعدل، ومن لم يكن قادراً لم يمكن مجازاته، وإذا كان

(١) بدائع الفوائد (١/ ٢١٠).

(٢) أي في سورة البلد.

قادراً لكنه غير عالم بتفاصيل الأعمال ومقادير جزائها لم يجاز بالعدل، والرب تعالى موصوف بكمال القدرة، وكمال العلم، فالجزء منه موقوف على مجرد مشيئته وإرادته^(١).

١٢. المشيئة: لقد كان البحث في المشيئة مرتبطاً للبحث في القدرة سواء بسواء، ويتأثر كل منهما بالآخر.

فمن المعلوم عند جميع المسلمين أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذا الإثبات لمطلق المشيئة متضمنٌ لإثبات مطلق القدرة، وإلا وقع تناقض، ومن هنا التزم من نفى قدرة الله تعالى على بعض الأمور أن الله لا يشاؤها والتزم من قال بأنه يشاء ما لا يكون أنه لا يقدر عليه.

ونلمح أن المسلمين في مقولتهم تلك لا يذكرون القدرة، وهذا يعني أن الحدوث والفعل متوقف على المشيئة وإلا فقد رتبته بالنسبة لكل شيء واحدة، كما في حديث ابن مسعود في آخر من يدخل الجنة وفي آخره: «فقالوا مم تضحك يا رسول الله قال من ضحك رب العالمين حين قال أستهزئ مني وأنت رب العالمين فيقول إني لا أستهزئ منك ولكني على ما أشاء قادر»^(٢).

قال ابن القيم: «صفات الكمال كلها ترجع إلى العلم والقدرة، والإرادة فرع العلم فإنها تستلزم الشعور بالمراد فهي مفتقرة إلى العلم في ذاتها وحقيقتها، والقدرة لا تؤثر إلا بواسطة الإرادة، والعلم لا

(١) التبيان في أقسام القرآن (ص ٤٨- ٥١) باختصار.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان (ح ١٧٨).

يفتقر في تعلّقه بالمعلوم إلى واحدة منهما، وأما القدرة والإرادة فكل منهما يفتقر في تعلّقه بالمراد والمقدور إلى العلم^(١).

١٣. الخلق: الخلق صفة فعل، والفعل من لوازمه القدرة، والقادر هو الفاعل باختياره كما تقدّم، قال ابن القيم في قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩]: «ولما كان الخلق يستلزم قدرة الخالق على مخلوقه وعلمه بتفاصيل خلقه اتبع ذلك بقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾»^(٢).

قال شيخ الإسلام: «قوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ ١ ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ١-٢] بيان لتعريفه بما قد عرف من الخلق عموماً وخلق الإنسان خصوصاً... ثم إذا عرف أنه الخالق فمن المعلوم بالضرورة أنّ الخالق لا يكون إلا قادراً، بل كل فعل يفعله فاعل لا يكون إلا بقوة وقدرة حتى أفعال الجمادات... والخلق أعظم الأفعال فإنه لا يقدر عليه إلا الله، فالقدرة عليه أعظم من كل قدرة وليس لها نظير من قدر المخلوقين، وأيضاً فالتعليم بالقلم يستلزم القدرة، فكل من الخلق والتعليم يستلزم القدرة»^(٣).

وبعد هذا الإيجاز يتبين لنا ارتباط أسماء الله وصفاته ارتباطاً قوياً بحيث لا يمكن أن يؤمن شخص باسم منها أو بصفة منها حق الإيمان مع تفريطه في اسم آخر أو صفة أخرى، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «كل اسم من أسماء الله فإنه يستلزم معنى الآخر؛ فإنه يدل على الذات والذات

(١) مفتاح دار السعادة (١/١٢١).

(٢) الصواعق المرسلة (٢/٤٧٤).

(٣) الفتاوى (١٦/٣٥٤٣٥٣) بتصرّف وحذف.

تستلزم معنى الاسم الآخر لكن هذا باللزم. وأما دلالة كل اسم على خاصيته وعلى الذات بمجموعهما فبالمطابقة ودلالاتها على أحدهما بالتضمن^(١).



(١) الفتاوى (١٠/٢٤٥).

المبحث الخامس:
أهميّة الإيمان بقدرة الله تعالى في الإيمان بعامة
وفي الإيمان بالقدر خاصة

الإيمان بقدرة الله تعالى الشاملة هي أساس الإيمان بالقدر، ولهذا عبّر عن ذلك الإمام أحمد بقوله:
القدر قدرة الله^(١).

ولأنّ الإيمان بالقدر هو نظام الدين، فإنّ تثبيت هذا الأس في بناء الإيمان أخذ مساحة لا يُستهان
بها من النصوص الشرعيّة وكلام السلف الصالح.
أولاً:

إنّ النظر في قدرة الله تعالى وعمق الإيمان بها وبشموليّتها يعمّق في المؤمنين إيمانهم بالله من وجوه
عدّة:

١ . تعظيم الله تعالى وقدره حقّ قدره، قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا
بِقَبْضَتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾
[الزمر: ٦٧]، قال ابن القيم رحمه الله: «وكذلك ما قدره حق قدره من قال: إنه لم يرسل إلى خلقه
رسولاً، ولا أنزل كتاباً، بل نسبه إلى ما لا يليق به ولا يحسن منه من إهمال خلقه وتضييعهم وتركهم
سدى، وخلقهم باطلاً وعبثاً، ولا قدره حق قدره من نفى حقائق أسمائه الحسنی وصفاته العلی فنفي

(١) تقدّم (ص ٤٠).

سمعه وبصره وإرادته واختياره وعلوه فوق خلقه، وكلامه وتكليمه لمن شاء من خلقه بما يريد، أو نفى عموم قدرته وتعلقها بأفعال العباد من طاعتهم ومعاصيهم، فأخرجها عن قدرته ومشيتته.

وكذلك ما قدره حق قدره من قال: إنه يعاقب عبده على ما لا يفعله العبد، ولا له عليه قدرة ولا تأثير له فيه البتة، بل هو نفس فعل الرب جلّ جلاله، فيعاقب عبده على فعله هو سبحانه الذي جبر العبد عليه، وجبره على الفعل أعظم من إكراه المخلوق للمخلوق، وإذا كان من المستقر في الفطر والعقول أنّ السيد لو أكره عبده على فعل أو ألجأه إليه ثم عاقبه عليه لكان قبيحاً، فأعدل العادلين وأحكم الحاكمين وأرحم الراحمين، كيف يجبر العبد على فعل لا يكون للعبد فيه صنع ولا تأثير، ولا هو واقع بإرادته، بل ولا هو فعله البتة، ثم يعاقبه عليه عقوبة الأبد، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وقول هؤلاء شر من أقوال المجوس، والطائفتان ما قدروا الله حق قدره^(١).

٢. معرفة الإنسان نفسه على حقيقتها، ونسبتها إلى خالقها وافتقارها إليه:

قال ابن القيم رحمه الله: «المشهد الحادي عشر^(٢): وهو مشهد العجز والضعف، وأنه^(٣) أعجز شيء عن حفظ نفسه وأضعفه، وأنه لا قوة ولا قدرة ولا حول إلا بربه... وهكذا حال العبد ملقى بين الله وبين أعدائه، من شياطين الإنس والجن، فإن حماه منهم وكفهم عنه لم يجدوا إليه سبيلاً، وإن تخلّى عنه ووكله إلى نفسه طرفة عين لم ينقسم عليهم، بل هو نصيب من ظفر به منهم.

(١) الداء والدواء (ص ١٦٤-١٦٧) باختصار.

(٢) أي من مشاهد العبد عند المعصية.

(٣) أي العبد.

وفي هذا المشهد يعرف نفسه حقاً، ويعرف ربه، وهذا أحد التأويلات للكلام المشهور «من عرف نفسه عرف ربه»، وليس هذا حديثاً عن رسول الله ﷺ إنما هو أثر إسرائيلي وفيه ثلاث تأويلات:

أحدها: أن من عرف نفسه بالضعف عرف ربه بالقوة، ومن عرفها بالعجز عرف ربه بالقدرة، ومن عرفها بالذل، عرف ربه بالعز، ومن عرفها بالجهل، عرف ربه بالعلم، فإن الله سبحانه استأثر بالكمال المطلق، والحمد والثناء، والمجد والغنى، والعبد فقير ناقص محتاج، وكلما ازدادت معرفة العبد بنقصه وعييه وفقره وذله وضعفه: ازدادت معرفته لربه بأوصاف كماله.

التأويل الثاني: أن من نظر إلى نفسه وما فيها من الصفات الممدوحة من القوة والإرادة والكلام والمشية والحياة، عرف أن من أعطاه ذلك وخلقه فيه أولى به، فمعطي الكمال أحق بالكمال، فكيف يكون العبد حياً متكلماً سميعاً بصيراً مريداً عالماً، يفعل باختياره، ومن خلقه وأوجده لا يكون أولى بذلك منه؟ فهذا من أعظم المحال، بل من جعل العبد متكلماً أولى أن يكون هو متكلماً ومن جعله حياً عليماً سميعاً بصيراً فاعلاً قادراً، أولى أن يكون كذلك، فالتأويل الأول من باب الضد، وهذا من باب الأولوية^(١).

٣. سرعان ذلك إلى عمل الإنسان: فإن من عرف أن الله سبحانه ذو القدرة الشاملة خافه وامتلأ أمره، فهو يعلم أنه قادرٌ على مجازاته ومحاسبته، وقادرٌ أيضاً على التفضل عليه وإكرامه.

قال ابن القيم: «وكذلك لم يقدره حق قدره من هان عليه أمره فعصاه، ونهيه فارتكبه وحقه فضيعه، وذكره فأهمله، وغفل قلبه عنه، وكان هواه أثر عنده من طلب رضاه، وطاعة المخلوق أهم

(١) مدارج السالكين (١/٤٥٩-٤٦١) باختصار.

من طاعته، فله الفضلة من قلبه وقوله وعمله، وهو المقدم في ذلك لأنه المهم عنده، يستخف بنظر الله، إليه وإطلاعه عليه بكل قلبه وجوارحه، ويستحي من الناس ولا يستحي من الله، ويخشى الناس ولا يخشى الله، ويعامل الخلق بأفضل ما يقدر عليه وإن عامل الله عامله بأهون ما عنده وأحقره، وإن قام في خدمة من يحبه من البشر قام بالجد والاجتهاد وبذل النصيحة، وقد أفرغ له قلبه وجوارحه، وقدمه على الكثير من مصالحه، حتى إذا قام في حق ربه - إن ساعد القدر - قام قياماً لا يرضاه مخلوق من مخلوق مثله، وبذل له من ماله ما يستحي أن يواجه به مخلوق مثله^(١)، فهل قدر الله حق قدره من هذا وصفه؟^(٢).

٤. كما أن المؤمن إذا آمن بقدرة الله الشاملة التي لا يجاوزها شيء توكل عليه حق التوكل، ولهذا فإن ضعف التوكل له أصل في نفس الإنسان بضعف اليقين في قدرة الله تعالى.

قال ابن القيم: «التوكل من أعم المقامات تعلقاً بالأسماء الحسنى، فإن له تعلقاً خاصاً بعامة أسماء الأفعال، وأسماء الصفات، فله تعلق باسم الغفار، والتواب، والعفو، والرءوف، والرحيم وتعلق باسم الفتاح، والوهاب، والرزاق، والمعطي، والمحسن، وتعلق باسم المعز، المذل، الحافظ، الرافع، المانع من جهة توكله عليه في إذلال أعداء دينه، وخفضهم ومنعهم أسباب النصر، وتعلق بأسماء القدرة، والإرادة وله تعلق عام بجميع الأسماء الحسنى، ولهذا فسره من الأئمة بأنه المعرفة بالله»^(٣).

(١) كذا، ولعل الصواب: مخلوقاً مثله.

(٢) الداء والدواء (ص ١٦٧).

(٣) مدارج السالكين (٢/ ١٣٠).

٥. التسليم لأمر الله تعالى ولقضائه: إذ يعلم العبد أنه مهما فعل وتسبب فإنه لن يقدر أن يحول بينه وبين ما أَراده الله تعالى، فيكون اتِّخاذُه الأسباب مجرد امتثال لا للاعتماد والركون إليها، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كنت خلف رسول الله ﷺ يوماً فقال: «يا غلام إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف»^(١).

ثانياً:

أما أهميّة الإيمان بقدرة الله في باب القدر فيكفي أن مداره على القدرة، ولهذا قال من قال من السلف: «القدر قدرة الله».

فإن الإيمان بقدرة الله تعالى مستلزم للإيمان بعلمه سبحانه وخلقه ومشيبته وكمال هذه الصفات على الوجه اللائق به سبحانه، وهذه الصفات هي التي تشكّل معتقد أهل السنّة والجماعة في الإيمان بالقدر خيره وشره، وأن الله تعالى علم ما يكون من خير وشر فقدّره وأراده إرادة كونيّة ثم خلقه بعد ذلك فأثاب عليه أو عاقب.

وبذلك يتبيّن للباحث أهميّة الإيمان بقدرة الله تعالى في أبواب الإيمان كلّها.



(١) أخرجه أحمد (ح ٢٦٦٤ و ٢٧٥٨) والترمذي في صفة القيامة (ح ٢٥١٦) وقال حسن صحيح، وهذا لفظه.

المبحث السادس: تعلقات القدرة بالمقدور

بعد أن عرفنا مذهب السلف في قدرة الله تعالى وأنها صفة زائدة على الذات قائمة بها، فإن من المفيد أن نعرف ما تتعلق به قدرة الله تعالى ونوع هذا التعلق.

والمقصود بعد معرفة ما يدخل تحت قدرته تعالى وهو الشمول المذكور في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، أن يُعلم طبيعة تعلق القدرة بالمقدورات قبل الوجود وعند الوجود، فإن قدرة الله تعالى واحدة لا يعتريها نقص في وقت من الأوقات، كما أن قدرته تعالى تتعلق بكل الموجودات قبل أن توجد تعلقاً واحداً وهو أنه مقدورة له تعالى ممكنة له.

وإذا عرفنا أنه لا بد من سبب يقتضي وجود الممكن، وأن المقدورات جميعها بالنسبة لقدرة الله واحدة في كل وقت من الأوقات من حيث قدرته تعالى عليها، عرفنا أنه لا بد من أمر خارج عن مجرد القدرة القديمة التي هي صفته تعالى القائمة بذاته المقدسة يقتضي وجود الممكن والمقدور.

قال شيخ الإسلام: «كل أمر فيه إضافة بين أمرين كالحب والقدرة ونحو ذلك، قد يكون لمعنى في المضاف، وقد يكون لمعنى في المضاف إليه، وقد يكون لمعنى فيهما، كالحب والقدرة ونحو ذلك يقتضي معنى في المحب والمحبوب وكذلك القدرة ولذلك يختصان بشيء دون شيء»^(١).

وعلى هذا فإن قدرة الله تعالى تتعلق بكل ممكن، سواء في ذلك أكان قائماً به تعالى أم منفصلاً عنه كما مر بيانه، فإن قوله: الممكن يدخل فيه ما هو من أفعاله تعالى وما هو منفصل عنه.

(١) بيان تليس الجهمية (٢/ ١٢٣).

ومن المهم هنا أن نقول: إنه مع تعلق قدرة الله تعالى بكل ممكن فإن ذلك لا يعني أنه يكون ممكناً في حال أن الله تعالى لم يشأه، بل يكون ممتنعاً لغيره: لأنه تعالى لم يشأه وما لم يشأه يمتنع وجوده، كما يردد المسلمون: ما شاء الله كان وما لم يشأه لم يكن.

وما يذكره المتكلمون في هذا الباب لا فائدة منه تُرجى، أعني بحث تعلقات القدرة بالمقدور من حيث طبيعة وحقيقة العلاقة بين القدرة والمقدور حين الوقوع، فإن القرآن الكريم والسنة وكلام السلف لم تسهب في بيان هذه التفاصيل لأنها تعقد الأمر اليّن الواضح الذي تتلقاه العقول على بساطته وتفهمه وتعيه: فتعلم أن ما أراده الله كائن بقدرته الشاملة، وما أراد أن لا يكون امتنع أن يوجد أيضاً بقدرته، وأما الدخول في بحث تعلقات القدرة بالمقدور ففيه ما تقدم، فهو نوع من التكلّف الذي نهينا عنه.

ومع هذا فالذي ذكره أئمة السلف في هذا الباب هو الصواب، فإن قدرة الله تعلقها بجميع الممكنات واحد، فتأثير القدرة في الممكنات واحد قبل أن توجد، فإذا أراد الله شيئاً تعالى وُجد، فوجود الممكن متوقّف لا على القدرة القائمة به تعالى فقط، بل متوقف على شروط وجوده مجمعة وهي القدرة والإرادة الجازمة، وما يقوم بالقادر حين الفعل من قدرة عليه.

وإنما قلنا إنها شروط وجوده لأنها كذلك فعلاً فإذا انتفى الشرط هنا انتفى المشروط حتماً، أي إذا تخلفت القدرة الحادثة في ذات الرب تعالى حين الفعل وذلك لا يكون إلا إذا تخلفت الإرادة الجازمة فإن الممكن يظل معدوماً ويمتنع وجوده لغيره لا لذاته، ومن هنا كان تعبير المسلمين أكثر دقة حين يعلّقون الوجود على المشيئة فيقولون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وقد جاء ذلك مرفوعاً في

سنن أبي داود أن النبي ﷺ كان يعلمه ابته فيقول: «قولي حين تصبحين سبحان الله وبحمده لا قوة إلا بالله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»^(١).

فالمشيئة والحكمة هي التي ترجح أحد طرفي الممكن فيظهر أثر القدرة بمقتضى المشيئة، وهذا يعني أن الله تعالى حين الفعل يقوم به من القدرة والإرادة المتعلقة بالحادث ما هو زائد على مجرد القدرة القديمة والإرادة القديمة، وسيأتي بحث هذا في مبحث لاحق إن شاء الله تعالى^(٢)، والله تعالى أعلم.



(١) سنن أبي داود في الأدب (ح ٥٠٧٥) وقد ضعفه الألباني رحمه الله في ضعيف الجامع برقم (٤١٢١)، وانظر قول عمر بن

عبد العزيز في كتاب السنة (ح ٤٦١٢).

(٢) انظر (ص ٣٤١) من هذه الرسالة.

الفصل الثاني

قدرة العبد

وتحتة خمسة مباحث:

الأول: قدرة العبد في الكتاب والسنة

الثاني: مذهب السلف في قدرة العبد

الثالث: الفرق بين قدرة الرب وبين قدرة العبد

الرابع: أثر قدرة العبد في المقدور

الخامس: القدرة التي هي مناط التكليف

المبحث الأول:
قدرة العبد في الكتاب والسنة

تمهيد:

لم تكن قدرة العبد مثار خلاف بين الأنبياء وأعدائهم، ولم يذكر لنا القرآن ولا السنة عن السابقين من أنكر قدرة العبد، إلا ما جاء عن المشركين من تعليق أفعالهم على مشيئة الله تعالى متخذين ذلك حجة لهم على مشروعية ما هم عليه.

والذي يظهر أنهم لم يكونوا ينكرون قدرة العبد أو يخالفون فيها، بقدر ما كان احتجاجاً بالقدر الواقع على المعصية بمعنى عدم التفريق بين إرادة الله الكونية وبين محبته وإرادته الشرعية. ومن هنا جاء حديث النصوص الشرعية عن قدرة العبد حديثاً عن أمور مسلمة تُعتبر محل اتفاق.

وسأعرض هنا نماذج من النصوص التي تثبت قدرة العبد على أفعاله الاختيارية وحدود هذه القدرة.

. قدرة العبد في الكتاب والسنة.

جاء الحديث عن قدرة العبد في الكتاب والسنة حديثاً ضافياً متنوعاً يتحدث عن قدرة العبد من زوايا عديدة، أذكرها على سبيل الاختصار:

١. إثبات إرادة العبد واختياره ومشيبته:

صرّح القرآن في مواضع كثيرة بأن العبد له مشيئة واختيار، يرجح بها ويختار أحد الاحتمالين، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنََّّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف: ٢٩].

قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره لنبى محمد ﷺ: وقل يا محمد لهؤلاء الذين أغفلنا قلوبهم عن ذكرنا واتبعوا أهواءهم: الحق أيها الناس من عند ربكم أ وإليه التوفيق والخذلان أ وبيده الهدى والضلال يهدي من يشاء منكم للرشاد أ فيؤمن أ ويضل من يشاء عن الهدى فيكفراً ليس إلي من ذلك شيء أ ولست بطارد لهواكم من كان للحق متبعاً أ وبالله وبما أنزل علي مؤمناً أ فإن شئتم فآمنوا أ وإن شئتم فاكفروا أ فإنكم إن كفرتم فقد أعد لكم ربكم على كفركم به ناراً أحاط بكم سرادقها أ وإن آمتهم به وعملت بطاعته أ فإن لكم ما وصف الله لأهل طاعته»^(١).

وقال تعالى: ﴿إِنَّهَا لِأَحَدَى الْكُبَرِ ۝٣٥ نَذِيرٌ لِلْبَشَرِ ۝٣٦ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: ٣٥-٣٦].

[٣٧].

(١) تفسير الطبري (٨/٢١٦-٢١٧).

قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: نذيراً للبشر لمن شاء منكم أيها الناس أن يتقدم في طاعة الله أو يتأخر في معصية الله، ونحن الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل... عن ابن عباس قوله: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ قال: من شاء اتبع طاعة الله أو من شاء تأخر عنها... عن قتادة: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ يتقدم في طاعة الله أو يتأخر في معصيته»^(١).

وقال تعالى: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨].

وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَرْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الظُّلُمَاتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠].

وقال: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [الصف: ٨].

وقال تعالى أيضاً: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص: ٨٣].

وهذا الاختيار والمشية هما مناط التكليف مع القدرة، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الانسان: ٣].

وانعدام الاختيار يرفع التكليف: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ

(١) تفسير الطبري (٣١٧/١٢).

عَظِيمٌ ﴿[النحل: ١٠٦]﴾، وقال ﷺ: «رُفِعَ القلم عن عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن المبتلى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر»^(١).

وثبوت المشيئة للعبد يقتضي ثبوت القدرة، إذ لو قُدِّرَ أنَّ العبد لا قدرة له لما كان في إثبات المشيئة له أي حجة عليه، ولما كان لبيان طريق الهدى والضلال له من فائدة تُذكر إذا كان مسلوب القدرة.

٢. تحميل العبد مسؤولية أفعاله:

قلنا سابقاً: إنَّ الله تعالى تجاوز عن العبد إذا صدر عنه الفعل دون اختيار منه، أي إذا اضطرَّ وأُلجئ إلى ما نهى الله عنه، كأن يكون في اختيار غير ذلك ضرر عليه مما هو سببٌ للعذر شرعاً، كأن يُكره على التلفظ بكلمة الكفر والإقْتُل، أو أن يضطر لأكل الميتة وقد انقطعت به السبل حتى خشي الهلاك، وهذا يعني أنَّ العبد في الأصل يتحمل تبعات أفعاله وما يترتب عليها من خير وشر، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا إِبْجَهَلَةً ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الانعام: ٥٤].

(١) أخرجه أحمد (ح ٩٤٣ و ٩٥٩ و ١١٨٧ و ١٣٣٠ و ١٣٦٤ و ١٣٦٦) والترمذي في الحدود (ح ١٤٢٣) وقال: «حديث علي حديث حسن غريب من هذا الوجه» وأبو داود في الحدود (ح ٤٣٩٩ و ٤٤٠٢ و ٤٤٠٣) عن علي رضي الله عنه، وله شاهد من حديث عائشة رضي الله عنها عند أحمد (ح ٢٤١٧٣ و ٢٤١٨٢ و ٢٤٥٩٠) وأبو داود في الحدود (ح ٤٣٩٨) والنسائي في الطلاق (ح ٣٤٣٢) وابن ماجه في الطلاق (ح ٢٠٤٧)، والحديث صححه الشيخ الألباني في الإرواء (ح ٢٩٧).

وقال أيضاً: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].

وقال: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: ٤٠].

وقال: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].

وعن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفىكم إياها فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه»^(١).

وإذا كان العبد يتحمل مسؤولية أفعاله تجاه نفسه وتجاه الآخرين فإن ذلك يعني ضرورة أنه كان قادراً على الفعل وقادراً على الترك، وإلا فمن غير المعقول في حكمة الله تعالى ولا في عدله أن يلوم العبد ويحاسبه فيما لا قدرة له عليه، كَلَوْنَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ، وهذا يبين بحمد الله.

٣. الحديث عن لوم العبد نفسه يوم يعاين الحقيقة:

حكى الله تعالى عن العبد يوم القيامة أنه يلوم نفسه ويندم ويتحسر على ما فوت من عمره وعلى تركه ما أمر الله به واقتراه المعاصي، كقوله عز وجل:

(١) أخرجه مسلم في البر والصلة (ح ٢٥٧٧).

﴿وَيَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيْتَنِي أَخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٧].

وقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُ تَوَنَّا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [مريم: ٣٨].

وقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾ [سبا: ٣١].

وقوله: ﴿فَمَا كَانَ دَعْوَانَهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِآسِنَاءٍ إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ [الاعراف: ٥].

وقوله: ﴿لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسْكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَسْأَلُونَ﴾ (١٣) ﴿قَالُوا يَوَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ [الانباء: ١٣-١٤].

وقوله: ﴿وَأَقْرَبَ الْوَعْدِ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَرُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ [الانباء: ٩٧].

ولاشك أن هذه النصوص تدل على أن الإنسان في وقت المهلة في الدنيا كان له مشيئة وقدرة، ولو لم يكن للعبد قدرة على اختيار شيء غير الذي كان قد فعله في الدنيا لما كان له أن يلوم نفسه على ما لا قدرة له عليه.

٤. الحديث عن اختصاص الأتباع مع متبوعهم:

وهذه واقعة من الوقائع والأحداث التي حدثنا عنها القرآن مما سيكون يوم القيامة، ألا وهي اختصاص الأتباع والمتبوعين من أهل النار وبراءة كل واحد من الفريقين من الآخر، قال تعالى: ﴿إِذْ

تَبَرَّاءَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنْ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَدْرِكُهُمْ لَتَقَاتِلْنَا فِيهِمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴿البقرة: ١٦٦-١٦٧﴾.

﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا دَارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أَخْرِبْهُمْ وَلَا يُولِئَهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَغَاتِيَهُمْ عَذَابٌ ضَعِيفٌ مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الاعراف: ٣٨].

﴿هَذَا فَوْجٌ مُقْتَحِمٌ مَعَكُمْ لَا مَرْجَأَ بِهِمْ مِنْهُمْ صَلُّوا النَّارِ ﴿٥٩﴾ قَالُوا بَلْ أَنْتُمْ لَا مَرْجَأَ بِكُمْ أَنْتُمْ قَدْ مَتَّمُّوهُ لَنَا فَنَسَّ الْقَرَارُ﴾ [ص: ٥٩-٦٠].

بل حتى إبليس يتخلى عن أتباعه: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَوْ مَوْأ أَنفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [ابراهيم: ٢٢].

إن هذه الخصومة الشديدة بين الفريقين تدل صراحة على مسؤولية العبد تجاه أفعاله، وتدل على الإقرار بقدرة العبد، فإنه لو كان العبد مسلوب القدرة لكان في هذا عذر للمتبع أن يقول لمن يلومه: إننا كنا مسلوبو القدرة ولم يكن لنا أي اختيار غير ما كان منا، وكان للاتباع أن يقولوا: ربنا لم يكن لنا قدرة على غير ما فعلنا، وكان هذا أقرب للعذر من اعترافهم بالضلال وتحميل المسؤولية لمن أضلهم.

٥. إقرار العبد بالمسؤولية عن فعله يوم القيامة:

والعبد يوم القيامة يقرّ بمسؤوليته التامة عن أفعاله من المعاصي والذنوب والشرك، قال تعالى:

﴿يَمَعَشَرُ الْجَنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ [الانعام: ١٣٠].

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله سيخلص رجلاً من أمتي على رءوس الخلائق يوم القيامة فيُنشر عليه تسعة وتسعين سجلاً، كلّ سجل مثل مد البصر ثم يقول: أتُنكر من هذا شيئاً؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: أفلك عذر؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى، إن لك عندنا حسنة فإنه لا ظلم عليك اليوم، فتُخرج بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، فيقول: أحضر وزنك، فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات! فقال: إنك لا تُظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شيء»^(١).

وهذا الاعتراف دليل على أن العبد كان قادراً على مختاراً عندما فعل ما فعل ولهذا لا يجد بداً من الإقرار بكل ما اقترفت يده.

(١) أخرجه أحمد (ح٦٩٥٥)، والترمذي (ح٢٦٣٩) وقال: «حسن غريب»، وابن ماجه (ح٤٣٠٠) والحاكم في مستدركه (٥٢٩/١) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وصححه الألباني رحمه الله في السلسلة الصحيحة (ح١٣٥).

بل إنَّ النَّبيَّ ﷺ جعل الإقرار بمسؤولية العبد عن فعله سبباً في مغفرة الذنب، فعن شداد بن أوس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «سيد الاستغفار أن تقول: اللهم أنت ربي، لا إله إلا أنت خلقتني، وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك علي، وأبوء لك بذنبي، فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، قال: ومن قالها من النهار موقناً بها فمات من يومه قبل أن يمسي فهو من أهل الجنة، ومن قالها من الليل وهو موقنٌ بها فمات قبل أن يصبح فهو من أهل الجنة»^(١)، فالبوء بالذنب هو الإقرار والاعتراف به، ولو لا أنَّ للعبد قدرة ثابتة واختياراً لما كان لاعترافه بما لا قدرة له عليه من مكان.

٦. نسبة الأنبياء والصالحين الظلم لأنفسهم:

والأنبياء وهم أعلى الناس إيماناً وأرفعهم رتبة وأكثرهم علماً بالله وبدينه اعترفوا في مواضع كثيرة بتقصيرهم ونسبوا الظلم لأنفسهم كما في قوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الاعراف: ٢٣].
وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [هود: ٤٧].

وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ بُتُّ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الاعراف: ١٤٣].

(١) أخرجه البخاري في الدعوات (ح ٦٣٠٦).

وهذا منهم إثبات لقدرة العبد، فلو لا إحساسهم بقدرتهم واختيارهم وعلمهم بأنهم اجتهدوا فاختاروا غير مراد الله تعالى لما اعترفوا بظلمهم لأنفسهم وأنهم خاسرون إن لم يغفر الله لهم.

٧. نسبة الأفعال للعبد:

وقد جاء في القرآن بطريق خاص وعام، أما الخاص فكقوله تعالى: ﴿الْم ١﴾ ذَلِكَ لِكِتَابٍ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ٢ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ٣ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ٤ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٥ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ١-٦]

أما العام فكقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَلَعَلَّهَا ۖ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [الجاثية: ١٥]، وقوله: ﴿لَوْلَا نِعْمَتُهُمُ الرَّبَّيُّونَ وَالْأَجْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٣]، وقوله: ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [ابراهيم: ٥١] ونحو ذلك.

ففي هذه الأفعال نسبة الفعل إلى العباد وهي نسبة حقيقية لأنها فعلهم وعنهم صدرت.

٨. إقرار إبليس بفعله ولم يحتج بعدم القدرة:

فحتى إبليس الذي هو رأس القدرة الجبرية الذي قال: ﴿قَالَ فِيمَا آغْوَيْتَنِي﴾ [الاعراف: ١٦] لم يحتج بعدم القدرة بل برّر معصيته بحجة ساقطة إذ قاس في مقابل النص فقال: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ عَلَىٰ أَنْ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الاعراف: ١٢].

٩. الأمر والنهي:

وقوله: ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِإِثْمِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتَّقُونِ﴾ (٤١) وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾ [البقرة: ٤١-٤٣]

فنصوص الأمر والنهي كذلك من النصوص التي تثبت للعباد قدرة على أفعالهم واختياراً فيها، فإن الحكيم سبحانه لم يكن ليأمر من لا قدرة له، بل لو فرض أن شخصاً أمر أو نهى مقيداً لعد من الحمقى، فالله تعالى أولى بالتتره عن مثل هذا، ولا شك أن الأمر والنهي مستلزم لقدرة المأمور المنهي على الفعل والترك وإلا كان أمره عبثاً.

١٠. الثواب والعقاب والمدح والذم:

قد جاء في النصوص ترتيب الثواب والعقاب على أفعال الإنسان، وكذلك المدح والذم، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وقوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَلِداً فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٦٣].

وقوله: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِتِينَ وَالصَّامِتَاتِ وَالْخَافِضِينَ وَالْخَافِضَاتِ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الاحزاب: ٣٣]

[٣٥] ومن المعلوم أنّ الله تعالى تجاوز عن المكره والعاجز والمجنون والصغير فلا يتعلّق بتصرّفاتهم مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب، وما هذا إلّا لفوات شرط الاختيار أو القدرة، فلو لم تكن أفعال الإنسان تُنسب إليه وهو الفاعل لها حقيقة بقدرة واختيار لما كان هناك فرق بين العاجز والقادر وبين العاقل والمجنون وبين المكره والمختار وبين الصغير والكبير، وهذا يبيّن بحمد الله.

قال ابن القيم: «إثبات عموم حمده سبحانه، فإنه يقتضي أن لا يعاقب عبيده على ما لا قدرة لهم عليه، ولا هو من فعلهم، بل هو بمنزلة ألوانهم، وطولهم وقصرهم، بل هو يعاقبهم على نفس فعله بهم، فهو الفاعل لقبائهم في الحقيقة، وهو المعاقب لهم عليها، فحمده عليها يأبى ذلك أشد الإباء، وينفيه أعظم النفي، فتعالى من له الحمد كله عن ذلك علواً كبيراً، بل إنما يعاقبهم على نفس أفعالهم التي فعلوها حقيقة، فهي أفعالهم لا أفعاله، وإنما أفعاله العدل والإحسان والخيرات»^(١).

١١. تقسيم الناس إلى مهتدين وضالين مؤمنين وكفار:

قال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَيْرُ وَالْطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَيْرِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَتَأُولَىٰ أَلْبَبٍ لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ١٠٠].

وقال: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: ٢٠].

وقال: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [غافر: ٥٨].

(١) مدارج السالكين (١/٧٦).

وقال: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: ٣٥] فهذا التفريق بين المؤمنين بشئى أوصافهم وبين الكافرين والعاصين بشئى أوصافهم يدل على القدرة والاختيار، فلو كان جميع العباد لا قدرة لهم، أو كان لا أثر لقدرتهم في أفعالهم وكان الكل خلق الله وفعله ما كان هناك فرق بين المحسن والمسيء في الحقيقة، فلو قُدر أن شخصين مقيدين سقطا فوق أحدهما على شخص فقتله ووقع الآخر ساجداً ما كان هذا محموداً ولا الآخر مذموماً، لأن كليهما لم يكن له قدرة ولا اختيار فيما حدث منهما، فهذا الشاء إذاً في القرآن على المؤمنين وبيان الفرق بينهم وبين غيرهم في الحال والمآل دليل على قدرة العبد بلا شك ولا ريب.

١٢ . الأمر بالاستعانة والتوكل على الله:

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٢٣].

وقال: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [ال عمران: ١٢٢].

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣].

وقال: ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَأَصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الاعراف: ١٢٨] والاستعانة هي طلب العون على الفعل، ولا يتصور أن يطلب العون من لا يفعل أصلاً ولا قدرة له على الفعل، قال ابن القيم: «الوجه الثالث: إثبات العباد والاستعانة لهم، ونسبتها إليهم، بقولهم: نعبد، ونستعين، وهي نسبة حقيقية لا مجازية، والله لا يصح وصفه بالعبادة والاستعانة التي هي من أفعال عبيده، بل العبد حقيقة هو العابد

المستعين، والله هو المعبود المستعان به»^(١).

١٣. الإخبار عن عدم تكليف العبد فوق الطاقة:

قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]

قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الانعام:

١٥٢].

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ

أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الاعراف: ٤٢].

والحديث عن أن النفس لها طاقة ووسع دليل على وجود قدرة العبد، وإلا فلو فرض أن العبد لا قدرة له لكان الحديث عن طاقة ووسع النفس لغواً، ومع هذا فإن ذلك دليل على أن قدرة العبد لها حدّ تنتهي إليه وطاقة ووسع لا تتجاوزه.

قال ابن القيم رحمه الله: «الوجه الثاني: إثبات رحمته ورحمانيته ينفي ذلك»^(٢) إذ لا يمكن اجتماع هذين الأمرين قط - أن يكون رحماناً رحيماً - ويعاقب العبد على ما لا قدرة له عليه ولا هو من فعله، بل يكلفه ما لا يطيقه، ولا له عليه قدرة البتة، ثم يعاقبه عليه، وهل هذا إلا ضد الرحمة، ونقض لها وإبطال؟ وهل يصح في معقول أحد اجتماع ذلك والرحمة التامة الكاملة، في ذات واحدة»^(٣).

(١) مدارج السالكين (١/٧٧).

(٢) يعني تعذيب الله العبد وهو لا قدرة له على الفعل.

(٣) مدارج السالكين (١/٧٧).

١٤. وصف العبد بالقدرة:

قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِمَّا رَزَقْنَا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٥]

وهذا المثل يقتضي وصف العبد بالقدرة إذ ضرب مثلاً بشخصين أحدهما لا يقدر والآخر يقدر على الإحسان.

وعن أبي مسعود البدري قال: كنت أضرب غلاماً لي بالسوط فسمعت صوتاً من خلفي: «اعلم أبا مسعود»، فلم أفهم الصوت من الغضب، قال: فلما دنا مني إذا هو رسول الله ﷺ فإذا هو يقول: «اعلم أبا مسعود اعلم أبا مسعود»، قال: فألقيت السوط من يدي، فقال: «اعلم أبا مسعود أن الله أقدر عليك منك على هذا الغلام» قال: فقلت: لا أضرب مملوكاً بعده أبداً^(١)، قال شيخ الإسلام: «فهذا فيه بيان قدرة الرب على عين العبد وأنه أقدر عليه منه على عبده وفيه إثبات قدرة العبد»^(٢)، ولا شك أن صيغة التفضيل تقتضي الاشتراك في أصل الوصف بالقدرة، وإن كانت قدرة الله لا يُقاس بها قدرة أحد من خلقه.

وهذا يبطل ما ذهب إليه الدكتور فاروق أحمد الدسوقي^(٣) من أنه لا يجوز وصف العبد بالقدرة لأنه من أوصاف الله الخاصة به، وأنه لا يجوز وصف الله بالاستطاعة لأنها القدرة المشكوك فيها معارضاً هذا بقوله تعالى على لسان الحوارين لعيسى عليه السلام: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ

(١) أخرجه مسلم في الإيمان (ح ١٦٥٩).

(٢) الفتاوى (١٢/٨).

(٣) في كتابه القضاء والقدر في الإسلام (١/٢٤٣).

عَلَيْنَا مَا يَدَّةٌ مِّنَ السَّمَاءِ ﴿١١٢﴾ [المائدة: ١١٢]، فإنَّ السلف ممن فسر الآية وذكر خطأ الحواريين في سؤالهم لم يذكر أحدهم أنَّ الخطأ كان في تعبيرهم عن قدرة الله بالاستطاعة لأنَّهما في المعنى العام واحد، وإنَّما ذكروا أنَّ خطأ الحواريين كان في شكهم في صدق عيسى عليه السلام مع أنَّهم لم يشكوا في قدرة الله تعالى على إنزال المائدة وإنَّما سألوا عن ذلك مسألة من يعلم القدرة عليه كما تقول لصاحبك: هل تستطيع أن تقوم معنا في كذا؟ وأنت تعلم أنه يستطيع^(١).

١٦. نفي قدرة العبد وبيان ضعفه:

ومع ما تقدّم من حديث عن قدرة العبد، فإنَّ النصوص بيّنت أنَّ هذه القدرة في الحقيقة محدودة لا قيمة لها في جنب قوّة الله تعالى الذي خلقها وأوجدها للعبد لتكتمل عليه حجة الله تعالى، قال عز وجل: ﴿لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

وقال: ﴿لَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٩].

وقال: ﴿إِنَّ مَثْوَعِدُونَ لِآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٤].

(١) انظر تفسير ابن جرير الطبري لآية المائدة رقم (١١٢)، (٥/١٢٩ - ١٣١) حيث قال: «وأولى القراءتين عندي بالصواب قراءة من قرأ ذلك بالياء.. بمعنى: هل يستجيب لك إن سألته ذلك ويطيعك فيه؟» وهذا يعني أنه لا يرجح كونهم شكوا في قدرة الله، وأما كلامه بعد ذلك فمراده أن الله أنبهم على ما تلفظوا به وأمره إياهم بما أمر لا يدل على أنهم شكوا في قدرة الله، بل ورد في السنة التأنيب من إطلاق بعض الألفاظ التي لا تليق في حق الله وإن كان من تلفظ بها لا يلتزم ما تدل عليه، كما في صحيح مسلم أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال: «من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصها فقد غوى» فقال رسول الله ﷺ: «بئس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله ورسوله» كتاب الجمعة (ح ٨٧٠).

وقال تعالى أيضاً: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [العنكبوت: ٢٢].

وفي حديث الاستخارة قوله ﷺ: «فإنك تقدر ولا أقدر»^(١).

وهذا النفي للقدرة في النصوص لا ينفي حقيقتها وتأثيرها وإنما ينفي استقلالها بالتأثير، وهذا يتبين بما يأتي.

١٧. بيان أن قدرة العبد لا تأثير لها إلا بمشيئة الله تعالى وقدرته:

قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧].

وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام: ١٠٧].

وقال أيضاً: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام: ١١١].

وقال: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ النَّفْيِ وَأَهْلُ الْغَفْرِ﴾ [المدثر: ٥٦].

فكل هذه النصوص وكثير غيرها تدل على أن قدرة الله تعالى ومشيئته حاکمة على قدرة العبد ومشيئته، فلا تؤثر القدرة في المقدور إلا إذا أذن الله تعالى، شأنها في ذلك شأن سائر الأسباب التي يتوقف تأثيرها في نتائجها على مشيئة الله تعالى وقدرته.

(١) تقدّم (ص ٦٩).

قال ابن القيم رحمه الله في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِتَاجِرِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٦٧]: «أضاف سبحانه الكسب إليهم وإن كان هو الخالق لأفعالهم، لأنه فعلهم القائم بهم، وأسند الإخراج إليه لأنه ليس فعلاً لهم، ولا هو مقدورٌ لهم، فأضاف مقدورهم إليهم وأضاف مفعوله الذي لا قدرة لهم عليه إليه، ففي ضمنه الرد على من سوى بين النوعين وسلب قدرة العبد وفعله وتأثيره عنها بالكلية»^(١).

وبهذا يتبين بجلاء أن قدرة العبد حقيقة مشهودة معقولة، وأن أثرها في وجود الفعل كذلك مما جاءت به النصوص الشرعية ويشهد له النظر السليم، وقدرة العبد وإرادته وأثرهما في وجود فعله أصل شرعي يُبنى عليه أصل التكليف والرسالة.

ولهذا كان مذهب السلف الصالح فيه جلياً واضحاً قاطعاً لكل شبهة أو عذر وهو ما لخصه شيخ الإسلام رحمه الله بقوله: «العباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم؛ والعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر والمصلي والصائم؛ وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة؛ والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (٢٨) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» [التكوير: ٢٨]^(٢) ويأتي بيانه أكثر في المبحث اللاحق، والله أعلم وأحكم.



(١) طريق الهجرتين ويا ب السعادتين (ص ٤٠٢).

(٢) الفتاوى (٣/ ١٥٠).

المبحث الثاني: مذهب السلف في قدرة العبد

أثبت السلف الصالح قدرة العبد ومسؤوليته عن أفعاله الاختيارية انطلاقاً من النصوص القرآنية والنبوية، وإن كانت النصوص عنهم في خصوص قدرة العبد شحيحة لأنهم في الحقيقة لم يتكلموا في هذه المباحث لظهورها عندهم، ولأن الكلام فيها لا طائل تحته^(١).

وإنما ظهر مذهبهم في أفعال العباد وإثباتهم لقدرة العبد في ردودهم على الانحرافات التي تكلم بها أهل الأهواء والبدع كالقدرية والجبرية.

قال شيخ الإسلام رحمه الله في الواسطية: «العباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم، والعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر والمصلي والصائم، وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (٢٨) وَمَا نَشَاءُ وَلَا أَنْ يُشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿[التكوير: ٢٨-٢٩]﴾»^(٢).

(١) أي في زمنهم، حيث لم يحصل الخلاف وتثار الشبه في مسائل القدرة، وأما بعد ذلك حيث حصل الخلاف وتشعبت الآراء في مسائل القدرة فإن الواجب يحتم علينا الكلام فيها وبيان الحق، مثلما حصل في باب الصفات وكلام السلف فيها وفي بعض جوانبها التي لم يتحدث فيه من قبلهم، وهذا واضح في الحقيقة لكن جرى التنبيه عليه حتى لا يقال لم تحدث عنها مادام الكلام فيها لا طائل تحته.

(٢) الفتاوى (١٥٠/٣) وانظر (٣٧٤/٣).

وقال أيضاً: «أئمة أهل السنة يقولون: إن الله خالق الأشياء بالأسباب وأنه خلق للعبد قدرة يكون بها فعله، وأن العبد فاعل لفعله حقيقة، فقولهم في خلق فعل العبد بإرادته وقدرته كقولهم في خلق سائر الحوادث بأسبابها»^(١).

وقال أيضاً: «جماهير أهل السنة من أهل الحديث والفقه والتفسير والتصوف متفقون على أن الله خالق أفعال العباد، وعلى أن العبد قادر مختار يفعل بمشيئته وقدرته، وعلى الفرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية»^(٢).

وإذا أردنا بعد تأمل النصوص القرآنية أن نذكر معالم منهج السلف في قدرة العبد فيمكن إجمالها في النقاط الآتية:

١. إن للعبد قدرة حقيقية قائمة به.

فجميع العقلاء يعلمون في أنفسهم قدرة على أفعالهم، واختياراً فيها، ولهذا يعرف كل واحد منا أنه يفعل ما يريد أن يفعله بإذن الله تعالى، وإذا حصل فعله بإرادته وقدرته نسب ذلك إليه فيقول: استطعت أن أفعل كذا، وقدرت أن أفعل كذا، وهذا ظاهر في أن العبد متصف بصفة القدرة على الفعل، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «مذهب عامة أهل السنة حتى غلاة المثبتين للقدر كالأشعرية فإنهم متفقون على أن العبد له قدرة، وإن كانوا متنازعين هل هي مؤثرة في مقدورها أو في بعض صفاته أو لا تأثير لها»^(٣).

(١) منهاج السنة (٣/٣١).

(٢) منهاج السنة (٣/١٢٨-١٢٩) بتصرف يسير.

(٣) منهاج السنة (٣/٢٦٧) بتصرف يسير.

٢. إنَّ لهذه القدرة أثرًا في وجود الفعل مع الإرادة ولهذا يُحاسب العبد

وكلَّ عاقل أيضاً يحسّ بالفرق ضرورة بين الفعل الذي يكون بقدرة منه واختيار، وبين الفعل الذي يكون بغير قدرته واختياره.

فالفعل الذي يصدر من العبد بغير قدرته ولا اختياره لا يُلام عليه ولا يؤاخذ به، ككلام النائم وفعل المقيد، وهذا يدلُّ صراحة على أنَّ للعبد صفة حقيقيّة تؤثر في أفعاله تأثيراً يخلقها الله به، وهذه الصّفة هي صفة القدرة.

ويتفرّع على هذا عند السلف أنَّ قدرة العبد القائمة به المُعبّر عنها في النصوص الشرعيّة بالاستطاعة لا تؤثر في وجود الفعل بل لا بدّ حين الفعل من قدرة أخرى تقوم بالفاعل يخلقها الله فيه فيخلق بها فعل العبد، ولهذا قال السلف: إنَّ قدرة العبد نوعان: نوع يتقدّم الفعل ولا يصحّ التكليف إلّا به وهي صالحة للضدّين ولا توجب الفعل، وقدرة مقارنة للفعل لا تصلح إلّا لأحد الضدين وهي موجبة للفعل^(١).

٣. إنَّ لهذه القدرة حدوداً

ويؤمن أهل السنّة كذلك بأنَّ هذه القدرة وإن كانت حقيقيّة مؤثّرة إلّا أنَّ تأثيرها محدود، إذ العبد لا يقدر على كلّ شيء ولا على أيّ شيء فهي قدرة غير كاملة وغير شاملة، كما أنَّها لا تؤثر ولا يصدر عنها فعل إلّا إذا شاء الله تعالى، فهي إذن قدرة مقيدة.

(١) انظر منهاج السنّة ٣/ ٤١ والفتاوى (٣٧٢/ ٨).

قال شيخ الإسلام في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩] «أخبر أن مشيئتهم موقوفة على مشيئته ومع هذا فلا يوجب ذلك وجود الفعل منهم؛ إذ أكثر ما فيه أنه جعلهم شائئين ولا يقع الفعل منهم حتى يشاؤه منهم كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ [عبس: ١٢] وقوله: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [المدثر: ٥٦] ومع هذا فلا بد من إرادة الفعل منهم حتى يريد من نفسه إعانتهم وتوفيقهم، فهنا أربع إرادات: إرادة البيان وإرادة المشيئة وإرادة الفعل وإرادة الإعانة»^(١).

٤. إنها تتناول الفعل القائم بالعبد وتتناول أيضاً المقدور المنفصل.

فالعبد قادر على أفعاله التي تقوم به: الكلام والمشي والجلوس والإيمان والكفر، كما أنه قادر على مقدوره المنفصل عنه كالقتل والصيد وصنع الأصنام، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وقد تنازع الناس في قدرة الرب والعبد فقالت طائفة: كلا النوعين يتناول الفعل القائم بالفاعل ويتناول مقدوره، وهذا أصح الأقوال وبه نطق الكتاب والسنة، وهو أن كل نوع من القدرتين يتناول الفعل القائم بالقادر ومقدوره المبين له، وقد تبين بعض ما دل على ذلك في قدرة الرب، وأما قدرة العبد: فذكر قدرته على الأفعال القائمة به كثير وهذا متفق عليه بين الناس الذين يشبّهون للعبد قدرة مثل قوله: ﴿فَأَنْقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ

(١) الفتاوى (٨١/١٦).

قَبْلَ أَنْ يَتَمَاسَّافَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ﴿[المجادلة: ٤]﴾، وقول النبي ﷺ: «صَلِّ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبِكَ»^(١).

وأما المبين لمحل القدرة فمثل قوله: ﴿وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ إلى قوله: ﴿وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا﴾ إلى: ﴿قَدِيرًا﴾ [الفتح: ٢٠-٢١] فدل على أنهم قدروا على الأول وهذه يمكن أن يقدروا عليها وقتاً آخر، وهذه قدرة على الأعيان.

ونظير هذا وهو صريح في أن القدرة تكون على الأعيان قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مِثْلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾ إلى قوله: ﴿أَتَمَّهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَبْ بِالْأَمْسِ﴾ [يونس: ٢٤] الآية.

وقوله: ﴿وَضَلَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُوا عَلَيْهَا﴾ [يونس: ٢٤] يبين أنه لولا الجائحة لكان ظنهم صادقاً وكانوا قادرين عليها، لكن لما أتاها أمر الله تبين خطأ الظن ولو لم يكونوا قادرين عليها لا في حال سلامتها ولا في حال عطبها لم يكن الله أبطل ظنهم بما أحدثه من الإهلاك، وهؤلاء لم يكونوا ذهبوا ليحصدوا بل سلبوا القدرة عليها - وهي القدرة التامة - فانتمت لانتفاء المحل القابل، لا لضعف من الفاعل

وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْ آثَارِ قُلُوبِنَا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٥]، فلما ذكر في المملوك أنه لا يقدر على شيء ومقصوده أن الآخر ليس كذلك بل هو قادر على ما

(١) أخرجه البخاري في الجمعة (ح ١١١٧) عن عمران بن حصين رضي الله عنه.

لا يقدر عليه هذا وهو إثبات الرزق الحسن مقدوراً لصاحبه، وصاحبه قادرٌ عليه، وبهذا ينطق عامة العقلاء يقولون: فلان يقدر على كذا وكذا وفلان يقدر على كذا وكذا ومقدرة هذا دون مقدرة هذا.

ومما يبين ذلك: أن الملك نائب للعباد على ما ملكهم الله إياه والملك مستلزم للقدرة فلا يكون مالكا إلا من هو قادر على التصرف بنفسه أو بوليّه أو وكيله والعقد والمنقول مملوك لملكه فدل على أنه مقدور له وقد قال موسى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾ [المائدة: ٢٥] لما كان قادراً على التصرف في أخيه، لطاعته له جعل ذلك ملكاً له.

وأيضاً فالقرآن دل على أن المفعولات الخارجة مصنوعة لهم وما كان مصنوعاً لهم فهو مقدور بالضرورة والاتفاق... قال تعالى لنوح: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ [هود: ٣٧] وقال: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلَكَ﴾ [هود: ٣٨]، وقد أخبر أن الفلك مخلوقة مع كونها مصنوعة لبني آدم وجعلها من آياته فقال: ﴿وَأَيُّهُ لَّهُمْ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكَ الْمَشْحُونِ﴾ [يس: ٤١].

وقال: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ ٩٥ ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٥-٩٦]، فجعل الأصنام منحوتة معمولة لهم وأخبر أنه خلقهم وخالق معمولهم فإن (ما) هاهنا: بمعنى الذي والمراد خلق ما تعملونه من الأصنام وإذا كان خالقاً للمعمول وفيه أثر الفعل دل على أنه خالق لأفعال العباد^(١).

(١) وفي الآية قول ثان أن (ما) مصدرية بمعنى: خلقتكم وخلق عملكم، والذي رجحه شيخ الإسلام وابن القيم وابن كثير أولى لأن القدرة على المخلوق المنفصل تستلزم القدرة على الفعل القائم بالبعد، ثم إن سياق الآية يدل على ذلك فإنه يبين أن الأصنام التي يعبدونها وهي من نحتهم وعمل أيديهم هي نفسها مخلوقة لله فكيف تُعبد من دونه، فلو قيل إن ما مصدرية لكان هذا خارجاً عن السياق، والله تعالى أعلم، انظر تفسير ابن جرير (٥٠٤/١٠).

ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، فأمر بقتلهم والأمر إنما يكون بمقدور العبد فدل على أن القتل مقدور له، وهو الفعل الذي يفعله في الشخص فيموت وهو مثل الذبح ومنه قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ﴾ [المائدة: ٩٥] وقوله: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] يدل على أن الصيد مقتول للآدمي^(١).

ولاشك أن مذهب السلف في قدرة العبد هو العدل الذي اقتضته حكمة الله تعالى، وهو مقتضى النصوص، وهو أيضاً مدلول عليه بالعقل الصحيح من عدة جهات:

١. الضرورة تدل على أن أفعال العبد هو فاعلها.

فإن العبد يرى في واقعه أنه في العادة تتولد لديه الإرادة لفعل ما، فإذا كانت هذه الإرادة جازمة نتج عنها الفعل، فهو إذا أحس بالعطش تولد لديه إرادة الشرب، ثم إذا لم يكن هناك ما يمنع وجزم بهذه الإرادة نتج عنها فعل الشرب وإلا نتج عن المانع ترك الشرب كما إذا كان محمياً أو صائماً.

وكذلك إذا سمع النداء للصلاة تولد لديه إرادة الصلاة أو إرادة الإعراض، ثم إذا جزم بإحدى الإرادتين قام به الفعل الذي تقتضيه من إجابة النداء أو عدم الإجابة.

وهذه الضرورة ضرورة عقلية وضرورة حسية مشاهدة لا يكابر فيها عاقل.

٢. أصل بعثة الرسل وإنزال الكتب.

(١) الفتاوى (١٧/٨-١٢) بتصرف.

فإن الإيمان بأصل الرسالة والكتاب يقتضي الإقرار بقدرة العبد وإلا كان ذلك تناقضاً، فلو قُدر أن العبد ليس له إرادة ولا قدرة على فعله فأَيُّ فائدة إذن في بعثة الرسل وإنزال الكتب والشرائع؟

٣. مبدأ الثواب والعقاب.

وكذلك مبدأ الثواب والعقاب والذم والمدح وما يترتب عليهما، بل الإيمان بالجزاء ويوم الدين فكل هذه الأصول تستلزم الإقرار بقدرة العبد الحقيقية المؤثرة في فعله، وإلا فأَيُّ ثواب يكون وأي عقاب وأي ذم وأي حمد لعبد لا يملك من أفعاله القائمة به شيئاً، فليس له قدرة على فعلها كما لا قدرة له على الامتناع منها سواء كانت طاعات أم معاصي.

٤. حقيقة الابتلاء والامتحان للبشر بل والغاية من خلق الإنس والجن.

فإذا كان الله تعالى قد بين أن الغاية من الخلق هي الامتحان والابتلاء في عبادة الله تعالى وتوحيده، فإن ذلك يستلزم أن للعبد قدرة على الخير والشر وإرادة ترجح أحد الطرفين، وأن قدرته القائمة به هي التي تؤثر في حصول مفعولاته تأثيراً مقيداً بقدرة الله تعالى ومشيتته عز وجل كما سبق شرحه.



المبحث الثالث: الفرق بين قدرة الربّ وقدرة العبد

ارتبط البحث في قدرة العبد بالبحث في قدرة الله تعالى، وتأثرت النتائج التي توصل إليها المتكلمون في قدرة العبد بالنتائج التي خلصوا إليها في قدرة الله تعالى، خصوصاً في أثر القدرة، وعلاقة القدرة بالمقدور، وكذلك في القدرة وعلاقتها بالفعل.

ومن المهم هنا أن نذكر فروقاً جوهرية بين قدرة الله تعالى وبين قدرة العبد، فصلاً للوصول الذي أحدثه أهل البدع بينهما، وهو ما أدى بهم إلى هذا الإفراط والتفريط الذي سنراه في معتقداتهم في قدرة الله تعالى وفي قدرة العبد إن شاء الله تعالى^(١).

وأهمّ هذه الفروق ما يلي:

أولاً: أنّ قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وقدرة الله تعالى غير مخلوقة.

فالله تعالى هو خالق العبد وهو خالق قدرته، وكلّ ما سوى الله تعالى مخلوق، وهو عز وجل بصفاته غير مخلوق بل هو الأوّل فليس قبله شيء، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وقال ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ

(١) لا أعني بهذا أنّ القدرية أو الجبرية ساووا بين قدرة الله وقدرة العباد وإنّما كونهم في كثير من الأحيان ينطلقون في بحث القدرة من أصل واحد ويقيسون ما يصح في حق الباري تعالى على ما يصح في قدرة العبد، انظر مثلاً شرح الأصول الخمسة (ص ٤١٣ و ٤١٥ و ٤٢٢).

مَنْ ضَعُفَ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفِ قُوَّةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴿الرُّوم: ٥٤﴾.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «العباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم ; والعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر والمصلي والصائم ; وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (٢٨) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿التكوير: ٢٨-٢٩﴾»^(١).

ثانياً: أنَّ قدرة العبد محدودة ناقصة وقدرة الله تعالى كاملة شاملة.

فكم يريد العبد ويأمل أن يفعل ولكنه يقف عاجزاً أمام كثير مما يأمل ويتمنى، وهذا أمر مشاهد، قال عز وجل: ﴿لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

وقال: ﴿لَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ إِلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الحديد: ٢٩].

وقال: ﴿إِنَّ مَتَوَعَدُونَ لَأَتِيَتْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٤].

وقال تعالى أيضاً: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [العنكبوت: ٢٢].

(١) الفتاوى (٣/ ١٥٠).

وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْ آرِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوِي الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾^(١) وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿النحل: ٧٥-٧٦﴾.

أما قدرة الله تعالى فلا حد لها ولا يعجزه تعالى شيء ولا يقف أمام قدرته شيء، فقد رتته شاملة كاملة، قال عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠].

ثالثاً: أن قدرة العبد مقيدة وقدرة الله تعالى مطلقة.

فإن الله تعالى لا معجز له ولا مكره، بل هو تعالى له القدرة المطلقة، فليس فوقه أحد تعالى ربنا وتقدس، أما المخلوق فإن قدرته مقيدة لا تعمل عملها إلا بمشيئة الله تعالى، قال عز وجل: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ النَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [المدثر: ٥٦].

قال ابن جرير رحمه الله: «يقول تعالى ذكره: وما يذكرون هذا القرآن فيتعظون به ويستعملون ما فيه، إلا أن يشاء الله أن يذكروه، لأنه لا أحد يقدر على شيء إلا بأن يشاء الله يقدره عليه ويعطيه القدرة عليه»^(١).

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَاهُ إِلَيْهِمُ الْمَلَكِيَّةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْقِنَ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يُجْهَلُونَ﴾ [الانعام: ١١١].

(١) تفسير الطبري (١٢/٣٢٤).

وقال: ﴿وَلَا نَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ (٢٣) ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشْدًا﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤].

وقال أيضاً: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الانسان: ٣٠].

رابعاً: قدرة العبد غير مرتبطة بمشيئته فقد يشاء ما لا يقدر عليه، وقد يفعل ما لا يشاء، والله تعالى قدرته مرتبطة بمشيئته فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

بمعنى أنه تعالى يقدر على كل ما يشاءه، ولهذا فإن الله تعالى لا يعلق أفعاله ووجود مقدوراته إلا بمشيئته عز وجل، فما شاءه فعله^(١)، أما العبد فكم يفعل ما لا يشاء ويشاء ما لا يقدر عليه، قال تعالى: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَرَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَافٍ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠].

وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَوْا وَلَكِنْ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا يَرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٣].

خامساً: قدرة العبد لا تؤثر إلا بسبب أو بآلة، وقدرة الله تعالى نافذة بلا حاجة إلى شيء من ذلك. فالله تعالى وإن كان لا يفعل إلا بسبب إلا أن هذا من مقتضيات حكمته تعالى ليس لتوقف القدرة على السبب، بل مجرد إرادته الشيء إرادة جازمة موجبة لتحقيق المراد، ولهذا يعلق تحقق

(١) انظر فتاوى شيخ الإسلام رحمه الله (٨/ ٣٨٢-٣٨٥).

الأشياء دائماً على محض المشيئة كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلَوْا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾
[البقرة: ٢٥٣].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ
يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٣].
وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ
وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [الشورى: ٨].



المبحث الرابع: أثر قدرة العبد في المقدور

وتحتة مطلبان:

- الأوّل:** افعال العباد ومفعولاتهم
الثّاني: دخول قدرة العبد في قدر الله تعالى
وأنتها لا تخرج عن قدرته

المطلب الأول: أفعال العباد ومفعولاتهم

قلنا فيما سبق: إنَّ العبد له قدرة خلقها الله فيه، وإنَّه بهذه القدرة مع الإرادة الجازمة يفعل مفعولاته المتصلة والمنفصلة، ومن المهم هنا أن نبيِّن أكثر أثر قدرة العبد كما هو منهج السلف الصالح رحمهم الله، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «جمهور أهل السنَّة المبتين للقدر من جميع الطوائف يقولون: إنَّ العبد فاعل لفعله حقيقة وأنَّ له قدرة حقيقة واستطاعة حقيقة»^(١).

ومن المعلوم أنَّ السلف الصالح قاوموا بدعة الجبرية أشدَّ المقاومة، وما كان هذا إلاَّ لأنَّ أئمة السلف رحمهم الله كانوا يثبتون للعبد قدرة تكون بها أفعالهم وعليها يقوم التكليف ونفي هذه القدرة يعني إلغاء التكليف بل هدم الدين من أساسه.

وأئمة السلف في هذه المسألة يلتزمون مدلولات النصوص الشرعية التي يتَّضح منها أنَّ قدرة العبد تؤثر في مقدوراته تأثيراً مباشراً يتَّبع عنه حدوث الفعل، قال الشيخ حافظ الحكمي: «وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم مشيئة، والله تعالى خالقهم وخالق قدرتهم ومشيتهم وأقوالهم وأعمالهم، وهو تعالى الَّذي منحهم إياها وأقدرهم عليها وجعلها قائمة بهم مضافة إليهم حقيقة، وبحسبها كُفِّوا وعليها يُثابون ويُعاقبون»^(٢).

(١) منهاج السنة (١٢/٣).

(٢) معارج القبول (٢/٢٨٤).

وقال السفاريني: «ومذهب سلف الأمة وأئمتها وجمهور أهل السنة المثبتة للقدرة من جميع الطوائف يقولون: إنَّ العبد فاعل لفعله حقيقة وأنَّ له قدرة حقيقة واستطاعة حقيقة ولا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية بل يقولون بما دل عليه الشرع والعقل من أنَّ الله تعالى يخلق السحاب بالرياح ويترّل المطر بالسحاب وينبت النبات بالماء، ولا يقولون: القوى والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها، بل يقولون بأنَّ لها أثراً لفظاً ومعنى، لكن يقولون: هذا التأثير هو تأثير الأسباب في مسبباتها والله تعالى خالق السبب والمسبب»^(١).

وعلاقة قدرة العبد بفعله هي علاقة سببية، أي أنَّ الله تعالى يخلق أفعال العبد بقدرة العبد، كما يخلق الشبع بالأكل والريّ بالشرب والولد بالنكاح.

ومن مذهب السلف الصالح أنَّ الله تعالى أودع في الأجسام الطبائع والغرائز والأسباب التي تؤدي إلى مسبباتها، فالنار تحرق، والسّم يقتل والماء يطفئ، ولا يمنع من هذا أنَّ الله تعالى خالق السبب والمسبب قد يشاء أن لا يؤدي السبب إلى نتيجته بل أن يقلب الطبع كما جعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم، قال ابن القيم رحمه الله: «إنه سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني والشرعي، وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه، فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء».

فقد جعل سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطاً بالأسباب قائماً بها، بل العبد نفسه وصفاته

(١) لوامع الأنوار (٣١٢/٢) وانظر منهاج السنة (٣١/٣ و ١١٣-١١٥).

وأفعاله سبب لما يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسيبات، والشرع كله أسباب ومسيبات، والمقادير أسباب ومسيبات، والقدر جار عليها متصرف فيها، فالأسباب محل الشرع والقدر، والقرآن مملوء من إثبات الأسباب كقوله: ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [يونس: ٥٢].

وقوله: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْت يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [الحج: ١٠].

وقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا﴾ ١٤ ﴿لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ ١٥ ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبا: ١٦-١٤]، وكل موضع مرتب فيه الحكم الشرعي أو الجزائي على الوصف أفاد كونه سبباً له، كقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءٌ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [الاعراف: ١٧٠].

وهذا أكثر من أن يستوعب، وكل موضع تضمن الشرط والجزاء أفاد سببية الشرط والجزاء، وهو أكبر من أن يستوعب.

ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة ويكفي شهادة الحس والعقل والفطرة.

لهذا قال من قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم... ثم من أعظم الجناية على الشرائع والنبوات والتوحيد إيهام الناس أن التوحيد لا يتم إلا

بإنكار الأسباب، فإذا رأى العقلاء أنه لا يمكن إثبات توحيد الرب سبحانه إلا بإبطال الأسباب ساءت ظنونهم بالتوحيد وبمن جاء به.

وأنت لا تجد كتاباً من الكتب أعظم إثباتاً للأسباب من القرآن، وبالله العجب إذا كان الله خالق السبب والمسبب، وهو الذي جعل هذا سبباً لهذا، والأسباب والمسببات طوع مشيئته وقدرته، منقادة لحكمه، إن شاء أن يبطل سببية الشيء أبطلها، كما أبطل إحراق النار على خليله إبراهيم، وإغراق الماء على كليمه وقومه، وإن شاء أقام لتلك الأسباب موانع تمنع تأثيرها مع بقاء قواها، وإن شاء خلى بينها وبين اقتضاءها لآثارها، فهو سبحانه يفعل هذا وهذا وهذا، فأبي قدح يوجب ذلك في التوحيد؟ وأي شرك يترتب على ذلك بوجه من الوجوه»^(١).

وإذا كان كذلك فإن الله تعالى أودع في العباد قدرة جعلها سبباً في حدوث أفعالهم وصدورها عنهم كما يتبع المسبب عن السبب، وهذا هو مقتضى حديث النصوص الشرعية عن العبد وأفعاله ومفعولاته وقد تقدم شيء من ذلك.

قال ابن أبي العز: «وإذا ثبت كون العبد فاعلاً فأفعاله نوعان: نوع يكون منه من غير اقتران قدرته وإرادته فيكون صفةً له ولا يكون فاعلاً كحركات المرتعش، ونوع يكون منه مقارناً لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفةً وفعلاً وكسباً للعبد كالحركات الاختيارية، والله تعالى هو الذي جعل العبد فاعلاً مختاراً»^(٢).



(١) شفاء العليل (٣٧٥-٣٧٨) بتصرف.

(٢) شرح الطحاوية (٢/٦٥٠).

المطلب الثاني:

بيان دخول قدرة العبد ومشيتته واختياره في قدرة الله تعالى وأنها لا تخرج عن قدرته

ذكرنا في المطلب السابق أنّ قدرة العبد صفة من صفاته التي خلقها الله فيه وجعلها سبباً في أفعال العبد.

وبناء عليه فإنّ من المعروف عند سلف الأئمة ومن تبعهم بإحسان أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء، وأنّه هو خالق العبد وخالق قدرته، وأنّه هو الذي أودع الأشياء خصائصها وطباعها وهو خلق الأسباب وركب فيها طبيعتها المؤدية إلى نتائجها كما خلق في النار قوة الإحراق وفي الماء قوة البرودة وفي العبد قوة الفعل.

وإذا كان كذلك فإنّ هذه الأسباب كلّها لا تؤثر ولا تفعل ولا يحدث أثرها إلا بإرادة الله تعالى وقدرته عز وجل، ومن ذلك قدرة العبد، فإنّ العبد مهما تسبّب للفعل بقدرته وإرادته فإنّه لا يستطيع أن يفعل ولا أن يشاء إلا أن يقدر الله تعالى له ذلك بمشيئته تعالى وقدرته، وهذا ما جاء في نصوص كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الانعام:

١٠٧].

وقوله: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ الْقُوَى وَأَهْلُ الْغَفَرَةِ﴾ [المدر: ٥٦].

قال الشيخ حافظ الحكمي رحمه الله: «ثم أخبر أنهم لا يقدرُونَ إلا على ما أقدرهم عليه، ولا يشاؤون إلا أن يشاء الله عز وجل، ولا يفعلون إلا ما يجعله إياهم فاعلين... فقدرتهم وإرادتهم ومشيتهم وأفعالهم تبع لقدرة الله سبحانه وإرادته ومشيتهم وأفعاله إذ هو تعالى خالقهم وخالق قدرتهم ومشيتهم وإرادتهم وأفعالهم... بل أفعالهم المخلوقة لله قائمة بهم لا ثقة بهم مضافة إليهم حقيقة وهي من آثار أفعال الله تعالى القائمة به اللائقة به المضافة إليه حقيقة»^(١).

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: «فإن قيل: كيف يكون الله محدثاً لها والعبد محدثاً لها؟

قيل: إحداث الله لها بمعنى أنه خلقها منفصلة عنه قائمة بالعبد فجعل العبد فاعلاً لها بقدرته ومشيتته التي خلقها الله تعالى، وإحداث العبد لها بمعنى أنه حدث منه هذا الفعل القائم به بالقدرة والمشية التي خلقها الله فيه، وكل من الإحداثين مستلزم للآخر، وجهة الإضافة مختلفة فما أحدثه الرب، فهو مبينٌ له قائمٌ بالمخلوق، وفعل العبد الذي أحدثه قائمٌ به فلا يكون العبد فاعلاً للفعل بمشيتته وقدرته حتى يجعله الله كذلك، فيحدث قدرته ومشيتته والفعل الذي كان بذلك، وإذا جعله الله فاعلاً وجب وجود ذلك، فخلق الرب لفعل العبد يستلزم وجود الفعل، وكون العبد فاعلاً له بعد أن لم يكن يستلزم كون الرب خالقاً له، بل جميع الحوادث بأسبابها هي من هذا الباب.

فإن قيل: هذا قول من يقول هي فعل للرب وفعل للعبد؟

(١) معارج القبول (٢/ ٢٨٤-٢٨٥) باختصار.

قيل: من قال: هي فعلٌ لهما بمعنى الشركة فقد أخطأ، ومن قال: إن فعل الرب هو ما انفصل عنه وقال إنها فعل لهما فلا بد أن يفسر كلامه بشيء يعقل.

وأما على قول جمهور أهل السنة الذين يقولون: إنها مفعولة للرب لا فعلٌ له، إذ فعله ما قام به والفعل عندهم غير المفعول فيقولون: إنها مفعولة للرب لا فعلٌ له، وإنها فعل للعبد، كما يقولون في قدرة العبد إنها قدرة للعبد مقدورة للرب لا أنها نفس قدرة الرب، وكذلك إرادة العبد هي إرادة للعبد مرادة للرب، وكذلك سائر صفات العبد هي صفات له وهي مفعولة للرب مخلوقة له ليست بصفات له.

ومما يبين ذلك أن الله تعالى قد أضاف كثيراً من الحوادث إليه وأضافه إلى بعض مخلوقاته إما أن يضيف عينه أو نظيره، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزمر: ٤٢] وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٦٠]...^(١)

وهذا القيد الرباني على قدرة العبد وإحاطة المشيئة الإلهية بمشيئة العبد لا تقتضي الجبر إذا فهم عن الله ورسوله ﷺ، وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله ذلك بقوله: «فإن قيل: قولكم إذا جعلنا الله فاعلاً وجب وجود ذلك الفعل، وخلق الفعل يستلزم وجوده يقتضي الجبر وهو قول باطل؟

(١) منهاج السنة (٣/ ٢٣٩-٢٤١) ملخصاً.

قيل: لفظ الجبر لم يرد في كتاب ولا سنة لا بنفي ولا إثبات واللفظ إنما يكون له حرمة إذا ثبت عن المعصوم وهي ألفاظ النصوص فتلك علينا أن نتبع معانيها وأما الألفاظ المحدثه مثل لفظ الجبر فهو مثل لفظ الجهة والحيز ونحو ذلك، ولهذا كان المنصوص عن أئمة الإسلام أن هذا اللفظ لا يثبت ولا يُنفي مطلقاً، فلا يقال مطلقاً: جَبَرَ ولا يقال: لم يجبر فإنه لفظ مجمل، ومن علماء السلف من أطلق نفيه.

فإذا قال السائل: أنا أريد بالجبر أن نفس جعل الله للعبد فاعلاً قادراً يستلزم الجبر ونفس كون الداعي والقدرة يستلزم وجود الفعل جبر.

قيل: هذا المعنى حق ولا دليل لك على إبطاله وحذاق المعتزلة يسلمون هذا فيسلمون أن مع وجود الداعي والقدرة يجب وجود الفعل.

وهذا القول هو قول جماهير أهل السنة وأئمتهم وهو حقيقة القول بأن الله خالق فعل العبد، وهو ظاهر على قول جمهور أهل السنة المثبتين للأسباب الذين يقولون: لقدرة العبد تأثير في الفعل.

فإذا قالت القدرية: هذا ينافي كونه مختاراً لأنه لا معنى للمختار إلا كونه قادراً على الفعل والترك وأنه إذا شاء فعل هذا وإذا شاء فعل هذا.

قيل لهم: هذا مسلّم، ولكن يقال: هو قادر على الفعل والترك على سبيل البدل أو على سبيل الجمع، والثاني باطل، فإنه في حال كونه فاعلاً لا يقدر أن يكون تاركاً مع كونه فاعلاً وكذلك حال كونه تاركاً لا يقدر على كونه فاعلاً مع كونه تاركاً، فإن الفعل والترك ضدان واجتماعهما ممتنع، والقدرة لا تكون على ممتنع، فعلم أن قولنا: قادر على الفعل والترك أي يقدر أن يفعل في حال عدم الترك ويقدر أن يترك في حال عدم الفعل.

وكذلك قول القائل: القادر إن شاء فعل وإن شاء ترك هو على سبيل البدل لا يقدر أن يشاء الفعل والترك معاً، بل حال مشيئته للفعل لا يكون مريداً للترك وحال مشيئته للترك لا يكون مريداً للفعل، وإذا كان كذلك فالقادر الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك حال كونه شاء الفعل مع القدرة التامة يجب وجود الفعل، وحال وجود الفعل يمتنع أن يكون مريداً للترك مع الفعل وأن يكون قادراً على وجود الترك مع الفعل، بل قدرته على الفعل بمعنى أنه يكون بعد الفعل تاركاً له فيكون قادراً على الترك في الزمن الثاني، من وجود الفعل لا حال وجود الفعل.

وإذا قال القائل: هذا يقتضي أن يكون الفعل واجباً لا ممكناً.

فإن أراد به أنه يصير واجباً بغيره بعد كونه ممكناً في نفسه فهذا حق، كما أنه يصير موجوداً بعد أن كان معدوماً وفي حال وجوده يمتنع أن يكون معدوماً، وكل ما خلقه الله تعالى فهو بهذه المثابة فإنه ما شاء كان فوجب وجوده بمشيئة الله وقدرته وما لم يشأ لم يكن فيمتنع وجوده لعدم مشيئة الله له مع أن ما شاءه مخلوقٌ محدثٌ مفعولٌ له، وكان قبل أن يخلقه يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد فأما بعد أن صار موجوداً بمشيئة الله وقدرته فلا يمكن أن يكون معدوماً مع كونه موجوداً، وإنما يمكن أن يعدم بعد وجوده، وليس في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه معاً في حال واحدة بل يمكن وجوده بدلاً عن عدمه وعدمه بدلاً عن وجوده، فإذا وجد كان وجوده مادام موجوداً واجباً بغيره.

وإذا سمي ممكناً بمعنى أنه مخلوق ومفعول وحادث فهو صحيح لا بمعنى أنه في حال وجوده يمكن عدمه مع وجوده، فإنه إذا أريد أنه حال وجوده يمكن عدمه مع وجوده فهذا باطل فإنه جمع بين النقيضين.

وإن أراد أنه يمكن عدمه بعد هذا الوجود فهو صحيح ولكن هذا لا يناقض وجوب وجوده بغيره مادام موجوداً وهذا موجود بالقادر لا بنفسه، وهو ممكن في هذه الحال بمعنى أنه محدث مخلوق مفتقر إلى الله تعالى، لا بمعنى كونه يمكن أن يكون معدوماً حال وجوده.

وأيضاً فقول القائل: القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك بمعنى أنه قبل الفعل والترك إن شاء وجود الفعل في الزمن الثاني وإن شاء الترك فيه وهذا التخيير بينهما إنما يكون عند عدمهما جميعاً، فأما حال الفعل فيمتنع الترك وحال الترك فيمتنع الفعل، وحيثُ فالفعل واجبٌ حال وجوده لا في الحال التي يكون مخيراً فيها بين الفعل والترك، فحال التخيير لم يكن واجباً وحال وجوبه لم يكن مخيراً، نعم قد يكون حال الفعل شائئاً للترك بعد الفعل وهذا تركٌ ثانٍ ليس هو ترك ذلك الفعل في حال وجوده، فالقادر قط لا يكون مخيراً بين الشيئين في حال وجود أحدهما إلا بمعنى التخيير في الزمن الثاني، وإلا ففي حال وجود أحدهما لا يكون مخيراً بين وجوده وعدمه مع وجوده وحالما يكون الفاعل فاعلاً يمتنع أن يكون تاركاً فيمتنع أن يكون هذا الترك مقدوراً له لأن الممتنع لا يكون مقدوراً والقدرة على الضدين قدرة على كل واحد منهما على سبيل البدل، ليست قدرة على جمعها وهذا كما يقال إنه قادر على تسويد الثوب وتبييضه ويسافر إلى الشرق والغرب ويذهب يميناً وشمالاً وقادر على أن يتزوج هذه الأخت وهذه الأخت»^(١).



(١) ملخصاً من منهاج السنّة (٣/٢٤٥-٢٥٥).

المبحث الخامس: القدرة التي هي مناط التكليف

في المعجم الوسيط: «استطاع الشيء: أطاقه وقدر عليه وأمكن منه»^(١).

القدرة والاستطاعة معلومة مشهورة يعرفها العامي والعالم والجاهل والصغير والكبير^(٢)، أما المتكلمون فتوسّعوا في تحديد الاستطاعة فمنهم من قال: هي ارتفاع الآفات، ومنهم من قال: هي توفر الآلات وارتفاع الموانع^(٣)، وكلّ هذا تعمّق لا فائدة منه ولهذا لم يتكلّم فيه السلف.

ومن المعلوم لدى عامّة أهل الإسلام، أنّ الاستطاعة أو القدرة شرط في قيام التكليف على العبد، بمعنى أنّ الله تعالى لا يحاسب العبد على عمل لا قدرة له عليه.

ودلائل هذا الأصل مشهورة في الكتاب والسنة، فمنها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۚ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢] وقال: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كَنْبٌ يَطْفِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٢].

(١) التعريفات (ص ١٩) وانظر الفصل لابن حزم (٣/ ٣٦).

(٢) الفصل لابن حزم (٣/ ٤٢-٤٣).

(٣) انظر الفصل لابن حزم (٣/ ٣٩) وما بعدها.

وقوله: ﴿فَأَتَقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [التغابن: ١٦].

ومن السنة قوله ﷺ: «إِذَا أَمَرَ تَكْمَ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^(١).

وفي نصوص أخرى ذم الله تعالى أقواماً وتوعدهم ووصفهم أنهم كانوا عاجزين وغير مستطيعين، كقوله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضْعِفُ لَهُمْ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠].

وقوله: ﴿أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٨] قوله: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا﴾^(١٠٠) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠٠-١٠١] وفي هذه النصوص وتلك بين السلف رحمهم الله تعالى أن القدرة أو الاستطاعة جنس تحته نوعان من القدرة أو الاستطاعة.

الأول: قدرة واستطاعة مصححة للفعل: وهذه القدرة هي التي يصح معها الفعل والتترك، فلا يشترط لها الإرادة الجازمة، وهذه القدرة هي المشروطة في التكليف، وهي التي يرتفع مع عدمها، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [ال عمران: ٩٧]، وهي بمعنى الصّحة والوسع والتمكّن وسلامة الآلات التي يتم بها الفعل، وهذه القدرة قد توجد في

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام (ح ٧٢٨٨) ومسلم في الحج (ح ٣٧٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

العبد فتوجب عليه التكليف وقد لا توجد، وهذه الاستطاعة التي تكون قبل الفعل ذكر ابن حزم رحمه الله أنها سلامة الجوارح وارتفاع الموانع^(١).

كما أنه لا يلزم من وجودها وجود الفعل، بل هي صالحة للضدين الفعل أو الترك.

النوع الآخر: قدرة واستطاعة يجب معها وجود الفعل، وهذه القدرة التي يجب مقارنتها الفعل ولا يكون الفعل بدونها أبداً، وهذه القدرة هي المنفية في مثل قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يُضْعِفُ لَهُمْ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠].

وقوله: ﴿أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٨]
وقوله: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا﴾^(١٠٠) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠٠-١٠١].

وهذه القدرة يفسرها ابن حزم رحمه الله بأنها القوة الواردة من الله عز وجل بالعون أو الخذلان^(٢)، فإن هذه القدرة لا تصلح لفعل الضدين باتفاق، فإما فعل المعصية وإما تركها وإما فعل الواجب وإما تركه، ولهذا فالفاعل لفعلٍ ما عاجزٌ عن ضده، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وعلى تفسير^(٣) السلف والجمهور فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم وصعوبته على نفوسهم

(١) الفصل لابن حزم (٣/٤٥).

(٢) الفصل لابن حزم (٣/٤٥).

(٣) أي للآيتين المذكورتين أعلاه من سورة هود وسورة الكهف ونحوهما.

فنفوسهم لا تستطيع إرادته وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه وهذه حال من صده هواه أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك وهذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل الموجبة له^(١).

وقال رحمه الله: «الذي عليه أئمة الفقه والسنة أن القدرة نوعان نوع مصحح للفعل يمكن معه الفعل والترك، وهذه هي التي يتعلق بها الأمر والنهي فهذه تحصل للمطيع والعاصي وتكون قبل الفعل وهذه تبقى إلى حين الفعل إما ببقائها عند من يقول ببقاء الأعراض وإما بتجدد أمثالها عند من يقول: إن الأعراض لا تبقى وهذه قد تصلح للضدين وأمر الله لعباده مشروط بهذه الطاقة فلا يكلف الله من ليست معه هذه الطاقة وضد هذه العجز... ولكن هذه الاستطاعة مع بقاءها إلى حين الفعل لا تكفي في وجود الفعل، ولو كانت كافية لكان التارك كالفاعل، بل لا بد من إحداث إعانة أخرى تقارن هذه، مثل جعل الفاعل مريداً فإن الفعل لا يتم إلا بقدرة وإرادة والاستطاعة المقارنة للفعل تدخل فيها الإرادة الجازمة بخلاف المشروطة في التكليف فإنه لا يشترط فيها الإرادة، والله تعالى يأمر بالفعل من لا يريد له لكن لا يأمر به من لو أراد له لعجز عنه.

وهكذا أمر الناس بعضهم لبعض فإن الإنسان يأمر عبده بما لا يريد العبد، لكن لا يأمره بما يعجز عنه العبد، وإذا اجتمعت الإرادة الجازمة والقوة التامة لزم وجود الفعل، ولا بد أن يكون هذا المستلزم للفعل مقارناً له لا يكفي تقدمه عليه إن لم يقارنه، فإنه العلة التامة للفعل، والعلة التامة تقارن المعلول لا تتقدمه، ولأن القدرة شرط في وجود الفعل وكون الفاعل قادراً والشرط في وجود الشيء

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٦١) بتصرف يسير.

الذي به القادر يكون قادراً لا يكون الشيء مع عدمه بل مع وجوده، وإلا فيكون الفاعل فاعلاً حين لا يكون قادراً أو غير القادر لا يكون قادراً^(١).

وبهذا يظهر أن القدرة التي هي مناط التكليف هي القدرة المتقدمة على الفعل الصالحة للضدين: الفعل أو الترك، ولكن مع تنبيه مهم ذكره شيخ الإسلام رحمه الله وهو أن الاستطاعة الشرعية أخص مما يذكره المتكلمون، قال رحمه الله: «فلا استطاعة المشروطة في الشرع أخص من الاستطاعة التي يمتنع الفعل مع عدمها فإن الاستطاعة الشرعية قد تكون مما يتصور الفعل مع عدمها، وإن لم يعجز عنه فالشارع يسر على عباده ويريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر، وما جعل عليهم في الدين من حرج، والمريض قد يستطيع القيام مع زيادة مرضه وتأخر برئه فهذا في الشرع غير مستطیع لأجل حصول الضرر عليه وإن كان يسميه بعض الناس مستطیعاً، فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد إمكان الفعل بل ينظر إلى لوازم ذلك فإذا كان الفعل ممكناً مع المفسدة الراجعة لم تكن هذه استطاعةً شرعية، كالذي يقدر أن يحج مع ضرر يلحقه في بدنه، أو ماله، أو يصلي قائماً مع زيادة مرضه، أو يصوم الشهرين مع انقطاعه عن معيشتة ونحو ذلك»^(٢).

وعلى هذا فالقدرة المشروطة في التكليف ليست مجرد التمكن، بل الشرع ينظر إلى إلى لوازم الفعل من المصلحة والمفسدة والمشقة والحرج وعدمهما، وهذا بلا شك من رحمة الله تعالى بنا، والله أعلم وأحكم.



(١) منهاج السنة (٤٧/٣ - ٥٠) باختصار.

(٢) منهاج السنة (٤٩/٣).

الباب الثاني

الأقوال المنحرفة في

القدرة

وفيه فصلان:

الأول: الانحراف في الإيمان بقدرة الله
الثاني: الانحراف في مفهوم قدرة العبد

الفصل الأول

الانحراف في الإيمان

بقدرته الله تعالى

وتحتة تمهيد و مبحثان:

الأول: أقوال مندرجة في مذاهب عامّة

الثاني: أقوال في قدرة الله خاصّة

التمهيد:

**سبب الخلل في الإيمان بقدرة الله تعالى عند
عامّة المخالفين، وربط ذلك بالخلل في الإيمان**

لاشكّ في أنّ الخلل في الإيمان بقدرة الله تعالى ناتج عن خلل في مبدأ الاتباع وصدق التلقي عن الله ورسوله ﷺ.

ولاشكّ أيضاً أنّ كلّ من يخالف في باب يعتمد على التصديق بالخبر كأبواب الإيمان بالله وبأسماؤه وصفاته، وفي أمور مقطوع بها مجمع عليها، لا شكّ أنّ لديه من الضعف في الإيمان القلبي بقدر ما يتوسّع في بحث هذه الأمور ويعرضها على الميزان العقلي الصّرف.

ويصدّق هذا ما يروى عن الرّازي أنّه مرّ بأحد مشايخ الصوفية وحوله ثلّة من طلابه فقال: من هذا؟ فقليل: هذا الرّازي^(١) لديه ألف دليل على وجود الله، فقال: لو عرفه ما استدل عليه^(٢).

وهذا الذي قاله الرجل - ولو لم يثبت - صحيح للغاية، فإنّ مجرد ورود الوسوس والتساؤلات عن الله على الدّهن يمكن أن يُفسّر بأنّه دليل صدق الإيمان واليقين بدليل ما جاء عنه ﷺ أنّه سُئل عن هذا من قبل الصّحابة أعظم الأئمة إيماناً و يقيناً فقال: «ذاك صريح الإيمان»^(٣).

(١) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشي التيمي البكري الطبرستاني الرّازي، المعروف بالفخر الرّازي، أو ابن خطيب الرّي الأشعري المتكلّم المفسّر، من أشهر مؤلفاته تفسيره وكتاب المطالب العالية وغيرها، توفي ٦٠٦ هـ السير (٥٠٠/٢١).

(٢) فح الطيب (٥/٢٦٣).

(٣) تقدم (ص ٨٥).

أمّا التعاطي مع هذه الوسوس والخواطر الشيطانية فهو دليل على وجود القبول لها في القلب حتى لو من باب النقاش والحوار حولها، إذ هذا في نفسه تسليم لها بالاعتبار واستحقاق النظر، وهذا باطل قطعاً.

ومن هنا نجد أنّ أدوية السنّة كانت أنجع، لأنّ التعامل مع هذه المباحث الكلامية على أنّها وسوس هو اللاتّق بها، فالنبي ﷺ عندما شكى إليه الصحابة ذلك بشّرهم بأنّه صريح الإيمان^(١)، ويبيّن لهم في حديث آخر أنّها مجرد وسوس إذ قال: «الحمد لله الذي ردّ كيده إلى الوسوسة»^(٢).

فلم يطلب منهم النبي ﷺ أن يعرضوا عليه ما وجدوه في أنفسهم، بل اكتفى بذمّه وبيان أنّها وسوسة، والوسوسة علاجها الاستعاذة وصرْف النظر كما جاء في حديث آخر: «لا يزال الشيطان بأحدكم حتى يقول: من خلق الله؟ فإذا وجد ذلك فليستعذ بالله وليتته»^(٣).

فالاستعاذة مع الانتهاء عن التفكير في هذه الوسوس هو الطّريق السليم، بدلاً من التّيه في كلّ وادٍ بحثاً عن جواب شافٍ لهذه الخطرات والأغلوّطات الشيطانية، فلا يزال البحث يتشعب بأهل الكلام المحدث حتّى خرج بهم إلى مسائل لم تكن لتخطر على بال مؤمن.

(١) هذا هو الأصح تبعاً لاختيار القاضي عياض، وأنّ الوسوس الواردة على العبد من الشيطان هو نوع من الأدنى الذي يصيب به المؤمن القوي في إيمانه فكأنّ سب ورودها على النفس إيمان العبد وإخلاصه، لذلك جعلها النبي ﷺ علامة على الإيمان من باب إطلاق السبب على المسبب، انظر إكمال المعلم (١/٤٣١) في شرح الحديث، وانظر فتح الباري (١٣/٢٧٣).

(٢) تقدّم (ص ١٥).

(٣) أخرجه البخاري في بدء الخلق (ح ٣٢٧٦) ومسلم في الإيمان (ح ١٣٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

ولو كانت هذه المباحث تزيد الإيمان أو كانت من العلم النافع في الجملة لبيّنها الله تعالى ورسوله ﷺ أوضح البيان، ولكنّ الشرع أغفلها لأنّها ليست ممّا يحتمله عقل الإنسان أو لكون العلم بها يضرّه ولا ينفعه، أو لكونها أغلوطات ووساوس لا حقيقة لها أو لاجواب لها.

بدليل أنّ أساطين الكلام انتهوا في النهاية إلى لاشيء، كالجويني^(١) والرازي والغزالي^(٢) والآمدني^(٣) وغيرهم، أقرّوا في نهاية طريق طويل من البحث والتنقيب عن الجواب الصحيح أنّ الجواب والهدى والبيان موجود في النصوص الشرعية^(٤).

وقضية الاتّباع في الحقيقة هي الأصل الذي اختلّ عند هؤلاء، فقد جاء عن النبي ﷺ أنّه قال: «ليس من عمل يقرب إلى الجنة إلا قد أمرتكم به ولا عمل يقرب إلى النار إلا قد نهيتكم عنه»^(٥)، فلو أنّهم آمنوا بمثل هذا النصّ حقّ الإيمان لعرفوا أنّ بيان هذه المباحث لو كان يقربنا إلى الله لدلّنا النبي ﷺ عليه.

(١) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني فقيه شافعي من أئمة المتكلمين المتأخرين توفي سنة (٤٧٨ هـ) السير (٥٠٦/١١).

(٢) أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي بالتشديد، الملقب بحجة الإسلام، مصنف مشهور تنقل بين أكثر من اتجاه فمن الفلسفة والكلام إلى التصوف ثمّ أخيراً إلى السنة وقيل إنّ مات وصحيح البخاري على صدره، لكن ذلك بطبيعة الحال ليس هو الواقع في كتبه ومصنفاته، من أشهر كتبه إحياء علوم الدين، توفي سنة (٥٠٥ هـ)، السير (٣٢٢/١٩).

(٣) أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين، المتكلم صاحب المصنّفات ومنها أحكام الأحكام وأبكار الأفكار في الكلام وغيرها، توفي سنة (٦٣١ هـ)، السير (٣٦٤/٢٣).

(٤) انظر فتاوى شيخ الإسلام رحمه الله (٢٦٨/٥) ومابعدا.

(٥) أخرجه الحاكم (٤/٢) وغيره، وصححه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٨٦٦ ح).

وقد قال الله تعالى عن النبي ﷺ: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨] ولو كان العلم بمثل هذه المباحث يتضمّن رحمة بنا وخيراً لكان منه ﷺ بيان واضح فيها.

وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] ولو كانت هذه المباحث من الدين لتكلّم بها النبي ﷺ وأصحابه رضي الله تعالى عنهم.

وقال النبي ﷺ في حديث جبريل: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»^(١) فلو كان الناس بحاجة لأكثر من هذا الكلام المختصر في بيان مراتب الإيمان والإسلام والإحسان ليّنه، فسكوته ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم عن هذه المباحث الكلاميّة المحدثّة دليل على أنّها ليست من ديننا. فأصل التلقي والاتباع والخلل الذي تسرّب إليه وإساءة الظنّ بالله ورسوله هي جذور المرض الذي تشرّبه نفوس المخالفين لمنهج النبوة في الإيمان بالله تعالى والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري (ح ٥٠) عن أبي هريرة ومسلم في الإيمان (ح ٨) عن عمر رضي الله عنه وهذا لفظه.

المبحث الأول

أقوال مندرجة في مذاهب عامة

وتحتة مطلبان:

الأول: اختلاف المتكلمين في قدرة الله هل هي الله أم غيره؟

الثاني: قول المتكلمين: إنّ القدرة هي المقدور

المطلب الأول:
اختلاف المتكلمين في قدرة الله هل هي
الله أم غيره ؟

يلمح الباحث عند دراسة مناهج الفرق المختلفة منهجين بارزين:

الأول: بناء مسألة من المسائل على أصل مبتدع، ومن ثم طردها الأصل في كل المباحث.

الثاني: معاملة كل مسألة بمفردها وبناءها على تأصيل يؤكد البدعة والمخالفة بغض النظر عن كونه يناقض تأصيلاً آخر في مسألة أخرى.

وهذا الأمر لاحظته شيخ الإسلام كثيراً عند مناقشة المخالفين والرد عليهم، فتجده يصرح بأن مذهب الفرقة الفلانية وإن كان أبعد عن الصواب لكنه أبعد عن التناقض.

وهذا الأمر ناتج عن أن بعض الفرق تحرص على سلامة الأصل الذي تبني عليه مسألة ما، فتطرد الأصل وتلتزم لوازمه مهما بلغت في شناعة المخالفة.

والبعض الآخر يراجع عن الأصل الذي بنى عليه قوله في مسألة ما إذا كان له لوازم لا يلتزمها في مسألة أخرى.

فالجهمية مثلاً طردت الأصل الذي بنت عليه في نفي الأسماء والصفات وهو أن الاشتراك في الاسم يوجب الاشتراك في المسمى مثلاً، فنفت كل الأسماء والصفات.

قال شيخ الإسلام: «ولهذا يظن كثير من هؤلاء أن الأمور المشتركة في شيء واحد هي واحدة بالشخص والعين، حتى انتهى الأمر بطائفة من علمائهم علماً وعبادة إلى أن جعلوا الوجود كذلك، فتصوروا أن الموجودات مشتركة في مسمى الوجود، وتصوروا هذا في أنفسهم فظنوه في الخارج كما

هو في أنفسهم، ثم ظنوا أنه الله، فجعلوا الربّ هو هذا الوجود الذي لا يوجد قط إلا في نفس متصوره، ولا يكون في الخارج، وهكذا كثير من الفلاسفة تصوروا أعداداً مجردة وحقائق مجردة ويسمونها المثل الأفلاطونية، وزماناً مجرداً عن الحركة والمتحرك وبعداً مجرداً عن الأجسام وصفاتها، ثم ظنوا وجود ذلك في الخارج، وهؤلاء كلهم اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، وهؤلاء قد يجعلون الواحد اثنين والاثنين واحداً، فتارة يحيئون إلى الأمور المتعددة المتفاضلة في الخارج فيجعلونها واحدة أو متماثلة، وتارة يحيئون إلى ما في الخارج من الحيوان والمكان والزمان فيجعلون الواحد اثنين. والمتفلسفة والجهمية وقعوا في هذا وهذا فجاءوا إلى صفات الرب التي هي أنه عالم وقادر فجعلوا هذه الصفة هي عين الأخرى وجعلوا الصفة هي الموصوف، وهكذا القائلون بأن الإيمان شيء واحد وأنه متماثل في بني آدم غلطوا في كونه واحداً وفي كونه متماثلاً كما غلطوا في أمثال ذلك من مسائل التوحيد والصفات والقرآن ونحو ذلك، فكان غلط جهم وأتباعه في الإيمان كغلطهم في صفات الرب الذي يؤمن به المؤمنون وفي كلامه وصفاته سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً^(١).

بينما نجد الأشاعرة مثلاً يبنون على هذا الأصل في مواضع دون مواضع أخرى. وعلاقة ما قلناه ببحث القدرة ومباحثها، أنّ بعض الأقوال المخالفة في القدرة ليس مصدرها البحث في القدرة بقدر ما هو طرد لأصل في أبواب الأسماء والصفات مثلاً، لأنّ قدرة الله تعالى من لوازم إثبات وجود الله تعالى وربوبيته أصلاً، لا يكاد يجادل فيها من يقر بوجود الخالق تعالى، لكن

(١) الفتاوى (٧/٤٠٦-٤٠٧).

الفرق التي نفتها مع الإقرار بآثارها إنما وقعت فيما وقعت فيه طرداً للأصل الذي بنت عليه قولها في باب الأسماء مثلاً، كشبهة التركيب وتعدد القدماء.

وهذا المبحث الذي نحن بصدده هو في الأصل داخل في قول من قال: الصفة هل هي الله أم هي غيره؟

قال الأشعري: «وقد اختلفوا فيما بينهم - أي المعتزلة - اختلافاً تشتت فيه أهواؤهم واضطربت فيه أقاويلهم، فقال شيخهم أبو الهذيل^(١) العلاف: إن علم الباري سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته.. وإذا قال: إن الباري قادر فقد ثبت قدرة هي الله ونفى عنه عجزاً ودل على مقدور كان أويكون»^(٢).

وقال أيضاً: «وليس قول هشام^(٣) في القدرة والحياة قوله في العلم إلا أنه لا يقول بحدوثها ولكنه يزعم أنهما صفتان لله لا هما الله ولا هما غيره ولا هما بعضه... وقال جههم: إن علم الله محدث هو أحدثه فعلم به وإنه غير الله... ويجب على أصله أن يقول في القدرة والحياة كقوله في العلم»^(٤). وإلى كون القدرة هي الله تعالى ذهب بعض الزيدية^(٥).

(١) رأس المعتزلة أبو الهذيل محمد بن الهذيل البصري العلاف، من أشهر بدعه قوله بنهاية نعيم الجنة وعذاب النار وأن لما يقدر الله عليه نهاية، وغير ذلك مما كفره به بعض المعتزلة، توفي سنة (٢٢٧هـ)، السير (١٠/٥٤٣).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ١٨٣)، وأقر به الخياط في الانتصار (ص ٥٩)، وانظر مقالات الإسلاميين (١/٢٤٥) و(١٧٧/٢).

(٣) هشام بن الحكم الكوفي الرافضي المشبه، ممن قال بأن علم الله محدث، عاصر أبي الهذيل وناظره، السير (١٠/٥٤٣).

(٤) المقالات (٢/١٨٤-١٨٥).

(٥) مقالات الإسلاميين (١/١٤٦)، والزيدية من فرق الشيعة، بل هي أقرب فرق الشيعة إلى السنة، تنسب إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إذ لما تولى زيد الشيعين وأبى أن يسبها ويتبرأ منها رفضته الشيعة =

قال شيخ الإسلام: «وأما جماهير الناس فيعلمون أن كل واحد من لفظ الصفة والوصف مصدر في الأصل، كالوعد والعدة، والوزن والزنة، وأنه يراد به تارة هذا، وتارة هذا. ولما كان أولئك الجهمية ينفون أن يكون لله وصف قائم به: علم أو قدرة، أو إرادة أو كلام - وقد أثبتوها المسلمون - صاروا يقولون: هؤلاء أثبتوا صفات زائدة على الذات.

وقد صار طائفة من مناظريهم الصفائية^(١) يوافقونهم على هذا الإطلاق ويقولون: الصفات زائدة على الذات التي وصفوا - لها صفات ووصف - فيشعرون الناس أن هناك ذاتاً متميزة عن الصفات وأن لها صفات متميزة عن الذات.

والتحقيق أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات أصلاً، ولا يمكن وجود ذات خالية عن الصفات، فدعوى المدعي وجود حي عليم قدير بصير بلا حياة ولا علم ولا قدرة، كدعوى قدرة وعلم وحياة لا يكون الموصوف بها حياً عالياً قديراً، بل دعوى شيء موجود قائم بنفسه قديم أو محدث عري عن جميع الصفات ممتنع في صريح العقل.

ولكن الجهمية المعتزلة وغيرهم لما أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات صار مناظرهم يقول: أنا أثبت الصفات زائدة على ما أثبتموه من الذات، أي لا أقصر على مجرد إثبات ذات بلا صفات، ولم يعن بذلك أنه في الخارج ذات ثابتة بنفسها، ولا مع ذلك صفات هي زائدة على هذه الذات متميزة عن

= فقال: رفضتموني، فتبعه من تبعه فسُموا زيدية، وهم يقولون بإمامة الشيخين وإن كان علي أفضل منها فيصححون إمامة المفضول في وجود الفاضل، ومتأخروهم تبنا مذهب المعتزلة، انظر دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين د. أحمد جلي (ص ٢٤٥) وما بعدها.

(١) المراد بالصفائية من سوى أهل السنة من الأشاعرة والكلابية، وانظر الملل والنحل (ص ٧).

الذات، ولهذا كان من الناس من يقول: الصفات غير الذات، كما يقوله المعتزلة والكرامية، ثم المعتزلة تنفيها: والكرامية تثبتها.

ومنهم من يقول: الصفة لا هي الموصوف ولا هي غيره، كما يقوله طوائف من الصفاتية كأبي الحسن الأشعري وغيره، ومنهم من يقول كما قالت الأئمة: لا نقول الصفة هي الموصوف، ولا نقول: هي غيره، لأننا لا نقول: لا هي هو، ولا هي غيره، فإن لفظ الغير فيه إجمال، قد يراد به المبين للشيء أو ما قارن أحدهما الآخر، وما قاربه بوجود أو زمان أو مكان، ويراد بالغير: أن ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر.

وعلى الأول فليست الصفة غير الموصوف ولا بعض الجملة غيرها، وعلى الثاني فالصفة غير الموصوف وبعض الجملة غيرها، فامتنع السلف والأئمة من إطلاق لفظ الغير على الصفة نفياً أو إثباتاً، لما في ذلك من الإجمال والتليس، حيث صار الجهمي يقول: القرآن هو الله أو غير الله افتارة يعارضونه بعلمه فيقولون: علم الله هو الله أو غيره، إن كان ممن يثبت العلم، أو لا يمكنه نفيه.

وتارة يحلون الشبهة ويشتون خطأ الإطلاقين: النفي والإثبات لما فيه من التليس، بل يُستفصل المسائل فيقال له: إن أردت بالغير ما يبين الموصوف فالصفة لا تباينه، فليست غيره، وإن أردت بالغير ما يمكن فهم الموصوف على سبيل الإجمال وإن لم يكن هو فهو غير بهذا الاعتبار^(١).

(١) الفتاوى (٣/٣٣٥-٣٣٧).

وعلى هذا الاصطلاح والالتباس الواقع فيه - أعني الغيرية - بنى المخالف من أهل البدع شبهته في نفي الصفات، ومن أشهر الشبه التي تقوم على هذه المقدمة شبهة التركيب وتعدد القدماء والافتقار، وسوف نذكر هذه الشبه والرد عليها في مطلب لاحق إن شاء الله تعالى.

ومبنى الشبهة في هذه المسألة هي في الاصطلاح الحادث وهو معنى الغير عند من تكلم في هذا المبحث، فإن أهل الكلام المحدث اصطلاحوا على ألفاظ بمعانٍ ابتكروها وقيدوها بها ثم فسروا النصوص بها وتناولوا مباحث العلم بالله بموجبها، وقد تنبه الأئمة من قديم لهذا، فجاء عن الشافعي رحمه الله قوله: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة»^(١).

وقال الإمام أحمد: «قالت الجهمية - لما وصفنا الله بهذه الصفات - إن زعمتم أن الله ونوره والله وقدرته والله وعظمته فقد قلتم بقول النصارى حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته، قلنا: لا نقول: إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره، ولكن نقول لم يزل بقدرته ونوره، لا متى قدر ولا كيف قدر.

فقالوا: لا تكونوا موحدين أبداً حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء، فقلنا: نحن نقول: قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا: إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته.

وضر بنا لهم في ذلك مثلاً، فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذعٌ وليفٌ وسعفٌ وخواصٌ وجمارٌ واسمها اسم شيء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها؟

(١) الاعتقاد لليهقي (ص ٦٤).

فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد، لا نقول: إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا يقدر حتى خلق له قدرة، والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولا نقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق له علماً فعلم والذي لا يعلم هو جاهل، ولكن نقول لم يزل الله عالماً قادراً لا متى ولا كيف.

وقد سمي الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي فقال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [الم نشر: ١١] وقد كان هذا الذي سماه الله وحيداً له عينان وأذنان ولسان وشفطان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، فقد سماه الله وحيداً بجميع صفاته، فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد^(١).

وقال شيخ الإسلام: «فإنَّ للنَّاس في لفظ الغير اصطلاحين مشهورين:

أحدهما: اصطلاح المعتزلة والكرامية ونحوهم ممن يقول: الصفة غير الموصوف، وهؤلاء فيهم من ينفي الصفات كالمعتزلة، ومنهم من يشتها كالكرامية، وهم يقولون: إنَّ الغيرين هما الشَّيْئَان أو هما ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر.

والثاني: اصطلاح أكثر الصفاتية من الأشعرية وغيرهم، أنَّ الغيرين: ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بوجود زمان أو مكان، ومن هؤلاء من يقول: ما جاز مفارقة أحدهما الآخر، ولهذا يقولون: إنَّ الصفات لا هي الموصوف ولا هي غيره، وكذلك جزء الجملة كالواحد من العشرة واليد من الإنسان قد يقولون فيها ذلك.

(١) الرد على الجهمية (ص ٣٥٣٦).

والأولون يقولون: الصفة غير الموصوف، وأما حذاق الصفاتية من الكلائية وغيرهم فهم على منهاج الأئمة، كما ذكر الإمام أحمد في الرد على الجهمية لما سأله عن القرآن أهو الله أم غير الله لا يقولون: الصفة لا هي الموصوف ولا هي غيره، بل لا يقولون: الصفة هي الموصوف ولا يقولون: هي غيره فيمتنعون عن الإطلاقين ولا ينفون الإطلاقين، وهذا سديد، فإن لفظ الغير لما كان فيه إجمال لم يطلق نفيه حتى يتبين المراد، فإن أريد بأنه غير مباين له فليس هو غيره، وإن أريد أنه ليس هو إياه أو أنه يمكن العلم به دونه فنعم هو غيره، وإذا فصل المقال زال الأشكال.

فإذا قيل: إن الصفة أو الجزء غيره بأحد الاصطلاحين كان باطلاً، وإذا قيل: إنها غيره بالاصطلاح الآخر لم يمتنع أن يكون لازماً للموصوف، وحيث فيكون الموصوف مستلزماً لصفة لا توجب أن يكون مفتقراً إلى حقيقة مستغنية عنه كافتقار الممكنات إلى واجب الوجود^(١).

وخلاصة القول، أن المباحثة مع المخالف في هذه المسألة - أعني صفة الله هل هي هو أم غيره - مبنية على فهم اصطلاح المخالف ومراده بالفاظه التي عرفنا من طريقة أهل البدع استعمالها في معانٍ محدثة، فإذا عرفنا مراده بالفاظه تبيناً حقيقة قوله، وعرفنا أن أساس الشبهة ليست التركيب ولا تعدد القدماء ولا الافتقار، بل الالتباس في فهم الغيرية وأوجهها ومعانيها كما بين شيخ الإسلام فيما تقدم نقله، وفي قوله أيضاً: «قوله^(٢): جعلوه مفتقراً في كونه عالماً إلى ثبوت معنى هو العلم، عبارة ملبسة، فإن لفظ الافتقار يشعر بأنه محتاج إلى من يجعله عالماً يفيد العلم، وهذا باطل، وإنما ثبوت هذا بطريق

(١) بغية المرئاد (ص ٤٢٦) وانظر بيان تليس الجهمية (٢/ ٦٦).

(٢) أي ابن المطهر الرافضي.

اللزوم لذاته فذاته موجبة لعلمه ولكونه عالماً، ومعنى كونها موجبة لذلك أي مستلزمة له بمعنى أنه لا تكون ذاته إلا عالمة، لا بمعنى أنها أبدعت العلم أو فعلته.

ومن أثبت المعنيين قال: لا يكون عالماً حتى يكون له علم، وهو عالم قطعاً فله علم فهو يجعل ذلك من باب الاستدلال، ويستدل بكونه عالماً على العلم، ويقول: إن ذاته أوجبت ذلك، لا أنه هنا شيء غير ذاته جعلته عالماً أو جعلت له علماً، ولو قُدر أنها أوجبته بواسطة فموجب الموجب موجب كما أنها أوجبت كونه حياً وكونه عالماً والعلم مشروط بالحياة فلا يُقال: إنه يفتقر في كونه عالماً إلى غيره»^(١).

(١) منهاج السنة (٢/٤٩١).

المطلب الثاني:
قول بعض المعتزلة: إن القدرة هي
المقدور

حكى هذا القول عنهم أبو الحسن الأشعري فقال: «والفرقة الثانية منهم يقولون: لله علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور، وذلك أن الله قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أراد: من علمه، والمسلمون إذا رأوا المطر قالوا: هذه قدرة الله، أي مقدوره، ولم يقولوا ذلك في شيء من صفات الذات إلا في العلم والقدرة»^(١).

والحقيقة أنني بعد تأمل لم أستطع الجزم بسبب جنوحهم لهذا التأويل، ذلك أن صفات الذات لم يقل أحد من المتكلمين فيها مثل هذا لأنها متعلقة بذاته ولا تتعلق بمشيئته، والمتكلمون غالباً ينازعون فيما كان متعلقاً بمشيئته.

لكن كون المعتزلة تنفي الصفات جميعها فلعل هذا أحد تصرفاتهم حيال ما ثبت من النصوص التي تثبت لله تعالى صفة القدرة والعلم، فبعضهم أثبت لله قدرة لكنه قال إنه القدرة هي القادر والعلم هو العالم وقالوا صفات الله هي الله، وأنه تعالى يقدر بذاته ويعلم بذاته كما مر في المطلب السابق، وأما هؤلاء فقالوا إن ثبت لله قدرة لكنها ليست صفة تقوم به وإنما منفصلة عنه بمعنى مقدوره ومعلومه.

ولعل سبب قولهم هذا ملاحظتهم لمسألة تعلق القدرة بالمقدور، وفرارهم من إثبات قدرة متجددة حادثة تقوم بذات الرب، وفرارهم من إثبات صفة زائدة على الذات فلجأوا إلى إثباتها

(١) مقالات الإسلاميين (٢٦٥/١) ومنهم الزمخشري حيث قال في تفسير آية الكرسي: ﴿مِّنْ عِلْمِهِ﴾ من معلوماته (٢٩٦/١).

منفصلة عن ذاته، ولأن الصفة عرض والعرض لا يقوم وحده أولوا القدرة وقالوا إن القدرة هي المقدور، وهذا مجرد ظن لا دليل عندي عليه، ويضعفه أنهم لم يطردوا قولهم هذا في سائر الصفات خصوصاً المشيئة: فالمسلمون يقولون لكل ما يحدث: هذه مشيئة الله أي قضاؤه وخلقه، ومع هذا لم يقولوا فيها كما قالوا في القدرة والعلم.

وقد تقدّم في المبحث السابق بيان قيام كثير من شبه المتكلمين في صفات الله تعالى على اصطلاحات حادثة كانت سبباً في الخلط الذي وقع لهم، وقلنا إن من تلك الاصطلاحات اصطلاح الغير.

وربما في هذا المبحث أيضاً كان للغيرية أثر في قول من قال ذلك من المعتزلة، ويشبهه من حيث المبدأ قول من قال من المتكلمين ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة: إن خلق الله وفعله هو مفعوله^(١)، وملخص شبهتهم ذكرها ابن تيمية رحمه الله إذ قال: «قد احتج من قال: الخلق هو المخلوق - كأبي الحسن ومن اتبعه مثل ابن عقيل - بأن قالوا: لو كان غيره لكان إما قديماً وإما حادثاً، فإن كان قديماً لزم قدم المخلوق لأنهما متضايقان^(٢)، وإن كان حادثاً لزم أن تقوم به الحوادث، ثم ذلك المخلوق يفترق إلى خلق آخر ويلزم التسلسل^(٣)».

قال الشيخ في الرد عليهم: «فأجابهم الجمهور - وكل طائفة على أصلها - فطائفة قالت: الخلق قديم وإن كان المخلوق حادثاً كما يقول ذلك كثير من أهل المذاهب الأربعة وعليه أكثر الحنفية، قال

(١) انظر إقناذ البشر من الجبر والقدر ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/٢٧٤).

(٢) الإضافة عند الحكماء: نسبة بين شيئين يقتضي وجود أحدهما وجود الآخر كالأبوة والبنوة، ويسمى ما بينهما تلك النسبة: متضايقين، انظر المعجم الوسيط (ص ٥٤٧).

(٣) الفتاوى (٢٣١/٦).

هؤلاء: أنتم تسلمون لنا أن الإرادة قديمة أزلية، والمراد محدث فنحن نقول في الخلق ما قلتم في الإرادة^(١).

وقالت طائفة: بل الخلق حادث في ذاته ولا يفتقر إلى خلق آخر، بل يحدث بقدرته. وأنتم تقولون: إن المخلوق يحصل بقدرته بعد أن لم يكن، فإن كان المنفصل يحصل بمجرد القدرة فالمتصل به أولى، وهذا جواب كثير من الكرامية والمهشامية^(٢) وغيرهم.

وطائفة يقولون: هب أنه يفتقر إلى فعل قبله فلم قلتم: إن ذلك ممتنع؟ وقولكم: هذا تسلسل، فيقال: ليس هذا تسلسلاً في الفاعلين والعلل الفاعلة، فإن هذا ممتنع باتفاق العقلاء، بل هو تسلسل في الآثار والأفعال، وهو حصول شيء بعد شيء، وهذا محل النزاع، فالسلف يقولون: لم يزل متكلاً إذا شاء... فكلمات الله لا نهاية لها، وهذا تسلسل جائز كالتسلسل في المستقبل فإن نعيم الجنة دائم لا نفاد له، فما من شيء إلا وبعده شيء لا نهاية له^(٣).

وقال في مكان آخر: «الأمر وغيره من الصفات يطلق على الصفة تارة وعلى متعلقها أخرى، فالرحمة صفة لله ويُسمى ما خلق رحمة، والقدرة من صفات الله تعالى ويُسمى المقدور قدرة ويُسمى

(١) وهذا يعني أن حجة هؤلاء على أبي الحسن ومن معه حجة جدلية، فهم لما وافقوهم في الإرادة أن الإرادة قديمة والمراد محدث دون أن يلتزموا أنها متضايفين، فكذلك في الخلق والمخلوق، فجوزوا أن يحدث المخلوق المنفصل بصفة الخلق القديمة دون أن يتجدد شيء أو يحدث شيء من خارجها، وهذا أمر يحيله العقل كما سيمر معنا في مسألة لا حقة عند الكلام في قول من قال: إن الله تعالى لا يتجدد له شيء عند حدوث الفعل كالخلق وغيره.

(٢) أتباع هشام بن الحكم الرافضي المتكلم.

(٣) الفتاوى (٢٣١/٦) بتصرف يسير.

تعلقها بالمقدور قدرة، والخلق من صفات الله تعالى ويُسمى المخلوق خلقاً، والعلم من صفات الله ويُسمى المعلوم أو المتعلق علماً، فتارة يُراد الصفة وتارة يُراد متعلقها وتارة يُراد نفس التعلق»^(١).

ويتبين بهذا أنّ القول بأنّ الخلق هو المخلوق مطلقاً خطأ، بل الخلق صفة تعالى، وإن كان يُطلق على المخلوق أحياناً، وكذلك يُقال في القدرة مع المقدور.

وهذا المبحث مهم للغاية، إذ سيمرّ معنا كيف كان لعدم تفريق القدرة بين الفعل والمفعول أثر كبير في فهمهم ومعتقدهم في أفعال العباد، والله المستعان.



(١) الفتاوى (١٧/٦).

المبحث الثاني

أقوال في قدرة الله

خاصة

وتحتة تسعة مطالب:

- الأول:** إنكار كمال وشمول قدرة الله تعالى
- الثاني:** إنكار صفة القدرة واسمه القادر
- الثالث:** معنى القدرة في حق الله تعالى عند من يثبتها من أهل البدع
- الرابع:** معنى كونه قادراً عند المخالفين
- الخامس:** معنى اسمه القادر عندهم
- السادس:** القول بأن قدرة الله حادثة
- السابع:** قول من قال إن الباري لا تتجدد له قدرة عند إيجاد المقدور
- الثامن:** قول الفلاسفة إن القديم علّة تامّة
- التاسع:** مسائل المتكلمين المبتدعة في قدرة الله

المطلب الأول:

إنكار كمال وشمول قدرة الله تعالى

قلت فيما سبق: إنَّ قدرة الله تعالى لم يؤمن بها حقّ الإيمان إلاّ أتباع الأنبياء الذين آمنوا أنّ الله تعالى على كلّ شيء قدير، فقدرته تعالى عامة شاملة لا يخرج عنها شيء.

وتقدّم القول: إنّ الإيمان بقدرة الله تعالى أمر فطري متعلّق بالإيمان بوجوده وربوبيّته تعالى، وقد سجّل لنا القرآن والسنة أنّ البشريّة في فترات منها انحرفت عن الصراط المستقيم والفطرة السليمة فوجد من ينكر شمول قدرة الله تعالى على اختلاف بينهم في السبب الباعث على هذا الاعتقاد، والفلسفة التي يبرر بها المنكر إنكاره.

كما تبعهم على ذلك طوائف ممن يتسبب إلى الإسلام فأنكروا قدرة الله تعالى على أشياء معيّنة، سواء صرّحوا بأنّهم يعنون إنكار شمول القدرة أو كان عدم إيمانهم بشمول القدرة سبباً في أقوالهم تلك، مع أنّ الغالب أنّ إنكار القدرة يخرج في قالب التّزيه لله تعالى كما سيمرّ معنا إن شاء الله.

وسأتناول في هذا المطلب ما أخرجه المخالف عن أن يكون مقدوراً لله، ونتناول كذلك ما فيه قدح في قدرة الرب تعالى وكمالها، مفنّدين شبه المخالفين فيما كان لهم فيه شبهة على ضوء كلام أئمة السلف رحمهم الله تعالى أجمعين.



أولاً: القدر في كمال القدرة.

وصف الله نفسه بالقوة وهي كمال القدرة التي لا يقف في وجهها شيء ولا يستعصي عليها شيء، ولهذا نفى عن نفسه العجز في غير ما آية، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَكُنُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤].

ولكن بعض البشر لم يؤمن بذلك الكمال الرباني في قدرة الله تعالى وقوته، ومن أقدم من عُرف عنه هذا: اليهود، ففي سفر التكوين من التوراة التي بيد اليهود أن الله تعالى بعد أن خلق السماوات والأرض في ستة أيام استراح في اليوم السابع وكان يوم السبت وأن الله بارك هذا اليوم فحرّم العمل فيه^(١).

وهذه الفرية تولى الله تعالى الردّ عليها في القرآن إذ يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨].

قال قتادة: «أكذب الله اليهود والنصارى وأهل الفري على الله وذلك أنهم قالوا: إن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استراح يوم السابع وذلك عندهم يوم السبت وهم يسمّونه يوم الراحة»^(٢).

(١) عن كتاب الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام د. علي وافي (ص ٢٩).

(٢) تفسير الطبري (١٢/ ٤٣٤- ٤٣٥)، والعيد منّة الله على خلقه وليس يوماً استراح فيه، وهذا فرق بين عيد المسلمين وبين عيد اليهود والنصارى.

وبطبيعة الحال فإن اليهود ليس لهم في هذا شبهة عقلية تُفند، أو مأخذ لغوي أو سمعي، وكل ما هنالك أتباعهم لما في كتبهم المحرّفة، وقد وصفهم أحد ساداتهم وعلمائهم الذين من الله عليهم بالهداية للإسلام، وهو الصّحابيّ الجليل عبدالله بن سلام حين قال: «يا رسول الله: إنّ اليهود قوم بهت»^(١) وصدق رضي الله عنه، وأي بهت أعظم وأشدّ عقلاً وطبعاً من بهت الربّ جلّت عظمتة والفرية عليه، ولهذا فالنقاش مع اليهود أوسع من كونه جدلاً في قولهم الظّالم وإنّا في أسّ ديانتهم ومصادرها المحرّفة، فمن المعلوم أنّ هذه الصّحف التي بأيديهم أبعد ما تكون عن التّوراة التي أنزلها الله على موسى عليه السّلام.

ولهذا جاء فيها ما يتناقض صراحةً مع العقل والفطرة من صفات النقص ونسبتها لله تعالى، فخلافاً وصفه بالتعب وصفوه بالضعف والعجز: ففي سفر التكوين عن يعقوب عليه السّلام أنّه لقي الله ذات ليلة وأخذ يصارعه حتّى بزغ الفجر بدون أن يستطيع الله سيلاً إلى التغلب على يعقوب، ولما بلغ الوهن من الله مبلغه طلب إلى يعقوب أن يخلي سبيله فرفض يعقوب إلا أن يباركه فقبل الله شرطه وباركه وسأله عن اسمه فقال له: يعقوب، فقال الله: بل تُسمّى إسرائيل لأنك كنت قوياً على الله»^(٢).

هكذا يتصوّر اليهود قوّة وقدرة الله تعالى، وهو تصوّر فاسد وتأمّل بسيط من أيّ عاقل كافٍ في العلم بفساده، إذ كيف يكون الخالق واهب القدرة والقوّة عاجزاً عن التغلب على المخلوق الفقير إلى هبة القوّة والقدرة؟.

(١) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء (ح ٣٣٢٩) عن أنس رضي الله عنه.

(٢) الأسفار المقدسة لعبدالواحد وافي (ص ٢٩).

هذ ما يخص بحثنا وإلا ففي القصّة ما فيها من التجسيم والتّقص لذات الله العليّة تعالى الله عَمَّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

ثانياً: إنكار قدرة الله على خلق أفعال العباد.

منذ القدم تبلورت لدى بعض أتباع الديانات المختلفة فكرة ناشئة عن تصوّر فاسد، تقول هذه الفكرة: إنّ الإله الرب لا يخلق الشر ولا يُنسب إليه على سبيل الإبداع والتقدير. والتّصوّر الذي قامت عليه هذه الفكرة هو: أنّه إذا كان الرب خالقاً للشرور مقدّراً لها لزم أن يتّصف بالشر والقبح الذي يخلقه، والإله مُنزّه عن الشرور.

ومن أشهر القائلين بنفي نسبة خلق الشرور للبارئ تعالى المجوس^(١) والديصانيّة^(٢) والمزدكيّة^(٣)، قال ابن حزم حاكياً عنهم حجّتهم على قولهم هذا: «قالوا: وجدنا الحكيم لا يفعل الشر، ولا يخلق خلقاً ثمّ يسلّط غيره عليه، وهذا عيب في المعهود، ووجدنا العالم كلّهُ ينقسم قسمين، كلّ قسم منهما

(١) هم عبدة النيران القائلون أن للعالم أصليين نور وظلمة، وهم من أقدم الطوائف وأصلهم من بلاد فارس، ومسائل المجوس كلها تدور حول قاعدتين: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، والثانية: سبب خلاص النور من الظلمة، ولهم في هذا تفصيلات ومذاهب شتى، انظر الملل والنحل (٢/٢٥٧) وما بعدها.

(٢) أتباع ديصان وقيل ابن ديصان، كان أسقفاً بالرهاء، سُمّي ديصاناً نسبة إلى نهر يُسمى ديصان وُجد عليه منبوءاً وهو من القائلين بالأصليين النور والظلمة فالنور يفعل الخير قصداً واختياراً والظلمة تفعل الشر طبعاً واضطراراً، انظر الملل والنحل (٢/٢٧٨) والكامل في التاريخ لابن الأثير (١/٢٩٤).

(٣) أتباع مزدك، ظهر في أيام قباذ بن فيروز والد أنوشروان ودعاه إلى مذهبه فأجابه، ثمّ ظفر به أنوشروان وعلم خبث مذهبه فقتله، والمزدكيّة من فرق المجوس القائلين بالأصليين النور والظلمة، فإنّ مزدك ادعى أنّه يدعو إلى دين الخليل عليه السلام وكان تابعاً لزرادشت في بعض ما جاء به، وكان مع هذا إباحياً يدعو إلى شيوع المال والنساء، وحرّم على أتباعه اللحم، انظر الملل والنحل (٢/٢٧٥)، والكامل لابن الأثير (١/٣٧٧ و٣٩٥).

ضد الآخر كالخير والشر، والفضيلة والرذيلة والحياة والموت والصدق والكذب، فعلمنا أن الحكيم لا يفعل إلا الخير، وما يليق فعله به، وعلمنا أن الشرور لها فاعل غيره وهو شر مثلها»^(١). وفي الجملة الأخيرة تلمح التلازم الذي تصوّروه بين خلق الشر وإحداثه وبين الاتّصاف به وهذا هو الموضع الذي أخطؤوا فيه وتبعهم عليه من الإسلاميين من أضلّه الله منهم.

وأشير هنا إلى ملحوظتين:

أولاهما: أن المقصود بالشرور في قول هؤلاء: المخلوقات والمحدثات، وإذا كانوا ينفون إحداث الله للشر وقدرته عليه^(٢) فمن باب أولى أنهم ينفون قدرته تعالى على فعل الشر والظلم، وهذا يأتي في مسألة لاحقة.

والأخرى: أن مقصودهم بهذا النفي تنزيه الباري بناء على أن خالق الشر عندهم شر هو بنفسه، ولهذا برروا وجود الشر بأنه مخلوق بواسطة.

قال ابن حزم رحمه الله: «فإن المتكلمين ذكروا عنهم أنهم يقولون: إن الباري عز وجل لما طالت وحدته استوحش فلما استوحش فكر فكرة سوء فتجسّمت فاستحالت ظلمة فحدث منها أهرمن وهو إبليس... وشرع أهرمن في خلق الشر»^(٣). فحتّى إبليس ابتعدوا عن التلفظ بخلق الله له وكذلك الظلمة، بل أضافوا خلقه إلى نفسه حيث قالوا «فاستحالت» ولم يقولوا: خلقها الله، لأنهم يعلمون أنه يلزمهم في هذا ما يلزمهم في سائر الشرور.

(١) الفصل (٩٣/١)، شرح المقاصد للفتنازي (٤/١٠٢).

(٢) وهذا لم يصّر حوا به وهو مضمون قولهم.

(٣) الفصل (٨٦/١).

وفي ظني أن قوة ذلك التصور الفاسد الذي ظنوه مقتضى التنزيه هو الذي ساعد على انتقال العقيدة الزرادشتية من التوحيد إلى الثنوية^(١)، فجعلوا للخير إلهاً وللشر إلهاً آخر^(٢).

وهذه الفلسفة بعينها تبناها رؤوس القدرة ومن نحا نحوهم من أهل القبلة في نفي خلق الله للشرور والقبائح، فهي داخلة تحت أصل التوحيد لديهم والذي فيه تنزيه الله تعالى عن النقائص^(٣). وأضافوا إلى ذلك نفي قدرته تعالى على أفعال الحيوان الاختيارية وأخرجوها من عموم خلقه من جهة ما يقتضيه أصل العدل الذي بنوه على أن الله منزّه عن الظلم والجور، إذ خلق الكفر والمعصية في العبد ثم عقوبته عليها ظلم في تصور هؤلاء، من جهتين:

الأولى: من جهة أن القول بأن الله هو خالق فعل العبد يلزم منه عندهم أن العبد لا قدرة له على الفعل ولا على الترك.

الثانية: من جهة أن الله تعالى واجب عليه فعل الأصلح للعبد:

فلو أن الله تعالى قادر على أفعال العبد ثم لم يخلق فيه الإيمان للزم أنه لم يفعل به الأصلح مع أنه واجب عليه كما تقول المعتزلة، وأيضاً فلو أن أفعال العبد خلقه تعالى ومقدوره ثم هو يخلقه في

(١) مذهب من يزعم أن النور والظلمة أزليان قديمان متساويان في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل، انظر الملل والنحل (٢/٢٦٨)، أصحاب زرادشت بن بورشسب وقال ابن الأثير بن سقيان، الذي ظهر في زمان كشتاسف ابن هراسب الملك، قيل إن دعوته كانت عبادة إله واحد لا شريك له، وزعم أن الموجودات وجدت من امتزاج النور والظلمة ومن امتزاجهما حدثت الصور والتراكيب وهما يتقاومان ويتغالبان وأن الله لا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة مع أن الله هو خالق النور والظلمة وهو مزجهما وخططهما، انظر الكامل لابن الأثير (١/٢٢٥) والملل والنحل (٢/٢٦٤) وما بعد.

(٢) انظر الأسفار المقدسة لوافي (ص ١٦٤).

(٣) انظر الفرق بين الفرق (ص ١٢٠).

بعضهم ويمنعه عن البعض الآخر فإن في ذلك ظلم لبعض العباد، تعالى الله عن ذلك، وهذا نقله أئمة المقالات عن النظام^(١) إذ يقول: «إنما يقدر على ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم... ولا يوصف البارئ تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ولا على أن ينقص منه شيئاً، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا يخرج أحداً من أهل الجنة وليس ذلك مقدوراً له»^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «القدرة الثانية المجوسية: الذين يجعلون لله شركاء في خلقه كما جعل الأولون لله شركاء في عبادته، فيقولون: خالق الخير غير خالق الشر أو يقول من كان منهم في ملتنا: إن الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله تعالى أو ربما قالوا: ولا يعلمها أيضاً ويقولون: إن جميع أفعال الحيوان واقع بغير قدرته ولا صنعه فيجحدون مشيئته النافذة وقدرته الشاملة، ولهذا قال ابن عباس: القدر نظام التوحيد، فمن وحد الله وآمن بالقدر تم توحيده، ومن وحد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده»^(٣)، ويزعمون أن هذا هو العدل ويضمون إلى ذلك سلب الصفات ويسمون التوحيد»^(٤).

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانيء المعروف بالنظام، سُمي به لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولد سنة (١٨٥ هـ) وتوفي سنة (٢٣١ هـ) وقيل سنة بضع وعشرين ومئتين، عاش في شبابه قوماً من الثانوية والسمية القائلين بتكافؤ الأدلة وخالف في كبره قوماً من الفلاسفة واتصل بهشام بن الحكم الرافضي، من أشهر بدعه قوله بالطرفة التي لم يسبق إليها وأنكر إعجاز القرآن والمعجزات كلها، وأنكر حجية الإجماع وقد كفره أغلب المعتزلة، انظر الفرق بين الفرق (ص ١١٣) وما بعد، وانظر تاريخ بغداد (٩٧/٦) والسير للذهبي (٥٤١/١٠).

(٢) الملل والنحل (ص ٤٨).

(٣) أخرجه ابن بطّة في القدر (١٥٩/٢).

(٤) الفتاوى (٢٥٨/٨).

وبناء عليه طردوا هذا الأصل ونفوا خلق الله لأفعال العبد تنزيهاً لله عن الظلم - زعموا - وهذا النفي منهم معناه أن الله تعالى لا يُوصف بالقدرة على أفعال العبد. إذاً فإنكار شمول قدرة الله تعالى لأفعال العباد داخل تحت هذين الأصلين المعتزلين: التوحيد والعدل.

قال القاضي عبد الجبار: «والغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها»^(١).

ويقول في موضع آخر: «اتَّفَقَ أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه»^(٢).

ولإثبات القدرية خالقاً غير الله سُمِّوا مجوس هذه الأمة^(٣)، وهم بهذا القول واقعون في الشرك بالله تعالى كما بيَّنه شيخ الإسلام رحمه الله^(٤)، وقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله مشابهة قولهم لقول الفلاسفة في حركة الأفلاك حيث قال منكرًا على الفلاسفة: «ولهذا كان حقيقة قولهم إن الحوادث تحدث بلا محدث لها، وقولهم في حركة الفلك يشبه قول القدرية في حركة الحيوان، فإن القدرية تقول إن الحيوان قادر مريد وإنه يفعل ما يفعل بدون سبب أو جب الفعل بل مع كون نسبة الأسباب الموجبة للحدوث إلى هذا الحادث وهذا الحادث سواء فإن عندهم كل ما يؤمن به المؤمن ويطيع به

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٢٣).

(٢) المغني (٣/٨).

(٣) الإبانة لابن بطّة (٩٥/٢).

(٤) منهاج السنّة (٣/٢٦٧-٢٧٧).

المطيع قد حصل لكل من أمر بالإيمان والطاعة لكن المؤمن المطيع رجح الإيمان والطاعة بدون سبب اختص به حصل به الرجحان والكافر بالعكس، وهذا يقوله هؤلاء في حركة الفلك إنه يتحرك دائما بإرادته وقدرته من غير سبب أوجب كونه مريدا قادرا مع أن إرادته وقدرته وحركاته حادثة بعد أن لم تكن حادثة من غير شيء جعله مريدا متحركا فقد حصل الممكن بدون المرجح التام الذي أوجب رجحانه وحصل الحادث بدون السبب التام الذي أوجب حدوثه»^(١).

وتبعهم على أصلهم الرافضة الإمامية، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ومن تمام قول الإمامية.. أن الله لم يخلق شيئا من أفعال الحيوان.. بل هذه الحوادث تحدث بغير قدرته ولا خلقه»^(٢)، وهو منقول عن بعض الزيدية،^(٣) وبعض الإباضية^(٤)، وبعض المعتزلة غلا حتى أخرج القدرة التي يفعل العبد بها عن قدرة الله تعالى^(٥).

ويجدر بالذكر أن القدرة تنازع في الأعراض لا في الأعيان، فلا تنكر خلق الله للعبد وإنما تنكر خلق الله للعرض القائم به وهو الفعل خاصة^(٦).

وأهم من هذا، أن المعتزلة في حقيقة الأمر ينكرون شمول قدرة الله لأفعال العباد، وبعضهم يقول: لا يوصف بالقدرة عليها، وهذا ثابت من أقوالهم الصريحة وليس من مجرد لوازم مذهبهم، كما

(١) منهاج السنة (١/٣٤٤).

(٢) منهاج السنة (١/١٢٩) وانظر (٢/٣٠٠) وانظر مقالات الإسلاميين (١/١١٥).

(٣) مقالات الإسلاميين (١/١٤٨).

(٤) الفرق بين الفرق (ص ٨٤).

(٥) الفرق بين الفرق (ص ٩٧).

(٦) بغية المرتاد (ص ٢٣١) وانظر مقالات الإسلاميين (١/٢٧٣) و (٢/٩٠).

قال القاضي عبد الجبار: «ولهذا لا يُعدّ كونه تعالى غير موصوف بالقدرة على أفعال العباد نقصاً لما استحال كونها مقدورة له»^(١).

وقال كذلك في مناقشة الأشاعرة في إثباتهم قدرة الله على أفعال العباد: «ومما يتعلقون به قولهم: قد ثبت أنه تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على أجناس المقدورات، ومن جملة المقدورات أفعال العباد، فوجب أن يكون قادراً عليها. الجواب: قلنا: لم وجب ذلك ومن أين ثبت»^(٢).

* أدلة القدرية ومناقشتها:

من عادة أهل البدع خلّو أيديهم من النصوص الصريحة الجليّة، ولهذا يلجؤون إلى كلّ ما يتوهمون فيه دعماً لبدعهم، فلذلك يكثر من إيراد النصوص الكثيرة التي لا تجد في الواحد منها تصريح بما يذهبون إليه، إلا مجرد أوهام قائمة على تصوّرات فاسدة.

وقد استدل القدرية على القول بنفي خلق الله أفعال العباد بأدلة كثيرة من القرآن ومن السنّة، وكذلك استدّلوا بحجج عقلية كثيرة، وقد وجدت من خلال استعراض شبههم ومقولاتهم في هذه المسألة أنها نتيجة لخليط من التّصوّرات الفاسدة التي أقاموا عليها بدعتهم في نفي عموم قدرة الله تعالى ومن ثم فهمهم للنصوص الشرعية وكذلك الحجج العقلية لا تخرج عن كونها مقدمات وتصورات خاطئة، إضافة إلى غياب المنهج السلفي في الاحتجاج بالنصوص وفهمها وفق فهم السلف الصالح الأمر الذي يتبين بالتحكم في تفسير النصوص وتوجيهها.

(١) المغني (٤/١٥٧).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٧٥-٣٧٦).

ولما كان في هذه الأدلة تكرار ومع حرصي على إيراد غالب حججهم وشبهاتهم فقد اجتهدت في جمع الأدلة المتشابهة والمستندة إلى شيء واحد، ومعرفة الأساس الذي تقوم عليه وتفنيده مع التمثيل ببعض الأدلة التي يستدلون بها، للتأكيد على أن هدم بدع أهل البدع يسهل إذا عرفنا الأساس الذي تبني عليه فإنها في الغالب تقوم على تصوّر ومفهوم فاسد يقيمونه مقام اليقين والمسلم ثم يتعسفون في الاستدلال له والبناء عليه، وهذا ما سيظهر من خلال مناقشة القدرة في مسألة أفعال العباد.

وأنبه هنا إلى أنه يتكرر في الشبه والرد عليها لفظة الخلق بدل القدرة، وهذا لا ارتباطها هنا في هذا المبحث، فنفي القدرة خلق الله أفعال العباد يريدون به أنها خارجة عن قدرته فلا يوصف بالقدرة على خلق الأفعال، ولهذا قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وفي الجملة فالقوم لا يشتون مشيئة عامّة ولا قدرة تامّة، ولا خلقاً متناولاً لكل حادث»^(١).

وقد وجدت أن شبهات القدرة لا تخرج عن الأطر التالية:

الإطار الأول: فهم خاطئ للنصوص.

من المعلوم أن أهل البدع أجهل الناس بالسنة وبالأثر، ولا شك أن تفسير النصوص القرآنية والنبوية تحتاج إلى العلم بالأثار التي وردت عن النبي ﷺ وعن أصحابه الكرام لتفسيرها وفهمها بصورة صحيحة، فليست اللغة وحدها كافية في فهم النصوص، كما أنه لا يكفي التصور العقلي المحض، لأن العقول تتفاوت في تصورها للأشياء وتقبلها لها أو رفضها.

(١) منهاج السنة (١/ ١٣٠) وانظر كذلك (١/ ٢٠٧).

كما أن اللغة وإن كانت أصلاً إلا أن الألفاظ الشرعية والمعاني الشرعية ينبغي طلب معانيها من الشرع أولاً، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «اللفظ لا يستعمل قط إلا مقيداً بقيود لفظية موضوعة، والحال حال المتكلم والمستمع، لا بد من اعتباره في جميع الكلام فإنه إذا عرف المتكلم، فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف، لأنه بذلك يعرف عاداته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عاداته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها: عرف عاداته في خطابه، وتبين له مراده ما لا يتبين لغيره.

ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عني بها الله ورسوله، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره، وكانت النظائر كثيرة، عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة، لا يختص بها هو - ﷺ - بل هي لغة قومه، ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه. كما يفعله كثير من الناس، وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه.

ولهذا كان القياس في اللغة، وإن جاز في الاستعمال فإنه لا يجوز في الاستدلال، فإنه قد يجوز للإنسان أن يستعمل هو اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه مع بيان ذلك على ما فيه من النزاع، لكن لا يجوز أن يعتمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معان فيحملها على غير تلك المعاني، ويقول:

إنهم أرادوا تلك بالقياس على تلك، بل هذا تبديل وتحريف فإذا قال: «الجار أحق بسقبه»^(١) فالجار هو الجار ليس هو الشريك، فإن هذا لا يعرف في لغتهم، لكن ليس في اللفظ ما يقتضي أنه يستحق الشفعة، لكن يدل على أن البيع له أولى.

وأما الخمر فقد ثبت بالنصوص الكثيرة والنقول الصحيحة أنها كانت اسماً لكل مسكر، لم يسم النبيذ خمرًا بالقياس. وكذلك النباش كانوا يسمونه سارقاً، كما قالت عائشة: سارق موتانا كسارق أحياناً. واللائط عندهم كان أغلظ من الزاني بالمرأة.

ولا بد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك، ويجعلون هذه الدلالة حقيقة وهذه مجازاً^(٢).

(١) أخرجه البخاري في الشفعة ح ٢٢٥٨ عن أبي رافع مولى النبي ﷺ، قال الحافظ: (قوله: «الجار أحق بسقبه» بفتح المهملة والقاف بعدها موحدة أو السقب بالسين المهملة وبالصاد أيضاً ويجوز فتح القاف وإسكانها: القرب والملاصقة) الفتح (٤٣٨/٤).

(٢) الفتاوى (١١٤/٧-١١٦).

وقال أيضاً: «وقد عدلت المرجئة^(١) في هذا الأصل عن بيان الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، واعتمدوا على رأيهم، وعلى ما تأولوه بفهمهم اللغة، وهذه طريقة أهل البدع، ولهذا كان الإمام أحمد يقول: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس.

ولهذا تجد المعتزلة والمرجئة والرافضة وغيرهم من أهل البدع^(٢) يفسرون القرآن برأيهم ومعقولهم، وما تأولوه من اللغة، ولهذا تجدهم لا يعتمدون على أحاديث النبي ﷺ والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، فلا يعتمدون لا على السنة ولا على إجماع السلف وآثارهم، وإنما يعتمدون على العقل واللغة، وتجدهم لا يعتمدون على كتب التفسير المأثورة والحديث، وآثار السلف وإنما يعتمدون على كتب الأدب وكتب الكلام التي وضعتها رؤوسهم، وهذه طريقة الملاحدة أيضاً، إنما يأخذون ما في كتب الفلسفة، وكتب الأدب واللغة، وأما كتب القرآن والحديث والآثار، فلا يلتفتون إليها. هؤلاء يعرضون عن نصوص الأنبياء إذ هي عندهم لا تفيد العلم، وأولئك يتأولون القرآن

(١) الإرجاء في اللغة التأخير، وقد أطلق على أكثر من معنى، من ذلك إطلاقه على من أعطى الرجاء لمرتكب الكبيرة أي رجاله العفو، وكذلك على من أخر العمل عن التصديق والقول في الإيمان، كما أن البعض أطلقه على من أخر علي بن أبي طالب عن سائر الخلفاء الأربعة، والمرجئة أصناف، يجمعهم إخراج العمل من حقيقة الإيمان الشرعي، والمشهور منهم: مرجئة الفقهاء الذين يقولون: الإيمان قول وتصديق، ومرجئة المتكلمين (الأشاعرة) الذين يقولون: الإيمان هو التصديق فقط، والكرامية الذين يقولون: الإيمان قول، والجهمية الذين يقصرون الإيمان في المعرفة، انظر مقالات الإسلاميين (١/٢١٣)، والملل والنحل (ص ١٣٧)، وانظر وطالع كتاب الإيمان الكبير لشيخ الإسلام فقيه الرد على المرجئة.

(٢) يدخل فيهم أفراخ المعتزلة من رواد المدرسة العقلية الحديثة ممن يسمون أنفسهم بالمستيزين، وكذلك أهل الزيغ من منافقي العصر المستيزين للطغمة المثقفة كما يقال وأغلبهم من العلمانيين والحدائين والملاحدة.

برأيهم وفهمهم بلا آثار عن النبي ﷺ وأصحابه، وقد ذكرنا كلام أحمد وغيره في إنكار هذا وجعله طريقة أهل البدع^(١).

وإذا تبين هذا الأمر فإننا نعلم أن من أكبر أسباب الضلال الذي وقعت فيه القدرية هو تحكمها في تفسير النصوص وتوجيهها بحسب أهوائها، ومن ذلك ما يلي:

١. النصوص التي فيها إسناد الفعل إلى العبد على وجه العموم والخصوص.

أما العموم فالله تعالى نسب الفعل للعبد بكل ألفاظه المشهورة مثل العمل: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [الجاثية: ١٥]، وقوله: ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [ابراهيم: ٥١] ونحو ذلك.

وأما الخصوص فقد نسب الله الأفعال للفاعلين في كل المواضع كالإيمان والكفر وأعمالهما: كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]. وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، ونحو هذا في القرآن أكثر من أن يُحصى.

الجواب:

(١) الفتاوى (١١٨/٧-١١٩).

هذا الاستدلال من القدرية يدل على ما تقرّر عند أهل السنّة، وهو أنّ أهل البدع أجهل الناس بدلالات الألفاظ والتراكيب العربية المعروفة عن أهل اللسان العربي، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى الأسلوب الانتقائي في الاستدلال، وهذا يؤكّد أنّ أهل البدع يذكرون ما لهم ويدعون ما عليهم.

وبيان هذا الأمر أنّ المعهود في لغة العرب أنّ الإسناد قد يتغيّر ويتعدّد بحسب العلاقة بين المسند والمسند إليه، فأنّ تقول: زيد أمسكه عمرو وقتله خالد، والطعام صنعه زيد وأكله عمرو، فتغيّر العلاقة قد يغيّر جهة الإسناد.

وكذلك في أفعال العباد، ففيها تعلّق بالعبد وتعلّق بالخالق جلّ وعلا، أي أنّ هناك إسنادان يتعلّقان بالفعل: الخلق والإيجاد، والفعل والكسب.

فالله تعالى هو الخالق الموجد للفعل من العدم، إذ هو موجد العبد وقدرته وإرادته، وهذه هي الأركان المؤلّفة لأيّ فعل: فاعل وحركة وقدرة وإرادة، والله تعالى خالق ذلك كلّ، فإذا كان في قدره وعلمه أنّ العبد سيفعل خلق الفعل.

والعبد فاعل للفعل وليس خالقاً له موجداً له من العدم، وإنّما هو سبب لوجود الفعل وخلق الله له، فالعباد والأفعال مع الله كالأسباب والمسببات، وإذا كان الله يخلق المسبّب بالسبب، فإنّه يخلق الفعل بالفاعل.

ومن هذه الزاوية تتحدّد علاقة الفعل بالله تعالى وهي علاقة مربوب مخلوق برّبّه وخالقه، وعلاقة الفعل بالعبد: وهي علاقة كاسب وفاعل ومباشر ومتلبّس وكلها ألفاظ متقاربة.

وإذا فهم هذا فهمنا طبيعة نسبة الفعل للفاعل في النصوص، فإن الله تعالى ينسبها لفاعلها الذي فعلها بإرادته وقدرته المؤثرة ومشيتته وعليه يترتب عقابه وثوابه، فمن باب قيام الحجة وبيان ترتب العقاب والثواب عليها بين الله تعالى أنها أفعال العبد وهو المسؤول عنها مسؤولاً تامة طالما كانت في حدود الاختيار.

بدليل أن الله تعالى حين أراد بيان منة الله على عباده بإقذارهم وتمكينهم من الفعل وأنه هو الذي خلق الفعل والفاعل نسب الفعل إلى نفسه المقدسة على سبيل الإيجاد والخلق والقدرة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧].

وقوله: ﴿وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٣].

وقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ ٦٣ ﴿أَنْتُمْ تَزْعَوْنَهُ ۚ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤]. وفيما سبق دليل على ما قلنا بنص القرآن الذي يستدل القدرى ببعضه ويعرض عن بعض وهو من آثار الهوى على النفس.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «أما قوله^(١): فالفعل لله حقيقة، وللعبد مجاز، فهذا كلام باطل بل العبد هو المصلي الصائم الحاج المعتمر المؤمن وهو الكافر الفاجر القاتل الزاني السارق حقيقة، والله

(١) أي السائل عن قال: (إن الفعل لله حقيقة وللعبد مجاز).

تعالى لا يوصف بشيء من هذه الصفات بل هو منزّه عن ذلك، لكنه هو الذي جعل العبد فاعلاً لهذه الأفعال فهذه مخلوقاته ومفعولاته حقيقة وهي فعل العبد أيضاً حقيقة.

... فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة مفعولة لله: كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة مفعولة لله وليس ذلك نفس خلقه وفعله بل هي مخلوقة ومفعولة وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به ليست قائمة بالله ولا يتصف بها، فإنه لا يتصف بمخلوقاته ومفعولاته، وإنما يتصف بخلقها وفعله كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته، والعبد فاعل لهذه الأفعال وهو المتصف بها وله عليها قدرة وهو فاعلها باختياره ومشيّته وذلك كله مخلوق لله فهي فعل العبد ومفعولة للرب، لكن هذه الصفات: لم يخلقها الله بتوسط قدرة العبد ومشيّته، بخلاف أفعاله الاختيارية، فإنه خلقها بتوسط خلقه لمشيئة العبد وقدرته كما خلق غير ذلك من المسببات بواسطة أسباب أخر^(١).

٢. ومنها الآيات التي تثبت المشيئة للعبد وأنه قادر على الإيمان والكفر^(٢).

كقوله تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: ٣٧].

وقوله: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨].

وقوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

الجواب:

(١) الفتاوى (١١٩/٢) وما بعد، وانظر الفصل لابن حزم (٩٣/٣).

(٢) المطالب العالية للرازي (٢٠٢/٩).

لاشكَّ أنَّ النَّصوص المتكاثرة، والبراهين الحسيَّة لا تدع مجالاً للشكَّ في أنَّ للعبد قدرة على أفعاله الاختياريَّة، وإنكار هذا مغالبة للحسِّ والضرورة قبل أن يكون مصادماً للشَّرع.

وقد ذكر الأئمة كشيخ الإسلام رحمه الله وغيره أنَّ القدريَّة لم تعرف من الأقوال المنسوبة للمسلمين إلَّا ما أخذوه عن رؤسائهم فظنَّوه الحق، وما عرفوه عن خصومهم من الأشاعرة والجهميَّة فظنَّوه المخالف الوحيد لهم، وخفي على الجميع قول السلف في هذا الباب، وهو أنَّ للعبد قدرة مؤثِّرة في الفعل وجوداً وعدمًا، وأنَّ للعبد مشيئة واختياراً، وأنَّ هذه القدرة وهذه المشيئة مقيدة ومتوقِّفت وجود أثرها على مشيئة الله تعالى، غير أنَّ مناط التَّكليف والجزاء ليس وجود هذا الأثر فقط وإنَّما على ما يصدر من العبد من تسبب لوجود الفعل وإرادة له ومن ثم امتثاله، فإذا فعل العبد ما يستطيعه ترتب الجزاء على ما بدر منه مما قدر عليه، لقوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُ اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [التغابن: ١٦]، ويدلُّ عليه قوله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»^(١) فالمقتول لم يحصل منه قتل ومع ذلك جوزي لأنَّه قام به إرادة جازمة مع تسبب حسب القدرة في حصول المراتب أي أنَّه فعل ما يستطيعه ليرتكب المنهي عنه فكان ذلك كافياً في مؤاخذته.

لكنَّ هذه القدرة وهذه المشيئة لا تتناقض مع كون الله تعالى هو خالق الفعل فالعبد له مشيئة، وله قدرة مؤثِّرة في وجود الفعل، غي أنَّ حصول الفعل وخروجه إلى الوجود إنَّما يكون بمشيئة الله

(١) أخرجه البخاري في الإيمان (ح ٣١) ومسلم في الفتن (ح ٢٨٨٨) عن أبي بكر رضي الله عنه.

وقدرته، فإذا شاء الله كان وإذا لم يشأه لم يكن، والجزاء كائن وحاصل سواء خلق الله الفعل وشاء وجوده أم لا، مادام العبد قد شاء وبذل وسعه وقدرته ليفعله^(١).

٣. ومن ذلك الآيات التي تصرّح بأن أفعال العباد ليست من الله:

كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤْنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُمْ مِنَ الْكِتَابِ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [ال عمران: ٧٨].

وقوله: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣]^(٢).

الجواب من وجهين:

الأول: أن عادة أهل الأهواء الاستدلال بالنصوص دون الرجوع إلى تفسير السلف لهذه النصوص، بل يفسّرونها بحسب أهوائهم ثم يجعلونها حجة على خصومهم، وهذا بلا شك مخالف للصواب من جهة المنهج العلمي ومن جهة المنهج النبوي، الذي بينه النبي ﷺ عندما أحال في فهم الإسلام نصوصه وأصوله إلى الرّعيّل الأول كما قال ﷺ في حديث الافتراق: «كلّها في النار إلا

(١) ولا يلزم من هذا تساوي الجزاء، بل الاشتراك في أصل الثواب أو أصل العقاب، كقوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر» فهذا فيه دلالة على الاشتراك في الثواب مع أن المفترض أن المخطيء لم يقصر في الاجتهاد وإلا كان آثماً، وعكسه لو اجتهد شخصان في الزنا فرنا أحدهما ومنع الآخر لسبب من خارجه، فاشتراكهما في الإثم لا يعني أن من لم يقع منه الزنا يعاقب نفس عقوبة من وقع منه الزنا فعلاً.

(٢) إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/٢٧٦، ٢٧٤)، وانظر المطالب العالية (٩/٢٠٥).

واحدة، قيل ومن هم يارسول الله ؟ قال: «**ما أنا عليه وأصحابي**»^(١)، وهذه النصوص التي يستدلون بها لا تدل على ما زعموه، وبيانه بـ:

الوجه الثاني: وهو أن قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ راجع إلى ما أحدثه أهل الكتاب من التحريف لكتاب الله، فإن معنى يلوون: أي يحرفون ويتدعون كلاماً من عندهم ثم ينسبونه إلى الله تعالى على جهة التكلم به: فقولهم: ﴿هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ لا يقصدون به: من خلق الله، وإنما يقصدون أن الله تكلم به وأنه أنزله على نبيه، فنفى الله عن نفسه ما ادّعوه: وهو أنه ليس من عند الله: أي لم يتكلم به ولم ينزله على نبيه^(٢).

(١) حديث الافتراق صحّ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، رواه أحمد (٣٣٢/٢) وأبو داود كتاب السنة باب شرح السنة (ح ٤٥٩٦) والترمذي كتاب الإيمان باب ما جاء في افتراق هذه الأمة (ح ٢٦٤٠) وابن ماجه كتاب الفتن باب افتراق الأمم (ح ٣٩٩٢) وجاء بيان المراد بالفرقة الناجية بقوله رضي الله عنه: هي الجماعة في حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه رواه أبو داود كتاب السنة باب شرح السنة (ح ٤٥٩٧) وأحمد (١٠٢/٤) وكذلك في حديث عوف بن مالك رضي الله عنه رواه ابن أبي عاصم في السنة (ح ٦٣) وابن ماجه كتاب الفتن باب افتراق الأمم (ح ٣٩٩٣) وصححه الألباني، وجاءت رواية السواد الأعظم في حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه إلا أن إسناده فيها ضعف وجهالة لكنه جاء بإسناد آخر يتقوى به عند الطبراني في الأوسط (ح ٧٢٠٢) وفي سند ابن أبي عاصم قطن بن عبد الله أبو مري وهو مجهول الحال، قال الألباني: فإن كان الحديث عندهما - أي معجمي الطبراني الكبير والأوسط - عن غير القطن هذا فهو حسن السنة (٣٤/١) وهو كما قال فإنه عندهما عن سلم بن زرير عن أبي غالب به، ويشهد له رواية هي الجماعة فإتباعها، وكذلك جاء الحديث برواية ما أنا عليه وأصحابي عند الطبراني في الأوسط (ح ٤٨٨٦) وقال: لم يروه عن يحيى إلا عبد الله بن سفيان والعقيلي في ترجمة عبد الله بن سفيان وقال: لا يتابع على حديثه لكن معناها صحيح إذ يستحيل أن يخالف عامة العلماء ما عليه الرسول ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، والله أعلم بالصواب.

(٢) انظر تفسير الطبري (٣/٣٢١).

قال الآلوسي رحمه الله: «واستدل الجبائي^(١) والكعبي^(٢) بالآية على أن فعل العبد ليس بخلق الله وإلا صدق أولئك المحرفون بقولهم: هو من عند الله، وردّ بأن القوم ما ادّعوا أن التحريف من عند الله وبخلقه، وإنما ادّعوا أن المحرف منزل من عند الله أو حكم من أحكامه فتوجّه تكذيب الله تعالى إليهم إلى هذا الذي زعموا، والحاصل أن المقصود بالنفي كما أشرنا إليه نزوله من عنده سبحانه وهو أخص من كونه من فعله وخلقه، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام»^(٣).

إذن فالنفي راجع إلى الفعل أي التكلّم لا إلى الخلق، فالله لم يتكلّم بهذا الذي ادّعه وإن كان هو خالقه وخالق من تكلم به هذا من جهة الله تعالى.

ومن جهة المخلوق فهو راجع إلى المتكلّم به «أي الكتاب المحرف» لا إلى كلامهم وتكلّمهم به الذي هو فعلهم، وعلى هذا لا يتم لهم الاستدلال بهذه الآية^(٤).

ويدل على ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿كَلَّمَادَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُ أَنَّى لَئِبْ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [ال عمران: ٣٧] فإنّ زكريّا لم يسألها عن خلق هذا الرزق وإنما سألها عن مصدره، فأجابته بأنّه من عند الله أي بلا واسطة بشر، ولم تقصد مريم أنّه من خلق الله لأنّ

(١) شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري شيخ الأشعري، قال الذهبي: كان أبو علي على بدعته متوسّعاً في العلم سيّال الذهن وهو الذي ذلّل الكلام وسهّله، توفي سنة (٣٠٣هـ)، السير (١٤/١٨٣)، وانظر الفرق بين الفرق (ص ١٦٧).

(٢) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي، من نظراء أبي علي الجبائي، انظر السير (١٤/٣١٣) والفرق بين الفرق للبغداد (ص ١٦٥).

(٣) روح المعاني (٣/٣٢٨).

(٤) انظر الفصل لابن حزم (٣/٩٢-٩٣).

ذلك ليس جواباً لسؤال زكريا عليه السلام، ولأنّ الطعام مقطوع بأنّه من خلقه تعالى.
وكذلك قوله تعالى: ﴿أَيَّمَاتُكُمْ يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكُمْ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ هَؤُلَاءِ أَلْقَوْمٌ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨].

فقد زعم هؤلاء أنّ السيئة ليست من الله خلقاً وتقديراً، فأكذبهم الله بقوله: إنّ الكل من عند الله فهو الذي قدرها وخلقها، لكنه ميّز الحسنة من السيئة من حيث الفضل والإحسان والعقوبة والجزاء فالحسنة من الله تفضلاً والسيئة من أنفسنا أي بسبب عصياننا وتقصيرنا، فالعندية بذلك لفظ يحتمل عدة معانٍ والذي يحدد المراد منه هو سياق الكلام.

وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ [المائدة: ١٠٣] أي ما شرع الله ولا أمر أن تكون من الأنعام بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة^(١)، بدليل أنّه وصف الكفار بالافتراء في آخر الآية فقال: ﴿وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣] ومعلوم أنّ الكفار لم يتكلموا عن خلق الله الوصيلة والبحيرة، وإنّما هي مجموعة من العادات

(١) البحيرة: التي يمنع درّها للطواغيت فلا يحملها أحد من الناس، والسائبة: الأنعام التي كانوا يسيبونها لآلهم لا يحمل عليها شيء، والوصيلة: الناقة البكر تذكر في أول نتاجها ثم تؤنث وكانوا يسيبونها لطواغيتهم إذا وصلت أنثى بأنثى ليس بينهما ذكر، والحام: فحل الإبل يضرب الضراب المعلوم فإذا قضى ضرابه ودعوه لطواغيتهم وأعفوه لا يحمل عليه شيء، ذكر هذا ابن كثير عن ابن المسيّب، وفيها أقوال أخرى انظر زاد المسير لابن الجوزي (٢/٤٣٦-٤٣٩).

الجاهلية افترى أهل الشرك أنها من عند الله، وجاء الخبر أن أول من فعلها عمرو بن لحي^(١) فغير دين إبراهيم وجعل مما ابتدعه وأحدثه هذه العادات فنفي الله أن يكون قد شرع من ذلك شيئاً أو أمر به، قال الرازي: «وَأَمَّا جَعَلَ فَلَهُ وَجْهٌ أَحَدًا: الحكم ومنه قوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، وثانيها: الخلق ومنه قوله: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الانعام: ١]، وثالثها: التصيير ومنه قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، إذا عرفت هذا فنقول: قوله: ﴿مَا جَعَلَ﴾ أي ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به^(٢).

٤. ومنها: الآيات التي فيها نفى الظلم عن الله تعالى:

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠].

وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ [يونس: ٤٤].

وقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] قالوا: لو كان الله خالق الكفر في الكافر ثم يعاقبه عليه لكان ظالماً^(٣).

الجواب:

(١) انظر المنتظم (٢/٢٣٢) وعمرو بن لحي بن حارثة بن عمرو بن عامر بن ماء السماء، وهو أبو قبيلة خزاعة بالاتفاق كما ذكر ابن حجر، وكان قد جعلته العرب رباً لا يتدع لهم بدعة إلا اتخذوها شرعة لأنه كان سيداً مطاعاً في العرب يطعم ويكسو الناس في الموسم، انظر خبره وخبر عبادة الأصنام في الفتح (٦/٥٤٩) والسيرة لابن هشام (١/٩٣) وما بعدها.

(٢) التفسير (٤/٤٤٦).

(٣) المطالب العالية (٩/٢٠٣) ومنهاج السنة (٣/٢٠).

إن الاستدلال بآيات نفي الظلم عن الله تعالى على أن أفعال العباد ليست خلقه إنما يتم على فهم القدرة المغلوطة لحقيقة العلاقة بين الفعل والفاعل وبين الفعل والخالق. فلو كان خلق الله تعالى للفعل يلغي قدرة العبد وإرادته لكان ظلماً أن يُعاقب العبد على فعله، والله تعالى نزه نفسه عن هذا الظلم.

ولكننا قدّمنا أن خلق الله تعالى لفعل العبد لا يلغي قدرة العبد ولا اختياره اللذين يُعاقب أو يُثاب عليهما بالأساس، فالفعل كسب العبد وهو يُعاقب أو يُثاب على كسب الفعل، ولا يُعاقب على خلق الفعل لأن خلق الفعل ليس فعل العبد وإنما هو فعل الله تعالى، والله له في خلقه حكم لا يعقلها الخلق، ولا يُنسب الشر إليه إذ ليس في خلقه ولا في فعله شر محض، كما قال ﷺ: «والشر ليس إليك»^(١).

ثم إن كون الله تعالى خالق فعل العبد ليس فيه أنه جبره عليه، بل العبد قامت به إرادة تامة وقدرة على الفعل ففعل بمحض اختياره، وإن كان ذلك تحت مشيئة الله تعالى، فلو شاء الله ما فعل وكل شيء بمشيئته عز وجل.

وشيء آخر ذكره أهل السنة: أن ما يتلى به العبد من الذنوب الوجودية وإن كانت خلقاً لله تعالى فهي عقوبة للعبد على ذنوب قبلها، فالذنوب يكسب الذنب، ومن عقاب السيئة السيئة بعدها، فالذنوب كالأمراض التي يورث بعضها بعضاً^(٢).



(١) أخرجه مسلم في صلاة المسافرين (ح ٧٧١) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) انظر شرح الطحاوية (ص ٤٩٧).

الإطار الثاني: عدم تصورهم الفرق بين أفعال الله وبين مفعولاته.

سبق أن تكلمنا عن خلط القدرية وغيرهم من المتكلمين بين أفعال الله ومفعولاته، وقلنا إن هذا الخلط سبب لهم الكثير من الانحراف في أبواب الاعتقاد، ومن ذلك الانحراف في باب القدر حيث استندوا على هذا التصور والخلط في الاحتجاج لنفي قدرة الله على أفعال العباد، فمما بنوه على ذلك:

١. **قولهم:** إن في إضافة خلق الفعل إلى الله وصفه بالقبايح فقالوا: لو خلق الظلم والجور والفساد لصح وصفه بأنه ظالم وجائر ومفسد، لأنه لا معنى للظالم إلا كونه فاعلاً للظلم، ولذلك لا يصح إثبات أحدهما مع نفي الآخر، وأيضاً فإنه لما فعل العدل سُمي عادلاً، فكذا لو فعل الظلم وجب أن يُسمى ظالماً، بل يجب أن لا يُسمى العبد ظالماً وسفياً لأنه لم يفعل شيئاً من ذلك.

قال القاضي عبد الجبار^(١): «وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور فلو كان تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»^(٢).

الجواب:

إن الله تعالى سَمِيَ نفسه عادلاً لأن العدل صفة تعالى وفعله القائم به، والفعل يوصف به من قام به، فإنه من المعلوم أن الصفة يعود حكمها على من قامت به.

(١) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل العلامة المتكلم شيخ المعتزلة أبو الحسن الهمداني صاحب التصانيف ومن

أشهرها شرح الأصول الخمسة، توفي سنة (٤١٥ هـ)، السير (١٧/٢٤٤).

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة (ص ٣٤٥) ورسالة العدل والتوحيد للرسي ضمن رسائل العدل (١/١١٨) والمختصر

للقاضي أيضاً (١/٢٠٨) وإنقاذ البشر أيضاً ضمن رسائل العدل (١/٢٧٩).

ولكنّ الله تعالى لا يوصف بالظلم ولا بالجور ولا بالافساد لأنّ ذلك لم يقم به تعالى، بل قام بالعبد الذي اكتسبه وفعله، والله لا يفعل الظلم والفساد وليس ذلك في فعله تعالى، وإنّما في مفعولاته ومخلوقاتة كفر وظلم وجور لا يُنسب إليه لأنّ شيئاً من ذلك لم ولا يقوم به تعالى الله عن ذلك.

قال ابن القيم رحمه الله: «إنّ الصفة متى قامت بموصوفٍ لزمها أمورٌ أربعة: أمران لفظيان، وأمران معنويان:

فاللفظيان ثبوتي وسلبّي، فالثبوتي: أن يُشتق للموصوف منها اسم، والسلبّي: أن يمتنع الاشتقاق لغيره.

والمعنويان ثبوتي وسلبّي، فالثبوتي: أن يعود حكمها إلى الموصوف ويخبر بها عنه، والسلبّي: أن لا يعود حكمها إلى غيره، ولا يكون خبراً عنه.

وهي قاعدة عظيمة في معرفة الأسماء والصفات، فلنذكر من ذلك مثلاً واحداً وهو صفة الكلام، فإنه إذا قامت بمحل كان هو المتكلم دون من لم تقم به وأخبر عنه بها، وعاد حكمها إليه دون غيره، فيقال: قال وأمر ونهى ونادى وناجى وأخبر وخاطب وتكلم وكلم ونحو ذلك، وامتنعت هذه الأحكام لغيره، فيستدل بهذه الأحكام والأسماء على قيام الصفة به وسلبها عن غيره على عدم قيامها به، وهذا هو أصل السنة الذي ردوا به على المعتزلة والجهمية وهو من أصح الأصول طرداً وعكساً^(١).

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: «فرّق بين فعله هو وبين ما هو مفعول مخلوق له، وليس في مخلوقه ما هو ظلم منه، وإن كان بالنسبة إلى فاعله الذي هو الإنسان هو ظلم كما أن أفعال الإنسان هي

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٨٢).

بالنسبة إليه تكون سرقة وزنا وصوماً والله تعالى خالقها بمشيئته وليست بالنسبة إليه كذلك، إذ هذه الأحكام هي للفاعل الذي قام به هذا الفعل كما أن الصفات هي صفات للموصوف الذي قامت به لا للخالق الذي خلقها وجعلها، ثم صفات المخلوقات ليست صفاتاً له: كالألوان والطعوم والروائح لعدم قيام ذلك به، وكذلك حركات المخلوقات ليست حركات له ولا أفعالا له بهذا الاعتبار، لكونها مفعولات هو خلقها»^(١).

وإذا تبين هذا فمقتضى هذا الأصل أن لا يُنسب فعل العبد إلى الله تعالى لأنه لم يقم به، وإنما قام بالعبد، فإنه هو الظالم السارق الكاذب ولا يُنسب لله من ذلك شيء فالله تعالى متزه عن فعل القبح، والله أعلم.

٢. **ومنه قولهم:** إن ذلك يلزم منه أن يكون في خلق الله تعالى وفعله التفاوت والسوء والنقص والباطل: واستدلوا على ذلك بالآيات التي تدل على حسن صنع الله ونفي التفاوت عنها والعبث والباطل^(٢).

كقوله تعالى: ﴿وَرَى الْجِبَالِ تَحْسَبُهَا جَمْدًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٨٨].

قال القاضي عبد الجبار: «معلوم أن في أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس وليس شيء من ذلك متقناً فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها»^(٣).

(١) الفتاوى (١٨/١٥١).

(٢) انظر قول الشريف المرتضى ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/٢٧٤).

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٥٨).

وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣].

قال القاضي عبد الجبار أيضاً: «إنَّ الله نفى التفاوت عن خلقه فلا يخلو: إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة، ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة لأنَّ في خلقة المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلاَّ أنَّ المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه، وإذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لا شتمها على التفاوت وغيره»^(١).

وكذلك قوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧] قال القاضي: «معلوم أنَّ أفعال العباد تشتمل على الحسن والقيح فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى»^(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: ٢٧].

يقول القاضي أيضاً: «فقد نفى الله تعالى أن يكون في خلقه باطل فلو لا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا وإلاَّ كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله، فيكون مبطلاً كاذباً تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً»^(١).

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٥٥).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٥٧).

الجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أن هذه الآيات وما في معناها تتحدث عن الخلق من جهة كونه خلق الله وصنعه، فمن هذه الحيثية لا تفاوت ولا نقص ولا عيب في خلق الله تعالى مهما قدر المخالف وضرب لذلك الأمثال من مخلوقاته ويأتي كلام ابن القيم في هذا.

أما ما يريده القدري من الاستدلال بهذه الآيات - كما هو قول القاضي عبد الجبار - فلا يتم له، لأن التفاوت والنقص والعيب والقبح كل ذلك حاصل في المخلوقات من حيث كونها فعلاً للمخلوق ووصفاً له، ومن هذه الحيثية أثبت الله التفاوت والاختلاف والعيب في مخلوقاته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخَلْقَ السِّنِّكِمِ وَالْوَنَكَمِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الروم: ٢٢].

وقوله: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩].

وقوله: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَيْثُ وَالطَّيْبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَيْثِ فَاَتَّقُوا اللَّهَ يَتَأُولَىٰ أَلْبَابٍ لَّعَلَّكُمْ تَفْقَهُونَ﴾ [المائدة: ١٠٠].

ففي هذه الآيات بيان الاختلاف والتفاوت في مخلوقاته تعالى وبيان النقص والعيب في بعض خلقه، وكل هذا من حيث من قام به الفعل أو الصفة، أما من حيث هي خلق الله وفعله فلا عيب ولا تفاوت ولا نقص.

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٦٢).

يوضحه الوجه الثاني: وهو أنه قد دلّ الدليل على أن الله تعالى حكيم عليم يفعل بحكمة ويعلم، وأن أفعاله تعالى كلها حق، وليس في خلق الله ولا في فعله شرٌّ محض ولا باطل ولا لهو ولا عبث، وإن كان كل ما في الكون من حسن وسيء ومن خير وشر هو خلقه تعالى. وما يخلقه الله تعالى من الشرّ والسيئات فهو وإن كان شرّاً بالنسبة لبعض الناس، ففيه من الحكم والخير ما لا يعلمه إلا الله.

بل إن السيئات والذنوب نفسها مع كونها مبعوضة لله تعالى فإن في خلقها من الحكم ما يجعل المؤمن يزداد بها إيماناً، بل إبليس مع أنه رأس الشرّ والدّاعية الأكبر للشرّ والمعصية ففي خلقه حكمة لله تعالى يدركها من وهبه الله البصيرة في دينه والفقه في سنته، قال ابن القيم رحمه الله: «إنه سبحانه خلق إبليس، الذي هو مادة لفساد الأديان والأعمال، والاعتقادات والإرادات، وهو سبب شقاوة العبيد، وعملهم بما يغضب الرب تبارك وتعالى، وهو الساعي في وقوع خلاف ما يحبه الله ويرضاه بكل طريق وكل حيلة، فهو مبعوض للرب سبحانه وتعالى، مسخوط له، لعنه الله ومقتته، وغضب عليه، ومع هذا فهو وسيلة إلى محاب كثيرة للرب تعالى ترتبت على خلقه، وجودها أحب إليه من عدمها.

منها: أن تظهر للعباد قدرة الرب تعالى على خلق المتضادات المتقابلات فخلق هذه الذات - التي هي أخصب الذوات وشرها، وهي سبب كل شر - في مقابلة ذات جبريل، التي هي أشرف الذوات^(١)، وأطهرها وأزكاها وهي مادة كل خير.

(١) أي الذوات المخلوقة، والسياق كافٍ في هذا لكن لعلّه يشكل على البعض.

ومنها: ظهور آثار أسمائه القهرية، مثل القهار، والمتقم، والعدل، والضار، وشديد العقاب، وسريع الحساب، وذو البطش الشديد، والخافض، والمذل، فإن هذه الأسماء والأفعال كمال، فلا بد من وجود متعلقها، ولو كان الخلق كلهم على طبيعة الملك: لم يظهر أثر هذه الأسماء والأفعال.

ومنها: ظهور آثار أسمائه المتضمنة لحلمه وعفوه، ومغفرته وستره، وتجاوزه عن حقه، وعنته لمن شاء من عبيده، فلو لا خلق ما يكره من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء لتعطلت هذه الحكم والفوائد.

فلو عطلت تلك الأسباب -لما فيها من الشر- لتعطل الخير الذي هو أعظم من الشر الذي في تلك الأسباب، وهذا كالشمس والمطر والرياح التي فيها من المصالح ما هو أضعاف أضعاف ما يحصل بها من الشر والضرر، فلو قدر تعطيلها -لئلا يحصل منها ذلك الشر الجزئي- لتعطل من الخير ما هو أعظم من ذلك الشر بما لا نسبة بينه وبينه.

ومنها: حصول العبودية المتنوعة التي لو لا خلق إبليس لما حصلت، ولكان الحاصل بعضها لا كلها.

فإن عبودية الجهاد من أحب أنواع العبودية إليه سبحانه، ولو كان الناس كلهم مؤمنين لتعطلت هذه العبودية وتوابعها من الموالاة فيه سبحانه، والمعاداة فيه، والحب فيه والبغض فيه، وبذل النفس له في محاربة عدوه، وعبودية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعبودية الصبر ومخالفة الهوى، وإيثار محاب الرب على محاب النفس.

ومنها: عبودية التوبة، والرجوع إليه واستغفاره، فإنه سبحانه يحب التوابين ويحب توبتهم، فلو عطلت الأسباب التي يتاب منها لتعطلت عبودية التوبة والاستغفار منها.

ومنها: عبودية مخالفة عدوه، ومراغمته في الله، وإغاضته فيه، وهي من أحب أنواع العبودية إليه، فإن سبحانه يحب من وليه أن يغيط عدوه ويراغمه ويسوءه، وهذه عبودية لا يتفطن لها إلا الأكياس.

ومنها: أن الطبيعة البشرية مشتملة على الخير والشر، والطيب والخبيث، وذلك كامن فيها كمنون النار في الزناد، فخلق الشيطان مستخرجاً لما في طبائع أهل الشر من القوة إلى الفعل، وأرسلت الرسل تستخرج ما في طبيعة أهل الخير من القوة إلى الفعل، فاستخرج أحكم الحاكمين ما في قوى هؤلاء من الخير الكامن فيها، ليرتب عليه آثاره، وما في قوى أولئك من الشر، ليرتب عليه آثاره، وتظهر حكمته في الفريقين، وينفذ حكمه فيهما، ويظهر ما كان معلوماً له مطابقاً لعلمه السابق.

وهذا هو السؤال الذي سأله ملائكته حين قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] فظنت الملائكة أن وجود من يسبح بحمده ويطيعه ويعبده أولى من وجود من يعصيه ويخالفه، فأجابهم سبحانه بأنه يعلم من الحكم والمصالح والغايات المحمودة في خلق هذا النوع ما لا تعلمه الملائكة.

وبالجملة: فالعبودية والآيات والعجائب التي ترتبت على خلق ما لا يحبه ولا يرضاه وتقديره ومشيئته أحب إليه سبحانه وتعالى من فواتها، وتعطيلها بتعطيل أسبابها^(١).

الوجه الثالث: فإذا عرفنا أن الله تعالى ليس في خلقه شرٌّ محض، وأن كل ما يخلقه ويقدره من السيئات وإن كانت شراً بالنسبة لمن قامت به وباطلاً منه وهو وعبث من حيث اكتسبها وشاءها

(١) ملخصاً من مدارج السالكين (٢/ ٢٠٣-٢٠٧) ونقلته بطوله لفائدته.

وسعى في تحصيلها، فإنها مقتضى الحكمة والعلم ممن خلقها سبحانه، إذ ترتب على خلقها من الفوائد والحكم ما يفوق الشر الحاصل منها للبشر، وقد ضرب ابن القيم مثلاً كما مر معنا.

وإذا خلق الله تعالى الشر والباطل والذنب فيمن يكتسبه ويسعى فيه فهو مقتضى الحكمة والإتيان والعدل، قال ابن القيم رحمه الله: «والعبد إذا فعل القبيح المنهي عنه كان قد فعل الشر والسوء، والرب سبحانه هو الذي جعله فاعلاً لذلك، وهذا الجعل منه عدل وحكمة وصواب، فجعله فاعلاً خيراً، والمفعول شرٌ قبيح.

فهو سبحانه بهذا الجعل قد وضع الشيء موضعه لما له في ذلك من الحكمة البالغة التي يُحمد عليها، فهو خير وحكمة ومصلحة، وإن كان وقوعه من العبد عيباً ونقصاً وشرّاً، وهذا أمر معقول في الشاهد، فإن الصانع الخبير إذا أخذ الخشبة العوجاء والحجر المكسور واللينة الناقصة فوضع ذلك في موضع يليق به ويناسبه كان ذلك منه عدلاً وصواباً يُمدح به، وإن كان في المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل، ومن وضع الخبائث في موضعها ومحلها اللائق بها كان ذلك منه حكمة وعدلاً وصواباً، وإنما السفه والظلم أن يضعها في غير موضعها، فمن وضع العمامة على الرأس، والنعل في الرجل، والكحل في العين، والزبالة في الكناسة، فقد وضع الشيء موضعه، ولم يظلم النعل والزبالة إذ هذا محلها»^(١).

الوجه الرابع: وإذا كان كذلك تبيّن لنا أنّ الله تعالى ليس في خلقه ولا فعله تفاوتٌ ولا هو ولا باطل ولا عبث، وما كان من سوء ومعصية وكفر وعبث فهو منسوب إلى من قام به لا إلى خالقه، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فإن الأصل: أن المعنى إذا قام بمحل عاد حكمه على ذلك المحل،

(١) شفاء العليل (ص ٣٦١).

واشتق لذلك المحل منه اسم، ولم يشتق لغيره منه اسم وعاد حكمه على ذلك المحل، ولم يعد على غيره، كما أن الحركة والسواد والبياض والحرارة والبرودة إذا قامت بمحل كان هو المتحرك الأسود الأبيض الحار البارد دون غيره»^(١).

وبذلك يتمّ الجواب عن استدلالهم بهذه الآيات على نفي خلق الله وقدرته على أفعال العباد، لأنّ كلّ ما يقع منهم من ظلم وشر وكفر وهو عبث وباطل فهو منهم كذلك وإليهم يُنسب، وهو من الله مقتضى حكمته وعلمه وعدله وخلقه ومشيّته.

٣. **وقالوا أيضاً:** إنّه لو جاز أن يخلق الزنا واللواطه لجاز أن يبعث رسولاً هذا دينه ولو جاز ذلك لجاز فيما سلف من الأنبياء من لم يُبعث إلّا للدعوة إلى السّركة والأفعال القبيحة ومدح الشّيطان وعبادته والاستخفاف بالله وبرسوله وذمّ المحسن ومدح المسيء^(٢).

الجواب:

أيضاً تبني القدرية باطلاً على باطل، فهي لا تفرّق بين أفعال الله وبين مفعولاته كما سبق، وبناء على ذلك تقول: إنّه إذا جاز أن يخلق الله الزنا واللواطه لجاز أن يرسل نبياً هذا دينه، ولو جاز هذا لجاز أن يوجد في الأنبياء السابقين من كان هذا من دينه، وعليه فإنّ الموازين ستتقلب فيمكن مدح السارق والزاني وذم المصلي والصائم والصادق، وهذا منهم بناء على أنّ هذه القبائح أفعال الله - تعالى الله عن ذلك - كما فهموا وتصوروا من قول المخالف لهم، وأفعال الله كلّها حسنة من حيث الفاعل.

(١) الفتاوى (٤٣٨/٨) وانظر الفصل لابن حزم (٩٦/٣ - ١٠٠).

(٢) المختصر في أصول الدين للقاضي ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢٠٦/١)، وانظر شرح الأصول الخمسة (ص ٣٣٥)، ومنهاج السنّة (٨٦/٣).

وكلّ هذا تخطيط وتجاوز واعتداء على مقام الربّ جلّ جلاله، وما كان أغنى القدرة عن كلّ هذا لو اعتصمت بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وتكلّمت بألفاظ أهل الإسلام وتركت التعمّق والتّنطّع. وجواب هذا كلّ ما قدّمناه مراراً من أنّ الله تعالى مُنزّه عن فعل الظلم والكذب وعن كلّ قبيح، وأنّه لا يفعل له لا ابتداء ولا بسبب، بل ما يقوله السلف: إنّ الله تعالى خالق كلّ شيء، فكلّ ما سواه مخلوق له تعالى ويدخل في هذا العبد وأفعاله، مع أنّ الفعل يُنسب للعبد أي لمن قام به واكتسبه لا إلى خالقه كما لا يُنسب إليه تعالى شيء من صفات الخلق كاللون والطعم والريح بل كلّ ذلك وصف لمن قام به لا لمن خلقه وأوجده من عدم.

وعليه فلا يلزم على هذا القول شيء مما ذكرته القدرة، وإن كان في الحقيقة لازماً لمخالفهم من الجبريّة الذين ينسبون كلّ فعل العبد لله تعالى، والحق لم تعرفه كلا الطائفتين.

الإطار الثالث: ظنهم أنّ القول بقدرة الله تعالى على أفعال العبد وخلقه لها يستلزم نفي قدرة العبد أو نفي أثرها في أفعاله.

يعوّل القدرة كثيراً على هذا الأصل في إثبات بدعتهم، يظهر هذا من حجم الأدلة والحجج التي استندت عليه مما يذكرونه في كتبهم أو يُنقل عنهم.

١. من ذلك قولهم: القول بقدرة الله على أفعال العبد وخلقه لها يعارض بعثة الرسل وإنزال

الكتب وشرع الشرائع:

وقالوا: إنّ الأنبياء عليهم السلام أجمعوا على أنّ الله أمر عباده ببعض الأشياء ونهاهم عن بعضها ولولم يكن العبد موجدّاً لأفعال نفسه لما صحّ ذلك، فكيف يُعقل أن يقول الله للعبد: افعل الإيمان والصّلوات والعبادات، ولا تفعل الكفر والمعاصي، مع أنّ الفاعل لهذه الأفعال والتّارك لها ليس

العبد؟^(١)، فإن أمر الغير بالفعل يتضمّن الإخبار عن كون ذلك المأمور قادراً على الفعل، ودليلهم على ما قالوا نصوص الأمر والنهي كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الاسراء: ٣٢]^(٢).

الجواب:

إن استدلال المعتزلة وإلزامهم بهذه النصوص قائم على فهم خاطئ لمذهب السلف، فهم يظنون أن المخالفين لهم يسلبون العبد كلّ إرادة، وأن معنى كون الله تعالى خالق أفعال العبد وقادراً عليها هو سلب كل قدرة للعبد على الفعل، وهذا فهم خاطئ.

والتصوّر الفاسد الذي قام عليه هذا الفهم تقسيم خاطئ: وهو أن الفعل إما أن يكون الله خالقه وموجده ومقدره والعبد لا قدرة له عليه، وإما أن يكون فعل العبد وخلقه ولا قدرة لله عليه، ولم يعرفوا واسطة بين القولين، وهذا يعيدنا إلى قضيتين مهمتين إحداهما منهجية، والأخرى علمية:

أما المنهجية: فهي التي ذكرها شيخ الإسلام رحمه الله أكثر من مرة من أن أكثر المصنّفين في الفرق والمقالات والأصول لهم اطلاع واسع على المقالات التي قال بها الناس لكنهم أجهل الناس بمعرفة قول السلف والقول الصحيح، وذلك بسبب بعدهم عن مصادر السنّة وتلقّيهم العلوم عن طريق المشهورين من علماء الكلام والمنطق، فتجد الرجل المعظم منهم يحكي أقوال الناس حتّى الشاذّة،

(١) المختصر في أصول الدين للقاضي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/٢٠٨)، وانظر المطالب العالية (٩/١٦٦)، منهاج السنّة (٣/٥٤).

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة (ص ٣٣٤-٣٣٥).

ويجهل القول الصحيح الذي هو قول السلف، فهؤلاء القدرية ورؤساءهم لا يعرفون من الأقوال في أفعال العباد إلا قول الجبرية^(١) من الجهمية أو قول الأشاعرة في الكسب الذي يؤول إلى الجبر^(٢)، وإلا قول أكابرهم، ولهذا عادة ما يرد على لسانهم أن هذا يلزم منه قول الجبرية!^(٣).

ولهذا يكون أقوال مخالفهم في سلب قدرة العبد ويلزمونهم بما فيها ولا تجد في نقاشهم تعرّضاً لقول السلف، الذي هو القول الوسط في الباب: أن أفعال العباد خلق الله وفعل العبد، وأنه فعله بقدرة مؤثرة في حصول الفعل كتأثير السبب في المسبب.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وقد تدبرت كتب الاختلاف التي يذكر فيها مقالات الناس إما نقلاً مجرداً مثل كتاب المقالات لأبي الحسن الأشعري وكتاب الملل والنحل للشهرستاني^(٤) أو مع انتصار لبعض الأقوال كسائر ما صنّفه أهل الكلام على اختلاف طبقاتهم، فرأيت عامة الاختلاف

(١) يزعم أتباع هذا المذهب أن العبد لا قدرة له على فعله ولا إرادة بل هو مسيرٌ محكوم كالريشة في مهب الريح، وينسبون أفعال العبد إلى الله تعالى خلقاً وقدرة وفعلًا، والجبرية المحضة هم أتباع جهم وهذا قوله في المسألة وكفره به الأئمة وبغيره من أقواله الشاذة، انظر الفرق بين الفرق (ص ١٩٩).

(٢) يثبت الأشعري للعبد قدرة لكنها غير مؤثرة في وجود الفعل، وهو مذهب انفرد به بل جعله البعض من عجائب الكلام، ويأتي بحثه في فصل لاحق من هذه الرسالة.

(٣) انظر رسائل العدل والتوحيد (١/ ٢٦٧) وهذا ما يكرر المطهر الحلي المعتزلي في كتابه منهاج الكرامة حيث يلزم أهل السنة دائماً بقول من يخالفهم في الباب من الأشاعرة وغيرهم ويؤيد شيخ الإسلام رحمه الله في ردوده عليه الفرق بين المتسبين للسنة في باب القدر.

(٤) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني شيخ أهل الكلام والحكمة وصاحب التصانيف برع في الفقه وصنّف كتاباً نهاية الإقدام وكتاب الملل والنحل، أتهم بالتشيع بل ما هو أشد وكان معرضاً عن علوم الشريعة مشغلاً بالفلسفة، توفي سنة (٥٤٩ هـ)، انظر السير (٢٠/ ٢٨٦) وطبقات الشافعية للسبكي (٦/ ١٢٨).

الذي فيها من الاختلاف المذموم، وأما الحق الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه وكان عليه سلف الأمة فلا يوجد فيها في جميع مسائل الاختلاف بل يذكر أحدهم في المسألة عدة أقوال والقول الذي جاء به الكتاب والسنة لا يذكرونه، وليس ذلك لأنهم يعرفونه ولا يذكرونه بل لا يعرفونه... ولا استثنى أحداً من أهل البدع، لا من المشهورين بالبدع الكبار من معتزلي ورافضي ونحو ذلك، ولا من المتسعين إلى السنة والجماعة من كرامي وأشعري وسالمي^(١) ونحو ذلك.

وكذلك من صنف على طريقهم من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم هذا كله رأته في كتبهم وهذا موجود في بحثهم في مسائل الصفات والقرآن ومسائل القدر ومسائل الأسماء والأحكام والإيمان والإسلام ومسائل الوعد والوعيد وغير ذلك... ومن أجمع الكتب التي رأيتها في مقالات الناس المختلفين في أصول الدين كتاب أبي الحسن الأشعري وقد ذكر فيه من المقالات وتفاصيلها ما لم يذكره غيره وذكر فيه مذهب أهل الحديث والسنة بحسب ما فهمه عنهم، وليس في جنسه أقرب إليهم منه، ومع هذا نفس القول الذي جاء به الكتاب والسنة وقال به الصحابة والتابعون لهم بإحسان في القرآن والرؤية والصفات والقدر وغير ذلك من مسائل أصول الدين ليس في كتابه، وقد استقصى ما عرفه من كلام المتكلمين وأما معرفة ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة وآثار الصحابة فعلم آخر لا يعرفه أحد من هؤلاء المتكلمين المختلفين في أصول الدين^(٢).

(١) السالمة أتباع أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم المتوفى سنة (٢٩٧هـ)، ومع انتسابهم إلى مذهب الإمام أحمد إلا أن فيهم نزعة اعتزالية وصوفية اتحادية وأشهر رجالهم أبوطالب المكي تلميذ أبي سهل التستري، ترجمته في طبقات الصوفية ص ٤١٤، وانظر كلام شيخ الإسلام رحمه الله عنهم في الفتاوى (٤٨٣/٥) و(٥٦/٦).

(٢) من منهاج السنة بتصرف (٢٨٤٢٦٨/٥).

القضية الأخرى العلميّة: مسألة التّفريق بين الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول، فإنّ السّلف كما مرّ عن شيخ الإسلام يفرّقون بين الفعل والمفعول وبين الخلق والمخلوق^(١)، وأمّا المخالفون فاتفقوا على أنّ الخلق هو المخلوق والفعل هو المفعول، وبناء عليه قالت الجبريّة: إنّ فعل الله هو مفعوله وخلقّه هو مخلوقه، وقالت بالجبر.

وقالت القدريّة: إنّ الفعل هو المفعول، وإذا كان كذلك فليس الله فاعلاً للشّرور، فأنكرت خلق الله لأفعال العباد.

وقال السّلف: الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول: وعليه فأفعال العباد خلق الله ومفعولاته وليست فعله^(٢).

وإذا عرفنا هذا رجعنا إلى القول: إنّ أهل السنّة حين يقولون: إنّ الله خالق أفعال العبد وإنّه قادر عليها لا يقولون إنّ العبد لا قدرة له كما يقول الجهميّة، ولا يقولون إنّ له قدرة لا تؤثر في وجود الفعل كما يقوله الأشعري ومن وافقه، بل قول السّلف الذي لم تعرفه القدريّة أنّ للعبد قدرة مؤثّرة في وجود الفعل، وللعبد إرادة، فإذا توفّر الدّاعي مع الإرادة والقدرة وجد الفعل من العبد، وكلّ ذلك خلق الله تعالى ومقدوره، فالله يخلق الفعل حين توفّر الأسباب المؤثّرة وغياب المانع المعارض، كما يخلق الإحراق عند وجود النار، وكما يخلق البشر عند وجود النّكاح.

(١) انظر ص من هذه الرسالة.

(٢) انظر (ص ٢٣٢) من هذه الرسالة.

وإذا تبين لنا هذا عرفنا أن كل النصوص التي فيها أمر الله تعالى ونهيه للعبد لا تعارض كون أفعال العباد خلق الله تعالى وتحت قدرته وسلطانه، وذلك لا يعارض أصل التكليف للبشر المبني على أن للعبد إرادة واختياراً وبناء على هذا الاختيار والإرادة يُحاسب أمام الله تعالى إما بالثواب وإما بالعقاب.

و كذلك لم يكن في هذا مناقضة لما أجمع عليه أنبياء الله من أن الله تعالى أمر العباد بأشياء ونهاهم عن أشياء أخرى، لأن للعبد قدرة يتمكن بها من فعل ما يريد وإن كان ذلك كله بمشيئة الله وقدرته.

٢. **ومن وجوه استدلالهم:** النصوص التي تعلق كثيراً من الأحكام بأن الغرض منها حصول الطاعة والامثال كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

وجه استدلالهم: أن العبد لو لم يكن قادراً موجداً لفعله لأصبح تعليل الأمر بذلك ممتنعاً، إذ يعلل الأمر بما ليس مقدوراً للعبد^(١).

ولو لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه بطل القول بإثبات إله وإثبات النبوة وكون كتب الله المنزلة: حجة^(٢).

(١) المطالب العالية (٢٠٩/٩).

(٢) المطالب العالية (١٦٧/٩).

وذكر شيخ الإسلام رحمه الله عن ابن المطهر تعليله ذلك بأنه إذا جاز استناد الكذب إليه تعالى جاز أن يكذب في أخباره كلها فتستفي فائدة بعثة الأنبياء، بل وجاز أن يبعث الكذاب فلا يبقى لنا طريق إلى تمييز الصادق من الكاذب^(١).

الجواب من وجوه:

أولاً: أن هذا كله قائم على أن العبد لا قدرة له على الفعل وأن أفعال العباد أفعال الله على الحقيقة، وقد بينا بطلان هذا التصور، وأن قول السلف قاطبة أن العبد له قدرة على الفعل وأن أفعال العباد خلق الله أي مخلوقاته وأنها مفعولاته لا أفعاله.

ثانياً: إن من الملاحظ: أن القدرية دأبت على ربط القدرة على الفعل بالخلق والإيجاد، مع أن النصوص الشرعية والآثار السلفية تدل على الفرق بينهما ضرورة.

فإن الفطرة السوية والنظر الصحيح يجد فرقاً بين القدرة على الفعل وبين القدرة على الخلق، فالفعل اكتساب واتصاف، والخلق إبداع وإيجاد.

والله سبحانه ذكر في أكثر من نص أن الغرض من بعثة الرسل وإنزال الكتب هو طاعة الله وحصول التقوى، وهذه الطاعة والتقوى داخلية في قدرة العبد، وإن كانت خلقاً لله تعالى، لأنه تعالى خلق العبد وخلق فيه قدرة وإرادة وأعطاه مشيئة واختياراً وبهذه الإرادة وهذه القدرة يفعل العبد أفعاله من طاعات ومعاص وكل ذلك في النهاية مخلوق لله ومفعول له.

فالفعل كما قلنا يتعلق بفاعله من جهة اكتسابه له واتصافه به لأنه أرادته واختاره وبذل وسعه في اكتسابه، وهذا القدر هو الذي عللت به بعثة الرسل، ثم الله تعالى بعد ذلك له المشيئة المطلقة فإما يشاء

(١) منهاج السنة (٣/٢١٧).

خلق الفعل أو لا يشاؤه فإذا خلقه تعلق بالله تعالى من جهة خلقه له، والأجر والعقوبة حاصلة بما يصدر من العبد من الإرادة والاختيار والتسبب الذي به ولأجله شرعت الشرائع.

وإذا استبان هذا الأمر عرفنا أن ما علل به النص القرآن بعثة الرسل غير ممتنع لأنه في حدود قدرة العبد واستطاعته التي يتعلّق بها التكليف، وأن هذه الطاعة وهذه التقوى إن فعلها العبد واكتسبها امتثالاً لأمر الله فإنه تعالى هو الذي خلقها وأوجدها من عدم، ولا تبطل بذلك حجة الله برسله وكتبه وشرعه.

٣. **وما احتجوا به قولهم:** لو كان الله يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ضرره على العبد أشد من ضرر الشيطان لأنه لا يمكنه أن يلجئهم إلى القبح بل الغاية القصوى منه أن يدعوهم إلى القبح، وأما الله سبحانه فإنه يلجئهم إلى القبائح ويخلقها فيهم ولو كان كذلك لكان يحسن من الكافر أن يمدح الشيطان ويذم الله سبحانه وتعالى^(١).

الجواب:

في هذه الشبهة أغاليط تتبين بالوجوه التالية:

أولها: أن الله تعالى لا يعذب الكافر على الكفر من حيث خلقه له فيه، وإنما يعذبه عليه من جهة اختيار العبد له وقيامه به وفعله له، ولهذا لا يعذب الله من قام به الكفر لا على جهة الاختيار كما قال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦].

(١) انظر رسائل العدل والتوحيد (١/ ٢٨٤-٢٨٥)، والمطالب العالية (٩/ ١٦٨) ومنهاج السنة (٣/ ٢١٠).

وأصرح منه حديث: «**القاتل والمقتول في النار**»، فالله عذب المقتول مع أنه لم يخلق فيه القتل وهو لم يقتل وإنما استحق ذلك كما قال ﷺ: «**إنه كان حريصاً على قتل صاحبه**».

ثانيها: أن قولهم هذا مبني على تصوّرهم أن خلق الله تعالى للفعل يلزم منه نفي قدرة العبد واختياره، وهذا باطل كما سبق بيانه أكثر من مرة.

ثالثها: صحيح أن الشيطان لا يستطيع للعباد إلا دعوتهم للباطل وتزيينه لهم، والله تعالى إذا خلق الفعل في العبد فإنه لم يلجئه إليه بل خلق ما أَراده العبد واكتسبه، كما أنه يخلق فيه الشَّع إذا تسبب له بالأكل، ويخلق الولد منه إذا تسبب له بالنكاح.

وجهة الإلجاء التي يقصدها القدرية هنا: هو الخلق، فظنوا أن خلق الله الفعل في العبد ملجئٌ له إلى القبح، وأما من جهة الهداية والإضلال فإن الله بلا شك يهدي من يشاء ويضل من يشاء، ولهذا تفصيل يأتي في فصل لاحق إن شاء الله.

رابعها: أن الله تعالى مستحق للمدح مطلقاً إذ هو الرب القادر الخالق المتّصف بصفات الكمال، وأفعاله تعالى كلها كمال، وهذا غير متوقّف على خلق الخلق بل هو متّصف بكل صفاته قبل أن يخلق الخلق وبعد أن خلقهم، وهو مستحق للحمد في كلّ حال، كما قال تعالى: ﴿فَسُبْحَنَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ۖ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًا وَحِينَ يُظَاهِرُونَ﴾ [الروم: ١٧-١٨].

ولو لم يكن في مذهب القدرية إلا محاکمتهم لربهم وسوء أدبهم معه لكان كافياً في بيان جفاء هذا المذهب وبعده عن السنّة، فكيف وهو ضلالات بعضها فوق بعض، إذ كيف يصحّ وكيف يستجيز مسلم أن يلفظ بما يلفظ به القدرية.

والحاصل من هذا: أن الله تعالى هو المنعم على عباده وأنه المتفضل عليهم في كل حال وبكل وجه، فإن رحمتنا بفضله وإن عذبنا فبعده، فكل الخلائق متقلبة بين فضله وعدله، وما كان لمؤمن بالله أن يظن أو يخطر على قلبه أن الله يبتدىء عباده بالضرر وهو سبحانه أرحم الراحمين، إلا أن يظن بربه خيراً، ولهذا قال ﷺ: «عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله له خير»^(١).

هذا من حيث العموم، فالله الضار النافع، ينفع عباده بأنواع النعم الدينية والدنيوية ويضرهم فيبتلي المؤمنين ويعاقب المجرمين وهو في كل ذلك رحيم بهم حلیم عليهم، كما قال ﷺ: «لو أن الله عذب أهل السماوات والأرض لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكنت رحمة خيراً لهم من أعمالهم»^(٢)، وإذا كان كذلك بطل قول القدرة، والحمد لله رب العالمين.

٤. أنه يلزم من القول بخلق الله فعل العبد عدم قيام الحجة على العباد:

قالوا في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرْ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ﴾ [فاطر: ٣٧]: إنه تعالى احتج عليهم بالتمكّن والإقدار والعمر والطويل والمهلة في أوقات التكليف وإزاحة الأعداء ببعثة الرسل، فلو كان الإيثار والتذكر موقوفين على خلق الله لكان لهم أن يقولوا: إلهنا قد فعلت فينا الكفر والعدول عن طاعتك وكنا عاجزين عن دفع ما خلقت ولم تخلق فينا الإيثار ولو خلقت فينا الإيثار لكنّا مؤمنين، فكيف يُعقل أن يحتج الله عليهم بما

(١) أخرجه مسلم في الزهد (ح ٢٩٩٩) عن صهيب رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الإمام أحمد (ح ٢١١٠١) وأبو داود في السنة (ح ٤٦٩٩) عن زيد بن ثابت وصححه الألباني رحمه الله في تخريج

السنة لابن أبي عاصم (ح ٢٤٥).

لا حجة له فيه، مع أنه قال: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] (١).

الجواب:

إن الحجة البالغة لله حقاً وصدقاً، إذ هو سبحانه لم يقل في نص واحد إن العبد عاجز عن الفعل سواء كان هذا الفعل طاعة أم معصية.

ولم يقل أحد من السلف إن العبد عاجز عن الفعل، بل هذا القول قول أهل البدع من الجهمية ومن وافقهم من الأشاعرة ونحوهم، ولما كانت القدرية لا تعرف إلا أقوال هؤلاء فقد ظنت أنه لا يوجد قول بين قولهم وقول الجبرية.

والصحيح ما قدمناه أن السلف وإن قالوا بما نطق به النص من أن العبد له قدرة وله مشيئة واختيار، وأن الله تعالى يخلق الفعل إذا أَرَادَ العبد وشاءه وفعل ما يقدر عليه لحصول الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتَكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٥٨].

وقوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ وَقَدِمُوا لَأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوُهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، ولو كان العبد عاجزاً لا قدرة له لكان خطاب الله تعالى له بهذه الآيات عبثاً والله تعالى وتقدس مُتَرَه عن ذلك.

(١) المطالب العالية (٩/٢١٠).

مع الإيمان بأن تلك المشيئة وتلك القدرة مقيدة بمشيئة الله تعالى فإن شاء خلق وإن لم يشأ لم يخلق، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩].

والله تعالى ذكر في هذه الآيات أنه منح العباد المهلة الزمنية والنعم الكافية لأن يتذكر فيها من أراد التذكر والإيمان برسول الله تعالى، ولا شك أن الحجة قامت عليهم بذلك، دون الحاجة إلى دعوى القدرة أن الحجة لا تكون لله إلا بنفي شمول قدرته وعموم خلقه، ووصفه بالنقص تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

٥. أن في نسبة خلق الفعل لله تكليفاً للعبد بما لا يطيق:

قالوا: لو كان موجد فعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفاً بما لا قدرة له عليه واللازم باطل فالملزوم مثله، وبيان الملازمة: أن العبد لو كان له قدرة على الفعل لكان إما أن يقدر عليه حال خلق الله الفعل، أو حال لم يخلقه الله، والأول محال لأن ذلك الفعل لما دخل في الوجود بتخليق الله تعالى امتنع أن يقدر العبد على تحصيله لأن تحصيل الحاصل محال، والثاني محال: لأنه تعالى إذا لم يخلق ذلك الفعل فلو قدر العبد على تحصيله لكان هذا تسليماً لكون العبد قادراً على التحصيل والإيجاد، وذلك ينافي قولنا: إنه غير قادر عليه فثبت أن غيره قادر عليه، فثبت أن موجد فعل العبد لو كان هو الله تعالى لما كان العبد قادراً على الفعل البتة^(١).

(١) المطالب العالية (١٦٧/٩) وانظر منهاج السنة (١٠٢/٣).

وقالوا أيضاً: لو جاز أن يخلق الكفر في الكافر ثم يقول لا تكفر، لجاز أن يقيّد يديه ورجليه ثم يرميه من شاهق الجبل ويقول له: ارجع، ولجاز تكليف الأعمى بنقط المصحف، بل يلزم جواز التّكليف بخلق العدم، والجمع بين السّواد والبياض، ولو جاز ذلك لجاز تكليف الجمادات وكلّ ذلك باطل بالضرورة^(١).

وقد دلت الأدلة الشرعية أن الله لا يكلف العبد فوق طاقته كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ^(٢).

الجواب:

إنّ تكليف العبد ما لا يُطاق أمرٌ نفاه الله سبحانه عن نفسه وتفضّل بذلك على عباده كما في قوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَنَهَا﴾ [الطلاق: ٧] وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، فهو أمر مفروغ منه، لكن مع هذا فإنّ القول بأنّ الله تعالى هو خالق أفعال العباد لا يدخل تحت التّكليف بما لا يُطاق.

وبيانه أنّ القدرة بنت هذه الملازمة على مقدّمتين إحداها باطلة، والأخرى حشو، أمّا المقدّمة الأولى: وهي قولهم: إذا كان فعل العبد واقعاً بتكوين الله فإنّ العبد لا يقدر عليه لأنّ تحصيل الحاصل محال، فإنّه مبني على تصوّرهم الفاسد وسوء فهمهم للعلاقة بين الفعل وخالقه من جهة، وبين الفعل وكاسبه أو فاعله من جهة أخرى.

(١) المطالب العالية (٩/١٦٩).

(٢) المطالب العالية (٩/١٩٨).

فإن الله تعالى خالق الفعل والفاعل، وهو تعالى يقدر الأمور ويوجدتها بأسبابها، فهو أعطى العبد قدرة واختياراً، وهذه القدرة السالمة من المعارض والإرادة التامة سبب في وجود الفعل، فإذا تمت القدرة والإرادة خلق الله الفعل بها، والله تعالى لم يكلف العبد وجود الفعل فقط وإنما كلفه بإرادة الفعل، وبذل المستطاع في سبيل وجوده، ومن ثم امتثال الأمر وترك المنهي عنه: من قيل التسبب، فإذا وجد الفعل من العبد بإرادته الجازمة وقدرته التي يستطيعها أو حصل من فعل المأمور وترك المحذور ما هو منتهى استطاعته فقد امتثل الأمر وحصل له الأجر، سواء قدر الله الفعل وخلقه أم لم يخلقه لحكمة لا نعلمها، ولهذا جاء في الصحيح: عنه ﷺ: «إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً»^(١).

وإذا نهى الله تعالى العبد عن فعلٍ حرام فإنه يأمره أن يجتهد في سبيل عدم وجود الفعل المحرم وذلك بنفي إرادته عن القلب وبذل الوسع في عدم الوجود ومن ثم أن لا يرتكب المحذور، فإن فعل فقد امتثل حتى لو قدر الله لحكمة ما أن يوجد الفعل ويخلقه: ولهذا فإن القاتل خطأ لا يأثم عند الله^(٢)، مع أنه صح أن القاتل والمقتول في النار^(٣): وذلك لأن المقتول كان حريصاً على قتل صاحبه: فمجرد إرادته مع تسببه لفعل الحرام أو جب دخوله النار مع أنه لم يحصل منه القتل حقيقة.

(١) أخرجه البخاري في الجهاد والسير (ح ٢٩٩٦) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٢) ولو وجبت عليه الكفارة وعلى عاقلته الدية، وقد ذكر العلماء سبب الكفارة وهو الاحتياط في أن يكون القاتل مفرطاً لم يحتط فتتج عن فعله قتل المؤمن، أما لو فرض أن العبد لم يفرض ولم يقصر فإن النصوص القطعية تدل على أن الله لا يؤاخذ العبد إلا بما تعمده القلب وقصده، والله تعالى أعلم.

(٣) تقدم (ص ٢٥٩).

وبهذا نعلم أنَّ العبد لا يُثاب ويُعاقب على وجود الفعل فقط، وإنَّما يُطلب منه بذل الوسع في اكتسابه وامتناله، وهذه جهة أخرى لا تناقض كونه مخلوقاً لله تعالى.

وأما المقدمة الثانية: وهي أنه إذا لم يخلق الله الفعل فلن يقدر العبد عليه، فلا علاقة لها بالمسألة، واستدلّاهم بها مبني على فهم القدرة حقيقة علاقة التكليف بأفعال العباد، فإنَّ التكليف الإلهي للبشر إنما هو التَّسبب المرتبط بوجود السبب وهو، العبد ونقصد بالتسبب إرادة الفعل إرادة جازمة مع الامتثال بالفعل، فالأمر في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥] هو أمر بقتل الكافر ببذل ما يستطيعه المؤمن من الإرادة الجازمة وتناول السلاح واستعماله ومواجهة الكفار، فمن فعل ذلك فقد حصل أجره سواء قتل الكفار أم قتلوه هم.

وكذلك التكليف الشرعي: هو الأمر بالتسبب للفعل بإرادته الإرادة الجازمة وبذل المستطاع من القدرة في وجوده وذلك بامتناله فعلاً: ويبقى وجود الفعل وخلقه في قدرة الله تعالى وحده وتحت مشيئته.

ولما فهم القدرة أنَّ علاقة العبد بفعله علاقة إيجاد وخلق، وجهلوا سنة الله تعالى في خلق الميسيات بأسبابها ظنوا في القول بأنَّ الله تعالى خالق فعل العبد مناقضة لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] سواء خلق الله الفعل أو لم يخلقه.

ومما يبين الأمر أكثر أنّ المعتزلة تذهب إلى تأثيم المجتهد المخطيء خلافاً لمنهج السلف والنصوص الصحيحة التي فيها العفو عن المخطيء إذا بذل وسعه في الامتثال ومن أشهر ذلك قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»^(١)، وهذا بالطبع مبني على أنّ التكليف يدخل فيه التسبب ووقع السبب لا محالة خصوصاً ما كان من أفعال العبد المباشرة ولهذا خطئوا المجتهد المخطيء مع أنّ الإصابة وبلوغ الحق يحتاج إلى قدرة العبد بالتسبب وقدرة الله تعالى بالتوفيق والتسديد وهو أمر ينكرونه.

كما أنّ من أسباب ضلالهم في هذه الشبهة ظنهم أنّ قول السلف هو قول مخالفينهم من الجبرية الذين ينفون قدرة العبد أو أثر قدرته في الفعل، وهذا قول باطل يأتي تنفيده في بحث قدرة العبد.

٦. **ومما استدلوا به قولهم:** إنّ العلم الضروري حاصل بكون العبد موجد لفعله، وأنّ أفعالنا يجب وقوعها على وفق دواعينا ويجب انتفاؤها على حسب كراهتنا لها، وذلك يدل على وقوعها بنا. أما المقدمة الأولى: فيبانها أنّ الصائم في الصيف الصائف إذا اشتدت شهوته إلى شرب الماء والشارع يشير إليه بذلك والطبيب يشير إليه به، وعلم قطعاً أنّه لا تبعية عليه في شرب ذلك الماء في الحال ولا في الاستقبال فإنّه لا بدّ وأن يشربه، وكذلك العالم بما في دخول النار من الألم إذا علم أنّه لا نفع له في دخولها البتة وعلم أنّه لو دخلها لحصلت آلام عظيمة في جسده فإنّه مع هذا العلم لا يدخلها البتة، فثبت بما ذكرنا: أنّ أفعالنا يجب وقوعها بحسب دواعينا ويجب انتفاؤها بحسب صوارفنا وذلك هو تمام المقدمة الأولى.

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام (ح ٧٣٥٢) ومسلم في الأفضية (ح ١٧١٦).

أما المقدمة الثانية: فهي قولنا: إن الأمر لو كان كذلك وجب أن يكون حدوث أفعالنا بناءً، والدليل عليه: أنه لو كان المحدث لها غيرنا لصحّ لذلك الغير أن لا يحدثها عند حصول إرادتنا وأن يحدثها عند حصول كراهتنا، وذلك يطل ما بيناه في المقدمة الأولى من وجوب مطابقة أفعالنا لدواعينا نفيًا وإثباتًا^(١).

الجواب:

جرت عادة أهل البدع في فرض مزاعم يصفون عليها هالة من الأهمية بأحد شيئين: إما دعوى أنها من مواضع الإجماع، وإما دعوى أنها من المعلومات الضرورية.

وهذا إن مرّ على ضعاف العقول والمبهورين بأساطين الفلسفة والمنطق بسلام، فإنه تعرّض لعاصفة من النقد والتفنيد من قبل أئمة السلف، أما الإجماع فقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: «سمعت أبي يقول: ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذباً من ادعى الإجماع فهو كاذب أعل الناس اختلفوا ما يدريه أو لم يتنه إليه؟ فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا هذه دعوى بشر المريسي^(٢) والأصم^(٣) ولكنه يقول: لا نعلم الناس اختلفوا أو لم يبلغني ذلك»^(٤).

(١) رسائل العدل والتوحيد (٢٠٨/١)، وشرح الأصول الخمسة (ص ٣٣٦) وانظر الإنصاف للباقلاني (ص ١٣٥) ومنهاج السنة (٢٣٥/٣).

(٢) بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي بفتح الميم وكسر الراء المبتدع الضال، من رؤوس الاعتزال، توفي سنة (٢١٨هـ)، السير (١٩٩/١٠).

(٣) شيخ المعتزلة أبو بكر الأصم، من أقواله أنه ينكر الأعراض كلّها، السير (٤٠٢/٩) والفرق بين الفرق (ص ٩).

(٤) أعلام الموقعين (٥٩/١).

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: «وكثيرٌ من الإجماعات التي يحكيها أهل الكلام هي من هذا الباب، فإن أحدهم قد يرى أنَّ صحَّة الإسلام لا تقوم إلاَّ بذلك الدليل وهم يعلمون أنَّ المسلمين متفقون على صحة الإسلام فيحكون الإجماع على ما يظنونه من لوازم الإسلام كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أنَّ صحَّة الإسلام مستلزمة لصحَّتها»^(١).

وأما بالنسبة للضرورة فإنَّ الحكم بها يُعتبر من الأحكام العقلية غالباً، والعقول تتفاوت في هذا، فما يكون العلم به ضرورياً عند البعض يكون عكس ذلك عند آخرين، ولهذا فمجرد اختلافنا في أمر ما يدل ذلك على أنه غير ضروري بالنظر إليه في نفسه دون دليل من الخارج.

وكون الأمر المعين يتفق عليه طائفة من الناس فإنَّ ذلك لا يكفي لدعوى الضرورة، بل هناك مقالات فسادها معلوم بالضرورة العقلية تواطأ عليها جماعة كثيرة، فإنَّ الجماعة الذين يقلّدون مذهباً تلقاه بعضهم عن بعض يجوز اتفاقهم على جحد الضروريات كما يجوز الاتفاق على الكذب مع المواطنة والاتفاق، ولهذا يوجد في أهل المذاهب الباطلة كالنصارى والرافضة والفلاسفة من يصر على القول الذي يُعلم فساده بالضرورة.^(٢)

وعليه يكون جواب الشبهة بما يلي:

أولاً: ما زعمه في المقدمة الأولى غير صحيح البتة، فالواقع يحكي في مشاهداتنا اليومية أنَّ الواحد منا يقصد الشيء فيخطئ ويتعثر، ولا يتحقق ما يقصد إليه إما بسبب منه أو من غيره، وعلى العكس

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٩٦).

(٢) انظر بيان تليس الجهمية (١/٧).

قد يحصل خلاف المقصود وتقيضه، فقد يقصد المدح فيدم وقد يقصد الإصلاح فيفسد، فكيف يُقال إن أفعالنا تحصل وفق دواعينا.

ثانياً: إن حصول أفعالنا وفق دواعينا لا يلزم منه ما زعموه من كونها خلقنا ومن إيجادنا، فكم من الأمور تحصل وفق قصدنا ودواعينا ولا يكون لنا من أمرها شيء، فالأمير يأمر الجند فيطيعوه وينفذوا ما يريد ويقصد ومع هذا لا يقول عاقل إنه خالق وموجد فعل الجند، والحصان يسير وفق توجيه راحته ولا يقول أحد إن مشيه خلق راحته وسائسه.^(١)

ثالثاً: ما ذكره في المقدمة الثانية باطل مبني على باطل، فإنهم استدلوا على صحته بالضرورة المزعومة في المقدمة الأولى وقد بينا زيفها.

ومع هذا فهم بينوا خطأهم وحجّوا أنفسهم حين جعلوا عدم حصول الفعل عند إرادته وحصول المكروه عند عدم إرادته دليلاً على أن الفاعل لأفعالهم غيرهم، وهذا دليل لأهل السنة في الحقيقة، لكن ليس على أن غيرهم هو الفاعل لأفعالهم وإنما على أن غيرهم هو الخالق لأفعالهم، فلو كان العبد هو الذي يخلق فعله وليس لأحد قدرة عليه لما رأينا حصول المكروه لابن آدم من حيث يريد ويقصد إلى المحبوب المراد، ولما رأينا حصول المحبوب للعبد من فعله الذي يقصد به المكروه، وصدق الله تعالى إذ يقول: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

(١) انظر الإنصاف للباقلاني (ص ١٥٣ و ١٥٤).

٧. **ومما يحتجون به على قولهم:** إن في ذلك إيظالاً للثواب والعقاب والجزاء والمدح والذم وكونه تعالى مالك يوم الدين^(١):

وقالوا أيضاً: إن الله تعالى رتب هذا الجزاء في الآخرة ترغيباً لهم في الخير ومنعاً لهم عن المحذور، وهذا إنما يفيد لو كان لهم قدرة على أفعالهم متمكّنين من إيجادها، ولو كان موجود هذه الأفعال هو الله لما بقيت هذه القدرة ولكان هذا الترغيب والترهيب عبثاً^(٢).

وقالوا: «لو كان هو الفاعل لأعمالهم الخالق لها لم يخاطبهم ولم يعظهم ولم يلهمهم على ما كان منهم من تقصير ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل وحسن»^(٣).

وقالوا: في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]، الدين هو الجزاء، والجزاء إنما يحسن على الفعل، فإذا كان العبد لا فعل له امتنع ترتب الجزاء عليه^(٤).

الجواب:

وهذه الشبهة أيضاً قائمة على ما تصوّروه من أن معنى قول أهل السنّة إنّ أفعال العباد واقعة تحت قدرة الله تعالى وهي من مخلوقاته: هو أنّ العبد لا قدرة له البتّة على فعله.

(١) المختصر في أصول الدين للقاضي ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢٠٨/١)، وانظر منهاج السنّة (٢٢٨/٣).

(٢) المطالب العالية (٢٠٠/٩).

(٣) كتاب العدل والتوحيد للرسي (١١٨/١) ضمن رسائل العدل والتوحيد وانظر المغني في أبواب العدل (١٩٣/٨).

(٤) انظر المنية والأمل لابن المرتضى (ص ٣٥).

وقد بينّا في الجواب عن شبهة سابقة: أنّ تعلّق الفعل بفاعله يختلف عن تعلّقه بخالقه، وأنّ علاقة الربّ بالفعل وهي علاقة إيجاد وخلق: لا تتصادم مع علاقة الفعل بفاعله: وهي علاقة كسب واتّصاف.

فالعبد لديه إرادة واختيار وقصد، ولديه قدرة مؤثّرة في وجود الفعل كتأثير السبب في وجود المسبّب: ثمّ الله هو خالق السبب والمسبب وهو خالق الفعل وفاعله.

ومن هذه الجهة: أي جهة الاختيار والإرادة والكسب يكون الشرط في النصوص الشرعيّة منسوباً إلى العبد على جهة الكسب والاختيار، والجزاء من الله تعالى، فافترقا من هذه الحيثيّة.

وافترقا من حيثيّة أخرى: وهي أنّ أفعال العباد كلّها مخلوقة لله تعالى: وأمّا جزاء الله فممنه المخلوق كالجنة والنار وما فيهما، ومنه ما هو فعل الله وصفته كرضاه عن المؤمنين وسخطه على الكافرين.

وبذلك أيضاً يتبيّن أنّ للتّغيب والتّرهيب محلاً، إذ الباريّ جلّ وعلا يرغب العباد في اختيار الإيمان والتّسبّب له ثمّ الله خالق ذلك كلّ، ويجازي العبد على اختياره وتسبّبه.

وهو أيضاً يحذّر العبد ويرهبه من اختيار الكفر والعصيان والتّسبّب لهما، ثمّ إنّ أراد العبد الفعل إرادة جازمة خلق الله فيه قدرة يكون بها الفعل إنفاذاً للسّنن الكونيّة، ثمّ يجازي العبد على اختياره وتسبّبه وما يتّبع عن هذا التّسبّب.

وإذا كان للعبد فعل وهو قول السلف الصّالح كما نطق به النّصوص، حسن من الله الجزاء يوم الجزاء وصحّ أنّ الله مالك يوم الدّين حقّاً وصدقاً.

٨. **وما ذكره:** أن في ذلك إبطالاً للدعاء ومنه الآيات التي فيها الأمر بالاستعانة بالله، أو الأمر بالاستعاذة، قالوا: إنه لولا أن العبد لديه قدرة على طلب العون وطلب العوذ من الله تعالى، لكان أمره بما لا يقدر عليه سفه والله منزّه عن ذلك.

وقالوا: إن الاستعانة والإستعاذة لا يُعقلان إلا في القادر على الفعل أمّا إذا لم يكن له فعل فكيف تُعقل الاستعانة؟^(١)

الجواب:

إن أهل السنّة يقولون: إن للعبد قدرة وفعلاً يُنسب إليه، وإلا لما صحّ طلب الاستعانة، لكن طلب الاستعانة أيضاً دال على أن العبد غير مستقلّ بفعله وأنه لا يقدر على فعله ما لم يقدره الله كما قال ابن القيم رحمه الله في معرض رده على القدريّة: «وفي قوله: ﴿وَأَيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] ردّ ظاهر عليهم، إذ استعانتهم به إنما تكون عن شيء هو بيده وتحت قدرته ومشيتّه، فكيف يستعين من بيده الفعل وهو موجوده، إن شاء أو جده وإن شاء لم يوجد به من ليس ذلك الفعل بيده، ولا هو داخل تحت قدرته ولا مشيتّه؟»^(٢).

وهذه الشبهة راجعة إلى ما سبق، فإنهم تصوّروا كما سبق أن الأقوال في هذه المسألة محصورة بين أن يكون العبد موجوداً لفعله ويين أن يكون مسلوب القدرة عليه.

وجهلوا الحق في هذه المسألة وهو قول السلف رحمهم الله: ألا وهو أن العبد فاعل للفعل وله قدرة عليه، وهذه القدرة مؤثّرة في وجود الفعل إذا وجدت الإرادة الجازمة ومن هنا صحّت نسبته له وصحّ

(١) المطالب العالية (٩/ ١٨٧).

(٢) مدارج السالكين (١/ ٧٥).

تكليفه به، ومع هذا فالله تعالى خالق العبد وخالق فعله فهو الذي أوجده وخلق فيه القدرة ومكّنه من الفعل وخلق الفعل بالفاعل، ولا يخرج كلّ ذلك عن قدرته تعالى على وجود هذا الفعل وعلى عدمه.

ومن هنا لا يكون في أمر الله تعالى العباد بطلب العون والعود وبسائر الأوامر والنواهي أيّ تناقض أو سفه تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

الإطار الرابع: عدم تفريقهم بين إرادة الله الكونية وبين إرادته الشرعية.

من المعلوم أن الله سبحانه له المشيئة الشاملة التي لا يكون شيء في الكون إلا بها، وقد سبق الحديث عن هذه المشيئة وتعلقها بقدرته سبحانه، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

لكن هذه المشيئة لا تقتضي ولا تستلزم الإرادة الشرعية أو المحبة، بل قد يكون ما لا يحبه الله ولا يريده إرادة شرعية، وقد يحب الله ويريد إرادة شرعية ما يكون قدراً بمشيئته تعالى، وهذا هو منهج وقول السلف في إرادة الله تعالى.

أما القدرية وغيرهم من المبتدعة فإنهم لا يفرقون بين نوعي الإرادة، معرضين عن النصوص الكثيرة التي تدل صراحة على الفرق بين مشيئة الله تعالى وبين محبته وإرادته الكونية، ولهذا الخلط وعدم التفريق نفى بعض القدرية قدرة الله على أفعال العباد بقوله: إن ذلك يلزم منه الرضا بالكفر لأنه من قدر الله، وقالوا: إن الله تعالى لو كان موجداً للكفر والمعاصي لكان مريداً لها، وهذا باطل فذاك باطل^(١).

(١) أي لكان محباً لها، انظر رسالة الرد على المجبرة ضمن رسائل العدل والتوحيد (١٤٨/١) وانظر كذلك (٢١٢/١) و (٢٩١)، وانظر أيضاً شرح الأصول الخمسة (ص ٧٧١)، ومنهاج السنة (٣/١٥٤ و ١٧٩ و ٢٠٣).

الجواب:

إنَّ القدرة مع سائر فرق الضلال ضلّت في هذه المسألة من حيث لم يفرّقوا بين إرادة الله الكونيّة المتعلّقة بخلقه، وبين إرادته الشرعيّة المتعلّقة بمحبّته، فلا شكّ ولا ريب أنّه لا يكون شيء في السماوات والأرض إلّا بإرادته تعالى ومنها أفعال العباد حسننها وسيئها، ولكنّ هذا لا يناقض أنّه تعالى يغض الكفر والمعصية لما ذكرناه من الفرق بين إرادته الشرعيّة وبين إرادته الكونيّة، قال ابن القيم رحمه الله: «وهنا أمر يجب التنبيه عليه، والتنبيه له، وبمعرفة تزلّ إشكالات كثيرة تعرض لمن لم يحط به علماً، وهو أن الله سبحانه له الخلق والأمر، وأمره سبحانه نوعان: أمر كوني قدري، وأمر ديني شرعي.

فمشيئته سبحانه متعلّقة بخلقه وأمره الكوني، وكذلك تتعلّق بما يجب وبما يكره، كله داخل تحت مشيئته، كما خلق إبليس وهو يغضه وخلق الشيطان والكفار والأعيان والأفعال المسخوطة له وهو يغضها، فمشيئته سبحانه شاملة لذلك كله.

وأما محبّته ورضاه فمتعلّقة بأمره الديني وشرعه الذي شرعه على ألسنة رسله.

فما وجد منه تعلّقت به المحبة والمشيئة جميعاً فهو محبوب للرب واقع بمشيئته، كطاعات الملائكة والأنبياء والمؤمنين، وما لم يوجد منه تعلّق به محبّته وأمره الديني ولم تتعلّق به مشيئته، وما وجد من الكفر والفسوق والمعاصي تعلّق به مشيئته ولم تتعلّق به محبّته ولا رضاه ولا أمره الديني، وما لم يوجد منها لم تتعلّق به مشيئته ولا محبّته، فلفظ المشيئة كوني ولفظ المحبة ديني شرعي.

ولفظ الإرادة ينقسم إلى: إرادة كونية فتكون هي المشيئة، وإرادة دينية فتكون هي المحبة.

إذا عرفت هذا فقولہ تعالیٰ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، وقولہ: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقولہ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:
١٨٥]، لا يناقض نصوص القدر والمشیئة العامة الدالة على وقوع ذلك بمشیئته وقضائه وقدره، فإن
المحبة غير المشیئة، والأمر غير الخلق^(١)، وبهذا البیان المختصر من ابن القيم یتبین أن هذه الشبهة
قائمة على الخلط بين مشیئة الله تعالیٰ وإرادته الكونیة وبين محبة الله وإرادته الشرعیة، وأنه لا تلازم بين
خلقه تعالیٰ لأفعال العبد وبين محبته وإرادته الشرعیة لها، وعليه فلا يلزم الرضا بالكفر وإن كان من
قدر الله^(٢).

الإطار الخامس: تنزيه الله عما تصوره نقصاً وقدحاً في البارئ تعالیٰ.

مما وقع فيه عامة أهل البدع أنهم نفوا عن الله تعالیٰ كثيراً من الكمالات الربانية ظناً منهم أنها نقص
في حق البارئ تعالیٰ أو أنها تستلزم نقصاً وقدحاً فيه تعالیٰ.

وفي مبحث قدرة الله تعالیٰ على أفعال العبد كان لهذا التصور الفاسد أثر أيضاً:

١. من ذلك قولهم: إن في القول بخلق الله فعل العبد إبطالاً للربوبية.

واستدلوا بقولہ تعالیٰ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢]: قالوا: التّربية عبارة عن
إيصال المنافع إلى الغير لغرض الإحسان إليه، فلما وصف الله نفسه بأنه رب العالمين علمنا أن كل ما
أوصل الله إلى الغير فإنه منفعة وأنه تعالیٰ أوصلها إليهم لغرض الإحسان إليهم، فإذا قلنا إنه تعالیٰ

(١) شفاء العليل (ص ١٠٥-١٠٦).

(٢) انظر منهاج السنّة (٣/١٥) وما بعدها.

خلق الخلق للنار والعذاب الدائم إذ خلق فيهم الكفر ولا قدرة لهم فهذه لا يكون رباً ولا مريباً البتة (١).

الجواب:

إن هذه الشبهة مبنيّة على الأصل الذي تكرر عند القدرية وهو ظنهم أنّ خلق الله لأفعال العبد وتقديره لها يستلزم نفي قدرة العبد ونسبة أفعال العبد لله كما تقول الجبرية.

وقد قدّمنا أنّ هذا ليس من قول السلف وهو قول باطل مخالف لقطعيّات الكتاب والسنة، وأنّ قول السلف أنّ العبد له قدرة واختيار وأنّ الله تعالى وإن كان خالق الكفر والمعصية فهو إنّما يخلق الكفر فيمن أَراده وفعله ويخلق المعصية فيمن أَرادها وفعلها، ولا يخلق الله الكفر والمعصية فيمن لا يريد هاتم يعاقبه على ذلك.

وإذا كان الأمر كذلك عرفنا أنّ قدرة الله على أفعال العبد وخلقها لا ينافي كونه رباً ومريباً للعالم. ومع هذا فإنّ معنى الربّ ليس مقصوراً على المعنى الذي ذكروه، فالربّ هو المالك وهو المتصرّف وهو السيّد المدبّر المصلح، وإيصال المنافع هو جزء من الربوبية، والنظر إلى الملك والسيادة والجبر في معنى الربّ له حظ كبير وإليه النظر من أرباب الإيمان والأئمة الذين قدروا الله حقّ قدره فنظروا إلى ذلك واحتقروا كل شيء مقابل هذا، والحمد لله ربّ العالمين.

٢. ومنه أيضاً: ظنهم أنّ هذا يناقض حكمته تعالى وكونه الحكيم، واستدلوا لذلك بوجوه عديدة، كقولهم: لو لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه لما استحقّ ثواباً وعقاباً ولكان مبتدئاً بالثواب والعقاب من غير حصول استحقاق لذلك، ولو جاز ذلك لجاز تعذيب الأنبياء وإثابة الفراعنة

(١) المطالب العالية (٩/ ١٨٥-١٨٦).

والأبالسة، ولو كان لكان أسفه السّفهاء، وقد نزه نفسه عن أن يفعل ذلك فقال في كتابه: ﴿أَفَنَجْعَلُ

الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: ٣٥] ^(١).

الجواب:

من قول الجبريّة أنّ كلّ أفعال العبد أفعال الله على الحقيقة، وأنّ العبد لا قدرة له ولا اختيار ^(٢)، ويلزم من هذا أنّ إثابة الله للمطيع وعقابه مجرّد فضل، والتزموا أيضاً أنّ كلّ ممكن وكلّ ما يصدر عن الله حسن، ولو قدّر أنّ الله عذب الأنبياء وأتاب الفراعنة فإنّه حينئذ يكون غاية الحسن والعدل إذ الظلم عندهم التصرف في حق الغير والله تعالى مالك كل شيء فكل ما يفعله حسن وكل ما يصدر عنه عدل ^(٣).

وقد ظنّ القدريّة كما سبق وقلنا أن ليس ثمّ إلّا قولهم وقول الجبريّة في القدر: فالفعل إمّا أن يكون خلقاً لله ولا قدرة للعبد عليه كما تقول الجبريّة.

وإمّا أن يكون خلقاً للعبد ولا قدرة لله عليه كما تقوله القدريّة.

والحق بين هذا وذاك: فقولنا بأنّ أفعال العباد مخلوقة وأنّ الله قادر عليها لا ينفي قدرة العبد عليها وأنّ له إرادة واختياراً وقدرة مؤثرة.

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣١٨)، وانظر منهاج السنّة (٣/ ٨٦).

(٢) الملل والنحل (١/ ٧٢-٧٣).

(٣) منهاج السنّة (١/ ١٣٤).

وقولنا بأنَّ العبد له قدرة مؤثرة واختيارٌ ومشيةٌ لا يعني أنَّها مطلقة، بل قدرة وإرادة مقيدة بقدرة الله تعالى ومشيته، ولا يعني أنَّ العبد هو الذي يخلق ويدع الفعل: بل العبد يفعل الفعل والله تعالى هو الخالق له ولفعله.

وإذا كان كذلك عرفنا أنه يستحق الثواب من الله على طاعته والعذاب على معصيته. لكنَّ قولنا: «يستحق» ليس على مذهب القدرية، الذين يوجبون على الله إثابة المطيع وعقوبة العاصي، بل على مذهب السلف الصالح الذين يقولون: إنَّ الثواب فضل من الله تعالى، لكنَّه فضل له سبب وهو العمل الصالح، والعقاب عدل وله سبب: هو الكفر والمعاصي.

فالعبد يستحق الجنة فضلاً من الله تعالى لأنَّ الله وعد وهو لا يخلف الميعاد أنَّ من عمل صالحاً فله الجنة فضلاً لا كما يستحق الأجير أجره على صاحب العمل فإنَّ الله لا تنفعه طاعة المطيع ولا تضره معصية العاصي، وهذا مصداق قوله ﷺ: «لن يدخل أحداً منكم الجنة عمله»^(١).

وإذا عرفنا ما تقدّم تبين أنَّ الله تعالى لو عذب أحداً من خلقه فإنه يعذبه وهو غير ظالم، ولو رحم أحداً من خلقه لكانت رحمته لا يقوم بها عمل الخلق كلهم.

ولكنَّ أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين اقتضت رحمته أن يثيب الطائعين ويغفر للمذنبين، واقتضى عدله أن يعاقب العصاة والمجرمين، وهذا مقتضى صفاته تعالى لا مقتضى أنَّ أفعال العباد خلقهم وأنهم يستحقون بهذا الثواب على الله تعالى.

(١) أخرجه أيضاً البخاري في المرضى (ح٥٦٣٧)، ومسلم كتاب صفات المنافقين وأحكامهم (ح٢٨١٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

والله تعالى لو شاء لرحم المجرمين وهو قادر عليه لو شاء، بل لو شاء لهدى الناس كلهم وأدخلهم الجنة، ولكن الله في كل شيء حكمة، ومن حكمته أن تظهر آثار صفاته، فلو سوى بين المسلمين والمجرمين لم ير الخلق عدله، وصفات قدرته وقوته وانتقامه. كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

ولو جعل المجرم كالمسلم لفتن به المسلم ولكفر الناس كلهم كما قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [٣٣] وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَكَبَّرُونَ ﴿٣٤﴾ وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٣٥]، هذا في نعيم الدنيا، فكيف لو أنه سوى بينهم في ثواب الآخرة؟

وترى أن سبب ذلك والحكمة منه لا علاقة لها بكونه تعالى يتدىء الثواب والعقاب، ولا علاقة له بكون العبد لا يستحق على الله شيئاً إلا ما تفضل الله به عليه ولو عمل طول عمره. كما ولا علاقة لذلك كله بكون الله تعالى خالق فعل العبد وأنه قادر عليه، والله تعالى أعلم.

٣. **ومن ذلك قولهم:** أن الله تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عن فعلها، وكل من كان كذلك امتنع كونه فاعلاً لهذه القبائح، وذلك يدل على أنه تعالى ما أوجد هذه القبائح البتة.

أما المقدمة الأولى فتقريبها يتوقف على ثلاثة أمور:

الأول: أن القبائح إنما تقبح لوجوه عائدة إليها.

الثاني: أنه تعالى غني عن الحاجات.

الثالث: أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وحيثئذ يحصل من مجموع هذه المقدمات قولنا: إنه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنياً عنها.

وأما المقدمة الثانية: فتقريرها أن صدور الفعل عن القادر يتوقف على حصول الداعي، والعلم بقبح القبيح مع العلم بالاستغناء عنه: جهة صرف وامتناع، وكون العلم الواحد داعياً صارفاً مقتضياً مانعاً محال، فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون فاعلاً لهذه القبائح^(١).

فالنظام وأصحابه قالوا: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للبارئ^(٢)، ويستدل على ذلك بقوله: «إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من إضافته إليه ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً فيجب أن يكون مانعاً ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم»^(٣).

الجواب:

إن هذه الشبهة مبنية على عدم تصوّر القدرة فرقاً بين أفعال الله تعالى ومفعولاته، بين الخلق والمخلوق، وقد قدّمنا مراراً أن خلق الله تعالى غير مخلوقه، وأن فعله غير مفعوله^(٤)، وأن القبائح ليست فعلاً له والشر لا ينسب إليه، وأنه ليس في خلقه ولا فعله شر محض ولا قبح محض، مما يغني عن إعادته هنا، غير أنني أبين ما في مقدماتهم هذه من خطأ وضلال من وجوه:

(١) المختصر في أصول الدين للفاضل في رسائل العدل والتوحيد (١/ ٢٠٥) وانظر المطالب العالية (٩/ ١٦٨).

(٢) الملل والنحل (ص ٤٧).

(٣) الملل والنحل (ص ٤٧).

(٤) انظر ما تقدم (ص ٣٢٣).

أولها: قولهم: إن القبائح إنما تقبح لوجوه عائدة إليها. خطأ على إطلاقه، بل إذا فُسر القبيح بأنه الضار والشر وما لا مصلحة فيه فإن من القبائح ما قبحه لأمر يعود إلى نفسه، ومن القبائح ما قبحه راجع إلى نسبته لفاعله أو إلى وقته أو إلى مكانه، ومثال الأول: الظلم، والكفر فإنه قبح في ذاته، ولذلك حرّمه الله تعالى في كلّ حال فلا يجوز لأحد أن يظلم حتى من ظلمه.

ومثال الثاني: القتل فإنه قبيح إذا كان بغير حق وحسن إن كان بحق، وقراءة القرآن في الحشّ قبيح بالنسبة إلى مكانه، وجماع الزوجة في نهار رمضان قبيح بالنسبة إلى وقته.

والقدريّة عندما تقول هذا فإنّها تقول بوحى من فكرها السقيم الذي أدّاها إلى قياس الخالق على المخلوق، فإنّها لما ظنت أنّ قبح الفعل راجع إلى ذاته فقط وأن القبيح قبيح بكل وجه أوجبت على الله ما أوجبه على المخلوق، وحرّمت عليه ما حرّمته على المخلوق، كما قال شيخ الإسلام رحمه الله عن المعتزلة: إنهم «أثبتوا حسناً وقبحاً لا يعود إلى الفاعل منه حكم يقوم بذاته، إذ عندهم لا يقوم بذاته لا وصف ولا فعل ولا غير ذلك وإن كانوا قد يتناقضون، ثم أخذوا يقيسون ذلك على ما يحسن من العبد ويقبح فجعلوا يوجبون على الله سبحانه ما يوجبون على العبد، ويحرمون عليه من جنس ما يحرمون على العبد ويسمون ذلك العدل والحكمة، مع قصور عقلهم عن معرفة حكمته وعدله»^(١).

الثاني: قولهم: إنّه غني عن الحاجات، فلا شك أنّ الله تعالى هو الغنيّ، وغناه مطلق من كلّ وجه، وليس له في خلق أفعال العباد منفعة أو احتياج، بل نقول كما قال السلف: إنّه تعالى يخلق أفعال العباد كما يخلق سائر خلقه وله في كلّ خلق وفعل حكمة.

(١) الفتاوى (٩١/٨).

وهذه الحكمة هي الباعث على الفعل والخلق وترجيح أحد طرفي الممكن، لكن لا يلزم من ذلك احتياجه تعالى للمخلوق لأنه باتفاق المسلمين غنيّ عمّن سواه.

والقدريّة تقول هذا الأمر: لأنها تقيس الخالق على المخلوق: فهي نظرت إلى المخلوق فوجدت أنّ المخلوق العالم بقبح الفعل قد يفعله مع علمه بقبحه لحاجته إليه، فاحتاجت هنا لتقرير ما هو مقرر عند كلّ مسلم بل وكلّ من يقرّ بالربوبية يقرّ بغناه تعالى المطلق عن الحاجات. والواقع أنّ القدريّة ما كانت بحاجة لهذا التقرير لسببين:

أولهما: أنّه لا أحد يناقش في كون الله تعالى غنياً عمّن سواه، بل غناه تعالى ووصفه بالغنى أصل يُبنى عليه ودليل يُستدلّ به.

الثاني: أنّها احتاجت لهذا كونها لا تفرّق بين فعل الله تعالى وبين مفعوله، وظنّت أنّ قولنا: إنّ الله تعالى خالق فعل العبد يستلزم أنّ تلك القبائح من أفعال العباد هي أفعاله وتُنسب إليه، مع أنّ الواقع أنّها مفعولات ومخلوقاته وهي إنّما تُنسب إلى من قامت به وكسبها واتّصف بها، وهذا يستعمله الناس في تعاملهم مع بعضهم: فإنّ الخياط لو خاط الثوب فجاء قصيراً لُنُسب القصر للثوب لا إلى من خاطه قصيراً.

فكيف بالله تعالى المنزه عن كلّ نقص، فإنّ خلقه لأفعال خلقه لا يلزم منه نسبتها إليه أو كون القبح في فعله تعالى الله عن ذلك.

الوجه الثالث: قولهم: إنّ صدور الفعل عن القادر يتوقّف على حصول الداعي، والعلم بقبح القبيح مع العلم بالاستغناء عنه: جهة صرف وامتناع، وكون العلم الواحد داعياً صارفاً مقتضياً مانعاً محال، فثبت أنّه تعالى يمتنع أن يكون فاعلاً لهذه القبائح.

فيقال: هذا الذي قالوه مبني على فهمهم أن قول السلف هو أن الله تعالى فاعل أفعال العبد، وظنوا أن القبائح فعله تعالى الله عن ذلك، بل قول السلف المنقول عن الأئمة أن أفعال العبد مخلوقة لله، وإذا كان كذلك فلا حاجة لهذه المقدمة التي تصح في المخلوق، فإن المخلوق المحتاج الفقير العاجز يتحرك وفق دواعيه ووفق ما يجده من لذة وألم وما يجده من منفعة ومضرة، فعلمه بما فيه لذته ومنفعته داع لفعله، وعلمه بما فيه ألمه ومضرته صارف عن فعله، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «قد اعترف حذاقهم أن الفعل لا يوجد إلا بداع يدعو الفاعل وأنه عند وجود الداعي مع القدرة يجب وجود الفعل وقال: إن الداعي الذي في العبد مخلوق لله، وهذا تصريح بمذهب أهل السنة وإن لم ينطق بلفظ خلق أفعال العباد، فإذا قال: إن الله خلق الداعي والقدرة وخلقها يستلزم خلق الفعل فقد سلم المسألة»^(١).

وأما الخالق جلّ وعلا فإنه غني قوي حكيم يفعل بعلمه وقدرته ما يريد ويشاؤه لحكمة وغاية، وهو تعالى يخلق ما هو قبيح في الخلق ولا ينسب له وإنما ينسب لمن قام به، وأما الله تعالى ففي خلقه للقيح في خلقه حكمة وهو خلقه تعالى لحكمة باعثة، خلقه بعلم وقدرته.

وإذا كان كذلك فإن علم الله تعالى بقبح القبيح وغناه عنه صارف له عن فعل القبيح وليس صارفاً له عن خلق القبيح، لأنه كما قلنا لا ينسب إليه، وهو إنما يخلق لحكمة وغاية عظيمة علمناها أو لم نعلمها، إذ قد ثبت أنه تعالى العليم الحكيم.

(١) منهاج السنة (٦/٣١٦)، والذي حكى كلامه هو أبو الحسين البصري المعتزلي.

والله تعالى يقول فيما حكاه عنه النبي ﷺ: «إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي»^(١) فعلمه تعالى بقبح الظلم صارف عن الظلم، فهذا لا شك فيه.
وإنما ضلّت القدرة كما سبق من عدم تفريقهم بين نسبة الفعل إلى خالقه وبين نسبته إلى فاعله، والله أعلم.

٤. **وقالوا كذلك:** لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد وفيها القبائح كالظلم والعبث لجاز أن يخلقه ابتداءً وحيثُ يلزم أن يكون ظالماً سفيهاً وذلك باطل بالسمع والعقل^(٢).

الجواب:

هذه الشبهة مبنية على تصوّرين كلاهما باطل:
أولهما: أن كلّ ما يخلقه الله تعالى بسبب يمكن أن يخلقه ابتداءً، وهذا من حيث قدرته عليه صحيح، ولكنه غير صحيح البتّة بالنظر إلى مسألة الحكمة في أفعاله تعالى.
فليس كلّ ما يخلقه الله لسبب يجوز أن يخلقه ابتداءً، بل الله تعالى وإن كان قادراً على كلّ شيء فإنّه عزّ وجل لا يفعل إلّا لحكمة شريفة وغاية عظيمة، فخلق الظلم والكفر والكذب في العبد له حكمة عظيمة، منها: تحقيق حجّة الله على العباد، فإذا أراد العبد الكفر وقدر عليه واجتهد فيه خلقه الله تعالى فتقوم عليه الحجّة التامة.

ومنها: ظهور آثار أسماء الله وصفاته من القوّة والقهر والبطش وشدة العقاب كما تظهر مغفرته ورحمته وإحسانه.

(١) أخرجه مسلم في البر والصلّة (ح ٢٥٧٧) عن أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) المطالب العالمة (٩/١٦٨).

أما خلق القبائح المكروهة له ابتداءً منه^(١) فلا حكمة فيه، بل هو منتهى العيب والله تعالى مُنزّه عن هذا.

أما التّصوّر الثّاني فهو أنّ خلق الفعل يستلزم اتّصاف الخالق به، في قولهم: وحيثنّ يلزم أن يكون ظلماً سفيهاً وذلك باطل بالسمع والعقل.

وجوابه: أنّ الباطل بالسمع والعقل والعرف واللغة أن يُنسب الفعل حسنه أو قبيحه لمن لم يقدّم به الفعل، لأنّ السمع والعقل والعرف واللغة دلّت على أنّ الفعل والصفة يعود حكمها على المحلّ الذي قامت به، وأفعال العباد صفات وأعراض قائمة بهم، والله تعالى خلقها فيهم، فنسبتها إليه كنسبة سائر المخلوقات إليه، وبطلان قولهم تقدّم مراراً فلا نطيل فيه.

٥. **وقالت القدرية أيضاً:** لو كان الله هو الخالق لأعمال العباد لكان إمّا أن يتوقّف خلقه لها على دواعيهم وقدرهم، أو لا يتوقّف، والأوّل باطل لأنّه يلزم منه أن يكون تعالى محتاجاً إلى أراذلهم وقدرتهم، والثّاني باطل لأنّه يلزم أن يصحّ منه تعالى خلق تلك الأفعال من دون قدرتهم وإرادتهم، فيلزم صحّة أن توجد الكتابة والصّياغة المحكّمتان فيمن لا يكون عالماً بالصّياغة والكتابة، صدور الكتابة ممّن لا يد له ولا قلم، ويلزم تجويز أن تقدّر النملة على نقل الجبال وأن لا يقوى الفيل على نقل الذّرة، وأن يجوز من الممنوع المقيّد: المقدرة، وأن يعجز القادر الصّحيح المخلي من تحريك الأغلة، وفي

(١) أي دون تحقيق موجه من الخلق، فالكفر مثلاً لا يخلقه الله في الكافر إلا إذا تحقق من العبد إرادة له، وكذلك إبليس هو في ذاته لا يوصف بقبح بل جاء أنّه كان من صالح الجن فلم تحققت منه إرادة العصيان والكفر وإياء والاستكبار خلق الله ذلك فيه فكان حقيقةً به.

زوال الفرق بين القوي والضعيف وفساد تصرّفاتهم في حبس السراق وقطاع الطريق وكل ذلك معلوم الفساد بالضرورة.^(١)

الجواب من وجوه:

أولها: أنا نقول إنّ الله تعالى هو خالق أفعال العباد بدواعيهم وقدرهم، ولا يلزم من ذلك ما ذكره من كونه تعالى محتاجاً لقدرهم، فإنّ الله تعالى يفعل ذلك على مقتضى سنته الكونيّة ومنها خلق المسميات بأسبابها لحكمة وغاية، وإلاّ فالله تعالى قادر على فعل المسبّب بلا سببه، كما خلق تعالى عيسى من غير أبوين وكما جعل النار برداً وسلاماً على إبراهيم وكما خلق ناقة صالح وغير ذلك مما لا يخفى.

وإذا كان الله تعالى يخلق البشر من أبوين دون أن يكون محتاجاً لهما فكذلك يخلق أفعال العباد بدواعيهم وقدرهم دون أن يكون محتاجاً لها.

الثاني: أنّ ما ذكره من الإلزامات مع استحالة عرفاً وجرياً على ظاهر الأسباب إلاّ أنّه غير بعيد عن قدرة الله تعالى، فالله قادر على كلّ ما ذكره مما يدخل في خلق المسميات دون أسبابها، بل النصوص أتت بمثله ومن جنسه، ولكن ليس كلّ مقدور لله يفعله، وهذه نكتة المقام، فهم يلتزمون أنّ كلّ ما يقدر عليه يفعله، وهذا خطأ، بل القرآن الكريم ذكر أموراً كثيرة يقدر الله تعالى على فعلها ولكنه لا يفعلها لحكمة وغاية معلومة للعباد وما خفي أكثر، قال تعالى: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾ كَلَّمَآ أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّا اللَّهُ

(١) رسائل العدل والتوحيد (٢٠٨/١) المطالب العالية (٩/١٦٩).

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿البقرة: ٢٠﴾ ومع ذلك لم يذهب بها.

وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالْظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ

وَلَا نَصِيرٍ﴾ [الشورى: ٨] ومع هذا فلم يجعلهم أمة واحدة.

وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾

[الفرقان: ٤٥] ومع ذلك فلم يجعله ساكناً.

ومنه خلق أفعال العباد دون قدرهم وإراداتهم، لكن ذلك ليس فيه حكمة لأن الله تعالى يريد أن يقيم حاجته على العباد فترك لهم الاختيار وأعطاهم قدرة يتمكنون بها من أفعالهم، وبها يخلق الله الفعل.

ومن ذلك أن ما ذكره مؤذن بالفساد واستحالة العيش على الأرض، فلو لا خصائص الأشياء التي تختص بها من قوة وضعف ونحو ذلك لما تمكّن أحد من التعامل معها، ولكن هذا رحمة من الله تعالى بنا وليس عجزاً منه تعالى.

ومن هنا قال أهل السنّة: إنّ ما جرت به سنّة الله تعالى في خلق المسببات بأسبابها لا يلزم منه حاجته لشيء سواه تعالى، بل هو الغني عن كل ما سواه وكلّ الخلق محتاج إليه في وجوده وفي بقائه وفي صلاحه، ولهذا قال بعض السلف إنّ اسم الله تعالى الأعظم هو الحي القيوم كما جاء في آية الكرسي، والقيوم هو القائم على كلّ شيء وبه تقوم السماوات والأرض ومن فيهنّ، ومن دعائه ﷺ في صلاة الليل: «اللهم لك الحمد أنت رب السموات والأرض لك الحمد أنت قيم السموات والأرض ومن فيهن»^(١).

(١) أخرجه البخاري في الجمعة (ح ١١٢٠) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وإذا كان كذلك عرفنا بطلان ما ادعوه، وعرفنا أن سبب ذلك عدم تفريقهم بين ما يخلقه الله بتحقيق سببه وبين ما يخلقه ابتداءً، كما أن في كلامهم إغفالاً لحقيقة الحكمة الإلهية، لأن الله تعالى إذا قيل إنه قادر على كل شيء فليس يلزم منه أنه يفعل كل شيء، فهو تعالى لا يفعل إلا الحكمة بالغة وإن غابت عنا، وإذا كان الفعل مناقضاً لحكمته أو كماله لم يفعله مع قدرته عليه والله أعلم وأحكم.

ثالثاً: إنكار البعث.

لما كان إنكار البعث قائم على الشك في قدرة الله عليه أو إنكارها لزم الحديث عنه هنا في هذا المبحث وبيان أنه داخل في قدرة الله تعالى بل هو من أكثر الأمور التي دل القرآن عليها وحج المشركين في إمكانه في مواضع كثيرة.

فمنذ فجر الرسالات وفي كافة الدعوات النبوية للبشر، كان البعث والإيمان باليوم الآخر ركناً ركيناً في هذه الدعوات.

وذلك أن من لوازم الدعوة أن يُبين للمدعوين جزاء المنكر المستكبر وثواب المؤمن المطيع، وأن هذا الجزاء ليس مقصوراً على هذه الحياة الدنيا بل إن هناك حياة أخرى بعد هذه الحياة، يمتد فيها النعيم والعذاب على أهلها إلى ما لا نهاية.

ولهذا جعله النبي ﷺ ركناً من أركان الإيمان في حديث جبريل المشهور عندما سأله عن الإيمان فقال: «أَنْ تَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَتَمْلَأَ كِتَابَهُ وَرَسُولُهُ وَالْيَوْمَ الْآخِرُ»^(١).

(١) تقدّم (ص ٤١).

ولذلك أيضاً تردد في القرآن كثيراً ربط الإيمان بالله بالإيمان باليوم الآخر كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ مِنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]، وقوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَآمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [ال عمران: ١١٤]، وقوله: ﴿لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١٦٢] وغيرها كثير.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فإن الله سبحانه جعل الرسل وسائط بينه وبين عباده في تعريفهم ما ينفعهم وما يضرهم وتكميل ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم وبعثوا جميعاً بالدعوة إلى الله وتعريف الطريق الموصل إليه وبيان حالهم بعد الوصول إليه.

فالأصل الأول يتضمن إثبات الصفات والتوحيد والقدر وذكر أيام الله في أوليائه وأعدائه وهي القصص التي قصها على عباده والأمثال التي ضربها لهم.

والأصل الثاني: يتضمن تفصيل الشرائع والأمر والنهي والإباحة وبيان ما يحبه الله وما يكرهه.

والأصل الثالث: يتضمن الإيمان باليوم الآخر، والجنة والنار، والثواب والعقاب. وعلى هذه الأصول الثلاثة مدار الخلق والأمر، والسعادة والفلاح موقوفة عليها، ولا سبيل إلى معرفتها إلا من

جهة الرسل، فإن العقل لا يهتدي إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها وإن كان قد يدرك وجه الضرورة إليها من حيث الجملة»^(١).

وقدرة الله على البعث ثابتة أجمع عليها المسلمون كما تقدم في الفصل الأول.

ومع هذا فقد أنكر بعض الناس قدرة الله تعالى على البعث: فمنهم من أنكر البعث مطلقاً وأنكر اليوم الآخر، ومنهم من أثبت بعث الأرواح دون الأجساد، ومنهم من أثبت بعثاً لا يمتّ لدين الله تعالى بصلة غير الاسم.

وقد حكى الله تعالى في القرآن إنكار المشركين البعث في أكثر من موضع، منها قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَكُم مِّن تُّرَابٍ﴾ [الحج: ٥]، وقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨]، وقوله: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّنَا بُعِثُوا فِي بَنِي وَرَبِّنَا لِنُبْعَثَ ثُمَّ لِنُبْعَثَ بِمَا عَمَلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن: ٧] والثابت في القرآن أن بعث الأجساد هو الذي كان مثار الجدل والإنكار من قبل الكفار وله ضرب الله الأمثلة الحسية.

أمّا اليهود فإنه لما لاشك فيه أنّ دين موسى الذي أرسل به مشتمل على الإيمان بالبعث واليوم الآخر، وهذا بين من عدة نصوص كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّةِ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢].

(١) الفتاوى (٩٥/١٩).

وقوله: ﴿وَأَخَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِنِّي أَتْلُو أَسْمَاءَهُمْ إِنَّمَا فَعَلَكَ السُّفَهَاءُ مِنِّي إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ۝١٥٥﴾ وَكُتِبَ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ ۚ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَن أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿[الاعراف: ١٥٥ - ١٥٦].

وقوله: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَالِمِهِمْ يُلْقَاهُ رَبُّهُمْ يُؤْمِنُونَ﴾ [الانعام: ١٥٤].

وقوله: ﴿فَلَمَّا أَنهَا نُوْدِيَ يَمْوَسَى ۝١١ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ۝١٢ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ۝١٣ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ۝١٤ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ١١-١٥].

وأما الديانة المحرّفة التي يعتنقها اليهود اليوم، فإنّ الباحثين يكادون يجمعون على أنّه لا وجود لهذه العقيدة في الديانة اليهوديّة المحرّفة، فالأسفار المقدسة لم تتكلم عن حياة بعد الموت، وتبعاً لهذا تشكلت النظرة الدنيوية لدى اليهود^(١)، ويبدو أنّ إغراق اليهود في الدّنيا وملذّاتها وتمسّكهم بها جعلهم يغفلون جانب الآخرة عندما حرّفوا كتبهم وحذفوا منها ما يتعلّق باليوم الآخر حتى يتركز عمل اليهودي على الدّنيا ولا يدّخر شيئاً من طاقته أو ماله وجهده لعمل الآخرة، والله تعالى أعلم.

(١) اليهودية لأحمد شلبي (ص ١٩٤-١٩٥).

ولكن في أزمان متأخرة في التاريخ اليهودي تكونت لدى بعض اليهود فكرة البعث نتيجة اتصال بعضهم بالديانة الفارسية «الزرادشتية» لكن على نمط مختلف عما هو موجود في الديانات الأخرى إذ مداره على تعويض من حُرم واضطهد في الدنيا عما فقدته.^(١)

ويذكر بعض الباحثين أن من فرق اليهود من يؤمن بالبعث وقيام الأموات.^(٢)

أما النصارى فإن عقيدة النصرانية الصحيحة التي جاء بها من عند الله يُقال فيها ما قيل في اليهودية، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢].

وقال تعالى على لسان عيسى: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم: ٣٣]، وأما النصرانية بعد التحريف فإن عقيدة البعث فيها أوضح وأجلى مما هي عند اليهود، بل ذكر بعض الباحثين أن النصارى يؤمنون بالبعث الجسدي وقيام الأجساد من خلال بعض النصوص التي تدل على ذلك من كتبهم.^(٣)

ومع هذا فلا يمكن أن يُقال: إن جميع النصارى كذلك، بل نقل بعض الأئمة إنكار النصارى للبعث^(٤) فيمكن حمل هذا على بعض الفرق منهم والله أعلم.

(١) السابق.

(٢) اليهودية والنصرانية للأعظمي (ص ١٨٧) وانظر تفسير الآلوسي (١٣ / ٩١).

(٣) دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية للدكتور سعود الخلف (ص ٢٨٤).

(٤) أصول الدين للبغداد (ص ٢٣٥).

أما الفلاسفة فمنهم من أنكر البعث مطلقاً بل واليوم الآخر، بل قال هؤلاء إن ما أخبر به الأنبياء عن اليوم الآخر لا حقيقة له، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «أهل التخيل: هم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متكلم ومتصوف ومتفقه، فإنهم يقولون: إن ما ذكره الرسول من أمر الإيثار بالله واليوم الآخر إنما هو تخيل للحقائق ليتفع به الجمهور لا أنه بين به الحق ولا هدى به الخلق ولا أوضح به الحقائق»^(١).

وقسم آخر منهم أنكر بعث الأجساد وأثبت المعاد الروحاني فقط^(٢).

ومن تنكّر لعقيدة البعث والإيثار باليوم الآخر المذاهب الباطنية كالإسماعيلية^(٣)، والقرامطة^(٤)، والدروز^(٥)، فإنهم لا يؤمنون بذلك كله ويقولون بالتناسخ ويؤولون النصوص الواردة في البعث بتأويلات باطنية^(٦).

(١) الفتاوى (٣١/٥) وانظر الملل والنحل للشهرستاني (٣/٢).

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ٢٨٢).

(٣) فرقة باطنية انتسبت إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، ظاهرها التشيع لآل البيت وحقيقتها هدم عقائد الإسلام، وهي تأله أئمتها وتدعي فيهم الحلول، تشعبت فرقها وامتدت عبر الزمان حتى وقتنا الحاضر، في القرن الخامس انقسمت إلى فرعين: إسماعيلية نزارية وإسماعيلية مستعلية، وهم موجودون إلى الآن في مناطق متعددة من العالم، الملل والنحل (١/١٩٩) وما بعدها، وللاستزادة انظر الحركات الباطنية في العالم الإسلامي للدكتور محمد أحمد الخطيب (ص ٥٥).

(٤) حركة باطنية تنسب إلى حمدان بن الأشعث ويُلَقَّب بقرمط لقصر قامته وساقه، ظاهرها التشيع وحقيقتها الكفر وهدم أركان الملة، قالت بالإباحية ولا يعترفون بالأديان ولا بالنبوات، الملل والنحل (١/٢٠٢).

(٥) حركة باطنية تؤله الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله وتدعي أن الإله حل فيه، عقائدها خليط من عدة أديان وهي متأثرة بالإسماعيلية لحد كبير، يعتمدون كسائر الباطنية على التنظيمات السرية، ويُعتبر حمزة بن علي الزوزني المؤسس الفعلي لها وهو أول من أعلن حلول الإله في الحاكم بأمر الله، انظر الحركات الباطنية في العالم الإسلامي (ص ١٩).

ولاشكَّ أنَّ كل هذا الإنكار والترفيف راجعٌ إلى الشكِّ في قدرة الله تعالى على بعث الأجساد، ثم يتفرع على ذلك تأويلاتهم للنصوص التي تثبت البعث أو تصرفهم في معنى البعث على وجه يجمعون به بين قبول ما أجمع العقلاء على إمكانه وبين شكهم في قدرة الله تعالى على بعث الأجساد وإعادةها بعد أن تفرقت.

والجدير بالذكر أنَّني لم أقف لأحد ممن ينكر البعث بجميع صورته على دليل سوى التشكيك في القدرة عليه، كما حكى الله تعالى عن المشركين استبعادهم لهذا الأمر، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «الإمكان على وجهين: ذهني: وهو أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج.

و خارجي: وهو أن يعلم إمكان الشيء في الخارج وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج أو وجود نظيره أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكناً الوجود فالأقرب إلى الوجود منه أولى، وهذه طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد»^(٢).

ولهذا نجد القرآن يستدل عليهم بنوعين من الأدلة: أولهما: الحسّ والمشاهدة، والثاني: القياس.

أما الحسّ والمشاهدة:

فإنَّ الله ضرب الأمثلة الواقعية على قدرة الله تعالى على البعث، كما حدث مع صاحب القرية، قال تعالى: ﴿أَوَكَلِّدِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ﴾

(١) انظر الحركات الباطنية في العالم الإسلامي للدكتور محمد الخطيب (ص ١١١ و ١٨٦ و ٢٤٨).

(٢) الفتاوى (٩/ ٢٢٣-٢٢٥).

فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَيْتَ ۖ قَالَ لَيْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَلْ لَيْتَ مِائَةَ عَامٍ ۖ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ ۖ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ۖ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ ۖ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿البقرة: ٢٥٩﴾.

وقد اختلف المفسرون في العظام التي أمر هذا الرجل بالنظر إليها بين قائل إنها عظام حماره ومن قائل إنها عظام نفسه ومن قائل بكليهما، قال الطبري بعد أن ساق الروايات على ذلك: «وأولى الأقوال في هذه الآية بالصواب قول من قال: إن الله تعالى ذكره بعث قائل: ﴿أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ﴾ من مماته أثم أراه نظير ما استنكر من إحياء الله القرية التي مر بها بعد مماتها عياناً من نفسه وطعامه وحماره أفجعل تعالى ذكره ما أراه من إحيائه نفسه وحماره مثلاً لما استنكر من إحيائه أهل القرية التي مر بها خاويه على عروشها وأحمل ما أراه من العبرة في طعامه وشرابه عبرة له وحجة عليه في كيفية إحيائه منازل القرية وجنانها»^(١).

وكما حكى عن إبراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولِمُ تَوَمِّنَ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَئِن لَّا يَظْمِنَنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿البقرة: ٢٦٠﴾.

قال ابن جرير رحمه الله بعد أن ساق الأقوال في كيفية فعل إبراهيم بالطير ثم قال: «وأولى التاويلات بالآية أن الله تعالى ذكره أمر إبراهيم بتفريق أعضاء الأطيوار الأربعة بعد تقطيعه إياهن على

(١) تفسير الطبري (٤٤/٣).

جميع الأبال التي كان يصل إبراهيم في وقت تكليف الله إياه تفريق ذلك وتبديدها عليها أجزاء... وإنما أمر الله إبراهيم ﷺ أن يجعل الأبال الأربعة أجزاء متفرقة على كل جبل ليري إبراهيم قدرته على جمع أجزاءهن وهن متفرقات متبددات في أماكن مختلفة شتى حتى يؤلف بعضهن إلى بعض فيعدن كهيتنهن قبل تقطيعهن وتمزيقهن وقبل تفريق أجزاءهن على الجبال أبالاً أحياء يطرن أفيطمئن قلب إبراهيم ويعلم أن كذلك يجمع الله أوصال الموتى لبعث القيامة وتأليفه أجزاءهم بعد البلى ورد كل عضو من أعضائهم إلى موضعه كالذي كان قبل الرد»^(١).

وقد أحيأ الله لقوم موسى ميتهم فنطق: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ نَفْسًا فَاذْرَيْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْنُيُونَ﴾ (٧٢) فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿البقرة: ٧٢-٧٣﴾.

قال ابن جرير رحمه الله: «وقوله: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ مخاطبة من الله عباده المؤمنين واحتجاج منه على المشركين المكذبين بالبعث وأمرهم بالاعتبار بما كان منه جل ثناؤه من إحياء قتيل بني إسرائيل بعد مماته في الدنيا أ فقال لهم تعالى ذكره: أيها المكذبون بالبعث بعد الممات أ اعتبروا بإحيائي هذا القتيل بعد مماته أفاني كما أحييته في الدنيا فكذلك أحيي الموتى بعد مماتهم أفبعثهم يوم البعث»^(٢).

ثانيهما: القياس بنوعيه

(١) التفسير (٣/ ٥٩-٦٠) بتصرف وحذف.

(٢) التفسير (١/ ٤٠٤) بتصرف وحذف.

وأما القياس فهذا كثير جداً، والبراهين العقلية في القرآن على البعث أكثر من أن تُعد، فتارة يستدل بالمثالة وتارة يستدل بالأولى.

كما قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨-٧٩].

قال ابن جرير: «وقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ يقول: ومثل لنا شيئاً بقوله: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ إذ كان لا يقدر على إحياء ذلك أحد يقول: فجعلنا كمن لا يقدر على إحياء ذلك من الخلق ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ يقول: ونسي خلقنا إياه كيف خلقناه، وأنه لم يكن إلا نطفة، فجعلناها خلقاً سوياً ناطقاً، يقول: فلم يفكر في خلقناه أفعلم أن من خلقه من نطفة حتى صار بشراً سوياً ناطقاً متصرفاً لا يعجز أن يعيد الأموات أحياء، والعظام الرميم بشراً كهيئتهم التي كانوا بها قبل الفناء.

﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يقول الله لنبيه محمد: ﴿قُلْ﴾ لهذا المشرك القائل لك: من يحيي العظام وهي رميم: ﴿يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ يقول: يحييها الذي ابتدع خلقها أول مرة ولم تكن شيئاً: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ يقول: وهو بجميع خلقه ذو علم كيف يميت وكيف يحيي وكيف يبدئ وكيف يعيد لا يخفى عليه شيء من أمر خلقه»^(١).

(١) التفسير (١٠/٤٦٥).

وقال تعالى أيضاً: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩].

وقال تعالى: ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ٥٠].

قال القرطبي^(١): «يعني المطر، أي انظروا نظراً استبصاراً واستدلالاً، أي استدلووا بذلك على أن من قدر عليه قادر على إحياء الموتى... ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ استدلال بالشاهد على الغائب»^(٢).

كما استدلل بالنشأة الأولى على الآخرة ومر ذلك أكثر من مرة من كلام شيخ الإسلام رحمه الله. وأما الاحتجاج بالأولى فكما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَدْرِ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتِ بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الاحقاف: ٣٣]، قال الألوسي: «أي ألم يتفكروا ولم يعلموا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ أي لم يتعب بذلك أصلاً أي لم يعجز عن خلقهن ولم يتحير فيه بلى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ تقرير للقدرة على وجه عام كالبرهان على المقصود»^(٣).

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي المفسر، إمام متقن متبحر في العلم، له كتاب التفسير سماه الجامع لأحكام القرآن، وله كتاب التذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة وغيرها، توفي سنة (٦٧١هـ)، معجم المؤلفين (٢٣٩/٨).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٣١/١٤).

(٣) ملخصاً من روح المعاني (١٤/٥١-٥٢).

وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١].

وقوله: ﴿أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُنَمَّى ۖ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۖ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۖ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ۚ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٣٧-٤٠].

والحق أن استبعاد البعث عقلاً لا مجال له ولا مساغ بعد هذه الأدلة الحسية والعقلية المتواترة، فضلاً عن خبر المعصوم بوقوعه.

ومع ذلك فقد أول الفلاسفة نصوص البعث بالبعث الروحي وأحالوا بعث الأجسام بشبه فلسفية، لكن ينبغي أن يُعلم أن نقاشهم وشبهتهم قائمة على ما تبناه أهل الكلام المحدث من الجهمية ومن وافقهم في بعض المقدمات مما اتفقوا عليه مع الفلاسفة، فاستطال الفلاسفة عليهم بها لما وافقوهم عليها وقويت بها شبهتهم، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «المقصود هنا أن هؤلاء^(١) لما كان هذا أصلهم في ابتداء الخلق وهو القول بإثبات الجوهر الفرد - كان أصلهم في المعاد مبنياً عليه فصاروا على قولين: منهم من يقول تُعدم الجواهر ثم تعاد، ومنهم من قال: تتفرق الأجزاء ثم تجتمع فأورد عليهم الإنسان الذي يأكله حيوان وذلك الحيوان أكله إنسان آخر فإن أعيدت تلك الأجزاء من هذا لم تعد من هذا... فصار ما ذكروه في المعاد مما قوى شبهة المتفلسفة في إنكار معاد الأبدان، وأوجب أن

(١) أي المتكلمين.

صار طائفة من النظار إلى أن الله يخلق بدنًا آخر تعود الروح إليه، والمقصود تنعيم الروح وتعذيبها سواء كان هذا في البدن أو في غيره وهذا أيضا مخالف للنصوص الصريحة بإعادة هذا البدن^(١).

ويمكن حصر هذه الشبه في أمرين:

الأول: يرجع إلى طبيعة مذهب الفلاسفة.

فمن المعلوم أن الفلاسفة لهم عناية خاصة بما وراء الحس، ومن مقاصد الفلاسفة الكلام على الروح والنفس، بل من رياضاتهم ما يقوم على غرض فصل الروح عن البدن باعتبار أن الروح كلما فارقت البدن كلما عاد ذلك عليها بالصفاء والعلم والجلاء والبصيرة ونحو هذه الألفاظ والمعاني.

ولهذا يدعي الفلاسفة أن اللذة الجسمية هي من جنس التذاذ السباع والبهائم، وأن اللذة العقلية هي من جنس لذة الملائكة، ولا شك أن حال الملائكة أشرف وأعلى^(٢).

ومن هنا رأى الفلاسفة^(٣) أن البعث يكون للروح لأن أفضل النعيم هو نعيم الروح وأشد العذاب هو عذابها، فلا معنى لبعث الجسد^(٤).

ولما كانت النصوص واردة باللذة الجسدية اضطر الفلاسفة للقول بأن ما جاء به الأنبياء مجرد تخيل وتصوير وتمثيل للعامة الذين تعلقوا بالتجسيد واللذة الجسدية أما الخاصة فيعلمون الحقيقة

(١) الفتاوى (١٧/٢٤٧).

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ١٩٧).

(٣) وساعد على ذلك أصولهم في قدم العالم وكذلك شكهم في قدرة الله تعالى.

(٤) انظر تهافت الفلاسفة (ص ١٩٦-١٩٨).

التي ذكروها^(١)، وبينهم خلاف هل الأنبياء علموا الحقيقة فأخفوها أم أنهم لم يكونوا يعلمونها أصلاً؟

قال شيخ الإسلام رحمه الله بعد: «فأهل التخيل: هم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متكلم ومتصوف ومتفقه، فإنهم يقولون: إن ما ذكره الرسول من أمر الإيمان بالله واليوم الآخر إنما هو تخيل للحقائق ليستفح به الجمهور، لا أنه بين به الحق ولا هدى به الخلق ولا أوضح به الحقائق، ثم هم على قسمين: منهم من يقول: إن الرسول لم يعلم الحقائق على ما هي عليه. ويقولون: إن من الفلاسفة الإلهية من علمها وكذلك من الأشخاص الذين يسمونهم الأولياء من علمها ويزعمون أن من الفلاسفة والأولياء من هو أعلم بالله واليوم الآخر من المرسلين، وهذه مقالة غلاة الملحدين من الفلاسفة والباطنية: باطنية الشيعة وباطنية الصوفية.

ومنهم من يقول: بل الرسول علمها لكن لم يبينها وإنما تكلم بما يناقضها وأراد من الخلق فهم ما يناقضها، لأن مصلحة الخلق في هذه الاعتقادات التي لا تطابق الحق»^(٢).

الثاني: يرجع إلى شبهة عقلية.

ولهم في تلييسهم مسلكان مشهوران:

المسلك الأول: يحصر الفلاسفة الإعادة في ثلاث صور:

الأولى: أن يُقال: الإنسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به، وأن النفس التي هي قائم بنفسه ومدبر للجسم لا وجود لها، وأن معنى الموت: انقطاع الحياة، أي امتناع الخالق عن

(١) تهافت الفلاسفة (ص ١٩٦).

(٢) الفتاوى (٣١/٥ - ٣٢).

خلقها فتعدم، والبدن أيضاً يعدم، حيثُذ فإن معنى المعاد: إعادة الله البدن الذي انعدم وردّه إلى الوجود وخلقهُ ابتداءً من مادته وهي التراب، وإعادة الحياة التي انعدمت.

الثانية: أن يُقال: النفس موجودة وتبقى بعد الموت، وحيثُذ فالمراد بالإعادة ردّ البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها.

الثالثة: أن يُقال: تُردّ النفس إلى بدنٍ سواء كان من تلك الأجزاء التي تحلل إليها أو من غيرها، ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث أن النفس تلك النفس فأما المادة فلا التفت إليها إذ الإنسان ليس إنساناً بها بل بالنفس.

ثم يقررون إبطال الصور الثلاث بما يلي:

أما الصورة الأولى: فقالوا: إنه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستئناف خلقها إيجاباً لمثل ما كان، لا لعين ما كان، بل الإعادة المفهومة هي التي يفرض فيها بقاء شيء وتجدد شيء، كما يقال: فلان عاد إلى الإنعام، أي أن المنعم باقٍ وترك الإنعام ثم عاد إليه أي عاد إلى ما هو الأول بالجنس ولكنه غيره بالعدد، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله لا إليه، فلا يعود الإنسان بعينه.

وحتى على قول بعض المتكلمين: إنّ تراب البدن لا يفنى فيكون باقياً فتعود إليه الحياة، فإنه لا يصح القول بإعادة عين المعدوم، بل عند ذلك يستقيم أن يُقال: عاد التراب حياً بعد أن انقطعت الحياة عنه مرة، ولا يكون ذلك عوداً للإنسان ولا رجوع ذلك الإنسان بعينه، والعائد هو الموجود أي عاد إلى حالة كانت له من قبل أي إلى مثل تلك الحالة، فالعائد هو التراب إلى صفة الحياة.

وأما الصورة الثانية: وهي إعادة النفس الباقية إلى الجسد مرة أخرى فأحاله لأن الجسد قد تحلل وتفرق، ثم قالوا: لا يخلو: إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط، فينبغي أن يكون معاد الأقطع ومجدوع الأنف والأذن وناقص الأعضاء كما كان، وهذا مستقبح، سيما في أهل الجنة وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفترة فإعادتهم إلى ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال، هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت.

وإن قيل: بل يجمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فيه فهو محال من وجهين: أحدهما: أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان وقد جرت العادة به في بعض البلاد ويكثر وقوعه في أوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعاً لأن مادة واحدة كانت بدنًا للمأكول وصارت بالغذاء بدنًا للأكل ولا يمكن رد نفسيين إلى بدن واحد.

والثاني: أنه يجب أن يعاد جزءاً واحداً كبداً وقلباً ويداً ورجلاً فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يغتذي بعضها بفضلة غذاء البعض فيتغذى الكبد بأجزاء القلب وكذلك سائر الأعضاء، فنفرض أجزاء معينة قد كانت مادة لجملة من الأعضاء فإلى أي عضو تعاد.

بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس الناس فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان أن ترابها جثث الموتى قد تترت وزرع فيها وغرس وصار حباً وفاكهة وتناولها الدواب فصارت لحماً وتناولها فعاتت بدنًا لنا فما من مادة يشار إليها إلا وقد كانت بدنًا لأناس كثيرة فاستحالت وصارت تراباً ثم نباتاً ثم لحماً ثم حيواناً.

وأما القسم الثالث: وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أي مادة كانت وأي تراب اتفق فهذا محال من وجهين: أحدهما أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهي متناهية والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تقي بها، فليس هناك طرق مقبولة.

والثاني: أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً بل لا بد وأن تمتزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير، ولا يمكن إعادة الإنسان وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون إنساناً إلا إذا انقسم أعضاء بدنه إلى اللحم والعظم والأخلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس استحق من المبادئ الواهبة للنفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان، وبهذا بطل مذهب التناسخ وهذا المذهب هو عين التناسخ فإنه رجع إلى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الأول، فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المسلك^(١).

الجواب:

هذا هو مسلكهم الأول، وقد أجاب الغزالي باختيار القسم الثالث من تقسيمهم وهو رد النفس في بدن إنسانٍ كيفما اتفق، سواء كان من مادة البدن الأول أم لا، وهذا يخالف لمنهج السلف واعتقاد المسلمين في المعاد، غير أنني أنقل من كلام الغزالي مناقشتهم في إحالتهم لما هو داخل في قدرة الله تعالى مهما كان تصويرهم للمعاد:

(١) تهافت الفلاسفة (ص ٢٠١-٢٠٣) بتصرف.

قال الغزالي رحمه الله: **أولاً: (١)** بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ويرى أن النفس باقية بعد الموت، وهو جوهر قائم بنفسه، وأن ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وبقوله عليه السلام: **«أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش»** (٢)، وبما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير (٣) وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء، وفيه عود محقق.

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده هو بعث البدن، وذلك ممكن بردها إلى بدن أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها فإنه هو بنفسه لا يبدنه، (٤) إذ يتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه، فهذا مقدور لله ويكون ذلك عوداً لذلك النفس فإنه كان قد تعذر

(١) كلمة أولاً وثانياً من وضعي وليست في كلام الغزالي.

(٢) أخرجه مسلم في الجهاد (ح ١٨٨٧) عن ابن مسعود رضي الله عنه، لكنه في الشهداء، ولفظه: **«أرواحهم في جوف طير**

خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل».

(٣) أما السؤال في القبر فثبت بالنصوص الشرعية ويأتي ذكرها في مسألة لا حقة ص وأما تسمية الملكين فأخرجه الترمذي في

الجنائز ح ١٠٧١ وابن حبان (ح ٣١١١٧) والطبراني في الأوسط (ح ٤٦٢٩)، وقوى إسناد ابن حبان الشيخ شعيب

الأرناؤوط في تعليقه على الإحسان.

(٤) هذا هو مذهب المتكلمين انظر شرح المقاصد للفتاوي (٥/ ٩٠ - ٩١)، وقد ذكرت سابقاً أن هذا خلاف مذهب السلف

الصالح ويأتي في كلام شيخ الإسلام رحمه الله.

عليه أن يحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت إليه آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً.

ثانياً: وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا أصل له، فإنه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام، ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية، وليست أكثر من المواد الموجودة، وإن سُلم أنها أكثر فالله تعالى قادرٌ على الخلق واستئناف الاختراع وإنكاره إنكارٌ لقدرة الله على الإحداث.

ثالثاً: وأما إحالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء، فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً^(١) وإنما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم، فأما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسم^(٢).

أما شيخ الإسلام رحمه الله فقد أجاب بمقتضى مذهب السلف مبيناً ما في كلام الفلاسفة من تطاول بسبب بدع الجهمية وأهل الكلام المحدث وسأنتقله بطوله لما فيه من جلاء لشبهة الفلاسفة، قال رحمه الله: «والمقصود هنا أن هؤلاء لما كان هذا أصلهم في ابتداء الخلق وهو القول بإثبات الجوهر الفرد - كان أصلهم في المعاد مبنيّاً عليه فصاروا على قولين: منهم من يقول بعدم الجواهر ثم تعاد، ومنهم من قال: تتفرق الأجزاء ثم تجتمع، فأورد عليهم الإنسان الذي يأكله حيوان، وذلك الحيوان أكله إنسانٌ آخر، فإن أعيدت تلك الأجزاء من هذا لم تعد من هذا.

(١) هنا يظهر إلزام الفلاسفة للغزالي بسبب تبنيه عود الروح إلى بدن آخر.

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ٢٠٤-٢٠٥) بتصرف.

وأورد عليهم أنَّ الإنسان يتحلَّل دائماً فما الذي يُعاد أهو الذي كان وقت الموت؟ فإن قيل بذلك،
لزم أن يُعاد على صورة ضعيفة وهو خلاف ما جاءت به النصوص.
وإن كان غير ذلك فليس بعض الأبدان بأولى من بعض.

فادعى بعضهم أنَّ في الإنسان أجزاء أصلية لا تتحلل ولا يكون فيها شيءٌ من ذلك الحيوان
الذي أكله الثاني، والعقلاء يعلمون أن بدن الإنسان نفسه كله يتحلل ليس فيه شيء باق^(١) فصار ما
ذكروه في المعاد مما قوى شبهة المتفلسفة في إنكار معاد الأبدان وأوجب أن صار طائفة من النظر إلى
أن الله يخلق بدناً آخر تعود الروح إليه، والمقصود تنعيم الروح وتعذيبها سواء كان هذا في البدن أو في
غيره وهذا أيضاً مخالف للنصوص الصريحة بإعادة هذا البدن... والقول الذي عليه السلف وجمهور
العقلاء أن الأجسام تنقلب من حال إلى حال، ولهذا يقول الفقهاء في النجاسة هل تطهر بالاستحالة
أم لا؟ كما تستحيل العذرة رماداً والخنزير وغيره ملحاً ونحو ذلك... وهكذا خلقه لما يخلقه سبحانه
وتعالى، كما خلق آدم من الطين فقلب حقيقة الطين فجعلها عظماً ولحمًا وغير ذلك من أجزاء البدن.
وكذلك الإعادة يعيده بعد أن يبلى كله إلا عجب الذنب كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه
قال: «كل ابن آدم يبلى إلا عجب الذنب. منه خلق ابن آدم ومنه يركب»^(٢).

وهو إذا أعاد الإنسان في النشأة الثانية لم تكن تلك النشأة مماثلة لهذه، فإن هذه كائنة فاسدة وتلك
كائنة لا فاسدة بل باقية دائمة، وليس لأهل الجنة فضلات فاسدة تخرج منهم كما ثبت في الصحيح

(١) باستثناء عجب الذنب كما ورد.

(٢) أخرجه البخاري في التفسير (٤٩٣٥)، ومسلم في الفتن (٢٩٥٥)، وعجب الذنب هو آخر عظمة في السلسلة
الظهرية وهو عظمة صغيرة، تهذيب اللغة (١/٢٨٦).

عن النبي ﷺ أنه قال: «أهل الجنة لا يبولون ولا يتغوطون ولا ييصقون ولا يتمخطون وإنما هو رشح كرشح المسك»^(١)... وهو قد شبه سبحانه إعادة الناس في النشأة الأخرى بإحياء الأرض بعد موتها في غير موضع، كقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الاعراف: ٥٧]... وهو سبحانه مع إخباره أنه يعيد الخلق وأنه يحيي العظام وهي رميم وأنه يخرج الناس من الأرض تارة أخرى هو يخبر أن المعاد هو المبدأ، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: ٢٧]، ويخبر أن الثاني مثل الأول كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَآءَ ذَا كُنَّا عِظْمًا وَرُفْنًا ۖ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ ﴿٤٩﴾ ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ ۖ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ ۖ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾ ﴿٥١﴾ يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُوكَ بِحَمْدِهِ ۖ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الاسراء: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلَىٰ ۚ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]... والمراد بقدرته على خلق مثلهم هو قدرته على إعادتهم كما أخبر بذلك، في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰ ۚ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٣٣]، فإن القوم ما كانوا ينازعون في أن الله يخلق في هذه الدار ناساً أمثالهم، فإن هذا هو الواقع المشاهد يخلق قرناً بعد قرن يخلق الولد من الوالدين وهذه هي النشأة الأولى وقد

(١) أخرجه مسلم في الجنة وصفة نعيمها (ح ٢٨٣٥).

علموها وبها احتج عليهم على قدرته على النشأة الآخرة، كما قال: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾^{٧٨} قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ [يس: ٧٨-٧٩]... فعلم أن النشأتين نوعان تحت جنس يتفقان ويتمثالان ويتشابهان من وجه ويفترقان ويتنوعان من وجه آخر، ولهذا جعل المعاد هو المبدأ وجعل مثله أيضاً.

فباعتبار اتفاق المبدأ والمعاد فهو هو، وباعتبار ما بين النشأتين من الفرق فهو مثله، وهكذا كل ما أعيد.

فلفظ الإعادة يقتضي المبدأ والمعاد، سواء في ذلك إعادة الأجسام والأعراض كإعادة الصلاة وغيرها... ويقال للرجل: أعد كلامك وفلان قد أعاد كلام فلان بعينه ويعيد الدرس، فالكلام هو الكلام وإن كان صوت الثاني غير صوت الأول وحركته ولا يطلق القول عليه أنه مثله... وإن كان يُسمى مثلاً مقيداً حتى يُقال لمن حكى كلام غيره هكذا قال فلان أي: مثل هذا قال، ويُقال فعل هذا عوداً على بدء، إذا فعله مرة ثانية بعد أولى... ومنه سميت العادة يقال: عادته واعتاده وتعوده أي صار عادة له... ففي جميع هذه المواضع يستعمل لفظ الإعادة باعتبار الحقيقة فإن الحقيقة الموجودة في المرة الثانية هي الأولى وإن تعدد الشخص ولهذا يقال: هو مثله ويقال هذا هو هذا وكلاهما صحيح.

وأعني بالحقيقة الأمر الذي يختص بذلك الشخص ليس المراد القدر المشترك بين الفاعلين فإن من فعل مثل فعل غيره لا يقال أعاده وإنما يقال حاكاه وشابهه بخلاف ما إذا أعاد فعلاً ثانياً مثل ما فعل أولاً فإنه يقال أعاد فعله.

وكذلك يقال لمن أعاد كلام غيره قد أعاده ولا يقال لمن أنشأ مثله قد أعاده، ويقال قرئ على هذا وأعاد على هذا وهذا يقرأ أي يدرس وهذا يعيد، ولو كان كلاماً آخر مما يماثله لم يقل فيه يعيد.

والإعادة التي أخبر الله بها هي الإعادة المعقولة في هذا الخطاب وهي الإعادة التي فهمها المشركون والمسلمون عن رسول الله ﷺ، وهي التي يدل عليها لفظ الإعادة والمعاد هو الأول بعينه وإن كان بين لوازم الإعادة ولوازم البدأة فرق، فذلك الفرق لا يمنع أن يكون قد - أعيد الأول ليس الجسد الثاني مبيناً للأول من كل وجه كما زعم بعضهم ولا أن النشأة الثانية كالأولى من كل وجه كما ظن بعضهم.

وكما أنه سبحانه خلق الإنسان ولم يكن شيئاً كذلك يعيده بعد أن لم يكن شيئاً، وعلى هذا فالإنسان الذي صار تراباً ونبت من ذلك التراب نبات آخر أكله إنسان آخر وهلم جرا والإنسان الذي أكله إنسان أو حيوان وأكل ذلك الحيوان إنساناً آخر ففي هذا كله قد عُدَّ هذا الإنسان وهذا الإنسان وصار كل منهما تراباً، كما كان قبل أن يخلق ثم يعاد هذا ويعاد هذا من التراب، وإنما يبقى عجب الذنب منه خُلق ومنه يُركب، وأما سائرُه فعدم، فيعاد من المادة التي استحال إليها، فإذا استحال في القبر الواحد ألف ميت وصاروا كلهم تراباً فإنهم يعادون ويقومون من ذلك القبر وينشئهم الله تعالى بعد أن كانوا عدماً محضاً كما أنشأهم أولاً بعد أن كانوا عدماً محضاً.

وإذا صار ألف إنسان تراباً في قبر أنشأ هؤلاء من ذلك القبر من غير أن يحتاج أن يخلقهم كما خلقهم في النشأة الأولى التي خلقهم منها من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة، وجعل نشأتهم بما يستحيل إلى أبدانهم من الطعام والشراب كما يستحيل إلى بدن أحدهم ما يأكله من نبات وحيوان.

وكذلك لو أكل إنساناً أو أكل حيواناً قد أكل إنساناً: فالنشأة الثانية لا يخلقهم فيها بمثل هذه الاستحالة، بل يعيد الأجساد من غير أن ينقلهم من نطفة إلى علقة إلى مضغة ومن غير أن يغذوها بدم الطمث ومن غير أن يغذوها بلبن الأم ويسائر ما يأكله من الطعام والشراب فمن ظن أن الإعادة

تحتاج إلى إعادة الأغذية التي استحالت إلى أبدانهم فقد غلط، وحيث إذا أكل إنسان إنساناً فإنها صار غذاء له كسائر الأغذية وهو لا يحتاج إلى إعادة الأغذية... وكما أنه سبحانه لا يحتاج في الإعادة إلى أن يحيل أحدهم نطفة ثم علقه ثم مضغه فكذلك أغذيتهم لا يحتاج أن يجعلها خبزاً وفاكهة ولحماً ثم يجعلها كيلوساً وكيموساً^(١) ثم دماً ثم عظماً ولحماً وعروقاً، بل يعيد هذا البدن على صفة أخرى لنشأة ثانية ليست مثل هذه النشأة كما قال: ﴿وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الواقعة: ٦١]، ولا يحتاج مع ذلك إلى شيء من هذه الاستحالات التي كانت في النشأة الأولى.

وبهذا يظهر الجواب عن قوله^(٢): البدن دائماً في التحلل، فإن تحلل البدن ليس بأعجب من انقلاب النطفة علقه والعلقه مضغه وحقيقة كل منهما خلاف حقيقة الأخرى.

وأما البدن المتحلل فالأجزاء الثانية تشابه الأولى وتمثلها وإذا كان في الإعادة لا يحتاج إلى انقلابه من حقيقة إلى حقيقة، فكيف بانقلابه بسبب التحلل، ومعلوم أن من رأى شخصاً وهو شاب ثم رآه وهو شيخ علم أن هذا هو ذاك مع هذه الاستحالة، وكذلك سائر الحيوان والنبات كمن غاب عن شجرة مدة ثم جاء فوجدها علم أن هذه هي الأولى مع أن التحلل والاستحالة ثابت في سائر الحيوان والنبات، كما هو في بدن الإنسان ولا يحتاج عاقل في اعتقاده أن هذه الشجرة هي الأولى وأن هذه الفرس هي التي كانت عنده من سنين ولا أن هذا الإنسان هو الذي رآه من عشرين سنة إلى أن

(١) في المعجم الوسيط: الكيلوس: المواد الغذائية التي تتجمع على شكل كتلة عجيبة في المعدة قبل أن تدخل الأمعاء الدقيقة، والكيموس: الخلاصة الغذائية وهي مادة لبنية بيضاء صالحة للامتصاص تستمدّها الأمعاء من المواد الغذائية في أثناء مرورها بها، وكلاهما معربان، انظر آخر باب الكاف، (ص ٨٠٨).

(٢) الفيلسوف.

يقدر بقاء أجزاء أصلية لم تتحلل ولا يخطر هذا ببال أحد ولا يقتصر العقلاء في قولهم هذا هو ذاك على تلك الأجزاء التي لا تعرف ولا تتميز عن غيرها، بل إنما يشيرون إلى جملة الشجرة والفرس والإنسان مع أنه قد يكون كان صغيراً فكبر.

ولا يُقال: إنما كان هو ذاك باعتبار أن النفس الناطقة واحدة كما زعمه من ادعى أن البدن الثاني ليس هو ذاك الأول ولكن المقصود جزاء النفس بنعيم أو عذاب ففي أي بدن كانت حصل المقصود^(١)، فإن هذا أيضاً باطل مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف مخالف للمعقول من الإعادة، فإننا قد ذكرنا أن العقلاء كلهم يقولون: هذا الفرس هو ذاك وهذه الشجرة هي تلك التي كانت من سنين مع علم العقلاء أن النبات ليس له نفس ناطقة تفارقه وتقوم بذاتها، وكذلك يقولون: مثل هذا في الحيوان وفي الإنسان مع أنه لم يخطر بقلوبهم أن المشار إليه بهذا وذاك نفس مفارقة، بل قد لا يخطر هذا بقلوبهم، فدل على أن العقلاء كانوا يعلمون أن هذا البدن هو ذاك مع وجود الاستحالة، وعلم بذلك أن ما ذكر من الاستحالة لا ينافي أن يكون البدن الذي يعاد في النشأة الثانية هو هذا البدن ولهذا يشهد البدن المعاد بما عمل في الدنيا، كما قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يس: ٦٥].

وإذا كانت الاستحالة غير مؤثرة، فقول القائل: يعيده على صفة ما كان وقت موته أو سمنه أو هزاله أو غير ذلك جهل منه، فإن صفة تلك النشأة الثانية ليست مماثلة لصفة هذه النشأة حتى يقال: إن الصفات هي المغيرة، إذ ليس هناك استحالة، ولا استفراغ ولا امتلاء ولا سمن ولا هزال ولا سيما أهل الجنة إذا دخلوها فإنهم يدخلونها على صورة أيهم آدم: طول أحدهم ستون ذراعاً كما ثبت

(١) كما ذهب إليه المتكلمون.

في الصحيحين^(١) وغيرهما، وهم لا يبولون ولا يتغوطون ولا ييصقون ولا يتمخطون، وليست تلك النشأة من أخلاط متضادة حتى يستلزم مفارقة بعضها بعضاً كما في هذه النشأة، ولا طعامهم مستحيلاً ولا شربهم مستحيلاً من التراب والماء والهواء كما هي أطعماتهم في هذه النشأة، ولهذا أبقي الله طعام الذي مر على قرية وشربه مائة عام لم يتغير^(٢) ودلنا سبحانه بهذا على قدرته فإذا كان في دار الكون والفساد يبقى الطعام الذي هو رطب وعنب أو نحو ذلك والشراب الذي هو ماء أو ما فيه ماء مائة عام لم يتغير، فقد رتب سبحانه وتعالى على أن يجعل الطعام والشراب في النشأة الأخرى لا يتغير بطريق الأولى والأخرى^(٣).

وبعد هذا النقل الطويل والشيق من مناقشة شيخ الإسلام رحمه الله للفلاسفة والمتكلمين، يبدو لنا ملحظ دقيق في كلام شيخ الإسلام رحمه الله في نقض كلام من تكلم في النشأة الأخرى واستدلّ بالتحلل على استحالة المعاد، وشبهتهم أنه إذا كانت إعادة لنفس الأجزاء عند الموت فهي إعادة ناقصة وإذا كانت إعادة لبدن جديد كان خلقاً جديداً لا إعادة.

فبين رحمه الله أننا إذا قلنا: إنه يعيد نفس الأجزاء المتحللة عند الموت دون أن يلزم منه نقص الخلقة وعيها لأن هذه النشأة صفات أخرى غير صفات النشأة الأولى وهذا صحيح: فالله تعالى القادر على إعادة الأجزاء المتحللة في التراب نفسها قادر على إعادة ما تحلل قبل موته كيد مقطوعة أو غير ذلك.

والذي أضيفه هنا أمران:

(١) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء (ح ٣٣٢٧) ومسلم في الجنة وصفة نعيمها (ح ٢٨٣٤).

(٢) في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَتَسَنَّه﴾.

(٣) بتصرف يسير من الفتاوى (١٧/٢٤٧-٢٦٦).

الأول: أنه لا يتنافى مع الإعادة أن الله يتمم ما كان ناقصاً من العبد في الدنيا، فمن مات بلا يد مثلاً لا يمنع أن الله يعيده أولاً ثم يتمم خلقته فليس في النصوص ما يمنع هذا خصوصاً وقد ثبت أن طول الخلق كلهم ستون ذراعاً كأبي البشر فهذا تتميم في الطول ومثله سائر الصفات.

والثاني: أن هناك فرقاً بين البدن الناشئ في الدنيا بعد تحلل كالرجل بعد عشرين عاماً جسده غير الأول، وبين الخلق الجديد، ألا وهو أن ذاك الجسد الذي نشأ في الدنيا نشأ من الأجزاء التي قبله، فأياً كانت صفة أجزائه الجديدة فهي عين الأول لأنها نشأت منه، ولهذا نرى الرجل هو هو مع اختلاف بنيته طفلاً وشاباً ثم شيخاً فانياً، بل أحياناً قد يتغير الشكل والخلقة، ومع هذا فلا يقول عاقل إنه طفلاً غيره شيخاً.

بعكس الخلقة الجديدة التي يبدؤها الله تعالى، ولهذا الصلة يعد الأب ابنه مثله لأنه أصل الولد وإن كان غيره في الحقيقة، ويعتبر الولد امتداداً للوالد لأنه منه وإن كان غيره حقيقة، فكذلك الجسد الناشئ في الدنيا هو هو الذي تحلل قبل عشر أو عشرين سنة لأنه ناشئ منه فاليد تعوض يداً والرجل رجلاً والوجه وجهاً وهكذا.

وبهذا الفرق يبطل تمحل الفلاسفة ومحاولتهم تفريغ نصوص المعاد من محتواها ويبطل ما ادعاه المتكلمون في المعاد، لأن الجسد الذي يعيده الله يوم القيامة هو من نفس الأجزاء التي تحلل إليها الجسد، بدليل حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «قال رجل لم يعمل خيراً قط فإذا مات فحرقوه واذروا نصفه في البر ونصفه في البحر فوالله لئن قدر الله عليه ليعذبته عذاباً لا

يعذبه أحداً من العالمين فأمر الله البحر فجمع ما فيه وأمر البر فجمع ما فيه ثم قال: لم فعلت قال من خشيتك وأنت أعلم فغفر له»^(١).

المسلك الثاني من مسالك الفلاسفة في إنكار المعاد.

قال الغزالي رحمه الله: «قالوا: ليس في المقدور أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً بحيث يتعمم به إلا بأن تحلل أجزاء الحديد إلى العناصر بأسباب تستولي على الحديد فتحلله إلى بسائط العناصر، ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار في الخلقة إلى أن تكتسب صورة القطن، ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة.

ولو قيل إن قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار على سبيل الترتيب كان محالاً.

نعم، يجوز أن يخطر للإنسان أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في زمان متقارب لا يحس الإنسان بطولها فيظن أنه وقع فجأة دفعة واحدة، هذا ما يقتضيه أيضاً تجدد بدن الإنسان لتردد النفس إليه وإذا عقل هذا فالإنسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو درّ أو تراب محض لم يكن إنساناً، بل لا يتصور أن يكون إنساناً إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصوص مركباً من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط.

والأجزاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الأعضاء ولا تكون الأعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الأخلاط ولا تكون الأربعة

(١) أخرجه البخاري في التوحيد (ح ٦٩٥٢).

ما لم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما يكن حيوان أو نبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ونبات ما لم تكن العناصر الأربعة جميعاً ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة أكثر مما فصلنا جملةًها.

فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لترد النفس إليه إلا بهذه الأمور، وهذا محال من جميع الوجوه ولها أسباب كثيرة: أفينقلب التراب إنساناً بأن يقال له كن أو بأن تمهد أسباب انقلابه في هذه الأدوار، وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الإنسان في رحم حتى يسمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة حتى يتخلق مضغة ثم علقه ثم جنيناً ثم طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً، فقول القائل: يقال له كن فيكون غير معقول، إذ التراب لا يخاطب وانقلابه إنساناً دون التردد في هذه الأطوار محال، وتردده في هذه الأطوار دون جريان هذه الأسباب محال فيكون البعث محالاً^(١).

ثم ردّ عليهم بقوله: «أنا نسلم أن الترقى في هذه الأطوار لا بد منه حتى يصير بدن الإنسان، كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فإنه لو بقي حديداً لما كان ثوباً، بل لا بد وأن يصير قطناً مغزولاً ثم منسوجاً.

وإنما النظر في أن الترقى في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من الأسباب ؟ وكلاهما ممكنان عندنا، والمقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم^(٢) بل

(١) تهافت الفلاسفة (ص ٢٠٥-٢٠٦).

(٢) هذا على قول الأشاعرة في إنكار قانون السببية مغالاةً منهم في معارضة المعتزلة، والغزالي يتبنى هذا ويفترض أن هذا من قبيل اقتران القدرة والمشية بالحوادث، وهذا مخالف لمنهج السلف في السبب والمسبب، وأن الله تعالى أودع في الأشياء

العادات يجوز خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسبابها^(١)، أو بواسطة غريبة.

وأما الثاني فهو أن نقول: ذلك يكون بأسباب ولكن ليس من شرط أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده، كما ينكر طائفة السحر^(٢) والمعجزات والكرامات^(٣) وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها. من استنكر قوة المغناطيس ثم شاهدها تعجب منها فهكذا يتعجبون بل لو لم ير إنسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاستنكره وقال: لا يتصور جذب للحديد إلا بخيط يشد عليه ويجذب فإنه المشاهد في الجذب حتى إذا شاهده تعجب منه وعلم أن علمه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة^(٤).

وكلام الغزالي فيه تنزل مع الخصم، وإلا فقد يُقال: ما المانع عقلاً أو شرعاً أن يقلب الله الحديد ثوباً منسوجاً دون أن يمر بالأطوار التي يذكرونها، فالله تعالى القادر على الإيجاد من عدم ألا يقدر على

خصائص مؤثرة كما تؤثر النار بالإحراق، انظر في هذه المسألة كتاب المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه للعروسي (ص ١٧٩).

(١) هذا تناقض من الغزالي فإن قوله بخرق العادات لا يتناسب مع قوله بإنكار السببية، إذ يرجع الأمر إلى محض المشيئة عندهم فلا داعي لهذا القول أصلاً.

(٢) انظر فتح الباري (١٠/ ٢٢٢-٢٢٤) وشرح الطحاوية (٢/ ٧٦٤-٧٦٦).

(٣) تنكر الجهمية والمعتزلة الكرامات، وأنكر بعض المعتزلة المعجزة أيضاً، وذهب إلى إنكار الكرامة ابن حزم وأبو إسحاق الإسفرائيني، انظر الفرق بين الفرق (ص ١١٤)، والنبوات لشيخ الإسلام (ص ٤-٥).

(٤) تهافت الفلاسفة (ص ٢٠٦).

الإيجاد من مادة أخرى دون المرور بأطوار الخلق والتكوين، وقد حكى الله تعالى لنا كيف قلب عصا موسى حية تسعى في لحظة واحدة، وليس لأحد أن يقول إنها مرت بأطوار كما تتزل الغزالي مع الفلاسفة، وعليه فمن المقدور لله تعالى أن يعيد الجسد من الأجزاء التي تحللت إليها عناصره دون الحاجة إلى تلك السلسلة من التحوّلات التي افترضها الفيلسوف لأن الله تعالى على كلّ شيء قدير، وقوانين التحلل والانقلاب هذه هو تعالى خلقها وأوجدها وهو قادر على تعطيلها متى شاء وكيف شاء.

وخاتمة هذه المسألة: أن إنكار المعاد من أوضح الضلالات في إنكار شمول قدرة الله تعالى، ذلك أن البحث فيه من منكره لا مسوغ له غير استبعاد الوقوع والإحالة العقلية المجردة، خلاف قول القدرية مثلاً بنفي قدرة الله على أفعال العبد مع شهرته لأنه لا يرجع إلى القدرة في سببه بل ينطلق من تنزيه الله تعالى عن الظلم والقيح، ولهذا لا تردد في تكفير من ينكر البعث جملة لمصادمته لدعوة الرسل مصادمة صريحة وهو ما أشار إليه الغزالي في آخر مبحثه السابق معهم^(١).

رابعاً: إنكار القدرة على الهداية والإضلال

قد بينّا فيما سبق أن من أنواع المقدورات التي ذكرت في النصوص قدرة الله على هداية البشر وقدرته على إضلالهم، إذ علّق الهدى والضلال بقدرة الله تعالى ومشيتّه في مواضع كثيرة سبق شيء منها

(١) تهافت الفلاسفة (ص ٢٠٩).

أمّا القدريّة فقد نفت قدرة الله على هداية التوفيق^(١) وأثبتت هداية البيان والدلالة^(٢)، فإنّ للهداية مراتب، كما قال ابن القيم رحمه الله: «فأما مراتب الهدى فأربعة:

إحداها: الهدى العام، وهو هداية كل نفس إلى مصالح معاشها وما يقيمها، وهذا أعم مراتبه.

المرتبة الثانية: الهدى بمعنى البيان والدلالة والتعليم والدعوة إلى مصالح العبد في معاده، وهذا خاص بالمكلفين، وهذه المرتبة أخصّ من الأولى وأعمّ من الثالثة.

المرتبة الثالثة: الهداية المستلزمة للاهتمام، وهي هداية التوفيق، ومشية الله لعبده الهداية، وخلقه دواعي الهدى، وإرادته والقدرة.

المرتبة الرابعة: الهداية إلى الجنة والنار يوم القيامة^(٣)، والقدريّة تنكر الثالثة، كما تنكر أنّه يضلّ أحداً^(٤).

(١) انظر الفصل لابن حزم (٥٧/٥) وما بعدها، ومن قرأ في كتب القوم قد يظن براءتهم من تعجيز الله تعالى عن الهدى والضلال وأن مرادهم تنزيه الله تعالى عن الظلم من باب عدم فعل القبيح مع قدرته عليه، لكن شيخ الإسلام رحمه الله وغيره من الأئمة نسبوا للقدرية أنهم ينكرون قدرة الله على الهدى والضلال، وهو حقيقة مذهبهم وقد صرح به = بعضهم كالنظام ومن وافقه كما سيأتي في مسألة لاحقة، ومن خالفه في هذا قوله يؤول إليه وإن كبروا بعبارة تطف وتزيل الوحشة من قلب السامع والقارئ لكلامهم، ولهذا ألزمهم ابن حزم بهذا في حقيقة مذهبهم عند مناقشته لهم في مسألة الأصلح، وإذا كان جمهورهم يرون وجوب مراعاة الأصلح على الله تعالى فإنه لزمهم أنه لا يقدر على صلاح فوق ما فعل وإلا كان ظلماً تعالى الله عن ذلك، وذهبت قلة قليلة منهم بشر بن المعتمر إلى أنه لا حد لما يقدر الله عليه من الصلاح بناء على قوله في عدم وجوب مراعاة الأصلح على الله تعالى، والله أعلم.

(٢) انظر رسائل العدل والتوحيد (٢٩٦/١) و(٤١/٢).

(٣) شفاء العليل (ص ١٤١) وفي النص سقط في الكتاب وقد أصلحته منه.

قال شيخ الإسلام عن الإمامية^(٢): «ويدخلون في العدل التّكذيب بالقدر وأنّ الله لا يقدر أن يهدي من يشاء ولا يقدر أن يضلّ من يشاء وأنه قد يشاء ما لا يكون»^(٣).

إنّ الأساس الذي بنى عليه القدرية إنكارهم قدرة الله على أفعال العبد الاختيارية ومن ثمّ خلقه لها أدّى كذلك إلى القول بأنّ الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الهداية والإضلال، وأنّ الله تعالى ليس له على عبده المؤمن نعمة خصّه بها وأنه لم يعنه معونة خاصة.

وهذا الأساس الهش هو ما قدّمناه من قولهم بوجوب فعل الأصلح، إذ بنوا على هذا الأصل أنا لو قلنا: إنّ الله تعالى يخصّ المؤمن بإعانة وهداية يهتدي بها دون الكافر لكان هذا ظلماً إذ لم يسوّ بين عباده.

ولو كان الله قادراً على هداية عبد من عباده ثم لم يهده بل أضله لكان ظالماً إذ لم يفعل الأصلح له وهو واجب على الرب تعالى الله عما قالوا علواً كبيراً.

وعليه فالله تعالى ليس له هداية إلاّ هداية البيان والإرشاد، ثم المؤمن يختار الإيمان بمحض مشيئته والكافر يختار الكفر كذلك.

وبطبيعة الحال فإنّ أئمة السلف ناقشوا المعتزلة وفندوا دعواهم من منظور المعتقد الصحيح في أفعال العبد عموماً وأثّرها مقدورة لله تعالى.

(١) انظر الانتصار للعمري (١/٢٦٧).

(٢) الشيعة الإثنا عشرية سَمّوا بذلك لأنّهم قالوا بإمامة اثني عشر من أئمة آل البيت ووقفوا، وهم من أصناف القدرية.

(٣) منهاج السّنة (١/٩٩) و(٣/٧٥ و١٩٠).

ومناقشة القدرة تكون من ثلاثة وجوه:

الأول: عرض النصوص التي أثبتت أن الهداية والضلال بقدرة الله تعالى، وأن الله له نعمة خاصة على عبده المؤمن بها آمن وبها عمل ولولا الله تعالى ما آمن مؤمن ولا اهتدى مهتد، وأنه تعالى يضل من يشاء من عباده.

والوجه الثاني: إزالة الشبهة التي يتعلّقون بها والتي كانت سبباً في تأويلهم للكثير من النصوص بل تحريفها والنكول عن القول بما تضمّنته ودلّت عليه في هذه المسألة.

والثالث: رد تأويلاتهم لبعض النصوص.

أما الأدلة فقد قدّمنا بعضاً منها في الفصل الأول: ونورد هنا شيئاً منها مع تفسير السلف لها:

قال تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا﴾ [الكهف:

١٧]، قال ابن القيم رحمه الله: «وهذه المرتبة^(١) تستلزم أمرين:

أحدهما: فعل الرب تعالى وهو الهدى، والثاني: فعل العبد وهو الاهتداء، وهو أثر فعله سبحانه

فهو الهادي والعبد المهتدي، قال تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ [الأعراف: ١٧٨]

ولا سبيل إلى وجود الأثر إلا بمؤثره التام، فإن لم يحصل فعله لم يحصل فعل العبد، ولهذا قال تعالى:

﴿إِنْ تَحَرَّصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ [النحل: ٣٧] وهذا صريح في أن هذا

الهدى ليس له ﷻ ولو حرص عليه، ولا إلى أحد غير الله، وأن الله سبحانه إذا أضلّ عبداً لم يكن

(١) أي مرتبة الهداية الخاصة.

لأحد سبيل إلى هدايته كما قال تعالى: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَكَأَنَّهُ هَادٍ لَهُ وَيَذُرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الاعراف: ١٨٦].

وقال تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الانعام: ٣٩].

وقال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢].

وقال أهل الجنة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الاعراف: ٤٣].

ولم يريدوا أن بعض الهدى منه وبعضه منهم، بل الهدى كله منه ولولا هدايته لهم لما اهتدوا.

وقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦].

وأمر سبحانه عباده كلهم أن يسألوه هدايتهم الصراط المستقيم كل يوم وليلة في الصلوات الخمس، وذلك يتضمن الهداية إلى الصراط والهداية فيه.

كما أن الضلال نوعان: ضلال عن الصراط فلا يهتدي إليه، وضلال فيه، فالأول ضلال عن معرفته، والثاني عن تفاصيله أو بعضها.

ولا يتم المقصود إلا بالهداية إلى الطريق والهداية فيها، فإن العبد قد يهتدي إلى طريق تصده وتزيله عن غيرها ولا يهتدي إلى تفاصيل سيره فيها وأوقات السير من غيره وزاد المسير وآفات الطريق،

ولهذا قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، قال: سيلاً وسنة^(١).

وهذا التفسير يحتاج إلى تفسير، فالسييل: الطريق وهي المنهاج، والسنة: الشريعة، وهي تفاصيل الطريق وحزونهاته^(٢)، وكيفية المسير فيه وأوقات المسير، وعلى هذا فقوله: سيلاً وسنة يكون السيل المنهاج والسنة الشريعة، فالمقدم في الآية للمؤخر في التفسير، وفي لفظ آخر سنة وسيلاً فيكون المقدم للمقدم والمؤخر للتالي^(٣).

ومن هذا إخباره سبحانه بأنه طبع على قلوب الكافرين وختم عليها وأنه أصمها عن الحق وعمى أبصارهم عنه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦-٧]. ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشوة ولهم عذاب عظيم.

وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾ [الاعراف: ١٠١].

وقال: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥].

وأخبر سبحانه أن على بعض القلوب أقفالاً تمنعها من وصول الحق إليها، ولا تتفع به إذا دخل إليها.

(١) انظر تفسير الطبري (٤/ ٦١١) في تفسير آية المائدة ٤٨.

(٢) أي صعوباته.

(٣) شفاء العليل (ص ١٧٠-١٧٦) مختصراً.

وقال: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي ءَامَنُوا هُدًى وَشَفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ [فصلت: ٤٤]، فهذا الوقر والعمى حال بينهم وبين أن يكون لهم هدى وشفاء.

وقال: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] ومعلوم إنه لم ينفِ هدى البيان والدلالة الذي تقوم به الحجة فإنه حجته على عباده، وإنما نفى هداية التوفيق^(١).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: ٢٤] «يحول بين المؤمن والمعاصي وبين الكافر والإيمان»^(٢).

وعن ابن عباس أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣] قال: أضله الله على علم قد علمه عنده.^(٣)

ومن السنة:

قوله ﷺ: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء»^(٤).

وكان أكثر دعائه ﷺ: «يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك»^(٥).

(١) انظر شفاء العليل (ص ١٧٢) وما بعدها.

(٢) أخرجه ابن بطّة في القدر (١٥٩/٢).

(٣) أخرجه ابن بطّة في القدر (١٦٠/٢).

(٤) أخرجه مسلم في في القدر (ح ٢٦٥٤) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٥) أخرجه أحمد (ح ١١٦٩٧ و ١٣٢٨٤) والترمذي في القدر (ح ٢١٤٠) وقال: «حديث حسن» وابن ماجّة في الدعاء

(ح ٣٨٣٤) والحاكم (٥٢٦/١) وصححه الذهبي عن أنس بن مالك، وله شواهد عن أم سلمة أخرجه أحمد

ولما خطب عمر بالجالية^(١) قال: من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له فقال الجاثليق^(٢): إن الله لا يضل أحداً، فقال عمر: ما يقول؟ فقال الترجمان: لا شيء، ثم عاد في خطبته، فلما بلغ: من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، قال الجاثليق: إن الله لا يضل أحداً، فقال عمر: ما يقول؟ فأخبره، فقال: كذبت يا عدو الله، ولولا عهدك لضربت عنقك، بل الله خلقك، والله أضلك، ثم يميئك، ثم يدخلك النار، إن شاء الله^(٣).

وقال الصّابوني أبو عثمان^(٤): «ويشهدون أن الله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء، لا حجة لمن أضله الله عليه، ولا عذر له لديه»^(٥).

(ح) ٢٥٩٨ (والترمذي في الدعوات (ح) ٣٥٢٢)، وعن عائشة أخرجه أحمد (ح) ٩١٣٩ و٢٤٠٨٣ و٢٥٦٠٢، وعن النّوّاس بن سميّان أخرجه أحمد (ح) ١٧١٧٨ (والحاكم (١/٥٢٥) وقال: «صحيح على شرط مسلم» وافقه الذهبي، وعن شهاب بن المجنون أخرجه الترمذي في الدعوات (ح) ٣٥٨٧ وقال: «حديث غريب من هذا الوجه»، وصححه الألباني في الصحيحة (ح) ٢٠٩١).

(١) قرية من أعمال دمشق، معجم البلدان (٢/٩١).

(٢) لقب كبير من أمراء الروم.

(٣) أخرجه عبد الله بن أحمد في السنّة (٩٢٩) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنّة (١١٩٧) ولا يجري في الشريعة (٤١٧).

(٤) أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن إسماعيل بن إبراهيم الصّابوني شيخ الإسلام رحمه الله وإمام المسلمين كما قال البيهقي عنه، توفي سنة (٤٤٩ هـ)، السير (١٨/٤٠).

(٥) عقيدة أصحاب الحديث (ص ٩١).

وقال الحافظ أبو بكر الإسماعيلي^(١): «ويقولون: إنه لا خالق على الحقيقة إلا الله عز وجل، وأن أكساب العباد كلها مخلوقة لله، وأن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء، لا حجة لمن أضله الله عز وجل، ولا عذر»^(٢).

قال الآجري^(٣): «فهذا طريق أهل العلم: الإيثار بالقدر خير من شره، واقع من الله عز وجل بمقدور جرى به، يضل من يشاء ويهدي من يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»^(٤).

الوجه الثاني: رد شبهة القدرية في إنكار قدرة الله على الهداية والإضلال.

تتلخص أقوالهم في ثلاث أمور:

الأول: أن ذلك يلزم منه عدم قيام الحجة.

قالوا: لو قيل: إنه منعهم من الإيمان وحال بينهم وبينه لكان لهم الحجة على الله، إذ يقولون: كيف يأمرنا بأمر، ثم يحول بيننا وبينه ويعاقبنا عليه وقد منعنا من فعله؟ وكيف يكلفنا بأمر لا قدرة لنا عليه؟

(١) الإمام الحافظ الفقيه شيخ الإسلام أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الجرجاني الشافعي، من مصنفاته مستخرجه على البخاري، وهو من كبار أئمة عصره، توفي سنة (٣٧١هـ)، السير (٢٩٢/١٦).

(٢) صحيح الاعتقاد للإسماعيلي فقرة (٢٠).

(٣) الإمام المحدث القدورة محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري البغدادي، كان صدوقاً عبداً صاحب سنة وأتباع، من أشهر مصنفاته كتاب الشريعة، توفي سنة (٣٦٠هـ)، السير (١٣٣/١٦).

(٤) الشريعة (٩٤٨/٢).

وهل هذا إلا بمثابة من أمر عبده بالدخول من باب ثم سد عليه الباب سداً محكماً لا يمكنه الدخول معه البتة، ثم عاقبه أشد العقوبة على عدم الدخول؟^(١).

الجواب:

هذه الحجة قائمة على ظنّ القدرة أنّ القول بأنّ الله تعالى يهدي ويضلّ يعني أنّه تعالى يبتدىء العبد بالإضلال والحيلولة بينه وبين الإيمان، وهذا خطأ، بل كما بين أئمة السلف فإنّ حجة الله قائمة على الكفّار بتخليته بينهم وبين الهدى وبيان الرسل لهم، وإنزال الكتب، وإراءتهم الصراط المستقيم حتى كأنهم يشاهدونه عياناً.

كما أنّه تعالى يسّر لهم أسباب الهداية ظاهراً وباطناً، ولم يحل بينهم وبين تلك الأسباب، فلم يمنعهم من هذا الهدى ولم يحل بينهم وبينه^(٢).

قال ابن الوزير^(٣) رحمه الله: «قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] وما في معناها من الآيات كلّها أدلة خاصة تدلّ على أنّ أوّل ما يقع من المكلف من الذنوب كائنٌ بالتخليّة

(١) رسائل العدل والتوحيد (٢/٦٢ و٦٣)، وانظر شفاء العليل (ص ١٨٢)، والانتصار للعمrani (٢/٣٥٧).

(٢) شفاء العليل (١٦٩).

(٣) محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الحسني القاسمي، من كبار الأئمة الحفاظ المجتهدين الشافعيين نصر السنّة وقاوم التقليد في بيئة معتزليّة زيدية، وامتنح بسبب ذلك وله مصنّفات فاخرة من أشهرها العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، توفي سنة (٨٤٠هـ) انظر ترجمته مطولة في البدر الطالع للشوكاني (ص ٥٩٩) وما بعدها.

بينه وبين نفسه لإقامة الحجّة عليه، وقطع أذاره الباطلة من دون إضلال من الله تعالى في هذه الحال ولا تيسير للعسرى ولم يبق من الله في هذه الحال إلا القدر الذي بمعنى العلم والكتابة»^(١).

الثاني: أنّ ذلك يلزم منه وصفه بالظلم إذ يخلق الضلال فيهم ويمنعهم من الإيمان ثم يعاقبهم عليه^(٢).

الجواب:

هذا مبني على الذي قبله، وليس الأمر كما زعموا، بل الله تعالى إنّما يعاقبهم بما عملوا من المعصية والكفر، فخلقه للضلال فيهم ومنعهم من الإيمان ليس ابتداءً بل هو عقوبة عوقبوا بها، إذ عرض عليهم الهدى وأزاح عنهم العلل وأرسل لهم الرسل وأنزل معهم الكتب فأعرضوا عن ذلك كلّه فكان جزاؤهم حرمانهم من هذه النعمة، قال ابن القيم رحمه الله: «القرآن من أوله إلى آخره إنما يدل على أن الطبع والختم والغشاوة لم يفعلها الرب سبحانه بعبد من أول وهلة حين أمره بالإيمان أو بينه له، وإنما فعله بعد تكرار الدعوة منه سبحانه والتأكيد في البيان والإرشاد وتكرار الإعراض منهم والمبالغة في الكفر والعناد، فحيث يطلع على قلوبهم ويختم عليها فلا تقبل الهدى بعد ذلك، والإعراض والكفر الأول لم يكن مع ختم وطبع، بل كان اختياراً فلما تكرر منهم صار طبيعة وسجية، فتأمل هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَسَاءَ عَلَيْهِمْ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم» [البقرة: ٧].

(١) إشار الحق على الخلق (ص ٢٤٤) بتصرف يسير.

(٢) انظر رسائل العدل والتوحيد (٢/ ٦٠ و ٩٠).

ومعلوم أن هذا ليس حكماً يعم جميع الكفار، بل الذين آمنوا وصدقوا الرسل كان أكثرهم كفاراً قبل ذلك ولم يختم على قلوبهم وعلى أسماعهم، فهذه الآيات في حق أقوام مخصوصين من الكفار، فعل الله بهم ذلك عقوبة منه لهم في الدنيا بهذا النوع من العقوبة العاجلة، كما عاقب بعضهم بالمسخ قردة وخنازير وبعضهم بالطمس على أعينهم، فهو سبحانه يعاقب بالطمس على القلوب كما يعاقب بالطمس على الأعين، وهو سبحانه قد يعاقب بالضلال عن الحق عقوبة دائمة مستمرة، وقد يعاقب به إلى وقت ثم يعافي عبده ويهديه كما يعاقب بالعذاب كذلك»^(١).

فالذنوب سببها حرمان العبد من هداية التوفيق، بل والحيلولة بينه وبين الحق، ولما ذكر السلف أن الإضلال سببه ذنوب بني آدم أورد القدرية سؤالاً فقالوا: فالذنوب الأول الذي قدره الله على العبد ما سبب إضلال الله له فيه؟

قال شارح الطحاوية: «بقي أن يقال: فالذنوب الأول الجالب لما بعده من الذنوب؟ قلنا: هو عقوبة أيضاً لعدم فعله ما أمره الله به وما خلقه لأجله وهو عبادته تعالى ومحبته والإنابة إليه، فلما لم يفعل ذلك سلطت عليه الذنوب بأن زين له الشيطان الشرك والظلم والمعصية، فإنه صادف قلباً خالياً من الخير فتمكن منه، ولو كان فيه خير فعله لم يتمكن منه الشر لأنه ضد له ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤]، فيكون فراغ قلبه سبب لتمكن المعصية منه عقوبة له على عدم الإخلاص وهو محض العدل.

فإن قالوا: فذلك العدم، من خلقه فيه؟

(١) شفاء العليل (ص ١٩٣-١٩٤).

قلنا: هذا سؤال فاسد، فإن العدم كاسمه لا يفتقر إلى تكوين وإحداث، فعدم الفعل ليس أمراً وجودياً حتى يضاف إلى فاعل، فهو ليس شيئاً ثابتاً بل أمر يفرضه الذهن ويتصوره لكنه ليس بشيء ثابت في الحقيقة كالممتنع^(١).

الثالث: أن ذلك ينافي فعل الأصلح بالعباد:

قالت القدرية: إن الله تعالى يجب عليه أن يفعل بالعبد الأصلح له^(٢) حتى يؤمن ولا يجوز أن يخص المؤمن بلطفة وإعانة ونعمة يتمكن بها من الإيمان دون الكافر، إذ يقول الكافر إن الله لم يفعل الأصلح لي كما فعل بالمؤمن.

الجواب:

القول بوجوب فعل الأصلح على الله من شنيع أقوال القدرية في حق الله تعالى، إذ أوجبوا عليه ما لا يجب، وهذا منافٍ لربوبية الله تعالى: إذ هو الملك المتصرف الذي لا يسأل عن ملكه ولا عن فعله كما قال تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ومن يملك أن يسأله عما يفعل فضلاً عن أن يمنعه أو يوجب عليه تبارك وتعالى^(٣).

(١) انظر شرح الطحاوية (ص ٤٩٧).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٣٩).

(٣) وهذا وإن جاء في سياق الدلالة على كمال حكمته وعدله، إلا أنه دال على كمال قدرته، بل هو أولى، فكم من حكيم عاقل يسأل لأنه أضعف من المسؤول، وكم من سفيه ظالم لا يسألاً لبطشه وقوته، فالمانع من السؤال أولى به القوة وواجبروت

قال العمراني^(١) رحمه الله: «يُقال للقدريّة: زعمتم أنّ الله سبحانه سوى بين قلوب الخلق في اللطف بالإيمان والهداية، فهل ساوى بين قلوب هؤلاء الذين قال فيهم: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢] ومثلها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِيَ مَن يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٦] وهذه هداية توفيق والتّسديد لا هداية البيان والدلالة، فهل سوى بينهم وبين من قال فيهم: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [النحل: ١٠٨] سواء كان الطبع^(٢) على ما قلنا أو على ما قلتم... وكذلك هل يتصوّر عاقل أنّ الله سبحانه سوى بين قلوب الذين قال فيهم: ﴿فَأَعَقَبَهُمُ نَفَقًا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ٧٧] وبين قلوب الذين قال فيهم: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً﴾ [الحديد: ٢٧]»^(٣).

وقال أيضاً: «يُقال للقدريّة: إذا قلتم: إنّ الله سبحانه لم يخصّ أحداً بالهداية إلى الإيمان والمعرفة، فهل سوى بين النبي ﷺ وبين أبي جهل وأبي لهب بهذه المنزلة؟ وهل سوى بين موسى عليه السلام وفرعون بهذه المنزلة؟ فمن أصلهم الفاسد أن يقولوا: نعم سوى الله بينهم.

والملك وإن كانت الحكمة أيضاً وكما لها مانعة من ذلك أيضاً والله تعالى له كمال القوة والقدرة والملك والمشيئة والحكمة، تعالى وتقدّس.

(١) يحيى بن أبي الخير بن سالم بن أسعد العمراني الشافعي من علماء اليمن، توفي سنة (٥٥٨ هـ)، انظر ترجمته في مقدمة كتابه الانتصار لمحقق الكتاب الدكتور سعود الخلف.

(٢) يأتي ذكر قول القدريّة في الطبع.

(٣) الانتصار (٣٦٩/٢).

فَيُقَالُ لَهُمْ: قَالَ اللَّهُ: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥]

وهل درجة أفضل من المعرفة بالله وعلى قدر درجاتهم بالمعرفة بالله في الدنيا تكون درجاتهم في الآخرة بالجنة، فكيف يتصور عاقل أن الله سوى بين أنبيائه وبين أعدائه في الهداية واللفظ والتوفيق لمعرفته^(١).

ومن لطيف الحجة على القدرية المناظرة المشهورة لأبي الحسن الأشعري لشيخه الجبائي حيث قال له: «أيها الشيخ، ما قولك في ثلاثة مؤمن وكافر وصبي؟ فقال: المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة.

فقال أبو الحسن: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات؟

قال الجبائي: لا، يُقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها.

قال أبو الحسن: فإن قال: التقصير ليس مني فلو أحيتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن.

قال الجبائي: يقول الله له: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراغيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف.

(١) الانتصار (٢/٣٧١).

قال أبو الحسن: فلو قال الكافر: يارب علمت حاله كما علمت حالي فهلاً راعيت مصلحتي مثله، فانقطع الجبائي^(١).

قال شيخ الإسلام: «والقدريّة يعترفون بأن الله خلق الإنسان مريداً لكن يجعلونه مريداً بالقوة والقبول أي قابلاً لأن يريد هذا وهذا وأما كونه مريداً لهذا المعين وهذا المعين فهذا عندهم ليس مخلوقاً لله أو غلطوا، بل الله خالق هذا كله وهو الذي ألهم النفس فجورها وتقواها وكان ﷺ يقول: «اللهم آت نفسي تقواها»^(٢) والله سبحانه جعل إبراهيم وأهل بيته أئمة يدعون بأمره أو جعل آل فرعون أئمة يدعون إلى النار»^(٣).

الوجه الثالث: مناقشة بعض تأويلاتهم للنصوص التي تثبت مذهب السلف.

الأدلة التي يستدل بها السلف على أن الله تعالى يهدي من يشاء ويختصه بنعمة خاصة يؤمن بها ويهتدي، ويضل الكافر ويحول بينه وبين الإيمان أكثر من أن تُحصى، ولذلك أسوق بعض تأويلات القدريّة للنصوص، يُستدل بها على ما ورائها.

فمن ذلك تأويلهم للنصوص التي فيها الإضلال والطبع والختم على القلب ونحوه، ومن أشهر هذه التأويلات:

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٣/٣٥٦) وأصول الدين للبغدادى، وانظر الانتصار للعمراى (٢/٤٨٣) في رده على القدريّة ما دفعوا به إلزام المخالفين لهم هنا.

(٢) أخرجه مسلم في الذكر والدعاء (ح٢٧٢٢) عن زيد بن أرقم رضي الله عنه.

(٣) الفتاوى (٨/٢٠٦).

١ . قالوا: إنّ القوم لما أعرضوا وتركوا الاهتداء بهداه الذي بعث به رسله حتى صار ذلك الإعراض والنفار كالإلف والطبيعة والسجية أشبه حالهم حال من مُنع عن الشيء وصد عنه وصار هذا وقرأ في آذانهم، وختم على قلوبهم، وغشاوة على أعينهم، فلا يخلص إليها الهدى، وإنما أضاف الله تعالى ذلك إليه لأن هذه الصفة قد صارت في تمكنها وقوة ثباتها كالخلقة التي خلق عليها العبد، قالوا: ولهذا قال تعالى: ﴿كَلَّ بِلَرَانٍ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤] ^(١).

الجواب:

إنّ هذا التأويل نصفه حق ونصفه باطل، فإنّ الكفار لما أعرضوا عن الحق واستمروا عليه أصبح ذلك طبيعة لهم كالخلقة التي خلقوا عليها ولا يستطيعون تغييرها، ولكن هذا التحول في الطبيعة والثبات على الضلال إنما يحدث بقدرة الله تعالى وخلقه، وهو الذي يخلق فيهم هذه الطبيعة التي تحول بينهم وبين الإيمان ^(٢).

قال ابن القيم تعليقا على هذا القول: «لعمري إنّ الذي قاله هؤلاء حقه أكثر من باطله، وصحيحه أكثر من سقيمته... والقرآن يدل على صحة ما قالوه في الران والطبع والختم من وجه، وبطلانه من وجه.

أما صحته فإنه سبحانه جعل ذلك عقوبة لهم وجزاء على كفرهم وإعراضهم عن الحق بعد أن عرفوه، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف: ٥]

(١) رسائل العدل والتوحيد (١٩٢/٢) وانظر شفاء العليل (ص ١٨٢)، وتفسير الزمخشري (١/٥٩).

(٢) انظر تفسير الآلوسي (١/٢١٦-٢١٧).

وقال: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤]... وقد اعترف بعض القدرية بأن ذلك خلق الله سبحانه ولكنه عقوبة على كفرهم وإعراضهم السابق، فإنه سبحانه يعاقب على الضلال المقدور بإضلال بعده ويشب على الهدى بهدى بعده، كما يعاقب على^(١).

٢. وقال آخرون منهم: الكافر هو الذي طبع على قلبه بنفسه في الحقيقة وختم على قلبه، والشيطان أيضاً فعل ذلك، ولكن لما كان الله سبحانه هو الذي أقدر العبد والشيطان على ذلك نسب الفعل إليه لأقداره للفاعل على ذلك لا لأنه هو الذي فعله^(٢).

الجواب:

إنّ هذا باطل كلّ البطلان، فالكافر لا يقدر على أن يطبع على قلب أحد، وكذلك الشيطان، فإنه لم يقدره إلا على التزيين والوسوسة والدعوة إلى الكفر، ولم يقدره على خلق ذلك في قلب العبد البتة، وهو أقل من ذلك وأعجز، فمقدور الشيطان أن يدعو العبد إلى فعل الأسباب التي إذا فعلها ختم الله على قلبه وسمعه وطبع عليه كما يدعو إلى الأسباب التي إذا فعلها عاقبه الله بالنار، فعقابه بالنار كعقابه بالختم والطبع، وأسباب العقاب فعله، وتزيينها وتحسينها فعل الشيطان، والجميع مخلوق لله.

والحق أنّ الله سبحانه أقدر العبد على الفعل الذي أوجب الطبع والختم على قلبه، فلولا إقدار الله على ذلك لم يفعله^(٣).

(١) شفاء العليل بتصريف يسير (ص ١٨٣- ١٨٥)، وانظر الانتصار للعمري (٢/ ٣٧٩-٣٧٨).

(٢) تفسير الزمخشري (١/ ٦٠)، شفاء العليل (ص ١٨٧).

(٣) انظر شفاء العليل (ص ١٨٨).

قال الآلوسي: «إسناد الختم إليه عز وجل باعتبار الخلق، والذم والتشنيع الذي تشير إليه آية باعتبار كون ذلك مسبباً عما كسبه الكفار من المعاصي، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥]»^(١).

٣. وقال بعضهم: لما أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا إلى التذكر وكان ذلك مقارناً لإيراد الله سبحانه حجته عليهم أضيفت أفعالهم إلى الله لأن حدوثها إنما اتفق عند إيراد الحجة عليهم^(٢).

الجواب:

قال أهل السنة: هذا من أمحل المحال، أن يضيف الرب إلى نفسه أمراً لا يضاف ألبة لمقارنته ماهو من فعله، ومن المعلوم أن الضد يقارن الضد، فالشر يقارن الخير، والحق يقارن الباطل، والصدق يقارن الكذب، وهل يقال: إن الله يحب الكفر والفسوق والعصيان لمقارنتها ما يحبه من الإيمان والطاعة، وإنه يحب إبليس لمقارنة وجوده لوجود الملائكة؟^(٣).

٤. قال بعضهم أيضاً: لما بلغوا في الكفر إلى حيث لم يبق طريق إلى الإيمان لهم إلا بالقسر والإلجاء، ولم تقتض حكيمته تعالى أن يقسرهم على الإيمان لئلا تزول حكمة التكليف عبر عن ترك الإلجاء

(١) روح المعاني (١/٢١٧).

(٢) شفاء العليل (ص ١٨٨).

(٣) شفاء العليل (ص ١٨٨).

والقسر بالحثم والطبع إعلاماً لهم بأنهم في الكفر والإعراض إلى حيث لا يتهون عنه إلا بالقسر، وتلك الغاية في وصف لجاحهم وتماديهم في الكفر^(١).

الجواب:

قال ابن القيم: «هذا كلام باطل فإنه سبحانه قادر على أن يخلق فيهم مشيئة الإيمان وإرادته ومحبه فيؤمنون بغير قسر ولا إلقاء، بل إيمان اختيار وطاعة كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وإيمان القسر والإلقاء لا يسمى إيماناً ولهذا يؤمن الناس كلهم يوم القيامة ولا يسمى ذلك إيماناً لأنه عن إلقاء واضطرار، وما يحصل للنفوس من المعرفة والتصديق بطريق الإلقاء والإضطرار والقسر لا يسمى هدى.

فقولكم لم يبق طريق إلى الإيمان إلا بالقسر باطل، فإنه بقي إلى إيمانهم طريق لم يرهم الله إياه وهو مشيئته وتوفيقه وإلهامه وإمالة قلوبهم إلى الهدى وإقامتها على الصراط المستقيم، ذلك أمر لا يعجز عنه رب كل شيء ومليكه، بل هو القادر عليه كقدرته على خلق ذواتهم وصفاتهم وذرياتهم، ولكن منعهم ذلك لحكمته وعدله فيهم وعدم استحقاقهم وأهليتهم لبذل ذلك لهم كما منع السفيل خصائص العلو، ومنع الحار خصائص البارد، ومنع الخبيث خصائص الطيب»^(٢).

٥. قالوا أيضاً: الحثم والطبع هو شهادته سبحانه عليهم بأنهم لا يؤمنون^(٣).

الجواب:

(١) شفاء العليل (ص ١٨٩) والكشاف للزخشري (١/ ٦٠).

(٢) شفاء العليل (ص ١٨٩ - ١٩٠) باختصار.

(٣) رسائل العدل والتوحيد (٢/ ٣٧ و ١٩٢)، وانظر شفاء العليل (ص ١٩٠)، وأصول الدين للبغدادي (ص ١٤١).

إنَّ هذا من أعجب التَّأويلات والتَّمحلات: أن يُقال لمن أخبر عن غيره بأنَّه مطبوعٌ على قلبه أو مختوم عليه: إنَّه قد ختم وطبع على قلبه، فهذا من الكذب على اللغات كلّها وخصوصاً اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، ولا يحتاج هذا إلى كبير تدليل على بطلانه، فإنَّ هذا يعني أنَّه يجوز أن يُنسب لأيِّ شخص أنَّه خلق السَّموات والأرض لأنَّه حكى عن الله تعالى أنَّه خالقهما، فانظر إلى أيِّ مدى وصل بأهل الباطل تحريفهم للكتاب العزيز واللغة بل المنطق والعرف العام بين النَّاس كلَّهم^(١).

٦. أخيراً، قالت القدريّة: لا يلزم من الطبع والختم والقفل أن تكون مانعة من الإيمان، بل يجوز أن يجعل الله فيهم ذلك من غير أن يكون منهم من الإيمان، بل يكون ذلك من جنس الغفلة والبلادة والعشا في البصر فيورث ذلك إعراضاً عن الحق وتعامياً عنه، ولو أمعن النظر وتفكر وتدبر لما أثر على الإيمان غيره^(٢).

الجواب:

قال ابن القيم: «هذا الذي قالوه يجوز أن يكون في أول، الأمر فإذا تمكن واستحكم من القلب ورسخ فيه امتنع معه الإيمان، ومع هذا فهو أثر فعله وإعراضه وغفلته وإيثار شهوته وكبره على الحق والهدى، فلما تمكن فيه واستحكم صار صفة راسخة وطبعاً وختماً وقفلاً ورائاً، فكان مبدؤه غير

(١) انظر (ص ١٩١) شفاء العليل وانظر الانتصار للعمري (٢/ ٣٦١).

(٢) شفاء العليل (ص ١٩١).

حائل بينهم وبين الإيمان، والإيمان ممكن معه، ولو شأؤوا لآمنوا مع مبادئ تلك الموانع فلما استحکمت لم يبق إلى الإيمان سبيل»^(١).

ومن ذلك تأويلهم للتصوص التي فيها أن الله هو الذي هدى المؤمنين هداية التوفيق وتفضل عليهم بها، ومن أشهر ذلك:

١. قول بعضهم: الهداية منقسمة إلى معان منها: الهداية بمعنى البيان والدلالة فهذا عام لجميع المكلفين... وهداية بمعنى الزيادة في التوفيق والتسديد وهي تختص بالمهتدين بأنفسهم لأنها مشروطة بتقدم الاهتداء منهم كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد: ١٧] فهي إذن ثواب وإمداد من الله تعالى على اهتدائهم بأنفسهم^(٢).

والجواب:

قال الشيخ العمراني: «إذا وافقت أن الله يخلق الهداية في قلوب المهتدين ويكون ذلك إنعاماً منه وتفضلاً لاهتدائهم بأنفسهم قلنا: فلا يمنع أن ينعم الله عليهم أولاً بخلق الهداية في قلوبهم لأن الموصوف بالهداية في الاستدامة والانتفاء كان موصوفاً بابتداء الهداية لهم ونقول: لولا هداهم الله أولاً ما اهتدوا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾ [الاسراء: ٩٧] ويريد بالهداية هنا اللطف

(١) شفاء العليل إلى (ص ١٩٢).

(٢) رسائل العدل والتوحيد (١/٢٩٦) و (٢/٨٧)، وانظر الانتصار للعمراني (٢/٣٥٨).

في التسديد والتأييد الذي يختص بالمؤمنين، ويدل على صحّة قولنا قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٦] ^(١).

٢. قال بعضهم: إنّما أخبر تعالى عن قدرته على الهدى والضلال ولا يلزم منه أنّه فعل ذلك حقاً كي لا يظن جاهل أنّ الله عاجز عن أن يمنع الضلال من الضلالة ^(٢).

الجواب:

إنّ ما ذكره وإن كان حقاً في نفسه فإنّه لا ينفي ما هو زائد عليه من أنّه تعالى يفعل ذلك حقاً، والنصوص الكثيرة المتوافرة تدل على أنّه تعالى يهدي من يشاء ويضلّ من يشاء وقد تقدم كثير منها. لكن يلاحظ هنا في مثل هذا القول أنّ نفي هداية الله تعالى وإضلاله ليس ملازماً لنفي القدرة عليهما، كما في هذه الشبهة التي تدل على أنّ بعض القدرية كان ينطلق في نفي هداية التوفيق عن الله تعالى من كونها تستلزم الظلم أو تنافي الأصلح، ولا يصل به الحال إلى نفي قدرته عليهما من أساسه ^(٣).

(١) الانتصار (٢/٣٥٩).

(٢) رسائل العدل والتوحيد (٢/٣٦).

(٣) وهو قول بعضهم كما في المرجع السابق وغيره، لكن ينبغي التنبيه إلى أنّ هذا القول يحتمل أمرين، الأول أنّه قادر على هداية العبد وإضلال أي قادر على جنس الهداية والإضلال كقول بعضهم في القدرة على جنس أفعال العبد، وهذا تأويل لا يخرجهم عن كونهم ينفون القدرة، وأظنه هو مقصودهم، والآخر أنّه تعالى قادر على عين هداية العبد التي اهتدي بها = وعين ضلاله الذي ضلّ به، وهذا يعني أنّ صاحب هذا القول لا يمنع قدرة الله تعالى على الهدى والضلال بل ينفي فعله لهما وبينهما فرق.

٣. قال آخرون: إن معنى هداية الله تعالى في مثل قوله عز وجل: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: ٥٦] أي أنك لا تنجي من العذاب ولكن الله هو الذي ينجي من يشاء^(١).

الجواب:

إن ما قالوه مخالف لما ورد عن السلف في تفسير هذه النصوص وأمثالها، فإن قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ نزلت في عم النبي ﷺ حين أبى أن يسلم كما ذكر ذلك ابن كثير رحمه الله عن ابن عباس وابن عمر ومجاهد والشعبي وهو ثابت في الصحيحين، قال ابن كثير: «يقول تعالى لرسوله صلوات الله وسلامه عليه: إِنَّكَ يَا مُحَمَّد لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ: أي ليس ذلك إليك إنما عليك البلاغ، والله يهدي من يشاء وله الحكمة البالغة والحجة الدامغة كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢] وقال: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، وهذه الآية أخص من هذا كله، فإنه قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ أي هو أعلم بمن يستحق الهداية ممن يستحق الغواية^(٢).

وتأويل الهداية بالنجاة ليس معروفاً من لسان العرب، فهو تحريف، ثم إن كان مرادهم النجاة من عذاب الله فإن هذا المعنى لا يخفى على النبي ﷺ فما كان ليظن ﷺ أنه يملك نجاة أحد من

(١) رسائل العدل والتوحيد (١/٢٩٩-٣٠٠).

(٢) تفسير ابن كثير (٦/٢٤٦).

عذاب الله، وإن كان لمحبتّه وسفقتّه على الناس حريصاً على هداية البشر كلّهم فأبان الله تعالى له أنّ الذي بيده هداية البلاغ وأما التوفيق للهداية فإنه لله وحده.

وبهذا يتبيّن صحّة قول السلف الصّالح وسلامة معتقدهم في هذه المسألة وأنّ الله تعالى قادر على هداية العباد وإصلاحهم، فمن اهتدى فبفضله عزّ وجلّ، ومن ضل فبعده تعالى، والله أعلم وأحكم.

خامساً: إنكار عذاب القبر.

من الأمور الغيبيّة التي أنكرها الجاهليّون وتبعهم عليها بعض الفلاسفة وأهل الأهواء: إنكار الحياة البرزخيّة وما فيها من عذاب الكفار ونعيم المؤمنين.

وقد اشتهر إنكاره عن الخوارج وبعض المعتزلة كضرار بن عمرو^(١) وبشر المريسي^(٢)، وبعض المعتزلة يقرّبه إجمالاً لكن على خلاف منهج السلف^(٣).

قال القرطبي رحمه الله: «أنكرت الملاحدة ومن تمذهب من الإسلاميين بمذهب الفلاسفة عذاب القبر وأنه ليس له حقيقة»^(٤).

(١) ضرار بن عمرو القاضي، معتزلي جلد له مقالات خبيثة، شهد عليه أحمد بن حنبل عند القاضي فأمر بضرب عنقه فهرب، مات في زمن الرّشيد، السير (١٠/٥٤٤).

(٢) فتح الباري (٣/٢٣٣).

(٣) انظر رسائل العدل والتوحيد (١/٢٤٨).

(٤) التذكرة (ص ١٢٥).

ولا حجة لهؤلاء المنكرين غير الاستبعاد والإحالة لما لا يدركونه بحواسهم، وهذا يدل دلالة واقعية ملموسة على السبب الذي من أجله تصدرت صفة الإيمان بالغيب صفات المؤمنين في أول كتاب الله حيث قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٣] ولا شك ولا ريب أن الأدلة القطعية جاءت بإثبات عذاب القبر ونعيمه، ونذكر هنا بعضاً منها:

فمن كتاب الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام: ٩٣].

وقال: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَىٰ الْإِنْفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يَرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: ١٠١].

وقال: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] قال الحافظ ابن كثير: «وهذه الآية أصل كبير في استدلال أهل السنة على عذاب البرزخ في القبور»^(١).

قال الرازي: «احتج أصحابنا^(٢) بهذه الآية على إثبات عذاب القبر، قالوا الآية تقضي عرض النار عليهم غدوًّا وعشيًّا وليس المراد منه يوم القيامة لأنه قال: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ

(١) التفسير (١٤٦/٧).

(٢) يعني الأشاعرة، وقد أوردت قول الرازي لأنهم يوافقون أئمة السلف في ما نقله عنهم في تفسير الآية.

أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴿غافر: ٤٦﴾، وليس المراد منه أيضا الدنيا لأن عرض النار عليهم غدواً وعشياً ما كان حاصلًا في الدنيا، فثبت أن هذا العرض إنما حصل بعد الموت وقبل يوم القيامة، وذلك يدل على إثبات عذاب القبر في حق هؤلاء وإذا ثبت في حقهم ثبت في حق غيرهم لأنه لا قائل بالفرق^(١).

قال الرازي: «فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من عرض النار عليهم غدواً وعشياً عرض النصائح عليهم في الدنيا لأن أهل الدين إذا ذكروا لهم الترغيب والترهيب وخوفوهم بعذاب الله فقد عرضوا عليهم النار ثم نقول في الآية ما يمنع من حملها على عذاب القبر وبيانه من وجهين، الأول: أن ذلك العذاب يجب أن يكون دائماً غير منقطع، وقوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦] يقتضي أن لا يحصل ذلك العذاب إلا في هذين الوقتين فثبت أن هذا لا يمكن حمله على عذاب القبر.

الثاني: أن الغدوة والعشية إنما يحصلان في الدنيا أما في القبر فلا وجود لهما فثبت بهذين الوجهين أنه لا يمكن حمل هذه الآية على عذاب القبر.

والجواب عن السؤال الأول أن في الدنيا عرض عليهم كلمات تذكرهم أمر النار لا أنه يعرض عليهم نفس النار أفعلى قولهم يصير معنى الآية الكلمات المذكورة لأمر النار كانت تعرض عليهم وذلك يفضي إلى ترك ظاهر اللفظ والعدول إلى المجاز، أما قوله: الآية تدل على حصول هذا العذاب في هذين الوقتين وذلك لا يجوز قلنا لم لا يجوز أن يكتفى في القبر بإيصال العذاب إليه في هذين الوقتين ثم عند قيام القيامة يلقي في النار فيدوم عذابه بعد ذلك وأيضا لا يمتنع أن يكون ذكر الغدوة

(١) تفسير الرازي (٥٢١/٩).

والعشية كنايةً على الدوام كقوله: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ٦٢] أما قوله إنه ليس في القبر والقيامة غدوةً وعشيةً قلنا لم لا يجوز أن يقال عند حصول هذين الوقتين لأهل الدنيا يعرض عليهم العذاب^(١).

وقد بوب البخاري لها بقوله: «باب ما جاء في عذاب القبر»^(٢).

وكذلك قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [ابراهيم: ٢٧]، فعن البراء بن عازب رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «إذا أقعد المؤمن في قبره أتى ثم شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فذلك قوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت»، قال البخاري: حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة بهذا وزاد: يثبت الله الذين آمنوا نزلت في عذاب القبر»^(٣).

ومن السنة: حديث عائشة رضي الله عنها وعن أبيها أن رسول الله ﷺ كان يدعو في الصلاة: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال وأعوذ بك من فتنة المحيا وفتنة الممات»^(٤).

وعن عائشة رضي الله عنها أيضاً أن يهودية دخلت عليها فذكرت عذاب القبر فقالت لها: أعاذك الله من عذاب القبر، فسألت عائشة رسول الله ﷺ عن عذاب القبر فقال: «نعم عذاب القبر»

(١) تفسير الرازي (٩/٥٢١-٥٢٢).

(٢) البخاري كتاب الجنائز انظر الفتح (٣/٢٣١).

(٣) البخاري في الجنائز (ح ١٣٦٩) والزيادة في مسلم في صفة الجنة ونعيمها (ح ٢٨٧١).

(٤) البخاري في الأذان (ح ٨٣٣).

قالت عائشة رضي الله عنها فما رأيت رسول الله ﷺ بعد صلى صلاة إلا تعوذ من عذاب القبر^(١).

وعن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يعلمهم هذا الدعاء كما يعلمهم السورة من القرآن يقول: «قولوا اللهم إنا نعوذ بك من عذاب جهنم، وأعوذ بك من عذاب القبر وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات»^(٢).

وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال بينما النبي ﷺ في حائط لبني النجار على بغلة له ونحن معه إذ حادت به فكادت تلقيه، وإذا أقبر ستة أو خمسة أو أربعة، فقال: «من يعرف أصحاب هذه الأقبر؟» فقال رجل: أنا، قال: «فمتى مات هؤلاء؟» قال: ماتوا في الإشرار، فقال: «إن هذه الأمة تبلى في قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه»^(٣).

وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: مرّ النبي ﷺ بحائط من حيطان المدينة أو مكة فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما، فقال النبي ﷺ: «يعذبان وما يعذبان في كبير، ثم قال: بلى كان أحدهما لا يستتر من بوله، وكان الآخر يمشي بالنميمة» ثم دعا بجريدة فكسرها كسرتين فوضع على كل قبر

(١) البخاري في الجنائز (ح ١٣٧٢) ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة (ح ٥٨٤)، وفيه دليل على أن اليهود كانوا يؤمنون بعذاب القبر.

(٢) مسلم في المساجد ومواضع الصلاة (ح ٥٩٠).

(٣) مسلم في الجنة وصفة نعيمها (ح ٢٨٦٧).

منهما كسرة فليل له: يا رسول الله لم فعلت هذا ؟ قال: «لعله أن يخفف عنهما ما لم تيسر أو إلى أن ييسر»^(١).

قال النووي: «اعلم أن مذهب أهل السنة إثبات عذاب القبر وأُقد تظاهرت عليه دلائل الكتاب والسنة أقال الله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦] الآية وتظاهرت به الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ من رواية جماعة من الصحابة في مواطن كثيرة أولا يمتنع في العقل أن يعيد الله تعالى الحياة في جزء من الجسد أوعذبه أإذا لم يمنعه العقل وورد الشرع به وجب قبوله واعتقاده»^(٢).

عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال عمر رضي الله عنه: سيكون بعدنا قوم يكذبون بالرجم، ويكذبون بالحوض، ويكذبون بالشفاعة، ويكذبون بعذاب القبر، ويكذبون بقوم يخرجون من النار.^(٣)

وعن البراء بن عازب وابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿وَالَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا بَدُونَ ذَلِكَ﴾ [الطور: ٤٧] قالوا: «عذاب القبر»^(٤).

(١) أخرجه البخاري في الوضوء (ج٢١٦) ومسلم في الطهارة (ج٢٩٢).

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم (ج١٧/٢٠٠)، مع التحفظ على تقديم العقل على الشرع إذ الشرع لا يأتي بما يحيله العقل أصلاً فلا داعي لاشتراطه قبول العقل.

(٣) الشريعة للأجري (ث٧٦٦).

(٤) تفسير الطبري (١١/٤٩٩).

وقيل للإمام أحمد: «عذاب القبر ومنكر ونكير؟ قال: تؤمن بهذا كله ومن أنكر واحدة من هذه فهو جهمي»^(١).

وقال أيضاً: «عذاب القبر حق ما ينكره إلا ضالّ مضل»^(٢).

وقال أبو بكر الإسماعيلي في اعتقاد أهل السنة: «ويقولون إن عذاب القبر حق، يعذب الله من استحقه إن شاء، وإن شاء عفى عنه، لقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، فأثبت لهم ما بقيت الدنيا عذاباً بالغدو والعشي دون ما بينهما، حتى إذا قامت القيامة عذبوا أشد العذاب، بلا تخفيف عنهم كما كان في الدنيا، وقال: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى﴾ [طه: ١٢٤] يعني قبل فناء الدنيا، لقوله بعد ذلك: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى﴾ بين أن المعيشة الضنك قبل يوم القيامة، وفي معايتنا اليهود والنصارى والمشركين في العيش الرغد والرفاهية في المعيشة ما يعلم به انه لم يرد به ضيق الرزق في الحياة الدنيا لوجودنا^(٣) مشركين في سعة من أرزاقهم، وإنما أراد به بعد الموت، قبل الحشر.

(١) مسائل ابن هانئ (١/١٩١).

(٢) طبقات الحنابلة (١/٦٢).

(٣) أي لأننا وجدنا مشركين أغنياء وفي سعة رزق.

ويؤمنون بمسألة منكر ونكير على ما ثبت به الخبر عن رسول الله ﷺ، مع قول الله تعالى:

﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [ابراهيم: ٢٧] (١).

وقال ابن أبي عاصم (٢) بعد أن ذكر بعض النصوص في عذاب القبر: «وفي المسألة أخبار ثابتة والأخبار التي في المسألة في القبر منكر ونكير أخبار ثابتة توجب العلم» (٣).

وقد أنكر بعض أهل السنة عود الروح إلى الجسد قال ابن حجر رحمه الله: «وذهب ابن حزم وابن هبيرة (٤) إلى أن السؤال يقع على الروح فقط من غير عود إلى الجسد أو خالفهم الجمهور فقالوا: تعاد الروح إلى الجسد أو بعضه كما ثبت في الحديث أو لو كان على الروح فقط لم يكن للبدن بذلك اختصاص أو لا يمنع من ذلك كون الميت قد تنفرق أجزأؤه لأن الله قادر أن يعيد الحياة إلى جزء من الجسد ويقع عليه السؤال أكما هو قادر على أن يجمع أجزأه.

والحامل للقائلين بأن السؤال يقع على الروح فقط أن الميت قد يشاهد في قبره حال المسألة لا أثر فيه من إقعاد ولا غيره أو لا ضيق في قبره ولا سعة وكذلك غير المقبور كالمصلوب.

(١) صحيح الاعتقاد فقرة (٣٨).

(٢) الحافظ المتقن أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضحّاك بن مخلد الشّيباني الإمام السّلفي صاحب المصنّفات ومن أشهرها الأحاد والمثاني وكتاب السنّة، توفي سنة (٢٨٧ هـ)، السّير (١٣/ ٤٣٠).

(٣) السنّة (ص ٤٠٥-٤٠٦).

(٤) الوزير الكامل والإمام العادل عون الدين يمين الخلافة أبو المظفر يحيى بن محمّد بن هبيرة بن سعيد الشّيباني الدّوري العراقي الحنبلي صاحب التصانيف كان سلفياً أثرياً ديناً خيراً متعبداً عاقلاً، توفي سنة (٥٦٠ هـ)، السّير (٢٠/ ٤٢٦).

وجوابهم: أن ذلك غير ممتنع في القدرة، بل له نظير في العادة وهو النائم فإنه يجد لذة وألماً لا يدركه جليسه، بل يقظان قد يدرك ألماً أو لذة لما يسمعه أو يفكر فيه ولا يدرك ذلك جليسه.

وإنما أتى الغلط من قياس الغائب على الشاهد وأحوال ما بعد الموت على ما قبله والظاهر أن الله تعالى صرف أبصار العباد وأسماعهم عن مشاهدة ذلك وستره عنهم إبقاء عليهم لئلا يتدافنوا، وليست للجوارح الدنيوية قدرة على إدراك أمور الملكوت إلا من شاء الله. وقد ثبتت الأحاديث بما ذهب إليه الجمهور^(١).

وقد تكلم بعض أهل السنة في خبر البراء بن عازب من حيث إسناده، ومن حيث متنه، قال ابن القيم رحمه الله: «قال أبو حاتم البستي^(٢): خبر الأعمش عن المنهال بن عمرو عن زاذان عن البراء سمعه الأعمش عن الحسن بن عمار عن المنهال بن عمرو وأزاذان لم يسمع من البراء فلذلك لم أخرجه^(٣)».

فذكر له علتين: انقطاعه بين زاذان والبراء أو دخول الحسن بن عمار بين الأعمش والمنهال. وقال أبو محمد بن حزم: ولم يرو أحد في عذاب القبر أن الروح ترد إلى الجسد إلا المنهال بن عمرو، وليس بالقوي وقد قال تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾

(١) فتح الباري (٣/٢٣٥).

(٢) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي البستي الإمام المحدث الحافظ صاحب التصانيف، قال عنه الحاكم أبو عبد الله: كان ابن حبان من أوعية العلم في الفقه واللغة والحديث والوعظ، من أشهر مصنفاته كتابه التقاسيم والأنواع وكتاب الثقات والمجروحين، توفي سنة (٣٥٤ هـ)، السير (١٦/٩٢).

(٣) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان لابن بلبان (٧/٣٨٧).

ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿البقرة: ٢٨﴾ فصَحَّ أنها حياتان وموتتان فقط ولا ترد الروح إلا لمن كان ذلك آية له كمن أحياه عيسى، وكل من جاء فيه نص بذلك^(١).

ولم أعلم أحداً طعن في هذا الحديث إلا أبا حاتم البستي وابن حزم ومجموع ما ذكره ثلاث: إحداها: ضعف المنهال، والثانية: أن الأعمش لم يسمعه من المنهال، والثالثة: أن زاذان لم يسمعه من البراء، وهذه علل واهية جداً.

فأما المنهال بن عمرو: فروى له البخاري في صحيحه وقال يحيى بن معين والنسائي: المنهال ثقة. وقال الدارقطني: صدوق وأذكره ابن حبان في الثقات، والذي اعتمده أبو محمد بن حزم في تضعيفه: أن ابن أبي حاتم حكى عن شعبة أنه تركه وحكاه أحمد عن شعبة، وهذا لو لم يذكر سبب تركه لم يكن موجباً لتضعيفه، لأن مجرد ترك شعبة له لا يدل على ضعفه، فكيف وقد قال ابن أبي حاتم: إنها تركه شعبة لأنه سمع في داره صوت قراءة بالتطريب، وروى عن شعبة قال: أتيت منزل المنهال، فسمعت صوت الطنبور فرجعت فهذا سبب جرحه^(٢).

ومعلوم أن شيئاً من هذا لا يقدر في روايته، لأن غايته أن يكون عالماً به مختاراً له ولعله متأول فيه، فكيف وقد يمكن أن لا يكون ذلك بحضوره ولا إذنه ولا علمه، وبالجملية: فلا يرد حديث الثقات بهذا وأمثاله.

(١) انظر الدرّة فيما يجب اعتقاده لابن حزم (ص ٢٠٨) وما بعدها.

(٢) انظر تهذيب الكمال للمزي (٥٧١ / ٢٨).

وأما العلة الثانية: وهي أن بين الأعمش فيه وبين المنهال: الحسن بن عمار، فجوابها: أنه قد رواه عن المنهال جماعة كما قاله ابن عدي^(١)، فرواه عبد الرزاق عن معمر عن يونس بن حباب عن المنهال^(٢)، ورواه حماد بن سلمة عن يونس عن المنهال^(٣)، فبطلت العلة من جهة الحسن بن عمار، ولم يضر دخول الحسن شيئاً.

وأما العلة الثالثة: وهي أن زاذان لم يسمعه من البراء، فجوابها: من وجهين: أحدهما: أن أبا عوانة الإسفراييني رواه في صحيحه وصرح فيه بسماع زاذان له من البراء فقال: سمعت البراء بن عازب فذكره^(٤).

والثاني: أن ابن مندة رواه عن الأصم حدثنا الصنعاني أخبرنا أبو النضر عيسى بن المسيب عن عدي بن ثابت عن البراء، فذكره، فهذا عدي بن ثابت قد تابع زاذان، قال ابن مندة: ورواه أحمد بن حنبل، ومحمود بن غيلان، وغيرهما عن أبي النضر، ورواه ابن مندة أيضاً من طريق محمد بن سلمة عن خصيف الجزري عن مجاهد عن البراء. قال أبو موسى الأصبهاني: هذا حديث حسن مشهور بالمنهال عن زاذان وشجعه أبو نعيم والحاكم وغيرهما^(٥).

(١) الكامل لابن عدي (٤٢/٨).

(٢) المصنف لعبد الرزاق (ح ٦٧٣٧).

(٣) المعروف أنه من رواية حماد بن زيد عن يونس أخرجه أحمد بعد حديث عبد الرزاق (ح ١٨١٤) وابن ماجه مختصراً في الجنائز (ح ١٥٤٨) فلعله وهم من ابن القيم.

(٤) تصريح زاذان بالسماع في المستدرک للحاکم (١/٣٧)، ولم أجد صحيح أبي عوانة ولم يذكره الحافظ ابن حجر في إتحاف المهرة مع أنه أورد طرق الحديث عنده (١/٤٥٩).

(٥) انظر الإبان لابن مندة (٢/٩٦٥).

وأما ما ظنه أبو محمد بن حزم من معارضة هذا الحديث لقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨] الآية وأنها حياتان وموتتان لا غير.

فجوابه: أنه ليس في الحديث أنه يحيا حياةً مستقرةً في قبره والحياتان المذكورتان في الآية: هما اللتان ذكرا في قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَيْنِ﴾ [غافر: ١١] وهاتان حياتان مستقرتان وأما رد الروح إليه في البرزخ للسؤال فردُّ عارض لا يتصل به حياة بعد حياة ثالثة، فلا معارضة بين الحديث والقرآن بوجه من الوجوه^(١).

مناقشة قول من أنكر أحوال القبر:

من المهم ملاحظة ما ذكرناه سابقاً أنَّ إنكار الأمور الغيبية تختلف عن مناقشة أهل الأهواء في مسائل الصفات مثلاً، لأنَّ مبنى النقاش في مسائل الغيب في غير ذات الله تعالى وصفاته يدور مع ضعف الإيمان بقدرة الله، ولذلك لا تجد لمن ينكر أمراً من الأمور الغيبية من شبهة سوى الاستبعاد والإحالة العقلية، أو عدم الوقوع وهذا دأب العقلانيين في عصرنا ممن ينكر الحقائق الشرعية التي تعتمد على الإيمان واليقين كوجود الملائكة والجن وظهور المهدي والدجال فضلاً عن عذاب القبر ونعيمه^(٢).

وشبهة الملاحدة الذين أنكروا عذاب القبر سواء ممن انتسب للإسلام أو من غيرهم حكاها ابن القيم رحمه الله فقال: «قالوا: فإننا نكشف القبر فلا نجد فيه ملائكة عمياً صماً يضربون الموتى بمطارق

(١) شرح السنن وانظر كتاب الروح (ص ٨٢-٩٤).

(٢) انظر مثلاً منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير (ص ٧٣٣) وما بعدها.

من حديد، ولا نجد هناك حيات ولا ثعابين ولا نيراناً تأجج، ولو كشفنا حاله في حالة من الأحوال لوجدناه لم يتغير، ولو وضعنا على عينيه الزئبق وعلى صدره الخردل لوجدناه على حاله^(١)، وكيف يفسح مد بصره أو يضيق عليه ونحن نجده بحاله ونجد مساحته على حد ما حفرناها لم يزد ولم ينقص، وكيف يسع ذلك اللحد الضيق له وللملائكة وللصورة التي تؤنسه أو توحشه؟.

قال إخوانهم من أهل البدع والضلال^(٢): وكل حديث يخالف مقتضى العقول والحس يقطع بتخطئه قائله، قالوا: ونحن نرى المصلوب على خشبة مدة طويلة لا يسأل، ولا يجيب، ولا يتحرك، ولا يتوقد جسمه ناراً، ومن افترسته السباع ونهشته الطيور وتفرقت أجزاؤه في أجواف السباع وحواصل الطيور وبطن الحيتان ومدارج الرياح، كيف تسأل أجزاؤه مع تفرقها؟! وكيف يتصور مسألة الملكين لمن هذا وصفه؟! وكيف يصير القبر على هذا روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار؟! وكيف يضيق عليه حتى تلثم أضلاعه؟!^(٣).

ثم أجاب رحمه الله بأجوبة عشرة أنقلها باختصار:

الأمر الأول: أن يُعلم أن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يخبروا بما تحيله العقول وتقطع باستحالته، بل أخبرهم قسماً:

أحدهما: ما تشهد به العقول والفطر.

(١) الزئبق شديد التأثير بالحركة ومثله الخردل لصغره واستدارته، فلعل مقصده أنه لم يتحرك البتة.

(٢) من المعتزلة وغيرهم.

(٣) الروح (ص ١١١-١١٢) وأشار كل من رد على ابن حزم وابن هيرة ومن أنكر شيئاً من أحوال البرزخ إلى دور الإحالة العقلية للخبر الغيبي وردهم في ذلك واحد تقريباً وهو أنه لا يبعد عن قدرة الله شيء.

الثاني: ما لا تدركه العقول بمجرد ما كالغيوب التي أخبروا بها عن تفاصيل البرزخ واليوم الآخر، وتفاصيل الثواب والعقاب، ولا يكون خبرهم محالاً في العقول أصلاً.

الأمر الثاني: أن الواجب الفهم عن الرسول ﷺ، من غير غلو ولا تقصير، فلا يحمل كلامه ما لا يحتمله ولا يُقصر به عن مراده، وما قصده من الهدى والبيان.

الأمر الثالث: أن الله سبحانه جعل الدور ثلاثاً، دار الدنيا، ودار البرزخ، ودار القرار، وجعل لكل دار أحكاماً تختص بها، وركب هذا الإنسان من بدن ونفس، وجعل أحكام دار الدنيا على الأبدان، والأرواح تبعاً لها، ولهذا جعل أحكامه الشرعية مرتبة على ما يظهر من حركات اللسان والجوارح وإن أضمرت النفوس خلافه.

وجعل أحكام البرزخ على الأرواح والأبدان تبعاً لها، فكما تبعت الأرواح الأبدان في أحكام الدنيا فتألمت بألمها والتذت براحتها وكانت هي التي باشرت أسباب النعيم والعذاب تبعت الأبدان الأرواح في نعيمها وعذابها، والأرواح حيث ذهي التي تباشر العذاب والنعيم.

فالأبدان هنا ظاهرة والأرواح خفية، والأبدان كالقبور لها، والأرواح هناك ظاهرة والأبدان خفية في قبورها، تجري أحكام البرزخ على الأرواح فتسري إلى أبدانها نعيماً أو عذاباً كما تجري أحكام الدنيا على الأبدان فتسري إلى أرواحها نعيماً أو عذاباً.

وقد أرانا الله سبحانه بلطفه ورحمته وهدايته من ذلك أنموذجاً في الدنيا من حال النائم، فإن ما ينعم به أو يعذب في نومه يجري على روجه أصلاً والبدن تبع له، وقد يقوى حتى يؤثر في البدن تأثيراً

مشاهداً فيرى النائم في نومه أنه ضرب فيصبح وأثر الضرب في جسمه، ويرى أنه قد أكل أو شرب فيستيقظ وهو يجد أثر الطعام والشراب في فيه ويذهب عنه الجوع والظما^(١).

وأعجب من ذلك أنك ترى النائم يقوم في نومه ويضرب وييطش ويدافع كأنه يقظان، وهو نائم لا شعور له بشيء من ذلك، وذلك أن الحكم لما جرى على الروح استعانت بالبدن من خارجه ولو دخلت فيه لاستيقظ وأحس، فإذا كانت الروح تتألم وتتعم ويصل ذلك إلى بدنها بطريق الاستبعا، فهكذا في البرزخ بل أعظم، فإن تجرد الروح هنالك أكمل وأقوى وهي متعلقة ببدنها لم تنقطع عنه كل الانقطاع، فإذا كان يوم حشر الأجساد وقيام الناس من قبورهم صار الحكم والنعيم والعذاب على الأرواح والأجساد ظاهراً أبدياً أصلاً.

ومتى أعطيت هذا الموضع حقه تبين لك أن ما أخبر به الرسول من عذاب القبر ونعيمه وضيقه وسعته وضمه وكونه حفرة من حفر النار أو روضة من رياض الجنة مطابق للعقل، وأنه حق لا مزية فيه، وإن من أشكل عليه ذلك فمن سوء فهمه وقلة علمه أتى.

الأمر الرابع: أن الله سبحانه جعل أمر الآخرة وما كان متصلاً بها غيباً، وحجبها عن إدراك المكلفين في هذه الدار، وذلك من كمال حكمته، وليتميز المؤمنون بالغيب من غيرهم.

وسر المسألة أن هذه السعة والضيق والإضاءة والخضرة والنار ليس من جنس المعهود في هذا العالم، والله سبحانه إنما أشهد بني آدم في هذه الدار ما كان فيها ومنها، فأما ما كان من أمر الآخرة فقد أسبل عليه الغطاء ليكون الإقرار به والإيمان سبباً لسعادتهم، فإذا كشف عنهم الغطاء صار عياناً

(١) ولا شك أن مقصود ابن القيم أحياناً وليس دائماً.

مشاهداً، فلو كان الميت بين الناس موضوعاً لم يمتنع أن يأتيه الملكان ويسألانه من غير أن يشعر الحاضرون بذلك، ويحييهما من غير أن يسمعا كلامه، ويضربانه من غير أن يشاهدا الحاضرون ضربه، وهذا الواحد منا ينام إلى جنب صاحبه فيعذب في النوم، ويضرب، ويألم، وليس عند المستيقظ خبر من ذلك البتة، وقد سرى أثر الضرب والألم إلى جسده.

الأمر الخامس: أن النار التي في القبر والخضرة ليست من نار الدنيا ولا من زروع الدنيا فيشاهده من شاهد نار الدنيا وخضرها، وإنما هي من نار الآخرة وخضرها وهي أشد من نار الدنيا، فلا يحس به أهل الدنيا، فإن الله سبحانه يحمي عليه ذلك التراب والحجارة التي عليه وتحتة حتى يكون أعظم حرّاً من جمر الدنيا ولو مسها أهل الدنيا لم يحسوا بذلك، بل أعجب من هذا أن الرجلين يدفنان أحدهما إلى جنب الآخر وهذا في حفرة من حفر النار لا يصل حرّها إلى جاره، وذلك في روضة من رياض الجنة لا يصل روحها ونعيمها إلى جاره.

وقدرة الرب تعالى أوسع وأعجب من ذلك، وقد أرانا الله من آيات قدرته في هذه الدار ما هو أعجب من ذلك بكثير ولكن النفوس مولعة بالتكذيب بما لا تحط به علماً إلا من وفقه الله وعصمه.

الأمر السادس: أن الله سبحانه وتعالى يحدث في هذه الدار ما هو أعجب من ذلك، فهذا جبريل كان ينزل على النبي ﷺ، ويتمثل له رجلاً، فيكلمه بكلام يسمعه، ومن إلى جانب النبي ﷺ لا يراه ولا يسمعه، وكذلك غيره من الأنبياء، وأحياناً يأتيه الوحي في مثل صلصلة الجرس ولا يسمعه غيره من الحاضرين، وهؤلاء الجن يتحدثون ويتكلمون بالأصوات المرتفعة بيننا ونحن لا نسمعهم، وقد كانت الملائكة تضرب الكفار بالسياط، وتضرب رقابهم، وتصيح بهم، والمسلمون

معهم لا يرونهم ولا يسمعون كلامهم، والله سبحانه قد حجب بني آدم عن كثير مما يحدثه في الأرض وهو بينهم، وقد كان جبريل يقرئ النبي ﷺ، ويدارسه القرآن والحاضرون لا يسمعون.

الأمر السابع: أنه غير ممتنع أن تُردّ الروح إلى المصلوب، والغريق، والمحرق، ونحن لا نشعر بها، لأن ذلك الردّ نوع آخر غير المعهود، فهذا المغمى عليه، والمسكوت، والمبهوت، أحياء وأرواحهم معهم، ولا تشعر بحياتهم، ومن تفرقت أجزاؤه لا يمتنع على من هو على كل شيء قدير أن يجعل للروح اتصالاً بتلك الأجزاء على تباعد ما بينها وقربه ويكون في تلك الأجزاء شعور بنوع من الألم واللذة.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد جعل في الجمادات شعوراً وإدراكاً تسبح ربها به، وتسقط الحجارة من خشيتها، وتسجد له الجبال والشجر، وتسبحه الحصى والمياه والنبات، قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤] ولو كان التسيح هو مجرد دلالتها على صانعها لم يقل: ولكن لا تفقهون تسييحهم فإن كل عاقل يفقه دلالتها على صانعها وقال تعالى: ﴿إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾ [ص: ١٨]، والدلالة على الصانع لا تختص بهذين الوقتين، وكذلك قوله تعالى: يا جبال أوبي معه والدلالة لا تختص معيته وحده... فإذا كانت هذه الأجسام فيها الإحساس والشعور، فالأجسام التي كانت فيها الروح والحياة أولى بذلك.

وقد أشهد الله سبحانه عباده في هذه الدار إعادة حياة كاملة إلى بدن قد فارقه الروح فتكلم ومشى وأكل وشرب وتزوج وولد له: الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم، فإذا أعاد الحياة التامة إلى هذه الأجساد بعد ما بردت بالموت، فكيف يمتنع على

قدرته الباهرة أن يعيد إليها بعد موتها حياة ما غير مستقرة يقضي بها ما أمره فيها ويستنطقها بها ويعذبها أو ينعمها بأعمالها؟! وهل إنكار ذلك إلا مجرد تكذيب وعناد وجحود؟^(١).

الأمر الثامن: أنه ينبغي أن يُعلم أن عذاب القبر ونعيمه اسم لعذاب البرزخ ونييمه وهو ما بين الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَمِن رَّأْيِهِم بَرِزْخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٠] وهذا البرزخ يشرف أهله فيه على الدنيا والآخرة، وسمي عذاب القبر ونييمه، وأنه روضة أو حفرة نار، باعتبار غالب الخلق.

فالمصلوب والحرق والغرق^(٢) وأكيل السباع والطيور له من عذاب البرزخ ونييمه قسطه الذي تقتضيه أعماله وإن تنوعت أسباب النعيم والعذاب وكيفيتهما، فقد ظن بعض الأوائل أنه إذا حرق جسده بالنار، وصار رماداً، وذري بعضه في البحر وبعضه في البر في يوم شديد الريح أنه ينجو من ذلك، فأوصى بنيه أن يفعلوا به ذلك، فأمر الله البحر فجمع ما فيه، وأمر البر فجمع ما فيه، ثم قال: قم فإذا هو قائم بين يدي الله، فسأله ما حملك على ما فعلت؟ فقال: خشيتك يا رب وأنت أعلم، فما تلافاه أن رحمه^(٣)، فلم يفت عذاب البرزخ ونييمه لهذه الأجزاء التي صارت في هذه الحال حتى لو علق الميت على رؤوس الأشجار في مهاب الرياح لأصاب جسده من عذاب البرزخ حظه ونصيبه، ولو دفن الرجل الصالح في أتون من النار لأصاب جسده من نعيم البرزخ وروحه نصيبه وحظه، فيجعل الله النار على هذا برداً وسلاماً، والهواء على ذلك ناراً وسموماً، فعناصر العالم ومواده منقادة

(١) انظر التذكرة للقرطبي (ص ١٢٧).

(٢) كذا والمقصود من مات بحريق أو غرق.

(٣) تقدم (ص ٧٢ و ٣٥٥).

لربها وفاطرها وخالقها يصرفها كيف يشاء ولا يستعصي عليه منها شيء أرادته، بل هي طوع مشيئته مذلة منقادة لقدرته، ومن أنكر هذا فقد جحد رب العالمين، وكفر به، وأنكر ربوبيته.

الأمر التاسع: أن الموت معادٌ وبعثٌ أول، فإن الله سبحانه وتعالى جعل لابن آدم معادين وبعثين يجزي فيهما الذين أسأؤوا بما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى.

فالبعث الأول مفارقة الروح للبدن ومصيرها إلى دار الجزاء الأول.

والبعث الثاني يوم يرد الله الأرواح إلى أجسادها ويبعثها من قبورها إلى الجنة أو النار، وهو الحشر الثاني، ولهذا في الحديث الصحيح وتؤمن بالبعث الآخر، فإن البعث الأول لا ينكره أحد وإن أنكر كثير من الناس الجزاء فيه والنعيم والعذاب، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى هاتين القيامتين وهما الصغرى والكبرى في سورة المؤمنين، وسورة الواقعة، وسورة القيامة، وسورة المطففين، وسورة الفجر، وغيرها من السور، وقد اقتضى عدله وحكمته أن جعلها داري جزاء المحسن والمسيء ولكن توفية الجزاء إنما يكون يوم المعاد الثاني في دار القرار كما قال تعالى: كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة.

وقد اقتضى عدله وأوجب أسأؤه الحسنى وكماله المقدس تنعيم أبدان أوليائه وأرواحهم، وتعذيب أبدان أعدائه وأرواحهم، فلا بد أن يذيق بدن المطيع له وروحه من النعيم واللذة ما يليق به، ويذيق بدن الفاجر العاصي له وروحه من الألم والعقوبة ما يستحقه، هذا موجب عدله وحكمته

وكماله المقدس، ولما كانت هذه الدار دار تكليف وامتحان لا دار جزاء لم يظهر فيها ذلك، وأما البرزخ فأول دار الجزاء، فظهر فيها من ذلك ما يليق بتلك الدار وتقتضي الحكمة إظهاره^(١).

وبعد هذا البيان الوافي من ابن القيم لا يبقى لمنكر حجة ولا شبهة إلا المكابرة في أن قدرة الله تعالى لا حد لها ولا نهاية، وأن عذاب القبر ونعيمه والحياة البرزخية هي من آيات قدرة الله تعالى الباهرة التي ضرب لها الأمثال وأقام عليها الدلائل، والله المستعان.

سادساً: إنكار القدرة على الأفعال الاختيارية.

هذا المبحث من المباحث التي يلزم بها السلف مخالفهم ممن ينكر قيام الأفعال الاختيارية به تعالى كالمجيء والإتيان والتقرب والنزول والكلام ونحو ذلك.

وقد قدمنا في النصوص على قدرة الله تلازم صفات الله تعالى وارتباطها بصفة القدرة على وجه الخصوص، وكيف أن من نفى صفة من صفات الله تعالى أو فعلاً من أفعاله يلزمه القدح في قدرته، بل إن المخالفين يصرحون في بعض المواضع بنفي قدرة الله على شيء مما نفوه كالكلام والفعل.

وحتى يتبين لنا المراد نورد أولاً القول في أفعال الله الاختيارية:

من الثابت في منهج السلف الصالح أنهم يشبّهون الله تعالى كلّ ما وصف به نفسه ووصفه به نبيّه ﷺ مما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة، والوارد في الصفات قسماً:

صفات الذات التي لا تتعلق بالمشيئة، بل هي لازمة لذاته كالحياة والسمع والبصر والقدرة والإرادة.

(١) باختصار من كتاب الروح (ص ١١٢-١٣١).

وصفات فعلية: وهي ما يتعلق بمشيئته مما ورد به الخبر: كالغضب والتزول والإتيان والمجيء والفرح ونحو ذلك.

وهذه الصفات انقسم أهل البدع والهوى في موقفهم منها:

فمنهم من أنكرها وأنكر كل الأسماء والصفات: وهم الجهمية.

ومنهم من أنكر الصفات وأثبت أسماء هي عنده أعلام محضة: وهم المعتزلة.

ومنهم من أثبت الأسماء كلها: وأثبت معها جملة من الصفات وأنكر البعض: وهم الكلائية ومن دار في فلکهم من الأشاعرة وغيرهم من أتباع المذاهب.

وهؤلاء يتفاوتون بينهم في ما يشتون وما ينفون: لكن الأمر الذي اتفقوا عليه أنهم ينفون كل صفة تتعلق بالمشيئة: وهي ما يسمى أفعال الله الاختيارية كالمجيء والتزول والتقرب ونحو ذلك^(١).

ومع هؤلاء كان نقاش أئمة السلف، إذ هم التزموا في نفهم هذه الصفات القول بنفي قدرة الله تعالى على الفعل في وقت ما، وإن كانت عباراتهم لا تصرح بهذا فهو مقتضى المعنى.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فصل: في الصفات الاختيارية وهي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبه، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه، ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله، ومثل استوائه، ومحيته، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة، فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون: لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها.

(١) انظر لما تقدم الفتاوى لشيخ الإسلام (٩٩/٣) وما بعدها.

والكلالية ومن وافقهم من السالمية وغيرهم يقولون: تقوم صفات بغير مشيئته وقدرته، فأما ما يكون بمشيئته وقدرته: فلا يكون إلا مخلوقاً منفصلاً عنه.

وأما السلف وأئمة السنة والحديث فيقولون: إنه متصف بذلك، كما نطق به الكتاب والسنة^(١).

وسبب تخصيص هذا المبحث مع الكلالية بالذات دون غيرهم أن الشبهة التي أقاموا عليها قولهم بنفي الصفات الاختيارية متعلقة بقدرته تعالى، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «كل من وصف بالكلام كالملائكة والبشر والجن وغيرهم: فكلامهم لا بد أن يقوم بأنفسهم وهم يتكلمون بمشيئتهم وقدرتهم، والكلام صفة كمال لا صفة نقص ومن تكلم بمشيئته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته، فكيف يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق؟

والكلالية يقولون: هو متصف بالصفات التي ليس له عليها قدرة ولا تكون بمشيئته، فأما ما يكون بمشيئته فإنه حادث والرب - تعالى - لا تقوم به الحوادث، ويسمون الصفات الاختيارية بمسألة حلول الحوادث، فإنه إذا كلم موسى بن عمران بمشيئته وقدرته وناداه حين أتاه بقدرته ومشيئته كان ذلك النداء والكلام حادثاً، قالوا: فلو اتصف الرب به لقامت به الحوادث، ولو قامت به الحوادث لم يخل منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث.

قالوا: ولأن كونه قابلاً لتلك الصفة إن كانت من لوازم ذاته كان قابلاً لها في الأزل فيلزم جواز وجودها في الأزل، والحوادث لا تكون في الأزل، فإن ذلك يقتضي وجود حوادث لا أول لها وذلك محال، قالوا: وبذلك استدللنا على حدوث الأجسام وبه عرفنا حدوث العالم وبذلك أثبتنا

(١) الفتاوى (٢١٧/٦).

وجود الصانع وصدق رسله، فلو قدحنا في تلك لزم القدح في أصول الإيمان والتوحيد، وإن لم يكن من لوازم ذاته صار قابلاً لها بعد أن لم يكن قابلاً فيكون قابلاً لتلك الصفة فيلزم التسلسل الممتنع^(١).
وقال أيضاً: «المنازعون النفاة منهم من ينفي الصفات مطلقاً فهذا يكون الكلام معه في الصفات مطلقاً، لا يختص بالصفات الاختيارية.

ومنهم من يثبت الصفات ويقول لا يقوم بذاته شيء بمشيئته وقدرته، فيقول: إنه لا يتكلم بمشيئته واختياره ويقول: لا يرضى ويسخط ويحب ويغض ويختار بمشيئته وقدرته ويقول: إنه لا يفعل فعلاً هو الخلق يخلق به المخلوق ولا يقدر عنده على فعلٍ يقوم بذاته، بل مقدوره لا يكون إلا منفصلاً منه^(٢).

ومن هذا الكلام لشيخ الإسلام يتبين لنا أمران:

أولهما: ارتباط هذا المبحث بصفة القدرة.

والآخر: أن سبب الترام الكلاية لهذا الأصل ظنهم أن القدح فيه يؤدي إلى القدح في أصل الإيمان: ويعنون بذلك الدليل الذي يبنون عليه أصل إيمانهم بوجود الله وصحة الرسالة وهو ما عنونوه بمسألة حلول الحوادث.

(١) الفتاوى (٢١٩/٦ - ٢٢٠) بتصرف يسير.

(٢) الفتاوى (٢٣٧/٦) بتصرف يسير.

وبيان ما يعنونه: أنهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض وقالوا: الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لا متنازع حوادث لا أول لها.^(١)

وهذا الأصل الذي قال به هؤلاء إنما أخذوه عن الجهمية وأخذوه غيرهم وزادوا عليه: إن الأجسام متماثلة وكل جسم تحله الحوادث فهو حادث فالله تعالى ليس بجسم فلا تحله الحوادث بل ولا تقوم به صفة^(٢).

وهذا أصل كبير نقضه شيخ الإسلام رحمه الله ويين في مواضع كثيرة بطلانه عقلاً وشرعاً. والمقصود أن المتكلمين بسبب هذا الأصل التزموا من اللوازم الفاسدة ما كان سبباً في تطاول الفلاسفة والمعتزلة على السنة وأهلها، ذلك أنهم وافقوهم في الأصول وخالفوهم في الفروع، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فكان أصل هؤلاء هو المادة التي تشعبت عنها هذه البدع، فجاء ابن كلاب.. بعد هؤلاء وصنف في الرد على الجهمية والمعتزلة مصنفات وبين تناقضهم فيها وكشف كثيراً من عوراتهم لكن سلم لهم ذلك الأصل الذي هو ينبوع البدع، فاحتاج لذلك أن يقول: إن الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ولا يتكلم بمشيئته وقدرته»^(٣).

وقال ابن القيم في الصواعق: «وتأمل قولهم في إنكار قيام الأفعال الاختيارية به سبحانه التي ترجوها بمسألة حلول الحوادث كيف خرجوا فيها عن المعقول الصريح وكابروه أين مكابرة،

(١) منهاج السنة (١/٣١٠) وانظر أيضاً (٣/٣٦١) وهذا ما مشى عليه الرازي كما في الأربعين (١/١٢٤).

(٢) انظر الأربعين في أصول الدين للرازي (١/١٢٢ و ١٥٠).

(٣) منهاج السنة (١/٣١٢) بتصرف وانظر أيضاً (ص ٤٢٣-٤٢٤).

والترموا لأجله تعطيل الحي الفعال عن كل فعل، والترموا لأجله حصول مفعول بلا فعل، ومخلوق بلا خلق، فإن الفعل عندهم عين المفعول والخلق نفس المخلوق، وهذا مكابرة لصريح العقل^(١).

وحيثُذ فالكلام في هذا المبحث متعلق بشيئين:

أولهما: بيان ما في هذه البدعة - أي نفي صفات الله الاختيارية من وصف الله تعالى بالعجز ونفي كمال القدرة.

ثانيهما: بيان فساد الأصل الذي بنوا عليه هذا القول.

أما الأول: فإن أئمة الكلائية والأشاعرة ومن نحاً نحوهم من الفقهاء أخرجوا أفعال الله وصفاته الاختيارية من عموم القدرة: وعلّلوا ذلك بأنّها كانت ممتنعة والممتنع لا يدخل في عموم القدرة، وأنا أنقل من كلام شيخ الإسلام رحمه الله ما بيّن ذلك باختصار، قال رحمه الله: «القدرة هي قدرته على الفعل والفعل نوعان: لازم، ومتعد، فالاستواء والإتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك أفعال لازمة لا تتعدى إلى مفعول بل هي قائمة بالفاعل، والخلق والرزق والإماتة والإحياء والإعطاء والمنع والهدى والنصر والتزويل ونحو ذلك تتعدى إلى مفعول.

فنقول: إنه كما أخبر عن نفسه: أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش وهو قول السلف وأئمة السنة وهو قول من يقول: إنه تقوم به الصفات الاختيارية، وهؤلاء يقولون: من جعل هذه الأفعال غير ممكنة ولا مقدورة له فقد جعله دون الجهاد فإن الجهاد وإن كان لا يتحرك بنفسه فهو يقبل الحركة في الجملة.

(١) الصواعق المرسلة (٢/٧٢٦).

وهؤلاء^(١) يقولون: إنه تعالى لا يقبل ذلك بوجه ولا تمكنه الحركة والحركة والفعل صفة كمال كالعلم والقدرة والإرادة، فالذين ينفون تلك الصفات سلبوه صفات الكمال، فكذلك هؤلاء والكلائية.

فيقال لهم: رب العالمين إما أن يقبل الاتصاف بالحياة والعلم ونحو ذلك. وإما أن لا يقبل فإن لم يقبل ذلك ولم يتصف به كان دون الأعمى الأصم الأبكم، وإن قبلها ولم يتصف بها كان ما يتصف بها أكمل منه، فجعلوه دون الإنسان والبهائم.

وهكذا يقال لهم في أنواع الفعل القائم به: كالإتيان والمجيء والنزول وجنس الحركة إما أن يقبل ذلك وإما أن لا يقبله، فإن لم يقبله كانت الأجسام التي تقبل الحركة ولم تتحرك أكمل منه، وإن قبل ذلك ولم يفعله كان ما يتحرك أكمل منه، فإن الحركة كمال للمتحرك ومعلوم أن من يمكنه أن يتحرك بنفسه أكمل ممن لا يمكنه التحرك وما يقبل الحركة أكمل ممن لا يقبلها.

والمقصود هاهنا: إن هؤلاء لا يجعلونه قادراً على هذه الأفعال وهي أصل الفعل فلا يكون على شيء قدير - على قولهم.

وقد قال: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام: ٩١]، قال ابن عباس: هذه في الكفار فأما من آمن إن الله على كل شيء قدير - فقد قدر الله حق قدره.

وذكروا في قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ ما عرفوه حق معرفته وما عظموه حق عظمتهم وما وصفوه حق صفته.

(١) أي الكلائية ومن وافقهم.

ونفاة الصفات ما قدروا الله حق قدره، فإنه عندهم لا يمسك شيئاً، ولا يقبضه، ولا يطويه، بل كل ذلك ممتنع عليه، ولا يقدر على شيء من ذلك... إلى أن قال^(١): فقد تبين أن الجهمية ما قدروا الله حق قدره وأنهم داخلون في هذه الآية وأنهم لم يشبوا قدرته لا على فعل ولا على الكلام بمشيئته ولا على نزوله وعلى إنزاله منه شيئاً فهم من أبعد الناس عن التصديق بقدرة الله، وأنه على كل شيء قدير، وإذا لم يكن قديراً لم يكن قوياً، ويلزمهم أنه لم يخلق شيئاً فيلزمهم الدخول في قوله: ﴿ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (٧٣) مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿ [الحج: ٧٣-٧٤] فهم ينفون حقيقة قدرته في الأزل وحقيقة قولهم: أنه صار قادراً بعد أن لم يكن، والقدرة التي يشبونها لا حقيقة لها^(٢).

ثانياً: نقض شبهتهم في نفي الصفات الاختيارية.

والكلام في هذا كثير يطول، استوفاه الأئمة في كتبهم، وقد ذكر شيخ الإسلام رحمه الله لهم حججاً، أولاها بالرد أربع شبه وهي كما يلي:

(١) يقصد أباسعيد الدارمي لأنه نقل عنه قبل ذلك ولعله في الرد على الجهمية.

(٢) ملخصاً من الفتاوى (١٩/٨-٢٩).

الشبهة الأولى: قالت الكلائية: أما الحوادث فلو قامت به للزم أن لا يخلو منها فإن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإذا لم يخل منها لزم أن يكون حادثاً فإن هذا هو الدليل على حدوث الأجسام^(١).

قالوا وقد دل الدليل على أن دوام الحوادث ممتنع، وأنه يجب أن يكون للحوادث مبدأ لا ممتنع حوادث لا أول لها، وعليه فإنه يجب أن يكون كل ما تقارنه الحوادث محدثاً، فيمتنع أن يكون البارئ لم يزل فاعلاً متكلماً بمشيئته وقدرته، بل يمتنع أن يكون لم يزل قادراً على ذلك، لأن القدرة على الممتنع ممتنعة فيمتنع أن يكون قادراً على دوام الفعل والكلام بمشيئته وقدرته.

قالوا: وبهذا يعلم حدوث الجسم لأن الجسم لا يخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

الجواب:

في هذه الشبهة مقدمتان: الأولى: أن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، والثانية: أن ما قامت به الحوادث فهو حادث.

وهاتان المقدمتان عارضهم فيها جمهور العقلاء من المخالفين لهم من أئمة السلف وغيرهم، بل ردّ عليهم متأخرو أهل الكلام كالرازي والآمدي، كما قال شيخ الإسلام رحمه الله: «هذا عمدتهم في هذا الأصل، والذين خالفوهم قد يمنعون المقدمتين كليهما وقد يمنعون واحدة منهما، وكثير من

(١) أي أنهم استدلوا على وجود الصانع كما يقولون بحدوث الجسم، واستدلوا على حدوثه بحلول الحوادث ومن ثم قالوا إن كل حادث لا بد له من محدث، فلو أثبتوا حلول الحوادث وقيامها بها تعالى لزم أنه جسم عندهم، وإذا كان جسماً كان حادثاً، فتقضوا الأصل الذي استدلوا به على حدوث العالم.

أهل الكلام والحديث منعوا المقدمة الأولى.. وبينوا فسادها، وأنه لا دليل لمن ادعاهما على دعواه، بل قد يكون الشيء قابلاً للشيء وهو خالٍ منه ومن ضده كما هو الموجود، فإن القائلين بهذا الأصل التزموا أن كل جسم له طعم ولون وريح، وغير ذلك من أجناس الأعراض التي تقبلها الأجسام، فقال جمهور العقلاء: هذا مكابرة ظاهرة، ودعوى بلا حجة وإنما التزمته الكلائية لأجل هذا الأصل^(١).

وأما المقدمة الثانية: فمبناها على مذهب الكلائية ومن معهم في نفي إمكان حوادث لا أول لها، وهي المسألة الشهيرة التي أبدأ فيها وأعاد شيخ الإسلام رحمه الله كثيراً وأتهم لأجل قوله بإمكان حوادث لا أول لها بأنه وافق الفلاسفة في القول بقدوم العالم.

ومنشأ الغلط عند هؤلاء أنهم لم يفرّقوا بين نوع الحوادث وأعيانها، وقد أجابهم شيخ الإسلام رحمه الله بوجوه أختصرها فيما يلي:

الأول: أن هذا الدليل الذي أثبتوا به حدوث العالم هو نفسه يدل على امتناع حدوث العالم: فإن الحادث إذا حدث بعد أن لم يكن فلا بد أن يكون ممكناً، والإمكان ليس له وقت محدد، فما من وقت إلا والإمكان ثابت قبله، فليس لإمكان الفعل وجوازه وصحته مبدأ ينتهي إليه، فيجب أنه لم يزل الفعل ممكناً جائزاً صحيحاً، فيلزم أنه لم يزل الرب قادراً عليه فيلزم جواز حوادث لا بداية لها.

(١) الفتاوى (٥٣٧/٥).

فإن قالوا: نحن لا نسلم أن إمكان الحوادث لا بداية له، بل نقول: إمكان الحوادث بشرط كونها مسبقة بالعدم لا أول له، لأن نوع الحوادث عندنا حادث ليس بتقديم بعكس جنس الحوادث، قيل لهم:

الثاني: هب أنكم تقولون ذلك فإنه يلزمكم في جنس الحدوث ما يلزمكم في نوع الحوادث، لأن إمكان جنس الحوادث عندكم له بداية فصار جنس الحدوث عندكم ممكناً بعد أن لم يكن ممكناً، وليس لهذا الإمكان وقت معين، بل ما من وقت يفرض إلا والإمكان ثابت قبله فيلزم دوام إمكان جنس الحدوث، وإلا لزم انقلاب الجنس من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي من غير حدوث شيء وهو ممتنع بصريح العقل.

ولو فرض هذا فإن هذا الانقلاب ليس له وقت معين بل ما من وقت إلا وهذا الانقلاب ممكن ثابت قبله فيلزم أنه لم يزل الممتنع ممكناً وهذا أبلغ في الامتناع من قولنا لم يزل الممكن ممكناً.

الثالث: أن اشتراطهم كونه مسبقاً بالعدم يستلزم الجمع بين النقيضين، فإن كون هذا لم يزل يقتضي أنه لا بداية له، وكونه مسبقاً بالعدم يقتضي أن له بداية.

الرابع: أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، بل لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح تام يستلزم وجود ذلك الممكن، وهذا المرجح التام هو القدرة التامة والمشية الجازمة، وبهما يصبح الممكن واجب الحدوث لا جائزاً ولا ممكناً، ولو كانت الحوادث لا تحدث بقدرته ومشيته امتنع وجود الحوادث، لأنه مادام الممكن جائزاً غير لازم فإنه لا يوجد إلا بمرجح تام يستلزم وجوده، ويكون وجوبه بغيره لا بنفسه، والمسلمون يقولون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فثبت أنه سبحانه يفعل بمشيته وقدرته أفعالاً تقوم بذاته أو بغيره.

والقدرية تزعم: أن القادر يمكن أن يرجح الفعل على الترك دون أن يستلزم ذلك وجوده، وزعموا أن القادر لو لم يكن كذلك كان مجبوراً لا قادراً مختاراً وكان موجباً بذاته. وهذا مردود بـ:

الوجه الخامس: وهو أن قولهم هذا خطأ بل القادر هو الذي إن شاء الفعل مشيئة جازمة وهو قادر عليه قدرة تامة أصبح الممكن واجباً بغيره، لا أن يصبح جائزاً ممكناً فقط، ومع القدرة التامة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل، ولا يتصور عدم الفعل إلا لعدم كمال القدرة أو الإرادة.

والرب تعالى قادر مختار يفعل بمشيئته لا مكره وليس هو موجباً بذاته، بل هو قادر مختار يفعل بمشيئته ما شاء وجوده، وما لم يشأ يمتنع وجوده لأن الوجود متوقف على مشيئته سبحانه فإذا شاءه وجب وجوده.

ولفظ الموجب بالذات فيه إجمال فإن أريد به أنه يفعل بمشيئته وقدرته بلا احتياج إلى أحد فلا منافاة بينه وبين أنه سبحانه قادر مختار، وأما إذا فُسر بما يقتضي قدم شيء من العالم أو مقارنته له فهو باطل قطعاً.

الوجه السادس: أن قولهم ما تقارنه الحوادث فهو حادث، فيه إجمال لأنهم لم يفرقوا بين ما لا يخلو عن عين الحوادث وبين ما لا يخلو عن نوع الحوادث، ولا فرقوا في الثاني بين أن يكون مفعولاً معلولاً وبين أن يكون واجباً بنفسه.

فإن الباري جل شأنه لم يزل فاعلاً يفعل بمشيئته أفعالاً تقوم بذاته وأفعالاً تقوم بغيره، وهذه الأفعال حادثة الآحاد لكنها فيه قديمة النوع، كالخلق، فإن الله تعالى لم يزل يخلق مخلوقات بقدرته ومشيئته، مع قولنا: إن صفة الخلق له قديمة لم يكتسبها لخلقه الخلق.

وكذلك الكلام فالله لم يزل متكلماً بمشيئته، لكنه يتكلم بكلام حادث الأحاد قديم النوع.

وقولهم: إن القول بأن الباري لم يزل فاعلاً متكلماً بمشيئته يلزم منه أن تقارنه الحوادث، فيه إجمال: فإن قصدوا بالحوادث أن الله تعالى يفعل بحكمته ومشيئته وقدرته أفعالاً تحدث شيئاً بعد شيء ويتكلم بمشيئته كلاماً يحدث شيئاً بعد شيء فهذا حق ثابت بالكتاب والسنة وصرح العقل، وإن أرادوا أنه تعالى تحل فيه المخلوقات فهذا باطل قطعاً ولا يلزم لنا بوجه من الوجوه.

ثم إن كلا مقدمتيهم مبنية على قياس الخالق على المخلوق، وذلك أنهم يقولون ما يقوم به الحوادث فهو حادث، وهذا ما يروونه من الأجسام، لكنهم غفلوا أن الله تعالى منزّه عن مشابهة المخلوق ولا يجوز أن يستعمل في حقه إلا قياس الأولى لا قياس الشمول الذي يستوي فيه أفرادها فيما يجب لهم ويجوز ويمتنع.

فالله تعالى ليس كمثله شيء، وما يقوم به سبحانه من الأفعال التي يفعلها بقدرته ومشيئته، إن كان المراد من الحدوث هو أن الله يفعله بعد أن لم يكن فهذا حق مع أنه لم يزل قادراً عليه، وإن أريد به أن الله يحل فيه شيء من الحوادث أو أن شيئاً من مفعولاته حادث النوع فهذا باطل لأن الله تعالى قديم لا أول له بصفاته لم يزل بها، فهو الخالق قبل أن يخلق الخلق وهو القادر قبل أن يفعل وهو المتكلم قبل أن يتكلم وهو الرحيم قبل أن يرحم... وهكذا.

الوجه السابع: إن كلامهم في الأصل مبني على قولهم بامتناع القول بدوام الحوادث، وقد تقدم تقرير القول بجواز حوادث لا أول لها كما هو مذهب أهل الحديث وطائفة من المتكلمين وأئمة الفلاسفة وغيرهم من أتباع الأئمة الأربعة^(١).

الثامن: «فإن قلتم: إثبات حادث بعد حادث لا إلى أول قول الفلاسفة الدهرية.

قلنا: بل قولكم إن الرب تعالى لم يزل معطلاً لا يمكنه أن يتكلم بشيء ولا أن يفعل شيئاً ثم صار يمكنه أن يتكلم وأن يفعل بلا حدوث سبب يقتضي ذلك قول مخالف لصريح العقل ولما عليه المسلمون، فإن المسلمين يعلمون أن الله لم يزل قادراً وإثبات القدرة مع كون المقدور ممتنعاً غير ممكن جمع بين التقيضين فكان فيما عليه المسلمون من أنه لم يزل قادراً ما يبين أنه لم يزل قادراً على الفعل والكلام بقدرته ومشيتته والقول بدوام كونه متكلماً ودوام كونه فاعلاً بمشيئته منقول عن السلف وأئمة المسلمين في الأفعال المتعدية فضلاً عن اللازمة وهو دوام إحسانه.

والفلاسفة الدهرية قالوا بقديم الأفلاك وغيرها من العالم وأن الحوادث فيه لا إلى أول وأن الباري موجب بذاته للعالم ليس فاعلاً بمشيئته وقدرته، ولا يتصرف بنفسه، ومعلوم بالإضطرار من دين الرسل أن الله تعالى خالق كل شيء ولا يكون المخلوق إلا محدثاً، فمن جعل مع الله شيئاً قديماً بقدمه فقد علم مخالفته لما أخبر به الرسل مع مخالفته لصريح العقل.

(١) انظر منهاج السنة (١/١٥٧) وما بعدها.

وأنتم وافقتموهم على طائفة من باطلهم حيث قلت: إنه لا يتصرف بنفسه ولا يقوم به أمر يختاره ويقدر عليه بل جعلتموه كالجماد الذي لا تصرف له ولا فعل، وهم جعلوه كالجماد الذي لزمه وعلق به ما لا يمكنه دفعه عنه ولا قدرة له على التصرف فيه فوافقتموهم على بعض باطلهم^(١).

بقي أن يقال: إن الكلائية ومن معهم يشغبون على مخالفهم بأن إبطال هاتين المقدمتين إبطالٌ لدليل حدوث العالم وهذا يعني إنكار الصانع، وقد أجابهم عن هذا شيخ الإسلام رحمه الله بقوله: «الجواب من وجوه: أحدها: أن بطلان هذا الدليل المعين لا يستلزم بطلان جميع الأدلة وإثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها وإن أمكن ضبط جملها.

الثاني: أن هذا الدليل لم يستدل به أحد من الصحابة والتابعين ولا من أئمة المسلمين فلو كانت معرفة الرب عز وجل والإيمان به موقوفة عليه للزم أنهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين.

الثالث: أن الأنبياء والمرسلين لم يأمرُوا أحداً بسلوك هذا السبيل فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهي واجبة لكان واجباً، وإن كانت مستحبة كان مستحباً، ولو كان واجباً أو مستحباً لشرعه رسول الله ﷺ، ولو كان مشروعاً لنقلته الصحابة^(٢).

الشبهة الثانية: قالوا: هذه الصفات إن كانت صفات نقص وجب تنزيه الرب عنها وإن كانت صفات كمال فقد كان فاقداً لها قبل حدوثها وعدم الكمال نقص، فيلزم أن يكون كان ناقصاً وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع.

(١) منهاج السنة (٢/ ٣٨٥-٣٨٧) بتصرف.

(٢) الفتاوى (٦/ ٥٠).

وقد فند شيخ الإسلام رحمه الله هذه الشبهة من وجوه:

أحدها: أن هؤلاء يقولون: نفي النقص عنه لم يُعلم بالعقل وإنما عُلم بالإجماع - وعليه اعتمدوا في نفي النقص - فنعود إلى احتجاجهم بالإجماع، ومعلوم أن الإجماع لا يُحتج به في موارد النزاع، فإن المنازع لهم يقول أنا لم أوافقكم على نفي هذا المعنى وإن وافقتكم على إطلاق القول بأن الله منزّه عن النقص، فهذا المعنى عندي ليس بنقص ولم يدخل فيما سلّمته لكم، فإن يثبت بالعقل أو بالسمع انتفاءه وإلا فاحتجاجكم بقولي مع أنني لم أرد ذلك كذب علي، فإنكم تحتجون بالإجماع، والطائفة المشتبه من أهل الإجماع وهم لم يسلموا هذا.

الثاني: إنّ عدم هذه الأمور قبل وجودها نقص، بل لو وجدت قبل وجودها لكان نقصاً، مثال ذلك تكليم الله لموسى عليه السلام ونداؤه له، فنداؤه حين ناداه صفة كمال، ولو ناداه قبل أن يجيء لكان ذلك نقصاً، فكل منها كمال حين وجوده، ليس بكمال قبل وجوده، بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص.

الثالث: أن يُقال: لا نسلم أن عدم ذلك نقص فإن ما كان حادثاً امتنع أن يكون قديماً وما كان ممتنعاً لم يكن عدمه نقصاً، لأن النقص فوات ما يمكن من صفات الكمال.

الرابع: أن هذا يرد في كل ما فعله الرب وخلقّه، فيقال: خلق هذا إن كان نقصاً فقد اتصف بالنقص وإن كان كمالاً فقد كان فاقداً له، فإن قلتم: صفات الأفعال عندنا ليست بنقص ولا كمال، قيل: إذا قلتم ذلك أمكن المنازع أن يقول: هذه الحوادث ليست بنقص ولا كمال.

الخامس: أن يُقال: إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها وتفعل ما تشاء بنفسها وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها البتة بل هي بمنزلة الزمن الذي لا

يمكنه فعلٌ يقوم به باختياره قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل وحيثذ فأنتم الذين وصفتم الرب بصفة النقص، والكمال في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها.

السادس: أن يُقال: الحوادث التي يمتنع أن يكون كل منها أزلياً ولا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً إذا قيل: أيها أكمل أن يقدر على فعلها شيئاً فشيئاً أو لا يقدر على ذلك؟ كان معلوماً - بصريح العقل - أن القادر على فعلها شيئاً فشيئاً أكمل ممن لا يقدر على ذلك.

وأنتم تقولون: إنَّ الرب لا يقدر على شيء من هذه الأمور، وتقولون: إنه يقدر على أمور مباينة له، ومعلوم أن قدرة القادر على فعله المتصل به قبل قدرته على أمور مباينة له، فإذا قلتم: لا يقدر على فعل متصل به لزم أن لا يقدر على المنفصل، فلزم على قولكم أن لا يقدر على شيء ولا أن يفعل شيئاً فلزم أن لا يكون خالقاً لشيء، وهذا لازمٌ للنفاة لا محيد لهم عنه، ولهذا قيل: الطريق التي سلكوها في حدوث العالم وإثبات الصانع: تناقض حدوث العالم وإثبات الصانع ولا يصح القول بحدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإبطالها، لا بإثباتها، فكان ما اعتمدوا عليه وجعلوه أصلاً للدين ودليلاً عليه هو في نفسه باطل شرعاً وعقلاً وهو مناقض للدين ومناف له^(١).

الشبهة الثالثة: قالوا: لو قامت به الحوادث للزم تغيره والتغير على الله محال.

الجواب:

إنَّ المخالف هنا يلجأ إلى استخدام الألفاظ المحتملة المجملة، فالتَّغْيَرُ يحتمل معنى باطلاً ويحتمل معنى لا يُنكره أهل السُّنَّة.

(١) الفتاوى (٢٤١/٦-٢٤٦).

فيقال لهؤلاء: ما تريدون بقولكم: لو قامت به لزم تغييره، أتريدون بالتغيير نفس قيامها به أم شيئاً آخر؟

فإن قالوا: أردنا الأول، كان المقدم هو الثاني والملزوم هو اللازم، وهذا لا فائدة فيه فإنه يكون تقدير الكلام: لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث وهذا كلام لا يفيد.

وإن قالوا إنما أردنا الثاني فلا يسلم لهم هذا، إذ لا يلزم من حلول الحوادث تغيير خلاف ذلك.

وإيضاح ذلك كما قال شيخ الإسلام رحمه الله أن لفظ التغيير لفظ مجمل، فالتغيير في اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت: إنها قد تغيرت، ولا يقولون للإنسان إذا تكلم ومشى إنه تغير، ولا يقولون إذا طاف وصلى وأمر ونهى وركب إنه تغير إذا كان ذلك عادته، بل إنما يقولون تغير لمن استحال من صفة إلى صفة، كالشمس إذا كان^(١) نورها ظاهراً لا يقال إنها تغيرت فإذا اصفرت قيل تغيرت.

وكذلك الإنسان إذا مرض أو تغير جسمه بجوع أو تعب قيل قد تغير، وكذلك إذا تغير خلقه ودينه مثل أن يكون فاجراً فينقلب ويصير براً أو يكون براً فينقلب فاجراً فإنه يقال قد تغير.

وإذا كان هذا معنى التغيير فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال منعتاً بنعوت الجلال والإكرام، وكماله من لوازم ذاته فيمتنع أن يزول عنه شيء من صفات كماله ويمتنع أن يصير ناقصاً بعد كماله.

(١) في المطبوع: إذا زال بدل إذا كان، وسياق الكلام يدل على ما ذكرته، أو يكون الكلام «إذا لا يزال» فسقطت «لا»، ولعله خطأ طباعي أو من الناسخ.

وهذا الأصل عليه قول السلف وأهل السنة: أنه لم يزل متكلماً إذا شاء ولم يزل قادراً ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال ولا يزال كذلك، فلا يكون متغيراً، قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (٦٦) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ [الرحمن: ٢٧].

وقول النفاة هو الذي يلزم منه أن يكون قد تغير، فإنهم يقولون: كان في الأزل لا يمكنه أن يقول شيئاً، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، وكان ذلك ممتنعاً عليه لا يتمكن منه ثم صار الفعل ممكناً يمكنه أن يفعل.

والمقصود أن هؤلاء كلهم الذين يمنعون أن الرب لم يزل يمكنه أن يفعل ما شاء، ويقولون: ذلك يستلزم وجود حوادث لا تنتهى وذلك محال، فهؤلاء يقولون صار الفعل ممكناً له بعد أن كان ممتنعاً عليه، وحقيقة قولهم أنه صار قادراً بعد أن لم يكن قادراً وهذا حقيقة التغير مع أنه لم يحدث سبب يوجب كونه قادراً.

وإذا قالوا: هو في الأزل قادر على ما لا يزال، قيل: هذا جمع بين النفي والإثبات فهو في الأزل كان قادراً، أفكان القول ممكناً له أو ممتنعاً عليه؟ إن قلتم: ممكنٌ له فقد جُوزتم دوام كونه فاعلاً وأنه قادر على حوادث لا نهاية لها، وإن قلتم: بل كان ممتنعاً، قيل القدرة على الممتنع مع كون الفعل ممتنعاً غير ممكن - لا يكون مقدوراً للقادر إنما المقدور هو الممكن لا الممتنع، فإذا قلتم: أمكنه بعد ذلك، فقد قلتم: إنه أمكنه أن يفعل بعد أن كان لا يمكنه أن يفعل، وهذا صريح في أنه صار قادراً بعد أن لم يكن

وهو صريح في التغير، فهو لاء النفاة الذين قالوا: إن المثبتة يلزمهم القول بأنه تغير قد بان بطلان قولهم وأنهم هم الذين قالوا بما يوجب تغيره^(١).

الشبهة الرابعة: قالوا: حلول الحوادث به أفول، والخليل قد قال: ﴿لَا أَحَبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] والآفل هو المتحرك الذي تقوم به الحوادث فيكون الخليل قد نفى المحبة عما تقوم به الحوادث فلا يكون إلهاً.

والجواب من وجوه:

الأول: أن الأفول هو المغيب والاحتجاب ليس هو الحركة، وإبراهيم عليه السلام لم يحتج بذلك على حدوث الكواكب، ولا على إثبات الصانع، وإنما احتج بالأفول على بطلان عبادتها، فإن قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب ويدعونها من دون الله، لم يكونوا يقولون: إنها هي التي خلقت السماوات والأرض فإن هذا لا يقوله عاقل، لا قوم إبراهيم ولا غيرهم من المشركين، ولهذا قال: ﴿يَقُومِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٨]، وقال: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ ۖ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ﴾ (٧٦) فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٧].

الثاني: أنه لو كان احتجاجه بالحركة والانتقال لم ينتظر إلى أن يغيب الكوكب بل كانت حركته هي الأفول على قولهم.

الثالث: أن القصة حجة عليهم لأن الحركة لم تكن مانعة له أن يكون رب العالمين وإنما الأفول.

(١) الفتاوى (٢٤٩/٦-٢٥٢) بحذف واختصار.

الرابع: إن قول المتكلمين هذا أخذه الفلاسفة مثل ابن سينا^(١) وغيره وأطلقوه على عباراتهم، كما فعل ابن سينا حين نقل ذلك إلى أصله فجعل الأفل عبارة عن الإمكان وعبارته: «إن الهوي في حظيرة الإمكان أفل ما» وهذا من أعظم الافتراء على اللغة والقرآن ومن أعظم القرمطة فإنه لو كان كل ممكن أفلاً لم يصح قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكَوْكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، فإن قوله: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾ يقتضي حدوث الأفل له، وعلى قول هؤلاء الأخلاف: الأفل لازم له لم يزل أفلاً، ولو كان هذا مراد إبراهيم لم يكن به حاجة إلى أن يتظر أفل الكوكب والشمس والقمر لأن الإمكان حاصل لها في كل وقت ولما جعل له ظرفاً^(٢).

وبهذا يتم الجواب عن شبهة من نفى عن الله أفعاله الاختيارية، ويتبين صحة مذهب السلف الصالح رحمهم الله في إثبات هذه الصفات كما ورد بها الخبر عن الله وعن رسوله ﷺ وصح أيضاً أن الله قادر على كل شيء والحمد لله رب العالمين.

سابعاً: إنكار القدرة على الظلم والقبائح

اتفقت الفرق المخالفة للسلف على أن الله تعالى لا يفعل القبيح وأنه تعالى ليس في أفعاله قبيح، وإن اختلفوا في تصوّرهم لهذا الأمر وفي الأصل الذي بنوا عليه هذا الاعتقاد.

(١) الفيلسوف الشهير أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي ثم البخاري الطيّب، كان أبوه من دعاة الإسماعيلية، وبرع هو في الطب والمنطق، من أشهر مؤلفاته القانون في الطب والإشارات ولشيخ الإسلام وقفات كثيرة معه توفي سنة (٤٢٨ هـ)، انظر السير (١٧ / ٥٣١).

(٢) انظر منهاج السنة (١ / ٢٠١ - ٢٠٣)، (٢ / ١٩٤ - ١٩٧)، بغية المراتد (ص ٣٥٩ - ٣٦٠).

والسلف يقولون: إنه تعالى لا يصدر منه قبيح وليس في أفعاله قبح فهو تعالى محمود في صفاته وأفعاله مستحق للحمد لأنه تعالى تنزه عن النقص والسوء في صفاته وأفعاله.

والظلم عند السلف هو أن يحمل على العبد ما لم يفعل أو يعاقبه بعمل غيره أو يهضمه حسناته، وبناء على هذا قالوا إنه تعالى قادر على الظلم لو شاء وعلى القبيح لو شاء، لكنه لا يفعله لا لعجزه عنه وإنما لأنه تنزه عنه لكمال عدله تعالى^(١).

أما أهل البدع والأهواء فاختلّفوا في تصويرهم لمعتقدهم:

فالقدرية من المعتزلة وغيرهم جعلوا الظلم الذي يُنزّه عنه الخالق من جنس الظلم الذي ينهى عنه المخلوق وشبهوا الله تعالى بخلقه فأوجبوا عليه من جنس ما يجب على المخلوق^(٢).

وكان منهم من نفى قدرته على الظلم وقال: إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على القبيح ومنه الظلم والكذب^(٣).

(١) انظر الفتاوى (٥١٥-٥٠٥/٨).

(٢) كقولهم: إن العبد لو رأى رقعة يظلم بعضهم بعضاً وهو يقدر على منعهم من الظلم ولم يمنعهم لكان ظالماً، وهذا يؤكد أن القدرة تنفي قدرة الله تعالى على العباد لأنه في هذا المثال نحن نعلم أن الله تعالى يعلم ظلم عباده بعضهم بعضاً فهم إذا قالوا إنه يقدر على منعهم وصفوه بالظلم، ولهذا نفوا قدرته على ذلك وقالوا: إنه لم يخلق ظلمهم أو: لا يوصف بالقدرة على ذلك ونحو هذا من العبارات فراراً من التلطف بالكفر، وهي وإن جازت على السذج فإنها لا تجوز على الأئمة ومنهم شيخ الإسلام رحمه الله، انظر الفتاوى (٥٠٥-٥٠٦/٨).

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٣ وانظر الفصل لابن حزم (٥٩/٥)، وبين ابن حزم أنه لا فرق بين قول القائل: لا يقدر وبين قوله: لا يوصف بالقدرة، فإن حقيقة وصفه بالقدرة أنه قادر، ولهذا فمن قال: لا يوصف الله بالقدرة على كذا هو في حقيقته نفى للقدرة.

وعند المعتزلة أيضاً: كل ما وصف به البارئ كالقول: إنه حيٌّ قادرٌ، لم يجوز أن يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده^(١) وهذا يُفهم منه أنهم ينكرون وصفه بالقدرة على الظلم لأنه ضد العدل، وهذه مقالة الشَّوَيْه^(٢)، ومنهم من أثبت قدرته على الظلم وإن كان لا يفعله^(٣).

ومن الزيدية من يقول: إن الله تعالى لا يقدر أن يظلم ومنهم من يصف الله تعالى بالقدرة على الظلم^(٤)، وقال بعض الرافضة: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يظلم، وأجاز ذلك بعضهم^(٥).

وقال بعض المعتزلة: «إن الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء وإنما يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين»^(٦).

كما قال ذلك بشر بن المعتمر^(٧) وأصحابه: «إن الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل كان ظالماً إياه إلا أنه لا يستحسن أن يقال في حقه»^(٨).

(١) مقالات الإسلاميين (١/٢٦٣) و(٢/١٩٥).

(٢) وقد أخذها عنهم من قال بذلك من المعتزلة، انظر الفرق بين الفرق (ص ١١٣).

(٣) السابق.

(٤) مقالات الإسلاميين (١/١٤٧-١٤٨).

(٥) مقالات الإسلاميين (١/١١٠).

(٦) الملل والنحل (ص ٥٣).

(٧) أبو سهل الكوفي شيخ المعتزلة صاحب التصانيف، توفي سنة (٢١٠هـ)، السير (١٠/٢٠٣).

(٨) الملل والنحل (ص ٥٧).

أما عيسى بن صبيح الملقب بالمردار^(١) فإنه قال: إن الله تعالى يقدر أن يكذب ويظلم ولو كذب أو ظلم كان إلهاً كاذباً ظالماً^(٢).

وهذا في جزئه الأول موافق للسلف لكنه باستثنائه دّل على رقة دين أهل الأهواء وجرأتهم على الله تعالى، فقد علمنا يقيناً أنه لا يفعل الظلم ومن سأل عن الحال إذا ظلم لم يجب علينا جوابه ولا التزام ما التزمه ابن صبيح لأنه سؤال فاسد مبتدع يجابه بالتقريع والتعزير.

وأما المتكلمون من الأشاعرة ومن وافقهم فقالوا: إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب وكل ما هو قبيح لأن كل ما يفعله عدل وحسن، ففعل الظلم والقبيح في حقه غير متصور لأنه ممتنع والقدرة على الممتنع ممتنعة^(٣).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ثم إن كلتا الطائفتين^(٤) لما كانتا تنكر أن يوصف الله بالمحبة والرضا والسخط والفرح ونحو ذلك مما جاءت به النصوص الإلهية ودلت عليه الشواهد العقلية: تنازعوا بعد اتفاقهم على أن الله لا يفعل ما هو منه قبيح هل ذلك ممتنع لذاته وأنه لا يتصور قدرته على ما هو قبيح، أو أنه سبحانه منزّه عن ذلك لا يفعله لمجرد القبح العقلي الذي أثبتوه؟ على قولين... أولئك^(٥) لم يفرقوا في خلقه وأمره بين الهدى والضلال والطاعة والمعصية والأبرار والفجار وأهل الجنة وأهل

(١) أبو موسى عيسى بن صبيح البصري، من كبار المعتزلة توفي سنة (٢٢٦هـ)، السير (١٠/٥٤٨).

(٢) الملل والنحل (ص ٦٠) والتبصير (ص ٤٧)، وأنكر الخياط نسبة ذلك له في الانتصار (ص ٥٣/٥٤) وذكر أنه كان يتره الله عن مثل هذا السؤال.

(٣) انظر شرح المقاصد للفتازاني (٤/٢٨٢ و ٢٩٦) ومنهاج السنة (١/١٣٤).

(٤) يقصد القدريّة والجبريّة.

(٥) أي الأشاعرة.

النار والرحمة والعذاب، فلا جعلوه محموداً على ما فعله من العدل أو ما تركه من الظلم ولا ما فعله من الإحسان والنعمة وما تركه من التعذيب والنقمة، والآخر^(١) نزهوه بناء على القبح العقلي الذي أثبتوه ولا حقيقة له، وسووه بخلقه فيما يحسن ويقبح أو شبهوه بعباده فيما يأمر به وينهى عنه^(٢).

تعليق:

رأينا فيما تقدّم أنّ المعتزلة منهم من نفى عن الله تعالى فعل الظلم وإن كان مقدوراً له، فهل هم في هذا موافقون للسلف في قولهم إنه تعالى يقدر على الظلم ولكنه تنزه عنه؟

الجواب بالنفي، لأنّ المعتزلة يبنون قولهم هذا على مذهبهم الفاسد الذي قاسوا فيه الخالق على المخلوق، فكّل ما قبح من المخلوق قبح من الخالق عندهم، ومن هنا التزموا نفي قدرته على الهداية والإضلال وأنكروا نعمة الله على المؤمن.

وهم يوجبون على الله تعالى فعل العدل وترك الظلم، ويرون فعل الصالح والحسن واجباً على الله وإلا كان ظلماً.

أمّا السلف الصالح رحمهم الله جميعاً فهم لا يوجبون على الله تعالى شيئاً، بل يقولون إنه عز وجل تنزه وتقدس عن الظلم ونفاه عن نفسه، والله تعالى وإن كان حرّم على نفسه الظلم وأوجب على نفسه العدل فهذا إنما هو منه لكماله وقديسيته فإنه تعالى تنزه عن كلّ عيب ونقص، والخلق أحقر وأذلّ وأقلّ من أن يوجبوا على الله أو يمنعوا، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وقد اتفق المسلمون وغيرهم

(١) أي القدرة.

(٢) الفتاوى (١١٦/٣).

على أن الله منزّه عن الظلم لكن تنازع الناس في معنى الظلم الذي يجب تنزيه الرب عنه، فجعلت القدرة من المعتزلة وغيرهم الظلم الذي يتره عنه الخالق من جنس الظلم الذي ينهى عنه المخلوق وشبهوا الله تعالى بخلقه فأوجبوا عليه من جنس ما يجب على المخلوق^(١).

وقالت طائفة من مثبتة القدر - من المتقدمين والمتأخرين من الجهمية وأهل الكلام والفقهاء وأهل الحديث - الظلم منه ممتنع لذاته فكل ممكن يدخل تحت القدرة ليس فعله ظلماً، وقالوا: الظلم: التصرف في ملك الغير أو الخروج عن طاعة من تجب طاعته وكل من هذين ممتنع في حق الله.

وقال كثير من أهل السنة والحديث والنظار: بل الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه ومن ذلك أن يخس المحسن شيئاً من حسناته أو يحمل عليه من سيئات غيره، وهذا من الظلم الذي نزه الله نفسه عنه، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢]، وقوله: ﴿مَا يَبْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلِيمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩] وفي حديث البطاقة الذي

رواه الترمذي وغيره وحسنه أرواه الحاكم في صحيحه^(٢) عن النبي ﷺ أنه قال: «يجاء يوم القيامة برجل من أمتي على رءوس الخلائق فينشر له تسعة وتسعون سجلاً كل سجل منها مد البصر ثم يقول الله تعالى له: أتكر من هذا شيئاً؟ فيقول: لا يا رب فيقول الله عز وجل: ألك عذر أو حسنة؟ فيهاب الرجل فيقول: لا يا رب فيقول الله تعالى: بلى. إن لك عندنا حسنات وإنه لا ظلم عليك فتخرج له بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله فيقول: يا رب ما هذه البطاقة

(١) الظلم عند المعتزلة هو كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين، انظر زيادة على ذلك في شرح الأصول الخمسة للقتضي (ص ٣٥١) وما بعدها.

(٢) يعني المستدرک.

مع هذه السجلات ؟ فيقول: إنك لا تُظلم قال: فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة^(١)، ومثل هذه النصوص كثيرة، ومعلوم أن الله تعالى لم ينف بها الممتع الذي لا يقبل الوجود كالجمع بين الضدين، فإن هذا لم يتوهم أحد وجوده وليس في مجرد نفيه ما يحصل به مقصود الخطاب، فإن المراد بيان عدل الله وأنه لا يظلم أحداً وأن الظلم الذي نزه الله نفسه عنه ليس هو ما تقوله القدريّة ولا ما تقوله الجبريّة ومن وافقهم... وفي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في صحيحه عن أبي ذر عن النبي ﷺ: فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى أنه قال: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»^(٢)، فذكر في أول هذا الحديث الإلهي إنه حرم الظلم على نفسه، والتحريم ضد الإيجاب، ويين في القرآن أنه كتب على نفسه الرحمة، وحرم على نفسه الظلم كما أخبر عن نفسه فقال تعالى: ﴿وَكَانَ حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، فهو حق أحقه سبحانه على نفسه لا أن أحداً من الخلق يوجب عليه حقاً ولا يحرم عليه شيئاً^(٣).

والأشاعة كذلك وافقت السلف في تنزيه الله عن الظلم في كل أفعاله والقبح كذلك، لكنّها موافقة ظاهرية لأنّ نفيهم الظلم في الحقيقة وإن أرادوا به التّزيه لكنهم تنقصوا البارئ تعالى من وجهين:

الأول: إنّهم نزهوه عما هو في رأيهم ممتنع عليه أصلاً ولا يتصوّر منه، وليس في هذا مدح، لأنّ العفو والعدل إنّما يحسن ويمدح إذا كان من قادر لا من عاجز، ولهذا قال الشاعر:

(١) تقديم (ص ١٦٩).

(٢) تقدّم (ص ٣١٨).

(٣) الفتاوى (٥١٥-٥٠٥/٨) بحذف واختصار.

وإن قومي وإن كانوا ذوو عدد ليسوا من الشر في شيء وإن هانا

يريد أنهم ضعفاء لا قدرة لهم على الشر ولا يريد مدحهم بتركه.

فهؤلاء المتكلمون حين نفوا عن الله الظلم إنما نفوا عنه ما هو ممتنع أصلاً، والله تعالى لم يقل ذلك، بل الله تعالى قادرٌ على كل شيء لكنه تنزه وتقدس عن الظلم، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: «ثم قوله ﷺ بعد ذلك: عدل في قضاؤك»^(١) دليل على أن الله سبحانه عادل في كل ما يفعله بعبده من قضائه كله، خيره وشره، فعله وجزائه، فدل الحديث على الإيمان بالقدرة، والإيمان بأن الله عادل فيما قضاه، فالأول التوحيد، والثاني العدل.

وعند القدرة النفاة لو كان حكمه فيه ماضياً لكان ظالماً له بإضلاله وعقوبته.

أما القدرة الجبرية فعندهم الظلم لا حقيقة له، بل هو الممتنع لذاته الذي لا يدخل تحت القدرة، فلا يقدر الرب تعالى عندهم على ما يسمى ظلماً حتى يقال ترك الظلم وفعل العدل.

فعلى قولهم لا فائدة في قوله: «عدُلٌ في قضاؤك»، بل هو بمنزلة أن يقال: «نافذ في قضاؤك ولا بد»، وهو معنى قوله: «ماضي في حكمك» فيكون تكريراً لا فائدة فيه، وعلى قولهم فلا يكون ممدوحاً بترك الظلم، إذ لا يمدح بترك المستحيل لذاته، ولا فائدة في قوله: «إني حرمت الظلم على نفسي» أو يظن معناه: إني حرمت على نفسي ما لا يدخل تحت قدرتي، وهو المستحيلات، ولا فائدة

(١) أخرجه أحمد (ح ٣٧٠٤ و ٤٣٠٦) وابن حبان في صحيحه (ح ٩٧٢) والحاكم (٥٠٩/١) والطبراني في الكبير (ح ١٠٣٥٠) والحرث بن أبي أسامة (ح ١٠٧٢) زوائد، وغيرهم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (ح ١٩٩).

في قوله: فلا يخاف ظلماً ولا هضماً، فإنَّ كلَّ أحد لا يخاف من المستحيل لذاته أن يقع، ولا فائدة في قوله: وما الله يريد ظلماً للعباد، ولا في قوله: وما أنا بظلام للعبيد^(١).

الوجه الثاني: إنهم أنكروا وصفه بالقدرة على الظلم وهذا في حدّه تجاوز في وصفه تعالى بالعجز عن ممكن، وهو تنقص ولو في العبارة ومخالف لعموم النصوص الدالة على شمول القدرة الإلهية لكل شيء.

وإذا كان كذلك: عرفنا أنَّ مذهب السلف في هذه المسألة هو الوسط: فهم ينزهون الله تعالى عن الظلم وفعل القبيح لأنّه متّصفٌ بالكمال ومنزه عن النقص لكن ذلك ليس لعجزه عنه وليس لأنّه لا يوصف بالقدرة عليه، بل هو قادر على كل شيء، ولكنه تعالى لا يفعل الظلم لقبحه ولأنّه نقص والله منزه عنه.

ومع هذا فالسلف لا يفرغون هذه الصّفة العظيمة: صفة العدل من مضمونها كما فعلته الأشاعر ومن تبعهم حين قالوا: إنّه تعالى لا يتصوّر منه الظلم بل كل ما فعله فهو عدل ولو كان في رأينا ظلماً: فلو عذب الأنبياء وأثاب الكفار كان هذا عدلاً لأنّ الظلم عندهم هو التصرف في ملك الغير والله تعالى هو مالك كل شيء فإذا تصرف في ملكه كان عدلاً ولم يكن ظلماً مهما كانت صورة الفعل^(٢).

وهذا الذي قالوه خطأ، أعني تفسير الظلم المنفي عن الله تعالى بأنّه التصرف في ملك الغير وإن كان ذلك ظلماً، فالجمهور على أنّ الظلم هو وضع الشيء في غير محله، ولذلك سُمي الشّرك ظلماً

(١) شفاء العليل (ص ٥٣٩).

(٢) انظر شرح الأصفهانية (ص ٢٠٣).

لأنه وضع العبادة وصرفها لغير مستحقها وهو الله تعالى، ومنه حمل السيئات على غير أهلها أو معاقبة وتعذيب العبد بدون ذنب.

وإذا كان كذلك فإن تعذيب الأنبياء وإثابة الكفار ظلم نزه الله نفسه عنه حيث قال: ﴿أَفَجَعَلُ
الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: ٣٥]، ولو كان في حقه عدلاً كيفما كان لم يستنكر عليهم هذا.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فجمهور الأئمة على أن الله تعالى منزّه عن أشياء هو قادر عليها، ولا يوافقون هؤلاء على أنه لا ينزه عن مقدور الظلم الذي نزه الله سبحانه عنه نفسه في القرآن وحرمه على نفسه وهو قادر عليه وهو هضم الإنسان من حسناته أو حمل سيئات غيره عليه كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢]، وهؤلاء الجمهور لا يوافقون المعتزلة على قولهم: إن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد ولا شاء الكائنات بل يقولون إن الله خلق كل شيء وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكنهم مع هذا يثبتون لفعله حكمة وينزهونه عن القبائح وهذا قول الكرامية وغيرهم من أهل الكلام وهو قول أكثر الصوفية وأكثر أهل الحديث وجمهور السلف والأئمة وجمهور المسلمين»^(١).

وما سبق يُبين بجلاء أن الله على كل شيء قدير، ولكنّه تنزه عن الظلم وعن كل قبيح سبحانه وتعالى عما يصفون.



(١) شرح الأصفهانية (ص ٢٠٤-٢٠٥).

المطلب الثاني:

إنكار صفة القدرة واسمه القادر

في هذا المطلب نتكلّم عن موقف المخالفين للسلف في إثبات صفة القدرة وإثبات الأسماء المتضمّنة لهذه الصّفة ممّا سمّى الله به نفسه.

وينبغي التنبيه أنّ هذا المطلب يختلف عن إثبات آثار القدرة فليس كل من نفى الصّفة أو الاسم ينفي حقيقة القدرة، وإنّما هو يثبت القدرة إجمالاً ولكنه يعبر عن وجودها بتعبير ما كما سيأتي.

أما صفة القدرة

فالجهميّة كما هو معلوم تنكر جميع صفات الله تعالى^(١)، ولا شك أنّ منها صفة القدرة، وأكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية على إنكار صفة القدرة والقول بأنّه تعالى قادر بنفسه أو بذاته^(٢)، وهو قول بعض الفلاسفة^(٣).

والباطنيّة تنفي كونه قادراً ضمن مذهبها في نفي النقيضين^(٤).

وأما تسميته تعالى بالقادر والقدير والمقتدر:

(١) منهاج السنة (١/ ٣١١)، ولا يشكل على هذا ما ورد أن الجهم يسميه تعالى قادراً - الملل والنحل (ص ٧٧) - لأنّ التسمية

لا تعني أنه يثبت الصفة، كما أنّ المترلة تطلق على الله الأسماء لكنها لا تثبت صفات قائمة بذاته تعالى.

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٤) وانظر أيضاً (١/ ١٤٧)، والملل والنحل (ص ٤٠).

(٣) الملل والنحل (ص ٣٧٩).

(٤) الملل والنحل (ص ٢٠٣).

فينكره من ينكر أسماء الله تعالى من الغلاة وهم الجهمية والباطنية ومن وافقهم كالفلاسفة، وإن نُقل عن جهم إثباته للخالق والقادر.^(١)

وحجة هؤلاء في الاسم هي حجّتهم في الصّفة.

تعليق:

هذا الإنكار من هذه الفرق لصفة القدرة داخل في منهج عام لا يختص بصفة القدرة وحدها، بل هم يناقشون في صفات الله تعالى وأسمائه كلّها.

وهذا البحث وإن كان في صفة القدرة لكننا هنا مضطرون لتقرير منهج السلف في أسماء الله وصفاته بالرد على منكري صفة القدرة، وهذا لا يتم إلا بالرد عليهم في مذهبهم الباطل وهو إنكار الأسماء والصفات.

وإذا أردنا الاختصار فإنّ غالب الفرق التي تنكر قيام الصفات بالله تعالى تعتمد على أربع شبه تتكرر كثيراً في مباحثهم وكلامهم إذا أرادوا التشغيب والمغالطة. وسوف أذكرها مع ردّ الأئمة عليها باختصار:

١. التركيب والافتقار:

يستدل المعتزلة والفلاسفة على نفي الصفات بقولهم: إن إثبات الصفات يستلزم التركيب، أي أن البارئ تعالى مركب من أجزاء، وهذه الأجزاء غيره، ولو كان كذلك لكان مفتقراً لغيره وكان معلولاً^(١).

(١) منهاج السنة (٢/٥٢٧).

قالوا: وإن كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من عدمها عدمه فهي عرضية والعرض معلول وهما على الله محال، فلم يبق إلا أن صفات الباري ليست زائدة على الذات بل صفاته هي ذاته^(٢).

وردّ هذه الشبهة من وجوه:

الأول: أنا لا نسلم أن هناك تركيباً من أجزاء بحال، وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها، وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضاً يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه حتى يصح أن يقال: هو مركب منها أو ليس بمركب، فثبوت التركيب من عدمه فرع عن تصوره، وتصوره هنا متنف.

الثاني: أنه لو فرض أن هذا يسمى تركيباً فليس هذا مستلزماً للإمكان ولا للحدوث، وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيراً إلى خلقه بل هو الغني عن العالمين. وقد علم أنه حي قيوم بنفسه وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه وموجودة بذاته، وأنه أحد صمد غني بنفسه ليس بثبوته وغناه مستفاداً من غيره، وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً صمداً قيوماً، فهل يقال في ذلك: إنه مفتقر إلى نفسه أو محتاج إلى غيره لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه؟ فالقول في صفاته التي هي داخلة في مسمى نفسه هو القول في نفسه.

الثالث: أنهم أنفسهم يشبّونه عالماً قادراً ويشبّونه واجباً بنفسه فاعلاً لغيره، ومعلوم بالضرورة أن مفهوم كونه عالماً غير مفهوم الفعل بغيره، فإذا كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم التركيب الذي

(١) منهاج السنة (٢/١٦٤).

(٢) بيان تليس الجهمية (١/٦٠٥).

ادعوه، وإن كانت عرضية لزم الافتقار الذي ادعوه، وإن كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب، وإذا لم يكن واجباً لم يلزم من التركيب محال، وذلك أنهم لما نفوا المعاني باستلزامها ثبوت التركيب المستلزم نفى الوجوب وهذا محال.

الرابع: أن يقال: قولكم «لكن مركباً» إن أردتم به: أن غيره ركه أو كان متفرقاً ثم اجتمع أو قابلاً للتفريق فاللازم باطل، فإن الكلام في الصفات اللازمة للموصوف التي يمتنع وجوده بدونها، فإن الرب يمتنع أن يكون موجوداً وهو ليس بحي ولا عالم ولا قادر، وحياته وعلمه وقدرته صفات لازمة له.

وإن أردتم بالمركب أنه موصوف بصفات الكمال قيل لكم: فما الممتنع في ذلك وما المحذور فيه؟ وقولكم: المركب مفتقر إلى غيره، إن كان المركب بالمعنى الأول فهو مفتقر إلى ما يباينه، وهذا ممتنع على الله، وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذي سميتوه مركباً فليس في اتصافه هنا بها ما يوجب أن يكون مفتقراً إلى مباين له.

فإن قالوا: هي غيره وهو لا يوجد إلا بها وهذا افتقار إلى الغير.

قلنا: إن أردتم بأنها غيره: أنها مباينة له فذلك باطل، وإن أردتم أنها ليست إياه فأى محذور في هذا؟ ولفظ الافتقار أتريدون به أنه مفتقر إلى فاعل يفعله أو محل يقبله؟ أو تريدون أنه مستلزم لها فلا يكون موجوداً إلا وهو متصف بها؟ فإن أردتم الأول فباطل، وإن أردتم الثاني فأى محذور في هذا؟ فإن قالوا: هي مفتقرة إليه.

قلنا: أتريدون أنها مفتقرة إلى فاعل يفعلها، أو إلى محل يقبلها؟ فالأول باطل والثاني أي محذور فيه؟

فإن قالوا: هو موجب لها أو علة لها أو مقتضى لها فيلزم منه تعدد الواجب أو أن تكون فاعلاً وقابلاً في وقت واحد.

قلنا: لفظ الواجب بنفسه والممكن بنفسه قد صار فيه اشتراك، ولا بد من الاستفصال منكم: فإن أردتم بالواجب بنفسه مالا مبدع له ولا علة فاعلة فالصفة واجبة بنفسها، وإن أردتم مالا محلّ له يقوم به فالصفة ليست بواجبة بنفسها بل الموصوف هو الواجب بنفسه، وإن أردتم بالواجب مالم ليس بملزوم لصفة ولا لازم فهذا حقيقة لا وجود له، بل هذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان، وأنتم قدرتم شيئاً في أذهانكم ووصفتموه بصفات يمتنع معها وجوده، فجعلتم ما هو واجب الوجود بنفسه ممتنع الوجود وهذا تناقض يرفضه العقل الصريح والنقل الصحيح^(١).

٢. تعدد القدماء:

كما يستدلون على نفي الصفات بقولهم: إن إثبات صفات الذات يلزم منه تعدد القدماء لأن الصفات يمتنع أن تكون حادثة فيلزم منه أن يكون الله محلاً للحوادث، وإذا كانت قديمة لزم منه تعدد القدماء وهذا أشد من قول النصارى الذين زعموا ثلاث ذوات أو صفات قديمة، ولذلك

(١) ملخصاً من بيان تليس الجهمية (٦٠٥/١) ومنهاج السنة (١٦٤/٢ - ١٦٩ - ٥٤٢، ٥٤٦)، وبغية المرتاد (ص ٤٢٥)، (٤٢٩).

يقول هؤلاء: إن الصفات عين الذات: فالله عليم لا يعلم بل بذاته وقدير لا بقدرته بل بذاته وحي لا بحياة بل بذاته وسميع وبصير لا بسمع وبصر بل بذاته وهكذا سائر الصفات.

والجواب من عدة أوجه:

الأول: إن قولهم: «صفات زائدة على الذات» يقصدون به أن الصفات غير الذات ويعاملونها معاملة الذات القائمة بنفسها، وهو أمر يفرضه الذهن وليس بشيء في الخارج وفي نفس الأمر، فالمغايرة لها مراتب، فالكل غير الجزء منه، لكن الجزء من الكل ولا ريب، وكذلك الصفة غير الموصوف لكنها منه وهي صفته.

فصفات الله تعالى ليست هي الله من حيث المعنى فقط وأما في نفس الأمر فهي صفة المولى تعالى والذات بصفتها هي الله تعالى.

فشبهة هؤلاء مبنية على تصور بحث، وهو إمكانية وجود ذات في الخارج لا تتصف بصفة بل هي منفكة عن الصفات، أو إمكانية وجود صفة في الخارج قائمة بنفسها لا بذات تتصف بها، وبناء عليه قالوا ما قالوا.

وكلامهم خطأ عقلاً ولغة من جهة منافاة تعدد الصفات للوحدة: لأن الشيء يقال عنه شيء واحد بذاته وصفاته، فالنخلة مثلاً جذع وأوراق خضراء بها ثمرات صفراء، هي نخلة واحدة، وليس في صريح العقل والمنطق ولا اللغة ما يميز لنا أن نقول إنها أكثر من نخلة لأن لونها الأخضر شيء، وجذعها شيء وثمرها شيء، بل هي شيء واحد وهو مجموع الذات والصفات، وصفاتها تلك لا تقوم بغيرها وهي لازمة لها.

والله سبحانه أعلى وأجل: فهو واحد بذاته وصفاته، فإن قالوا: الحوادث تقبل أن تكون محلاً للحوادث وتعدد الحوادث ممكن، قلنا: نحن نناقش في كون الشيء الواحد ذاتاً وصفات وأن الذات والصفات لا يمكن أن توجد في الخارج منفكة عن بعضها، وبناء عليه فإن الصفة تتبع الموصوف، فالحدث حادث بذاته وصفاته، والقديم سبحانه قديم بذاته وصفاته، فصفاته قديمة وذاته قديمة لكن ذلك لا يلزم منه تعدد لأن الصفة تابعة للذات في القدم، فالذات بصفاتها قديمة.

الثاني: أنا نقول: ما نفيتموه وهو تعدد القدماء أين جاء نفيه في كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ؟ لأن القديم عندهم ما لم يسبق بعدم، أو ما وجوده ليس من وجود غيره، أو يريدون به الفاعل القديم والقائم بنفسه أو نحو ذلك وعلى المعنى الأول لم يأت نص بنفي تعدد القدماء، بل يمكن أن نقول: إن الصفات قديمة والذات قديمة دونها حرج لأن هذا المعنى لا ينافي وحدانية الله في ربوبيته ولا في ألوهيته.

أما الربوبية فإن الله إنما نفى أن يكون غيره له شيء من الملك أو الخلق أو التدبير وغير ذلك من صفات الربوبية، وليس في إثباتنا صفات قديمة غير الذات نسبة شيء من ذلك لغير الله تعالى، بل نقول: صفاته قديمة والله هو وحده الخالق الرازق المحيي المميت المدبر.

وأما في الألوهية فإن الله تعالى أنكر توجيه العبادة لغيره سبحانه، وليس في إثباتنا قدم الصفات على هذا المعنى ما ينافي إفرادنا الله جل وعلا بالعبادة.

بل مما يدل على أن الصفات غير الذات من حيث المعنى فقط وأن إثباتها زائدة على الذات بهذا المفهوم لا ينافي وحدانية الله: ما ثبت أنه ﷻ قال: «من نزل منزلاً فقال: أعوذ بكلمات الله التامات من

شر ما خلق لم يضره شيء^(١)، فتجوز به الاستعاذة بكلمات الله وهي القرآن دليل على أنها من الله تعالى وأن الذات لا يمكن أن تكون منفكة عن الصفات، مع التسليم بأن صفاته زائدة على مجرد ذاته، بل التركيب واللفظ يمنعه: فجمع لفظ الكلمات إلى لفظ الجلالة واللغة تمنع أن يضاف الشيء إلى نفسه وعينه، فلا يقال محمد محمد، أو بيت بيت، وهذا معروف لا ينكره إلا جاهل أو معاند.

وأما القديم بمعنى ما وجوده ليس من غيره فيقال فيه ما قيل في المعنى الأول سواء بسواء.

أما المعنى الثالث: وهو الفاعل القديم القائم بنفسه فإن الصفات بهذا الاعتبار ليست قديمة.

إذن فنفي تعدد القدماء على المعنيين الأولين أمر غير مقصود شرعاً، ولو صح قولهم لكان الله ورسوله أولى بنفيه وهو سبحانه أعلم بنفسه من خلقه، ورسوله ﷺ أعلم به من أمته، وأما المعنى الثالث فمع أنه حق لكن تعبيرهم بذلك عنه خطأ محض، لما فيه من الإيهام والاشتباه وعدم الدلالة على المقصود، ومع أنهم لا يقصدون إلا نفي الصفات فإن الذي جاء به الكتاب والسنة أفضل وأرفع وأعلى ففي الرواية: **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾** [الشورى: ١١]، **﴿وَلِلَّهِ**

الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الاعراف: ١٨٠]، **﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾** [الحديد: ٣]، وجاء

تفسيرها عن النبي ﷺ بقوله: **«أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء»^(٢)**،

فالمراد إثبات أن الله ليس قبله شيء، ولفظ الجلالة شامل للذات وصفاتها، وهو مقصود في الكتاب والسنة والمراد من العبادة الإيثار به.

(١) أخرجه مسلم في الذكر والدعاء (ح ٢٧٠٨) عن خولة بنت حكيم.

(٢) أخرجه مسلم في الذكر والدعاء (ح ٢٧١٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وأما في الألوهية فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، ولا شك أن أصول الإيمان بل وحتى الفروع الشرعية أولى الألفاظ وأحسنها تعبيراً عنها هي ما جاء في الكتاب والسنة.

الوجه الثالث: إن قولهم معلوم الفساد من جهة اللغة، فإنهم يقولون: إن المخلوق ذاته شيء وصفاته غيره، وبناء عليه قالوا: فهو أكثر من واحد، قالوا: لأن غاية ما فيه تعدد الحوادث وهذا أمر لا ينكر وهو تعدد الحوادث وكون المخلوق محلاً للحوادث.

وهذا الذي قالوه أمر يرفضه العقل واللغة التي نزل بها كلام الله تعالى، لأن ذلك يلزم منه جواز الإشارة للواحد بلفظ الجمع: فنقول: هؤلاء زيد، باعتبار أن زيد ذات وصفات متعددة، وهذا لا يقول به من لديه مسكة من علم أو عقل، فدل على أن الذات بصفاتها شيء واحد لا يمكن الفصل بينهما حقيقة.

الرابع: إن في كلامهم تليس على من لا يدرك جهلهم بمعاني الكتاب والسنة، فإنهم إن أرادوا أن يكون الإله القديم أكثر من واحد فالتلازم باطل، فليس يجب أن تكون صفة الإله كما ليس يجب أن تكون صفة النبي نبياً ولا أن تكون صفة الإنسان إنساناً ولا أن تكون صفة الحيوان حيواناً.

وإن أرادوا أن الصفة توصف بالقدم كما يوصف الموصوف بالقدم فهو كقول القائل: توصف صفة المحدث بالحدوث كما يوصف الموصوف بالحدوث، وكذلك إذا قيل: توصف بالوجوب كما يوصف الموصوف بالوجوب، فليس المراد أنها توصف بوجوب أو قدم أو حدوث على سبيل الاستقلال، فإن الصفة لا تقوم بنفسها ولا تستقل بذاتها، ولكن المراد أنها قديمة واجبة بقدم

الموصوف ووجوبه إذا عني بالقديم ما لا أول له وبالواجب ما لا فاعل له وهذا حق لا محذور فيه، وإذا كانت قديمة بقدمه لم يلزم أن تكون إلهاً مثله.

ومثل ذلك قولهم: إن ذلك يستلزم أن يكون محلاً للحوادث: فإذا تعنون به؟ هل تعنون أن شيئاً من مخلوقاته يحل فيه فهذا باطل قطعاً وليس لازماً لنا بوجه من الوجوه، أم تعنون أنه يقوم به أفعال يحدثها هو شيئاً فشيئاً ويتكلم بالشيء ولم يكن يتكلم به فهذا حق^(١)، مع اتصافه بالفعل والكلام أبداً وأزلاً، أي أن هذه الصفات التي تتعلق بالمشيئة قديمة النوع حادثة الأحاد فأبي محذور في هذا.

الخامس: أن يُقال: هذه المسألة التي تكلمتم من سبقكم إليها؟ وهل تكلم بها النبي ﷺ؟ أو صحابته الكرام؟ أو التابعون لهم بإحسان؟

فإذا كان الجواب بالنفي وهو الواقع، فهل أنتم أعلم من رسول الله ﷺ ومن تبعه، أو أحرص منه على دين الأمة وعقائدها وإيمانها؟

وإذا كان الجواب بالنفي وهو المتعين، صح أن ما سكت عنه القوم أولى بالسكوت عنه، ولو كان فيه خير لذكره لنا ﷺ ولحذرنا منه، مع أن نصوص الكتاب والسنة طافحة بألفاظ الصفات، ولو لزم من إثباتها ما ذكروا وهو ظاهرها، ليسنه ﷺ، وهو الذي توفي وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا وعندنا منه خبر عنه ﷺ، حتى علمنا كيف يقضي أحداً حاجته وكيف يأتي أهله، ثم تزعمون أنه سكت عن بيان لوازم كفرية تفهم من ظاهر النصوص التي جاء بها؟^(٢).

(١) وهم لا يوافقون هذا الحق.

(٢) ملخصاً من منهاج السنة (٢/ ١٢٣ - ١٣٢ و ٤٨٤ و ٤٩٠) ومواضع أخرى.

٣. الجسميّة:

كذلك قالوا: إنّ كلّ موصوف جسم، والله تعالى منزّه عن الجسميّة^(١).

والجواب ومن وجهين:

الأول: إنّ لفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة وبين معناه في عرف أهل الكلام، فالجسم لغة: الجسد، وكل ماله طول وعرض وعمق، وكل شخص يُدرك من الإنسان والحيوان والنبات^(٢)، وهو عند المتكلمين جوهر قابل للأبعاد الثلاثة^(٣) وهذا إنّما دل على نفي أن يكون جسداً لا على نفي أن يكون جسمًا، والجسم في اصطلاح النفاة أعم من الجسد، فإن الجسم ينقسم عندهم إلى كثيف ولطيف بخلاف الجسد.

وإن أرادوا الجسم اللغوي أي الجسد فإنه لا يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون جسداً وهو الجسم اللغوي، فإننا نعلم ضرورة أن الهواء يعلو على الأرض وليس هو بجسد وهو الجسم اللغوي، فدل على تناقضهم في الاستدلال.

الثاني: أن الله تعالى منزّه أن يكون من جنس شيء من المخلوقات: لا أجساد الأدميين ولا أرواحهم ولا غير ذلك من المخلوقات، وهذا معلوم بدلالة النقل والعقل ولا يخالف فيه عاقل، لأنه

(١) انظر شرح الأصول الخمسة (ص ٩٥ و ١١٣) والمغني (٤/ ٢٨٠).

(٢) المعجم الوسيط (١/ ١٢٢).

(٣) التعريفات للجرجاني (ص ٧٩).

لو جاز شيء من ذلك للزم اشتراكهما في ما يجب ويجوز ويمكن فيلزم أن يكون له كفو ومثل والله منزّه عن ذلك^(١).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «لفظ الجسم فيه إجمال، قد يُراد به المركب الذي كانت أجزاؤه مفرقة فجمعت أو ما يقبل التفريق والانفصال أو المركب من مادة وصورة أو المركب من الأجزاء المفردة التي تسمى الجواهر الفردة، والله تعالى منزّه عن ذلك كله، عن أن يكون كان متفرقاً فاجتمع أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضاً وانفصاله عنه أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه.

وقد يراد بالجسم ما يشار إليه أو ما يرى أو ما تقوم به الصفات والله تعالى يرى في الآخرة وتقوم به الصفات ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم فإن أراد بقوله ليس بجسم هذا المعنى قيل له: هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصریح المعقول وأنت لم تقم دليلاً على نفيه وأما اللفظ فبدعة نفيًا وإثباتًا فليس في الكتاب ولا السنة ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها إطلاق لفظ الجسم في صفات الله تعالى لا نفيًا ولا إثباتًا.

وإن قال: كل ما يشار إليه ويرى وترفع إليه الأيدي فإنه لا يكون إلا جسمًا مركبًا من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة قيل له هذا محل نزاع فأكثر العقلاء ينفون ذلك وأنت لم تذكر على ذلك دليلاً.

(١) انظر الفتاوي (٢١٣/٥ - ٢٢٥) ومنهاج السنة (١٣٤/٢) وما بعدها و(٥٣٠) وما بعدها.

وهذا منتهى نظر النفاة فإن عامة ما عندهم أن ما تقوم به الصفات ويقوم به الكلام والإرادة والأفعال وما يمكن رؤيته بالأبصار لا يكون إلا جسماً مركباً من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة وما يذكرونه من العبارات فيلإى هذا يعود.

وقد تنوعت طرق أهل الإثبات في الرد عليهم فمنهم من سلم لهم أنه يقوم به الأمور الاختيارية من الأفعال وغيرها ولا يكون إلا جسماً ونازعهم فيما يقوم به من الصفات التي لا يتعلق منها شيء بالمشيئة والقدرة.

ومنهم من نازعهم في هذا وهذا وقال بل لا يكون هذا جسماً ولا هذا جسماً، ومنهم من سلم لهم أنه جسم ونازعهم في كون القديم ليس بجسم^(١).

وخلاصة القول: أن إنكار صفات الله تعالى وأسمائه هو في الحقيقة سائر على طريق إنكار وجوده تعالى، وهذا ما ذكره أئمة السلف حين ذكروا في مقالة الجهمية وغيرهم أنها تؤدي إلى التعطيل^(٢)، ومحصلة مقالات المبتدعة في هذا الباب توصل إلى الإنكار العام والإلحاد، ولا شك أن طريقة السلف هي الأعلم والأحكم والأسلم، إذ فيها الإيمان والتسليم والطاعة والإذعان والانقياد والقبول لكل ما جاء به الشرع، فكل ذلك على الرأس والعين، فمن الله البلاغ ومن الرسول البيان ومننا الإيمان والتسليم.



(١) منهاج السنة (٢/١٣٤-١٣٦).

(٢) وإن كانوا هم لا يقولون بهذه النتيجة وهذا المؤدى، وهذا من تناقضهم.

المطلب الثالث:

معنى القدرة في حق الله تعالى عند من يثبتها من أهل البدع

بعد أن عرفنا مذهب نفاة الصِّفة ومنها قدرة الله تعالى، وتبيّن لنا بطلان هذا المذهب وبطلان الشُّبه التي يحتجُّ بها أصحابه.

نتعرّض هنا لبيان معنى القدرة التي يثبتها من يطلقها في حقِّ الربِّ جلَّ وعلا.

أمّا أبو الهذيل وأصحابه فهم يثبتون صفة القدرة لكن يقولون: صفته ذاته، قال الشهرستاني: «والفرق بينهما أن الأول^(١) نفي للصِّفة والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة هي بعينها ذات»^(٢).

وهذا يعني أنه يوافق من حيث المبدأ على أن لله صفة القدرة لكن هو لا يثبتها معنى زائداً على الذات، بل قوله هذا وإن كان أقرب للصَّواب من قول الواصليّة^(٣) لفظاً فهو متّفق في الحقيقة مع قول من ينفي الصِّفة، بل كلامه فاسد من حيث هو عند تصوّره فإنّ الذات لا يمكن أن تكون هي

(١) يقصد قول من قال: عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (ص ٢٣) و(ص ٤٤).

(٣) أتباع واصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة الذي اعتزل مجلس الحسن البصري لم يختلف المبتدعة في مرتكب الكبيرة، وهو أول من قال بالمنزلة بين المنزلتين، توفي سنة (١٣١ هـ)، السير (٥/ ٤٦٤).

الصفة فهو أمر لا يقبله العقل وهو كما قال الشهرستاني: أقانيم النصارى^(١)، ومثله قول ابن سينا في أن قدرته هي عينه^(٢).

أمّا أبو هاشم الجبائي^(٣) فالقدرة عنده حال، وهذا من ضمن رأيه في الصفات أنها أحوال^(٤)، ومن المعتزلة من يقول: له قدرة هي المقدور^(٥).

ومن المعتزلة من يزعم أن له قدرة وترجع إلى أنه قادر^(٦).

تعليق:

مما مرّ يتبين لنا أن المذاهب المخالفة للسلف في صفة القدرة ممن يثبت لله هذه الصفة ثلاثة مذاهب:

الأول: من يقول إنه يوصف بالقدرة: وقدرته هي ذاته أي أنه قادر بذاته كما هو قول العلاف وقريب منه قول ابن سينا ومن معه من الفلاسفة.

الثاني: من يقول: إن لله قدرة وهي مقدوره.

(١) الملل والنحل (ص ٤٤).

(٢) الملل والنحل (ص ٥٧٤).

(٣) عبدالسلام بن الأستاذ أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي، من كبار الأذكياء كما قال الذهبي، أخذ عن والده وله كتاب الجامع الكبير، توفي سنة (٣٢١هـ)، السير (١٥/٦٣).

(٤) الملل والنحل (٦٩) ومنهاج السنة (١٢٦/٢)، والقول بالأحوال مما ابتدعه أبو هاشم الجبائي وهو من عجائب الكلام.

(٥) مقالات الإسلاميين (١/٢٤٥).

(٦) مقالات الإسلاميين (١/٢٦٤).

الثالث: من يقول: إنّ الله قدرة ليست صفة وإنّما هي حال كما هو قول أبي هاشم ومن وافقه من مشبّة الأحوال.

أما القول الأول: وهو إثبات صفة هي الذات فهو قول لا يختلف عن قول جمهور المعتزلة في النتيجة: وهو إنكار الصّفة، وإن كان فيه تناقض واضطراب أنكره على العلاف أشياخه من المعتزلة^(١) وغيرهم، وقد ألزمه الأشاعرة إذا كان علمه وقدرته نفسه أن يكون نفسه علماً وقدرة، وإذا كان نفسه علماً وقدرة استحال كونه علماً قادراً لأنّ العلم لا يكون علماً والقدرة لا تكون قدرة، وألزموه إذا كان علمه نفسه وقدرته نفسه أن يكون علمه قدرته.^(٢)

وحينئذ فإنّ مذهب العلاف يلتقي مع سائر المعتزلة في نفي الصّفة وشبهته هي شبهتهم والردّ على تلك الشبهة مضى في مطلب سابق، وإنّما خصصنا هذا المطلب لبيان زيف مثل هذه الدعاوى التي توافق مذهب السلف في ظاهرها، وهي في باطنها تخالفه.

أما من قال: إنّ الله قدرة هي مقدوره، فهذا بلاشكّ تأويل مرفوض، فنحن لا نتكلّم عن إطلاقات لغويّة، بل نتكلّم عن صفة وردت في عشرات النصوص ووصف الله بها نفسه واشتقّ لنفسه منها اسماً، والنقاش ليس في تفسير نصّ من النصوص سُمّيت بعض مقدورات الله تعالى فيه بالقدرة كما في قوله تعالى عن الغيث: ﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

(١) انظر شرح الأصول الخمسة (ص ١٨٣).

(٢) انظر أصول الدين للبغدادي (ص ٩١).

إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾ [الروم: ٥٠]، إنما الكلام في مجموع النصوص، فكيف يفعل من قال هذا بمثل قوله ﷺ: «أستقدر بكدرتك»^(١).

وهذا من بلايا الهوى والتعصب والمنهج الانتقائي، فإنَّ المبتدع يأخذ نصاً فيطرد معناه دون النظر في سياق النص ومفهومه، ومن هنا تجدهم يقولون: اليد بمعنى القوة أو النعمة: ثم يطردون هذا المعنى في كل النصوص فلا يستقيم.

وهنا يقول: القدرة هي المقدور: فهذا إن صحَّ في حال كقول القائل: هذه قدرة الله أي مقدوره، فلا يصحَّ تفسير النصوص الكثيرة بمثل هذا المعنى كما هو ظاهر، وقد سبق نقل كلام الأئمة في قول بعضهم: القدرة هي المقدور^(٢) فلا نعيده هنا.

أما أبو هاشم: فقوله فضلاً عن كونه مخالفاً للنصوص الواضحة والصريحة في إثبات الصفات وقيامها بالبارئ تعالى، فهو فرض ذهني لا يتصور ولا يمكن تحقيقه في الخارج، ولهذا قالوا ثلاثة أشياء لا حقيقة لها: كسب الأشعري وطفرة النظام وأحوال أبي هاشم.^(٣)

وحقيقة قول أبي هاشم سببه رفضه الاعتراف بحقيقة وجود صفات زائدة على الذات، مع إلزام الناس له بضرورة وجود معنى قام بالذات أوجب علم الله بالأشياء وقدرته عليها^(٤)، فلجأ إلى القول بأنَّ

(١) تقدم (ص ٦٩).

(٢) انظر (ص ٣٢٣).

(٣) انظر الفتاوى (١٢٨/٨).

(٤) انظر الفرق بين الفرق (ص ١٨١).

الذي اقتضى علم الله وقدرته هو حال تعلّقت بها، ولكن هذه الحال ليست موجودة ولا معلومة ولا معلومة ولا مجهولة.

كما زعم أنّ الحال التي اقتضت علمه بشيء ليست هي الحال التي تقتضي علمه بشيء آخر، ولهذا التزم أنّ أحوال البارئ لا نهاية لها^(١).

وكلّ هذا التّخبط سببه ما قام بأذهان هؤلاء القوم من أنّ القول بقيام صفة بالذات يقتضي تعدداً أو تركيباً، وأنّ هذا يلزم منه الجسميّة لأنّ الجسم مركب والأجسام متماثلة فيلزم من إثبات الصفات التشبيه، وهذا يفسّر هذا الغموض الذي يكتنف رأي أبي هاشم.

وقد فنّد شيخ الإسلام رحمه الله الأساس الذي بنى عليه المعتزلة هذه الشّبه، ومّر معنا الكلام باختصار عن التّعّد والتركيب، ويكفي في هذا الصّد أن رأي أبي هاشم وأحواله لقيت رداً واستشناعاً من مخالفه سواء من داخل المعتزلة أو من خارجها لاستحالته وتعذّر تصوّره، فضلاً عن مخالفته لمذهب السلف الصّالح رحمهم الله أجمعين.



(١) الفرق بين الفرق (ص ١٨١).

المطلب الرابع:
معنى كونه قادراً عند المخالفين

واقف بعض المخالفين للسلف مذهب الأئمة في إطلاق كونه قادراً، لكنّها موافقة ظاهرية تخفي تحتها باطلاً وزوراً.

فالمعتزلة يطلقون على الله أنه قادر^(١)، لكن عندهم الباري قادر لذاته أو بذاته لا بقدرة تقوم به^(٢)، وهو قول أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية^(٣).

وقال بعض المعتزلة: معنى كونه قادراً أنه ليس بعاجز، وهو قول النّظام وضرار بن عمرو^(٤)، وبعضهم يطلق عليه أنه قادر بلا قدرة ولا يقول: بنفسه أو بذاته^(٥).

والقادري عند المعتزلة يمكن أن يرجح الفعل على الترك وهو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك^(٦).

وعند الباطنية: هو قادر بمعنى أنه وهب القدرة، ونسبوه بعض أئمة آل البيت^(٧).

(١) مقالات الإسلاميين (١/٢٣٥).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ١٦٢ و ٢٢٥)، وانظر الملل والنحل (ص ٣٨) وهو قول الجبائي (ص ٦٩).

(٣) مقالات الإسلاميين (١/٢٤٤).

(٤) مقالات الإسلاميين (١/٢٤٦-٢٤٧).

(٥) مقالات الإسلاميين (١/٢٤٥).

(٦) منهاج السنة (١/١٦٢).

(٧) الملل والنحل (ص ٢٠٣).

وحكى الغزالي عن الفلاسفة أنهم يثبتونه قادراً مريداً على معنى لا يرجع إلا إلى العلم وإلى كونه علة تامة، فهو قادر بمعنى أن كل ما يريد به فهو كائن لا محالة، والإرادة متعلقة بالعلم وعلمه يرجع إلى ذاته وهذا معنى قولهم إنه علة تامة توجب معلولها وتقارنه^(١).

تعليق:

عرفنا فيما سبق أن كل ما يفسر به المخالفون للسلف معنى كونه قادراً هو تفسير يوفقون به بين ثبوت حكم الصفة أو الخبر بكونه قادراً وبين إنكارهم قيام الصفات بذات الله تعالى بناءً على شبهة التعدد والتركيب والجسمية التي سبق وأن ذكرناها مع ردها.

أما قول المعتزلة فهو مذهبهم في سائر الصفات، فينكرون الصفة وينسبون كل أثر للصفة كصفة القدرة إلى الذات فيقولون: قادر بذاته وعالم بذاته، وهذا خلف من القول بلاشك، إذ كما قال أبو الحسن الأشعري: لا معنى للقادر إلا أنه ذو قدرة^(٢).

وقال أيضاً: «وزعمت الجهمية أن الله تعالى لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له وأرادوا أن ينفوا أن الله تعالى عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفى ذلك فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا: لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا: إنه ليس بعالم ولا قادر، ووجب ذلك عليهم، وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل، لأن الزنادقة قد قال كثير منهم: إن الله تعالى ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك، فأتت

(١) مقاصد الفلاسفة (ص ٢٤٠).

(٢) الملل والنحل (ص ٨١).

بمعناه وقالت: إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر^(١).

وقال أيضاً: «ونفت المعتزلة صفات رب العالمين وزعمت أن معنى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [لقمان: ٢٨] راء بمعنى عليم كما زعمت النصارى أن سمع الله هو بصره وهو رؤيته وهو كلامه وهو علمه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فيقال للمعتزلة إذا زعمتم أن معنى سميع وبصير معنى عالم فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم، وإذا زعمتم أن معنى سميع وبصير معنى قادر فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم، وإذا زعمتم أن معنى حي معنى قادر فلم لا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم فإن قالوا هذا يوجب أن يكون كل معلوم مقدوراً قيل لهم ولو كان معنى سميع وبصير معنى عالم لكان كل معلوم مسموعاً وإذا لم يجز ذلك بطل قولكم^(٢).

ومقصود أبي الحسن أن المعتزلة لما فرغت أسماء الله تعالى مما تدل عليه من الصفات لجأت إلى تفسيرها بما تثبته، كما فسرت وأولت السمع والبصر بالعلم.

فألزمها بناء عليه أن تقول في كونه قادراً نفس ما قالته في كونه راء سميع بأن تقول القدرة بالعلم، وإذا التزمت هذا لزمها أيضاً أن تقول معنى العلم بالقدرة والقدرة بالعلم وهذا ما يفرون منه لما ذكره من أن ذلك يوجب عندهم أن يكون كل معلوم مقدوراً.

(١) الإبانة (١٤١-١٤٢).

(٢) الإبانة (ص ١٥٢).

وما قالوه بالطبع تناقض أصلاً إذا يفرضون في الأسماء أنها لا تدل على صفة ثم يعارضون كونه عالماً بمعنى قادر أو أن يكون كل معلوم مقدوراً لأن هذه المعارضة تدل على أنه يفهم من كل اسم معنى صفة غير الاسم الآخر وهذا خلاف مذهبهم.

أما قول النظام: إن معنى قوله: قادر: أي ليس بعاجز، فهو هروب وليس بشيء، فإن العجز ضد القدرة، ونفي أحد الضدين يثبت الآخر بلا شك ولا ريب، لأن العجز والقدرة متقابلان تقابل النقيضين فلا يرتفعان ولا يجتمعان، بل إثبات أحدهما نفي للآخر ونفي أحدهما إثبات للآخر. وحقيقة قوله: أنه لا يثبت تحت اسمه القادر صفة هي القدرة: فيقال له قولك ليس بعاجز وصف بالعدم والعدم ليس بشيء.

ومن المعلوم ببدائه العقول أن الذات إما أن توصف بالقدرة أو العجز: فإذا خلت من العجز ثبت لها القدرة، وإذا قيل: لا يثبت لها قدرة ولا عجز فهذا إثبات لارتفاع النقيضين وهو ممتنع عند جميع العقلاء.

ويقال له أيضاً: عدم العجز هل هو أمر عديم أم وجودي؟

فإن قيل: عديم قيل العدم ليس بشيء فكيف والإخبار عنه بأنه قادر إثبات لأمر وجودي: فكيف يُفسر الوجودي بالعدمي؟

وإن قيل: هو أمر وجودي فقد لزمه فيه ما لزمه فيما قر من إثباته وهو صفة القدرة.

وأما قول المعتزلة: إنَّ القادر يمكن أن يرجح الفعل على الترك بدون ما يستلزم ذلك، فهذا أصل كبير بنى عليه النفاة نفهم للصفات إمّا جميعها كما هو قول المعتزلة وإمّا أفعاله الاختيارية وصفاته التي تتعلق بمشيئته كما هو قول المتكلمين من الكلائية ومن تابعهم.

وحقيقة قول هؤلاء أنهم أرادوا الجمع بين إثباتهم القدرة القديمة والإرادة القديمة وبين قولهم في حدوث العالم وخلق الأجسام، مع نفهم قيام الحوادث بالله تعالى وامتناع التغير في ذاته، فاضطروا للقول بأنَّ الممكن يظل ممكناً مع إرادة الله له^(١).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فالممكن^(٢) لا يترجح أحد طرفيه^(٣) على الآخر إلا بمرجح تام^(٤) يجب به الممكن، وقد يقولون: لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح تام يستلزم وجود ذلك الممكن، وهذا الثاني أصوب كما عليه نظار المسلمين المثبتين، فإن بقاء معدوماً لا يفتقر إلى مرجح، ومن قال: إنه يفتقر إلى مرجح قال: عدم مرجحه يستلزم عدمه، ولكن يُقال: هذا مستلزم لعدمه لأنَّ هذا هو الأمر الموجب لعدمه، ولا يجب عدمه في نفس الأمر بل عدمه في نفس الأمر لا

(١) انظر الفتاوى (١٧/١٧٢) و(٢٢١/١٢).

(٢) يُطلق الممكن على كل ما يقبل الوجود والعدم لذاته، وبهذا فإنَّ كل ما سوى الله تعالى من الذوات والأعراض مما يقبل الوجود والعدم، فهو ممكن، انظر معيار العلم للغزالي (ص ٣٤٣).

(٣) طرفي الممكن هما الوجود، أو البقاء في العدم.

(٤) يُقصد بالمرجح التام هو مجموع الشروط التي تستلزم وجود الممكن وهي عند شيخ الإسلام الإرادة الجازمة والقدرة التامة، فعنده إذا أراد لقادر شيئاً إرادة جازمة مع كونه تام القدرة فإنَّ الممكن الجائر يصبح واجب الوجود لغيره، لأنَّ المرجح التام يستلزم وجود المشروط فيه، خلافاً للقدرة التي تقول: إنَّ القادر التام القدرة إذا أراد الممكن إرادة جازمة فإنَّ الممكن يترجح وجوده على عدمه ولا يكون واجباً.

علة له^(١)، فإنَّ عدم المعلول يستلزم عدم العلة، وليس هو علة له والملزوم أعم من كونه علة، لأنَّ ذلك المرجح التام لو لم يستلزم وجود الممكن لكان وجود الممكن مع المرجح التام جائزاً لا واجباً ولا ممتنعاً، وحيث أنَّه فيكون ممكناً فيتوقف على مرجح، لأنَّ الممكن لا يحصل إلاَّ بمرجح، فدل ذلك على أنَّ الممكن إنَّ لم يحصل مرجح يستلزم وجوده امتنع وجوده، وما دام وجوده ممكناً جائزاً غير لازم لا يوجد^(٢)، وهذا هو الذي يقوله أئمة أهل السنة المثبتين للقدر مع موافقة أئمة الفلاسفة لهم، وهذا مما احتجوا به على أنَّ الله خالق أفعال العباد.

(١) يعني شيخ الإسلام أنَّ الممكن في حقيقة الأمر له طرف واحد عند الكلام على وجوده وهو طرف الحدوث والخروج من العدم، لأنَّ المتكلمين فرضوا له طرفين وجوداً وعدماً وفرضوا للعدم نفس شروط الحدوث والوجود، فبين رحمه الله أنَّ القضية ذات طرف واحد وإلاَّ فالعدم لا يحتاج إلى مرجح لأنَّه واقع فعلاً فالأصل في كل شيء غير الله تعالى هو العدم، وكل معدوم فإنَّه لا يحتاج إلى فعل أو إرادة حتى يبقى معدوماً، أما الحدوث فإنه هو الذي يقتضي إرادة وفعلاً وقدرة لإخراجه من العدم إلى الواقع، ولذلك فالمعلوم يبقى معدوماً بإرادة وبغير إرادة، لكنه لا يمكن أن يوجد إلاَّ بإرادة وقدرة تامتين وهي ما يسميه شيخ الإسلام المرجح التام.

(٢) وبذلك يكون تعريف الممكن الذي يراه شيخ الإسلام ذهنياً بحتاً، وأما في الواقع فليس ثمَّ إلاَّ شيئين: إما أن يحصل المرجح التام فيصبح الممكن واجب الوجود لأنَّ المرجح التام يستلزم وجوده، وإما أن لا يحصل المرجح التام فيمتنع وجود الممكن لأنَّه مالم يحصل المرجح التام فإنه يبقى على العدم ويمتنع وجوده، وهو معنى قول المسلمين: ما شاء الله كان: أي حتماً، ومالم يشأ لم يكن: أي حتماً، فليس هناك إذن شيء يشأه الله فيكون مع ذلك ممكناً جائزاً، وأما تعريف الممكن بأنَّه الذي يحتمل الوجود والعدم فهو تعريف ذهني فقط لا حقيقة له في الواقع.

والقدرية من المعتزلة وغيرهم تخالف في هذا، وترغم أن القادر يمكنه ترجيح الفعل على الترك بدون ما يستلزم ذلك، وادعوا أنه إن لم يكن القادر كذلك لزم أن يكون موجباً بالذات^(١) لا قادراً، قالوا: والقادر المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، فمتى قيل: إنه لا يفعل إلا مع لزوم أن يفعل لم يكن مختاراً بل مجبوراً.

فقال لهم الجمهور من أهل الملة وغيرهم: بل هذا خطأ فإن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، ليس هو الذي إن شاء الفعل مشيئة جازمة وهو قادر عليه قدرة تامة يبقى الفعل ممكناً جائزاً لا لازماً واجباً ولا ممتنعاً محالاً، بل نحن نعلم أن القادر المختار إذا أراد الفعل إرادة جازمة وهو قادر عليه قدرة تامة لزم وجود الفعل، وصار واجباً بغيره لا بنفسه، كما قال: المسلمون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وما شاء سبحانه فهو قادر عليه فإذا شاء شيئاً حصل مراد له وهو مقدور عليه، فيلزم وجوده وما لم يشأ لم يكن فإنه ما لم يردده وإن كان قادراً عليه لم يحصل مقتضى التام لوجوده، فلا يجوز وجوده، قالوا: ومع القدرة التامة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل، ولا يتصور عدم الفعل إلا لعدم كمال القدرة أو لعدم كمال الإرادة، وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه وهو معروف بالأدلة اليقينية، فإن فعل المختار لا يتوقف إلا على قدرته وإرادته فإنه قد يكون قادراً ولا يريد الفعل فلا يفعله، وقد يكون مريداً للفعل لكنه عاجز عنه فلا يفعل، أما مع كمال قدرته وإرادته فلا يتوقف الفعل على شيء غير

(١) الموجب بالذات كما قال شيخ الإسلام في الصفدية (١/١٠): «هو الذي تكون ذاته مستلزماً لموجبه ومقتضاه، فلا يجوز أن يتأخر عنه شيء من موجبه ومعلوله» وإنما قال بذلك الفلاسفة نفيًا لأن تقوم به صفة يفعل بها تعالى مفعولاته كالقدرة والإرادة.

ذلك، والقدرة التامة والإرادة الجازمة هي المرجح التام للفعل الممكن، فمع وجودهما يجب وجود ذلك الفعل.

والرب تعالى قادرٌ مختارٌ يفعل بمشيئته لا مكره له، وليس هو موجباً بذاته بمعنى أنه علة أزلية مستلزمة للفعل، ولا بمعنى أنه يوجب بذات لا مشيئة لها ولا قدرة، بل هو يوجب بمشيئته وقدرته ما شاء وجوده، وهذا هو القادر المختار فهو قادر مختار يوجب بمشيئته ما شاء وجوده، وبهذا التحرير يزول الإشكال في هذه المسألة، فإن الموجب بذاته إذا كان أزلياً يقارنه موجبه، فلو كان الرب تعالى موجباً بذاته للعالم في الأزل لكان كل ما في العالم مقارناً له في الأزل، وذلك ممتنع بل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فكل ما شاء الله وجوده من العالم فإنه يجب وجوده بقدرته ومشيئته، وما لم يشأ يمتنع وجوده، إذ لا يكون شيء إلا بقدرته ومشيئته، وهذا يقتضي وجوب وجود ما شاء تعالى وجوده^(١).

وما ذكره شيخ الإسلام رحمه الله كافٍ شافٍ لمن تأمل هذا الباطل الذي بنى عليه هؤلاء قصوراً من الوهم ظنوها علماً، مع أن أساسها باطل ممتنع بصريح العقل والنقل.

قول بعض الباطنية:

وأما قول الباطنية الذي نسبوه كذباً لبعض أئمة آل البيت فهو محض التعطيل بل هو الكفر الصراح، إذ معناه أنه ليس بموجود وإنما يقال له موجود لأنه يعطي الوجود وليس بحي وإنما هو يعطي الحياة، فانظر إلى هذا التعطيل المحض الذي لا يُستغرب أن يصدر من الباطنية ولهذا قال

(١) منهاج السنة (١/١٦١-١٦٤).

الغزالي رحمه الله: «ولا بدّ من التنبه لقاعدة أخرى وهي: أنّ المخالف قد يخالف نصاً متواتراً ويزعم أنّه مؤوّل ولكنّ ذكر تأويله لا انقداح له أصلاً عن اللسان لا على قرب ولا على بعد، فذلك كفر وصاحبه مكذب وإن كان يزعم أنّه مؤوّل، مثاله: ما رأيت في كلام بعض الباطنيّة أنّ الله تعالى واحد بمعنى أنّه يعطي الوحدة ويخلقها، وعالم بمعنى أنّه يعطي العلم ويخلقه لغيره وموجود بمعنى أنّه يوجد لغيره... وهذا كفر صراح... فأمثلة هذه المقالات تكذيبات وإن عبر عنها بالتأويلات»^(١).



(١) فيصل التفرقة بتصرّف (ص ٧٥)، وانظر بغية المرتاد (ص ٣٤٦).

المطلب الخامس:
معنى اسمه (القادر) عندهم

ذهب الضرارية والحفصية^(١) من المعتزلة إلى إثبات اسم الله القادر بمعنى أنه ليس بعاجز^(٢)، وذكر الأشعري عن المعتزلة أنها تسميه قادراً^(٣).

والمعتزلة تطلق على الله اسم القادر بلا معنى بل هو علم محض.

ووافقهم في هذا القول بعض الظاهرية ومنهم ابن حزم حيث أنكر صفات الله تعالى وزعم أن أسماءه تعالى أعلام محضة^(٤).

تعليق:

هذا الاضطراب والقلق الذي عاشه أهل البدع والزيغ هو النتيجة الطبيعية التي يصل إليها من يحاول التلقيق بين ما تلقاه عن النصوص الشرعية وبين أرث الهالكين من أتباع الأديان السابقة والفلاسفة وغيرهم ممن ضلّ عن الحق إما لعدم معرفته إياه وإما لزيغه عنه.

فأسماء الله تعالى معلومة مبثوثة في النصوص تلقاها المسلمون وتعبّدوا الله بها ودعوه بمقتضى ما دلّت عليه من الصفات الجليلة امثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف:

(١) الضرارية أتباع ضرار بن عمرو المتقدم ذكره وحفص الفرد قال الذهبي: مبتدع، ميزان الاعتدال (ص ٥٦٤)، وانظر الملل والنحل (ص ٧٧).

(٢) الملل والنحل (ص ٧٧).

(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٥).

(٤) الدرّة فيما يجب اعتقاده (ص ٢٦٤) وما بعدها.

١٨٠] ولكن هؤلاء الضالّ لما زاغوا عن صراط الله القويم وأتبعوا رؤساءهم وأئمتهم ألدوا في أسماء الله أيما الحاد إذ زعموا أنّ هذه الأسماء التي علّمنا الله إياها ممتناً علينا بها وبثّها في كتابه وفي سنة رسوله ﷺ أعلامٌ وألفاظٌ تتلى لا معنى لها إلاّ أنّها تدل على مسمى هو الله تعالى فقط لا غير.

قال شيخ الإسلام رحمه الله بعد أن ذكر مذهب ابن حزم: «ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة^(١) في العقليات وقرمطة في السمعيّات، فإنّا نعلم بالاضطرار الفرق بين الحي والقدير والعليم والملك والقدوس والغفور، وإنّ العبد إذا قال: رب اغفر لي وتب عليّ إنك أنت التواب الغفور، كان قد أحسن في مناجاة ربه، وإذا قال: اغفر لي وتب عليّ إنك أنت الجبار المتكبر الشديد العقاب لم يكن محسناً في مناجاته، وأنّ الله أنكر على المشركين الذين امتنعوا من تسميته بالرحمن فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنْسَجِدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۝﴾ [الفرقان: ٦٠] وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝﴾ [الاعراف: ١٨٠] وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ ۝﴾ [الرعد: ٣٠] ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۝﴾ [الإسراء: ١١٠].

(١) السفسطة لفظ اصطلاحى في علم المنطق وهو معرب من سوفيا و أسطس بمعنى مغالبة الخصم بالتأمويه والخداع والمغالطة، التعريفات للجرجاني (ص ١٢٤) والموسوعة الميسرة (٢/ ١٠٧٠).

ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلاماً وجامدات لا تدل على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم واسم، فلا يلحد أحد في اسم دون اسم، ولا ينكر عاقل اسماً دون اسم، بل قد يمتنع عن تسميته مطلقاً ولم يكن المشركون يمتنعون عن تسمية الله بكثير من أسمائه وإنما امتنعوا عن بعضها.

وأيضاً فالله له الأسماء الحسنى دون السوآى وإنما يتميز الاسم الحسن عن الاسم السيء بمعناه، فلو كانت كلها بمنزلة الأعلام الجامدات التي لا تدل على معنى لا تنقسم إلى حسنى وسوآى بل هذا القائل لو سمي معبوده بالميت والعاجز والجاهل بدل الحي والعالم والقادر لجاز ذلك عنده^(١).

وقال ابن القيم رحمه الله: «والرب تعالى يُشتقُّ له من أوصافه وأفعاله أسماء ولا يشتقُّ له من مخلوقاته، وكل اسم من أسمائه فهو مشتقُّ من صفةٍ من صفاته، أو فعلٍ قائم به فلو كان يُشتقُّ له اسمٌ باعتبار المخلوق المنفصل يُسمى متكوناً ومتحركاً وساكناً وطويلاً وأبيض وغير ذلك، لأنه خالق هذه الصفات، فلما لم يطلق عليه اسم من ذلك مع أنه خالقه عُلِمَ أنه يشتقُّ أسمائه من أفعاله وأوصافه القائمة به، وهو سبحانه لا يتصف بها هو مخلوق منفصل عنه، ولا يتسمى باسمه.

ولهذا كان قول من قال: إنه يسمى متكلاً بكلام منفصل عنه، وخالقاً بخلق منفصل عنه هو المخلوق، قولاً باطلاً مخالفاً للعقل والنقل واللغة، مع تناقضه في نفسه، فإن اشتقُّ له اسمٌ باعتبار مخلوقاته لزم طرد ذلك في كل صفة أو فعل خلقه، وإن خص ذلك ببعض الأفعال والصفات دون بعض كان تحكماً لا معنى له.

(١) شرح الأصفهانية (ص ١٠٦ - ١٠٧)، وانظر منهاج السنة (٢/ ٢٣١).

وحقيقة قول هؤلاء أنه لم يقم به عدل ولا إحسان ولا كلام ولا إرادة، ولا فعل البتة، ومن تجهّم منهم نفى حقائق الصفات، وقال: لم تقم به صفة ثبوتية، فنفوا صفاته وردوها إلى السلوب والإضافات^(١)، ونفوا أفعاله وردوها إلى المصنوعات والمخلوقات، وحقيقة هذا أن أسماؤه تعالى ألفاظ فارغة عن المعاني لا حقائق لها، وهذا من الإلحاد فيها وإنكار أن تكون حسنى، وقد قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

وقد دل القرآن والسنة على إثبات مصادر هذه الأسماء له سبحانه ووصفاً، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥].

وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

(١) للمتكلمين والفلاسفة وغيرهم طرق في التهرب من دلالة النصوص على صفات الله تعالى خصوصاً أفعاله الاختيارية كالنزول والمجيء، فهم إما يفسرونها بالنفي، فيقولون: عالم: ليس بجاهل، قادر: ليس بعاجز، وغلاتهم يسلبونه التقيضين فيقولون، لا فوق ولا تحت، لا داخل العالم ولا خارجه، قادر ولا ليس بقادر ونحو هذا من العبارات التي يتهربون بها من إثبات صفة وجودية تتعلق بذات الرب تعالى وتقوم به، وهذا هو المقصود بالسلوب، وإما أن يجعلوها كلها مخلوقات منفصلة عنه. فيقولون: كلام الله مخلوق بائن عنه، لا يقوم به كلام، وكذلك رضاه وغضبه وفرحه ومجيئه وإتيانه ونزوله وغير ذلك هو مخلوق منفصل عنه لا يتصف الرب بشيء يقوم به عندهم، وإذا قالوا هذه الأمور من صفات الفعل، فمعناه أنها منفصلة عن الله بائنة وهي مضافة إليه، لا أنها صفات قائمة به، ولهذا يقول كثير منهم: إن هذه آيات الإضافات وأحاديث الإضافات وينكرون على من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات، انظر الفتاوى (١٠٦/٣)، (٤١١/٥)، (٢٧٣/٦)، (١٠٦/١٧).

وقوله ﷺ: «لأحرقن سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»^(١).

وقول عائشة رضي الله عنها: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات»^(٢).

ولولا هذه المصادر لانتفت حقائق الأسماء والصفات والأفعال، فإن أفعاله غير صفاته، وأسماءه غير أفعاله وصفاته، فإذا لم يقيم به فعل ولا صفة فلا معنى للاسم المجرد، وهو بمنزلة صوت لا يفيد شيئاً، وهذا غاية الإلحاد»^(٣).

أما قول الضرارية والحفصية: أن معنى اسمه القادر أي ليس بعاجز فقد سبق في قول النظام في المطلب السابق وبيننا ضعفه وتناقضه في نفسه.

وبذا يكون قد ظهر لنا ضلال من تأول في اسم الله تعالى القادر ما لا دليل عليه وخالف منهج السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم.



(١) أخرجه مسلم في الإيمان (ح ١٧٩) عن أبي موسى الأشعري.

(٢) أخرجه أحمد (ح ٢٣٦٧٥) وابن ماجه في المقدمة (ح ١٨٨)، والنسائي في الطلاق (ح ٣٤٦٠) والطبري في التفسير (ح ٣٣٧٢٥ - ٣٣٧٢٩)، وعلقه البخاري في التوحيد باب قول الله: {وكان الله سمياً بصيراً} وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه (ح ١٥٥) وفي السنة لابن أبي عاصم (ح ٦٢٥).

(٣) شفاء العليل (ص ٥٣٠ - ٥٣١) بحذف يسير.

المطلب السادس: القول بأن قدرة الله حادثة

قال بذلك زرارة بن أعين^(١) من الرافضة^(٢).

وبعض الرافضة يقول: لا يوصف بأنه لم يزل قادراً^(٣)، وهذا يلزم منه أن القدرة حادثة، بل هذا لازم لكل من ادعى أنه لا يوصف بالقدرة أزلاً على شيء، كالمكلمين الذين زعموا أن الكلام والفعل كان ممتنعاً عليه ثم صار قادراً عليه بعد أن لم يكن^(٤).

تعليق:

إن هذا القول الذي ادعاه بعض الرافضة والذي هو لازم قول من جعل الله تعالى غير موصوف في الأزل بالقدرة فيها تنقص مباشر لله تعالى، من حيث وصفه بالعجز.

فيقال لهؤلاء: إن القدرة من لوازم الربوبية التي لا تنفك عنها، ويمتنع في صريح العقل والفطرة التي فطر عليها بنو آدم أن يكون الرب خالياً من القدرة وقتاً من الأوقات، بل العاجز لا يكون رباً.

ومن الأمور التي أجمع عليها العقلاء من الملمين وغيرهم أن المخلوق لا يكون أكمل من الخالق وأن المحدث لا يكون أكمل من المحدث، وأن كل كمال اتصف به المخلوق وصح أن يتصف به

(١) زرارة بن أعين واسمه عبلرته من رجال الرافضة، انظر ميزان الاعتدال (٢/ ٧٠).

(٢) الملل والنحل (ص ١٩٠)، الفرق بين الفرق (ص ٥٢).

(٣) منهاج السنة (٢/ ٢٣٦ و ٢٣٩).

(٤) الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣١٥).

الخالق فالخالق أولى به، فكيف يوصف العبد بالقدرة على أفعاله ولو بوجه من الوجوه في حين يوصف الرب الخالق واهب القدرة بالعجز؟

وأما المتكلمون فإنهم فراراً من إثبات أفعال الله وصفاته المتعلقة بمشيئته التي ينكرونها بناء على قولهم إن ذات الرب تعالى لا تكون محلاً للحوادث لأن ما تحل فيه الحوادث فهو حادث، قالوا إن ما جاءت به النصوص من الكلام والفعل لا نقول إنه تعالى قامت به قدرة حادثة وإرادة حادثة نتج عنها الفعل وإنما نقول إن الفعل أصبح ممكناً له بعد أن كان ممتنعاً.

وقد ألزمهم المخالفون لهم من الفلاسفة وأئمة السلف بالزام لم يستطيعوا الانفكاك عنه ولا ينبغي لهم، وهو أننا إذا قلنا: إن الرب كان غير قادر على الفعل كما يقوله المتكلمون أو أن قدرته حادثة كما يقوله الرافضة فما الذي جعل الفعل ممكناً له وما الذي أحدث له القدرة بعد أن لم تكن؟

فأجاب هؤلاء بجواب سخر منه العقلاء وتناول عليهم به أعداء الملل من الفلاسفة وغيرهم بسببه إذ خالفوا العقل مخالفة صريحة فزعموا أن الفعل أصبح ممكناً له وأصبح قادراً بعد أن لم يكن كذلك بلا سبب ولا علة ولا تغيير شيء ولا حدوث حادث.

وهذا جواب معلوم الفساد، قال شيخ الإسلام رحمه الله في معرض نقاشه الفلاسفة: «وإنما عظمت حجتهم وقويت شوكتهم على أهل الكلام المحدث المبتدع الذي ذمه السلف والأئمة من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية والكرامية والشيعة ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم فإن هؤلاء لما اعتقدوا أن الرب في الأزل كان يمتنع منه الفعل والكلام بمشيئته وقدرته وكان حقيقة قولهم أنه لم يكن قادراً في الأزل على الكلام والفعل بمشيئته وقدرته لكون ذلك ممتنعاً لنفسه، والممتنع لا يدخل تحت المقدور صاروا حزينين: حزباً قالوا: إنه صار قادراً على الفعل والكلام

بعد أن لم يكن قادراً عليه لكونه صار الفعل والكلام ممكناً بعد أن كان ممتنعاً وإنه انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وهذا قول المعتزلة والجهمية ومن وافقهم من الشيعة وهو قول الكرامية وأئمة الشيعة.

وحزباً قالوا صار الفعل ممكناً بعد أن كان ممتنعاً منه وأما الكلام فلا يدخل تحت المشيئة والقدرة بل هو شيء واحد لازم لذاته، وهو قول ابن كلاب والأشعري ومن وافقهما.... ومعلوم أن انقلاب حقيقة جنس الحدوث أو جنس الحوادث أو جنس الفعل أو جنس الإحداث أو ما يشبه هذا من العبارات من الامتناع إلى الإمكان هو مصير ذلك ممكناً جائزاً بعد أن كان ممتنعاً من غير سبب تجدد وهذا ممتنع في صريح العقل^(١).

ومن المعلوم أن ما كان نوعه كما لا في الخالق جلّ وعلا امتنع في صريح العقل أن يكون في وقت من الأوقات خالياً منه، كالحياة والقدرة والعلم ومنكر هذا منكر ما هو معلوم من الدين ضرورة، وأما أفعاله تعالى التي يفعلها بمشيئته كالاستواء والنزول والكلام ونحو ذلك فإنّها تكون كما لا إذا فعلها تعالى متى شاء، ولا تكون من لوازم كماله قبل أن يفعلها لحكمة لا يعلمها إلا هو.



(١) منهاج السنة (١/١٥٥-١٦٠) مختصراً.

المطلب السابع:
القول بأنّ البارئ لا تتجدد له قدرة عند
إيجاد المقدور

ذكرنا سابقاً أنّ الجهميّة والمعتزلة ومن وافقهم من المتكلمين نفوا قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى، أي صفاته التي تتعلّق بمشيئته وقدرته، بناء على أصلهم الفاسد ألا وهو أنّ ما قام به الحوادث فهو حادث.

وكان من اللوازم التي التزمها من قال بهذا القول أنّ قدرة الله تعالى وعلمه وإرادته قديمة، وأنّه تعالى يفعل ويريد بإرادة وقدرة قديمين وأنّه لا يتجدد له شيء حين الفعل أو حين وجود المراد سوى تعلّق الصّفة بالمراد، أي أنّ ما يحدث هو تعلّق بوجه ما بين الصّفة القديمة وهي الإرادة أو القدرة وكذلك العلم ومثله السمع والبصر وبين المراد أو المقدور أو المعلوم ومثله المسموع والمرئي.

والشبهة التي قام عليها هذا النفي سبق الكلام عنها باختصار^(١)، ألا وهي: أنّ الفاعل القادر يفعل بقدرته القديمة ما يريده بإرادة قديمة دون أن يتجدد فيه ما يستلزم حدوث المراد.

وهذا التصوّر ممتنعٌ بداهة: إذ لو كان الفاعل يفعل بقدرة قديمة فهذه القدرة تعلّقها بجميع الممكنات واحد، وكذلك الإرادة تعلّقها بها واحد، فإذا قيل إنّ القادر لا يتجدد له شيء حين الفعل فهذا يقتضي إمّا قدم الحوادث ومقارنتها للفاعل كما يقوله الفلاسفة، وإمّا أنّ الحوادث حدثت بلا محدث وهذا لا مفرّ منه، ولهذا ألزمهم الفلاسفة به وظنّوا أنّهم قهروا أهل الإسلام بهذا الإلزام.

(١) انظر (ص ٣٣١) من هذه الرسالة.

والسلف رحمهم الله ردّوا هذا المنكر وبيّنوا فساد هذا التصوّر وبطلان الشبهة التي قامت عليه ومن ثمّ خطأ من زعم أنّ الفعل انتقل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بدون سبب كما تقوله الجهمية والمعتزلة، أو أنّه كان غير داخل في قدرته لامتناعه والقدرة على الممتنع ممتنعة كما يقوله المتكلّمون من الكلاسيّة ومن وافقهم^(١).

وهؤلاء يستدلّون على قولهم بشبهة قيام الحوادث بذات الله تعالى وأنّ ما تقوم به الحوادث فهو حادث لأنّ ما لا يخلو من الحوادث فهو جسم، وهذا تقدم الكلام عنه^(٢).

لكن يستدلّون أيضاً بشبهة أخرى وهي أنّه لو قيل: إنّ يتجدد له قدرة أو إرادة أو علم حين وجود متعلّقات هذه الصّفات فإن كان من لوازم كماله فقد زعمنا أنّه كان ناقصاً^(٣)، وهذا باطل لأنّ السلف يفرّقون بين نوع الصّفة وبين آحادها، فنوع الصّفة قديم وهو الاستعداد، وآحادها حادثة تقوم به إذا تمت إرادته للشيء، فإذا أراد شيئاً كان بقدرته التامة وإرادته الجازمة.

ثمّ إنّ ما ذكره ينسحب على كلّ أفعال الله تعالى بل ويلزم منه إنكار ما ذكره الله تعالى من أحداث يوم القيامة، وهذا في الحقيقة هو واقع أهل الكلام الذين أنكروا قيام الأفعال الاختيارية به لنفس الشبهة، وهو ظنّهم أنّ في إثبات الكمال لله تعالى في قوت قيام الفعل به وصفه بالنقص قبل ذلك، وتقدّم ردّ شيخ الإسلام رحمه الله عليهم^(٤).

(١) مجموع الفتاوى (٣١٥/١٢).

(٢) انظر (ص ٣٢٣) من هذه الرسالة.

(٣) الأربعين في أصول الدين (١/١٧٠).

(٤) انظر (ص ٣٠٠).

ويمكن جوابهم هنا بنفس الطريقة: إذ يُقال إنَّ آحاد الصِّفات كمال في وقتها وقبل ذلك لا توصف بكونها كمالاً، فكلام الله تعالى لموسى هو من كماله في وقت مناداته له إذ تعلقت به الإرادة وقبل ذلك لا يوصف بكونه كمالاً فقدّه الباري تعالى.

وكذلك ما يقوم به من القدرة والإرادة المتجددة وقت الفعل هو من كماله تعالى في وقت الفعل، ووجودها قبل الفعل ليس كمالاً فقدّه الباري تعالى، كما أنَّ عدم تلك الإرادة والقدرة المتجددة حين الفعل يُعتبر نقصاً والله مُنَّه عنه.

ومن الممتنع بصريح العقل أن يوجد الفعل من الفاعل بنفس الإرادة والقدرة المتقدمة على الفعل بدون تجدد شيء له وقيام إرادة وقدرة مقارنة للفعل، والله أعلم وأحكم^(١).



(١) انظر منهاج السنّة (١/٣٣٩-٣٤٩).

المطلب الثامن:
قول الفلاسفة إن القديم علّة تامّة

ذهب الفلاسفة إلى أنّ الله تعالى علّة تامّة للعالم^(١)، ويعنون بهذا أنّ كل ما هو موجود غير الله تعالى أوجبه الله بذاته دون أن يتأخّر عنه، بل هو مقارن لذات البارئ تعالى، والعلّة التّامة عند الحكماء: هي التي لا يتأخّر عنها معلولها^(٢).

وهو قول ابن سينا رأس الفلاسفة المتسبين للإسلام^(٣).

تعليق:

لا شك أنّ مذهب الفلاسفة في قولهم بالعلّة التّامة وما ترتب عليه من القول بقدم العالم: لا شك أنّه من أكثر المذاهب نفياً لقدرة الله تعالى واتّصافه بها.

ذلك أنّ الفلاسفة عندما نفوا أسماء الله تعالى وصفاته استندوا إلى شبهة قيام الحوادث، وشبهة التّغير في ذات البارئ وهذا عندهم نقص يجب أن يُنزّه عنه واجب الوجود.

وهم مع ذلك يمنعون حدوث الحوادث بلا سبب، كما يمنعون ترجيح أحد طرفي الممكن بلا علّة ولا سبب، فاضطّروا لدفع التّناقض بين القضيتين: أي صدور العالم عن واجب الوجود مع

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني (ص ٣٨٠، ٤٠٦، ٤٥٦).

(٢) انظر التعريفات للجرجاني (ص ١٦٠).

(٣) الملل والنحل (ص ٥٧٥).

منع التغيّر عليه وقيام الحوادث به أن يقولوا: إنّ واجب الوجود علة تامّة للعالم: وإذا كانت العلة التامة تستلزم معلولها وتقارنه أزلاً وأبداً فإنّ العالم بهذا المعنى قديم قدم علته ومقارن له في الوجود.

وعند التأمل نجد هذا القول يستلزم نفي وجود الباري الخالق أصلاً كما حقق ذلك شيخ الإسلام رحمه الله في أكثر من موضع^(١)، فضلاً عما تضمّنته هذه المقولة الكاذبة من نفي قدرة الله تعالى ونفي أن يكون خلق الخلق بقدرته ومشيّته ونفي قيام صفة القدرة به تعالى.

وفي هذه المسألة سنضطر لبيان خطأ وكذب ما زعمته الفلاسفة من أنّ الباري تعالى علة تامّة، وقد استند شيخ الإسلام رحمه الله في بيان كذب هذه المقولة إلى الدليل الحسي والعقلي:

أما الحسيّ: فقولهم: إن المبدع علة تامة موجب بذاته يستلزم فساد قولهم: فإن العلة التامة تستلزم معلولها فلا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها.

والحوادث مشهودة في العالم تحدث شيئاً بعد شيء، فلو كان الصانع موجباً بذاته علة تامة لم يحدث شيء من الحوادث في الوجود إذ الحادث المعين يمتنع أن يكون صادراً عن علة تامة أزلية فلو كان العالم قديماً لكان مبدعه علة تامة، والعلة التامة لا يتخلف عنها شيء من معلولها، فيلزم على قولهم أن لا يحدث شيء في العالم، خصوصاً مع اتفاق الجميع أنّ العالم مستلزم للحوادث ولا ينفك عنها^(٢).

(١) انظر مثلاً منهاج السنة (١/ ٤١٠)، وقال أنّ قول الفلاسفة يفضي إلى القول بأن الحوادث لا يحدث لها كما سيأتي بيانه.

(٢) انظر الصّفيّة (٢/ ١٢٧، ١٤٠-١٤١) ومنهاج السنة (١/ ١٧٥).

ولما رأى بعضهم قوّة هذه المعارضة قالوا: هو موجب بذاته للفلك^(١) وأما حركات الفلك فيوجبها شيئاً بعد شيء.

وهذا باطل من وجوه:

الأول: أن حركة الفلك إن كانت لازمة له - وهو قولهم - فيمتنع إيداع الملزوم دون لازمه، وكونه موجباً بذاته علة تامة للحركة ممتنع، لأن الحركة تحدث شيئاً بعد شيء فلا تكون معلولة للموجب بذاته في الأزل.

وإن كانت حركة الفلك غير لازمة له فهي حادثة تقتضي سبباً واجباً حادثاً وذلك الحادث لا يحدث عن العلة التامة الأزلية، إذ الموجب بذاته لا يتأخر عنه موجب، وعلى هذا يلزم حدوث الحوادث أو حركة الفلك بلا محدث إذ هم لا يجعلون فوق الفلك شيئاً أحدث حركته.

الثاني: أن الفاعل سواء كان قادراً أو موجباً بذاته لا بد أن يكون موجوداً عند وجود المفعول، لأن المعدوم لا يفعل موجوداً، ونفس إيجابه واقتضائه وفعله لا بد أن يكون ثابتاً بالفعل عند وجود المفعول المحدث.

فلو قدرنا أنه فعله واقتضاه فوجد بعد عدم للزم أن يكون فعله وإيجابه عند عدم المفعول، وعند عدمه فلا فعل ولا إيجاب، إذ لازم قولهم أنه على حالة واحدة مقتضى موجب بذاته، وإذا كان كذلك فالموجب لحدوث الحوادث إذا قدر أنه يفعل الحادث الثاني بعد الحادث الأول من غير أن يحدث له حال يكون بها فاعلاً للثاني كان المؤثر التام معدوماً عند وجود الأثر وهذا محال، فإنّ حاله عند وجود

(١) الفلك عند الفلاسفة: جسمٌ كرويٌّ غير قابل للكون والفساد متحركٌ بالطبع على الوسط مشتمل عليه، انظر معيار العلم

للغزالي (ص ٣٠٢) وانظر أيضاً مقاصد الفلاسفة (ص ٢٧٧ و ٢٨٩).

الأثر وعدمه سواء وقبله كان يمتنع أن يكون فاعلاً له فكذلك عنده أو يقال: قبله لم يكن فاعلاً فكذلك عنده.

الثالث: أنهم يقولون: إن الواجب^(١) فياض دائم الفيض^(٢) وإنما يتخصص بعض الأوقات بالحدوث لما يتجدد من حدوث الاستعداد والقبول، وحدوث القبول والاستعداد هو سبب حدوث الحركات، وهذا كلام باطل فإن هذا يتصور إذا كان الفاعل لهذا الاستعداد والقبول ليس هو الفاعل الدائم الفيض.

فإن قالوا ذلك والتموه، كما قالوا: إن العقل الفعال^(٣) دائم الفيض وأما الاستعداد والقبول فيحدث من حركات الأفلاك واتصالات الكواكب.

فيقال حينئذ: إذا كان علة تامة موجب بذاته وهو دائم الفيض لا يتوقف على شيء غيره أصلاً لزم أن يكون كل ما يصدر عنه بواسطة أو بغير واسطة لازماً له قديماً بقدمه فلا يحدث عنه شيء لا

(١) مقصودهم هنا العقل الفعال لأنه هو الذي يفيض على الموجودات وسموه واجباً لأنه واجب بغيره وإن كان ممكناً في ذاته، تهافت الفلاسفة (ص ٩٠-٩١).

(٢) الفيض هو الكثرة تقول فاض الماء إذا كثر، والمعنى عند الفلاسفة بالفيض هو الصدور، وإنما استعملوا هذه اللفظة لدلالاتها على الكثرة المتدرجة المتتابعة، لأنهم يقولون إن الأول واحد بسيط والواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد، ومن هذا الواحد الذي هو العقل الأول تبدأ الكثرة إذ فيه هو إثنيّة تتج فلكاً وعقلاً وهكذا تبدأ الزيادة حتى تتم العقول عشرة والأفلاك تسعة ومن ثم توجد السفليات بعد ذلك، فكل م في الوجود من الحركات والأجسام صادر عن الأول بالفيض، انظر مقاصد الفلاسفة للغزالي (ص ٢٨٨) وما بعدها.

(٣) العقل الفعال عند الفلاسفة جوهر قائم بنفسه لا يلزمه الفناء ومنه تفيض الصور إلى عالم الكون، والمعنى أنه هو الذي تصدر عنه الموجودات كلها لكن عبر مراتب لشرفه، فهو المؤثر في النفوس، والنفوس تؤثر بعد ذلك في الأجسام، انظر تهافت الفلاسفة للغزالي (ص ٩١) ومقاصد الفلاسفة له (ص ٢٩٠) وما بعد.

بوسط ولا بغير وسط لأن فعله وإبداعه لا يتوقف على استعداد ولا قبول يحدث عن غيره لأنه هو المبدع للشرط والمشروط والقابل والمقبول، وإذا كان وحده الفاعل لذلك كله امتنع أن يكون علة تامة أزلية لأن ذلك يوجب أن يكون معلوله كله أزلياً قديماً بقدمه فيلزم أن يكون كل ما سواه قديماً أزلياً وهذا مكابرة للحس^(١).

ولقوة هذا الإلجاء من المعارضين اضطر ابن سينا إلى جعل الحركة ليست شيئاً يحدث بعد شيء^(٢).

وأما الدليل العقلي:

فمضمونه: أن من الممتنع في بدائه العقول مقارنة المفعول للفاعل زمناً على أي تقدير يُفرض، وهذا وإن تصوّره الذهن فإنه ممتنع في الخارج، وجمهور العقلاء بل كلّهم يمنعون هذا ويحيلونه^(٣).

وإذا كان محالاً عقلاً أصبح مجرد حكايته تنبئ عن فساده، لكنّ الفلاسفة مع هذا يبرهنون على إمكان مقارنة الفعل للفاعل بمغالطات لا تفيدهم في المسألة ولا تعينهم على مقصودهم كاستدلالهم بحركة الخاتم في الأصبع: حركت يدي فتحرك خاتمي، مع أن حركة الخاتم مقارنة لحرك اليد، وقول بعضهم: إن الشمس فاعلة للشعاع مع أنه مقارن لها.

والجواب:

(١) منهاج السنة (١/١٤٨) وما بعدها.

(٢) منهاج السنة (١/٢١٩).

(٣) منهاج السنة (١/١٩٤-١٩٥ و٣٧٢).

إن هذا خُلف، فإن المبدع لحركة الخاتم واليد هو الله سبحانه وأما اليد فليست هي المبدعة لحركة الخاتم بل هي شرط لها، والشرط يمكن أن يقارن مشروطه لا نزاع في ذلك، فبطل قولهم.

وما ذكروه مبني على مقدمتين:

الأولى: أن مجرد الشمس فاعلة للشعاع واليد فاعلة لحركة الخاتم.

والثانية: أن الشعاع مقارن للشمس في الزمان ومثله اليد والخاتم.

وكلا المقدمتين باطل:

أما الأولى: فإن الشمس ليست وحدها فاعلة الشعاع بل لا بد من حدوث جسم قابل له، ولا بد من زوال الموانع، والله تعالى هو فاعل ذلك كله.

وأما الثانية: فإننا لا نسلم كونه مقارناً للشمس، بل لا بد أن يتأخر عنها ولو بزمن يسير، كذلك لا نسلم أن حركة اليد هي العلة التامة لحركة الكم والمفتاح؟ بل الفاعل للحركتين واحد، لكن تحريكه للثاني مشروط بتحريكه للأول، فالحركة الأولى شرط في الثانية لا فاعلة لها، والشرط يجوز أن يقارن المشروط، ولا يُسلم أيضاً أنه مقارن له في الزمان، بل تحريك الجسم الأقرب يسبق تحريك الأبعد، فتحريك الشعر الذي فوق الجلد يسبق تحريك باطن الثياب، وتحريك الأخير يسبق تحريك ظاهرها.

والمقارنة يراد بها شيان:

أحدهما: الاتصال كاتصال أجزاء الزمان ببعضها وأجزاء الحركة الحادثة شيئاً بعد شيء فمقارنته لاتصاله به وإن كان عقبه.

الثاني: المقارنة من غير تقدم في الزمان أصلاً، ومعلوم أنّ الأجسام المتصل بعضها ببعض إذا كانت الحركة من مبدأ أحد طرفيها فإن الحركة تحصل فيها شيئاً بعد شيء فهي متصلة مقترنة بالمعنى الأول ولا يقال أنها مقترنة بالمعنى الثاني.

فإن قالوا: إنّ تقدم المبدع الأول^(١) على الأفلاك هو تقدم بالرتبة أو الطبع أو المكان ليس تقدماً بالزمان^(٢).

قلنا: هذا كلام مستدرك لأن الأصل في كل أنواع التقدّمات هو التقدّم بالزمان، فإنّ (قبل) و(بعد) و(مع)^(٣) ونحوها معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزماني، أما التقدم بالعلية والذات مع المقارنة بالزمان فهذا لا يعقل أبداً، ولا له مثلاً مطابق في الوجود، بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له.

وأما تقدم الواحد على الإثنين، فإن عني به الواحد المطلق^(٤) فهذا لا وجود له في الخارج ولكن في الذهن، والذهن يتصور الواحد المطلق قبل الإثنين المطلق فيكون متقدماً في التصور تقدماً زمنياً، وإن لم يعني به هذا فلا تقدم، بل الواحد شرط في الإثنين والشرط لا يتأخر عن المشروط بل قد يسبقه وقد يكون معه.

(١) المبدع الأول عند الفلاسفة هو الخالق جل وعلا.

(٢) وقد أقرّ لهم الرّازي بصحة قولهم واستدلّ لهم كما في الأربعين (١/ ٢٥ - ٢٧)، وانظر أيضاً مقاصد الفلاسفة للغزالي (ص ١٨٧-١٨٨).

(٣) (مع) تدلّ أصلاً على المقارنة في الحال، لكن لا يخفى أنّ المعية بالعين والشخص يستحيل أن تكون أزلية فلا بد من تقدم وتأخرين المقترنين زمنياً، فمن قال: سرت مع زيد، دلّ ذلك على معيته أثناء السير لكن لا بد أن يتقدم أحدهما عن الآخر.

(٤) الواحد المطلق أي دون إضافة، فلا يمكن أن يوجد في الخارج واحد إلاّ بتمييزه، فنقول رجل واحد أو بيت واحد، أمّا وجود واحد هكذا بدون تقييده وتمييزه فلا وجود له إلاّ في الذهن.

وأما التقدم المكاني فأصله من التقدم الزماني، فإن مقدم المسجد إنما تقدم لتقدم زمان قدومه إلى أول المسجد.

وأما التقدم بالرتبة فإن أهل الفضائل إنما يقدمون في الأفعال الشريفة والأماكن على من هو دونهم، وحيث أن الرب هو الأول المتقدم على كل من سواه وكان كل شيء متأخراً عنه، فكل مفعول معين وفعل معين هو متأخر عنه^(١).

وأخيراً: فإن قول الفلاسفة بقدم العالم ومقارنة العالم لمبدعه مع استحالة عقلاً ففيه من التنقص للباريء ما يعلمه أهل السنة الذين امتن الله عليهم بصحة النظر في العقليات وسلامة الاتباع في السمعيات، إذ من المعلوم بداهة أن القول بهذا فيه وصف الله بالنقص، فإن الفاعل الذي يفعل بمشيئته وقدرته أكمل ممن لا قدرة له ولا إرادة، والفاعل القادر المختار الذي يفعل شيئاً بعد شيء أكمل ممن يكون مفعوله لازماً له لا يقدر على إحداث شيء ولا تغييره من حال إلى حال إن كان يُعقل فاعل يلزمه مفعوله المعين^(٢).

قال ابن القيم رحمه الله في كلامه عن سورة الفاتحة: «فصل في بيان تضمنها للرد على القائلين بالموجب بالذات، دون الاختيار والمشيئة وبيان أنه سبحانه فاعل مختار، وذلك من وجوه:

(١) منهاج السنة (١/ ١٧٠، ٢٢٢-٢٢٣).

(٢) منهاج السنة (١/ ٣٧٢)، وانظر أيضاً الصفدية فيها مناقشات مهمة في مسألة قدم العالم وإمكان حوادث لا أول لها.

أحدها: من إثبات حمده، إذ كيف يحمد على ما ليس مختاراً لوجوده، ولا هو بمشيئته وفعله؟ وهل يصح حمد الماء على آثاره وموجباته؟ أو النار والحديد وغيرها في عقل أو فطرة؟ وإنما يحمد الفاعل المختار بقدرته ومشيئته على أفعاله الحميدة، هذا الذي ليس يصح في العقول والفطر سواه.

الثاني: إثبات ربوبيته تعالى: يقتضي فعله بمشيئته واختياره، وتديره وقدرته، وليس يصح في عقل ولا فطرة ربوبية الشمس لضوئها، والماء لتبريده، وللنبات الحاصل به، ولا ربوبية شيء أبداً لما لا قدرة له عليه البتة، وهل هذا إلا تصريح بجحد الربوبية؟

الثالث: إثبات ملكه، وحصول ملك لمن لا اختيار له ولا فعل ولا مشيئة غير معقول، بل كل مملوك له مشيئة واختيار وفعل أتم من هذا الملك وأكمل أفمن يخلق كمن لا يخلق؟ أفلا تذكرون؟

الرابع: من كونه مستعاناً، فإن الاستعانة بمن لا اختيار له ولا مشيئة ولا قدرة محال.

الخامس: من كونه مسئولاً أن يهدي عباده، فسؤال من لا اختيار له محال، وكذلك من كونه منعياً^(١).

وبذا يتم الجواب عن قول الفلاسفة والحمد لله.



(١) مدارج السالكين (١/ ٧٧-٧٨).

الفصل الثاني

الانحراف في مفهوم قدرة العبد

وتحته ستّة مباحث:

- الأول:** إنكار قدرة العبد مطلقاً
- الثاني:** إنكار أثر قدرة العبد في وجود المقدور
- الثالث:** القول باستقلال قدرة العبد في إيجاد المقدور
- الرابع:** خلاف المتكلمين في الاستطاعة قبل الفعل أو معه
- الخامس:** القول بحصول التكليف بما لا يُطاق
- السادس:** مسائل المتكلمين المبتدعة في قدرة العبد

المبحث الأول: إنكار قدرة العبد مطلقاً

ذهبت الجهميّة إلى إنكار قدرة العبد مطلقاً، وزعمت أنّ العبد مجبور على فعله، وأنّ أفعاله ما هي إلّا أفعال الله حقيقة وإنّما تُنسب إلى العبد مجازاً^(١)، وقالوا: إنّ العبد لا اختيار له، ولا يفعل إلّا ما يفعله الله به، ولهذا كانت الجهميّة هي رأس الجبريّة، ووافقهم على هذا شيان بن سلمة من الخوارج^(٢).

والجبريّة أصناف كما قال الشهرستاني^(٣)، فالجبريّة الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبريّة المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

وقد حاول الشهرستاني أن يدافع عن القائلين بالكسب وادعى أنّهم ليسوا جبريّة بمعنى أنّهم يشبّون للقدرة أثراً ما^(٤)، وهذا لا يجدي كثيراً لأنّ هذا الأثر الذي يدعيه لا يُعرف له حقيقة بل هو غير معقول، والقائلون بالكسب منهم من يقول: إنّ قدرة العبد يوجد عندها الفعل فلا يجعلها سبباً في وجود الفعل، ولهذا عد شيخ الإسلام رحمه الله قول الأشعري موافقاً للجهميّة في المعنى^(٥).

وهذا القول: أي الجبر، لم أطلع بحسب علمي القاصر على من قال به في الإسلام قبل الجهميّة، وقد كان من حجّة المشركين على شركهم أنّهم قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُ وَلَا

(١) الفرق بين الفرق (ص ١٩٩).

(٢) الملل والنحل (ص ١٢٩).

(٣) الملل والنحل (ص ٧٢).

(٤) الملل والنحل (ص ٧٢).

(٥) منهاج السنّة (٣/ ٣١ و ١٠٩ - ١١٣).

حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ ﴿[الأنعام: ١٤٨]﴾ أي الاحتجاج بقدر الله تعالى والتعلل به، ومع أن هذا دأب المشركين والعصاة في كل الأمم الكافرة^(١) لكن هذا ليس صريحاً في أنهم ينكرون قدرة العبد، بل يحتمل إثباتها مع نسبة الجبر لله تعالى أي إكراههم على الشرك، أو يحتمل أن مرادهم كما قال ابن كثير رحمه الله: «هذه شبهة تشبث بها المشركون في شركهم وتحريم ما حرّموا، فإن الله مطلع على ما هم فيه من الشرك والتحريم لما حرّمه، وهو قادر على أن يلهمنا الإيمان، أو يحول بيننا وبين الكفر فلم يغيّره، فدلّ على أنه بمشيئته وإرادته ورضاه منّا ذلك»^(٢) فهذا احتجاج بالقدرة وليس صريحاً في إنكار القدرة الحادثة.

وقد جاء في تلمود اليهود ما يشبه القول بالجبر ففيها: «أن الله تعالى أعطى الإنسان طبيعة رديئة وسنّ له شريعة فلم يستطع بطبيعته الرديئة أن يسير على نهجها فوقف الإنسان حائراً بين اتجاه الشرّ في نفسه، وبين الشريعة المرسومة إليه، وعلى هذا فإن داود الملك لم يرتكب خطيئة بقتله أوريا واتصاله بامرأته لأن الله هو السبب في ذلك كلّ»^(٣)، فكأن الطبيعة التي ركبها الله في الإنسان تقوم مقام سلب القدرة، فالمحصلة واحدة، إذ أن الطبيعة أقوى من قدرة العبد في دفعها، وربما يكون له تعلق بالقدرة الإبليسية التي تفترض التعارض بين قدر الله وشريعته.

والجهميّة لها شبه تحتجّ بها على مذهبها الرديء، من أشهرها:

(١) القضاء والقدر في الإسلام (٢/ ١٣٠) وذكره ابن كثير في تفسير آية الأنعام رقم (١٤٨).

(٢) تفسير ابن كثير لآية الأنعام (١٤٨)، (٣/ ٣٥٧-٣٥٨).

(٣) اليهوديّة لأحمد شلبي (ص ٢٦٧) بتصرف يسير نقلاً عن التلمود شريعة إسرائيل (ص ١٧-١٩)، وما ذكره عن داود عليه السلام هو من فرياتهم على أنبياء الله تعالى، والقصة المزعومة في قتله أحد جنوده وتسلمه على زوجته كذب، بل هي من الإسرائيليات، انظر تفسير ابن كثير للآية ٢٣ من سورة (ص).

١. النصوص التي تنسب الفعل لله أو تنفيه عن العبد:

كقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧].

قالوا: فقد نفى الله القتل عن الصحابة والرامي عن نبيه وأثبتته لنفسه^(١).

والجواب من وجوه:

الأول: إيضاح المعنى الصحيح للآية، فإن أهل الأهواء يعمدون إلى ظواهر من الكتاب والسنة فيستدلون بها دون النظر إلى تفسير السلف لها خصوصاً من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، فإنهم عاصروا التنزيل وهم أعلم به وبمعانيه وبمراد الله مما نزل على رسوله ﷺ، قال الطبري: «يقول تعالى ذكره للمؤمنين به وبرسوله ممن شهد بدراً مع رسول الله ﷺ فقاتل أعداء دينه معه من كفار قريش: فلم تقتلوا المشركين أيها المؤمنون أنتم ولكن الله قتلهم وأضاف جل ثناؤه قتلهم إلى نفسه ونفاه عن المؤمنين الذين قاتلوا المشركين إذ كان جل ثناؤه هو مسبب قتلهم وعن أمره كان قتال المؤمنين إياهم... وكذلك أضاف الرمي لنبي الله ثم نفاه عنه وأخبر عن نفسه أنه هو الرامي إذ كان جل ثناؤه هو الموصل المرمي به إلى الذين رموا به المشركين... فذلك فعل واحد كان من الله تسببه وتسديده ومن رسول الله الحذف والإرسال»^(٢)، والمقصود بالرمي هنا ما ثبت أن النبي ﷺ يوم بدر أخذ قبضة من تراب فرمى بها في وجوه القوم وقال: شاهت الوجوه، فدخلت في أعينهم

(١) انظر منهاج السنة (٣/ ٢١٨-٢١٩).

(٢) تفسير الطبري بتصرف يسير سورة الأنفال آية (١٧).

كلهم^(١)، فهذه الحفنة هل فعل النبي ﷺ قادر على إيصالها لتدخل عين كل رجل منهم؟ الجواب: لا، إذ لو لا إعانة الله وإيصالها وتسديدها لم تصب، ومثله يقال في القتل، فمن الله الإنشاء والإنجاز بالتسبيب ومن الخلق الاكتساب بالقوى.

الثاني: أن الآية في الحقيقة دليل عليهم لو أنهم تدبروها: فإنه تعالى قد أثبت لرسوله ﷺ رمياً بقوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ فعلم أن المثبت غير المنفي، وذلك أن الرمي له ابتداء وانتهاء، فابتدأه الحذف وانتهأه الإصابة، وكل منهما يسمى رمياً، فالمعنى حيثئذ - والله أعلم - وما أصبت إذ حذفت ولكن الله أصاب، وكذلك يقال في القتل: فإن القتل والموت بيد الله تعالى، فالقتل يطلق ويراد به فعل العبد أي محاولته إماتة عبد آخر، ولكن إحداث الموت في المقتول هو فعل الله، فلذلك نفى القتل أي النتيجة عن المؤمنين وأثبتها لنفسه، وذلك لما أصبح المؤمنون يقول الواحد منهم أنا قتلت فلانا، وأنا قتلت فلانا، فأعلمهم الله أن ذلك إنما هو بتسبيب الله له وتقديره وتسديده، ولولاه لما حصل ما أردتم من قتلهم، فهو إذا لم ينف عنهم فعلهم، وإنما ينفي عنهم حقيقة النتيجة وهي بيد الله تعالى وحده بلا شك^(٢).

الثالث: أن طرد قولهم في جميع الأفعال يوجب الكفر الصريح والعياذ بالله، فيقول لهم قائل: ما صليت إذ صليت ولكن الله صلى، وما صمت إذ صمت، وما زنت إذ زنت، وما سرق إذ

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر منهاج السنة (٢١٨/٣).

سرق، وفساد هذا ظاهر لا يحتاج إلى دليل، وهو لازم لأهل الحلول والاتحاد وأصحاب وحدة الوجود، بل قد صرح بعض زنادقتهم بشيء من هذا نعوذ بالله من الخذلان^(١).

ومن حججهم: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبَّهِمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبَّهِمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨] قالوا: فقد عاب الله على من نسب السيئة إلى النبي وبين أنها كلها من عند الله.

والجواب:

إن في هذا دلالة على جهل أهل البدع بكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وأنهم لا يعلمون الكتاب إلا أمانى، فإن المراد هنا بالحسنات والسيئات النعم والمصائب، ليس المراد الطاعات والمعاصي، وهذا كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ [ال عمران: ١٢٠] وكقوله: ﴿إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلُ وَيَتَوَلَّوْهُمْ فَرِحُوا﴾ [التوبة: ٥٠] ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَلَّوْنَهُمْ بِالْحُسْنِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨].

وهذا بخلاف قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلٍ هَاتِئًا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٦٠] وأمثال ذلك، فإن المراد بها هنا الطاعة والمعصية وفي كل موضع ما يبين المراد باللفظ، فليس في القرآن العزيز بحمد الله إشكال، بل هو مبين، وذلك أنه إذا قال: ﴿مَا أَصَابَكَ﴾ و ﴿مَا مَسَكَ﴾ ونحو ذلك، كان من فعل غيرك بك كما قال تعالى: ﴿إِنْ

(١) شرح الطحاوية (ص ٤٣٨).

تُصَبِّكُ حَسَنَةً تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصَبِّكُ مُصِيبَةً يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلُ
وَيَكْتُولُواوَهُمْ فَرِحُونَ ﴿التوبة: ٥٠﴾ ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَلَوْنَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ
لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٨].

وإذا قال: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ﴾ كانت من فعله لأنه هو الجائي بها، فهذا يكون فيما فعله العبد لا
فيما فعل به، وسياق الآية يبين ذلك، فإنه ذكر هذا في سياق الحضر على الجهاد وذم المتخلفين عنه
فقال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا ﴿٧١﴾ وَإِنْ
مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا ﴿٧٢﴾ وَلَئِنْ
أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَلَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا
عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧١-٧٣] فأمر الله بالجهاد وذم المشبطين وذكر ما يصيب المؤمن تارة من المصيبة
فيه، وتارة من الفضل فيه، كما أصابهم الفضل يوم بدر وأصابتهم المصيبة يوم أحد.

وقد ذكر الله في الآيات كلام المنافقين والكفار، إذا أصابهم نصر وغيره من النعم قالوا: هذه من
عند الله، وإن أصابهم ذل وخوف وغيره من المصائب قالوا: هذه من عند محمد بسبب الدين الذي
جاء به، فإن الكفار يضيفون ما أصابهم من المصائب إلى فعل أهل الإيثار.

وقد ذكر نظير ذلك في قصة موسى وفرعون، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ
وَنَقَصَ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾ فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ
تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ ۚ أَلَا إِنَّمَا طَّيَّرَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنْ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾
[الأعراف: ١٣٠-١٣١]، والله تعالى أنزل أحسن الحديث فلو فهموا القرآن لعلموا أن الله أمرهم
بالمعروف ونهاهم عن المنكر، أمر بالخير ونهي عن الشر، فليس فيما بعث الله به رسله ما يكون سبباً

للشر، بل الشر حاصل بذنوب العباد، فقال تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٩] أي ما أصابك من نصر ورزق وعافية فمن الله نعمة أنعم بها عليك، وإن كانت بسبب أعمالك الصالحة فهو الذي هداك وأعانك ويسرك ليسرى، ومنّ عليك بالإيمان وزينه في قلبك وكره إليك الكفر والفسوق والعصيان.

ثم قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] من ذل وخوف وهزيمة كما أصابهم يوم أحد ﴿فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ أي بذنوبك وخطاياك، وإن كان ذلك مكتوباً مقدراً عليك، فإن القدر ليس حجة لأحد، لا على الله ولا على خلقه، ولو جاز لأحد أن يحتج بالقدر على ما يفعله من السيئات لم يُعاقب ظالماً، ولم يُقاتل مشرك، ولم يُقم حد، وهذا من الفساد في الدين والدنيا المعلوم ضرورة بصريح المعقول المطابق لما جاء به الرسول.

فالقدر يؤمن به ولا يحتج به على المعاييب والذنوب، فمن لم يؤمن بالقدر ضارع المجوس ومن احتج به ضارع المشركين ومن أقر بالأمر والقدر وطعن في عدل الله وحكمته كان شبيهاً بإبليس. والآية حجة على الجميع، حجة على من يحتج بالقدر فإن الله تعالى أخبر أنه عذبهم بذنوبهم فلو كانت حجبتهم مقبولة لم يعذبهم بذنوبهم.

وحجة على من كذب بالقدر لأن الله تعالى أخبر أن الحسنة من الله وأن السيئة من نفس العبد، والقدرية متفقون على أن العبد هو المحدث للمعصية والطاعة، والله عندهم لم يحدث طاعة ولا معصية، بل أمر بهذا ونهى عن هذا فقط.

ومن توهم أن مذهبهم أن الطاعة من الله والمعصية من العبد فقد أخطأ بل هو جاهل بمذهبهم، لأن أصل قولهم أن أفعال العباد مخلوقة لهم وهم أحدثوها، فإذا احتج أحدهم بهذه الآية كان جاهلاً

بالمذهب الذي يدافع عنه لأن الله تعالى يقول: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨] وعندهم ليس شيئاً من أفعال العبد مخلوقة لله، وقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٩] مخالف لقولهم فإن عندهم الحسنة المفعولة والسيئة المفعولة من العبد لا من الله تعالى.

وعلى كل تقدير فإن الآية ليست حجة في أفعال العباد لأحد من الطوائف، لأن المقصود منها النعم والمصائب وكل ذلك خلق الله تعالى بالاتفاق، وإنما وقع الخلاف في الحسنة والسيئة التي هي من فعل العبد أي الطاعة والمعصية.^(١)

٢. ومما يستدل به الجهمية على أن إضافة الفعل للعبد إضافة مجازية قولنا: مات زيد وإنما الله أماته، وقام البناء وإنما أقامه الله.^(٢)

والجواب: إن هذه الشبهة باطلة بالحس والنص والعقل كما ذكر ذلك ابن حزم رحمه الله: أما النص فإن الله تعالى في أكثر من موضع أثبت للعبد أعمالاً وأفعالاً كقوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤] وقوله: ﴿لَمْ يَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢].

وأما الحس: فإننا علمنا بضرورة العقل والحس أن هناك فرقاً بين شخص صحيح الجوارح خالياً من الموانع وبين شخص لا صحة لجوارحه، فالصحيح الجوارح يفعل أفعاله بإرادة منه واختيار بلا مانع، وأما من لا صحة لجوارحه لو رام ذلك واستفرغ له جهده لم يفعل شيئاً من ذلك أصلاً.

(١) انظر الفتاوى (١١٠/٨ - ١١٧) ومنهاج السنة (١٣٩/٥)، وانظر تأويل القدرة للنصوص في رسائل العدل والتوحيد (٢١٣/١).

(٢) الفصل لابن حزم (٣٥/٣).

وأما اللغة: فإنَّ المجبر من يقع منه الفعل بخلاف اختياره وقصده، وأما من وقع الفعل باختياره وقصده فإنه لا يُسمَّى مجبراً^(١).

٣. **ومما احتج به الجهمية قولهم: إنَّ الله تعالى لما كان فعلاً واجب أن لا يكون فعلاً غيره، وهذا** يظهر تأثر قول جهم هذا بمذهبه في الصفات^(٢)، فإنَّ مذهبه عامّة يقوم على أن الاشتراك في الاسم يلزم منه الاشتراك في المسمى ولهذا ينفي جميع الأسماء والصفات، والغلاة من الجهمية ينفون عن الله تعالى النقيضين، وهو هنا ينفي الفعل عن العبد حتى لا يثبت بينه وبين الخالق تشابهاً.

وهذا خطأ بلا شك من وجوه:

منها أن الله تعالى أثبت للعبد فعلاً وعملاً وسمّاه فاعلاً وعملاً كما قال تعالى: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩] وقال: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وقال: ﴿جَزَاءُ يَمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤] ونسب له الاختيار والإرادة فقال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الانسان: ٣] وقال: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (٢٨) ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩].

ومنها: أن الاشتراك في الأسماء لا يقع من أجله التشابه، ألا ترى أننا نقول: الله الحيّ حلیم كريم، ونقول: إنسان حيّ حلیم كريم، فليس هذا موجباً للاشتباه والتشابه بين الخالق والمخلوق^(٣).

(١) الفصل لابن حزم (٣/٣٥).

(٢) القضاء والقدرة في الإسلام (٢/١٤١).

(٣) الفصل لابن حزم (٣/٣٦-٣٧).

مسألة: إطلاق الجبر على الله تعالى.

من لوازم القول بأن العبد لا قدرة له أن الله تعالى جبر العباد على أفعالهم.

وهذا اللفظ أي الجبر من الألفاظ المجملة التي تحتاج إلى معرفة المقصود بها، فإن الجبر له معنيان:

أحدهما: إكراه الفاعل على الفعل بدون رضاه، كما يقال: أجبر الأب ابنته على النكاح، فهذا المعنى مختص بالعباد بعضهم على بعض، والله تعالى أجّل وأعلى من أن يجبر أحداً بهذا التفسير، ذلك أن الله تعالى قادر على أن يجعل العبد مريداً للفعل يفعل به برضاه لا بإكراه منه، وإنما يجبر العبد لأنّه لا قدرة له على جعله محباً للفعل، فإطلاق الجبر على الله بهذا المعنى فيه تنقّص لله تعالى.

المعنى الآخر: خلق ما في النفوس من الإرادات والاعتقادات والإرادات بحيث يجعل الله المكلف محباً لذلك راضياً به مختاراً له، فهذا المعنى في حق الله ثابت له عز وجل بنصوص الكتاب والسنة، وتقدم شيء منها عند الكلام في قدرة الله تعالى على الهداية والإضلال.

ولهذا ذهب جمع من السلف إلى منع إطلاق الجبر على الله ولو كان بالمعنى الحق الثابت لما فيه من إجمال ولبس بالمعنى الباطل، ولأنّه لم يرد في الكتاب والسنة إطلاقه على الله تعالى، بل الذي ورد «الجبل» كما قال ﷺ لأشجّ عبد القيس: «إنّ فيك لختين يحبهما الله: الحلم والأناة، قال: أخلقين

تخلقت بهما؟ أم جُبلت عليهما؟ فقال: بل خلقان جُبلت عليهما، فقال: الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبهما الله تعالى»^(١).



(١) أخرجه أحمد (ح ١٧٣٧٣) وأبو داود في الأدب (ح ٥٢٢٥) وأصله في مسلم في الإيمان (ح ١٧ و ١٨)، وانظر شرح الطحاوية (ص ٤٤٣-٤٤٤) وشفاء العليل لابن القيم (ص ٢٦٥-٢٦٦).

المبحث الثاني: إنكار أثر قدرة العبد في وجود المقدور

أدّى التّراع بين أصحاب القول بالجبر وبين القدرية إلى نشوء أقوال شاذّة في مسألة أفعال العباد، ومن هذه الأقوال: مذهب من أثبت للعبد قدرة لكنّها لا تؤثر في مقدورها البتّة، بل الفعل يقع بالقدرة القديمة وإن اقترن بالقدرة الحادثة^(١)، وهو الذي استقرّ عليه مذهب الأشعري^(٢)، والنجارية تثبت للقدرة الحادثة تأثيراً كما يشته الأشعري^(٣).

وقال الباقلاني بتأثير القدرة في صفات الفعل وليس في حدوثه^(٤)، بمعنى أنّ الله تعالى يخلق الحركة مطلقة عن صفة وهذا الإحداث لا تأثير لقدرة العبد فيه، ولكن تأثير قدرة العبد هو تصيير هذه الحركة صلاة وصوماً أم تركاً للصلاة وشراباً للخمر.

وهذا القول يتأثر كثيراً بقول من ينكر أنّ الله أودع في الذوات طبائع وأسباب تحصل بها نتائجها ومسبباتها، ولهذا يجعلون العلاقة بين الفعل والقدرة علاقة اقتران فقط دون أن يكون هناك صلة تأثير بينهما، فالله تعالى يخلق القدرة ويخلق الفعل بقدرته دون قدرة العبد^(٥).

(١) انظر شرح المقاصد (٤/١٠٥).

(٢) شفاء العليل لابن القيم (ص ٢٥٣) وانظر الأربعين للرازي (١/٣٢٠).

(٣) الملل (ص ٧٥) ذكر الشهرستاني هذا مع أنّه ذكر أنّ الأشعري لا يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الفعل، وهذا التناقض سببه الرغبة في تنزيه أبي الحسن عن هذه السوءة الكلامية التي شنّع عليه بها مخالفوه.

(٤) الملل والنحل (ص ٨٤)، وانظر المواقف للأبيجي (ص ٣١٣) والأربعين للرازي (١/٣٢٠).

(٥) المواقف في علم الكلام للأبيجي (ص ٣١٤-٣١٥).

ولما كان هذا القول يلتقي في المعنى والنتيجة مع مذهب الجهم الجبري عد السلف هذا المذهب جبراً من قائله إذ لا فرق إلا في التعبير عنه بالكسب فقط، ولهذا جعل بعض المصنفين كسب الأشعري من عجائب علم الكلام^(١).

بل الأعجب من ذلك أن أصحابه يقرون بذلك ويقرون بعجزهم عن مواجهة استدلال الجبرية وأئهم في تردد مما وصلوا إليه حتى لا يكادون يفرقون بينه وبين الجبر، يقول التفتازاني معللاً ذلك: «وذلك لأن المبادئ القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره، والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره، فإن الإنسان مضطر في صورة مختار، كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء: قال الحائط للوتد لم تشقني؟ فقال: سل من يدقني»^(٢).

ومن أوائل الذين تنبّهوا لقول الأشعري واستحالته إمام الحرمين أبو المعالي الجويني حيث قال: «أما نفي القدرة والاستطاعة فمما يباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهي كنفي القدرة أصلاً، فلا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الإنسان يحس من نفسه الاقتدار كما يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال»^(٣)، وقد أشار إلى قول الجويني ابن القيم وصوّبه ونقل عنه قوله: «قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه يضاف إلى الله سبحانه تقديرًا وخلقاً، فإنه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلاً للعبد، وإنما هي صفته، وهي ملك لله وخلق له، فإذا كان موقع الفعل خلقاً لله فالواقع به مضاف خلقاً إلى الله تعالى وتقديرًا.

(١) شفاء العليل لابن القيم (ص ١١٠).

(٢) شرح المقاصد (٤/ ٢٦٤).

(٣) الملل والنحل (١/ ٨٥) بتصرف يسير، وانظر المواقف للإيجي (ص ٣١٢).

وقد ملّك الله تعالى العبد اختياراً يصرف به القدرة، فإذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع إلى حكم الله من حيث إنه وقع بفعل الله^(١).

والحقّ أنّ القول بالكسب بهذا المعنى في غاية البطلان عقلاً وشرعاً ولوازمه أشنع منه، فإنّه قد ثبت عند جميع العقلاء أنّ الله تعالى خلق الأسباب ومسبباتها، وأنّه أودع في الأشياء طبائع وصفات تؤثر في مسبباتها، فأودع في النار الإحراق وفي الماء الإطفاء، وجعل النكاح سبباً في التناسل، وهو كذلك جعل القدرة الحادثة سبباً في وجود الفعل عن الفاعل، ولا يكون ذلك لمجرد إجراء العادة بحدوث المسبب إذا وُجد السبب، بل هذا لما أودع الله في الأسباب من الطبائع المؤدية إلى حدوث المسبب بقدرة الله تعالى وخلقه.

قال ابن القيم رحمه الله: «والناس في الأسباب والقوى والطبائع ثلاثة أقسام: منهم: من بالغ في نفيها وإنكارها، فأضحك العقلاء على عقله. وزعم أنه بذلك ينصر الشرع. فجنى على العقل والشرع، وسلط خصمه عليه.

ومنهم: من ربط العالم العلوي والسفلي بها بدون ارتباطها بمشيئة فاعل مختار، ومدبر لها يصرفها كيف أراد، فيسلب قوة هذا ويقيم لقوة هذا قوة تعارضه، ويكف قوة هذا عن التأثير مع بقائها، ويتصرف فيها كما يشاء ويختار.

وهذان طرفان جائران عن الصواب. ومنهم من أثبتها خلقاً وأمرأ، قدراً وشرعاً، وأنزلها بالمحل الذي أنزلها الله به، من كونها تحت تدبيره ومشيعته، وهي طوع المشيئة والإرادة، ومحل جريان حكمها عليها، فيقوي سبحانه بعضها

(١) شفاء العليل (ص ٢٥٥).

ببعض، ويطل -إن شاء- بعضها ببعض، ويسلب بعضها قوته وسببته، ويعريها منها، ويمنعه من موجبها مع بقائها عليه، ليعلم خلقه أنه الفعال لما يريد، وأنه لا مستقل بالفعل والتأثير غير مشيئته، وأن التعلق بالسبب دونه كالتعلق ببيت العنكبوت، مع كونه سبباً.

وهذا باب عظيم نافع في التوحيد، وإثبات الحكم، يوجب للعبد -إذا تبصر فيه- الصعود من الأسباب إلى مسببها، والتعلق به دونها، وأنها لا تضر ولا تنفع إلا بإذنه، وأنه إذا شاء جعل نافعها ضاراً وضارها نافعاً، ودواءها داءً وداءها دواء، فالالتفات إليها بالكلية شرك مناف للتوحيد، وإنكار أن تكون أسباباً بالكلية قدح في الشرع والحكمة، والإعراض عنها -مع العلم بكونها أسباباً- نقصان في العقل، وتزليلها منازلها، ومدافعة بعضها ببعض، وتسليط بعضها على بعض، وشهود الجمع في تفرقها، والقيام بها: هو محض العبودية والمعرفة، وإثبات التوحيد والشرع والقدرة والحكمة^(١).

والجويني رحمه الله ذكر شيئاً من لوازمه الباطلة فقال: «قد تقرر عند كل حاذق بعقله مترق عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد أن الرب سبحانه يطالب عباده بأعمالهم في حياتهم ودواعيهم إليها، ومشيههم ومعاقبهم عليها في مآلهم، وتبين بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به، وممكنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والإنكفاف عن مواقع الزجر... ومن نظر في كليات الشرائع - وما فيها من الاستحاث والزواج عن الفواحش الموبقات، وما نيط ببعضها من الحدود والعقوبات، ثم تلفت على الوعد والوعيد، وما يجب عقده من تصديق المرسلين في الإنباء عما يتوجه على المردة العتاة من الحساب والعقاب وسوء المنقلب والمآب، وقول الله لهم لم تعديتم وعصيتم وأيتم وقد أرخيت لكم الطول، وفسحت لكم المهل، وأرسلت الرسل،

(١) مدارج السالكين (١/ ٢٦٧-٢٦٨).

وأوضحت المحجة لثلاثيكون للناس علي حجة، وأحاط بذلك كله- ثم استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إثارهم واختيارهم واقتدارهم، فهو مصاب في عقله، أو مستقر على تقليده، مصمم على جهله.

ففي المصير إليه- أي إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله- قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون.

فإن زعم من لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، وإذا طولب بمتعلق طلب الله بفعل العبد تحريماً وفرضاً ذهب في الجواب طولاً وعرضاً، وقال: الله أن يفعل ما يشاء، ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون: لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

قيل له: ليس لما جئت به حاصل، كلمة حق أريد بها باطل. نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، ولكن يتقدس عن الخلق ونقيض الصدق، وقد فهمنا بضرورات المعقول من الشرع المنقول أنه - عزت قدرته - طالب عباده بما أخبر أنهم ممكنون من الوفاء به، فلم يكلفهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع.

ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه، فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات، وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشرع، ورد ما جاء به النبيون.

فإذا لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله، فتقول: قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقذور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه يضاف إلى الله سبحانه تقديرًا وخلقاً، فإنه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلاً للعبد،

وإنما هي صفته، وهي ملك لله وخلق له، فإذا كان موقع الفعل خلقاً لله فالواقع به مضاف خلقاً إلى الله تعالى وتقديراً.

وقد ملك الله تعالى العبد اختياراً يصرف به القدرة، فإذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع إلى حكم الله من حيث إنه وقع بفعل الله^(١).

فإننا لما أضفنا فعل العبد إلى تقدير الإله سبحانه، قلنا: أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمه، وهياً أسباب الفعل، وسلب العبد العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثة وخيرة وإرادة، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة التي اخترعها العبد على ما علم وأراد، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة التي اخترعها العبد على ما علم وأراد، فاخترعهم واتصافهم بالاعتقاد والقدرة خلق الله ابتداءً، ومقدورها مضاف إليه المشيئة وعلماً وقضاء وخلقاً، حيث إنه نتيجة ما انفرد به بخلقه، وهو القدرة، ولو لم يرد وقوع مقدورها لما أقدره عليه ولما هياً أسباب وقوعه.

ومن هُدي لهذا اسفر له الحق المين، فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منه، وفعله تقدير لله من أدلة خلق مقضي^(٢).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «الأشعري يثبت للعبد قدرة محدثة واختياراً ويقول إن الفعل كسب للعبد لكنه يقول لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد المقدور فلماذا قال من قال إن هذا الكسب الذي أثبتته

(١) يقصد بخلق الله، وهذا واضح لأن الجويني يقول بخلق أفعال العباد وهو هنا يقرر أن قدرة العبد مؤثرة بالفعل وبين وجه نسبتها إلى الله أثمها بفعله أي بخلقه لها.

(٢) شفاء العليل (ص ٢٥٤-٢٥٥) بتصرف يسير.

الأشعري غير معقول، وجمهور أهل السنة من السلف والخلف يقولون إن العبد له قدرة وإرادة وفعل وهو فاعل حقيقة والله خالق ذلك كله كما هو خالق كل شيء كما دل على ذلك الكتاب والسنة قال تعالى عن إبراهيم: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] وقال: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ﴾ [إبراهيم: ٤٠] وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لِمَا صَبَرُوا﴾ [السجدة: ٢٤] قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَبِيدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٣] فأخبر أن الله يجعل المسلم مسلماً والمقيم الصلاة مقيماً للصلاة والإمام الهادي إماماً هادياً وقال عن المسيح ﷺ: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (٣١) وَبِرَّاءِ بَوَالِدِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ [مريم: ٣١-٣٢] فبين أن الله هو الذي جعله برّاً بوالدته ولم يجعله جباراً شقيّاً وهذا صريح قول أهل السنة في أن الله عز وجل خالق أفعال العباد.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (٣٩) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠].

وقوله: ﴿كَلاَّ إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ﴾ (٥٤) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ [المدثر: ٥٥]، فأثبت مشيئة العبد وهذا صريح قول أهل السنة في إثبات مشيئة العبد وأنها لا تكون إلا بمشيئة الرب وقد أخبر أن العباد يفعلون ويصنعون ويعملون ويؤمنون ويكفرون ويتقون ويفسقون ويصدقون ويكذبون ونحو ذلك في مواضع كثير وأخبر أن لهم استطاعة وقوة في غير موضع وأئمة أهل السنة وجمهورهم يقولون إن الله خالق هذا كله والخلق عندهم ليس هو المخلوق فيفرقون بين كون أفعال العباد مخلوقة مفعولة للرب وبين أن يكون نفس فعله الذي هو مصدر فعل يفعل فعلاً فإنها فعل للعبد بمعنى

المصدر وليست فعلاً للرب تعالى بهذا الاعتبار بل هي مفعولة له، والرب تعالى لا يتصف بمفعولاته.

ولكن هذه الشناعات لزمت من لا يفرق بين فعل الرب ومفعوله ويقول مع ذلك إن أفعال العباد فعل لله كما يقول ذلك الجهم بن صفوان وموافقوه، والأشعري وأتباعه ومن وافقهم من أتباع الأئمة.

وكذلك أيضاً لزمت من لا يثبت في المخلوقات أسباباً وقوى وطبائع ويقول: إن الله يفعل عندها لا بها فلزمه أن لا يكون فرق بين القادر والعاجز وإن أثبت قدرة وقال: إنها مقترنة بالكسب، قيل له: لم تثبت فرقاً معقولاً بين ما تثبته من الكسب وتنفيه من الفعل ولا بين القادر والعاجز، إذا كان مجرد الاقتران لا اختصاص له بالقدرة، فإن فعل العبد يقارن حياته وعلمه وإرادته وغير ذلك من صفاته فإذا لم يكن للقدرة تأثير إلا مجرد الاقتران فلا فرق بين القدرة وغيرها وكذلك قول من قال: إن القدرة مؤثرة في صفة الفعل لا في أصله كما يقول القاضي أبو بكر ومن وافقه فإنه إن أثبت تأثيراً بدون خلق الرب لزم أن يكون بعض الحوادث لم يخلقه الله تعالى وإن جعل ذلك معلقاً بخلق الرب فلا فرق بين الأصل والصفة.

وأما أئمة أهل السنة وجمهورهم فيقولون بما دل عليه الشرع والعقل... أنه يحدث الحوادث بالأسباب وكذلك دل الكتاب والسنة على إثبات القوى والطبائع التي جعلها الله في الحيوان وغيره... وهؤلاء يثبتون للعبد قدرة ويقولون إن تأثيرها في مقدورها كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها والسبب ليس مستقلاً بالمسبب بل يفتقر إلى ما يعاونه فذلك قدرة العبد ليست مستقلة

بالمقدور، وأيضا فالسبب له ما يمنعه ويعوقه وكذلك قدرة العبد، والله تعالى خالق السبب وما يعينه وصارف عنه ما يعارضه ويعوقه وكذلك قدرة العبد»^(١).

وقال رحمه الله: «واحتج الجبرية بقولهم: إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه فإما أن يمتنع معاً وهو محال لأن المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو وجود مراد الآخر فلو امتنع معاً لوجدا معاً وهو محال، أو لوقعا معاً وهو محال، أو يقع أحدهما وهو باطل، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد حقيقته لا تقبل التفاوت فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية وإنما التفاوت في أمور خارجة عن هذا المعنى وإذا كان كذلك امتنع الترجيح فيقال هذه الحجة باطلة على المذهبين.

أما أهل السنة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم ويجعل العبد مريداً لأن يجعله ساكناً مع قدرته على ذلك فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور، فلو جعله الرب مريداً مع قدرته لزم وجود مقدوره فيكون العبد يشاء ما لا يشاء الله وجوده، وهذا ممتنع بل ما شاء الله وجوده يجعل القادر عليه مريداً لوجوده لا يجعله مريداً لما يناقض مراد الرب، وأما على قول المعتزلة فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد فيمتنع اختلاف الإرادتين في شئ واحد»^(٢).

وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله سبب احتجاج الجبرية والقدريّة بدليل واحد مبني على افتراض تناقض إرادة الله وإرادة العبد وأنه تصوّر فاسد أدى لاحتجاج فاسد، قال رحمه الله: «وكلتا الحجتين

(١) منهاج السنة (٣/ ١٠٩-١١٦) بحذف واختصار.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٨٤).

باطلة فإنها مبنيان على تناقض الإرادتين^(١) وهذا ممتنع فإن العبد إذا شاء أن يكون شيء لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته كما قال تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (٢٨) ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩] وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فإذا شاءه الله جعل العبد شائئاً له وإذا جعل العبد كارهاً له غير مرید له لم يكن، وهو في هذه الحال شائئاً له، فهم بنوا الدليل على تقدير مشيئة الله له وكراهة العبد له وهذا تقدير ممتنع وهذا تقلوه من تقدير ربين وإلهين وهو قياس باطل، لأن العبد مخلوق لله هو وجميع مفعولاته، ليس هو مثلاً لله ولا نداً، ولهذا إذا قيل ما قاله أبو إسحاق الإسفراييني من أن فعل العبد مقدور بين قادرين لم يرد به بين قادرين مستقلين بل قدرة العبد مخلوقة لله وإرادته مخلوقة لله فالله قادر مستقل والعبد قادر بجعل الله له قادراً وهو خالقة وخالق قدرته وإرادته وفعله فلم يكن هذا نظير ذاك^(٢).

وأرجو أنه بهذا البيان من الجويني وابن القيم وشيخ الإسلام رحمهم الله تعالى يتبين بوضوح بالغ أن ما ذهب إليه الأشعري ومن وافقه من إثبات قدرة العبد مع نفي تأثيرها في أفعال العبد تناقض بالغ يحيله النظر العقلي المجرد، فضلاً عن مصادمته للنصوص الشرعية والسنة الكونية في علاقة الأسباب بالمسببات وتقدير الأمور بأسبابها.

وقد استدلل الأشاعرة لقولهم بأدلة كثيرة لا تخرج ولا تزيد في دلالتها عن كون أفعال العبد داخلة في قدرة الله تعالى^(٣)، وهذا حق لا اعتراض عليه، وهو مناقض لاستدلال القدرية بالنصوص التي

(١) أي إرادة الرب وإرادة العبد.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/٨٥).

(٣) انظر شرح المقاصد للفتاواني (٢٢٧/٤) وما بعد.

فيها أنّ أفعال العباد واقعة بقدرة العبد، وهو حق بلا شك، وخطأ كل من الجانين أنّه تمسّك بجزء من الحق وأنكر ما مع الآخر، وهدى الله تعالى أهل السنة للحق التام المستقى من هذه النصوص كلّها، وهو أنّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم واختيارهم، وهي في نفس الوقت واقعة بقدرة الله تعالى، فالله تعالى خالقها وموجدتها من عدم والعبد هو فاعلها ومكتسبها والمتصف بها، فلا تناقض بين النصوص الشرعية ولا بين الحقائق العقلية، والحمد لله رب العالمين.



المبحث الثالث:

القول باستقلال قدرة العبد بإيجاد المقدور

سبق لنا في الباب الأول أن ناقشنا قول القدرية في نفي قدرة الله تعالى على أفعال العباد، وجميع الأدلة التي استدّلوا بها هناك هي نفسها أدلتهم على استقلال قدرة العبد في إيجاد وإحداث فعله، ولهذا فلن أتوسّع هنا في الرد والنقد.

والمعتزلة تذهب إلى أنّ العبد له قدرة مؤثرة في الفعل، وهذا موافق لمنهج السلف في إثبات قدرة العبد وتأثيرها في فعله لكنّها تبالغ في هذا الإثبات حتى تجعل هذه القدرة مستقلة في إيجاد الفعل، بل وتقول إنّ العبد خالق لأفعاله خيرها وشرّها^(١).

وقال الجبائي وابنه بإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً وإضافة الخير والشر إليه استقلالاً واستبداداً^(٢)، ووافقهم على ذلك بعض فرق الخوارج فقالوا: إنّ الفعل خلق العبد وإبداعه^(٣)، وقال بعض الزيدية: إنّ أفعال العباد كسب لهم وهم أحدثوها^(٤).

وقد احتجت القدرية على استقلال قدرة العبد بشبه كثيرة سبقت هي نفسها التي استدّلوا بها على نفي قدرة الله على أفعال العباد، غير أنّي أذكر هنا ثلاث شبه اعتمدوا عليها في القول باستقلال قدرة العبد في الفعل:

(١) الملل والنحل (ص ٣٩) ومنهاج السنة (١/ ٤٦١).

(٢) الملل والنحل (ص ٦٨).

(٣) الملل والنحل (ص ١٢٦ و ١٣٠ و ١٣٣).

(٤) رسائل العدل والتوحيد (١/ ٢٠٨) و (٢/ ٢٩٠)، وانظر منهاج السنة (٣/ ٩).

الشبهة الأولى: أنه يلزم أن تكون أفعالنا الاختيارية الواقعة بحسب قصودنا ودواعينا مثل حركتنا يمنية ويسرة وحركة البطش باليد والرجل في الصنائع المطلوبة لنا كالأفعال الاضطرارية مثل حركة النبض وحركة الواقع من شاهق بإيقاع غيره لكن الضرورة قاضية بالفرق بينهما فإن كل عاقل يحكم بأن قادرين على الحركة الاختيارية وغير قادرين على الحركة إلى السماء من الطيران وغير ذلك^(١).

والجواب:

أن هذا إنما يلزم من يقول إن العبد لا قدرة له على أفعاله الاختيارية وهو ما يحكى عن الجهم بن صفوان وغلاة المثبتة.

وأشد الطوائف قرباً من هؤلاء هو الأشعري ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم وهو مع هذا يثبت للعبد قدرة محدثة واختياراً ويقول: إن الفعل كسب للعبد لكنه يقول لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد المقدور.

وجمهور أهل الإثبات على أن العبد فاعل لفعله حقيقة وله قدرة واختيار وقدرته مؤثرة في مقدورها كما تؤثر القوى والطبائع وغير ذلك من الشروط والأسباب فجمهور أهل السنة من السلف والخلف يقولون إن العبد له قدرة وإرادة وفعل وهو فاعل حقيقة والله خالق ذلك كله كما هو خالق كل شيء كما دل على ذلك الكتاب والسنة، والخلق عندهم ليس هو المخلوق فيفرون بين كون أفعال العباد مخلوقة مفعولة للرب وبين أن يكون نفس فعله الذي هو مصدر فعل يفعل فعلاً فإنها فعل للعبد بمعنى المصدر وليست فعلاً للرب تعالى بهذا الاعتبار بل هي مفعولة له والرب تعالى

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٣٥-٣٣٦)، وانظر منهاج السنة (٣/١٠٧).

لا يتصف بمفعولاته ولكن هذه الشناعات لزمّت من لا يفرق بين فعل الرب ومفعوله ويقول مع ذلك إن أفعال العباد فعل الله كما يقول ذلك الجهم بن صفوان وموافقوه والأشعري وأتباعه ومن وافقهم من أتباع الأئمة.

وكذلك أيضاً لزمّت من لا يثبت في المخلوقات أسباباً وقوى وطبائع ويقول: إن الله يفعل عندها لا بها فلزمه أن لا يكون فرق بين القادر والعاجز وإن أثبت قدرة وقال إنها مقترنة بالكسب قيل له لم تثبت فرقا معقولاً بين ما تثبته من الكسب وتنفيه من الفعل ولا بين القادر والعاجز إذا كان مجرد الاقتران لا اختصاص له بالقدرة فإن فعل العبد يقارن حياته وعلمه وإرادته وغير ذلك من صفاته فإذا لم يكن للقدرة تأثير إلا مجرد الاقتران فلا فرق بين القدرة وغيرها.

وكذلك قول من قال: إن القدرة مؤثرة في صفة الفعل لا في أصله كما يقول القاضي أبو بكر ومن وافقه فإنه إن أثبت تأثيراً بدون خلق الرب لزم أن يكون بعض الحوادث لم يخلقه الله تعالى وإن جعل ذلك معلقاً بخلق الرب فلا فرق بين الأصل والصفة.

وأما أئمة أهل السنة وجمهورهم فيقولون بما دل عليه الشرع والعقل، أنه يحدث الحوادث بالأسباب.

وكذلك دل الكتاب والسنة على إثبات القوى والطبائع التي جعلها الله في الحيوان وغيره... وهؤلاء يشبّهون للعبد قدرة ويقولون إن تأثيرها في مقدورها كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها والسبب ليس مستقلاً بالسبب بل يفتقر إلى ما يعاونه فكذلك قدرة العبد ليست مستقلة بالمقدور وأيضاً فالسبب له ما يمنعه ويعوقه.

وكذلك قدرة العبد والله تعالى خالق السبب وما يعينه وصارف عنه ما يعارضه ويعوقه وكذلك قدرة العبد وحيث ذكره هذا الإمامي من الفرق الضروري بين الأفعال الاختيارية الواقعة بحسب قصودنا ودواعينا وبين الأفعال الاضطرارية مثل حركة النبض وحركة الواقع من شاهق بإيقاع غيره حق يقوله جميع أهل السنة وجماعة أتباعهم لم ينازع في ذلك أحد من أئمة المسلمين الذين لهم في الأمة لسان صدق من الصحابة والتابعين لهم بإحسان والفقهاء المشهورين كمالك وأبي حنيفة والثوري والأوزاعي والليث بن سعد والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأمثال هؤلاء الذين هم أهل الاجتهاد في الدين وخلفاء المرسلين^(١).

الشبهة الثانية: أيضاً ذكرها ابن المطهر الحلي حيث قال: «قال الخصم^(٢): القادر يمتنع أن يرجح مقدوره من غير مرجح ومع الترجيح يجب الفعل فلا قدرة ولأنه يلزم أن يكون الإنسان شريكاً لله. قال: والجواب عن الأول المعارضة بالله تعالى فإنه تعالى قادر فإن افتقرت القدرة إلى المرجح وكان المرجح موجبا للأثر لزم أن يكون الله موجبا لا مختاراً فيلزم الكفر والجواب عن الثاني أي شركة هنا والله هو القادر على قهر العبد وإعدامه ومثل هذا أن السلطان إذا ولى شخصاً بعض البلاد فنهب وظلم وقهر فإن السلطان متمكن من قتله والانتقام منه واستعادة ما أخذه وليس يكون شريكاً للسلطان^(٣)».

(١) بتصرف من منهاج السنة (٣/١٠٧-١١٥).

(٢) يقصد أهل السنة.

(٣) انظر رسائل العدل والتوحيد (١/٢١٠).

ومقصود ابن المطهر بهذا أن يعكس الأمر على مخالفه، فإنه ظنَّ أنَّ مخالفه يقولون إنَّ العبد القادر إذ أراد أن يفعل فعلاً فإنَّ هذا الفعل لا يترجح إلى مرجح، وهو عندهم قدرة الله وخلق الله، وإذا كان كذلك وجب وجود الفعل، فلا قدرة للعبد إذن على الفعل أو لا تأثير لقدرته لأنَّ المفترض أن قدرته قبل الفعل أما حين الفعل أي حين الترجيح فلا قدرة له وإنما يجب الفعل بمرجح من خارج وهو خلق الله للفعل.

فعارضهم ابن المطهر بالله تعالى، يريد أن يقول إنَّ الله تعالى قادر، ومع هذا يفعل دون الحاجة إلى مرجح، لأنكم لو قلتم إنه لا يفعل إلا بمرجح والتزمتكم كذلك أنَّ المرجح موجباً للفعل فإنَّ الله عز وجل بذلك يخرج عن كونه قادراً فاعلاً بالاختيار إلى كونه موجباً بالذات كقول الفلاسفة وهو كفر، فإذا بطل كونه موجباً وأثبتنا كونه تعالى قادراً دون مرجح فثبت للعبد قدرة وفعلاً دون الحاجة إلى مرجح، أي أنَّ قدرة العبد مستقلة في إيجاد الفعل.

الجواب:

رد شيخ الإسلام رحمه الله عليه وقرر أولاً أنَّ ما ذكره الرافضي من أن القادر لا يفعل إلا بمرجح صحيح لكنه فهمه على غير وجهه، ثم بعد أن بين مراد من قال ذلك بين أنه لا حجة له في أفعال الله تعالى وقدرته، وهذه فقرات من كلامه رحمه الله تبين ما سبق:

أولاً: لم يذكر الرافضي من أدلة أهل الإثبات إلا شيئاً يسيراً ولم يذكر تقرير أدلتهم على وجهها ومع هذا فالأدلة الثلاثة التي ذكرها لهم ليس عنها جواب صحيح.

ثانياً: إن من قال: «القادر يمتنع أن يرجح مقدوره من غير مرجح» لا يقول إنه إذا وجب الفعل فلا قدرة فإنَّ أهل الإثبات يقولون: إنَّ العبد له قدرة وهذا مذهب عامة أهل السنة حتى غلاة المشبتهين

للقدر كالأشعرية فإنهم متفقون على أن العبد له قدرة... وتوجيه هذا الدليل أن القادر يمتنع أن يرجح أحد مقدوريه إلا بمرجح وذلك أنه إذا كان الفعل والترك نسبتها إلى القادر سواء كان ترجيح أحدهما على الآخر ترجيحاً لأحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، وهذا ممتنع في بدائه العقول، ثم إنَّ المرجح لا يكون من العبد، لأن القول فيه كالقول في فعل العبد، فإن كان المرجح له قدرة العبد فالقادر لا يرجح إلا بمرجح، فلا بد أن يكون المرجح من الله، وعند وجود المرجح يجب وجود الفعل وإلا لم يكن مرجحاً تاماً، فإنه إذا كان بعد وجود المرجح يجوز وجود الفعل وعدمه كما كان قبل المرجح كان ممكناً، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح، فلا بد من مرجح تام يجب عنده وجود الفعل.

وإذا كان العبد لا يحصل فعله إلا بمرجح من الله تعالى، وعند وجود ذلك المرجح يجب وجود الفعل، كان فعله كسائر الحوادث التي تحدث بأسباب يخلقها الله تعالى يجب وجود الحادث عندها، وهذا معنى كون الرب تبارك وتعالى خالقاً لفعل العبد، ومعنى ذلك أن الله تعالى يخلق في العبد القدرة التامة والإرادة الجازمة، وعند وجودهما يجب وجود الفعل لأن هذا سبب تام للفعل، فإذا وجد السبب التام وجب وجود المسبب، والله هو الخالق للمسبب أيضاً كما أنه إذا خلق النار في الثوب فإنه لا بد من وجود الحريق عقيب ذلك والكل مخلوق لله تعالى.

ثانياً: أما معارضة ذلك بفعل الله تعالى فالجواب عن ذلك من وجوه:

أحدها: أن يقال: قدرة الرب لا يفعل بها إلا مع وجود مشيئته فإن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وليس كل ما كان قادراً عليه فعله قال تعالى: ﴿بَلَىٰ قَدِيرِينَ عَلَىٰ أَن تُسْوَىٰ بَنَانُهُ﴾ [القيامة: ٤]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلِيَسَّكُمْ شَيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم

بِأَسْبَغِ أَنْظَرَ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُوْنَ ﴿ [الأنعام: ٦٥] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨] ومثل هذا متعدد في القرآن.

وإذا كان لو شاءه لفعله دلّ على أنه قادرٌ عليه، فإنه لا يمكن فعل غير المقدور، وإذا كان كذلك عُلم أن الفعل لو وجد بمجرد كونه قادراً لوقع كل مقدور.

بل لا بد مع القدرة من الإرادة، وحيثُ قول القائل: فقدره الرب تفتقر إلى مرجح لكن المرجح هو إرادة الله تعالى وإرادة الله لا يجوز أن تكون من غيره بخلاف إرادة العبد وإذا كان المرجح إرادة الله كان فاعلاً باختياره لا موجباً بذاته بدون اختياره وحيثُ فلا يلزم الكفر.

الثاني: أن يُقال: ما تعني بقولك: يلزم أن يكون الله موجباً بذاته؟

أتعني به أن يكون موجباً للأثر بلا قدرة ولا إرادة، أو تعني به أن يكون الأثر واجباً عند وجود المرجح الذي هو الإرادة مثلاً مع القدرة؟

فإذا عنيت الأول لم يُسلم التلازم، فإن الفرض أنه قادر وأنه مرجح بمرجح، فهنا شيئان قدرة وأمر آخر، وقد فسرنا ذلك بالإرادة، فكيف يُقال: إنه مرجح بلا قدرة ولا إرادة.

وإن أردت أنه يجب وجود الأثر إذا حصلت الإرادة مع القدرة فهذا حق، وهذا مذهب المسلمين وإن سُمّي مُسمّ هذا موجباً بالذات كان نزاعاً لفظياً، والمسلمون يقولون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فما شاء الله وجوده وجب وجوده بمشيئته وقدرته وما لم يشأ وجوده امتنع وجوده

لعدم مشيئته وقدرته، فالأول واجب بالمشيئة، والثاني ممتنع لعدم المشيئة، وأما ما يقوله القدرية من أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء، فهذا الذي أنكره أهل السنة والجماعة عليهم.

والثالث: أن يُقال له: إنه هو سبحانه قادر فإذا أراد حدوث مقدور فيما أن يجب وجوده وإما أن لا يجب، فإن وجب حصل المطلوب وتبين وجوب الأثر عند المرجح سواء سميت هذا موجباً بالذات أو لم تسمه، وإن لم يجب وجوده كان وجوده ممكناً قابلاً للوجود والعدم، فوجوده دون عدمه ممكن فلا بد له من مرجح، وهكذا هلم جرا كل ما قدر قابلاً للوجود ولم يجب وجوده كان وجوده ممكناً محتملاً للوجود والعدم فلا يوجد حتى يحصل المرجح التام الموجب بالذات لوجوده، فتبين أن كل ما وجد فقد وجب وجوده بمشيئة الله وقدرته وهو المطلوب، وهذا قول طائفة من المعتزلة كأبي الحسين البصري^(١) وغيره، وطائفة من القدرية في هذا الباب يقولون: عند وجود المرجح صار الفعل أولى به ولا تنتهي الأولوية إلى حد الوجوب كما يقول ذلك محمود الخوارزمي الزمخشري ونحوه^(٢)، وهو باطل فإنه إذا لم يتنه إلى حد الوجوب كان ممكناً فيحتاج إلى مرجح فهاثم إلا واجب أو ممكن، والممكن يقبل الوجود والعدم.

الرابع: أن يُقال: لفظ الموجب بالذات لفظ فيه إجمال، فإن عني به ما يعنيه الفلاسفة من أنه علة تامة مستلزمة للعالم فهذا باطل لأن العلة التامة تستلزم معلولها، ولو كان العالم معلولاً لازماً لعلّة أزلية لم يكن فيه حوادث فإن الحوادث لا تحدث عن علة تامة أزلية وهذا خلاف المحسوس.

(١) شيخ المعتزلة محمد بن علي بن الطيب، له كتاب المعتمد في أصول الفقه، توفي سنة (٤٣٦ هـ)، السير (١٧/ ٥٨٧).

(٢) وقد ذكره الرازي وضعفه في الأربعين في أصول الدين (١/ ١٧٨)، وهم يقولون هذا فراراً عما ظنوه يلزمهم وهو أن يكون الله بذلك موجباً بالذات لا بقدرة واختيار، وهذا لا يلزم كما قرره شيخ الإسلام أعلاه.

وسواء قيل إن تلك العلة التامة ذات مجردة عن الصفات كما يقوله نفاة الصفة من المتفلسفة كابن سينا وأمثاله، أو قيل: إنه ذات موصوفة بالصفات لكنها مستلزمة لمعلولها فإنه باطل أيضاً.

وإن فُسر الموجب بالذات بأنه يوجب بمشيئته وقدرته كل واحد واحد من المخلوقات في الوقت الذي أحدثه فيه فهذا دين المسلمين وغيرهم من أهل الملل ومذهب أهل السنة، فإذا قالوا: إنه بمشيئته وقدرته يوجب أفعال العباد وغيرها من الحوادث فهو موافق لهذا المعنى لا للمعنى الذي قالته الدهرية.

الخامس: أن يقال ما ذكرته أنت من الحجة العقلية وهو استناد أفعالنا الاختيارية إلينا ووقوعها بحسب اختيارنا معارض بما ليس من أفعالنا مثل الألوان، فإن الإنسان يحصل اللون الذي يريد حصوله في الثوب بحسب اختياره، وهو مستند إلى طبيعته وصنعتة ومع هذا فليس اللون مفعولاً له، وأيضاً فما ينبت من الزرع والشجر قد يحصل بحسب اختياره وهو مستند إلى الزراعه وليس الإنبات من فعله، فليس كل ما استند إلى العبد ووقع بحسب اختياره كان مفعولاً له، وهذه المعارضة أصح من تلك فإنها معارضة عقلية بنفس ألفاظ الدليل وتلك ليست معارضة عقلية ولا هي بنفس ألفاظ الدليل.

السادس: أن يُقال: هذا الإمامي وأمثاله متناقضون فإنه قد ذكر في غير هذا الموضع أنه مع الداعي والقدرة يجب الفعل، وهنا قال إنه مع الداعي والقدرة لا يجب الفعل فعلم أن القوم يتكلمون بحسب ما يرونه ناصر القوهم لا يعتمدون على حق يعلمونه ولا يعرفون حقاً يقصدون نصره^(١).

(١) منهاج السنة (٣/٢٦٥-٢٧٦).

الشبهة الثالثة: قال شيخ الإسلام رحمه الله: «احتج المعتزلة بأنه لو كان مقدوراً لهما للزم إذا أراد أحدهما وكرهه الآخر مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد أن يكون موجوداً معدوماً لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقيق الدواعي ولا يوجد لتحقيق الصارف وهو محال... والجواب منع هذا التقدير فإن ما لم يرد العبد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريداً لوقوعه إذ لو شاء وقوعه لجعل العبد مريداً له فإذا لم يجعله مريداً له علم أنه لم يشأه ولهذا اتفق علماء المسلمين على أن الإنسان لو قال والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله ثم لم يفعله أنه لا يحنث لأنه لما لم يفعله علم أن الله لم يشأه إذ لو شاءه لفعله العبد فلما لم يفعله علم أن الله لم يشأه»^(١).

أخيراً فإن أئمة السلف عدّوا قول القدرية من جنس الشرك بالله تعالى وإن تمحلوا هم من هذا، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وأما قوله^(٢): أي شركة هنا؟^(٣) فيقال: إذا كانت الحوادث حادثة بغير فعل الله ولا قدرته فهذه مشاركة لله صريحة ولهذا شبه هؤلاء بالمجوس الذين يجعلون فاعل الشر غير فاعل الخير فيجعلون لله شريكاً آخر وما ذكره من التمثيل بالسلطان يقرر المشاركة فإن نواب السلطان شركاء له في ملكه وهو محتاج إليهم ليس هو خالقهم ولا ربهم بل ولا خالق قدرتهم بل هم معاونون له على تدبير الملك بأمور خارجة عن قدرته ولولا ذلك لكان عاجزاً عن الملك فمن جعل أفعال العباد مع الله بمنزلة أفعال نواب السلطان معه فهذا صريح الشرك الذي لم يكن يرتضيه

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٨٢).

(٢) أي ابن المطهر الرافضي.

(٣) يعني في قول القدرية.

عباد الأصنام لأنه شرك في الربوبية لا في الألوهية، فإن عباد الأصنام كانوا يعترفون بأنها مملوكة لله فيقولون ليك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه ملك وهؤلاء يجعلون ما يملكه العبد من أفعاله ملكاً لله.

ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: «الإيمان بالقدر نظام التوحيد فمن وحد الله وآمن بالقدر تم توحيد ومن وحد الله وكذب بالقدر نقص تكذيبه توحيد»^(١).

وقول القدريّة يتضمن الإشراك والتعطيل فإنه يتضمن إخراج بعض الحوادث عن أن يكون لها فاعل، ويتضمن إثبات فاعل مستقل غير الله، وهاتان شعبتان من شعب الكفر فإن أصل كل كفر التعطيل أو الشرك وبيان ذلك أنهم يقولون: إن الإنسان صار مريداً فاعلاً بإرادته بعد أن لم يكن كذلك بدون محدث أحدث ذلك فإنه لم يكن مريداً للفعل ولا فاعلاً له ثم صار مريداً للفعل فاعلاً له، وهذا الأمر حادث بعد أن لم يكن وهو عندهم حادث بلا إحداث أحد، وهذا أصل التعطيل فمن جَوَّز أن يحدث حادث بلا إحداث أحد وأن يترجح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح وأن يتخصص أحد المتماثلين بلا مخصص كان هذا تعطيلاً لجنس الحوادث والممكنات أن يكون لها فاعل والله فاعلها بلا شك فهو تعطيل له أن يكون خالقاً لمخلوقاته وأما الشرك فلأنهم يقولون العبد مستقل بإحداث هذا الفعل من غير أن يكون الله جعله محدثاً له كأعوان الملوك الذين يفعلون أفعالاً بدون أن يكون الملوك جعلتهم فاعلين لها، وهذا إثبات شركاء مع الله يخلقون كبعض مخلوقاته

(١) أخرجه ابن بطة في الإبانة (ح ١٦١٩ و ١٦٢٤) واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة الأثر (١١١٢ و ١٢٢٤)، وضعفه الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة (ح ٢٢٤٤ و ٤٠٧٢) وقال في تخريج شرح الطحاوية: ضعيف موقوفاً ومرفوعاً، (ص ٢٥٠).

وهذان المحذوران التعطيل والإشراك في الربوبية لازمان لكل من أثبت فاعلاً مستقلاً غير الله كالفلاسفة الذين يقولون: إن الفلك يتحرك حركةً اختيارية بسببها تحدث الحوادث من غير أن يكون قد حدث من جهة الله ما يوجب حركته ولا كان فوقه متجدد يقتضي حركته وذلك لأن حركة الفلك حيثئذ باختياره تكون كحركة الإنسان باختياره»^(١).



(١) منهاج السنة (٣/٢٧٦-٢٧٩).

المبحث الرابع:

خلاف المتكلمين في الاستطاعة قبل الفعل أو معه ؟

أثر الخلاف في قدرة الله تعالى على تصوّر المتكلمين في قدرة العبد، وهذا ما يؤكّد شدّة وطنة التشبيه وقياس الخالق على المخلوق عند الفرق التي تنفي أسماء الله وصفاته أو جزءاً منها^(١)، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «والقدريّة جعلوا نعمته الدينية على الصنفين سواء وقالوا إن العبد أعطي قدرة تصلح للإيمان والكفر ثم إنه يصدر عنه أحدهما بدون سبب حادث يصلح للترجيح وزعموا أن القادر المختار يرجح أحد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح وادعوا هذا في قدرة الرب وقدرة العبد»^(٢).

ومّا أثر كذلك في قول المختلفين في هذه المسألة مذاهبهم في القدر ومسألة الهدى والضلال كما سنرى لاحقاً.

ولعلّ الخلاف لم يُعرف في هذه القضية عنوان البحث إلّا على يد المختلفين من المعتزلة والأشاعرة، وهو خلاف يتأثر بأصل كل منهما في الأسماء والصفات كما سبق.

وقد أسلفت في الحديث عن منهج السلف في قدرة العبد أنّ قدرة العبد عندهم أو ما يُعبّر عنه بالاستطاعة جنس تحته نوعان: نوع متقدّم على الفعل وهو التمكن وسلامة الآلات وانتفاء الموانع، وهذا النوع هو المصحح للفعل أو هو شرط التكليف، ونوع مع الفعل لا يتم الفعل إلّا به وهو القوة

(١) منهاج السنّة (٣/٥١-٥٢)، وانظر رسائل العدل والتوحيد (١/٢١٧).

(٢) منهاج السنّة (٣/١١٩).

التي يخلقها الله تعالى في الفاعل ليفعل بها وهذا النوع لا يكون قبل الفعل بل معه وهي لا تصلح للضدين بل إذا شُغلت بفعل منعت من ضده.

أما المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم من أهل السنة فإنهم تطرفوا في هذه القضية، فالمعتزلة ترى أن الاستطاعة والقدرة لا تكون إلا قبل الفعل، وأنها تفتى قبل الفعل لأن العرض عندهم لا يبقى زمانين والقدرة عرض.

قال أبو الحسن الأشعري: «واختلفت المعتزلة هل الاستطاعة هي الصحة والسلامة أم غير الصحة والسلامة على مقالين فقال أبو الهذيل ومعمر والمردار: هي عرض وهي غير الصحة والسلامة، وقال بشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس وغيلان: إن الاستطاعة هي الصحة والسلامة والجوارح وتحليها من الآفات»^(١).

وعند هشام بن الحكم الاستطاعة كل ما لا يكون الفعل إلا به^(٢).

وقال بعض المعتزلة إن الاستطاعة هي المستطيع^(٣) وحاصل أقوال من تكلم فيها أنها: إما سلامة الآلات وانتفاء الموانع، وإما قدر زائد على ذلك، وإما هي المستطيع، وهذا كله على قول من جعلها جنساً واحداً.

وقد تكلم ابن حزم عليها ويّين خطأ من جعلها هي المستطيع، ويّين أيضاً أنها قبل الفعل عبارة عن صحة الجوارح مع انتفاء الموانع، وأنها مع الفعل هما مع قوة زائدة من الله عز وجل فيكون بها الفعل^(١).

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٩٩-٣٠٠) والفرق بين الفرق ص ١٦٧ وانظر الملل والنحل (ص ٤٥ و ٥٦).

(٢) الملل والنحل (ص ١٨٨)، وانظر رسائل العدل والتوحيد (١/ ١١٦ و ٢١٦).

(٣) الفصل لابن حزم (٣/ ٣٤).

أمّا في تقدم الاستطاعة على الفعل أو مقارنتها للفعل، فقال أبو الحسن: «وأجمعت المعتزلة على أنّ الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده وهي غير موجبة للفعل»^(٢).
وعند الجبائي وابنه: الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح^(٣).

ووافقهم الميمونية من الخوارج، فقالوا: إنّ الاستطاعة قبل الفعل^(٤).
النّجارية من المعتزلة على أنّ الاستطاعة مع الفعل^(٥).
الاستطاعة عند الإباضية: عرض من الأعراض وهي قبل الفعل^(٦).
والاستطاعة عند الأشاعرة ومن وافقهم والنجاري وبشر المريسي وجماعة من الخوارج والمرجئة مع الفعل ولا تتقدمه البتّة^(٧) لأنّ الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى زمانين^(٨).
تعليق:

(١) الفصل لابن حزم (٤٢/٣).

(٢) مقالات الإسلاميين (٣٠٠/١) وانظر شرح الأصول الخمسة (ص ٣٩٥-٣٩٦) والفرق بين الفرق (ص ٢٠١).

(٣) الملل والنحل (ص ٦٨).

(٤) الملل والنحل (ص ١٢٦).

(٥) الملل والنحل (ص ٧٥) والفرق بين الفرق (ص ١٩٥).

(٦) الملل والنحل (ص ١٣١ و ١٣٣).

(٧) المواقف في علم الكلام (ص ١٥١) وشرح المقاصد (٣٥٣/٢) وانظر الفصل لابن حزم (٣٣/٣).

(٨) شرح المقاصد (٣٥٣/٢)، والملل والنحل (ص ٨٤) وانظر بغية المراتاد (ص ٤٢١).

كما هو ملاحظ فإن المذهبين تطرّفا في المسألة، ومع كونها حادثة لم يتكلّم فيها السلف الأوّلون، فقط اضطرّ أئمة السلف إلى الكلام فيها والفصل بين المتنازعين وبيان ضلال كلّ منهم عن الحق في هذا الباب والوسط فيه، فإنّ كلّ منهم تمسّك بجزء من الحق وأبطل ما مع الآخر.

وفصل الكلام ما ذكره غير واحد من الأئمة كابن حزم وشيخ الإسلام رحمه الله من أنّ القدرة أو الاستطاعة نوعان: نوع قبل الفعل وهو سلامة الجوارح وارتفاع الموانع، وهذه القدرة غير موجبة للفعل وإنّما هي مصحّحة له وشرط في التكليف به، وتكون صالحة للضدين للفعل والترك، وتكون قبل الفعل ومعه أيضاً.

ونوع لا يكون إلّا مع الفعل وهي الموجبة للفعل ولا تصلح للضدين ولا يكون الفعل إلّا بها وهي قدر زائد على النوع الأوّل يخلقه الله في الفاعل ليفعل به.

أمّا قول المعتزلة فهو مبني على أصل آخر، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وما قالته القدرية فهو بناء على أصلهم الفاسد وهو أن إقدار الله المؤمن والكافر والبر والفاجر سواء فلا يقولون إن الله خص المؤمن المطيع بإعانة حصل بها الإيمان بل يقولون: إن إعانته للمطيع والعاصي سواء ولكن هذا بنفسه رجح الطاعة وهذا بنفسه رجح المعصية كالوالد الذي أعطى كل واحد من ابنه سيفاً فهذا جاهد به في سبيل الله وهذا قطع به الطريق أو أعطاهما مالا فهذا أنفق في سبيل الله وهذا أنفق في سبيل الشيطان وهذا القول فاسد باتفاق أهل السنة والجماعة المشتين للقدر»^(١).

وقال أيضاً: «فلما كان أصل قول القدرية أن فاعل الطاعات وتاركها كلاهما في الإعانة والإقدار سواء امتنع على أصلهم أن يكون مع الفعل قدرة تخصه لأن القدرة التي تخص الفعل لا تكون

(١) منهاج السّنة (٣/٤٣)، وانظر المغني لعبد الجبار (١١/٣٠١).

للتارك وإنما تكون للفاعل والقدرة لا تكون إلا من الله وما كان من الله لم يكن مختصاً بحال وجود الفعل، ثم لما رأوا أن القدرة لا بد أن تكون قبل الفعل قالوا لا تكون مع الفعل لأن القدرة هي التي يكون بها الفعل والتارك وحال وجود الفعل يمتنع الترك فلهذا قالوا القدرة لا تكون إلا قبل الفعل وهذا باطل قطعاً^(١).

وقد بينّا في موضع سابق من الرسالة^(٢) مذهب السلف في أن الله تعالى يخص المؤمن بهداية ونعمة خاصة لولاها ما آمن مؤمن ولا اهتدى مهتد، قال شيخ الإسلام رحمه الله مبيناً مذهب السلف في هذا وموضحاً ارتباط قول القدرية وتأثره بقولهم في مبحث الأسماء والصفات: «فإنهم متفقون على أن الله على عبده المطيع المؤمن نعمة دينية خصه بها دون الكافر، وأنه أعانه على الطاعة إعانة لم يعن بها الكافر كما قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّشِدُونَ﴾ [الحجرات: ٧] فين أنه حب إليهم الإيمان وزينه في قلوبهم فالقدريّة تقول هذا التحبيب والترين عام في كل الخلق أو هو بمعنى البيان وإظهار دلائل الحق والآية تقتضي أن هذا خاص بالمؤمنين ولهذا قال: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الرَّشِدُونَ﴾ والكفار ليسوا راشرين.. ومثل هذا كثير في الكتاب والسنة، يبين سبحانه وتعالى اختصاصه عباده المؤمنين بالهدى والإيمان والعمل الصالح والعقل يدل على ذلك فإنه إذا قدر أن جميع الأسباب الموجبة للفعل من الفاعل كما هي من التارك كان اختصاص الفاعل بالفعل ترجيحاً لأحد المثلين على الآخر بلا مرجح وذلك معلوم الفساد بالضرورة وهو الأصل الذي بنوا عليه إثبات الصانع فإن

(١) منهاج السنة (٣/٤٦ - ٤٧).

(٢) انظر (ص ٢٥٢) وما بعد.

قد حو في ذلك انسد عليهم طريق إثبات الصانع وغايتهم أن قالوا القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كالجائع والخائف وهذا فاسد، فإنه مع استواء الأسباب الموجبة من كل وجه يمتنع الرجحان وأيضا فقول القائل يرجح بلا مرجح إن كان لقوله يرجح معنى زائد على وجود الفعل فذاك هو السبب المرجح وإن لم يكن له معنى زائد كان حال الفعل قبل وجود الفعل كحاله عند الفعل ثم الفعل حصل في إحدى الحالتين دون الأخرى بلا مرجح وهذا مكابرة للعقل»^(١).

وللمعتزلة شبه أخرى ناقشها ابن حزم أنقل هنا أهمها حيث قال رحمه الله: «قالوا أخبرونا عن الكافر المأمور بالإيمان أهو مأمور بما لا يستطيع أم بما يستطيع؟»^(٢).

فجوابنا وبالله تعالى نتأيد: إننا قد بينا آنفاً أن صحة الجوارح وارتفاع الموانع استطاعة، وحامل هذه الصفة مستطيع بظاهر حاله من هذا الوجه، وغير مستطيع ما لم يفعل الله عز وجل فيه ما به يكون تمام استطاعته ووجود الفعل، فهو مستطيع من وجه غير مستطيع من وجه آخر.

وهذا مع أنه نص القرآن فهو أيضاً مشاهد كالبناء المجيد فهو مستطيع بظاهر حاله ومعرفته بالبناء، غير مستطيع للآلات التي لا يوجد البناء إلا بها، وهكذا في جميع الأعمال وأيضاً فقد يكون المرء عاصياً لله تعالى في وجه مطيعاً له في آخر مؤمناً بالله كافراً بالطاغوت.

فإن قالوا: فقد نسبتم لله تكليف ما لا يستطيع.

(١) منهاج السنة (٣/٤٣-٤٦) باختصار.

(٢) انظر رسائل العدل والتوحيد (١/٢١٧) حيث يقرر القاضي عبد الجبار أن القول بأن الاستطاعة تكون مع الفعل يلزم منه أن يكون العبد مؤمناً كافراً في نفس الوقت وهذا الإلزام عكسه ابن حزم عليهم وأحسن.

قلنا: هذا باطل، ما نسبنا إليه تعالى إلا ما أخبر به عن نفسه أنه لا يكلف أحداً إلا ما يستطيع
بسلامة جوارحه، وقد يكلفه ما لا يستطيع في علم الله تعالى لأن الاستطاعة التي بها يكون الفعل
ليست فيه بعد^(١)، ولا يجوز أن يطلق على الله تعالى أحد القسمين دون الآخر^(٢).

وأما قولهم: إن هذا كتكليف المقعد الجري والأعمى النظر وإدراك الألوان والارتفاع إلى السماء
فإن هذا باطل، لأن هؤلاء ليس فيهم شيء من قسمي الاستطاعة فلا استطاعة لهم أصلاً، وأما
الصحيح الجوارح ففيه أحد قسمي الاستطاعة وهو سلامة الجوارح.

وقالت المعتزلة: متى أُعطي الإنسان الاستطاعة: أقبل وجود الفعل؟

فإن كان قبل وجود الفعل قالوا: فهذا قولنا، وإن كان حين وجود الفعل فما حاجتنا إليها؟^(٣).

فجوابنا وبالله تعالى التوفيق: إن الاستطاعة قسمان كما قلنا، فأحدهما قبل الفعل وهو سلامة
الجوارح وارتفاع الموانع، والثاني مع الفعل، وهو خلق الله للفعل في فاعله، ولولاها لم يقع الفعل،
ولو كانت الاستطاعة لا تكون قبل الفعل ولا بد ولا تكون مع الفعل أصلاً كما زعم أبو الهذيل

(١) أي أن الله تعالى قد يكلف شخصاً علم هو تعالى أنه لا يفعل، فعدم استطاعة العبد في هذه الحال راجع إلى أن القدرة التي بها الفعل
ليست فيه، وأما لقدرة التي تقوم بها الحجة وهي سلامة الآلات فهي بلا شك، فمن هنا يمكن أن يقال إنه كلفه ما لا يستطيع
لكن ليس هذا هو حقيقة تكليف ما لا يطاق المنفية شرعاً.

(٢) أي لا يجوز إطلاق أحد قسمي الاستطاعة دون الآخر، بل نقول إن الله أنه قادر على إعطاء العبد قدرة قبل الفعل تكون بها
الحجة لله على خلقه وهي سلامة الجوارح والتمكن بالقوة، وقدرة مع الفعل يتمكن بها من الفعل، والمعتزلة تقول بقدرة
قبل الفعل فقط.

(٣) انظر رسائل العدل والتوحيد (١/٢١٦-٢١٧).

لكان الفاعل إذا فعل عديم الاستطاعة، وفاعلاً فعلاً لا استطاعة له على فعله حين فعله، وإذا لا استطاعة له عليه فهو عاجز عنه فهو فاعل عاجز عما يفعل معاً وهذا تناقض ومحال ظاهر^(١).

وقال أيضاً: «يقال لمن قال: أن الاستطاعة كلها ليست إلا قبل الفعل وأنها قبل الفعل بتمامها: أخبرونا عن الكافر هل يقدر قبل أن يؤمن في حال كفره على الإيمان قدرة تامة أم لا؟

وعن تارك الصلاة هل يقدر قدرة تامة على الصلاة في حال تركه؟

وعن الزاني هل يقدر في حال زناه على ترك الزنى بأن لا يكون منه زنى أصلاً أم لا؟

وبالجملة فالأوامر كلها إنما هي أمرٌ بحركة أو أمرٌ بسكون، أو أمرٌ باعتقاد إثبات شيء ما، أو أمرٌ باعتقاد إبطال شيء ما، وهذا كله يجمعه فعل أو ترك، فأخبرونا هل يقدر الساكن المأمور بالحركة على الحركة حال السكون؟ أو يقدر المتحرك المأمور بالسكون على السكون في حال الحركة؟ وعن معتقد إبطال شيء ما وهو مأمور باعتقاد إثباته هل يقدر في حال اعتقاده إبطاله على اعتقاد إثباته أم لا؟ وعن معتقد إثبات شيء ما وهو مأمور باعتقاد إبطاله هل يقدر في حال اعتقاده إثباته على اعتقاد إبطاله أم لا؟ وعن المأمور بالترك وهو فاعل ما أمر بتركه أيقدر على تركه في حال فعله فيكون فاعلاً لشيء تاركاً لذلك الشيء معاً أم لا؟

فإن قالوا: نعم هو قادر على ذلك كابروا العيان وخالفوا المعقول والحس، وأجازوا كل طامة من كون المرء قاعداً قائماً معاً ومؤمناً بالله كافراً به معاً وهذا أعظم ما يكون من المحال الممتنع.

(١) الفصل لابن حزم (٣/٤٦-٤٨).

وإن قالوا: إنه لا يقدر قدرة تامة يكون بها الفاعل لشيء هو فاعل لخلافه قالوا الحق ورجعوا إلى أنه لا يستطيع أحد استطاعة تامة يقع بها الفعل إلا حتى يفعل، وكل جواب أجابوا به ها هنا فإنما هو إيهام ولو اذ ومدافعة بالراح لأنه إلزام ضروري حسي متيقن لا محيد عنه وبالله تعالى التوفيق.

فإن قالوا: لسنا نقول أنه يقدر أن يجمع بين الفعلين المتضادين معا ولكننا قلنا أنه قادر على أن يترك ما هو فيه ويفعل ما أمر به، قيل لهم: هذا هو نفسه الذي أردنا منكم وهو أنه لا يقدر قدرة تامة ولا يستطيع استطاعة تامة على فعل ما دام فاعلاً لما يمانعه، فإذا ترك كل ذلك وشرع فيما أمر به فحيث تمت قدرته واستطاعته لا بد من ذلك، وهذا هو نفس ما موهوا به في سؤالهم لنا هل أمر الله تعالى العبد بما يستطيع قبل أن يفعل أم بما لا يستطيع حتى يفعل؟ وهذا لهم لازم لأنهم شنعوه وعظموه وأنكروه ونحن لا ننكره ولا نرى ذلك إلزاماً صحيحاً فقبحه عائد عليهم وإنما يلزم الشيء من يصححه وبالله تعالى التوفيق^(١).

وإذا دققنا النظر وجدنا أن شبهة المعتزلة قائمة على ربطهم وجود الاستطاعة بوجود الفعل حيث لم يفرقوا بين الاستطاعة المصححة للفعل والاستطاعة الموجبة للفعل^(٢).

وأما قول الأشعري ومن وافقه: فإنه كذلك مناقضة غالية في ردّ قول القدرية ولهذا لزم منه شاعتان ذكرهما الأئمة:

(١) الفصل لابن حزم (٣/٥١-٥٢).

(٢) وانظر سائر شبههم التي يوردها القاضي في رسائل العدل والتوحيد (١/٢١٧) وما بعد تجدها كلها مبنيّة على هذا الافتراض مع أنه باطل، ولو هُدوا إلى الفرق بين الاستطاعتين لانحلت لهم عمّة الشبه التي ألجأتهم إلى هذه الأقوال.

الأولى: أنه يلزم على قولهم رفع التكليف.

والثانية: أنه يجوز تكليف العبد بما لا يُطاق.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وفصل الخطاب أن الإرادة الجازمة مع القدرة التامة مستلزمة^١ للفعل ومقارنة له، فلا يكون الفعل بمجرد قدرة متقدمة غير مقارنة ولا بمجرد إرادة متقدمة غير مقارنة بل لا بد عند وجود الأثر من وجود المؤثر التام، ولا يكون الفعل بفاعل معدوم حين الفعل ولا بقدرة معدومة حين الفعل ولا بإرادة معدومة حين الفعل، وقبل الفعل لا تجتمع الإرادة الجازمة والقدرة التامة فإن ذلك مستلزم للفعل فلا يوجد إلا مع الفعل، لكن قد يوجد قبل الفعل قدرة بلا إرادة، وإرادة بلا قدرة، كما قد يوجد عزم على أن يفعل، فإذا حضر وقت الفعل قوي العزم فصار قصداً فتكون الإرادة حين الفعل أكمل مما كانت قبله وكذلك القدرة حين الفعل أكمل مما كانت قبله وبهذا كان العبد قادراً قبل الفعل القدرة المشروطة في الأمر التي بها: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [ال عمران: ٩٧]، وقوله: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤] فإن هذه الاستطاعة لو لم تكن إلا مقارنة للفعل لم يجب الحج على من لم يجب ولا وجب على من لم يتق الله أن يتقي الله ولكان كل من لم يصم الشهرين المتتابعين غير مستطيع للصيام وهذا كله خلاف هذه النصوص وخلاف إجماع المسلمين فمن نفى هذه القدرة من المشتين للقدر وزعم أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل فقد بالغ في مناقضة القدرية الذين يقولون لا تكون الاستطاعة إلا قبل الفعل»^(١).

(١) منهاج السنة (١/٤٠٧-٤٠٨).

وقال أيضاً: «قول من يقول من أهل الإثبات إن القدرة لا تكون إلا مع الفعل فكل من لم يفعل شيئاً لم يكن قادراً عليه ولكن يكون عاجزاً عنه، وهؤلاء قد يقولون لا يكلف العبد ما يعجز عنه ولكن يكلف ما يقدر عليه بناء على أن القدرة لا تكون إلا مع الفعل وحقيقة قولهم أن كل من ترك واجباً لم يكن قادراً عليه وليس هذا قول جمهور أهل السنة بل جمهور أهل السنة يشبّهون للعبد قدرة هي مناط الأمر والنهي، وهذه قد تكون قبله لا يجب أن تكون معه ويقولون أيضاً: إن القدرة التي يكون بها الفعل لا بد أن تكون مع الفعل لا يجوزون أن يوجد الفعل بقدرة معدومة ولا بإرادة معدومة.. كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [ال عمران: ٩٧] فأوجب الحج على المستطيع فلو لم يستطع إلا من حج لم يكن الحج قد وجب إلا على من حج ولم يعاقب أحد على ترك الحج وهذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام وكذلك قال تعالى: ﴿فَأَنْقُضْ اللَّهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] فأوجب التقوى بحسب الاستطاعة فلو كان من لم يتق الله لم يستطع التقوى لم يكن قد أوجب التقوى إلا على من اتقى ولا يعاقب من لم يتق وهذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام»^(١).

وأما مسألة التكليف بما لا يُطاق فتأتي بعد هذا المبحث.

أخيراً فإن من شبه الأشاعرة ومن وافقهم دعوى أن القدرة والاستطاعة عرض والعرض لا يبقى زمانين، ومع أن شيخ الإسلام رحمه الله بين صحة قول أهل السنة سواء قلنا بأن الاستطاعة تفنى عند وجود الفعل وتتجدد استطاعة أخرى، أو على أن إبطال دعوى أن العرض لا يبقى

(١) منهاج السنة (٣/ ٤٠-٤٢) باختصار.

زمانين، فإنَّ الصَّحيح أنَّ هذه دعوى بلا برهان كما قال ابن حزم رحمه الله ^(١)، والمأمور العاصي متحقق فيه هذه القدرة قبل الفعل ومعه ولولا ذلك لم يكن في الناس عاص، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وقول الأئمة والجمهور هو الوسط أنها لا بد أن تكون معه وقد تكون مع ذلك قبله كقدرة المأمور العاصي فإن تلك القدرة تكون متقدمة على الفعل بحيث تكون لمن لم يطع» ^(٢)، والله أعلم وأحكم.



(١) الفصل (٣/٤٥).

(٢) منهاج السنَّة (٣/٤١).

المبحث الخامس:
القول بحصول التكليف بما لا يُطاق

جاء في النصوص الشرعية أنّ الله تعالى رحمة منه بعباده لم يكلفهم بما لا يطيقون، من ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا أَتَتْهَا﴾ [الطلاق: ٧] وقوله: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الانعام: ١٥٢].

ومن المهم أن يُعلم أن المنفي هنا ليس مطلق المشقة، بل التكليف الشرعية فيها مشقة ولا بد، وذلك أنّ المشقة نوعان، نوع فيه حرج وضرر فهذا لا يأمر الله به بل هو سبب للتخفيف كما هي القاعدة الفقهية المشهورة: المشقة تجلب التيسير.

ونوع لازم لكل عمل، داخل في قدرة الإنسان وإن كانت النفس البشرية تميل إلى الدعوة والسكون فهي تتمثل من أي عمل ومشقة تعارض هواها، وهذا داخل في حكمة التكليف ليعلم الله من يغلب رضاه على رضى نفسه وطاعة الله على هواه.

ولكن المتكلمين قرّعوا على خلافهم في الاستطاعة هل هي قبل الفعل أو بعده، خلافاً آخر: وهو تكليف العبد ما لا يطيق، وانتقل هذا الخلاف إلى كتب الأصوليين وتكلموا فيه تحت مبحث شروط التكليف^(١).

(١) انظر المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين للعروسي (ص ١٣٨).

وأشهر من قال بجواز التكليف بما لا يُطاق هو أبو الحسن الأشعري^(١)، ثم تبعه على ذلك أقوام كثيرون، وأما المعتزلة فكما قال أبو الحسن: «وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه»^(٢).

والأصوليون ذكروا عند الكلام في التكليف بالمحال أن المحال نوعان: محال لذاته كالجمع بين الضدين ورفع النقيضين، ومحال لغيره وهو ما يمكن عقلاً لكنه محال لعلة خارجة عنه مثل إيمان من علم الله أنه لا يؤمن وطاعة من علم الله أنه لا يطيع^(٣).

فالنوع الأول اتفقوا على أن التكليف به تكليف بما لا يُطاق واتفقوا على أنه لم يقع إلا ما كان من الرأزي ومن معه من الغلاة الذين زعموا وقوعه في الشريعة^(٤).

وأما النوع الثاني فاتفقوا على جوازه ووقوعه لكن خلافهم في تسميته تكليفاً بما لا يُطاق.

فأبو الحسن ومن معه يقولون بجواز بل وقوع التكليف بما لا يُطاق من وجوه أهمها:

١. أن التكليف يسبق الفعل، والفعل لا يكون إلا بقدرة، والقدرة لا تكون إلا مقارنة للفعل، فقبل الفعل العبد غير قادر على الفعل فهو مكلف بما لا يطيق إذاً، وعليه فإن العبد المشغول بفعل غير قادر على ضده، لأن القدرة الموجبة للفعل لا تصلح للضدين، فالقائم لا يقدر على القعود.

٢. أن القدرة الحادثة لا أثر لها في الفعل عنده، وإذا كان كذلك فالعبد مأمور بفعل الغير، وهو في

هذا مقارب للجهمية الذين ينفون القدرة مطلقاً فمن لازم قولهم أن العبد مكلف بما لا يطيق^(١).

(١) الملل والنحل (ص ٨٤)، وانظر شرح المقاصد للفتازاني (٤/ ٢٩٦).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٠٠).

(٣) انظر على سبيل المثال شرح مختصر الروضة (١/ ٢٢٥) وما بعدها.

(٤) المعالم في أصول الفقه (١/ ٣٠٤).

وإذا كان كذلك فيكون قول أبي الحسن إذا مبنيًا على مذهبه كما قال الجويني بعد ذكر الحكاية عن أبي الحسن بتكليف ما لا يُطاق: «وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فإن مقتضى مذهبه أن التكليف كلّها واقعة على خلاف الاستطاعة» ثم ذكر ما سبق نقله^(٢).

وهذا يعني أن قول أبي الحسن ومن معه جار على مجرى التعبير عن مذهبه، بألفاظه، والسلف يخالفونه في مذهبه الذي بنى عليه قوله بتكليف ما لا يُطاق، كما يخالفونه في إطلاق جواز التكليف بما لا يُطاق فضلاً عن وقوعه^(٣) وقد بينت في المطلب السابق رد السلف على مذهب أبي الحسن في القدرة والاستطاعة وبيّن هنا فساد قوله في التكليف بما لا يُطاق.

وقد استدل من قال بجواز أو وقوع تكليف ما لا يُطاق بشبهتين مشهورتين:

إحدهما: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال: فلو لا أنه جائز ما سألوأ عدمه.

الثانية: قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١] مع أمره بالإيمان.

أمّا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ فسبب النزول بيّن أنها واردة في أمر داخل تحت الطاقة وإن كان فيه مشقة وعسر على المؤمنين، إذ يعذبهم على خطرات النفس التي لا يملكون دفعها، قال شيخ الإسلام رحمه الله: «قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ فنفى بذلك ما توهموه من أنه يعذبهم بالخطرات التي لا يملكون دفعها وأنها داخلة تحت تكليفه

(١) المستصفى للغزالي (١/٨٦) والبرهان للجويني (ص ٨٩) وانظر شرح المقاصد (٤/٢٩٧).

(٢) البرهان (١/٨٩).

(٣) الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/٤٦٩) و(١٤/١٠٢).

فأخبرهم أنه لا يكلفهم إلا وسعهم فهذا هو البيان الذي قال فيه ابن عباس وغيره فنسخها الله عنهم بقوله: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١) وقد تضمن ذلك أن جميع ما كلفهم به أمراً ونهياً فهم مطيقون له قادرون عليه، وأنه لم يكلفهم ما لا يطيقون، وفي ذلك رد صريح على من زعم خلاف ذلك.

والله تعالى أمرهم بعبادته وضمن أرزاقهم فكلفهم من الأعمال ما يسعون به وأعطاهم من الرزق ما يسعون، فتكليفهم يسعون به وأرزاقهم تسعون بهم في الوسع في رزقه وأمره: وسعوا أمره ووسعهم رزقه ففرق بين ما يسع العبد وما يسعه العبد وهذا هو اللاتق برحمته وبره وإحسانه وحكمته وغناه، لا قول من يقول إنه كلفهم ما لا قدرة لهم عليه البتة ولا يطيقونه ثم يعذبهم على ما لا يعملونه.

وتأمل قوله عز وجل: ﴿إِلَّا وُسْعَهَا﴾ كيف تجد تحته أنهم في سعة ومنحة من تكاليفه، لا في ضيق وحرَج ومشقة، فإن الوسع يقتضي ذلك فاقتضت الآية أن ما كلفهم به مقدور لهم من غير عسر لهم ولا ضيق ولا حرَج، بخلاف ما يقدر عليه الشخص فإنه قد يكون مقدوراً له ولكن فيه ضيق وحرَج عليه، وأما وسعه الذي هو منه في سعة فهو دون مدى الطاقة والمجهود، بل لنفسه فيه مجال ومتسع وذلك مناف للضيق والحرَج ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] بل ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] قال سفيان بن عيينة في قوله: ﴿إِلَّا وُسْعَهَا﴾ إلا يسرها لا عسرها ولم يكلفها طاقتها ولو كلفها طاقتها لبلغ المجهود.

(١) انظر تفسير ابن جرير (٣/ ١٤٤-١٤٥) في تفسير الآية.

فهذا فهم أئمة الإسلام، وأين هذا من قول من قال: إنه كلفهم ما لا يطيقونه البتة ولا قدرة لهم عليه؟ ثم أخبر تعالى أن ثمرة هذا التكليف وغايته عائدة عليهم، وأنه تعالى يتعالى عن انتفاعه بكسبهم وتضرره باكتسابهم، بل لهم كسبهم ونفعه، وعليهم اكتسابهم وضرره فلم يأمرهم بما أمرهم به حاجة منه إليهم، بل رحمة وإحساناً وتكرماً ولم ينههم عما نهاهم عنه بخلاً منه عليهم بل حمية وحفظاً وصيانة وعافية.

وفيه أيضاً أن نفساً لا تعذب باكتساب غيرها ولا تُثاب بكسبه ففيه معنى قوله: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩] ^(١).

وأما استدلالهم بحال أبي لهب فقد أجاب عن ذلك شيخ الإسلام رحمه الله بجواب شافٍ فقال: «والذين زعموا وقوع التكليف بالمتنع لذاته - كالرازي وغيره - احتجوا بأن الله كلف أبا لهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن وإخباره بأنه لا يؤمن، فكلفه بالجمع بين التقيضين بأن يفعل الشيء وبأن يصدق أنه لا يكون مصدقاً بذلك، وهو صادق في تصديقه إذا لم يكن.

واحتجوا بأنه كلف خلاف المعلوم وخلاف المعلوم محال فيكون حقيقة التكليف أنه يجعل علم الله جهلاً، وهذا ممتنع لذاته.

وهؤلاء جعلوا لفظ ما لا يطاق لفظاً عاماً يدخل فيه كل فعل، لكون القدرة عندهم لا تكون إلا مع الفعل، ويدخل فيه خلاف المعلوم، ويدخل فيه المعجوز عنه، ويدخل فيه الممتنع لذاته، ثم ذكروا

(١) الفتاوى (١٤/١٣٧-١٣٨).

نحو عشر حجج يستدلون بها على جواز هذا الجنس فإذا فصل الأمر عليهم ثبت أن دعواهم جواز ما لا يطاق للعجز عنه - سواء كان ممتنعاً لذاته أو ممكناً - باطلة لا دليل عليها.

وأما جواز تكليف ما يقدر العبد عليه من العبادة؛ ويقولون هم: إنه لا يكون قادراً عليه إلا حين الفعل، فهذا مما اتفق الناس على جواز التكليف به، لكن ثم نزاع لفظي ومعنوي في كونه يدخل فيما لا يطاق، فصار ما أدخلوه في هذا الاسم أنواعاً مختلفة: منها ما ينازعون في جوازه أو وقوعه ومنها ما ينازعون في اسمه وصفته لا في وقوعه.

أما تكليف أبي لهب وغيره بالإيمان فهذا حق وهو إذا أمر أن يصدق الرسول في كل ما يقوله وأخبر مع ذلك أنه لا يصدقه بل يموت كافراً لم يكن هذا متناقضاً ولا هو مأمور أن يجمع بين النقيضين فإنه مأمور بتصدق الرسول في كل ما بلغ وهذا التصديق لا يصدر منه فإذا قيل له أمرناك بأمر ونحن نعلم أنك لا تفعله لم يكن هذا تكليفاً للجمع بين النقيضين.

فإن قال: تصديقكم في كل ما تقولون يقتضي أن أكون مؤمناً إذا صدقتكم وإذا صدقتكم لم أكن مؤمناً لأنكم أخبرتمني لا أو من بكل ما أخبر به.

قيل له: لو وقع منك لم يكن فيه هذا الخبر ولم يكن يخبر أنك لا تؤمن فأنت قادر على تصديقنا، وبتقدير وجوده لا يحصل هذا الخبر وإنما وقع لأنك أنت لم تفعل ما قدرت عليه من تصديقنا بهذا الخبر فوقع بعد تكذيبك وتركك ما كنت قادراً عليه لم نقل لك حين أمرناك بالتصديق العام وأنت قادر عليه.

ولو قيل لك آمن ونحن نعلم أنك لا تؤمن بهذا الخبر فالذي أمرت أن تؤمن به هو الإخبار بأن محمداً رسول الله وهذا أنت قادر عليه ولا تفعله وإذا صدقتنا في خبرنا أنك لا تؤمن لم يكن هنا

تناقض لكن لا يمكن الجمع بين الإيمان والتصديق فإنه لم يقع ونحن لم نأمرك بهذا بل أمرناك بإيمان مطلق تقدر عليه وأخبرنا مع ذلك أنك لا تفعل ذلك المقدور عليه ولم نقل لك صدقنا في هذا وهذا في حال واحدة لكن الواجب عليك هو التصديق المطلق، والتصديق بهذا لا يجب عليك حيث، ولو وقع منك التصديق المطلق امتنع منا هذا الخبر بل هذا الخبر إنما وقع لما علمنا أنه لا يقع منك التصديق المطلق».

ثم بين رحمه الله أن قولهم مبني على فهم خاطئ، ألا وهو أن أبا لهب استمر تكايفه بعد نزول الآية، وأن النبي ﷺ مأمور بتبليغه خبر عذابه مع أمره بالإيمان، قال رحمه الله: «وهذا كله لو قدر أن أبا لهب أسمع هذه الآية وأمر بالتصديق بها، وليس الأمر كذلك، لكن لما أنزل الله قوله: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: ٣] لم يسلم لهم أن الله أمر نبيه بإسماع هذا الخطاب لأبي لهب وأمر أبا لهب بتصديقه، بل لا يقدر أحد أن ينقل أن النبي ﷺ أمر أبا لهب أن يصدق بنزول هذه السورة فقوله: إنه أمر أن يصدق بأنه لا يؤمن قول باطل لم ينقله أحد من علماء المسلمين فنقله عن النبي ﷺ قول بلا علم بل كذب عليه.

فإن قيل: فقد كان الإيمان واجباً على أبي لهب ومن الإيمان أن يؤمن بهذا.

قيل له: لا نسلم أنه بعد نزول هذه السورة وجب على الرسول أن يبلغه إياها بل ولا غيرها بل حقت عليه كلمة العذاب كما حقت على قوم نوح إذ قيل له ﴿لَنُيْمِّنَنَّ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [هود: ٣٦] بعد ذلك لا يبقى الرسول مأموراً بتبليغهم الرسالة، فإنه قد بلغهم فكفروا حتى حقت عليهم كلمة العذاب بأعيانهم.

وقد يخبر الله الرسول عن معين أنه لا يؤمن ولكن لا يأمره أن يعلمه بذلك بل هو مأمور بتبليغه وإن كان الرسول يعلم أنه لا يؤمن كالذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ۖ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٩٦-٩٧] وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] فهو لاء قد يعلم بعض الملائكة وبعض البشر من الأنبياء وغيرهم في معين منهم أنه لا يؤمن وإن كانوا مأمورين بتبليغه أمر الله ونهيه وليس في ذلك تكليفه بالجمع بين النقيضين^(١).

وأخيراً فإن إطلاق القول بجواز أو وقوع التكليف بما لا يطاق كله من المسائل الحادثة والخلاف وإن كان كثير منه لفظي إلا أنه كما قال شيخ الإسلام رحمه الله: «أحسن الألفاظ والاعتبارات ما يطابق الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة وأئمتها والواجب أن يجعل نصوص الكتاب والسنة هي الأصل المعتمد الذي يجب اتباعه ويسوغ إطلاقه ويجعل الألفاظ التي تنازع فيها الناس نفياً أو إثباتاً موقوفة على الاستفسار والتفصيل ويمنع من إطلاق نفي ما أثبتته الله ورسوله وإطلاق إثبات ما نفى الله ورسوله»^(٢) والله أعلم وأحكم.



(١) الفتاوى (٨/ ٤٧١- ٤٧٤).

(٢) الفتاوى (٨/ ٣٠٠).

فهرس المطادر والمراجع

-أ-

القرآن الكريم

الإبانة الصغرى لابن بطة، مكتبة الفيصلية، ط ١٤٠٤ هـ، ت: رضا بن نعيان معطي .

الإبانة الكبرى لابن بطة، دار الراية، ط ٢، ت: مجموعة من الباحثين .

إتحاف المهرة لابن حجر، مركز خدمة السنة بالجامعة الإسلامية، ط ٢، ت: مجموعة من الباحثين .

اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٤ هـ .

الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان، لابن بلبان، مؤسسة الرسالة، ط ١٤٠٨ هـ، ت: شعيب الأرناؤوط .

الأربعين في أصول الدين للرازي، مكتبة الكليات الأزهرية .

الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام د . علي وافي، دار نهضة مصر .

الأسماء والصفات للبيهقي، دار الكتب العلمية .

أصول الدين للبغدادى، دار صادر، ط ١ .

الاعتقاد للبيهقي: دار الفضيلة، ط ١، ١٤٢٠ هـ، ت: أبو العينين .

الاعتقاد لابن أبي يعلى، دار أطلس الخضراء، ط ١، ت: محمد الخميس .

الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، ط ٨ .

أعلام الموقعين لابن القيم، مكتبة ابن تيمية، ت: عبدالرحمن الوكيل .

الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمرائي، مكتبة أضواء السلف، ط ١،
ت: د. سعود الخلف .

الإنصاف للباقلاني،

إيثار الحق على الخلق لابن الوزير، دار الكتب العلمية، ط ١٤٠٧، هـ .

الإيمان لابن مندة، مؤسسة الرسالة، ط ١٤٠٦، هـ، ت: علي ناصر فقيهي .

- ب -

بدائع الفوائد لابن القيم، مكتبة المؤيد، ط ١٤١٥، هـ، ت: بشير عيون .

البدر الطالع للشوكاني، دار الفكر، ط ١، ت: حسين العمري .

البرهان في أصول الفقه للجويني، دار الوفاء، ط ٣، ١٤٢٠، هـ، ت: عبدالعظيم الديب .

بغية المرتاد لشيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة العلوم والحكم، ط ٣، ١٤٢٢، هـ، ت:
موسى الدويش .

بيان تلبيس الجهمية لشيخ الإسلام ابن تيمية، مؤسسة قرطبة، ت: محمد بن عبدالرحمن
بن قاسم .

- ت -

تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي .

التبصير في معالم الدين للطبري، دار العاصمة، ط ١، ١٤١٦، هـ، ت: علي الشبل .

التبيان في أقسام القرآن لابن القيم، مؤسسة الرسالة، ط ١٤١٤هـ، ت: عصام الحريستاني ورفيقه .

تحفة الأحوزي شرح جامع الترمذي للمباركفوري، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٠هـ .

التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط ١، ١٤٠٥هـ، ت: محمد بن عودة السعوي .
التعريفات للجرجاني: مكتبة لبنان، ١٩٩٠م .

تفسير القرآن العظيم لابن كثير، دار طيبة، ط ١، ١٤٠٨هـ، ت: سامي السلامة .
تفسير ابن أبي حاتم، مكتبة نزار الباز، ط ١، ١٤١٧هـ .

تقريب التهذيب لابن حجر، دار العاصمة، ط ١، ١٤١٦هـ، ت: الشيخ أبو الأشبال .
تهافت الفلاسفة للغزالي أبي حامد، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١، ت: أحمد شمس الدين .

تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٥، ت: بشار عواد .

تهذيب اللغة للأزهري .

التوحيد لابن خزيمة، دار الرشد، ط ١، ١٤٠٨هـ، ت: عبدالعزيز الشهوان .

-ج-

جامع البيان في تأويل القرآن لابن جرير الطبري: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٢هـ .

جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، مكتبة الضياء، ط ٢، ١٤٠٢هـ .

جامع الترمذي دار الكتب العلمية، ترقيم أحمد شاكر .

جامع الرسائل لابن تيمية، مطبعة المدني، ط ٢، ١٤٠٥، جمع: محمد رشاد سالم .

جامع العلوم والحكم لابن رجب، مؤسسة الرسالة، ط ١، ت: شعيب الأرنؤوط .

الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار الكتب العلمية، ط ١٤٠٨ هـ .

-ح-

الحجة في بيان المحجة للأصبهاني، دار الراية، ط ١٤١١ هـ، ت: محمد ربيع المدخلي
ورفيقه .

الحركات الباطنية في العالم الإسلامي للدكتور عبدالكريم الخطيب، مكتبة الأقصى،
ط ٢ .

-د-

الداء والدواء لابن القيم، دار الريان، ط ١، ١٤٠٧ .

درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار الكنوز الأدبية، ت: محمد
رشاد سالم .

دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية للدكتور سعود الخلف، مكتبة أضواء
السلف، ط ٢ .

دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين د . أحمد جلي، مركز الملك فيصل، ط ١٤٠٨، ٢ .

الدرر الكامنة لابن حجر، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨ هـ .

الدرة فيما يجب اعتقاده لابن حزم، مطبعة المدني، ط ١، ت: أحمد الحمد ورفيقه .

الذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، دار المعرفة .

الرد على الجهمية لشيخ الإسلام بن تيمية .

- ر -

رسائل العدل والتوحيد لمجموعة من المؤلفين، دار الهلال، جمع وتحقيق: محمد عمارة .

روح المعاني للآلوسي، دار الفكر، ط ١، ١٤١٧ هـ، ت: محمد حسين العرب .

الروح لابن القيم، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٨ هـ .

- ز -

زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، المكتب الإسلامي، ط ٤ .

- س -

السنة لابن أبي عاصم، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، تخريج: محمد ناصر الدين

الألباني .

السنة للخلال، دار الراية، ط ١٥١٤ هـ، ت: عطية بن عتيق الزهراني .

السنة لعبدالله بن أحمد بن حنبل، دار ابن القيم، ط ١٤٠٦ هـ، ت: محمد سعيد

القحطاني .

سنن أبي داود، دار الحديث، ط ١، ترتيب عزت عبيد الدعاس .

سنن ابن ماجه، دار إحياء التراث العربي، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي .

سنن النسائي، ط ٢، ترقيم عبدالفتاح أبو غدة .

سير أعلام النبلاء للذهبي، مؤسسة الرسالة، ط ٨، تحقيق شعيب الأرنؤوط ورفقاه .

-ش-

شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للألكائي، دار طيبة، ط ١، ت: أحمد سعد حمدان .

شذرات الذهب لابن العماد، دار إحياء التراث العربي .

شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، المكتب الإسلامي، ط ٩، ١٤٠٨ هـ .

شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار .

شرح السنّة للبغوي، المكتب الإسلامي، ط ١، ت: شعيب الأرناؤوط .

شرح السنن

شرح العقيدة الأصفهانية لشيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة الرشد، ط ١٥، ١٤١٥ هـ .

شرح المقاصد للتفتازاني، دار عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٩ هـ، عبد الرحمن عميرة .

الشريعة للأجري، دار الوطن، ط ٢، ١٤٢٠ هـ، ت: عبدالله الدميحي .

شفاء العليل لابن القيم، دار التراث .

-ص-

صحيح الاعتقاد للإسماعيلي

صحيح البخاري، مع شرحه فتح الباري لابن حجر، دار المعرفة، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي .

صحيح مسلم، دار إحياء التراث، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي .

الصّفيّة لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار الهدى النبوي، ط ١، ت: محمد رشاد سالم .

الصواعق المرسلة لابن القيم، دار العاصمة، ط ١، ت: علي الدخيل الله .

- ض -

ضوابط المعرفة لعبدالرحمن حسن الميداني، دار القلم، ط ٤، ١٤١٤ هـ .

- ط -

طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ط ٢، دار هجر، ت: عبدالفتاح الحلو ورفيقه .
طرق الاستدلال ومقدماتها للدكتور يعقوب الباسين، مكتبة الرشد، ط ١٤٢١، ١ هـ .

طريق المهجرتين وباب السعادتين لابن القيم، دار إحياء الكتاب العربي، ت: طه سعد .

- ع -

عقيدة أصحاب الحديث لأبي عثمان الصابوني .
عون المعبود شرح سنن أبي داود لشمس الحق آبادي .

- ف -

فتح الباري دار المعرفة، تعليق الشيخ عبدالعزيز بن باز .
الفرق بين الفرق للبغدادي، دار الآفاق الجديدة، ط ٥، ١٤٠٢ هـ .
الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، دار الجيل، ط ١٤٠٥ هـ، محمد نصر ورفيقه .

فيصل التفرقة للغزالي، دار الفكر اللبناني، ت: سميح قاسم .

- ق -

- القصيدة النونية بشرح هراس، مكتبة ابن تيمية، ط ١٩٨٦ م .
القضاء والقدر في الإسلام لفاروق أحمد الدسوقي، دار الاعتصام .
القضاء والقدر للرازي، جمع: محمد المعتصم بالله بغدادي، ط ١، ١٤١٠ .

-ك-

- الكامل في التاريخ لبن الأثير، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٧ هـ، ت: عمر
عبد السلام تدمري .
الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨ هـ، ت: عادل
عبد الموجود ورفيقه .
الكشاف للزمخشري، دار الكتب العلمية، ط ١٤١٥ هـ، ت: محمد عبد السلام شاهين .

-ل-

- لوامع الأنوار للسفاريني، المكتب الإسلامي .

-م-

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ترتيب عبدالرحمن القاسم وولده محمد، طبعة
مجمع المصحف الشريف .
محاسن التأويل للقاسمي، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٥ هـ، ت: محمد فؤاد
عبد الباقي .
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي، دار الكتب العلمية، ط ١، طه سعد .
مدارج السالكين لابن القيم، دار الكتب العلمية .

المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه للدكتور محمد العروسي، دار حافظ، ط ١٤١٠هـ.

مسائل ابن هانئ

المستدرك على الصحيحين للحاكم أبي عبد الله، دار الكتب العلمية .
المستدرك على معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، ط ٢ .
المستصفى في أصول الفقه للغزالي، دار إحياء التراث، ط ٣ .
المشكاة للتبريزي، المكتب الإسلامي، تخريج: محمد ناصر الدين الألباني .
المصنّف لعبدالرزاق الصنعاني، المكتب الإسلامي، ط ٢، ت: حبيب الرحمن الأعظمي .

معارج القبول للشيخ حافظ الحكمي، دار الكتب العلمية .
معالم السنن للخطابي،
المعالم في أصول الفقه .
المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد المعتق، دار العاصمة، ط ١، ١٤٠٩هـ .
معجم البلدان لياقوت الحموي، دار إحياء التراث، ط ١٣٩٩هـ .
معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي .
المعجم الوسيط، دار الدعوة، بعناية: إبراهيم مصطفى ورفقائه .
معيار العلم للغزالي، دار المعارف بمصر، ط ٢، ت: سليمان دنيا .
المغني للقاضي عبد الجبار .

- مفتاح الغيب للرازي، دار إحياء التراث، ط ٤، ١٤٢٢ هـ .
- مفتاح دار السعادة لابن القيم، مكتبة الباز، ط ١٤١٨ هـ .
- المفسرون بين الإثبات والتأويل لمحمد المغراوي، دار طيبة، ط ١٤٠٥ هـ .
- مقاصد الفلاسفة للغزالي، دار المعارف بمصر، ط ٢، ت: سليمان دنيا .
- مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، ت: محمد محيي الدين .
- الملل والنحل للشهرستاني: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٠ هـ .
- المنتظم في التاريخ لابن الجوزي، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤١٥ هـ .
- منهاج السنة لابن تيمية: مكتبة ابن تيمية، ط ٢، ت: محمد رشاد سالم .
- المنهاج شرح صحيح مسلم للنووي، دار الريان، ط ١٤٠٧ هـ .
- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي حسن، مكتبة الرشد، ط ١٤١٢ هـ .
- منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للرومي، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٧ هـ .
- المنية والأمل لابن المرتضى،
- المواقف في علم الكلام للإيجي، دار عالم الكتب .
- ميزان الاعتدال للذهبي: دار المعرفة، ت: علي البجاوي .
- الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط ٤، ١٤٢٠ هـ .

- ن -

النبوات لشيخ الإسلام ابن تيمية .

النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، المكتبة الإسلامية، ت: محمود الطناحي .

- ي -

اليهودية لأحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، ط ٨ .

اليهودية والنصرانية للأعظمي، ط ١ .



المحتويات

• اضغط على الرقم للانتقال مباشرة إلى الصفحة.

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥
التمهيد	٩
المبحث الأول: مذهب أهل السنة في الصفات	١١
المبحث الثاني: مذهب السلف الصالح في القدر	٣٩
المبحث الثالث: سبب نشأة الخلاف في القدرة	٥٢
الباب الأول: قدرة الله و قدرة العبد في الكتاب والسنة ومذهب السلف	٦١
الفصل الأول: قدرة الله تعالى .	٦٢
المبحث الأول: قدرة الله في الكتاب والسنة	٦٣
المبحث الثاني: مذهب السلف في إثبات قدرة الله تعالى	٧٩
المطلب الأول: إثباتها بطريق النقل	٨٠
المطلب الثاني: الأدلة العقلية الشرعية على قدرة الله	٩٠
المطلب الثالث: إثبات القدرة بدلالة الفطرة عليها	١١٣
المبحث الثالث: تسمية الله تعالى بالقادر ومعنى كونه قادراً	١١٥
المبحث الرابع: علاقة القدرة بسائر الصفات الإلهية	١٢٦
المبحث الخامس: أهمية الإيمان بقدرة الله	١٣٧
المبحث السادس: تعلقات القدرة بالمقدور	١٤٢
الفصل الثاني: قدرة العبد	١٤٥
المبحث الأول: قدرة العبد في الكتاب والسنة	١٤٦
المبحث الثاني: مذهب السلف في قدرة العبد	١٦٤
المبحث الثالث: الفرق بين قدرة الرب وبين قدرة العبد	١٧٢
المبحث الرابع: أثر قدرة العبد في المقدور	١٧٧
المطلب الأول: أفعال العباد	١٧٨

١٨٢	المطلب الثاني: بيان دخول قدرة العبد في قدرة الله
١٨٨	المبحث الخامس: القدرة التي هي مناط التكليف
١٩٣	الباب الثاني: الأقوال المنحرفة في القدرة
١٩٤	الفصل الأول: الانحراف في الإيمان بقدرة الله تعالى
١٩٥	التمهيد: سبب الخلل في الإيمان بقدرة الله
١٩٩	المبحث الأول: أقوال مندرجة في مذاهب عامة
٢٠٠	المطلب الأول: اختلاف المتكلمين في قدرة الله هل هي الله ؟
٢٠٩	المطلب الثاني: قول بعض المعتزلة: القدرة هي المقدور
٢١٣	المبحث الثاني: أقوال في قدرة الله خاصة
٢١٤	المطلب الأول: إنكار كمال وشمول قدرة الله تعالى
٢١٥	أولاً: القدح في كمال قدرة الله
٢١٧	ثانياً: إنكار قدرة الله على أفعال العباد
٢٨٦	ثالثاً: إنكار البعث
٣١٧	رابعاً: إنكار القدرة على الهداية والضلال
٣٤٠	خامساً: إنكار عذاب القبر
٣٥٩	سادساً: إنكار القدرة على الأفعال الاختيارية
٣٧٩	سابعاً: إنكار القدرة على الظلم والقبائح
٣٨٩	المطلب الثاني: إنكار صفة القدرة واسمه القادر
٤٠٢	المطلب الثالث: معنى القدرة في حق الله تعالى عند أهل البدع
٤٠٧	المطلب الرابع: معنى كونه قادراً عند المخالفين
٤١٦	المطلب الخامس: معنى اسمه القادر عندهم
٤٢١	المطلب السادس: القول بأن قدرة الله حادثة
٤٢٤	المطلب السابع: من قال إن الباري لا تتجدد له قدرة عند إيجاد المقدور
٤٢٧	المطلب الثامن: قول الفلاسفة إن القديم علّة تامّة
٤٣٦	الفصل الثاني: الانحراف في مفهوم قدرة العبد

- ٤٣٧ المبحث الأول: إنكار قدرة العبد مطلقاً
- ٤٤٨ المبحث الثاني: إنكار أثر قدرة العبد في وجود المقدور
- ٤٥٩ المبحث الثالث: القول باستقلال قدرة العبد في إيجاد المقدور
- ٤٧١ المبحث الرابع: خلاف المتكلمين في الاستطاعة قبل الفعل أو معه
- ٤٨٣ المبحث الخامس: القول بحصول التكليف بما لا يُطاق