الجمهورية العربية السورية
جامعة دمشق
كلية الشريعة
الدراسات العليا
قسم العقائد والأديان

تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعري والماتريدي على خلق الاختيار لعبد الغني النابلسي (ت: ١١٤٣هـ)

(دراسة وتحقيق)

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقائد والأديان

إعداد الطالبة: مجد عبد المجيد قمر
إشراف الدكتورة: ريمة الصياد

٢٠١٦م/ ١٤٣٧هـ

الإهداء

۞ إلى النور الأعظم، طِيبِ الوجود وسيّد الكائنات المكرّم، الحبيب المصطفى صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم.

۞ إلى ذاك السراج الذي أضاء القلب بحبّ العلم منذ الصغر، وأمدّه بوَقود المحبة كيما يتوِّج درب العلم بحُلّة العمل، شيخي المربّي حفظه الله وأمدّ في عمره مع العافية والقبول.

۞ إلى تلك الروح الزكية التي غرست الأمل في جوانحي ورعت بُنَيّات أفكاري، والدي طيّب الله ثراه.

۞ إلى القلب الحنون الذي أمضى العمر صبراً ليرى هذا اليوم حقاً بعد طول عناء وسهر، والدتي الغالية حفظها الله تعالى.

۞ إلى صحبة الخير التي عقدتُ معها في طريق طلب العلم العهود والمواثيق، وبتنا على العهد نرعى الوداد.

شكرٌ وتقديرٌ

❁ أتقدم بالشكر وخالص الود للدكتورة المشرفة: ريمة الصياد، التي أكرمتني بإشرافها على بحثي، وبملاحظاتها؛ فجزاها الله خيراً...

❁ والشكر موصول إلى أساتذتي الكرام في كلية الشريعة.. وأخص قسم العقائد والأديان.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله المنفردِ بالخلق والتَّدبير، الواحد في الحكم والتَّقدير، الملكِ الذي ليس كمثله شيء وهو السَّميع البصير، والصَّلاة والسَّلام على أشرف المخلوقات، ونور الوجودات، سيدنا محمد النَّبي الأمي وعلى آله وصحبه.

وبعد:

فإنَّ علم أصول الدِّين من أشرف العلوم وأجلِّها، ولا يخفى على من اعتنى بمسائل علم الكلام أنَّ من أكثر المسائل التي تضاربت فيها آراء النَّاظرين في هذا العلم مسألة: "اختيار العبد لأفعاله"، فكانت مسألةً جدليَّة قديمة استحوذت عقوداً طويلةً على اهتمام علماء المسلمين، ولاتزال حتَّى الآن مثارَ جدل وحيرة فيما بينهم، كلٌّ منهم يدلي بدلوه فيما فتحه الله عليه، وكم تركوا لنا من مؤلَّفات تتناول المسألة بالبحث والتَّمحيص! فكان من بين هذه المؤلَّفات ما لقي العناية اللَّازمة فأُخرج بتحقيقه تحقيقاً علميَّاً، وبالمقابل منها ما بقي حبيس المكتبات العامَّة أو الخاصَّة، وكان من هذا الباب حقَّاً علينا –نحن طلبةَ العلم- أن نسعى جاهدين لإخراجها إلى النُّور وحفظ هذا التُّراث القيِّم.

وكان من لطف الله بي أن يسَّر الحصول على مخطوط في علم الكلام بعنوان: "تحقيقُ الانتصار في اتّفاق الأشعريّ والماتريديّ على خلق الاختيار" لمؤلّفه الشّيخ: عبد الغني النّابلسي (ت: ١١٤٣هـ)، فعزمتُ -بعد التَّوكل على الله- على تحقيق هذا المخطوط، الذي يتحدَّث عموماً عن مسألة اختيار العباد، وبوجه خاصّ بين إمامين من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة هما الإمامان الأشعريّ والماتريديّ.

أهمِّيَّة البحث:

تبرز أهمِّيَّة هذا البحث من خلال النِّقاط الآتية:

١. أهمِّيَّة المخطوط الذي بين أيدينا؛ فهو الكتاب الوحيد من بين كتب الشَّيخ، الَّذي لم يطبع -سواء بتحقيق أم دون تحقيق- من بين كتبه التي تناولت الجزئيَّة ذاتها[(١)]، ولعلَّ أحد أسباب ذلك صعوبة عبارة هذا الكتاب، وصعوبة المسائل الَّتي يتناولها.

٢. أهمِّيَّة الموضوع الَّذي يتناوله الكتاب، وهو (أفعال العباد وكسبهم) عموماً، ومعلوم ما أثير حول هذه المسألة من استفسارات ونقاشات قديماً وحديثاً، أضف إلى ذلك جزئيَّة البحث الأخصِّ والأهمِّ وهي: الفرق بين اختيار العبد وكسبه عند الأشعريّ والماتريديّ، والوصول إلى نتيجة الاتّفاق بينهما في ذلك، وهذه النَّتيجة مخالفة للمشهور من اختلافهما في مفهوم الكسب والاختيار خاصَّة، وإن اتَّفقا في أنَّ أفعال العباد مخلوقة عامَّة.

٣. يُظهر هذا البحث جانباً غير مشهور من شخصيَّة الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ (رحمه الله تعالى)، وهو شخصيَّته في ميدان علم الكلام؛ إذ المشهور عنه هو شخصيَّته الصُّوفيَّة، لكنَّ هذا الكتاب يُبرز لنا مهارة عالية لدى الشَّيخ في عرض الآراء و مناقشتها و تحليلها و الرَّدِّ عليها في ميدان علم الكلام.

---

(١) مثل كتاب (الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري)، صححه محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، ط١/١٩٣١م، وكتاب (تحريك سلسلة الوداد في خلق أفعال العباد)، ضمن مجموع: (وسائل التحقيق ورسائل التوفيق)، تحقيق: سامر عكَّاش، دار بريل للنشر في ليدن وبوسطن، ط/ ٢٠٠٩م.

أسباب اختيار البحث:

يعود اختياري للبحث للأسباب الآتية:

١. الأهمِّيَّة العلميَّة للكتاب كما سبق، وعدم تطرُّق الباحثين لتحقيقه تحقيقاً علميَّاً من قبل، أضف إلى ذلك وجود نسختين واضحتين وكاملتين يمكن الاعتماد عليهما والمقابلة بينهما.

٢. إخراج كتاب "تحقيق الانتصار في اتّفاق الأشعريّ والماتريديّ على خلق الاختيار" من ظلمة بطون المخطوطات إلى نور التَّعريف والنَّشر؛ ليكون منهلاً جديداً لطلَّاب العلم، ينهلون من معينه، ويستقون من فوائده، فيسدُّ حاجة طلبة علم الكلام.

٣. مكانة المؤلِّف العلميّة: والتي تترجمها مؤلّفاته الخصبة في كافة العلوم والفنون، ومع كونه اشتهر في التّصوّف، إلا أنّه عرف بخصوبة مؤلَّفاته في العلوم الأخرى، والتي نالت عناية كبيرة بإخراجها وتحقيقها، أضف إلى ذلك ما يحقِّقه هذا البحث من إظهار سيرة عالِم من علماء الأمَّة الإسلاميَّة، عَرفت عنه المكتبةُ الإسلاميَّة القليل في ميدان علم الكلام.

٤. طلبُ العلم والفائدة في هذا العمل الذي من مستلزماته الرُّجوع إلى الكثير من كتب علم الكلام للتَّوثيق والتَّحقيق والتَّعليق، ممَّا يساعد طالب العلم المتخصِّص على تنمية معارفه.

٥. سببٌ شخصيٌّ يعود إلى محبَّتي لدراسة تراث رجال الصُّوفيَّة عبر القرون، ورغبتي بأنْ يكون لي جهدٌ في خدمة هذا التُّراث، فوفَّقني الله تعالى للجمع بين رغبتي هذه، وبين تخصُّصي في أصول الدِّين، للولوج في بحر علم الكلام مع شخصيَّة صوفيَّة موسوعيَّة مثل شخصيَّة الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي (رحمه الله تعالى).

صعوبات البحث:

لا يخلو أيّ بحث علميٍّ من صعوبات تعترض الباحث أثناء عمله، ولعلَّ الصُّعوبة الأساسيَّة التي واجهتني في هذا البحث هي صعوبة الموضوع وغموضه.

وقد تناول المخطوط أكثر الجزئيَّات دقَّة وخفاء؛ فعلاوة عن صعوبة مسألة أفعال العباد عموماً، فإنَّ جزئيَّة الفرق بين كسبي الإمامين الأشعريّ والماتريديّ أكثرُ خفاء.

أضف إلى ذلك أنَّ الشّيخ تناول في المخطوط مسائل اشتهرت بين العلماء بغموضها وهي: المقدِّمات الأربع عند صدر الشريعة.

الدِّراسات السَّابقة

لم أجد مَن تناول مخطوط: "تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديّ على خلق الاختيار" بالتحقيق، وإن كنتُ قد وجدتُ الكثير من الدراسات عن الشيخ عبد الغني النابلسي، وسأذكرها مصنِّفة إياها حسب متعلَّقاتها:

١. <u>الدراسات عن حياة الشيخ وعصره، ومن أهم هذه الدراسات:</u>

دراسة للباحث أنس بندق بعنوان: سيرة حياة العارف بالله الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، ونبذة عن جامع الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (من الماضي إلى الحاضر)، دار أفنان/ د(ط. ت).

ودراسة للباحث عبد القادر عطا بعنوان: التَّصوُّف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النَّابلسي، دار الجيل/ بيروت، ط١/ ١٩٨٧م.

٢. الدراسات عن كتب الشيخ في مجال العقيدة، ومن أهمها: دراسة الباحثة مروة خرمة بعنوان: منهج الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسي وآراؤه العقدية في كتابه (الفتح الرباني والفيض الرحماني)، وهي رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في العقيدة، جامعة آل البيت، ٢٠٠٢م.

٣. الدراسات عن الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري: ومن أهمها دراسة الباحث: محمود سلامة، بعنوان: مسائل الخلاف الكلاميَّة بين الأشاعرة والماتريديَّة، مع تحقيق رسالة العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري، للشَّيخ خالد النَّقشبندي، وهي رسالة أعدَّت لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٩٩٩م.

ودراسة أستاذنا الدكتور: حسان القاري بعنوان: الإمام الماتريدي ومدرسته في علم العقائد ومنزلته بين علماء العقيدة من أهل السنة، وهي رسالة أعدَّت لنيل درجة الدُّكتوراه، جامعة البنجاب، بإشراف حميد الله عبد القادر، ١٩٩٥م

منهج البحث

يقوم منهج البحث إجمالاً على أمور هي: الاستقراء، الوصف، التَّحليل، المقارنة، والنَّقد.

فاتَّبعت المنهج الاستقرائيَّ لجمع المسائل العامَّة التي يتناولها الكتاب، والكتب المختصَّة في علم الكلام وأصول الفقه، والتي تعالج هذه المسائل، كما استقرأت المصادر التي تحدَّثت عن حياة المؤلِّف وعصره.

واتَّبعت المنهج الوصفيَّ من خلال إخراج المخطوط أقرب ما يكون إلى صورته التي تركها المؤلِّف عليها، وبيان خصائصه والمنهج الذي اتَّبعه المؤلِّف فيه، كما

اتَّبعت المنهج الوصفيَّ عند الحديث عن شخصيَّة المؤلِّف وعصره، من خلال وصف حياته والأحداث التَّاريخية التي تخلَّلت عصره.

أمَّا المنهج التَّحليلي: فبرز عند دراسة الإشكالات العلميَّة التي تناولها البحث، والتَّعليق عليها.

كما اتَّبعت المنهج المقارن: للمقارنة بين الآراء الكلاميَّة عموماً، وبين فرقتَي الأشاعرة والماتريديَّة، بوجه خاص، وبين أقوال علماء المذهب العقديِّ الواحد أيضاً، كأقوال علماء الأشاعرة، أو علماء الماتريديَّة في المسألة.

كما أنَّني لم أتردَّد في استخدام المنهج النَّقدي كلَّما دعت الحاجة إليه.

هذا هو المنهج الإجماليُّ الذي اتبعتُه في البحث، وأرجأتُ الحديث عن المنهج التَّفصيلي في (التَّحقيق والتَّعليق) إلى قسم التَّحقيق.

خطَّة البحث

سرت في البحث على خطَّة تناسب طبيعته، فقسمته بعد المقدِّمة إلى قسمين، وخاتمة، ثمَّ الفهارس:

❁**القسم الأوَّل**: قسم الدِّراسة. وفيه:

<u>الفصل الأوَّل</u>: التَّعريف بالشَّيخ عبد الغني النَّابلسي (رحمه الله)

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: عصر الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: الحالة السِّياسيَّة.

المطلب الثَّاني: الحالة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة.

المطلب الثَّالث: الحالة العلميَّة و الأدبيَّة.

أما **المبحث الثاني** فقد تناولتُ فيه: شخصيَّة الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي، وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأوَّل: اسمه و نسبه.

المطلب الثَّاني: مولده ووفاته.

أوَّلاً: مولده ثانياً: وفاته

المطلب الثَّالث: مشايخه وتلاميذه.

أوَّلاً: مشايخه ثانياً: تلاميذه

المطلب الرَّابع: مؤلَّفاته.

المطلب الخامس: خلوته ورحلاته.

أوَّلاً: خلوته ثانياً: رحلاته

المطلب السَّادس: مكانته (العلميَّة والاجتماعيَّة)، وثناء العلماء عليه.

المطلب السَّابع: مذهبه العقديّ، وموقفه من علم الكلام.

الفصل الثَّاني: التَّعريف بكتاب (تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديّ على خلق الاختيار) وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوَّل: التَّحقيق في اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلِّفه، وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: اسم الكتاب.

المطلب الثَّاني: تحقيق نسبة الكتاب إلى مؤلِّفه.

المبحث الثَّاني: الدَّافع إلى تأليف الكتاب.

المبحث الثَّالث: منهج المؤلِّف في (تحقيق الانتصار) وفيه مطلبان:
المطلب الأول: المنهج الاستدلالي عند الشيخ. وفيه:
أولاً: المنهج النَّقلي.

ثانياً: المنهج العقلي.

ثالثاً: المنهج الذَّوقي.

المطلب الثاني: منهج الشيخ في التأليف:

أولاً: منهجه العامُّ في عرض مسائل الكتاب. وفيه:

١. تقديمه للكتاب

٢. أسلوبه في عرض المسائل المبحوثة. وفيه:

أ- طرح مشكلة البحث.

ب- تعريفه بالمصطلحات.

ت- التَّدرُّج في إثبات الفكرة المطروحة.

ث- إظهار المناسبة بين الأفكار المختلفة.

ج- تكرار بعض الأفكار.

ح- ضرب الأمثلة.

ثانياً: منهجه في جمع النُّقول. وفيه:

أ- الشَّكل العامُّ لعرض النُّقول.

ب- نوع العلوم الَّتي شملتها النُّقول.

ت- عزو النُّقول

ث- مصادر المؤلِّف في الكتاب

ثالثاً- الضَّوابط المنهجية والاعتقاديَّة والخُلُقِيَّة.

المطلب الثالث: الألفاظ والعبارات والمصطلحات في الكتاب. وفيه:

أوَّلاً- دراسة الألفاظ والعبارات من النَّاحية الُّلغويَّة.

ثانياً- تحرير المصطلحات الكلاميَّة في الكتاب.

أ- الاختيار.

ب- الخلق والتَّأثير.

ت- الاضطرار، و الاختيار الاضطراريُّ.

ث- الجبر.

<u>الفصل الثَّالث</u>: الفعل الإنسانيُّ بين الجبر والاختيار عند الشَّيخ عبدالغنيّ النَّابلسيّ، وفيه تمهيدٌ ومبحثان:

التَّمهيد وفيه:

مشكلة الجبر والاختيار في الفكر الكلاميّ.

المبحث الأول: المسائل والآراء الاعتقادية للشَّيخ في (تحقيق الانتصار)، وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: مسألة الأحوال.

المطلب الثَّانِي: التَّحسين والتَّقبيح.

المبحث الثَّاني: جهود الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ في مسألة خلق اختيار العباد. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: موقف الشَّيخ من مسألة خلق اختيار العباد، وتأثير القدرة الحادثة، وقد تناولت فيه:

أوَّلاً: موقف الشيخ من مسألة خلق اختيار العباد، وفيه:

أ- تحرير محل النزاع.
ب- رأي الأشاعرة في المسألة.
ت- رأي الماتريدية في المسألة.
ث- رأي الشَّيخ في المسألة.

ثانياً: موقف الشَّيخ من مسألة تأثير القدرة الحادثة، وفيه تمهيد وأربع مسائل: التمهيد وفيه:

أ- معنى القدرة الحادثة.
ب- صلاحيَّة القدرة للضِّدَّين.

المسألة الأولى: المشهور من مذهب الإمام الأشعريِّ في تأثير القدرة الحادثة للعبد.

المسألة الثانية: أقوال الأشاعرة الَّتي خالفت مشهور المذهب.

المسألة الثالثة: رأي متأخِّري الماتريديّة في تأثير القدرة الحادثة للعبد.

المسألة الرابعة: رأي الشّيخ عبد الغنيّ النَّابلسي في تأثير القدرة الحادثة للعبد.

المطلب الثَّاني: استدلالات الشيخ في (تحقيق الانتصار). وفيه:

أوَّلاً: مناقشة الآراء المختلفة. وقد تناولت فيه المسائل الآتية:

أ- المسألة الأولى: اختيار العبد موجود.

ب- المسألة الثَّانية: عموم آيات الخلق.

ثانياً: التَّرجيح بين الآراء.

ثالثاً: التَّوفيق بين الآراء.

المطلب الثَّالث: الرَّكائز الَّتي اعتمد عليها الشَّيخ في معالجة المسألة.

وفيه:

أولاً: لا مؤثِّر إلَّا الله.

ثانياً: دخول اختيار العبد وكسبه تحت مفهوم القضاء والقدر.

ثالثاً: دخول خلق الاختيار في العبد تحت حكم الإرادة الإلهيَّة.

رابعاً: دخول خلق الاختيار في العبد تحت توحيد الأفعال.

خامساً: مسألة السَّببيَّة.

❁**القسم الثاني**: التحقيق، وفيه:

تمهيد.

أوَّلاً: النُّسخ المخطوطة للكتاب. وفيه:

١- وصف النُّسخ المعتمدة في التَّحقيق.

٢- صور النُّسخ المخطوطة.

ثانياً: منهج التَّحقيق والتَّعليق والاختصارات والرُّموز .

النَّصُّ المحقَّق.

۞الخاتمة: وفيها الترجيح ونتائج البحث وتوصياته.

أولاً: الترجيح.

ثانياً: النَّتائج والتَّوصيات.

۞الفهارس وتتضمَّن:

فهرس الآيات، فهرس الأحاديث والآثار، فهرس المصطلحات العلميَّة، فهرس المسائل العقديَّة، فهرس الأعلام، فهرس الفرق، فهرس الأماكن، فهرس الأبيات الشِّعريَّة، فهرس المصادر، فهرس الموضوعات.

القسم الأول

قسم الدّراسة

الفصل الأول:

التّعريف بالشَّيخ عبد الغنيّ النّابلسيّ -رحمه الله-

ويتضمّن مبحثين:

المبحث الأوّل: عصر الشَّيخ عبد الغنيّ النّابلسيّ

المبحث الثاني: شخصيّة الشَّيخ عبد الغنيّ النّابلسيّ

المبحث الأول: عصر الشَّيخ عبد الغنيّ النّابلسيّ

ويتضمّن:

المطلب الأول: الحالة السّياسيّة

المطلب الثاني: الحالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة

المطلب الثّالث: الحالة العلميّة والأدبيّة

المبحث الأوّل: عصر الشَّيخ عبد الغنيّ النّابلسيّ

لا شكَّ أنَّ للعصر الَّذي يعيش فيه أيُّ فرد أثراً كبيراً في تكوين شخصيَّته وصياغة فكره؛ لذا كان لا بدَّ من إلقاء الضَّوء على العصر الَّذي عاش فيه الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيُّ -رحمه الله-، وهو القرنان الحادي عشر والثَّاني عشر الهجريَّان، وذلك بإلقاء نظرة سريعة على الحالة السِّياسيَّة والاجتماعيَّة والعلميَّة والأدبيَّة الَّتي سادت ذاك العصر.

المطلب الأول: الحالة السّياسيّة

من المعلوم أنَّ للحالة السِّياسيَّة دوراً هامَّاً في الحياة العامَّة لأيِّ عصر من العصور، والدَّولةُ الَّتي عاش في ظلِّها الشَّيخ[1] هي الدَّولة العثمانيَّة، فقد عاش في الفترة ما بين القرن الحادي عشر والقرن الثَّاني عشر الهجريَّين، المواكبين للقرن السَّابع عشر والقرن الثَّامن عشر الميلاديَّين[2].

وقد واكبت هذه الفترة مجموعة من السَّلاطين العثمانيين الذين عاش الشَّيخ في ظلِّ حكمهم، وهم:

السُّلطان إبراهيم خان الأوَّل (ت: ١٠٥٨هـ، ١٦٤٨م)[3]، والسُّلطان محمد خان الرَّابع (ت: ١١٠٤هـ، ١٦٩٣م)[4]، والسُّلطان سليم خان الثَّاني (ت: ١١٠٢هـ، ١٦٩١م)[1]،

(١) أينما وردت كلمة (الشَّيخ) في البحث فالمراد بها: الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي (رحمه الله).

(٢) فقد ولد سنة (١٠٥٠هـ، ١٦٤٠م) وتوفي (رحمه الله) سنة (١١٤٣هـ، ١٧٣٠م).

(٣) هو السلطان العثماني الثامن عشر، ولد سنة ١٠٢٤هـ، افتتح حروبه الخارجية بإرسال جيش إلى بلاد القرم، ومن أعماله فتح جزيرة كريد التابعة لجمهورية البندقية. انظر: المحامي (محمد فريد بك)، تاريخ الدَّولة العلية، تحقيق: إحسان حقّي، دار النَّفائس/ بيروت، ط١/ ١٩٨١م، (ص/ ٢٨٦).

(٤) هو السلطان العثماني التاسع عشر، الذي انفرد بالملك، ولصغر سنه فقد وقعت البلاد في الفوضى. انظر: المحامي، تاريخ الدَّولة العلية، (ص/ ٢٨٩).

والسُّلطان أحمد خان الثَّاني (ت: ١١٠٦هـ، ١٦٩٥م)[٢]، والسُّلطان مصطفى خان الثَّاني (ت: ١١١٥هـ، ١٧٠٣م)[٣]، والسُّلطان أحمد خان الثَّالث (ت: ١١٤٩هـ، ١٧٣٦م)[٤].

وقبل الحديث عن سياسة الدَّولة الَّتي عاش في عصرها الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ، يجدر بنا الإشارة بشكل موجز إلى تأسيس هذه الدَّولة، من حيث فتوحاتها وتوسُّعها، كتمهيد للتَّعرُّف على سياسة الدَّولة في بلاد الشَّام، الَّتي هي إحدى البلاد التَّابعة للدَّولة العثمانيَّة:

تذكر روايات التَّاريخ أنَّ مؤسِّس الدَّولة العثمانيَّة هو (أرطغرل) بن سليمان شاه[٥]، الَّذي توفِّي سنة (٦٨٧هـ، ١٢٨٨م)، وعُيِّن مكانه أكبرُ أولاده، وهو عثمان الَّذي تنسب إليه الدَّولة العثمانيَّة، ويذكر بعضهم أنَّه من نسل سيِّدنا عثمان (رضي الله عنه)[٦].

---

(١) هو السلطان العثماني العشرين، ابن السلطان إبراهيم الأول، توفي وعمره خمسين سنة بعد أن حكم ثلاث سنوات وثمانية أشهر. انظر: المحامي، تاريخ الدَّولة العلية، (ص/ ٣٠٥).

(٢) هو السلطان العثماني الحادي والعشرين، ولد سنة ١٠٥٢هـ، وتوفي عن عمر ٥٤ سنة، بعد أن حكم أربع سنوات وثمانية أشهر. انظر: المحامي، تاريخ الدَّولة العلية، (ص/ ٣٠٧).

(٣) هو السلطان العثماني الثاني والعشرين، المولود سنة ١٠٧٤هـ، كان متصفاً بالشجاعة لذا أعلن بعد توليه بثلاثة أيام برغبته بقيادة الجيوش بنفسه، إلا أن الانكشارية ثاروا عليه لوقوفه في وجه مطامعهم واستطاعوا عزله بعد أن حكم ثماني سنوات وثمانية شهور، وبقي معزولاً إلى أن توفي. انظر: المحامي، تاريخ الدَّولة العلية، (ص/ ٣٠٨).

(٤) هو السلطان العثماني الثالث والعشرين، المولود سنة ١٠٨٣هـ، ومما يذكر له إدخال المطبعة في بلاده وتأسيس دار طباعة في الأستانة، تم عزله بعد أن حكم سبعاً وعشرين سنة، وإحدى عشر شهراً. انظر: المحامي، تاريخ الدَّولة العلية، (ص/ ٣١٢).

(٥) وهو قائد إحدى قبائل التُّرك النَّازحين من سهول آسيا الغربيَّة إلى بلاد آسيا الصُّغرى، والَّذي قام بنجدة سلطان قونية، إحدى الإمارات السّلجوقيَّة التي تأسَّست عقب انحلال دول آل سلجوق، فكافأه السُّلطان السُّلجوقيُّ على مساعدته له بإقطاعه عدَّة أقاليم ومدن، ثمَّ اعتمد عليه في غزواته، وعقب كلِّ نصر يقطعه أراضي جديدة ويمنحه أموالاً جزيلة. انظر: محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدَّولة العلية، (ص/١١٥).

(٦) انظر: الصديقي (محمد بن أبي السُّرور البكري، ت: بعد ١٠٧١هـ)، المنح الرَّحمانية في الدَّولة العثمانيَّة، وذيله: اللطائف الربانية على المنح الرَّحمانية، تحقيق: ليلى الصباغ، دار البشائر/ دمشق، ط١/ ١٩٩٥م، (ص/ ٨- ٩)، وانظر تفاصيل نشوء الدَّولة العثمانيَّة: المصدر السابق، (ص/ ٨- ١٨)، وأرسلان (شكيب)، تاريخ الدَّولة العثمانيَّة، تحقيق: حسن سويدان، دار ابن كثير/ دمشق، ط١/ ٢٠٠١م، (ص/٥٥- ٥٦).

وبعد وفاة ملك السَّلاجقة انفتح المجال لعثمان، فاستأثر بجميع الأراضي المقطعة له، ولقَّب نفسه (بادشاه آل عثمان)، ثمَّ أخذ في توسيع دائرة أملاكه.

وهكذا بدأت الدَّولة العثمانيَّة تتوسَّع شيئاً فشيئاً، وقادت الحروب والفتوحات، الَّتي لا يسع المقام لذكر تفاصيلها[١].

وقد ساعد على توسُّعها عوامل متعدِّدة[٢]، ويمكن أن نقول إجمالاً: إنَّ العثمانيِّين قد توسَّعوا حتى شمل ملكهم آسيا الصُّغرى كلَّها، كما فتحوا أجزاء من البلقان، وانتزعوا من الدَّولة البيزنطيَّة عاصمتها (القسطنطينيَّة)[٣]، وحوَّلوها إلى عاصمة للسَّلطنة العثمانيَّة عام ٨٥٧هـ، ١٤٥٣م[٤].

ثم وجَّه العثمانيُّون نشاطهم إلى الشَّرق، فانتصروا على الصَّفويِّين وفتحوا أبواب (تبريز)[٥] عاصمة الدَّولة الصَّفويَّة، وبعد سنتين انتصر العثمانيون بقيادة السلطان سليم الأول على المماليك في معركة (مرج دابق) بالقرب من حلب سنة (٩٢٢هـ، ١٥١٦م)، وبعد ذلك استولى السلطان سليم على سوريا أجمعها، وفي السنة ذاتها وصل العثمانيون إلى حدود القاهرة، وفي ٢٩ ذي الحجة سنة ٩٢٢هـ انتشب القتال بين

(١) انظر: المحامي، تاريخ الدَّولة العلية، (ص/١١٥- ١٢٠).

(٢) انظر هذه العوامل: حسون (علي)، تاريخ الدَّولة العثمانيَّة وعلاقاتها الخارجية، المكتب الإسلامي/ بيروت، ط٣/ ١٩٩٤م، (ص/ ٨٩- ٩٩)، وانظر: أنيس (محمد)، الدَّولة العثمانيَّة والشَّرق العربي، مكتبة الأنجلو المصرية/ القاهرة، د(ط)، (ص/ ١٨- ١٩).

(٣) ويقال قسطنطينة، بإسقاط ياء النسبة، واسمها اليوم "اسطنبول" عمَّرها ملك من ملوك الروم يقال له (قسطنطين) فسميت باسمه، والحكايات عن عظمها وحسنها كثيرة، ولها خليج من البحر يطيف بها من وجهين مما يلي الشَّرق والشمال، وجانباها الغربي والجنوبي في البر، وذكر أن لها أبوابا كثيرة نحو مائة باب. انظر: ياقوت الحموي (ياقوت بن عبد الله، ت: ٦٢٦هـ)، معجم البلدان، دار صادر/ بيروت، ط٢/ ١٩٩٥م، (٤/ ٣٤٧).

(٤) انظر: أرسلان، تاريخ الدَّولة العثمانيَّة، (ص/٤٥).

(٥) وهي أشهر مدن أذربيجان: وهي مدينة عامرة حسناء، وكانت (تبريز) قرية حتى نزلها (الرّواد الأزدي) المتغلّب على أذربيجان في أيام المتوكل، ثم إن (الوجناء بن الرواد) بنى بها هو وإخوته قصوراً وحصنها بسور، فنزلها النَّاس معه، ومرّ بها التّتر، لما خربوا البلاد، فصالحهم أهلها ببذول بذلوها لهم فنجت من أيديهم وعصمها الله منهم، وقد خرج منها جماعة وافرة من أهل العلم، منهم: إمام أهل الأدب أبو زكرياء يحيى بن علي الخطيب التبريزي. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، (٢/ ١٣).

العثمانيين والمماليك بالقرب من القاهرة، وبعد ثمانية أيام؛ أي في ٨محرم، سنة ٩٢٣هـ استولى العثمانيون على القاهرة على الرغم من مقاومة المماليك، وبعد ذلك دخلت البلاد المصريَّة كلَّها تحت الحكم العثمانيِّ، ومن الملاحظ أن قد تمَّ فتح مصر والشَّام والحجاز بسهولة خلال سنتين، والسَّبب يعود إلى عوامل جغرافيَّة ومذهبيَّة[١].

وبذلك أصبحت الشَّام ومصر جزءاً من أملاك الدَّولة العثمانيَّة، وتحوَّل الحجاز إلى هذه الدَّولة دون حرب، وأرسل العثمانيُّون حملات استولت على اليمن والعراق، وأجزاء من الخليج العربيِّ، وبذلك أصبح المشرق العربيُّ كلُّه في حوزة الدَّولة العثمانيَّة، باستثناء بعض المناطق الدَّاخليَّة في الجزيرة العربيَّة.

أمَّا المغرب فكان موزَّعاً بين عدَّة دول، ممَّا أضعفها جميعاً وأطمع الإسبان والبرتغاليِّين في الاستيلاء عليها، وذلك بعد أن أسقطوا الدَّولة الإسلاميَّة الَّتي كانت قائمة في الأندلس، ثم اتَّجهوا إلى التَّوسُّع في شمال إفريقيا، واستولوا على بضعة مراكز على ساحل البحر المتوسط، والمحيط الأطلسيِّ كالجزائر وتونس وطرابلس.

ولكنَّ أهالي هذه البلاد استنجدوا بالدَّولة العثمانيَّة، فأرسل السُّلطان قوَّات بحريَّة وبريَّة انتزعت من الإسبان أكثر المراكز التي استولوا عليها، وضمَّ العثمانيُّون إلى دولتهم: "برقة"، و"طرابلس"، و"ليبيا"، و"تونس"، و"الجزائر".

وهكذا امتدَّت حدود الإمبراطوريَّة العثمانيَّة من العراق شمالاً إلى حدود المغرب غرباً، وأصبحت كلُّ البلاد العربيَّة عدا المغرب ولايات عثمانيَّة[٢].

---

(١) انظر: الحصري (ساطع)، البلاد العربيَّة والدَّولة العثمانيَّة (محاضرات ألقيت على طلاب معهد الدِّراسات العربية العالمية/ جامعة الدُّول العربيَّة)، ط ١٩٥٧م، (ص/ ٣١- ٣٢)، وانظر: انظر: المحامي، تاريخ الدَّولة العلية، (ص/ ١٩٣).

(٢) انظر تفاصيل الحروب التي قادتها الدَّولة العثمانيَّة لتوسيع رقعة الدَّولة: المحامي، تاريخ الدَّولة العلية، (ص/١٤٥- ٢٧٠)، وانظر: عطا (عبد القادر)، التَّصوُّف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النَّابلسيّ، دار الجيل/ بيروت، ط١/ ١٩٨٧م، (ص/ ٢٧- ٢٩)، وانظر: الحصري، البلاد العربيَّة والدَّولة العثمانيَّة، (ص/٣٢).

هذه لمحة موجزة عن نشأة الدَّولة العثمانيَّة وتوسُّعها، وقد بقيت دولة الخلافة حتَّى الحرب العالميَّة الأولى التي استمرَّت أربع سنوات من عام ١٣٣٢إلى عام ١٣٣٦هـ، الموافق لـ: ١٩١٤، إلى عام ١٩١٨م[١].

وعموماً فبعد أن أصبح العراق ومصر والشَّام تحت سيطرة الدَّولة العثمانيَّة، أخذ السَّلاطين يحكمون البلاد حكماً غير مباشر، إذ كانوا يرسلون الولاة على هذه البلاد، وكثيراً ما كان أولئك الولاة يقلقون الأهالي ويقومون بما يزيد البلاد ضنكاً وإرهاقاً، فساءت الإدارة في العراق ومصر والشَّام، وحدث النِّزاع بين الولاة ممَّا أدَّى إلى الاضطرابات والفوضى.

ففي الشَّام التي ولد فيها الشَّيخ عبد الغنيّ، لم تكن الحالة بأحسن منها في مصر، ففي سنة (٩٢٢هـ، ١٥١٧م) دخل العثمانيون دمشق، وتركوها تحت سيطرة أمرائها وشيوخها، وأبقوا فيها الحكم الإقطاعيَّ، وقد وصفَ محمَّد كُرْد علي[٢] القرنين الحادي عشر والثاني عشر للهجرة، وهما القرنان اللَّذان عاش فيهما الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ؛ فقال عن الأول: «دخل القرن الجديد والشَّام تسير من بؤس إلى بؤس»[٣]، وقال عن القرن الثَّاني إنَّه: «قرن كلُّه ذلٌّ ومسكنة وتقاتل وتشاحن»[٤]. لكن قد يخفِّف من بؤس هذه الصُّورة التي نقلها لنا اعتكافُ العلماء على البحث والتَّدريس، مما سيتمُّ ذكره في الحالة العلميَّة.

(١) انظر: المحامي، تاريخ الدَّولة العليَّة، (ص/ ٧٢١).

(٢) محمد بن عبد الرزاق: (١٢٩٣ - ١٣٧٢ هـ) رئيس المجمع العلمي العربيّ بدمشق، ومؤسسه، وصاحب مجلة (المقتبس) والمؤلفات الكثيرة، وأحد كبار الكتّاب، أصله من أكراد السليمانية في الموصل، ومولده ووفاته في دمشق، من مؤلفاته (مجلة المقتبس) و(خطط الشام)، و(تاريخ الحضارة) وغيرها من المؤلفات الكثيرة. انظر: الزركلي (خير الدين)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥/ ٢٠٠٢م، (٦/ ٢٠٢).

(٣) خطط الشَّام، مكتبة النوري/ دمشق، ط٢، (٢/ ٢٣٥).

(٤) كرد علي: خطط الشَّام، (٣٠٢/٢).

أما الجيشُ الانكشاري العثماني فقد كان في بداية الأمر له أثر طيِّب في الوقوف إلى جانب الدَّولة العثمانيَّة، في الحروب التي خاضوها إبَّان قوَّتهم، إذ كان أفراد هذا الجيش ينشَّؤون منذ طفولتهم على الحرب، ويتأهَّلون لذلك بكلِّ الوسائل الماديَّة والمعنويَّة[١]، فكانوا يندفعون في ساحات القتال بشجاعة، إلا أنَّهم ما لبثوا أن أصبحوا أداة تخريب، لاسيما في القرن الحادي عشر، الَّذي عاش فيه الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ، فقد خرجوا عن حدِّ الاعتدال وكثر اعتداؤهم على الرَّعيَّة[٢]، «واستمرَّت هذه الفئة عوناً للدَّولة على أعدائها حتَّى تغيَّرت أحوالها وازداد طغيانها وانقلبت فوائدها مضرَّات»[٣].

أمَّا هيكل الحكم العثمانيِّ فقد ضمَّ العناصر الآتية[٤]:

السُّلطان العثمانيَّ، والوزير الأعظم، والكزلار[٥]، والدِّيوان، وحكَّام الولايات، والهيئة الإسلاميَّة.

وكانت الهيئة الإسلاميَّة تقسم إلى فئة الإداريِّين الدِّينيِّين وفئة المفتين وفئة القضاة، ويطلق على الفئة الثانية والفئة الثالثة معاً هيئة العلماء، فأمَّا الفئة الأولى فتشمل: الشُّيوخ (الوعَّاظ)، والخطباء الَّذين يقومون بخطبة الجمعة، والأئمَّة الذين يقومون بالصَّلاة يومياً، والمؤذِّن، والقائم الذي يتولى الإشراف على المسجد[٦].

(١) انظر: الحصري، البلاد العربيَّة والدَّولة العثمانيَّة، (ص/١٣- ١٤).

(٢) انظر: حقي، ملحق تاريخ الدَّولة العلية، (ص/ ٧٦٧)، وانظر: حسون، تاريخ الدَّولة العثمانيَّة، (ص/١٠٦، ١٠٧)، وانظر: كرد علي، خطط الشَّام، (٢/ ٢٣٥).

(٣) تاريخ الدَّولة العليَّة، (ص/ ١٢٤).

(٤) انظر هذه التقسيمات: أنيس، الدَّولة العثمانيَّة والشَّرق العربي، (ص/ ٩٧)، وانظر: عطا، التَّصوُّف الإسلامي، (ص /٣٥- ٣٧).

(٥) أو آغا السَّعادة يشرف على (الحريم) في القصر السُّلطانيِّ. انظر: عطا، التَّصوُّف الإسلامي، (ص/ ٣٦).

(٦) انظر: أنيس، الدَّولة العثمانيَّة والشَّرق العربي، (ص/٩٨- ٩٩).

وبالرَّغم من وجود القضاء على المذاهب الإسلاميَّة الأربعة، فقد كان القاضي الرَّسميُّ هو القاضي الحنفيُّ، وكان يعين في الولايات الهامَّة من قبل شيخ الإسلام في استانبول.

وهناك منصب على جانب كبير من الأهميَّة وهو منصب: "نقيب الأشراف"، وكان يعيَّن من قبل كبار القضاة ويستمدُّ سلطته من انتسابه إلى النَّبيِّﷺ، وقد اتَّخذوا العمامة الخضراء شعاراً لهم، كما أطلق عليهم لقب "سيِّد"، ولنقيب الأشراف في استانبول سلطة على نقباء الأشراف في الولايات الأخرى، وقد كان نقيب الأشراف يتمتَّع بالاحترام من قبل كافَّة طبقات الشَّعب، وكان لهم سلطان كامل على الطُّرق الصُّوفيَّة والتي كان لها سلطان ضخم على الجمهور، الَّذي كان ينتمي أفرادُه إلى إحدى الطُّرق الصُّوفيَّة[(١)].

ويهمُّنا ونحن ندرس عصر الشَّيخ عبد الغنيِّ أن نذكر تطوَّر الحالة السِّياسيَّة في دمشق الشَّام، الَّتي عاش فيها الشَّيخ -رحمه الله-:

وعلى وجه العموم لم يحصل تغيير في القضاة والولاة، فهم جميعاً من أصل روميٍّ ثم أسلموا، والقضاة جميعاً أحناف المذهب، وقد ضعف الولاة في الشَّام، مما أدَّى إلى تدهور خطير في الأحوال العامَّة للبلاد، ويمكن إجمال أسباب هذا الضَّعف فيما يلي[(٢)]:

١. ضعف السُّلطة المركزيَّة إثر وفاة السُّلطان مراد الرَّابع (ت:١٠٥٠هـ،١٦٤٠م) ممَّا أدَّى إلى تسلُّط الانكشاريَّة الَّذين كانوا يثورون لقتال السلاطين.
٢. الاضطرابات الَّتي ظهرت في أواخر القرن السَّادس عشر، وأوَّل القرن السَّابع عشر الميلاديَّين في منطقة الحدود بين الأناضول وسوريا.

(١) انظر: أنيس، الدَّولة العثمانيَّة والشَّرق العربي، (ص/ ٩٩).
(٢) انظر: رافق (عبد الكريم)، بلاد الشَّام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابرت، ط٢/ د(ت)، (ص/١٩١)، وانظر: عطا، التَّصوُّف الإسلامي، (ص/ ٣٨).

٣. وبعد عام١٠٥٠هـ، ١٦٤٠م: انتقلت إمارة الحاجّ إلى دمشق، وتعيّن ولاة دمشق لهذا المنصب، منذ عام١١٢٠هـ، ١٧٠٨م، وقد نتج عن هذا أن تغيَّب ولاة الشَّام عن دمشق فترة طويلة، إذ كان الوالي يغادر دمشق في النِّصف الأوَّل من شوَّال، ويعود في النِّصف الثَّاني من صفر.

ويهمنا ونحن نذكر الحالة السِّياسيَّة لعصر الشيخ، أن نذكر المناصب السِّياسيَّة الَّتي شغلها، فعلى الرَّغم من علوّ شأنه في العلم والأدب إلَّا أنَّه لم يشغل سوى منصبين، الأوَّل: حين بلغ السَّادسة والعشرين عاماً، حيث أسند إليه القضاء في محكمة (الميدان الكبرى)، إلا أنَّه لم يستمرَّ في هذا المنصب الرَّفيع؛ لأنَّه شغله عن نشاطه المحبَّب في التَّدريس، والثَّاني: أسند إليه مهمَّة الإفتاء الحنفيّ بولاية دمشق الشَّام بدءاً من عام ١١١٣هـ، ١٧٠١م، وذلك بموجب (فرمان سلطانيّ) بناء على تزكية من قبل شيخ الإسلام في استانبول[١].

هذا باختصار موجز عن الحالة السِّياسيَّة، ولسنا بصدد تفاصيل أكثر عن ذلك فما يهمُّنا هو الفترة التي عاشها الشَّيخ عبد الغنيّ، وقد تبيَّن لنا أنَّه عاش في فترة انحطاط الدَّولة العثمانيَّة؛ لذا فالحالة العامَّة للعصر الَّذي عاش فيه الشَّيخ عبد الغنيّ -رحمه الله- هي انتشار الفوضى والاضطراب، ممَّا أثر على المجالات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والفكريَّة، والتي سنتحدث عنها فيما يأتي.

(١) انظر: كمال الدِّين الغزّي (محمد بن محمد شريف، ت:١٢١٤هـ)، الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف بالله عبد الغنيّ النَّابلسيّ، مخطوط في مكتبة الأسد الوطنيَّة، (برقم: ٤٣٦٢)، (ل/١٠٢)، وانظر: خرمة (مروة)، منهج الشَّيخ عبد الغنيّ النابلسي وآراؤه العقدية في كتابه الفتح الرباني والفيض الرحماني، جامعة آل البيت، ٢٠٠٢م، (ص/ ٧٦).

المطلب الثاني: الحالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة

لاشكَّ أنَّ البيئة الاجتماعيَّة الَّتي عاش فيها الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ ليست وليدة عصره فحسب، بل هي نتاج تطوَّر العصور السَّابقة، وقد تحدَّثنا في المبحث السَّابق عن الحالة السِّياسيَّة للبلاد في ظلِّ الدَّولة العثمانيَّة، والَّتي أثَّرت بطبيعة الحال على الوضع الاجتماعيّ والاقتصاديّ.

فإذا بدأنا بالحالة الاجتماعية فإننا سنلحظ أنه قد ظهر في المجتمع العثمانيّ طبقات:

الطَّبقة الأولى: الطَّبقة الحاكمة من العنصر التُّركيّ، **والطَّبقة الثَّانية**: مؤلَّفة من العلماء وهم في أغلب الأحيان من العرب الَّذين نالوا ثقافة أصيلة تعتمد على دراسة القرآن والحديث والفقه والتَّاريخ، **والطَّبقة الثَّالثة** من عامَّة النَّاس الَّذين تتألَّف منهم الدَّولة العثمانيَّة.

يضاف إلى ذلك انتشار التَّصوُّف بشكل كبير جداً، فقد انتشرت الزَّوايا والخوانق في كلِّ مكان، كما تعدَّدت فرق الصُّوفيَّة وطرقهم.

وإذا أردنا أن نتحدث عن الخليَّة الأولى في المجتمع وهي الأسرة: فإنَّنا سنجد أنَّه في بلاد الشَّام -إحدى الولايات العثمانيَّة المهمَّة- بقيت الرَّوابط الأسريَّة عميقة، وقد كانت تجمع الأسرة العديدُ من المناسبات والأفراح، كميلاد أحد الأولاد أو تحفيظهم القرآن، بالإضافة إلى الأعراس وإقامة الولائم ولبس الملابس الفاخرة، وقد استفاد العثمانيُّون من الاحتكاك بالعرب ولا سيَّما في بلاد الشَّام فاكتسبوا منهم بعض هذه الصِّفات[(١)].

أمَّا بقيَّة الهيئات الاجتماعيَّة في المجتمع العثمانيّ فهي تشمل: **التُّجار** الَّذين اجتمعوا في وحدات تنظيميَّة حسب التِّجارة الَّتي مارسوها، **والحرفيِّين** الَّذين كان لهم دور مهمٌّ جدَّاً في الحياة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، وكان يشار إلى الحرفة بعبارة (كار) أو (طائفة) أو

(١) انظر: مطلوب (أحمد)، العارف عبد الغنيّ النَّابلسيّ، حياته وشعره، دار الغرب الإسلامي/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٤م، (ص/١٨٠).

(صنف)، أمَّا الصَّانع: فهو الذي يحسن الصَّنعة ولم يصل إلى مهارة المعلِّم، بالإضافة إلى **الفلَّاحين** الَّذين كانوا كذلك ينقسمون إلى فلَّاحين فقراء، ومتوسِّطي الحال، وأغنياء[١].

وعموماً فقد ساءت إدارة الدَّولة في العصر الَّذي عاش فيه الشَّيخ عبد الغنيِّ، وأدَّى ذلك إلى انتشار الفوضى والرَّشوة والفساد، فانصرف البعض إلى ما يشغلهم عن تلك المظالم من المخدِّرات والمسكرات، وشاع استخدام الأفيون والحشيش، وتوالت الأوبئة لاسيَّما الطَّاعون، وانتشر الفقر وكثر السَّلب والنَّهب، فكان له أثر في الحياة الاجتماعيَّة[٢].

وهكذا فقد يئس السُّكان في الشَّام من إصلاح الأحوال، فاعتمدوا على أنفسهم في استرداد حقوقهم، والدِّفاع عن مصالحهم، ودرء الظُّلم والاستبداد عن مجتمعهم.

فكانوا يستندون في ذلك إلى قوَّة النَّقابات والتَّكتُّلات الحرفيَّة، إذ كان لكلِّ حرفة شيخ، وكان لها تقاليدها الخاصَّة الَّتي لا تحيد عنها، وكذلك التَّكتُّلات الَّتي تستمدُّ قوَّتها من الأحياء، وكان ولاء النَّاس لهذه التَّكتُّلات عظيماً جدَّاً[٣].

كما أنَّ الخمرة كانت منتشرة بين المُجَّان والفسَّاق، يضاف إلى ذلك انتشار التَّبغ[٤]، وقهوة البنِّ الَّتي وقع خلاف حول تحريمها بزعم أنَّها لو طبخت على أصلها لأعطت نشوة وطرباً![٥].

وفي ظلِّ هذا الاضطراب ظهر تيَّاران قويَّان يمثِّلان الحياة الاجتماعيَّة:

اتِّجاه يتَّسم بالتَّقوى والتَّصوُّف، وآخر يتَّسم بالحياة اللاهيَّة؛ فبعد أن ذاق النَّاس مرارة العيش انقطع قسم منهم للعبادة وتوجهوا إلى الله تعالى، فكثرت مدارس الصُّوفيَّة، بينما مال

(١) انظر: إبراهيم (علي محمد)، الحياة الاجتماعيَّة والفكريَّة في الدَّولة العثمانيَّة، (رسالة مقدمة لنيل درجة الدُّكتوراه في تاريخ الدَّولة العثمانيَّة، إشراف محمود علي عامر، جامعة دمشق/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ قسم التاريخ، (ص/ ٩٤، ٩٧، ٩٩، ١٠٥).

(٢) انظر: مطلوب، العارف عبد الغنيّ النَّابلسيّ، (ص/ ١٥).

(٣) انظر: عطا، التَّصوُّف الإسلامي، (ص/٥٣).

(٤) وقد ألَّف الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ رسالة حول حكم التَّبغ، سمَّاها: الصُّلح بين الإخوان في حكم إباحة الدُّخان، تحقيق: محمد أديب الجادر، دار نينوى/ دمشق، د/(ط. ت).

(٥) انظر: باشا (عمر)، تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني)، دار الفكر المعاصر/ بيروت، د/(ط. ت)، (ص/٣٣).

القسم الثَّاني إلى المسكرات والمخدِّرات ولذائذ الحياة، ومضوا يستمتعون بذلك غير متوّرعين ولا خجلين[١].

لكن لا ننسى أنَّه تمَّ الاهتمام بالشَّعائر الدِّينيَّة اهتماماً كبيراً، فتمَّ بناء المساجد الكثيرة، كما تمَّ الاهتمام بنقباء الأشراف الَّذين كان لهم سلطان كبير على سلاطين العثمانيّين، واهتمُّوا كذلك بالحجِّ وصيانة البلاد المقدَّسة ممَّا كان يصيبها من خراب وتهدُّم[٢].

أمَّا بالنِّسبة للأوضاع الاقتصاديَّة:

فلا شكَّ أنَّ القاعدة الاقتصاديَّة في المجتمع العثمانيّ كسائر المجتمعات كانت تعتمد على الإنتاج الزِّراعيّ، وقد كانت الأراضي مقسَّمة من حيث الملكيَّة إلى نوعين رئيسيين: أراضٍ ملكٌ للدَّولة وهي الَّتي يطلق عليها (ميري)، وأراضٍ موقوفةٌ لأغراض: كالإنفاق على جامع أو مدرسة أو غير ذلك ويطلق عليها (الوقف)، وقسِّمت أراضي الوقف حسب الغرض الموقوفة عليه.

أمَّا الالتزامات الَّتي كانت على الفلاح: فمنها زراعة الأرض الَّتي له فيها حقُّ التَّصرُّف زراعة جيدة ودفع ضرائب معيَّنة، وغير ذلك[٣].

وفي ظلِّ الظُّروف الاجتماعية والاقتصادية الَّتي اتَّسم بها العصر، نجد الشَّيخ عبد الغنيّ في صفوف عامَّة النَّاس دوماً، وقد حظي لأخلاقه السَّامية ومحبَّته للنَّاس بمكانة اجتماعيَّة مرموقة، فقد كان يشبه الملوك في موكبه، وكان النَّاس يقفون على جانبي الطَّريق إذا دخل السُّوق، يميناً وشمالاً[٤].

(١) انظر: مطلوب، العارف عبد الغنيّ النَّابلسيّ، (ص/١٦).
(٢) انظر: باشا، تاريخ الأدب العربي، (ص/ ٣٤).
(٣) انظر: أنيس، الدَّولة العثمانيَّة والشَّرق العربي، (ص/ ٦٥- ٦٦).
(٤) انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسيّ، (ل/١٠٦).

كما كان مسموع الكلمة لدى الولاة وأصحاب المناصب الرَّفيعة في البلاد، فأثبت لنفسه مواقف مشرِّفة في الدِّفاع عن الشَّعب والمطالبة بحقوقه، وممَّا يدلُّ على ذلك تلك القضيَّة مع طوائف (القابي قول) الَّذين اتَّخذوا فئة من الطُّغاة المعروفين باسم (الزُّعران المناحيس) لسرقة أموال النَّاس والاعتداء عليهم، فقد استطاع الشَّيخ أن يمنعهم من التَّسلُّط على أموال النَّاس، حيث أعلم الوالي وبعث إليه قصيدة يشرح فيها ما يصنعون من اعتداءات متكرِّرة على النَّاس، فحاول الوالي على أثر ذلك مطاردتهم ومقاومتهم بين الحين والآخر[١].

كما وقف الشَّيخ -رحمه الله- إلى جانب الفلَّاحين وانتقد الظُّلم الواقع عليهم من رجال الإقطاع، والَّذي أدَّى بهم إلى هجرة قراهم[٢].

وأخيراً: فهذا موجزٌ عن الحالة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة في عصر الشَّيخ، والتي سننتقل بعدها للحديث عن الحالة العلميَّة والأدبيَّة.

(١) انظر: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام وصالحيَّتها، (ص/٣٧٩).

(٢) انظر: أحمد (محمد)، الحياة الثَّقافية في دمشق في العصر العثمانيّ، مجلَّة جامعة دمشق، المجلد ٢٧- العدد الأول والثاني- ٢٠١١م، (ص/ ٣٠٨).

المطلب الثَّالث: الحالة العلميّة والأدبيّة

ما كانت الحالة السِّياسيَّة العامَّة في البلاد لتخلوَ من التَّأثير في أحوال العلماء ورجال الدِّين، فقد كانوا متنوِّعين، وكان يزداد عددهم وتأثيرهم في النَّاس وفي الشُّؤون العامَّة، وكان يشتدُّ بنسبة اشتداد ضعف الدَّولة وفساد أمورها[١].

والمعروف عن السَّلاطين العثمانيِّين خشيتُهم من سطوة العلماء، واحترامهم لهم وتشجيع المتصوِّفة منهم، فبنوا لهم التَّكايا والزَّوايا [٢].

وأما التَّعليم فكان يتمُّ في عدَّة أماكن: منها الكتاتيب، وتتمثَّل في إلحاق الصِّبيان الَّذين تتراوح أعمارهم ما بين الخامسة والسَّادسة بالكُتَّاب، المكوَّن من حجرة في مسجد أو ملحقة به، أو بمنزل أو بخيمة في البادية، فيتعلَّمون مبادئ القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم، على أيدي علماء تفرَّغوا لهذا العمل.

كما كان يتمُّ التَّعليم في الزَّوايا الَّتي كانت عبارة عن مراكز إشعاع ثقافيٍّ ودينيٍّ، تُدرَّس فيها العلوم المختلفة كالفقه والتَّفسير والعقيدة والتَّصوُّف، ولا تشترِط في طلَّابها سنَّاً معيَّناً[٣].

أمَّا بالنِّسبة للحالة الأدبيَّة: فقد تمَّ الاهتمام باللُّغة العربيَّة اهتماماً كبيراً، كما انتشرت اللُّغتان الفارسيَّة والتُّركيَّة، لكن بقيت اللُّغة العربيَّة هي اللُّغة الَّتي حافظت على أصالتها، وأسهمت في رقيِّ اللُّغة العثمانيَّة الَّتي تعتبر مزيجاً من اللُّغة العربيَّة واللُّغة التُّركيَّة والفارسيَّة[٤].

(١) انظر: الحصري، البلاد العربيَّة والدَّولة العثمانيَّة، (ص/ ٤١).
(٢) انظر: باشا، تاريخ الأدب العربي، (ص/٢٧- ٢٨).
(٣) انظر: إبراهيم، الحياة الاجتماعيَّة والفكريَّة، (ص/١٩٨- ٢٠١).
(٤) انظر: باشا، تاريخ الأدب العربي، (ص/ ٣٨- ٤٠).

وعموماً فقد كان العصر الَّذي عاش فيه الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ مزدهراً لغويَّاً، وكانت الكتب العربيَّة تملأ المدارس والمساجد والمكتبات، ولم يكن الأتراك بعيدين عن العناية باللغة العربيَّة؛ لأنَّها لغة القرآن الكريم.

أمَّا الشِّعر فلم يخرج عن أغراضه القديمة، وربَّما ضمَّ ديوان الشَّاعر الواحد قسمين من الشِّعر: الأوَّل الشِّعر الرَّسميُّ الَّذي يمدح أولي الأمر، والثَّاني: الشِّعر غير الرَّسميِّ الَّذي ينطلق فيه الشَّاعر من كلِّ قيد.

وكان هذا اللَّون رحب الميادين، ولاسيَّما الشِّعر الصُّوفي الَّذي انتشر انتشاراً واسعاً[(١)].

أمَّا حركة التَّأليف فأكثر ما كتب في هذا العصر إنَّما هو من قبيل الشُّروح والحواشي والتَّعاليق وشروح الشُّروح ونحوها، ويصحُّ أن يسمَّى هذا العصر: "عصر الشُّروح والحواشي"[(٢)].

وقد أصدر الشَّيخ عبد الغني آلاف الفتاوى الَّتي أصبحت قانونيَّاً كمراجع يُستأنس بها، وبقيت فتاواه مرجعاً ومصدراً لجميع الأئمَّة الَّذين أتوا من بعده، وقد أشاد علماء الأزهر القدامى والمحدثون بدقَّة فتاويه الَّتي اتخذَّوها مرجعاً يعتمد عليه في كثير من الأحيان، إضافة إلى الأسئلة التي كانت ترده من بلاد الرُّوم، والَّتي تشمل جميع ولايات الدَّولة العثمانيَّة في أوربَّا عامَّة وعاصمة الخلافة خاصَّة، وكذلك من بعض البطاركة النَّصارى، فكان الشيخ يصدر أجوبة عليها كفتاوى[(٣)].

---

(١) انظر: مطلوب، العارف بالله عبد الغنيّ النَّابلسيّ، (ص/ ١٨- ١٩). وقد اشتهر الشَّيخ عبد الغني بدواوينه الشِّعرية المتميزة، التي سيتم الإشارة إليها عند التحدث عن مؤلفات الشَّيخ. انظر (ص/٤٩) من قسم الدراسة.

(٢) انظر: زيدان (جرجي)، تاريخ آداب الُّلغة العربيَّة، دار مكتبة الحياة/ بيروت، ط١٩٨٣م، (٣/ ٢٨٤- ٢٨٥).

(٣) انظر: النَّابلسيّ (محمد أديب): دمشق الشَّام وصالحيَّتها (في القرنين الحادي عشر والثَّاني عشر الهجريَّين المواكبين للقرنين السَّابع عشر والثَّامن عشر الميلاديَّين، من خلال ترجمة الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ)، مكتبة دار الصفا، ط١/ ١٩٩٨م، (ص/١٩٣).

وهكذا: فهذه لمحة عامَّة عن عصر الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ، الَّذي يرسم إطاراً عامَّاً يمكن أن نفهم من خلاله حياة الشَّيخ على كافَّة الأصعدة، كما يتَّضح لنا أثر هذا العصر على المؤلَّفات المتنوَّعة الَّتي تركها لنا الشَّيخ، والَّتي تعكس ثقافة المجتمع الَّذي عاشه، وسيتبيَّن لنا ذلك من خلال المبحث الآتي الَّذي سنتحدَّث فيه عن شخصيَّة الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ بإذن الله تعالى.

المبحث الثّاني

شخصيّة الشّيخ عبد الغنيّ النّابلسيّ

ويتضمن:

المطلب الأول: اسمه ونسبه

المطلب الثاني: مولده ووفاته

المطلب الثّالث: مشايخه وتلاميذه

المطلب الرابع: مؤلّفاته

المطلب الخامس: خلوته ورحلاته

المطلب السّادس: مكانته (العلميّة والاجتماعيّة)، وثناء العلماء عليه

المطلب السّابع: مذهبه العقديّ وموقفه من علم الكلام .

المبحث الثّاني: شخصيّة الشَّيخ عبد الغنيّ النّابلسيّ، وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه[1]:

ينتسب الشَّيخ -رحمه الله- إلى (نابُلُس) مع أنَّ طائفته كلَّهم من بيت المقدس، فهو: الشَّيخ عبد الغنيِّ بن أبي الفداء إسماعيل[2]، بن زين الدِّين عبد الغنيِّ[3]، بن أبي الفداء إسماعيل[4]، بن أحمد شهاب الدِّين، بن إبراهيم بن إسماعيل أبي الفداء عماد

(١) انظر ترجمته: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل / ٦، ٢٢، ٥٥، ٥٦، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٩، ١٣٤، ١٣٨، ١٤١)، وقد اعتمد الغزِّي في ترجمته على ما هو من خط الشَّيخ إذ يقول: «فنقول معتمدين على ما هو من خطِّه الشَّريف الصَّحيح» (ل/ ٢١). وانظر: المرادي (محمَّد خليل بن علي، ت: ١٢٠٦هـ)، سلك الدُّرر في أعيان القرن الثَّاني عشر، تحقيق: أكرم حسن العلبي، دار صادر/ بيروت، ط١/١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، (٣/٣٦-٤٤)، وانظر: البغداداي (إسماعيل بن محمَّد، ت: ١٣٣٩هـ) ، هديَّة العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنِّفين، دار إحياء التُّراث العربي/بيروت، ط/١٩٥١م، (٣/٨٥)، وانظر: النبهاني (يوسف)، جامع كرامات الأولياء، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، دار أهلسنة بركات رضا/ الهند، ط١/ ٢٠٠١م، (٢/١٩٤)، وانظر: المحبي (محمد أمين بن فضل الله، ت: ١١١١هـ)، نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة، تحقيق: عبد الفتَّاح الحلو، دار إحياء الكتب العربيَّة، عيسى البابي الحلبي، ط١/ ١٩٦٨م، (٢/ ١٣٧- ١٥٩). وسأقوم بترجمة من وجدتُ ترجمته من الرجال في نسب الشيخ.

(٢) إسماعيل بن عبد الغنيّ (١٠١٧هـ- ١٠٦٢هـ): النَّابلسيّ الأصل، الدِّمشقي المولد والدار، الفقيه الحنفيّ، كان عالماً متبحِّراً غوَّاصاً على المعاني الدَّقيقة، صنَّف كتباً كثيرة أجلها كتابه: (الأحكام شرح الدرر) في اثني عشر مجلداً، وكان أولاً اشتغل بمذهب الشَّافعي وألَّف فيه (حاشية على شرح المنهاج لابن حجر)، ثمَّ عدل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة، وقرأ بدمشق على الشَّرف الدِّمشقي، وغيره، وتفقَّه بالشَّيخ عبد اللطيف الجالقي، وأخذ الحديث عن النَّجم الغزِّي، وبرع في العلوم، كما كان ينظم الشِّعر، ثمَّ شرع في إلقاء الدروس في الجامع الأمويِّ، سنة ١٠٣٩هـ، من تلاميذه: الشَّيخ إبراهيم الفتَّال. انظر: المحبي، خلاصة الأثر، (١/ ٤٠٨- ٤١٠)، والبغدادي: هديَّة العارفين، (١/٤٢٩).

(٣) عبد الغنيِّ بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم (ت: ١٠٣٢هـ)، الجد الأول للشيخ، والملقَّب زين الدِّين النَّابلسيّ الدِّمشقي الشَّافعي، نشأ في كنف أبيه شيخ مشايخ الشَّام وكبيرها وعالمها، ولما مات والده توجهت إليه جهاته ومعاليمه، منها تدريس الشَّافعية بجامع (درويش باشا)، المشروط له ولذريته، وآل إليه من ميراث والده أشياء كثيرة من كتب وأثاث فاختصَّ وتنعَّم مدة عمره واشتغل بالتَّحصيل على الشِّهاب أحمد الوفائي الحنبلي. انظر: المحبي، خلاصة الأثر، (٢/٤٣٣- ٤٣٤).

(٤) لم أقف على ترجمته.

الدِّين[١]، بن إبراهيم برهان الدِّين [٢]، بن عبد الله جمال الدِّين[٣]، بن محمَّد[٤] بن عبد الرَّحمن، بن أبي إسحاق إبراهيم[٥]، بن عبد الرَّحمن، بن أبي إسحاق إبراهيم برهان الدِّين[٦]،

---

(١) عماد الدِّين الكنانيّ المقدسيّ الشَّافعيّ، (٨٢٥-٨٦١هـ)، الجد الخامس للشيخ، حفظ القرآن وهو ابن تسع سنين، وعرض على جماعة من شيوخ الإسلام منهم جده لأبيه: الجمال بن جماعة، وجدُّه لأمِّه السَّعدي الديري الحنفي، ورحل إلى الدِّيار المصريَّة، وأخذ عن الحافظ ابن حجر العسقلاني، وأجازه بالتَّدريس والإفادة، كان خطيباً فصيحاً خطب بالمسجد الأقصى نيابة عن جدَّه. من مؤلَّفاته: شرح ألفيَّة الحافظ العراقي في الحديث، وشرح كتاب الشِّفا للقاضي عياض، وغيرها. انظر: العليمي: الأنس الجليل، (٢/٢٩٢- ٢٩٣)، وانظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ٣٥).

(٢) إبراهيم بن عبد الله بن محمد (٨٠٥- ٨٧٢هـ)، الجد السادس للشيخ، قرأ على مشايخ عصره وباشر خطابة المسجد الأقصى نيابة عن والده، ثمَّ ولي قضاء القدس الشَّريف سنة ٨٥٧هـ، انظر: العليمي: الأنس الجليل، (٢/-٢٣- ٢٤)، وانظر: كمال الدِّين الغزِّي: الورد الأنسي، (ل٣٥).

(٣) جمال الدِّين الكناني المقدسي الشَّافعي، (٧٨٠- ٨٩٥هـ)، الجد السابع للشيخ، من أئمَّة الحديث في عصره، نشأ في بيت المقدس واشتغل في العلوم على الشَّيخ شمس الدِّين القلقشندي، ثم رحل إلى القاهرة وأخذ عن مشايخها، ومن أجلِّهم: شيخ الإسلام سراج الدِّين البُلقيني، أذن له بالإفتاء والتَّدريس، كما ولي قضاء الشَّافعيَّة في القدس، توفِّي في الرَّملة، ثم نقل إلى القدس وصلِّي عليه في المسجد الأقصى. انظر: العليمي، الأنس الجليل، (٢/١٩٦-١٩٨)، وانظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل٣٢).

(٤) نجم الدِّين أبو عبد الله المقدسيّ الشَّافعيّ، الجد الثامن للشيخ، ولد في حماه، سنة ٧٢٥هـ. انظر: الغزِّي، الورد الأنسي، (ل ٢٨).

(٥) أبو إسحاق، برهان الدِّين المقدسيّ الشَّافعيّ (٧٠٨هـ- ٧٦٤هـ)، الحمويُّ الأصل، الجد العاشر للشيخ، سمع من الشَّرف ابن عساكر، وفي مكَّة: من العزِّ محمد بن أبي بكر، وكان ينوب في الخطابة عن قرابته، وروى عنه ولده إسماعيل وابن سند، كان زاهداً. انظر: ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي، ت: ٨٥٢هـ)، الدُّرر الكامنة في أعيان المئة الثَّامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية/ حيدر آباد، ط٢/ ١٩٧٢م، (١/٣٥)، وانظر: الغزِّي، الورد الأنسي، (ل٢٨).

(٦) إبراهيم أبو إسحاق، (٥٩٦- ٦٧٥هـ)، الكنانيُّ نسباً، الحمويُّ مولداً، الشَّافعيُّ مذهباً، الفقيه الصُّوفيُّ، نزيل بيت المقدس، والجد الثاني عشر للشيخ، انتقل إلى دمشق وتفقَّه على الشَّيخ أبي منصور بن عساكر، ثم اشتغل بالحديث وسمع من الفخر ابن عساكر، توفي رحمه الله وصلي عليه في المسجد الأقصى، وهو أول من استوطن بيت المقدس من بني جماعة، من مؤلفاته: تذكرة السَّامع =

ابن أبي الفضل سعد الله بن جماعة[١]، بن عليِّ بن جماعة، بن حازم بن صخر بن عبد الله، الكنانيِّ الحمويِّ الأصل[٢]، المقدسيِّ، الشَّهير بابن النَّابلسيِّ[٣].

كما يتَّصل نسب الشَّيخ عبد الغنيِّ -رحمه الله- بسيِّدنا عمر بن الخطَّاب (رضي الله عنه) وذلك من خلال اتِّصال نسبه بالإمام موفَّق الدِّين بن أحمد[٤]، أخي شيخ الإسلام أبي عمر بن قدامة، باني "المدرسة العمريَّة" بصالحيَّة دمشق[٥].

والمتكلِّم في آداب العالم والمتعلِّم. انظر: السُّبكي (تاج الدِّين- ت: ٧٧١هـ)، طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، تحقيق: محمود الطَّناجي، وعبد الفتاح الحلو، ط١٤١٣/٢هـ، دار هجر، (١١٥/٨)، وانظر: الغزِّي، الورد الأنسي، (ل٢٤، ٢٥).

(١) يقول الغزِّي عند ذكر نسبه: «ووقع بخطِّ الأستاذ في بعض كتبه عند سَوق نسبه (سعد الدِّين) بدل (سعد الله) والذي وجدنا في عدَّة من التَّواريخ وبخطه أيضاً في غير ما موضع: (سعد الله)، ولعلَّ لفظ (الدِّين) من سهو القلم» الورد الأنسي، (ل/ ٢١- ٢٢).

(٢) أصل أسرته من حماه، فإن جدَّه الثاني عشر برهان الدِّين إبراهيم بن سعد الله ابن جماعة، ولد في حماه ٥٩٦هـ، ثم انتقل إلى دمشق ليتلقى العلوم على علمائها، وفي سنة ٦٧٥هـ قصد بيت المقدس لزيارته، فمات بعد وصوله بأيام، فبقيت أسرته في بيت المقدس، ودرس أولاده فيها وتعلموا في مساجدها، ثم تولوا بعد ذلك خطابة المسجد الأقصى.(انظر: كمال الدّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ٢٤)) وأوَّل من انتقل منهم إلى دمشق الجد الرَّابع للشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ: إبراهيم بن إسماعيل برهان الدِّين. انظر: المصدر السَّابق، (ل/ ٣٦).

(٣) انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ٢١- ٢٢)، وقد أورد الشَّيخ عبد الغنيّ النسب السابق في مقدمته على شرح كتاب (الأشباه والنظائر) لابن نجيم الحنفي، إذ حدد نسبه وقال عندما وصل إلى سعد الله بن جماعة: «... سعد الله بن جماعة المقدسي النَّابلسيّ الكناني نسبة إلى بني كنانة بن خزيمة بن مدركة أحد أفرع النَّسب الشَّريف النَّبوي عليه الصَّلاة والسَّلام، من جناب المتين القوي، وهذا نسب من جهة الأجداد الأوائل على مقتضى الشعوب العربيَّة والقبائل، وربما كان لنا النسب المحمدي الفاخر بالإشارة النبوية» عبد الغني النابلسي: كشف الحظائر عن الأشباه والنظائر، مخطوط في مكتبة الأسد برقم (١٣٧٢٩)، (ل/ ٢).

(٤)عبد الله بن أحمد (٥٤١- ٦١٥هـ) المقدسي، ثُمَّ الدمشقي، الفقيه، الزاهد الإمام، موفق الدين أَبُو مُحَمَّد، ولد فِي جماعيل، وكان من أئمة الحنابلة في عصره، وسمع من والده، وأبي المكارم بن هلال، وأبي المعالي بن صابر وغيرهم، ومن مصنفاته في أصول الدين "البرهان فِي مسألة القرآن" وفي ومن تصانيفه فِي الْحَدِيث " مختصر العلل " للخلال، ومن تصانيفه فِي الفقه " المغنى فِي الفقه " وغيرها من المصنفات الأخرى. انظر: ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان/ الرياض، ط١/ ٢٠٠٥م، (٣/ ٢٨١).

(٥) انظر: النعيمي (عبد القادر بن محمد، ت: ٩٢٧هـ)، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط١/ ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، (٢/ ٧٨). والموفَّق المذكور متَّصل الانتساب بدون ارتياب =

أمَّا أجداد الشَّيخ من بني جماعة وبني قدامة، فكانوا أئمَّة بلاد الشَّام في القدس ونابلس ودمشق، وقد عرفوا بالحنابلة المقادسة، ومنهم الشَّيخ أحمد بن قدامة[١] الذي أقام في نابلس، وعرف بأنَّه خطيبها وزاهدها، حيث سكن في جماعيل بجوار نابلس، ثمَّ اضطرَّ للهجرة منها إلى دمشق هو وأهله وبعض مريديه تحت ضغط حكام الصَّليبيِّين، حيث أقام في سفح جبل قاسيون في دمشق، فعرف مع مريديه بالحنابلة الصَّالحين، وعرفت المنطقة بالصَّالحية فيما بعد، ومن ذرِّيّة هؤلاء بنو النَّابلسيِّ، ومنهم الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ، الذي ولد في دمشق[٢].

ويمكننا القول: إنَّ أجداده تميَّزوا في دمشق واشتهروا بالعلم والصَّلاح إبَّان العهد العثمانيِّ، وخصوصاً مع والي دمشق (درويش باشا)[٣] الَّذي بنى جامعاً، وعيَّن إسماعيل ابن أحمد النَّابلسيِّ (ت: ٩٩٣هـ) ناظراً على وقفه، وكذلك كان جدُّ الشَّيخ عبد الغنيِّ مدِّرساً وناظراً على نفس الجامع، وقد ورث والده إسماعيل بن عبد الغنيِّ (١٠٦٢هـ) نفس المهام، وهو أوَّل من انتقل من المذهب الشَّافعي إلى المذهب الحنفيِّ بعد أن زار

بالإمام الجليل عمر بن الخطَّاب، ونسبه كالآتي: موفَّق الدِّين أبو /محمَّد عبد الله بن أحمد بن محمَّد بن قدامة بن مقدام بن نضر بن فتح بن حذيفة بن محمَّد بن يعقوب بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى بن محمَّد بن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه. انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ٥٥- ٥٦).

(١)أحمد بن قدامة (٤٩١هـ- ٥٥٨هـ): والد الشيخين: أبي عمر ابن قدامة باني المدرسة العمرية، وموفق الدين ابن قدامة صاحب (المغني)، وقد كان أحمد ابن قدامة خطيباً زاهداً عابداً في (جماعيل)، وله قدم في العبادة والصلاح، و انظر: ابن رجب الحنبلي، ذيل طبقات الحنابلة، (٣/ ١٢٥).

(٢) انظر: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام وصالحيَّتها، (ص/ ٢٤).

(٣) (درويش باشا بن رستم باشا الرُّومي، ت: ٩٨٧هـ)، ولي نيابة طرابلس، ثم ولي نيابة دمشق، وكانت سيرته مستحسنة، وله مقاصد جميلة، وقد أحبَّه أهل دمشق، فقد بنى جامعاً خارج (باب الجابية)، وشرط تدريس الجامع للشَّيخ إسماعيل النَّابلسيّ، فكان خصيصاً به، وقد توفِّي خارج دمشق، ونقل إلى دمشق، ودفن بالقرب من جامعه خارج دمشق رحمه الله تعالى. انظر: الغزِّي (نجم الدِّين، محمد بن محمد، ت: ١٠٦٠هـ)، الكواكب السَّائرة في أعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط١/ ١٩٩٧م، (٣/ ١٣٤- ١٣٦).

استانبول مراراً، فالأسرة إذن كانت شافعيَّة المذهب، غير أنَّ والد الشَّيخ عبد الغنيّ: الشَّيخ إسماعيل تحوَّل إلى المذهب الحنفيّ[١].

وبالجملة فإنَّ الشَّيخ ينتسب إلى عائلة علميَّة عريقة؛ لذا نجد كمال الدِّين الغزيّ[٢] يتغنَّى بهذا النَّسب فيقول: «وهذا النَّسب كما ترى! مبرَّأ عن وصمة الإطراء في المديح والافتراء...حيث اتَّصل بمشايخ الإسلام، وتبرَّج في أندية الأحساب بالأئمَّة الأعلام، ولمعَتْ به بروق الشَّرف في سماوات السِّيادة، وطلع به فجر الفخر من آفاق أرباب السَّعادة، فهو كما قال الشَّاعر:

نسبٌ كأنَّ عليهِ من شمسِ الضُّحى تاجاً ومنْ فلقِ الصَّباحِ عمودَا

ما فيـــهِ إلَّا ســـيِّدٌ عنْ ســـــيِّدٍ حـــازَ المـكارمَ والتُّقى والجودَا»[٣]

كما يقول في مكان آخر وهو يصف أجداد الشَّيخ النَّابلسيّ -رحمه الله-:

«وهو بيت انفرد بآحاد الرِّجال، وأعيان الكمال من أهل دمشق. هذا البيت يشعُّ نوره على أهل الشَّام، وكان علماؤه غُوَّاص أفكار، وكانوا ملتقى العلماء من الشَّرق والغرب، واشتهروا في هذه الفترة ببيت العلم»[٤].

---

(١) انظر: الشَّيَّال (جمال الدِّين)، الحركات الإصلاحيَّة ومراكز الثَّقافة في الشَّرق الإسلاميّ الحديث، مكتبة الثَّقافة الدِّينية/ بورسعيد، د (ط. ت)، (٢/ ٨١)، وانظر: الجادر، في مقدمته لكتاب: الصُّلح بين الإخوان، للشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، (ص/١٧).

(٢) وهو ابن سبط الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (١١٧٣ - ١٢١٤ هـ) اسمه: محمد بن محمد شريف، أبو الفضل، كمال الدين، مؤرخ نسَّابة أديب، كان مفتي الشَّافعية في دمشق، ومولده ووفاته فيها. له شعر جيد، وكتب، منها (التَّذكرة الكماليَّة) عشرون جزءاً سماها (الدُّر المكنون، والجمان المصون، من فرائد العلوم وفوائد الفنون) وله (الورد الأنسيّ والوارد القدسيّ، في ترجمة الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ)، و(النَّعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل). انظر: الِّزركلي، الأعلام، (٧٠/٧).

(٣) الورد الأنسي، (ل/٢٢).

(٤) كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/٦١- ٦٢)، ودليل ذلك أنَّ الغزِّي ترجم لهؤلاء الرِّجال من عدَّة تواريخ: كالدُّرر الكامنة لابن حجر العسقلاني، والضَّوء اللَّامع للحافظ السَّخاوي، والكواكب السَّائرة للحافظ النَّجم الغزِّي =

وقد نال هؤلاء العلماء أعلى المناصب الدِّينيَّة الشَّرعيَّة في بيت المقدس وجماعيل ونابلس ودمشق وغيرها، فمن بني قدامة نذكر الشَّيخ: موفَّق الدِّين ابن قدامة المقدسيّ الحنبليّ، الفقيه المشهور، ومن بني النَّابلسيّ الشَّيخ إسماعيل أبو الفداء ركن الدِّين والد الشَّيخ عبد الغنيّ الذي عرف بأبي أئمَّة دمشق[1].

العامريّ، وخلاصة الأثر للمحبي الدِّمشقي، والأنيس الجليل في تاريخ القدس والخليل للعلمي، وغيرها. انظر: كمال الدِّين الغزّي، الورد الأنسي، (ل/٦١- ٦٢).

(١) انظر: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام، (ص/٤٧- ٤٩).

المطلب الثَّاني: مولده ووفاته

أولاً: مولده

ولد الشَّيخ عبد الغنيِّ (رحمه الله) يوم الأحد رابع ذي الحجَّة، سنة خمسين وألف، الموافق للسَّابع من آذار، سنة أربعين وستِّمئة وألف للميلاد، وكان والده حينها مسافراً إلى استانبول.

وقد ذكر تاريخ المولد السَّابق الشَّيخ نفسُه[(١)]، وبالمقابل فقد وجدت مصادر تحدِّد مولده بأنَّه في الخامس من ذي الحجَّة، فقد ذكر هذا التاريخ: المراديُّ[(٢)] في (سلك الدُّرر)[(٣)]، كما ذكره بعض المعاصرين[(٤)]، إلا أنَّني أرجِّح -بلا شكٍّ- التَّاريخ الأوَّل الَّذي ذكره الشَّيخ نفسه.

أما موضع ولادته فقد كان في دار جدِّه لأمِّه[(٥)]، في دمشق في زُقَاق (المصبنة الكيوانيَّة). وأمَّا الدَّار الَّتي عاش فيها الشَّيخ فهي دار أبيه وأجداده المعروفة بدار آل النَّابلسيِّ، الكائنة

---

(١) ذكره في كتابه: الحوض المورود في زيارة الشَّيخ يوسف والشَّيخ محمود، مخطوط في مكتبة الأسد ضمن مجموع أوله: رسالة في كيفية رفع اليدين في المواطن التي يشرع فيها، لعلي بن محمد الشَّمعة، برقم (٩٧١٢)، ويقول الشَّيخ عبد الغنيّ في المخطوط المذكور: «توفي الشَّيخ محمود يوم السَّبت الثَّالث من ذي الحجَّة من شهور سنة خمسين وألف، وكان مولدي في ثاني يوم وفاته، وهو يوم الأحد رابع ذي الحجة من السَّنة المذكورة» انظر: (ل/٨٢أ).

(٢) محمد خليل بن علي، (١١٧٣ - ١٢٠٦ هـ) أبو الفضل: المؤرِّخ، مفتي الشَّام، ولد ونشأ في دمشق، وولي فتيا الحنفيَّة سنة ١١٩٢ هـ، ونقابة الأشراف سنة ١٢٠٠هـ، أشهر كتبه (سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر) أربعة أجزاء، وله (عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشَّام) وغيرها. انظر: الزركلي، الأعلام، (٦/ ١١٨).

(٣) انظر: (٣٧/٣).

(٤) ومنهم: العظم (جمال الدِّين)، في كتابه: عقود الجوهر فيمن صنَّف خمسين كتاباً فمئة فأكثر، (طبع برخصة نظارة المعارف/ حقوق الطَّبع محفوظة للمؤلف)، (ص/٤٨).

(٥) جدُّه محمد أمين الدُّويكي ووالدته زينب الدُّويكي، وعائلته من البيوت المشهورة في الشَّام آنذاك، انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ٦١- ٦٢)، وانظر: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام، (ص/٨٤-٨٧).

في دمشق في سوق العنبرانيِّين[١]، بالقرب من الجامع الأمويِّ، مكان سوق الصَّاغة القديمة حاليَّاً، وبقي فيها قرابة تسعة وستين عاماً[٢]، ولمَّا صارت الفتنة في دمشق[٣]، انتقل الشَّيخ مع عياله من دمشق إلى سفح قاسيون في الصَّالحيَّة موطن أجداده، حيث ابتنى لنفسه بيتاً عند (تربة المولَّهين)، وهي قريبة من جامع (دير الحنابلة)[٤]، وفي أوائل عام ١١٢٩هـ ابتنى الشَّيخ داراً شرق المدرسة العمريَّة، تحت نهر يزيد، وسكنها، وهي الدَّار التي دفن بها[٥]، أمَّا الدَّار الأولى عند (تربة المولّهين) فقد خربت من الإعصار[٦].

ثانياً: وفاته

كان الشَّيخ (رحمه الله) قد متَّعه الله بقوَّته وعقله فكان يصلِّي التَّراويح إماماً بالنَّاس إلى أن مات، وكان يكتب في تصانيفه كشرح البيضاويِّ وغيره إلى أن جاوز التِّسعين[٧].

---

(١) كانت هذه السُّوق خلف الجامع الأمويِّ من جنوبه. (انظر: الإيبش (أحمد) والشِّهابي (قتيبة)، معالم دمشق التَّاريخية: دراسة تاريخيَّة ولغويَّة عن أحيائها ومواقعها القديمة، تراثها وأصولها واشتقاق أسمائها، منشورات وزارة الثَّقافة/ دمشق، ط/١٩٩٦م، (ص/٣٢٨)، ويعمُّ فيه العنبر ويباع.

(٢) انظر: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام، (ص/ ١٤١- ١٤٢).

(٣) حصلت هذه الفتنة بين جند (القول) والسَّادة الأشراف، وبغى الجند على السَّادة الأشراف، حتى ذبحوا منهم رجلاً تجاه دار الشَّيخ. انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ١٠٤).

(٤) انظر: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام، (ص/ ١٤١- ١٤٢)، ولجامع الحنابلة ثلاثة أسماء أخرى هي: الجامع المظفَّري نسبة لبانيه السلطان مظفَّر الدِّين كوكبري، ويسمَّى جامع الجبل؛ لأنه في مصاعد جبل قاسيون، ويسمَّى جامع الصَّالحين، نسبة لصلاح المقادسة مؤسِّسيه، الَّذين تنسب الصَّالحيَّة إليهم، أمّا تسميته بجامع الحنابلة فلأنَّه كان وقفاً على الحنابلة المقادسة الصَّالحين، وهو أوَّل مسجد جامع تقام فيه خطبة الجمعة في الصَّالحيَّة. انظر: الحافظ (محمد مطيع)، جامع الحنابلة المظفَّري بصالحيَّة جبل قاسيون، منارة النَّهضة العلميَّة للمقادسة بدمشق، دار البشائر الإسلامية/ بيروت، ط١/٢٠٠٢م، (ص/٢١،٢٢).

(٥) وتعتبر هذه الدَّار والمسجد النُّواة الأولى للمسجد الحاليِّ، وقد بقي الشَّيخ عبد الغنيّ في مسكنه وجامعه هذا من عام: ١١٢٩هـ وحتى وفاته عام ١١٤٣هـ، وهو في هذه الفترة يمارس أنشطته العلميَّة والأدبيَّة في التَّوجيه والتَّدريس والإرشاد. انظر: بندق (أنس)، سيرة حياة العارف بالله الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، ونبذة عن جامع الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (من الماضي إلى الحاضر)، دار أفنان/ د(ط. ت)، (ص/ ١١، ١٢).

(٦) انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ١٠٤).

(٧) انظر: كمال الدِّين لغزِّي، الورد الأنسي، (ل/١٠٤، ١٠٥).

وقد توفِّي (رحمه الله) في دمشق، بعد مرض ألمَّ به في الرَّابع والعشرين من شعبان، سنة ثلاث وأربعين ومئة وألف للهجرة، الموافق لسنة ثلاثين وسبع مئة وألف للميلاد.

المطلب الثَّالث: مشايخه وتلاميذه

أوَّلاً: مشايخه

أوَّلُ مشايخه (رحمه الله): والده الشَّيخ إسماعيل أفندي بن عبد الغنيّ، وقد قرأ عليه في مقدِّمات الفنون وحضر دروسه التَّفسيريَّة في "المدرسة السَّليميَّة"، وفي شرحه على الدُّرر في جامع بني أميَّة[١].

ومنهم أيضاً: نجم الدِّين بن الغزيّ العامريُّ[٢]، ومنهم: نور الدِّين الشِّبراملسي[٣].

ومن الملفت تنوُّع الفنون والعلوم التي تلقَّاها (رحمه الله) من مشايخه[٤]:

فعلى سبيل المثال: أخذ الحديث ومصطلحه على يد الشَّيخ عبد الباقي الحنبليّ البعليّ الدِّمشقيّ، (ت:١٠٧١هـ)[٥]، وعلى يد الشَّيخ محمَّد بن كمال بن حمزة (ت: ١٠٨٥هـ)[٦].

---

(١) انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ١٠٨).

(٢) محمد بن بدر الدِّين بن رضيّ الدِّين، من مؤلَّفاته: حسن التَّنبيه في التَّشبيه، ومنبر التَّوحيد ومظاهر التَّفريد. انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ١٠٩- ١١٢).

(٣) علي بن علي، أبو الضِّياء الشَّافعي القاهري، حضر دروس الشَّيخ عبد الرُّؤوف المناوي في مختصر المزني، وأخذ الفقه والحديث عن النُّور الزِّيادي وغيره، من مؤلفاته: حاشية على المواهب اللَّدنية، وحاشية على شرح الشَّمائل للعلَّامة ابن حجر وغيرها. انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/١١٥- ١١٦).

(٤) انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ١١٦- ١١٨، ١٢٤).وانظر: المحبي، خلاصة الأثر، (٣٢٩/٤).

(٥) عبد الباقي بن عبد الباقي، (١٠٠٥- ١٠٧١هـ) الحنبليّ البعلي الأزهري الدِّمشقي، المحدّث المقريء، الشَّهير بابن البدر، ثمَّ بابن فقيه فصَّة -وهي قرية ببعلبك- قرأ أولاً على والده القرآن العظيم، ثمَّ ارتحل إلى دمشق وأخذ بها الفقه عن القاضي محمود بن عبد الحميد الحنبليّ، وعن المحدّث أحمد بن أبي الوفا المفلحي، وأخذ طريق الصُّوفيَّة عن الشَّيخ نور الدّين البعلي، وحضر دروس الحديث بالجامع الأموي عند الشَّمس الميداني والنَّجم الغزِّي، ودروس التَّفسير عند العماديّ المفتي، وتصدر للإقراء، له مؤلَّفات منها شرحه على البخاريّ ولم يكمله. انظر: المحبي، خلاصة الأثر، (٢/ ٢٨٣).

(٦) السَّيِّد محمَّد بن كمال الدّين بن حمزة، (١٠٢٤ - ١٠٨٥ هـ)، نقيب الشَّام الحنفي المذهب، الدمشقي مولداً، قرأ القرآن على الشَّيخ أبي بكر السليمي الحنفي وجوده عليه، ثمَّ على الشَّيخ عبد الباق الحنبلي وحضر مجلس الشَّمس الميداني في صحيح البخاري في الجامع الأموي، وجد في طلب العلوم على جماعة من العلماء منهم السَّيِّد =

وأخذ النَّحو والمعاني والبيان والصَّرف والمنطق على يد الشَّيخ محمود الكرديِّ[١] نزيل دمشق، كما تلقَّى علم الفرائض والحساب على يد الشَّيخ محمَّد المحاسنيِّ الحنفيِّ (ت: ١٠٧٢هـ)[٢]، والشَّيخ كمال الدِّين الشَّهير بالفرضيِّ (١٠٨٨هـ)[٣]، وحصل على إجازات كثيرة عامَّة وخاصَّة[٤].

أمَّا شيوخه في التَّصوُّف[٥]: فقد أخذ "الطَّريقة القادريَّة"[٦] عن الشَّيخ: عبد الرَّزَّاق الجيلانيِّ[٧]، حفيد الشَّيخ عبد القادر الجيلانيِّ[٨] وعند المبايعة أعطى الشَّيخ عبدُ الرَّزاق

أحمد بن علي الصفوري، ومنهم الشَّيخ محمَّد بن علي الحرفوشي، والشَّيخ إبراهيم القبردي، وغيرهم، وقد صنف كتباً، منها (حاشية على شرح الألفية لابن الناظم) في النحو. انظر: المحبي، خلاصة الأثر، (٤/ ١٢٤).

(١) (الملا محمود الكردي، ١٠٧٤هـ) أحد كبار العلماء المحقِّقين بدمشق، أقام فيها نحو ستِّين سنة منهمكاً على إقراء العلوم وأكثر قراءته لكتب الأعاجم، وهو أول من عرف طلبة الشَّام تلك الكتب وقوَّاهم على قراءتها وإقرائها، ومنه انفتح باب التَّحقيق في دمشق، ولما ورد دمشق كان في عداد أساتذة الأكراد المتبحرين كالخلخالي وأضرابه، أخذ عنه الكثير من فضلاء دمشق منهم: إبراهيم بن منصور الفتال. انظر: المحبي، خلاصة الأثر، (٤/ ٣٢٩).

(٢) محمد بن تاج الدين المحاسني (١٠١٢ - ١٠٧٢ هـ)، الدمشقيّ: كان فاضلاً وأديباً، قرأ على علماء عصره منهم الشّرف الدمشقي، والشَّيخ عبد اللَّطيف الجالقي والعمادي المفتي، وغيرهم، له تعاليق على صحيح مسلم، في الحديث، وله شعر فيه رقة. ولما مات رثاه الشَّيخ عبد الغني النابلسي. انظر: المحبي، خلاصة الأثر، (٣/ ٤٠٨) وانظر: الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ١١٢).

(٣) مُحَمَّد بن يحيى، الحلبي الأصل، الدمشقي المولد، الشافعي الْفَقِيه، برع في علم الفرائض، ونفع الناس في أَمر المناسخات والقراءات قرأ على أَبيه العربيَّة والفرائض والحساب والقراءات وغيرها. انظر: المحبي، خلاصة الأثر، (٤/ ٢٦٥)، وانظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ١٢٢).

(٤) انظر: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام، (ص/ ١٢٤- ١٢٦).

(٥) انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ١٢٩- ١٣٦) وانظر: المرادي، سلك الدرر، (٣٩٥/١).

(٦) التي تنسب إلى الشَّيخ عبد القادر الجيلاني.

(٧) لم أقف على ترجمته.

(٨) هو العارف بالله، الشَّيخ عبد القادر بن موسى، (٤٧٠- ٥٦١هـ)، من كبار الصوفية، ولد في كيلان ودفن في بغداد، فسمع بها الحديث من أبي غالب بن الباقلاني، وجعفر السِّراج، وتفقَّه على القاضي أبي سعد المخرامي وأبي الخطَّاب الكلوذاني وصحب الشَّيخ حماد الدباس الزاهد. انظر: ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة، (٢/ ٢٠٢)، وانظر: الشعراني (عبد الوهَّاب بن أحمد، ت:٩٧٣هـ)، الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، تحقيق: أحمد السايح، وعلي وهبة، مكتبة الثقافة الدِّينية/ القاهرة، ط١/ ٢٠٠٥م، (١/ ٢٢٧- ٢٣٧).

الشَّيخ عبدَ الغنيِّ سيفاً، وأخبره أنَّه تلقَّاه عن آبائه. كما أخذ الطَّريقة النَّقشبنديَّة[١] عن الشَّيخ: سعيد البلخيِّ[٢]، سنة ١٠٨٧هـ، وألبسه الخرقة[٣]، وأعطاه رسالة متعلِّقة بالطَّريقة، وأمره بشرحها، فشرحها شرحاً سمَّاه: (مفتاح المعيَّة في شرح الطَّريقة النَّقشبنديَّة).

ثانياً: تلاميذه.

لقد تتلمذ وأخذ عن الشَّيخ عبد الغنيِّ خلقٌ كثير، يصعب حصرهم، ولاسيَّما المريدين الَّذين التفُّوا حوله معجبين بعلمه وسلوكه، فإذا أردنا أن نحصي عدد التَّلاميذ غير المداومين معه فقد بلغوا الآلاف، أمَّا المداومون فقد بلغوا مئة وأربعة وثلاثين تلميذاً[٤]، ومنهم:

١. جمال الدِّين الكفيريُّ (ت: ١١٣٠هـ) [٥].
٢. محمَّد بن إبراهيم الدُّكدكجيُّ (ت: ١١٣٢هـ)[٦].

---

(١) الطَّريقة النَّقشبنديَّة تنسب إلى الشَّيخ بهاء الدِّين نقشبند، ونقشبند: اسم فارسي للشَّيخ بهاء الدِّين، أصله: (نقش بند) أي ربط النقش، وهو صورة الكمال الحقيقيِّ في القلب، انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، مفتاح المعية، (ص/٥٠).

(٢) لم أقف على ترجمته.

(٣) هي الثَّوب الَّذي يستر به العبد بدنه، والخرقة عند الصُّوفية قسمان: خرقة الظَّاهر: وهي رداء ونحوه يكون على بدن الكمَّل من المشايخ، فإذا أراد الشَّيخ أن يرشد مريداً معيَّناً إلى الله تعالى نزع ذلك الرِّداء عن بدنه ووضعه على بدن المريد. وخرقة الباطن: وهي ثوب العلم والمعرفة. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، مفتاح المعيَّة، تحقيق جودة المهدي، ومحمَّد نصَّار، الدَّار الجودية/القاهرة، ط١/٢٠٠٨م (ص/ ٥٢).

(٤) وقد صنَّف بعضهم هؤلاء التَّلاميذ حسب المناطق في المدن الشَّاميَّة والمصريَّة والحجاز، وعدَّدهم. انظر: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام، (ص/ ١١٧- ١٢٢). وقد ترجم الكمال الغزِّي لـ ١٤٧ تلميذاً من تلاميذ الشَّيخ، فبدأ بذكر (المحمَّديِّين) منهم وأتبعهم حسب التَّرتيب الألفبائي، انظر: الغزِّي، الورد الأنسي، (ل١٣٧- ل٣٢٣).

(٥) محمَّد بن زين الدِّين عمر الحنفيُّ، أخذ عن الشَّيخ علم الكلام والتَّصوُّف، وسمع عليه تفسير البيضاويِّ في (السَّليميَّة)، توفِّي في دمشق، ودفن في باب الصَّغير. انظر: الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/١٤٤).

(٦) فخر الدِّين أبو الإمداد، الدِّمشقيُّ الحنفيُّ الصُّوفيُّ، أخصُّ تلاميذ الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ، وأكثرهم خدمة له واختصاصاً به، فقد لازم مشايخ عديدة ثمَّ اختصَّ بالشَّيخ النَّابلسيِّ حضراً وسفراً، فقرأ المعاني والبيان والنَّحو =

٣. عزُّ الدِّين المواهبيُّ (ت: ١١٤٨) [١].

٤. ابن جانك (ت: ١١٥٣هـ)[٢].

٥. ابن قولقز (ت: ١١٦٤هـ)[٣].

٦. شمس الدِّين الغزيُّ(ت: ١١٦٧هـ)[٤].

٧. نظام الدِّين البعليُّ (١١٧٧هـ)[٥].

٨. إمام الدِّين المغربيُّ (ت: ١١٨٥هـ)[٦].

٩. شمس الدِّين السَّفارينيُّ (ت: ١١٨٨هـ)[٧].

على شيخ الإسلام محمَّد الغزّيّ العامريّ، وعلى محمَّد أبي المواهب مفتي الحنابلة، ولازم دروس الشَّيخ عبد الغنيّ وقرأ عليه كتباً كثيرة، وكتب كثيراً من مؤلَّفاته بخطِّه الحسن، وسافر في خدمته في رحلته الحجازيَّة، وهو الَّذي بيَّض الرِّحلة الكبرى بإذن الشَّيخ، وكان الشَّيخ عبد الغنيّ شديد المحبَّة له والاعتناء به لنصحه في خدمته ومثابرته على الطَّاعة، أفرده بالتَّرجمة الشَّيخ مصطفى البكريُّ في رسالة سمَّاها (مرهم الفؤاد الشَّجيّ في مأثر الشَّيخ محمَّد الدُّكدكجيّ)، وممَّا يلفت النَّظر أنَّه ناسخ غالب كتب الشَّيخ عبد الغنيّ انظر: المرادي، سلك الدرر، (٤/ ٣٢)، وانظر: الغزّي، الورد الأنسي، (ل/١٣٨- ١٤٠).

(١) أبو المكارم، محمَّد بن عبد الجليل، الدِّمشقيُّ الحنبليُّ، البعليُّ الأصل، ولد ١١٠١هـ، تولَّى إفتاء الحنابلة في دمشق، وأجازله الشَّيخ بما يجوز له. انظر:الغزّي، الورد الأنسي، (ل/١٤٤- ١٤٥).

(٢) محمد بن محمد الدِّمشقيُّ، الشَّهير بالكنجيّ، كان إماماً في الأدب والموسيقى، له باع في النَّظم والنَّثر، من مؤلَّفاته: (الرِّضا بالمحبوب ومفرّح القلوب). انظر الغزّي، الورد الأنسي، (ل/١٤٢).

(٣) محمد بن أحمد، الحلبيُّ الدِّمشقيُّ بدر الدِّين، ولد في دمشق وأخذ عن الشيخ، ودفن في الدَّحداح. انظر الغزّي، الورد الأنسي، (ل/١٤٢).

(٤) محمَّد بن عبد الرَّحمن، صهر الشَّيخ، كان مفتي الشافعية بدمشق، مولده ووفاته فيها. من مؤلفاته: (ديوان الإسلام) و(تراجم لبعض رجال الحديث) وقد كان من أكابر الصُّوفيَّة، ونشأ بها وأخذ عن المتصدِّرين في دمشق. انظر: الغزّي، الورد الأنسي، (ل/١٤٨).

(٥) محمَّد بن عبد الله بن أحمد الطَّرابلسيُّ الأصل، الحنبليُّ أبو السَّادات، قرأ القرآن على الشَّريف ذيب، وأخذ عن الشَّيخ عبد الغني. انظر: الغزّي، الورد الأنسي، (ل/١٥٨- ١٥٩).

(٦) محمَّد بن عبد الكريم، ولد بفاس ١١٠٤هـ، وطلب العلم بها، ثمَّ قدم إلى دمشق وسمع (الفتوحات المكيَّة)، وأجاز له الشَّيخ بما يجوز له، وكان له معرفة بالطِّبّ وغيره، وتوفّي في دمشق انظر: الغزّي، الورد الأنسي، (ل/١٥٧- ١٥٨).

(٧) محمَّد بن أحمد بن سالم، أبو العون النَّابلسيُّ الحنبليُّ، عالم بالحديث والأصول والأدب، ولد في سفارين (من قرى نابلس) ورحل إلى دمشق فأخذ عن علمائها. وعاد إلى نابلس فدرس وأفتى، وتوفي فيها. انظر: الغزّي، (ل/١٤٠- ١٤١)، وانظر: الزركلي، الأعلام، (١٤/٦).

فهؤلاء هم بعض تلامذة الشَّيخ الذين أخذوا عنه والتفُّوا حوله ينهلون من علمه.

المطلب الرابع: مؤلَّفاته[1]

لقد ترك لنا الشَّيخ (رحمه الله) كنزاً عظيماً من المؤلَّفات المتنوِّعة، ما بين كتب ورسائل وشروح ودواوين شعر ورحلات، وقد تفاوتت ما بين رسائل صغار إلى مجلَّدات كبار.

فألَّف في علوم شتَّى، دلَّت على موسوعيَّته؛ إذ كتب في التَّصوُّف والعقيدة والفقه والحديث والتَّفسير والشِّعر والأدب، وغير ذلك.

ولا نعجب عندما نجد من ترجم للشيخ يشيد بهذه المؤلَّفات، فها هو كمال الدِّين الغزيُّ يفرد فصلاً كاملاً لها، ويقول: «اعلم أنَّ تآليف الأستاذ (قدَّس الله سرَّه) كثرت عدداً وكبرت مدداً، وعمَّت نفعاً وظرفت وضعاً، وتلقَّتها الأئمَّة الفحول بالتَّسليم والقبول»[2].

(١) انظر: فهرس كتب النَّابلسيّ، مخطوطة في مكتبة الأسد الوطنية برقم: (٥٩٥٢)، ضمن مجموع أوله: الكمالات الإلهيَّة لعبد الكريم الجيلي. (ل ٨٨- ٨٩)، وانظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، الحقيقة والمجاز، تحقيق: رياض عبد الحميد مراد، دمشق/ دار المعرفة، د(ط)، ١٩٨٩م. (ص/٢٦٦- ٢٨٠)، وانظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل٣٢٣- ٣٣٦)، وانظر: المرادي، سلك الدُّرر، (٣/ ٣٩-٤٣)، وانظر: البغدادي: هديَّة العارفين، (١/ ٥٩٠)، وانظر: الجبرتي (عبد الرحمن)، عجائب الآثار في التَّراجم والأخبار، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحيم، دار الكتب المصرية/ القاهرة، ط١٩٩٧م، (١/٢٦٣- ٢٦٤)، وانظر: كحالة (عمر رضا)، معجم المؤلِّفين (تراجم مصنِّفي الكتب العربيَّة)، دار إحياء التُّراث العربي/بيروت، د(ط)، (٥/٢٧١، ٢٧٢) وانظر: زيدان، تاريخ آداب اللُّغة العربيَّة، (٣/ ٣٤١- ٣٤٢)، وانظر: علاء الدِّين (بكري)، المسرد النَّقدي لمؤلفات الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، مجلَّة مجمع اللُّغة العربيَّة، مجلَّد: ٥٩، كانون الثاني/ ١٩٨٤م، (١/ ١٠٢)، وانظر: فنديك (إدورد)، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، صححه محمد علي الببلاوي، مطبعة الهلال/ مصر، ط١٨٩٦م، (ص/ ٢٠٤)، وانظر: سركيس (يوسف اليان)، معجم المطبوعات العربية والمعرَّبة، دار مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة، د(ط)، (٢/ ١١٣٢- ١١٣٥)، وانظر: البستاني (بطرس)، (دائرة المعارف)، دار المعرفة/ بيروت، د.(ط. ت)، (١١/ ٦١١- ٦١٤)، وانظر: محمد أديب النَّابلسيّ: دمشق الشَّام وصالحيَّتها، (ص/ ٢٠٤).

(٢) الورد الأنسي، (ل/٣٢٣)

ثمَّ يقول: مؤلَّفات بديعاتٌ محاسنُها*** محا سناهَا الدُّجى للقطبِ عبدِ غَنِي[١].

ومثله فعل المحبيُّ[٢] فقال: «وتآليفه تكاثر السُّحب المواطر، حشوُها فوائدُ، عُقْلةُ الأفكار، وقيدُ الخواطر»[٣]، وجعل البعض مؤلَّفاته من أعظم كراماته[٤].

أمَّا عدد هذه المؤلَّفات: فقد أوصلها كمال الدِّين الغزيُّ إلى قرابة ثلاثمئة مؤلَّف فقال: «قد بلغت زهاء ثلاثمئة مؤلَّف بل أكثر من ذلك، كما يعلمه من وجَّه وجهة التَّفتيش في تلك المسالك، وهي بين المجلَّد والمجلَّدين والثَّلاثة والكرَّاسة والأقلِّ والأكثر، عمَّ بها الانتفاع ومالت بها الألباب والطِّباع، في سائر البلاد والبقاع»[٥].

في حين لا نجد في الفهرس الَّذي كتبه الشَّيخ بنفسه في تصنيف مؤلَّفاته إلا سبعة ومئتي كتاب، ولعلَّ السَّبب يعود في ذلك إلى أنَّه حرَّر بعض هذه المؤلَّفات بعد كتابته لهذا الفهرس.

وأهمُّ ما يميِّز هذه المؤلَّفات كما يعبِّر بعضهم هو: الشَّعبية والشُّهرة الَّتي اكتسبتها، «فإنَّ كثيراً من مؤلَّفاته موزَّع في مكتبات العالم: من برنستون في أمريكا إلى باريس وبرلين وسراييفو إلى استانبول ودمشق، وإنَّ بعضها يصل عدد نسخه الخطِّيَّة إلى عشرين نسخة، ممَّا يدلُّ على رواجها على مدى ثلاثة قرون»[٦].

---

(١) المصدر السابق، (ل/٣٢٥)

(٢) (محمد أمين بن فضل الله، ١٠٦١ - ١١١١ هـ) الحموي الأصل، الدمشقي المولد والدار، الحنفي، مؤرخ، باحث، وأديب، تميز بإنشائه، نشأ بدمشق في كنف والده واشتغل بطلب العلم، فقرأ على الشَّيخ إبراهيم الفتال والشَّيخ رمضان العطيفي والشَّيخ عبد الغني النابلسي والشَّيخ علاء الدين الحصكفي مفتي دمشق وغيرهم، وأخذ طريق الخلوتية عن الشَّيخ محمد العباسي الخلوتي، اعتنى كثيراً بتراجم أهل عصره، فصنف (خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر) و(نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة)، و(قصد السبيل بما في اللغة من الدخيل) على حروف الهجاء، بلغ به الميم، وغيرها، وقد توفي في دمشق. انظر: المرادي، سلك الدرر، (١٠٢/٤).

(٣) نفحة الريحانة، (ص/١٣٧).

(٤) انظر: النبهاني، جامع كرامات الأولياء، (١٩٥/٢).

(٥) الورد الأنسي: (ل٣٢٥).

(٦) الجادر، في تحقيقه لكتاب: الصُّلح بين الإخوان، للشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، (ص/ ٢٤، ٢٥).

ولا عجب في ذلك فقد تسرَّبت مؤلَّفاته المخطوطة إلى أكثر المكتبات العامَّة في العواصم الإسلاميَّة والعربيَّة والأجنبيَّة، وعنيت المؤسَّسات الإسلاميَّة وبعض المستشرقين بطبع وتحقيق الكثير من مؤلَّفاته الصُّوفيَّة ودواوينه ورحلاته.

وكان في عصره جريئاً في أبحاثه، فقد ألَّف رسالتين كان لهما ضجَّة في العالم الإسلاميِّ، الأولى في سماع الآلات[١]، والثَّانية في شرب الدُّخان[٢]، حيث يوضِّح فيهما أحكام التَّحريم والتَّحليل، هذا وقد قام العديد من العلماء والباحثين وأصحاب المطابع القديمة بطبع ونشر وتحقيق العديد من مؤلَّفاته[٣]. ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ أكثر مؤلَّفاته (رحمه الله) ما يزال مخطوطاً، لم يخرج إلى النُّور[٤].

وسأقوم بذكر معظم هذه المؤلَّفات، ممَّا استطعت أن أصنِّفه حسب العلم الَّذي يندرج تحته[٥]، مفرِّقة بين المطبوع منها والمخطوط [٦].

---

(١) سمَّاها: إيضاح الدلالات في سماع الآلات، تحقيق: أحمد راتب حموش، دار الفكر/ دمشق، ط١/ ١٩٨١م.

(٢) سمَّاها: الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدُّخان.

(٣) ومن هؤلاء: عطا (عبد القادر أحمد)، محقق كتاب الفتح الرَّبَّاني والفيض الرَّحماني، دار التراث العربي/ القاهرة، ط١٩٨٥م، ومنهم أيضاً: المنجد (صلاح الدِّين)، محقق كتاب الإبريز في رحلة بعلبكّ والبقاع العزيز، منشورات المعهد الألماني/ بيروت، ط١٩٧٩م، ومنهم أيضاً حصريَّة (عزة)، محقق كتاب خمرة الحان ورنَّة الألحان شرح رسالة الشَّيخ أرسلان، مطبعة العلم/ دمشق، ط١٩٦٩م، وانظر غير هؤلاء كما يذكرهم : محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام، (ص/ ١٣٢- ١٣٥).

(٤) يقول الدكتور فيليب حتي: «ومن أعلام دمشق الجديرين بالذكر عبد الغنيّ النَّابلسيّ، العالم الصوفي، والسائح الجوال، الذي لاتزال معظم مؤلفاته مخطوطة غير منشورة» تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني)، (ص/ ٤٧٠) نقلاً عن هبة المالح، مقدمة كتاب جمع الأسرار في منع الأشرار من الطَّعن في الصُّوفيَّة الأخيار أهل التَّواجد بالأذكار للشيخ عبد الغني، دار نور الصباح/ دمشق، ط١/ ٢٠١٢م، (ص/ ٢١).

(٥) وقد صنف الشَّيخ بعض هذه المؤلفات في كتابه (الحقيقة والمجاز)، انظر: (ص/٢٦٦- ٢٨٠)، وانظر: عطا، التَّصوُّف الإسلامي، (ص/ ١١٤- ١٤٧) وانظر: جمال بك العظم، عقود الجوهر، (١/ ٥٦-٦٩).

(٦) ولمعرفة المؤلفات المطبوعة عدتُ إلى معاجم المطبوعات مثل: معجم المطبوعات العربيَّة، ليوسف إليان سركيس، كما عدتُ إلى الشَّابكة للبحث في دور النَّشر عن الكتب المطبوعة التي لم ترد في هذه المعاجم، أمَّا لمعرفة المخطوط فقد عدت إلى فهارس المخطوطات، مقدِّمةً فهرس دار الكتب الظَّاهريَّة (ضمن مطبوعات مجمع اللُّغة العربيَّة بدمشق)، وفهرس مكتبة الأسد الوطنية، وذلك لوجود هذه المخطوطات، ولاطلاعي على أرقام ورودها، وعدت إلى الفهرس الشَّامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، إعداد: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، =

أوّلاً: مؤلَّفات الشَّيخ في ميدان التَّصوُّف:

كتب الشَّيخ في التَّصوُّف فأبدع، فكانت مؤلَّفاته إمَّا شرحاً لكلام القوم، أو دفاعاً عن الصُّوفيَّة الكمَّل، أو بياناً لما عليه جهلة الصُّوفيَّة.

وقد احتلَّ التَّصوُّف المكان الأول من مؤلَّفات الشَّيخ، وشهرته فيه تفوق شهرته في العلوم الأخرى، وسأذكر المؤلَّفات الَّتي استطعت جمع أسمائها كالآتي:

أ. **المؤلَّفات المطبوعة:**

١. إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود[١].

٢. جمع الأسرار في منع الأشرار من الطَّعن في الصُّوفيَّة الأخيار أهل التَّواجد بالأذكار[٢].

٣. جواهر النُّصوص في حلِّ كلمات الفصوص[٣].

٤. الصُّوفيَّة في شعر ابن الفارض[٤].

٥. العقود اللُّؤلؤية في طريق السَّادة المولويَّة[٥].

٦. غاية المطلوب في محبَّة المحبوب[٦].

مؤسسة آل البيت/ مآب، د(ط. ت)، وإلى ذخائر التُّراث العربيّ الإسلامي لعبد الجبَّار عبد الرَّحمن، وهو دليل ببليوغرافي للمخطوطات العربية المطبوعة حتى عام ١٩٨٠م، ط١/١٩٨٣م.

وقد رمزتُ لفهرس دار الكتب الظاهرية ب (ف. ظ)، متْبِعَة هذا الرمز باسم التَّصنيف: تصوف، أو فقه حنفي، أو شعر...الخ، أمَّا فهرس مكتبة الأسد الوطنية فقد رمزتُ له ب (ف. مكتبة)، وذكرت أرقام ورود هذه المخطوطات في مكتبة الأسد، فما لم أجده ذكرتُ المواطن الأخرى الَّتي ذكَرَتْه، وأهمُّها فهرس الكتب التي صنَّفها الشَّيخ لمؤلَّفاته ورمزتُ لها ب (ف. نابلسي).

(١) ومعه: مسائل في التَّوحيد والتَّصوُّف، تحقيق: سعيد عبد الفتَّاح، دار الآفاق العربيَّة/ القاهرة، ط٢٠٠٣م.

(٢) تحقيق: هبة المالح، دار نور الصباح/ دمشق، ط١/ ٢٠١٢م.

(٣) القاهرة، مطبعة الزَّمان، ١٨٨٨م.

(٤) تحقيق: حامد عبود، مطبعة زيد بن ثابت/ دمشق، ١٩٨٨م.

(٥) تحقيق: بكري علاء الدِّين، دار نينوى/ دمشق، ط٢٠٠٩.

(٦) تحقيق: بكري علاء الدِّين، وشيرين دقوري، دمشق، دار شهرزاد الشَّام، ٢٠٠٧م.

٧. فضائل الشُّهور والأيَّام[١].

٨. مفتاح المعيَّة في دستور الطَّريقة النَّقشبنديَّة[٢].

ب. <u>المؤلَّفات المخطوطة:</u>

١. أنوار السُّلوك في أسرار الملوك[٣].

٢. بقيَّة الله خير بعد الفناء في السَّير[٤].

٣. تحقيق الذَّوق والرَّشف في معنى المخالفة الواقعة بين أهل الكشف[٥].

٤. التَّنبيه من النَّوم في حكم مواجيد القوم[٦].

٥. تنبيه من يلهو عن صحة الذِّكر بالاسم هو[٧].

٦. توثيق الرُّتبة في تحقيق الخطبة[٨].

٧. الجواب العليِّ عن حال الوليِّ[٩].

٨. الجواب المقصود عن سؤال: المعبود في صورة كلِّ معبود[١٠].

٩. الرَّدُّ المتين على منتقض العارف محيي الدِّين[١١].

١٠. ردُّ المفتري عن الطَّعن في الشُّشتريِّ[١٢].

---

(١) ومعه اللُّؤلؤ المكنون في حكم الإخبار عما سيكون، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١٩٨٦م.

(٢) تحقيق: جودة المهدي، الدار الجودية/ القاهرة، ط١/ ٢٠٠٨م.

(٣) ف. ظ. تصوف (١٢٧/١، برقم: ١٤١٧).

(٤) ف. نابلسي: (٨٨ ب).

(٥) ف. ظ. تصوف: (١/ ٢٥٩، برقم ٧٤٩٠).

(٦) ف. ظ. تصوف: (١/ ٣٢٢، برقم: ١٤١٨).

(٧) ف. ظ. تصوف: (٣٢٥/١، برقم: ١٣٧٧).

(٨) ف. ظ، تصوف: (١/ ٣٤٤، برقم: ١٣٧٧).

(٩) ف. ظ، تصوف: (١/ ٣٧٦، برقم: ٦١٠٠).

(١٠) ف. مكتبة: (مج: ١٥٥٨٨).

(١١) ف. ظ، تصوف: (٦١١/١، برقم: ٩٨٧٣).

(١٢) ف. ظ، تصوف: (٦١٣/١، برقم: ٤٠٠٨).

١١. الرَّدُّ على من تكلَّم في ابن عربيّ[١].

١٢. رسالة في الذَّبِّ عن الشَّيخ محيي الدِّين[٢].

١٣. رسالة في الكشف عن طريق الولاية[٣].

١٤. رسالة في معنى وحدة الوجود المحقِّقة عند أهل الكشف والشُّهود[٤].

١٥. الرُّسوخ في مقام الشُّيوخ[٥].

١٦. رفع الاشتباه عن علميَّة اسم الله[٦].

١٧. رفع الرَّيب عن حضرة الغيب[٧].

١٨. روض الأنام في بيان الإجازة في المنام[٨].

١٩. زبدة الفائدة في الجواب عن الأسئلة الواردة[٩].

٢٠. زهرة الحديقة في ذكر رجال الطَّريقة المحمَّديَّة والسِّيرة الأحمديَّة[١٠].

٢١. زيادة البسطة في بيان العلم نقطة[١١].

٢٢. السِّرُّ المختبي في ضريح ابن العربِّي[١٢].

٢٣. سند العارف النَّابلسيّ[١٣].

---

(١) ف. ظ، تصوف: (٦١٢/١، برقم: ١٤١٨).

(٢) ف. مكتبة: (مج: ١٧٩٢٥).

(٣) ف. ظ، تصوف: (٦٩٨/١، برقم: ٤٠٠٨).

(٤) ف. مكتبة: (مج: ١٩٠٣٤).

(٥) بروكلمان، (٨/ ٢٨٨).

(٦) ف. ظ، تصوف: (١/ ٧٣٥، برقم: ١٣٧٧).

(٧) ف. ظ، تصوف: (١/ ٧٣٦، برقم: ١٤١٨).

(٨) ف. ظ. تصوف: (١/ ٧٥٢، برقم: ٩١١٩).

(٩) ف. ظ. تصوف: (٧/٢، برقم: ٧٢١٠).

(١٠) ف. ظ. تصوف: (١٧/٢، برقم: ٧١٩١).

(١١) ف. ظ. تصوف: (٢/ ٢٢، برقم: ١٤١٧).

(١٢) ف. نابلسي: (٨٩أ).

(١٣) ف. ظ. تصوف: (٢/ ٦٤، برقم: ٤٠١١).

٢٤. شرح رسالة المسلك الجليّ في حكم شطح الوليّ[١].

٢٥. شرح فصوص الحكم[٢].

٢٦. شرح مرآة الوجود للشَّيخ أوحد الدِّين النُّوريّ[٣].

٢٧. الشَّمس على جناح الطَّائر في مقام الواقف السَّائر شرح قصيدة الشَّيخ الأكبر[٤].

٢٨. الصِّراط السَّويُّ شرح ديباجات المثنويّ[٥].

٢٩. صلاة عبد الغنيّ[٦].

٣٠. صورة سؤال الخلوتيَّة لعلماء الأزهر لما اعترض عليهم بعض المنكرين[٧].

٣١. الظِّلُّ الممدود في معنى وحدة الوجود[٨].

٣٢. الفتح المكيُّ واللَّمح الملكيُّ[٩].

٣٣. الفتوحات المدنيَّة في الحضرات المحمَّديَّة[١٠].

٣٤. قطرة السَّماء ونظرة العلماء[١١].

٣٥. كشف السِّرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض[١٢].

٣٦. كشف النُّور عن أصحاب القبور[١٣].

---

(١) وهو بخط المؤلف، ف. ظ. تصوف: (٢/ ١٦٠، ٤٠٠٨).

(٢) ف. ظ. تصوف: (٢/ ١٨٩، برقم: ١٥٠٢).

(٣) ف. نابلسي: (٨٨أ).

(٤) ف. نابلسي (٨٩ب).

(٥) ف. ظ. تصوف:(٢/ ٢٤٠، برقم: ٤٠٠٨).

(٦) ف. مكتبة: (مج: ١١١٨٩).

(٧) ف. ظ. تصوف: (٢/٢٦٠، برقم: ٤٣٠٤).

(٨) ف. ظ. تصوف: (٢/ ٢٨٥- ٢٨٦، برقم: ٥٩٢٩).

(٩) ف. ظ. تصوف: (٢/ ٣٤٧، برقم: ٧٤٧٩).

(١٠) وهو مخطوط من ثلاثة مجلدات في مكتبة الأسد، المجلد الأول برقم: ١٣٢٨، والمجلد الثاني برقم: ١٣٢٩، والمجلد الثالث برقم: ١٣٣٠، انظر: ف. ظ. تصوف، وضع محمد رياض المالح، ط١٩٨٧م، (٢/ ٣٦٧).

(١١) ف. مكتبة، (مج: ٦٩٧٩).

(١٢) ف. ظ، تصوف (٢/ ٥١٠، برقم٤٩٠٧ و٤٩٠٨).

(١٣) ف. ظ، تصوف، (٢/ ٥٢٣، برقم: ١٣٧٧).

٣٧. كوكب الصُّبح في إزالة ليل القبح[١].

٣٨. لمعة النُّور المضيَّة شرح الأبيات السَّبعة في الخمريَّة الفارضيَّة[٢].

٣٩. المعارف العينيَّة شرح العينيَّة الجيليَّة[٣].

٤٠. مفاتيح الفتوح[٤].

٤١. مناجاة الحكيم ومناغاة القديم[٥].

٤٢. نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرُّسوم في شرح مقامات السَّرهنديِّ المعلوم[٦].

٤٣. هتك الأستار في علم الأسرار[٧].

٤٤. هداية المريد ونهاية السَّعيد[٨].

٤٥. هديَّة الفقير وتحيَّة الوزير[٩].

٤٦. ورد الورود وفيض البحر المورود[١٠].

ثانياً: مؤلَّفات الشَّيخ في ميدان التَّوحيد:

تنوَّعت مؤلَّفات الشَّيخ في ميدان التَّوحيد، ليمتزج أغلبها مع روح التَّصوُّف، ما بين شروح لمنظومات في العقيدة، ورسائل بخصوص مسائل عقديَّة معيَّنة، وكتب يفصِّل فيها عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، وأخرى يردُّ فيه على المخالفين. وفيما يأتي أهم هذه المؤلَّفات، المطبوعة منها والمخطوطة.

---

(١) ف. مكتبة (مج: ١٧٩٦٥).

(٢) ف. ظ. تصوف:(٢/ ٥٨٣، برقم: ٧٩١٥).

(٣) ف. نابلسي: (٨٨أ).

(٤) ف. ظ. تصوف: (٢/ ٧٠٩، برقم: ٦٠٩٩).

(٥) ف. مكتبة: (برقم ١٠٢٢٩ و١٦٧٥٨).

(٦) ف. مكتبة: (مج: ٦٩٧٩).

(٧) بروكلمان، (٨/ ٢٨٨).

(٨) وفي بروكلمان: هداية: (٨/ ٢٨٨)، بداية: (٨/ ٢٩٩).

(٩) ف. ظ. تصوف (٣/ ١٠١، برقم: ٤٠٠٨).

(١٠) ف. ظ. تصوف: (٣/ ١٢٩، برقم: ٥٥٦٤).

أ. المؤلَّفات المطبوعة:

١. الأنوار الإلهيَّة في شرح المقدِّمة السَّنوسيَّة[١].
٢. تحريك سلسلة الوداد في مسألة خلق أفعال العباد[٢].
٣. ثبوت القدمين في سؤال الملكين[٣].
٤. الحديقة النَّديَّة شرح الطَّريقة المحمَّديَّة للبركويِّ[٤].
٥. خمرة الحان ورنَّة الألحان في شرح رسالة الشَّيخ أرسلان[٥].
٦. خمرة بابل وغناء البلابل[٦].
٧. رائحة الجنَّة شرح إضاءة الدُّجنَّة في عقائد أهل السُّنَّة[٧].
٨. الرَّدُّ على النَّصارى[٨].
٩. الفتح الرَّبَّانيُّ والفيض الرَّحمانيُّ، أو أسرار الشَّريعة[٩].
١٠. الكوكب السَّاري في حقيقة الجزء الاختياريِّ[١٠].
١١. لمعان الأنوار في المقطوع لهم بالجنَّة والمقطوع لهم بالنَّار[١١].
١٢. الوجود الحقُّ والخطاب الصِّدق[١٢].

---

(١) تحقيق عمر الشَّيخلي، دار الهدى والرشاد، دمشق، ط١/ ٢٠١٣م

(٢) ضمن مجموع: (وسائل التحقيق ورسائل التوفيق)، تحقيق: سامر عكَّاش، دار بريل للنشر في ليدن وبوسطن، ط/ ٢٠٠٩م.

(٣) تحقيق: سليم شبعانية، مكتبة دار الدّقّاق/ دمشق، ط٢٠١٥م.

(٤) مكتبة الحقيقة/ استانبول، ١٩٩٤م، د(ط).

(٥) (ضمن شروح رسالة الشَّيخ أرسلان في علوم التَّوحيد والتَّصوُّف)، تحقيق: عزَّة حصريَّة، مطبعة العلم/ دمشق، ط١٩٦٩م.

(٦) مكتبة جامعة ييل، ط/ ١٩٧٢م.

(٧) تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط٢٠١١/٢م،

(٨) تحقيق: محمد زينهم عزب، دار القلم للتُّراث/ القاهرة، ط١٩٩٢م.

(٩) تحقيق: انطونيوس شبلي، المطبعة الكاثوليكية/ بيروت، ١٩٦٠م.

(١٠) صححه محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، ط١٩٣١/١م.

(١١) مطبعة السَّعادة/ القاهرة، ١٩٥٣م.

(١٢) تحقيق: بكري علاء الدِّين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربيَّة، دمشق/ ١٩٩٥م.

ب. **المؤلَّفات المخطوطة:**

١. إسباغ المنَّة في أنهار الجنَّة[١].

٢. أنس الوافر في معنى من قال: أنا مؤمن فهو كافر[٢].

٣. بذل الإحسان في تحقيق معنى الإنسان[٣].

٤. بسط الذِّراعين بالوصيد في بيان الحقيقة والمجاز في التَّوحيد[٤].

٥. تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريِّ والماتريديِّ على خلق الاختيار[٥]

٦. التَّوفيق الجليُّ بين الأشعريِّ والحنبليِّ[٦]

٧. الجواب التَّامُّ عن حقيقة الكلام[٧].

٨. الحامل في الفلك والمحمول في الفلك في إطلاق النُّبوَّة والرِّسالة والخلافة والملك[٨].

٩. ردُّ الجاهل إلى الصَّواب في جواز إضافة التَّأثير إلى الأسباب[٩].

١٠. ردُّ الحجج الدَّاحضة على عصبة الغيِّ من الرَّافضة[١٠].

١١. رسالة تتعلَّق بالإنسان هل هو هذا الهيكل المخصوص أو غيره[١١].

١٢. رسالة في العقائد الإسلاميَّة[١٢].

١٣. شرح الإقليد الفريد في تجريد التَّوحيد[١٣].

---

(١) ف. نابلسي: (٩٠ ب).

(٢) ف. النَّابلسيّ: (٩١ ب).

(٣) ف. نابلسي: (٨٨ب).

(٤) ف. نابلسي: (٨٩ب).

(٥) ف. مكتبة: (٧٢٠٥)، وف. مكتبة: (مج: ١٤٠٢٥)، وهو المخطوط الذي أحققه.

(٦) ف. مكتبة: (٦٨٨١).

(٧) ف. مكتبة: (مج/ ٦٩٧٩).

(٨) ف. ظ. تصوف: (١/ ٤٠٣، برقم: ٤٠٠٨).

(٩) ف. مكتبة: (مج: ٦٠٩٩).

(١٠) ف. مكتبة: (مج: ٦٩٧٩).

(١١) ف. ظ. تصوف: (١/ ٦٢٩، برقم: ١٣٧٧).

(١٢) ف. مكتبة: (مج: ١٤١٢٣).

(١٣) ف. مكتبة: (٩٨٦٦).

١٤. صرف الأعنَّة إلى عقائد أهل السُّنَّة[١].

١٥. صفوة الأصفياء في بيان الفضيلة بين الأنبياء[٢].

١٦. غيث القبول هى في معنى (جعلا له شريكاً فيما آتاهما)[٣].

١٧. قلائد المرجان في عقائد الإيمان[٤].

١٨. القول الأبين في شرح عقيدة أبي مدين[٥].

١٩. اللَّطائف الأنسيَّة على نظم العقيدة السَّنوسيَّة[٦].

٢٠. المطالب الوفيَّة بشرح الفرائد السُّنِّيَّة[٧].

٢١. النَّفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة[٨].

٢٢. نور الأفئدة شرح المرشدة، أو شرح مرشدة الاعتقاد للسَّمرقنديِّ[٩].

ثالثاً: مؤلَّفات الشَّيخ في التَّفسير وعلوم القرآن

لم أقف على مؤلَّفات مطبوعة للشَّيخ في ميدان التَّفسير، إلَّا أنَّه يوجد بعض المؤلَّفات المخطوطة ومنها:

١. التَّحرير الحاوي شرح تفسير البيضاويِّ[١٠].

٢. بواطن القرآن ومواطن الفرقان[١١].

---

(١) ف. نابلسي: (٩٠ب).

(٢) ف. نابلسي: (٨٨ب).

(٣) ف. نابلسي: (٨٩أ).

(٤) ف. مكتبة: (٢٩٢٩).

(٥) ف. ظ. تصوف:(٢/ ٤٦٢، برقم: ١٣٧٧).

(٦) ف. مكتبة: (مج: ١٥٢٧١).

(٧) ف. مكتبة: (ج١: ٨٤٩٤)، (ج٢: ٨٤٩٥)، (ج٣: ٨٤٩٦)، (ج٤: ٨٤٩٧)، (ج٥: ٨٤٩٤)، (ج٦: ٨٤٩٩).

(٨) ف. مكتبة: (مج: ٤٠٠٩).

(٩) ف. مكتبة: (٦٥٨٨).

(١٠) ف. نابلسي، (٨٨أ).

(١١) ف. نابلسي، (٨٨أ).

٣. رفع الاختلاف عن كلامي القاضي والكشَّاف[١].

٤. كفاية المستفيد من علم التَّجويد[٢].

رابعاً: مؤلَّفات الشَّيخ في الفقه

لقد تنوَّعت المواضيع الفقهيَّة الَّتي كتب فيها الشَّيخ، على مذهب الحنفيَّة، ومن أهمِّ هذه المؤلَّفات:

أ. المؤلَّفات المطبوعة:

١. إبانة النَّصِّ في مسألة القَصِّ[٣].

٢. الأبحاث المخلَّصة في حكم كيِّ الحمِّصة، أو: المقاصد الممحَّصة في كيِّ الحمِّصة[٤].

٣. إيضاح الدِّلالات في سماع الآلات[٥].

٤. تحقيق القضيَّة في الفرق بين الرَّشوة والهديَّة[٦].

٥. التَّسعير، أو رسالة في مسألة التَّسعير[٧].

٦. خلاصة التَّحقيق في بيان حكم التَّقليد والتَّلفيق[٨].

٧. رشحات الأقلام شرح كفاية الغلام في أركان الإسلام[٩].

٨. صدح الحمامة في شروط الإمامة[١٠].

---

(١) ف. نابلسي، (٨٨أ).

(٢) ف. مكتبة، (٤٩٣٣).

(٣) الدار العربيَّة للموسوعات/ بيروت، ط/ ٢٠٠٧م.

(٤) تحقيق: سعود الشّريم، دار البشائر الإسلامية/ بيروت، ٢٠٠٧م.

(٥) تحقيق: أحمد راتب حموش، دار الفكر/دمشق، ١٩٨١م.

(٦) تحقيق: عبد الجليل العطا، دار النّعمان للعلوم/دمشق، ١٩٩٠م.

(٧) طبع ضمن كتاب عالم التُّراث لعبد الله محمد درويش، دار هشام/ دمشق، ١٩٨٤م.

(٨) تحقيق: محمد بدوي وهبة، مكتبة دار البيروتي/ دمشق، ١٩٩٠م.

(٩) تحقيق: محمد خالد الخرسة، د(ط. ت).

(١٠) تحقيق: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية / بيروت، ٢٠٠٨م.

٩. الصُّلح بين الإخوان في حكم إباحة الدُّخان[١].

١٠. كشف السِّتر عن فرضيَّة الوتر[٢].

١١. النِّعم السَّوابغ في إحرام المدنيِّ من رابغ[٣].

ب. <u>المؤلَّفات المخطوطة:</u>

١. الابتهاج بمناسك الحاجِّ[٤].

٢. إتحاف من بادر إلى حكم النُّوشادر[٥].

٣. أجوبة الإشكال المشهورة في الصَّلوات الإبراهيميَّة[٦].

٤. الأجوبة الأنسيَّة عن الأحاديث القدسيَّة[٧].

٥. الأجوبة البتَّة عن الأسئلة السِّتَّة[٨].

٦. إشراق المعالم في أحكام المظالم[٩].

٧. بغية المكتفي في جواز المسح على الخفِّ الحنفيِّ[١٠].

٨. تحصيل الأجر في حكم أذان الفجر[١١].

٩. تحفة الرَّاكع السَّاجد في جواز الاعتكاف في فناء المساجد[١٢].

١٠. تحفة النَّاسك في بيان المناسك[١٣].

---

(١) المكتبة السلفية، دمشق، ١٩٢٤م.

(٢) تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث/ القاهرة، ط١٩٦٩م.

(٣) تحقيق: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية/ بيروت ٢٠٠٨م.

(٤) ف. ظ. فقه حنفي: (٥/١، برقم: ٨١٨٩).

(٥) ف. ظ: مجاميع (١/ ٩٥، برقم: ١٧٧) وف. ظ. فقه حنفي: (١/ ٨ برقم: ٤٠١٠).

(٦) ف. ظ. فقه حنفي: (١٢/١، برقم: ١٧٧).

(٧) ف. ظ. فقه حنفي: (١٣/١ برقم: ٤٠٠٩).

(٨) ف. ظ. فقه حنفي(١٤/١ – ١٦، برقم: ٨١٨٩).

(٩) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ٦٤، برقم: ٣٨٦٧).

(١٠) ف. ظ. فقه حنفي: (١٠٩/١ – ١١٠، برقم: ٤٠١٠).

(١١) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ١٣٤، برقم: ٥٣١٦).

(١٢) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ١٤٠، برقم: ٤٠١٠).

(١٣) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ١٤٧، برقم: ٨١٨٩).

١١. تحقيق النَّظر في تحقيق النَّظر[١].

١٢. تخيير العباد في سكنى البلاد[٢].

١٣. تشحيذ الأذهان في تطهير الأدهان[٣].

١٤. تطييب النُّفوس في حكم المقادم والرُّوس[٤].

١٥. تكميل النُّعوت في لزوم البيوت[٥].

١٦. التَّنفير من التَّكفير في حقِّ من حرَّم نكاح المعتقة على الشَّريفة[٦].

١٧. جواب سؤال من القدس[٧].

١٨. جواب سؤال وردفي بيت المقدس[٨].

١٩. الجواب الشَّريف للحضرة الشَّريفة في أنَّ مذهب أبي يوسف هو مذهب أبي حنيفة[٩].

٢٠. الجوهر الكلِّيّ شرح عمدة المصلِّي[١٠].

٢١. دفع الضَّرورة عن حج الصُّرورة[١١].

٢٢. الرَّدُّ الوافي على جواب الحصكفيِّ في مسألة الخفِّ الحنفيِّ[١٢].

---

(١) ف. ظ. مجاميع: (١/ ١٠١، برقم: ١٧٧).

(٢) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ١٩٣، برقم: ٤٠٠٨).

(٣) ف. ظ. فقه حنفي: (١/١٠٩، برقم :٤٠١٠).

(٤) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ٢١٢-٢١٤، برقم: ٤٠١٠).

(٥) ف. ظ. مجاميع: (١/٦٤، برقم: ١١٤).

(٦) ف. ظ. مجاميع:(١/١٠٠، برقم ١٧٧).

(٧) والسُّؤال في مسألة في الطَّلاق، انظر: ف. ظ. فقه حنفي، (١/ ٢٦٠، ٢٦٢، برقم: ٤٠٠٩).

(٨) والسُّؤال عما كان يؤخذ من أهل الذِّمة القاطنين بالقدس الشَّريف زمن الفتح الإسلامي. انظر: ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ٤٠٠٩).

(٩) كتب النَّابلسيّ: (٩٠ ب).

(١٠) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ٢٧٣).

(١١) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ٣٣٨، برقم: ٤٠١٠).

(١٢) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ٣٦١، برقم: ٨١٨٩).

٢٣. رسالة سؤال وجواب في مسألة شرط الواقف[١].

٢٤. رسالة في طاحون خراب[٢].

٢٥. رفع العناد في حكم التَّفويض والإسناد[٣].

٢٦. سرعة الانتباه لمسألة الأشباه[٤].

٢٧. شرح الأشباه والنَّظائر[٥].

٢٨. الكواكب المشرقة في حكم استعمال المنطقة[٦].

٢٩. غاية الوجازة في تكرار الصَّلاة على الجنازة[٧].

٣٠. الغيث المنبجس في حكم المصنوع بالنَّجس[٨].

٣١. فتاوى النَّابلسيِّ[٩].

٣٢. فتح الانغلاق في مسألة عليَّ الطَّلاق[١٠].

٣٣. القول المعتبر في بيان النَّظر[١١].

٣٤. كشف الحظائر عن الأشباه والنَّظائر[١٢].

٣٥. نزهة الواجد في حكم الصَّلاة على الجنائز في المساجد[١٣].

---

(١) ف. مكتبة. (مج: ٦٩٧٩).

(٢) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ٣٨٦، برقم: ٤٠١٠).

(٣) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ٣٩٧ – ٣٩٨، برقم: ٤٠١٠).

(٤) ف. ظ. فقه حنفي: (١/ ٤١٣ – ٤١٤، برقم: ٤٠١٠).

(٥) ف. ظ. فقه حنفي (١/ ٤٢٤، برقم: ٧٢١١).

(٦) ف. مكتبة، (مج: ١٣٨٧٢).

(٧) ف. ظ. فقه حنفي (١/ ٥١٥، برقم: ٨١٩٨).

(٨) ف. ظ. فقه حنفي (١/ ٥٢٣، برقم: ٤٠١٠).

(٩) ف. ظ. فقه حنفي (٢/ ٤٨، برقم: ٢٦٨٤).

(١٠) ف. ظ. فقه حنفي (٢/ ٥٧، برقم: ٤٠١٠).

(١١) مكتبة الأسد: (مج:١١٢٤٢).

(١٢) ف. مكتبة: (١٣٧٢٩).

(١٣) ف. ظ. فقه حنفي (٢/٢٤٨ – ٢٤٩، برقم: ٨١٨٩).

٣٦. النَّسيم الرَّبيعيّ في التَّجاذب البديعيّ[١].

٣٧. نفض الجعبة في الاقتداء من جوف الكعبة[٢].

٣٨. نقود الصُّرر شرح عقود الدُّرر فيما يفتى به من أقوال الإمام زفر، للسَّيِّد أحمد الحمويِّ[٣].

٣٩. نهاية المراد في شرح هديَّة ابن العماد[٤].

خامساً: مؤلَّفات الشَّيخ في الحديث

أ- المؤلَّفات المطبوعة:

ذخائر المواريث في الدَّلالة على موضع الأحاديث[٥].

ب- المؤلفات المخطوطة:

١. الجواب عن عبارة وقعت في الأربعين النَّوويَّة في قوله: روينا[٦].
٢. رسالة في قوله عليه السَّلام: من صلَّى عليَّ واحدة صلَّى الله عليه بها عشراً[٧].
٣. كنز الحقِّ المبين في أحاديث سيِّد المرسلين[٨].
٤. مختصر الجامع الصَّغير[٩].

---

(١) ف. ظ. فقه حنفي (٢/٢٥٠، برقم: ٤٠١١).

(٢) ف. ظ. فقه حنفي (٢/ ٢٥٧، برقم: ٤٠١٠).

(٣) ف. ظ. فقه حنفي، (٢/ ٢٦٣، برقم: ٤٠٠٩).

(٤) ف. ظ. فقه حنفي، (٢/ ٢٦٥، برقم: ٦٦٦٣).

(٥) مطبعة جمعية النَّشر والتَّأليف الأزهريَّة/ القاهرة، ١٩٣٤م. وهو كتاب عظيم جمع فيه الشَّيخ أطراف كتب الحديث السِّتّ، بأسلوب خلا من التَّطويل مع إيجاز وسهولة في العبارة.

(٦) ف. نابلسي، (٩٠ب).

(٧) ف. نابلسي، (٩١ب).

(٨) ف. نابلسي، (٨٨أ)، وف. مكتبة. (٣٩٩٧).

(٩) ف. ش: حديث شريف،(٣/ ١٤٠٢).

سادساً: مؤلَّفات الشَّيخ في الشِّعر

أ- المؤلَّفات المطبوعة:

١. أراجيز[١].

٢. ديوان الحقائق ومجموع الرَّقائق[٢].

٣. ديوان الحقيقة[٣].

٤. شرح ديوان ابن الفارض[٤].

٥. شرح قصيدة النَّادرات العينيَّة للشَّيخ الجيليّ[٥].

٦. الطَّلعة البدريَّة شرح القصيدة المضريَّة[٦].

٧. كشف السِّرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض[٧].

٨. الكوكب المتلالي شرح قصيدة الغزاليّ[٨].

٩. منظومة أسماء الله الحسنى[٩].

١٠. منظومة كفاية الغلام في أركان الإسلام[١٠].

١١. نفحات الأزهار على نسمات الأسحار في مدح النَّبيّ المختار، أو بديعيَّة النَّابلسيّ[١١].

١٢. نفحة القبول في مدحة الرَّسول[١٢].

---

(١) ف. مكتبة. (مج: ١٢٥٧٥).

(٢) عبد الوكيل الدّروبي، دمشق/ ١٨٥٣م.

(٣) ف. ظ. تصوف: (٥٥٨/١، برقم: ٩٢٣٤).

(٤) المطبعة الشرفيَّة/ القاهرة، ١٨٨٧م بتصحيح: حماد الفيومي العجماوي.

(٥) تحقيق: يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م.

(٦) المطبعة العامرة / القاهرة، ١٨٤٨م.

(٧) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسَّسة الحلبي، القاهرة/ ١٩٧٢م.

(٨) تحقيق: صفوة السَّقا، مكتبة ربيع/ حلب، ط٢/ ١٩٦٢م.

(٩) تحقيق: محمد عبد الرَّحيم، مؤسَّسة عزّ الدِّين، بيروت، د(ط)، ٢٠٠١م.

(١٠) تحقيق: محمد خير المصري، (ضمن سلسلة إحياء التراث الإسلامي)، د(ط. ت).

(١١) دار عالم الكتب/ بيروت، د(ط. ت).

(١٢) تحقيق: فردوس نور علي حسين، دار الفكر العربي/ القاهرة، د(ط)،/ ١٩٩٩م.

ب- **المؤلَّفات المخطوطة:**

١. تخميس لاميَّة ابن الورديِّ[١].
٢. تخميستان[٢].
٣. تهليل[٣].
٤. ديوان الخطب[٤].
٥. ديوان الدَّواوين وريحان الرَّياحين في تجلِّيات الحجِّ المبين[٥].
٦. ديوان المدائح المطلقة والمراسلات والألغاز[٦].
٧. ديوان المديح[٧].
٨. ديوان عبد الغنيِّ[٨].
٩. شرح قصيدة البكريِّ[٩].
١٠. قصيدة شعريَّة[١٠].
١١. قصائد مختصرة في مدح النَّبيِّ[١١].
١٢. قصائد في التَّصوُّف[١٢].
١٣. قصيدة عبد الغنيِّ[١٣].

---

(١) ف. مكتبة، (٣٨٦٩).
(٢) ف. مكتبة، (١٦٧٧٧).
(٣) ف. مكتبة، (١٢٦٥٨).
(٤) ف. مكتبة، (٦٤٣٤).
(٥) ف. ظ. تصوف. (١/ ٥٥٩، برقم: ٧٢١٠).
(٦) ف. نابلسي. (٨٩/ب).
(٧) ف. ظ. تصوف. (١/ ٥٧٩، برقم: ٥٨١١).
(٨) ف. مكتبة. (مج: ٤٦٤٥ و٥٨٤٠).
(٩) ف. ظ. تصوف. (٢/ ١٩٥، ٦٠٩٩).
(١٠) ف. مكتبة. (٤١١٩).
(١١) ف. مكتبة. (مج: ١١٢٢٨).
(١٢) ف. مكتبة. (برقم: ١٠٦٦٨).
(١٣) ف. مكتبة. (مج: ١١١٨٩).

١٤. قصيدة في الأخلاق الحميدة[١].

١٥. قصيدة في التَّصوُّف[٢].

١٦. قصيدة في تعبير الرُّؤيا[٣].

١٧. قصيدة في الطَّاعون[٤].

١٨. قصيدة في مدح الشَّيخ أرسلان[٥].

١٩. قصيدة في مدح الشَّيخ الأكبر[٦].

٢٠. قصيدة في مدح الشَّيخ سعد الدِّين الجباويِّ[٧].

٢١. قصيدة همزيَّة[٨].

٢٢. القصيدة المنفرجة[٩].

٢٣. مقطَّعات شعريَّة وأراجيز[١٠].

٢٤. منظومة الدُّعاء بأسماء الله الحسنى[١١].

٢٥. منظومة في التَّوحيد[١٢].

٢٦. منظومة في مدح الشَّيخ أرسلان[١٣].

---

(١) ف. مكتبة. (مج: ٤٤٢٧).

(٢) ف. مكتبة. (مج: ٩٦٠٠).

(٣) ف. مكتبة. (مج: ٦٠٩٨).

(٤) ف. مكتبة. (مج: ١١٣٠٦).

(٥) ف. مكتبة. (١٨٠٤٣).

(٦) ف. مكتبة. (٣٨٧١).

(٧) ف. مكتبة. (٩٦٠٠).

(٨) ف. مكتبة. (١٣٨٧٢).

(٩) ف. مكتبة. (٨٧٥٤).

(١٠) ف. مكتبة. (مج: ١٤٤٩٥).

(١١) ف. ظ. (علوم القرآن، ٢/ ٣١٥، برقم: ١٠٦١١).

(١٢) ف. مكتبة. (مج: ١٦٧٤٣).

(١٣) ف. مكتبة. (مج: ١٨٠٤٣).

٢٧. منظومة في مدح سلاطين آل عثمان[١].

٢٨. منظومة لاميَّة[٢].

٢٩. نسمات أنسيَّة ونفحات قدسيَّة[٣].

٣٠. نفخة الصُّور ونفحة الزُّهور على أبيات قبضة النُّور للبكريِّ[٤].

سابعاً: مؤلَّفات الشَّيخ في الرُّؤيا

أ- المؤلَّفات المطبوعة:

١. تعطير الأنام في تعبير المنام[٥].

٢. تفسير الأحلام[٦].

٣. العبير في التَّعبير في أصول كيفيَّة تعبير الرُّؤيا في المنام[٧].

٤. قاموس تفسير الأحلام[٨].

ب- المؤلَّفات المخطوطة:

١. النَّوافح الفائحة بروائح الرُّؤيا الصَّالحة[٩].

ثامناً: مؤلَّفات الشَّيخ في الرَّحلات

أ- المؤلَّفات المطبوعة:

١. التُّحفة النَّابلسيّة في الرِّحلة الطَّرابلسيَّة أو رحلة النَّابلسيِّ إلى طرابلس الشَّام[١٠].

---

(١) ف. ظ. (تاريخ، ٢/ ١٢١، برقم: ٦٧٤٢).

(٢) ف. مكتبة. (مج: ١٤١٤٠).

(٣) ف. مكتبة. (مج: ١٧٨٧٤).

(٤) ف. ظ. (شعر، ٤١٥، برقم: ٦٠٩٩).

(٥) تحقيق: طه عبد الرَّؤوف سعد، المكتبة التَّوفيقيَّة/ القاهرة، د(ط)، ١٩٨٥م.

(٦) تحقيق: إبراهيم محمد الجمل، مكتبة القرآن/ القاهرة، د(ط)، ١٩٨٢م.

(٧) تحقيق: محمد عبد الرَّحيم، مؤسَّسة عز الدِّين/ بيروت، د(ط)، ١٩٩٦م.

(٨) مؤسَّسة الإيمان/ دمشق، د(ط)، ١٩٨٨م.

(٩) ف. نابلسي. (٩٠ب).

(١٠) تحقيق: هربرت بوسه، مكتبة الثقافة الدِّينية/ القاهرة، د(ط)، ١٩٨٥م.

٢. الحضرة الأنسيَّة في الرِّحلة القدسيَّة، أو رحلتي إلى القدس[١].

٣. الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشَّام ومصر والحجاز[٢].

٤. حلَّة الذَّهب الإبريز في رحلة بعلبكّ والبقاع العزيز[٣].

ب- <u>المؤلَّفات المخطوطة:</u>

١. الرِّحلة القدسيَّة [٤].

وأخيراً فهذه أهم المؤلَّفات للشَّيخ، علماً أنَّ هناك بعض المؤلَّفات منسوبة خطأً إليه (رحمه الله)[٥].

وهكذا:

فإنَّ نظرة عامَّة لما تركه لنا الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) تدلُّنا على جهاده في سبيل طلب العلم، فكانت جميع هذه المؤلَّفات دليلاً واضحاً على إنتاجه الزَّاخر والمتنوّع في مختلف العلوم والآداب والفنون والعلوم الإنسانيَّة والتَّطبيقيَّة، ولا سيَّما دواوينه

(١) تحقيق: أكرم حسن العلبي، دار صادر/ بيروت، د(ط)، ١٩٩٠م.

(٢) سبق ذكره.

(٣) تحقيق: صلاح الدِّين المنجد، النَّاشر: فرانتس شتاينر، ط١/ ١٩٧٩م.

(٤) ف. ظ. (تصوف، ١/ ٦٠٢، برقم: ٦٨٤٤).

(٥) ومنها: كتاب (الإشارات إلى أماكن الزِّيارات) الَّذي نسبه إليه العظم (جميل مصطفى) في كتابه: السِّر المصون في الذَّيل على كشف الظُّنون، (تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار البشائر الإسلامية/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٤م، (١٩٠/١))، والمؤلّف الحقيقي لهذا الكتاب هو أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي، وقد حقَّقتْه جانين سورديل، منشورات المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٥٣م، ومنها أيضاً: (مفاتيح القلوب في علم الحضور والغيوب) وقد ذكره البغدادي في (هديَّة العارفين، (١/ ٥٩٤))، وهذا الكتاب ليس للشَّيخ عبد الغنيّ إنما لأحد تلاميذه. انظر: بكري علاء الدِّين: المسرد النَّقدي، (ص/ ٣٦٢، ٣٦٣)، ومنها ما نسبته الباحثة هبة المالح في مقدمتها لتحقيق كتاب (كشف الأسرار)، فمع ما أفادته الباحثة من شمول ودقة في ذكر مؤلفات الشَّيخ والإشارة إلى أرقام ورودها في الفهارس، فقد نسبت للشَّيخ كتاب: (مختصر ما لا يعوَّل عليه في الطريق)، (انظر: ص/٤٧)، ولعلَّ الخلط جاء من أنَّ الشَّيخ عبد الغنيّ هو ناسخ هذا الكتاب؛ إذ نسخه عام١٠٨١هـ، ومؤلّفه الحقيقيُّ هو: الشَّيخ محيي الدِّين بن عربي. انظر: ف. ظ. (مجاميع: ٣٥١/٢).

الشِّعريَّة الخمسة ومذكراته عن رحلاته الخمسة، وما نسخه من مؤلَّفاته، كما أنَّ العديد من الباحثين اتَّخذوا الشَّيخ كعنوان لأطروحاتهم[1].

(1) انظر بعض هذه الأطروحات: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام، (ص/١٣٦، ١٣٧).

المطلب الخامس: خلوته ورحلاته

أوَّلاً: خلوته

يحدِّد لنا الغزيُّ توقيت بدء هذه الخلوة بسنة: ١٠٩١هـ/ ١٦٨٠م، وقد بلغ الشَّيخ حينها الأربعين من عمره، وقد تمَّت هذه الخلوة في دار الشَّيخ بسوق العنبرانيِّين، المواجهة للباب القبليِّ من جامع بني أميَّة، في القصر المطلِّ على ذلك السُّوق[١].

ويحدِّثنا المرادي في (سلك الدُّرر) عن خلوة الشَّيخ (رحمه الله) فيقول:

«وصدر له في أوَّل أمره أحوال غريبة وأطوار عجيبة، واستقام في داره الكائنة بقرب الجامع الأمويّ، في سوق العنبرانيِّين مدَّة سبع سنوات»[٢].

وفي أثناء هذه الخلوة أنتج لنا الشَّيخ مؤلَّفاً رائعاً هو: بواطن القرآن ومواطن الفرقان، نظماً على قافية التَّاء، وقد وصل فيه إلى سورة براءة بما يزيد على خمسة آلاف بيت[٣].

ويبدو أنَّ الشَّيخ كان يميل كثيراً إلى العزلة حينها، شأنه في ذلك شأن المتأمِّلين في أسرار الكون والحياة، وقد ذكر ذلك معاصره الرَّحالة إبراهيم بن عبد الرحمن الخياريّ المدنيّ[٤] (ت: ١٠٨٣هـ) عندما زاره الشَّيخ فقال: «وممَّن شملتنا لطافته، وحفَّتنا ظرافته، فجاد بالفضل وأتى بما هو له أهل: العلَّامة الشَّيخ عبد الغنيّ ابن المرحوم العلَّامة الفريد

(١) انظر: كمال الدِّين الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/ ٧٩).

(٢) (١/ ٣٨).

(٣) الورد الأنسي، (ل/ ٨٠).

(٤) (إبراهيم بن عبد الرحمن، ت: ١٠٨٣هـ): أحد المشاهير بالبراعة في الحديث والمعارف وفنون الأَدب والتاريخ أصله من مصر، وسكن المدينة، ورحل إلى الأستانة ودمشق، فصنف رحلة سماها (تحفة الأدباء وسلوة الغرباء) وتوفي بالمدينة، من مشايخه: السَّيِّد ميرماه البخاري المدني الحسني والذي انتفع منه في كتب الشيخ محي الدين بن عربي، والمحدث محمد ابن علاء الدّين البابلي. انظر: المحبي، خلاصة الأثر، (١/ ٢٥).

الفهَّامة المجيد الشَّيخ إسماعيل، النَّابلسيُّ ثم الدِّمشقيُّ... الَّذي رأى أنَّ الخلطة بالنَّاس من الضَّياع، والإقبال على الله بملازمة الخلوة في البيت والانجماع عن النَّاس طريقاً ذا اتِّساع... فلقد قيل: المؤانس والجليس كتابٌ تلهو به إن ساءك الأصحاب، لا مفشياً سراً إن استودعته، وتنال منه حكمة وصواباً، وقيل أيضاً من لزم العزلة دام العزُّ له»، ثمَّ يشير الرَّحالة إلى عزلة الشَّيخ فيقول: «فأنشدني من فصيح لفظه أوَّل ما لقيني للسَّلام عليَّ، وقد عدَّ ذلك كثير منهم خصوصيَّة لنا، فإنَّه يمضي عليه العامان ولا يبرز من بيته، ولا يجتمع به فيه من قصده»[(١)].

وهكذا فقد كانت العزلة محبَّبة إلى الشَّيخ في مرحلة من مراحل حياته، إلَّا أنَّ هذه العزلة لم تكن سلبيَّة، بل كانت بداية انطلق منها إلى عالم الدَّعوة والدَّلالة إلى الله تعالى بالقال والحال، فقد حصل من بعدها الفتح العظيم الَّذي تجلى بمؤلَّفات الشَّيخ، والعلم الزَّاخر الَّذي تركه لنا على كافَّة الأصعدة، ويشير إلى ذلك المحبِّيّ فيقول عن الشَّيخ: «وقد انقبض حيناً عن النَّاس، وعدَّ الوحشة من الإيناس، وانعكف على دواوينه، وكَلِف بالعلم وأفانينه، ثم نبَّه جفنه بعض انتباهة، فطار في أفق الشَّام في نزاهة ونباهة، وسافر ذكره للرُّكبان زاداً، كما أقام فضله للوارد عتاداً»[(٢)].

(١) تحفة الأدباء وسلوة الغرباء،(١/ ١٢٣)، نقلاً عن: مطلوب، العارف عبد الغني النابلسي، (ص/٤٦- ٤٨).
(٢) نفحة الريحانة، (٢/ ١٣٨).

ثانياً: رحلاته

كان الشَّيخ عبد الغنيِّ محباً للرِّحلة، وله رحلات كثيرة، زار فيها معظم أجزاء العالم الإسلاميِّ، وفي كلِّ هذه الرَّحلات وفي كلِّ هذه الأقطار والبلدان الَّتي زارها كان دائم الاتِّصال بالعلماء سيَّما الصُّوفيَّة منهم، يأخذ عنهم ويأخذون عنه، وقد ألَّف الشَّيخ كتباً كثيرة في هذه الرَّحلات، غير أنَّه لم يعن في هذه الكتب بوصف المدن والمشاهد والأماكن التي زارها من النَّواحي التَّاريخيَّة والجغرافيَّة والأثريَّة، وإنَّما عني -شأنه بذلك شأن غيره من الرَّحَّالة في العصر العثمانيِّ-بوصف تجاربه الصُّوفيَّة الشَّخصيَّة واتِّصالاته بأعلام الفكر والأدب والتَّصوُّف الَّذين قابلهم، فلهذا فإنَّ رحلاته تلقي أضواء كثيرة على الحياتين الدِّينيَّة والثَّقافيَّة في بلدان الشَّرق الإسلاميِّ على عصره، وقد كانت هذه الرَّحلات أنموذجاً احتذاه الرَّحَّالة من العلماء والأدباء الَّذين أتوا بعده مثل: تلميذه الرَّحالة مصطفى البكري[(١)]، والرَّحالة والأديب المصريُّ مصطفى أسعد اللَّقيمي[(٢)].

ولربَّما تنوَّعت أهدافه من هذه الرَّحلات كزيارة الأولياء والصَّالحين، والاجتماع بأهل الصَّلاح والدِّين، والتَّباحث مع علماء هذه الأمصار، أضف إلى ذلك الاستمتاع بالنُّزه في البساتين والغيطان، والتَّمتع بجمال الطَّبيعة[(٣)].

---

(١) مصطفى بن كمال الدين (١٠٩٩- ١١٦٢هـ) الصِّدِّيقي الدِّمشقي، الحنفي مذهباً، الخَلْوَتي طريقةً، متصوف رحالة، ولد بدمشق واشتغل بطلب العلم فيها، فقرأ على الشَّيخ عبد الرحمن السليمي، والشَّيخ محمد أبي المواهب الحنبلي وغيرهم، ولازم الشَّيخ عبدالغني النابلسي وقرأ عليه كتباً للشيخ محيي الدين ابن عربي، أما تصانيفه: فقد بلغت كما حققها المرادي: مئتين واثنين وعشرين مؤلفاً منها: مجموع رسائل رحلاته، ومنها (السُّيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد) و(الذَّخيرة الماحية للآثام في الصلاة على خير الأنام)، وغيرها. انظر: المرادي، سلك الدرر، (٤/ ١٢٠).

(٢) انظر: الشَّيَّال، الحركات الإصلاحيَّة، (٢/ ٨٢، ٨٣). ومصطفى أسعد بن أحمد اللقيمي الشافعيّ: من الشعراء الكتاب. ولد ونشأ في دمياط، وحج، وسكن دمشق إلى أن توفي، نسبته إلى لقيم (بالطائف)، من كتبه (موانح الأنس بالرحلة لوادي القدس) و(لطائف أنس الجليل في تحائف القدس والخليل) و(الحلة المعلمة البهيجة بالرحلة القدسية المهيجة). انظر: الزركلي، الأعلام، (٧/ ٢٣٠).

(٣) انظر: مراد (رياض عبد الحميد)، في تحقيقه لكتاب الحقيقة والمجاز للشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، (ص/١١).

وإذن فقد كان (رحمه الله) محبًّاً للسِّياحة ملازماً لها كما يقول الغزّيُّ عملاً بقوله تعالى:﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾[الأنعام: ١١] فقام بخمس رحلات يمكن ترتيبها كالآتي[١]:

١. رحلته إلى الأستانة عاصمة الدَّولة عام ١٠٧٥هـ، وهو ابن خمس وعشرين سنة، والَّتي يحدِّثنا عنها المراديُّ فيقول: «ارتحل أوَّلاً إلى دار الخلافة في سنة خمس وسبعين وألف، فاستقام بها قليلاً»[٢].

٢. رحلته إلى البقاع وجبل لبنان عام ١١٠٠هـ، وسجَّلها في كتاب سمَّاه: (الذَّهب الإبريز في رحلة بعلبكَّ والبقاع العزيز)، والَّتي كان قصده منها زيارة ما فيها من الأولياء والصَّالحين، ورؤية الأصحاب والأحباب هناك[٣]، وتعدُّ هذه الرِّحلة من كتب الأدب الجغرافيِّ المهمَّة، فقد حاول الشَّيخ ضبط أسماء كثير من القرى والمدن والأماكن التي زارها، ونبَّه إلى أنَّ أسماء بعض هذه الأماكن تحرفه العامة؛ لأنَّ ألسنتهم تميل إلى إمالة بعض الحروف كأهل بعلبكَّ[٤].

٣. رحلته إلى بيت المقدس وبلدة إبراهيم الخليل عام ١١٠١هـ، وسجَّلها في كتاب سمَّاه: (الحلل السُّندسيَّة في الرِّحلة القدسيَّة).

٤. رحلته إلى مصر والشَّام والحجاز، وهي الرِّحلة الكبرى عام ١١٠٥هـ، وقد استغرقت ٣٨٨ يوماً، وسجَّلها في كتاب سمَّاه: (الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشَّام ومصر والحجاز) وهي الرِّحلة الَّتي حجَّ فيها.

٥. رحلته إلى طرابلس الشَّام عام ١١١٢هـ، وهي في الثَّانية والسِّتِّين من عمره، ووصف أخبارها في كتاب سمَّاه: (التُّحفة النَّابلسيّة في الرِّحلة الطَّرابلسيَّة).

---

(١) انظر: عطا، التَّصوُّف الإسلامي، (ص/ ٩٨).

(٢) المرادي، سلك الدُّرر، (٣/ ٣٨)، فالمقصود من دار الخلافة: استانبول، خلافاً لمن ظنَّ أنَّها بغداد. انظر تحقيق ذلك عند: صلاح الدِّين المنجِّد في مقدمته على كتاب: حلة الذَّهب الإبريز، (ص/ ١٤).

(٣) انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، حلة الذهب الإبريز، (ص/٥٦).

(٤) انظر: المنجد، مقدمة رحلة الذَّهب الإبريز، (ص/ ٣٤).

٦. وبعد عودته من هذه الرِّحلة سنة ١١١٢هـ، لم يترك دمشق حتى مات فيها سنة ١١٤٣هـ.

وبعد: فإنَّ هذه الرَّحلات الَّتي قام بها الشَّيخ (رحمه الله) تقدِّم مادَّة غزيرة عن المناطق الَّتي زارها، والحياة الاجتماعية الَّتي كان النَّاس عليها في هذه المناطق، لذا فإنَّ الكتب الَّتي قيَّد بها رحلاته تلك «تحفل بكمِّيَّة هائلة من المعلومات في مجالي الحضارة والتَّاريخ، تستحقُّ معها فحصاً دقيقاً»[١].

(١) كراتشكوفسكي (أغناطيوس)، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: صلاح الدِّين عثمان هاشم، د(ط. ت)، (٢/ ٧٥٨).

المطلب السَّادس: مكانته العلميَّة والاجتماعيَّة، وثناء العلماء عليه

لقد عُرف الشَّيخ بنهمه للعلم والمعرفة منذ نعومة أظفاره، وممَّا يسَّر عليه ذلك وجود مكتبة ضخمة ورثها عن أجداده، ويدلُّ على ذلك العدد الضَّخم من المراجع التي عاد إليها في مؤلَّفاته، فمثلاً: التَّفاسير الَّتي رجع إليها وسجَّلها في كتابه: (برهان الثُّبوت)[١] هي عدد يفوق الثَّلاثين مرجعاً في التَّفسير، منها ما هو مطبوع ومنها ما لايزال مخطوطاً، ومثل هذا العدد في باب واحد من أبواب العلم يندر أن يكون من مقتنيات شخص واحد في عصره[٢].

وقد كان والده يميّزه في حال صغره على جميع إخوته، ويقول: «إنّي أرى فيك بوارق الفضل لائحة»، وختم القرآن وسنُّه نحو خمس من السِّنين، وكان له ميل إلى العبادة والتَّنسُّك، وكان مع صغر سنِّه يحضر دروس والده وغيره، ودليل ذلك أنَّه كان يحضر دروس شيخ الإسلام النَّجم الغزّي، في صحيح البخاريّ، تحت القبَّة في الجامع الأمويّ، ودخل في عموم إجازاته، فالنَّجم الغزّيُّ لمَّا توفّي كان عمر الشَّيخ عبد الغنيّ اثنتا عشرة سنة، ولمَّا بلغ الشَّيخ عشراً من السِّنين حفظ كثيراً من المقدِّمات والمنظومات في فنون عديدة: كالألفيَّة في النَّحو، والشَّاطبيَّة في القرآن، والجزريَّة في التَّجويد وغيرها، كما أنَّه نظم الشِّعر وعمره اثنا عشرة سنة؛ لأنَّه رثى والده الَّذي توفّي سنة ١٠٦٢هـ، وروى عن والده في هذا السِّنّ الحديث والفقه والتَّفسير وكتب الشَّيخ الأكبر، ثمَّ برع في سائر العلوم والفنون، وتفوَّق على أقرانه قبل أن يبلغ العشرين من السِّنين[٣]، كما أنَّه ولي تدريس (السَّليميَّة) في صالحيَّة دمشق[٤].

---

(١) كتاب (برهان الثبوت في تبرئة هاروت وماروت)، تقديم محمد رشيد راغب القباني، تحقيق: عمر أحمد زكريا، دار البشائر الإسلامية/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٨م.

(٢) انظر: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشَّام، (ص/ ٨٤).

(٣) انظر: الغزّي، الورد الأنسي، (ل/٧٣- ٧٤).

(٤) انظر: الغزّي، الورد الأنسي، (ل/١٠١).

أمَّا مكانته الاجتماعيَّة فقد كان -كما يخبرنا كمال الدين الغزِّي- قريباً من النَّاس- سيما الفقراء والمساكين- يتودَّد إليهم بأخلاقه السَّمحة، ويمازحهم بحسن كلامه، ويتكلَّم مع الأطفال الصِّغار ويؤويهم إليه، كما كان يقضي حوائج المحتاجين عند الحكَّام، وعندما ترفع إليه الدَّعاوى الشَّرعيَّة فإنه يحاول أن يصلح بين المتخاصمين، ومن أخلاقه أنَّه يجيب من دعاه إلى ضيافة ونحوها، ويقبل الهديَّة ويدخل السرور إلى قلوب الفقراء إذا قدموا عليه[١].

وقد نال الشَّيخ الثَّناء بما منحه الله تعالى من مكانة علميَّة واجتماعيَّة مرموقة، لذا نجد كل من ذكر الشَّيخ من العلماء والمؤرِّخين قد أشادوا بهذه المكانة:

فالمراديُّ بعد أن يمدح الشَّيخ في (سلك الدُّرر) يقول:

«وعلى كلِّ حال: فهو الَّذي لا تستقصى فضائله بعبارة، ولا تحصر صفاته وفواضله بإشارة، والمطوِّل في مدح جنابه مختصر جداً، والمكثر في نعت صفاته مقلٌّ ولو بلغ نهايةً وحدَّاً»[٢]، والجبرتي[٣] يقول عنه: «الإمام الكبير والأستاذ الشَّهير، صاحب الأسرار والأنوار»[٤].

وأما صاحب (منتخبات التَّواريخ لدمشق) فيقول عن الشَّيخ: «... وبالجملة فلم يأت بعد ابن العربيِّ الأندلسيِّ أجلَّ منه في فهم علوم الحقيقة والإشارات...»[٥]

---

(١) انظر: الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/٩٥).

(٢) (٣/ ٣٦).

(٣) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي: (١١٦٧ - ١٢٣٧هـ)،مؤرخ مصر، ومدوّن وقائعها وسير رجالها، في عصره، وقد ولد في القاهرة وتعلم في الأزهر، وولي إفتاء الحنفيَّة في عهد محمد عليّ، من كتبه: (عجائب الآثار في التراجم والأخبار) ويعرف بتاريخ الجبرتي، وله (مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس) ونسبة الجبرتي إلى (جبرت) في بلاد الحبشة. انظر: الزركلي، الأعلام، (٣/ ٣٠٣).

(٤) عجائب الآثار، (١/ ٢٦٣).

(٥) الحصني (محمد ديب آل تقي الدِّين)، منشورات دار الآفاق الجديدة/ بيروت، ط١/ ١٩٧٩م، (٢/ ٦٢٨).

وهكذا فقد نال الشَّيخ شعبيَّة واسعة في عصره، فكان محطَّ أنظار الجميع من عامَّة النَّاس والعلماء وطلبة العلم، فكان «من الَّذين فُرضت مكانتهم فرضاً على العصر، بحيث لا يستطيع أحد أن يماري في احترامه، ولا في قدرته في الدِّفاع عن الإسلام والمسلمين»[1].

(1) عطا، التَّصوُّف الإسلامي، (ص/ ١٤٩).

المطلب السَّابع: مذهبه العقديُّ وموقفه من علم الكلام:

أولاً: مذهبه العقدي

وأقصد بمذهبه العقديِّ كونه أشعريًّاً أم ماتريديًّاً، والحقيقة: أنَّ مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية جلُّها يعود إلى خلاف لفظيٍّ، والشَّيخ (رحمه الله) لا يصرّح في حدود ما اطَّلعت عليه من مؤلَّفات مخطوطة أو مطبوعة بمذهبه في العقيدة، مع أنَّه حريص دوماً على التَّعريف بمذهبه الفقهيِّ، وبطريقته الصُّوفيَّة، ففي التَّعريف بنفسه: يذكر أنَّه الحنفيُّ، القادريُّ، النَّقشبنديُّ[1]، أمَّا في العقيدة فلم يذكر مرَّة أنه الماتريديُّ، أو الأشعريُّ، بل إنَّه حريص في المسائل العقديَّة على التَّوفيق بين الأشاعرة والماتريديَّة، وكون الخلاف بينهما لفظيًّاً.

ولا يخفى أنَّ تحديد مذهبه العقديِّ بدقَّة يحتاج إلى استقراء تامٍّ لموقفه من المسائل الخلافيَّة بين الأشاعرة والماتريديَّة، ولا أدَّعي أنَّني قمت بذاك الاستقراء التَّام، وذلك أنَّ هناك مؤلَّفات عقديَّة لم أستطع الوقوف عليها، إلَّا أنَّني يمكنني في حدود ما اطَّلعت عليه أن أسجِّل الاستنتاجات الآتية:

أوَّلاً: مؤيدات كونه ماتريدياً

١. ما اشتهر بأنَّ أغلب الحنفيَّة بالفقه هم ماتريديَّة في العقيدة، والشَّيخ عبد الغنيِّ حنفيُّ المذهب في الفقه بلا ريب، ممَّا يوحي بأنَّه ماتريديٌّ في العقيدة.
٢. بعض العبارات التي يوردها توحي بأنَّه ماتريديٌّ ومنها:

(١) يذكر ذلك في أغلب مؤلفاته، انظر مثالاً على ذلك: تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ٦١). كما يقول في بيان مذهبه الفقهي: إمامنا هو الإمام الأعظم ... أبو حنيفة الفتى المعظَّم. ديوان الحقائق، (ص/١٠٦).

ما ذكره عند الحديث عن تكليف الصَّبيِّ العاقل فقال: (وفي رواية عن الشَّيخ أبي منصور الماتريديِّ من أئمَّة أهل السُّنَّة في الصَّبيِّ العاقل: أنَّه يجب عليه معرفة الله تعالى، وعلى هذا لا فرق بيننا وبين المعتزلة من حيث الأحكام، بل من حيث إنَّ العقل مستقلٌّ بالإيجاب عندهم وعندنا لا يستقلُّ)[١]، فقوله: (بيننا) و(عندنا) يقصد الماتريديَّة.

ومنها أيضاً أنَّه آثر استعمال مصطلح (الاختيار) على مصطلح (الكسب) في عنوان الرِّسالة التي نحققها، وهو المصطلح الذي استعمله الماتريدية كما سيتبين عند الحديث عن مصطلحات البحث[٢].

ومنها أنَّه اختار مذهب الأشعري في مسألة الكسب لما رآه موافقاً لمذهب الماتريدي في المسألة[٣]، وهو دليل على انتمائه إلى المدرسة الماتريدية أصالةً.

٣. اختياره لرأي الماتريديَّة في بعض المسائل الخلافيَّة بينهم وبين الأشاعرة، ومنها صفات الأفعال، وقد اختار رأي الماتريديَّة بأنَّها قديمة، يقول الشَّيخ: «وأمَّا حضرة أفعاله تعالى فهيَ كثيرةٌ أيضاً لا تعدُّ ولا تحصى، وهي أنواع التَّكوين للعالم، كالتَّخليق والتَّرزيق والإعطاء والمنع والإحياء والإماتة والإعزاز والإذلال وغير ذلك ممَّا يطول ذكره، وكلُّها عندنا قديمةٌ أزليَّةٌ أيضاً...» [٤]، كما يقول: «والتَّحقيق أن نقول كما هو مذهبنا بأنَّ صفات الله تعالى كلَّها قديمة، سواء كانت صفات ذات أو صفات أفعال، وأنَّ التَّكوين صفة لله تعالى قديمة أزلية...» [٥].

٤. شرح متون عقديَّة ماتريديَّة، مثل شرحه لمرشدة الاعتقاد للسَّمرقنديِّ.

---

(١) رائحة الجنة، (ص/٣٢).

(٢) انظر: (ص/ ١٠٣)

(٣) انظر: (ص/ ٣٩٠)

(٤) وسائل التحقيق ورسائل التوفيق، (ص/١٣).

(٥) قلائد المرجان في عقائد الإيمان، (ل ٦٤/أ).

ولعلَّ ما سبق من أسباب دعا بعض الباحثين إلى إدراج اسم الشَّيخ ضمن أعلام المدرسة الماتريديَّة[١].

ثانياً: مؤيدات كونه أشعريَّاً:

١. شرحه لمتون ومنظومات في عقيدة الأشاعرة، كما فعل في شرحه للمقدمة السَّنوسيَّة، في كتابه: (الأنوار الإلهيَّة شرح المقدِّمة السَّنوسيَّة)، وكشرحه لمنظومة إضاءة الدُّجنَّة للمقَّري الأشعريِّ، والَّتي أسماها (رائحة الجنَّة شرح إضاءة الدُّجنَّة في عقائد أهل السُّنَّة).

٢. اختياره لرأي الإمام الأشعريِّ في بعض المسائل العقديَّة، إمَّا تصريحاً كما في مسألة الكسب؛ حيث صرَّح باختياره الكسب الأشعريَّ في المخطوط فقال: «فإنّي شرحتُ كتابَ (الطَّريقةِ المحمَّديةِ) للعلَّامةِ البركليِّ الرُّوميِّ (رحمَهُ اللهُ تعالَى) ومشيتُ في شرحِي لهُ على مذهبِ الشَّيخ الأَشعريِّ في مسألةِ خلقِ الجزءِ الاختياريِّ...» [٢]

أو تلميحاً كما في مسألة التَّحسين والتَّقبيح الشَّرعيِّ فها هو يقول: في الرِّسالة الأولى من (وسائل التَّحقيق ورسائل التَّوفيق): «ولا شكَّ أنَّ التَّحسينَ والتَّقبيحَ عندَ أهلِ السُّنَّة شرعيَّان لا عقليَّان، كما هو مفصَّلٌ في علمِ الأصولِ»[٣].

<u>التَّرجيح:</u>

إنَّ انتساب الشَّيخ للحنفيَّة، واضح جليٌّ، يدلُّنا على ذلك ولاؤه للمذهب الحنفي في الفقه، كما أنَّ ما ذكرتُه من أسباب تجعل الكفَّة راجحة بكونه ماتريديَّاً، إلا أنَّ سكوت

(١) انظر أستاذنا الدكتور: حسان القاري، الإمام الماتريدي، (ص/ ٥٢٨).
(٢) انظر: (ص/ ٣٩٠)
(٣) (ص/٩).

الشَّيخ عن التَّصريح بذلك يجعل الباحث يقف عند ما وقف عنده، إذ لم ينسب نفسه إلى أيِّ المذهبين. والله أعلم.

وأخيراً فنحن أمام شخصيَّة موسوعيَّة، فالشَّيخ (رحمه الله) هو الفقيه والمفسِّر وعالم الكلام، وهو السَّاعي في حاجات النَّاس والمحبوب عندهم، وهو القاضي المهاب، وهو الأديب والشَّاعر المرهف، وهو قبل كلِّ ذلك: العارف بالله تعالى، والشَّارح الصُّوفيُّ الذي تشهد مؤلَّفاته برسوخ قدمه في طريق القوم.

وإننا وبعد دراسة عصر الشَّيخ وشخصيَّته، يمكننا أن نستنتج أثر العصر الذي بدا واضحاً على هذه الشخصية من عدَّة جوانب من أهمها:

١. **مؤلَّفاته:** إذ بدا أثر العصر واضحاً عليها من جانبين: الأول: أنها اشتملت على الشُّروح، شأنها في ذلك شأن أغلب المصنَّفات في ذلك العصر الذي سمِّي (عصر الشُّروح والحواشي). والجانب الثاني هو في موضوعات هذه المؤلفات التي تنوعت وعكست ثقافة العصر الذي عاش فيه الشَّيخ، مع تميز هذه المؤلفات عن غيرها بموضوعات جديدة ومتنوعة في كافة المجالات.
٢. **مذهبه الفقهي:** وهو المذهب الحنفي الذي كان منتشراً في ظل الدَّولة العثمانية آنذاك.
٣. **مكانته الاجتماعية:** التي نالها في ظل تشجيع الدَّولة العثمانيَّة للصُّوفيَّة عموماً، في ذلك العصر.

ثانياً: موقفه من علم الكلام

علم الكلام: هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدِّينيَّة بإيراد الحجج ودفع الشُّبه[1].

إلا أنَّ المطَّلع على (ديوان الحقائق) للشَّيخ عبد الغنيّ، يجد أنَّه ينهى عن الخوض في علم الكلام فينقل نهي السَّلف عنه، ويقول:

منْ رَأى فلسفةً حمقَى مزخرفةً بادتْ بسيفٍ منَ الإسلامِ هزَّازِ

علمُ الكلامِ الَّذي باعُوا بهِ وشرَوا منَ الكلامِ كثيراً بيع بزَّاز

وقدْ نهَى السَّلف الماضُون عنهُ وهُم لمْ ينتَهوا حيثُ لايغزوهمُ غازِ

وأشدُّ من الأبيات السَّابقة نهياً، ما قاله في موضع آخر[2]:

تُب إلى اللهِ منْ علومِ الكلامِ وتطهَّرْ وادخلْ إلى الإسلامِ

سلِّمِ الدِّين للكلامِ الَّذي قدْ أنزلَ اللهُ فهوَ خيرُ كلامِ

ثم يقول:[3]

إنَّ علمَ الكلامِ محضُ كلامٍ في بيانِ الأعراضِ والأجسامِ

هوَ جرحٌ للدِّينِ مَا فيهِ أمرٌ ظاهرٌ للعيانِ غيرُ الأسامِي

---

(1) الإيجي (عبد الرَّحمن بن أحمد، ت: ٧٥٦هـ): المواقف، عالم الكتب/ بيروت، د(ط)، (ص/٧).

(2) انظر: ديوان الحقائق ومجموع الرَّقائق، الناشر: عبد الوكيل الدّروبي، د(ط)، (ص/١٠٤).

(3) انظر: ديوان الحقائق، (ص/١٠٥).

نظرُ العقلِ فوقَه نظرُ الشَّر عِ وفيهِ انخرامُ ذاكَ النِّظامِ

أينَ نورُ الإيمانِ منْ نورِ عقلٍ ناظرٍ بالخيالِ في الأحكامِ

إنَّ أهلَ الإيمانِ في نورِ غيبٍ وذوو العقلِ كلِّهم في ظلامِ

تترَاءى العقولُ شـــــيئاً بعــيداً لاحَ بينَ الإيجادِ والإعدامِ

إلا أنَّنا في الوقت ذاته نجد أنَّه يسير في أغلب شروحه ومؤلَّفاته العقديَّة على طريقة علماء الكلام، بل إنَّه في الرِّسالة الَّتي بين أيدينا يورد أبحاثاً مشهورة في كتب علم الكلام، كالمسائل الَّتي سيرد ذكرها في المبحث الأوَّل.

ويمكن أن نفسِّر موقفه هذا بأنَّ مراده من علم الكلام المنهيّ عنه:

ذاك الَّذي اختلط بالفلسفة اختلاطاً خرج به عن مقصده الأوَّل، وهو إثبات العقائد الدِّينيَّة، فصارت بعض المباحث الكلاميَّة تغوص في الفلسفة، غافلة عن ذلك المقصد الأوَّل، ونلحظ هذا من قول الشَّيخ:

منْ رأى فلسفةً حمقَى مزخرفةً *** بادتْ بسيفٍ منَ الإسلامِ هزَّازِ.

ولعلَّه أيضاً يقصد علم الكلام الَّذي يجعل العقل هو الأصل دون النَّقل؛ لذا نجده يجعل أصل الدِّين هو الكتاب والسُّنَّة، لا علم الكلام، أي: لا العقل وحده، ويدلُّ على ذلك ربطه علم الكلام المذموم بذاك الَّذي يعتبر العقل حاكماً على الشَّرع، كما مر في الأبيات السابقة[1].

---

(1) وهي قوله:

نظرُ العقلِ فوقَه نظرُ الشَّر عِ وفيهِ انخرامُ ذاكَ النِّظامِ

أينَ نورُ الإيمانِ منْ نورِ عقلٍ ناظرٍ بالخيالِ في الأحكامِ

=

وهناك أمر ثالث أيضاً أشار إليه الشيخ بقوله:

وقدْ نهَى السَّلف الماضُون عنهُ وهُم لمْ ينتَهوا حيثُ لايغزوهمُ غــازِ

وهو يشير بذلك إلى أن سبب النهي هو الخروج عن الحاجة، فعلم الكلام كالدواء والسّلاح، إن أخذ من غير حاجة فقد يسبّب ضرراً، وهو يذكرنا بقول الإمام أبي حنيفة عندما سئل عن الخوض في ذلك فقال: "...فمثل أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كقوم ليس بحضرتهم من يقاومهم فلا يتكلفون السلاح، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحلّ الدّماء منّا .." [1]

ففي كل مرَّة ينتقد فيها علم الكلام ويرى أنَّه ممَّا نهى عنه السَّلف، نجده يربط ذلك بعلم الكلام الممزوج بالفلسفة المحضة، وبذاك الَّذي يجعل العقل حاكماً على الشَّرع.

وإلا فعلم الكلام الَّذي يُعتبر أداة لفهم نصوص الشَّرع، والاستدلال بها لإثبات العقائد الدِّينيَّة أمرٌ محمود، نجد الشَّيخ نفسَه يورده في مؤلفاته العقديَّة المتعدِّدة.

فهو في الرِّسالة الَّتي ندرسها مثلاً ينقل نصوصاً تؤيِّد مقصوده من كتب علم الكلام، مثل: كتاب (شرح المواقف) للشَّريف الجرجانيّ، و(شرح التَّجريد) للقوشجيّ، وغيره، بل إنَّه يستخدم بعض الصُّور والأساليب الكلاميَّة الَّتي يستخدمها المتكلِّمون، ممَّا يعني أنَّ الشَّيخ لا يرفض علم الكلام كأداة للدِّفاع عن العقائد الدِّينيَّة.

([1]) العالم والمتعلم، تحقيق: محمَّد زاهد الكوثري، مكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة، د/ط (ص/ ٩).

الفصل الثَّاني:

التَّعريف بكتاب (تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديّ على خلق الاختيار)

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأوَّل: التَّحقيق في اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلِّفه.

المبحث الثَّاني: الدَّافع إلى تأليف الكتاب.

المبحث الثَّالث: منهج المؤلِّف في الكتاب.

المبحث الأوَّل:

التَّحقيق في اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلِّفه

المبحث الأوَّل: التَّحقيق في اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلِّفه. وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: اسم الكتاب

إنَّ اسم الكتاب الَّذي ورد في النُّسختين اللَّتين اعتمدتهما هو: (تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديِّ على خلق الاختيار)، إلَّا أنَّنا نجد أنَّ هذا العنوان غير مضبوط عند بعض من ترجم للشَّيخ ومؤلَّفاته، فبينما نجد العنوان: (تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديِّ على خلق الاختيار) عند أغلب من ترجم لمؤلَّفات الشَّيخ[(١)]، فإنَّنا نجد اختلافاً عند البعض الآخر ممَّن ذكر مؤلَّفاته، فذكر البعض لفظ (الماتريديَّة) بدل (الماتريديِّ)[(٢)].

وبعد البحث في هذه المسألة تبيَّن أنَّ الصَّواب هو ما ورد على غلاف النُّسختين، ويؤيد ذلك: تتبُّع المصادر الَّتي ترجمت للشَّيخ، وذكرت مؤلَّفاته، ومن أوثقها: الدَّفتر الَّذي ذكر مؤلَّفات الشَّيخ والمنقول عن خطِّ يده، والَّذي سمَّاه النَّاسخ (دفتر الكتب الَّتي صنَّفها الإمام العالم العلَّامة الشَّيخ عبد الغنيّ ابن النَّابلسيِّ، نقلاً عن خطِّه الشَّريف قدَّس الله تعالى سرَّه العزيز آمين)[(٣)]، فقد ذكر نسبة هذا الكتاب إليه في فهرسه هذا حيث ورد العنوان هكذا: (تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديِّ على خلق

---

(١) انظر: كمال الدِّين الغزي، الورد الأنسي، (ل/٢٢٩)، ومن المعاصرين انظر: هبة المالح، في تحقيقها لكتاب: جمع الأسرار، (ص/٢٦)، وانظر: فرغلي (علي)، عبد الغنيّ النَّابلسيّ، حياته وآراؤه، مكتبة الإيمان/سوكارنو، ط٣/ ٢٠٠٥م، (ص/١١٦).

(٢) انظر: البغدادي، هديَّة العارفين، (٣/ ٨٧)، وقد ورد العنوان هكذا: (تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعريّ والماتريديّة على الاختيار) بإثبات (الماتريديّة) بدل (الماتريدي) ودون كلمة (خلق)، وانظر: البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، (٢٦٤/١). كما ورد في سلك الدرر: «تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعريّ والماتريدي على الاختبار» وهو خطأ، ولعله من النَّاسخ. انظر: (٣/ ٣٩).

(٣) انظر: (ل/٨٨ب).

الاختيار). وأيضاً كتاب (الورد الأنسي)، الَّذي أثبت فيه كمال الدِّين الغزِّيُّ في مؤلَّفه هذا عنوان الكتاب الَّذي رجَّحتُه[1].

تعقيب:

إنَّ الشَّيخ يرى اتِّفاق الماتريدية مع الأشعري في خصوص مسألة اختيار العباد، يدلُّ على ذلك ردُّه على متأخري الماتريدية، واستبعاد أن يكون مذهبهم ممثِّلاً لمذهب الماتريدية عموماً، إلا أنَّ ما ورد في العنوان هو: (الماتريدي) لا (الماتريدية)، ولعل لفظ الماتريدي من باب المشاكلة اللفظية، فلما ذكر الشَّيخ (الأشعريَّ) في بداية العنوان كان من المناسب أن يتبعه بالـ (الماتريديّ)، من باب المشاكلة، ولو ذكر (الأشاعرة) لأتبعهم بالـ (الماتريديّة). والله أعلم.

وإذا تحقَّق ما سبق: فإنَّ اسم الكتاب على الصَّحيح المعتمد هو:

(تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديِّ على خلق الاختيار)، كما قامت الأدلَّة على ذلك، ولا يُلتفت إلى التَّصرُّف في نقله.

(١) انظر: (ل/٣٢٩).

المطلب الثَّاني: تحقيق نسبة الكتاب إلى مؤلِّفه

إنَّ (تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديِّ على خلق الاختيار) مقطوعٌ بصحَّة نسبته إلى الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيِّ -رحمه الله-؛ ويؤيد ذلك ما يأتي:

أولاً: **غلاف الكتاب وما دوِّن عليه**

فقد ذُكر اسم الكتاب واسم مؤلِّفه على النُّسختين اللَّتين عثرتُ عليهما، فكتب على غلاف النُّسخة (أ):

تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديِّ على خلق الاختيار، وقف الثُّلثين من هذا الكتاب حضرة الوزير المحترم: الحاج عبد الله باشا والي الشَّام، وأمير الحاجِّ عبد الله باشا على طلبة العلوم، وشَرطَ وضعه **بتربة مؤلِّفه حضرة سيدي الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ** بصالحيَّة دمشق، والثُّلث الثَّالث وقف المرحوم الشَّيخ إسماعيل ابن الشَّيخ عبد الغنيِّ النَّابلسيِّ، حرِّر في ٩سنة ١٣١١[(١)].

أمّا غلاف النُّسخة (ب) فقد كتب عليه:

تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديِّ على خلق الاختيار، تأليف سيِّدي ومولاي العلَّامة المحقِّق، والفهَّامة المدقِّق، المرشد الكامل، العارف بالله تعالى، جناب الشَّيخ عبد الغنيِّ ابن النَّابلسيِّ، حفظه الله تعالى، ونفَّعنا بعلومه آمين.

(١) الشَّهر الذي حُرِّرت فيه الكتابة غير واضح، وذلك لوجود ختم مكتبة الأسد عليه، كما أنَّ سنة تحرير الكتابة الذي ورد على الغلاف وهو: ١٣١١، غير منطقي؛ وذلك لأنَّ الناسخ يذكر في نهاية النص المخطوط أنَّه حررها سنة ١١١٧هـ. انظر: (ص/٣٩٧). واحتمالُ أن يكون المراد هو السنة الميلادية لا الهجرية بعيدٌ أيضاً؛ ذلك أن سنة ١٣١١م لا توافق سنة ١١١٧هـ. ويبقى احتمال أن يكون ما كتب على الغلاف ليس من النَّاسخ نفسه بل ممن جاء بعده. والله أعلم.

ثانياً: ما ذكره الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيُّ -رحمه الله- في مقدِّمة الكتاب

حيث صرَّح باسم كتابه فقال: «هذهِ رسالةٌ سمَّيتُها: (تحقيقُ الانتصارِ في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديِّ على خلقِ الاختيارِ)»[(١)].

ثالثاً: كتب التَّراجم:

حيث تعاقب من ترجم للشَّيخ على نسبة هذا الكتاب له، وأقدمهم المراديُّ[(٢)]، ثمَّ ابن سبط الشَّيخ عبد الغنيّ: كمالُ الدِّين الغزِّيُّ[(٣)]، الَّذي تعتبر ترجمته للشَّيخ من أوثق التَّراجم، لقرابته منه.

رابعاً: كتب المصادر:

فقد ذكره البغداديُّ[(٤)] (ت: ١٣٣٩هـ) في (هديَّة العارفين)[(٥)]، وذكره أيضاً في (إيضاح المكنون)[(٦)].

خامساً: مضمون الكتاب:

فقد ورد في مضمون الكتاب ذكرٌ لكتاب آخر للمؤلِّف وهو: (الحديقة الندية شرح الطَّريقة المحمَّديَّة)[(٧)]، وهذا دليل أنَّ الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ هو صاحب الكتاب.

---

(١) انظر: (ص/ ٢٦٦).

(٢) إلَّا أنَّه وقع في ترجمة المرادي له تصحيف لكلمة الاختيار، فكتبت: الاختبار، كما سبق. انظر: سلك الدرر، (٣/ ٣٩).

(٣) انظر: الورد الأنسي، (ل/٣٢٩)

(٤) إسماعيل باشا الباباني (٠٠٠ - ١٣٣٩ هـ)، عالم بالكتب ومؤلفها. باباني الأصل، بغدادي المولد والمسكن. أقام. زمناً في (مقري كوي) بقرب الآستانة، مشتغلاً بإكمال كتابه (إيضاح المكنون في الذَّيل على كشف الظُّنون)، وله (هديَّة العارفين، أسماء المؤلِّفين وآثار المصنِّفين) . انظر: الزّركلي، الأعلام، (١/ ٣٢٦).

(٥) انظر: (٨٧/٣).

(٦) انظر: (١/ ٢٦٤).

(٧) حيث قال الشَّيخ: «...فإنِّي شرحتُ كتابَ (الطَّريقةِ المحمَّديةِ) للعلَّامةِ البركليِّ الرُّوميِّ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- ومشيتُ في شرحِي لهُ على مذهبِ الشَّيخ الأشعريّ». انظر: (ص/ ٣٩٦).

سادساً: فهارس المخطوطات:

ومن أوثق هذه الفهارس: فهرس مؤلَّفات الشَّيخ عبد الغنيِّ الَّذي كتبه بخطِّ يده، والَّذي سبقت الإشارة إليه[1]، فقد ذكر نسبة هذا الكتاب إليه في فهرسه هذا.

وهذا الكتاب لم يطبع من قبل[2]، لذا أقصد بالفهارس هنا: فهارس المخطوطات، وهي المصنَّفات التي يذكرُ أصحابها أسماء المخطوطات، وأماكن تواجدها في مكتبات العالم، وتعتبر من الحجج المعتبرة في إثبات اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلِّفه[3].

(١) انظر: (ص/ ٣٤) من قسم الدِّراسة.

(٢) فلم يرد ذكره في فهارس المطبوعات، انظر: سركيس، معجم المطبوعات العربية،(٢/ ١٨٣٢-١٨٣٤).

(٣) ومنها ذخائر التُّراث العربي، (٢/ ٨٧٠-٨٧٢). أما كارل بروكلمان فقد ذكر أسماء مئة وتسع وخمسين مؤلَّفاً للشَّيخ، لكنَّه لم يذكر هذا الكتاب من بينها، وأضاف أنَّ له تسعاً وثلاثين رسالة مخطوطة، ولعلَّ الكتاب من بين الرسائل التي لم يذكر اسمها. انظر: تاريخ الأدب العربي، ترجمة: محمود فهمي حجازي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب العربي، ١٩٩٥م، (٨/ ٢٨٧-٣٠٠).

المبحث الثَّاني:

الدَّافع إلى تأليف الكتاب

المبحث الثَّاني: الدَّافع إلى تأليف الكتاب

لا شكَّ أنَّ مسألة أفعال العباد واختياراتهم كانت مثار جدل في عصر الشَّيخ، كما هي في كافَّة العصور؛ لذا نجد الشَّيخ قد أفرد ثلاث رسائل بخصوص مسألة أفعال العباد واختياراتهم وقدرة العبد، فهو لا يوافق الرَّأي القائل: إنَّ قدرة العبد مؤثِّرة في الفعل حتى لو قلنا إنَّها مؤثِّرة بإذن الله تعالى لا بالاستقلال، وقد حصل للشَّيخ وقفة عظيمة في هذه المسألة –على حد تعبيره-[1]

فلما شاع الكلام عن قدرة العبد الحادثة وشاعت أقوال لأهل السنة تقول بتأثير قدرة العبد بإذن الله، أو بأن اختيار العبد غير مخلوق لله تعالى بناء على أقوال متأخري الماتريدية، التي يخالفون فيها الكسب الأشعري، أراد الشَّيخ أن يبيّن معتقده في ذلك، والذي يحاول في هذا الكتاب أن يجعله ممثلاً لمعتقد السلف في المسألة، وأن يجعل مذهب الأشاعرة والماتريدية فيه واحداً، لا خلاف بينهما.

يدلُّنا على ذلك ما أورده في بداية الكتاب، إذ يقول:

«هذهِ رسالةٌ سميتُها: (**تحقيقُ الانتصارِ في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديّ على خلقِ الاختيارِ**)، عملتُها في بيانِ مذهبِ السَّلفِ الصالحينَ، منَ التَّابعينَ وتابعي التَّابعينَ والأئمَّةِ المجتهدينَ من أهلِ السُّنَّة والجماعةِ، أدامَ اللهُ تعالى إجماعَهم على الحقِّ الواحدِ إلى قيامِ السَّاعةِ، في إثباتِ الاختيارِ، والقصدِ، والكسبِ، وصرفِ قدرةِ العبدِ الحادثةِ واستطاعتِه المخلوقةِ فيه، إلى أي طرفٍ كانَ تقديرُ اللهِ تعالى عليه أزلاً، منَ الخيرِ أو الشَّرِّ، أو النَّفعِ أو الضَّرِّ، وبيانِ أنَّ ذلك الاختيارَ في العبدِ، والقصدَ الكسبَ والصرفَ، كلُّ ذلك أمورٌ عرضيَّةٌ، موجودةٌ كوجودِ الأعراضِ النَّفسانيَّةِ بخلقِ اللهِ تعالى، وليسَ ذلك مجرَّدَ أمورٍ

(١) انظر: تحريك سلسلة الوداد في مسألة خلق أفعال العباد، ضمن مجموع: (وسائل التَّحقيق ورسائل التَّوفيق)، تحقيق: سامر عكَّاش، دار بريل للنَّشر في ليدن وبوسطن، ط/ ٢٠٠٩م. (ص/ ٦٢).

إضافيةٍ، ولا اختيارُه وقصدُه وكسبُه وصرفُه اعتباراتٌ محضةٌ، كما زعم ذلك بعضُ العلماءِ منَ المتأخِّرينَ، وصرَّحَ بأنَّ تلكَ أمورٌ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، وأنَّها بمعنى الحالِ»[1].

فالدَّافع إذن هو:

الرغبة في بيان مذهب الإمامين الأشعريّ والماتريديِّ في مسألة **خلق اختيار العباد**، وأنَّه لا اختلاف بينهما في هذه الجزئيَّة، وأنَّ مذهبهما هو مذهب السَّلف الصَّالحين في أفعال العباد وقدرتهم واختيارهم.

(١) انظر: (ص/ ٢٦٩).

المبحث الثالث:

منهج المؤلِّف في الكتاب

المبحث الثالث: منهج المؤلِّف في (تحقيق الانتصار) وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المنهج الاستدلالي عند الشيخ

لقد تنوَّع المنهج الذي اتَّبعه الشَّيخ إجمالاً في "تحقيق الانتصار" بين المنهج النَّقلي، والعقلي، والذَّوقي، وفيما يأتي بيان ذلك:

أولاً: المنهج النَّقلي

اهتمَّ الشَّيخ اهتماماً كبيراً بالنَّقل، يدلُّ على ذلك استشهاده بالكثير من أقوال العلماء ونقله عنهم، كما أنَّه لم يغفل أهمية النَّقل من الكتاب والسُّنَّة، سواء كان الشَّاهد دليلاً على ما ذهب إليه، أم كان ضمن نصوص نقلها عن آخرين، وإن كان نقله للآيات أكثر؛ إذ لم يستشهد بالأحاديث إلا في موضعين.

فإذا بدأنا بالآيات القرآنية وجدناها كثيرة في الكتاب، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر، استشهاده بقوله تعالى:﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾[الصافات: ٩٦]، وذلك دليل على أنَّ العباد وأفعالَهم آثارُ أَفعالِه تعالى. وقوله تعالى:﴿ وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٨]. وهو دليل على أنَّ جميع عبيده تعالى مقهورون تحت قدرته وإرادته، وإن كانوا مختارين في أَفعالهم.

وكذلك نجده يزين رأيه وتحليله للمسألة، بآية قرآنية بعد كل فكرة، فلنقرأ قوله مثلاً:

«فإذَا نظرَ العبدُ وتحقَّقَ بمعرفةِ نفسِهِ وجدَ الاضطرارَ لا غيرَ في أَفعالِه الاختياريَّةِ وغيرِها، ووجدَ اللهَ تعالى هو المنفردُ بالاختيارِ الحقيقيِّ، كما قالَ سبحانَه: ﴿وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُۚ ﴾[القصص:٦٨] فإنَّ اختيارَهُم لمَّا كانَ اضطراريًّاً فهو مجازٌ، والمجازُ يصحُّ نفيُهُ وإثباتُه فقالَ تعالَى :﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡۖ ﴾[فصلت:٤٠] فأَثبتَه، وقالَ ﴿مَا

كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُۚ ﴾[القصص:٦٨] فنفاهُ، وأَدخلَهُ تحتَ مشيئتِه فقالَ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ ﴾[الإنسان: ٣٠] فأخبرَ أَنَّ مشيئَتَنا متوقفةٌ على مشيئةِ اللهِ تعالَى لنا أن نشاءُ، ولو لم تكُنْ حالةُ الاضطرارِ في الاختيارِ وغيرِه محمودةً عندَ اللهِ تعالى، لما جعلَها سبباً لإجابةِ الدُّعاءِ في قولِه تعالى:﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾[النمل: ٦٢] الآية.

وغير ذلك من الآيات الكثيرة على طول الكتاب.

وأما الاستشهاد بالأحاديث النَّبوية فلم يصل إلى استشهاده بآيات الذِّكر الحكيم، فلا نجد إلا حديثين اثنين هما: {رُفِعَ عن أمَّتي ثلاثٌ الخطأُ والنِّسيانُ وما استُكرِهوا عليهِ}[1] وحديث: {إنّما الأعمال بالنيات}[2]، كما نجد إشارة إلى حديث آخر هو: {القدرية مجوس

(١) لم أجد الحديث بهذا اللَّفظ، إلَّا أنَّه روي بلفظ آخر، منه ما رواه ابن ماجه (محمد بن يزيد، ت: ٢٧٣هـ) في سننه، من طريق سيّدنا ابن عبَّاس رضي الله عنهما أَنَّ رسول اللهﷺ قال: «إنَّ الله وضع عن أمَّتي الخطأ والنِّسيان وما استكرهوا عليه». (انظر: سنن ابن ماجه، تحقيق: محمَّد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر/بيروت، د(ط. ت)، باب: طلاق المكره والنَّاسي، برقم: ٢٠٥٤، (١/ ٦٥٩))، كما رواه ابن حبان (محمد، ت:٣٥٤هـ)، في (صَحِيحه) بلفظ: {إنَّ الله تجاوز عن أمَّتي الخطأ والنِّسيان وما استكرهوا عليه}(انظر: صحيح ابن حبَّان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسَّسة الرِّسالة، د(ط. ت)، باب: ذكر الأخبار عمَّا وضع الله بفضله عن هذه الأمَّة، برقم: ٧٢١٩، (١٦/ ٢٠٢))، ورواه الحاكم في(مستدركه) بلفظ {تجاوز الله عن أمَّتي الخطأ والنِّسيان وما استكرهوا عليه} وقد علق الذهبي في (التلخيص) بأنه على شرط البخاري ومسلم. (انظر: المستدرك على الصَّحيحين، وبذيله: التَّلخيص للحافظ الذَّهبي، تحقيق: يوسف المرعشي، دار المعرفة/بيروت، د(ط.ت)، (١٩٨/٢))، وأخرجه الطَّبراني (سليمان بن أحمد، ت:٣٦٠هـ)، في (أكبر معاجمه) بلفظ {إنَّ الله عزَّ وجلَّ تجاوز لأمتي عن الخطأ والنِّسيان وما استُكرهوا عليه} انظر: المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السَّلفي، مكتبة العلوم والحكم/ الموصل، ط٢/ ١٩٨٣هـ، برقم: ١١٢٧٤، (١١/ ١٣٣).

(٢) أخرجه البخاريُّ (محمَّد بن إسماعيل، ت:٢٥٦هـ) من حديث سيّدنا عمر بن الخطَّاب ﷺ قال: سمعتُ رسول اللَّهﷺ يَقول: إِنَّما الأعمال بالنِّيَّات وإِنَّما لكلِّ امرِئٍ ما نوى، فمن كانت هجرته إِلى دنيا يصيبها أَو إِلى امرأة ينكحها فهجرته إِلى ما هاجر إِليه. انظر: الجامع الصَّحيح، كتاب/ الإيمان، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم)، برقم:١، (١/١).

هذه الأمة}[1]، وأثر عن السَّلف الصَّالح عليه مدار البحث وهو: لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين[2].

وأما النُّقولات عن العلماء السَّابقين فقد كان مكثراً منها، وقد شملت كتب الأصلين: أصول الدِّين وأصول الفقه، ففي أصول الدِّين مثلاً نجده مهتماً بكتاب (شرح المواقف) للسَّيِّد الشَّريف الجرجاني، وفي أصول الفقه نجده مهتماً بكتب أصول الفقه الحنفي، مما سيتم تفصيله عند الحديث عن مصادر المؤلف في الكتاب[3].

ثانياً: **المنهج العقلي:**

إنَّ الشَّرع مقدَّم على العقل عند الشَّيخ، وقد صرَّح بذلك في كتابه: (الوجود الحقُّ والخطاب الصِّدق)، إذ قال: «ونحن غلَّبنا اعتبار الشَّرع على اعتبار العقل»[4].

إلا أنَّ تغليبه لجانب الشَّرع لا يلغي براعته في ميدان الاستدلال العقليِّ، فقد أبدى في هذا الكتاب على وجه الخصوص مهارة في استخدام الدَّليل العقلي، في أدقِّ المسائل الكلاميَّة، وظهر هذا المنهج جليَّاً على طول الكتاب.

فنال المنهج العقليُّ الحظَّ الأوفر من الشَّيخ في مناقشته للآراء المختلفة وتحليله لمسألة أفعال العباد.

والدَّافعُ إلى استخدام المنهج العقلي في هذه المسألة يظهر بتتبُّع مؤلَّفات الشَّيخ في هذه المسألة، فهو في (تحريك سلسلة الوداد) يعالج المسألة على طريقة المتكلِّمين والصُّوفيَّة، وقريباً من هذا نجد أنَّه في كتاب (الكوكب السَّاري في حقيقة الجزء

(١) يشير إلى حديث: {القدريَّة مجوس هذه الأمَّة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم} أخرجه أبوداود (سليمان بن الأشعث، ت: ٢٧٥هـ)، السُّنن، (ومعه كتاب معالم السُّنن للخطَّابي، ت: ٣٨٨هـ)، تحقيق: عزَّت عبيد الدَّعَّاس، وعادل السَّيِّد، دار ابن حزم/ بيروت، ط١/ ١٩٩٧م، كتاب السُّنَّة، باب في القدر، برقم: ٤٦٩١، (٤٥)، وأخرجه الحاكم، المستدرك على الصَّحيحين،(٨٥/١).

(٢)انظر: (ص/ ٣٥٥) .

(٣)انظر: (ص/ ٩٧).

(٤) تحقيق: بكري علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ط١٩٩٥م، (ص/١١٧).

الاختياري) يصرّح برأيه على مذهب الصُّوفيَّة، بعد عرض المسألة عند المتكلِّمين– مما سنناقشه أثناء عرضنا لرأيه في المسألة، أمَّا إذا انتقلنا إلى هذا الكتاب فسنجد أنه مخصَّص بالدَّرجة الأولى لمناقشة مجموعة من متكلِّمي الماتريديَّة، وهم على وجه الدِّقَّة: العلَّامة صدر الشَّريعة[(١)]، والإمام البياضي[(٢)]، والإمام الكمال بن الهمام[(٣)]، وبما أنَّ الكتاب سيتناول آراء هؤلاء العلماء ويناقشها، فلا بدَّ إذن من عرض المسألة بالطَّريقة العقليَّة الَّتي انتهجها كلٌّ من هؤلاء العلماء في تحليل المسألة. وقد أبدى -رحمه الله- براعة فائقة في تحليل الأقوال وشرحها ومناقشتها والرَّدِّ عليها، وهو في هذا الكتاب لا يناقش مسائل بسيطة في علم الكلام، بل يتناول بالبحث والتمحيص والتدقيق أعوص المسائل في هذا الفن، وأكثرها جدلاً، مما سيتبين أثناء عرض منهجه في الاستدلال[(٤)].

(١) (عبيد الله بن مسعود، صدر الشَّريعة الأصغر، ت:٧٤٧هـ)، الحنفي، عالم بالفقه والأصول، أخذ العلم عن جدِّه تاج الشَّريعة عن سلسلة من العلماء منهم: إمام زاده والزَّرنجري والسَّرخسي، كان ذا عناية بتقييد نفائس جدّه وجمع فوائده، شرح كتاب (الوقاية) من تصانيف جدِّه، ثمَّ اختصر (الوقاية) وسماه (النِّقاية)، وألَّف في الأصول متناً لطيفاً سمَّاه (التَّنقيح)، ثمَّ صنَّف شرحاً نفيساً سمَّاه (التَّوضيح). (انظر: اللَّكنوي: الفوائد البهيَّة، (ص/ ١٠٩)).

وقد صرَّح صدر الشَّريعة في كتابه (التَّوضيح شرح التَّنقيح) بإثبات الحال فتحدَّث عنه في المقدِّمة الثَّالثة من المقدِّمات الأربع، ودافع عن فكرة أنَّ اختيار العبد حال لا موجود ولا معدوم، انظر: (ص/ ٢١٤-٢١٦)، وسيأتي تفصيل ذلك عند مناقشة الشَّيخ للمقدِّمات الأربع عند صدر الشَّريعة. انظر: (ص/ ٣٢٤).

(٢) (أحمد بن حسن بن سنان الدِّين البياضي، ت: ١٠٩٨هـ)، من أجلَّاء علماء الرُّوم وأجمعهم لفنون العلم، أخذ عنه جماعة منهم: يحيى بن عمر المنقاري، وقد حضر دورس الشَّمس البابلي بمكة، ولي قضاء حلب ثم قضاء (بورسة) ثم مكَّة، وعقد بمجلس الحكم درساً، وقرأ فيه شرحه على الفقه الأكبر. انظر: المحبي، خلاصة الأثر، (١/ ١٨١- ١٨٢).

(٣) هو (محمَّد بن عبد الواحد، ٧٨٨-٨٦١هـ)، كمال الدِّين الشَّهير بابن الهمام السَّكندري، وذكر السُّيوطي في ترجمته أنَّ ولادته كانت سنة ٧٩٠هـ، اشتغل بعدما ترعرع على أبيه وعلى علماء بلده، ثم قرأ الهداية على سراج الدِّين الشَّهير بقاري الهداية، وله تصانيف عدة منها: شرح الهداية المسمَّى بفتح القدير، والتَّحرير في الأصول وغير ذلك، وأخذ عنه ابن أمير حاج الحلبي، ومحمَّد ابن الشّحنة، وسيف الدِّين بن قطلوبغا، وغيرهم. انظر:السُّيوطي، بغية الوعاة، تحقيق: محمَّد أبوالفضل إبراهيم، ط١٩٧٩/٢م، (١/ ١٦٦-١٦٨)،وانظر: اللَّكنوي، الفوائد البهيَّة،(ص/١٨٠- ١٨١).

(٤) انظر: (ص/ ١٨٨).

ثالثاً: المنهج الذَّوقي

المعروفُ والمشهور عن الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي هو شخصيَّته الصُّوفيَّة التي لمعت في جوانب متعدِّدة، تجلَّت في العصر الذي عاشه، وفي المؤلَّفات الخصبة التي تركها لنا في ميدان التَّصوُّف، وإذا استقرأنا أغلبَ مؤلَّفاته في العقيدة حصراً، وجدناها تتدرَّج في مزج المنهج العقليِّ بالذَّوقيِّ، وتتراوح من مؤلَّف إلى آخر[(١)]، فإذا وصلنا إلى (تحقيق الانتصار) وجدنا أنَّه في علم الكلام البحت، إذ استخدم الشَّيخ فيه لغة المتكلّمين، وإن لم يخل كلامه من ومضات وجدانيَّة.

ولعلَّه لم يكثر من استخدام المنهج الذَّوقيِّ في هذا الكتاب؛ لأنَّه أفاض في (تحريك سلسلة الوداد) بتحقيق المسألة بلغة عالم الكلام والصُّوفي، وصرَّح برأيه الذي يتجلَّى فيه مشرب الصُّوفيَّة[(٢)]، وهو ما نجده واضحاً عندما حرَّر رأيه في مسألة أفعال العباد في كتاب: (الكوكب السَّاري في حقيقة الجزء الاختياري)[(٣)]، وذلك بعد عرض آراء المتكلِّمين، لذا فلعلَّه اكتفى بذلك.

ثمَّ إنَّ أدوات معالجة المسألة في هذا الكتاب تفرض ذلك، إذ هو يناقش علماء عالجوا المسألة بأسلوب كلامي، فلا بد وأن يكون النِّقاش بأدواتهم ذاتها.

لكنَّنا نجد محطاتٍ تخفِّف من حدَّة الجدل العقليِّ في هذه المسألة، كما في قول الشَّيخ بعد خوض رحلة عقليَّة مع (المقدِّمات الأربع) عند صدر الشريعة:

«كما قالَ العارفُ المحقق: كلُّ أَوقاتيَ اضطرارٌ إلى اللهِ ومالي وقتٌ بغيرِ اضطرارِ

(١) ومن أهم كتبه في العقيدة التي ظهر فيها المنهج الذوقي في عرض مسائل علم التوحيد كتاب: الفتح الرباني والفيض الرحماني، الذي اعتمد فيه الشيخ على المنهج الذوقي في بيان العقيدة الصحيحة في كل كتابه. انظر: خرمة، منهج الشيخ عبد الغني النابلسي، (ص/ ٨٦).

(٢) انظر: (ص/ ٧٢).

(٣) انظر: (ص/ ١٨).

فإنَّ هذا العارفَ أَخبرَ عن نفسِهِ أَنَّهُ في حالِ الاختيارِ والقصدِ الجازمِ وصرفِ قدرته إلى شيءٍ مِنْ أَفعالِه مضطرٌ في ذلكَ الاختيارِ والقصدِ والصَّرفِ، وهذا حالُ مَن يعرفُ نفسَهُ معرفةَ العارفينَ بنفوسِهم، فإنَّ العارفَ يُثبتُ لنفسِه عندَ نفسِه وجوداً بإيجادِ اللهِ تعالى لهُ، ويثبتُ لأَفعالِهِ الاختياريَّةِ اختياراً لهَا وقصداً وصرفاً ولكنْ كلُّ ذلكَ مخلوقُ اللهِ تعالَى، وهو مضطرٌ في ذلكَ كلِّه...»[1].

وعموماً فإن نظرة فاحصة لرأي الشَّيخ عبد الغني تجعلنا نحكم أنَّه استعمل لغة المتكلِّمين هنا، ولغة الصُّوفيَّة في مكان آخر، إلا أنَّ المنطلق واحد وهو أنَّه **لا مؤثِّر ولا خالق إلا الله تعالى**.

والحقيقة فإن الشَّيخ حريص دوماً على عدم الخلط بين الذَّوق الوجدانيّ وبين الفهم العقليّ، في هذه المسألة، فلا ينبغي أن يُفهم بعض كلام الصُّوفيَّة بالعقل؛ لأنَّ طريق فهمه عندهم ليس هو العقل بل هو الوجدان والكشف– ليس لأنَّ الكشف ضد العقل، بل لأنَّه طريق آخر للفهم غير طريق العقل– لذا يقول الشَّيخ عند حديثه عن اتِّصاف العبد بالفعل على الحقيقة أو المجاز:

«فالذي يقول باتِّصاف العبد فقط بالفعل دون التَّأثير منه، على هذا المعنى ليس بمخطئ، كما أنَّ الذي يقول بتأثير العبد في الأفعال على معنى أنَّ قدرة العبد هي قدرة الحق المقيَّدة بمظهر خاصٍّ خلقه له ليس بمخطئ أيضاً، **لكن قوله ذلك مشروط بالشُّهود الذَّوقي** للإطلاق في التَّقييد، وإلا كان كاذباً في قوله، ومع ذلك قوله هذا لا ينافي القول الأول ... بل قال كل واحد على مشربه»[2].

(١) انظر: (ص/ ٣٤٤).

(٢) انظر: عبد الغني النابلسي، تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ٩٠- ٩١).

المطلب الثَّاني: منهج الشيخ في التأليف:

أولاً- منهجه العامُّ في عرض مسائل الكتاب:

نهج الشَّيخ عبد الغنيِّ في بيان مادَّة كتابه، وعرض مسائله، وجمع متفرِّقاته منهجاً يتجلَّى من خلال النِّقاط الآتية:

١. تقديمه للكتاب:

بدأ الشَّيخ -رحمه الله- كتابه بالتَّعريف بالعنوان فقال:

«هذهِ رسالةٌ سمَّيتُها: (**تحقيقُ الانتصارِ في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديِّ على خلقِ الاختيارِ**)»[(١)]

ثمَّ أعقب ذلك مباشرة ببيان الهدف والغرض من تأليف هذه الرسالة فقال:

«عملتُها في بيانِ مذهبِ السَّلفِ الصالحينَ ... في إثباتِ الاختيارِ والقصدِ والكسبِ وصرفِ قدرةِ العبدِ الحادثةِ واستطاعتِه المخلوقةِ فيه إلى أيِّ طرفٍ كانَ تقديرُ اللهِ تعالى عليه أزلاً، منَ الخيرِ أو الشَّرِّ أَو النَّفعِ أَو الضَّرِّ، وبيانِ أنَّ ذلك الاختيارَ في العبدِ والقصدَ الكسبَ والصَّرفَ كلُّ ذلك أمورٌ عرضيَّةٌ، موجودةٌ كوجودِ الأعراضِ النَّفسانيَّةِ بخلقِ اللهِ تعالى، وليسَ ذلك مجرَّدَ أمورٍ إضافيَّةٍ، ولا اختيارُه وقصدُه وكسبُه وصرفُه اعتباراتٍ محضةً، كما زعم ذلك بعضُ العلماءِ منَ المتأخِّرينَ، وصرَّحَ بأنَّ تلكَ أمورٌ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ وأنَّها بمعنى الحالِ»[(٢)].

فكان تقديمه لهذه الرسالة ممهِّداً للدخول في المسألة المبحوثة، وهي مسألة اختيار العباد لأفعالهم.

---

(١) انظر: (ص/٢٦٦).

(٢) انظر: (ص/٢٦٩).

٢- أسلوبه في عرض المسائل المبحوثة:

وهو الشَّكل العامُّ الَّذي سار عليه الشَّيخ في عرض المسائل المبحوثة، وقد سلك في ذلك أسلوباً مميَّزاً يدلُّ على اطِّلاع واسع، وفهم ثاقب، ومعرفة تامَّة بالمصادر التي ينقل منها؛ فهو أسلوب يُكثِر فيه من النُّقول والشَّواهد، الَّتي تنطق بما يريد، ولم يقف بذلك عند هذا الحدِّ، بل كان يعرض هذه النُّصوص بلسان النَّاقد المحقِّق، كما سيتبيَّن عند الحديث عن مناقشته للأقوال وترجيحها والتَّوفيق بينها[١].

وبإمكاننا أن نلحظ ملامح عامَّة لأسلوب الشَّيخ في عرض المسائل المبحوثة، تتجلَّى في النِّقاط الآتية:

أ- **طرح مشكلة البحث**: وهذه المشكلة هي خلق الاختيار في أفعال العباد، فالعباد مختارون في أفعالهم، واختيارهم هذا هو عرض يندرج تحت الكيفيَّات النَّفسانيَّة، وليس من الأمور الإضافيَّة، كما ذهب إليه متأخِّرو الماتريديَّة، وبالتَّالي فهو مخلوق.

نلحظ ذلك من قول الشَّيخ في المقدمة السَّالف ذكرها: «... وبيانِ أنَّ ذلك الاختيارَ في العبدِ والقصدَ الكسبَ والصَّرفَ كلُّ ذلك أمورٌ عرضيَّةٌ، موجودةٌ كوجودِ الأعراضِ تعالى، وليسَ ذلك مجرَّدَ أمورٍ إضافيَّةٍ، ولا اختيارُه وقصدُه وكسبُه وصرفُه اعتباراتٍ محضةً...»[٢]

أمَّا كيفيَّة هذا الخلق فلم يخض فيه الشَّيخ في هذا الكتاب، ولم يجعله مداراً لبحثه هنا، النَّفسانيَّةِ بخلقِ اللهِ بل إنَّه يرى أنَّ حقيقة معرفة هذه الأمور متوقفة على انفتاح باب الغيب للقلب الإنسانيّ بالكشف[٣].

ب- **تعريفه بالمصطلحات**: فقد حرص الشَّيخ على التَّعريف بالمصطلحات الأساسيَّة الَّتي يناقش فيها فكرة خلق الاختيار في العبد، لا سيَّما في بداية البحث، لتكون هذه

(١) انظر: (ص/١٩٠).

(٢)انظر: (ص/٢٦٧، ٢٦٨).

(٣) انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، الكوكب الساري، (ص/١٨).

التَّعريفات أدوات لبيان رأيه فيما بعد، ومن هذه المصطلحات: الحال، والعرَض، والكيفيَّات.

فها هو مثلاً ينقل تعريف الجرجانيّ للعرض فيقول: «وقالَ في تعريفِ العَرَضِ: أمَّا تعريفُه عندنا فموجودٌ قائمٌ بمتحيِّزٍ»[(١)].

ت- **التَّدرُّج في إثبات الفكرة المطروحة:** فقد تدرَّج الشَّيخ بفهم القاريء من العامِّ إلى الخاصِّ، لكي يصل إلى أنَّ الاختيار مخلوق لله تعالى. فالفكرة التي يريد إثباتها: هي أنَّ الاختيار أو الكسب هو أمر موجود كعرض من الأعراض، وليس حالاً، وفي سبيل تحقيق ذلك:

قام بتعريف الحال والعرض، ثمَّ ذكر أنَّ أحد أقسام العرض هو الكيف، ثم ذكر أقسام الكيفيَّات، وأنَّ من ضمن هذه الأقسام: الكيفيَّات النَّفسانيَّة، ومن ضمن الكيفيَّات النَّفسانيَّة: الإرادة في العبد، والإرادةُ هي القصد أو الاختيار، فلا فرق بينهما، فهذا الاختيار إذن هو عرض موجود، لدخوله في مقولة: الكيف[(٢)].

فنحن نرى كيف تدرَّج من العامِّ وهو العرض، إلى ما يندرج تحته على التَّرتيب وهو: الكيفيَّات، ثمَّ الكيفيَّات النَّفسانيَّة، ثمَّ الإرادة، وهي القصد أي الاختيار.

ث- **إظهار المناسبة بين الأفكار المختلفة:** وذلك بالرَّبط بين المسائل المبحوثة وإن تنوَّعت، فهو ينتقل من مسألة إلى أخرى، دون أن يشعر الباحث بالتَّفكُّك بين المسائل، بل يربط بينها، ويربطها بالفكرة العامَّة وهي مسألة خلق الاختيار، بطريقة تجعل كتابه من أوَّله إلى آخره كتلةً واحدة وإن تنوَّعت جزئيَّاته.

(١) انظر: (ص/ ٢٧٥).

(٢) انظر: (ص/ ٢٧٢- ٢٨١).

فمثلاً نجده يذكر مسألة تعليل أفعال الله تعالى، فيبدأ كلامه بأنَّه لا خلاف بين الأشعريّ والماتريديِّ في مسألة اختيار أفعال العباد، بل الخلاف في مسائل أخرى من بينها مسألة تعليل أفعال الله، فيقول:

« ... لأَنَّ الأشعريّةَ والماتريديّةَ لا خلافَ بينهم في هذهِ المسألةِ ومذهبُهم واحدٌ..... وإِنَّما الخلافُ بينَ الأشعريّةِ والماتريديّةِ وكلاهُما أهلُ السُّنَّة، في مسائلَ أُخرى غيرِ هذه المسألةِ، ووُفِّق السبكيُّ[1] في منظومةٍ نونيَّةٍ بينهما وجعلَ الخلافَ لفظيَّاً إلا في خمسِ مسائلٍ ليس هذهِ المسألةُ منهَا، ومن جملةِ تلكَ المسائلِ أَنَّ أفعالَ الله تعالى يجوزُ أَنْ تُعلَّلَ بالحِكَمِ والمصالحِ عندَ الماتريديّةِ خلافاً للأشاعرةِ»[2].

ثم يورد نصوصاً من كتب الأشاعرة تبيّن مذهبهم في تعليل أفعال الله. ولكي لا يتشتَّت ذهن القارئ لا يلبث أن يعود فيربط مسألة تعليل أفعال الله بمسألة التَّحسين والتَّقبيح الَّتي سبق وأن كانت أصل الخلاف في مسألة خلق اختيار العباد -سيما مع متأخري الماتريدية- فيقول:

«قلتُ: وهذا الخلافُ لهُ التفاتٌ إِلى الخلافِ في أَنَّ التَّحسينَ والتَّقبيحَ هل هو شرعيٌّ أو عقليٌّ؟ بمعنى أَنَّ العقلَ يدركُ ذلك باعتبارِ اتِّصافِ الأَفعالِ الاختياريَّةِ للعبادِ - التي هيَ آثارُ أَفعالهِ تعالى - بالحسنِ والقبحِ قبلَ ورودِ الشَّرعِ، وإِنَّما الشَّرع محقِّقٌ لذلكَ وملزِمٌ لهُ، فإذا ترتَّبتِ الحِكَمُ والمصالحُ على أَفعالِه تعالى عندَ الأَشاعرةِ والماتريديّةِ حَسُنَ بعضُ أَفعالِ المكلَّفين وقَبُحَ البعضُ منها حكمةً منهُ تعالى.....»[3].

(١) هو (عبد الوهَّاب بن علي: ٧٢٧-٧٧١هـ)،تاج الدِّين بن تقي الدِّين السُّبكي، قاضي القضاة، أمعن في طلب الحديث مع ملازمة الاشتغال بطلب الفقه والأصول والعربيَّة، من تصانيفه:(معيد النِّعم ومبيد النِّقم)، و(جمع الجوامع)، و(الطَّبقات الكبرى) و(الصُّغرى) و(الوسطى). انظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، (٢٣٣/٣).

(٢) انظر: (ص/٣١٢).

(٣) انظر: (ص/٣١٨).

وكذلك فعل الشَّيخ عند مناقشته للمقدِّمات الأربع عند صدر الشَّريعة، فقد سعى إلى ربط الذِّهن بالهدف من هذه المقدِّمات أثناء مناقشته لها؛ ففي المقدِّمة الثَّالثة الَّتي أراد صدر الشَّريعة أن يثبت فيها كون اختيار العبد حالاً لا موجوداً ولا معدوماً، نجد الشَّيخ يذكِّرنا بالهدف من فكرة صدر الشَّريعة هذه فيقول:

«والاختيارُ عندَه حيثُ كان ليس بمخلوق، فلا يكونُ صاحبُهُ مجبوراً فيه، فأفعالُه الاختياريَّةُ غيرُ مجبورٍ فيها، هذا ملخَّصُ ما أرادَهُ صدرُ الشَّريعةِ في كتابِه (التَّوضيح شرح التَّنقيح)»[(١)].

ج- **تكرار بعض الأفكار:** فعلى سبيل المثال: مسألة الأحوال وبيان أنَّ مذهب الجمهور هو نفي الأحوال، وأنَّ إمام الحرمين[(٢)] والباقلَّانيَّ[(٣)] من أهل السُّنَّة، قد أثبتا الحال، ولكن لم يقولا بجعل اختيار العبد حالاً؛ فقد ذكر الشَّيخ هذه الأفكار في مواضع متعدِّدة[(٤)]، وهو يبيّن لنا سبب هذا التَّكرار فيقول:

«وإنَّما كرَّرنا هذا الكلامَ في هذه الرِّسالةِ وأَعدناهُ المرَّةَ بعدَ المرَّةِ، وكرَّرنا غيرَه أَيضاً، لقصدِ الإيضاحِ كلِّ الإيضاحِ بالمعنَى المعقولِ والمنقولِ، لأنَّ هذهِ المسألةَ وقعَ فيهَا الأئمةُ

(١) انظر: (ص/ ٣٧٢).

(٢) عبد الملك بن عبد الله، (٤١٩، ٤٧٨هـ)، أبو المعالي، الجويني، شيخ الشَّافعيَّة، أخذ علم الأصول على الأستاذ أبي القاسم الإسفراييني، من كتبه: (الشَّامل في أصول الدِّين)، و(الإرشاد في أصول الدِّين)، و(الرِّسالة النظامية في الأحكام الإسلامية). انظر ابن خَلِّكان (أبو العبَّاس أحمد بن محمَّد، ت: ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان، دار صادر/بيروت ،(٣/ ١٦٧-١٧٠)، وانظر: الذَّهبي (شمس الدِّين محمَّد بن أحمد-ت: ٧٤٨هـ)، سير أعلام النُّبلاء، مؤسَّسة الرِّسالة، ط١٠/١٩٩٤م، (١٨/٤٦٨-٤٧٧)، وانظر: السُّبكي، طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، (٥/١٦٥-١٨٢).

(٣) محمَّد بن الطَّيِّب (ت: ٤٠٣هـ) البصري، المتكلِّم المشهور، من كبار علماء الكلام على مذهب الشَّيخ أبي الحسن الأشعري. سكن بغداد وصنَّف التَّصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره، وانتهت إليه الرِّئاسة في مذهب المالكية في عصره، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، وسمع الحديث، وكان كثير التَّطويل في المناظرة، مشهوراً بذلك عند الجماعة. انظر: ابن خَلِّكان، وفيات الأعيان، (٤/٢٦٩، ٢٧٠)، وانظر: ابن فرحون، الدِّيباج المذهَّب، (ص/٣٦٣).

(٤) انظر مثلاً: (ص/٢٧٨).

الفحولُ واغترُّوا بكلامِ بعضهِم بعضَاً منْ غيرِ تأمُّلٍ حاصلٍ ولا محصولٍ، واستسمنوا ذا وَرَمٍ، ونفخُوا في غيرِ ضَرَمٍ»[(١)].

وإن المتتبع لكلام الشَّيخ في هذا الكتاب من أوَّله إلى آخره يدرك فائدة تكرار بعض الأفكار، لاسيَّما عند دخوله في نقاش حول جزئيَّة ما، فإنَّ العقل عندما يدخل في تفاصيل هذه الجزئيَّة قد يبتعد عن المقصد الأول من طرح الفكرة، فلا بدَّ إذن من إعادة التَّذكير بها.

ح- **ضرب الأمثلة:** فقد استخدم الشَّيخ طريقة ضرب المثال، لتوضيح بعض المسائل، ولا يخفى ما لذلك من تبسيط للفكرة المطروحة، مثال ذلك: المثال الذي ضربه لبيان التَّرتيب في خلق القدرة وخلق صرف هذه القدرة؛ إذ يقول: «... ومثالُ خلقِ اللهِ تعالى الضِّدَّينِ في محلٍّ واحدٍ في زمانينِ: خلقُ الليلِ والنَّهارِ في الدُّنيا؛ لا يجتمعانِ لكن يخلف كلٌّ منهما الآخرَ، وكذلكَ يخلقُ اللهُ تعالى القدرةَ في العبدِ، فيتحقَّقُ العبدُ في نفسِهِ بأنَّهُ قادرٌ على الفعلِ والتَّركِ مستويين، ثمَّ يخلقُ اللهُ تعالى في نفسِ هذا العبدِ صرفَ قدرتِه إلى الفعلِ أَو التَّركِ، وفي حالِ خلقِ ذلكَ الصَّرفِ كانَ العبدُ متحقِّقَاً من نفسِهِ قبلَ ذلكَ أَنَّه قادرٌ على أحدِهما، ومعلومٌ أنَّ القدرةَ عَرَضٌ لا يبقى زمانينِ، وكذلكَ الصَّرفُ، فلا تَنافي بين خلقِ القدرةِ وخلقِ الصَّرفِ بالتَّرتيبِ المذكورِ»[(٢)]

ومثال ذلك أيضاً ما ذكره أثناء الحديث عن القابليَّة في الأشياء، إذ قال:

«... ومعلومٌ أنَّ القابليَّةَ أمرٌ عدميٌّ وليسَ بوجوديٍّ، ونظيرُهمَا في الأشجارِ والأحجارِ وغيرِ ذلكَ، كقابليَّةِ شجرةِ الجوزِ مثلاً لإثمارِ الجوزِ لا التُّفَّاحِ، وقابليَّةِ شجرةِ التُّفاحِ لإثمارِ التُّفَّاحِ لا الخوخِ، ونحوَ ذلكَ ...»[(٣)].

(١) انظر: (ص/ ٣٦٦)
(٢) انظر: (ص/٣٤٨)
(٣) انظر: (ص/٣٥٤)

ثانياً- منهجه في جمع النُّقول

إنَّ اطِّلاع الشَّيخ على المؤلَّفات المتنوِّعة في علوم الأصلين (أصول الدِّين وأصول الفقه) واضحٌ جليٌّ، على طول كتابه، إذ أكثر من النَّقل في كلا العِلْمين، وهذا شيء طبيعيٌّ وخاصَّة أنَّه قد عاش في فترة متأخِّرة، بعد أن استقرَّت العلوم وكثرت المؤلَّفات، وساعده على ذلك ما تهيَّأ له من استعدادات فطريَّة وعائليَّة ساعدت بالاطِّلاع على مؤلَّفات شتَّى في كافَّة العلوم[1].

وقد أكثر الشَّيخ من النَّقل، فقد اعتمد في بناء كتابه على الاقتباس والنَّقل مِمَّن سبقه، وكان اعتماده في هذا النَّقل على كتب علم الكلام، وأصول الفقه، وخاصَّة الحنفيُّ، إلا أنَّ كثرة النَّقل عن تلك الكتب لم تكن لتؤثِّر على شخصيَّته، ولم تدلَّ على غياب ذاته في كتابه؛ إذ إنَّ طريقة عرضه للنُّقول في تلك المسائل، وحسن توجيهه لها، وتيقُّظه في مناقشتها والرَّدِّ عليها، ثمَّ الاستدلال لها، والتَّرجيح بينها، تعكس صورة حيَّة لشخصيَّة الشَّيخ، وتُبرز غزير علمه، ورسوخ قدمه.

وأمَّا منهجه في إيراد هذه النُّصوص المنقولة فيتجلَّى بالنِّقاط الآتية:

أ- الشَّكل العامُّ لعرض النُّقول

إذا أراد الشَّيخ طرح فكرة سواء كان يؤيِّدها أو يخالفها، وسواء كان المراد تقرير الفكرة أو مناقشتها والرَّدُّ عليها، فإنَّه يورد نصَّاً على هذه الفكرة:

(١) فقد ورث الشَّيخ -رحمه الله- تركة ثمينة من الكتب والمراجع عن آبائه وأجداده، حيث كان العلماء يتوارثون الكتب. انظر: محمد أديب النَّابلسيّ، دمشق الشام، (ص/٨٤)، ويحدثنا المحبِّي عن التَّركة التي ورثها جدُّ الشَّيخ: الشَّيخ عبد الغنيّ الملقب زين الدِّين، فيقول: «وآل إليه من ميراث أبيه أشياء كثيرة من كتب وأثاث واختص بها وتمتَّع بها طول عمره» انظر: خلاصة الأثر، (٢/٤٣- ٤٣٤).

- فإن أراد الاستدلال على مسألة عقديَّة أشار إليها، فإنَّه ينقل نصَّاً يؤيِّد كلامه: فمثلاً في مسألة تعليل أفعال الله تعالى، ينقل نصَّاً عن اللقَّاني فيقول:

«قال اللقانيُّ: مذهبُ الأشاعرةِ أنَّ أفعالَ اللهِ تعالى ليستْ معلَّلةً بالأغراضِ والمصالحِ، والغرضُ: ما لأجلهِ يصدُرُ الفعلُ منَ الفاعلِ، ثمَّ قالَ: وذهبَ الماتريديّةُ إلى امتناعِ خلو فعلِه تعالى عن المصلحةِ، ولزومِها في جميعِ أَفعالِه، غايةُ الأَمرِ أَنَّا لقِصَرِ عقولِنا لم نطَّلعْ عليهَا في كلِّ أفعالِه، وذلكَ لا يوجِبُ انتفاءها، في نفسِ الأمرِ... »[1].

- وإن أراد مناقشة فكرة عند الخصم فإنَّه ينقل كلام الخصم نقلاً حرفياً، لتكون المناقشة أكثر دقَّة، ثمَّ يتبع القول الَّذي نقله بقوله: "قلتُ"، فقد قام إذن بعرض المادَّة العلميَّة على شكل نصٍّ وتعليق. وهو إمَّا أن يجتزيء عباراتٍ من النُّصوص المنقولة فيشرحها ويردُّ عليها، أو أن يردَّ على النَّصِّ بأكمله دون أن يجتزيء منه عبارات:

- فمثلاً في الرَّدِّ إجمالاً على قول الخصم: يقول بعد أن أورد نصَّاً لصدر الشَّريعة:

«قلتُ: لكنَّ مدحَه وحمدَه على صفاتِه العليَّةِ ليسَ بمدحٍ وحمدٍ يستحقُّ بهِ الثَّوابَ فليسَ هذا النَّوعُ منَ الحسنِ هو المتنازَعُ فيهِ -كما سنذكره قريباً- ولو ذَكرَ في الاستشهادِ لذلك بعضَ الفروعِ الفقهيَّةِ التي توصفُ بالحسنِ وتوصفُ بالقبحِ بمعنى استحقاقِ الثَّوابِ والعقابِ بدونِ الاختيارِ لكانَ ألزمَ بالحجَّةِ.....»[2].

- و في الاجتزاء من النَّصِّ المنقول والرَّدِّ عليه نورد المثال الآتي في مناقشته لصدر الشَّريعة، يقول الشَّيخ:

«قلتُ: قولُه: "إن أُوجبَ في وقتٍ معيَّنٍ"، كيفَ يكونُ الوقتُ معيَّناً بغيرِ تعيينٍ، فمعلومٌ أَنَّ الوقتَ المعيَّنَ إنَّما هو بتعيينِ اللهِ تعالى؛ وإلَّا كانَ وقتاً معيَّناً بطريقِ الإيجابِ الذَّاتيِّ لأَنَّه متعيِّنٌ بنفسِهِ.....»[3].

(١) انظر: (ص/ ٣١٤)

(٢) انظر: (ص/ ٢٩٣)

(٣) انظر: (ص/ ٣٣٦)

- وفي الاجتزاء من النَّصِّ وشرحه يقول:

«ثمَّ قولُه في الدليلِ المذكورِ: "وإذا وجبَ عندَ وجودِ المرجِّحِ لا يكونُ اختياريًّاً، لأنَّ المرجِّحَ لا يكونُ باختيارِهِ"؛ مرادُه: المرجحُ المؤثِّرُ وهو اختيارُ اللهِ تعالى، ولهذا قالَ: "لأنَّ المرجحَ لا يكونُ باختيارِهِ" أي: لا يكون بتأثيرِ اختيارِ العبدِ، ففي كلامهِ إثباتُ اختيارِ العبدِ منْ غيرِ تأثيرٍ، ولكنْ في كلامِه نفيُ مجرَّدِ نسبةِ التَّأثيرِ إلى اختيارِ العبدِ التي تنبني عليها الأحكامُ الشَّرعيَّةُ بعدَ ورودِ الشَّرعِ»[(١)].

أما فيما يتعلَّق بتذييل هذه النُّصوص فهو:

إمَّا أن يورد الكلام المتعلِّق بالمسألة موضع البحث ثم يقول: **إلى آخر ما بسطه في هذا المقام**، كما فعل عندما نقل كلام السَّيِّد الشَّريف[(٢)] **في تعريف الحال**[(٣)].

وإمَّا أن يذيِّل النَّصَّ بكلمة **(انتهى)**: مثلاً: قالَ السَّعدُ التَّفتازانيُّ[(٤)] في (التلويحِ) «لأنَّ الاختيارَ صفةٌ محققةٌ لا أمرٌ اعتباريٌّ» انتهى[(٥)].

(١) انظر: (ص/ ٢٨٩).

(٢) (علي بن محمَّد، ٧٤٠- ٨١٦ ه) المعروف بالسَّيِّد الشَّريف والسَّيِّد السَّند الجرجاني ،حنفيُّ المذهب، من تصانيفه (شرح المواقف) و(حاشية على شرح المطالع) و(حاشية على شرح الشَّمسية)، و(رسالة في الوجود على أصل الصُّوفيَّة)، وكان قد أخذ علم الصُّوفيَّة عن علاء الدِّين العطَّار البخاري. انظر: اللكنوي، الفوائد البهيَّة، (ص/ ١٢٥ – ١٣٧)، وانظر: البغدادي، هدية العارفين، (٧٢٨/١- ٧٢٩).

(٣) انظر: (ص/٢٧٠).

(٤) (مسعود بن عمر، سعد الدِّين التَّفتازاني، ت: ٧٩١ه)، عالم بالأصلين والمنطق والنَّحو والتَّصريف والمعاني والبيان، شافعيُّ المذهب، من مؤلفاته: (حاشية التَّلويح) على تنقيح صدر الشَّريعة في أصول الفقه، و(حاشية شرح المختصر) للقاضي عضد الدِّين، و(شرح العقائد)، و(المقاصد وشرحه) في الكلام، و(شرح الشَّمسية) في المنطق، و(الإرشاد) في النَّحو، وغيرها، توفِّي في سمرقند. انظر: ابن حجر العسقلاني، الدُّرر الكامنة، (١١٢/٦)، وانظر: السُّيوطي، بغية الوعاة، (٢٨٥/٢).

(٥) انظر: (ص/٣٥٤).

أو بعبارة: (انتهى كلامه) فمثلاً يقول: «قالَ اللقانيُّ في (شرحِ جوهرته): تلخَّصَ ممَّا مرَّ أنَّ المذاهبَ في الأفعالِ ثلاثةٌ: مذهبُ ..... ومن كلامِ بعضِ العُقلاءِ: قالَ الحائطُ للوتدِ لمَ تشقُّنِي ؟ فقالَ سلْ مَن يدقُّني» انتهى كلامه[١].

أو بعبارة: (انتهى ما قاله فلان):

مثال: «..... فالحقُّ أنْ لا جبرَ ولا تفويضَ ولكنْ أَمرٌ بينَ أَمرينِ» .انتهى ما قالَهُ السَّعدُ[٢].

أو بعبارة: (انتهى ملخصاً)

مثاله:

«وقالَ ابنُ الهمامِ في (التَّحريرِ)، وفي شرحِه لمحمَّد أمين الحنفيّ[٣] الخراسانيّ مولداً، البخاريّ منشأً، المكيّ موطناً: الحاكمُ لا خلافَ أنَّهُ اللهُ ربُّ العالمينَ، ثمَّ الأشعريّةُ قالوا: لا يتعلَّقُ لهُ تعالى حكمٌ بأفعالِ المكلَّفينَ قبلَ بعثةِ الرَّسولِ إليهم وبلوغِ الدَّعوةِ منَ اللهِ إليهم، فلا يَحرمُ كفرٌ ولا يجبُ إيمانٌ قبلَهما، فضلاً عن سائرِ الأحكامِ، والمعتزلةُ قالوا: يتعلَّقُ لهُ تعالى حكمٌ بما أدركَ العقلُ فيهِ صفةَ حسنٍ أو قبحٍ من فعلِ المكلَّفِ، والحنفيَّةُ قالوا للفعلِ صفةُ حسنٍ وقبحٍ لنفسِه وغيرِه، وبه يدركُ العقلُ حكمَهُ تعالى فيهِ، فلا حكمَ لهُ -أي للعقلِ- إنِ الحكمُ إلا للهِ، غيرَ أنَّ العقلَ إنما استقلَّ بدركِ بعضِ أحكامِه تعالى. انتهى ملخَّصاً»[٤].

---

(١) انظر: (ص/٣١٢)

(٢) انظر: (ص/ ٣٥٧)

(٣) محمَّد أمين بن محمود، ت: نحو٩٧٢هـ، المعروف بأمير بادشاه، البخاريّ الحنفيّ، من أهل بخارى وكان نزيلاً بمكة، فقيه حنفي محقق، من تصانيفه: تيسير التَّحرير لابن الهمام، وحاشية على أنوار التَّنزيل للبيضاوي، ونجاح الوصول في علم الأصول. انظر: البغدادي، هديَّة العارفين، (٢٤٩/٢)، وانظر: خير الدِّين الزِّركلي: الأعلام، (٤٢/٦).

(٤) انظر: (ص/ ٣٠٣)

ب- نوع العلوم الَّتي شملتها النُّقول

لقد ركَّز الشَّيخ في نقولاته على علم أصول الدِّين وأصول الفقه؛ إذ إنَّ أصل المسألة مبحوث في كتب أصول الفقه، ومناقشتُها في كتب علم الكلام.

يقول الشَّيخ: «واعلمْ أَنَّ أصلَ الخلافِ في هذهِ المسألةِ ابتدأهُ صدرُ الشَّريعة في كتابهِ: (التَّوضيحُ شرحُ التنقيحِ) في مبحثِ الحسنِ والقبحِ منْ أصولِ الفقهِ»[(١)].

ثمَّ إنَّ الشَّيخ يسوق نصوصاً تناقش مسألة التَّحسين والتَّقبيح من كتب أصول الفقه الحنفيِّ.وأمَّا النُّصوص المنقولة في علم الكلام، فلم يخرج الشَّيخ فيها عن منهجه في نقل النُّصوص، وقد أكثر من النَّقل عن السَّيِّد الشَّريف في (شرح المواقف)[(٢)].

ت- عزو النُّقول

مِن عادة الشَّيخ في جميع مؤلَّفاته وتصانيفه: أن يعزو النَّقل لمن هو منقول عنه[(٣)]، ولم يخرج عن عادته في هذا الكتاب، فغالباً ما نجده ينقل اسم العَلَم الذي استشهد بكلامه مع ذكر اسم المصدر :فمثلاً يقول: «والحالُ كما ذكرهُ القوشجيُّ[(٤)] في (شرحِ التَّجريدِ): لا موجودٌ ولا معدومٌ وهو واسطةٌ بين الوجودِ والعدمِ...»[(٥)].

---

(١) انظر: (ص/ ٢٨٢)

(٢) انظر مثلاً: (ص/ ٢٦٨ و ٢٧٣)

(٣) انظر: الغزي، الورد الأنسي، (ل/٣٢٤).

(٤) هو (علي بن محمَّد، ت:٨٧٩هـ) علاء الدِّين الشَّهير بالقوشجي، السَّمرقندي الأصل ثمَّ الرُّومي الحنفيّ، عالم رياضي وفلكي، اشتغل في علم الكلام، واشتهر في القرن التاسع الهجري، من تصانيفه: (شرح تجريد العقائد)، (تاريخ فارسي)، (جواهر التَّفسير للزَّهراوين)، و(شرح الكافية لابن الحاجب)، وغيرها، قرأ على علماء سمرقند ثمَّ رحل إلى الرُّوم وقرأ على قاضي زاده الرُّومي ثم إلى بلاد (كرمان) فقرأ على علمائها وألف هناك شرحه للتَّجريد. انظر: الشَّوكاني (محمَّد بن علي، ت:١٢٥٠هـ)، البدر الطَّالع، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلميَّة/بيروت،(٣٣٧/١-٣٣٨)، وانظر: إسماعيل البغدادي، هديَّة العارفين، (٧٣٦/١)، وانظر: حاجي خليفة، كشف الظُّنون،(٣٤٨/١).

(٥) انظر: (ص/٢٧٢).

ويقول في موضع آخر: «و قال ابن ملك[١] في (شرح المنار): ولا بدَّ للمأمورِ به من صفةِ الحسنِ ضرورةَ أنَّ الآمرَ وهو الشَّارعُ حكيمٌ على الإطلاقِ»[٢].

وقد يكتفي بذكر اسم المؤلِّف، مع التَّصريح بالاسم تارة كما في المثالين السَّابقين، أو إبهامه بالاكتفاء باللَّقب، في مواضع أخرى، كقوله: «وقالَ السَّيِّدُ: إنَّهُ تعالى وجبَ الكمالُ في ذاتهِ وصفاتِه وامتنعَ لحوقُ النَّقصِ لهُ تعالى.....»[٣]، دون أن نعلم من هو هذا السَّيِّد الَّذي نقل عنه الشَّيخ.

أمَّا المصدر الذي ينقل عنه، فقد يكتفي بذكر اسم المصدر دون اسم المؤلِّف، ومثال ذلك قوله: «قالَ في (إشاراتِ المرامِ من عباراتِ الإمامِ): قال في الفقهِ الأبسطِ: والعبدُ معاقبٌ في صرفِ الاستطاعةِ التي أحدثَها اللهُ تعالى فيهِ وأمرَ أن يستعملَها في الطَّاعةِ دونَ المعصيةِ»[٤].

وقد لا يذكر اسم المؤلِّف ولا اسم المصدر، اكتفاءً بذكره سابقاً في سياق الكلام، فمثلاً يقول: «وقالَ في تعريفِ العَرَضِ: أمَّا تعريفُه عندنا فموجودٌ قائمٌ بمتحيِّزٍ»[٥] وهو يقصد السَّيِّد الشَّريف في (شرح المواقف).

ث- مصادر المؤلِّف في الكتاب

لقد تنوَّعت مصادر المؤلِّف في الكتاب بين كتب علم الكلام، وكتب أصول الفقه، وخاصَّة أصول الفقه الحنفيّ:

---

(١) (عبد اللَّطيف بن عبد العزيز ، ت: ١١٦١هـ)، الشَّهير بابن ملك، من تصانيفه: مبارق الأزهار (في الحديث)، وشرح المنار (في الأصول)، و(شرح مجمع البحرين)، أخذ عنه ابنه محمَّد بن عبد اللَّطيف شارح (الوقاية). انظر: اللَّكنوي، الفوائد البهيَّة، (ص/ ١٠٧).

(٢) انظر: (ص/٣٠١)

(٣)انظر: (ص/٣١٧)

(٤) انظر: (ص/٣٤٩)

(٥) انظر: (ص/٢٧٥)

أمَّا مصادره في علم الكلام فهي على ترتيب أكثرِها وروداً كالآتي:

١. شرح المواقف: للسَّيِّد الشَّريف الجرجانيّ، وقد أكثر الشَّيخ من نقله عن السَّيِّد الشَّريف في (شرح المواقف)[١].

٢. إشارات المرام من عبارات الإمام: للإمام البياضيّ، عند مناقشة أقوال متأخِّري الماتريديَّة، في خصوص مسألة الاختيار[٢].

٣. شرح جوهرة التَّوحيد: للإمام اللَّقَّاني.[٣].

٤. شرح التَّجريد: للقوشجيّ[٤].

(١) انظر مثلاً: (ص/ ٢٧٠ ، ٣٤٠)

(٢) انظر: (ص/٣٤٩)

(٣) انظر مثلاً : (ص/٣١٠، ٣٥٦)

(٤) انظر: (ص/٢٧٢)

وهناك مصدر لم أقف عليه، ولم أقف على ترجمة مؤلِّفه، وهو (شرح المسايرة) للسَّيِّد الشَّريف الشَّافعيِّ[١]، فأمَّا كتاب (المسايرة) فمعروفٌ واسمه: (المسايرة في العقائد المنجِّية في الآخرة) للكمال ابن الهمام، وأمَّا شروحه فقد شرحه الشَّيخ: ابن أبي شريف القدسيِّ[٢]، وسمَّاه (المسامرة في شرح المسايرة)، كما شرحه: سعد الدِّين الدَّيريِّ[٣]، وابن قطلوبغا[٤].

وعبارة الشَّيخ عبد الغنيّ: «وقالَ ابنُ الهُمامِ الحنفيُّ في (المسايرةِ) وشرحِها للسيِّدِ الشَّريفِ الشَّافعيّ»[٥]، وقد فرضت احتمالاً أنَّه يقصد بالسَّيِّد الشَّريف ابن أبي الشَّريف فهو شافعيُّ المذهب، فبحثت عن النَّصِّ في شرحه المسمَّى: (المسامرة)، إلَّا أنَّني لم أجد

(١) انظر: (ص/٣٢١)

(٢) إبراهيم بن محمد بن أبي شريف، (٨٣٣-٩١٣هـ) المقدسي المصري، الفقيه الشافعي، أخذ عن أخيه الكمال بن أبي شريف، ورحل إلى القاهرة، فأخذ الفقه عن قاضي القضاة علم الدين صالح البلقيني، وعن قاضي القضاة شمس الدين محمد القاياتي، والأصول عن الشيخ جلال الدين المحلي، وسمع عليه في الفقه أيضاً، وأخذ الحديث عن شيخ الإسلام ابن حجر، وعن غيره. انظر: نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة، (١/ ١٠٢).

(٣)(سعد بن محمد، ٧٦٨ - ٨٦٧ هـ) المكنى سعد الدين، النابلسي الأصل، المقدسي الحنفي، أخذ عن والده، وأخذ عنه محمد ابن الشحنة، ولد في القدس وانتقل إلى مصر، فولي فيها قضاة الحنيفة سنة ٨٤٢هـ واستمر ٢٥ سنة، وتوفي بمصر. له كتاب (الحبس في التهمة) و(السهام المارقة في كبد الزنادقة) و(شرح العقائد النسفية)، وغير ذلك. انظر: السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، ت: ٩٠٢هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة/ بيروت، د(ط.ت)، (٣/ ٢٤٩)، وانظر: اللَّكنوي (محمَّد عبد الحي، أبو الحسنات، ت: ١٣٠٤هـ)، الفوائد البهيَّة في تراجم الحنفيَّة، تحقيق: محمَّد بدر الدِّين النَّعساني، دار المعرفة/ بيروت، (ص/ ٧٨).

(٤)انظر: حاجي خليفة: كشف الظنون، دار إحياء التُّراث العربي/ بيروت، د(ط)، (٢/١٦٦٦-١٦٦٧). وابن قطلوبغا هو: (قَاسم بن قطلوبغا الزين ٨٠٢- ٨٧٩ هـ)،أَبو العدل السودوني، ويعرف بقاسم الحنفي. مؤرخ وفقيه حنفي، سمع تجويد القرآن على الزراتيتي، وبعض التَّفسير على العلاء البخاري، وأخذ علوم الحديث عن التَّاج أَحمد الفرغاني النعماني، والفقه عن السراج قاري الهداية، وأصوله عن الشرف السُّبكي، واشتدت عنايته بملازمة ابن الهمام بحيث سمع عليه غالب ما كان يقْرأ عنده في هذه الفنون وغيرها، وكان معظم انتفاعه بِهِ فقرأ عليه المسايرة وغيرها، وأخذ عنه الناصري، ومن مصنفاته: شرح منظومة ابن الجزري وحاشية على شرح ألفية العراقي وتخريج عوارف المعارف للسهروردي وتاج التراجم ومختصر الْمنَار وغيرها من المؤلفات الكثيرة. انظر: السخاوي، الضوء اللامع، (٦/ ١٨٤).

(٥) انظر: (ص/ ٣٢١)

النَّصَّ، وأمَّا بقيَّة شرَّاح (المسايرة) الَّذين ذكرتهم كتب التَّراجم فهم متبعون للمذهب الحنفيِّ لا الشَّافعيِّ، إضافة إلى أنَّني لم أقف على شروحهم.

و أمَّا عن مصادر المؤلِّف في أصول الفقه فهي حسب ترتيب ورودها أيضاً:

١. التَّوضيح شرح التَّنقيح: للعلَّامة صدر الشَّريعة المحبوبيِّ[(١)].
٢. التَّحرير للكمال ابن الهمام، وشرحه لمحمَّد أمين الحنفيِّ الخراسانيِّ[(٢)].
٣. شرح المنار: لابن ملك[(٣)].
٤. مرآة الوصول شرح مرقاة الوصول: لملَّاخسرو[(٤)].

ومن الملاحظ أنَّ كتب أصول الفقه كلَّها للحنفيَّة، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ؛ إذ الشَّيخ حنفيُّ المذهب، إضافة إلى أنَّ المخالفين له في المسألة هم متأخِّرو الماتريديَّة، لذا كان لا بدَّ من العودة إلى كتبهم لمناقشة آرائهم، وعلى رأسهم صدر الشَّريعة في كتابه (التَّوضيح).

(١) انظر مثلاً: (ص/ ٢٨٢، ٢٩٢، ٣٣٨).

(٢) انظر: (ص/٢٧٧، ٣٠٣، ٣٧٠).

(٣) انظر: (ص/٣٠١).

(٤) انظر: (ص/٣٠٥). و ملاخسرو هو: (محمَّد بن فراموز، ت: ٨٨٥هـ)، الشَّهير بالمولى خسرو، الفقيه الحنفي، أخذ العلوم عن المولى برهان الدِّين حيدر الهروي، من تصانيفه (الغرر وشرحه الدُّرر)، و(مرقاة الأصول وشرحه)، و(حواشي المطوَّل). كان رومي الأصل ثم أسلم، و"خسرو" اسم أمير: وهو زوج أخت محمَّد بن فراموز، وقد كان محمَّد في حجره فاشتهر بأخي زوجة خسرو، ثمَّ غلب عليه اسم خسرو، من تلامذته: يوسف بن جنيد، وحسن جلبي الفناري. انظر اللكنوي: الفوائد البهيَّة، (ص/ ١٨٤).

ثالثاً- الضَّوابط المنهجيَّة والاعتقاديَّة والخُلُقِيَّة.

إنَّ المتتبّع للنُّصوص الَّتي نقلها الشَّيخ على طول كتابه، وفي مناقشاته، يجد أنَّه تقيَّد بضوابط في المنهج العلميِّ السَّليم، تتجلَّى في الأمانة العلميَّة، والتَّحرِّي في النَّقل.

فقد حرص الشَّيخ -رحمه الله- في أغلب النُّصوص الَّتي نقلها أن يكون النَّقل حرفيَّاً، وهو دليل على أمانته ونزاهته العلميَّة، وقد يلخِّص في بعض المواضع، مع حرصه على عزو النَّصِّ إلى قائله، وإلى الكتاب الذي نقل منه، في كل مواضع مؤلَّفه، وهو ما يتحقق منه الباحث بالعودة إلى الكتب التي نقل عنها، والمقارنة بين النُّصوص الَّتي نقلها وبين الكتب التي نقل عنها.

كما أنه التزم الضَّوابط الاعتقاديَّة، والتي ظهرت جلياً من خلال الحرص على موافقة أهل السُّنَّة والجماعة في المسألة: ويقصد بهم الأشاعرة والماتريدية المتَّبعين للسَّلف الصَّالح، فقد ورد مصطلح (أهل السُّنَّة والجماعة) اثنتين وعشرين مرَّة في الكتاب على الرّغم من صغر حجمه.

مثال ذلك: يقول الشَّيخ في بيان الغرض من تأليف الكتاب:

«عملتُها في بيانِ مذهبِ السَّلفِ الصالحينَ منَ التَّابعينَ وتابعي التَّابعينَ والأئمَّةِ المجتهدينَ من أهلِ السُّنَّة والجماعةِ، أدامَ اللهُ تعالى إجماعَهم على الحقِّ الواحدِ إلى قيامِ السَّاعةِ»[(١)]. ويقول في مكان آخر: «ومسألةُ الاختيارِ المخلوقِ وعدمُ تأثيرِهِ مذهبُ جميعِ أَئمَّةِ أَهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ منَ السَّلفِ وَالخلفِ وما خالفَ في ذلكَ إلا المعتزلةُ من الجبريَّةِ والقدريَّةِ ...»[(٢)].

(١) انظر: (ص/٢٦٦)

(٢) انظر: (ص/٣٢٠)

إضافة إلى أنَّ مناقشة الخصوم في المسألة، لم تفقده المبادئ والقيم الأخلاقيَّة التي التزمها أثناء عرض المسألة ومناقشة المخالفين ، إذ تتجلى تلك القيم فيما يأتي:

١. الإخلاص في العمل، والسَّعي وراء إظهار الحقِّ بعيداً عن الشُّهرة، فقد حقَّق المسألة على مذهب الأشعريّ، على الرَّغم من الانتقاد الشَّديد الموجَّه إلى الإمام الأشعري في خصوص هذه المسألة، ولم يكتف الشَّيخ بذلك، بل جعل تحقيقه لهذا المذهب موافقاً للماتريديَّة وموافقاً لمذهب السَّلف قبل ظهور الأهواء والبدع.

٢. التَّأدُّب مع أئمَّة أهل السُّنَّة والجماعة كالإمام الأشعريّ، وبيان أنَّه لا ينبغي أن ينسى المنتقد لرأي الإمام الأشعريّ -في مسألة الكسب- فضله في الدِّفاع عن عقيدة أهل السُّنَّة.

لذا يقول الشَّيخ:

«وإنَّما نُسبَ هذا القولُ إليهِ وحدَه دونَ غيرِه من أئمَّةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ؛ لأنَّ الأشعريّ -رحمهُ الله تعالى- هو الذي نصَّبَ نفسهُ للرَّدِّ على المعتزلةِ، وفي زمنِه ظهرَتْ مذاهبُهم وتفرَّقت وانتشرَتْ في النَّاسِ»[(١)].

ويقول: «هذا ما ظهرَ لنا من العباراتِ المختلفةِ الزَّاعمِ قائلُها: إنَّها مذهبُ الماتريديَّةِ الحنفيَّةِ، المخالفةِ لقولِ الشَّيخ الأشعريّ الشَّافعيّ النَّاصرِ لمذهبِ أهلِ الحقِّ على مذهبِ أهلِ الاعتزال، المجادلينَ في الحقِّ في زمانِهِ غايةَ الجدال»[(٢)].

٣. التَّأدُّب مع الخصوم: فقد عرَض الشَّيخ آراء المخالفين وانتقدها نقداً علميَّاً منطقيَّاً، دون أن يذكر أصحابها بالسُّوء أو النَّقد الجارح، والدَّليل: أنَّ أكثر ما في الكتاب هو ردٌّ على قول صدر الشريعة في المسألة، إلَّا أنَّ ذلك لم يثنه عن ذكر فضله ومكانته، فنجده يقول: «... الحقُّ أَحقُّ أن يُتَّبَعَ من غيرِ نزاعٍ ولا جدالٍ، فإنَّ هذا الكلامَ الذي قرَّرَهُ صدرُ الشَّريعةِ في (التَّوضيحِ) لم نجدْهُ لغيرِهِ منَ المتَّقدِّمينَ عليهِ منْ فحولِ الرِّجالِ، بلْ

(١) انظر: (ص/ ٣١٠)

(٢) انظر: (ص/٣٧٧)

هو شيءٌ تفرَّدَ بهِ لا يمكِنُ أَنْ يكونَ لهُ وجهٌ في تحقيقِ هذَا المجالِ، وقدِ اغترَّ بهِ كثيرٌ منَ المتأخِّرينَ خصوصاً من علماء الروم، ربما تحسيناً للظنِّ بهِ، **فإنَّهُ -رحمَهُ اللهُ تعالى- كانَ منْ أَكابرِ العلماءِ الأَبطالِ**، ولكنْ كلُّ أَحدٍ يُؤخَذُ منْ كلامِهِ ويُتركُ...»[(١)].

ومثل ذلك ما ذكره عند عرض رأي ابن الهمام، إذ يقول: «فما ذكره ابنُ الهمامِ في (التَّحرير) وتبعهُ شرَّاحُه **ممَّا لا ينبغي القولُ به**»[(٢)].

(١)انظر: (ص/٣٩٤)

(٢) انظر: (ص/ ٢٧٧)، وعموماً فهذا الأدب مع الخصوم هو ما يلاحظه الباحث في مؤلَّفات الشَّيخ عبد الغني -رحمه الله-، فهو ديدنُه في مناقشة من يخالفهم بالرَّأي، وفي عامَّة كتبه، فها هو في مقدمة رسالته إلى الشَّيخ إبراهيم الكوراني في رسالة: (تحريك سلسلة الوداد في خلق أفعال العباد) يقول: «هذا كتاب من العبد الفقير..... إلى حضرة الأخ في الله تعالى المولى الهمام الملا إبراهيم الكوراني المدني، نفع الله تعالى به الأمة في الدُّنيا والآخرة» ثمَّ يشرع بالرَّدِّ على قوله بتأثير قدرة العبد بإذن الله لا بالاستقلال، ويقول: «وقد حصل عندنا وقفة عظيمة في هذا الأمر..... وقد عرضنا الحال عليكم ولا مؤاخذة في التَّهجُّم، فالله سبحانه وتعالى يعلم أنَّ التَّعنُّت والنُّصرة للنَّفس غير مرادٍ لنا، وإنَّما المراد تحقيق المذهب الحقِّ في ذلك، لنسلك نحن وإخواننا منه أحسن المسالك، والله لا يستحي من الحقِّ». تحريك سلسلة الوداد في خلق أفعال العباد، (ص/٦١- ٦٣).

المطلب الثالث: الألفاظ والعبارات والمصطلحات في الكتاب

وسأتناول ذلك عبر خطوتين:

أوَّلاً- دراسة الألفاظ والعبارات من النَّاحية اللُّغويَّة:

تميَّزت ألفاظ الشَّيخ في الغالب بالقوَّة والجزالة، وتدلُّ في كثير من الأحيان على الجزم، دون الاحتمال والشكِّ، كقوله: «والاختيارُ هو مناطُ التَّكليفِ شرعاً، أَمراً ونهياً، وهو الحجَّةُ على المكلَّفينَ؛ فهو موجودٌ لا معدومٌ»[1].

وقد زيَّن الشَّيخ بعض عباراته بالسَّجع، لا في معرض الاستدلال والمناقشة، بل ذكره في مواضع معدودة، فقال على سبيل المثال:

«قلتُ: وما كانَ ينبغِي لهُ أنْ يَرُدَّ على ناصرِ مذهبِ أَهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، ومميِّزِ الحقِّ من الباطلِ من مذاهبِ المعتزلةِ أَهلِ البدعةِ والشَّناعةِ، وهو الشَّيخ أبو الحسنِ الأشعريّ رضيَ اللهُ تعالى عنهُ وأَرضاهُ، وجعلَ الجنَّةَ مثواهُ، فإنَّهُ نصَّبَ نفسَه للرَّدِّ على المخالفينَ، وقرَّرَ مذهبَ أهلِ السُّنَّةِ في عقائدِ هذا الدِّين...»[2].

كما أنَّه تخيَّر الألفاظ الواضحة وهجر الألفاظ الغامضة وأنواع المجاز، فجاءت عباراته بسيطة، واضحة، سهلة. أمَّا ما يجده الباحث من صعوبةٍ في الكتاب، فليس مصدرها الأسلوب اللُّغوي، بل طبيعة الموضوع، والمصطلحات الكلاميَّة التي سيتمُّ تحريرها فيما بعد.

(١) انظر (ص/ ٢٨١).

(٢) انظر (ص/ ٣٩٥).

ثانياً- تحرير المصطلحات الكلاميَّة في الكتاب:

إنَّ من الأهمِّيَّة بمكان أن نتتبَّع المصطلحات الكلاميَّة المتعلِّقة بالمسألة، فإنَّ تحليل المراد منها يعتبر الباب الأوَّل الَّذي ينبغي أن يُفهم كلامُ الشَّيخ من خلاله، ولا أبالغ إن قلت: إنَّ إشكاليَّة البحث الأساسيَّة تدور حول تحليل هذه المصطلحات، لا سيَّما مصطلح: الاختيار الاضطراريِّ، وسأذكر فيما يأتي أهمَّ هذه المصطلحات.

أ- **الاختيار**

هو ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره[(١)]، والمختار عند المتكلمين هو الَّذي يصحُّ أن يصدر عنه الفعل مع قصد وإرادة[(٢)]؛ فهو في عرفهم: يقال لكلِّ فعل يفعله الإنسان لا على سبيل الإكراه، فليس يريدون به المعنى اللغويَّ الَّذي هو طلب ما يراه العبد خيراً[(٣)].
والاختيار المراد بالبحث: هو اختيار العبد لا اختيار الله تعالى[(٤)].

وقد تكرَّر استخدام الشَّيخ لمصطلح (الاختيار) على طول الكتاب، علاوةً عن كونه المصطلح المحوريُّ الَّذي يدور حوله البحث، وإنَّ المتتبِّع لكلام الشَّيخ في هذا المصطلح تتبيَّن له الملاحظات الآتية:

١. **اتِّحاد مفهوم الاختيار مع مصطلحات أخرى استعملها الشَّيخ في الكتاب[(٥)]:**

فهو يعطف هذه المصطلحات على بعضها البعض في أكثر من موضع، بصياغة تدلُّ

(١) التَّهانوي (محمَّد بن علي: بعد ١١٥٨هـ)، في(كشَّاف اصطلاحات الفنون) بين الآراء المختلفة لقولنا (الله فاعل مختار)، وقارن بينها. انظر : (ص١١٩)، د/ (ط. ت).

(٢) الجرجاني (علي بن محمَّد، ت:٨١٦هـ)، التعريفات، مكتبة لبنان/ بيروت، ط: ١٩٨٥م، (ص/٣٠).

(٣) انظر: الكفوي (أبو البقاء، أيوب بن موسى، ت: ١٠٩٤هـ): الكلِّيَّات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمَّد المصري، مؤسَّسة الرِّسالة/بيروت،ط٢/١٩٩٨م، (ص/ ٦٢).

(٤) أمَّا اختيار الله تعالى فقد جمع التَّهانوي في (كشَّاف اصطلاحات الفنون) بين الآراء المختلفة لقولنا (الله فاعل مختار)، وقارن بينها. انظر : (ص١١٩- ١٢١).

(٥) وهي متَّحدة كذلك عند الماتريديَّة كما يشير إليه قول البياضي بأنَّ «ذلكَ الصرفَ هو الاختيارُ والكسبُ المعبَّرُ عنهُ بالعزمِ المصمِّمِ ... » كما يشير بعضهم إلى أن العزم المصمِّم هو الكسب وهو الإرادة الجزئية عند الماتريدية. انظر: خالد النقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤١٨).

على أنَّ المعنى المقصود منها واحد، وهو الجزء الاختياريُّ للعبد الَّذي عليه مدار فعله.

- **فالاختيار هو القصد والصَّرف**: يشير إلى ذلك قول الشَّيخ: «... وإذا كانَ كذلكَ فالاختيارُ وهو القصدُ والصَّرفُ أَفعالٌ موجودةٌ في النَّفسِ، كيفياتٍ عرضيَّةً تتكيَّفُ بها النَّفسُ الإنسانيَّةُ...»[(١)].

وإذا علمنا أنَّ المراد من الصَّرف صرفُ قدرة العبد إلى الفعل[(٢)]، فإنَّنا نستنتج أنَّ الاختيار هو صرف قدرة العبد إلى الفعل أيضاً.

- **والاختيار هو الإرادة الحادثة:** لذا يقول الشَّيخ: «...على أَنَّ الاختيارَ يوصَفُ بكونِه طاعةً أَو معصيةً، وهو الإرادةُ الحادثةُ»[(٣)]، كما يقول في سياق حديثه عن خلق الاختيار: «والإرادة عرض موجود وليس بحال، والإرادة هي القصد؛ إذ لا فرق بينهما لغة»[(٤)].

وأرى أنَّ مصطلح: الجزء الاختياريِّ، يشمل هذه المصطلحات جميعها، وقد استعمله الشَّيخ في هذا الكتاب وفي غيره[(٥)]، فيقول مثلاً: «فمذهبُ السَّلفِ الصَّالحِ كلِّهِم مذهبٌ واحدٌ في **الجزءِ الاختياريِّ**، وهو مذهبُ الأشعريّ والماتريديّ وبقيةِ أَئمةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، واحدٌ لا خلافَ بينَهُم في خصوصِ هذهِ المسألةِ...» [(٦)].

ويعلِّل تسميته بذلك؛ بأنَّه جزء من أجزاءِ العبدِ، اختياريٌّ؛ أي منسوبٌ إِلى الاختيارِ[(٧)].

---

(١) انظر: (ص/٣٢٨)

(٢) لقول الشَّيخ: «... فجميعُ عبيدِه تعالى مقهورونَ تحتَ قدرتِه وإرادتِه، وإن كانوا مختارينَ في أَفعالِهم، يفعلونَ ما يفعلونَ باختيارِهم وقصدِهم وصرفِهم قدرَتَهم واستطاعتهم إِلى أَفعالِهم الاختياريَّةِ، المقصودةِ لهم باختيارٍ مخلوقٍ لهُم، قهَرَهم تعالى في خلقهِ لهُم...». انظر: (ص/ ٣٣٨)

(٣) انظر: (ص/٣٤٠)

(٤) انظر: (ص/٢٧٧)

(٥) فهو يسمي أحد كتبه: (الكوكب السَّاري في حقيقة الجزء الاختياري).

(٦) انظر: (ص/ ٣٦٥)

(٧) انظر: (ص/٣٥٩)

٢. **الاختيار عرضٌ موجود:** وفي ذلك يقول الشَّيخ: «... وبيانِ أنَّ ذلك الاختيارَ في العبدِ، والقصدَ والكسبَ والصرفَ، كلُّ ذلك أمورٌ عرضيَّةٌ، موجودةٌ كوجودِ الأعراضِ النَّفسانيَّةِ بخلقِ اللهِ تعالى، وليسَ ذلك مجرَّدَ أمورٍ إضافيةٍ، ولا اختيارُه وقصدُه وكسبُه وصرفُه اعتباراتٍ محضةً...»[١].

وهذا العرض قسم من أقسام الكيفيَّات النَّفسانيَّة، يقول الشَّيخ: «... وإنَّما الاختيارُ والقصدُ والكسبُ والصَّرفُ كيفياتٌ نفسانيةٌ، كالخوفِ والرَّجاءِ والقبضِ والبسطِ والحزنِ والفرحِ...»[٢].

٣. **الاختيار هو مناط التَّكليف**، وسبب ترتُّب الثَّواب والعقاب: يقول الشَّيخ:

«... والاختيارُ هو مناطُ التَّكليفِ شرعاً، أَمراً ونهياً، وهو الحجَّةُ على المكلَّفينَ؛ فهو موجودٌ لا معدومٌ ...»[٣].

٤. **المساواة بين الاختيار والقدرة في عدم التَّأثير:** فكما أنَّ قدرة العبد غير مؤثرة كما اختاره الشَّيخ عبد الغني، فإنَّ اختياره غير مؤثِّر أيضاً، يقول: «... ومسألةُ الاختيارِ المخلوقِ وعدمُ تأثيرِهِ مذهبُ جميعِ أَئمَّةِ أَهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ منَ السَّلفِ والخلفِ...»[٤].

٥. **المقارنة بين الاختيار والكسب:** الكسبُ عند الأشاعرة: هو تعلُّق القدرة الحادثة بالمقدور في محلِّها من غير تأثير. وهو ما اختاره الشَّيخ عبد الغنيّ في (المطالب الوفيَّة)[٥]، وأمَّا عند الماتريديَّة فهو: صرف القدرة إلى أحد المقدورَين[٦].

---

(١) انظر: (ص/٢٦٧)

(٢) انظر: (ص/٢٧٩)

(٣) انظر: (ص/٢٨١)

(٤) انظر: (ص/٣٢٠)

(٥) انظر: (ل/٧٣ب)،

(٦) انظر: أبو عذبة (الحسن بن عبد المحسن، ت: ١١٧٢هـ)، الرَّوضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ط١/١٣٢٢هـ، (ص/٢٦).

ويلاحظ من كلا التَّعريفين: أنَّ تعريف الأشاعرة محوره "التَّعلُّق" فهو مجرَّد نسبة، أمَّا تعريف الماتريديَّة فلا يجعل الكسب مجرَّد تعلُّق القدرة، بل هو صرف هذه القدرة، وهذا الصَّرف –عندهم- من العبد.

وقد آثر الإمام الأشعريّ استخدام لفظ "الكسب" بينما آثر الماتريديَّة استخدام لفظ "الاختيار"، وفي ذلك يقول ابن السُّبكي (تاج الدِّين بن علي: ت:٧٧١هـ):

«والَّذي تحرر لنا أنَّ الاختيار والكسب عبارتان عن معيَّن واحد، ولكنَّ الأشعريّ آثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار؛ لكونه منطوق القرآن، والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من إشعار قدرة للعبد»[١].

في حين يشير إبراهيم الحلبيُّ[٢] في (اللُّمعة) إلى أنَّ مذهب الأشاعرة في اختيار العباد هو: أنَّ للعبد إرادة وقدرة تتعلَّقان بفعله لا على وجه التَّأثير، يسمَّى تعلُّق الأوَّل اختياراً وقصداً، وتعلُّق الثَّانية كسباً[٣].

كما أشار بعض العلماء إلى نقطة مهمَّة في تعريف الكسب، وهي أنَّ للكسب تعريفين: أحدهما: تعلُّق القدرة الحادثة، والثَّاني: الإرادة الحادثة، فالأمور أربعة: إرادة سابقة، وقدرة وفعل مقترنان، وارتباط بينهما، فعلى تفسير الكسب بهذا الارتباط – وهو تعلُّق القدرة بالمقدور- فليس مخلوقاً؛ لأنَّه من الأمور الاعتباريَّة، وعلى تفسيره بالإرادة الحادثة يكون مخلوقاً.[٤]

---

(١) طبقات الشافعية، (٣٨٦/٣)، وانظر: مرتضى الزَّبيدي (محمَّد بن محمَّد، ت: ١٢٠٥هـ): إتحاف السَّادة المتَّقين بشرح إحياء علوم الدِّين، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط٢٠٠٢/٣م، (٢/ ١٦٨)، وبالمقابل فهناك بعض الماتريديَّة استعملوا مصطلح الكسب، انظر: النَّسفي، التمهيد، (ص/٢٢٩).

(٢) إبراهيم بن مصطفى الحلبي (... - ١١٩٠ هـ): فقيه حنفي له اشتغال في الأدب، ولد بحلب، وتعلم بها وبالقاهرة. ثم سافر إلى القسطنطينية، وتوفي بها. له (تحفة الأخبار)، حاشية على الدر المختار في فقه الحنفية، و(شرح جواهر الكلام)، و(الحلة الضافية في علمي العروض والقافية) و(اللمعة، في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد). انظر: الزّركلي، الأعلام، (١/ ٧٣).

(٣) انظر: (ص/٤٧).

(٤) انظر: الباجوري: (إبراهيم بن محمد، ت:١٢٧٧هـ)، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق: علي جمعة، دار السَّلام/ القاهرة، ط٢٠٠٨/٤م، (ص/ ١٧٥).

فإذا ما انتقلنا إلى الشَّيخ فسنجد أنَّه يستعمل مصطلح الاختيار ومصطلح الكسب، إلَّا أنَّه يكثر من استعمال مصطلح الاختيار كما هو شأن الماتريديَّة، وإنَّنا إذا تتبَّعنا رأيه سنجد أنَّه يستعمل مصطلح الاختيار ويريد به: الإرادة الحادثة، وبالتَّالي فالاختيار مخلوق، وفي الوقت ذاته يشير إلى أنَّ للعبد مجرَّد التَّعلق والاتِّصاف، فنستنتج من ذلك: أن الكسب عنده هو مجموع تلك الإرادة المخلوقة مع التَّعلُّق؛ فالله تعالى يخلق للعبد الاختيار فيه، ويجعله متعلِّقاً بفعله، وأمَّا كيفيَّة صدور الفعل عن ذاك التَّعلُّق فهو أمر غيبيٌّ.

فكلُّ ما يورده الشَّيخ ويؤكِّده من خلق الاختيار في العبد فالمقصود به: هو ذاك العرض الحادث، الذي يستلزم بالضرورة تعلُّقاً، هو من لوازم خلقه.

وهكذا فالكسب يشمل نقطتين عليهما مدارُه:

الأولى خلق الجزء الاختياريّ في العبد، والثَّانية نسبة هذا الجزء الاختياريّ إلى العبد؛ فعندما يتحدَّث الشَّيخ عن خلق الاختيار فهو يقصد الجزء الاختياريَّ، وعندما يتحدَّث عن حصَّة العبد في فعله فهو يريد بذلك نسبة هذا الاختيار المخلوق فيه إليه، وعلى هذه النِّسبة يترتَّب الثَّواب والعقاب: «فإنَّ حكمَ الشَّرعِ مبنيٌّ على ظاهرِ هذهِ النِّسبةِ، كنسبةِ القتلِ إلى القاتلِ عمدَاً حتَّى يُقامَ عليهِ القصاصُ، وإنْ كانَ القتلُ العمدُ في نفسِ الأمرِ منسوبَاً إلى خلقِ اللهِ تعالى لا إلى تأثيرِ العبدِ»[1].

فمناط التَّكليف عنده إذن –وكما يظهر للباحثة- هو مجموع أمرين: الأوَّل منهما يستلزم الآخر بالضَّرورة؛ فالأوَّل هو العرض الحادث، وهو الاختيار المخلوق في العبد، لكن لمَّا كان هذا العرض الحادث لا بدَّ له من محلٍّ يقوم به، كان لا بدَّ من نسبته إلى العبد، وهذه النِّسبة هي اتِّصاف العبد بالاختيار المخلوق؛ لذا يقول الشَّيخ: «قلتُ: فإذا علمتَ هذا الكلامَ ظهرَ لكَ أنَّ قدرةَ العبدِ غيرُ مؤثِّرةٍ في خلقِ أفعالِهِ وإنْ كانتْ كاسبةً لهَا، على معنَى صحَّةِ النِّسبةِ إليهِ، فيصحُّ بهَا نسبةُ الفعلِ إلى العبدِ، وهوَ معنَى الكسبِ، إذ لو لم يخلقِ اللهُ تعالى هذهِ القدرةَ للعبدِ لا يكونُ العبدُ كاسبَاً لأفعالِهِ التي يخلقُهَا اللهُ لهُ، وهذا معنَى الكسبِ عندَ الأشعريّ»[2].

(١) انظر: (ص/ ٣٦٠)

(٢) انظر: (ص/ ٣٦٨)

وإشكاليَّة هذا المصطلح مع متأخِّري الماتريديَّة: هو أنَّهم جعلوا اختيار العبد أمراً اعتباريَّاً، وبالتَّالي فمناط التَّكليف قائم على أمر اعتباريٍّ عقليٍّ غير موجود، والشَّيخ يجعل مناط التَّكليف هو ذاك العرض الحادث، الَّذي لا بدَّ له من تعلُّق، وتعلُّقه الاعتباريُّ هو جزء من حقيقته، فلا عرض دون محلٍّ يقوم به، فإذا تعلَّق الاختيار بالعبد صار وصفاً له.

يؤيِّد ذلك ما نجده من قول الشَّيخ:

«... لأنَّهُ ما ثَمَّ إلا قدرةٌ يخلقُها الله تعالَى للعبدِ على الفعلِ والتَّركِ بطريقِ البدَلِ، فإذا أحسَّ بذلكَ العبدُ في نفسِه بأنَّهُ قادرٌ على أَحدِهما بدلاً عنِ الآخرِ بحكمِ قولِه تعالى:﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدِرُونَ عَلَيۡهَآ﴾[يونس: ٢٤]خلقَ اللهُ تعالَى لهُ اختياراً إلى أحدِهما بعينِهِ، فترجَّحَ ذلكَ عندَه بعينِه بترجيحِ اللهِ تعالى ذلكَ لهُ، ترجيحَاً منسوبَاً إلى اختيارِه المخلوقِ لهُ، فيسمَّى مجموعُ ذلكَ كسبَاً، وهو أمرٌ خفيٌّ لا يتنبَّهُ لهُ كثيرٌ منَ النَّاسِ»[(١)].

فنحن نرى كيف يجعل موضوع الخلق هو الأمور الموجودة، وهي: القدرة، والاختيار، أمَّا نسبة ذلك إلى العبد فهي من لوازم هذه القدرة والاختيار المخلوقَين، لكون كل منهما عرض لا بدَّ له من محلٍّ، وهذه النِّسبة أو الإضافة ليست موضوع الخلق، وإن كانت من لوازمه[(٢)].

أمَّا مناط التَّكليف فهو اتِّصاف العبد بهذا الاختيار المخلوق، فالله تعالى «يخلقُ الضِّدَّينِ: الاختيارَ والجبرَ، فإذا خلقَ للعبدِ اختياراً فليسَ ذلك العبدُ بمجبورٍ، وإذا خلقَ له جبراً فليس بمختارٍ، وهذا أمرٌ واضحٌ ظاهرٌ لكلِّ إنسانٍ، وحالةُ الاختيارِ محسوسةٌ

(١) انظر: (ص/ ٣٦٩).

(٢) إلا أنَّنا سنجد أنَّ الشَّيخ عندما تحدَّث عن هذه النِّسب العقلية الاعتبارية عند متأخري الماتريدية، أنه اعتبرها اعتبرها هي الأخرى مخلوقة لله تعالى، ولعل ذلك من باب الإلزام، وإلا فمناط التكليف عنده هو الأمر الحاصل الموجود، لا مجرَّد الاعتبار العقلي، لكنه أراد أن يلزم متأخري الماتريدية، بأنه حتى وإن قلنا: إنَّ الاختيار هو أمر اعتباري عقلي، لكنَّ هذا لا يخرجه عن كونه مخلوقاً لله تعالى؛ لأن الأمور الاعتبارية هي معقولات، والمعقولات مخلوقة لله تعالى كالمحسوسات. انظر: (ص/٣٣٧)

لصاحبِها وحالةُ الجبرِ كذلكَ، وهذا المقدارُ كافٍ في حسنِ تكليفِ المكلفينَ؛ إذ هو مبنيٌّ على الاتِّصافِ بالاختيارِ، والاتصافُ ثابتٌ لمن اتَّصفَ بهِ بوصفِ اللهِ تعالى، لا بوصفِهِ نفسَهُ بذلكَ، والامتثالُ لأمرِ اللهِ تعالى حاصلٌ منَ العبدِ باختيارِهِ الذي هو وصفُهُ»[1].

والَّذي تحرَّر للباحثة: أنَّ مفهوم الكسب أعمُّ من مفهوم الاختيار عند الشَّيخ، فهو يتحدَّث عن جزء اختياريٍّ للعبد يكسبه بخلق الله تعالى له، ويشير إلى ذلك ما ذكره في نهاية كلامه السابق: «فيسمَّى مجموعُ ذلكَ كسبَاً، وهو أمرٌ خفيٌّ لا يتنبَّهُ لهُ كثيرٌ منَ النَّاسِ»[2] فنحن نرى كيف جعل الاختيار المخلوق داخلاً ضمن ذلك المجموع المسمَّى كسباً.

(١)انظر: (ص/ ٣٨٩)

(٢) انظر: (ص/ ٣٦٩)

ب- **الخلق والتَّأثير:**

الخلق عند الشَّيخ عبد الغنيِّ–وكما يبينه في كتابه: (الوجود الحق): هو التَّقدير وليس الإيجاد، يقول: «وإنَّما الوارد في الشَّرع أنَّ الله تعالى خالق كل شيء، أي مقدِّر للأشياء بمقادير معلومة له سبحانه، كما قال تعالى: " وخلق كل شيء فقدره تقديرا"، فالخلق هو التَّقدير لا الإيجاد»[(١)].

أمَّا التَّأثير كما يوضِّحه الشَّيخ فهو:

الإيجاد من العدم أو الإعدام من الوجود، لمعنى أو حسٍّ أو غير ذلك[(٢)]؛ لذلك فإنَّه فعل الله تعالى وحده، ولا يمكن أن يكون فعل العبد في حال من الأحوال.

والحقيقة أنَّه لا منازع في هذا الكلام من أهل التَّوحيد قاطبة؛ إذ لم يقل أحدهم أنَّ العبد مؤثِّر بذاته، إلَّا أنَّ إشكاليَّة المصطلح في البحث هي في **محلِّ التَّأثير**، فبينما يجعل الشَّيخ اختيار العبد محلَّاً للتَّأثير الَّذي ينفرد به المولى تبارك وتعالى، لا يُدخِل متأخِّرو الماتريديَّة اختيارَ العبد تحت هذا المفهوم؛ لأنَّه غير موجود عندهم أصلاً، لذا بعد أن يتَّفق الجميع على انفراد الله تعالى بالتَّأثير، يبقى الخلاف قائماً بين الشَّيخ ومتأخِّري الماتريديَّة في أنَّه هل يُجعَل اختيار العبد بالمعنى المصدريِّ للفعل، كما اختاره متأخِّرو الماتريديَّة وبالتَّالي لا يتناوله التَّأثير؟ أم بالمعنى الحاصل بالمصدر كما اختاره الشَّيخ، وبالتَّالي فلا يخرج عن تأثير الله تعالى؟.

ولا بدَّ هنا من التَّنويه إلى نقطة في العلاقة بين مصطلح الخلق، والتَّأثير، فمصطلح الخلق: هو من أهمِّ محاور (تحقيق الانتصار)، وذلك أنَّ الهدف منه هو: تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريّ والماتريديِّ على خلق الاختيار في العبد، لكنَّني أسلفت أنَّ الخلق عند

(١) (ص/ ١٥٠، ١٥١).

(٢) انظر: عبد الغني النابلسي، المطالب الوفية شرح العقائد السُّنِّيَّة، مخطوط في مكتبة الأسد، برقم: (٨٤٩٥)،، (ل ٧٢/ أ).

الشَّيخ وكمَّا يوضِّحه في كتاب آخر له هو التَّقدير، وهذا يعني أن لا خلاف حقيقيَّ في هذه المسألة، فالكلُّ يرى أنَّ اختيار العبد هو بتقدير الله تعالى، وعندها فالخلاف لفظيٌّ بين الشَّيخ وبين من لم يقل بخلق الاختيار في العبد، إلَّا أنَّه من خلال تتبُّع كلام الشَّيخ ومناقشاته مع متأخِّري الماتريديَّة يتبيَّن أنَّ الَّذي يريد أن يجعله محلَّ اتِّفاق الإمامين الأشعريّ والماتريديِّ هو: كون هذا الاختيار موجوداً وبالتَّالي يشمله مفهوم التَّأثير؛ أي: الإيجاد من العدم.

وإذا فرضنا جدلاً مع متأخري الماتريدية أنَّ الاختيار غيرُ موجود، وأنَّه أمر اعتباريّ، فإنَّ ذلك لا يخرجه عن معنى الخلق؛ أي: التَّقدير، فالمعقولات كالمحسوسات مخلوقة لله تعالى؛ أي: مقدَّرة.

وها هنا نقطة في غاية الأهمِّيَّة وهي أنَّ كلَّ من حاول أن يخرج فعلاً للعبد أو كسباً أو اختياراً أو قصداً أ و عزماً مصمِّماً أو غير ذلك من أن يشمله الخلق والتَّأثير، فإنَّه وجد في الخلق معنيين:

١. معنى الإكراه على الفعل، لذا فلا يمكن أن يُتَصور إلَّا في الحركة الاضطراريَّة الَّتي لا يمكن أن يتركها العبد ولو استفرغ في ذلك جهده. ويبيِّن لنا الإمام الأشعريّ الإجابة عن هذه النُّقطة، فيقول:

«فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون الَّذي دلَّ على أنَّ إحدى الحركتين مخلوقة لله تعالى هو أنَّ حركة الاضطرار وقعت معجزاً عنها، فإذا وقعت الأخرى مقدوراً عليها خرجت من أن تكون مخلوقة؟ قيل له: لو كان ما وقع مقدوراً لغير الله تعالى خرج من أن يكون مخلوقاً لم يؤمن أن تكون حركات المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمَّى قد أقدر الله تعالى عليها بعض ملائكته يفعلها في المتحرِّك باضطرار؛ إذ كان لا يستحيل عند مخالفينا أن يقدر القادر من المخلوقين على أن يفعل في غيره، فبطلت دلالتها على أنَّ الله تعالى فعلها على ما هي عليه، وكذلك القول في حركات الأفلاك واجتماع أجزاء السَّماء

وتأليفها، وإذا كان هذا هكذا فقد بطلت دلالة هذه الأشياء على أنَّ الله تعالى خلقها، ولم يؤمن أن يكون لأجزاء السَّماء جامع غير الله سبحانه، وللأفلاك محكم، وللكواكب محرِّك غيره. وإذا لم يجز ذلك فقد بطل ما قالوه من أنَّ الشَّيء إذا كان مقدوراً لغير الله تعالى خرج من أن يكون لله تعالى مخلوقاً... »[(١)]

٢. خلق القبيح يستلزم فعله، وهو ما تمسَّك به المعتزلة، فأنكروا أن تكون أفعال العباد بخلق الله تعالى إذ فيها الجور والظُّلم، والإجابة عن ذلك عند الأشاعرة هي أنَّ الله تعالى خلق جور العباد، لكنَّه خلقه لهم لا له.[(٢)]

ت- <u>الاضطرار، والاختيار الاضطراريُّ</u>

لقد بدا مصطلح **الاضطرار** واضحاً من خلال الدَّليل الذي ساقه الأشاعرة على إثبات التَّحسين والتَّقبيح الشَّرعيِّ، ففي نهاية الدَّليل يصلون إلى نقطة وهي أنَّ: الاختيارَ اضطراريٌّ، والاضطراريُّ لا يوصف بحسن وقبح اتِّفاقاً[(٣)].

وقد اختار الشَّيخ أيضاً هذا المصطلح ودافع عنه في أكثر من موضع، بل صرَّح به في هدفه من تأليف الكتاب فقال:

«...وإنَّما غرضُنا منها هاهنا بيانُ القصدِ والاختيارِ في أفعالِ العبادِ، وبيانُ أنَّ مذهبَ الأشعريّ وغيرِه من أهلِ السُّنَّة والجماعةِ: أنَّ العبدَ مختارٌ في أفعالهِ **مضطرٌ** في اختيارِه، ولا جبرَ ولا تفويضَ ولكنْ أمرٌ بينَ أمرينِ»[(٤)]

(١) اللُّمع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبدع، تحقيق: حموده غرابة، د(ط. ت)، (ص/ ٧٧- ٧٨).

(٢) الأشعريّ: اللمع، (ص/ ٧٩).

(٣) انظر: الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد، ت: ٧٥٦هـ)، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب/ بيروت، د(ط. ت)، (ص/٢١١-٢١٢)، وانظر: الرَّازي (محمَّد بن عمر، ت: ٦٠٦هـ): المحصول في أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسَّسة الرِّسالة، د(ط. ت)، (١/١٢٤ – ١٢٧).

(٤) انظر: (ص/٣٠٩)

وقد كان هذا المصطلح محطَّ انتقاد كثير من الباحثين؛ وذلك أن كون الاختيار اضطرارياً -كما يحقِّقه الشَّيخ ويجعله مذهب السَّلف- يصبُّ في واد واحد مع قول الجبريَّة، وإن غيَّرنا التَّسميات؛ لأنَّ الاختيار عندها –كما يرون- لا يعدو أن يكون توهُّماً يتوهَّم فيه العبد أنَّه يفعل ما يشاء باختياره، والحقُّ أنَّه مجبور مضطرٌّ في كلِّ ذلك! فلم يتحقَّق بذلك الفرق بين مذهب الأشاعرة ومذهب الجبريَّة؛ إذ مجرَّد قولي: إنَّ العبد مضطرٌّ، فأنا أفتح الباب لإسقاط التَّكاليف الشَّرعيَّة عنه، ولا يعنيني بعد ذلك إن كان هذا العبد المضطرُّ مختاراً صوريَّاً؛ فالاختيار الصُّوري لا يلغي اضطراره[1].

فلابدَّ لنا إذن أن نفهم مصطلح الاضطرار الَّذي ذكره الشَّيخ، جاعلاً الاختيار الاضطراريَّ مذهب السَّلف والخلف، مع أنَّه المشهور من مذهب الأشعريّ فقط.

أولاً: معنى الاضطرار في مصطلح "الاختيار الاضطراريِّ"

إنَّ المتتبِّع لمراد الشَّيخ واستعماله لهذا المصطلح يتبيَّن له أنَّه يشمل المعاني الآتية:

١. **المعنى الأوَّل:** إنَّ الاضطرار المذكور هو بالدَّرجة الأولى: **الخلق**؛ وهو المعنى الَّذي يبدو للباحث بدءاً من عنوان الكتاب، فالهدف الأوَّل منه هو أنَّ اختيار العبد مخلوق، فهو مضطرٌّ من هذا الوجه، ويؤيِّد هذا المعنى للاضطرار في الاختيار ما أورده الشَّيخ: من أنَّ الاختيار في العبد مخلوق فيه كجزء من حقيقته كما خلقت فيه بقيَّة أوصافه، ولا يقال عندها إنَّه مجبور، أو مكره، أو لا فائدة في خلق هذه الأوصاف فيه؛ لذا يقول الشَّيخ: «... ويكفِي وجودُ الاختيارِ في العبدِ حجةً على العبدِ، كما أنَّ وجودَ العقلِ للعبدِ كافٍ في تسميتِه عاقلاً، وإنْ كانَ مضطرَّاً في خلقِ العقلِ لهُ، واضطرارُه في خلقِ العقلِ لهُ ليسَ مانعَاً منْ كونِهِ عاقلاً، ولا يُقالُ: أيُّ نفعٍ في وجودِ عقلٍ اضطراريٍّ؛ أيْ مخلوقٍ فيهِ ذلكَ العقلُ باضطرارِه، فيكونُ المضطرُ في خلقِ العقلِ لهُ مجنوناً لا عقلَ لهُ، ومثلُه وجودُ

(١) انظر غير هذه الوجوه: الكلنبوي، حاشية الكلنبوي على شرح الجلال، (١/ ١٩٢- ١٩٣). ولعلَّه ما دعا بعض المفكِّرين إلى جعل الأشعريّة «من أهل الجبر بمعنى الكلمة» محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملَّة لابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية/ القاهرة، ط٢/١٩٦٤م، (ص/ ١٠٤).

العلمِ في الإنسانِ كافٍ في تسميتِهِ عالماً، وإنْ كانَ مضطرَّاً في خلقِ العلمِ لهُ، واضطرارُه في خلقِ العلمِ لهُ ليسَ مانعاً من كونِه عالماً، ولا يُقالُ: أيُّ نفعٍ في وجودِ علمٍ اضطراريّ، فيكونُ المضطرُّ في خلقِ العلمِ لهُ جاهلاً وليسَ بعالم! وهكذا وجودُ الحياةِ في الحيوانِ كافٍ في كونِه حيَّاً، ووجودُ السَّمعِ والبصرِ فيهِ كافٍ في كونِه سميعاً بصيراً، ولا يوصَفُ بضدِّ ذلكَ ما دامَ ذلكَ مخلوقاً فيهِ، فلا يُقالُ لمن خلقَ اللهُ تعالى فيهِ العقلَ إنَّهُ مجنونٌ، ولا لمن خلقَ اللهُ تعالى فيهِ العلمَ إنهُ جاهلٌ، ولا لمن خلقَ اللهُ تعالى فيهِ الحياة إنه ميّت، ولا لمن خلقَ اللهُ تعالى فيهِ السَّمعَ والبصرَ إنَّهُ أَصمُّ أو أعمى، ولا يُقالُ أيضاً أيُّ نفعٍ في عقلٍ اضطراريّ، ولا في علمٍ اضطراريّ، ولا في حياةٍ اضطراريَّةٍ، ولا في سمعٍ وبصرٍ اضطراريين، فكذلكَ خلقُ الاختيارِ في العبدِ كافٍ في كونِهِ مختاراً، وليسَ بمجبورٍ ولا مضطرٍّ، ولا يقالُ لهُ بعدَ وجودِ الاختيارِ فيهِ إنَّهُ مضطرٌّ ولا مجبورٌ، وإنْ كانَ اختيارُهُ فيهِ ليسَ باختيارِهِ بلْ باضطرارٍ فيهِ وجبرٍ مِن خالقِهِ تعالَى، الذي خلقَهُ وخلقَ كلَّ شيءٍ، ولا يُقالُ أَيضاً: أَيُّ نفعٍ في وجودِ اختيارٍ اضطراريّ...»[(١)].

ويرى الشَّيخ أنَّ جميع «عبيدِه تعالى مقهورونَ تحتَ قدرتِه وإرادتِه، وإن كانوا مختارينَ في أَفعالِهم، يفعلونَ ما يفعلونَ باختيارِهم وقصدِهم وصرفِهم قدرَتَهم واستطاعتِهم إلى أَفعالِهم الاختياريَّةِ، المقصودةِ لهم باختيارٍ مخلوقٍ لهُم، **قهَرَهم تعالى في خلقهِ لهُم**[(٢)].

فالشَّيخ يفسِّر الاضطرار بالخلق فيقول: «فيكونُ الصَّرفُ مخلوقَ اللهِ تعالى؛ لأَنَّه هوَ القصدُ فالعبدُ مضطرٌ فيهِ»[(٣)] فنحن نرى كيف يساوي بين الخلق والاضطرار في كل النُّصوص السَّابقة.

(١) انظر: (ص/ ٣٦٥) . وهو ما يوضِّحه بعضهم من أنَّ العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة له كما هو مضطر في كونه عاقلاً وجاهلاً وأبيض وأسود؛ لأنَّه ليس في وسعه إثبات هذه الصِّفة ولا نفيها، كما ليس في وسعه إثبات تلك الصِّفات ولا نفيها. انظر: علاء الدِّين البخاري (عبد العزيز بن أحمد، ت: ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: محمَّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي/بيروت، ط١/١٩٩١م، (١/ ٢٧٢).

(٢) انظر: (ص/ ٣٣٨)

(٣) انظر: (ص/٣٤٤)

وها هنا نقطة محوريَّة في هذا المفهوم، فهل الاضطرار بمعنى الخلق ينفي الاختيار عن العبد، أو يعني أن العبد مكره على فعله!

ويجيبنا الشَّيخ عن ذلك في كتابه (رائحة الجنة): فيبيّن أنَّ القدرة المخلوقة في العبد على طبق إرادته المخلوقة فيه، كناية عن قوَّتين عرضيَّتين تظهران في القلب، وتنتشران في الأعضاء، فيخلق الله تعالى عندهما لا بهما ولا فيهما ذلك الأمر الَّذي توجهتا إليه، فينسب إليها بحسب الظَّاهر أنَّه كسبهما، والكلُّ خلق الله تعالى على كلِّ حال، ولا يتصوَّر الجبر في ذلك؛ لأنَّ العبد ليس منه ممانعة أصلاً، ولا في خلق الإرادة فيه والقدرة، بل فيه القبول لكلِّ ما يخلق الله تعالى فيه، والقبول ينافي الجبر[(١)]. فالعبد يقبل ذلك الخلق فيه ولا يمانعه فلا يوصف بالإكراه عليه أصلاً.

وفي معنى ذلك يقول الإمام الماتريديُّ في خلق الفعل لله تعالى: «وجهة الخلق لا تدفع عنه الاختيار بما ثبت، فسواء لو كان خلق ذلك الفعل أو خلق السَّماء والأرض؛ إذ ليس في واحدٍ صرف فعل الخلق عن الخلق، ولا إزالة الاختيار عنهم، فمثله خلق الأفعال، ولاقوَّة إلا بالله»[(٢)]، ويؤيّده ما ذكره بعض العلماء في قوله تعالى:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]

إذ بيَّن أن معناه: ما رميت خلقاً إذ رميت كسباً، ولكنَّ الله رمى بخلق كسب الرَّمي في المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم[(٣)].

ففكرة أنَّ كون العبد إذا خلقَ اللهُ تعالى لهُ اختياراً فسيكونُ مجبوراً، وأنَّ ذلكَ الاختيارَ لا يفيدُ العبدَ الاتِّصافُ بهِ، وإنَّما وجودُه وعدمُه سواءٌ، والعبدُ مجبورٌ على كلِّ

(١) انظر: (ص/٦٢).

(٢) التَّوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، د(ط)، (ص/ ٢٣٩).

(٣) انظر: القاري، (الملا علي، ت:١٠١٤هـ): منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، (ومعه التَّعليق الميسَّر على شرح الفقه الأكبر لوهبي سليمان الغاوجي)، دار البشائر الإسلامية، ط١/ ١٩٩٨م، (ص/١٥٦).

حالٍ، فهو كالقائلِ عمَّن خلقَ اللهُ تعالى لهُ سمعاً وبصراً كما قال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[الإنسان: ٢] وهو يقولُ: أنا لست بسميع ولا بصير، وإنما أنا أصمُّ أعمى، ما لم يكن السَّمع والبصر وصفي من نفسي بلا خلق الله تعالى، أو أكون أنا خلقت سمعي وبصري حتَّى أكونَ سميعاً بصيراً، وبقيَّةُ أوصافِ الإنسان كذلك[١].

كما أنَّ الله سبحانه وتعالى لا يخلق الطَّاعة والمعصية في قلب العبد بطريق الجبر والغلبة، بل يخلقهما في قلبه مقروناً باختيار العبد وكسبه، فإنَّ المكره على عمل هو الَّذي إذا عمل ذلك العمل يكرهه في الأصل، وكان المختار عنده أنَّه لا يعمله فإنَّه عنده كالزَّلل، كالمؤمن إذا أكره على إجراء كلمة الكفر فأجراها بظاهر العيان وقلبه مطمئنٌّ بالإيمان، وكالمنافق حيث يجري الإيمان على الِّلسان وقلبه مشحون بالكفر، فليس الكافر في كفره معذوراً ولا المؤمن في إيمانه مجبوراً، بل الإيمان محبوب للمؤمنين كما أنَّ الكفر مطلوب للكافرين، وهذا معنى قوله تعالى﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[الروم: ٣٢]،غاية الأمر أنَّ الله تعالى بفضله حبَّب إلينا الإيمان وزيَّن في قلوبنا الإحسان، وكرَّه إلينا الكفر والفسوق والعصيان، وما كنَّا لنهتدي لولا أن هدانا الله[٢].

وهو ما يلفت الشَّيخ انتباهنا إليه فيقول: «وإذا ثبتَ الاختيارُ الاضطراريُّ كانتِ الأفعالُ بهِ اختياريةً منسوبةً إلى ذلكَ الاختيارِ، ولا يضُرُّ الأفعالَ الاختياريةَ كونُ اختيارِها اضطراريًّا، بحيثُ يقلبُها اضطراريَّةً بعدَ تسليمِ أنَّه اختيارٌ لا اضطرارٌ؛ وإلا لانقلبتِ الحقائقُ، وصارَ الإقبالُ إدباراً، والمجيء ذهاباً ونحو ذلكَ، وهو محالٌ؛ لأنَّه يلزمُ منهُ عقلاً أن لا يوثَقَ بشيءٍ لانقلابِه إلى ضدِّه، ويلزمُ أيضاً عقلاً أنَّه لا ينفذُ مرادُ اللهِ تعالى في كونِ ذلكَ اختياراً لا اضطراراً»[٣].

---

(١)انظر: (ص/ ٣٩٠)

(٢) انظر: القاري، شرح الفقه الأكبر، (ص/ ١٥٥).

(٣) انظر: (ص/ ٢٨٧)

فالاختيار الاضطراريُّ يعني:

أوَّلاً: أنَّ الضَّرورة تجعلنا نسلِّم أنَّ الأفعال باختيارنا، وأفعال العباد منسوبة إليهم.

ثانياً: هذا الاختيار ينتهي إلى الاضطرار، والاضطرار الَّذي ينتهي إليه الاختيار لا يسلب الاختيار عن العبد لسببين:

الأوَّل أنَّنا سلَّمنا بالضَّرورة أنَّه اختيار، فلا يمكن أن تنقلب حقيقته إلى الاضطرار بأيِّ حال من الأحوال، للزوم انقلاب الحقائق عند ذلك، **والسَّبب الثَّاني:** أنَّه إن تحوَّل الاختيار إلى الاضطرار فهذا يعني أنَّ مراد الله لم ينفذ سابقاً في كونه اختياراً.

٢. **المعنى الثَّاني:** إنَّ المعنى الثَّاني للاضطرار الذي استعمله الشَّيخ هو الدُّخول تحت إرادة الله تعالى الأزليَّة، وفي ذلك يقول الشَّيخ: «وكونهُ اضطراريَّاً لا يسلبُ عنهُ اسمَ الاختيارِ، بل ولا حقيقةَ الاختيارِ؛ لأنَّه يشاركُ جميعَ الكائناتِ في حقائقِها التي هي مقتضى الإرادةِ الإلهيَّةِ »[(١)].

فالله تعالى هو الَّذي أراد أن يكون عبده مختاراً، ويوضِّح الشَّيخ ذلك بقوله: «بل نفعُ الاختيارِ الاضطراريِّ ظاهرٌ في جعلِهِ العبدَ مختاراً بعدَ أن كانَ عبداً مملوكاً لا يقدرُ على شيءٍ، وهوَ لعمرِي لم يزلْ عبدَاً مملوكاً لا يقدرُ على شيءٍ إلا بإقدارِ اللهِ تعالى لهُ بخلقِ الاختيارِ فيهِ، قهراً عنهُ ... »[(٢)].

٣. **المعنى الثَّالث:** أن ينتهي اختيار فعل العبد إلى مرجِّح ليس من العبد.

وهذه الفكرة هي النُّقطة الدَّقيقة التي ينتهي إليها الدَّليل الَّذي ساقه الأشاعرة في بيان التَّحسين والتَّقبيح الشَّرعيِّ، وأنَّ العبد مجبور في اختياره للفعل، والَّذي أيَّده الشَّيخ، ففي نهاية الدَّليل يقول:

(١) انظر: (ص/ ٢٨٨)

(٢) انظر: (ص/ ٣٦٢)

«... لأنَّا نتكلَّمُ في ذلكَ الاختيارِ كما ذكرنا، فيؤدِّي إلى التَّسلسلِ أو إلى الاضطرارِ، والتَّسلسلُ باطلٌ، فيثبتُ أنَّه اضطراريٌّ، والاضطراريُّ لا يوصفُ بالحسنِ والقبحِ اتِّفاقاً»[(١)].

فاختيار العبد لمَّا كان أمراً موجوداً، فلا بدَّ لوجوده من مرجِّح، وهذا المرجِّح لا يمكن أن يكون اختياراً سبق من العبد، لأنَّ ذلك يؤدِّي إلى التَّسلسل وهو باطل.

أمَّا عند متأخِّري الماتريديَّة فالقصد أو الاختيار هو من الأمور الاعتباريَّة، وقصد الفعل أو اختياره غير مسبوق بقصد أو اختيار آخر، بل إنَّ قصد القصد هو عين القصد، فلا يتصوَّر التَّسلسل[(٢)].

إلَّا أنَّنا ما دمنا نتحدَّث في باب الإمكان العقليّ، فإنَّه لا يمكن أن يتصوَّر أنَّ قصد القصد هو عين القصد؛ بل إنَّ الاختيار مادام ممكناً، والإمكان معقول واحد في جميع الممكنات، فيلزم افتقار جميع الممكنات إلى سببٍ معيّنٍ يعيّنها؛ وإلا لزم التَّرجيح من غير مرجِّح، وهذا السَّبب لا يجوز أن يكون ممكناً لئلَّا يلزم التَّسلسل، فيكون السَّبب المعيّن للاختيار هو واجب الوجود[(٣)]، وانتهاؤه إلى السَّبب المعيّن الَّذي هو واجب الوجود، هو معنى أن ينتهي إلى الاضطرار.

كما أنَّ الشَّيخ يؤكِّد هذا المعنى عند مناقشته لكلام صدر الشَّريعة -رحمه الله- فيقول: «ثمَّ قولُه في الدليلِ المذكورِ: «وإذا وجبَ عندَ وجودِ المرجِّحِ لا يكونُ اختياريَّاً؛ لأنَّ المرجِّحَ لا يكونُ باختيارهِ»، مرادُه المرجحُ المؤثِّرُ، وهو اختيارُ اللهِ تعالى، ولهذا قالَ: «لأنَّ

(١)انظر: التَّوضيح شرح التنقيح، (ص/٢١١-٢١٢)، وانظر: الرازي، المحصول،(١/١٢٤– ١٢٧) وانظر: السَّمرقندي (محمَّد بن أشرف الحسيني، ت: بعد ٦٩٠هـ)، الصَّحائف الإلهيَّة، تحقيق: أحمد عبد الرَّحمن الشَّريف، د(ط)، (ص/ ٣٨٥-٣٨٩)، وانظر: الأسنوي، (عبد الرحيم بن الحسن: ت: ٧٧٢هـ)، نهاية السُّول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، ت:٦٨٥هـ، تحقيق: شعبان إسماعيل، دار ابن حزم/بيروت، ط١/١٩٩٩م، (١/ ١٢٤- ١٢٥)، وانظر: (ص/٢٨٤) من النص المحقق.

(٢) انظر: الكلنبوي (إسماعيل بن مصطفى، ت: ١٢٠٥هـ)، حاشية الكلنبوي على العقائد العضديَّة، د(ط. ت)، (١/ ١٩٤).

(٣) انظر: البكّي الكومي (أبوعبد الله محمَّد، ت: ٩١٦هـ): تحرير المطالب لما تضمَّنته عقيدة ابن الحاجب، رسالة أُعدَّت لنيل درجة الدُّكتوراه في الدِّراسات الإسلاميَّة، إعداد: أستاذنا د. الزَّبيبي (أحمد)، إشراف: د. حميد الله عبد القادر، جمهوريَّة باكستان الإسلامية/ جامعة البنجاب، ١٩٩٥م (١/ ٤٨١).

المرجحَ لا يكونُ باختيارهِ »، أي لا يكون بتأثيرِ اختيارِ العبدِ»[1] وهنا نعود إلى فكرة أن لا مؤثِّر إلا الله تعالى، فما دمنا نتحدَّث عن مرجِّح مؤثِّر، فعندها لا بدَّ من الانتهاء إلى مرجِّح ليس من العبد.

٤. **المعنى الرَّابع:** الاضطرار في الاختيار يعني نفي التَّأثير عن الاختيار، شأنه في ذلك شأن الأسباب العاديَّة، وفي ذلك يردُّ الشَّيخ على من يقول بعدم نفع الاختيار الاضطراريّ بأنَّ قوله هذا «... ردٌّ لنسبةِ التَّأثيرِ للأسبابِ مجردَ نسبةٍ منْ غيرِ حقيقةِ التَّأثيرِ، فإنَّ حكمَ الشَّرع مبنيٌّ على ظاهرِ هذهِ النِّسبةِ، كنسبةِ القتلِ إلى القاتلِ عمدَاً حتَّى يُقامَ عليهِ القصاصُ، وإنْ كانَ القتلُ العمدُ في نفسِ الأمرِ منسوبَاً إلى خلقِ اللهِ تعالى لا إلى تأثيرِ العبدِ، كما قال تعالى : ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[الأنفال: ١٧]فلا يقالُ أيُّ نفعٍ في وجودِ اختيارٍ اضطراريّ، والنَّفعُ في الخيرِ، والضَّررُ في الشَّرِّ، كلُّه مترتّبٌ شرعاً على ذلكَ الاختيارِ الاضطراريّ في العبدِ...»[2] ومسألة قياس اختيار العبد على بقيَّة أسباب الكون ممَّا سيتمُّ تفصيله عند الحديث عن (قانون السَّببيَّة)[3].

وأخيراً فإنَّ الشَّيخ يلقي الضَّوء على نقطة تبيّن محلَّ الاضطرار، فيبيّن أنَّ الاضطرار ليس وصفاً لفعل العبد، إنَّما هو وصف اختياره لذلك الفعل، فيقول:

« والفعلُ ليسَ باضطراريٍّ وإنَّما هو اختياريٌّ، والاضطراريُّ هوَ الاختيارُ، لا الفعلُ عندَ أهلِ الإنصافِ »[4]، وأراد بذلك تحقيق التَّوازن في المسألة، ففعل العبد باختياره؛ لذا هو مناط التَّكليف، لكنَّ اختياره هذا لا يخرج عن الاضطرار، أي لا يخرج عن عموم خلق الله تعالى وإرادته وقضائه وقدره. فنحن مختارون في أفعالنا لامحالة، ولا يمكن أن نكون

(١) انظر: (ص/ ٢٨٩)
(٢)انظر: (ص/ ٣٦١)
(٣)انظر: (ص/ ٢٣٦)
(٤) انظر: (ص/ ٢٨٩)

غير مختارين، وهو ما يوضِّحه بعض العلماء حين يبين أنَّ الأفعال الاختيارية منَّا تنتهي إلى الإرادة، والإرادة تنتهي إلى أسباب غير اختيارية[1] و هذا هو معنى الاضطرار في الاختيار.

تعقيب:

لابدَّ من الإشارة بعد ذكر المعاني التي يشملها مصطلح الاضطرار أنَّ هذا المفهوم أساسه الشَّرع لا العقل، وفي ذلك يقول الشَّيخ:

" قلتُ: بعدَ أَن يصحَّ نسبةُ الفعلِ إلى العبدِ ظاهراً، بسببِ اختيارهِ المخلوقِ لهُ، بحيثُ يقالُ عقلاً وشرعاً هذا فعلٌ اختياريٌّ، فكيفَ يصحُّ أن يقالَ عنهُ بأنَّهُ اضطراريٌّ؟! ولهذا أدركَ القَدَريَّةُ بعقولهم أنَّ أفعالَ العبادِ الاختياريَّةِ بخلقِ العبادِ لا بخلقِ اللهِ تعالى، وإنَّما الشَّرعُ كذَّبهم في ذلكَ، وما عُلمَ عدمُ تأثيرِ قدرةِ العبدِ واختيارِه في أفعالِه إلا بعدَ ورودِ الشَّرع وحصولِ الإيمانِ والتَّوحيدِ، وأمَّا قبلَ ذلكَ ومع قطعِ النَّظرِ عن ذلك، فأفعالُ العبادِ ليسَ كلُّها اضطراريَّةٌ أو اتِّفاقيَّةٌ عقلاً وشرعاً، بل فيها الاختياريُّ وفيها الاضطراريُّ وفيها الاتِّفاقيُّ"[2].

ولعلَّه يقصد بذلك أنَّ العقل يجعلنا نحكم بمنظور الحسِّ والضَّرورة – وهي المبادئ القريبة للفعل- باختيارنا، إلا أنَّ الشَّرع نصَّ بالمقابل على عدم استقلال العبد في اختياره هذا، وعموماً فهذا مبنيٌّ على النَّظر في المبادئ القريبة والبعيدة للفعل، وبيانُ ذلكَ كما نقله الشَّيخ في أكثر من موضع: أَنَّ مبنى المبادئ القريبةِ لأفعالِ العبادِ على قدرتِهم واختيارِهم، والمبادئ البعيدةِ على عجزِهم واضطرارِهم. والنظر إلى المسألة من هذين المنظورين هو الذي أفرز عند الأشاعرة عبارة: "الإنسان مضطر في صورة مختار"؛ فكون العبد مضطراً إنَّما هو بالنَّظر إلى تلك المبادئ البعيدة، الَّتي إن أمعنَّا النَّظر فيها فإنَّنا لا نستطيع أن نجعل للعبد استقلالاً بفعله بأيِّ وجه من الوجوه، حتَّى لو كان فعله في أمر

(١) انظر: الدواني، شرح العقائد العضديَّة، درسعادت، ط١٣١٦هـ، (١/ ١٩٣).
(٢) انظر: (ص/ ٢٩٢)

اعتباريٍّ عقليٍّ غير موجود، فإن قلنا: إنَّ الله تعالى خلق في العبد هذه الخاصيَّة الَّتي هي الإرادة الجزئيَّة –عند متأخِّري الماتريدية- وجعل أثرها في أمر اعتباريٍّ، فيعتبر العبد الطَّاعة أو المعصية بسبب ما يحيط به من الأسباب الخارجيَّة المخلوقة لله تعالى، والَّتي تبعث في اعتباره إمَّا طاعة أو معصية، فإنَّنا سنعود إلى نقطة ليست من العبد، لأنَّ الكلَّ متَّفق أنَّ الَّذي خلق هذه الأسباب الخارجيَّة، إنَّما هو الله تعالى، الَّذي يجعلها في طريق العبد إمَّا توفيقاً أو خذلاناً، فلا بدَّ من الانتهاء إلى جزء أخير ليس من العبد، وهو يوجِّه فعله(١).

أمَّا من اتَّهم الأشاعرة بالجبر المحض فقد نظر إلى العبارة بمنظور واحد وهو المبادئ القريبة للفعل، فكان مجرَّد قولنا: العبد مضطرٌّ، إنكار لما هو معلوم بالحسِّ والضَّرورة، أي بالمبادئ القريبة، أمَّا لو نظر إلى العبارة بمنظوري المبادئ القريبة والبعيدة فسيجد أنَّها المحقِّقة لقول السَّلف، لا جبر ولا تفويض، فكما لا نستطيع أن نقف في قول السَّلف عند أحد القسمين، فنقع إمَّا في الجبر وإمَّا في القدر، فكذلك لا يمكن قراءة هذه العبارة بمنظور واحد، وهو ما حقَّقه الشَّيخ عندما حلَّل قول السَّلف: لا جبر ولا تفويض، فقال: «أَمَّا قولُ السَّلفِ: لا جبرَ ولا تفويضَ ولكنْ أَمرٌ بينَ أَمرينِ، فهو عينُ ما قالَه الأشعريّ، فإنَّ قولَه: لا جبرَ، معناهُ أنَّه تفويضٌ، وقولُه: لا تفويضَ، معناهُ أنَّهُ جبرٌ، فهوَ

(١) وخضوع فعل العبد لهذه الأسباب الخارجية هو الحلُّ الذي ارتضاه ابن رشد (محمد بن محمد، ت: ٥٩٥هـ)، ومن ثمَّ أشاد به الدكتور محمود قاسم في مقدِّمته لمناهج الأدلَّة، جاعلاً ما ذهب إليه ابن رشد هو الحلَّ الأقرب إلى العقل والشَّرع في المسألة، في حين لم يتردَّد في جعل مذهب الأشاعرة ممثِّلاً للجبر المحض، (انظر: محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة، (ص/ ١٠٤))، وإنَّنا إذا تأمَّلنا رأي ابن رشد نجد أنَّ السَّبب البعيد الَّذي نتحدَّث عنه هو من الله تعالى؛ لأنَّه هو سبحانه الَّذي يخلق الأسباب الخارجيَّة، ويجعلها في طريق العبد لتبعث فيه شوقاً إلى الفعل أو إحجاماً عنه، وبالمقابل فإرادة العبد الَّتي يتمتَّع بها خاضعة لهذا النِّظام الكونيّ، فسنعود إلى القول بأنَّ السبب الأوَّل ليس من العبد، وعليه: فالكلُّ يدور في فلك واحد، لكنَّ الأشاعرة عندما جعلوا للعبد قدرة غير مؤثِّرة نظروا في حقيقة الأسباب الَّتي خلقها الله تعالى في الكون، وسلب التَّأثير الحقيقيَّ عنها، وابن رشد نظر إلى العلاقة القائمة بين فعل العبد والأسباب المحيطة به، مع وجود فرق جوهري بين الطَّرفين، وهو أنَّ قول ابن رشد في قانون السَّببيَّة ينتهي إلى الحتميَّة والضَّرورة في نظام الكون، أمَّا قول الأشاعرة مبنيٌّ على نظام العادة، كما سيتبين عند الحديث عن قانون السَّببيَّة. انظر: (ص/٢٣٦)

جبرٌ وتفويضٌ، وتفويضٌ وجبرٌ، فهوَ تفويضٌ مجبورٌ فيهِ»[(١)]، ومع ذلك فإنَّني لا أرى استعمال عبارة: (الإنسان مضطرٌّ في صورة مختار)؛ لما توهمه من الجبر.

وهكذا: وبعد أن قدَّمنا تحليلاً لمصطلح الاختيار الاضطراريِّ عند الشَّيخ فإنَّنا نستطيع أن نقرأ بوضوح قول الشَّيخ:

«... فإذَا نظرَ العبدُ وتحقَّقَ بمعرفةِ نفسِهِ وجدَ الاضطرارَ لا غيرَ في أَفعالِه الاختياريَّةِ وغيرِها، ووجدَ اللهَ تعالى هو المنفردُ بالاختيارِ الحقيقيِّ...» [(٢)].

وسنعلم عندها أنَّ هذا الاضطرار -الَّذي عناه الشَّيخ وكرَّره في مواضع كثيرة في الكتاب- لم يقصد به الإكراه على الفعل والجبر، بل يعني به ردَّ كلِّ الأفعال إلى الخالق جل وعلا.

ث- **<u>الجبر</u>**

من الملاحظ عند الشَّيخ أنَّه لم يستخدم مصطلح الجبر في تعبيره عن مذهب الأشعريّ، بل كان يستخدم مصطلح الاختيار الاضطراري، وعندما صرَّح الشَّيخ بالجبر أراد به دخول أفعال العباد تحت حكم القضاء والقدر الأزليَّين، فها هو يقول: «فهيَ مفتقرةٌ إِليهِ على سبيلِ الاختيارِ منهُ تعالى، فهو الَّذي اعتبرَهَا وعيَّنَهَا بعلمِهِ تعالى وتقديرِه الأَزليِّ، فهيَ معتبَرَةٌ معيَّنَةٌ قهراً عنِ العبدِ المخلوقِ، فالمخلوقُ مجبورٌ فيهَا سواءٌ قلنَا إِنَّها اختيارٌ اعتباريٌّ، أَو اختيارٌ موجودٌ في الخارجِ»[(٣)]. ومن هذا الوجه فالعبد مجبور لا على معنى الإكراه بل على معنى الدُّخول تحت قضاء الله تعالى وقدره، لذا يقول الشَّيخ:

(١) انظر: (ص/ ٣٥٦)
(٢) انظر: (ص/ ٣٤٥)
(٣) انظر: (ص/ ٣٣٩)

«وجودُ الاختيارِ الَّذي خلقَهُ اللهُ تعالى في العبدِ كافٍ في تسميتِهِ مختاراً سواءٌ توهَّمَ بهِ أنَّهُ مؤثِّرٌ في أفعالِهِ الاختياريَّةِ، أو كُشِفَ له أنَّهُ **مجبورٌ فيهِ**»[(١)].

وينقل الشَّيخ نصاً عن اللَّقَّاني يوضِّح فيه نقطة مهمَّة في مفهوم الجبر، وسأورد النَّصَّ بطوله لأهمِّيَّته:

" ثمَّ قالَ في محلٍّ آخرَ: فإنْ قلتَ الجبرُ لازمٌ على مذهبِكُم أيضاً؛ لأنَّكم وإنْ أثبتتُم للعبدِ كسباً إلا أنَّكم نفَيتم أنْ يكونَ له فيه تأثيرٌ واختراعٌ، ولا شكَّ إذاً في صدورِ الفعلِ منهُ من غيرِ اختيارٍ، غايةُ الأمرِ أنَّ الحيوانَ الموسومَ بالاختيارِ في مخالفةِ الظَّاهرِ للباطنِ، أشبهُ شيءٍ بلعبةِ الخياليِّ، فإنَّ الجاهلَ بأمرِها وحقيقةِ حالها يظهرُ لهُ ببادي الرَّأيِ أنَّها تتحرَّكُ وتسكُنُ وتسعَى ويُحمل بعضُها على بعضٍ باختيارِها، حتى إذا شاهدَ باطنَ الأمرِ وتحقَّقَ أنَّ صانعَها هو الذي تصدُرُ عنه تلكَ الأفعالُ، وجدَها مجبورةً عليها عاجزةً العجزَ الكاملَ عن إصدارِ شيءٍ منها، وهذا جبرٌ لا شكَّ فيه، قلتُ: نعمْ لكنَّ الجبرَ نوعانِ: جبرٌ مطلقٌ، وهو الجبر الحسيُّ الذي نفاهُ أَهلُ الحقِّ وقالَ به هؤلاءِ الحمقى، وجبرٌ مقيَّدٌ، وهو العقليُّ، وهذ لازمٌ على جميعِ الفِرَقِ حتى على المعتزلةِ القائلينَ بأنَّ العبدَ يخلقُ أفعالَ نفسِه؛ لأنَّهم وإن أسندُوها لقدرته الحادثةِ، إلا أنَّهم يقولونَ إنَّ تلكَ القدرةَ للهِ تعالى وليسَت من كسبهِ البتةَ، وحينئذٍ كلُّ الفِرق جبريَّةٌ في المعنى، إلا أنَّ الفَرقَ بين الجبرينِ أنَّ الجبرَ الذي قالَ بهِ أَهلُ الحقِّ في الأفعالِ الاختياريَّةِ، إنَّما يدركُهُ العقلُ فقط دونَ الحسِّ، والجبرُ الذي قالَ بهِ الفرقةُ الملقَّبةُ بالجبريةِ مقتضى أصولِهم أنَّه يُدركُ بالحسِّ والعقلِ، في الأفعالِ مطلقاً وقد علمتَ بطلانَه بالضَّرورةِ»[(٢)].

وهذا النَّصُّ يوجِّه البحث إلى نقطة بالغة الأهميَّة، وهي التَّفريق في دراسة المسألة بين المجال الحسيِّ والمجال العقليِّ، فإنَّ الحسَّ يحكم باختياراتنا، وهو ممَّا لا يمكن لعاقل أن

(١) انظر: (ص/ ٣٩١).

(٢) لم أجد هذا النص في شروح الجوهرة، انظر تحقيق ذلك: (ص/ ٢٩٩).

ينكره، وهذا الشُّعور منه كاف في تكليفه، ومن هنا قالوا "لا جبر"، إلَّا أنَّنا إذا أردنا أن نجد حلَّاً عقليَّاً للمسألة فلا بدَّ أن ينتهي العقل البشريُّ إلى نقطة ليست من العبد، وعندها فـ "لا تفويض"، وهذا يقودنا إلى ما ذكرناه سابقاً عند الحديث عن المباديء القريبة والمبادئ البعيدة، فالمبادئ القريبة هي الحسُّ والشُّعور البشريُّ الَّذي يحكم بالضَّرورة باختياراتنا، والمبادئ البعيدة تتَّصل بأصل الخلق وخضوع الإنسان بما فيه والكون أجمع لقهر الله تعالى وخلقه.

وهذا لا يعني أن تصير الأفعال الاختياريَّة والاضطراريَّة واحدة؛ لافتراقهما في معنى الضَّرورة والاكتساب؛ «لأنَّ الضَّرورة ما حمل عليه الشَّيء وأكره وجبر عليه، ولو جهد في التَّخلُّص منه، وأراد الخروج عنه، واستفرغ في ذلك مجهوده لم يجد منه انكفافاً، ولا إلى الخروج عنه سبيلاً، فإذا كانت إحدى الحركتين بهذا الوصف الَّذي هو وصف الضَّرورة، وهي حركة المرتعش من الفالج، والمرتعد من الحمَّى كانت اضطراراً، وإذا كانت الحركة الأخرى بخلاف هذا الوصف لم تكن اضطراراً؛ لأنَّ الإنسان في ذهابه ومجيئه وإقباله وإدباره بخلاف المرتعش من الفالج، والمرتعد من الحمَّى، **يعلم الإنسان التَّفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار، لا يجوز معه الشَّكُّ**»[1].

ومع استخدام الشَّيخ لمصطلح الاختيار الاضطراريّ في (تحقيق الانتصار)، فإنَّه يشير إلى مصطلح: الجبر المتوسِّط، في(الكوكب السَّاري) فيقول في حكاية مذهب الأشاعرة: «فالعبد عندهم مختارٌ في أفعاله مجبورٌ في اختياره، وهو الجبر المتوسِّط دون الجبر المحض الذي هو مذهب الجبريَّة»[2].

(١) الأشعريّ: اللُّمع، (ص/ ٧٥- ٧٦).

(٢) انظر: الكوكب الساري، (ص/ ١٤).

في حين نجد بعض الأشاعرة المعاصرين لا يرضى بهذا المصطلح[١]، وبالمقابل نجد معنى هذا الجبر المتوسِّط عند من نعت الكسب الأشعريّ بالجبر[٢].

ولعلَّ الجبر المتوسِّط المعترف به في مذهب الأشاعرة، بمعنى الجبر بالواسطة؛ أعني أنَّ الإنسان غير مجبور في أفعاله مباشرة بل مختار فيها، وإنَّما يسري الجبر إلى أفعاله بواسطة كونه مضطراً في اختياره، بما أن واسطة الجبر هو الاختيار.

وأخيراً فإنَّ مصطلح الجبر يوحي الإكراه على الفعل، وقد وجدنا الشَّيخ يستعيض عنه بالاختيار الاضطراريِّ[٣].

وأرى ألَّا يُستعمل مصطلح (الجبر) للتَّعبير عن دخول اختيار العباد تحت خلق الله تعالى، ويمكن الاستعاضة عنه بمصطلح (الجَبْلِ)، وهو ما اختاره بعض أئمَّة السَّلف[٤]؛

---

(١) يقول الشَّيخ مصطفى صبري: «ولا إصابة في تعبير الجبر المتوسِّط أيضاً ... ولكنَّا جارينا القوم في هذا التَّعبير بما لم نجد تعبيراً غيره، وربَّما قيَّدناه بالجبر الخفيِّ أو الجبر المعنويِّ، وإن شئت فقل: شبه الجبر، وكله أصح من الجبر المتوسِّط، والمقصود الأصلي: بيان أنَّ مشيئة الله، التي يجري حكمها في كل شيء، لا تعزب أفعال العباد عن هذا الأساس الإسلاميّ، فيكون ما شاءه منها واقعاً قطعاً بحيث لا محتمل لعدم وقوعه، وما لم يشأ منها غير واقع قطعاً، بحيث لا محتمل لوقوعه، فهذا الحال يشبه الجبر باختصار التَّعبير، لكنَّ الحقَّ ... أن لا جبر ولا إكراه» موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية، د/ط، (ص/ ١٤٩).

(٢) فها هو ابن تيمية -رحمه الله- يقول: «لو قيل: **هب أنَّ فعلي الَّذي فعلته واخترته هو واقع بمشيئتي وإرادتي، أليست تلك الإرادة والمشيئة من خلق الله تعالى**؟ وإذا خلق الأمر الموجب للفعل فهل يتأتَّى ترك الفعل معه؟ أقصى ما في الباب: الأوَّل، جبر بغير توسط الإرادة من العبد، **وهذا جبر بتوسط الإرادة من العبد**؟ فنقول: الجبر المنفيُّ هو الأوَّل، وأمَّا إثبات القسم الثَّاني فلا ريب فيه عند أهل الاستنان والآثار. لكن لا يطلق عليه اسم الجبر خشية الالتباس بالقسم الأول، وفراراً من تبادر الأفهام إليه، وربَّما سمِّي جبراً إذا أمن اللبس وعلم القصد» ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرَّحمن بن محمد، دار مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف/ المدينة النبوية، ط١٩٩٥م، (٣/٣٩٤)، وهو عين ما قاله الأشاعرة!!

(٣) بينما لم يجد الإمام الرَّازي -رحمه الله- مثلاً حرجاً من التَّصريح بمصطلح الجبر في هذه المسألة، نجد ذلك واضحاً في ثنايا كتاب الجبر والقدر من (المطالب العالية)، والمتتبع لكلامه من أوله إلى آخره يجد أنه يقصد بذلك الجبر العقلي الذي أشرت إليه سابقاً، لا الجبر الحسي الذي يقول به الجبرية. والله أعلم.

(٤) هو الإمام الأوزاعي. انظر ابن قيِّم الجوزيَّة (محمد بن أبي بكر، ت: ٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسَّسة الرِّسالة/ بيروت، ط٢٧/ ١٩٩٤م، (٣/ ٥٣٣).

إذ يقول: «نقول: إنَّ الله **جبل** العباد على أفعالهم، **ولا نقول: جبرهم** عليها»، وهذا من دقيق النظر؛ إذ الجبر هو أن يُحمل العبد على خلاف مراده، كجبر البكر الصَّغيرة على النِّكاح مثلاً، والله سبحانه أقدر من أن يجبر عبده بهذا المعنى، ولكنَّه يجبله على أن يفعل ما يشاؤه تعالى بإرادة عبده واختياره[1]. فالإنسان مجبول على الاختيار؛ أي اختياره مخلوق لله تعالى، وهو اضطراريٌّ من هذا الوجه، وجبله على الاختيار كجبله على كل الصِّفات المركَّبة فيه. والله أعلم.

(١) انظر: المصدر السَّابق، (٣/ ٥٣٣).

الفصل الثَّالث: الفعل الإنسانيُّ بين الجبر والاختيار عند الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، وفيه تمهيدٌ ومبحثان:

المبحث الأوّل: المسائل والآراء الاعتقاديّة للشّيخ عبد الغنيّ النّابلسيّ في (تحقيق الانتصار)

المبحث الثّاني: موقف الشَّيخ عبد الغنيّ النّابلسيّ في مسألة خلق اختيار العباد .

التَّمهيد وفيه:

مشكلة الجبر والاختيار في الفكر الكلاميّ.

إنَّ مشكلة الجبر والاختيار مشكلةٌ قديمة، شغلت ولا تزال عقول المفكرين، ومن الملفت أنَّ الحلول الَّتي قدَّمها هؤلاء المفكِّرون اختلفت اختلافاً بيِّناً، فمنهم من أنكر على الإنسان اختياره، فجعله كالجماد لا فعل له، ومنهم من أطلق العنان لاختيار العبد قائلاً بأنَّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختياريَّة، ومنهم من رام التَّوسُّط بين القولين.

ثمَّ إنَّ دراسة هذه المسألة لم تقتصر على الفلسفات الإلهيّة، بل إنَّ المنكرين للإله أيضاً بحثوا في خبايا هذه المسألة، وذلك أنَّ الإنسان أحدُ أهمِّ أطراف هذه الحياة، ولا بدَّ أن يتمَّ البحث في الأفعال الصادرة عنه، وما الَّذي يدخل منها تحت نطاق اختياره، وما الَّذي يعدُّ مجبوراً فيه.

ولهذه المسألة في الفكر الإسلاميّ اهتمامٌ كبير جدَّاً، فقد خاض فيها المتكلِّمون والصُّوفيَّة والفلاسفة، ويهمُّنا في صدد بحثنا أن نعطي لمحة موجزة عن رأي المتكلِّمين في المسألة، إذ اختلفت آراؤهم فيها، وممَّا جعل الخلاف قائماً بينهم هو الفهم المتعارض للأدَّلة النَّقليَّة وكذا العقليَّة، ومحاولة الجمع بينها في هذا المقام، فإذا اتَّجهنا إلى كتاب الله تعالى فإنَّنا سنجد أنَّ هناك آيات توحي بالجبر وأخرى توحي بالاختيار، فمن الآيات الَّتي توحي بالجبر: قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[الإنسان: ٣٠] وقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[الصافات: ٩٦] وقوله تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ﴾[القصص: ٦٨] وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾[الكهف: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ ﴾[الأنفال: ١٧] وغير ذلك من الآيات.

أمَّا الآيات الَّتي توحي بالاختيار فمنها قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[الكهف: ٢٩]وقوله تعالى: ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴾[المدثر: ٣٧]وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾[المدثر: ٣٨]﴿ وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾ ﴾[النساء: ١١٠]

كما أنَّ الاختلاف في الفهم لا يقتصر على الأدلَّة النَّقليَّة فحسب، بل منشؤه أيضاً قراءةُ الأدَّلة العقليَّة، وذلك أنَّنا إذا فرضنا أنَّ الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب أنَّ هناك أفعالاً لا تجري بخلق الله تعالى واختياره، ولكان هناك خالق غير الله، وإن قلنا إنَّ العبد ليس مكتسباً لأفعاله فهذا يعني أنَّه مجبور عليها[١].

وبناء على ذلك فقد انقسمت الآراء إلى الفرق الآتية[٢]:

أوَّلاً: الجبرية:

والجبريَّة الخالصة: هي الَّتي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، ورأس الجبريَّة هو جهم بن صفوان الترمذي[٣]، الَّذي يرى أنَّ الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنَّما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنَّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتُنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشَّجرة، وجرى الماء، وتحرَّك الحجر، وطلعت الشَّمس وغربت إلى غير ذلك، والثَّواب والعقاب جبر، كما أنَّ الأفعال

(١) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة، (ص/ ٢٢٥).

(٢) وسأقتصر على أشهر الآراء، وهي ثلاثة آراء، وإلا فقد أوصل بعضهم هذه الآراء إلى ستة عشر قولاً، وأجاد في تفصيلها. انظر: إبراهيم الحلبي ؤ الُّلمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، تحقيق: محمَّد زاهد الكوثري، دار البصائر/القاهرة، ط١/ ٢٠٠٨م، (ص/٤٥- ٦٠)، كما فصَّل الإمام الرازي هذه الآراء وأدلتها والردود أيَّما تفصيل، في كتابه " الجبر والقدر" وهو الجزء التاسع من كتابه: "المطالب العالية من العلم الإلهي" .

(٣) انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة، (ص/ ٢٢٥). جهم بن صفوان، أبو محرز السَّمرقندي، وهو من الجبريَّة الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرو، في آخر ملك بني أميَّة، وافق المعتزلة في نفي الصِّفات الأزليَّة، وزاد عليهم بأشياء منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأنَّ ذلك يقضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه: قادراً، فاعلاً، خالقا؛ لأنَّه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق، ومنها قوله في القدرة الحادثة: إنَّ الإنسان لا يقدر على شيء، ومنها قوله: إنَّ حركات أهل الخلدين تنقطع، والجنَّة والنَّار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذُّذ أهل الجنَّة بنعيمها، وتألُّم أهل النَّار بجحيمها؛ إذ لا تتصوَّر حركات لا تتناهى آخراً، كما لا تتصوَّر حركات لا تتناهى أولاً. انظر: الشَّهرستاني، الملل والنِّحل،(١/ ٨٦-٨٨)، وانظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، (١/ ٤٢٦).

كلَّها جبر[١]. وقول الجبريَّة هذا يخالف مقتضيات العقول؛ إذ كلُّ أحد منَّا يجد من نفسه تفرقة ضروريَّة بين الفعل الاضطراريِّ والفعل الاختياري، فينسب الثَّاني إليه دون الأوَّل، ومن ينكر هذه التَّفرقة فهو يعارض العقل السليم[٢]؛ لذا فقد ردَّ عليهم أهل السُّنَّة؛ إذ لا يخفى ما في رأيهم من بطلان التَّكليف. لكن لا طائل وراء تتَّبع آراء هذا المذهب والرُّدود عليه مادام قد انقرض منذ أمد بعيد[٣]، فمذهبهم هذا لامعنى له، لذا فلا عاقل يقول به في المعنى وإن تفوَّه به لفظاً [٤].

ثانياً: المعتزلة

ذهب المعتزلة[٥] إلى أنَّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنَّهم هم المحدثون لها[٦]، وزعموا أنَّ جميع ما يصدر من العباد هو من خلقهم واختراعهم، لا قدرة لله تعالى عليه بنفي ولا إيجاب، وقد ألزمهم أهل السُّنَّة على ذلك شناعتين عظيمتين– كما يعبر الغزالي- إحداهما: إنكار ما أطبق عليه السَّلف (رضي الله عنهم) من أنَّه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه، والثَّانية: نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات[٧]؛

(١) انظر: الشَّهرستاني (محمَّد بن عبد الكريم،ت: ٥٤٨هـ): الملل والنِّحل، دار الحلبي، د(ط. ت)، (١/ ٨٥- ٨٧)، وانظر: البغدادي (عبد القاهر بن طاهر، أبو منصور، ت: ٤٢٩هـ)، الفَرق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة/ بيروت، ط٢/ ١٩٧٧م، (١/ ١٩٩).

(٢) انظر: الإسفراييني (طاهر بن محمَّد، ت:٤٧١هـ)، التَّبصير في الدِّين وتمييز الفرقة النَّاجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار: عالم الكتب/ لبنان، ط١ /١٩٨٣م، (١/ ١٠٧).

(٣) وفي ذلك يقول العلَّامة الكوثري: «وتنسب لجهم آراء، وليس له فرقة تنتمي إليه بعده، ونسبة غالب من نسب إليه من قبيل النَّبز بالألقاب» مقدِّمات الإمام الكوثري، دار الثُّريا/ دمشق، ط١/ ١٩٩٧م، (ص/٤٣).

(٤) انظر: إبراهيم الحلبي، اللمعة، (ص/٤٦).

(٥) فصَّل إبراهيم الحلبي في (اللمعة) مذهب المعتزلة إلى ثلاثة أقوال: الأول لأكثر مشايخ المعتزلة، والثَّاني لأبي الحسين البصري، والثَّالث لمحمود الخوارزمي (الزَّمخشري)، انظر: (ص/ ٥٢- ٥٣).

(٦) انظر: القاضي عبد الجبَّار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة/ القاهرة، ط٣/١٩٩٦م، (ص/ ٣٢٣).

(٧) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله الخليلي، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٤م، (ص/ ٥٤). أمَّا نسبة القول بانفراد العبد بالخلق والاختراع إلى المعتزلة فيرى بعض المحقِّقين أنَّ ذلك لا يوجد عند فرقة من الفرق الإسلامية إلا بطريق الإلزام. انظر هذا الرأي لدى محمَّد زاهد الكوثري في تحقيقه لكتاب اللمعة لإبراهيم الحلبي، (ص/ ٥٦).

وذلك أنَّ المعتزلة بقولهم هذا نفوا تعلُّق القدرة القديمة بفعل العبد أصلاً، «لا موافقةً؛ لاستحالة اجتماع مؤثِّرين على أثر واحد، ولا مخالفةً؛ للزوم عجز القادر تعالى إن نفدت الحادثة...»[1].

وأساس ما ذهب إليه المعتزلة مبنيٌّ على قول واصل بن عطاء[2] بالقدر، والَّذي تابع مسيرة معبد الجهنيّ[3] وغيلان الدِّمشقي[4] في القول بالقدر، وإلى ذلك يشير قول الشَّهرستاني[5]:

«القاعدة الثَّانية -من قواعد واصل في الاعتزال- القول بالقدر، وإنَّما سلك في ذلك مسلك معبد الجهنيّ وغيلان الدمشقيّ»[1].

---

(١) إبراهيم الحلبي، اللمعة، (ص/ ٥٢).

(٢) واصل بن عطاء الغزّال، أبو حذيفة، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم: رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلمين، سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري، ومنهم طائفة تنسب إليه، تسمى "الواصلية " وهو الذي نشر مذهب الاعتزال في الآفاق. انظر: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (١/ ٢٨)، وانظر: الزركلي، الأعلام، (٨/ ١٠٨).

(٣) (معبد بن عبد الله، ت: ٨٠هـ) الجهنيّ البصري: أول من قال بالقدر في البصرة، سمع الحديث من ابن عباس وعمران بن حصين وغيرهما، وهو في الحديث صدوق في نفسه إلا أنه سن سنة سيئة لقوله بالقدر، وعنه أخذ غيلان الدمشقي، وقد صلبه عبد الملك بن مروان لقوله في القدر، وقيل: بل عذّبه الحجّاج بأنواع العذاب، وقتله. انظر: الذَّهبي (محمَّد بن أحمد، ت: ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة/ بيروت، ط١/١٩٦٣م، (٤/ ١٤١).

(٤) (غيلان بن مسلم الدمشقيّ، ... - بعد ١٠٥ هـ) أبو مروان: كاتب، من البلغاء: تنسب إليه فرقة " الغيلانية " من القدرية. وهو ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه، لم يسبقه سوى معبد الجهنيّ. وله رسائل، قال ابن النديم إنها في نحو ألفي ورقة. وقيل: تاب عن القول بالقدر، على يد عمر بن عبد العزيز، فلما مات عمر جاهر بمذهبه، فطلبه هشام بن عبد الملك، وأحضر الأوزاعي لمناظرته، فأفقى الأوزاعي بقتله، فصلب على باب كيسان بدمشق انظر: الشَّهرستاني، الملل والنحل، (١/ ١٣٩)، وابن النديم (محمد بن إسحاق، ت: ٤٣٨هـ)، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة/ بيروت، ط٢/ ١٩٩٧م، (١/ ١٤٩)، والزركلي، الأعلام، (٥/ ١٢٤).

(٥) (محمَّد بن عبد الكريم، ٤٦٧- ٥٤٨ هـ) أَبو الفتح الشَّهرستاني، تفقه على أبي المظفر الخوافي، وَأبي نصر بن القشيرِي، وغيرهما، وبرع في الفقه وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري، وتفرد فيه في عصره، صنف كتباً كثيرة منها: (نهاية الإقدام في علم الكلام) وكتاب (الملل والنحل) و(تلخيص الأقسام لمذهب الأعلام).انظر: ابن قاضي شهبة (أبو بكر بن أحمد، ت: ٨٥١هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق: عبد العليم خان، عالم الكتب/ بيروت، ط١/ ١٤٠٧هـ، (١/ ٣٢٣).

وقد اعتمد المعتزلة فيما ذهبوا إليه على أدَّلة من كتاب الله تعالى:

منها قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾[الأعراف: ٢٨] وقوله تعالى :﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ﴾[النحل: ٩٠] فقالوا: لا يجوز أن يكون الله مريداً للمعاصي والفواحش؛ لأنَّه نهى عنها، ولو كان مريداً لها لأمر بها[٢]. ومنها أيضاً ما استدلَّ به أهل السُّنَّة من قوله تعالى:﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[الصافات: ٩٦]إلَّا أنَّهم جعلوا (ما): موصولة بمعنى الَّذي، لتدلَّ على مذهبهم[٣].

ثالثاً: مذهب أهل السنة والجماعة

حاول أهل السُّنَّة أن يبتعدوا عن طرفي الإفراط والتَّفريط في هذه المسألة، وراموا إلى تحقيق الوسط المشار إليه في قول السَّلف: «أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض»، وفي الوقت الَّذي لم نجد في كلام بعضهم ما يفصِّل فيه هذا الوسط – كما هو الحال عند الإمام الماتريديّ- فإنَّنا وجدنا الإمام الأشعريّ قدَّم لنا تحليله لمعنى كسب العباد. فالكسب عند الأشاعرة -على المشهور[٤]- هو: تعلُّق القدرة الحادثة بالمقدور في محلِّها من

---

(١) الملل والنحل، (١/ ٤٧).

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص/٤٦٣، ٤٦٧).

(٣) يقول ابن الوزير اليماني (محمد بن إبراهيم، ت: ٨٤٠هـ) في هذه الآية: «... لكنَّ هنا وجوهاً ترجِّح أنَّها بمعنى (الَّذي تعملون) وهو : الأصنام الَّتي خلقها الله تعالى حجارة وعملوها أصناماً، فهي معمولة مصنوعة حقيقة، وقد يسمى المعمول عملاً مجازاً وحقيقة عرفيَّة، ولا حاجة بنا إلى ذلك، فكونها معمولة كاف في ذلك ...فالآية تحتمل بالنَّظر إلى لفظها ثلاثة أشياء: أحدها: أنَّه تعالى خلق جميع أفعال العباد على العموم كما قال المخالف؛ الثَّاني: أنَّه خلق الأصنام التي هي معمولات العباد ومصنوعاتهم لما فيها من أثر تصويرهم وتشكيلهم، الثَّالث: يكون التَّقدير وما تعملون فيه. والثَّاني من الاحتمالات هو الرَّاجح لوجوه...» إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التَّوحيد، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط٢/ ١٩٨٧م، (ص/٣١٨- ٣١٩). وانظر تفصيل هذه المسألة، (ص/٣١٦)

(٤) ويقابل هذا المشهور من مذهب الإمام الأشعري، قول آخر غير مشهور عنه، وهو ما نسبه البعض إليه في كتابه (الإبانة)، مما سيتمُّ مناقشته إن شاء الله، كما يقابل هذا القول المشهور أقوال أخرى لكبار الأشاعرة وهم: الأستاذ الإسفراييني والقاضي الباقلاني وإمام الحرمين الجويني، وكذا سيتم بيانه عند الحديث عن الكسب الأشعري. انظر: (ص/ ١٧٢) من قسم الدراسة.

غير تأثير[١]، في حين لم يرتض بعض أهل السُّنَّة رأي الإمام الأشعريِّ في الكسب، وذهبوا إلى أنَّ قدرة العبد مؤثِّرة في وصف اعتباريٍّ، واختيار العبد ليس مخلوقاً لله تعالى[٢]؛ إمَّا لأنَّه من قبيل الأحوال اللَّاموجودة واللَّامعدومة[٣]، أو لأنَّه أمر اعتباريٌّ كالقابليَّة في الأشياء[٤]، مما سيتمُّ بيانه بالتَّفصيل في موضعه إن شاء الله[٥].

وأخيراً فلا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ كلَّ فرقة من الفرق السَّابقة استدلَّت على رأيها في أفعال العباد بدليل نقليٍّ، والدَّليل صحيح في نفسه، لكن لا يمكن أن يؤخذ استقلالاً ليدلَّ على مذهب الجبريَّة أو القدريَّة، بل لا بدَّ أن تُجمع هذه الأدلَّة لتدلَّ على المذهب الوسط بين طرفي الإفراط والتَّفريط، «فكلُّ دليل صحيح يقيمه الجبريُّ، فإنَّما يدلُّ على أنَّ اللَّه خالق كلّ شيء، وأنَّه على كلِّ شيء قدير، وأنَّ أفعال العباد من جملة مخلوقاته، وأنَّه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن... وكلُّ دليل صحيح يقيمه القدريُّ: فإنَّما يدلُّ على أنَّ إضافته ونسبته إليه إضافة حقٍّ، ولا يدلُّ على أنَّه غير مقدور للَّه تعالى، وأنَّه واقع بغير مشيئته وقدرته، فإذا ضممتَ ما مع كلِّ طائفة منهما من الحقِّ إلى حقِّ الأُخرى، فإنَّما يدلّ ذلك على ما دلَّ عليه القرآن وسائر كتب اللَّه المنزَّلة، من عموم قدرة اللَّه

(١) انظر: أبو عذبة (الحسن بن عبد المحسن، ت: ١١٧٢هـ): الرَّوضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريديَّة، ط١/١٣٢٢هـ، (ص/٢٦).

(٢) انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح، (ص/ ٢٢٠)، وأمير بادشاه (محمد أمين بن محمود، ت: نحو ٩٧٢هـ): تيسير التَّحرير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر/١٣٥٠هـ، (١٨٥/٢)، والبياضي (كمال الدِّين، أحمد بن حسن: ت:١٠٩٧هـ)، إشارات المرام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/٢٠٠٧م، (ص/ ٢٢٤)، وابن أمير حاج (محمد بن محمد، ت: ٨٧٩هـ)، التَّقرير والتَّحبير، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلميَّة/بيروت، ط١/١٩٩٩م، (٢/ ٣٩)، والكلنبوي في حاشيته على العقائد العضديَّة، (١/ ١٩٣).

(٣) وهو قول صدر الشَّريعة. انظر: التَّوضيح، (ص/ ٢١٦).

(٤) وهو قول الإمام البياضي كما نقله عن حواشي فصول البدائع للفناري. انظر: إشارات المرام، (ص/ ٢٢٤-٢٢٥).

(٥) انظر: (ص/١٩٠) من قسم الدِّراسة.

ومشيئته لجميع ما في الكون من الأعيان والأفعال، وأنَّ العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة[١]، وأنَّهم يستوجبون عليها المدح والذّمّ»[٢].

تعقيب:

ليس النِّزاع في هذه المسألة نزاعاً في كون خلق الأفعال يؤدي إلى التَّقاعس في المجتمع والتَّواكل، فهو كلام في غير محل النِّزاع؛ إذ إنَّ أفعال العباد تتعلّق بالأفعال الواقعة منهم اختياراً، ولا دخل للتَّقاعس والتَّواكل والاتِّكال.

والمذاهب اختلفت في كيفيَّة وقوع الفعل، لا في وقوعه أو عدم وقوعه، وفي ذلك يقول الشَّيخ عبد الغني في(الكوكب السَّاري): «وأمَّا الأفعال الصَّادرة من العباد بطريق الاختيار منهم والإرادة وقصد القلب فهي الَّتي وقع الكلام فيها بين العلماء، واختلفت فيها المذاهب وكثرت الأقوال والحقّ فيها واحد»[٣]، فالمذاهب المختلفة لم يدرس أصحابها المسألة ولم يتنازعوا فيها تحت تهمة أنَّها تمانع سعي البشر، أو أنَّها تنشر التَّواكل والاتِّكال والتَّقاعس[٤].

(١) سيتبيَّن معنا في البحث أنَّ مسألة كون الفعل للعبد حقيقة أو مجازاً هي من المسائل الَّتي وقع فيها الخلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة، وأمر هذا الخلاف هيّن، إذ يعود إلى خلاف لفظيٍّ ذكره الشَّيخ في تقسيم لطيف للمسألة. انظر: (ص/ ٢٢٤) من قسم الدِّراسة.

(٢) ابن أبي العز (محمَّد بن علاء الدِّين، ت: ٧٩٢هـ)، شرح العقيدة الطَّحاوية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبد الله بن المحسن التُّركي، دار مؤسَّسة الرِّسالة/ بيروت، ط١٠/ ١٩٩٧م، (٢/ ٦٤٠- ٦٤١).

(٣) (ص/ ٤).

(٤) حتى أنَّ رئيس المجبِّرة جهم بن صفوان لم يمنعه ما ذهب إليه من القول بالجبر من أن يسعى في تقويم أود الدَّولة الأمويَّة. (انظر محمَّد زاهد الكوثري في تعليقه على اللمعة، (ص/ ٦٤) وراجع محمَّد كرماط: الأنجم الزَّاهرة في كسب الأشاعرة، بحث نشر في مجلَّة المذهب المالكيّ، العدد ١١، بتاريخ نيسان ٢٠١١م، (ص/١٦).

المبحث الأوَّل

المسائل والآراء الاعتقادية للشيخ في (تحقيق الانتصار)

المبحث الأول: المسائل والآراء الاعتقادية للشَّيخ في (تحقيق الانتصار)

إنَّنا إذا تتَّبعنا أهمَّ المسائل العقديَّة الَّتي ورد ذكرها في هذه الرِّسالة ممَّا له صلة بمسألة خلق اختيار العباد، فإنَّنا نجد أنَّ مسألة التَّحسين والتَّقبيح ومسألة الأحوال نالت الحظَّ الأكبر من اهتمام الشَّيخ، وسأبيِّن فيما يأتي هاتين المسألتين وعلاقتهما بمسألة اختيار العباد ورأي الشَّيخ فيهما.

المطلب الأوَّل: مسألة الأحوال

إنَّ مسألة الأحوال هي أولى المسائل الَّتي أشار إليها الشَّيخ في هذه الرِّسالة، وقد ردَّ عليها في بداية رسالته وآخرها، بل جعلها من أهداف تأليف هذه الرِّسالة؛ فهو يقول في بيان الهدف من التَّأليف: «...وبيانِ أن ذلك الاختيارَ في العبدِ، والقصدَ والكسبَ والصرفَ، كلُّ ذلك أمورٌ عرضيَّةٌ، موجودةٌ كوجودِ الأعراضِ النَّفسانيَّةِ بخلقِ الله تعالى، وليسَ ذلك مجرَّدَ أمورٍ إضافيةٍ، ولا اختيارُه وقصدُه وكسبُه وصرفُه اعتباراتٍ محضةً، كما زعم ذلك بعضُ العلماءِ منَ المتأخِّرينَ، وصرَّح بأن تلكَ أمورٌ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، وأنَّها بمعنى الحالِ»[(١)].

ولعلَّ السَّبب في اهتمامه بهذه الجزئيَّة أنَّ صدر الشَّريعة قد تفرَّد بها، فكانت الرَّكيزة الأولى في متابعة عدد من الماتريديَّة له، زاعمين أن هذا هو مذهب الماتريديَّة عموماً.

وبداية فالحالُ هو: الواسطةُ بين الموجودِ والمعدومِ[(٢)]، وقد أثبت الأحوالَ أبو هاشم الجبَّائيُّ من المعتزلة[(٣)]، وأبو بكر الباقلانيُّ وإمام الحرمين في أوَّل قوليه، من الأشاعرة.

---

(١) انظر: (ص/ ٢٦٧).

(٢) انظر: الجرجاني (علي بن محمَّد، ت:٨١٦هـ)، شرح المواقف (ومعه حاشيتا السِّيالكوتي والجلبي على شرح المواقف)، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٩٨م، (٢/٣).

(٣) هو (عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي، ت: ٢٣١هـ): المتكلم المشهور، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشهورة لمذاهبهما واعتقادهما. انظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية، د(ط)، (ص/ ٣٠٤- ٣٠٨)، وانظر: ابن المرتضى (أحمد بن يحيى، ت: ٨٤٠هـ)، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنّة ديفلد- فلزر، الناشر: فرانز شتاينر فيسبادن/ بيروت، ط ١٩٦١م، (ص/ ٩٥- ٩٦)، وانظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، (٣/ ١٨٣- ١٨٤).

ولم يرض الشَّيخ عبد الغنيّ -رحمه الله- بالقول بالأحوال، فهو ينقل نصوصاً من كتب علم الكلام، تبيِّن بطلان الحال، مثال ذلك ما نقله عن الجرجانيّ: «الحالُ هو الواسطةُ بين الموجودِ والمعدومِ، وبطلانه ضروريٌّ؛ لما عرفتَ أنَّ الموجودَ ما له تحقُّقٌ، والمعدومَ ما ليسَ كذلكَ، ولا واسطةَ بينَ النَّفيِ والإثباتِ في شيءٍ منَ المفهوماتِ ضرورةً واتِّفاقاً...»[(١)]، ثم ينقل عنه: «واعلمْ أنَّ المباحثَ المتعلّقةَ بثبوتِ المعدومِ والحالِ أحكامٌ فاسدةٌ، مبنيَّةٌ على أصولٍ باطلةٍ؛ فلذلكَ أعرضنا عنِ الإطنابِ فيها وتضييعِ الأوقاتِ في توجيهاتِها»[(٢)].

إلا أنَّ المشكلة الأساسيَّة عند الشَّيخ في مسألة الأحوال ليست في إثباتها، وليس هذا هو محلُّ النِّزاع في المسألة، إنَّما محلُّ النِّزاع هو:

جعل اختيار العبد وقصده من قبيل الأحوال اللَّاموجودة واللَّامعدومة، وهو قول صدر الشَّريعة، الذي تابعه فيه جمع من متأخِّري الماتريدية[(٣)]، والَّذي واجه نقداً كبيراً من الشَّيخ، في مواضع مختلفة من رسالته.

والَّذي دفع متأخري الماتريدية إلى جعل اختيار العبد حالاً: هو أنَّ الاختيار حيث كان أمراً غير موجود ولا معدوم، فهو غير مخلوق؛ إذ الخلق لا يتعلّق به، وبالتَّالي ففي ذلك مخلِّص عن كون الله تعالى يجبر العبد على فعله بخلقه فيه.

وقد شرع الشَّيخ يردُّ على ذلك، مبتدِئاً بتعريف الحال، ثم استخلص جزئيَّة البحث وهي كون اختيار العبد وقصده حالاً، وعرض رأيه في المسألة، ثم فصَّل ردَّ هذه المسألة عند مناقشته لمقدِّمات صدر الشَّريعة، وعند المقدِّمة الثَّالثة حصراً[(٤)]، ويتلخص رأيه في النِّقاط الآتية:

(١) الجرجاني: شرح المواقف، (١٦/٣).
(٢) المصدر السابق: (١٦/٣).
(٣) انظر: (ص/٣٤٨).
(٤) انظر: (ص/ ٣٣٥)

١. لم يُثبت جمهورُ أهل السُّنَّة الأحوال.
٢. الإمام الباقلانيُّ وإمام الحرمين في أوَّل قوليه: إنَّما قالا بثبوت الأحوال، لكن لم يقولا بجعل اختيار العبد وقصده حالاً.
٣. مخالفة صدر الشَّريعة لاصطلاح المتكلِّمين في معنى الحال، وذلك عندما جعلها معدومة، واعتبر أحد طرفي صفتيها وهو العدم، مخالفاً بذلك اصطلاح من أثبتها من كونها لا موجودة ولا معدومة.
٤. الاختيار عرضٌ من الأعراض، وليس حالاً، وذلك أنَّ الأعراض تشمل الكيفيَّات، ومن أحد أقسام الكيفيَّات: الكيفيَّات النَّفسانيَّة، ومنها الإرادة، والإرادة هي اختيار العبد، فالاختيار عرض من الأعراض، وليس حالاً.

وفي مقابل رأي الشَّيخ نجد رأي صدر الشَّريعة، وفي المقدِّمة الثَّالثة من المقدِّمات الأربع الَّتي فصَّلها في نقض دليل الأشاعرة على التَّحسين والتَّقبيح، وتقتضي هذه المقدمة: أن يَدخُل في جملة ما يجب عنده وجود الممكن أمورٌ لا موجودة ولا معدومة، واستدل على ذلك بأمور دقيقة صعبة، تتلخص بأنه:

إن لم يدخل في جملة العلَّة التَّامة للحادث أمرٌ لا موجود ولا معدوم، فيبقى لدينا احتمالات ثلاثة لهذه العلَّة:

الأول: أن تكون العلَّة موجودات محضة.

الثاني: أن تكون معدومات.

الثالث: أن تكون مركَّبة من الموجودات والمعدومات.

ولا سبيل إلى الاحتمال الأول؛ لأنَّ العلَّة إن كانت موجودة وقدمت: لزم قدم الحادث، وإن حدث شيء منها: فننقل الكلام إلى علَّته ويلزم التسلسل.

كما لا سبيل إلى الاحتمال الثَّاني؛ لأنَّ المعدومات لا تصلح أن تكون علَّة للموجود.

ولا سبيل أيضاً إلى الاحتمال الثالث؛ لأنَّه إن توقَّف الحادث –بعد وجود جميع الموجودات المتوقف عليها- على عدم شيء: فإما على العدم السابق القديم، فيلزم قدم الحادث، أو على العدم اللاحق، وذلك إما:

- بزوال وجود جزء من علَّة وجوده أو بقائه، وننقل الكلام إليه فيتسلسل أو ينتهي إلى الواجب، ويلزم انتفاؤه.
- أو بزوالِ عدمٍ له مدخل في زوال ذلك الجزء، وزوال العدم هو الوجود، فيتوقف وجود الحادث على عدم موقوف على هذا الوجود، فيبقى شيء من الموجودات الموقوف عليها، فلم يكن المفروض جملةً: جملةً[(١)].

وردُّ الشَّيخ على ذلك يرتكز على أنَّ اختيار العبد لا بدَّ أن ينتهي إلى أمر ليس من العبد، بل من الله تعالى، ويتضح ذلك من خلال ردِّه على جزئيَّتين من استدلال صدر الشَّريعة:

١. الحال يوجَب في وقت معيَّن –حسب استدلال صدر الشَّريعة-[(٢)] لكنَّ الوقت المعيَّن يكون بتعيين الله تعالى، وإلا كان وقتاً معيَّناً بطريق الإيجاب الذَّاتي؛ لأنَّه يكون حينها متعيّناً بذاته، سواءٌ قلنا: إنَّ ذلكَ الوقت المعيَّن موجود في الخارجِ، أَو هو أَمرٌ اعتباريٌّ، فإن المعيَّنَ اسمُ مفعول، فلا بدَّ له من فاعل عيَّنه، وهذا الفاعل هو الله سبحانه وتعالى[(٣)].

---

(١) انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٤)، وانظر: شيخ زاده (عبد الرَّحيم بن علي، ت: ٩٤٤هـ)، نظم الفرائد وجمع الفوائد في المسائل الَّتي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديَّة والأشعريَّة في العقائد، ط١/١٣١٧هـ، (ص/ ٥٤-٥٥).

(٢) يقول صدر الشَّريعة في استدلاله للمقدِّمة الثَّالثة: «وذلك لأنَّ جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون بتمامها قديماً؛ لأنَّ القديم إن أُوجب في وقت معيَّن يتوقَّف على حصول ذلك الوقت، فلا يكون تمام ما يجب عنده قديماً، وإن أُوجب لا في وقت معيَّن فحدوثه في وقت معيَّن رجحان من غير مرجِّح، فيكون بعضها حادثة.» التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٤).

(٣) انظر: (ص/ ٣٣٦).

٢. الردُّ على قول صدر الشَّريعة بأنَّ الأحوال لا شكَّ أنَّها مفتقرةٌ إلى الواجبِ بلا واسطةٍ، أو بواسطةِ الموجوداتِ المستندةِ إليهِ، لكن لا على سبيل الوجوب [١].

ويرد الشَّيخ على ذلك بأنَّ هذه الأمور إن لم تكن مستندة إلى الله تعالى على سبيل الوجوب، فهي مفتقرة إليه على سبيل الاختيار منه تعالى، فهو الَّذي اعتبرها وعيَّنها بعلمه تعالى وتقديره الأَزليّ، فهي معتبَرَة معيَّنة قهراً عن العبد المخلوق.

كما أنَّ الشَّيخ يُلزم القائلين بالأحوال: بأنَّها لا بدَّ وأن تنتهي إلى الله تعالى؛ لأنَّ الأحوال عند من أثبتها هي أمور معقولة، والأمور المعقولة لا تخرج عن خلق الله تعالى كالمحسوسات تماماً، فلا شيء يخرج من عموم خلقه سبحانه [٢].

وهكذا فإنَّ الشَّيخ لم يرض بثبوت الأحوال، ولا بكون اختيار العبد حالاً، وإنَّ المتأمِّل في ردود الشَّيخ على جعل الاختيار حالاً، يرى أنها تتلخَّص في أمرين:

١. صدر الشَّريعة بإثباته الأحوال خالف جمهور أهل السُّنَّة في ذلك.

٢. الأحوال في النهاية عند من أثبتها هي أمور معقولة، والأمور المعقولة مخلوقة لله تعالى كالمحسوسات [٣].

(١) انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٦).

(٢) انظر (ص/ ٣٧٨) .

(٣) وسأفصِّل ذلك عند الحديث عن مناقشة الشَّيخ للآراء المختلفة. انظر (ص/ ١٩٠).

المطلب الثَّاني: التَّحسين والتَّقبيح

تتَّصل مسألة التَّحسين والتَّقبيح اتِّصالاً وثيقاً بمسألة أفعال العباد الاختيارية، ويظهر ذلك جلياً عند البحث عن كون الحسن والقبح عقليَّين أم شرعيَّين.

فإذا بحثنا في رأي الأشاعرة فإنَّنا سنجد أنَّهم يرون أنَّ التَّحسين والتَّقبيح شرعيَّان، وأحد أدَّلتهم على ذلك هو أنَّ العبد ينتهي فعله إلى الاضطرار؛ لذا لا يوصف هذا الفعل بحسن وقبح لذات الفعل، بل التَّحسين والتَّقبيح شرعيَّان.

ومسألة التَّحسين والتَّقبيح هي أصل الخلاف بين الأشاعرة ومتأخري الماتريديّة في كون اختيار العبد مخلوقاً، لذا نجد صدر الشَّريعة -رحمه الله- يذكر رأيه في هذه المسألة بالتَّفصيل في مبحث الحسن والقبح[(١)] من أصول الفقه.

ولهذه الصِّلة فإننا نجد أن الشَّيخ اهتم بهذه المسألة في رسالته، لذا لا بد من بيان بعض النقاط فيها:

أوَّلاً: تعريف التَّحسين والتَّقبيح

يعرِّف الأشعريَّة الحَسَنَ بأنَّه: ما أمر به الله تعالى خلقَه أو ندبهم إلى فعله، والقبيح بأنَّه: ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله[(٢)]، أو بأنَّ الحَسَنَ ما ورد الشَّرع بالثَّناء على فاعله، والقبيحَ بأنَّه: ما ورد الشَّرع بذمِّ فاعله[(٣)].

---

(١) انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح، (ص/٢١٠-٢٣١).

(٢) انظر: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، ط٢/٢٠٠٢م، (ص/٢٤٣).

(٣) انظر: الشَّهرستاني (محمَّد بن عبد الكريم، ت: ٥٤٨هـ)، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، د (ط. ت)، (ص/٤٤٥)، وانظر: الأنصاري (زكريَّا بن محمد، ت:٩٢٦هـ)، الحدود الأنيقة، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر/ بيروت، ط١/١٩٩١م، (ص/ ٧٧).

في حين يعرِّف الماتريديَّة الحسن بأنَّه: «ما يكون مُتَعَلَّقَ المِدْحَةِ في الدُّنيا والمثوبة في العقبى برضاء الله تعالى وإرادته وقضائه، والقبيح بأنَّه: ما يكون مُتَعَلَّقَ المَذَمَّةِ في العاجل والعقوبة في الآجل ليس برضائه؛ بل بإرادته وقضائه» (١).

أمَّا المعتزلة فيعرِّفون القبيح بأنَّه: ما إذا فعله القادر عليه استحقَّ الذَّمَّ على بعض الوجوه (٢).

والتَّعريفاتُ السَّابقة فرع عن كون التَّحسين والتَّقبيح شرعيَّين - كما هو الحال عند الأشاعرة- أو عقليَّين - كما هو الحال عند المعتزلة والماتريديَّة- .

أما الشَّيخ عبد الغنيِّ -رحمه الله- فيبيِّن معنى الحَسَن من أفعال العباد بأنَّه: الموافق لما أذن الله تعالى به في الشَّرع، برضاء الله تعالى؛ أي يرضى تعالى بفعله من العبد، أو يرضى عن العبد فيخلق ذلك له، والقبيح من أفعال العباد: هو غير الموافق لما أذن الله به، فلا يكون صادراً من المكلَّفين بسبب رضاء الله تعالى ومحبته؛ بل ببغضه سبحانه وكراهته (٣)، وهذا قريبٌ من تعريف الماتريديَّة.

ثانياً: تحريرُ محلِّ النِّزاع في مسألة التَّحسين والتَّقبيح

يذكر الشَّيخ رأي الأشاعرة والماتريديَّة في الحُسْن والقبح، وينتهي إلى أنَّ الخلاف بينهما خلاف لفظيّ، ولا يظهر لنا ذلك إلَّا إذا حرَّرنا **محلَّ النِّزاع** في هذه المسألة:

فالحسن والقبح -وكما استقر عليه رأي الأشعريَّة- يقال لمعانٍ ثلاثةٍ:

الأوَّل صفة الكمال والنَّقص، بأن يقال: العلمُ حسنٌ والجهل قبيح، ولا نزاع بأنَّ مدركه العقل. **الثَّاني:** ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبَّر عنهما بالمصلحة والمفسدة،

(١) انظر: القاري (الملا علي، ت:١٠١٤هـ)، شرح الفقه الأكبر، تحقيق: مروان الشَّعَّار، دار النَّفائس/ بيروت، ط١/١٩٩٧م، (ص/١٢٣).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، (ص/٤١).

(٣) انظر: عبد الغني النَّابلسيّ، الحديقة النَّديَّة شرح الطَّريقة المحمَّدية، د (ط.ت)، (ص/ ٢٦٣).

وهذا القسم أيضاً عقليٌّ ويختلف بالاعتبار؛ فإنَّ قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه. **والثَّالث:** تعلّق المدح والثَّواب أو الذَّم والعقاب، وهذا هو محلُّ النِّزاع.

فالمعنيان الأوَّليان لا خلاف في أنَّهما عقليَّين، إنَّما الخلاف في المعنى الثَّالث: وهو عند الأشعريِّ -رحمه الله- شرعيٌّ، وعند المعتزلة والماتريديَّة عقليٌّ[(١)].

ومعنى كونه عند الماتريديَّة عقليَّاً: أنَّ العقل قد يستقلُّ بإدراك الحسن والقبح الذاتيَّين أو لصفة، والأمر والنَّهي عندهم من مدلولات الحسن والقبح، إلا إنَّهم **يفترقون عن المعتزلة** فيما بنته على إثبات الحسن والقبح للفعل، من القول بوجوب أمور على الله تعالى، كوجوب الأصلح ووجوب الرِّزق والثَّواب على الطَّاعة وغير ذلك.

والشَّيخ -رحمه الله- يجعل الخلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة في هذه المسألة لفظيَّاً فيقول:

«قلتُ: أمَّا عندَ الأشعريّ فلعلَّهُ لمْ يُطلِق على إدراكِ العقلِ حسنَ بعضِ الأفعالِ الاختياريَّة أو قبحَها أنَّهُ إدراكٌ لتحسينٍ أو تقبيحٍ شرعيٍّ، أي مقبولٍ عندَ اللهِ تعالى، بلْ يحكمُ بأنَّ ذلكَ إدراكُ حسنٍ عقليٍّ أو قبحٍ عقليٍّ، وليسَ هذا محلُّ النِّزاعِ بين الأشعريّ والماتريديِّ، وأمَّا الماتريديُّ: فإنَّهُ يحكُمُ بأنَّه حسنٌ مقبولٌ عندَ اللهِ تعالى، يمكنُ أنَّ العقلَ يدركُهُ كذلكَ، فيرغبُ فيهِ، والنِّزاعُ بينهمَا لفظيٌّ حيثُ لا إيجابَ بالعقلِ كمذهبِ المعتزلةِ»[(٢)].

---

(١) انظر: الرَّازي (محمَّد بن عمر، ت: ٦٠٦هـ) : الأربعين في أصول الدِّين، تحقيق: أحمد حجازي السَّقَّا، ط١/ ١٤٠٦هـ، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية/ القاهرة، (١/ ٣٤٦)، والبيضاوي (عبد الله بن عمر، ت: ٦٨٥هـ): طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل/بيروت، ط١/١٩٩١م، (ص/ ٢٠٢)، والتفتازاني (مسعود بن عمر، ت:٧٩٣هـ)، شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدِّين، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/٢٠٠١م، (٢٠٨/٣)، والماتريدي، التَّوحيد، (ص/٢٢١)، وملا خسرو (محمَّد بن فرامرز، ت: ٨٨٥هـ): حاشية ملا خسرو على التَّلويح،د(ط.ت)، (ص/٨٠)، والكمال بن أبي شريف(ت: ٩٠٦هـ): المسامرة بشرح المسايرة (للكمال بن الهمام)، المطبعة الكبرى الأميرية/مصر، ط١/ ١٧١٣هـ، (ص/ ١٥٤ – ١٥٥)، وابن كمال باشا (ت: ٩٤٠هـ): تغيير التَّنقيح، د(ط.ت)، (ص/١١٦، ١١٧)، والبياضي إشارات المرام، (ص/٣٧).

(٢) انظر (ص/ ٣٦٩) .

فلمَّا كان الأشاعرة والماتريديَّة يمنعون أن يوجب العقل حكماً شرعيَّاً، فالخلاف بينهما لفظيٌّ، ليكونا في طرف مقابلَ المعتزلة من هذه النَّاحية.

ولعلَّ الشَّيخ لم يذكر رأيه في هذه المسألة صراحة بل اكتفى بالمقارنة بين مذهبي الأشاعرة والماتريديَّة فيها، إلا أنَّه يبيِّن رأيه في كتاب آخر فيقول في أكثر من موضع في الرِّسالة الأولى من (وسائل التَّحقيق ورسائل التَّوفيق): «ولا شكَّ أنَّ التَّحسين والتَّقبيح عندَ أَهلِ السُّنَّة شرعيَّان لا عقليَّان، كما هو مفصَّلٌ في علمِ الأصولِ» [(١)].

فهو يقول بالتَّحسين والتَّقبيح الشَّرعيّ إذن، كمذهب الأشاعرة، إلَّا أنَّه من جهة أخرى يوافق الماتريديَّة أنَّ العقل يدرك بعض الأحكام قبل ورود الشَّرع، فيقول: «فيصحُّ وصفُ ذلكَ بالحسنِ والقبحِ عقلاً وشرعاً، وقد وصفَ الله تعالى الأشياءَ بالحسنِ من أصلِ خِلقتها، كما قال سبحانه: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴾ [السجدة: ٧]فإدراكُ حسنِ بعضِ ذلكَ بالعقلِ غيرُ ممتنعٍ، وكذلكَ إدراكُ قبحِ خلافِ ذلكَ يمكنُ أن يحصلَ بالعقلِ في بعض الأمورِ»[(٢)].

ولعلَّ ذلك يدخل في قسم الحسن والقبح غير المتنازع فيه، والَّذي سبق الكلام عنه، ولذا فكلامه هنا في إدراك العقل لحسن بعض الأشياء وقبحها لا ينافي ما بيَّنه من دليل الأشعريِّ -رحمه الله- على كون الحسن والقبح شرعيَّين؛ وذلك أنَّ العقل غيرُ ملزِم في الحسن والقبح، وإن كان مدركاً لبعض ذلك، «فإنَّ الإلزامَ والتَّغييرَ بمعنَى الإيجابِ والنَّهيِ شرعيَّان لا عقليَّان» [(٣)].

(١) (ص/٩). ويؤيده قوله في (ديوان الحقائق): ربُّنا الله وحده يتجلَّى... عندنا بالتَّقبيح والتَّحسين. (ص/ ١٨٤).

(٢) انظر: (ص/ ٢٩٦).

(٣) عبد الغني النَّابلسيّ، رائحة الجنَّة شرح إضاءة الدُّجنَّة في عقائد أهل السُّنَّة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط٢/٢٠١١م، (ص/ ٩٠).

وهكذا فإنَّ مسألة التَّحسين والتَّقبيح ومسألة الأحوال هما المسألتان الأساسيتان في البحث، وإن كان الشَّيخ يشير إلى مسائل أخرى تابعة للتَّحسين والتَّقبيح، ومنها مثلاً: مسألة تعليل أفعال الله تعالى [1].

وأخيراً فهذه جملة المسائل الَّتي أوردها الشَّيخ في هذه الرِّسالة، والَّتي تنقلنا إلى مسألة البحث الأساسيَّة: وهي خلق اختيار العبد، ورأي الشَّيخ في ذلك، وهو ما سيتمُّ تفصيله في المبحث الثَّاني إن شاء الله تعالى.

(١) انظر: (ص/ ٣١٥).

المبحث الثَّاني:

جهود الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ في مسألة خلق اختيار العباد . وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: موقف الشَّيخ من مسألة خلق اختيار العباد، وتأثير القدرة الحادثة.

نالت مسألة اختيار العباد وقدرتهم الحادثة اهتماماً خاصَّاً من الشَّيخ عبد الغنيّ، حتى أفرد لها ثلاث رسائل، علاوةً عن حديثه عنها في مؤلَّفاته عموماً، فإذا تأمَّلنا رسالة: (الكوكب السَّاري في حقيقة الجزء الاختياريِّ) وجدنا أنَّها تعرض أقوال الفرق عموماً في المسألة، مع بيان رأيه في نهاية الكتاب، وإذا انتقلنا إلى (تحقيق الانتصار) سنجد أنَّه اختصَّ بفرقتين هما الأشاعرة والماتريديَّة، فكانت هذه الرِّسالة إيضاحاً لرأي الفرقتين في الكسب، مع ترجيح الكسب الأشعريِّ وبيان اتِّحاد مذهبي الأشاعرة والماتريديَّة فيه، أمَّا (تحريك سلسلة الوداد في خلق أفعال العباد) فتظهر فيها روح التَّصوف، سيَّما عند تحليل كلام الشَّيخ محي الدِّين بن عربي[1] -رحمه الله-.

وسأعرض فيما يأتي رأي الشَّيخ في المسألة في هذا الكتاب وفي مؤلَّفاته الأخرى، مقارنة بينها، لأصل إلى خلاصة رأيه في المسألة إن شاء الله تعالى:

لقد حاول الشَّيخ -رحمه الله- في كل ما نقله من نصوص وما عرضه من أدَّلة، أن يصل إلى فكرةٍ تشكل خلاصة رأيه في المسألة وهي: أنَّ الإمامين الأشعريَّ والماتريديَّ متَّفقان على خلق الاختيار في العبد، وعلى أنَّ قدرة العبد غير مؤثِّرة، ورأي الإمامين في ذلك هو مذهب السَّلف الصالحين.

---

(١) محمد بن علي، (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ)، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بمحي الدين بن عربي، والملقب بالشيخ الأكبر: ولد في مرسية (بالأندلس) وانتقل إلى إشبيلية. وقام برحلة، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز واستقر في دمشق، فتوفي فيها. له نحو أربعمائة كتاب ورسالة، منها (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم) في التصوف وعلم النفس، و(محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار) في الأدب، و(ديوان شعر) أكثره في التصوف. انظر: ابن العماد (عبد الحي بن أحمد، ت: ١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م (٣٣٢/٧)، وفي بيان عقيدة الشيخ محي الدين انظر: الشَّعراني (عبد الوهَّاب)، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، د(ط. ت)، (ص/ ٤- ١١).

لذا سأعرض فيما يأتي موقف الشَّيخ من مسألة خلق اختيار العبد، ومن ثمَّ موقفه من تأثير القدرة الحادثة.

أوَّلاً: موقف الشَّيخ من مسألة خلق اختيار العباد

إنَّ نقطة البحث الأساسيَّة في هذه المسألة هي: هل اختيار العباد لأفعالهم مخلوق لله تعالى، أم أنَّ الخلق لا يشمله؟ والخلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة في ذلك، لذا سنعرض رأي الشَّيخ في ذلك بعد تحرير محل النِّزاع، وعرض رأي الأشاعرة والماتريديَّة.

أ- تحرير محلِّ النِّزاع:

لا شكَّ أنَّ أهل السُّنَّة عموماً يرون أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وإلا يلزم ما لزم المعتزلة من القول بأنَّ العباد يخلقون أفعالهم، إلا أنَّ محلَّ النِّزاع هو فيما يسميه متأخرو الماتريديَّة **الإرادة الجزئيَّة**، وبيان ذلك:

أن الله تعالى يخلق في العبد ملكة الاختيار كجزء من حقيقة العبد، ولذا تسمَّى بالجزء الاختياريِّ، وهذا القدر متَّفق عليه بين الأشاعرة ومتأخِّري الماتريديَّة، فقد عبَّر متأخِّرو الماتريديّة عن هذه الملكة بالإرادة الكلِّيَّة للعبد، وهي مخلوقة عندهم أيضاً، ومحلُّ النِّزاع هو في صرف هذا الاختيار أو هذه الإرادة الكلِّيَّة إلى جانب معيَّن، حيث ذهب متأخِّرو الماتريديَّة إلى أنَّ هذا الصَّرف من العبد، وليس خاضعاً لخلق الله تعالى لأنَّه من قبيل الأحوال أو الأمور الاعتباريَّة غير الموجودة -كما سيتبين- وجعلوا هذا الصَّرف هو مناط تكليف العبد وأسموه: الإرادة الجزئيَّة، في حين ذهب الشَّيخ إلى أنَّ هذا الصَّرف أيضاً هو جزء مخلوق لله تعالى، وهو من قبيل الأعراض، وذلك أن التَّكاليف الشَّرعيّة لا يمكن أن تبنى على أمور غير موجودة أو اعتبارات عقليَّة مجرَّدة؛ أي أنَّ اختيار العبد سواء كان بمعنى الملكة الكلِّيَّة أو الممارسة التَّطبيقيَّة لهذه الملكة الكليَّة فهو أمر موجود، فبمجرَّد قولنا العبد يمارس أو يفعل، ففعله هذا وممارسته تلك خاضعة لخلق الله تبارك وتعالى.

فإذا عرفنا أنَّ الخلاف في الكسب والاختيار هو في خصوص صرف هذا الاختيار، أو ما أسماه متأخِّرو الماتريديَّة الإرادة الجزئيَّة، نستطيع أن نعرض مذهب كلٍّ من الأشاعرة والماتريديَّة في الكسب والاختيار، لنصل إلى رأي الشَّيخ بعد ذلك.

ب- رأي الأشاعرة في المسألة:

اختار الأشاعرة للتعبير عن اختيار العباد لأفعالهم مصطلح "الكسب". والكسب عند الأشاعرة هو:

تعلّق القدرة الحادثة بالمقدور في محلِّها من غير تأثير[(١)]، والمراد بكسب العبد للفعل عندهم: مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلًّا له، والله سبحانه أجرى عادته بأن يوجِد في العبد قدرة واختياراً، فإن لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومنسوباً للعبد، وهذا الكسب لا يوجب وجود المقدور وإن أوجب اتِّصاف الفاعل بذلك المقدور[(٢)].

ويرى بعض العلماء أنَّه لا بدَّ من القول بالكسب؛ تصحيحاً للتَّكليف والثَّواب والعقاب، لامتناع الجمع بين اعتقاد الجبر المحض والتَّكليف، وحاصلُه: أنَّ الأفعال تنسب للخلق شرعاً لإقامة الحجة عليهم، ولا فاعل في الحقيقة إلا الله تعالى؛ فمراعاة الظَّاهر شريعة ومراعاة الباطن حقيقة، وفي هذا المذهب جمع بينهما [(٣)].

(١) انظر: أبو عذبة: الروضة البهية، (ص/٢٦).

(٢) انظر: الجرجاني، شرح المواقف، (١٤٦/٨)، والسَّنوسي، شرح أم البراهين، مطبعة الاستقامة، ط١/ ١٣٥١هـ، (ص/ ٥١).

(٣) انظر: بدرالدِّين الزَّركشي (ت:٧٩٤هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدِّين السُّبكي، تحقيق: د سيد عبد العزيز- د عبد الله ربيع، دار: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التُّراث، ط١/ ١٩٩٨ م، (ص/٤٣٠).

وكسب العبد مخلوقٌ عند الأشاعرة، من حيث كونه حركة يمارسها العبد، لذا نجد الإمام الأشعريَّ -رحمه الله- يساوي بين حركتي الاختيار والاضطرار من حيث الخلق، فكلتاهما مخلوقتان لله تعالى، ويسوق على ذلك الأدَّلة النَّقليَّة والعقليَّة.

فمن الأدَّلة النَّقليَّة: قوله تعالى﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦][(١)] ومن الأدَّلة العقليَّة القويَّة الَّتي ذكرها الأشعريّ: اشتراك حركتي الاختيار والاضطرار في معنى الحدوث، وفي الافتقار إلى مكان، يقول: «ودليلٌ آخر من القياس على خلق أفعال النَّاس: إنَّ الدَّليل على خلق الله تعالى حركة الاضطرار قائمٌ في خلقه حركة الاكتساب؛ وذلك أنَّ حركة الاضطرار إن كان الَّذي يدلُّ على أنَّ الله تعالى خلقَها حدوثُها فكذلك القصَّة في حركة الاكتساب، وإن كان الَّذي يدلُّ على خلقها حاجتها إلى مكان وزمان فكذلك قصَّة حركة الاكتساب، فلمَّا كان كلُّ دليل يُستدلُّ به على أنَّ حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى يجب به القضاءُ على أنَّ حركة الاكتساب مخلوقةٌ لله تعالى، وجب خلقُ حركة الاكتساب بمثل ما وَجَبَ خلقُ حركةِ الاضطرار»[(٢)].

ومن الملاحظ أنَّ الإمام الأشعريَّ حين تحدَّث عن خلق الكسب، وساق الأدَّلة على ذلك، فهو يقصد به فعل العبد وإن دقَّ، ولا يفرِّق بين إرادةٍ كليَّة للفعل وأخرى جزئيَّة، فهو يبدأ الكلام في المسألة بقوله: «إن قال قائل: لم زعمتم أنَّ أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟ قيل له: قلنا ذلك؛ لأنَّ الله تعالى يقول:﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦][(٣)]» ثمَّ يسوق الأدَّلة على كون أفعال العباد أو أكسابهم مخلوقة لله تعالى، ليتوافق ما ذكره

(١) انظر تفصيل الكلام في هذه الآية الكريمة: (ص/٣١٩).
(٢) اللمع، (ص/ ٧٤، ٧٥).
(٣) اللمع، (ص/ ٦٩).

في (اللُّمع) مع ما أورده الإمام الماتريديُّ في (التَّوحيد) حين أورد الأدلَّة على خلق أفعال العباد[١].

ت- رأي الماتريديَّة في المسألة:

إذا انتقلنا إلى الماتريديَّة فإنَّنا سنجد أنّ متأخِّريهم لم يرضوا بمذهب الأشعريِّ -رحمه الله- في الكسب[٢]، فقالوا: إنَّ اختيار العبد ليس مخلوقاً لله تعالى[٣]، إمَّا لأنَّه من قبيل الأحوال اللَّاموجودة واللَّامعدومة[٤]، أو لأنَّه أمر اعتباريٌّ كالقابليَّة في الأشياء[٥]، فعلى كلِّ الأوجه فاختيار العبد ليس بمخلوق لله تعالى.

ويمكننا أن نلخِّص مذهبهم في ذلك: بأنَّ الكسب عندهم صادرٌ عن العبد باختياره، وأثر لقدرته عندهم؛ لأنَّهم مع منعهم أن يكون العبد موجداً لشيء ما إجماعاً من محقِّقيهم، يجوز أن تكون له قدرة ما، تختلف بها النِّسب والإضافات، على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي أصلاً، كما صرَّح به صدر الشَّريعة في (التَّوضيح)[٦]، ونسبه إلى مشايخ الحنفيَّة، وهذا الكسب هو شرط عاديٌّ لخلق الله تعالى الفعل[٧].

---

(١) انظر: (ص/ ٢٢٠- ٢٣٥)

(٢) يظهر التَّقابل بين قول الإمام الأشعري ومتأخري الماتريديَّة في رأي اثنين من كبار علماء أهل السُّنَّة المعاصرين، الأول هو شيخ الإسلام مصطفى صبري: الَّذي دافع بقوة عن مذهب الإمام الأشعري في الكسب، في كتابه: (موقف البشر تحت سلطان القدر)، وردَّ على متأخِّري الماتريديَّة، والثَّاني هو المحقِّق البارع الإمام محمَّد زاهد الكوثري، الَّذي رد على شيخ الإسلام مصطفى صبري في كتاب أسماه: (الاستبصار في التَّحدُّث عن الجبر والاختيار)، وقد أبدى كلٌّ منهما براعة في الاستدلال، كلٌّ فيما ذهب إليه.

(٣) انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح، (ص/ ٢٢٠)، وانظر: ابن أمير حاج، التَّقرير والتَّحبير، (٢/ ٣٩)، وانظر: أميربادشاه، تيسير التَّحرير، (١٨٥/٢)، وانظر: البياضي، إشارات المرام، (ص/ ٢٢٤)، وانظر: الكلنبوي في حاشيته على العقائد العضديَّة، (١/ ١٩٣).

(٤) وهو قول صدر الشَّريعة. انظر: التَّوضيح، (ص/ ٢١٦).

(٥) وهو قول الإمام البياضي كما نقله عن حواشي فصول البدائع للفناري. انظر: إشارات المرام: (ص/ ٢٢٤- ٢٢٥).

(٦) انظر: التَّوضيح، (ص/ ٢٢٢).

(٧) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤٢٩).

ويعبِّرون عن اختيار العبد وكسبه هذا بالإرادة الجزئيَّة وهي عندهم غير مخلوقة، بخلاف الإرادة الكلية [(١)]، فهذه الإرادة الجزئيَّة هي المعنيَّة بالبحث.

ولا بدَّ في هذا المقام أن نبيِّن الدَّافع إلى قول متأخِّري الماتريديَّة:

إذ لا شكَّ أنَّ أئمَّةً من أمثال صدر الشَّريعة وابن الهمام والبياضيِّ (رحمهم الله) يعلمون تمام العلم بعموم خلقه تعالى لكلِّ شيء، إلا أنَّهم أرادوا أن يحقِّقوا الأمر الوسط بين الإفراط والتَّفريط في المسألة، فلا بدَّ من تحقيق العدل الإلهيّ ومسؤوليَّة العبد عن أفعاله، مع عموم خلقه تعالى لكلِّ شيء، ولا تتحقَّق هذه المسؤولية -عندهم- في الكسب الأشعريِّ، فإذا كان كسب العبد واختياره بخلق الله تعالى فلا يتحقَّق تكليفه عندها؛ لذا فكسب العبد ليس بخلق الله تعالى بل هو من العبد.

وفي ذلك يقول صدر الشَّريعة في (التَّوضيح): «فعُلِمَ من وجدان ما يدلُّ على الاختيارِ، ووجدان أن اختيارَ العبدِ ليسَ مؤثِّراً في وجودِ الحالةِ المذكورةِ، وهيَ الحركةُ الحاصلةُ منَ المَصْدَرِ، أنهُ جرَتْ عادتُه تعالى أنَّا متى قصدْنا الحركةَ الاختياريَّة قصدَاً جازمَاً منْ غيرِ اضطرارٍ إلى القصدِ، يخلقُ اللهُ تعالى عقيبَهُ الحالةَ المذكورةَ، وإن لم نقصدْ لم يخلقْ»[(٢)].

---

(١) سبق الكلام عن الإرادتين الكلية والجزئية. انظر: (ص/١٥٣).

(٢) انظر: (ص/٢٢٠). في حين ردَّ الشَّيخ هذا القول: بأنَّه يلزم منه أن تكون مشيئة الله تعالى تابعةً لمشيئة العبد، وفي ذلك مصادمة لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الإنسان: ٣٠] انظر: (ص/ ٣٧١). وفي هذا المعنى الذي يقرره الشَّيخ، يبيِّن الإمام أبو حنيفة أنَّ النَّاس صائرون إلى ما خلقوا له، وإلى ما جرت به المقادير، ثم يجيب عن سؤال السَّائل: «أرأيت إن أَقَرَّ بهذا كله لكنه قال: المشيئة إنَّ شئت آمنت، وإنَّ شئت لم أؤمن لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] فقال: كذب في زعمه ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذْكِرَةٌ ﴿٥٤﴾ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴿٥٥﴾ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ ﴿٥٦﴾﴾ [المدثر: ٥٤ – ٥٦] وقال تعالى﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]. وقولُه تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] هذا وعيد. » الفقه الأبسط، (ص/٤٧).

فالَّذي دفع متأخِّري الماتريديَّة إلى القول بعدم خلق الاختيار؛ أنَّ خلقه عندهم يعني أنَّ العبد مجبور في فعله، وذلك يتنافى مع تكليفه؛ إذ لا فائدة عندها من تكليفه [(١)]؛ لذا لا بدَّ من إخراج كسب العبد واختياره عن كونه مخلوقاً لله تعالى، وفي سبيل ذلك أورد كلٌّ منهم وصفاً معيناً لذلك الاختيار يجعله من العبد لا من الله تعالى، مع عدم خرق المبدأ الكلي في عموم خلق الله تعالى لكل شيء.

وهذه الحلول الَّتي قدمها متأخِّرو الماتريديَّة اختلفت أشكالها، إلا أنَّها تصبُّ في أصل واحد يجمعها وهو:

أنَّ اختيار العبد ليس بموجود، وبالتَّالي لا يحتاج إلى خلق الله تعالى، لا لاستغنائه عن الخلق، بل لأنَّ الخلق لا يشمله، فالاختيار عندهم إمَّا حال أو أمر اعتباريٌّ عدميٌّ أو من باب القابليَّة في الأشياء، وفي الوقت ذاته يتحقَّق العدل الإلهيّ بتكليف العبد، وتبدو مسؤوليَّته عن فعله أكثر وضوحاً؛ إذ الفعل منه لا من الله تعالى.

فعند صدر الشَّريعة مثلاً: هو حال من الأحوال الَّلاموجودة والَّلامعدومة، والخلق يتناول الموجودات؛ لذا فلا يتعلّق الخلق باختيار العبد، فكون الكسب عندها من العبد لا من الله، وخروجه عن خلقه تعالى لا يلزم منه إثبات خالق غير الله تعالى [(٢)]، إذ لو كان«... القصدُ حالاً؛ أي وصفاً غيرَ موجودٍ ولا معدومٍ في نفسهِ قائماً بموجودٍ، فليسَ الكسبُ بخلقٍ؛ إذ هو إخراجُ الموجودِ منَ العدمِ إلى الوجودِ، فلا يَلزمُ إثباتُ خالقٍ غيرُ اللهِ... »[(٣)].

ورأي متأخري الماتريدية هذا لا يمثل –في نظر الشَّيخ- المذهب الماتريدي في المسألة، بل يرى أنَّ آراءهم اجتهادات وتفصيلات لم ترد عند مشايخ الحنفيَّة الأوائل، فضلاً عن

(١) وهو ما عبَّر عنه الإمام البياضي بقوله: " فأيُّ نفع في وجود اختيار اضطراريّ!" إشارات المرام، (ص/٢٢٦).
(٢) انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح، (ص/٢١٦).
(٣) أمير بادشاه: تيسير التحرير، (١٥٨/٢).

ورودها عند السَّلف، لذا فإنَّ الشَّيخ في كتابه (الكوكب السَّاري) يعرض رأي الماتريديَّة في المسألة، عرضاً يختلف عن ذاك الَّذي قدَّمه متأخِّرو الماتريديَّة، فيرى أنَّ مذهب الماتريديَّة في أفعال العباد الاختياريَّة:

أنَّ الله تعالى لما خلق العباد المكلَّفين من بني آدم والجنّ، خلق تعالى لهم من جملة قواهم الباطنة لهم قوَّة اختياريَّة عقليَّة، مثلما خلق الله فيهم قوة خياليَّة يتخيَّلون فيها المعاني في مقدَّم الدِّماغ، وقوَّة فكريَّة يجولون بها على المعاني في وسط الدِّماغ، وقوة حفظيَّة يحفظون بها المعاني ويضبطونها في مؤخِّر الدِّماغ، كما أنَّه تعالى خلق لهم قوَّة بصريَّة يبصرون بها المرئيَّات، وقوَّة سمعيَّة يسمعون بها الأصوات، وقوَّة ذوقيَّة يدركون بها الطُّعوم، وقوَّة شميَّة يدركون بها الرَّوائح، وقوَّة لمسيَّة يدركون بها الحرارة والبرودة والنُّعومة والخشونة، وغير ذلك من القوى المخلوقة لهم في هذا الجسم الإنسانيِّ في مواضع منه معلومة، وهذه القوى وغيرها موجودة في خِلْقَةِ الإنسان من ابتداء وجوده إلى وقت موته.

فكذلك للعبد عند الماتريديَّة من جملة تلك القوى قوة اختيارية خلقها الله تعالى في نفس العبد، موجودة فيه من ابتداء وجوده، فيخلق الله تعالى الأفعال لذلك العبد على حسب ما تقتضيه تلك القوة الاختياريَّة، وبحسب ما توجهت إليه من الخير والشَّرِّ والنَّفع والضَّرِّ، ثم يثيب الله تعالى العبد على ذلك في الآخرة، ويعاقبه بمقتضى ذلك، وبهذا الاعتبار تسمى تلك القوَّة جزءاً اختياريَّاً، كأنَّها جزء من خلقة الإنسان منسوب إلى الاختيار. وحيث كانت تلك القوة الاختياريَّة جزءاً من خلقة الإنسان، كانت بمنزلة يده ورجله في أجزاء جسم الإنسان، فلا يقال حينئذ في تلك القوة الاختياريَّة: إنَّ الإنسان مجبورٌ في خَلقِها فيه، ولا أنَّه مختارٌ في خلقها فيه أيضاً، كما لا يقال إنَّه مجبور في خلق اليد له والرجل، ولا مختار في ذلك، ولأنَّه لا يكون إنساناً في مرتبة التَّكليف إلا بعد أن يخلق تعالى فيه تلك القوة الاختياريَّة، فإذا خلقت فيه كان تام الخلقة كامل الصُّورة، وليست نسبة الجبر إليه في خلقها له بأولى من نسبة الجبر إليه في خلقه كلِّه، ظاهراً وباطناً، فكما أنَّ العبد لا يقال فيه إنَّه مجبور في خلقه وإيجاده في هذه الحياة الدُّنيا، لا

ينسب إليه الجبر باعتبار قوَّة مخلوقة فيه من بعض قواه المخلوقة فيه، ثم إنَّ تلك القوة الاختياريَّة مادامت مخلوقة بالعبد فالعبد مكلَّف بالأحكام الشَّرعيّة، فإذا سلبت عنه في وقت من الأوقات سقط تكليفه؛ لنقصان خلقه لفقد جزء منها، وهو الجزء الاختياريُّ، كحالة نوم الإنسان وإغمائه وجنونه، كما أنَّها إذا لم تكمل بالبلوغ فليس معتدَّاً بها شرعاً، ولهذا لا تكليف على الصَّبيّ.

فالعبد عند الماتريديَّة فاعل مختار لكلِّ ما يشاء وما يريد، من الخير والشَّرِّ ومن النَّفع والضَّرِّ، ومع ذلك هو مخلوق كلُّه، ذاته وصفاته وأفعاله، وليس بمجبور أصلاً لا جبراً متوسِّطاً ولا جبراً محضاً؛ فأمَّا كون العبد فاعلاً لأفعاله الاختياريَّة فلأن من المعلوم يقيناً أنَّ الفاعل كلُّ من صدر الفعل منه، كما يقال: حرَّكت الحجر فتحرَّك الحجر، أي صدرت منه الحركة، فالحجر هو الموصوف بالحركة الصَّادرة منه لا المحرِّك موصوف بذلك، وكذلك العبد هو الموصوف بأفعاله الاختياريَّة الصادرة منه، لا أنَّ الله تعالى هو الموصوف بشيء من ذلك؛ لأنَّ الله تعالى هو الخالق لتلك الأفعال بالعبد، بمنزلة المحرِّك للحجر في مثالنا المذكور، فإنَّه لا يوصف بالحركة الَّتي حرك الحجر بها؛ وهي المتحرِّكة الانفعالية، وإنَّما يوصف بالمحرِّكيَّة الفاعليَّة، وبهذا الاعتبار قالوا: إنَّ الله هو الخالق والعبد هو الكاسب. وأمَّا كون العبد مختاراً في أفعاله الاختياريَّة فلأنَّه مخلوق له جزء اختياريٌّ فيه من قبل صدور الأفعال منه، فهو مختار مريد يفعل ما يشاء، وإن كانت مشيئته متعلّقة بمشيئة الله تعالى كما قال تعالى ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الإنسان: ٣٠]فالعبد مخلوق كله، ظاهر في ملك الله تعالى بأنَّه مختار مريد فعَّال لما يشاء[1].

هكذا عرض الشَّيخ مذهب الماتريديَّة، وإنَّني لم أجد في كتب الماتريدية –التي وقفتُ عليها- مَن وَصَفَ اختيار العباد بهذا الوصف الذي ذكره الشَّيخ، وإن كان الأصل العام الذي انطلق منه هو أصل متَّفق عليه بين أهل التَّوحيد، وهو عموم خلقه تعالى لكلِّ

(1) انظر: الكوكب السَّاري، (ص/١٧- ١٨).

شيء، بما فيه أفعال العباد واختياراتهم، وهو ما سيتمُّ بيانه عند الحديث عن الرَّكائز التي انطلق منها الشَّيخ في رأيه[1].

ث- رأي الشَّيخ في المسألة

قدَّم الشَّيخ في (تحقيق الانتصار) تحليلاً دقيقاً لمذهب متأخِّري الماتريديَّة في الكسب، وردَّ عليه متبنِّياً رأي الإمام الأشعريِّ -رحمه الله- في المسألة، وجاعلاً مذهبه مذهب الماتريديَّة، بل مذهب السَّلف عموماً.

وهذا التَّحليل من الأهمِّيَّة بمكان، فهو يردُّ فيه على مدرسة فكريَّة كاملة تبنَّت رأياً معيناً في المسألة، وهي مدرسة متأخِّري الماتريديَّة.

وإنَّ المتتبِّع للمسائل التي تناولها (تحقيق الانتصار) يجد فكرة **خلق الاختيار** في العبد واضحة عند الشَّيخ، بدءاً من عنوان الرِّسالة ومروراً بكل فصولها وانتهاء بخاتمتها؛ فقد سمَّى -رحمه الله- رسالته: (تحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعريِّ والماتريديِّ على خلق الاختيار).

واختار مذهب الأشاعرة في خلق اختيار العبد، لذا يقول في مقدمة رسالته والهدف منها:

« ... وبيان أنَّ ذلك الاختيارَ في العبدِ، والقصدَ والكسبَ والصرفَ، كلُّ ذلك أمورٌ عرضيَّة، موجودةٌ كوجودِ الأعراضِ النَّفسانيَّةِ بخلقِ اللهِ تعالى، وليسَ ذلك مجرَّدَ أمورٍ إضافيَّةٍ...» [2].

(١) انظر: (ص/ ٢٢٩) من قسم الدراسة.

(٢) انظر: (ص/٢٦٧).

وقد صرَّح الشَّيخ باختيار الكسب الأشعري، وكونه موافقاً لمذهب الماتريدية في المسألة[١]، لذا يقول:

«فإنّي شرحتُ كتابَ (الطَّريقةِ المحمَّديةِ) للعلَّامةِ البركليِّ الرُّوميّ[٢] -رحمَهُ اللهُ تعالَى- ومشيتُ في شرحِي لهُ على مذهبِ الشَّيخ الأَشعريّ في مسألةِ خلقِ الجزءِ الاختياريّ؛ لما رأيتُه موافقاً لمذهبِ الماتُريديّ في خصوصِ هذهِ المسألةِ»[٣].

والنُّقطة الَّتي انطلق منها الشَّيخ في الدِّلالة على خلق الاختيار هي وجوده، وهو ما يؤكِّده الإمام الأشعريُّ في أكثر من موضع، إذ يبيّن أنَّ كسب العبد هو معنى حادث وبالتَّالي مخلوق، والافتراق في المفهوم بين الكسب والضَّرورة، أو بين الاختيار والاضطرار، لا يوجب الافتراق في الحدوث، وبالتَّالي الخلق[٤].

وقد سبق عرض الشَّيخ لمذهب الماتريدية في المسألة في كتاب (الكوكب الساري)، وإنَّنا نلحظ بوضوح كيف يتوافق هذا العرض مع ما اختاره الشَّيخ في (تحقيق الانتصار) عندما أكَّد على أنَّ الجزء الاختياريَّ للعبد مخلوق فيه كخلق باقي أجزائه الأخرى[٥].

(١) في حين يعرضُ الكسب الأشعري في كتابه: (الكوكب السَّاري)، عرضاً كبقيّة المذاهب، دون أن يصرّح باختياره، ثم يبين رأيه على مشرب الصوفيَّة. انظر: (ص/١٤، ١٨).

(٢) هو محمَّد بن بير علي بن إسكندر البركلي الرُّومي، محيي الدِّين، (٩٢٩ - ٩٨١ هـ): عالم بالعربيَّة، نحواً وصرفاً، له اشتغال بالفرائض ومعرفة بالتَّجويد، تركيُّ الأصل والمنشأ، من كتبه (إظهار الاسرار) في النَّحو، و(الدُّرَّة اليتيمة) في التَّجويد، و(دامغة المبتدعين) في الرَّدّ على الملحدين، و(الطَّريقة المحمَّديَّة) في الموعظة، وغيرها من المؤلَّفات الأخرى. انظر: الزَّركلي، الأعلام، (٦/ ٦١- ٦٢).

(٣) انظر: (ص/٣٩٦).

(٤) انظر: الأشعري، اللمع، (ص/ ٧٦)، ومقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين، تحقيق: هلموتريتر، دار فرانز شتاينربفيسبادن، ط٣/١٩٨٠م، (١/ ٣٢١).

(٥) انظر: (ص/ ٣٥٩).

وكما أن الجزء الاختياري للعباد مخلوق لله تعالى، فإن القدرة الحادثة للعبد مخلوقة كذلك، فهي عرَضٌ مخلوق أيضاً، ولذا فهي غير مؤثِّرة في الفعل، وهو ما سيتبين عند الحديث عن رأي الشَّيخ في القدرة الحادثة للعبد.

ثانياً: موقف الشَّيخ من مسألة تأثير القدرة الحادثة

تمهيد:

لقد سبق بيان رأي الشَّيخ في اختيار العبد، وأنَّه مخلوق لله تعالى، وقد اختار الشَّيخ -رحمه الله- هذا الرَّأي، رابطاً مسألة خلق الاختيار بمسألة عدم تأثير القدرة الحادثة، ومبيِّناً العلاقة بينهما، بأنَّ الاختيار هو صرف القدرة، فيقول:

«...لأنَّهُ ما ثَمَّ إلا قدرةٌ يخلقُها الله تعالَى للعبدِ على الفعلِ والتَّركِ بطريقِ البدَلِ، فإذا أحسَّ بذلكَ العبدُ في نفسِه بأنَّهُ قادرٌ على أَحدِهما بدلاً عنِ الآخرِ بحكمِ قولِه تعالى:﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدِرُونَ عَلَيۡهَآ﴾[يونس: ٢٤] خلقَ اللهُ تعالَى لهُ اختياراً إلى أحدِهما بعينِهِ، فترجَّحَ ذلكَ عندَه بعينِه بترجيحِ اللهِ تعالى ذلكَ لهُ، ترجيحاً منسوباً إلى اختيارِه المخلوقِ لهُ، فيسمَّى مجموعُ ذلكَ كسباً، وهو أمرٌ خفيٌّ لا يتنبَّهُ لهُ كثيرٌ منَ النَّاسِ»[(١)].

ولا بد قبل الحديث عن تأثير القدرة الحادثة للعبد أن نمهد لذلك بالتعريف بالقدرة الحادثة، وصلاحيتها للضدين، لننتقل بعد ذلك إلى المسائل التي يتناولها موقف الشَّيخ.

أ- معنى القدرة الحادثة:

تطلق القدرة الحادثة للعبد ويراد بها معنيان:

المعنى الأوَّل: قدرة مُمَكِّنة، وهي سلامة الأسباب، وصحة الآلات[(٢)]، وهي بهذا المعنى تكون قبل الفعل، لأنَّ فيها معنى التهيُّؤ لتنفيذ الفعل عند إرادة المختار.

المعنى الثَّاني: قدرة مُيَسّرة، وهي عَرَض يخلقه الله في الإنسان عند قصده اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات، وهي بهذا المعنى تكون مقارنة للفعل لا قبله[(٣)]، ويرى

(١) انظر: (ص/ ٣٦٩) .

(٢) الآلة: هي أداة القيام بالفعل، كالجارحة مثلاً.

(٣) انظر: اللمع، (ص/٩٧)، والتَّوحيد، (ص/٢٥٦).

بعض العلماء أنَّ هذا النوع من القدرة لا يمكن تبيُّن حدِّه بمعنى يشار إليه سوى أنَّه ليس إلَّا للفعل، وهو عرض يخلقه الله تعالى، يفعل به العبد أفعاله الاختياريَّة[١].

والدَّليل على المعنى الأوَّل قوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينٗا ﴾ [المجادلة: ٤] والمراد منه استطاعة الأسباب والآلات؛ إذ لا يُتصوَّر وجود قدرة صوم شهرين من قبل الشُّروع في أدائه، ويستحيل بقاء القدرة الَّتي كانت موجودة عند الخصوم إلى شهرين، فدلَّ أنَّه أراد به استطاعة سلامة الأسباب والآلات.

وأمَّا الدَّليل على المعنى الثَّاني الَّذي هو حقيقة القدرة فقوله تعالى:﴿ مَا كَانُواْ يَسۡتَطِيعُونَ ٱلسَّمۡعَ ﴾ [هود: ٢٠] والمراد منه نفي حقيقة القدرة الَّتي يتعلّق بها الفعل، لا نفي الأسباب والآلات لأنها كانت ثابتة لهم[٢].

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ الإمام الأشعريَّ يطلق القدرة ويريد بها المعنى الثَّاني[٣]، وأما التَّقسيم السَّابق فهو للماتريديَّة وتابعهم في ذلك بعض الأشاعرة[٤]، إلا أنَّه عند التَّحقيق فلا فرق بين الأشعريِّ والماتريديِّ في هذا التَّقسيم من حيث النتيجة، وذلك أنَّ الإمام الماتريديَّ عندما تحدَّث عن القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات قال: «وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها، لكنَّها نعم من الله أكرم بها من شاء...»[٥] وكذلك فإنَّ الإمام الأشعريَّ عندما تحدث عن هذا المعنى فلم يجعله في حقيقة الكسب والفعل، وإن كان الكسب يُعدم لعدمه فقال: «فإن قالوا: أليس في عدم الجارحة عدم الفعل؟ قيل لهم: في عدم الجارحة عدم القدرة، وفي عدم القدرة عدم

(١) انظر: النَّسفي، تبصرة الأدلَّة، (ص/ ٧٨٠).

(٢) انظر: النَّسفي، تبصرة الأدلَّة، (ص/ ٧٨١- ٧٨٢).

(٣) انظر: اللمع، (ص/٩٧).

(٤) ومن هؤلاء الأشاعرة الإمام الرَّازي: انظر: الزركان (محمَّد صالح)، فخر الدين الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة والفلسفيَّة، دار الفكر، د(ط.ت)، (ص/ ٥٣٤).

(٥) التَّوحيد، (ص/ ٢٥٦).

الاكتساب، لأنَّها إذا عدمت: عدمت القدرة، فلعدم القدرة ما [١] استحال الكسب إذا عدمت الجارحة، لا لعدم الجارحة، ولو عدمت الجارحة ووجدت القدرة لكان الاكتساب واقعاً»[٢].

ب- صلاحيَّة القدرة للضِّدَّين

اختُلف في صلاحيَّة قدرة العبد الحادثة للضِّدَّين، فبينما ذهب الأشاعرة إلى أنها غير صالحة للضِّدَّين، فإنَّها تصلح للضِّدَّين عند الماتريديَّة، وذلك فرع عن مسألة: مقارنة القدرة للفعل، وهل هي مع الفعل أم قبله؛ فعند الأشاعرة: لمَّا كانت القدرة مع الفعل استحال أن يقدر الإنسان على الشيء وضدِّه؛ لأنَّه لو قدر عليهما لوجب وجودهما، وذلك محال؛ لأنَّه يؤدي إلى اجتماع الضِّدَّين[٣]، في حين ذهب الماتريديَّة وفاقاً لأبي حنيفة والماتريديّ، إلى أنَّ القدرة صالحة للضِّدَّين، والاستطاعة الَّتي يعمل بها العبد المعصيةَ هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطَّاعة، والإنسان معاقب في صرف الاستطاعة الَّتي أحدثها الله تعالى فيه، وأمَرَه أن يستعملها في الطَّاعة دون المعصية[٤]، ويعبِّر الإمام الماتريديّ عن فائدة ذلك بقوله:

«ليكون الأمر والنَّهي على الوسع والقوَّة»[٥]، إذ لو نفينا صلاحيَّة القدرة للضِّدَّين، لفوَّتْنا القدرة على فعل ضد الَّذي جاء به العبد، إذ قد يؤمر به وينهى عنه في وقته[٦].

---

(١) (ما) هنا ليست نافية قطعاً، كما يشير إليه محقق كتاب التَّوحيد، فإمَّا أن يقال: إنَّها زائدة، أو أن يقال: إنَّها مصدريَّة والمعنى حينها: فلعدم القدرة استحالةُ الكسب. انظر: فتح الله خليف في تحقيقه لكتاب التَّوحيد، (ص/٩٧).

(٢) اللمع، (ص/٩٧).

(٣) انظر: الأشعري، اللمع، (ص/٩٤)، و الآمدي (علي بن محمَّد، ت: ٦٣١هـ): أبكار الأفكار، تحقيق: أحمد محمَّد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية/ القاهرة، ط٢/٢٠٠٤م، (٣٠٩/٢)، السَّيِّد الشَّريف: شرح المواقف، (٦/ ١٠٢).

(٤) انظر: أبو حنيفة، الفقه الأبسط، (ص/٤٧).

(٥) التَّوحيد، (ص/٢٦٣).

(٦) انظر: الماتريدي، التَّوحيد، (ص/٢٦٣).

ومع ذلك فإنَّ الإمام أبا حنيفة (رضي الله عنه) مع قوله بصلاحيَّة القدرة للضِّدَّين فهو قائل بكون القدرة مع الفعل[١].

وأصل ذلك يعود إلى فكرة بقاء الأعراض، فمن قال: الأعراض لا تبقى زمانين قال بمقارنة القدرة - وهي عرض- للفعل؛ لأنَّها إن تقدَّمت مع كونها لا تبقى زمانين فهذا يعني ألا يكون للفعل حال وقوعه قدرة، ومن قال ببقاء الأعراض زمانين قال بتقدمها على الفعل، إذ تبقى حتى زمان قيام الفعل[٢].

وقد فرق البعض في مسألة صلاحيَّة القدرة للضِّدَّين تفريقاً يجعل الخلاف أقرب إلى كونه لفظيَّاً:

بأنَّه إن قصد بالقدرة القوَّة العضليَّة فهي قبل الفعل وبعده ومعه، وهي صالحة للضِّدَّين، أما إن قصد بها القدرة المستجمعة لشرائط المؤثِّرية فهي مع الفعل، وغير صالحة للضِّدَّين[٣].

وهذا ما ذهب إليه الشَّيخ عبد الغنيّ -رحمه الله-، فقد بيَّن أن الاستطاعة تطلق بإزاء معنيين: المعنى الأوَّل القدرة الَّتي يوجد بسببها الفعل، ويحصل في الخارج، وهي لا تُتصوَّر إلا مقارنة له؛ لأنَّها عرض يستحيل بقاؤه، فلو كانت القدرة قبل الفعل انعدمت عنده؛ لامتناع بقاء الأعراض، فيلزم أن يحصل بدونها، فيلزم الجبر وهو ممتنع، وإن كانت بعده فكذلك أيضاً، فلم يبقَ إلا المقارنة، ولا يُتصوَّر أن تكون شرطاً للتَّكليف الشَّرعيّ؛ لأنَّ التَّكليف قبل الفعل، وهذه القدرة مقارنة للفعل، فيلزم تكليف غير المستطيع، والمعنى الثَّاني: سلامة الأسباب والآلات، وهي قبل الفعل وقبل الاستطاعة بالمعنى الأوَّل، وصحةُ

(١) انظر: شيخ زاده، نظم الفرائد، (ص/٥٢)، والصَّابوني (نور الدِّين أحمد بن محمود، ت: ٥٨٠هـ) : البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدِّين، تحقيق: فتح الله خليف، دار المعارف/ مصر، ط/ ١٩٦٩م، (ص/١٠٧).

(٢) انظر: الأمير الكبير (محمَّد بن أحمد السَّنباري الأزهري، ت:١٢٣٢هـ)، مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين، مخطوطة في جامعة الملك سعود، برقم ٢٤٥٣، (ل/٩).

(٣) انظر: السَّمرقندي: الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/٢٣٩).

التَّكليف بالأحكام الشَّرعيّة تعتمد من جهة الشَّارع عليها، فلا يكلِّف الله تعالى أحداً إلا إذا كانت أسباب عاداته وعباداته مهيَّأة قابلة لاستعمالها[(١)].

إذا علمنا ما سبق، فإنَّنا نصل إلى الفكرة الَّتي أكَّد عليها الشَّيخ في (تحقيق الانتصار) وفي غيره من كتبه مراراً، وهي **مسألة تأثير القدرة الحادثة للعبد**، والتي تتناول مسائل أربعاً:

المسألة الأولى: المشهور من مذهب الإمام الأشعريِّ في تأثير القدرة الحادثة للعبد:

المشهورُ [(٢)] من مذهب الإمام الأشعريِّ هو: أنَّه لا تأثير للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها، ولا في صفة من صفاته، وإن أجرى الله العادة بخلق مقدورها مقارناً لها، فيكون الفعل خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً للقدرة.

وهذا ما يؤكِّده الجرجانيُّ بقوله: «القدرة الحادثة على رأينا معاشر الأشاعرةِ، فإنَّها لا تؤثِّر في فعل أصلاً.... وليست مبدأ الأثر قطعَاً.... وإن كان لها عندنا تعلّق بالفعل يسمَّى ذلك التعلّق كسباً»[(٣)].

بل يربط البعض عدم تأثير قدرة العبد بحقيقة التَّوحيد بأنَّه تعالى يجب له الوحدانيَّة، فالتَّأثير-أي الاختراع والإيجاد للأشياء من العدم- لا يصحُّ إلا لله الواحد القهَّار وحده جلَّ وعلا، فلا تأثير لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختياريَّة [(٤)] .

---

(١) انظر: عبد الغني النَّابلسيّ: الحديقة النَّديَّة، (ص/ ٢٦٤- ٢٦٥).

(٢) وهناك قول غير مشهور عن الإمام الأشعريّ سأذكره فيما بعد. انظر (ص/ ١٧٩) من قسم الدِّراسة.

(٣) شرح المواقف، (٦/ ٨٠- ٨١)، وانظر: الآمدي: أبكار الأفكار، (٢/ ٣٨٣)، وانظر: الدَّواني، شرح العقائد العضديَّة، (٢٥٦/١).

(٤) انظر: الدَّردير (أحمد بن محمد العدوي، ت: ١٢٠١هـ)، شرح الخريدة البهيَّة في علم التَّوحيد، تحقيق: عبد السَّلام شنار، دار البيروتي/ دمشق، ط١/ ٢٠٠٤م، (ص/ ٦١).

وقدرة العبد عند الأشعريِّ لا تأثير لها في الفعل أصلاً، لا في وجود نفسه ولا في وجود وصفه، ولا في تعلّق كل من الإرادة والقدرة به، بل كلُّها من الله تعالى وأثر قدرته تعالى عنده[١]، لكن على العموم فلهذه القدرة دخل في الفعل **باعتبار السَّببيَّة العاديَّة**، أي كون قدرته **سبباً عاديَّاً لتأثير قدرة الله تعالى في الفعل**، وقد جعل بعضهم هذا الرَّأي مذهب جماعة الصُّوفيَّة وأهل الحديث[٢]، بينما جعله آخرون مذهب جماعة من الماتريديَّة[٣].

وقد اشتدَّ نكير السَّنوسيِّ[٤] على من قال بتأثير القدرة الحادثة فقال: «وبالجملة فللنَّاس في تفسير معنى الكسب خبط كثير وعبارات مختلفة، نشأت عن جهل وعدم تحقيق لبيان الوحدانيَّة ومقاصد الشَّرع، والَّذي يعوَّل عليه ولا يصحُّ غيره إذ هو الجاري على ألسنة وإجماع السَّلف ما فسّرناه به في أصل العقيدة: وهو أنَّ الكسب عبارة عن مصاحبة القدرة الحادثة للمقدور وتعلّقها به من غير تأثير لها ألبتَّة، فالقدرة الحادثة عند أهل الحقِّ من الصِّفات المتعلّقة غير المؤثِّرة كالعلم ونحوه»[٥].

وأمَّا ما يرد على رأي الأشاعرة بأنَّ إثبات قدرة للعبد غير مؤثِّرة هو مذهب الجبريَّة الَّذي يبطل الثَّواب والعقاب، فيردُّ عليه الأشاعرة بأنَّ ذلك لا يَرِدُ على أصولهم، وذلك أنَّ الثَّواب والعقاب، ليس باستحقاق العبد أصلاً بل هو بمحض الفضل والعدل من الله

(١) انظر: الرَّازي، الأربعين في أصول الدِّين، (٣٢٠/١).

(٢) انظر: البكِّي الكومي، تحرير المطالب، (٢/ ٤٧٤).

(٣) انظر: إبراهيم الحلبي، اللمعة، (ص/٤٧).

(٤) (محمَّد بن يوسف: ٨٣٢ - ٨٩٥ هـ) الحسني السنوسي، عالم تلمسان وصالحها، أخذ عن أئمة منهم علي التالوتي، وأبو زيد الثعالبي والعارف إبراهيم التازي. وأخذ عنه كثيرون: منهم الملالي والشيخ زروق. له تآليف كثيرة تشهد بفضله خصوصاً العقائد، وهي (العقيدة الكبرى وشرحها) و(الوسطى وشرحها) و(الصغرى وشرحها) و(صغرى الصغرى وشرحها). وله (مختصر التفتازاني على الكشاف) و(شرح جمل الخونجي) وغيرها. انظر: محمد بن سالم مخلوف (ت: ١٣٦٠هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٣ م، (١/ ٣٨٤).

(٥) العقيدة الوسطى وشرحها، (ص/ ٢٣١).

تعالى، فإن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، وهذا لا يستوي مع أصول المعتزلة الَّذين يقولون بالتَّحسين والتَّقبيح العقليَّين، فالإشكال يرد على أصولهم لا على أصول الأشاعرة[١].

لكن بالمقابل فإنَّنا نجد من جعل إثبات قدرة لا تأثير لها كما هو مذهب الأشاعرة، مناقضاً للبديهة[٢]، في حين حقَّق آخرون بأنَّه لا يناقض البديهة؛ وذلك أنَّ المخالف للبديهة هو الجبر ونفي القدرة مطلقاً عن العبد؛ وذلك أنَّنا نفرِّق بالضَّرورة وبداهة العقل بين حركتي البطش والارتعاش، فسلب الاختيار عن العبد مطلقاً مخالف لما قضت به البديهة، أمَّا إثبات قدرة لا تأثير لها فلا يخالفها؛ لأنَّ البديهة لا تدلُّ إلا على ورود الفعل منَّا، لا على تأثيرنا فيه[٣]، وهو المعنى الَّذي أفرد له الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ رسالته: (تحريك سلسلة الوداد في مسألة خلق أفعال العباد).

لكن هاهنا سؤال يرد على الأشاعرة: وهو أنَّهم مع قولهم بعدم تأثير القدرة الحادثة للعبد –على المشهور- يعرِّفون القدرة بأنَّها صفة مؤثِّرة على وفق الإرادة!

وقد أشار حسن جلبي[٤] إلى الإجابة عن ذلك في تعليقه على قول الجرجانيّ: «القدرة الحادثة على رأينا معاشر الأشاعرة فإنَّها لا تؤثِّر في فعل أصلاً» فقال: «قوله: القدرة الحادثة على رأينا، أجاب عنه صاحب (المقاصد) بأنَّ ليس المراد التَّأثير بالفعل بل بالقوَّة، بمعنى أنَّها صفة من شأنها التَّأثير والإيجاد على ما صرَّح به الآمديُّ[٥]، حيث قال:

---

(١) انظر: الكلنبوي، حاشية الكلنبوي على العقائد العضدية، (١/ ٢٥٨).

(٢) انظر: المرجاني، حاشية المرجاني على العقائد العضدية، (١/ ٢٥٨).

(٣) انظر: السِّيالكوتي، (عبد الحكيم بن محمد، ت: ١٠٦٧هـ)، التَّصريح حاشية التَّلويح، د(ط.ت)، (ص/ ٣٦٨).

(٤) (حسن بن محمد شاه، ٨٤٠ -٨٨٦ هـ) من علماء الدولة العثمانية، يقال له: ملّا حسن جلبي، وهو حفيد الفناري الكبير (محمد بن حمزة)، برع في المعقولات وأصول الفقه وزار الشام ومصر أكثر من مرة، أخذ عن ملا فَخر الدّين وملا عَليّ طوسي وملا خسرو، من أهم مصنفاته: (حاشية على شرح المواقف للجرجاني)، و(حاشية على المطول للتفتازاني)، و(حاشية على التلويح للتفتازاني). انظر: السخاوي، الضوء اللامع، (٣/ ١٢٧).

(٥) (عليّ بن محمد، ٥٥٠- ٦٣١هـ) أبو الحسن، سيف الدّين الآمديّ، الأصولي المتكلم، تفنَّن في علم النّظر وأحكم الأصلين والفلسفة وسائر العقليات وأكثر من ذلك، ولد بمدينة آمد، ورحل إلى القاهرة ثم إلى حماه ثم إلى دمشق =

القدرة صفة وجوديَّة من شأنها تأتِّي الإيجاد والإحداث بها، على وجه يُتصوَّر ممَّن قامت به: الفعلُ بدلاً من التَّرك، والتَّركُ بدلاً من الفعل. والقدرة الحادثة كذلك لم تؤثِّر؛ لوقوع متعلّقها بقدرة الله تعالى»[(١)]، فالقدرة الحادثة إذن ليست مؤثِّرة بالفعل بل من شأنها التَّأثير على وفق الإرادة سواء أثَّرت بالفعل أم لم تؤثِّر[(٢)].

وهو معنى قول بعضهم: إنَّ القدرة عند الأشعريِّ مؤثِّرة بالقوَّة، بمعنى أنَّه لولا أنَّ الله تعالى خلق الفعل لأوجده العبد بقدرته، لكن لما تهيَّأ العبد لإيجاده اختطفه القويُّ المتين تبارك وتعالى من بين يديه؛ لئلَّا يشاركه أحد في الخلق الَّذي هو أخصُّ أفعال الألوهية[(٣)].

ويدلُّ عليه ما صرَّح به القزوينيُّ[(٤)] في (لسان الخواص) على ما نقله الشَّيخ إبراهيم الحلبيّ، بأنَّ مذهب الأشاعرة: هو أنَّ للعبد قدرة ولكنَّها غير مؤثِّرة في أفعاله، لغلبة قدرة الله تعالى عليها، حتَّى أنَّه لولم تؤثِّر قدرة الله تعالى فيها لأمكن أن تقع أفعاله بقدرته[(٥)].

فإذن: من انتقد مذهب الأشعريَّ لقوله بقدرة للعبد غير مؤثِّرة؛ بأنَّه لا يمكن أن تكون قدرة إلا مؤثِّرة، ينازَع بما سبق من الكلام، بينما يختصر بعضهم الردَّ على منتقدي الأشعريِّ في عدم تأثير الكسب عموماً بأنَّ: تسمية مقارنة القدرة والإرادة الحادثتين عند

وتوفي فيها، من مشايخه الذين أخذ عنهم أبو الفتح بن المَنِيّ وأبو الفتح بن شاتيل وأبو القاسم بن فضلان، من مصنفاته: كتاب (الأبكار) في أصول الدّين و(الإحكام) في أصول الفقه. انظر: السُّبكي: طبقات الشَّافعيَّة، (٨/ ٣٠٦).

(١) حاشية جلبي على شرح المواقف، (٨١/٦).

(٢) انظر: الكلنبوي، حاشية الكلنبوي على العقائد العضديَّة، (١/ ٢٥٦).

(٣) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/٤٤٠)، وقد فسَّر بعضهم القدرة بالقوة لا بالفعل. انظر: حاشية حسن جلبي على شرح المواقف، (٦/ ٨١).

(٤) (محمد بن الحسن القزويني ٠٠٠ - ١٠٩٦ هـ) المشهور بالأقا رضيّ الدين: مؤرخ إمامي. له كتب، منها (لسان الخواص في ذكر معاني الألفاظ الاصطلاحية للعلماء)، و(تاريخ علماء قزوين) سماه (ضيافة الإخوان وهدية الخلان). انظر: الزركلي، الأعلام، (٦/ ٩٠).

(٥) انظر: اللمعة، (ص/ ٦٢). وإلى ذلك يشير قول الشيخ في (تحقيق الانتصار): «وما عُلمَ عدمُ تأثيرِ قدرةِ العبدِ واختيارِه في أفعالِه إلا بعدَ ورودِ الشَّرع وحصولِ الإيمانِ والتَّوحيدِ، وأمَّا قبلَ ذلكَ ومع قطعِ النَّظرِ عن ذلك، فأفعالُ العبادِ ليسَ كلُّها اضطراريَّةٌ أواتِّفاقيَّةٌ عقلاً وشرعاً، بل فيها الاختياريُّ وفيها الاضطراريُّ وفيها الاتِّفاقيُّ» انظر: (ص/ ٢٨٢) .

العبد كسباً عند الأشاعرة هو وضع اصطلاحيٌّ، تيمُّناً بكتاب الله تعالى، إذ يطلق الكسب على أعمال العباد، وعندها فلا مجال للمناقشة في الوضع الاصطلاحيِّ[(١)]، والوضع الاصطلاحيُّ مسلَّم عند المتكلِّمين حتى عند المعتزلة، إذ «قدْ يُدفعُ المتكلِّمُ إلى أنْ يعبِّرَ عمَّا يعقِلهُ منَ المعانِي بعبارةٍ وإنْ لمْ يجرِ فيهَا على أوضاعِ أهلِ اللُّغةِ»[(٢)].

(١) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/٤٢٢).

(٢) القاضي عبد الجبَّار، المجموع، (٢/ ٤٢).

المسألة الثانية: أقوال الأشاعرة الَّتي خالفت مشهور المذهب

لقد خالف الإمامَ الأشعريَّ في رأيه في تأثير القدرة الحادثة: اثنان من كبار الأشاعرة[(١)]، أحدهما: الأستاذ الإسفراييني[(٢)]،والثَّاني الإمام الباقلانيُّ، أمّا إمام الحرمينِ فقد تطوّر رأيه في المسألة، وفيما يأتي بيان ذلك[(٣)]:

- **الرَّأي الأوَّل: مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني:**

يرى الأستاذ أن فعل العبد حاصل من مجموع قدرتين، قدرة الله تعالى وقدرة العبد، فقدرة العبد مؤثِّرة أيضاً في فعله.

وقد نسب إبراهيم الحلبيُّ إلى الأستاذ قولين في المسألة فقال: «القول الرَّابع: للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني على أحد الاحتمالين في قوله بحصوله بالقدرتين، وهو أنَّ قدرته تعالى مستقلِّة بالتَّأثير فيه، وقدرة العبد أيضاً مستقلِّة بالتَّأثير فيه، ومع ذلك هما معاً مؤثِّرتان فيه، والتزم جواز اجتماع مؤثِّرين مستقلِّين على أثر واحد، وتعلّق قدرته تعالى بما تعلّقت به قدرة العبد هو الإعانة، وتعلّق قدرة العبد بما تعلّقت به قدرته تعالى هو الكسب، فالكسب عنده فعل فاعل بمعِين»[(٤)].

---

(١) وهو ما دعا الباحثين إلى جعل مذهبهم تطويراً للكسب الأشعري، لإزالة الغموض الَّذي يحيط فيه.انظر: محمَّد صالح الزَّركان، فخر الدِّين الرَّازي، (ص/ ٥٢٦)، ومحمود سلامة، مسائل الخلاف الكلاميَّة بين الأشاعرة والماتريديَّة، (ص/٢١٦).

(٢) (إبراهيم بن محمد، ... - ٤١٨ هـ)، أبو إسحاق: أحد أئمة الدين كلاماً وأصولاً وفروعاً، نشأ في "إسفرايين" ثم خرج إلى "نيسابور" وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرّس فيها، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق، فاشتهر، له كتاب (الجامع) في أصول الدين، وكان ثقة في رواية الحديث، وله مناظرات مع المعتزلة. مات في نيسابور، ودفن في إسفرايين. انظر: السبكي، طبقات الشافعية، (٤/ ٢٥٦)، والزركلي، الأعلام، (١/ ٦١).

(٣) انظر: مستجي زاده، المسالك، (ص/١٧٢)، وإبراهيم الحلبي: اللمعة، (ص/٤٨-٥١)، والبكِّي الكومي: تحرير المطالب، (١/ ٤٧٤).

(٤) اللمعة، (ص/٥-٥٢)، وانظر: الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السَّقَّا، دار الكتاب العربي/ بيروت، ط١/ ١٩٨٧م، (٩/ ١١).

أمَّا القول الثَّاني المعزوُّ للأستاذ فهو «أنَّ قدرتَه تعالى مستقلِّةٌ بالتَّأثير فيهِ كمَا في الاحتمالِ الأوَّلِ، وقدرةُ العبدِ غيرُ مستقلِّةٍ بالتَّأثير، لكنْ إذَا ضُمَّتْ إليها قدرتُه تعالى صارتْ مستقلِّةً بهِ، ومع ذلكَ هما معاً مؤثِّرتانِ فيهِ، فلا يلزمُ على هذا الاحتمالِ تواردُ العلَّتينِ المستقلَّتينِ على أثرٍ واحدٍ، والكلامُ في الإعانةِ والكسبِ كما في الأوَّلِ» [(١)].

إلَّا أنَّ قوله الأوَّل هو الأظهر كما أشار إليه بعض المعاصرين[(٢)]، وفي رأي الأستاذ يقول السَّعد التَّفتازاني: «فإنْ أرادَ–أي الأستاذُ- قدرةُ العبدِ غيرُ مستقلِّةٍ بالتَّأثير وإذَا انضمَّتْ إليهَا قدرةُ اللهِ صارتْ مستقلِّةً بالتَّأثير بتوسُّطِ هذهِ الإعانةِ علَى ما قدَّرهُ العبدُ: **فقريبٌ منَ الحقِّ**، وإنْ أرادَ أنَّ كلًّا منَ القدرتينِ مستقلِّةٌ بالتَّأثير فباطلٌ لما سبقَ[(٣)]».

- **الرأي الثَّاني: رأي القاضي الباقلانيّ:**

ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أنَّ أصل الفعل يكون بقدرة الله تعالى، ووصْفَه أي كونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، فلطمُ اليتيم مثلاً، من حيث هو حركةٌ: مخلوق لله تعالى، ومن حيث كونه طاعة ومعصية: أثر لقدرة العبد؛ فإن عزم العبد التَّأديب ففعله طاعة، وإن عزم الإيذاء ففعله معصية[(٤)]، وهذا المذهب -كما يراه البعض-[(٥)] هو عين مذهب الماتريديَّة، لكنَّ الفرق بين المذهبين على ما أفاده بعض الباحثين[(٦)]: أنَّ القاضي لم يصرّح بالعزم المصمِّم، وبكيفيَّة تأثير قدرة العبد في وصف الفعل، وبالمقابل فالماتريديَّة لم يصرّحوا بالتَّأثير في وصف الفعل، لكن لزمهم ذلك من قولهم بتأثير قدرة

(١) اللمعة، (ص/ ٥٢)، وقد أشار إلى هذا الاحتمال في رأي الأستاذ أيضاً: حسن جلبي في حاشيته على شرح المواقف، لكنَّه ذكر أنَّ المشهور هو القول الأوَّل. انظر: (٨/ ١٤٧).

(٢) وهو الشَّيخ محمَّد زاهد الكوثري في تعليقه على (اللمعة) انظر: (ص/٥٢).

(٣) أي لاجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال. شرح المقاصد، (٣/ ١٦٥).

(٤) انظر: الجرجاني، شرح المواقف، (٨/ ١٤٧).

(٥) مثل ابن أبي شريف في (المسامرة شرح المسايرة) إذ يبيّن أنَّ كلام ابن الهمام في هذه المسألة هو تعويل على مذهب القاضي الباقلاني وإن لم يذكر ذلك. انظر: (ص/١١١)، والمدقِّق الكلنبوي في حاشيته على العقائد العضديَّة، (١/ ٢٥٢).

(٦) محمَّد كرماط، الأنجم الزَّاهرة، (ص/٥٨).

العبد في الإرادة الجزئيَّة؛ لأنَّ وصف الفعل أثر عنها، كما أنَّ القاضي لم يقصد بكلامه خصوصَ وصف الطَّاعة والمعصية، بل أراد عموم وصف الأفعال، وذلك أنَّ أفعال الجوارح كلها عبارة عن حركات متَّصفة بصفات، وإنما تتمايز فيما بينها بتلك الصِّفات، كالقيام والقعود والمشي والصَّلاة والزِّنا، فالحركات مخلوقة لله تعالى، والصِّفات أثر قدرة العبد عند القاضي[(١)].

وعموماً فقد قام السَّنوسي بتأويل ما ذهب إليه الأستاذ والقاضي على وجه يتَّفق مع مشهور المذهب، بأنَّه إن كان قد صدر منهما ذلك على سبيل البحث أو المناظرة مع الخصوم، فيكونان قد ارتكبا المجاز في عبارتهما؛ مبالغة للردِّ على شبهة الجبريَّة النافين للقدرة الحادثة مطلقاً[(٢)].

ويلاحظ في رأي الباقلَّانيِّ والأستاذ: اتِّفاقهما مع الإمام الأشعريِّ –خلافاً للمعتزلة- على أنَّ الله تعالى لا يخلق الفعل مالم تتعلَّق به قدرة العبد، ومتَّفقون على أنَّ قدرة العبد بقدرة الله تعالى، وأن العبد مضطرٌّ فيها –وفاقاً للمعتزلة-[(٣)].

(١) وقد صرَّح بهذا العموم السَّيِّد الشَّريف الجرجاني حيث قال صاحب المواقف: "وقال القاضي على أن تتعلَّق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية" فشرَح السَّيد هذا الكلام بقوله: "بصفته أعنى (بكونه طاعة ومعصية) إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى" (انظر: شرح المواقف، (٨/ ١٤٧))، فذِكْرُ المتكلِّمين للطَّاعة والمعصية في بيان مذهب القاضي إنَّما هو على سبيل المثال، لا لأنَّ التأثير خاص بهما كما توهَّمه البعض؛ وذلك لأنَّ كلام القاضي كغيره مفروض في الأفعال الاختيارية كلها، ولا توصف كلها بالطَّاعة والمعصية كالمباحات وكالأفعال قبل ورود الشَّرع. انظر: محمَّد كرماط، الأنجم الزَّاهرة، (ص/٥٨، ٥٩).

(٢) انظر:السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، (ص/ ٢٤٣).

(٣) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤٢٥).

- **الرَّأي الثَّالث: رأي إمام الحرمين الجويني:**

لقد تطوَّر رأي إمام الحرمين في المسألة، ففي رأيه الأوَّل يرى أنَّ قدرة العبد غير مؤثِّرة فيقول في كتابه (الإرشاد): «فالوجهُ القطعُ بأنَّ القدرةَ الحادثةَ لا تؤثِّر في مقدورِها أصلاً»[(١)].

فهو يرى كبقيَّة الأشاعرة: أنَّ العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها، وإن لم تكن قدرته مؤثِّرة في إيقاع المقدور، وذلك كالفرق بين ما يقع مراداً وما يقع غير مراد، وإن كانت الإرادة لا تؤثِّر في المراد[(٢)].

أما آخر قوليه فهو الَّذي ذكره في آخر تصانيفه وهو (العقيدة النظَّامية)، ويرى فيه أنَّ القول بقدرة غير مؤثِّرة، فيه إبطال للشَّرائع وإسقاط للتَّكليف فيقول: «ففي المصيرِ إلى أنَّه لا أثرَ لقدرةِ العبدِ في فعلِهِ، قطعُ طلباتِ الشَّرائعِ، والتَّكذيبُ بما جاءَ بهِ المرسَلونَ»[(٣)].

ويقول بعدها موضحاً إجمال رأيه: «فإنَّا لما أضفنَا فعلَ العبدِ إلى تقديرِ الإلهِ، قلْنا: أحدثَ اللهُ تباركَ وتعالَى القدرَ في العبدِ، على أقدارٍ أحاطَ بهَا علمُه، وهيَّأَ أسبابَ الفعلِ، وسلبَ اللهُ العلمَ بالتَّفاصيلِ، وأرادَ منَ العبدِ أنْ يفعلَ، فأحدثَ فيهِ دواعيَ مستحِثَّةً، وخيرةً وإرادةً، وعلمَ أنَّ الأفعالَ ستقعُ على قدرٍ معلومٍ، فوقعتْ بالقدرةِ الَّتي اخترعَها للعبدِ، على ما علمَ وأرادَ، وللعبادِ اختيارُهم واتِّصافُهم بالاقتدارِ، والقدرةُ خلقُ اللهِ ابتداءَاً، ومقدورُها مضافاً إليهِ مشيئةً وعلماً وقضاءً وخلقاً وبقاءً، منْ حيثُ إنَّه نتيجةُ مَا انفردَ بخلقِهِ ...»[(٤)].

---

(١) (ص/٢١٠).

(٢) انظر: إمام الحرمين: لمع الأدلة، تحقيق: فوقية حسين، وراجَع التَّحقيق: محمود الخضيري، عالم الكتب، ط٢/ ١٩٨٧م، (ص/١٢١، ٢١٠).

(٣) العقيدة النَّظَّاميَّة في الأركان الإسلاميَّة، تحقيق: محمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة، ط/ ١٩٩٢م، (ص/٤٣- ٤٤)، وإبراهيم الحلبي: اللمعة (ص/ ٥٤).

(٤) العقيدة النَّظَّاميَّة: (ص/٤٨)، وإبراهيم الحلبي: اللمعة، (ص/ ٥٤).

وقد اختلفت الآراء حول مذهب إمام الحرمين، فاعتبره البعض موافقاً لمذهب الفلاسفة في أفعال العباد؛ إذ ذهبوا إلى أنَّه تعالى يخلق في العبد قدرة وإرادة هما يوجبان وجود المقدور[١]، بينما جعله البعض يدنو من مذهب المعتزلة[٢]، في حين لم يرض آخرون بنسبة ذلك إليه، أو أنَّه إن صحت النِّسبة فتكون في درج مجادلة الخصم لإقناعه، لا أنَّها مذهب يتبنَّاه[٣]، في الوقت الَّذي جعل فيه البعض مذهب إمام الحرمين التَّحقيقَ من مذهب الإمام الأشعريِّ، وأنَّه الَّذي عليه المعولَّ في كتابه (الإبانة)[٤].

فهذه أبرز الأقوال الَّتي خالفت المشهور من مذهب الإمام الأشعريِّ في القدرة الحادثة، وأمَّا المشهور من مذهبه فهو ما بيناه سابقاً من القول بإثبات قدرة للعبد غير مؤثِّرة.

(١) انظر: الشَّهرستاني، نهاية الإقدام، (ص/٧٨)، و انظر: الرَّازي، المحصل، (ص/١٩٤)، و انظر: الجرجاني: شرح المواقف،(١٤٧/٨)، و انظر: الكلنبوي: حاشية الكلنبوي على العقائد العضديَّة، (٢/ ٢١٥).

(٢) فها هو الزَّبيدي يقول في (إتحاق السَّادة المتقين): «ولإمام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعاً، ويدنو كل الدُّنوِّ من الاعتزال، وليس هو هو» (١٦٦/٢).

(٣) انظر: السَّنوسي (محمَّد بن يوسف: ٨٩٥هـ): شرح المقدمات، تحقيق: نزار حمادي، مكتبة المعارف، ط٢٠٠٨/١م، (ص/ ٨٦، ٨٧)، والباجوري، تحفة المريد، (ص/ ١٦٨).

(٤) انظر: إبراهيم الحلبي، اللمعة: (ص/٥٨).

المسألة الثالثة: رأي متأخّري الماتريديّة في تأثير القدرة الحادثة للعبد

إذا ما انتقلنا إلى متأخِّري الماتريديَّة فسنجد أنَّهم لم يروا فائدة بقدرة غير مؤثِّرة، فقدرة العبد عندهم مؤثِّرة في وصف الفعل، وهو أمر اعتباريٌّ ليس له وجود حقيقيٌّ، وبيان ذلك:

ما إذا قام زيد بضرب يتيم تأديباً أو ظلماً، فأصل الفعل وهو الحركة المشتركة بين الضِّدَّين مخلوق بقدرة الله تعالى، وكون الضَّرب طاعة وحسناً في الأوَّل، ومعصية وقبحاً في الثَّاني حاصل بتأثُّر قدرة العبد، فإذا أوجد العبد العزم خلق الله له الفعل، فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة، وإلى العبد من حيث هو ضربٌ ونحوه[(١)].

ويجعل بعض الباحثين[(٢)] هذا مذهبَ الإمام الماتريديِّ أيضاً، مع أن الماتريديَّ لم يصرِّح بهذا الرأي، إنَّما جاءت هذه التَّفصيلات من أتباعه.

وعلى الرَّغم من أنَّ متأخِّري الماتريديَّة يرون أنَّ قدرة العبد مخلوقة لله تعالى، لكنَّ صرف هذه القدرة من العبد، وذلك أنَّ ذلك الصَّرف لو كان بخلق الله تعالى أيضاً لكان منافياً لخلق القدرة، فالقدرة خلقها الله تعالى صالحة لأحد الضِّدَّين على البدليَّة، فإن خلقَ الله الصَّرفَ أيضاً لاجتمع التَّساوي بين الضِّدَّين مع رجحان أحدهما وهو باطل[(٣)].

وسيأتي تفصيل مناقشة الشَّيخ لرأي متأخري الماتريدية في هذه المسألة.[(٤)]

---

(١) انظر: ابن أبي شريف، المسامرة، (ص/١١١)، والبياضي: إشارات المرام، (ص/ ٣٩).

(٢) انظر ما ذهب إليه الغالي (بلقاسم) في كتابه: أبو منصور الماتريدي، حياته وآراؤه العقدية، دار التركي/ تونس، ط١٩٨٩م، (ص/ ٢٢٣).

(٣) انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح، (ص/ ٢٢٠)، وقد رد الشَّيخ على ذلك بأنَّ القدرة والصَّرف كلاهما عرض لا يبقى زمانين؛ فخلقهما على ترتيب معين لا يستلزم بطلاناً، مثاله: خلق اللَّيل والنَّهار متعاقبين. انظر: (ص/ ٣٤٤) .

(٤) انظر: (ص/ ١٨٩) من قسم الدِّراسة..

المسألة الرابعة: رأي الشَّيخ عبد الغنيّ النابلسي في تأثير القدرة الحادثة للعبد:

اختار الشَّيخ -رحمه الله- المشهورَ من مذهب الأشاعرة في مسألة تأثير القدرة الحادثة، مبيّناً أنَّه مذهب الماتريديَّة أيضاً، بل ويدافع عنه باستفاضة في مؤلَّفاته، فيقول في (تحقيق الانتصار):

« وأمَّا الماتريديَّة فإنَّهم معَ الأشعريّ في عدمِ تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ، وإنَّما الفعلُ عندَهم مقدورٌ عادةً؛ أي يكونُ مما تقارِنُه القدرةُ والاختيارُ في الجملةِ، كما هو مذهبُ الأشعريّ بعينِه، فيكفي على مذهبِ هذينِ الإمامينِ الجليلينِ من أئمَّةِ أهلِ السُّنَّة والجماعةِ، صحَّةُ نسبةِ الفعلِ المخلوقِ للعبدِ إلى قدرةِ العبدِ المخلوقةِ له واختيارِه المخلوقِ لهُ، وبمقتضى ذلكَ يصِحُّ أن يقالَ للعبدِ أفعالٌ اختياريَّةٌ إجماعاً من أهلِ السُّنَّة والجماعةِ، من غيرِ فرقٍ بين الأشعريّ والماتريديّ» [(١)].

وهو يجعل خلق القدرة في العبد مع عدم تأثيرها كخلق البياض بالقرطاس فيقول:

«أرأيتَ بأنَّ القرطاسَ الأَبيضَ موصوفٌ بالبياضِ مع أنَّ البياضَ خلقَه اللهُ تعالى لهُ، وجعلَه وصفاً لهُ، ولم يخلُقْ هو البياضَ لنفسِهِ، وكونُ اللهِ تعالى خلقَ لهُ البياضَ وجعلَه موصوفاً بهِ فهوَ مضطرٌّ في خلقِ البياضِ لهُ واتِّصافِه بهِ، ومع ذلكَ فليسَ هذا مانعاً منِ اتِّصافِه بهِ وكونِهِ أبيضَ وانتفاءِ سائرِ الألوان عنهُ، ونظيرُ ذلكَ اتِّصافُ العبدِ بالقدرةِ الحادثةِ بلا تأثيرٍ بها في أثرٍ ما...» [(٢)].

فالتَّأثير–كما يبين الشَّيخ- ليس من لوازم القدرة، ويدلُّ على ذلك انفكاك التَّأثير عن قدرة الله تعالى في غير المراد له سبحانه، مع عدم انفكاك قدرته تعالى عن ذلك الغير، فكما «أنَّهُ تعالى قادرٌ بقدرتِهِ الأزليَّةِ على وفق إرادتِهِ الرَّبانيَّةِ، وقدْ ينفكُّ التَّأثير عنها في غيرِ المرادِ الإلهيّ، ولا تنفكُّ القدرةُ على ذلكَ الغيرِ المرادِ لهُ تعالى، بلِ اللهُ سبحانه وتعالى

(١) انظر: (ص/ ٢٩٥) ، وسأذكر مسألة التَّأثير في الرَّكائز التي اعتمد عليها الشَّيخ. انظر: (ص/٢٢٩).

.(٢) ويظهر هنا أحد معاني الاضطرار الَّذي يريده الشَّيخ وهو: الخلق، فالعبد مضطر، أي في خلق القدرة فيه. انظر: مصطلح الاختيار الاضطراري (ص/١١٦).

فاعلٌ مختارٌ يفعلُ ما يشاءُ ويحكمُ ما يريدُ، وهو تعالى موصوفٌ بأنَّه مختارٌ في جميعِ أَفعالِهِ، وليسَ بمضطرٍّ أزلاً وأَبداً، معَ أنَّ اختيارَهُ تعالَى فيهِ ليسَ باختيارٍ منهُ، ولا هو تعالَى جعلَ نفسَهُ مختاراً، بلِ الاختيارُ صفةٌ لهُ منَ الأَزلِ، وكونُ الاختيارِ لا بدَّ أن يكونَ المختارُ متَّصفاً به باختيارِهِ، وألَّا يكونَ مضطرَّاً في اتِّصافِه به، ليسَ بشرطٍ في القديمِ ولا في الحادثِ...»[(١)].

فالشَّيخ إذن ينفي عن قدرة العبد أدنى تأثير، وبالتَّالي فهو لم يرتض عبارة: «قدرة العبد مؤثِّرة بإذن الله تعالى لا بالاستقلال»، كما يلفت انتباهنا إلى نقطة هامَّة في رأي الإمام الأشعريِّ في هذه الجزئيَّة، وهي أنَّ البعض جعل القول: بقدرة للعبد مؤثِّرة بإذن الله تعالى لا استقلالاً، هو المعوَّل عليه في مذهب الإمام الأشعريِّ، لا القول بقدرة غير مؤثِّرة على الإطلاق، وأنَّ هذا الرأي هو المذكور في كتابه (الإبانة)[(٢)]، إلَّا أنَّ الشَّيخ بعد أن يذكر الرَّأي المشهور للإمام الأشعريِّ بقدرة غير مؤثِّرة للعبد، يقول: «ولا يُحتاجُ أنْ يقالَ: إنَّ هذَا قولُه المرجوعُ عنهُ، وأنَّ آخرَ مصنَّفاتِه كتابُ (الإبانةِ)، واعتمادُه على ما فيهِ على أنَّ قدرةَ العبدِ مؤثِّرة بإذنِ اللهِ، لما سبقَ أنَّ كونَه مفهوماً منْ كتابِ الإبانةِ غيرُ ظاهرٍ؛ إذْ عبارةُ الإبانةِ لا تُخالفُ هذا المشهورَ عنهُ بأنَّ التَّأثير عندَها لا بهَا، فلا وجهَ للعدولِ عنهُ

(١) انظر: (ص/ ٣٦٤) .

(٢) انظر هذا الرأي لدى إبراهيم الكوراني (إبراهيم بن حسن الكردي الشَّهرزوري، ت: ١١٠١هـ): في رسالته المسماة: (مسلك السَّداد إلى مسألة خلق أفعال العباد) والَّتي تبعتها رسالة أخرى له سماها الشَّيخ الكورانيّ (إمداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد)،(وهما مخطوطتان، في مكتبة الأسد الوطنية برقم(١٤٠٦٠))، إذ يرى الشَّيخ إبراهيم الكوراني في رسالتيه المتقدِّمتين أنَّ قدرة العبد مؤثِّرة بإذن الله تعالى لا بالاستقلال، ويفصِّل في رسالتيه هذا المعنى ويدافع عنه بالأدلَّة والبراهين، ويرى أنَّ هذا القول هو التَّحقيق من مذهب الإمام الأشعريّ، وهو ما عليه المعوَّل في مذهبه، والَّذي بيَّنه في كتاب (الإبانة) الذي هو آخر تصانيفه. (انظر: مسلك السداد، (ل/٥ أ، ب))، كما ينقل عنه إبراهيم الحلبي في (اللمعة) كلاماً مؤيداً لذلك أثناء شرحه لمذهب إمام الحرمين، من كتاب الكوراني: (قصد السبيل) ولم أقف عليه، (انظر: اللمعة (ص/٥٦)، ونجد القول أيضاً بقدرة العبد المؤثِّرة بإذن الله، عند ابن رشد فهو يرى: «أنَّ من جحد كون الأسباب مؤثِّرة بإذن الله في مسبَّباتها أنَّه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم » مناهج الأدلة، (ص/ ٢٣٢).

وجعلِه قولاً آخرَ مرجوعٌ عنهُ، بلْ هوَ الحقُّ الَّذي ينبغِي التَّصريح به للعامِّ والخاصِّ، واللهُ وليُّ التَّوفيقِ»[(١)].

ونحن إذا عدنا إلى كتاب (الإبانة) فإنَّنا لا نجد فيه ما يدلُّ على قدرة للعبد مؤثِّرة بإذن الله تعالى لا استقلالاً، فالإمام الأشعريُّ في عرضه لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة يقول:

«وإنَّه لا يكونُ في الأرضِ شيءٌ من خيرٍ أو شرٍّ إلا ما شاءَ اللهُ، وأنَّ الأشياءَ تكونُ بمشيئةِ اللهِ عزَّ وجلَّ، وأنَّ أحداً لا يستطيعُ أنْ يفعلَ شيئاً قبلَ أنْ يفعلَهُ، ولا يستغني عنِ اللهِ، ولا يقدرُ على الخروجِ من علمِ اللهِ عزَّ وجلَّ، وأنَّهُ لا خالقَ إلا اللهُ، وأنَّ أعمالَ العبادِ مخلوقةٌ للهِ مقدَّرةٌ، كما قالَ سبحانَهُ: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[الصافات: ٩٦]. وأنَّ العبادَ لا يقدِرونَ أنْ يخلُقوا شيئاً، وهم يُخلَقون، ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾[النحل: ٢٠]﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[النحل:١٧]﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾[الطور: ٣٥] وهذَا في كتابِ اللهِ كثيرٌ»[(٢)].

إلا أنَّ من جعل القول بتأثير القدرة الحادثة لا على الاستقلال هو المعوَّل عليه من كلام الإمام الأشعريِّ، فقد اعتمد فيما ذهب إليه على كلام الإمام الأشعريِّ الآتي في (الإبانة):

«وزعموا -أي المكذبون بالقدر- أنَّهم يملكون الضّر والنّفع لأنفسهم دون الله عز وجل، رداً لقول الله تعالى لنبيه (صلى الله عليه وسلم): "قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله" وإعراضاً عن القرآن وعمَّا أجمع المسلمون عليه، وزعموا أنَّهم منفردون بالقدرة

(١) تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ١٠١).

(٢) الإبانة عن أصول الدّيانة، تحقيق: فوقيَّة حسين محمود، دار الأنصار / القاهرة، ط/١، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م، (ص/ ٢٣).

على أعمالهم دو ن ربهم، فأثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله عز وجل، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله عز وجل بالقدرة عليه...»[(١)].

وقد استُنبِطَ من كلام الأشعريّ السَّابق: أنَّه لم ينكر تأثير القدرة بشكل مطلق، إنَّما أنكر استقلال العبد في هذا التَّأثير، فالقدرة مؤثِّرة إلا أنَّ تأثيرها لا بالاستقلال، ويدلُّ على ذلك كلام الإمام الأشعريِّ السَّابق، حيث إنَّه لم ينكر على المعتزلة إلَّا زعمهم أنَّهم يملكون النَّفع والضَّرَّ لأنفسهم من غير استثناء، وأنَّهم ينفردون بالقدرة على أفعالهم دون ربهم، فيوقعون ما لم يشأ الله تعالى، ويشاء الله منها ما لا يقع، وهذا معنى الاستقلال المستلزم الغنى عن الله تعالى[(٢)].

لكنَّ الشَّيخ يرفض عبارة (قدرة العبد مؤثِّرة بإذن الله تعالى لا بالاستقلال)، سواء على طريقة المتكلِّمين أو على طريقة الصُّوفيَّة أيضاً فيقول: «هذهِ عبارةٌ لمْ يظهرْ لنَا المرادُ منهَا على طريقةِ أهلِ العلمِ الظَّاهرِ ولا على طريقةِ أهلِ العلمِ الباطنِ»[(٣)].

أما على طريقة المتكلِّمين: فكون قدرة العبد مؤثِّرة بإذن الله لا بالاستقلال لا يخلو من أحد معان ثلاثة:

المعنى الأوَّل: أن يكون التَّأثير من قدرة العبد وحدها، فلا معنى حينئذ لكون التَّأثير بإذن الله.

والمعنى الثَّاني: أن يكون التَّأثير بإذن الله تعالى وحده لا بقدرة العبد، فتبقى نسبة التَّأثير إلى قدرة العبد تحتمل شيئين: أحدهما أن تكون قدرة العبد غير قدرة الرَّبِّ، لأنَّها عرض حادث وقدرة الرَّبِّ قديمة، فيكون تأثير قدرة العبد عندها مجرَّد نسبة، لا أنَّها مؤثِّرة في حقيقة الأمر، وهو موافق لقول الأشاعرة بأنَّ التَّأثير عندها لا بها، ويكون حينها الخلاف لفظيّاً.

---

(١) الأشعري: الإبانة، (ص/ ١٥- ١٧).

(٢) انظر: الكوراني، قصد السَّبيل، نقلاً عن إبراهيم الحلبي: اللمعة، (ص/ ٥٧- ٦٠).

(٣) تحريك سلسلة الوداد، (ص/٦٣).

والمعنى الثَّالث: أن يكون التَّأثير بقدرة العباد وبإذن الله تعالى معاً، على معنى اشتراكهما في حصول التَّأثير، وهو معنى غير مراد قطعاً؛ لأنَّه شرك محضٌ[(١)].

ويلاحَظ من الاحتمالات والتَّقسيمات المنطقيَّة الَّتي أوردها الشَّيخ سابقاً أنَّ معنى التَّأثير هو معنى لا يصدر إلا عن جهة واحدة في المحلِّ ذاته، ولامعنى لصدوره عن جهة أخرى مفتقرة إلى تلك الجهة الواحدة، فلا معنى لصدور التَّأثير عن قدرة العبد في الوقت الَّذي تفتقر فيه قدرة العبد في تأثيرها هذا إلى قدرة الله تعالى، وهذا كلُّه راجع إلى تحرير المراد من مصطلح التَّأثير[(٢)].

وأما الصُّوفيُّ فالقدرة عنده على الحقيقة ليست إلا لله تعالى، فليس لغيره من ذاته قدرةٌ في الحقيقة، فضلاً عن أن تتعلَّق بالشَّيء دون قدرة الصَّانع، وإلَّا فلو وجد شيء لا عن قدرة الله تعالى فإمَّا: أن لا تتعلّق به قدرةٌ أصلاً، فيكون وجود هذا الشَّيء من ذاته، فيقودنا هذا إلى الإيجاب الذَّاتيِّ، وإمَّا أن تتعلّق بالشَّيء قدرةٌ: فإن كان تعلّق هذه القدرة مانعاً من تعلُّق قدرة الصَّانع، فهذا يستلزم العجز في حق الصَّانع وهو محال، وإن لم يكن تعلُّق هذه القدرة مانعاً من تعلُّق قدرة الصَّانع فنفرض ذلك واقعاً، فيستلزم حصول مقدور بقادرين وهو محال[(٣)].

وأما قول الصُّوفيَّة: قدرة العبد هي قدرة الله تعيَّنت به، فيبيِّن لنا الشَّيخ المعنى المراد من ذلك: بأنَّ ذلك لا يلغي قدرة العبد، ويضرب مثالاً على العلاقة بين القدرتين بالعلاقة بين نور الشَّمس ونور القمر، فيقول بلغة امتزجت فيها دلائل التَّوحيد مع روح التَّصوُّف عنده:

---

(١) انظر: تحريك سلسلة الوداد، (ص/٦٣- ٦٩). ويقصد الشَّيخ بالشِّرك هنا: الشِّرك الخفيَّ. انظر تحقيق ذلك: (ص/ ٣٨٣) .

(٢) انظر هذا المصطلح: (ص/ ١١٤).

(٣) انظر: البكِّي الكومي، تحرير المطالب، (١/ ٣٤٤- ٣٤٥).

« فقول أهل الحقيقة بأنَّ قدرة العبد هي قدرة الله تعالى تعيَّنت به وظهرت فيه، كقولهم إنَّ نور القمر هو نور الشَّمس تعيَّن به وظهر فيه، فإنَّه لولا أنَّ جرم القمر قَبِلَ من نور الشَّمس ما قبل، ما ظهر منه هذا النُّور، الَّذي هو أثر نور الشَّمس لا عين نورها انتقل إليه، وكذلك لولا أنَّ العبد قبل من تجلِّي الاقتدار الإلهيّ ما قبل، ما ظهر منه هذا المقدار من القدرة الحادثة، الَّتي هي أثر الاقتدار الإلهيّ لا عين الاقتدار الإلهيِّ انتقل إلى العبد، وأثر الاقتدار الإلهيّ لا تأثير له في شيء، وإنَّما التَّأثير للاقتدار الإلهيِّ نفسِه، عند ذلك الأثر لا به، كما أنَّ نور القمر الَّذي ترتفع به الظُّلمة في الَّليل أثر من نور الشَّمس، لا هو نور الشَّمس انتقل بنفسه إلى القمر، ورفعه للظُّلمة إنَّما هو بقوَّة نور الشَّمس المقابلة له في الطَّرف الآخر من الكرة، الَّتي لولاها ما كان له وجود ألبتَّة، لا بقوَّة نورِه هو المستفادِ من نور الشَّمس، الَّذي هو أثر من نور الشَّمس.

فالرَّافع للظُّلمة إنَّما هو قوَّة نور الشَّمس المقابلة للقمر عند ظهور نور القمر في الَّليل، لا بنور القمر؛ لأنَّه أثر من نور الشَّمس، فلا يستعين به نور الشَّمس على رفع الظُّلمة لأنَّه أثره، والمؤثِّر لا يستعين بأثره على أثر آخر، فالظَّاهر في الَّليل هو نور القمر، والرَّافع للظُّلمة إنَّما هو نور الشَّمس وحده عند نور القمر لا به، من حيث إنَّه ممدٌّ لنور القمر، فنور القمر حجاب على نور الشَّمس؛ لأنَّ نور الشَّمس لا يظهر في الَّليل، والمحتجب بنور القمر هو نور الشَّمس؛ لأنَّ الشَّمس لا تكون إلا في النَّهار، قال تعالى ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلَّيْـلُ وَٱلنَّهَـارُ وَٱلشَّـمْسُ وَٱلْقَمَرُ ﴾[فصلت: ٣٧] فمن دقَّق النَّظر في معرفة ذلك عرف قدرته الحادثة الَّتي هي أثرٌ من قدرة ربِّه القديمة، وعرف كيف صدور الأفعال بقدرة الله تعالى وحدها عند قدرته هو لا بها، فإنَّ المؤثِّر في جميع الأفعال الاختياريَّة إنَّما هو قدرة الله تعالى وحدها، وهي محتجبة بأثرها الَّذي هو قدرة العبد، فالظَّاهر في ليل الأكوان قمرُ قدرة العبد مشرقاً إشراقاً ساتراً إشراق ظهور شمس قدرة الله تعالى الباطنة عن ليل الأكوان، فإن قلنا عن نور القمر إنَّه الرَّافع لظلمة الَّليل بحسب ما هو الظَّاهر بالحسِّ، كان مرادنا أنَّ الرَّافع للظُّلمة هو نور الشَّمس وحده القيُّوم على نور القمر عند نور

القمر، ولا مدخل لنور القمر غير صحَّة نسبة هذا الرَّفع إليه؛ لقيامه لنور الشَّمس ولظهور هذا الرَّفع عنده لا به.

وكذلك الأفعال الاختياريَّة يخلقها الله تعالى وحده عند قدرة العبد لا بها، وإنَّما منعوا أن يقال بها مع أنَّ الله تعالى قائلٌ في كلامه العظيم ﴿قَٰتِلُوهُمۡ يُعَذِّبۡهُمُ ٱللَّهُ بِأَيۡدِيكُمۡ﴾[التوبة: ١٤]؛ لأنَّ هذه الباء الَّتي في الآية ليست للاستعانة، فإنَّ الله تعالى لا يستعين على قتالهم بأيدينا، وإنَّما هي باء الملابسة أي بملابسة أيدينا، حتى يصحَّ نسبة ذلك إلينا» [(١)].

وإنَّما آثرتُ أن أنقل النَّصَّ بطوله ليتَّضح المثال، الَّذي تحدث فيه الشَّيخ بلغة عالم الكلام الصُّوفيّ، الَّذي أكَّد في كلامه على قواعد التَّوحيد العرفانيَّة: من انفراد الرَّبِّ تبارك وتعالى بالتَّأثير، وبكونه مؤثِّراً عند السَّبب لا به، وبكون المؤثِّر في أفعال العبد أفعالُ الله تعالى.

وأخيراً:

وبعد عرض رأي الشَّيخ تفصيلاً في خلق اختيار العباد، وفي قدرة العبد الحادثة، فإنَّه يمكننا في ضوء ما قرَّره في كتبه عامَّة أن نلخِّص رأيه–الَّذي حقَّق فيه مذهب الأشعري بحكمةٍ نجدها عند ابن عطاء الله السَّكندريّ (أحمد بن محمد، ت:٧٠٩هـ)[(٢)]، وهي قوله:

(١) تحريك سلسلة الوداد، (ص/٧٥-٧٧).

(٢) تاج الدين أحمد بن محمد بن عطاء الله (.....، ٧٠٩هـ)، السَّكندري الشَّاذلي، الزَّاهد الكبير، من كبار الصوفية، كان ينفع النَّاس بإشاراته، وهو تلميذ الشَّيخ أبي العباس المرسي، وشيخ التَّقي السُّبكي، توفي في القرافة، من مؤلَّفاته: (التَّنوير في إسقاط التَّدبير)، وكتاب (الحكم)، وكتاب (لطائف المنن). انظر: عبد الوهاب الشعراني، الطَّبقات الكبرى، تحقيق: أحمد السَّايح، وتوفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة، ط١/ ٢٠٠٥م، (٢/ ٤١)، وانظر: النبهاني، جامع كرامات الأولياء، (١/ ٥٢٥).

«إذا أراد أن يظهر فضله عليك خلق ونسب إليك»[1] وإيضاح ذلك كالآتي:

إنَّ الجزء الاختياريَّ عند العبد هو أمر موجود كوجود الأعراض النفسانيَّة، وإلَّا لما شعرنا باختياراتنا، بل إنَّها من الأمور المعلومة لدينا بالضَّرورة، وبالتَّالي فلا يمكن أن يكون الاختيار أمراً اعتباريَّاً، ثم إنَّ الاختيار مادام موجوداً كوجود الأعراض النفسانيَّة فهو لا يخرج عن خلق الله تعالى، فالاختيار مخلوقٌ، وهو ما فصَّل الشَّيخ أدلَّته في (تحقيق الانتصار).

وها هنا نقطة لابدَّ من التَّنويه إليها في رأيه وهي: العلاقة بين خلق الاختيار والإكراه على الفعل، فالشَّيخ يرى أنَّه لا علاقة بينهما؛ وذلك أنَّ هذا الجزء الاختياريَّ للعبد هو جزء من حقيقة العبد، مخلوق فيه كبقيَّة أجزائه؛ كيده ورجله...، إلَّا أنَّ اليد والرِّجل ظاهران، وهذا الجزء الاختياريُّ باطن، وهو ما أشار إليه الشيخ في (تحقيق الانتصار)[2] وأكد عليه في كتبه الأخرى[3].

وإلى هنا ننتهي من القسم الأوَّل من الحكمة وهي قوله: **"خلق"** ثم يأتي دور العبد في قوله: **"ونسب إليك"**:

فالعبد يعيش منسجماً مع نظام السَّببيَّة في الكون، والخالق سبحانه خلق اختياره، ولا بدَّ لهذا العرَض المخلوق من محلٍّ، وهذا المحلُّ هو العبد، فالاختيار منسوب إلى العبد، وليس للعبد إلا هذا الاتِّصاف وهذه النِّسبة، وهو بذلك لا يخرج عن نظام الكون من تعاقب الأسباب والمسبَّبات، فكما خلق الله سبحانه السَّبب وربطه بالمسبَّب دون أن يكون السَّبب مؤثِّراً بذاته، فكذلك خلقَ الاختيار وربطه بالعبد (أي نسبه إليه)، دون أن يكون هو المؤثِّر في إيجاد الفعل.

---

(١) ابن عطاء الله السكندري: متن الحكم العطائية والمناجاة الإلهية، تحقيق: يوسف الحاج أحمد، دار نور البشير/ دمشق، ط/٢٠٠٠م، (ص/ ٧٠).

(٢) انظر: (ص/ ٢٨٨) .

(٣) انظر: تحريك سلسلة الوداد، (ص/٩٢- ٩٣)، والكوكب الساري: (ص/ ١٥- ١٦).

ولعلَّ هذا الانسجام مع نظام الكون هو الَّذي أشار إليه الشَّيخ بالحلِّ في (الكوكب السَّاري) عندما تكلَّم عن معرفة العبد نفسه كيف خُلقت والسَّماوات والأرض كيف خلقت، وربط المقابلة بينهما[١].

وقدرة العبد واختياره على الرَّغم من تحقُّقهما للعبد إلا أنَّ التَّأثير منفيٌّ عنهما، إذ هو لله تعالى وحده، وهو ما أكَّد عليه في مؤلَّفاته عامَّة[٢].

وبعد هذا الحدِّ يمكن لقائل أن يجعل مجرَّد اتِّصاف العبد بالاختيار دون تأثير منه هو الجبر المحض بعينه، وهاهنا يأتي جواب الشَّيخ:

بأنَّ العبد مادام قد اتَّصف بالاختيار بعد أن خلقه الله تعالى فيه فلا يمكن أن ينقلب الاختيار جبراً، وإلا انقلبت الحقائق وصار الإقبال إدباراً، فمادام العبد مختاراً فهو ليس بمجبور على فعله، وخلق الاختيار فيه يلغي الجبر[٣]، أمَّا ما وراء ذلك من كيفيَّة صدور الفعل عن العبد بهذا الاتِّصاف فهو من باب الغيب الَّذي ما كلِّفنا بتتبع جزئيَّاته، هذا الحلُّ الَّذي جعل الشَّيخ بابه الأوَّل في الكشف، وحظُّ العقل فيه هو ما تقدَّم في هذا الملخَّص من الانسجام مع نظام السَّببيَّة في الكون.

(١) انظر: (ص/ ١٩- ٢٠).

(٢) إما بطريقة علماء الكلام كما في (تحقيق الانتصار)، أو بطريقة الصُّوفيَّة في الأغلب كما في (تحريك سلسلة الوداد)، أو مزجاً بين الأمرين كما في (الكوكب السَّاري).

(٣) وهو ما أكده غير مرة في (تحقيق الانتصار).

📖 **تعقيب:**

إنَّ المتتبِّع لرأي الشَّيخ بنفي التَّأثير عن قدرة العبد -وفاقاً لرأي جمهور الأشاعرة- من جهة، ولرأي متأخِّري الماتريديَّة بجعل قدرة العبد مؤثِّرة من جهة أخرى، يجد أنَّ من يقول: قدرة العبد مؤثِّرة في وصف اعتباريٍّ لا يترتَّب عليه وجود أمر حقيقيٍّ، كمن يقول قدرة العبد غير مؤثِّرة، من حيث النَّتيجة، فمن قال: قدرة العبد غير مؤثِّرة، فإنَّه لا يرى معنى لتأثيرها في وصف اعتباريٍّ، وكذلك من يقول قدرة العبد مؤثِّرة بإذن الله تعالى لا بالاستقلال، كمن يقول قدرة العبد غير مؤثِّرة، إذ القدرة الحادثة بافتقارها الدَّائم إلى القدرة القديمة فلا تأثير حقيقيَّ لها، إنَّما تأثيرها مجازيٌّ، فما ورد على رأي الأشعريِّ بعدم فائدة قدرة غير مؤثِّرة، يرد على قول متأخِّري الماتريديَّة بعدم فائدة قدرة مؤثِّرة في وصف اعتباريٍّ لا يترتَّب عليه وجود أمر حقيقيٍّ، وعلى رأي من جعل للقدرة الحادثة تأثيراً بإذن الله لا بالاستقلال. والله أعلم.

المطلب الثَّاني: استدلالات الشيخ في (تحقيق الانتصار).

لقد ناقش الشَّيخ في هذه الرِّسالة رأي متأخِّري الماتريديَّة في مسألة اختيار أفعال العباد، ورجَّح رأي الإمام الأشعريِّ في المسألة في أكثر من مؤلَّف كما سبق، كما وفَّق بين رأي الإمامين الأشعريِّ والماتريديِّ ورأي السَّلف، وسأبيِّن فيما يأتي معالجة الشَّيخ لهذه المسألة الشَّائكة، وذلك وفق خطوات ثلاث:

أوَّلاً: مناقشة الآراء المختلفة.

ثانياً: الترجيح بين الآراء.

ثالثاً: التوفيق بين الآراء.

أوَّلاً: مناقشة الآراء المختلفة

سبق عند عرض رأي الشَّيخ في مسألة اختيار أفعال العباد، أنَّه اختار القول بخلق اختيار العبد وبقدرةٍ للعبد غير مؤثِّرة، موافقاً في ذلك رأي الإمام الأشعريِّ، ومخالفاً رأي متأخِّري الماتريديَّة.

وقد اهتمَّ الشَّيخ في مناقشة هذه المسألة بشخصيَّات معيَّنة رأى أنَّها جاءت برأي جديد في المذهب الماتريديِّ، وحاز صدرُ الشَّريعة -رحمه الله- النَّصيب الأكبر من هذه المناقشة، كونَه أوَّل من تحدَّث في تفصيلات المسألة وتبعه بعد ذلك جمع من الماتريديَّة[1].

كما اهتمَّ الشَّيخ أيضاً بمسائل معيَّنة أهمُّها: مسألة الأحوال، والتَّحسين والتَّقبيح، والمقدِّمات الأربع عند صدر الشَّريعة، والتي تعتبر مناقشته لها ورده عليها في غاية الأهمية، فهي مقدِّمات مشهورة اعتنى العلماء بها، ووضعوا عليها الحواشي والتَّعليقات.

وقد استخلصتُ أهمَّ الأفكار الَّتي اعتمد عليها الشَّيخ في مناقشته لمتأخِّري الماتريديَّة، والَّتي تتَّضح بالمسائل الآتية:

أ- <u>المسألة الأولى: اختيار العبد موجود:</u>

لقد بدأ الشَّيخ رسالته بهذه الفكرة، لتكون مبدأ سيناقش به متأخِّري الماتريديَّة، وهو بذلك يردُّ كلَّ وصف للاختيار يخرجه عن حيز الوجود، بدءاً ممَّا ذهب إليه صدر الشَّريعة ومروراً بكل من تابعه.

ووجود اختيار العبد هو فرع عن كونه عرضاً، لذا يقول الشَّيخ:

---

(١) مثل الكمال ابن الهمام، انظر: أمير بادشاه: تيسير التحرير، (٢/١٥- ١٥٩) والبياضي، انظر: إشارات المرام، (ص/٢٢٤- ٢٢٥).

«... وبيانُ أنَّ ذلكَ الاختيارَ في العبدِ، والقصدَ والكسبَ والصرفَ، كلُّ ذلك أمورٌ عرضيَّةٌ، موجودةٌ كوجودِ الأعراضِ النَّفسانيَّةِ بخلقِ اللهِ تعالى، وليسَ ذلك مجرَّدَ أمورٍ إضافيَّةٍ، ولا اختيارُه وقصدُه وكسبُه وصرفُه اعتباراتٍ محضةً...»[(١)].

فالاختيار عرض، والعرض موجود[(٢)]، فالاختيار موجود.

وبقيد الوجود للاختيار تخرج عدَّة أوصاف هي: كون الاختيار حالاً، وكونه أمراً اعتباريّاً عقلياً، وكونه من باب القابليَّة في العبد. وفيما يأتي تفصيل هذه الأوصاف.

❖ **الوصف الأوَّل: كون الاختيار حالاً:**

تبيَّن عند الحديث عن رأي الشَّيخ في الأحوال أنَّه يرفض القول بالحال، كما يرفض جعلَ اختيار العبد حالاً، وهو يردُّ بذلك على صدر الشَّريعة -رحمه الله- ومن تابعه في ذلك، وقد سبق إجمال رأي الشَّيخ وردِّه، وسأبيِّنه فيما يأتي بتفصيل أكبر:

إنَّ صدر الشَّريعة لتحقيق فكرته بجعل الاختيار حالاً اتبع خطوتين:

الأولى: جعل اختيار العبد هو المعنى المصدريَّ للفعل لا المعنى الحاصل بالمصدر.

والثَّانية: أنَّ اختيار العبد بالمعنى المصدريِّ هو من قبيل الأحوال.

فإذا بدأنا بالنُّقطة الأولى فسنجد أنَّ صدر الشَّريعة ذهب إلى أنَّ فعل العبد قد يطلق على معنيين: الأوَّل المعنى المصدريُّ، والثَّاني المعنى الحاصل بالمصدر؛ فالمعنى المصدريُّ: هو أمر اعتباريٌّ عقليٌّ لا وجود له في الخارج، والمعنى الحاصل بالمصدر: موجود في الخارج، واختيار العبد وقصده هو الفعل بالمعنى المصدريِّ. وقد وافقه على ذلك الكمال ابن الهمام -رحمه الله- [(٣)].

---

(١) انظر: (ص/ ٢٦٧).

(٢) يعرف علماء الكلام العرض بأنه: موجود قائم بمتحيِّز. انظر: الجرجاني، شرح المواقف، (٦/٥).

(٣) انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح، (ص/٢١٢)، وابن أبي الشَّريف، المسامرة، (٩٤/١).

أمَّا الشَّيخ عبد الغني فقد ردَّ على هذا القول بأنَّ المعنى المصدريَّ لا يمكن أن يكون هو اختيار العبد وقصده، لسببين:

السَّبب الأوَّل: أنَّ المعنى المصدريَّ هو أمر اعتباريٌّ عقليٌّ غير موجود، والتَّكاليف الشَّرعيَّة لا يمكن أن تبنى على أمر غير موجود، «لأنَّ الشَّرعَ مبنيٌّ على ظواهرِ الأمورِ، وهي الأعراضُ. المحسوسةُ للنَّفسِ، لا على تلكَ الأمورِ الاعتباريّةِ الَّتي هيَ غيرُ موجودةٍ إلا بالاعتبارِ العقليِّ، فإذا غفلَ العقلُ عن اعتبارها فَقَدَتْ خصوصاً»[(١)]، فالاختيار أمر موجود في الخارج، وبالتَّالي يشمله عموم الخلق، فهو مخلوق[(٢)].

وأما السَّبب الثَّاني: أنَّ المعنى المصدريَّ أمرٌ عدميٌّ، والأمور العدميَّة يشترك فيها الفعل الاختياريُّ والاتِّفاقيُّ والاضطراريُّ؛ لأنَّها مجرد نسبة بين العبد وبين المعنى الحاصل منه، وبالتَّالي فلا يمكن أن تكون هي المميِّزة للفعل الاختياريِّ[(٣)].

فإذا انتقلنا إلى النُّقطة الثَّانية وهي: أنَّ اختيار العبد بالمعنى المصدريِّ هو من قبيل الأحوال، فقد رفضه الشَّيخ أيضاً، ودار نقاشه مع صدر الشَّريعة حول مسألتين:

الأولى: أنَّه لا شيء يخرج عن أقسام الحكم العقليِّ الثَّلاثة: الجائز والواجب والمستحيل، ولو أنَّنا فرضنا أنَّ اختيار العبد من قبيل الأحوال، فهذا الحكم هو من باب

---

(١) انظر: (ص/ ٢٨٠).

(٢) إنَّ صدر الشَّريعة لا يعارض كون الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر مخلوقاً لله تعالى بل يقرُّ بذلك، لكن يبقى أصل الخلاف الجوهريِّ مع الشَّيخ: هو توصيف اختيار العبد، ففي حين يجعله صدر الشَّريعة بالمعنى المصدري، يختار الشَّيخ كونه بالمعنى الحاصل بالمصدر، فالمقصود عند الشَّيخ «هو الأمر الوجودي، وهو الحاصل من معاني تلك المصادر».

(٣) انظر: (ص/ ٣٣١). كما أنَّه لا يمكن أن يقال كما اختار بعضهم: أنَّ الأمر العدميَّ قد يتوقَّف عليه الأمر الموجود، لعدم الموانع مثلاً. (انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤٣٠))، وذلك أن هذا الاحتمال لا يلغي اشتراك الأمور الاضطراريَّة والاختياريَّة في القابليَّة الَّتي هي أمر عدميٌّ.

الممكن؛ لأنَّه ليس واجباً ولا مستحيلاً عند صدر الشَّريعة، فيتعيَّن أنَّه ممكن، وبالتَّالي يحتاج إلى ما تحتاج إليه الممكنات، وهو توقُّفه على موجد[(١)].

ولعلَّ الشَّيخ يقصد بتوقُّفه على موجد: أنَّه مخلوق يتوقَّف على خلق الله تعالى، لأنَّ مناقشته لقول صدر الشَّريعة أساساً هي من أجل إثبات خلق الاختيار.

والمسألة الثَّانية: أنَّ الحال أمرٌ اعتباريٌّ عقليٌّ؛ لأنَّه غير موجود في الخارج، وإن كان صدر الشَّريعة يرى بذلك مبرراً لخروجه عن خلق الله تعالى، وجعله من العبد لأنَّه أمر اعتباريٌّ عقليٌّ لا يحتاج إلى الخلق[(٢)]، فإن الشَّيخ لا يرى ذلك، فعنده حتى هذه الأمور الاعتباريَّة لا بدَّ لها من معتبِر، وهذا المعتبر إمَّا أن يكون العقل الإنسانيُّ، فيلزم من ذلك الإيجاب الذَّاتي في أفعاله تعالى، إذ يلزم إلغاء اختيار الله تعالى، أو أن يكون المعتبِر لها من الأزل هو الله تعالى، والمعنى عندها أنه خالقها[(٣)]؛ أي مقدِّرها[(٤)].

ومع أن الشَّيخ لا يرضى بكون اختيار العبد أمراً اعتباريَّاً، إلا أنَّه يفرض ذلك جدلاً مع صدر الشَّريعة، ليصل إلى النَّتيجة ذاتها الَّتي أكَّدها غير مرة، وهي أنَّ هذا الاختيار لا يخرج عن خلق الله تعالى وقهره[(٥)].

❖ الوصف الثَّاني: كون الاختيار أمراً اعتباريّاً عقلياً:

تتَّصل هذه الفكرة بفكرة الأحوال الَّتي سبقتها، وذلك أنَّ الحال هو أمر اعتباريٌّ عقليٌّ، لكن أفردتُها بالحديث؛ لأنَّ الأمر الاعتباريَّ أعمُّ من الحال، ولأنَّ الشَّيخ يجعل ذلك مقدِّمة يردُّ بها على أقوال عدَّة، منها مسألة الأحوال السَّابق ذكرها، ومنها أيضاً مسألة القابليَّة في العبد.

---

(١) انظر: (ص/ ٣٣٤).

(٢) انظر: التَّوضيح، (ص/ ٢١٢).

(٣) انظر: (ص/ ٣٣٧) .

(٤) فالخلق هنا بمعنى التَّقدير، لا بمعنى الإيجاد من العدم؛ لأنَّ هذه الأمور ليست موجودة في الخارج، بل في الاعتبار العقلي فقط.

(٥) انظر: (ص/ ٣٣٧).

وبعد البحث والتَّمحيص يتبيَّن أنَّ مسألة الأمر الاعتباريّ هي الجزء الأدقُّ الَّذي يمكن أن ينتهي إليه خلاف الشَّيخ مع متأخِّري الماتريديَّة، وذلك أنَّه يتَّفق معهم بأنَّ للعباد اختياراً وكسباً لأفعالهم، كما يتَّفقون معه أن لا خالق إلا الله، إلَّا أنَّ مشكلة البحث معهم هي جعلُ اختيار العبد أمراً اعتباريَّاً، شأنه في ذلك شأن النِّسب والإضافات، وبالتَّالي فإنَّ الخلق لا يشمله.

فلا يمكن عند الشَّيخ أن يكون اختيار العبد أمراً اعتباريَّاً، لسببين:

الأوَّل: أنَّ الاختيار من قبيل الكيفيَّات النَّفسانية، «كالخوفِ والرَّجاءِ والقبضِ والبسطِ والحزنِ والفرحِ، إلى غيرِ ذلكَ ممَّا يَعرِضُ للنَّفسِ ممَّا تُحسُّ به النَّفسُ، ولو كان مجردَ اعتبارٍ وإضافةٍ، لما أحسَّتْ به النَّفسُ؛ كالأبوةِ والبنوَّةِ والفوقيَّةِ والتَّحتيَّةِ، ونحوِ ذلكَ منَ الاعتباراتِ والإضافاتِ الَّتي تُدرَكُ بالعقلِ فقط لا بالحسِّ ...»[(١)].

والسَّبب الثَّاني: أنَّ الاختيار يوصف بالطَّاعة والمعصية، والصِّفة أمر اعتباريٌّ، فعلى فرض كون الاختيار أمراً اعتباريَّاً فكيف تقوم صفة اعتباريَّة، وهي الطَّاعة أو المعصية، بصفة اعتباريَّة أخرى وهي الاختيار! هذا باطل[(٢)].

ومع ذلك فإنَّ الشَّيخ يسلِّم جدلاً في ثنايا البحث ويفترض كون الجزء الاختياريّ أمراً اعتباريَّاً، إلَّا أنَّ هذا لا يعني خروج اختيار العبد عن قهر الله تعالى وقبضته، لذا يقول في صدد مناقشته لصدر الشَّريعة:

« قلتُ: ومنَ المعلومِ أنَّها إذا كانت تلكَ الأُمورُ المتوقِّفُ عليها الموجوداتُ الحادثةُ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ مفتقرةً إلى الواجبِ تعالى لا على سبيلِ الوجوبِ، فهيَ مفتقرةٌ إليهِ على سبيلِ الاختيارِ منهُ تعالى، فهو الَّذي اعتبرَهَا وعيَّنَها بعلمِهِ تعالى وتقديرِه الأَزليِّ، فهيَ

(١) انظر: (ص/٢٧٩).

(٢) انظر: (ص/ ٣٤٠)، وانظر: الجرجاني، شرح المواقف، (٦/ ٧٧).

معتبَرَةٌ معيَّنَةٌ قهراً عنِ العبدِ المخلوقِ، فالمخلوقُ مجبورٌ فيهَا سواءٌ قلنَا إنها اختيارٌ اعتباريٌّ أو اختيارٌ موجودٌ في الخارجِ... »[1].

لذا يستهجن الشَّيخ ما يلزم صدرَ الشَّريعة من خروج المعقولات عن خلق الله تعالى، فيقول في حكايته لرأي صدر الشَّريعة: «... وأنَّ الاختيارَ والقصدَ حيثُ كان منَ الأحوالِ اللَّاموجودةِ واللَّامعدومةِ، وفي العبارةِ الأخرى من المعدومةِ فقطْ على زعمِ صدرِ الشَّريعة، فذلكَ أمرٌ عَدَمِيٌّ، والأمرُ العدميُّ لا يحتاجُ إلى الخلقِ فليسَ بمخلوقٍ للهِ تعالَى، **وكأنما عندَه الأمورُ المعقولةُ غيرُ مخلوقةٍ، وعندَه ما خلقَ اللهُ تعالى إلا الأمورَ المحسوسةَ فقطْ**! وهو باطلٌ بإجماعِ الأمَّةِ»[2].

وهو يكرِّر القول بكون الأمور الاعتباريَّة من قبيل المعقولات، والمعقولات مخلوقة لله تعالى كالمحسوسات[3].

ودخول الأمر الاعتباريّ تحت الخلق بهذا المعنى ليس المراد منه خروج هذا الأمر من العدم إلى الوجود الخارجيّ، بل خروجه من العدم إلى الوجود الذهنيّ، فطالما أنَّه معنى معقول فله وجود من وجه ما، لا يلزم عليه ترتُّب أمر حقيقيّ خارجيّ، وعندها فخلق الله تعالى له يندرج مع خلقه تعالى لكلّ شيء[4].

ويؤيد ذلك عدة أمور منها:

---

(١) انظر: (ص/٣٣٩) .

(٢) انظر:(ص/٣٧٢) .

(٣) انظر: (ص/٣٣٧، ٣٧٨ و٣٨٢).

(٤) وقد استند بعض العلماء في تحقيق ذلك على قاعدة بطلان التَّسلسل حتى في الأمور الاعتباريَّة العقليَّة، فلا بدَّ أن تنتهي سلسلة الأمور الاعتباريَّة إلى ما يقطع التَّسلسل، إذ هو باطل حتَّى في هذه الأمور، لأنَّها وإن كانت اعتباريَّة إلا أنَّ آحادها موجودة في نفس الأمر، وأمَّا قولهم بجواز التَّسلسل في الأمور الاعتباريَّة فالمراد الأمور الاعتباريَّة الانتزاعيَّة، لا ما نتحدث عنه، ومثالها: الملازمة بين طلوع الشَّمس ووجود النَّهار، فلا يرد عليها أنَّها تستلزم ملازمة أخرى تؤدِّي إلى التَّسلسل، فهذا التَّسلسل بهذا الاعتبار غير مستحيل، وذلك أنَّ الملازمة هنا تتحقَّق بتوجُّه الذِّهن، فمتى ينقطع التَّسلسل تنقطع آحاد السِّلسلة. انظر: الكلنبوي، حاشية الكلنبوي على الجلال، (١/ ٨١- ٨٢).

أنَّ الشَّيء لغة بمعنى: ما يصحُّ الإخبار عنه، وهو شامل للأمور الاعتباريَّة والمعدومات والممتنعات مثل شموله للموجودات الخارجيَّة [(١)]. وإذا كان الشَّيء بمعنى ما يصحُّ الإخبار عنه لم يكن الخلق خاصاً بإيجاد الموجود الخارجيّ؛ لأنَّ الله تعالى خالق كل شيء، والشَّيء ليس مخصوصاً بالموجود الخارجيّ بل شامل للأمر الاعتباريّ، فيشمله الخلق.

وأيضاً فإنَّ خلق الله للأمر الاعتباريّ المعقول يندرج تحت عموم قهره تعالى لكلِّ شيء، وعودة الأمور كلِّها إليه، يدلُّ على ذلك أدوات العموم مثل: قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾[آل عمران: ١٥٤]وقوله: ﴿بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا﴾[الرعد: ٣١] وقوله تعالى:﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[النساء: ٧٨]ولفظ الكلّ من غير تعيين ما يضاف إليه تدخل فيه الأمور الاعتباريَّة أيضاً، كالإرادة الجزئيَّة عند الماتريديَّة، مع التَّأكيد على أنَّ دخول الأمر الاعتباريّ تحت قهر الله تعالى، ليس بمعنى الإيجاد من العدم، فالاعتبار العقليُّ لا وجود له في الخارج، بل بمعنى الانتهاء إلى اختيار الله تعالى وإرادته، يشير إليه قول الشَّيخ في (تحقيق الانتصار):« فهو الَّذي اعتبرَهَا وعيَّنَها بعلمِهِ تعالى وتقديرِه الأَزليّ»[(٢)].

إلا أنَّ الخلاف عندها سيعود لفظيَّاً مع متأخِّري الماتريديَّة، لأنَّهم لا يرون خروج شيء عن قضاء الله تعالى وقدره وعلمه وإرادته، ليبقى الجانب الأقوى في النِّقاش هو نفي أن يكون الاختيار أمراً اعتباريَّاً، لذا فإنَّ الشَّيخ يقول بعد كلامه السَّابق مباشرة:

---

(١) وأمَّا قول اللَّقاني في جوهرته: وعندنا الشَّيء هو الموجودُ وثابت في الخارج الموجود. (متن جوهرة التوحيد، ضمن مجموعة منظومات أمهات المتون، دار البيروتي/ دمشق، ط٢/ ٢٠٠٥م، (ص/ ٢٤)).

فليس مراده به أنَّ الشَّيء لا يطلق لغة على المعدوم، بل مراده به أنَّ المعدوم ليس له تقرُّر وثبوت في الخارج؛ لأنَّ الماهيَّات عند أهل السُّنَّة مجعولة، وقالت المعتزلة: إنَّ الماهيَّات غير مجعولة، فمن أجل ذلك قالوا: إنَّ المعدوم شيء بمعنى أنَّ له تقرُّراً وثبوتاً في الخارج، فليس خلافهم في ما يطلق عليه لفظ الشيء، بل خلافهم إنَّما هو في الماهيَّات: هل هي مجعولة أم لا؟ انظر: محمَّد كرماط، الأنجم الزَّاهرة، (ص/٥٣- ٥٤).

(٢) انظر: (ص/٣٣٩).

« ... على أنَّ الاختيارَ يوصَفُ بكونِه طاعةً أَو معصيةً وهو الإرادةُ الحادثةُ، وكونُه طاعةً أَو معصيةً صفةٌ اعتباريَّةٌ، فكيفَ تقومُ صفةٌ اعتباريَّةٌ بصفةٍ اعتباريَّةٍ...» [(١)].

فإذن: حديث الشَّيخ عن الأمور الاعتباريَّة يتناول وجهين:

الأوَّل: أنَّ الاختيار لا يمكن أن يكون أمراً اعتباريَّاً، والثَّاني: لو فرضنا جدلاً بكونه أمراً اعتباريَّاً فإنَّه لا يخرج عن قهر الله تعالى.

ومن الملاحظ أنَّ الوجه الأوَّل يلزم متأخِّري الماتريديّة أكثر من الوجه الثَّاني، لأنَّهم لا ينفون أن يدخل الأمر الاعتباريُّ تحت قضاء الله تعالى وقدره وإن كان من العبد، إلَّا أنَّهم يركِّزون على كونه أمراً اعتباريَّاً، فلا يشمله الخلق عندهم.

❖ **الوصف الثَّالث: كون الاختيار من باب القابلية في العبد**

يرى بعض الماتريديَّة أنَّ الاختيار لا يحتاج إلى الخلق؛ لأنَّه من باب القابليَّة[(٢)] في العبد، وهو ما نقله البياضيُّ في (إشارات المرام)[(٣)].

وقد ردَّ الشَّيخ على هذا القول بعدَّة ردود منها:

١. ما ردَّ به سابقاً على صدر الشَّريعة، وهو أنَّ القابليَّة أمر مشترك بين الأفعال فلا يمكن أن يكون مميِّزاً للفعل الاختياريِّ عن الاضطراريِّ، فالعبد في حال الجبر أيضاً يكون فيه قابليَّة ليكون مجبوراً، وليس ذلك مختصاً بالفعل الاختياريِّ.

---

(١) انظر: (ص/٣٤٠).

(٢) القابليَّة هي الاستعداد للقبول، كقبول العقل للعلوم، والأجسام للحركات، والأعراض للتَّجدُّد. انظر: محمَّد مرتضى الزَّبيدي: التَّكملة والذَّيل والصِّلة لما فات صاحب القاموس في اللُّغة، تحقيق: مصطفى حجازي – عبد السَّلام هارون، ط١٩٨٨/١م، (٢٤١/٦)، وانظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، الأنوار الإلهيَّة، (ص/١٢٩))، وفي المصطلح الفلسفيِّ: هي الانفعاليَّة، أوهي قوَّة تقبل الإحساسات. انظر: وهبة (مراد)، المعجم الفلسفي، (ص/ ٤٨٧).

(٣) انظر: (ص/ ٢٢٤- ٢٢٥).

٢. إنَّ الله تعالى الَّذي خلق العبد بالاتِّفاق، فكيف لا يكون خالقاً لقابليَّته لصدور الفعل عنه، ضمن خلقه لذلك العبد[(١)].

٣. هذه القابليَّة هي خصائص في الأشياء، «كقابليَّةِ شجرةِ الجوزِ مثلاً لإثمارِ الجوزِ لا التُّفَّاحِ، وقابليَّةِ شجرةِ التُّفاحِ لإثمارِ التُّفَّاحِ لا الخوخِ، ونحوَ ذلكَ، وكذلكَ قابليَّةُ حجرِ المغناطيسِ لجذبِ الحديدِ وبقيَّةِ الأَحجارِ، كذلكَ كلُّ حجرٍ فيهِ قابليةٌ لأمرٍ مخصوصٍ، وهيَ خواصٌّ في الأشياءِ، وليسَ ذلكَ بكسبٍ، ولا يسمَّى شيءٌ من ذلكَ اختياراً ولا قصدَاً، وإنَّما القصدُ والاختيارُ منَ العبدِ أَمرٌ وجوديٌّ يخلقُه اللهُ تعالى فيهِ بلا شبهةٍ»[(٢)].

وهكذا فإن اختيار العبد لأفعاله عند الشَّيخ هو أمر موجود، وليس حالاً، ولا أمراً اعتباريَّاً، ولا من باب القابليَّة في العبد.

وسننتقل إلى المسألة الثَّانية التي دار حولها نقاش الشَّيخ مع متأخري الماتريدية، وهي عموم خلقه تعالى لكل شيء.

ب- <u>المسألة الثَّانية: عموم آيات الخلق</u>

لقد استند الشَّيخ في مناقشته لمتأخِّري الماتريديَّة إلى أصل عقديّ متَّفق عليه عند أهل التَّوحيد قاطبة، وهو عموم خلقه تعالى لكل شيء[(٣)]، واختيار العبد شيء؛ لأنه

---

(١) انظر: (٣٨٢).

(٢) انظر: (ص/٣٥٤) .

(٣) وكون الخلق أخصُّ أفعال الألوهيَّة ولا يجوز أن يشاركه أحد به، له تعلُّق بمسألة ثار حولها الخلاف بين المتكلِّمين، وهي: ما هو الوصف الأخصُّ الَّذي ينفرد الله تعالى به ولا يجوز أن يشاركه به خلقه؟ ذهب الأشعريُّ إلى أنَّ أخصَّ وصف لله تعالى القدرة على الاختراع، فلا يشاركه فيها غيره أخذاً من قوله تعالى: ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ ﴾ [المؤمنون: ٩١] وذهب بعض أصحابه كالجوينيّ والغزاليّ إلى أنَّه ليس بالإمكان الإحاطة به، وآخرون منهم مال إلى نفيه، وذهب المعتزلة إلى أنَّ أخصَّ وصف لله تعالى إنَّما هو القدم انظر: حسن الشَّافعي، الآمدي وآراؤه الكلاميَّة، دار السَّلام/ القاهرة، ط١/ ١٩٦٨م، (ص/ ٢٠٣- ٢٠٤).

عرضٌ، فهو داخل في هذا العموم.

وعلَّة افتقار الأشياء في وجودها إلى الخالق **هي إمكانُها**، فكلُّ ما يدخل في الوجود جوهراً كان أو عرضاً فهو ممكن، فإذا كان العبد القائم بذاته لإمكانه يستفيد الوجود في شأنه من الخالق عزَّ شأنه، فأفعاله القائمة به أولى أن تستفيد الوجود من خالقه، وهذا معنى قوله تعالى:﴿ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ ﴾[محمد:٣٨] أي بذاته وصفاته عن جميع مصنوعاته، ﴿ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ ﴾[محمد:٣٨] أي المحتاجون بذواتكم وصفاتكم وأعمالكم وأحوالكم إلى الله، أي إلى إيجاده في الابتداء وإمداده في الأثناء قبل الانتهاء.

فالمراد من قوله تعالى " خالق كل شيء" أي خالق كلِّ شيء موجود، وكلُّ موجود سوى الله تعالى فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً، ولم يدخل في العموم الخالق تعالى وصفاته [(١)].

وممَّا هو معروف عند السَّلف أنَّ الله تعالى خالق كل شيء، بما فيه فعل العبد، ولم يكن هناك تفريق في هذه الأفعال بين جزء اختياري وغيره، أو بين إرادة كلية وجزئية، بل الله خالق فعل العبد مهما دقَّ هذا الفعل؛ لعموم خلقه تعالى لكلِّ شيء.

وفي ذلك يقول الإمام أبو حنيفة (النُّعمان بن ثابت، ت: ١٥٠هـ)، في (الوصيَّة): «نقرُّ بأنَّ العبد مع جميع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق، فلمَّا كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة»[(٢)].

---

(١) ولقد أغرب المعتزلة حيث صرفوا قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[الزمر: ٦٢] إلى صفة الله تعالى، حتَّى قالوا: إنَّ كلامه مخلوق، ولم يصرفوه إلى صفات الخلق، حتَّى قالوا: إنَّ أفعال العباد غير مخلوقة له. انظر: ابن أبي العز (محمد بن علاء الدِّين، ت: ٧٩٢هـ)، شرح العقيدة الطَّحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- عبد الله بن المحسن التُّركي، دار مؤسَّسة الرِّسالة/ بيروت، ط١٠/ ١٩٩٧م، (١/ ١٧٨)، والقاري، شرح الفقه الأكبر، (ص/١٥٥- ١٥٦).
(٢) (ص/٧٤).

فما الفرق بين قول السَّلف: أفعال العباد مخلوقة واتِّفاقهم على ذلك، وبين قول الشَّيخ وفاقاً لما اشتهر عن الأشعريِّ: إنَّ اختيار العبد مخلوق، ولماذا نخصِّص الاختيار من فعل العبد عموماً!

وفي ذلك يقول الشَّيخ: «لأنَّ العبد إذا كان يخلق اختياره الموجود، فهو قادر أن يخلق جميع أفعاله أيضاً»[(١)]، وعندها فلا فرق بين هذا القول وقول القدريَّة: إنَّ العبد يخلق أفعال نفسه.

لذا نجد إمام الحرمين في (الإرشاد) ينقل اتفاق «سلف الأمَّة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء، على أن الخالق المبدع ربُّ العالمين، لا خالق سواه ولا مخترع إلا هو»[(٢)].

ويعقِّب الشَّيخ عبد الغنيِّ -رحمه الله- على قول إمام الحرمين فيقول: «وهذا مذهبُ أهلِ الحقِّ، فالحوادثُ كلُّها حدثَتْ بقدرةِ اللهِ، ولا فرقَ بينَ ما تعلّقتْ قدرةُ العبادِ بهِ، وبينَ ما تفرَّدَ الربُّ تعالى بالاقتدارِ عليهِ»[(٣)].

وهو ما أكَّده الإمام الماتريديُّ -رحمه الله- عندما استدلَّ على كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، فهو يقول في جملة أدلَّته على كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى:

«القولُ بالمتعارفِ في الخلقِ أنْ لا خالقَ غيرُ اللهِ ولا ربَّ سواهُ، ولو جعلْنا حدثَ الأفعالِ وخروجَها من العدمِ إلى الوجودِ ثمَّ فناءَها بعدَ الوجودِ، ثمَّ خروجَها على تقديرٍ

(١) انظر: (ص/٣٨٧) .

(٢) (ص/١٨٧).

(٣) المطالب الوفيَّة: (ل ٧٣/ب)، وما يؤيّد ذلك: الدَّواني، شرح العقائد العضدية، (٢٥٠/١). وفي ذلك يقول الإمام الماتريدي: «فإذا لم يكن لله قدرة على ما لعبده فإذاً قدرته نحو قدرة كلّ منقوص، جلَّ الله عن صفة المخلوق، وبالله التوفيق» التَّوحيد، (ص/ ٢٣٢).

من أربابِها لجعلْنا لها وصفَ الخلقِ الَّذي بهِ صارَ الخلقُ خلقاً، وفي ذلكَ لزومُ القولِ بخالقٍ سواهُ...»[(١)].

وعليه فآيات الخلق يدخل في عمومها فعل العبد وكسبه واختياره، فهو مخلوق لله تعالى، وهو مذهب الأشاعرة كما سبق، في حين قدم متأخِّرو الماتريديَّة حلولاً تخرج اختيار العبد من هذا العموم إما لأنَّه لا يشمله، وإما لأنَّه من باب تخصيص العموم، ومن هذه الحلول: جعل الاختيار من قبيل الأحوال أو القابليَّة في العبد أو الأمور الاعتباريَّة عموماً كما سبق، فالله خالق كلِّ شيء، والشَّيء بمعنى الموجود عند أهل السُّنَّة، والأمر الاعتباريُّ والحال ليسا بموجودين، فجعل الوجود أثراً لقدرة العبد يصادم النُّصوص، بخلاف الأمر الاعتباريِّ والحال[(٢)].

بينما قدَّم ابن الهمام -رحمه الله- حلَّاً آخر، فلم يجعل اختيار العبد حالاً أو أمراً اعتباريَّاً كما فعل غيره من الماتريديَّة، بل الاختيار عنده موجود كما يحقِّقه الشَّيخ، إلا أنَّ ابن الهمام يرى تخصيص القصد المصمِّم أو الاختيار، من عموم آيات الخلق، والمخصِّص هو الدليل العقليُّ[(٣)].

فذهب إلى أنَّه يجب تخصيص عموم آيات الخلق: فالله تعالى خالق لكلِّ شيء إلا هذا الجزء الاختياريَّ، فإنَّه من العبد، والدَّليل العقليُّ الَّذي وجب به التَّخصيص: هو أنَّ التَّخصيص أدنى ما تتحقَّق به فائدة خلق القدرة ويتوجَّه به حسن التَّكليف[(٤)].

ولعلَّ الَّذي ألجأه إلى هذا ظنُّ عدم النَّجاة من الجبر إلَّا به، وأنَّ الكسب لا يفهم منه لغة إلا التَّحصيل، ولا معنى لتحصيل الفعل المعدوم سوى إيجاده[(٥)].

---

(١) التَّوحيد، (ص/ ٢٣٠).

(٢) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤٣٢).

(٣) انظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير، (٢/ ١٥٨- ١٥٩).

(٤) انظر: المصدر السابق، (٢/ ١٥٨- ١٥٩).

(٥) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤٢٠).

والشَّيخ ينتقد هذا الرأي انتقاداً شديد اللَّهجة، لذلك نجده يقول عند مناقشته لابن الهمام -رحمه الله-: «والبليَّةُ الكبرى والرَّزيَّةُ العظمى قولُه: **وجبَ تخصيصُ خلقِ القصدِ من عمومِ الخلقِ بالعقلِ**[(١)]؛ يعنِي من عمومِ قولِه تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[الزمر: ٦٢]فيا ليتَ شعري مَن أوجبَ هذا التَّخصيصَ أهو الشَّرعُ؟ أم العقلُ كما هو مذهبُ أهلِ الضَّلالِ؟!»[(٢)].

في حين نجد أنَّ إمام الماتريديَّة أبا منصور -رحمه الله- يؤكِّد على العموم في قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[الزمر: ٦٢]فيقول: «فيجب استعمال العموم بقوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[(٣)].

بل ويرفض أن تخصَّص هذه الآية لعدة أسباب منها[(٤)]:

١. لأنَّها جاءت بحقِّ الامتداح، فإذا ثبت ذلك كان في خروج شيء من الكائنات امتداح بغير الَّذي له، أو بما يشاركه فيه كل ضعيف.
٢. في إخراج البعض مساواة غيره في أنَّه صانع كلِّ شيء.
٣. لو جاز خروج شيء من أن يكون له خالقاً، لجاز مثله عن المُلك والرُّبوبيَّة ونحو ذلك من أسماء الامتداح، فبطل أن يكون له مدح بشيء، لما في كلِّ شيء شركاء له في حقيقة معناه.

وهكذا فإنَّ الإمام الماتريديَّ عندما ذكر آيات الخلق فإنَّه لم يستثن من عمومها شيئاً لا جزءاً اختياريَّاً ولا خليَّة اختياريَّة ولا ذرَّة اختياريَّة ولا أدنى من ذلك.

---

(١) انظر: أميربادشاه: تيسير التحرير، (١٥٨/٢).

(٢) انظر: (ص/ ٣٨٦).

(٣) الماتريدي، التَّوحيد، (ص/ ٢٣٤).

(٤) انظر: الماتريدي، التَّوحيد، (ص/ ٢٤٤)، وتأويلات أهل السُّنَّة، تحقيق: فاطمة الخيمي، مؤسَّسة الرِّسالة، د(ط.ت)، (٣٢٠/٤).

وهو ما أكَّد عليه الشَّيخ في أكثر من موضع، بل إنَّه يجعل خروج اختيار العبد عن خلق الله تعالى من باب الشِّرك الخفيِّ والمنازعة مع الخالق، فيقول: «فإن كانَ لا يتَّجهُ حسنُ التَّكليف إلا بهذا الشِّركِ والمنازعةِ مع اللهِ تعالى في خلقِهِ، لا كان حسنُ هذا التَّكليف!»[(١)].

كما أن من المؤيِّدات الَّتي اعتمد عيها بعض متأخِّري الماتريديَّة لفكرة عدم افتقار اختيار العبد لخلق الله تعالى، أنَّ التَّرجيح بلا مرجِّح جائز في الأمور العدميَّة الاعتباريَّة، فلمَّا كان اختيار العبد أمراً اعتباريَّاً فيجوز أن يرجَّح بلا احتياجه إلى مرجِّح الخلق من الله تعالى؛ لأنَّه أصلاً أمر اعتباريٌّ. يقول صدر الشَّريعة في بيان الرُّجحان الباطل بلا مرجِّح: «فالرُّجحان هو الوجود فقط لا أن يصير راجحاً قبل الوجود»[(٢)]، ويردُّ الشَّيخ على ذلك: بأنَّ الرجحان بلا مرجِّح باطل حتى في الأمور العدميَّة، فإنَّها بحاجة إلى معتبر لها.[(٣)] فالله تعالى هو المؤثِّر الحقيقيُّ، وبالتَّالي فهو خالق اختيار العبد وكسبه.

وخلاصة نقاش الشَّيخ أنه يوصِلنا إلى خلق الاختيار عبر خطوتين:

الأولى: أنَّ اختيار العبد عرض موجود، والثَّانية: أنَّ الاختيار مخلوق؛ لعموم الخلق لكلِّ شيء.

---

(١) انظر: (ص/٣٨٨) .

(٢) صدر الشَّريعة: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٨)، ويوضِّح بعض الماتريديَّة الفرق بين الرُّجحان بلا مرجح والتَّرجيح بلا مرجِّح، بأنَّ الرُّجحان بلا مرجِّح باطل، ووجه بطلانه هو أنَّه: لو وقع أحد طرفي الممكن بلا مرجِّح فإمَّا أن يترجَّح ذلك الطَّرف على الطَّرف الآخر أو لا، ولا سبيل إلى شيء من ذلك؛ أمَّا الثَّاني فظاهر؛ لأنَّه ما لم يترجَّح لم يقع، وإذ الوقوع يوجب الرُّجحان، وكذا الأوَّل فإنَّه إن ترجَّح فإمَّا أن زاد على ذاك الطَّرف شيء أو لا، فإن لم يزد لم يتحقَّق الرُّجحان أيضاً، لأنَّه غير زائد، وإن زاد يعود الكلام في ثبوت ذلك الزَّائد وتسلسل، وهذا كلُّه في التَّرجُّح – أو الرجحان – بلا مرجح، أما التَّرجيح بلا مرجح فيمتنع في الموجب دون المختار، لأنَّ نسبة الموجب إلى جميع المتساويات واحدة، فأمَّا المختار فجاز أن يرجِّح أحد الطَّرفين من غير مرجِّح يختصُّ به: كالهارب إذا وصل إلى طريقين متماثلين، والجائع إذا وجد رغيفين متساويين، فإنَّه يختار أحدهما ضرورة. (انظر: السَّمرقندي: الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/ ١٥٤- ١٥٥).

(٣) انظر: (ص/٣٤٢).

فهو لم يرض بقول من زعم أنَّ الاختيار أمر عدميٌّ، أو أنَّه اعتبار عقليٌّ، أو حال لا موجود ولا معدوم؛ لأنَّه لا يُتصوَّر حينها أن يكون هذا الاختيار مناطاً للتَّكليف، بل هو موجود، لذا فقد رفض الشَّيخ كل وصفٍ لاختيار العبد يخرجه عن معنى الوجود؛ لأنَّه لا معنى عندها لكون العبد مختاراً إن كان اختياره غير موجود، وفي الوقت ذاته: أكَّد على أنَّ هذا الاختيار مخلوقٌ لله تعالى؛ كي لا يخرج من عموم خلقه سبحانه لكل شيء.

يقول الشَّيخ: «والاختيارُ هو مناطُ التَّكليف شرعاً أمراً ونهياً، وهو الحجةُ على المكلَّفينَ؛ فهو موجودٌ لا معدومٌ.»[1]

وهكذا فبعد مناقشته السَّابقة لمتأخِّري الماتريديَّة فإنَّنا نصل إلى الرَّأي الَّذي رجَّحه الشَّيخ، والَّذي رأى أنَّه يمثل مذهب السَّلف في المسألة، وهو ما سيتبين فيما يأتي:

(١) انظر: (ص/٢٨١).

ثانياً: التَّرجيح بين الآراء

إنَّ المسألة الأساسيَّة الَّتي تتناولها الرِّسالة هي مسألة الكسب أو الاختيار، وقد رجَّح الشَّيخ فيها وصراحةً مذهب الإمام الأشعريِّ في الكسب؛ بل دافع عنه وجعله الممثِّل لمذهب الإمام الماتريديِّ ومذهب السَّلف أيضاً[(١)]، في الوقت الَّذي انتقده فيه المعتزلة وغيرهم، وجعلوه إمَّا جبراً أو فكرة لا معنى لها[(٢)]، وفي ترجيح الكسب الأشعريِّ يقول الشَّيخ:

«فإنِّي شرحتُ كتابَ (الطَّريقةِ المحمَّديةِ) للعلَّامةِ البركليِّ الرُّوميِّ -رحمَهُ اللهُ تعالَى- ومشيتُ في شرحِي لهُ على مذهبِ الشَّيخ الأشعريّ -رحمه الله- في مسألةِ خلقِ الجزءِ الاختياريِّ؛ لما رأيتُه موافقاً لمذهبِ الماتريديّ -رحمه الله- في خصوصِ هذهِ المسألةِ، ولا خلافَ بينهمَا فيها...»[(٣)].

---

(١) في حين نجده في (الكوكب السَّاري) يعرض رأي الأشاعرة كباقي الفرق الكلاميَّة، إلا أنَّه يشير إلى اعتبار الشَّيخ (محي الدِّين بن عربي) له في (الفتوحات المكيَّة). انظر: (ص/ ١٥).

(٢) يقول ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم، ت: ٧٢٨هـ): « لكن هذا الكسب يقول أكثرُ النَّاس: إنَّه لا يعقل فرقٌ بين الفعل الذي نفاه، والكسب الذي أثبته، وقالوا: عجائب الكلام ثلاثة: طفرة النَّظَّام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري، وأنشدوا عجائب الكلام:

ممّا يُقال ولا حقيقة عنده... معقولة تدنو إلى الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال عنـــــد البهشمي وطفرة النَّظَّام» النُّبوَّات، تحقيق: عبد العزيز الطويان، أضواء السَّلف/ الرِّياض، ط١/ ٢٠٠٠م، (١/ ٥٨١). وذكر مثله في الصَّفديَّة، تحقيق: محمَّد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية/ مصر، ط٢/ ١٤٠٦هـ، (١/ ١٥١)، ويقول تلميذه ابن القيم أيضاً: «فلم يثبت هؤلاء من الكسب أمراً معقولاً ولهذا يقال محالات الكلام ثلاثة: كسب الأشعري وأحوال أبي هاشم وطفرة النَّظَّام» شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتَّعليل، دار المعرفة/ بيروت، ط/ ١٩٧٨م،(١/ ٥٠)، في حين يقول الدُّكتور علي سامي النَّشَّار: «ويختلف السَّلف والأشاعرة مع جهم في نفي الصِّفات، إنَّهم مثبتة يثبتون الصِّفات القديمة لله، ويختلفون معه في مسألة الجبر، إنَّهم يوفِّقون في مذهب متماسك الأجزاء بين الجبر والاختيار، فيضعون مذهب الكسب، يحلُّون به المشكلة العتيدة. » نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف/ القاهرة، ط٩/ (د.ت)، (١/ ٣٧٢).

(٣) انظر: (ص/٣٩٦).

بل إنَّ الشَّيخ يرى أنَّ مذهب الإمام الأشعريِّ هو الَّذي يجب أن يقرَّر في عقائد العامَّة فيقول:

«...فالمشهورُ منْ قول الأشعريِّ هوَ الَّذي يجبُ أنْ يقرَّرَ للعامَّةِ، تعريفاً لهُم بمَا هوَ الأمرُ عليهِ بالنِّسبةِ إلى شعورِهِم بأنفسِهم خصوصَاً»[(١)].

ولعلَّ الشَّيخ صرَّح باختياره للكسب الأشعريِّ ولم يصرِّح بالكسب الماتريديِّ، مع أنَّه يرى أن الكسبين واحد، لأنَّ الإمام الأشعريَّ (رحمه الله) فصَّل في مسألة الكسب تفصيلات لا نجدها عند الإمام الماتريديِّ (رحمه الله).

إلا أنَّ المتتبِّع لكلام الشَّيخ في كتبه الأخرى يجد أنَّ ما قرَّره في (تحقيق الانتصار) هو مزج بين مذهب الأشاعرة والماتريديَّة، وقد ظهرت براعة الشَّيخ في الجمع بين المذهبين وجعلهما مذهباً واحداً من حيث النَّتيجة كما بدا في (تحقيق الانتصار)، فهو يتبنَّى رأي الأشاعرة بأنَّ العبد مجبور في اختياره، لكنَّه يخلِّص هذا الرأي من شائبة الإكراه على الفعل، وذلك بتوظيف رأي الماتريديَّة في المسألة، فقولنا: العبد مجبور في اختياره _وهو ما صرَّح به الأشاعرة- يعني أنَّ الله تعالى خلق له هذا الجزء الاختياريَّ كما خلق فيه الكثير من القوى الباطنة والظَّاهرة المودعة فيه- وهو مذهب الماتريديَّة كما عرضه الشَّيخ[(٢)]؛ لذا نجده يورد نصوصاً تمزج بين الرَّأيين، فيقول مثلاً:

«وقولُ الأشعريِّ: نحنُ مختارُون في أَفعالِنا، تصريحٌ منهُ بالاختيارِ، فأيُّ جبرٍ في أَفعالِنا معَ وجودِ الاختيارِ فيهَا! وقولُه: مضطرُّونَ في اختيارِنا، معلومٌ هذَا عندَ العقلاءِ الموحِّدينَ؛ لأنَّ الاختيارَ خلقَهُ اللهُ تعالى فينَا من غيرِ اختيارٍ لنَا فيهِ...»[(٣)].

ثم يقول في مكانٍ آخر:

(١) تحريك سلسلة الوداد، (ص/٩١).

(٢) انظر: الكوكب السَّاري، (ص/ ١٥- ١٦).

(٣) انظر: (ص/ ٣٥٧).

«... وُجدَ من العبدِ ذلكَ الصَّرفُ، ووجدَ منهُ ذلكَ الفعلُ الخيرُ أَو الشَّرّ، فكان منسوبَاً ذلكَ الفعلُ إلى العبدِ بإرادةِ العبدِ واختيارِهِ وصرفِهِ المذكورِ، المنسوبِ ذلكَ إلى العبدِ، كمَا أنَّ اللهَ تعالى خلقَ يدَ العبدِ ورجلَهُ وبقيَّةَ أعضائِه منسوبةً إلى العبدِ؛ ولهذا يُسمَّى ذلكَ بالجزءِ الاختياريّ، أي هو جزء من أجزاءِ العبدِ، اختياريٌّ؛ أي منسوبٌ إلى الاختيارِ»[(١)].

فنحن نراه كيف ربط بين كون العبد مضطرَّاً في اختياره كما هو مذهب الأشعريّ، وبين كون هذا الاختيار من أصل خلقته كما هو مذهب الماتريديّ، وهو معنى الاضطرار في الاختيار.

وهو ما يؤكِّده في بقية مؤلَّفاته: فها هو يقول في (تحريك سلسلة الوداد): «فلا بدَّ من قدرةٍ تكونُ للعبدِ وإرادةٍ فيه هما عرَضان حادثان يسمَّيان جزءاً اختياريَّاً؛ لأنَّهما من أصل صورته الإنسانيَّةِ، ومن تمامِ خِلقتهِ، كيدهِ ورِجلهِ، لكنَّهما باطنان، واليد والرِّجلُ ظاهران...»[(٢)].

كما يطبِّق المبدأ ذاته على قدرة العبد فيقول في (المطالب الوفيَّة): «... فتكونُ قدرةُ الإنسانِ المخلوقةُ فيهِ بمنزلةِ يدهِ المخلوقةِ لهُ، بحيثُ لا تأثيرَ لها في شيءٍ مطلقاً، غيرُ مجرَّدِ قَبولِ صحةِ النِّسبةِ... »[(٣)].

وبذلك يتحقَّق عند الشَّيخ الوسط الَّذي أشار إليه في (تحقيق الانتصار): بأنَّه **لا جبر ولا تفويض**، فالعبد مجبور من جهة خلق الاختيار فيه، لا على معنى كونه مكرهاً؛ بل على معنى خلق ملكة الاختيار فيه، ومن ثمَّ فهو مختار مادام قد خلق فيه الاختيار، كما أنَّه سميع مادام قد خلق فيه السَّمع، وبصير مادام قد خلق فيه البصر، أمَّا ما وراء ذلك من كيفيَّة خلق هذا الجزء الاختياريّ، وكيفيَّة عمله فلم نُكلَّف بتتبُّع جزئيَّاته،

(١) انظر: (ص/ ٣٥٩).

(٢) (ص/٩٢- ٩٣).

(٣) (ل ٧٣/أ).

وكأنَّ الباري جلَّ وعلا، أعطى العبد آلة وركَّبها وفق نظام معين، وهذا النِّظام لم يُطلع العبدَ على تفاصيله، لكنَّه منحه آلة الاختيار فهو بها مختار، فإذا شغل العبد نفسه بتفاصيل هذا النِّظام، غافلاً عن الهدف الأوَّل من منحه إيَّاه وهو جَعْلُه مختاراً، فقد رام تضييع العمر بما قد يُكشفُ له، وقد لا يكشف. والله أعلم.

ومن الملفت أنَّ الشَّيخ يرجِّح مذهب الأشعريِّ في الكسب صراحة كما في (تحقيق الانتصار)، أو استنتاجاً كما في (الكوكب السَّاري)، ويجعله أيضاً الممثلَ لرأي الماتريديِّ، بل يجعله في رسالته: (تحريك سلسلة الوداد) مذهب الصُّوفيَّة أيضاً، ويؤكِّد على ذلك في رسالته السَّالفة، ثم يقول:

«... والحاصلُ أنَّا لو استقصَينا لكم نُقولَ علماءِ الظَّاهرِ والباطنِ في أنَّ التَّأثير لقدرةِ اللهِ تعالى وحدَها، عندَ قدرةِ العبادِ لا بها، وعندَ الأسبابِ لا بها، لخرجْنا عنِ المقصودِ في الاختصارِ، ولا يخفاكُم ذلكَ منْ عباراتِ كتبِ أهلِ السُّنَّة والجماعةِ متكلمينَ وصوفيَّةً»[(١)].

كما ينوِّه الشَّيخ في مكان آخر إلى اختلاف فهم المسألة عموماً بين العقلاء وأهل الأذواق، فيقول: «ومشاربُ العقلاءِ ليستْ كمشاربِ أهلِ الأذواقِ ... وقدْ وجدْنا كُمَّلَ العارفينَ يقرِّرونَ ذلكَ في كتبِهم في علمِ الحقائقِ»[(٢)].

ويبقى نقطة لا بدَّ من ذكرها في الرَّأي الَّذي رجَّحه الشَّيخ، وهي أساسُ الحلِّ عنده في هذه المسألة، فهو يرى أنَّ مسألة اختيار العبد سرٌّ من أسرار الغيب[(٣)]؛ لذا فإنَّه يشير إلى الحلِّ ولا يعطيه، فيقول:

---

(١) انظر: تحريك سلسلة الوداد، (ص/٨٠).

(٢) تحريك سلسلة الوداد، (ص/٩١).

(٣) كما روي أنَّ رجلاً سأل سيدَنا علياً (كرم الله وجهه) فقال: أخبرنا عن القدر، فقال بحر عميق فلا تلجه، قال يا أمير المؤمنين: أخبرنا عن القدر، قال بيت مظلم فلا تدخله، قال يا أمير المؤمنين: أخبرنا عن القدر، قال: سرُّ الله فلا تتكلَّفه، قال يا أمير المؤمنين أخبرنا عن القدر، قال: أمَّا إذا أبيت فإنَّه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض. انظر: ابن عساكر (علي بن الحسن، ت: ٥٧١هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو العمروي، دار الفكر/ بيروت، ط١٩٩٥م، (٥١/ ١٨٢)، والمتقي الهندي، كنز العمَّال، رقم: ١٥٦٧، (١/ ٣٤٩).

«وأمَّا الَّذي عندَنا في تقريرِ هذهِ المسألةِ **وبيان سرِّها على وجهِ الإشارةِ**؛ إذْ حقيقةُ معرفتِها متوقِّفةٌ على **الكشفِ** وانفتاحِ بابِ الغيبِ الملكوتيِّ للقلبِ الإنسانيِّ، حتى يدريَ العبدُ كيفَ خلقَه اللهُ تعالَى، ويعرفَ كيفَ خلقَ اللهُ تعالَى السَّماواتِ والأرضَ .... فمنْ أشهدَهُ اللهُ تعالَى خلقَ نفسِه وعرفَ نفسَهُ كيفَ خُلقتْ عرفَ كيفَ خلقَ كلَّ شيءٍ...»[(١)].

وتبدو ملامح تصوُّف الشَّيخ جلية عندما يبين طريق التَّحقُّق بما سبق، إذ يرى أنَّ معرفة ذلك لا يفتح للقلب بكثرة القراءة والمطالعة، بل طريقه التَّقوى والإخلاص؛ لذا يقول:

«وهذا علمٌ طريقُهُ التَّقوى والصِّدقُ والإخلاصُ، لا القراءةُ والتَّفهُّمُ منَ المشايخِ، ولكنَّ حظَّ العقلاءِ منْ ذلكَ ما نشيرُ إليه إن شاءَ اللهُ تعالَى» [(٢)].

وما دام الحلُّ هو الكشف، فلن يُنال هذا بمطالعة الكتب، بل ينال بملازمة أهل السُّلوك والتَّربية، وهو ما أكَّده الشَّيخ وجعله ختام كتابه (الكوكب السَّاري) فيقول:

« ولا طريقَ للتَّحقيقِ لمعرفةِ ما قلناهُ إلا بملازمةِ الشُّيوخِ الصَّادقينَ، أهلِ القلبِ النُّورانيِّ والسِّرِّ الرَّبَّانيِّ، والثَّباتِ في صحبةِ أربابِ العلمِ الإلهيِّ الذَّوقيِّ الوجدانيِّ، والصِّدقِ في خدمتِهم، بدوامِ اعتقادِهم معَ التَّسليمِ لأحوالِهم وأقوالِهم... وإن لمْ يحصلْ على شيءٍ منَ العلومِ الذَّوقيَّةِ والأحوالِ الكشفيَّةِ، فإنَّ صحبةَ وليِّ اللهِ تعالَى إذا ظفرَ عبدٌ منَ العبادِ ولو في اعتقادِه هوَ، أنَّ هذا الَّذي صحبَه وليٌّ، ودوامَ محبَّته وخدمتَه بالصِّدقِ،

(١) انظر: الكوكب السَّاري، (ص/١٨)، لذا يرى البعض أنَّ هذا المعنى انكشف للإمام الأشعريِّ «إمَّا من وراء حجب القوَّة الفكرية، أو اقتبسه من الشَّوكة النَّبويَّة بملازمة الكتاب والسُّنَّة». الدَّواني، كما ينقله عنه المرجاني في حاشيته على شرح العقائد العضديَّة، (١/ ٢٥٧-٢٥٨).

(٢) انظر: الكوكب السَّاري، (ص/١٩).

من أعظمِ القرباتِ عندَ اللهِ تعالَى، ومن كذبَ فعليهِ كذبُه، واللهُ يعلمُ المفسدَ منَ المصلحِ، وإنَّما الأعمالُ بالنِّيَّاتِ وإنَّما لكلِّ امريءٍ ما نوَى. واللهُ أعلمُ وأحكمُ» [1].

وهكذا فقد رجَّح الشَّيخ مذهب الإمام الأشعريِّ في المسألة، مع بيان أنَّ أساس حلِّ المسألة هو في الكشف الَّذي قد يناله العبد بالتَّقوى والصِّدق، وأن لا سبيل إلى ذلك إلَّا بصحبة أهل التَّربية والسُّلوك.

وترجيحه لمذهب الإمام الأشعريِّ يقودنا إلى النُّقطة الثَّالثة: وهي اتِّفاق هذا الَّذي رجَّحه مع مذهب الإمام الماتريديِّ والسَّلف في المسألة، وهو ما سيتبيَّن عند الحديث عن توفيقه بين الآراء.

(١) انظر: الكوكب السَّاري، (ص/٢٣).

ثالثاً: التَّوفيق بين الآراء.

إنَّ التَّوفيق بين الآراء المختلفة هو ديدن الشَّيخ في كثير من مؤلَّفاته، فمرة نراه يبغي التَّوفيق بين الأشعريِّ والماتريديِّ كما في هذه الرِّسالة، ومرَّة بين الأشعريِّ والحنبليِّ كما في كتاب: (التَّوفيق الجليِّ بين الأشعريِّ والحنبليِّ)[1] في مسألة كلام الله تعالى، ومرَّة بين أئمَّة المذهب الحنفيِّ كما في كتاب: (الجواب الشَّريف للحضرة الشَّريفة في أنَّ مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة)[2].

وليس هذا المنهج لمجرَّد التَّوفيق بين الأقوال المختلفة، بل إنَّه يعتمد في ذلك على أدَّلة تدعم رأيه.

وقد ذكرت في المطلب السَّابق المسائل الَّتي ناقشها الشَّيخ مع متأخِّري الماتريديَّة، فإذا عدنا إلى المسألة الَّتي يعالجها في هذا الكتاب، فإنَّنا نصل إلى النَّتيجة الَّتي انتهى إليها وهي:

التَّوفيق بين الأشاعرة والماتريديَّة والسَّلف في مسألة اختيار العبد لأفعاله، وتحقيق هذا الاتِّفاق هو الهدف الأوَّل من (تحقيق الانتصار)، كما يظهر من عنوانه.

ولنا وقفة مع هذا العنوان، فقوله: (تحقيق الانتصار): يعني أنَّ الآراء قد اختلفت حول اتِّفاق أو اختلاف الأشعريِّ والماتريديِّ في خلق الاختيار، وإلَّا فلا انتصار إن لم يكن هناك آراء مختلفة، وإنَّ الباحث في معنى الكسب والاختيار عند الإمامين الأشعريِّ والماتريديِّ يجد أنَّ هناك من قرَّر بوجود الاختلاف بينهما في ذلك[3]، فأراد الشَّيخ أن يحقِّق الانتصار بالتَّوفيق بينهما في المسألة.

---

(١) ف.مكتبة: (برقم٦٨٨١).

(٢) مخطوطة في مكتبة الأسد الوطنية (برقم: ٤٠٠٩)، انظر: الحافظ (محمَّد مطيع)، فهرس مخطوطات دار الكتب الظَّاهرية، مطبعة الحجاز/ دمشق، ط١٩٨٠م، (١ / ٢٦١).

(٣) وقد أفرد بعضهم رسالة في بيان الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري فقال في مقدمة كتابه: «ورأيت تآليف متعدِّدة في المسألة فما وجدت أحداً حام حول تحقيقها، مع أنَّ عدم الفرق بين القدرتين والكسبين يقتضي كون المذهبين واحداً، ومغايرتهما في هذه المسألة أظهر من أن تنكر، وأشهر من أن تستر» انظر: خالد النَّقشبندي، =

كما أنَّ تخصيصه الاتِّفاق بين الأشعريِّ والماتريديِّ (رحمهما الله) في عنوان رسالته قد يوهم أن الاتِّفاق -برأي الشَّيخ- هو بينهما فقط لا بين أتباعهما، وخاصَّة أنَّه يناقش قول متأخِّري الماتريديّة الَّذي يخالف قول الإمام الأشعريِّ ويردُّه، إلَّا أنَّنا نجده في (تحقيق الانتصار) ينقل الاتِّفاق أيضاً بين الفرقتين عموماً، لا بين الإمامين فقط.

فكما يورد الاتِّفاق بين الإمامين بقوله:

«وبمقتضى ذلكَ يصِحُّ أن يقالَ: للعبدِ أفعالٌ اختياريَّةٌ إجماعاً من أهلِ السُّنَّة والجماعةِ، من غيرِ فرقٍ بين **الأشعريِّ والماتريديِّ**»[(١)]

فإنَّه يورد في مواضع أخرى الاتِّفاق بين الأشاعرة والماتريديَّة عموماً فيقول مثلاً:

«وأمَّا **الماتريديَّة** فإنَّهم معَ الأشعريِّ في عدمِ تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ»[(٢)]

ويقول:

«... لأنَّ **الأشعريّةَ والماتريديَّةَ** لا خلافَ بينهم في هذهِ المسألةِ ومذهبُهم واحدٌ؛ فإنَّهم همْ أهلُ السُّنَّة، وإنما خالفهُم الجبريَّة المحضةُ والقدريَّةُ مجوسُ هذهِ الأمَّةِ»[(٣)].

كما يذكر الحاصل في أواخر (تحقيق الانتصار) فيقول:

«والحاصلُ من هذا الكلامِ المتقدِّمِ جميعِه: أنَّ الحقَّ واحدٌ في هذهِ المسألةِ، وهو مذهبُ أهلِ السُّنَّة والجماعةِ، وهمُ **الأشاعرةُ والماتريديَّة**، والمخالفونَ في هذهِ المسألةِ من

العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري، (ص/ ٤١٨)، في حين يجعل البعض الخلاف بينهما في هذه المسألة من باب الخلاف اللفظي. انظر: أستاذنا الدكتور: محمَّد سعيد رمضان البوطي، الإنسان مسيَّر أم مخيَّر، دار الفكر/ دمشق، د(ط.ت)، (ص/٥٦).

(١) انظر: (ص/٢٩٦).

(٢) انظر: (ص/٢٩٥).

(٣) انظر: (ص/٣١٢).

المتأخِّرينَ اختلفتْ أقوالُهم في تقريرِها على حسبِ مرادِهِم»[١]

وفي الوقت الَّذي يصرِّح فيه الشَّيخ في (تحقيق الانتصار) بالاتِّفاق بين الأشعريِّ والماتريديِّ، في هذه الجزئيَّة، فإنَّنا نستنتج ذلك من عرضه لمذهب الأشاعرة والماتريديَّة في المسألة في كتبه الأخرى.

وقد سبق عرضه لرأي الماتريديَّة في هذه المسألة، ووِفق ذلك العرض فإنَّ مذهب الماتريديَّة لا يختلف عن مذهب الأشاعرة إلَّا من حيث الصِّياغة، أمَّا من حيث النَّتيجة فالمؤدَّى واحد؛ فقوله في تحقيق مذهب الأشاعرة: «...خلقَ اللهُ اختياراً جزئيَّاً لتلك الأفعالِ يجبرُ اللهُ تعالى العبدَ في خلقِ ذلكَ الاختيارِ لهُ، فالعبدُ مختارٌ في أفعالِه مجبورٌ في اختيارِه... »[٢]، لا يختلف عن مذهب الماتريديَّة، فهو يقول في بيان مذهبهم: «... خلقَ لهُم من جملةِ قواهُم الباطنةِ قوةً اختياريةً عقليَّةً، مثلَما خلقَ فيهِم قوةً خياليَّةً يتخيَّلونَ بها المعاني في مقدَّمِ الدِّماغِ ... »[٣]، ففي كلا المذهبين فإنَّ الجزء الاختياريَّ للعبدِ مخلوق لله تعالى، سواء تمَّ التَّصريح بأنَّ العبد مجبور في خلق هذا الجزء فيه كما هو الحال عند الأشاعرة، أم لم يصرَّح بمصطلح الجبر كما عند الماتريديَّة[٤].

فلا يمكننا إذن أن نفسِّر الاتِّفاق الَّذي نقله الشَّيخ بين الأشاعرة والماتريديَّة إلَّا أن يكون قد جعل مذهب متأخِّري الماتريديَّة لا يمثِّل مذهب الماتريديَّة عموماً، وهو ما حاول أن يحقِّقه لا سيَّما عند مناقشته لكلام صدر الشَّريعة -رحمه الله-، وهو ما يفسر لنا أيضاً

(١) انظر: (ص/٣٧١) .
(٢) انظر: الكوكب السَّاري، (ص/١٤).
(٣) انظر: الكوكب السَّاري، (ص/ ١٧- ١٨)
(٤) انظر مصطلح الجبر: (ص/ ١٢٦).

كلام الشَّيخ خالد النقشبندي[1]، الذي وصل إلى نتيجة معاكسة لما قرره الشَّيخ، وهي أنَّ هناك فرقاً بين كسبي الأشعري، والماتريدي.

وإنَّنا إذا حلَّلنا نقاط الاختلاف التي توصَّل إليها الشَّيخ خالد فإنَّنا نستنتج أنه يجعل رأي متأخِّري الماتريدية هو الممثِّل للمذهب الماتريدي، وبالتَّالي فقد اختلف الكسبان الأشعري والماتريدي برأيه، في حين لا يجعل الشَّيخ قول متأخري الماتريدية ممثِّلاً للمذهب الماتريدي، وبالتالي فلا فرق بين الكسبين عنده.

يظهر لنا هذا جلياً عند عرض أهم نقاط الاختلاف بين الكسبين الأشعري والماتريدي في رأي الشَّيخ خالد النقشبندي، وهي[2]:

١. الكسب أثر القدرة المؤثرة في وصف الفعل فقط عند الماتريدية، ومقارنة غير المؤثرة بالفعل في شيء من الفعل والوصف مع الإرادة عند الأشعري.
٢. متعلق القدرة الوصف فقط عند الماتريدية، والفعل ووصفه عند الأشعري.
٣. يمتنع تعلق القدرة بلا تأثير عند الماتريدية، ويجوز عند الأشعري.
٤. القدرة الحادثة مؤثرة بالفعل عند الماتريدية، وغير مؤثرة عند الأشعري.
٥. صرف الإرادة التي هي العزم المصمم أثر لقدرة العبد، ناشيء عنه باختيار عند الماتريدية، ومقتضى ذات الإرادة عند الأشعري.

---

(١) خالد بن أحمد، (١١٩٠ -١٢٤٢ هـ) أبو البهاء، ضياء الدين النقشبندي المجددي، أحد كبار الصُّوفية في عصره، ولد في قصبة قره طاغ (من بلاد شهرزور)، وهاجر إلى بغداد كما رحل إلى الشَّام وتوفي في دمشق بالطاعون. من كتبه (شرح مقامات الحريري)، و (شرح العقائد العضدية) ورسالة في إثبات مسألة الإرادة الجزئية واسمها (العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري) و(جلاء الأكدار) وغيرها. انظر: الزّركلي، الأعلام، (٢/ ٢٩٤).

(٢) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤٤٥- ٤٤٦).

٦. الإرادة الجزئية غير موجودة عند الماتريدية، بخلاف الإرادة الكلية، ولا فرق بينهما عند الأشعري.

٧. يخلق الله تعالى أصل الفعل فقط، وأما الوصف فصادر بتأثير القدرة بواسطة العزم المصمم عند الماتريديَّة، أما عند الأشعريّ فيخلق أصل الفعل ووصفه.

وإنَّنا إذا تأمَّلنا النّقاط السَّابقة سنجد أنها ممثِّلة لرأي متأخِّري الماتريديَّة، وهو ما صرَّح به الشَّيخ خالد النَّقشبندي نفسه عندما قال: "نسبة القول المقابل لقول الأشعري إلى الماتريديَّة لا الماتريدي غالباً، لأنَّ هذه التَّدقيقات إنما صدرت من متأخِّري أصحابه لا منه، لما منَّ تعالى عليه بالمعافاة من اختلاط المبتدعة، فاختار طريق السَّلف في المسألة..." [(١)]

وطريقة السَّلف التي يعنيها هي عدم الخوض في تفاصيل المسألة، والاعتقاد بتحقق أمر وسط بين الجبر والقدر، وهو ما وجده الشَّيخ عبد الغني النابلسي في رأي الإمام الأشعري، الذي جعله موافقاً لرأي الإمام الماتريدي أيضاً.

ولا بدَّ هنا من تحليل رأي الشَّيخ في توفيقه بين الآراء هنا، إذ المشهور هو أنَّ بين الأشاعرة والماتريديَّة اختلافاً في الجزء الاختياريِّ، وإن اتَّفقا في أفعال العباد عموماً من جهة أنَّها مخلوقة لله تعالى.

وإنَّ الباحث في رأي الماتريديَّة في المسألة يجد ما قرَّره الشَّيخ من أنَّ **سلف الماتريديَّة لم يفصِّلوا** في وصف الجزء الاختياريِّ للعبد كما فعل متأخِّرو الماتريديَّة، فجاءت الحلول الَّتي قدمها المتأخِّرون مبتكرة في ضوء قراءتهم لكلام السَّلف.

وسأعرض فيما يأتي أقوال مشايخ الماتريديَّة، بدءاً من الإمام أبي حنيفة، والإمام أبي منصور الماتريديِّ، ومن ثمَّ بقيَّة مشايخ الحنفيَّة الأوائل:

---

(١) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤٤٦- ٤٤٧).

أوَّلاً: رأي الإمام أبي حنيفة (رضي الله عنه):

إنَّنا إذا تتبَّعنا كلام الإمام الأعظم أبي حنيفة في الفقه الأكبر والأبسط والوصيَّة، نجد أنَّه يقرِّر نصوصاً عامَّة دون الخوض بالتَّفصيلات الَّتي اجتهد متأخِّرو الماتريديَّة ببيانها:

فنجده يقول في (الفقه الأكبر) مثلاً:

«خلقَ اللهُ تعالى الأشياءَ لا من شيءٍ، وكانَ اللهُ تعالى عالماً في الأزلِ بالأشياءِ قبلَ كونِها، وهوَ الَّذي قدَّرَ الأشياءَ وقضَاها، ولا يكونُ في الدُّنيا والآخرةِ شيءٌ إلا بمشيئتهِ...»[(١)].

ولمَّا وصل الإمام إلى مسألة أفعال العباد قال:

«وجميعُ أفعالِ العبادِ منَ الحركةِ والسُّكونِ كسبُهم على الحقيقةِ، واللهُ تعالَى خالقُها، وهي كلُّها بمشيئتهِ وعلمِه وقضائِه وقدرِه» [(٢)].

فالإمام في كلامه لم يُخرِج جزءاً معيَّناً من أفعال العباد عن خلق الله تعالى، ولم يفرِّق بين إرادة كلية وجزئية، بل قال: «واللهُ تعالَى خالقُها»، ولم يفصِّل فيما وراء ذلك.

في حين نجد الإمام البياضي من متأخِّري الماتريديَّة، يستند إلى كلام مجمل للإمام أبي حنيفة، ويستنتج منه كون اختيار العبد غير مخلوق لله تعالى[(٣)] فيقول:

«قال في الفقهِ الأبسطِ: والعبدُ معاقبٌ في صرفِ الاستطاعةِ الَّتي أحدثَها اللهُ تعالى فيهِ، وأمرَ أن يستعملَها في الطَّاعة دونَ المعصيةِ[(٤)]. وفيه إشاراتٌ، الأولى: أن ذلكَ الصَّرفَ هو الاختيارُ والكسبُ المعبَّرُ عنهُ بالعزمِ المصمِّم، الثَّانيةُ: أنهُ مناطُ المعاقبةِ وكذا الإثابةِ، الثَّالثةُ: أنه ليسَ متعلّقاً بخلقِ اللهِ تعالى وإحداثِه، بل عدميٌّ كما دلَّ السَّوقُ

(١) الفقه الأكبر، (ص/٦٨).

(٢) المصدر السَّابق، (ص/٦٨).

(٣) ويتابعه في ذلك الشَّيخ محمَّد زاهد الكوثري في تحقيقه للفقه الأبسط. انظر: (ص/٤٧).

(٤) انظر: أبو حنيفة، (ص/ ٤٣).

عليهِ، وتخصيصُ الإحداثِ بالاستطاعةِ دونَ الصَّرفِ؛ إذ لا وجودَ لهُ في الخارجِ، فلا يتعلّق بهِ الخلقُ والإيجادُ كما في التَّوضيح»[(١)].

لكن الشَّيخ لم يرتض استنتاجه هذا؛ لأنَّ كلام الإمام هنا مجمل[(٢)]، فلم يفصِّل في كون هذا الصَّرف مخلوقاً أم لا.

ثانياً: رأي الإمام الماتريديِّ -رحمه الله-

لم يفصِّل الإمام الماتريديُّ في المسألة، ربَّما اكتفاء برأيه في عموم مسألة أفعال العباد، وذلك أنَّ السَّلف لما نهوا عن الخوض في هذه المسألة وتركوا المناظرة فيها خوف الوقوع في أحد طرفيها، لم يحرِّر الإمام الماتريديُّ -رحمه الله- فيها مذهبه بالتَّفصيل، وإنَّما أجمل المسألة، لعدم احتياجه إلى التَّفصيلات لبعده عن المبتدعة والمعتزلة، وأمَّا الإمام أبو الحسن الأشعريِّ -رحمه الله- فاحتاج لكونه بين المعتزلة والمبتدعة أن يناظرهم ويفصِّل مذهبه في ذلك[(٣)].

فإذا عدنا إلى الإمام الماتريديِّ فإنَّنا نجده في كتاب (التَّوحيد) يبدأ بالحديث عن أفعال الله تعالى، وعن الحكمة في أفعاله سبحانه، ثم يعرِّج بالحديث عن أفعال الخلق وإثباتها، وعن التَّحسين والتَّقبيح، وربطه بمسألة أفعال العباد، ثم يتحدَّث عن اختلاف الفِرَق في أفعال الخلق بين الحقيقة والمجاز، ليختار مذهبه بأنَّها للعبد حقيقة، وأن هذه الأفعال لله تعالى خلقاً وللعباد كسباً، ثم يورد الأدَّلة على ردِّ قول الجبريَّة والقدريَّة في المسألة، لينتقل إلى الحديث عن الاستطاعة والإرادة والقضاء والقدر وذمِّ القدريَّة[(٤)].

(١) انظر: إشارات المرام، (ص/ ٢٢٤).
(٢) انظر: (ص/ ٣٥٠).
(٣) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤٢٧).
(٤) انظر: الماتريدي، التَّوحيد، (ص/ ٢١٥- ٣١٤).

وإنَّ المتتبّع لما أورده في كلامه يجد أنَّه يحقِّق الفكرة الَّتي أراد الشَّيخ إثباتها في (تحقيق الانتصار) وهي أنَّ اختيار العباد مخلوق لله تعالى؛ فهو مثلاً يورد الأدَّلة على أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ويجادل في ذلك المعتزلة، موافقاً الأشعريَّ -رحمه الله- وأهل السُّنَّة عموماً في خلق أفعال العباد، ثم يفصِّل فعل العبد فيقول:

«هوَ منْ طريقِ الخلقِ اضطرارٌ ولا صنعَ للعبدِ من ذلكَ الوجهِ؛ إذْ لا يُسمَّى بهِ، ومنْ طريقِ الكسبِ اختيارٌ، فعلَى ذلكَ تقسيمُ الأمرَينِ، وقدْ بيَّنَّا، أَلا ترى أنَّ قولَ الكفرِ كذبٌ، وهوَ منْ حيثُ الدَّلالةِ على سفهِ القائِلِ صدقٌ، فمثلهُ يكونُ اختياراً منْ حيثُ الكسبِ، ومنُ حيثُ الخلقِ لا، وجهةُ الخلقِ لا تدفعُ عنهُ الاختيارَ بما ثبتَ...»[(١)].

أمَّا ما وراء ذلك من كون اختيار العبد من قبيل الأحوال الَّلاموجودة والَّلامعدومة، أو كونها من قبيل الأمر الاعتباريِّ، وبالتَّالي فهي غير مخلوقة، فهو ما لم يخض فيه الإمام الماتريديُّ -رحمه الله-، بينما وجدناه عند متأخِّري الماتريديَّة، وعلى الأخصِّ: صدر الشَّريعة -رحمه الله- ومن تبعه في ذلك، وهو ما سلَّط الشَّيخ الضَّوء عليه في هذه الرِّسالة.

فالإمام الماتريديُّ يقيم الأدَّلة والبراهين على كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ويردُّ بذلك على المعتزلة، دون أن يفرِّق بين جزء اختياريٍّ من أجزاء الفعل وغيره[(٢)]، ودون أن يخرج فعلاً قلبيَّاً من عموم آيات الخلق[(٣)]، بل إنَّنا نجد في كلامه ما يؤيِّد رأي الشَّيخ في عدَّة مواضع، فهو يؤكِّد على المبدأ الَّذي طالما أكَّده الشَّيخ، وهو أن لا خالق إلا الله ولا ربَّ سواهُ[(٤)].

(١) (ص/ ٢٣٩).

(٢) كما فعل صدر الشَّريعة مثلاً عندما أضفى على إيقاع الفعل وصف الحال، وكما فعل البياضي عندما اعتبر صرف العبد لفعله أمراً عدميَّاً، وغير ذلك.

(٣) كما فعل ابن الهمام (رحمه الله) عندما أخرج فعلاً قلبياً واحداً وهو العزم المصمم من عموم آيات الخلق.

(٤) التَّوحيد، (ص/٢٣٠).

كما أنَّ الإمام الماتريديَّ يورد نصَّاً يؤكِّد رأي الأشاعرة الذي اختاره الشَّيخ، ويبيِّن أنَّ خلق الفعل لا ينفي اختيار العبد له، فيقول:

«وجهةُ الخلقِ لا تدفعُ عنهُ الاختيارَ بما ثبتَ، فسواءٌ لو كانَ خلقُ ذلكَ الفعلِ أو خلقُ السَّماءِ والأرضِ؛ إذْ ليسَ في واحدٍ صرفُ فعلِ الخلقِ عنِ الخلقِ، ولا إزالةُ الاختيارِ عنهُم، فمثلُه خلقُ الأفعالِ، ولا قوَّةَ إلا باللهِ، على أنَّ تسميةَ الخلقِ لا يوجِبُ وصفَ الاضطرارِ، إذِ القدرةُ للفعلِ مخلوقةٌ، وهيَ سببُ جعلِهِ مختاراً لا مضطراً، ولا قوَّةَ إلا باللهِ» [(١)] .

ثالثاً: رأي متقدمي مشايخ الماتريديَّة

إنَّ المتتبِّع لرأي متقدِّمي الماتريديَّة يلحظ أنَّهم لم يخرجوا عما قرَّره شيخهم في مسألة أفعال العباد، كما لا يجد عندهم تلك التَّفصيلات الَّتي فصلها متأخرو الماتريديَّة في معنى الجزء الاختياريِّ للعبد، فالإجمال في مسألة أفعال العباد، الَّذي نجده عند الإمام أبي منصور نجده عندهم أيضاً، مع تفاوتهم في التَّفصيل بمتعلَّقات المسألة:

فإذا بدأنا **بأبي القاسم السَّمرقندي (ت: ٣٤٥هـ)**[(٢)] فإنَّنا نجده يقرِّر في كتابه (السَّواد الأعظم) ما قرَّره مشايخ الحنفيَّة والأشاعرة من نبذ القول بالجبر والقدر، وأنَّ كلا القولين خارج عن الطَّريق المستقيم[(٣)]، إلا أنَّنا من ناحية أخرى نجد في كلامه تلميحاً لما جاء به متأخرو الماتريديَّة، إذ يقول: «وينبغِي لكَ إذا وقعتَ في المعصيةِ أنْ ترَى الوقوعَ منَ اللهِ عدلاً، صرفُ الإرادةِ منكَ والخلقُ منَ اللهِ...»[(٤)]، فقد جعل الصَّرف من العبد، ومع ذلك فهو لا يخوض في طبيعة هذا الصَّرف وكونه أمراً اعتباريَّاً أو غير ذلك، كما فعل متأخرو الماتريديَّة.

---

(١) التَّوحيد، (ص/٢٣٩).

(٢) إسحاق بن محمَّد، الحكيم السَّمرقندي الماتريدي، أخذ الكلام والفقه عن أبي منصور الماتريديّ، وصحب أبا بكر الورَّاق ومشايخ بلخ، وأخذ عنهم التَّصوُّف، تولَّى قضاء سمرقند فترة طويلة، ومن أشهر كتبه: (الصَّحائف الإلهيَّة) و(السَّواد الأعظم). انظر: اللكنوي، الفوائد البهية، (ص/ ٤٤). وانظر: الزركلي، الأعلام،(١/ ٢٩٦).

(٣) انظر: حلمي (إبراهيم)، سلام الأحكم على سواد الأعظم، دار سعادت، د(ط.ت)، (ص/ ٤٤- ٤٨).

(٤) انظر: المصدر السَّابق، (ص/ ٤٨).

وهو في كتابه (الصَّحائف الإلهيَّة) يقرِّر ما أورده الشَّيخ عبد الغنيّ من أنَّ اختيار العبد بخلق الله تعالى فيقول: «وقدْ عرفتَ أنَّ الإرادةَ هي الميلُ النَّفسانيُّ، وهو لا بدَّ وأنْ يكونَ تابعاً للشُّعورِ بمصلحةٍ حقيقيَّةٍ أو ظنِّيَّةٍ، وأصلُ الشُّعورِ أيضاً ليسَ بقدرةِ العبدِ واختيارِه، **بل بخلقِ اللهِ تعالَى**...» [(١)].

إلا أنَّه بالمقابل يخالف ما اختاره الشَّيخ من مذهب جمهور الأشاعرة في مسألة تأثير القدرة الحادثة، ويرى أنَّ مذهب الأستاذ الإسفراييني والقاضي الباقلانيّ هو الأقرب إلى الحقّ، فيقول: «وقالَ قومٌ من العلماءِ: إنَّ المؤثرَ مجموعُ قدرةِ اللهِ تعالَى وقدرةِ العبدِ، وهذا المذهبُ وسطٌ بينَ الجبرِ والقدرِ، وهوَ أقربُ منَ الحقِّ، وبهِ قالَ أبو إسحاقَ الإسفراييني؛ لأنَّهُ ذهبَ إلى أنَّ قدرةَ العبدِ مؤثِّرة بمُعِين، وهو قدرةُ اللهِ تعالَى، والقاضي أبو بكر لأنَّه قال: أصلُ الفعلِ من الحركاتِ والسَّكناتِ بقدرةِ اللهِ تعالى، وكونُه صلاةً وزِناً بقدرةِ العبدِ» [(٢)].

ثمَّ يقرِّر المذهب الحقَّ في المسألة فيقول: «فإذنْ تأثيرُ قدرةِ العبدِ واختيارِه حقٌّ، والإسنادُ إلى قدرةِ اللهِ تعالى أيضاً حقٌّ، وقد تمَّ الأثرُ بهمَا» [(٣)].

فإذا انتقلنا إلى **البزدويّ (ت: ٤٩٣هـ)**[(٤)] فسنجد أنَّه أيضاً يقرِّر ما قرَّره أهل السُّنَّة والجماعة عموماً، من كون أفعال المحدثات نوعين: ضروريٌّ واختياريٌّ، «فالفعلُ الاضطراريّ لا يشترطُ لهُ الحياةُ ولا القدرةُ ولا الاختيارُ، والفعلُ الاختياريُّ يُشترطُ لهُ الحياةُ والقدرةُ والاختيارُ، وموجدُ كلِّها هوَ اللهُ تعالَى، وهيَ مضافةٌ إلى الَّذي توجدُ

(١) (ص/٣٩٣- ٣٩٤).

(٢) (ص/ ٣٨٤- ٣٨٥).

(٣) (ص/ ٣٩٤).

(٤) محمَّد بن محمَّد بن عبد الكريم أبو اليسر البزدويّ، انتهت إليه رئاسة الحنفيَّة فيما وراء النَّهر، وقد أخذ عن إسماعيل بن الصَّادق، عن عبد الكريم جدِّ أبي اليسر عن أبي منصور الماتريديّ، وممَّن تفقَّه عليه: نجم الدِّين عمر النَّسفيّ، من مؤلفاته: (أصول الدِّين)، وقد توفِّي في بخارى. انظر: اللكنوي، الفوائد البهيَّة، (ص/١٨٨)، انظر: الزّركلي، الأعلام، (٧/ ٢٢).

فيهِ...»[(١)]، فنحن نرى كيف يجعل الاختيار من العبد، وموجد الاختيار هو الله تعالى، وهو الَّذي قرَّره الشَّيخ من خلق الاختيار، إلا أنَّه مع ذلك يرى أنَّ الإمام الأشعريَّ خالف أهل السُّنَّة والجماعة في مسألة الأفعال[(٢)]، ولعلَّه يشير إلى الخلاف بين الإمام الأشعريّ وغيره في نسبة الفعل إلى العبد على الحقيقة أو المجاز.

وأمَّا **أبو المعين النَّسفيُّ (ت: ٥٠٨هـ)**[(٣)]صاحب (بحر الكلام) فإنَّه يثبت الاختيار للعبد ويردُّ على الجبريَّة فيقول: «فالعبدُ مخيَّرٌ مستطيعٌ، فإذا وُجدَ منهُ الجهدُ والقصدُ والنِّيَّةُ والاكتسابُ في المعصيةِ يجري خذلانُ اللهِ تعالَى معَ نيَّتِه وقصدِه، فيستحقُّ العقوبةَ على فعلِ نفسِهِ، وإذا وُجدَ منهُ جميعُ ذلكَ في الطَّاعة يجري عونُ اللهِ تعالَى وتوفيقُه تعالَى معَ فعلِهِ»، ومع ذلك فإنَّ النَّسفيَّ لا يتجاوز الحديث إلى ما وراء كون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى، وإيراد الأدَّلة على ذلك[(٤)].

فهو بعد أن يبيّن المذاهب في أفعال العباد ويردَّ على مذهب الجبريَّة والقدريَّة، مقرِّراً مذهب السَّلف في خلق أفعال العباد، والفرق بين الخلق والكسب، لا يتجاوز المسألة إلى ما وراء ذلك كما وجدنا عند متأخِّري الماتريديَّة فيقول: «وهذهِ مسألةٌ عظيمةٌ تكثرُ فيها دلائلُ أهلِ الحقِّ وشبهاتُ الخصومِ، وفي هذا القدرِ كفايةٌ لمَن لمْ يكنْ همُّه التعنُّتَ والتَّعصُّب» [(٥)].

(١) أصول الدِّين، تحقيق: هانز بيترلنز، علَّق عليه: أحمد حجازي السَّقَّا، دار المكتبة الأزهريَّة للتُّراث، ط/٢٠٠٣م أصول الدِّين، (ص/ ١١٥).

(٢) انظر: أصول الدِّين، (ص/ ٢٥٢).

(٣) ميمون بن محمَّد، عالم بالأصول والكلام، من كتبه: (تبصرة الأدلَّة) و(تمهيد قواعد التَّوحيد)، تفقَّه عليه: علاء الدين أبو بكر السَّمرقندي، واللكنوي، الفوائد البهيَّة، (ص/ ٢١٦)، والزّركلي، الأعلام، (٧/ ٣٤١).

(٤) انظر: بحر الكلام، تحقيق: وليّ الدين الفرفور، دار الفرفور/ دمشق، ط٢/ ٢٠٠٠م، (ص/ ١٤٥-١٤٨).

(٥) بحر الكلام، (ص/٢٢٠).

وفي بيان مذهب أهل السُّنَّة يقول: «وقالَ أهلُ الحقِّ رضيَ اللهُ عنهُم: للخلقِ أفعالٌ بها صارُوا عصاةً ومطيعينَ، وهي مخلوقةٌ للهِ تعالَى، فيتعلّق الثَّوابُ والعقابُ بفعلِهِم، دونَ تخليقِ اللهِ تعالَى» (١).

وكذلك فعل في (تبصرة الأدَّلة) في حكاية مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في هذه المسألة فها هو يقول: «ومنهُم منْ حقَّقَ الأفعالَ للخلقِ، وقالَ: إنَّهُم بها صارُوا عصاةً مطيعينَ، وجعلُوهَا مخلوقةً للهِ تعالَى، ونفَوا إحالةَ تعلّق قدرتينِ بمقدورٍ واحدٍ، ونفَوا الضَّرورةَ عنْ أفعالِهِم، وبدخولهَا تحتَ قدرةِ البارِي جلَّ وعلا، فيستفادُ بالأوَّل ثبوتُ العدلِ ونفيُ الظُّلمِ، تحقيقاً لقولِه تعالَى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[فصلت: ٤٦] وإثباتُ الفضلِ تحقيقاً لقولِه تعالى: ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ ﴾[النساء: ٨٣] ويستفادُ بالثَّاني بأنَّ اللهَ تعالَى موصوفٌ بما وصفَ بهِ نفسَهُ، محمودٌ بهِ، كما قال تعالى:﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴾[الزمر: ٦٢]هذَا هوَ مذهبُ أهلِ السُّنَّة »(٢).

كما يصرّح باتِّفاق الأشاعرة والماتريديَّة في حقيقة المذهب وإن اختلفوا في مسألة نسبة الفعل للعبد، نسبة حقيقيَّة أم مجازيَّة، كما سيتبيَّن(٣).

أما في مسألة تأثير القدرة الحادثة للعبد: فعلى الرَّغم من أنَّ النَّسفيَّ يفصِّل تفصيلات دقيقة ومتفرِّعة في استطاعة العبد، ومعناها وكونها عرضاً، ويفصِّل الأقوال في صلاحيَّتها للضِّدَّين وتقدِّمها على الفعل أو كونها معه، فإنَّنا لا نجده قد خاض في معنى تأثيرها في الفعل أو عدم ذلك، إلا أنَّه يؤكِّد على فكرة أنَّ قدرة الله تعالى هي الاختراع وقدرة العبد هي الاكتساب فيقول:

(١) انظر: التَّمهيد، (ص/ ٢٧٨).

(٢) تحقيق: حسين آتاي، المجلس الأعلى للشؤون الدينية/ أنقرة، ط/١٩٩٠م، (ص/ ٨٤٦).

(٣) انظر: (ص/ ٢٢٦).

«وكثيرٌ منْ أصحابِنا يقولونَ بأنَّ قدرةَ البارِي جلَّ جلالُه متعلّقةٌ بالاختراعِ، ومنْ شرطِ الاختراعِ أنْ تؤثِّرَ قدرةُ المخترعِ في العدمِ والوجودِ جميعَاً، حالَ حدوثِ المقدورِ، وذلكَ يوجِبُ سبقَ القدرةِ للمقدورِ ليصبحَ تأثيرُها في العدمِ، والقدرةُ المحدثَةُ غيرُ صالحةٍ للاختراعِ، بلْ هيَ صالحةٌ لكونِ المخترَعِ كسباً للقادرِ، فلمْ يكُن منْ شرطِها التَّقدمُ على المقدورِ، بلْ منْ شرطِها وجودُ المخترعِ ليتعلّق بهَا فيكونَ كسبَاً لهُ...» [(١)].

أما نور الدِّين الصَّابونيُّ (ت: ٥٨٠هـ)[(٢)] فهو كبقيَّة الماتريديَّة يتابع شيخه ببيان أدلَّة عموم خلق الله تعالى لكلِّ شيء بما فيه فعل العبد، دون أن يخصِّص من هذا العموم شيئاً، ودون أن يجعل اختيار العبد من قبيل الأمور الاعتباريَّة، كما يتابع شيخه في جعل الفعل للعبد حقيقة[(٣)].

وأما **اللَّامشي (محمود بن زيد)** [(٤)] الَّذي عاش في أواخر الخامس وأوائل السَّادس الهجري، فهو يقرِّر مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الأفعال الاختياريَّة للعباد فيقول:

«هيَ مخلوقةٌ للهِ تعالَى مكسوبةٌ للعبادِ، واللهُ تعالى يسمَّى بتخليقِها وإيجادِها وإحداثِها خالقاً، والعبدُ يسمَّى بكسبِها ومباشرتِها فاعلاً لهَا، ويصيرُ مطيعاً أو عاصياً» [(٥)]، وكلامه يذكِّرنا بما قرَّره الإمام أبو حنيفة فيما سبق.

وهكذا يتبيَّن من النُّصوص الَّتي أوردتُها لمتقدِّمي مشايخ الحنفيَّة: أنَّ سلفهم لم يخوضوا بالتَّفصيلات الَّتي خاض فيها متأخِّروهم، بل يؤكِّدون على ما أكَّد عليه أهل

(١) تبصرة الأدلَّة، (ص/ ٤٧٩- ٤٨٠).

(٢) هو محمَّد بن محمود، من علماء الكلام الحنفيَّة، صاحب كتاب (البداية) في أصول الدِّين، تفقَّه عليه شمس الأئمَّة الكردري، واللكنوي، الفوائد البهية، (ص/ ٤٢)، والزّركلي، الأعلام، (٢٥٣/١).

(٣) انظر: البداية، (ص/ ١١١- ١١٥).

(٤) لم أجد في كتب التّراجم ترجمةً عن اللّامشي مؤلف كتاب (التمهيد لقواعد التوحيد) وإن كانت المصادر تترجم للامشي آخر وهو: حسين بن علي اللامشي، ولربما خلط البعض بينه وبين محمود بن زيد. انظر تحقيق ذلك: عبد المجيد تركي محقق كتاب (التمهيد لقواعد التوحيد)، دار الغرب الإسلامي/ بيروت، ط١/ ١٩٩٥م، (ص/٩).

(٥) انظر: اللامشي، التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، (ص/ ٩٧).

السُّنَّة عموماً من السَّلف والخلف، من كون العبد مختاراً في فعله ومحاسباً على اختياره، ومن كون هذا الفعل مخلوقاً لله تعالى، دون الخوض في تفاصيل وراء ذلك: لذا يقول الشَّيخ بعد مناقشاته في هذه المسألة :

«والحاصلُ أنَّ صدرَ الشَّريعة في (التَّوضيح) ومَن تَابَعهُ منَ المتأخِّرين، لم يرضُوا بهذا المذهبِ المنسوبِ إلى الأشعريّ -رحمه الله-، **واستندوا إلى عباراتٍ إجماليَّةٍ وقعَت غيرَ مفصَّلةٍ في كلامِ بعضِ السَّلف**، فحكمُوا بمخالفتِها لمذهبِ الأشعريّ -رحمه الله- وجعلوهَا مذهبَ الماتريديّة، بلْ جعلوهَا مذهبَ السَّلف، توهُّمَاً منهم أنَّ السَّلف من أَهلِ السُّنَّة والجماعَةِ اختلفَت أقوالُهم في ذلكَ، وليسَ الأمرُ كذلك»[(١)].

ونستغرب بعد هذا كيف ينسب أحد الباحثين القول بأنَّ الإرادة الجزئيَّة غير مخلوقة لله تعالى إلى الإمام الماتريديّ! مع أنَّ مصطلح الإرادة الجزئيَّة لم يستعمله الإمام الماتريديُّ أصلاً، وبشهادة الباحث نفسه[(٢)]، وإنَّني قد تتبَّعت رأي الإمام الماتريديّ فلم أجد هذه التَّفصيلات الَّتي وجدتها عند المتأخِّرين، وإنَّما تحدَّث في مسألة لغويَّة وهي كون فعل العبد هل هو حقيقة أم مجاز؟

وعموماً فهذا لا يعني أنَّ أتباع الماتريديّ -رحمه الله- من المتأخِّرين خرجوا عن منهجه عموماً في مسألة أفعال العباد وكسبهم، فهم يرون مثله:

أنَّ قدرة العبد صالحة للضِّدَّين، وأنَّ الفعل للعبد حقيقة، وأنَّ القدرة تطلق على معنيين، وغير ذلك من المسائل، وهم في القاعدة الأساسيَّة الَّتي انطلقوا منها في أقوالهم، وهي أنَّ الاختيار أمرٌ غير موجود، أرادوا ألا يصادموا القاعدة العامَّة الَّتي أرساها شيخهم عندما عرَّف فعل الله بأنَّه: «الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود» [(٣)]، فهم لم يعطوا

(١) انظر: (ص/ ٣٢١).

(٢) انظر: محمود سلامة، مسائل الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية، (ص/ ٣٣٣).

(٣) التَّوحيد، (ص/ ٢٣٥).

العبد هذا المعنى، وحاشاهم أن يفعلوا ذلك، بل قد اجتهدوا بأقصى ما يمكن كي يخرجوا كسب العبد عن حيز الوجود، وبالتَّالي فلا يكون فعله فيه معنى الخلق، فلا يصادم النُّصوص الشَّرعيَّة وما اتَّفق عليه السَّلف، إلا أنَّهم في سبيل ذلك خاضوا بتفاصيل لم يخض فيها سلفهم، كما بينَّا فيما سبق.

ولعلَّ متأخِّري الماتريديَّة قد اعتمدوا في كلام الإمام الماتريديِّ على **معنى الفعل** هل هو للعبد حقيقة أم مجازاً؟ وهو بحث لغوي لا يبطل ما حقَّقه الشَّيخ في هذا المقام، وهو مما اختلف فيه بين الأشاعرة والماتريديَّة، **وبيانه كالآتي:**

إنَّ الفرق الأساسيَّ بين الإمامين الأشعريِّ والماتريديِّ في فعل العبد يعود إلى تفسير معنى الفعل عند كلٍّ منهما، فالعبد عند الماتريديِّ فاعلٌ حقيقة لا مجازاً، أمَّا عند الأشعريِّ فهو فاعل مجازاً، وفعل العبد يسمَّى كسباً لا خلقاً، وفعل الله يسمَّى خلقاً لا كسباً، فكلمة (الفعل) إذن تتناول الخلق والكسب عند الماتريديَّة، أي الفعل يشمل فعل الله وفعل العبد، بينما عند الأشعريَّة فالفعل عبارة عن الإيجاد حقيقة، وكسب العبد يسمَّى فعلاً مجازاً، لا حقيقة [1]

لذا فإنَّ لفظ الفاعل والخالق والمحدِث بمعنى واحد عند الإمام الأشعريِّ، وهو لا يطلق حقيقة إلا على الله تعالى، فإذا أطلق لفظ فعل ونحوه كأنشأ وبرأ و... الخ على المحدَث فإنَّها تطلق عليه على نحو التَّوسُّع، ولا بدَّ من حملها عندئذ على معنى الاكتساب، فوصف المحدَث بالمكتسب حقيقةٌ، ووصف الباري سبحانه بالخالق والمحدث والفاعل حقيقة[2].

لذا يقول الإمام الأشعريُّ:

(١) انظر: الماتريدي، التَّوحيد، (ص/ ٢٢٥)، البزدويّ: أصول الدِّين، (ص/١٠٤)، وانظر: ابن كمال باشا (شمس الدِّين، أحمد بن سليمان، ت: ٩٤٠هـ)، مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة، تحقيق: سعيد فودة، دار الفتح/ عَمَّان، ط١/٢٠٠٩م، (ص/٧٤).

(٢) انظر: ابن فورك (محمَّد بن الحسن، ت: ٤٠٦هـ)، مجرد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق/ بيروت، د/ط، (ص/ ٩١).

«فإنْ قالَ قائلٌ: فلمَ لا دلَّ وقوعُ الفعلِ الَّذي هوَ كسبٌ على أنَّهُ لا فاعلَ لهُ إلا اللهُ، كما دلَّ علَى أنَّهُ لا خالقَ لهُ إلا اللهُ تعالَى، قيلَ لهُ كذلكَ نقولُ»[(١)].

والشَّيخ عبد الغنيّ -رحمه الله- يحاول التَّوفيق بين الرَّأيين فيذكر الاحتمالات المختلفة لمعنى نسبة الفعل إلى العبد، ويصحِّح كلًّا منها باعتبار من الاعتبارات الشَّرعيّة أو اللُّغوية، فالفعل يصحُّ إسناده إلى الله تعالى وإلى العباد، لكن« لا بدَّ أنْ يكونَ بين الإسنادينِ فرقٌ؛ لئلَّا يتساوَى العبدُ والرَّبُّ في التَّأثير، فيقالُ: الإسنادُ إلى العبدِ إسنادٌ مجازيٌّ، وإلى اللهِ تعالَى إسنادٌ حقيقيٌّ، أو يقالُ: الإسنادُ للعبدِ حقيقةٌ شرعيَّةٌ، وللهِ تعالى حقيقةٌ لغويَّةٌ، أو يقالُ: الإسنادُ إلى العبدِ حقيقةٌ لغويةٌ على معنَى الاتِّصافِ والقَبولِ لا التَّأثير، مثلُ إسنادِ الموتِ إلى زيدٍ، كما مرَّ في قولكَ ماتَ زيدٌ، والإسنادُ إلى اللهِ تعالَى حقيقةٌ لغويَّةٌ أيضاً، لكنْ على معنَى التَّأثير والإيجادِ فيفترقانِ، فيصحُّ خطابُ الشَّرعِ حينئذٍ وتكاليفُهُ للعبادِ المكلَّفينَ، وهمُ الفاعلونَ حقيقةً شرعيةً أو لغويةً، على المعنى المذكورِ لجميعِ ما قدَّرهُ اللهُ تعالَى عليهِم، وقضاهُ من الأزلِ وكلَّفَهُم بهِ، وخاطبهُم أمراً ونهياً في الخيرِ والشَّرِّ» [(٢)].

والمتأمِّل في النَّصِّ السَّابق يلحظ أنَّ الخلاف بين الأشعريِّ والماتريديِّ في هذه المسألة هو خلاف في المصطلحات، فالعبد فاعل حقيقة، لكنَّ حقيقة الفعل هذه ليست حصول التَّأثير منه بل مجرَّد اتِّصاف العبد به، وبالتَّالي فلا فرق في أصل المسألة بين الأشعريِّ والماتريديِّ كما حلَّله الشَّيخ.

أما نسبة التَّأثير إلى فعل العبد فهي نسبة مجازيَّة دوماً، شأن فعل العبد في ذلك شأن الأسباب العادية الَّتي ينسب التَّأثير إليها مجازاً لا حقيقةً، إذ يصح «نسبةُ التَّأثير إلى هذهِ الأسبابِ نسبةً مجازيَّةً، وإلى الحقِّ سبحانهُ نسبةً حقيقيَّةً، سواءٌ كانَتِ الأسبابُ شرعيَّةً

(١) اللمع، (ص/٧٢).

(٢) عبد الغني النَّابلسيّ، تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ٨٤).

أم عاديَّةً أم عقليَّةً، فالمؤثِّرُ فيهَا كلِّها هوَ اللهُ تعالَى وحدَهُ، فهوَ سبحانَه الخالقُ للأسبابِ كلِّها ولجميعِ مسبَّباتِها على حسبِ ما يريدُهُ» [(١)].

ولعلَّ متأخِّري الماتريديَّة عندما قرؤوا كلام الإمام الماتريدي بأنَّ الفعل للعبد حقيقة فهموا أنَّ للعبد مدخلاً في فعله غير مجرَّد الاتِّصاف به، ثم اجتهدوا في بيان هذا المدخل فجاءت التَّفصيلات الَّتي ذكرتها سابقاً.

لكنَّ المتتبِّع لكلام الإمام لا يجد أنَّ قوله بحقيقة الفعل للعبد يعني معنى زائداً عن الاتِّصاف به، فهو يقول مثلاً:

«وعندنَا لازمٌ تحقيق الفعل لهم - أي للعباد- بالسَّمع والعقل والضَّرورة الَّتي يصير دافع ذلك مكابراً، فأمَّا السَّمع فله وجهان: الأمر به والنَّهي عنه، والثَّاني الوعيد فيه والوعد له، على تسمية ذلك في كل هذا فعلاً، من نحو قوله: ﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله ﴿ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [الحج: ٧٧] وفي الجزاء: ﴿ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعۡمَٰلَهُمۡ حَسَرَٰتٍ عَلَيۡهِمۡ ﴾ [البقرة: ١٦٧] ... وغير ذلك ممَّا أثبت لهم أسماء العمَّال ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنَّهي والوعد والوعيد، وليس بالإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك بل هي لله بأن خلقها على ما هي عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها... وأيضاً إنَّ الله تعالى إنَّما وعد الثَّواب لمن أطاعه في الدُّنيا والعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران فعله فإذاً هو المُجزى بما ذكر، وإذا كان الثَّواب والعقاب حقيقة فالائتمار والانتهاء كذلك، ولا قوَّة إلا بالله »[(٢)].

(١) عبد الغنيّ النَّابلسيّ، ردُّ الجاهل إلى الصَّواب في جواز إضافة التَّأثير إلى الأسباب، مخطوطة في مكتبة الأسد الوطنيَّة، ضمن مجموع أوله: مفتاح الفتوح في مشكاة الجسم وزجاجة النَّفس ومصباح الرُّوح، برقم: ٦٠٩٩، (ل٤٨/ب).

(٢) الماتريدي: التَّوحيد، (ص/ ٢٢٥- ٢٢٦).

ويبقى الخلاف بين الماتريديّ والأشعريّ في كون هذا الاتِّصاف الَّذي أسنده كل منهما إلى العبد اتِّصافاً حقيقيَّاً أم مجازيَّاً، وهذا الخلاف خلاف لغويٌّ لفظيٌّ، وليس في أصل المسألة؛ لذا فإنَّ النَّسفيَّ الماتريديَّ يقول في (تبصرة الأدلَّة): «ثمَّ الأشعريَّة إن وافقونا في حقيقة المذهب فقد زعمت أنَّ ما هو مقدور العبد يسمى كسباً، ولا يسمى فعلاً له كما لا يسمى خلقاً، وهذا منه امتناع عن إطلاق ما أطلقه الله بقوله: " وافعلوا الخير" وغير ذلك من الآيات ... »[1] ثم يقول في نهاية كلامه: «وهو في الحقيقة اختلاف في العبارة دون حقيقة المذهب »[2].

وبالجملة: وبعد عرض كل الآراء السَّابقة للأشاعرة والماتريديَّة فلا ينبغي المبادرة إلى التَّشنيع على من أحدث قولاً في المسألة بفهم آتاه الله إيَّاه أو انتصر إلى قول من الأقوال المقولة فيها لأهل السُّنَّة، بدلائل بيَّنها الحقُّ له وبصيرة أنارتها الهداية الإلهيَّة، مادام لم يقرَّ بصحَّة أحد القولين المتَّفق على بطلانهما عند أهل الحقِّ، وهما الجبر والاستقلال، فمادام العبد يعتقد في المسألة معتقداً ليس بجبر ولا استقلال فهو على الجادة، وإن عجز عن تحقيقه، إذ لا نُكلَّف بإدراك الكنه في كثير من المسائل الاعتقاديَّة[3].

(١) (ص/ ٨٤٦).

(٢) المصدر السابق: (ص/ ٨٤٧).

(٣) انظر: الزبيدي، إتحاف السَّادة المتقين، (٢/ ١٧١).

المطلب الثَّالث: الرَّكائز الَّتي اعتمد عليها الشَّيخ في معالجة المسألة

تبيَّن لنا ممَّا سبق أنَّ الشَّيخ ينتصر لمعنى الكسب الأشعريِّ، وأنَّ الله تعالى خلق هذا الكسب، وأنَّ قدرة العبد غير مؤثِّرة في إيجاد مقدورها، وأنَّ هذا محلُّ اتِّفاق بين الأشعريِّ والماتريديِّ (رحمهما الله)، والسَّلف الصَّالحين من قبلهم.

وفي سبيل الوصول إلى كلِّ تلك النَّتائج، اعتمد -رحمه الله- على ركائز اتَّفق عليها السَّلف والخلف من أهل السُّنَّة والجماعة، وقد حاول أن يعتمد عليها كأسس عامَّة تُلزم كلَّ من تحدَّث عن أفعال العباد من الموحِّدين، وهذه الرَّكائز يمكن أن نستنتجها من خلال تحليل استدلالات الشَّيخ في هذه الرِّسالة، وهي تتلخَّص في خمس ركائز، وفيما يأتي بيانها:

أولاً: لا مؤثِّر إلَّا الله[(١)].

والحقيقة أن لا منازع في هذا الأصل العقديِّ من أهل التَّوحيد قاطبة، بل ينقل بعضهم الاتِّفاق بين الإمام الأشعريِّ -رحمه الله- والحكماء أيضاً على مبدأ: أن لا مؤثِّر إلَّا الله، وأنَّهم اختلفوا بعد ذلك في التَّوقُّف ونفيه، فالحكماء يقولون: إنَّ تأثيره سبحانه في الحقيقة موقوف على آلات وشرائط، لا يمكن تأثيره بدونها، والإمام الأشعريُّ -رحمه الله- ينفي ذلك ويقول: لا توقُّف لتأثيره في الحقيقة على شرط وغيره، فالشُّروط والآلات ليست عللاً حقيقيَّة، وإنَّما هي عللٌ عاديَّة فإنَّ الله تعالى يُحتاج إليه جميع ما يتوقَّف عليه كل شيء، ولا يحتاج شيء من الأشياء في حدوثه ووجوده إلى غيره تعالى، وقول الله تعالى : أليس الله بكافٍ عبده " إشارة إلى هذا.[(٢)]

(١) انظر تفصيل ذلك: الرَّازي، نهاية العقول، (١/ ٤٦٣).

(٢) وهو ما بينه القزويني في حاشيته على شرح الجلال الدواني لعقائد العضد، نقلاً عن الشَّيخ عبد الغني النَّابلسيّ في: تحريك سلسلة الوداد، (ص/٦٥).

ونقطة البحث الَّتي دار حولها رأي الشَّيخ هي دخول الجزء الاختياريّ للعبد تحت هذا الأصل العظيم، فعند الشَّيخ يندرج اختيار العبد وكسبه تحت هذا الأصل العام، لكون اختياره عرضاً موجوداً.

بل إنَّه يجعل هذا الأصل في التَّوحيد، منطلَقاً لفهم مسألة أفعال العباد، فيقول:

« اعلم أوَّلاً أنَّ الله تعالى حيث خلق كلَّ شيء كما هو المقرَّر في عقائد العموم، لم يكن شيء من الأشياء يؤثِّر أصلاً في شيء من الأشياء، فالعمل الصَّالح لا يؤثِّر في حصول رضوان الله تعالى ولا في الجزاء عليه في الدُّنيا والآخرة من دخول الجنَّة ومن بلوغ المراد، ودخول الجنَّة لا يؤثِّر في حصول النَّعيم فيها واللَّذة، وكذلك العمل الفاسد لا يؤثِّر في حصول سخط الله تعالى، ولا في الجزاء في الدُّنيا والآخرة من دخول النَّار والعقاب، ولا يؤثِّر دخول النَّار من حصول الألم والعذاب أصلاً، إنَّما المؤثِّر من حصول جميع ذلك وفي غيره أيضاً هو الله تعالى وحده ...» [(١)]

ونحن إذا تأمَّلنا النَّصَّ السَّابق نجده مقرِّراً لعقيدة أهل السُّنَّة والجماعة في المسألة، بل إنَّ انفراده تعالى بالتَّأثير فرع إثبات الوحدانيَّة [(٢)].

ومادام الله تعالى هو المنفرد بالتَّأثير في كل ما عداه، فسيخضع العبد بكل ما فيه لهذا التَّأثير، بأن يؤثِّر الله تعالى بذاته وصفاته وأفعاله في ذات العبد وصفاته وأفعاله، كما أنَّه سبحانه هو المؤثِّر في خلق السَّماوات والأرض.

وفي ذلك يقول الشَّيخ:

«... وقد خلق الله تعالى الإنسان له ذات وله صفات وله أفعال، كما أنَّه تعالى له ذات وله صفات وله أفعال، والمؤثِّر في ذات الإنسان وفي صفاته وفي أفعاله هو الله تعالى وحده

(١) انظر: الكوكب السَّاري، (ص/١٩).

(٢) انظر: حاشية الصَّاوي على شرح الخريدة، د (ط. ت). (ص/ ٣٨).

بذاته وبصفاته وبأفعاله، فكأنَّ العبد الَّذي هو مجموع الذَّات والصِّفات والأفعال بمنزلة الصُّورة لذات الله تعالى ولصفاته ولأفعاله...» [(١)].

وليس المراد من كلمة الصُّورة ما قد يُتوهَّم من مشابهة الحوادث، فهو سبحانه–كما يقول الشَّيخ- «من حيث هو هوَ في ذاته لا صورة له ولا كيف، ولا كيفيَّة، ... ولا له ماهيَّة من شيء محسوس ولا من شيء معقول، ولا مناسبة بينه وبين شيء من الأشياء مطلقاً»[(٢)] ولذا فإنَّ الشَّيخ يقول بعد ذلك:

« أمَّا كون الله تعالى وصفاته وأفعاله بمنزلة الصُّورة فهذا أمر باطن خفيٌّ، وسرٌّ لا ينكشف إلا للمحقِّقين من أهل المعرفة، فإنَّه ليس في الوجود إلا ذات الله تعالى الَّتي هي غيب الأزل، المنزَّهة عن جميع إدراكات العقول والحواس، وصفاته تعالى الَّتي هي الغيب أيضاً كذلك، وأفعاله تعالى الَّتي هي كل شيء من السَّماوات والأرض وما فيهما وما بينهما»[(٣)].

ثانياً: دخول اختيار العبد وكسبه تحت مفهوم القضاء والقدر.

فالشَّيخ يربط بين دخول اختيار العبد تحت الخلق ودخوله تحت قضاء الله تعالى وقدره، فيفسِّر هذا بذاك ويجيب عن سؤال السَّائل: لأيِّ شيء أُوخِذَ العبد على ما اكتسبه؛ إذا كان الله خالق جميع أفعاله؟ فيقول: قال تعالى ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الزمر: ٦٢]وقال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾[الصافات: ٩٦]فالله خالق جميع أفعال العباد، أي مقدِّرها على مقتضى ما علمها، وموجدها على مقتضى تقديره لها، ومن جملة ما يخلق للعباد جزاءهم في الآخرة على ما يعملون من خير وشر، وما يخلق ذلك الجزاء إلا بعد أن قدَّره، وما قدَّره إلا بعد أن علم أنَّه يصيبهم، فالمؤاخذة بالجزاء

(١) انظر: الكوكب السَّاري، (ص/١٩).

(٢) عبد الغني النَّابلسيّ: الجواب المقصود عن سؤال: المعبود في صورة كلِّ معبود، (ل/٢ب).

(٣) الكوكب السَّاري، (ص/ ٢٠).

لهم في الآخرة، علم أنَّها تقع لهم فقدَّرها عليهم، وقضى بها فلا يسأل عمَّا يفعل، لأنَّه لا يفعل إلا ما قدَّر، ولا يقدِّر إلا ما علم، ولا يعلم إلا ما هم عليه في غيابة العدم، فإنَّه علَّام الغيوب، وجميع أفعاله على مقتضى ما علم من جميع المعلومات قبل وجودها، ولا يظلم ربك أحداً، يسألون عما يفعلون؛ لأنَّهم وأفعالهم من جنس واحد، حوادث كشف عنها بعلمه، فوجدها تُفعَلُ كذلك، فقدَّر عليها ما وجده منها، فأوجدها على طبق ما قدره عليها، فأظهره منها، والله بصيرٌ بالعباد» (١).

فقدرة العبد مخلوقة لله تعالى، وصرف هذه القدرة مخلوق لله تعالى أيضاً، ودخول هذا الصَّرف في الخلق هو من قضاء الله تعالى وقدره، فهو تعالَى «الَّذي صرفَ قدرةَ العبدِ إلى مَا أَرادَ سبحانه منَ الخيرِ أو الشَّرِّ على حسبِ ما قدَّرهُ تعالى عليهِ منَ الأَزلِ، وقدَّره على حسبِ ما علمَه منهُ، وهوَ معدومٌ لا وجودَ لهُ، وقدْ علمَهُ كذلكَ على حسبِ ما كشفَ بعلمِه عنهُ؛ لأنَّه تعالى علَّامُ الغيوبِ، وعلمُه سبحانه يكشِفُ عن المعدوماتِ على ما هيَ عليهِ في عدمِها الأصليِّ، ثمَّ يريدُهَا على حسبِ ما علمَهَا، ثمَّ هو قادرٌ عليهَا فيوجِدُها بإرادتِهِ تعالى على حسبِ ما أرادَها أن تكونَ، فتكونُ بقولِه لهَا كنْ فيكونُ، وعلمُه حقٌّ، وتقديرُهُ حقٌّ، وإرادتُهُ حقٌّ، وقدرتُهُ حقٌّ، وكلامُه الحقُّ، وأمرُهُ الحقُّ، لا إلهَ سواهُ، ولا خالقَ إلا إيَّاهُ» (٢).

وهو ما يشير إليه الشَّيخ في بعض كتبه عندما يبيِّن مذهبه في أفعال العباد فيقول:

« ونشهد أنَّ الله تعالى خلق لعباده المكلَّفين جزءاً اختياريَّاً يختارون به الخير والشَّرَّ، وهو العقل، وجعله مناطاً للثَّواب والعقاب، وهو جزء لا يتجزَّأ من الإنسان، يقوى ويضعف بحسب الاطِّلاع على مصنوعات الله تعالى، وهو بيد الله تعالى يصرفه حيث يشاء، قال تعالى:﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[الإنسان: ٣٠]، وهو قلم من أقلام الله

(١) الأجوبة المئة وواحد وستُّون سؤالاً، (ص/٢٢٦).

(٢) انظر: (ص/ ٣٥٨).

تعالى الجزئيَّة، يكتب به في لوح النَّفس الجزئيَّة ما يريد إثباته في هذا العالم، ولهذا ورد: {إنَّ ثلاثة يرتفع عنهم القلم: الصَّغير حتى يحتلم، والمجنون حتى يفيق، والنَّائم حتى يستيقظ}[١].

وهذا الرَّبط مع عقيدة القضاء والقدر هو ما نستشفه من كلام الإمام الماتريديّ أيضاً؛ إذ يربط بين خلق فعل العبد وبين القضاء والقدر:

«والأصل أنَّه ثبت للعبد فعل في الحقيقة، وأنَّه له مختار، وأنَّه آثر الأشياء عنده وأحبَّها، وأنَّ خلق ذلك لم يدفعه إليه ولم يحمله ولم يضطرَّه إليه، فوجود ذلك ووجود علمه به وخبره عنه وإثباته، **في اللَّوح المحفوظ**..»[٢].

ويؤيِّد ذلك كلُّ الأحاديث الَّتي تدرج فعل العبد ضمن قضاء الله تعالى وقدره وهي كثيرة[٣]، وقد سلَّم السَّلف بها، دون الخوض في كيفيَّة هذا الدخول.

ثالثاً: دخول خلق الاختيار في العبد تحت حكم الإرادة الإلهيَّة

تتبيَّن هذه الرَّكيزة بوضوح بقول الشَّيخ: «وكونهُ اضطراريَّاً[٤] لا يسلبُ عنهُ اسمَ الاختيارِ، بل ولا حقيقةَ الاختيارِ؛ لأنَّه يشاركُ جميعَ الكائناتِ في حقائقِها الَّتي هي مقتضى الإرادةِ الإلهيَّة[٥]».

وفي ذلك يقول الإمام الماتريديُّ -رحمه الله-:

---

(١) أسرار الشَّريعة، (ص/ ١٧٥- ١٧٦).

(٢) التَّوحيد، (ص/ ٢٤٣).

(٣) انظر في ذلك: الفريابي (جعفر بن محمَّد، ت: ٣٢٠هـ)، كتاب القدر، تحقيق: عبد الله المنصور، دار أضواء السَّلف/ الرِّياض، ط١/ ١٩٩٧م.

(٤) أي اختيار العبد.

(٥) انظر: (ص/ ٢٨٨).

وفي الجملة قال الله:﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[البروج: ١٦] وفي أفعال العباد ما يريد، وقد وعد أن يفعل ما يريد، وقد ذمَّ الله من أحبَّ أن يحمد على ما لم يفعل، وقد ألزم المؤمنين أن يحمدوه على الإيمان، ثبت إن كان ذلك بفعله، ولا قوة إلا بالله(١).

ثم إنَّ الاختيار هو المشيئة ذاتها، ومشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى، وبالتَّالي اختياره تابع لاختياره تعالى وهذه التَّبعية متحقِّقة بخلق اختيار العبد(٢).

وإنَّ دخول اختيارات العباد تحت حكم الإرادة الإلهيَّة لا يعني إكراه العبد على الفعل، «فإذا كانت إرادة الله تُميل إرادة البشر إلى متعلَّقها من غير تضييق وإرهاق؛ بل بطريق الإقناع والإرضاء به، وتزيينه له وتحبيبه إليه، وكان الإنسان يعمل على وفق إرادته وقناعته، فليس هناك جبر ولا مخلص عن المسؤولية، فلو قال فاعل فعل: "لَمْ يكرهوني على ما فعلت بل أمالوني إليه بالإقناع والإرضاء"، لا يدفع به المسؤوليَّة عن نفسه لكونه فعله باختياره، مع أنَّ إقناع إنسان لإنسان قد يكون ممزوجاً بإغفاله وإخفاء تبعة الفعل الَّذي يحرضه عليه منه؛ لكنَّ الله تعالى يُميل إرادات عباده على جهات مختلفة بما يلقيه إلى قلوبهم من سوانح الأفكار»(٣)

رابعاً: دخول خلق الاختيار في العبد تحت توحيد الأفعال.

فخلق الاختيار في العبد متفرِّع عن أصل توحيد الله في أفعاله، إذ يقتضي هذا التَّوحيد أنَّ قدرتنا الحادثة لا أثر لها في أفعالنا الاختياريَّة، وبالتَّالي أفعالنا واختياراتنا مخلوقة لله تعالى، وقد بيَّن الشَّيخ ذلك بأنَّ المراد بفعل الله تعالى في توحيد الأفعال هو الجنس، أي توحيده تعالى في كلِّ فعل من أفعاله، ووجوب انفراده تعالى باختراع جميع الكائنات ذواتاً وأفعالاً، وامتناع استناد التَّأثير لغيره تعالى في شيء من الممكنات، «فلا أثر

(١) التَّوحيد، (ص/ ٢٥٥).

(٢) انظر: (ص/ ٣٧٩).

(٣) مصطفى صبري: موقف البشر، (ص/ ١٧٥- ١٧٦).

لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختياريَّة كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا ومشينا ونحو ذلك؛ بل الجميع مخلوق لله سبحانه وتعالى بلا واسطة، وقدرتنا أيضاً مثل ذلك عرضٌ مخلوق لله تعالى، وكذلك إرادتنا تقارن تلك الأفعال وتتعلَّق بها من غير تأثير لها في شيء من ذلك أصلاً، وإنَّما أجرى الله تعالى العادة أن يخلق عند تلك القدرة والإرادة لا بهما ما شاء تعالى من الأفعال، وينسبها إلينا فنحن مخلوقاته، وحياتنا وعلمنا وإرادتنا وقدرتنا مخلوقاته أيضاً، وجميع أقوالنا وأفعالنا واعتقاداتنا مخلوقاته كذلك، فلا جبر لأنَّا أثبتنا الإرادة والقدرة لنا المخلوقتين فنحن المريدون القادرون على جميع ما كلَّفنا به ربنا تعالى، ولا قدر أيضاً لأنَّا لا تأثير لإرادتنا ولا لقدرتنا مطلقاً، فقد خلَّصنا اعتقادنا من مذهب الجبريَّة، ومذهب القدريَّة فكان من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشَّاربين»[(١)].

وهو ما يسمَّى عند العارفين بوحدة الأفعال، بمعنى أنَّ العارف لا يشهد فعلاً لسوى الله تعالى، وفي ذلك قول بعض العارفين:

ولي في خيال الظلِّ أكبر عبرةٍ لمن كان في بحر الحقيقة راقي

شخوص وأشكال تمرُّ وتنقضي فتفنى جميعاً والمحرِّك بـــاقي

وقال بعض العارفين أيضاً في هذا المعنى:

وما الخلق في التِّـــمثال إلا كثـــــلجة لـــها صـــورة لكن تبدَّت عن الماء

فذو الكشف لم يشهد سوى الماء وحده تبدَّى بوصف الثَّلج من غير إخفاء[(٢)]

وليس من ثمرات ذلك التَّكاسل والتَّقاعس عن الأخذ بالأسباب؛ بل من ثمراته التَّوكل على مسبِّب الأسباب، وبيان أنَّ الكلَّ من الله تعالى، وهذا يقودنا إلى نقطة في غاية الأهمِّيَّة، وهي مسألة السَّببية الَّتي ستتَّضح في الرَّكيزة الخامسة.

(١) عبد الغني النَّابلسيّ، المطالب الوفية، (ل/ ٧٠).

(٢) انظر: الصَّاوي، حاشية الصَّاوي على شرح الخريدة البهيَّة، (ص/ ٢٩).

خامساً: مسألة السَّببيَّة.

بداية لا بدَّ من بيان مفهوم السَّببيَّة، ومن ثمَّ علاقة هذا المفهوم باختيار العباد.

فالسَّببيَّة هي العلاقة بين الأسباب والمسبَّات، وهذه العلاقة عند أهل السُّنَّة والجماعة هي علاقة اقترانيَّة مجرَّدة وليست علاقة حتميَّة؛ أي: لا يلزم عقلاً من وجود السَّبب وجود المسبَّب، ولكن طول الاقتران بينهما خيَّل إلى الإنسان حتميَّة العلاقة بينهما وهي ليست كذلك على الحقيقة.

بل هي علاقة عاديَّة أي ثبتت بتكرُّر الارتباط بين السَّبب والمسبَّب على الحواسِّ، وإن لم تكن ثمَّة أي رابطة حتميَّة في واقع الأمر(١).

ويؤيِّد هذا القول: القاعدةُ المنطقيَّةُ الَّتي تقول: العلم يتبع المعلوم وليس المعلوم هو الَّذي يتبع العلم؛ فالمعلوم في المسألة الَّتي نحن بصددها هو العلاقة بين سابق ولاحق، ويجب على علمنا المتعلِّق بهذه العلاقة أن يقف عند الملاحظة المأخوذة من الواقع، ومهما استمرَّت المراقبة منَّا فلن تأتي بجديد غير التَّأكيد المستمرِّ، وطول إلف العين للاقتران بين سابق ولاحق يُخضع النَّفس لتصوُّر حتميَّة هذا الاقتران، لكنَّه توهُّم نفسيٌّ يدخل في نطاق ردِّ الفعل الشَّرطيِّ وليس له أيُّ مستند علميٍّ(٢).

وكلُّ ما يمكن أن ينشأ من طول الاقتران ومراقبتنا له هو ما يسمَّى باليقين التَّدريبيِّ؛ أي اليقين النَّاشئ عن التَّجارب السَّابقة، بأنَّ السُّمَّ مثلاً يسبب الموت، أمَّا القول بأنَّه سيسبِّب الموت حتماً في المرَّة القادمة فهذه نتيجة فضوليَّة ليس لها أيُّ مستند علميٍّ، وهذا معنى قول الأشاعرة: الله تعالى يخلق المسبَّبات عند الأسباب لا بها، فهو سبحانه

(١) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف/القاهرة، ط٨، (د.ت)، (ص/٢٢٥)، وأستاذنا البوطي، كبرى اليقينيَّات الكونيَّة، دار الفكر/دمشق، ط٨/١٩٨٢م، (ص/٢٨٨).

(٢) أستاذنا الدكتور البوطي، العقيدة الإسلاميَّة والفكر المعاصر، منشورات جامعة دمشق، ط/٢٠١١م، (ص/١٣٤).

يخلق الإحراق عند وجود النَّار لا بها، ويخلق الشِّبع عند وجود الطَّعام لا به، ويريدون بذلك نفي التَّأثير عن هذه الأسباب وإرجاعه إلى الله وحده فهو خالق الأسباب، وهو مسبِّبها وحده لا شريك له. والنَّاظرُ في موقف الأشاعرة يجد أنَّ هدفَهم من وراء ذلك أمران اثنان:

أوَّلهما: الدِّفاع عن التَّوحيد الخالص وتنزيه القدرة الإلهيَّة، بردِّ كلِّ شيء يحدث في الكون إليه سبحانه مباشرة دون وسائط.

وثانيهما: إمكان وقوع المعجزات الخارقة للعادة[1].

فلا ينكَر سير الكون وفق نظام معين من ترابط الأسباب بمسبَّباتها، ووفق نظام بديع محكم الصُّنع، بل إنَّ ذلك من أهمِّ الأمور في الدَّلالة على وجود الله تعالى، لكنَّ ما ينكَر هو العلاقة الضَّرورية بين هذه الأسباب والمسبَّبات، فهي بجعل الله تعالى وهو المؤثِّر الحقيقيُّ، وهو واضع النِّظام، فكيف يمكن أن تقيِّد قدرته تعالى بالنِّظام الَّذي هو واضعه بقدرته وإرادته، وهل يكون القادر المختار عاجزاً عن تغيير ما وضع؟!!

ويوضِّح الشَّيخ عبد الغني حكم هذه الأسباب الكونيَّة في منظور العقيدة، ويفصِّلها كالآتي:

١. من قال في الأسباب العاديَّة: إنَّها قديمة مستقلَّة بالتَّأثير بانطباعها وحقائقها من غير جعل من الله تعالى، فقوله كفر.
٢. من قال: إنَّها حادثة، ولكنَّه اعتقد مع ذلك أنَّ تأثيرها ليس بانطباعها ولا حقائقها، وإنَّما هو بخلق الله تعالى فيها قوَّة مؤثِّرة، ولو نزعها منها لم تؤثِّر؛ فهو مبتدع ضالٌّ فاسق، وفي كفره خلاف.

(١) نفيسة (محمود)، مبدأ السَّببية في الفكر الإسلامي، رسالة أعدَّت لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلاميَّة، بجامعة القاهرة كلية دار العلوم، ٢٠٠٢م، (ص/٩٨).

٣. من قال بحدوثها وعدم تأثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوَّة جعلت فيها، ولكنَّه مع ذلك اعتقد ملازمتها لما قارنها، وأنَّها لا يصحُّ فيه التَّخلُّف، فهذا الاعتقاد يؤول بصاحبه إلى الكفر؛ لأنَّه يستلزم إنكار المعجزات، وما أخبر به الأنبياء (عليهم السَّلام) من المغيَّبات كأحوال القبر والآخرة، إذ هو من باب خرق العوائد الَّتي تخلَّفت فيها الأسباب العاديَّة عن ما يقارنها.

٤. من اعتقد حدوثها وعدم تأثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوَّة مودعة فيها، وإنَّما جعلها مولانا أمارات ودلائل على ما شاء من الحوادث، من غير ملازمة عقليَّة بينها وبين ما جعلت دليلاً عليه، فهو محقٌّ، وسنيٌّ صدق[١].

كما يربط الشَّيخ هذه العلاقة الجعليَّة بين الأسباب ومسبباتها بأصل الخلق، ليصل إلى نتيجة أن الكلَّ بخلق الله تعالى، وتحقيق هذه المسألة –كما يبينها- أن نعلم أنَّ الله تعالى هو الَّذي خلق ويخلق كل شيء من الأشياء مطلقاً، ومن جملة ما خلق ويخلق ذوات الكائنات كلِّها كذات السِّكِّين وذات النَّار وذات الماء والطَّعام، ونحو ذلك، ثمَّ إنَّه تعالى خلق ويخلق من كلِّ ذات من تلك الذَّوات صفة فيها، كالحدَّة في السِّكِّين والحرارة في النَّار والدُّسومة في الطَّعام، ونحو ذلك، ثمَّ إنَّه تعالى خلق ويخلق لتلك الصفة معنى هو كالأثر لتلك الذَّات،، كالقطع للسِّكِّين والحرق للنَّار والرِّيِّ للماء والشِّبع للطَّعام ونحو ذلك، فكلُّ شيء له جهات ثلاث مخلوقة لله تعالى: فالسِّكِّين مثلاً لها ذات هي الحديدة خلقها الله تعالى بلا شبهة، ولها صفة خلقها الله تعالى أيضاً، ولها أثر هو القطع خلقه الله تعالى أيضاً، فلو زالت منها صفتها الَّتي هي الحدَّة زال أثرها الَّذي هو القطع، وذلك لأنَّ الله تعالى أجرى عادته في خلقه هكذا، لا يسأل عما يفعل، وقد يخرق الله تعالى تلك العادة، فتوجد صفتها ولا يوجد الأثر، إمَّا معجزة لنبيٍّ كما وقع لسيدنا إبراهيم مع ابنه الذَّبيح عليهما الصَّلاة والسَّلام، أو كرامة لوليٍّ.[٢]

(١) انظر: عبد الغني النَّابلسيّ، المطالب الوفيَّة، (ل٧١/أ-ب).

(٢) انظر: المطالب الوفية، (ل/٧٢/أ).

وهكذا فإن الله تعالى يخلق المسبَّبات عند الأسباب لا بها، والمراد بكونه لا بها: أي لا باستعانتها؛ إذ لا يستعين الله تعالى على خلق شيءٍ بشيء أصلاً، لأنَّه غنيٌّ لا افتقار له، والاستعانة افتقار، فهي محال عليه تعالى، لا أنَّ معناه لا بملابستها؛ لأنَّ الله تعالى كما يؤثِّر بلا ملابسة سبب فيما يريد، فإنَّه يؤثِّر أيضاً بملابسة الأسباب فيما يريد، والملابسة لا مانع منها بإجماع أهل السُّنَّة، وإنَّما الممنوع منه الاستعانة فقط، فكيف يتصور أن يمنع من الملابسة وهي واردة في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السَّلام، وكلام الأئمَّة والمشايخ من أهل السُّنَّة والجماعة قديماً وحديثاً، قال الله تعالى: ﴿ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ ﴾[الفتح: ٢٦]أي بملابسة جنود، لا بالاستعانة بهم على التَّأييد، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا ﴾[التوبة: ٨٥]أي بملابستها لا بالاستعانة على عذابهم بها، إذ لا يستعين الله على شيء بشيء مطلقاً[(١)].

أما عن علاقة هذه المسألة باختيار العبد وقدرته وفعله فهي واضحة عند الشَّيخ، كما هي واضحة عند الأشاعرة والماتريديَّة عموماً، ففعل العبد مقدور عادة؛ أي هو مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة.

وهو ما يؤكِّده الأشاعرة عند الحديث عن كسب العباد، فممَّا هو داخل في مفهوم الكسب عندهم: كونُ فعل العبد ممَّا تقارنه القدرة والاختيار بجري العادة، كما هي العلاقة بين الأسباب والمسببات عموماً في نظام الكون، فقد جرت عادته سبحانه أن يخلق عند قدرة العبد لا بها، ما شاء من الأفعال[(٢)]، ففعل العبد صادرٌ بجري العادة عنه تبارك وتعالى بقدرته، **بسبب** تعلُّق قدرة العبد، ولولا تعلُّق قدرة العبد لما خلقه الله

(١) انظر: تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ٩٧). وفي ذلك ردٌّ على ما أورده ابن تيمية -رحمه الله- عندما قال: «ومن قال إنَّه يفعل عندها لا بها فقد خالف ما جاء به القرآن وأنكر ما خلقه الله من القوى والطَّبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان الَّتي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد» انظر: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمَّد، دار: مجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف/ المدينة النبويَّة، ط١٩٩٥م، (٣/ ١١٢).
(٢) انظر: السَّنوسي، شرح أمّ البراهين، (ص/ ٥١).

تعالى، كما أنَّ المؤثِّر بالإحراق هو الله تعالى وفاقاً عند أهل السُّنَّة، ولولا مسُّ النَّار للمحرق لما أحرقه[1] .

وكما أنَّ العلاقة اقترانيَّة بين النَّار والإحراق مثلاً، فكذلك بين قدرة العبد وفعله، ويزيد العبد على النَّار -عند الأشعريِّ- بكونه متصفاً بالقدرة والإرادة وبتعليق قدرته بالمقدور بإرادته[2].

كما أنَّ فعل العبد مقدور عادة عند متأخري الماتريديَّة أيضاً، فالأشاعرة والماتريديَّة يرون أنَّ بين قدرة العبد وفعله علاقة اقترانيَّة، وأنَّ هذه العلاقة هي شرط عاديٌّ لخلق الله تعالى ذلك المقدور، إلَّا أنَّ الأشاعرة يرون أنَّ القدرة غير مؤثِّرة، وأمَّا متأخرو الماتريديَّة فالقدرة عندهم مؤثِّرة؛ ولذا تختلف صياغة قانون السببية بين الطرفين كما يرى الشَّيخ[3].

وعموماً فإن المتتبّع لكلام الشَّيخ في مؤلَّفاته الأخرى يلمح هذا الرَّبط بين سببيَّة الكون وسببيَّة اختيار العبد لفعله، إلا أنَّه هذه المرة على مشربه الصُّوفي، فهو يعقد المقابلة بينهما بعدد أن يذكر قوله تعالى:﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ ﴾[الكهف: ٥١] فيقول: «فإنَّه تعالى قابل السَّماوات والأرض بالأنفس الإنسانيَّة، فالأنفس الإنسانيَّة تشتمل على جميع ما تشتمل عليه السَّماوات والأرض، حتَّى أنَّ التَّجلِّي من الذَّات الإلهيَّة بالصِّفات الرَّبانيَّة حاصل على الأنفس الإنسانيَّة، كما أنَّه

(١) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤٣٤).

(٢) انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤٣٤- ٤٣٥).

(٣) فبينما يجعل الأشاعرة اختيار العبد سبباً خلقه الله تعالى وخلق عنده المسبَّب، يجعل صدر الشَّريعة مثلاً المسبَّب وهو الحركة الحاصلة بالمصدر هو المخلوق، دون السَّبب وهو القصد، لذا فإنَّ ما اختاره بعض الماتريديَّة مثل: ابن الهمام -رحمه الله- وشراحه[3]، من كون اختيار الفعل مخلوقاً للعبد، ثم ربط ذلك بقانون السَّببيَّة الَّذي في الأسباب العادية، لم يرتضه الشَّيخ، فالسَّببيَّة الَّتي اختارها الشَّيخ جميع أطرافها مخلوقة لله تعالى: السَّبب والمسبَّب والعلاقة بينهما، لأنَّ الأسبابَ كلَّهَا خلقها اللهُ تعالى أوَّلاً، ثمَّ يخلُقُ عندها المسبَّباتِ، وأمَّا هذا الاختيارُ كما وصفه متأخِّرو الماتريديَّة، فليسَ فيه معنى السَّببيَّةِ الَّتي بينها الشيخ وفاقاً للأشاعرة. انظر: (ص/ ٣٨٣).

حاصل على السَّموات والأرض، فكانت الصُّورة الأفعاليَّة للذَّات والصِّفات في الأنفس الإنسانيَّة نظير الصُّورة الأفعاليَّة في السَّموات والأرض... وهذه كلُّها في الإنسان الصَّغير كما هي موجودة في الإنسان الكبير والله بكلِّ شيء عليم »[1].

فالإشارة إلى حلِّ مسألة أفعال العباد واختياراتهم تتمثَّل بمعرفة العبد كيف خلقه الله تعالى وخلق السَّماوات والأرض، «فمن عرف كيف خلق الله تعالى السَّماوات والأرض وعرف كيف خلقه الله تعالى هو أيضاً، فأراه الله تعالى آياته في الآفاق وفي نفسه حتى يتبيَّن له أنَّه الحقُّ، عرف بالضَّرورة كيف يعمل الإنسان الأعمال الصَّالحة والأعمال الفاسدة، وعرف كيف يستحق الثَّواب بالآخرة على أعماله الصَّالحة وكيف يستحقُّ العقاب بالآخرة والعفو والتَّجاوز على أعماله الفاسدة، وعرف كيف أنَّ الإنسان **مخيَّر في جميع أفعاله، مسيَّر في جميع أحواله، غير مجبور في أعماله ولا مؤثِّر في شيء باستقلاله**، وعرف جلية الحال واستغنى عن كل قيل وقال، وزال عنه الشَّكُّ والإشكال، وانفكَّت له الطَّلاسم، وانفتحت له الكنوز، وانزاحت له الأقفال، وانحلَّت القيود والأغلال، ومادام الإنسان جاهلاً بمعرفة نفسه كيف خُلقت، وغافل عن ذاته القائمة بأمر الله تعالى فلا يدري كيف تكوَّنت، ولا يعرف أمر الله الَّذي قام به كلُّ شيء، المعبَّر عنه بكن فيكون، ولا يتحقَّق الأكوان المتلبِّسة بصورة الحركة والسُّكون، فهو تائه في ظلمات الجهالات، قانع من العلوم الحقيقيَّة والمعارف اليقينيَّة بالأوهام والخيالات »[2].

وهذه الإشارة إلى الحلِّ بأنَّها بمعرفة خلق الله تعالى للأشياء، أشار إليها الإمام الماتريديُّ–من قبل- في أكثر من موضع، فمثلاً عندما تحدَّث عن خلق الله تعالى لفعل العبد قال:

(١) الكوكب الساري، (ص/٢١- ٢٢).

(٢) الكوكب السَّاري، (ص/ ٢٢- ٢٣).

« وجهة الخلق لا تدفع عنه الاختيار بما ثبت، **فسواء لو كان خلق ذلك الفعل أو خلق السَّماء والأرض**، إذ ليس في واحد صرف فعل الخلق عن الخلق، ولا إزالة الاختيار عنهم، فمثله خلق الأفعال، ولا قوَّة إلا بالله »[1] كما قال في مكان آخر عند الحديث عن خلق أفعال العباد:

«...**وحقُّه أن ينظر في الوجه الَّذي به يُعرف خلق الأشياء**».[2]

فقوله هذا يرسِّخ فكرة المقابلة بين خلق السَّماوات والأرض وخلق الأنفس البشريَّة، وهو ما استنتجناه سابقاً من كلام الشَّيخ عن السَّببيَّة في نظام الكون، وكون قدرة العبد وفعله سبب من الأسباب الَّتي يخلق الله تعالى المسبَّب عندها لا بها.

فإنَّ الإنسان بفعله وكلِّ ما فيه يدخل ضمن نظام الكون الواسع، الَّذي أبدعه المولى تبارك وتعالى، من تعاقب الأسباب والمسبَّبات، فلا يخرج فعل العبد عن هذه المنظومة، فقدرة العبد سببٌ خلقه الله تعالى وخلق عنده لا به، فعل العبد، وفعل العبد واقع عند هذا السَّبب، وهذا السَّبب لا يؤثِّر في الفعل بذاته، بل هو كبقيَّة أسباب الكون، يرتبط ارتباطاً عادياً بالمسبَّب، والمؤثِّر هو الله تعالى.

وأخيراً فممَّا يلاحَظ في الحلِّ الَّذي أشار إليه الشَّيخ: التدرُّجُ في حلِّ المسألة، من كونها من باب الغيب أوَّلاً، ثمَّ إعطاء لمحة عن الحلِّ العقليِّ إن أبى العقل إلا ذلك. وهذا مصداق قول سيِّدنا علي (كرَّم الله وجهه) للسَّائل عن القدر: «سرُّ الله فلا تتكلَّفه».

فقد بدأ بالتَّسليم لسرِّ القدر، والأساس في فهم السَّلف للمسألة هو التَّسليم من البداية بوجود سرٍّ فيها، إلا أنَّ العقل البشريَّ بما ركَّب الله تعالى فيه من شهوة الوصول إلى المجهول، فإنَّه قد لا يخضع لسلطان التَّسليم هذا، ولا يركن إلا بمزيد من التَّساؤلات، يظنُّ أنَّها تشفي غليله، لذا قال الإمام علي بعد ذلك: «فإن أبيت» -أي إن أبى عقلك-

(١) التَّوحيد، (ص/٢٣٩).

(٢) التَّوحيد، (ص/٢٤٣).

فإنَّ أقصى ما يمكن أن تصل إليه في هذه المسألة هو: «أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض»[1].

وأخيراً فإن:

التَّحليل الذي قدمه الشَّيخ للمسألة هو تحليل فريد، لأنه انطلق من أسس عامة متفق عليها بين أهل التوحيد قاطبة، وصاغ بناء عليها مذهب الماتريديَّة صياغة تجعله موافقاً لمذهب الأشاعرة، مع فرق وحيد هو أن سلف الماتريديَّة لم يخوضوا بتفصيلات المسألة كما هو الحال عند سلف الأشاعرة.

فلا أحد من أهل التَّوحيد ينكر عموم خلقه تعالى لكلِّ شيء، ودخول فعل العبد تحت قضاء الله تعالى وقدره وإرادته، ولا أحد ينكر توحيد الله تعالى في أفعاله، وليس إيراد هذه المسائل عند الشَّيخ هو من باب إثباتها أو نفيها عند الخصم، بل حيثما وردت فالمراد منها هو شمولها لاختيار العباد لأفعالهم.

وهو منهج السَّلف في المسألة، إذ فهموا هذه القواعد العامَّة وسلَّموا بها، دون أن يبحثوا عن كيفيَّة ذلك، والشَّيخ إذ يؤكِّد على هذه القواعد في علم التَّوحيد فهو يعود بنا إلى نظرة السَّلف في المسألة، ويرى أنَّ الكسب الأشعريَّ هو الممثِّل لذلك الفهم[2]، ولعلَّ الغموض الَّذي يحيط بهذا الكسب، سببه أنَّ المسألة في أصلها تحتاج إلى تسليم،

---

(1) وفي تحقيق هذا الأمر الوسط قدَّم علماؤنا تحليلات وتفسيرات عدَّة، وعلى الرَّغم من تباين مظاهرها، إلا أنَّها تصبُّ جميعها في تحقيق هذا الأمر الوسط، وكلُّ من قدَّم حلَّاً ادَّعى أنَّه الوسط المراد بقول السَّلف.« لا جبر ولا تفويض».

(٢) لذا فإن التَّاج السبكي يورد قول أحد أئمة السلف وهو موسى بن علي الرضا، ويقرر أن قوله هو عين مذهب الأشعرية فيقول: «وما أحسن قول علي بن موسى الرِّضا، وقد سئل أيكلِّف الله العباد ما لا يطيقون؟ قال هو أعدل من ذلك، قيل أفيستطيعون أن يفعلوا ما يريدون؟ قال هم أعجز من ذلك، وعلي الرضا هو ابن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وهذا الذي قاله عين مذهبنا فافهمه». رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار عالم الكتب، د. (ط. ت)، (١/ ٤٦٢).

وهذا التَّسليم هو من باب الإيمان بالغيب، فلمَّا ظهرت الفرق المبتدعة كان لا بدَّ من صياغة هذه المسألة الَّتي أصلها غيبيٌّ بصياغة فكريَّة، تردُّ شبهات المبتدعة.

وهو ما وجدناه عند الشَّيخ عبد الغنيِّ من قبل، عندما جعل الحلَّال الأوَّل في المسألة في الكشف وانفتاح باب الغيب للقلب الإنسانيِّ.

فإن لم يتحقق بذلك فلا بدَّ أن يتحقق بأمرين لا يكون موحِّداً إلا بهما:

الأول : أن الله خالق كل شيء كل شيء بلا استثناء فمن ذلك أفعال العباد .

الثاني : أن العبد محاسَب ومسؤول عن هذه الأفعال مع كونها من خلقه تعالى.

هذان الأصلان يجب الإيمان بهما معاً، فمن أنكر عموم الأول فزعم أن أفعال العباد خارجة من مخلوقات الله تعالى .ليصح التكليف بزعمه الفاسد، فقد وقع في القدر وكأنه جعل مع الله خالقاً آخر هو العبد الذي يخلق أفعاله!

ومن أنكر الثَّاني بناء على الأصل الأول وهو كون أفعال العباد مخلوقة لله، ليؤكد القدر بزعمه، فقد وقع في الجبر الصريح! وكلا الأمرين ضلالة.

وفي الجمع بين خلق الله تعالى لفعل العبد وكسبه واختياره، مع كون العبد مسؤولاً عن كسبه هذا واختياره، سرٌّ من أسرار القدر الخفي الذي عجزت عقول البشر عن فك رموزه، والذي جعل الشَّيخ باب الوصول إليه عن طريق تزكية النفس، لا عن طريق الترقي في مدراج العقول؛ لذا فإن كل ما قدمه من نقاشات في هذا الميدان، فهو لم يدَّع فيها أنه يصيب عين المسألة، بل أراد أن يصل بكل مسلم خاض هذا البحر إلى شاطيء عقيدة التَّوحيد، فيقف عند الحدود التي رسمها لنا السَّلف في هذه المسألة، لئلا تزلَّ به القدم!

وكون حقيقة الكسب والاختيار في فعل العبد غير مكشوفة للعقل البشري حقٌّ، إلا أن هذا ليس مبرراً لإنكار التَّحليل الذي قدمه الكسب الأشعري بحجَّة أنَّه غير مفهوم،

والإيمان به وفق الخطوط التي رسمها لنا السَّلف والتي اتَّضحت بالركائز التي تحدَّثنا عنها عند الشَّيخ، هو معنى الإيمان بالغيب.

ويتبيَّن لنا هذا جليَّاً بدراسة المقدِّمات التي انطلق منها الأشعري في كسبه، فهي مقدِّمات لم تخرج عن أصول التَّوحيد، ولم تَجِدْ عمَّا رسمه السَّلف؛ فمقدِّمات الحلِّ واضحة، إلا أنَّ إيصالها إلى نتيجة مرضية للعقل هي ما وقف عنده العقل البشري. وبتتبُّع آراء من قدَّم حلاً لهذه المسألة نجد أنَّ الكسب الأشعريَّ هو أسلم المسالك، لأنَّ جميع الحلول التي قدَّمها المخالفون لأهل السُّنة، مع التي قدمها متأخِّرو الماتريدية من أهل السُّنَّة، لم تخلُ من نقد عقلي، فما دمنا لن نصل إلى حلٍّ يروي فضول العقل، فلنتمسَّك بأصول التَّوحيد التي أشرت إليها سابقاً في هذه المسألة، ولْنسأل الله السلامة!

والله تعالى أعلم وأحكم.

📖 **تعقيب:**

من خلال دراسة منهج المؤلِّف في الفصول المتقدِّمة، سواء في ذلك منهجه في عرض الكتاب، أم منهجه في الاستدلال، فإنَّه بإمكاننا أن نستنتج أهمَّ المزايا والمآخذ على هذا الكتاب:

أولاً: مزايا كتاب (تحقيق الانتصار).

١. التَّفصيل في رأي الماتريديَّة في المسألة، وذلك بعدم الخلط بين رأي متأخِّري الماتريدية، ورأي متقدِّميهم.
٢. العودة في قراءة المسألة إلى مذهب السَّلف، وتدعيم الأسس التي انطلقوا منها في فهم المسألة.
٣. كون هذا الكتاب جاء في فترة متأخِّرة فقد اشتمل على مصادر متنوِّعة في الأصلين (أصول الدِّين وأصول الفقه).
٤. عزو الشَّيخ في النُّقولات التي ذكرها إلى المصادر الأصليَّة.
٥. الأساليب التي اتَّبعها الشَّيخ في هذا الكتاب لدعم الفكرة، مثل: ضرب الأمثلة[١]، والتَّعريف بالمصطلحات[٢]، والتَّدرُّج في إثبات الفكرة[٣]، وإظهار المناسبة بين الأفكار المختلفة[٤].
٦. كتاب (تحقيق الانتصار) باب للتَّعرُّف على شخصيَّة الشَّيخ الكلاميَّة.

ثانياً: المآخذ على (تحقيق الانتصار)

لم يُدعَم الكتاب بآراء متقدِّمي الماتريديَّة لإثبات الفكرة الأساسية التي يهدف إليها.

---

(١) انظر: (ص/ ٩٣).
(٢) انظر: (ص/٨٩).
(٣) انظر: (ص/٩٠).
(٤) انظر: (ص/٩٠).

القسم الثاني

قسم التَّحقيق

القسم الثاني: قسم التحقيق

تمهيد

أولاً: النُّسخ المخطوطة للكتاب

ثانياً: منهج التَّحقيق والتَّعليق والاختصارات والرُّموز

تمهيد

أولاً: النُّسَخ المخطوطة للكتاب

١- وصف النُّسخ المعتمدة في التَّحقيق

لقد عثرتُ على نسختين خطِّيتين من مخطوط: (تحقيق الانتصار):

❁النُّسخة الأولى:

مصدرها مكتبة الأسد الوطنيَّة في دمشق، تحت رقم ٧٢٠٥، وهي نسخة نفيسة، مكتوبة في حياة المؤلِّف على يد تلميذه: محمد بن إبراهيم الدُّكدكجي، بخط نسخي واضح، وقد فرغ المؤلِّف من تأليفها سنة ١١١٧هـ.

عليها قيد وقف -باسم الوزير عبد الله باشا والي الشَّام، مع اشتراط وضعها بتربة المؤلف: الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي، كما عليها وقف الثُّلث الثَّالث باسم إسماعيل بن عبد الغني النَّابلسي.

وقد نُقلت هذه النُّسخة عن نسخة المؤلِّف، يدلُّ على ذلك قول النَّاسخ الدُّكدكجي في نهاية المخطوطة:

«وكانَ الفراغُ من كتابتِها من خطِّ مؤلِّفها، تاسعَ صفرِ الخيرِ منَ السَّنةِ المزبورةِ، على يدِ العبدِ الفقيرِ محمدِ بنِ الحاجِّ إبراهيمَ الدُّكدكجيِّ، خادمِ أعتابِ الأستاذِ المؤلِّفِ أطالَ اللهُ تعالى بقاهُ، والحمدُ للهِ وحدَهُ وصلَّى الله على سيِّدِنا محمَّدٍ وعلى آلهِ وصحبِه أجمعين. والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ»[1]

[1] انظر: (ص/ ٣٩٦).

و تتألَّف هذه النُّسخة من ٢٥ ورقة أي ٥٠ صحيفة، من القطع الصَّغير، في كلِّ صفحة ما بين ١٩، ٢٠ سطر، وفي كلِّ سطر: ما بين ١٠، ١٥ كلمة.

❁النُّسخة الثانية:

مصدرها مكتبة الأسد الوطنيَّة في دمشق، تحت رقم **١٤٠٢٥**، وهي ضمن مجموع للشَّيخ عبد الغني النَّابلسي، أوَّله مخطوطة: رائحة الجنَّة شرح إضاءة الدُّجنَّة في عقائد أهل السُّنَّة، ولم يُذكر اسم النَّاسخ، لكن الخط نسخي جميل.

وتتألف هذه النُّسخة من ٢١ ورقة أي ٤٢ صحيفة، من القطع الصغير، في كل صفحة ما بين ٢٩، ٣٠ سطر، وفي كل سطر قرابة: ١٠ كلمات.

وفي هذه النُّسخة يوجد خطأ في التَّرقيم من أصل المخطوط، وهو ما كُتب على صفحة الغلاف، وتمَّ التَّأكد من هذا الخطأ عند مقارنة ترتيب الصَّفحات مع المجموع الذي يشمل المخطوطة.

وقد رمزتُ للنُّسخة الأولى بالرمز (أ) وللنُّسخة الثَّانية بالرَّمز (ب)، وجعلت النُّسخة (أ) النُّسخة الأصل، وقابلتُ عليها النُّسخة (ب)، وذلك للأسباب الآتية:

١. أنَّ النُّسخة (أ) هي النُّسخة الأقدم تاريخاً، فعلى الرَّغم من تحرير النُّسختين في السَّنة ذاتها-كما كتب على في نهاية النُّسختين- وهي سنة ١١١٧هـ، إلا أنَّ النُّسخة (أ) تمَّ تحريرها في ٩صفر، أمَّا النُّسخة (ب) فقد تمَّ تحريرها: يوم الاثنين/ ٤رمضان[١].

[١] لم أعتمد التَّاريخ الذي وُجد على غلاف النُّسخة (أ) فقد كتب على الغلاف: حُرِّر في ٩..... سنة ١٣١١، وذلك لوجود ختم المكتبة في منتصف الكلام، فلم يبدُ واضحاً، بل اعتمدت التَّاريخ الذي كتب واضحاً في نهاية النُّسخة وهو: ٩صفر/ ١١١٧هـ، كما أنَّ التَّاريخ الموجود (كتابةً) في نهاية النُّسخة (ب) هو: سبع ومئة وألف، ولعلَّ الصَّواب سنة سبع عشرة ومئة وألف، يدلُّ عليه المكتوب نهاية النسخة ذاتها (رقماً) وهو: ١١١٧.

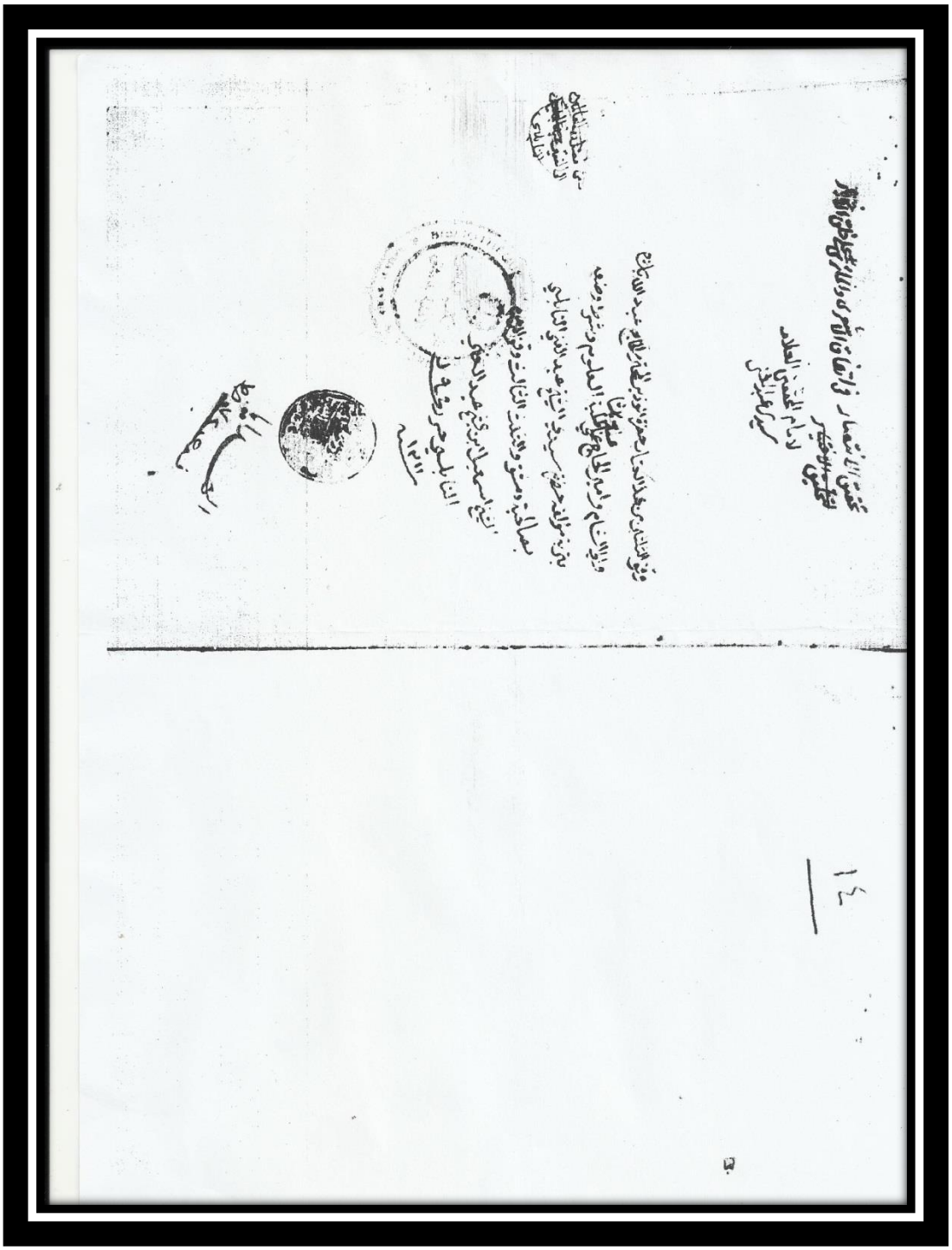
٢. أنَّ النُّسخة (أ) نسخها صاحبها: محمد الدُّكدكجي تلميذ الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي، وذلك عن نسخة بخطِّ المؤلف نفسه، أمَّا النُّسخة (ب) فلم يذكر اسم النَّاسخ، ولا النُّسخة التي أخذ عنها.

٣. أنَّ النُّسخة (أ) نسخة مفردة، بينما النُّسخة (ب) ضمن مجموع أوَّله: رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ويوجد فيها خطأ في التَّرقيم من أصل المخطوط؛ إذ ينتهي المخطوط الَّذي يسبق مخطوط (تحقيق الانتصار) وهو (الكوكب السَّاري) عند الورقة ٢٥٦، ومن المفروض أن يبدأ ترقيم غلاف (تحقيق الانتصار) بالرقم: ٢٥٧، لكنه بدأ بالرقم: ٢٥٣.

٢- صور النسخ المخطوطة

وهذه صور من كل نسخة، وهي نماذج تشتمل على ورقة الغلاف والورقة الأولى والأخيرة من كل نسخة

ورقة الغلاف من النُّسخة (أ)

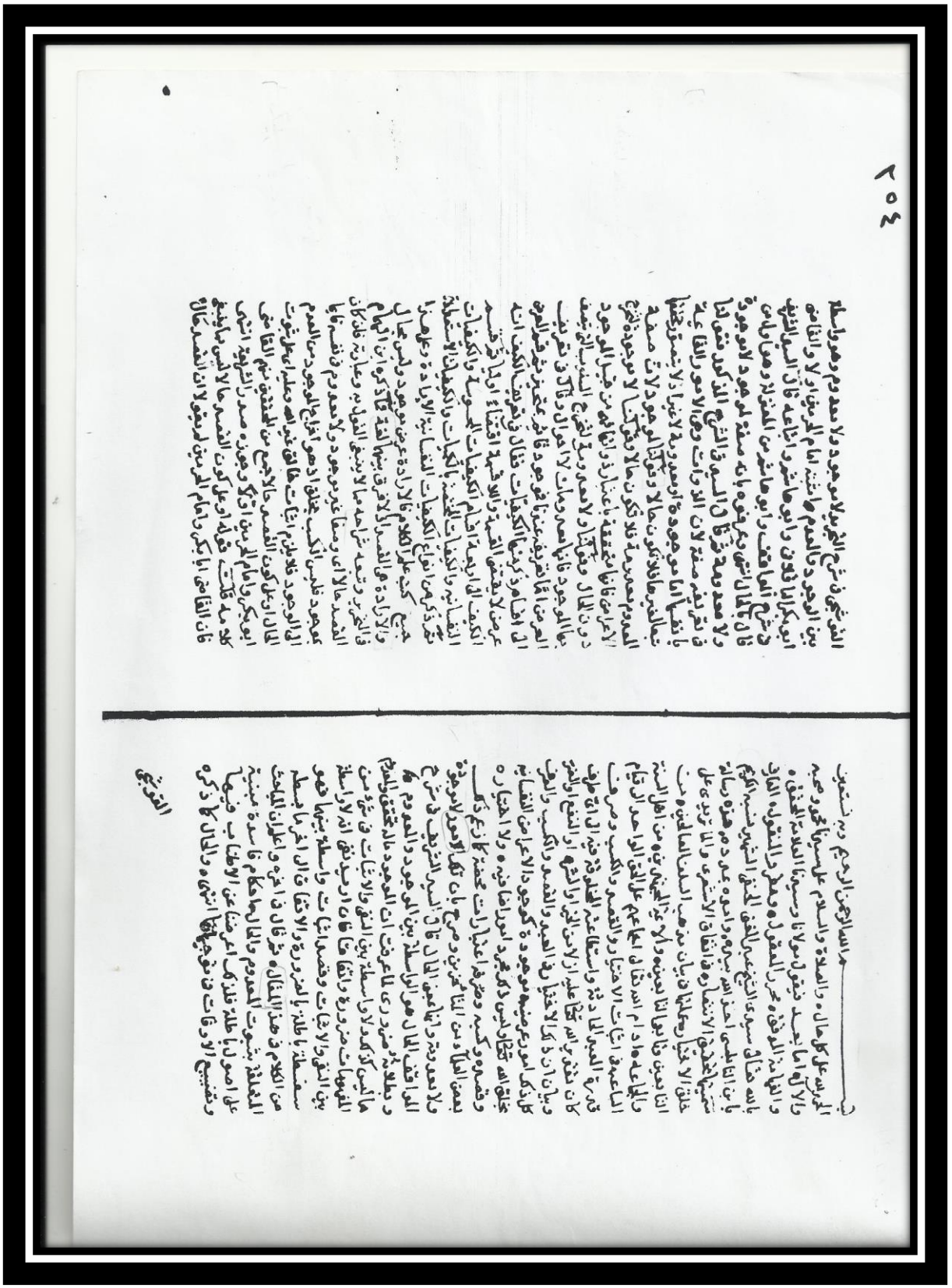


الورقة الأولى من النُّسخة (أ)

الورقة الأخيرة من النُّسخة (أ)

ورقة الغلاف من النُّسخة (ب)

الورقة الأولى من النُّسخة (ب)



الورقة الأخيرة من النُّسخة (ب)

ثانياً: منهج التَّحقيق والتَّعليق والاختصارات والرُّموز

لقد التزمتُ المنهج العامَّ الذي وضعه العلماء في تحقيق المخطوطات، وذلك وفق الخطوات الآتية:

۞١- منهجي في التَّحقيق۞

قمتُ بالأمور الآتية:

١- كتابة النَّصِّ كتابة إملائيَّة حديثة، مع وضع علامات التَّرقيم المناسبة، وضبط أواخر كلمات النَّص المحقَّق بالشَّكل.

٢- قمتُ بكتابة الآيات بالخطِّ العثمانيِّ، وتخريجها. وفي حال ذُكِرَ جزء من الآية فقد قمتُ بإكمالها في الحاشية، مع ملاحظة أنَّ تخريج الآيات كان في المتن لعدم إثقال الحاشية.

٣- ورد في المخطوط بعضُ الكلمات التي تمَّ ضبطها بالتَّسكين؛ للوقف، إلا أنَّني ضبطتها بالحركة المناسبة، تحقيقاً لما التزمتُه على طول المخطوط، ولم أثبت ضبط النَّاسخ.

٤- إذا نَقَلَ المؤلِّف نصَّاً عن أحد العلماء دون تصرُّف، مع ذكر ما يدلُّ على لفظة الاقتباس كـ: (قال)، أضعه بين علامتي تنصيص هكذا « »، وأعزو إلى المصدر الذي نقل عنه، أمَّا إن تصرَّف في النَّصِّ سواء كان التَّصرُّف قليلاً أو كثيراً أضع كلمة: انظر. وفي حال كان الاختلاف كلمة واحدة، أو اثنتين فقط لا أكتب انظر، لكن أشير إلى الكلمة في الحاشية.

٥- في حال وجد شطب على بعض العبارات أو الكلمات: أُثبتُ العبارة سليمةً في المتن إن كان المعنى لا يستقيم إلا بها، وأشير إلى وجود الشَّطب في الحاشية.

٦- طبيعة البحث المتناول أنَّه يتضمَّن الكثير من النُّقولات؛ لذا قمت بمقابلة هذه النُّقولات مع مصادرها الأصليَّة، فما تبيَّن لي من سقط في المخطوط أُثبِتُه في الحاشية من الكتاب المنقول عنه.

٧- أشرتُ إلى السَّقط أو الزِّيادة في أحرف الجر والعطف حتَّى وإن لم تؤدِّ إلى إخلال بالمعنى.

٨- في حال كان الاختلاف بين النُّسختين تقديم كلمة وتأخير أخرى، أشير إلى ذلك في الحاشية.

٩- الاختصارات التي استخدمها النَّاسخ، لم أقم بكتابتها كاملة؛ لأنَّه تعورف عليها كذلك، مثل (الخ...) أي: إلى آخر الكلام.

۞٢- منهجي في التَّعليق۞

وقد تناولت فيه النقاط الآتية:

١. تخريج الأحاديث من صحيحي البخاري ومسلم إن وجد فيهما، أو في أحدهما إن وجد فيه فقط، فإن لم أجد فمن السُّنن الأربعة حسب وجوده فيها، فإن لم أجد فمن مظانِّه في كتب الحديث والأجزاء الحديثية، وأحاول قدر الإمكان ذكر أقوال المحدثين فيه. وقبل كل ذلك أضبطه بالشَّكل معتمدة على كتب الحديث، وأضعه بين قوسين بهذا الشَّكل { }.

٢. كلَّما ورد اسم علم في المتن (ماعدا النَّص المحقَّق)، أو الحاشية أقوم بذكر تاريخ وفاته بهذا الشكل: (ت: هـ)، وذلك عند وروده أوَّل مرة.

٣. عند التَّعريف بالعلم فإنَّني أكتب بدايةً اسمه واسم أبيه، وتاريخ الولادة والوفاة إن وجد، وإلا فالموجود منهما، مثل التَّعريف بالسَّيِّد الشَّريف: هو(علي بن محمَّد، ٧٤٠- ٨١٦ هـ)، فإن اختلف في تاريخ الولادة أو الوفاة لا أذكره في البداية، بل أذكر الخلاف في ذلك.

٤. قمتُ بذكر معلومات الكتاب كاملة عند أوَّل ورود له في البحث، وذلك بذكر اسم المؤلِّف، واسم الكتاب، والتَّحقيق، والدَّار النَّاشرة، والطَّبعة، وتاريخ الطَّبعة إن وجدت، مع الجزء والصَّحيفة، وبالنِّسبة لاسم المؤلف فإنَّني أقوم بذكر اسم الشُّهرة له، مع ذكر اسمه واسم والده وتاريخ الوفاة بين قوسين هكذا ( )، وإن كان معاصراً أذكر الكنية، ثم الاسم بين قوسين، ثم أكتفي في المرات التَّالية بذكر اسم الشُّهرة، أو الكنية.

٥. عند ذكر اسم الكتاب لأوَّل مرَّة فإنَّني سأذكره كاملاً، إلا أنَّني سأختصره إن احتمل الاختصار بعد ذلك، مثال: (تحرير المطالب) اختصار لـ: (تحرير المطالب لما تضمَّنته عقيدة ابن الحاجب).

٦. قمتُ بتخريج أبيات الشِّعر من كتب الأدب واللغة، فإن لم أجده ذكرت ذلك، كما ذكرت البحر الذي ينتمي إليه البيت.

٧. قمتُ بالتَّرجمة لجميع الأعلام الذين ورد ذكرهم في المخطوط، ماعدا الخلفاء الرَّاشدين، والأئمَّة الأربعة.

٨. قمتُ بالتَّعريف بالأماكن والبلدان والمواقع المختلفة، إضافة إلى الفرق والمذاهب التي وردت في البحث.

٩. قمتُ بشرح الغريب من المصطلحات الواردة في المخطوط، فما كان من غريب اللغة رجعت فيه إلى معاجم اللغة العربية، وما كان من اصطلاح أهل الكلام -وهو الأغلب- عدتُ فيه إلى المعاجم المتخصِّصة بعلم الكلام، كما أوردتُ تعريف الشيخ للمصطلح في من كتبه الأخرى إن وجدته، إضافةً إلى أنَّني فصَّلت هذه المصطلحات في قسم الدِّراسة عند الحديث عن مصطلحات البحث.

١٠. إن حصل تصحيف أو تحريف أو خطأ في النَّص، أثبته كما هو دون وضعه بين معقوفتين في المتن، وأنبه إلى الصَّواب في الحاشية.

١١. قمتُ بذكر المصادر في الحاشية حسب التَّرتيب الزمني، وفي حال وجود مسألة فقهيَّة أو أصوليَّة: فإنَّني قمتُ بتحقيقها وذكر الكتب في الحاشية مرتَّبة حسب التَّرتيب الزَّمنيّ أيضاً للمذاهب (المالكي – الحنفي – الشَّافعي – الحنبلي).

١٢. اعتمدتُ على أبرز كتب علم الكلام وبالأخصِّ الَّتي عوَّل عليها المؤلِّف بكثرة، مثل: (شرح المواقف) في علم الكلام للشَّريف الجرجاني، وكتب أصول الفقه ومن أهمِّها: (شرح التَّلويح على التَّوضيح) لسعد الدِّين التَّفتازاني، وكتب المصطلحات مثل: (المبين) لسيف الدِّين لآمدي، و(التَّعريفات) للجرجاني، و(الحدود الأنيقة) لزكريَّا الأنصاري.

١٣. عند ذكر أرقام صفحات المراجع في الحاشية: إذا أردتُ أن أذكر صفحات متتالية فإنَّني أستخدم(-)، سواء كانت صحيفتان فقط أو أكثر، مثلاً: انظر: (ص/ ٢-٣) أي انظر: الصحيفة ٢ والصحيفة ٣، أو انظر: (ص/ ٢٠-٢٥)، أي: انظر من الصحيفة٢٠ إلى الصحيفة ٢٥، أما إن أردت أن أشير إلى صفحات بعينها وإن لم تكن متتالية فإنَّني أستخدم (،) مثلاً: انظر: (ص/ ٢٠، ٦٢) أي: انظر الصحيفة ٢٠، والصحيفة ٦٢.

١٤. قمتُ بوضع عناوين للفقرات في النَّص المحقَّق حيثما دعت الحاجة، وذلك بكتابة كلمة: "الفصل"؛ وقد كتبتُ العنوان بخطٍّ غامق وأكبر من الخطِّ العادي، وبين قوسين هكذا [ ] مثلاً: **[الفصل الثَّاني: التَّحسين والتَّقبيح]**. وأمَّا مقدِّمة المخطوط، فكتبتها هكذا **[المقدِّمة]**.

١٥. أما فيما يتعلَّق بالفهارس، فقد أدرجت الفهارس الآتية:

- فهرس الآيات.
- فهرس الأحاديث والآثار.

- فهرس المصطلحات، وقد ضمَّنته المصطلحات التي قمت بالتَّعريف بها في قسم التَّحقيق والدِّراسة، أمَّا فيما يتعلَّق برقم الصَّحيفة فلم أذكر سوى رقم الصحيفة التي ورد فيها تعريف المصطلح للمرَّة الأولى.
- فهرس المسائل العقديَّة، وقد ذكرتُ فيه المسائل العقديَّة التي أشار إليها المؤلف في المتن، وقمتُ بتحقيقها في الحاشية.
- فهرس الأعلام: وقد ضمّنته الأعلام التي ترجمت لها ورتَّبته ترتيباً ألفبائياً، وكنت أذكر اسم الشُّهرة للعلم، أو الكنية إن كان معاصراً، وبعد ذلك أذكر اسمه، مع ذكر تاريخ الوفاة إن كان العلم قديماً.
- فهرس الفرق.
- فهرس الأماكن.
- فهرس الأبيات الشعرية.
- فهرس المصادر، وقد ذكرت فيه كل المصادر التي عدتُ إليها في تحقيق المخطوط ودراسته، وقسمته إلى: فهرس المطبوعات- فهرس المخطوطات- فهرس الرَّسائل الجامعيَّة- وفهرس المجلات. (ولم أفرد فهرساً خاصاً بالمصادر التي اعتمد عليها الشَّيخ في كتابه، لأنَّني قد ذكرت ذلك في قسم الدِّراسة في مبحث: "المصادر التي اعتمد عليها".
- فهرس الموضوعات.

۞٣- الاختصارات والرُّموز المستخدمة في التَّحقيق۞

أولاً- الاختصارات:

استخدمت الاختصارات الآتية في البحث:

١. د(ط)؛ أي دون طبعة- د(ت)؛ أي دون تاريخ- د(ط.ت)؛ أي دون طبعة ودون تاريخ.

٢. (ص/) الصحيفة، (ل/) اللوحة من المخطوط.

٣. هـ: هجري، م: ميلادي.

٤. الشَّيخ: الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي (رحمه الله).

ثانياً- الرُّموز

قمت باستخدام الرُّموز الآتية:

١. ﴿ ﴾ جعلتهما للآيات القرآنية.

٢. { } جعلتهما للأحاديث الشَّريفة.

٣. « » ميَّزتُ بها النُّصوص المنقولة نقلاً حرفيَّاً.

٤. إذا ورد سقط من النُّسخة ب، فإنَّني أضع الكلمة في المتن بين قوسين هكذا [ ].

٥. إذا ورد زيادة في النُّسخة ب، فإنَّني أثبت الزِّيادة في المتن، وأضعها بين عمودين هكذا | |، وأشير إلى ذلك في الحاشية.

٦. في حال ذكر اسم الكتاب الذي ينقل عنه المؤلِّف: أضع اسم الكتاب بين قوسين بهذا الشكل ( ) وأعرِّف به، وكذلك في حال ذكر اسم كتاب من الكتب المطبوعة أو المخطوطة في الحاشية أضعه بين قوسين هكذا ( ).

٧. في حال وردت كلمة أعجمية فإنَّني أضعها بين قوسين " "، مثلاً كلمة: "سوفاسطا".

٨. عند إثبات المراجع والمصادر في الحاشية: إذا كان المصدر وسط كلامٍ في الحاشية، أقوم بوضعه بين قوسين هكذا ()؛ لئلَّا يلتبس بالكلام في الحاشية، أمَّا إن كان المصدر في أوَّل الحاشية أو آخرها فلا أضعه بين قوسين.

٩. عند ورود عبارات الدُّعاء فإنَّني أضعها بين قوسين هكذا: ()، مثلاً: (رحمه الله تعالى).

النَّصُّ المحقَّق

بسم الله الرحمن الرحيم:

[وبهِ نستعينُ][1]

[المقدِّمةُ]

الحمدُ للهِ على كلِّ حالٍ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدِنا محمَّدٍ وصحبهِ والآلِ، أمَّا بعدُ:

فيقولُ مولانا وسيِّدُنا، العلَّامةُ المحقِّقُ، والفَهَّامةُ[2] المدقِّقُ، محرِّرُ العقولِ، ومقرِّرُ المنقولِ[3]، العارفُ باللهِ تعالى، سيِّدي الشَّيخُ عبدُ الغنيِّ[4] الحنفيُّ، الشهيرُ نسبُهُ الكريمُ بابنِ النَّابلسيِّ[5]، أخذَ اللهُ بيدهِ وأمَّدهُ بمددهِ[6]:

---

[1] سقط من (ب). ولعلَّ هذه الزِّيادة في (أ) من النَّاسخ، جرياً على العادة المألوفة لدى بعض النُّسَّاخ من زيادة مثل هذه العبارات بعد البسملة وقبل الحمدلة.

[2] العلَّامة والفهَّامة: اسم مبالغة فاعل على وزن فعَّالة، وأسماء المبالغة خمسة: فَعَّالٌ، فَعُولٌ، مِفْعَالٌ، فَعِيلٌ، وفَعِلٌ، وأكثرها استعمالاً الثلاثة الأُوَل. انظر: ابن هشام (عبد الله جمال الدِّين، ت: ٧٦١هـ): شرح قطر النَّدى وبلّ الصدى، تحقيق: عبد الجليل العطا البكري، (ص/٤٠٦).

[3] المراد بالمنقول: الكتاب والسُّنَّة، وعندما يَرِدُ (المنقول) مقابل (المعقول)، فقد يراد بالمنقول الكتاب والسُّنَّة، وبالمعقول مباحث القياس والإجماع. (انظر: السِّيالكوتي، التَّصريح حاشية التَّلويح، (ص٣٦٧))، وقد يراد بالمعقول علم الكلام، وبالمنقول علم الفقه. انظر: التَّفتازاني (مسعود بن عمر، ت:٧٩٣هـ)، شرح التَّلويح على التَّوضيح لمتن التَّنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريَّاعميرات، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٩٦م، (١/ ٣٢٥).

[4] الشَّيخ (عبد الغنيّ بن إسماعيل، ت: ١١٤٣هـ)، ولد في دمشق في خامس ذي الحجَّة سنة ١٠٥٠هـ، من أهمِّ مشايخه والده الشَّيخ إسماعيل أفندي بن عبد الغنيّ، ومنهم نجم الدِّين العامريّ،الشَّهير بابن الغزِّي، وغيرهما، أما مشايخه في التَّصوُّف: فالشَّيخ ابن سعيد البلخي البخاري، والشيخ عبد الرَّزاق بن شرف الدِّين، أما تلاميذ الشَّيخ فمن أشهرهم محمَّد بن إبراهيم الدُّكدكجي، ومحمَّد بن أحمد السَّفاريني، وأمَّا مؤلفاته فقد بلغت قرابة ثلاثمئة مؤلَّف، في مختلف العلوم والفنون منها: الأنوار الإلهيَّة شرح المقدِّمة السَّنوسيَّة، والحديقة النَّديَّة شرح الطَّريقة المحمَّديَّة، وتحقيق الانتصار في اتِّفاق الأشعري والماتريدي على خلق الاختيار. انظر: المرادي، سلك الدرر، (٣/٣٦-٤٤). وقد أفرد الشَّيخ كمال الدِّين الغزِّي (ت: ١٢١٤هـ) رسالة في ترجمة الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، فصَّل فيها في نسبه وترجم لكل من ورد في سلسلة النَّسب، كما ذكر مؤلفاته، وفصولاً أخرى. انظر: الورد الأنسي، (ل/ ٦، ٢٢، ٥٥، ٥٦، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٩، ١٣٤، ١٣٨، ١٤١). انظر تفاصيل ترجمة الشيخ عبد الغني: (ص/١٩)، .

[5] إنَّما اشتهر الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) بابن النَّابلسيّ؛ لأنَّ جدَّه الشَّيخ برهان الدِّين إبراهيم، استوطن نابلس مدَّة بعد أن خرج من بيت المقدس، ثمَّ رحل منها إلى دمشق واستوطنها، وبقيت ذريَّته بها واشتهروا ببني النَّابلسيّ، وانمحى عنهم شهرة النِّسبة لبني جماعة. انظر: الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/٦٠).

[6] إلى هنا كلام النَّاسخ وهو محمَّد بن إبراهيم الدُّكدكجي (١٠٨٠ – ١١٣١هـ)، وهو من أخصِّ تلاميذ الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله)، ولا بدَّ أنَّ نسخ المخطوطة كان في حياة المؤلف (الشَّيخ عبد الغنيّ)، وذلك أنَّ تلميذه =

هذهِ رسالةٌ سمَّيتُها: (تحقيقُ الانتصارِ في اتِّفاقِ الأشعريّ[1] والمَاتُريديّ[2] على خلقِ الاختيارِ)، عملتُها في بيانِ مذهبِ السَّلفِ الصَّالحينَ، منَ التَّابعينَ وتابعي التَّابعينَ والأئمَّةِ المجتهدينَ من أهلِ السُّنَّة والجماعةِ[3]، أدامَ اللهُ تعالى إجماعَهم على الحقِّ الواحدِ إلى قيامِ السَّاعةِ، في إثباتِ الاختيارِ[4]،

النَّاسخ (الدُّكدكجي) توفِّي على حياة شيخه، وقد رثاه وتأسف عليه كثيراً؛ لأنَّه من أجلِّ تلامذته. انظر: الغزِّي، الورد الأنسي، (ل/١٣٨- ١٤٩).

[1] عليُّ بن إسماعيل، الإمام أبو الحسن الأشعريّ، شيخ طريقة أهل السُّنَّة والجماعة وإمام المتكلِّمين، ينتهي نسبه إلى الصَّحابي الجليل سيدنا أبي موسى الأشعريّ ﷺ، ولد سنة ستين ومئتين للهجرة، كان قد أخذ أولاً عن أبي علي الجبَّائي وتبعه في الاعتزال أربعين سنة على ما يروى، حتى أراده الله لنصرة دينه فرجع عن الاعتزال، وقصة رجوعه مشهورة، من مؤلَّفاته: (اللُّمع في الردِّ على أهل الزيغ والبدع)، و(الإبانة)، و(مقالات الإسلاميّين)،أمَّا مذهبه في الفقه فقد تنازع فيه أهل المذاهب: فالشَّافعي ينسبه إلى الشَّافعيَّة (انظر: السُّبكي، طبقات الشَّافعيَّة، (٣/ ٣٤٧-٣٥٢))، والمالكيُّ ينسبه إلى المالكيَّة (انظر: ابن فرحون (إبراهيم بن نور الدِّين: ت:٧٧٩هـ)، الدِّيباج المذهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: مأمون الجنَّان، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٩٦م، (ص/ ٢٩٣، ٢٩٤)، وأمَّا وفاته فيذكر السُّبكي أنَّ القول الصَّحيح لوفاة الإمام: بين العشرين والثَّلاثين بعد الثَّلاثمائة، والأقرب كما صحَّحه ابن عساكر، وذكره أبوبكر بن فورك: سنة أربع وعشرين بعد الثَّلاثمئة، ويقال سنة نيِّف وثلاثين، انظر: ابن عساكر(علي بن الحسن،ت: ٥٧١ هـ)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، دار الكتاب العربي/ بيروت، ط٣/ ١٤٠٤هـ، (ص/ ٥٦).

[2] (محمَّد بن محمَّد، ت: ٣٣٣هـ) الإمام أبو منصور إمام المتكلِّمين، والماتريدي نسبة إلى (ماترِيد)، ويقال لها أيضاً (ماتريت)، وهي مَحِلَّة بسمرقند، وزاد الإمام البياضي (١٠٩٧هـ) لقب: **الأنصاري**. تفقَّه على أبي بكر أحمد الجوزجاني، وتفقَّه عليه القاضي إسحاق السَّمرقندي وعلي الرُّسْتَغفَني، من كتبه: كتاب (التَّوحيد) و(تأويلات القرآن) و(أوهام المعتزلة) توفِّي (رحمه الله) في سمرقند. انظر: السَّمعاني (عبد الكريم بن محمَّد، ت: ٥٦٢هـ)، الأنساب، تحقيق: رياض مراد، ومطيع الحافظ، مكتبة ابن تيمية/ القاهرة، ط١/١٩٨٤م، (٥٥/١١)، وانظر: اللَّكنوي، الفوائد البهيَّة، (ص/١٩٥)، وانظر: بن قُطلُوبغا: (زين الدِّين قاسم، ت: ٨٧٩هـ)، تاج التَّراجم، تحقيق: محمَّد خير رمضان يوسف، دار القلم / دمشق، ط١/ ١٩٩٢م، (ص/١٤٩- ١٥٠).

[3] يفسِّر الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) مذهب أهل السُّنَّة والجماعة: بأنَّه ماذهب إليه أهل السُّنَّة أي:
أهل الطَّريقة والسِّيرة المحمَّدية، وهي عامَّة شاملة للأقوال والأفعال والأحوال، وأهل الجماعة: من الاجتماع، والجماعة جماعة الصَّحابة والتَّابعين وتابعي التَّابعين ومن بعدهم من المتَّبعين للنَّبي ﷺ. انظر: الحديقة النَّديَّة، (ص/ ٢٤٤).

[4] الاختيار في اللُّغة هو: الاصطفاء وكذا التخيُّر، (انظر: ابن منظور (محمَّد بن مكرم، ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر/بيروت، ط٣/ ٢٠٠٤م، مادة: (خَيَرَ)، (١٨٥/٥))، فهو في الأصل: طلب ما هو خير وفعله. (انظر: الفيروزآبادي (مجد الدِّين، محمَّد بن يعقوب، ت: ٨١٧هـ): بصائر ذوي التَّمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمَّد علي النجار، دار: إحياء التُّراث الإسلامي/ القاهرة،(١٤٥/٢)). أمَّا الاختيار عند المتكلِّمين فينظر تفصيله (ص/١٠٧).

والقصدِ[١]، والكسبِ[٢]، وصرفِ[٣] قدرةِ العبدِ الحادثةِ واستطاعتِه المخلوقةِ فيهِ، إلى أيِّ طرفٍ كانَ تقديرُ اللهِ تعالى عليهِ أزلاً، منَ الخيرِ أو الشَّرِّ، أَو النَّفعِ أَو الضَّرِّ[٤]، وبيانِ أنَّ

---

[١] القَصْدُ لغةً: استقامةُ الطريق، والقصدُ العدل، والقصد الاعتماد والأَمُّ، (انظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٢/ ١١٣-١١٤)، وأمَّا اصطلاحاً: فقصْدُ الفعل هو العزم. انظر: زكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة، (ص٧١)، وعزم على الأمر أراد فعله وقطع عليه، أو جدَّ في الأمر. انظر: الكفوي، الكلِّيَّات، (ص/٦٥٠).

[٢] يعرّف الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ كسب العبد بأنَّه: «نسبةُ فعل إلى قدرته وإرادته المخلوقتَين فيه»، (رائحة الجنَّة، (ص٦١))، والكَسْبُ لغةً معناه: الطَّلب والسَّعي في طلب الرِّزق والمعيشة، وكَسَبَ: أَصاب، واكتسب تصرَّف واجْتَهَدَ. (ابن منظور، لسان العرب، (٦٢/١٣)). وقد فرَّق العلماء بين الكسب والاكتساب فروقاً عدة منها: أنَّ "الكسب" يختصُّ بالصَّالح و"الاكتساب" بالسَّيء، وكذا قال "الكسب" ما يتحرَّاه الإنسان من المكاسب الأخروية، و"الاكتساب" ما يتحرَّاه من المكاسب الدُّنيوية، وغيرها من الفروق الأخرى. (انظر: الرَّاغب الأصفهاني (الحسين بن محمَّد، ت: ٥٠٢هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم/ دمشق، ط٢/١٩٩٧م، (ص/ ٧١٠)، وانظر: الفيروزآبادي: بصائر ذوي التَّمييز ولطائف الكتاب العزيز، (٣٥٠/٤)).

وحيث إنَّ الكسب هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أودفع ضرّ، فلا يوصف فعل الله بأنَّه كسب؛ لكونه منزهاً عن جلب نفع أودفع ضرّ. (انظر الجرجاني، التَّعريفات،(ص١٩٣))، أمَّا الكسب اصطلاحاً فينظر تفصيل تعريفه: (ص/١٠٥) .

[٣] الصَّرف لغةً: هو ردُّ الشيء عن وجهه، والصَّرف التقلُّب والحيلة، والصَّرف الميلُ. (انظر: ابن منظور، لسان العرب،(٨/ ٢٣٠))، وأمَّا اصطلاحاً فلا يخرج عن معناه اللُّغوي: وهو رَدُّ الشَّيء من حالة إلى حالة، أوإبداله بغيرِه، (انظر: الرَّاغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، (ص/ ٤٨٢))، والمراد هنا هو صرف قدرة العبد الحادثة إلى الفعل، يشير إلى ذلك كلام الشَّيخ في أكثر من موضع، يقول مثلاً: «وهو تعالى الَّذي صرف قدرة العبد إلى ما أَراد سبحانه من الخيرِ أو الشَّرِّ على حسبِ ما قدَّرهُ تعالى عليهِ منَ الأَزلِ...» انظر: (ص/ ٣٥٨).

[٤] إن الله تعالى مريدٌ للكائنات من الخير والشَّرِّ والإيمان والكفر؛ لأنَّه موجد الكل ومبدعه، وتقديرُ الخير والشَّرِّ كلِّه من الله تعالى؛ لأنَّه خالق جميع الممكنات، ومن جملتهاالشَّرُّ، فيكون خالقاً له أيضاً، ولكنَّنا لا نقول: الله خالق الشر؛ تأدباً مع الله سبحانه وتعالى،كما ورد في الكتاب العزيز على لسان سيدنا إبراهيم الخليلعليه السلام: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهۡدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ ﴾[الشعراء: ٧٨ - ٨٠] فأسند كل الأفعال ما خلا المرض إلى الله تعالى، (انظر: البيضاوي: طوالع الأنوار، (ص/ ٢٠١)، وانظر: الباجوري: تحفة المريد على جوهرة التَّوحيد،(ص/١٦٨، ١٦٩)). ففي المسألة إذن مقامان: الأوَّل: تحقيق مافي نفس الأمر، والثَّاني: التَّعبير بما يدل عليه، فأمَّا المقام الأول: فقد دلَّت الأدلَّة السَّمعيَّة والعقليَّة أنَّ الله تعالى مريد لجميع الكائنات من الخير والشَّرِّ والنَّفع والضَّرِّ، وأما المقام الثَّاني: فالعمدة فيه إنَّما هو السَّمع؛ وذلك أنَّه عملٌ لساني، فما كان منه على مقتضى الأدب فحسن إطلاقه، وما لا فلا. (انظر: البكّي الكومي، تحرير المطالب، (ص/ ٤٨٩))، ويبيّن الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله) اعتقاده في ذلك فيقول: «ونشهد أنَّ الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد من الخير والشَّرِّ والنَّفع والضَّرِّ، ولكن لا ينسب الشَّر إليه تعالى ولا الضَّر، وإنَّما ينسب إليه الخير والنَّفع.» (أسرار الشَّريعة أو(الفتح الرَّبَّاني والفيض الرَّحماني)، تحقيق: محمَّدعبد القادر عطا،دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٨٥م، (ص/١٧))، كما يبيّن في مكان آخر وجه ارتباط هذه المسألة بأفعال العباد: بأن أفعالهم الاختياريَّة الصَّادرة منهم، منسوبة =

ذلك الاختيارَ في العبدِ، والقصدَ والكسبَ والصَّرفَ، كلُّ ذلك أمورٌ عرضيَّةٌ[١]، موجودةٌ كوجودِ الأعراضِ النَّفسانيَّةِ[٢] بخلقِ اللهِ تعالى، وليسَ ذلك مجرَّدَ أمورٍ إضافيةٍ[٣]، ولا اختيارُه وقصدُه وكسبُه وصرفُه اعتباراتٍ محضةً[٤]،

إلى قوَّة حياتهم العرضيَّة، وتأثير قدرتهم المجازيّ، وتخصيص إرادتهم، واختيارهم الجزئي، فإنَّ الله تعالى خالق جميع ذلك منسوباً إليهم، كما خلق أعضاءهم الجسمانيَّة منسوبة إليهم، فهي أفعالهم كسباً وأفعاله تعالى خلقاً وإيجاداً. انظر: رشحات الأقلام شرح كفاية الغلام في أركان الإسلام، تحقيق: محمَّد خالد الخرسة، د (ط)، (ص/ ٣٧). فسواء كانت هذه الأفعال خيراً أو شرّاً فالله تعالى خالقها، والعبد كاسبها.

[١] العَرَضِيُّ: عبارة عمَّا يُقال على شيء، وفهمه غير ضروريّ السَّبق من فهم ذلك الشَّيء عليه، كالأسود والأبيض بالنِّسبة إلى الإنسان والفرس، وسواء كان جوهراً في نفسه كالمثال المذكور،أوعرضاً مقابلاً للجوهر، كالسَّواد والبياض ونحوه. انظر: الآمدي (علي بن محمَّد، ت: ٦٣١هـ)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلِّمين، تحقيق: حسن الشَّافعي، دار مكتبة وهبة/مصر، ط٢/ ١٩٩٣م، (ص/ ٧٢- ٧٣).

[٢] لعلَّه يقصد بالأعراض النَّفسانيَّة الكيفيَّات النَّفسانيَّة؛ وذلك أنَّ الكيف من أقسام العرض، وسيفصِّل الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله) أقسام الكيفيَّات عموماً فيما يأتي، انظر: (ص/٢٧٦) .

[٣] الإضافة لغة: أضاف فلان فلاناً فهو يضيفه إضافةً إذا ألجأه إلى ذلك، وضاف إليه: مال ودنا وكذلك أضاف، وأضفتُ الشَّيء إلى الشَّيء أي أملتُه. (انظر: ابن منظور، لسان العرب، (٩/ ٧٧- ٧٨)، وأمَّا اصطلاحاً فهي: عبارة عن ماهيَّتين، تعقُّل كل واحدة لا يتمُّ إلا مع تعقُّل الأخرى. انظر: الآمدي: المبين، (ص/١١٢)، أو هي: النِّسبة العارضة للشَّيء بالقياس إلى نسبة أخرى، كالأبوَّة والبنوَّة. (الجرجاني: التَّعريفات، (ص/ ٢٩))، وانظر تفصيل تعريف الإضافة : التَّهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، (٢١٥/١ – ٢١٧). وانظر: الميداني (عبدالرَّحمن حسن حبنكة)، ضوابط المعرفة، دار القلم/ دمشق، ط ٤/ ١٩٩٣م، (ص/ ٥٨).

[٤] الاعتبار لغة من (عَبَرَ)، فالعابر: النَّاظر في الشَّيء، والمعتبِر: المستدِلُّ بالشَّيء على الشَّيء، (انظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٠/ ١٣)، وأما اصطلاحاً: فالاعتبار المحض: هو الأمر غير الثَّابت في الواقع. انظر: الكفوي الكلِّيَّات، (ص/ ١٤٧). وعموماً: فالأمر الاعتباري قسمان: الأول ما له ثبوت في نفس الأمر، أي في علم الله تعالى واللوح المحفوظ، أو في نفسه بغض النظر عن اعتبار المعتبر له، والقسم الثَّاني: هو مالا ثبوت له إلا في الذِّهن، أي في اعتبار المعتبر (انظر: الأمير الكبير، مطلع النيرين، (ل٧))؛ لذا نجد التَّفتازاني يعرِّف الأمر الاعتباري بأنَّه: ما لا تحقُّق له إلا بحسب فرض العقل. (انظر: شرح المقاصد، ١/ ٢٥٩)؛ فهو ما يعتبره العقل من غير تحقُّق في الخارج، والحكماء يسمُّون الأمور الاعتباريَّة معقولاتٍ ثانية، وهي ما لا يكون لها في الخارج ما يطابقها. انظر: الكفوي، الكلِّيَّات، (ص/١٨٠).

كما زعم ذلك بعضُ العلماءِ منَ المتأخِّرينَ[١]، وصرَّحَ بأنَّ تلكَ أمورٌ[٢] لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، وأنَّها بمعنى الحالِ[٣].

[١] لعلَّه يشير بالدَّرجة الأولى إلى صدر الشَّريعةالمحبوبي (ت: ٧٤٧هـ)، الَّذي قرَّر أنَّه لا بدَّ أن يدخل في جملة ما يجب عنده وجودُ الحادث أمورٌ لا موجودة ولا معدومة، كالأمور الإضافيَّة، وهو القول بالحال، وذلك بناء على أنَّه لا بدَّ لوجود كل ممكن من موجد، يجب عنده ذلك الممكن. انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٤).

[٢] في(ب): الأمور.

[٣] صرَّح صدر الشَّريعة (ت: ٧٤٧هـ) بكون الاختيار وما أسماه "الإيقاع" عبارة عن أمور لا موجودة ولا معدومة، وتسويغه لذلك بأنَّ إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والإيقاع مخلِّص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجباً بالذَّات، ويوجب كونه موجباً بالاختيار، ثمَّ يذكر الأدلة على ذلك.انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٦). وسيذكر الشَّيخ هذا القول مع مناقشته في الفصل الخامس. انظر: (ص/٣٧٣).

[الفصلُ الأوَّلُ: اختيارُ العبدِ عَرَضٌ موجودٌ، وليسَ حالاً ولا أمراً اعتبارياً]

[أولاً: تعريف الحال]

قال السَّيِّدُ الشَّريفُ[(١)] في (شرحِ المواقفِ)[(٢)]: الحالُ هو الواسطةُ بين الموجودِ والمعدومِ[(٣)]، وبطلانُه ضروريٌّ؛ لما عرفتَ/ أنَّ الموجودَ ما له تحقُّقٌ، والمعدومَ ما ليسَ كذلكَ، ولا واسطةَ بينَ النَّفيِ والإثباتِ في شيءٍ منَ المفهوماتِ ضرورةً واتِّفاقاً، فإن أُريدَ نَفيُ أنَّه لا واسطةَ بينَ النَّفي والإثباتِ، وقصدَ إثباتَ واسطةٍ بينهما، فهو سفسطةٌ[(٤)] باطلةٌ بالضَّرورةِ[(٥)] والاتِّفاقِ[(٦)]. [١/أ]

---

(١) سبقت ترجمته: انظر (ص/ ٩٦) .

(٢) شرح المواقف: شرح فيه مؤلِّفُه كتابَ المواقف لعضد الدِّين الإيجي (عبد الرَّحمن بن أحمد، ت:٧٥٦هـ)، وفرغ من شرحه سنة ٨٠٧هـ، وعلى هذا الشَّرح حاشيتان إحداهما لعبد الحكيم السِّيالكوتي (ت:١٠٦٧هـ)، والأخرى للمولى حسن جلبي (ت: ٨٨٦هـ). انظر: خليفة (حاجي)، كشف الظُّنون، (١٨٩١/٢- ١٨٩٢).

(٣) المعدوم لغةً: من (عَدَمَ) والعُدُمُ: فقدان الشَّيء وذهابه، وقد غلب على فقد المال وقلَّته، ورجلٌ عديمٌ: لا عقل له، وأعدمني الشَّيءُ لم أجده، أمَّا اصطلاحاً: فالمَعْدُومُ: ضدُّ الموجود. فهو ما يصحُّ أن يقال فيه: هل يوجد؟ انظر: السُّيوطي (عبد الرَّحمن بن أبي بكر، ت:٩١١هـ): معجم مقاليد العلوم في الحدود والرُّسوم، تحقيق: محمَّدعبادة، دار مكتبة الآداب/ القاهرة، ط١/٢٠٠٤م، (ص/ ٧٢)، وانظر: زكريَّا الأنصاري، الحدود الأنيقة، (ص/ ٧٣).

(٤) أصل (السُّوفسطائية) كما يبينه التَّفتازاني مشتقة من (سوفاسطا) ومعناه: علم الغلط، والحكمة المموَّهة؛ لأنَّ (سوفا) اسم للعلم و(اسطا) للغلط، ولا يمكن أن يكون هناك قوم في العالم ينتحلون هذا المذهب، بل كلُّ غالطٍ سوفسطائيٌّ في موضع غلطه. انظر: شرح المقاصد، (٨٠/١). كما أنَّ هذه الكلمة مأخوذة من اللَّفظ اليونانيّ: (Sophos) بمعنى حكيم. (انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة/ القاهرة، ط٢٠٠٧م، (ص/٣٥٥)) والسَّفْسَطَةُ: المغالطة والإتيان بحكمة مضلِّلة، فهي قياس مركَّب من الوهميَّات، الغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، كقول القائل: الجوهر موجود في الذِّهن، وكل موجود بالذِّهن قائم بالذهن فهو عرض، فالجوهر عرض. (انظر: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم والفنون، (ص/١٢٨)، وانظر: سانو (قطب مصطفى)، معجم مصطلحات أصول الفقه، راجعه: محمَّد رواس قلعجي، دار الفكر/ دمشق، ط١/٢٠٠٠م، (ص/٢٣٢).

(٥) الضَّروريُّ: هو ما يدركه العقل بلا تأمُّل. الثَّعالبي (أبو زيد عبد الرَّحمن: ت: ٨٧٥هـ)، حقائق التَّوحيد، تحقيق: نزار حمادي، د(ط)، (ص/١٣)، وقد يكون تصوُّراً أوتصديقاً، فالتَّصوُّر الضَّروريُّ كتصوُّر الوجود، والتَّصديق الضَّروريُّ كتصديق أنَّ الكلَّ أعظم من جزئه. انظر: الكفوي، الكلِّيَّات، (ص/٢٩٠).

(٦) انظر: الشَّريف الجرجاني، شرح المواقف، (٢/٣).

إلى آخرِ ما بسطهُ من الكلامِ في هذا المقامِ[1]، ثم قالَ في آخرِهِ:

«واعـلمْ أنَّ المباحثَ المتعلِّـقةَ بثبـوتِ المعدومِ[2] والحالِ[3] أحكامٌ فاسدةٌ، مبنيَّـةٌ على

---

[1] في (ب): المقال، وهو تصحيف، ويصحُّ الوجهان. ويذكر الجرجاني مسألتين في الحديث مع القائلين بالحال: الأولى: أنَّه لا واسطة بين النَّفي والإثبات بالضَّرورةالعقليَّة، فإن أرادوا نفي هذه الواسطة تماشياً مع الضَّرورةالعقليَّة وقصدوا إثباتها فهذه سفسطة. والثَّانية: مفادها أنَّ الخلاف قد يكون لفظيَّاً بين من أثبت الحال ومن نفاها، وذلك أنَّهم إن أرادوا بالموجود ما له تحقُّق أصالة، وبالمعدوم ما لاتحقُّق له أصالة، فيبقى هناك واسطة بينهما هي المتحقِّق تبعاً، فإن أرادوا بالحال هذا المعنى فالخلاف يعود لفظياً. (انظر: شرح المواقف،(٢/٣)). ولعلَّ الشَّيخ لم ينقل كلام الجرجاني المتعلِّق بالخلاف اللفظي؛ لأنَّ من قال بالحال لم يصرح بهذا المعنى الَّذي ذكره الجرجاني. والله أعلم.

[2] مسألة ثبوت المعدوم (أو شيئية المعدوم) ممَّا اختُلف فيها بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، إذ ذهب جمع من المعتزلة منهم أبوعلي الجبَّائي (محمَّد بن عبد الوهَّاب، ت: ٣٠٣هـ) وأبو هاشم (عبد السَّلام بن محمَّد، ت: ٣٢١هـ) والقاضي عبد الجبَّار الهمذاني(عبد الجبَّار بن أحمد،ت: ٤١٥هـ) إلى أنَّ المعدوم شيء في حال عدمه بمعنى أنَّه ذات ثابتة وحقيقة مقرَّرة، وأنَّ تأثير الفاعل فيها ليس بجعلها ذواتاً، بل بجعل تلك الذَّوات المتحقِّقة موجودة. (انظر: الرَّازي، المحصل، (ص/ ٥٩))، وكان هدفهم من طرح فكرة العدم، إثبات أنَّ الأشياء كانت معدومة قبل وجودها ثمَّ استحدُث وجودها من الله تعالى، فمن مادة العدم وجد العالم، والله هو الَّذي منحه هذا الوجود. (انظر: عثمان (عبد الكريم)، نظرية التَّكليف، مؤسَّسة الرِّسالة، د(ط)، (ص/١٣٢،١٣٣)، في حين ذهب الأشاعرة والماتريديَّة وابن حزم الظَّاهري (علي بن أحمد، ت: ٩٩٤هـ)، وأبوالحسين البصري (ت: ٤٣٦هـ) من المعتزلة، إلى أنَّ المعدوم ليس بثابت واستدلُّوا على ذلك بأدلَّة منها: قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾[مريم:٩]، وقوله تعالى:﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴾[الإنسان:١] (انظر: الماتريدي: التَّوحيد، (ص/٨٦)، وانظر: ابن حزم (علي بن أحمد، ت: ٤٥٦هـ) الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، تحقيق: محمَّد إبراهيم نصر، وعبد الرَّحمن عميرة، دار الجيل / بيروت، ط١٩٩٦/٢م، (٥/ ١٥٥- ١٥٩)، وانظر: الرَّازي، الأربعين في أصول الدِّين، (١/ ٨٢ – ١٠٠)، وله أيضاً: المباحث المشرقيَّة في علم الإلهيَّات والطَّبيعيَّات، تحقيق: محمَّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي/بيروت، ط١٩٩٠/١م، (١٣٤/١-١٣٧)، وانظر: البيضاوي، طوالع الأنوار، (ص/ ٨٠)، وانظر: الأصفهاني (شمس الدِّين بن محمود، ت: ٧٤٩هـ)، مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، دار المكتبي، د/ط، (ص/٤٤)، وقد يطلق الشَّيء على المعدوم من باب المجاز، باعتبار ما يؤول إليه، وإلا فالشَّيء هو الموجود فقط عند أهل السُّنَّة. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، الأنوار الإلهيَّة، (ص/١٠٥).

[3] انظر أدلَّة إثبات الحال: الجويني (عبد الملك بن عبد الله، ت: ٤٧٨هـ): الشَّامل في أصول الدِّين، تحقيق: علي سامي النَّشار، وفيصل عون، وسهير مختار، دار المعارف/ الإسكندرية، ط١٩٦٩م، (ص/ ٦٢٩ – ٦٤٥). – علماً أن الجويني له قولان في إثبات الحال، كما سيتبين (انظر: ص/٢٧٠)، وانظر: مناقشة هذه الأدلَّة: الآمدي: أبكار الأفكار، (٤١٣/٣- ٤١٨)، وانظر الأصفهاني: مطالع الأنظار، (ص/٤٦،٤٧)، وانظر التَّفتازاني: شرح المقاصد، (٢٠٠/١- ٢١٠). والحال الَّتي ينفيها الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله) هي : الأمر اللاموجود واللامعدوم كما تقدم، أمَّا الحال بمعنى صفة الشَّيء فهي ثابتة عنده، كما يبيِّن ذلك عند حديثه عن الصِّفات المعنويَّة، وأنَّها مبنيَّة على ثبوت الحال؛ بأنَّ الحال هنا بمعنى صفة الشَّيء، والضَّابط في ذلك كما يذكر: أنَّ كل موجود له خاصيَّة يتميَّز بها عن غيره، فإنَّما يتميَّز بخاصيَّة هي حال، وما تتماثل المتماثلات وتختلف المختلفات به فهو حال، وهي الَّتي تسمَّى صفات الأجناس والأنواع. (انظر: رائحة الجنَّة، (ص/٧٢))، أمَّا =

أصولٍ باطلةٍ؛ فلذلكَ أعرضنا عنِ الإطنابِ[1] فيها وتضييعِ الأوقاتِ في توجيهاتِها»[2] انتهى.

والحالُ كما ذكرهُ القوشجيُّ[3] في (شرحِ التَّجريدِ)[4]:

لا موجودٌ ولا معدومٌ، وهو واسطةٌ بين الوجودِ والعدمِ[5]، أثبتهُ إمامُ الحرمينِ[6] أولاً[7]،

الحال بمعنى الأمر اللاموجود واللامعدوم فهو ينفيها فيذكر: أنَّ من نفى الحال كالإمام أبي الحسن الأشعريِّ وجمهو ر أهل الحقِّ، فقد رآها عبارة عن صفات المعاني السَّبع لا سواها. انظر: رائحة الجنَّة، (ص/ ٧٣).

[1] الطَّنَبُ: اعوجاج في الرُّمح وطول في الرِّجلين في استرخاء وطول في الظَّهر وهو عيب، وأطنبت الرِيح: اشتدَّتْ في غُبار، والإبل اتَّبَعَ بعضُها بعضاً في السَّير، والنَّهر بَعُدَ ذهابه، والرَّجلُ أتَى بالبلاغة فِي الوصف مدحاً كان أَو ذمًّا. انظر: الفيروزآبادي (مجد الدِّين محمَّد بن يعقوب،ت:٨١٧هـ)، القاموس المحيط، دار إحياء التُّراث العربي/بيروت، ط١/١٩٩٧م، (١/ ١٩٤)، والإطناب عند أهل البلاغة: إما أن يكون بالإيضاح بعد الإبهام، أو لتفخيم الأمر وتعظيمه. انظر: الخطيب القزويني (محمد بن عبد الرحمن، ت: ٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدِّين، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٣م، (ص/ ١٥١- ١٥٢).

[2] الجرجاني: شرح المواقف،(١٦/٣).

[3] سبقت ترجمته. انظر (ص/ ٩٨).

[4] شرح التَّجريد: هو كتاب في علم الكلام شرح فيه مؤلّفه المحقِّق علي بن محمَّد المعروف بالقوشجي (ت:٨٧٩هـ) كتابَ (تجريد العقائد) لنصير الدِّين الطوسي(ت:٦٧٢هـ)، ولخَّص في هذاالشَّرح فوائد الأقدمين أحسن تلخيص، وأضاف إليه من فكره،وقد اشتهر هذا الشَّرح بالشَّرح الجديد، تمييزاً له عن الشَّرح القديم المسمَّى (تشييد القواعد شرح تجريد العقائد) لشمس الدِّين الأصفهاني (ت: ٧٤٦هـ). انظر: حاجي خليفة، كشف الظُّنون،(٣٤٦/١). وهذا الكتاب مطبوع في هامش الجلد الثَّاني من المواقف للعلَّامة العضد الإيجي وشرحه للسَّيِّد الشَّريف الجرجاني، وحواشيها لحسن جلبي ولعبد الحكيم السِّيالكوتي، وبعضاً من حواشي قره كمال، المسمَّى بتكملات الأدب، والكتاب نادر، د.(ط/ت).

[5] الوجود هو الكون، والعدم انتفاء الكون. انظر: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، (ص/ ٧٢).

[6] سبقت ترجمته. انظر (ص/ ٩٢).

[7] أثبته في كتابه (الشَّامل في أصول الدِّين) فقال: «الَّذي يقوى عندنا إثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشَّأن، تستند إليها أحكام العلل، وهي أصول الأدلَّة ومآخذ الحقائق، ويعظم خطرها من حيث تنطوي على مخالفة معظم الأصحاب» (تحقيق: علي سامي النَّشار، فيصل بدير عون، سهير محمَّد مختار، دار المعارف/ الإسكندرية، ط/١٩٦٩م، (ص/٦٣١))، كما أثبت الأحوال في كتابه (الإرشاد إلى قواطع الأدلَّة في أصول الاعتقاد) فعرَّف الحال، ثمَّ ذكر أنَّها قد تكون معلَّلة أوغير معلَّلة، وذكر الدَّليل على إثبات الأحوال، ثمَّ صرَّح بمذهبه فقال: «ومذهبنا أنَّ المعلومات تنقسم إلى وجود وعدم، وصفة وجود لا تتَّصف بالوجودوالعدم» (تحقيق: محمَّد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي/مصر، ط/ ١٩٥٠م، (ص/٨٢))، لكن رجع عن رأيه =

والقاضي أبو بكرٍ الباقلانيُّ[1]، وأبو هاشمٍ[2] وأتباعُه[3].

قـــال السَّـــيِّدُ الشَّـــريفُ في (شـــرحِ المواقـــفِ): «وأبـــو هاشـــمٍ مـنَ المعتـــزلةِ[4]

في إثبات الأحوال بعد ذلك؛ لذا قال القوشجي: أثبته (أولاً)، فقد ذكر الجويني نفيه للحال في كتابه (البرهان في أصول الفقه): فقال في درج حديثه عن العلَّة والمعلول: «والَّذي انتهى إليه اختيارنا بعد استيعاب معظم العمر في المباحثة: أن ليس في العقل علَّة ولا معلول، فكون العالِم عالماً هو العلم بعينه، وإنَّما صار إلى القول بالعلَّة والمعلول **من أثبت الأحوال وزعم** أنَّ كون العالم عالماً معلول، والعلم علَّة له، وهذا ممَّا لا نرضاه ولا نراه» تحقيق: صلاح عويضة، دار الكتب العلميَّة/بيروت، ط١/١٩٩٧م، (١٥٤/٢).

[1] سبقت ترجمته. انظر: (ص/٩٢).

وفي مذهب الباقلَّاني في الأحوال نقاط لا بدَّ من ذكرها: فقد نُقِلَ عنه أنَّه أثبت الأحوال بعد ترديد الرَّأي فيها، (انظر: الشَّهرستاني: نهاية الإقدام، (ص/ ١٣١)، وانظر: البيضاوي، طوالع الأنوار، (ص/٨١)، وانظر: القوشجي (ت: ٨٧٩هـ): شرح التَّجريد، (ص/٤٣)، وانظر: الآمدي: أبكار الأفكار، (٤٠٧/٣)) لكنَّ الباقلَّاني ينفي الأحوال في كتابه (تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل)؛ إذ يقول في ختام الحديث عن أحوال أبي هاشم: «وهذا يؤول إلى إبطال سائر الأعراض، وفي فساد ذلك دليل على بطلان ما يذهبون إليه في تصحيح الأحوال...». (تحقيق: عماد الدِّين حيدر، مؤسَّسة الكتب الثقافية/ بيروت، ط١/١٩٨٧م، (ص/٢٣٣))، وفي موضع آخر ذكر أنَّ المعلومات على ضربين موجود ومعدوم، لا ثالث لهما ولا واسطة بينهما. (انظر: المصدر السَّابق: (ص/١٥). إلا أنَّ رأي الباقلاني في نفي الأحوال لا يعتبر رأيه الأخير؛ وإلا لم ينقل المتكلِّمون خلاف هذا الرأي، وذلك أن كتابه (التَّمهيد) الذي نفى فيه الأحوال، وأورد الأدلة على نفيها، لا يعتبر كتابه الأخير حتى نقولَ إن رأيه فيه هو الرَّأي الأخير، وذلك أنَّه ألَّفه في بداية حياته العلميَّة عندما اتَّصل بعضد الدَّولة. (انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، (ص/١٢٠))؛ لذا ما نقله عنه علماء الكلام في إثبات الأحوال دليل على اطِّلاعهم على مؤلَّفاته المتأخِّرة عن كتاب (التَّمهيد).

[2] سبقت ترجمته. انظر (ص/ ١٤١) .

[3] الَّذين سُمُّوا بالبهشميَّة، وهم أتباع أبي هاشم الجبَّائي، وهم يثبتون الحال ويجوِّزون أن يعاقب الله تعالى العبد من غير أن يصدر عنه ذنب. (انظر: الرَّازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: محمَّد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط١/١٩٨٦م، (ص/٤٥- ٤٦)) وانظر رأي هؤلاء وغيرهم في إثبات الأحوال: القوشجي: شرح التَّجريد، (ص/٤٣).

[4] المعتزلة: ويسمُّون أنفسهم أصحاب العدل والتَّوحيد، ويلقَّبون بالقدريَّة، والعدليَّة، والسَّبب في تسميتهم يعود إلى أنَّ واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا من تلامذة الحسن البصري، ولمَّا أحدثا مذهباً وهو أنَّ الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، اعتزلا حلقة الحسن البصري، وجلسا في ناحية المسجد، واستقلَّا بأنفسهما، فسُموا لذلك بالمعتزلة، (انظر: الشَّهرستاني، الملل والنِّحل، (٤٣/١)، وانظر: الرَّازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (ص/٣٧، ٣٨))، ولهم أصول لا يستحقُّ من لا يعتقدها أن يكون عندهم معتزليَّاً، وهذه الأصول مرتَّبةً هي: التَّوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر. انظر: الخيَّاط (أبو =

وهو أوَّلُ منْ قالَ بالحالِ»[1] انتهى.

وعرَّفوهُ[2] بأنَّهُ: صفةٌ لموجودٍ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، ثمَّ قالَ السَّيِّدُ في الشَّرحِ المذكورِ[3]: «فقولُنا[4] في تعريفهِ صفةٌ؛ لأنَّ الذَّواتِ وهي الأمورُ القائمةُ بأنفسهَا: إمَّا موجودةٌ، أو معدومةٌ لا غير؛ إذ لا يُتصوَّر تحقُّقُها تبعاً لغيرِها فلا تكونُ حالاً. وقولنا لموجودٍ؛ لأنَّ صفةَ المعدومِ معدومةٌ، فلا تكون حالاً، وقولُنا: لا موجودةٌ؛ لتخرجَ الأعراضُ فإنَّها

الحسين، عبد الرحيم بن محمَّد، ت: نحو ٣٠٠هـ) الانتصار والرَّد على ابن الرَّاوندي الملحد ماقصد به الرَّدَّ على المسلمين والطَّعن عليهم، د(ط.ت)، (ص/١٢٦) وانظر تفصيل هذه الأصول: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (ص/١٤٩- ٨٠٠).

[1] (٢/٣)، وقد ذكر القاضي عبد الجبَّار في كتابه (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) أنَّ بعض المعتزلة من أصحاب أبي علي كانوا يوافقون أبا هاشم في مسألة الأحوال ومسائل أخرى، وبعضهم كان يتوقَّف فيها، والبعض الآخر يعظِّم الخلاف فيها حتى ينتهي إلى إكفار أبي هاشم، وكان أغلظهم في ذلك محمَّد بن عمروالصَّيرمي. (انظر: القاضي عبد الجبَّار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة،(ص/ ٣٠٥)). في حين يرى السَّمرقندي أنَّ الخلاف بين أبي هاشم وغيره قد يؤول إلى خلاف لفظيّ؛ لأنَّ العدم هو عين انتفاء الوجود، فكلُّ ما لا يكون موجوداً يكون معدوماً وبالعكس، فمن أثبت الحال سلَّم بأنَّها ليست بموجودة، فذلك عين تسليمه أنَّها معدومة، إلَّا أن يفسر الوجود والعدم بمعنى آخر، وحينئذٍ لا يبقى نزاع، ويصير البحث لفظيَّاً. (انظر: الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/٩٥))، ويقرِّر التَّفتازاني ذلك أيضاً في درج استدلاله على نفي الحال؛ إذ يبيِّن أنَّ جعل الثُّبوت أخصَّ من الوجود، والعدم أخصَّ من المنفي، وجعل الموجود ذاتاً لها الوجود، والمعدوم ذاتاً لها العدم؛ لتكون الصِّفة واسطة: اصطلاحٌ لا مشاحة فيه. انظر: شرح المقاصد، (١٩٣/١).

[2] يقصد المعتزلة لأنَّه كان يتحدَّث عنهم وعبارته: «وقال به - أي بالحال- بعض المعتزلة أيضاً، فالمعلوم على رأيهم إمَّا لا تحقُّق له أصلاً وهو المعدوم أوله تحقُّق؛ إمَّا باعتبار ذاته؛ أي لا بتبعيَّة الغير وهو الموجود، أو باعتبار غيره أي له تحقق تبعاً له وهو الحال، وعرفوه..... » الجرجاني، شرح المواقف، (٦٤/٢).

[3] أي الشَّريف الجرجاني في (شرح المواقف).

[4] قوله "قولنا"، لا يعني أنَّه يثبت الأحوال، إنَّما يشرح تعريف من أثبته، وذلك أنَّه يردُّ على مثبتي الأحوال في مكان آخر من شرح المواقف. انظر: (٢/٣).

متحققةٌ باعتبارِ ذواتِها، فهي من قبيلِ الموجودِ دونَ الحالِ، وقولُنا: ولا معدومةٌ؛ لتخرجَ السُّلوبُ[1] التي يَّتصفُ بها الموجودُ؛ فإنَّها معدوماتٌ لا أحوالٌ»[2].

[ثانياً: تعريف العَرَض وأقسامه]

وقـــالَ في تعريـــفِ العَـــرَضِ:

«أمَّـــا تعـــريفُه عندنـــا فموجودٌ قـــائمٌ بمتـــحيّزٍ»[3]، ثـــمَّ قسَـــمَ العَـــرَضَ إلى أقســـامٍ[4] ذكـــرَ منها الكيـــفيَّـــاتِ، فقـــالَ فـــي تعريـــفِ/ [١/ب]

---

[1] السُّلُوبُ جمع سلب، والسَّلبُ هو انتزاعُ النّسبة. (انظر: الجرجاني: التَّعريفات، (ص/ ١٣٦))، وفي علم المنطق: يكون السَّلب في القضيَّة الحمليَّة مثل قولنا: الإنسان ليس بحيوان، وفي القضيَّة المتَّصلة، مثل قولنا: ليس إن كان العالم حادثاً فله محدث، وفي القضيَّة المنفصلة مثل قولنا: ليس هذا العدد إمَّا أن يكون مساوياً لذاك العدد أومفاوتاً له. انظر: الغزالي (محمَّد بن محمَّد، ت:٥٠٥هـ): معيار العلم في المنطق، تحقيق: أحمد شمس الدِّين، دارالكتب العلميَّة/بيروت، ط١/١٩٩٠م، (ص/ ٨٧).

[2] الجرجاني، شرح المواقف، (٦٤/٢،٦٥). ولبيان ذلك لا بدَّ من التَّفريق بين الصفة والذَّات والأحوال: فالصِّفة هي الأمارة اللازمة بذات الموصوف التي يعرف بها، (انظر: الجرجاني، التَّعريفات، (ص/١٣٩)) أمَّا ذات الشَّيء: فهي نفسه وعينه، وهو لا يخلوعن العرض. (انظر: المصدر السابق،(ص/ ١١٣)) وأمَّا الأحوال: فهي عبارة عن صفات إثباتيَّة، غير متَّصفة بالوجود ولا بالعدم. انظر: الآمدي، المبين، (ص/ ١٢١).

[3] الجرجاني، شرح المواقف، (٦/٥). والعرض لغةً: مايعرض للإنسان من أمرٍ يحبسه من مرض أو لصوص، أو من الهموم والأشغال، والعرض متاع الدُّنيا وحطامها، (انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادَّة: (عَرَضَ)، (١٠/ ١٠١))، أمَّا اصطلاحاً: فقد عرَّفه زكريَّا الأنصاري بأنَّه: ما لا يقوم بذاته بل بغيره، انظر: الحدود الأنيقة، (ص/٧١)، ويفسِّر الشَّيخ عبد الغنيّ معنى وجود العرض في غيره: بأنَّ وجوده في نفسه هو وجوده في غيره، أي في محلِّه الَّذي يقوِّمه. انظر: رشحات الأقلام، (ص/٢٦).

[4] يبيّن الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) هذه الأقسام فيذكر أنَّ العرض ثلاثة أقسام، الأوَّل: الكمُّ وهو المقدار، والثَّاني: الكيف؛ كاللَّون والطَّعم والرَّائحة، والثَّالث: النِّسبة؛ وهي سبعة أقسام: المضاف وهو النِّسبة المتكرِّرة كالأبوَّة والبنوَّة، والأين وهو الحصول في المكان، والمتى: وهو الحصول في الزَّمان، والوضع: وهو الهيئة الحاصلة =

الكيفِ[١]: «إنَّهُ عرضٌ لا يقتضي[٢] القسمةَ، ولا اللَّاقسمةَ اقتضاءً أوَّلياً»[٣]، ثمَّ قسَم الكيفَ إلى أربعةِ أقسامٍ:

الكيفيَّاتِ المحسوسةِ[٤]، والكيفيَّاتِ النَّفسانيَّةِ[٥]، والكيفيَّاتِ المختصَّةِ بالكميَّاتِ[٦]، والكيفيَّاتِ الاستعداديَّةِ[٧]، ثمَّ ذكرَ من أنواعِ الكيفيَّاتِ النَّفسانيَّةِ: الإرادةَ[٨]. وعلى هذا

للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى بعض، أو إلى الأمور الخارجيَّة كالسَّماء والأرض، مثل القيام والقعود، والجِدَّة: وهو نسبة الشَّيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتَّعمم والتَّقمُّص والتَّختُّم، والتَّأثير: كالقطع، والتَّأثر كالانقطاع. انظر: رشحات الأقلام، (ص/٢٦- ٢٧).

[١] انظر في تعريف الكيف أيضاً: الخوارزمي (محمَّد بن أحمد،ت:٣٨٧هـ): مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي/بيروت، ط١٩٨٩/٢م، (ص/١٦٨)، وانظر: الآمدي : المبين، (ص/١١١)، وانظر التَّفتازاني: تهذيب المنطق والكلام، تحقيق: عبد القادر معروف الكردي، مطبعة السَّعادة/ مصر، ط١٩١٢/١م، (ص/٤١)، وانظر: السُّيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرُّسوم، (ص/٧١).

[٢] في شرح المواقف "يقضي"، والأولى يقتضي لأنَّ المصدر بعده "اقتضاءً".

[٣] الجرجاني، شرح المواقف، (١٦٢/٥). وقد فصَّل الجرجاني هذا التَّعريف أيضاً في كتابه (التَّعريفات)، فذكر أنَّ الكيف هيئة قارَّة في الشَّيء، لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، وهذا معنى قوله اقتضاء أولياً، فقوله: هيئة، يشمل الأعراض كلها، وقوله: قارَّة في الشَّيء، احتراز عن الهيئة غير القارَّة: كالحركة والزَّمان والفعل والانفعال، وقوله: لا يقتضي قسمة، يخرج الكم، وقوله: ولا نسبة، يخرج الأعراض، وقوله: لذاته، ليدخل فيه الكيفيَّات المقتضية للقسمة أوالنِّسبة بواسطة اقتضاء محلِّها ذلك. انظر: (ص/ ١٩٨).

[٤] الكيفيَّات المحسوسة: إمَّا أن تكون راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وتسمَّى انفعاليَّات، وإمَّا غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمَّى انفعالات، وتسمَّى الحركة فيه استحالة كما يتسوَّد العنب ويتسخَّن الماء. انظر: البيضاوي: طوالع الأنوار، (ص/ ١١٤).

[٥] الكيفيَّات النَّفسانيَّة: إما راسخةٌ، كصناعة الكتابة للمتدرِّب فيها وتسمَّى ملكات، أوغيرراسخة، كالكتابة لغير المتدرِّب وتسمى حالات. انظر: الآمدي، المبين، (ص/ ٢١).

[٦] الكيفيَّات المختصَّة بالكميَّات: إمَّا أن تكون مختصَّة بالكميَّات المتَّصلة كالتَّثليث والتَّربيع، أوالمنفصلة كالزَّوجيَّة والفرديَّة. انظر: المصدر السابق، (ص/١٢٦).

[٧] الكيفيَّات الاستعداديَّة: إمَّا أن تكون استعداداً نحو القبول كاللِّين، وتسمَّى ضعفاً ولا قوَّة، أونحو اللَّاقبول كالصَّلابة وتسمَّى قوة. انظر: المصدر السابق، (ص/ ١٢٦).

[٨] انظر: الجرجاني، شرح المواقف، (٢٨٥/٥-٢٨٧)، و(٦/ ٦٤).

جميعُ كتبِ علمِ الكلامِ[١]، فالإرادةُ عَرَضٌ موجودٌ وليسَ بحالٍ[٢]، والإرادةُ هيَ القصدُ؛ إذ لا فرقَ بينهما لغةً[٣].

[ثالثاً: مناقشة عبارة ابن الهمام في القصد]

فما ذكره ابنُ الهمامِ[٤] في (التَّحريرِ)[٥] وتبعهُ شرَّاحُه[٦] ممَّا لا ينبغي القولُ به، وعبارتُه[٧]: «فإنْ كانَ القصدُ حالاً؛ أي وصفاً غيرَ موجودٍ ولا معدومٍ في نفسهِ قائماً بموجودٍ، فليسَ

---

[١] انظر: الغزالي، معيار العلم، (ص/ ٣٠٩)، وانظر: البيضاوي، طوالع الأنوار، (ص/ ١١٤-١٣٠)، وانظر: التَّفتازاني، شرح المقاصد، (٦٧/٢ -٦٩)، وتهذيب المنطق والكلام، (ص/٤١-٥٠)، وانظر: الحلبي، اللّمعة، (ص/٩).

[٢] هذا ما أراد أن يثبته من كلِّ ما تقدَّم: فالإرادة الَّتي هي القصد هي عرض موجود وليس بحال - لا موجود ولا معدوم- بل هي عرض، والله تعالى خالق الجواهر والأعراض بإجماع المتكلِّمين غير المعتزلة المخالفين في هذه المسألة، كما أنَّ الشَّيخ يبيّن في كتابه: (رائحة الجنة) أنَّ الغاية من كون القدرة والإرادة عرضاً: هي أنَّهما مخلوقتان لله تعالى. انظر: (ص/٦٢).

[٣] الإرادة لغة هي المشيئة. (انظر: ابن منظور، لسان العرب، (٦/ ٢٦١))، وإن كان البعض يرى أنَّ بينهما فرقاً: هو أنَّ الإرادة تكون لما يتراخى وقته ولما لا يتراخى، وأمَّا المشيئة فتكون لما يتراخى وقته فقط. (انظر: العسكري (أبو هلال، ت: ٣٩٥هـ)، الفروق اللغويَّة، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثَّقافة/ القاهرة، د(ط.ت)، (ص/ ١٢٤). والقصد لغة: الاعتزام والتَّوجُّه والنُّهوض نحوالشَّيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، وهذا أصله في الحقيقة، وإن كان يخص في بعض المواقع بقصد الاستقامة دون الميل، وذلك أنَّك تقصد الجور تارة والاعتدال تارة أخرى، فالاعتزام والتَّوجُّه شامل لهما جميعاً. (انظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٢/ ١١٤)) وقد تُذكر الإرادة ويراد بها القصد؛ نحوقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[القصص: ٨٣]،أي لا يقصدونه. انظر: الفيروزآبادي: بصائر ذوي التَّمييز، (١٧١/٢).

[٤] سبقت ترجمته. انظر (ص/ ٨٥).

[٥] هو كتاب (التَّحرير) في أصول الفقه للكمال بن الهمام، وهو كتاب شديد الإيجاز حتى كاد يعد من الألغاز، وهناك عدد من الشُّروح عليه، وقد جمع هذا الكتاب بين اصطلاحي الحنفيَّة والشَّافعيَّة. انظر: حاجي خليفة، كشف الظُّنون، (٣٥٨/١). وهو مطبوع مع شروح منها تيسير التَّحرير لأمير بادشاه، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده/مصر، د(ط.ت).

[٦] من شُرَّاح كتاب التَّحرير: ابن أمير الحاج الحلبي (ت: ٨٧٩هـ)، تلميذ الكمال بن الهمام، وقد سمَّى شرحه (التَّقرير والتَّحبير)، ومن شُرَّاحه أيضاً محمَّد أمين المعروف بأمير بادشاه البخاري (ت: ٩٧٢هـ) وسمَّى شرحه: (تيسير التَّحرير)، واختصره الشَّيخ زين العابدين بن نجيم المصري (ت:٩٧٠هـ) وسمَّاه (لبّ الأصول) انظر: حاجي خليفة، كشف الظُّنون،(٣٥٨/١).

[٧] أي عبارة ابن الهمام –كما يفيده سياق كلام الشيخ-.

الكسبُ بخلقٍ؛ إذ هوَ[١] إخراجُ الموجودِ منَ العدمِ إلى الوجودِ، فلا يَلزمُ إثباتُ خالقٍ غيرُ اللهِ، وعليه - أي على ثبوتِ الحالِ، أو على كونِ القصدِ حالاً- جمعٌ من المحقِّقينَ منهمُ القاضي أبو بكرٍ[٢] وإمامُ الحرمين أوَّلاً، وجوَّزه صدرُ الشَّريعةِ[٣]» انتهى كلامه[٤].

قلتُ:

قوله: «أَو على كونِ القصدِ حالاً» ليسَ مما ينبغِي[٥]؛ فإنَّ القاضي أبا بكرٍ وإمامَ الحرمينِ لم يقولا إنَّ القصدَ حالٌ، وإنَّما قالا بثبوتِ الحالِ فقطْ، كما قدَّمناهُ عن (شرحِ التَّجريدِ)[٦]، وصرَّحَ بهِ السَّيدُ في (شرحِ المواقفِ)[٧]، وفي غيرِه من كتبِ علمِ الكلامِ[٨]، وقالَ في تقسيمِ العرضِ من (شرحِ المواقفِ): «وهوَ -أَي العرضُ- إمَّا أنْ يختصَّ بالحيِّ،

---

[١] أي الخلق. وسيأتي الشَّيخ على ذكر الفرق بين الخلق والكسب، انظر: (ص/ ٣٨٠).

[٢] أي القاضي الباقلَّاني.

[٣] سبقت ترجمته. انظر: (ص/ ٨٥).

وقد صرَّح صدر الشَّريعة في كتابه (التَّوضيح شرح التَّنقيح) بإثبات الحال فتحدَّث عنه في المقدِّمة الثَّالثة من المقدِّمات الأربع، ودافع عن فكرة أنَّ اختيار العبد حال لا موجود ولا معدوم، انظر: (ص/ ٢١٤-٢١٦)، وسيأتي تفصيل ذلك عند مناقشة الشَّيخ للمقدِّمات الأربع عند صدر الشَّريعة. انظر: (ص/ ٣٢٤).

[٤] أمير بادشاه: تيسير التَّحرير، (١٥٨/٢).

[٥] لم يصرِّح ابن الهمام في كتابه (التَّحرير) بعبارة (على كون القصد حالاً) بل الَّذي صرَّح بذلك شارح التَّحرير: أمير بادشاه، في كتابه تيسير التَّحرير. (انظر طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده/مصر، د/ط.ت، (٢/ ١٥٨)، أما شارح التَّحرير الآخر: ابن أمير الحاج، فلم يذكر هذه العبارة في كتابه (التَّقرير والتَّحبير). (انظر: (٩٣/٢))، لذا فلعلَّ المؤلِّف لا يوجِّه النَّقد هنا لابن الهمام؛ بل لبعض شرَّاحه،وعلى الأخصِّ: أمير بادشاه، وقد نسبَ بعض العلماء أيضاً القولَ بجعل القصد حالاً إلى القاضي الباقلاني وإمام الحرمين. انظر: شيخ زاده، نظم الفرائد، (ص/ ٥٤).

[٦] انظر: القوشجي، (ص/ ٤٣). وانظر: (ص/٢٧٢)، وإنَّ الشَّيخ لم يذكر في كلامه صدر الشَّريعة؛ لأنَّ صدر الشَّريعة صرَّح بأنَّ هذا القصد الَّذي أسماه "الإيقاع" لا موجود ولا معدوم وأنه بمعنى الحال. انظر:التَّوضيح شرح التَّنقيح،(ص/ ٢١٨). وأمَّا الباقلَّاني وإمام الحرمين فلا، وإنَّما قالا بثبوت الحال فقط.

[٧] (٢/٣).

[٨] في حين نجد أنَّ هناك من تابع شارح التَّحرير في نسبة القول - بأنَّ القصد أوالإيقاع حال- إلى إمام الحرمين والباقلَّاني. انظر: شيخ زاده: نظم الفرائد، (ص/٥٤).

وهوَ الحياةُ وما يتبعُهَا منَ الإدراكاتِ بالحواسِّ ومن غيرِها: كالعلمِ والقدرةِ[١] والإرادةِ والكراهةِ والشَّهوةِ والنَّفرةِ[٢] وسائرِ ما يتبعُ الحياةَ»[٣] انتهى.

قلتُ: وإنَّما الاختيارُ والقصدُ والكسبُ والصَّرفُ كيفيَّاتٌ نفسانيَّةٌ، كالخوفِ والرَّجاءِ والقبضِ والبسطِ/[٤] والحزنِ والفرحِ، إلى غيرِ ذلكَ ممَّا يَعرِضُ للنَّفسِ ممَّا تُحسُّ به [٢/أ] النَّفسُ[٥]، ولو كان مجرَّدَ اعتبارٍ وإضافةٍ[٦]، لما أحسَّتْ[٧] به النَّفسُ؛ كالأبوَّةِ والبنوَّةِ والفوقيَّةِ والتَّحتيَّةِ، ونحوِ ذلكَ منَ الاعتباراتِ والإضافاتِ الَّتي تُدرَكُ بالعقلِ فقط لا بالحسِّ، وفرْقٌ بين ما يُدرَكُ بالعقلِ فقط وما يدركُ بالحسِّ[٨].

---

[١] ويبيّن الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) وجه حدوث قدرة العباد، واحتياجها دوماً إلى محدِث بأنَّها عرض زائل يستحيل بقاؤه؛ فإنَّها متناهية في كل زمان، وكل شيء له نهاية يكون مخصَّصاً مفتقراً إلى مخصِّص، والافتقار من علامات الحدوث. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ: القول الأبين في شرح عقيدة أبي مدين، (مخطوطة في مكتبة الأسد الوطنية، ضمن مجموع أوله: الكشف والبيان فيما يتعلق بالنِّسيان، رقم المخطوطة: ١٣٧٧)، (ل/٤٣ب).

[٢] الإرادة تقابل الكراهة، والشَّهوة تقابل النَّفرة، والإرادة تغاير الشَّهوة، كما أنَّ الكراهة تغاير النَّفرة. انظر تفصيل ذلك: الجرجاني: شرح المواقف، (٦/ ٧٢- ٧٣).

[٣] (١١/٥). وإمَّا ألا يختصَّ بالحي، وهو الأكوان الأربعة: الحركة والسُّكون والاجتماع والافتراق، والمحسوسات بإحدى الحواس الخمس. (انظر: الجرجاني: شرح المواقف، (١٢/٥).

[٤] القبض والبسط: هما حالتان بعد ترقِّي العبد عن حالة الخوف والرجاء، والفرق بينهما: أنَّ الخوف والرَّجاء يتعلَّقان بأمر مستقبل مكروه أومحبوب، والقبض والبسط بأمر حاضر في الوقت يغلب على قلب العارف عن وارد غيبي. انظر: القشيري (أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، ت:٤٦٥هـ)، الرِّسالة القشيريَّة، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشَّريف، دار المعارف/ القاهرة، د/ط، (١٥٦/١). وانظر: الجرجاني، التَّعريفات، (ص/١٧٨).

[٥] تقسم قوى النَّفس الإنسانيَّة إلى قوَّة عاملة، وقوَّة غير عاملة، فالقوَّة العاملة: هي مبدأ تحريك بدن الإنسان، إذ تُحدِث هذه القوى في النَّفس هيئات تخصُّ الإنسان يهيَّأ بها لسرعة فعلٍ وانفعال، مثل الخجل والحياء والضَّحك والبكاء، وما أشبه ذلك. انظر: الغزالي (محمَّد بن محمَّد، ت: ٥٠٥هـ)، معارج القدس في مدارج معرفة النَّفس، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٨٨م، (ص/ ٦٧).

[٦] في (ب): إضافت، والصَّواب ماورد في الأصل.

[٧] في (ب): حسَّت.

[٨] هناك فرقٌ بين ما نحسُّ به بذواتنا، وبين ما ندركه إدراكاً ذهنيَّاً مجرَّداً دون أن نشعر به، ولعلَّ مرا د الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله) أنَّ الاختيار والكسب أمور موجودة ومحسوسة، وليست أموراً اعتباريَّة ليكون إدراكها في ذواتنا عن طريق العقل، بل هي مدركة عن طريق الحسِّ،أمَّا إدراكها كمفاهيم مجرَّدة فهذا أمر آخر؛ إذ يتمُّ عن طريق العقل، فالمدرَك –كما يبيِّنه الكفوي - : إن كان مجرَّداً عن المادَّة - كإمكان زيد مثلاً - فإدراكه تعقُّل، وإن كان ماديَّاً فإمَّا أن يكون صورةً وهو ما يدرك بإحدى الحواسِّ الخمس، وإمَّا أن يكون **معنى** وهو لا يدرك بالحواس الخمس. (انظر الكفوي: الكلِّيَّات، (ص/ ٦٧))، والموجودات عموماً تقسم إلى الأمور المتعيِّنة =

نعم هذه الأفعالُ النَّفسانيَّةُ الَّتي تتكيَّفُ بها النَّفسُ هي مصادرُ لها[1]، وإيقاعاتٌ يطلَقُ عليها المصدرُ ابتداءً بحسبِ الوضعِ، ولكنَّها غيرُ مرادَةٍ هنا؛ لأنَّها أمورٌ عقليَّةٌ اعتباريَّةٌ، والمقصودُ هو الأمرُ الوجوديُّ، وهو الحاصلُ من معاني تلكَ المصادرِ[2]؛ لأنَّ الشَّرعَ مبنيٌّ على ظواهرِ الأمورِ وهي الأعراضُ المحسوسةُ للنَّفسِ، لا على تلكَ الأمورِ الاعتباريَّةِ التي هيَ غيرُ موجودةٍ إلَّا بالاعتبارِ العقليِّ، فإذا غفلَ العقلُ عن اعتبارها فَقَدَتْ خصوصاً[3].

الشَّخصيَّة، وهي المدركة بالحواس أولاً، وتشمل الجواهر و**الأعراض** مثل (زيد – البياض)، وأمور غير متعيِّنة تسمَّى الكلِّيَّات. (انظر: الغزالي: معيار العلم، (ص/٦٤، ١٧٩))، وقد فصَّل الغزالي مراتب التَّجريد العقليّ ابتداء من الإدراك بالحسِّ وانتهاء بالتَّجريد الكامل، وأوضح العلاقة بين الحسِّ والعقل في الإدراك: (انظر: معارج القدس،(ص/٧٥-٧٦))، فالاختيار معنى وعرض، وبالتَّالي فهو محسوس لا مفهوم اعتباريّ مجرد.

[1] لها: أي للنَّفس.

[2] الفعل– كما يبينه صدر الشَّريعة- إما أن يراد به المعنى الذي وضع المصدر بإزائه، أوالمعنى الحاصل بالمصدر، فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل ذلك الأمر، وهو المعنى المصدري، ويسمى تأثيراً كإحداث الحركة وإيجادها في ذات الموقع، وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الإيقاع، وهو المعنى الحاصل بالمصدر، وهذا الأخير قد يكون وصفاً كالقيام أوكيفية كالحرارة أوغير ذلك، فمثلاً: إذا تحرك زيد فقد قامت الحركة بزيد، فإن أريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة فهي المعنى الحاصل من المصدر، وإن أريد بها إيقاع تلك الحالة فهي المعنى الذي وضع المصدر بإزائه، والمعنى الحاصل من المصدر موجود في الخارج، أما المعنى المصدري فأمر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج. (انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (١/ ٣٣٠ – ٣٣٢))، والفكرة التي أراد الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) أن يبينها هنا والتي ستكرر في مواضع متفرقة من المخطوط هي أن مناط التَّكليف هو الأمر المتحقق في الخارج لا مجرد الأمر الاعتباري العقلي.

[3] لقد بين الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) أن العقل إذا غفل عن اعتبار الأمر الاعتباري فقد خصوصيته؛ لأن الأمر الاعتباري – كما يعرفه الجرجاني- هو : الذي لا وجود له إلا في عقل المعتبر مادام معتبراً. (انظر: التَّعريفات، (ص/ ٨٣))، فإذا انقطع اعتبار العقل له، فقد خصوصيته، وكون الأمر الاعتباري لا وجود له إلا في ذهن المعتبر هو أحد أقسام الأمر الاعتباري، كما سبق. انظر: (ص/ ٢٧٧) .

والاختيارُ هو مناطُ التَّكليفِ شرعاً[1]، أمراً ونهياً، وهو الحجَّةُ على المكلَّفينَ؛ فهو موجودٌ لا معدومٌ.

[1] يقول القرطبي (أبوعبد الله محمَّد بن أحمد، ت: ٦٧١هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾[البقرة: ٢٨٦] فالعبد مكتسب لأفعاله، على معنى أنَّه خلقت له قدرة مقارنة للفعل، يدرك بها الفرق بين حركة الاختيار وحركة الرِّعشَة مثلاً، وذلك التَّمكن هو مناط التَّكليف" (الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصريَّة/ القاهرة، ط٢/ ١٩٦٤م: (١٣٩/٢))، فالاختيار هو مناط التَّكليف؛ إذ هو من باب الاختبار والابتلاء للعبد، وهذا الابتلاء التَّكليفي محمولٌ على الأمانة التي قبلها الإنسان، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[الأحزاب: ٧٢].انظر: البكّي الكومي: تحرير المطالب، (١/ ٣٣٨).

[الفصل الثاني: التَّحْسِيْنُ والتَّقْبيحُ][1]

[أولاً: العلاقة بين مسألة اختيار العباد ومسألة التحسين والتقبيح]

واعلمْ أَنَّ أصلَ الخلافِ في هذهِ المسألةِ[2] ابتدأهُ صدرُ الشَّريعة[3] في كتابهِ: (التَّوضيحُ شرحُ التنقيحِ)[4] في مبحثِ الحسنِ والقبحِ[5] منْ أصولِ الفقهِ[6].

---

[1] سيتحدَّث الشَّيخ (رحمه الله) فيما يأتي عن التَّحسين والتَّقبيح، لما لهذه المسألة من اتِّصال وثيق بمسألة أفعال العباد واختيارهم، وذلك أنَّ أحد أدلَّة الإمام الأشعريّ على كون الحسن والقبح شرعيَّين هو: أنَّ العبد ينتهي فعله إلى الاضطرار؛ لذا لا يوصف فعله بحسن وقبح لذات الفعل، بل التَّحسين والتَّقبيح شرعيَّان.

[2] أي مسألة كون الاختيار موجود، وليس أمراً اعتبارياً ولا حالاً – لاموجود ولامعدوم- فصدر الشَّريعة (رحمه الله) يرى أنَّ هذا الاختيار هو أمر إضافيٌّ لا موجود ولا معدوم، وهو يشرح ذلك في كتابه (التَّوضيح شرح التَّنقيح) أثناء ردِّه على دليل الإمام الأشعري، الَّذي يثبت فيه كون الحسن والقبح شرعيَّين، ويتلخَّص ردُّه من خلال مقدِّماتٍ أربع، تتجلَّى في المقدِّمة الثَّالثة ضرورةُ كون الاختيار لا موجوداً ولا معدوماً. انظر: (ص/٢١٤).

[3] قوله: "ابتدأه" أي ابتدأ أصل الخلاف، وهو القول بأنَّ اختيار العبد أو ما أسماه **الإيقاع** هو أمر لا موجود ولا معدوم، فمن قال قبل صدر الشَّريعة بإثبات الحال، لم يجعل الإيقاع أوالقصد حالاً، بل قال بثبوت الحال فقط، كإمام الحرمين في أوَّل قوليه. انظر: الشَّامل: (ص/ ٦٣١)، والإرشاد: (ص/٨٢).

[4] كتاب التَّنقيح هو "تنقيح الأصول" لصدر الشَّريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي، سلك فيه مؤلِّفه مسلك الضَّبط والإيجاز، وأراد تنقيح ماورد في أصول البزدويّ وإيراد زبدة مباحث المحصول وأصول ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة. انظر: حاجي خليفة: كشف الظُّنون، (٤٩٦/١).

[5] حيث عقد صدر الشَّريعة في كتابه (التَّوضيح)، فصلاً سماه: لا بدَّ للمأمور به من الحسن. انظر: (ص/٢١٠-٢٣١)).

ولمادة (حَسُنَ) في اللُّغة معانٍ متعددةٌ منها: أن الحُسْنَ في اللُّغة ضِدُّ القُبْحِ، والحُسْنُ الجَمَالُ، والحَسَنُ أكثر ما يقال في تعارف العامَّة في المستحسن بالبصر، وأكثر ما جاء في القرآن الكريم في المستحسن بالبصيرة. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، (٤/ ١٢٣)، وانظر: الزبيدي (محمَّد مرتضى الحسيني، ت: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي هلالي، دارالتُّراث العربي/ الكويت، ط١/٢٠٠١م، (٤١٨/٣٤-٤٣٢).

أما الحَسَنُ والقبيح اصطلاحاً: فيختلف تعريفهما تبعاً لاختلاف الآراء حول كونهما شرعيَّين أوعقليين، وقد فصَّلتُ ذلك في قسم الدِّراسة. انظر: (ص/١٤٦).

[6] مسألة التَّحسين والتَّقبيح من المسائل المشتركة بين علم الكلام وأصول الفقه، فتناولها علم الكلام من جهة البحث عن أفعال الباري جلَّ وعلا، واتِّصافها بالحسن ودخول القبائح تحت إرادته ومشيئته وخلقه، بينما قدَّمت لنا كتب أصول الفقه مباحث ونقاشاتٍ نظَرت إلى المسألة من زاوية ارتباطها وتعلُّقها بالمصالح والمقاصد، لأنَّ الأفعال أسباب لجلب المصالح ودرء المفاسد، فبحث علماء أصول الفقه عن كون المصلحة المجلوبة والمفسدة المدفوعة معروفةً عن طريق الشَّرع فقط، أو تعرف عن طريق العقل، كما بحثوا عن كون الحكم الثَّابت بالأمر =

قالَ[1] في الاستدلالِ لمذهبِ الأَشعريِّ - على أنَّ حسنَ الأفعالِ الاختياريَّةِ[2] التي تصدرُ منَ المكلَّفينَ وقبحَهَا لا يُدرَكُ إلا بالشَّــرعِ عنده، كما ذكرَ ذلـكَ[3] أيضاً في (المواقـف) وغيرِهـا مـن

حَسَناً، والحكم الثَّابت بالنَّهي قبيحاً، واختلفت تسمية المسألة عند الأصوليِّين حسب الجهة التي يُنظر إليها عند الدِّراسة، فدرسها الحنفيَّة في باب الأمر في حين درسها الشَّافعيَّة في باب الحكم، إضافة إلى أنَّ هذه المسألة أصل من جهة، وفرع من جهة أخرى، أمَّا جهة الأصالة فيها فلأنَّه يبنى عليها فروع كثيرة في علم الفقه؛ لئلَّا يثبت بالأمر ما ليس حسناً، وبالنَّهي ماليس قبيحاً، وأمَّا جهة الفرعيَّة فلأنَّها فرع لأصل عظيم، وهو مسألة الجبر والقدر. (انظر: الجويني (إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، ت: ٤٧٨هـ)، التَّلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله النيبالي- شبيرالعمري، دار البشائر الإسلاميَّة / بيروت، ط١٩٩٦/١م، (٢٨٢/١-٢٨٥). وانظر: الزَّركشي (بدر الدِّين محمَّد بن بهادر، ت: ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر العاني،ط١٩٩٢/٢، (١٤٥/١ – ١٤٧))، لذا ولتعدُّد وجوه هذه المسألة بين علم الكلام وأصول الفقه فإنَّنا نجد في ثنايا المخطوط أسماء العديد من كتب أصول الفقه مثل: التَّوضيح، ومرآة الوصول، والتَّقرير والتَّحبير، وغيرها، وسنرى كيف يعتبر الشيخ هذه المسألة مسألة أصولية مستوفاة في أصول الفقه. انظر: (ص/ ٣٠٥) .

كما أنَّ لهذه المسألة اتِّصالاً بعلم المنطق، يفصِّله الإمام الغزاليُّ تفصيلاً جميلاً، في معرض كلامه عن المقدِّمات الَّتي ليست يقينيَّة ولا تصلح للبراهين، فيجعلها ثلاثة أقسام: مشهورات، ومقبولات، ومظنونات، ويجعل الحكم بحسن وقبح الأشياء من القسم الأول، كحكمنا بقبح إيذاء الإنسان والحيوان، ويذكر أنَّ الإنسان لوخُلِّي وعقله المجرَّد وحسَّه ووهمه لما قضى الذِّهن به قضاء بمجرَّد العقل والحسِّ، وإنَّما يقضي بها لأسباب عارضة أكَّدت في النَّفس هذه القضايا وأثبتتها، وهي خمسة: رقَّة القلب، وماجبل عليه الإنسان من الأَنَفَة والحمية، ومحبَّة التَّسالم والتَّصالح، والتَّأديبات الشَّرعية لإصلاح النَّاس، والاستقراء للجزئيَّات الكثيرة، انظر: تفصيل ذلك: معيار العلم، (ص/١٩٣- ١٩٧).

[1] كتاب التَّنقيح هو "تنقيح الأصول" لصدر الشَّريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي، سلك فيه مؤلِّفه مسلك الضَّبط والإيجاز، وأراد تنقيح ماورد في أصول البزدويّ وإيراد زبدة مباحث المحصول وأصول ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة، ولما سوده سارع بعض أصحابه إلى انتساخه، وانتشر النسخ، ثم لما وقع فيه قليل من المحو والإثبات صنف: شرحاً لطيفاً سماه: (التَّوضيح، في حل غوامض التَّنقيح). انظر: حاجي خليفة: كشف الظُّنون، (٤٩٦/١).

[2] تنقسم أفعال العباد إلى نوعين :

النَّوع الأول: أفعال اضطراريَّة؛ لا اختيار للإنسان فيها، ولا يجد في نفسه القدرة على منعها أوالتَّحكم فيها، فلا يُشترط في هذه الأفعال القدرة ولا الاختيار، كنبضات القلب وحركة اليد المرتعشة.

النَّوع الثَّاني: أفعال اختياريَّة؛ تحصل باختيار الإنسان وإرادته، والتَّفرقة بينهما معلومة بالضَّرورة. انظر: البزدوي، أصول الدين، (ص/١١٥)، وانظر: الصَّابوني: البداية، (ص/١١٣)، وانظر: التَّفتازاني (مسعود بن عمر،ت: ٧٩١هـ)، شرح العقائد النَّسفيَّة، تحقيق: أحمد حجازي السَّقَّا، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية/ القاهرة، ط١٩٨٧/١م، وانظر: فودة (سعيد)، تهذيب شرح السَّنوسيَّة، دار الرَّازي/عمان، ط٢٠٠٤/٢م، (ص/٦٩-٧٢).

[3] أي كون حسن الأفعال وقبحها لا يدرك إلا بالشَّرع.

كتبِ علمِ الكلامِ[١] -:

«إنَّ فاعلَ القبيحِ لا يخلو[٢] منْ أنْ يكونَ متمكِّناً من تركهِ أو لا، فإنْ لم يكن متمكِّناً ففعلُه اضطراريٌّ[٣]؛ لأنَّ التمكُّنَ من الفعلِ مع عدمِ التَّمكُّنِ منَ التَّركِ لا يكونُ باختيارهِ؛ إذ لو كانَ نتكلم[٤] في ذلكَ الاختيارِ إنَّه باختيارهِ أم لا،/فإمَّا أن يتسلسلَ، أو ينتهيَ إلى [٢/ب] الاضطراريِّ، وإن كان متمكِّناً من تركِهِ: ففعلُه إنْ لم يتوقفْ على مرجِّحٍ يكونُ اتِّفاقياً[٥]، وهو لا يوصفُ بالحسنِ والقبحِ اتِّفاقاً، وأيضاً يكونُ رُجحاناً من غيرِ مرجِّحٍ[٦] وهو مُحالٌ، وإن توقَّفَ على مرجِّحٍ يجبُ وجودُ الفعلِ عندَ وجودِ المرجِّحِ؛ لأنَّا فرضناه مرجِّحاً تامَّاً - أي جملةِ ما يتوقَّف عليه الفعلُ- فلو لم يجبِ الفعلُ معَ هذهِ الجملةِ، فصدورُ الفعلِ

---

[١] انظر لبيان مذهب الإمام الأشعري: الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (ص/ ٢٤٣)، وانظر: الشَّهرستاني، نهاية الإقدام، (ص/٣٧٠ – ٣٧١)، وانظر: الرَّازي، الأربعين في أصول الدِّين، (١/ ٣٤٦)، وانظر: الإيجي، المواقف، (ص/ ٣٢٤)، وانظر: الجرجاني، شرح المواقف، (٨/ ١٨٥ – ١٩٠).

وقد اختار الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ رحمه الله تعالى مذهب الإمام الأشعري في التَّحسين والتَّقبيح. انظر: وسائل التحقيق ورسائل التوفيق: (ص/٩).

[٢] في (ب) يخلوا، وما ورد في الأصل هو الصَّواب.

[٣] فعله اضطراري عقلاً وشرعاً؛ أما عقلاً فواضح من كونه غير متمكن من الفعل، وأمَّا شرعاً فلعدم دخوله تحت التَّكليف، فلا أمر به ولا نهي عنه حينها. انظر: القونوي (إسماعيل بن محمَّد، ت: ١١٩٥هـ)، شرح المقدِّمات الأربع، مخطوط في مكتبة الأسد الوطنية، برقم: ٦٠٠٤، (ل/٤ب).

[٤] هكذا ورد في النسخة الأصل (أ) وكذا في النسخة (ب)، وورد في (التَّوضيح): "يتكلم". وهو الصَّواب، انظر: (ص/٢١٢).

[٥] الفعل الاتِّفاقيّ: هو الفعل الذي لا يفتقر إلى مرجِّح؛ بل يصدر عن العبد تارة ولا يصدر عنه تارة أخرى، مع تساوي الحالتين من غير تحديد أمر من الفاعل. انظر:التَّفتازاني، التَّلويح، (١/ ٣٣١).

[٦] قوله في هذا الدَّليل: «وأيضاً يكون رجحاناً من غير مرجح »: إن أراد به: عدم التَّوقُّف على مرجح من عند الفاعل فلا يقتضي ذلك لزوم الرُّجحان بلا مرجح، وذلك أنَّ المرجِّح قد يكون من غير الفاعل، وأمَّا إن أراد به عدم التَّوقُّف على مرجِّح أصلاً سواء من عند الفاعل أومن عند غيره، فلا يصحُّ هنا كونه اتِّفاقياً؛ وذلك أنَّ الاتِّفاقيّ يقتضي الوقوع بأحد احتمالاته، فيجتمع الوقوع واللَّاوقوع، وهذا باطل، لذا فالأولى الاستغناء عن هذه العبارة من أصلها. انظر: التَّفتازاني، التَّلويح، (١/ ٣٣١)، وانظر: القونوي، شرح المقدِّمات الأربع: (ل/٥أ).

معَ هذهِ الجملةِ تارةً وعدمِ صدورهِ أخرى يكونُ رُجحاناً منْ غيرِ مرجِّحٍ، ولأنَّه لو لم يجبْ حينئذٍ يمكنُ عدمُه، لكنَّ عدمَهُ يوجبُ رُجحانَ المرجوحِ[١]، وهو أشدُّ امتناعاً من رُجْحانِ أحدِ المتساويينِ[٢]، وإذا وجبَ عندَ وجودِ المرجِّحِ لا يكونُ اختيارياً؛ لأنَّ المرجِّحَ لا يكونُ باختيارِهِ؛ لأنَّا[٣] نتكلَّمُ في ذلكَ الاختيارِ كما ذكرنا، فيؤدِّي إلى التَّسلسلِ[٤] أو إلى الاضطرارِ[٥]، والتَّسلسلُ باطلٌ[٦]، فيثبتُ أنَّه اضطراريٌّ، والاضطراريُّ لا يوصفُ بالحسنِ والقبحِ اتِّفاقاً» انتهى كلامه[٧]. قلتُ: هذا تقريرُ مذهبِ الأشعريِّ في التَّحسينِ والتَّقبيحِ

---

[١] في (ب): المرجِّح. والصَّواب ما ورد في الأصل، كما ثبت في كتاب (التَّوضيح)، وهو أنسب للمعنى، فالمرجوح في كلامنا هو العدم مقابل وجود الممكن الرَّاجح، بسبب تحقُّق الجملة الَّتي يتوقَّف عليها وجوده. انظر: القونوي شرح المقدِّمات الأربع: (ل/٥ب).

[٢] يذكر الأصفهاني في شرحه على (طوالع الأنوار) أنَّ ترجيح المرجوح بلا سبب، أشدُّ استحالة وأفحش عند العقل بالنِّسبة لترجُّح أحد المتساويين بلا مرجِّح. انظر: مطالع الأنظار، (ص/٥٨).

[٣] في (التَّوضيح): "وإلَّا ". انظر: صدر الشَّريعة، (ص/ ٢١٢). وكلاهما صواب.

[٤] التَّسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية. انظر: الجرجاني، التَّعريفات، (ص/٥٩).

[٥] وجه انتهاء هذا الاختيار إمَّا إلى التَّسلسل أو إلى الاضطرار: أنَّ فعل العبد ممكن، وكلُّ ممكن واقعٌ بقدرة الله تعالى، ثمَّ إنَّ الإمكان معقول واحد في جميع الممكنات، فيلزم افتقار جميع الممكنات إلى سبب معيِّن يعيِّنها؛ وإلا لزم التَّرجيح من غير مرجِّح، وهذا السَّبب لا يجوز أن يكون ممكناً لئلَّا يلزم التَّسلسل، فيكون السَّبب المعيِّن للاختيار هو واجب الوجود. (انظر: البكّي الكومي: تحرير المطالب، (١/ ٤٨١))، وانتهاؤه إلى السَّبب المعيِّن الَّذي هو واجب الوجود، هو معنى أن ينتهي إلى الاضطرار.

[٦] انظر أدلَّة بطلان التَّسلسل: التَّفتازاني: شرح المقاصد، (١/ ٣٦٢- ٣٧٣)، وانظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، رائحة الجنَّة، (ص/٤٨).

[٧] انظر: التَّوضيح شرح التنقيح، (ص/٢١١-٢١٢) وانظر: الرَّازي، المحصول، (١/١٢٤ – ١٢٧) وانظر: السَّمرقندي، الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/ ٣٨٥-٣٨٩)، وانظر: الأسنوي، نهاية السُّول، (١/ ١٢٤- ١٢٥). وخلاصة ما أراد صدر الشَّريعة(رحمه الله) نقْلَه عن الإمام الأشعري في هذاالدَّليل، إثباتُ الفعل الاضطراري، ومن ثمَّ كون الحسن والقبح شرعيَّين بناء على أنَّ الفعل الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح.

الشَّرعيِّ، وهو دليلُه على ذلكَ[١]، مع أَنَّ الأشعريَّ أثبتَ الاختيارَ الاضطراريَّ[٢]، واكتفَى بذلكَ في الفرقِ بينَ مذهبهِ ومذهبِ الجبريةِ[٣].

---

[١] أورد صدر الشَّريعة (رحمه الله) دليلين للإمام الأشعريِّ في إثبات كون الحسن والقبح شرعيَّين، أمَّا الأوَّل: فيتلخَّص في أنَّ الحسن والقبح ليسا لذات الفعل أو لصفة له، وإلَّا يلزم قيام العرض بالعرض، وأمَّا الدليل الثَّاني فهو الَّذي تقدَّم. (انظر: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١١))، وكلام صدر الشَّريعة هنا مُشعِر بأنَّ حكم الإمام الأشعري بالحسن والقبح الشرعيَّين إنَّما مبنيٌّ على هذين الدَّليلين الَّلذين أوردهما عن الإمام الأشعريِّ فقط، وليس الأمر كذلك فللأشاعرة أدلَّة كثيرة على إثبات الحسن والقبح الشَّرعيَّين لا تقتصر على هذين الدَّليلين. انظر: الرَّازي، الأربعين في أصول الدِّين، (ص٣٤٧- ٣٤٩)، وانظر: الإيجي، المواقف، (ص/٣٢٥)، وانظر: التَّفتازاني، التَّلويح، (٣٢٦/١).

[٢] ومن هنا فقد انتقد البعض صدر الشَّريعة في حكايته لمذهب الأشعريِّ في أفعال العباد عندما قال: «إن فعل العبد ليس باختياره عنده» (التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٠))، بأنَّ هذا غير صحيح في قراءة مذهب الأشعري في أفعال العباد، فما نقله أصحاب الأشعري عنه، هو أنَّ فعل العبد يصدر عنه بقدرة الله مع اختيار العبد، وقدرة من العبد غير مؤثِّرة، ففُهم هذا الكلام المنقول عنه أن مذهبه مذهب الجبريَّة، وأنَّه ينفي الاختيار عن العبد، إلا أنَّ مذهب الإمام في ذلك: أن لا مؤثِّر إلا الله تعالى، وما يُرى من الأسباب والمؤثِّرات فيما سوى الله تعالى فإنَّما هي أسباب عاديَّة، فالله تعالى يخلق عند الأسباب لا بها. (انظر: مستجي زاده، المسالك في الخلافيات بين المتكلِّمين والحكماء، (ص/ ١١٧، ١١٨))، وقد أورد بعضهم احتمالات لمعنى الاضطرار في الاختيار منها: أن العبد لما لم يسعه أن يختار خلافاً لما أراده الله تعالى منه كان مضطراً في ذلك الاختيار، ويجوز أن يكون معناه: أن العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة له كما هو مضطر في كونه عاقلاً وجاهلاً وأبيض وأسود؛ لأنَّه ليس في وسعه إثبات هذه الصفة ولا نفيها، كما ليس في وسعه إثبات تلك الصفات ولا نفيها. (انظر: علاء الدِّين البخاري، كشف الأسرار، (١/ ٢٧٢)) والمعنى الأخير هو الأقرب إلى تحقيق الاختيار في العبد مع عدم خروج ذلك عن شمول قدرة الله تعالى، فنحن مختارون في أفعالنا لامحالة، ولايمكن أن نكون غير مختارين، وهو ما يوضحه الجلال الدواني حين يبين أن الأفعال الاختيارية منا تنتهي إلى الإرادة، والإرادة تنتهي إلى أسباب غير اختيارية. (انظر: شرح العقائد العضدية،(١/ ١٩٣)، فاختيار الأفعال الاختيارية لايكون اختيارياً؛ لئلا يلزم التَّسلسل في الاختيارات. (انظر: صبري موقف البشر، (ص/ ١٤٩)) وهو معنى الاضطرار في الاختيار.

[٣] الجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرَّبِّ تعالى، والمقصود هنا هم الجبريَّة الخالصة: الَّتي لا تثبت للعبد فعلاً، ولا قدرة على الفعل أصلاً، بخلاف من أثبت للعبد قدرة غير مؤثرة، ويذكر ابن كمال باشا في (رسالة الجبر والقدر) أنَّ مصطلح الجبريَّة هو اصطلاح المتقدِّمين، وفي تعارف المتكلِّمين يسمَّون المجبِّرة وفي تعارف الشَّرع المرجئة، وهو مشتقٌّ من الإرجاء وهو التَّأخير، والمرجئة هم الفرقة الَّذين يقولون بأنَّ العبد لا فعل له، وإضافة الفعل إليه بمنزلة إضافته إلى الجمادات، كما يقال: جرى النَّهر ودارت الرحى. (انظر: (ص/١٨١)). والمعتزلةُ يسمُّون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالاً: جبريَّاً، ويلزمهم أن يسمُّوا من قال من أصحابهم بأنَّ المتولِّدات أفعال لا فاعل لها جبريَّاً؛ إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثراً. (انظر: الشَّهرستاني، الملل والنِّحل، (٨٤/١، ٨٥)) وقد ناقش أهل السُّنَّة رأي الجبريَّة الخالصة وأوردوا الأدلة على أنَّه بصورته الَّتي تنفي أيَّ =

[ثانياً: الاختيار الاضطراري]

وإذا ثبتَ الاختيارُ الاضطراريُّ كانتِ الأفعالُ بهِ اختياريةً منسوبةً إلى ذلكَ الاختيارِ، ولا يضُرُّ الأفعالَ الاختياريةَ كونُ اختيارِها اضطراريّاً، بحيثُ يقلبُها اضطراريَّةً بعدَ تسليمِ أنَّه اختيارٌ لا اضطرارٌ[1]، وإلا لانقلبتِ الحقائقُ وصارَ الإقبالُ إدباراً، والمجئُ ذهاباً ونحو ذلكَ،

إرادة للبشر مذهبٌ باطلٌ بالبداهة، مخالفٌ لأصل التَّكليف؛ إذ يلزم منه بطلان الأمر والنَّهي والثَّواب والعقاب والمدح والذَّم، وأن تكون بعثة الأنبياء وإنزال التَّشريع عبثاً، وقد اندثر هذا المذهب منذ أمد، (انظر: الحلبي: اللمعة، (ص/ ٤٦))، وقد دلَّت نصوصُ الأجزية في الآخرة، ونصوص الوعيد على بطلان قولهم، كقوله تعالى :﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾[الواقعة: ٢] وقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴾[الحج: ١٠]، وقوله تعالى:﴿ فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ﴾[الزلزلة: ٧ – ٨]، وممَّا يبطل قولهم أنَّنا نتحقَّق في أفعال العباد اختياراً يبعثهم على الفعل لا على طريق الإجبار والاضطرار، فإنَّ من يقصد تحريك يده يجد لنفسه ويتحقَّق اختياراً في الفعل وتركه، وكذا في جميع الأفعال، بخلاف المضطر فإنَّ تحريك يده يوجد منه اضطراراً، حتَّى لوأراد ترك التَّحريك لم يقدر على ذلك. (انظر: الباجوري، تحفة المريد، (ص/١٧٥)، وانظر: كرماط، الأنجم الزَّاهرة، (ص/٢٤- ٢٥)).

وبالعودة إلى قول الشَّيخ : «مع أنَّ الأشعريَّ أثبتَ الاختيارَ الاضطراريَّ واكتفَى بذلكَ في الفرقِ بينَ مذهبهِ ومذهبِ الجبريَّة» أقول: في ذلك ردٌّ على من يَسِمُ مذهب الإمام الأشعريّ بالجبر الخالص، ويطعن فيه بأنَّ مذهبه جبر محض، وأنَّه لا فرق بين نفي القدرة وإثباتها بلا تأثير، مع أن بداهة الفرق بين حركتي المرتعش والمختار جزء دليلِ إثبات مذهبه، كما يشير إلى ذلك بعض المحقِّقين في المسألة، (انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/ ٤١٨))، فالإمام الأشعريُّ يثبت كون الحركة الاختياريَّة مخلوقة مثل الحركة الاضطراريَّة، لكنَّه مع ذلك لا يرى أن تصير الحركتان واحداً بسبب خلقهما، لافتراقهما في معنى الضرورة والاكتساب. (انظر: اللمع، (ص/٧٥- ٧٦)).

وقد لخَّص بعضهم الفرق بين مذهب الأشعريّ ومذهب الجبريَّة في هذه النقطة: بأن الجبريَّة لا يثبتون للإنسان قدرة ولا إرادة ولا فعلاً، أمَّا الأشاعرة فيثبتون للعبد قدرة، لكن لا تأثير لقدرته في جنب قدرة الله، وله أفعال والله خالقها، وله إرادة تستند إليها أفعاله، ومن هنا جاءت تسمية أفعاله بالاختيارية، لكنَّ هذه الإرادة والاختيار ليست من الإنسان بل من الله، ومن هنا يقال على مذهبهم: إنَّ العبد مختار في أفعاله، مضطر في اختياره. (انظر: صبري، موقف البشر، (ص/ ٥٥).

[1] يوضِّح الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسي معنى أنه«لا يضُرُّ الأفعالَ الاختياريةَ كونُ اختيارِها اضطراريّاً بحيثُ يقلبُها اضطراريَّةً بعدَ تسليمِ أنَّه اختيارٌ لا اضطرار»، فيذكر – عند عرضه لمذهب الأشاعرة- أنَّ الله تعالى إذا أراد أن يخلق للعبد أفعالاً اختياريَّة هي مناط تكليفه في الخير والشَّرّ والنَّفع والضَّرّ، خلق له اختياراً جزئيّاً لتلك الأفعال، يجبر الله تعالى العبد في خلقه ذلك الاختيار فيصبح العبد مختاراً في أفعاله مجبوراً في اختياره، وهو الجبر المتوسِّط دون الجبر المحض الَّذي هو مذهب الجبريَّة، فالله تعالى عند الأشاعرة يخلق الاختيار للعبد عند خلق الأفعال له، فتنسب الأفعال المخلوقة في العبد للعبد، وتكون أفعاله اختياريَّة صادرة منه منسوبة إلى اختياره المخلوق فيه، =

وهو محالٌ[1]،/لأنَّه يلزمُ منهُ عقلاً أن لا يوثَقَ بشيءٍ لانقلابِه إلى ضدِّه، ويلزمُ أيضاً عقلاً أنَّه لا ينفذُ مرادُ اللهِ تعالى في كونِ ذلكَ اختياراً لا اضطراراً[2]. [٣/ أ]

وكونهُ اضطراريًّاً لا يسلبُ عنهُ اسمَ الاختيارِ، بل ولا حقيقةَ الاختيارِ؛ لأنَّه يشاركُ جميعَ الكائناتِ في حقائقِها الَّتي هي مقتضى الإرادةِ الإلهيَّةِ[3]، ولهذا سمَّاه الأشعريُّ اختياراً، ونفى عنه اسمَ الاضطرارِ في كلامِه المذكورِ، ثمَّ حكمَ[4] عليه بأنَّه اضطراريٌّ، ثمَّ نقلَ هذا الوصفَ إلى الفعلِ الحاصلِ بهِ، فسمَّى ذلكَ الفعلَ الحاصلَ بالاختيارِ المذكورِ اضطراريًّاً؛ أي منسوباً إلى الاضطرار، وإنَّما هو منسوبٌ إلى الاختيارِ المذكورِ، ثمَّ قالَ: «والاضطراريُّ

فلا جبر للعبد في أفعاله وإن كان مجبوراً في اختياره. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري، (ص/١٤).

[1] أي قلب الحقائق محال، وفي ذلك يقول الشَّيخ:

(حَيْثُ قَلْبُ الحَقَائِقِ الكُلُّ قَالُوا ***مُسْتَحِيْلٌ عِنْدَ العُقُوْلِ الجِيَادِ). (انظر: ديوان الحقائق، (ص/١٦٥))، ويضرب البيضاوي مثالاً لقلب الحقائق: قلب الجماد حيواناً، وقلب الحجر ذهباً، وهو محال، إمَّا لأنَّه من باب الممتنع لذاته: إن قلنا ببقاء حقيقة الشَّيء الأوَّل، أو ممتنع لعجز الفاعل عن ذلك. (انظر: الأسنوي، نهاية السُّول، (٣٦١/١)) وقد يراد بقلب الحقائق انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع إلى الآخر، كما نقله التَّفتازاني عن المحقِّقين. انظر: شرح التَّلويح على التَّوضيح، (١٥٩/١).

[2] لعلَّ مراد الشَّيخ ممَّا سبق: أنَّه لمَّا ثبت بالضَّرورة أنَّ للعبد اختياراً فقد ثبتت له حقيقة الاختيار، ونفذ مراد الله تعالى في جعل هذا الفعل اختياريًّاً، فلا يمكن أن يقال بعدها إنَّ اختياره إذا وصف بالاضطرار فقد انقلبت حقيقته وصار اضطراراً، لأنَّه يلزم منه أمران: الأوَّل أن يصحَّ قلب الحقائق، والثَّاني ألَّا ينفذ مراد الله تعالى في كون هذا الفعل اختيارياً، وكلاهما باطل، فلا مانع إذن من وصف فعله الاختياري بالاضطرار، بعد تسليم أنَّ هذا الفعل اختياري، وإنَّنا إذا تتبعنا كلام الشَّيخ في المقصود من هذا الاضطرار، فإنَّنا لن نجد أنَّه يريد به الإكراه على الفعل، بل غاية ما يريده هو كون هذا الاختيار مخلوقاً لله تعالى، لا يخرج عن تقدير الله تعالى وقهره. والله أعلم.

[3] فهذا الاختيار بتقدير الله تعالى، ولا يَرِدُ أنَّ الاختيار إن كان بتقدير الله تعالى فيلزم الجبر؛ لأنَّ تقدير الاختيار اختياراً لا يلزم الجبر؛ إذ تقدير الشَّيء لا يلزم منه ضدُّه. (انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، (ص/ ٧٠٩))، فالاضطرار في الاختيار موجب للاختيار لا ناف له عند الأشاعرة. (انظر: التَّفتازاني، شرح العقائد النسفية، (ص/٥٨))،وكون هذا الاختيار من مقتضى الإرادة الإلهيَّة؛ سببه أنَّ الإرادة تشمل كلَّ الممكنات. انظر: الباجوري، تحفة المريد، (ص/ ١٤٤).

[4] في (ب): حكى، وهو تصحيف.

لا يوصَفُ بالحسنِ والقبحِ اتِّفاقاً»[١]، ومراده[٢]: الفعلُ الاضطراريُّ لا يوصفُ بذلك. والفعلُ ليسَ باضطراريٍّ وإنَّما هو اختياريٌّ، والاضطراريُّ هوَ الاختيارُ، لا الفعلُ عندَ أهلِ الإنصافِ[٣].

ولو لم نقلْ ما ذكرنا[٤]، وقلنا كما قالَ الأشعريُّ هنا[٥]: كلُّ الأفعالِ اضطراريَّةٌ أو اتِّفاقيَّةٌ وليس هناكَ فعلٌ اختياريٌّ، كان مذهبُ الأشعريِّ هو مذهبُ الجبريَّةِ، والأشعريُّ من أئمَّةِ أَهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ.

ثمَّ قولُه في الدَّليلِ المذكورِ: «وإذا وجبَ عندَ وجودِ المرجِّحِ لا يكونُ اختياريَّاً؛ لأنَّ المرجِّحَ لا يكونُ باختيارهِ»[٦]، مرادُه المرجِّحُ المؤثِّرُ، وهو اختيارُ اللهِ تعالى، ولهذا قالَ : «لأنَّ المرجِّحَ لا يكونُ باختيارهِ»، أي لا يكون بتأثيرِ اختيارِ العبدِ، ففي كلامهِ إثباتُ اختيارِ العبدِ منْ غيرِ

---

[١] صدر الشَّريعة: التَّوضيح شرح التَّنقيح،(ص/ ٢١٢).

[٢] أي مراد الإمام الأشعريّ، فمفاد كلام صدر الشَّريعة عن مذهب الأشعريِّ أنَّ الاضطرار يلحق الفعل واختيار الفعل، إلَّا أنَّ الشَّيخ عبد الغنيّ يردُّ هذه الفكرة عن مذهب الإمام الأشعري بأنَّ فعل العبد اختياريٌّ، وليس اضطراريَّاً؛ لذا فهو يوصف بالحسن والقبح، أمَّا الاضطراريُّ فهو الاختيار لا الفعل.

[٣] فالعبد مختار في فعله كما يجد ذلك كلٌّ منَّا بالضَّرورة، لكنَّنا إذا فتَّشنا في المبادئ الأولى لهذا الاختيار فإنَّنا سنخلص أنَّها لا تخرج عن قهر الله تعالى في حال من الأحوال، حتَّى عند المعتزلة أنفسهم، فإنَّنا إذا سألناهم عن قدرة العبد الَّتي منحوها التَّأثير فإنَّهم لا ينكرون أنَّها بخلق الله تعالى وأنَّها منه سبحانه، فالفعل باختيار العبد، لكن اختياره لا يخرج عن خلق الله تعالى. (انظر: تحقيق الجلال الدواني لهذه المسألة كما ينقلها عنه المرجاني في حاشيته على العقائد العضديَّة، (٢٥٧/١).

[٤] أي ما ذكره من أنَّ الفعل اختياري، وأنَّ الاضطراريَّ هو الاختيار.

[٥] لعلَّ مراده بـ "هنا "ما نقله صدر الشَّريعة عن الإمام الأشعري، أي لو لم نقل إنَّ الاضطراري هو الاختيار لا الفعل، وقلنا كما قال صدر الشَّريعة في نقله لدليل الأشعريِّ، بأنَّ الأفعال عند الأشعريِّ إمَّا اضطراريَّة أو اتفاقيَّة ولايوجد فعل اختياري، لكان مذهب الأشعريِّ هو مذهب الجبريَّة بعينه، والإمام الأشعري ينفي مذهب الجبريَّة.
فالشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) بيَّن هنارأي الإمام الأشعري في المسألة ليبعد ما ذهب إليه عن الجبر، إذ إنَّ أحد أدلة الإمام الأشعري على التَّحسين والتَّقبيح الشَّرعيَّين هوأنَّ الفعل لا بدَّ أن ينتهي إلى الاضطرار، وبالتَّالي فهو لا يوصف بحسن وقبح عقليَّين، فلكي لا يفهم من كلامه أنَّ مراده: الفعل اضطراري، بيَّن الشَّيخ أنَّ مراد الأشعريِّ أنَّ الاختيار اضطراريٌّ، وهو هنا الملكة الَّتي بثَّها الله تعالى في الإنسان، فالاضطراريُّ هو الاختيار وليس الفعل، وإلَّا كان مذهب الأشعريِّ هو مذهب الجبريَّة. والله أعلم.

[٦] صدر الشَّريعة: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١١-٢١٢).

تأثيرٍ، ولكنْ[١] في كلامِه/ نفيُ مجرَّدِ نسبةِ التَّأثيرِ إلى اختيارِ العبدِ الَّتي تنبني عليها[٢] [٣/ب] الأحكامُ الشَّرعيَّةُ بعدَ ورودِ الشَّرعِ.

[ثالثاً: دليل الإمام الأشعري في التحسين والتقبيح]

[أ- الفرق بين ضرورة وجود الاختيار وبين ضرورة وقوع الفعل بالاختيار]

قالَ في (المواقفِ) وشرحِه للسيِّدِ الشَّريفِ:

«فإنْ قيلَ هذا -أي استدلالُكم على كونِ العبدِ مجبوراً- نصبٌ للدَّليلِ في مقابلةِ الضَّرورةِ؛ إذ كلُّ واحدٍ منَ العقلاءِ يعلمُ أنَّ لهُ اختياراً في أفعالِه، ويفرّقُ بينَ الاختياريِّ والاضطراريِّ[٣] منها، فلا يُسمعُ؛ لأنَّه[٤] سفسطةٌ باطلةٌ ومكابرةٌ ظاهرةٌ»[٥]، وأجابَ عنهُ[٦]: بأنَّ الضَّروريَّ وجودُ القدرةِ والاختيارِ، لا وقوعُ الفعلِ بقدرتِه واختيارِه، واستدلالُنا إنَّما هو لنفيِ الثَّاني؛ أي لنفيِ وقوعِ الفعلِ بقدرتِه واختيارِه؛ لأنَّهُ ردٌّ على القدريَّةِ[٧] القائلينَ

---

[١] (لكن) للاستدراك؛ فلمَّا أثبت الاختيار للعبد استدرك عليه بكون هذا الاختيار غير مؤثِّر.

[٢] أي على نسبة التَّأثير المنفيَّة.

[٣] سبقت الإشارة إلى الفرق بين الأفعال الاختيارية والاضطراريَّة. انظر: (ص/ ٢٨٣).

[٤] في (ب): لا أنه، والصَّواب ما ورد في الأصل.

[٥] الجرجاني: شرح المواقف، (١٨٩/٨).

[٦] أي أجاب الجرجاني عن: أنَّ كون العبد مجبوراً هو نصب للدَّليل في مقابلة الضَّرورة، وملخَّص جوابه: أنَّ الاقتران بين الفعل الاختياري وقدرة العبد لا يعني أنَّ المؤثِّر في هذا الفعل هو قدرة العبد، وذلك أنَّه لا يلزم من دوران الشَّيء كالفعل الاختياريّ، مع غيره كالقدرة والدَّواعي، وجوداً وعدماً، أن يكون هذا الدَّوران واجباً لا يتخلَّف؛ لجواز أن يكون الدَّوران اتِّفاقياً، وعلى فرض وجوب هذا الدَّوران، فلا يلزم من ثبوته كون المدار علَّة للدَّائر، بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما. انظر: الجرجاني: شرح المواقف، (١٥٢/٨). وانظر ما يؤيّده عند الرَّازي: نهاية العقول، (٢/ ٤٥- ٤٦).

[٧] القدريَّة قَدَريَّتان: أولى ظهرت أواخر زمان الصَّحابة، فقالوا: لا قَدَرَ والأمرُ أُنُف، وأوَّلُ من قال بالقدر بهذا المعنى هو معبد الجهنيُّ (ت:٨٠هـ) وغيلان الدِّمشقي (ت: بعد ١٠٥هـ)، وهذه القدريَّة تنكر سبق علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها، وتزعم أنَّ الله تعالى لم يقدِّر الأمور أزلاً، ولم يتقدَّم علمه تعالى بها، وإنَّما يعلمها حال وقوعها، وهؤلاء انقرضوا قبل ظهور الإمام الشَّافعي ﷺ، وقد روى مسلم في صحيحه عن يحيى بن يعمر قال: {كان أوَّل من قال في القدر بالبصرة معبد الجهنيُّ، فانطلقت أنا وحميد بن عبدالرَّحمن الحميري حاجّين -أومعتمرين-، فقلنا: لولقينا أحداً من أصحاب رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم فسألناه عمَّا يقول هؤلاء في القدر، فوفِّق لنا عبدالله بن عمر =

بوقوعِ الفعلِ بقدرةِ العبدِ واختيارِه، دونَ الأوَّلِ -أي مجرَّدَ وجودِ القدرةِ والاختيارِ في العبدِ- فلا يكونُ مصادماً للضَّرورةِ[1]. انتهى.

ابن الخطَّاب داخلاً المسجد فاكتنفته أنا وصاحبي، أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، فظننت أنَّ صاحبي سيكل الكلام إليَّ، فقلت: أبا عبدالرَّحمن! إنَّه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقفرون العلم، وذكر من شأنهم، وأنَّهم يزعمون أن لا قدَرَ وأنَّ الأمرَ أُنُف، قال: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أنّي بريء منهم وأنَّهم برآء منّي، والَّذي يحلف به عبدالله بن عمر، لوأنَّ لأحدهم مثل أُحُدٍ ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه حتَّى يؤمن بالقدر}. (مسلم بن الحجاج، ت: ٢٦١هـ)، الجامع الصَّحيح المسمى صحيح مسلم، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التُّراث العربي/ بيروت، كتاب: الإيمان، باب: بيان الإسلام والإيمان والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، د (ط.ت)، (٣٦/١)).

وقدريَّة ثانية: وهم يعترفون بعلم الله تعالى السَّابق للأشياء، لكنَّهم يقرّرون أنَّ أفعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال، ويقصد بهم هنا المعتزلة، ويفصِّل الإمام الأشعريُّ وجه تسميتهم بالقدريَّة فيقول: «فإن قالوا: لم سمَّيتمونا قدريَّة؟ قيل لهم: لأنَّكم تزعمون في أكسابكم أنَّكم تقدِّرونها وتفعلونها مقدَّرة لكم دون خالقكم، والقدَريُّ هو من ينسب ذلك لنفسه، كما أنَّ الصَّائغ هو من يعترف بأنَّه يصوغ دون من يزعم أنَّه يصاغ له... فإن قال: فيلزمكم أن تكونوا قدريَّة لأنَّكم تثبتون القدر، قيل لهم: نحن نثبت أنَّ الله تعالى قدَّر أعمالنا وخلقها مقدَّرة لنا، ولا نثبت ذلك لأنفسنا، فمن أثبت القدر لله تعالى وزعم أنَّ الأفعال مقدَّرة لربِّه لا يكون قدريَّاً، كمن أثبت الصِّياغة والنِّجارة لغيره لا يكون صائغاً ولا نجَّاراً...» (اللمع، (ص/٩٠- ٩١)، وانظر أيضاً: الأشعري، مقالات الإسلاميّين، (ص/٤٣٠)، وانظر: اللَّقَّاني (عبد السَّلام بن إبراهيم، ت: ١٠٧٨هـ): إتحاف المريد بشرح جوهرة التَّوحيد (ومعه النظام الفريد بتحقيق جوهرة التَّوحيد، لمحمَّد محي الدِّين عبد الحميد)، مكتبة دار الفلاح/ حلب، ط١/ ١٩٩٠م، (ص/ ١٦٦))، فمضيف الشَّيء إلى نفسه أولى بأن ينسب إليه ممن يعتقده لغيره، فالمؤمنون بقدر الله، يضيفون جميع الأمور إلى الله تعالى، أمَّا القدريَّة فيضيفونها إلى أنفسهم، فلذا استحقوا اللَّقب، دون مثبتي القدر. (انظر: عبد الغني النَّابلسيّ، الحديقة النَّديَّة، (ص/ ١٢١))، فلا يلتفت إذن لجعل مصطلح القدريَّة مشتركاً، والقول بأنَّ لفظ القدريَّة يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً من وصمة اللَّقب، وذلك أنّ الجبريَّة والقدريَّة متقابلتان تقابل التَّضاد؛ فكيف يطلق لفظ الضِّدِّ على الضِّدّ! (انظر: الشَّهرستاني، الملل والنِّحل، (٤٣/١))،وقد صنَّف بعضهم كتاباً لطيفاً رد فيه على القدريَّة، وأوضح مخالفتهم لنصوص القرآن الكريم، مرتّباً ذلك حسب سور القرآن. انظر: القفطي (شيث بن إبراهيم، ت: ٥٩٨هـ)، حزُّ الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النَّظر في أحكام القدر، تحقيق: عبد الله البارودي، مؤسَّسة الكتب الثقافية/بيروت،ط١/١٩٨٥م.

[1] انظر: الجرجاني، شرح المواقف، (٨/ ١٨٦). ويؤيّده ماذكره الرَّازي من أنَّ العلم الضَّروري هو ما يشترك فيه جميع العقلاء، والعلم بكون العبد موجداً غير مشترك فيه بين العقلاء، لأنَّنا إذا رجعنا إلى أنفسنا لم نعلم إلَّا أنَّ هذه الأفعال تحصل حسب قصودنا ودواعينا، فأمَّا أن يكون المؤثِّر فيها نحن، فلا تثبته الضَّرورة العقليَّة. انظر: نهاية العقول، (٢/ ٤٣).

قلتُ: بعدَ أَن يصحَّ[1] نسبةُ الفعلِ إلى العبدِ ظاهراً، بسببِ اختيارهِ المخلوقِ لهُ، بحيثُ يقالُ عقلاً وشرعاً[2] هذا فعلٌ اختياريٌّ، فكيفَ يصحُّ أن يقالَ عنهُ بأنَّهُ اضطراريٌّ[3]؟! ولهذا أدركَ القَدَريَّةُ بعقولهم أنَّ أفعالَ العبادِ الاختياريَّةِ بخلقِ العبادِ لا بخلقِ اللهِ تعالى، وإنَّما الشَّرعُ كذَّبهم في ذلكَ، وما عُلمَ عدمُ تأثيرِ قدرةِ العبدِ واختيارِه في أفعالِه إلا بعدَ ورودِ الشَّرعِ وحصولِ الإيمانِ والتَّوحيدِ[4]، وأمَّا قبلَ ذلكَ ومع قطعِ النَّظرِ عن ذلك، فأفعالُ العبادِ ليسَ كلُّها اضطراريَّةٌ أو اتِّفاقيَّةٌ عقلاً وشرعاً، بل فيها الاختياريُّ وفيها الاضطراريُّ وفيها الاتِّفاقيُّ[5].

---

[1] في (ب): صحَّ.

[2] أما عقلاً فلأنَّنا نجد من أنفسنا تفرقة ضروريَّة بين الفعل الاختياريّ والاضطراريّ، وأمَّا شرعاً فالآيات الَّتي تدلُّ على اختيار العبد لأفعاله مثل قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾[التوبة: ١٠٥] وغيرها من الآيات الكثيرة الَّتي فيها نسبة الفعل للعبد، وكونه مُجازاً على فعله في الآخرة.

[3] ولا يعني سؤال الشَّيخ هنا أنَّه ينفي بسؤاله وصف الاضطرار عن الاختيار؛ بل يريد أن يبيّن أنَّ هذا الوصف ممَّا لم يدرك بالعقل بل بالشرَّع، والدَّليل أنَّه يثبت وصف الاضطرار في مواضع كثيرة. انظر: (ص/٢٨٧، ٢٨٩، ٣٤٦).

[4] ولعلَّ الشَّيخ عبد الغنيّ يقصد بذلك أنَّ عدم تأثير قدرة العبد يرجع إلى أصل في التَّوحيد هو توحيد الأفعال: وهو انفراده تعالى باختراع جميع الكائنات عموماً، وامتناع استناد التَّأثير لغيره تعالى في شيء من الممكنات أصلاً، فكلُّ ذات من ذوات المخلوقات، وكلُّ صفة، وكلُّ اسم، وكلُّ فعل، وكلُّ حكمٍ، حادثٌ جميع ذلك، مخلوق لله تعالى وحده لايشاركه في شيء من ذلك مشارك. (انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، الحديقة النَّديَّة، (ص/ ٢٤٦))، فالشَّيخ يرى أنَّ من لوازم توحيد الأفعال نفي التَّأثير عن القدرة الحادثة، فلا أثر لها في الأفعال الاختياريَّة كحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا، فلا مؤثِّر إلَّا الله تعالى. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسي، المطالب الوفيَّة، (ل/٧٠).

[5] يفهم من كلامه هذا أنَّ العقل إذا استقلَّ بهذه المسألة فسيجد أنَّ أفعال العباد تعتريها الأحوال الثلاثة: الاختياريَّة والاضطراريَّة والاتِّفاقيّة، إلا أنَّ ورود الشَّرع بأدلَّة تظهر اضطرار العبد في أفعاله جعلنا نحكم بأنَّ قدرة العبد واختياره غير مؤثِّرين في الفعل.

[ب: وصف الفعل الاتفاقي والاضطراري بالحسن والقبح]

وقالَ في (التَّوضيحِ) لصدرِ الشَّريعةِ: «فقولُه[١]: إنَّ الاتفاقيَّ والاضطراريَّ لا يوصفان بالحسنِ والقبحِ غيرُ مسلَّمٍ؛ لأنَّ كونَ الفعلِ اتِّفاقيَّاً واضطراريَّاً لا ينافي كونَه حسناً لذاتِه أو لصفةٍ من صفاتِه،/ فيمكنُ أن يكونَ لذاتِ الفعلِ أو صفةٍ من صفاتِه لحوقُ المدحِ أو [٤/أ] الذَّمِّ لكلِّ من اتَّصفَ به سواءً كان اتِّصافُه بها اختياريَّاً أو اضطراريَّاً أو اتفاقيَّاً، ألا ترى أنَّ اللهَ تعالى يُحمَدُ على صفاتِه العُليا معْ أنَّ اتِّصافَه بهَا ليسَ باختيارِه»[٢] انتهى.

قلتُ[٣]: لكنَّ مدحَه وحمدَه على صفاتِه العليَّةِ ليسَ بمدحٍ وحمدٍ يستحقُّ بهِ الثَّوابَ، فليسَ هذا النَّوعُ منَ الحسنِ هو المتنازَعُ فيهِ -كما سنذكرهُ قريباً- ولو ذَكرَ في الاستشهادِ لذلك بعضَ الفروعِ الفقهيَّةِ الَّتي توصفُ بالحسنِ وتوصفُ بالقبحِ بمعنى استحقاقِ الثَّوابِ والعقابِ بدونِ الاختيارِ لكانَ ألزمَ بالحجَّةِ، وذلك كالحكمِ بإسلامِ الصَّغيرِ تبعاً لأحدِ أبويه[٤]، فإنَّه لا اختيارَ للصَّغيرِ فيهِ وهو حَسنٌ يُمدحُ عليهِ في الدُّنيا ويثابُ في الآخرةِ. والقتلُ خطأً لا اختيارَ فيهِ للقاتلِ، وهو قبيحٌ يُذمُّ عليهِ في الدُّنيا، ولهذا تجبُ فيهِ الدِّية على العاقلةِ[٥]، والقياسُ أن يستحقَّ العقابَ عليهِ في الآخرةِ، ولكنْ وردَ في

---

[١] يعترض صدر الشَّريعة في هذا القول على الاستدلال الَّذي أورده للإمام الأشعريِّ في مذهبه في الحسن والقبح، فدليل الإمام الأشعريِّ هو أنَّ الفعل اضطراريٌّ، وبالتَّالي لا يمكن أن يوصف بحسن وقبح ذاتيَّين، ويردُّ عليه صدر الشَّريعة بأنَّ الاضطرار في الفعل لا يلغي اتِّصافه بالحسن والقبح الذاتيّ، وكمثال على ذلك أفعال الله تعالى، الَّتي توصف بالحسن مع عدم الاختيار فيها.

[٢] (ص/٢٥٢- ٢٥٣).

[٣] يردُّ الشَّيخ هنا على ماسبق من كلام صدر الشَّريعة، ولواكتفى بعبارته السَّابقة: «وإنَّما الاضطراريُّ هو الاختيار لا الفعل عند أهل الإنصاف»، لكفى؛ وذلك أنَّ هذه العبارة تبطل المقدِّمة الَّتي انطلق منها صدر الشَّريعة من أصلها، وهي أنَّ**الفعل اضطراريٌّ أواتِّفاقيٌّ** فهو لا يوصف بالحسن والقبح.

[٤] انظر مسألة حكم إيمان أولاد المسلمين: الباجوري، تحفة المريد، (ص/ ٩٢).

[٥] انظر في وجوب الدِّية على العاقلة في القتل الخطأ: ابن عابدين (محمَّد أمين بن عمر،ت: ١٢٥٢هـ): حاشية ردُّ المحتار على الدُّرِّ المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر/ بيروت، ط/١٩٩٥م، (٩٧٧/١)، وانظر: الخطيب الشَّربيني =

الحديثِ: {رُفِعَ عن أمَّتي ثلاثٌ: الخطأُ والنِّسيانُ وما استُكرِهوا عليهِ}[1] والمرادُ واللهُ أعلمُ -كما قالَ بعضُ العلماءِ[2]- رَفْعُ الإثمِ وعقابِ الآخرةِ، وإلَّا فإنَّ هذهِ الثلاثَ واقعةٌ في الدُّنيا، وليسَت بمرفوعةٍ بمعنى لا تقعُ، وإنّما هيَ مرفوعةٌ بمعنى لا يَستحقُّ فاعلُها العقابَ عليهَا في الآخرةِ، وذلكَ تفضُّلٌ منَ اللهِ تعالى على عبادِه، ولو شئنا لذكرنا فروعاً فقهيَّةً كثيرةً توصَف/شرعاً بالحُسنِ، وتوصَف بالقبح المتنازَعِ فيه[3]، مع عدمِ الاختيارِ [٤/ب] فيها، ولكنْ ربما يُقالُ إنَّها لايسلِّمُها الخصمُ لأنَّها ليست في مذهبهِ[4].

(شمس الدِّين محمَّد بن محمَّد، ت: ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفيحاء/ دمشق، ط١/٢٠٠٩م، (١٢٨/٥- ١٢٩)، **والعاقلة**: هم العصبة، وهم القرابة من قبل الأب. والعقل لغة: الدِّية، وسمِّيت عقلاً؛ لأنّ الدِّية كانت إبلاً، ولأنَّ القاتل كان يُكَلَّف أن يسوق الدِّية إلى فِناء ورثة المقتول، ثمَّ كثر ذلك حتَّى صار يقال لكلِّ دية عقل، وإن كانت دراهم ودنانير. (انظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٠/ ٢٣٣)).

[1] سبق تخريجه. انظر (ص/ ٨٣).

[2] انظر قول: ابن رجب الحنبلي (زين الدِّين، عبد الرَّحمن بن شهاب، ت: ٧٩٥هـ)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، مكتبة الرِّسالة الحديثة/عمان، د(ط)، (ص/٣٥٤). وانظر: المناوي (محمَّد بن عبد الرَّؤوف، ت: ١٠٣١هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصَّغير من أحاديث البشير النَّذير، تحقيق: أحمد عبد السَّلام، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٩٤م، (٤٦/٤).

[3] قد يبدو هناك تناقض في كلام الشَّيخ هنا: فالحسن والقبح المتنازع فيه هو ما ترتَّب عليه ثواب أوعقاب في الآخرة، وهذه الفروع الَّتي ذكرها لا يترتَّب عليها ذلك إلَّا في الدُّنيا، أمَّا في الآخرة فقد رفع ذلك عنها، لكنَّ هذا التَّناقض يرفع إذا عدنا إلى قول الشَّيخ: «والقياس أن يستحقَّ العقاب عليها في الآخرة»، ومن ثمَّ قوله: «... وذلك تفضُّل من الله تعالى على عباده»، فكأنَّه يريد أن يقول: إنَّ هذا النَّوع من الحسن والقبح هو من المتنازع فيه، إذ هو مندرج تحت قسم مايترتَّب على فاعله مدح أوذم في الآخرة، لكنَّ تفضُّلَ الله تعالى رفّعَ الذَّم عن القبيح على الرَّغم من قبحه في الدُّنيا، وعلى الرَّغم من كونه قبيحاً في الآخرة بالقياس.

[4] ويبدو من كلام الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) أنَّه يوافق صدر الشَّريعة في أنَّ الفعل الاضطراريَّ قد يوصف بالحسن والقبح، إلَّا أنَّه لا يوافقه على الاستدلال الَّذي ذهب إليه، من أنَّ الله تعالى قد يحمد على صفات ليست باختياره، وذلك أنَّ هذا المثال الَّذي استدلَّ عليه لا يتناول الحسن والقبح المتنازع فيه، إذ لا يترتَّب عليه ثواب ولا عقاب.

وهناك أدلَّة أخرى تبيّن كون الفعل لا يحسن أويقبح لذاته؛ منها: أنَّه لوحسن لذاته لما اختلف؛ لأنَّ ما بالذَّات لا يختلف، لكنَّه قد اختلف، كالقتل ظلماً وحدَّاً، والضَّرب تعذيباً وتأديباً. انظر: البكّي الكومي: تحرير المطالب، (١/ ٤٩٣).

[ج- تأثير القدرة الحادثة]

وقالَ في (شرحِ المواقفِ) للسَّيِّدِ الشَّريفِ في الإيرادِ[١] على الدَّليلِ المذكورِ: «وأيضاً فإنَّه - أي هذا الدَّليلُ- كما ينفي الحُسنَ والقُبحَ العقليَّينِ، ينفِي أيضَاً الحُسنَ والقُبحَ الشَّرعيَّينِ المتفرِّعَينِ على ثبوتِ التَّكليفِ، وإذا كانَ العبدُ مجبوراً لمْ يثبُتْ عليهِ تكليفٌ؛ لأنَّه تكليفُ ما لا يطاقُ ونحن لا نجوِّزُهُ ... والحاصلُ: أنَّ كونَ العبدِ مجبوراً ينافي كونَه مكلَّفاً، فلا يوصَفُ فعلُه بحسنٍ ولا قبحٍ شرعيٍّ مع أنَّهما ثابتانِ عندَكم»[٢]، وأجابَ عنهُ: بأنَّه لا يجبُ عندَنا في الواجبِ الشَّرعيِّ تأثيرُ قدرةِ الفاعلِ فيهِ، بلْ يجبُ أن يكونَ الفعلُ ممَّا هو مقدورٌ عادةً، أي يكون ممَّا تقارنه القدرةُ والاختيارُ في الجملةِ، ولا يكفِي ذلكَ في الواجبِ العقليِّ عندَكم – أي معشرَ المعتزلةِ القدريَّةِ[٣] – فإنَّ خلافَ الأشعريِّ مع المعتزلةِ القدريَّةِ مذكورٌ ذلكَ في أوائلِ هذا المبحثِ في كتابِ (المواقفِ) وشرحِه المذكورِ[٤]، ثمَّ قالَ بعدَه: إذْ لا بدَّ فيهِ[٥] منْ تأثيرِ القدرةِ[٦]. انتهى.

---

[١] أي يورد اعتراضاً على الدَّليل المذكور ثمَّ يجيب عنه.

[٢] انظر: الشَّريف الجرجاني، شرح المواقف، (٨/ ١٨٦).

[٣] القدريَّة قدريَّتان -كما تبين (ص/ ٢٩٠) - فالمعتزلة هم القدريَّة الثَّانية لا الأولى، لكنَّهم وإن اشتركوا مع القدريَّة في مسألة خلق أفعال العباد، إلَّا أنَّهم يعترفون بالعلم الإلهيِّ السَّابق.(انظر: حسن الشَّافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، دار إدارة القرآن والعلوم الإسلامية/ باكستان، ط٢/١٠٠٢م،(ص/٥٧)، وقد أورد القاضي عبد الجبَّار (ت:١٤١٥هـ) كلاماً عن هذا، في كتابه (فضل الاعتزال)، (انظر: ص/ ١٦٧)، كما أنَّه في موضع آخر يفرد باباً للحديث عن القدريَّة، (انظر: المجموع في المحيط بالتَّكليف، (٤٤٣/١))، أمَّا القاضي أبوبكر الباقلَّاني، فيؤكِّد نسبة هذه التَّسمية للمعتزلة فيقول: «وهذا وُضع في الشَّريعة لذمِّ من قال بالكذب في مسألة خلق الأفعال خاصَّة، ودان بغير الحقِّ، ولمَّا كان ما قدَّمناه من الأدلَّة على خلق الأفعال قد أبطل دعواكم، وجب أن تكونوا أحقَّ النَّاس بهذا الاسم» تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل، تحقيق: عماد الدِّين حيدر، مؤسَّسة الكتب الثقافية/ بيروت، ط١/ ١٩٨٧م، (ص/ ٣٦٣- ٣٦٤).

[٤] انظر: الجرجاني، شرح المواقف، (٨/ ١٤٦)، وذلك أنَّ أكثر مشايخ المعتزلة يقولون إنَّ الفعل صادرٌ عن العبد بتأثير قدرته وتخصيص مشيئته،وتخصيص المشيئة الحادثة كافٍ، ولا يتوقَّف تأثير القدرة الحادثة في الفعل على الدَّاعي، أمَّا أبو الحسين البصري من المعتزلة، فقوله كبقيَّة مشايخ المعتزلة إلا أنَّ تأثير القدرة الحادثة في الفعل تابع عنده للمشيئة الحادثة، ومتوقِّف على الدَّاعي، وإنَّ الدَّاعي إذا وجد صار الفعل واجب الوقوع. انظر: الحلبي، اللُّمعة، (ص/ ٥٢).

[٥] أي في الواجب العقليِّ.

[٦] انظر: الجرجاني، شرح المواقف، (١٨٨/٨).

يعني عندَ المعتزلةِ المذكورينَ، وأمَّا الماتريديَّةُ فإنَّهم معَ الأشعريِّ في عدمِ تأثيرِ القدرةِ الحادثةِ، وإنَّما الفعلُ عندَهم مقدورٌ عادةً [1]؛ أي يكونُ ممَّا تقارِنُه القدرةُ والاختيارُ في الجملةِ كما هو مذهبُ الأشعريِّ بعينِه، فيكفي على مذهبِ هذينِ الإمامينِ الجليلينِ من أئمَّةِ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ، صحَّةُ نسبةِ الفعلِ المخلوقِ للعبدِ إلى قدرةِ العبدِ المخلوقةِ له واختيارِه المخلوقِ لهُ، وبمقتضى ذلكَ يصِحُّ أن يقالَ: للعبدِ أفعالٌ اختياريَّةٌ إجماعاً من أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، من غيرِ فرقٍ بين الأشعريِّ والماتريديِّ[2].

---

[1] فعند الماتريديَّة يخلقُ اللهُ سبحانه الفعل عند القصد المصمِّم بطريق العادة، بأن جرت عادة الله تعالى أن يخلُق فعل العبد عند قصده، كما جرت عادته في خلق الأشياء عند الأسباب الظَّاهرة من غير تأثير لتلك الأسباب ولا مدخليَّة فيها. انظر: أمير بادشاه: تيسير التَّحرير، (٢/ ١٥٨- ١٥٩).

والفرق الأساسيُّ بين الإمامين الأشعريِّ والماتريديِّ في فعل العبد يعود إلى تفسير معنى الفعل عند كل منهما، فالعبد عند الماتريديِّ فاعل حقيقة لا مجازاً، أمَّا عند الأشعريِّ فهو فاعل مجازاً.انظر: البزدوي، أصول الدِّين، (ص/١٠٤)، وانظر: وابن كمال باشا، مسائل الاختلاف، (ص/٧٤).

[2] مسألة تأثير القدرة الحادثة للعبد تتناول أطرافاً عدَّة في البحث: الأوَّل هو التَّأثير: وهو إخراج الشَّيء من العدم إلى الوجود، والثَّاني: القدرة؛ وهي صفة يقع بها الفعل على وفق الإرادة، والثَّالث: مقدور العبد؛ وهو الأثر الواقع في محلِّ قدرته، والرَّابع: العبد، والمقصود منه كلُّ حادث وقع في محلِّ قدرته فعل اختياري، والخامس: ضبط الخلاف في هذه المسألة. (انظر البكّي الكومي: تحرير المطالب، (١/ ٤٧٢- ٤٧٣)، والمشهور هو اختلاف الأشاعرة والماتريديَّة فيها، (انظر: شيخ زاده، نظم الفرائد، ص/٥٣)، لكنَّ تحقيقها عندالشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ يتلخَّص بأنَّه لافرق بين الأشعريِّ والماتريديِّ، وذلك أنَّ مسألة تأثير القدرة الحادثة تتَّصل بمسألة العلاقة بين الأسباب والمسبَّبات، فمعلوم عند أهل السُّنَّة الأشاعرة والماتريديَّة أنَّ العلاقة بين السَّبب والمسبَّب هي علاقة اقترانيَّة جعليَّة عاديَّة، أي بجعل الله تعالى، وكذلك العلاقة بين قدرة العبد -وهي السَّبب هنا- وبين الفعل -وهو المسبَّب- هي علاقة عاديَّة، فالله تعالى هو الَّذي يوجد المسبَّبات عند وجود الأسباب العاديَّة لا بها، فعندما نقول قدرة العبد مؤثِّرة عند الماتريديَّة فالمراد ذاك التَّأثير العاديُّ الَّذي نشهده في سائر الأسباب العادية، وعندما نقول قدرة العبد غير مؤثِّرة عند الأشاعرة فالمراد التَّأثير الحقيقيُّ الَّذي يسلبه أهل السُّنَّة والجماعة عن سائر الأسباب بما فيها قدرة العباد، فكلا المعنيين صحيح حسب المراد منه. (انظر: أستاذنا حسان القاري: الإمام الماتريديُّ ومدرسته في علم العقائد ومنزلته بين علماء العقيدة من أهل السُّنَّة (بحث أعدَّ لنيل درجة الدُّكتوراه بإشراف حميد الله عبد القادر)، ط/١٩٩٥م،(ص/٦٣٣))، وهو المعنى الَّذي أكَّده وشرحه مطوَّلاً الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله)، إذ يبيِّن في هذا الصَّدد أنَّ للعبد قدرة حادثةً غير قدرة الله تعالى، هي عرض حادث يفارق بها الإنسان جميع الجمادات والحيوانات، كُلِّفَ بسببها، لا تأثير لها في شيء أصلاً، وإنَّما التَّأثير لقدرة الله تعالى وحدها، عند قدرة الإنسان لا بها، وليس من شرط كونها قدرةً تأثيرُها، وكذلك جميع الأسباب لا تأثير لها وإنَّما التَّأثير لقدرة الله تعالى عند الأسباب لا بها. (انظر: تحريك سلسلة الوداد في خلق أفعال العباد، (ص/ ٩٦)) فانعدام التأثير عن قدرة العبد بالمعنى السابق هو محل اتفاق بين الأشعري والماتريدي، ومن أجل ذلك نجد إمام الحرمين في (الإرشاد) ينقل =

فيصحُّ وصفُ ذلكَ بالحسنِ والقبحِ/ عقلاً وشرعاً، وقد وصفَ اللهُ تعالى الأشياءَ بالحسنِ من أصلِ [٥/ أ] خِلقتها، كما قال سبحانه: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ ﴾[السجدة: ٧][(١)]، فإدراكُ حسنِ بعضِ ذلكَ بالعقلِ غيرُ ممتنعٍ، وكذلكَ إدراكُ قبحِ خلافِ ذلكَ يمكنُ أن يحصلَ بالعقلِ في بعض الأمورِ[(٢)].

[د- الفرق بين الجبر الحسي والجبر العقلي]

وقال اللاقانيُّ[(٣)] في (شرحِ الجوهرةِ) بعدَ إيرادِ نحوِ الدَّليلِ الذي ذُكرَ في (التَّوضيحِ)[(٤)] وفي (شرحِ المواقفِ)[(٥)] على مذهبِ الأشعريِّ، قال: ولا يَخفى أنَّ هذا إنَّما يفيدُ إلزامَ المعتزلةِ القائلينَ

اتِّفاق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أنَّ الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو. انظر: (ص/١٨٧).

(١) ورد في (خلقه) لغتان: التَّحريك (خَلَقَهُ)، والجزم (خَلْقَهُ)، والمعنى: إمَّا أنَّه تعالى يُحسن أن يخلق، كما يقال فلان يحسن الصِّياغة، أي يعلم كيف يصوغ، فأخبر الله تعالى أنَّه يعلم كيف يخلق الأشياء. (انظر: الأشعري، اللُّمع، (ص/٨٥)) ومن غير أن يعلمه أحد أويعينه عليه أحد، أو أن يراد أنَّه تعالى أحكم كلَّ شيء خلقه وأتقنه، إمَّا بما فيه من المصالح والمعاني والجمع والتَّصوير، وإمَّا أتقن كلَّ شيء خلقه بالدَّلالة على وحدانيَّته (انظر: الماتريدي، (ص٨٦/٤)، وانظر: البغوي (أبو محمَّد، الحسين بن مسعود، ت: ٥١٠هـ): معالم التَّنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرَّزَّاق المهدي، دار إحياء التُّراث العربي/ بيروت، ط١٤٢٠/١هـ، (٣/ ٥٩٥))، وقد يراد: أحسن كلَّ شيء: أي جاء به على ما أراد، ولم يتغيَّر عن إرادته. انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٩٠/١٤).

(٢) ولعلَّ ذلك يدخل في قسم الحسن والقبح غير المتنازع فيه، ولذا فكلامه هنا في إدراك العقل لحسن بعض الأشياء وقبحها لا ينافي ما بيَّنه من دليل الأشعريِّ على كون الحسن والقبح شرعيَّين، وذلك أنَّ العقل غير ملزِم في الحسن والقبح، وإن كان مدركاً لبعض ذلك، «فإنَّ الإلزام والتَّغيير بمعنى الإيجاب والنَّهي شرعيَّان لا عقليَّان ». عبد الغنيّ النَّابلسيّ، رائحة الجنَّة، (ص/ ٩٠).

(٣) هكذا وردت في النُّسختين، ولعل الصَّواب (اللَّقَّاني) نسبة إلى (لقانة) إحدى قرى مصر، وأمَّا المراد من (اللَّقَّاني): فقد يراد به اللَّقَّاني الأب: إبراهيم بن إبراهيم، أبو الإمداد، برهان الدِّين اللَّقَّاني المالكي، (ت: ١٠٤١هـ) أحد الأعلام المشار إليهم بسعة الاطِّلاع في الحديث والدِّراية والتَّبحُّر في علم الكلام، من مؤلَّفاته المشهورة: منظومة (جوهرة التَّوحيد) الَّتي ألَّفها بأمر شيخه في التَّصوُّف: الشَّيخ الشَّرنوبي، وله ثلاثة شروح عليها، وله أيضاً: (توضيح ألفاظ الأجروميَّة)، وغيرها. (انظر:المحبي (محمَّد أمين بن فضل الله، ت: ١١١١هـ) – خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، د(ط)، (٦/١)) وقد يراد أيضاً: بـ (اللَّقَّاني): الابن عبد السَّلام بن إبراهيم المصري، (ت:١٠٧٨هـ)، شيخ المالكيَّة في وقته بالقاهرة، وقد تصدَّر بعد وفاة أبيه مكانه للتَّدريس بجامع الأزهر، وانتفع به خلق كثير وكان إماماً كبيراً محدثاً أصولياً، من تآليفه: شرح المنظومة الجزائريَّة في العقائد، وله ثلاثة شروح على عقيدة والده الجوهرة، توفِّي سنة ١٠٧٨م. انظر:المحبِّي، خلاصة الأثر، (٢١٦/٢-٢١٧). ولم يحدد الشَّيخ من المراد باللَّقَّاني، الأب أم الابن، كما أنه لم يحدد أي شرح من شروح الجوهرة نقل عنه، وما وقفت عليه من شروح الجوهرة لم أجد فيها هذا النَّص.

(٤) انظر: صدر الشَّريعة: (ص/٢١١- ٢١٢).

(٥) انظر(١٨٥/٨- ١٨٦).

باستقلالِ العبدِ وإسنادِ الفعلِ إلى قدرتِه واختيارِه من غيرِ جبرٍ، ولا يفيدُ أنَّ العبدَ ليسَ بموجدٍ لأفعالِه[1].

ثمَّ قالَ في محلٍّ آخرَ: فإنْ قلتَ الجبرُ لازمٌ[2] على مذهبِكُم أيضاً[3]؛ لأنَّكم وإنْ أثبتتُم للعبدِ كسباً إلا أنَّكم نفَيتم أنْ يكونَ له فيه تأثيرٌ واختراعٌ، ولا شكَّ إذاً في صدورِ الفعلِ منهُ من غيرِ اختيارٍ، غايةُ الأمرِ أنَّ الحيوانَ الموسومَ بالاختيارِ في مخالفةِ الظَّاهرِ للباطنِ، أشبهُ شيءٍ بلعبةِ الخياليِّ، فإنَّ الجاهلَ بأمرِها وحقيقةِ حالها يظهرُ لهُ ببادي الرَّأيِ أنَّها تتحرَّكُ وتسكُنُ وتسعَى ويُحمل بعضُها على بعضٍ باختيارِها، حتَّى إذا شاهدَ باطنَ الأمرِ وتحقَّقَ أنَّ صانعَها هو الَّذي تصدُرُ عنه تلكَ الأفعالُ، وجدَها مجبورةً عليها عاجزةً العجزَ الكاملَ عن إصدارِ شيءٍ منها، وهذا جبرٌ لا شكَّ فيه، قلتُ: نعمْ لكنَّ الجبرَ نوعانِ: جبرٌ مطلقٌ، وهو الجبر الحسيُّ الذي نفاهُ أَهلُ الحقِّ وقالَ به هؤلاءِ الحمقى، وجبرٌ مقيَّدٌ، وهو العقليُّ، وهذا[4] لازمٌ على جميعِ الفِرَقِ حتَّى على المعتزلةِ القائلينَ بأنَّ العبدَ يخلقُ أفعالَ نفسِه[5]؛ لأنَّهم وإن أسندُوها لقدرتِه الحادثةِ، إلا أنَّهم يقولونَ: إنَّ تلكَ القدرةَ للهِ تعالى

---

[1] بحثت في شروح الجوهرة وهي: شرح النَّاظم الشَّيخ إبراهيم اللَّقَّاني المسمَّى: (هداية المريد لجوهرة التَّوحيد، وهو الشَّرح الصَّغير)، تحقيق: مروان البجاوي، دار البصائر/ القاهرة، ط١/ ٢٠٠٩م، وشرح الابن عبد السَّلام اللَّقَّاني المسمَّى: (إتحاف المريد بشرح جوهرة التَّوحيد) فلم أجد هذا القول، ولكنَّني وجدته بحروفه في (شرح المقاصد) للتَّفتازاني، وكذلك أورده التَّفتازاني بعد ذكر دليل الأشاعرة أنَّ فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى. (انظر: ١٦٩/٣). ويقصد بهذا الكلام المنقول أنَّ الدَّليل السَّابق إنَّما يصلح إلزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجِّح في الفعل الاختياري، وإلَّا فعلى رأي الأشاعرة يجوز التَّرجيح بمجرَّد تعلُّق الاختيار بأحد طرفي المقدور، فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجِّح كونه اتفاقيَّاً. انظر: الجرجاني، شرح المواقف، (١٥٢/٨).

[2] الملازمة: هي كون الحكم مقتضياً الآخر، فالأوَّل هو الملزوم، والثَّاني هو اللازم. (انظر: زكريَّا الأنصاري، الحدود الأنيقة،(ص/٨٣))، والَّلازم في كلامه هو الجبر، والملزوم هو كون كسب العبد لا تأثير له.

[3] أي على مذهب الأشاعرة.

[4] أي الجبر العقلي.

[5] مصطلح "خلق الأفعال" اختلف في استعماله في حق العباد بين المعتزلة أنفسِهم، فهناك من أجازه وهناك من منعه. (انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، (ص/ ٢٧٣))، وعموماً فلم يقع هذا المصطلح في كلام قدمائهم، باعتبار أنَّ الخلق إنَّما يطلق على القدرة غير المستمِدَّة، وقدرة العبد محتاجة إلى قدرة الله تعالى بدءاً وبقاءً، فلا يستطيع مسلم أن يقول إنَّ العبد مستقلٌّ غير مستمدّ، مهما كانت نحلته، وإنَّما وجد لفظ الخلق في كلام بعض متأخِّريهم. انظر: كلام الكوثري في تحقيقه لـ: (اللُّمعة)، (ص/ ٥٢).

وليسَت من كسبهِ ألبتَّةَ، وحينئذٍ كلُّ الفِرق جبريَّةٌ في المعنى[1]، إلَّا أنَّ الفَرقَ بين الجبرينِ أنَّ الجبرَ الَّذي قالَ بهِ أَهلُ الحقِّ في الأفعالِ/ الاختياريَّةِ، إنَّما يدركُهُ العقلُ فقط دونَ الحسِّ، والجبرُ الذي قالَ بهِ الفرقةُ الملقَّبةُ بالجبريَّةِ مقتضى أصولِهم أنَّه يُدرَكُ بالحسِّ والعقلِ، في الأفعالِ مطلقاً وقد علمتَ بطلانَه بالضَّرورةِ[2] انتهى[3]. [٥/ ب]

---

[1] فالاضطرار بهذا المعنى لم يسلم منه كل من قدَّم حلاً لمسألة أفعال العباد، وحاول بطريقة أو بأخرى أن يعطي للعبد مجالاً من الحرِّيَّة في أفعاله، فمذهب التَّفويض الذي اشتهر به المعتزلة يرجع إلى الجبر بتأثير الدَّواعي الَّتي يخلقها الله في القلوب وعدم تجويزهم التَّرجيح بلا مرجِّح، نجد هذا الموقف جلياً عند أبي الحسين البصري، فحاصل مذهبه أن الله تعالى يخلق في العبد قدرة وإرادة، ثم العبد يخلق فعله بقدرته التابعة لمشيئته، لكنهما لا يكفيان في ذلك، بل لا بد من وجود الداعي فإذا وجد الداعي صدر الفعل على سبيل الإيجاب، لا على سبيل الاختيار. انظر: الرَّازي، الأربعين في أصول الدِّين، (٣١٩/١-٣٢٠)، وانظر: الحلبي، اللمعة، (ص/ ٥٢).

[2] أي لأنَّنا علمنا بالضَّرورة أنَّ لنا أفعالاً اختيارية.

[3] بحثت–أيضاً- عن هذا النَّصِّ في شروح الجوهرة المتقدِّم ذكرها، فلم أجده، ولعلَّ الشَّيخ قد وقف على شرح آخر، إذ للشَّيخ إبراهيم اللَّقَّاني ثلاثة شروح على جوهرته، لم أقف منها إلا على الشَّرح الصَّغير، المسمَّى: (شرح النَّاظم على الجوهرة)، وهذه الفكرة التي نقلها الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) تلقي الضَّوء على نقطة الخلاف بين مذهب الجبريَّة المطلقة ومايسمَّى بالجبر المتوسِّط عند الأشعريّ، ومفادها أنَّ قراءة مسألة أفعال العباد تنقسم إلى مجالين: المجال الحسِّيّ: وهو علمنا بالضَّرورة من أنفسنا أنَّ لنا أفعالاً اختياريَّة، والَّذي يحتم على المسلم الأخذ بالأسباب، وبالتَّالي فمن يدَّعي الجبر بالحسِّ فإن الضَّرورة الحسِّيَّة تكذبه، والمجال العقلي الذي ينتهي فيه العقل لا محالة إلى نقطة اضطراريَّة ليست من العبد، بل من خالقه، ولعل عدم التَّفريق بين هذين المجالين هما من سبَّب اتهام الأشعري بالجبر أو أنَّ مذهبه يؤول إلى الجبر، يقول ابن القيِّم في (نونيَّته) حاكياً مذهب الأشاعرة:

والعبدُ عندهُمُ ليسَ بفاعلٍ بلْ فعلُهُ كتحرُّكِ الرَّجفانِ.

(انظر: ابن القيم (محمَّد بن أبي بكر، ت:٦٩١هـ)، الكافية الشَّافية في الانتصار للفرقة النَّاجية، تحقيق: محمَّدالعريفي، وناصرالجنيني، وعبدالله الهذيل، وفهدالمساعد، دار عالم الفوائد، د(ط.ت)، (ص/ ٦١))، وأرى أنَّه لايجوز أن يوصف كسب الأشعريَّة بالجبر؛ وذلك لتصريحهم بمخالفتهم لمذهب جَهم في أفعال العباد، فها هو ابن فورك (محمَّد بن الحسن، ت: ٤٠٦هـ)، يقول : «وكان يقول: إنَّ تسمية مخالفينا لنا بذلك خطأ؛ إذ ليس في مذاهبنا وأقوالنا ما يوجب ذلك، ولانحن معترفون بأمر يقتضيه، كما أنهم معترفون بأنهم مقدِّرون لأفعالهم من دون الله تعالى ومدبرون لها من دون خالقهم، وذلك أنا لا نقول: إنَّ الله أكره أحداً منَّا على أمر أمره به، أو نهاه عنه أو حمله عليه أو اضطره إليه، فأمَّا خلق صلاح الأبدان وفسادها فلا خلاف فيه» (محرد مقالات الأشعري، (ص/١٠٦- ١٠٧))، ويقول السُّبكي الكبير (تقي الدِّين، علي بن عبد الكافي، ت: ٧٥٦هـ) في رده على نونيَّة ابن القيِّم: «وقوله: "كتحرُّك الرَّجفان"جهل منه، فإنَّه لم يفرِّق بين الجبر ومذهب الأشعريّ»، ويوضِّح السُّبكي أنَّ قول المخالف: إنَّ العبد عند الأشعريَّة ليس بفاعل، غيرُ صحيح، بل هو ليس بخالق، فالفاعل من قام به الفعل، والفعل قائم بذات العبد، والخالق من أوجد الفعل، ولايوجده إلا الله. (انظر: السَّيف الصَّقيل في الرَّدِّ على ابن زفيل (يردُّ به على نونيَّة ابن القيِّم، ومعه تكملة الرَّدِّ بقلم محمَّد زاهد الكوثري)، المكتبة الأزهرية للتُّراث/ القاهرة، =

[رابعاً: مذهب أهل السنة والجماعة في التَّحسين والتَّقبيح]

وقد أجمعَ أهلُ السُّنَّةِ والجماعةِ كلُّهم على أنَّ التَّحسينَ والتَّقبيحَ شرعيَّانِ؛ أي مستفادان من الشَّرعِ، وإنَّما الخلافُ بينهم[(١)]: في أنَّه هل يمكنُ أن يدركَ العقلُ حسنَ بعضِ الأشياءِ أولاً؟ فقالَ الأشعريُّ: لا يمكنُ أن يدرِكَ العقلُ ذلكَ قبلَ الشَّرعِ[(٢)]، وقالَ الماتريديَّةُ: يمكنُ ذلكَ[(٣)]، كما وقعَ لعمرَ بنِ الخطَّابِ (رضي الله عنه) أنَّ رأيَه وافقَ نصَّ الكتابِ في [أحكامٍ إلهيَّةٍ][(٤)] شرعيَّةٍ، رأى الحقَّ فيها قبلَ أن ينزلَ حكمُ اللهِ تعالى فيها على النَّبيِّ صلَّى الله عليهِ وسلَّم[(٥)]،

د(ط.ت)، (ص/٣٠))، كذلك ليس من العدل وصف الأشعريَّة بالمجبِّرة، مع إثباتهم الإرادة والقدرة الحادثتين. قال الإمام السَّنوسيُّ: (محمَّد بن يوسف، ت: ٨٩٥هـ) «فيخرج لك بهذا أنَّ بقولنا إنَّ مع الفعل الَّذي لم يحس صاحبه فيه الاضطرار قدرة حادثة في العبد، هي عرض من الأعراض كالعلم ونحوه تتعلَّق بالفعل، وإن لم نر لها تأثيراً فيه أصلاً انفصلنا عن مذهب الجبريَّة القائلين بنفي قدرة حادثة في العبد مطلقاً» العقيدة الوسطى وشرحها، ص/٢٣٤).

(١) انظر الخلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة في هذه النقطة: شيخ زاده، نظم الفرائد، (ص/٣١-٣٤).

(٢) انظر: اللَّقَّاني (إبراهيم بن إبراهيم ،ت: ١١٤١هـ): هداية المريد بشرح جوهرة التَّوحيد، تحقيق: مروان البجاوي، دار البصائر/ القاهرة، ط١/٢٠٠٩م، (١/ ١٧٥-١٧٩).

(٣) انظر: البياضي: إشارات المرام، (ص/٥٩)، وانظر: أمير بادشاه: تيسير التَّحرير: (٢/ ١٥٠ – ١٥١). وثمرة الخلاف في هذه النُّقطة تظهر في حكم من لم تبلغه الدَّعوة فمات قبل ذلك، ففي حين ذهب الأشاعرة إلى أنَّه لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل الشَّرع، ذهب الماتريديَّة إلى وجوب الإيمان بالله تعالى بالعقل قبل البعثة. انظر: الكمال ابن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة،(ص/١٦٥ – ١٦٦).

(٤) في (ب): الأحكام الإلهيَّة.

(٥) ويحدِّثنا سيِّدنا عمر عن بعض هذه الأحكام في الحديث الذي أخرجه البخاري (محمَّد بن إسماعيل، ت:٢٥٦هـ): عن أنس قال: قال عمر : وافقت ربِّي في ثلاث: فقلت يا رسول اللَّه لو اتَّخذْنا من مقام إبراهيم مُصَلًّى، فنزلتْ ﴿ وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ﴾ [البقرة: ١٢٥] وآية الحجاب قلت: يا رسول اللَّه لو أمرْتَ نساءك أن يحتجبن فإنَّه يكلِّمهنَّ البرُّ والفاجر فنزلت آية الحجاب واجتمع نساء النَّبيِّ صلَّى اللَّه عليه وسلَّم في الغيرَة عليه فقلت لهنَّ {عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ}: الجامع الصَّحيح: تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار السَّلام/ الرياض، ط١/١٩١٤م، باب: وآتخذوا من مقام إبراهيم مصلًّى، (١٠/٤٩٥)، وانظر غير هذه الأحكام : العمادي: (حامد بن علي، ت: ١١٧١هـ)، الدُّرُّ المستطاب في موافقات عمر بن الخطَّاب وأبي بكر وعلي أبي تراب وترجمتهم مع عدَّة من الأصحاب، تحقيق: مصطفى عثمان صيدة، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٩٦م، (ص/ ٥٩- ١١٤).

وكسرى "أنوشروان"[1] ملكُ المجوسِ[2] رأَى بعقلهِ حسنَ العدلِ عندَ خالقِ النَّارِ الَّتي يعبدُها يثيبُ عليهِ، فلزمَه ولم يتركْه، وهو المتبادرُ من دوامِه عليه ومبالغتِه فيه، وإن كانَ محتمِلاً أنَّه لموافقةِ الغرضِ فهو خلافُ الظَّاهرِ، ونحوُ ذلكَ كثيرٌ.

[خامساً: نماذج من أقوال الأشاعرة والماتريدية في التحسين والتقبيح]

[أ- قول ابن ملك في شرح المنار]

وقال ابن ملك[3] في (شرحِ المنارِ)[4]:

---

[1] أنوشروان بن قباذ بن فيروز، ملك المجوس، لما استحكم له الملك أبطل ملة "زرادشت" في المجوسيَّة، ملك ثمانياً وأربعين سنة، وكان مولد النَّبيِّﷺ في آخر ملك أنوشروان، انظر: الطَّبري (محمَّد بن جرير، ت: ٣١٠هـ)، تاريخ الرُّسل والملوك، تحقيق: محمَّدأبوالفضل إبراهيم، ط٢/ دار المعارف/ القاهرة، (٢/ ٩٨-١٠٤).

[2] ورد لفظ المجوس في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾ ﴾[الحج: ١٧]. والمجوس هم أصحاب التَّثنية، حيث أثبتوا أصلين اثنين، مدبرَين قديمين؛ يقتسمان الخير والشَّرَّ، والنَّفع والضَّرَّ، والصَّلاح والفساد، يسمُّون أحدهماالنُّور والآخر الظُّلمة، وبالفارسيَّة: يزدان وأهرمن، ومسائل المجوس كلُّها تدور على قاعدتين اثنتين:

إحداهما: بيان سبب امتزاج النُّور بالظُّلمة، والثَّانية: بيان سبب خلاص النُّور من الظُّلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأ، والخلاص معاداً، وعموماً: فهم فرقٌ ثلاثةٌ: الكيومرثيَّة، والزَّروانيَّة، والزَّرداشتيَّة: (انظر: الشَّهرستاني الملل والنِّحل، (٢/٣٧-٣٩))، وقد بيَّن الشَّيخ عبد الغنيّ أنَّ كفر المجوس هو بالشِّرك بالله تعالى والتَّكذيب بوحدانيَّته وبأنبيائه ورسله وكتبه واليوم الآخر، واعتقادهم الألوهية في الشَّمس وفي النَّار. (انظر: أسرار الشَّريعة: (ص/ ١٩٦- ١٩٧))، وانظر الرَّد على المجوس عند: الرَّازي، نهاية العقول، (١/ ٥٣٩- ٥٤٠).

[3] سبقت ترجمته. انظر (ص/ ٩٤)

[4] وهو شرح مشهور متداول بين النَّاس، وعليه حواش منها: حاشية للشَّيخ قاسم ابن قطلوبغا، وحاشية للشَّيخ يحيى بن قراجا، وأخرى للمولى عزمي زاده، وحاشية لحسين الأماسي، أما كتاب المنار الذي نتحدَّث عن شرحه فاسمه: "منار الأنوار" في أصول الفقه للشَّيخ أبي البركات النَّسفي، وعليه شروح كثيرة غير شرح ابن الملك. انظر: حاجي خليفة: كشف الظُّنون، (٢/١٨٢٣-١٨٢٧).

ولا بدَّ للمأمورِ به من صفةِ الحسنِ؛ ضرورةَ أنَّ الآمرَ -وهو الشَّارعُ- حكيمٌ على الإطلاقِ، ولا يليقُ بالحكمةِ طلبُ ما هو قبيحٌ، كمَا قالَ اللهُ تعالَى:﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾[الأعراف: ٢٨][(١)]، واعلمْ أنَّ الحسنَ والقبحَ يُطلَقُ على ثلاثةِ معاني[(٢)]:

الأوَّلُ: كونُ الشَّيءِ ملائمَاً للطَّبعِ ومنافرَاً لهُ كالفرحِ والغمِّ، الثَّاني: كونُ الشَّيءِ صفةَ كمالٍ وصفةَ نقصانٍ كالعلمِ والجهلِ، الثَّالثُ: كونُ الشَّيءِ متعلَّقَ المدحِ والذَّمِّ كالعباداتِ والمعاصِي، ولا خلافَ بينَ العلماءِ أنَّهمَا بالتَّفسيرينِ الأَوَّلينِ عقليَّانِ، وأَمَّا بالتَّفسيرِ الثَّالثِ فقدِ اختُلفَ فيهِ، فعندَ الأَشعريّ: حسنُ الأفعالِ وقبحُهَا شرعيٌّ، ولا حظَّ للعقلِ فيهِ، وإنّما يُعرَفُ بالأمرِ والنَّهيِ[(٣)]، وعندَ المعتزلةِ: الحاكمُ بالحسنِ والقبحِ هوَ العقلُ[(٤)]،

---

(١) قَالَ تَعَالَى:﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةٗ قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[الأعراف: ٢٨]

(٢) هكذا كتبت، والصَّواب: معانٍ.

(٣) تبين المعاني السابقة للحسن والقبح تحرير محل النزاع في المسألة، انظر: الرَّازي، الأربعين في أصول الدِّين، (١/ ٣٤٦)، والبيضاوي: طوالع الأنوار، (ص/ ٢٠٢)، والتَّفتازاني، شرح المقاصد،(٢٠٨/٣)، والبكّي الكومي: تحرير المطالب، (١/ ٤٩١- ٤٩٣)، وساجقلي زاده، (محمد بن أبي بكر المرعشي، ت: ١١٤٥هـ): نشر الطوالع، مكتبة العلوم العصريَّة، د(ط.ت)،(ص/ ٢٧٨-٢٨١).

(٤) قسم المعتزلة الأشياء المعلومة إلى أقسام، فأبو الحسين البصريّ يجعل الأشياء المعلومة ثلاثة أقسام؛ قسم يعلم بالعقل فقط، وقسم يعلم بالعقل والشَّرع، وقسم يعلم بالشَّرع فقط. (انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط١/ ١٤٠٣هـ، (٣٢٧/٢)، وكذلك فإنَّ القاضي عبد الجبَّار يرى أنَّ الأفعال بحسب معرفة حسنها أو قبحها تنقسم إلى قسمين: ماطريق معرفته ضروريٌّ ويعلمه العاقل اضطراراً، كالعلم بأصول المقبَّحات والمحسَّنات -كما أسماها- والقسم الثَّاني ماطريق معرفته مكتسب، بالنَّظر والاستدلال ولا طريق للضَّرورة فيه. (انظر: المجموع، (ص/٢٣٣، ٢٣٤))، فالمعتزلة إذن لا يخالفون بأنَّ هناك أموراً لاتعرف بالعقل، ولا طريق إلى معرفتها إلا بالشَّرع كالعلم بالأمور التَّعبديَّة، لكنَّهم يجعلون للعقل فيما سوى ذلك مجالاً كبيراً في إدراك حسن الأشياء وقبحها. (انظر: عايض الشَّهراني، التَّحسين والتَّقبيح العقليَّان، وأثرهما في مسائل أصول الفقه، دار كنوز إشبيليا/ الرِّياض، ط١/ ٢٠٠٨م، (١/ ٣٥٣))، فالتَّحسين والتَّقبيح عندهم بالجملة عقليَّان، ويوافق المعتزلةَ في هذه المسألة أيضاً الإماميَّةُ الذين يقرّرون بأنَّ التَّحسين والتَّقبيح عقليان. (انظر: السَّبحاني (آية الله جعفر)، التَّحسين والتَّقبيح العقليَّان ومكانتهما في العقيدة والشَّريعة، مؤسَّسة الإمام الصادق،ط١، د(ت). (ص/٩).

وعندنَا[1]: الحاكمُ بهمَا هوَ اللهُ تعالَى، وهوَ متعالي[2] عنْ أنْ يحكمَ عليهِ غيرُه خلقَ بعضِ الأشياءِ حَسَناً وبعضَها قبيحاً، وأمرَ بهِ لا أنَّهُ كانَ حَسَناً في نفسِه، وإنْ خفيَ على العقلِ جهةُ حسنِهِ، فأظهرَه الشَّارعُ بالأمرِ بهِ، فيكونُ الحسنُ من مدلولاتِه[3].

[ب- قول ابن الهمام في (التَّحرير)]

وقالَ ابنُ الهمامِ في (التَّحريرِ)، وفي شرحِه لمحمَّد أمين[4] الحنفيِّ الخراسانيِّ مولداً، البخاريِّ منشأً، المكيِّ موطناً: الحاكمُ لا خلافَ أنَّهُ اللهُ ربُّ العالمينَ، ثمَّ الأشعريَّةُ قالوا: لا يتعلَّقُ لهُ تعالى حكمٌ بأفعالِ المكلَّفينَ قبلَ بعثةِ الرَّسولِ إليهم وبلوغِ الدَّعوةِ منَ اللهِ إليهم، فلا يَحرمُ كفرٌ ولا يجبُ إيمانٌ قبلَهما، فضلاً عن سائرِ الأحكامِ، والمعتزلةُ قالوا: يتعلَّقُ لهُ تعالى حكمٌ بما أدركَ العقلُ فيهِ صفةَ حسنٍ أو قبحٍ من فعلِ المكلَّفِ، والحنفيَّةُ قالوا للفعلِ صفةُ حسنٍ وقبحٍ لنفسِه وغيرِه، وبه يدركُ العقلُ حكمَهُ تعالى فيهِ، فلا حكمَ لهُ-أي للعقلِ- إنِ الحكمُ إلا للهِ، غيرَ أنَّ العقلَ إنَّما استقلَّ بدركِ بعضِ أحكامِه تعالى. انتهى ملخَّصاً[5].

---

[1] أي عند الماتريدية.

[2] هكذا كتبت، والصَّواب: متعالٍ.

[3] دار سعادت، د/ط، (ومعه حاشية الشَّيخ يحيى الرهاوي، وفي الهامش حاشيتان إحداهما للشَّيخ عزمي زاده والأخرى للشَّيخ ابن الحلبي)، (ص/١٩٣ – ١٩٥)،

[4] سبقت ترجمته. انظر: (ص/ ٩٧).

[5] انظر: تيسير التَّحرير، (٢/١٥٠-١٥١). ولا بدَّ من التنويه في مذهب الماتريدية إلى أن الحُسن بمعنى استحقاق المدح والثَّواب، والقُبح بمعنى استحقاق الذَّم والعقاب على التَّكذيب إجمالاً عقليٌّ، أما كيفيَّة الثَّواب وكونه بالجنَّة وكيفيَّة العقاب وكونه بالنَّار: فشرعيٌّ، والحسن والقبح مدلولا الأمر والنَّهي، لحكمة الآمر الناهي. (انظر: الماتريدي، التَّوحيد، (ص/٢٢١))، وانظر: ملاخسرو، حاشية ملاخسرو على التَّلويح، (ص/٨٠)، وانظر: ابن أبي شريف، المسامرة، (ص/ ١٥٤ – ١٥٥)، وانظر: ابن كمال باشا، تغيير التَّنقيح، (ص/١١٦- ١١٧)، وانظر: البياضي، إشارات المرام (ص/٣٧)). فالحسن والقبح –عندهم- عقليٌّ بمعنى أنَّ العقل قد يستقلُّ بإدراك الحسن والقبح الذَّاتيين أولصفة، والأمر والنَّهي عندهم من مدلولات الحسن والقبح، إلا أنَّهم **يفترقون عن المعتزلة** فيما بنته على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب أمور على الله تعالى كوجوب الأصلح، ووجوب الرِّزق والثَّواب على الطَّاعة وغير ذلك. (انظر: القاضي عبد الجبَّار، شرح الأصول الخمسة ، (ص/ ٧٦))، فالماتريديَّة إذن يخالفون المعتزلة في هذه النُّقطة إذ يقولون إنَّ الله تعالى حاكم على الإطلاق ولاحاكم عليه، فنفوا وجوب اللُّطف والصَّلاح والأصلح والثَّواب والعقاب على الله تعالى. (انظر/ خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/٤٣٨).

قلتُ: والحاصلُ أنَّ المذاهبَ في اتِّصافِ الأفعالِ الاختياريَّةِ منَ المكلَّفِ بالحسنِ والقبحِ عندَ اللهِ تعالى قبلَ ورودِ الشَّرعِ ثلاثةُ مذاهبٍ بحسبِ الأصلِ وإنْ تفرَّعَتْ إلى أكثرَ من ذلكَ: الأوَّلُ: مذهبُ الأشاعرةِ، أنَّها[1] لا توصفُ قبلَ الشرَّعِ مطلقاً، والثَّاني: مذهبُ الماتريديَّةِ أنَّها توصفُ بالحسنِ والقبحِ عندَ اللِه تعالَى قبلَ الشَّرعِ، ويدركُ العقلُ بعضَها موصوفاً بذلكَ منْ غيرِ أنْ يتوجَّه عليهِ حكمُها؛ إذِ الحكمُ قديمٌ، ولا مانعَ منْ إدراكِ العقلِ لبعضِ ذلكَ الحكمِ القديمِ، ولكنْ منْ غيرِ أنْ يصيرَ مكلَّفاً بهِ بمجرّدِ الإدراكِ العقليّ؛ إذِ الشَّرعُ هوَ الَّذي يكلِّفُهُ بذلكُ لا العقلُ، كما قال تعالى:﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[الإسراء: ١٥]. والثَّالثُ: مذهبُ المعتزلةِ أنَّها توصفُ بالحسنِ والقبحِ عندَ اللهِ تعالى قبلَ الشَّرعِ ويدركُ العقلُ وصفَ بعضِها بذلكَ، ويتوجَّهُ عليهِ حكمُها بمجرَّدِ العقلِ، ويفسِّرونَ الرَّسولَ في الآيةِ بالعقلِ[2]، هذا ملخَّصُ ذلكَ واللهُ أعلمُ.

---

[1] أي الأفعال الاختيارية.

[2] ويذكرالإمام الرَّازي في تفسير هذه الآية قولين: فإمَّا أن تترك على ظاهرها من أنَّ المراد بالرَّسول العقل، وإمَّا أن نخصّ العموم في الآية بأنَّ المراد وماكنَّا معذّبين في الأعمال الَّتي لاتثبت إلا بالشَّرع، إلا بعد مجيء الشَّرع، ثمَّ يذكر بعدها أنَّنا لو نفينا الوجوب العقليَّ هاهنا لزمنا نفي الوجوب الشَّرعيّ أيضاً. (انظر: الرَّازي، تفسير الفخر الرَّازي المشهور بالتَّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار إحياء التُّراث العربي/ بيروت، ط٣/١٤٢٠هـ، (٣١٣/٢٠). إلَّا أنَّ الرَّازي على الرغم من أنَّه يرى أنَّ مجرَّد العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرَّر به، إلَّا أنَّ مجرَّد العقل عنده ليس سبباً في أن يجب على الله تعالى شيء، وذلك لأنَّنا مجبولون على طلب النَّفع والاحتراز عن الضَّرر فكان لذلك العقل كافياً في الوجوب في حقّنا، أمَّا الرَّبُّ تبارك وتعالى فهو منزَّه عن طلب النَّفع والهرب من الضَّرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب. انظر: المصدرالسابق، (٢٠/ ٣١٣)، وفي هذه المسألة يورد القاضي عبد الجبَّار نصَّاً يجعل المعتزلة يقتربون في النَّتيجة من الفكرة العامَّة عند أهل السُّنَّة، وهو أنَّه لا حاكم إلا الله، فيبيّن أنَّ كون الحسن والقبح عقليَّين لا يعني أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرَّده، فالفعل قد يقع على وجه فيحسن، وقد يقع على وجه آخر فيقبح، فوجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرّران في العقل، لكن لمَّا لم يمكنَّا أن نعلم أنَّ هذا الفعل مصلحة وذاك مفسدة، بعث الله لنا الرُّسل ليعرّفونا ذلك، فمثلاً قد تقرَّر في عقولنا وجوب دفع الضَّرر عن النَّفس، فإذا أخبرنا مخبر بأنَّ في الطَّريق سبعاً فإنَّا نعلم وجوب اجتناب سلوك ذلك الطَّريق. (انظر: القاضي عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة، (ص/٥٦٤- ٥٦٥))، إلا أنَّ مذهبهم يعود ليبتعد عن مذهب أهل السُّنَّة عندما يقرّرون بوجوب أشياء على الله تعالى، كالصَّلاح والأصلح.

وبالنَّتيجة فلا نزاع للمعتزلة «في أنَّ العقل لا يستقلُّ بدرك كثير من الأحكام على تفاصيلها، مثل وجوب الصَّوم في آخر رمضان، وحرمته في أوَّل شوَّال، ولا نزاع للأشاعرة في أنَّ للعقل مدخلاً في معرفة الأحكام، وإنَّما النِّزاع في أنَّ العاقل إذا لم تبلغه الدَّعوة وخطاب الشَّارع، إمَّا لعدم وروده وإمَّا لعدم وصوله إليه، فهل يجب عليه بعض =

[ج- قول ملاخسرو في مرآة الوصول]

وذكرَ ملاخسرو[١] في كتابِه (مرآةِ الوصولِ شرحُ مرقاةِ الوصولِ)[٢] قالَ: لابدَّ للمأمورِ بهِ منَ الحُسنِ بمعنى كونِه -أي المأمورِ بهِ- متعلَّقَ المدحِ عاجلاً في الدُّنيا، ومتعلَّقَ الثَّوابِ آجلاً في العُقبى، أي كونِ الفعلِ بحيثُ يستحقُّ فاعلُه في حكمِ الله تعالى المدحَ والثَّوابَ فإنَّ هذا هو محلُّ النِّزاعِ[٣]، لا بمعنى كونِه صفةَ كمالٍ كالعلمِ، أو موافقاً للغرضِ كالعدلِ، أو ملائماً للطَّبعِ كالحلاوةِ، فإنَّ ذلكَ يدرَكُ بالعقلِ وردَ به الشَّرعُ أو لا بالاتِّفاقِ، وقالَ الأشاعرةُ[٤]: هو-أي الحسنُ- بهذا المعنى الأوَّلِ موجَبُ الأمرِ[٥]؛ أي أثرُه الثَّابتُ بهِ، فالفعلُ أُمِرَ به فَحَسُنَ لا أَنَّه حَسُنَ فأُمِرَ به، والحاكمُ بهِ -أي بالحسنِ- والموجِبُ له هو الشَّرعُ، ولا دخلَ للعقلِ فيهِ، وإنَّما العقلُ فيهِ آلةٌ لفهمِ الخطابِ الشَّرعيِّ، ومنَّا -أي من الحنفيَّةِ- مَن وافقهم -أي الأَشاعرةَ-/ في هذا الرَّأي[٦]، وقالتِ المعتزلةُ: الحسنُ مدلُولهُ - [٦/أ]

الأفعال، ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثَّواب والعقاب في الآخرة أم لا، فعند المعتزلة نعم، بناءً على مسألة الحسن والقبح، وعند الأشاعرة لا؛ إذ لا حكم للعقل، ولا تعذيب قبل البعثة» التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح،(٢/ ٢٣٤- ٢٣٥) ووفق هذا التَّقسيم يصبح الخلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة في التَّحسين والتَّقبيح لفظيًّاً.

[١] سبقت ترجمته. انظر: (ص/ ١٠٢).

[٢] كتاب في علم أصول الفقه، شرح فيه الشَّيخ ملاخسرو كتابه مرقاة الوصول وسمَّى الشَّرح (مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول)، وهو شرح لطيف جامع للفوائد المنقولة عن المتقدِّمين مع زوائد أبدعها المؤلِّف، وعلى هذا الشَّرح حواشٍ منها: حاشية للمولى حامد أفندي، وأخرى لمصطفى أفندي البسنوي، وأخرى للمولى محمَّدالطرسوسي، وتعليقة لسليمان الأزميري. انظر حاجي خليفة: كشف الظُّنون، (١٦٥٧/٢).

[٣] أي كون الفعل سبباً للمدح والثَّواب. انظر: الطَّرسوسي (محمَّد بن أحمد، ت: ١١١٧هـ): حاشية الطَّرسوسي على المرآة، د(ط.ت)، (ص/٦٢).

[٤] في (ب): الأشارة. وهو خطأ، والصَّواب ماورد في الأصل.

[٥] في (ب): الآمر. والأصحُّ: الأمر.

[٦] وقد لخَّص بعضهم أقوالَ الحنفيَّة في الحسن والقبح تلخيصاً حسناً. (انظر: مستجي زاده، المسالك (ص/١٩٢-١٩٣))، ولقد مال بعض الماتريديَّة الحنفيَّة إلى مذهب الأشاعرة في التَّحسين والتَّقبيح، وهؤلاء هم أئمَّة بخارى. (انظر: خزنة (هيثم عبد الحميد) الاختلافات الأصوليَّة بين مدرستي العراق وسمرقند وأثرها في أصول الفقه الحنفيّ، أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك الأردنيَّة، ٢٠٠٤م، (ص/١٦٥))، فقد قالوا لا يجب إيمان ولايحرم كفر قبل البعثة، وحملوا قول الإمام أبي حنيفة: "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه" بأنَّ المراد لا عذر بعد البعثة،وأمَّا قوله الثَّاني وهو: "لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته تعالى بعقولهم" بأنَّ المراد من ذلك الواجب العرفيُّ، وهو الأليق والَّذي ينبغي أن يفعل، لا الواجب بمعنى الفرض. (انظر: أبو عذبة، الرَّوضةالبهيَّة، (ص/ ٣٨))، ومن هؤلاء الحنفيَّة الَّذين اختاروا مذهب الأشعريّ في ذلك: شمس الأئمَّة السَّرخسي (محمَّد بن أحمد، ت: =

أي مدلولُ الأمرِ- بمعنى: أَنَّه ثابتٌ قبلَه وهو دليلٌ عليهِ[١]، فالفعلُ عندَهم حَسُنَ فأُمِرَ بهِ، على عكسِ ما عندَ الأشاعرةِ، والحاكمُ بالحسنِ عندَهم والموجِبُ لهُ العقلُ، ولا دخلَ للشَّـرعِ في الحكمِ، بل الشَّرعُ مبيّنٌ للحسنِ في البعضِ الَّذي لا يدركُ العقلُ فيه الحسنَ، ومنَّا -أي من الحنفيَّةِ- كالشَّـيخِ أبي منصورٍ[٢] وكثيرٍ من مشـايخِ العراقِ مَن وافقَهم[٣] لا مطـلقاً[٤]، بل في إيـجابِ المعـرفةِ[٥]، فإنّـَـهم قالـــوا العقـــلُ

٤٨٣هـ) إذ يقول في درج حديثه عن الحسن والقبح: "ولا نقولُ إنَّهُ ثابتٌ عقلاً كما زعمَ بعضُ مشايخِنا رحمهُمُ اللهُ، لأنَّ العقلَ بنفسهِ غيرُ موجِبٍ عندَنا" (أصول السَّرخسي، تحقيق: أبوالوفا الأفغاني، دار الكتب العلميَّة/بيروت، ط١/١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، (٦٠/١))، ويذكر البعض أنَّ أكثر الشَّافعيَّة وبعض الحنفيَّة ذهبوا إلى القول بالتَّحسين والتَّقبيح الشَّرعيين، وبالمقاب ل فبعض الشَّافعيَّة وجمهور الحنفيَّة ذهبوا إلى القول بالتَّحسين والتَّقبيح العقليَّين. انظر: ابن السَّمعاني (منصور بن محمَّد، ت:٤٨٩هـ) : قواطع الأدلَّة، تحقيق: محمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٩٩م، (٤٥/٢- ٤٦).

[١] أي بمعنى أن الحسن ثابت قبل الأمر، والحسن دليل على الأمر.

[٢] أي الإمام الماتريدي.

[٣] أي من وافق المعتزلة، حيث وافقوهم في الأصول الكلاميَّة في هذه المسألة، **وإن افترقوا عنهم في النَّتيجة**، ومن مشايخ العراق هؤلاء: أبوبكر الجصَّاص (أحمد بن علي،ت: ٣٧٠هـ)،الَّذي يقرِّر أنَّ العبادات ترد من الله تعالى على أنحاء ثلاث: واجب في العقل، فيرد الشَّرع بإيجابه، تأكيداً لما كان في العقل من حاله، وذلك نحوالتَّوحيد وصدق الرَّسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وشكر المنعم والإنصاف وما جرى مجراه، والثَّاني محظور في العقل: فيرد الشَّرع بحظره، تأكيداً لما كان في العقل من حكمه قبل وروده، نحوالكفر والظُّلم والكذب وسائر المقبحات في العقول، وهذان البابان لا يجوز ورود الشَّرع فيهما بخلاف ما في العقل، ولا يجوز فيهما النَّسخ والتَّبديل، وقسم ثالث: وهو واسطة بينهما، ليس في العقل حظره ولا إيجابه إلا على حسب ماتقتضيه حاله من حسن أوقبح، وفي العقل تجويز كونه من حيز الواجب أوالمحظور أوالمباح، فإذا حظره السَّمع علمنا قبحه، وإن أوجبه أوأباحه علمنا حسنه. (انظر: الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النَّشمي، ط٢/١٩٩٤م،(٧٠/٤)، وانظر:خزنة، الاختلافات الأصولية، (ص/١٧٢-١٧٨))، وهنا لا بدَّ من ملاحظة أنَّ هذا مذهب العراقيين خصوصاً، فموجب الحسن والقبح عندهم هو العقل، وأنَّ الكثير من الحنفيَّة وإن قالوا بالحسن والقبح العقليَّين إلا أنَّهما لم يقولا بأنَّ موجبهما العقل. انظر: مستجي زاده: المسالك، (ص/ ١٩٠).

[٤] أي ليس بحسن وقبح كلّ الأشياء؛ بل بحسن معرفة الله تعالى، وقبح الجهل بهذه المعرفة.

[٥] معرفة الله تعالى عند المعتزلة واجبة بالعقل وقد استدلُّوا على ذلك: بأنَّها لطف في أداء الواجبات واجتناب المقبَّحات، وما كان لطفاً كان واجباً؛ لأنَّه جار مجرى دفع الضَّرر عن النَّفس، ومن ثمَّ فهذه المعرفة لاتنال إلا بحجَّة العقل.(انظر: القاضي عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة،(ص/ ٦٤، ٨٨))، وعلى هذا فالمذاهب ثلاثة، الأول: مذهب الأشاعرة وهو أن الأحكام كلها ثبتت بالشَّرع لكن بشرط العقل، والثَّاني: مذهب الماتريديَّة، وهو التَّفصيل بين وجوب المعرفة وبين سائر الأحكام، والثَّالث: مذهب المعتزلة، وهو أنَّ الأحكام كلَّها ثبتت بالعقل بناء =

حـــاكـمٌ بوجـــوبِ معـــرفةِ اللهِ تعـــالى[1]،حتَّى قالوا بوجوبِ الإيمانِ على الصَّبيِّ العاقلِ[1]، قالَ[2] صاحبُ (الكشفِ)[3]: «هذا ليس بصحيحٍ؛ لأنَّ الإيجابَ على الصَّبيِّ مخالفٌ لظواهرِ النُّصوصِ وظواهرِ الرِّواياتِ[4]».

على التَّحسين والتَّقبيح العقليّ عندهم. انظر: الباجوري (إبراهيم بن محمَّد، ت: ١٢٧٧هـ) : حاشية الباجوري على متن السَّنوسية في العقيدة، تحقيق: عبد السَّلام شنار،دار البيروتي، ط١/١٩٩٤م،(ص/ ٤٦).

[1] معرفة الله تعالى بالعقل أو بالشَّرع، من المسائل الَّتي وقع فيها الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة، فالأشاعرة قالوا:إنَّ معرفة الله تعالى لا تجب إلا بالشَّرع، والماتريديَّة قالوا: معرفة الله تعالى واجبة بالعقل، لكن لا بمعنى أنَّ العقل موجب للأحكام، بل هو آلة وأداة لوجوب المعرفة، والموجب هو الله تعالى، وبذلك يفترقون عن المعتزلة، ودليل الأشاعرة قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[الإسراء: ١٥]. فهي صريحة في عدم وجوب المعرفة قبل الشَّرع، ثمَّ إنَّ إيجاب المعرفة بالعقل مبنيٌّ على قاعدة التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين الَّلذين ينفيهما الأشاعرة، واحتجَّ مشايخ الحنفيَّة بقوله تعالى :﴿ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [نوح: ١] حيث دلَّ على أنَّ حجَّة الإيمان تلزم الخلق قبل أن يأتيهم نذير، فلا يخوفون بنزول العذاب بهم قبل أن ينذروا، فلما خوفوا بنزول العذاب قبل أن يأتيهم دل على أن الحجَّة لازمة عليهم، وأن الله يعذبهم لتركهم التَّوحيد وإن لم يرسل لهم رسولاً، أما عقلاً: فلو كانت معرفة الله تعالى واجبة من قِبَلِ الرَّسول لكانت المنَّة على الخلق من قبل الرسول، لا من قبل الله تعالى وحده، ثم إن حسن الإحسان وقبح كفرانه قدر مشترك بين جميع العقلاء سواء قبل ورود الشرع أم بعده. (انظر: شيخ زاده، نظم الفرائد، (ص/ ٣٥))، وقد حرَّر أبو عذبة في (الرَّوضةالبهيَّة) المراد من المعرفة تحريراً يجعل الخلاف أقرب لأن يكون لفظيَّاً مع أنَّه يُدرجه في المسائل المختلف فيها حقيقة، وتحريره: هو أن عدم وجوب المعرفة بالعقل عند الأشاعرة يعني عدم وجوب الأحكام التَّكليفية بالعقل، من حرمة ووجوب وإباحة، مما يستلزم ثواباً أو عقاباً، وذلك أنَّ أحكام الدِّين على ثلاثة أضرب: ضرب لا يعلم إلا بالدَّليل العقليّ، كحدوث العالم وإثبات محدثه وصفاته التي يتوقَّف عليها الفعل كقدرته وعلمه وحياته، وضرب لا يعلم إلا من جهة الشَّرع: وهو الأحكام المشروعة من وجوب وحرمة وكراهة وندب، وضرب يصحُّ أن يعلم تارة بالدَّليل العقليّ وتارة بالدَّليل السَّمعيّ، نحو: الصِّفات التي لا يتوقَّف عليها العقل، كسمعه تعالى وبصره، فبالنَّتيجة: العقل يدرك المعاني والأحكام، لا أنَّه يحكم بها إذا كانت تكليفيَّة. (انظر: أبو عذبة، الرَّوضةالبهيَّة، (ص/ ٣٤- ٣٦))، وبهذا القدر فلا خلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة، فكما أنَّ الأشاعرة ينفون وجوب الأحكام التَّكليفية من وجوب وحرمة وإباحة بالعقل فكذلك الماتريديَّة، إلَّا أنَّ المسائل المترتِّبة على ذلك تنبئ بكون الخلاف لا يدور حول الأحكام التَّكليفية، بل حول معرفة وجود خالق لهذا الكون ومعرفة صفاته، لذا نجد شيخ زاده في (نظم الفرائد) يعنْون للمسألة بـ "الإيمان بالله هل وجب بالعقل أم لا"، (انظر: ص/ ٣٥)، وقريباً من تحرير أبي عذبة نجد الشَّيخ عبد الغنيّ رحمه الله تعالى في بعض كتبه يقرِّر الاتِّفاق بأنَّ معرفة الله تعالى لا تجب قبل الشَّرع لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[الإسراء: ١٥]، فوجوب معرفة الله تعالى شرعيٌّ لاعقليٌّ، أما بعد ورود الشَّرع فقد وقع الخلاف باشتراط العلم بالشَّرع (أو بالدَّعوة)، أم أنَّ العقل يكفي في الاستدلال على المعرفة! ويجيب الشَّيخ عبد الغنيّ بأنَّ من قال بأنَّ العلم شرط، عذر من نشأ في شواهق الجبال، (وهم الأشاعرة) ومن قال بعدم اشتراط العلم مع وجود العقل، فلا يَعذِرُ بالجهل أحداً مطلقاً، (وهم الماتريديَّة) وهذا معنى قولهم: معرفة الله تعالى واجبة شرعاً عند الأشعريَّة، وعقلاً عند الماتريديَّة. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، الأنوار الإلهيَّة في شرح المقدِّمة السَّنوسيَّة (عقيدة أهل التَّوحيد الصُّغرى المعروفة بـ أمِّ البراهين، تحقيق: عمر بن محمَّدالشَّيخلي، دار الهدى والرشاد/ دمشق، ط١/٢٠١٣م، (ص/ ٨٢) وانظر له أيضاً: نور الأفئدة شرح المرشدة، =

ثم قالَ "ملاخسرو" (رحمهُ اللهُ تعالى): واعلمْ أَنَّ إفادةَ ما ذُكرَ ها هنا، وما تُركَ من الأدلَّةِ على المختارِ حُسنَ المأمورِ بهِ بالمعنى المتنازَعِ فيه في غايةِ الإشكالِ، فلا علينا أَن نطويَ عن الاشتغالِ بهِ كشحَ المقالِ[٥]، والحاكمُ بالحسنِ هوَ الشَّرعُ كما هو رأيُ الأشاعرةِ، وليسَ العقلُ مجرَّدَ آلةِ فهمِ الخطابِ، بل هو يَعْرِفُهُ -أي الحسنَ- في بعضِ الأُمورِ الحسنةِ قبلَ السَّمعِ، بلا كسبٍ[٦] كحسنِ الصِّدقِ النَّافعِ، أو بهِ كحسنِ الكذبِ النَّافعِ، ويَعْرِفُهُ في بعضٍ آخر بعدَه -أي بعدَ السَّمعِ- كأكثرِ أحكامِ الشَّرعِ، واعلم أنَّ

مخطوطة في مكتبة الأسد برقم: ٦٥٨٨، (ل/ ٢)، ولعلَّه يريد بذلك أنَّ نقطة الاتِّفاق هي أنَّ الحاكم والمشرّع حقيقة هو الله تعالى، وإلَّا فإنَّ الخلاف واقع في مسألة وجوب معرفة الله تعالى قبل الشَّرع، حتى بيَّن الأشاعرة والماتريديَّة كما أسلفتُه، وتدلُّ عليه مسألة أهل الفترة، واختلاف الآراء حول كونهم ناجين أم لا، حيث ذهب الأشاعرة إلى أنَّ أهل الفترة ناجون؛ لأنَّه لم يرسل إليهم رسول، بينما ذهب الماتريديَّة إلى أنَّهم غير ناجين؛ لأنهم كان يجب عليهم معرفة الله بعقولهم، وإن لم يرسل إليهم رسول. انظر: شيخ زاده، نظم الفرائد، (ص/ ٣٥- ٣٧).

[١] انظر: نور الدِّين الصَّابوني: البداية من الكفاية في الهداية، (ص/١٤٩-١٥١)، وقولُهم هذا خلاف ماذهب إليه الأشاعرة من أنَّ تكليف الصَّبيّ غير جائز وإن كان مميّزاً، أمَّا طلب العبادة من الصَّبي المميّز كالصَّلاة وغيرها، فليست لتكليفه إنَّما لترغيبه فيها، ليعتادها فلا يتركها إن شاء الله. انظر :الباجوري: حاشية الباجوري، (ص/٤٤).

[٢] انظر: علاء الدِّين البخاري: كشف الأسرار، (٣٨٧/٤).

[٣] هو كتاب كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (ت: ٤٨٢هـ)، لعلاء الدِّين البخاري (عبد العزيز بن أحمد، ت: ٧٠٣هـ) وهو أعظم الشُّروح على أصول البزدوي. انظر: حاجي خليفة: كشف الظُّنون، (١١١/١).

[٤] انظر: دار سعادت، ط ١٣٢١هـ، (ص/٦٣-٦٤).

[٥] الكشح: ما بين الخاصرة إلى الضلع الخلفي، والكاشح هو الذي يضمر لك العداوة، وطوى كشحاً على ضغن إذا أضمره. (انظر: الرازي (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، ط١٩٩٥م، مكتبة لبنان/ بيروت، (ص/ ٥٨٦)، وانظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٣/ ٧٠).

ويُعلم من كلِّ ماسبق حول مسألة الحسن والقبح: أنَّ الخلاف مبنيٌّ فيها على أنَّ الفعل هل له جهة يحكم العقل بسببها بحسنه أوقبحه، وتقتضي كونه مأموراً به أومنهيَّاً عنه، سواء أدركها العقل بنفسه بداهة أوبالنَّظر، أولم يدركها إلَّا بعد ورود الشَّرع، أولا حكم للعقل فيهما؛ لأنَّ الفعل لا يقتضي في نفسه المدح والذَّمَّ والثَّواب والعقاب، وإنَّما يصير كذلك بالشَّرع؟ فالقول الثَّاني هو مذهب الأشاعرة، فلا حسن ولا قبح للفعل إلَّا بعد ورود الشَّرع بذلك، والأوَّل مذهب المعتزلة وجمهور الماتريديَّة؛ إذ قد يدرك العقل حسن وقبح الأشياء قبل ورود الشَّرع، ثمَّ يفترق الماتريديَّة عن المعتزلة بأنَّ العقل عند الماتريديَّة ليس موجباً للعلم بالحسن والقبح، بل آلة عاديَّة يخلق الله تعالى عندها العلم في الإنسان ابتداء عقب التفاته المجرَّد، أومع الفكر كسائرالأسباب العاديَّة. (انظر : النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/٤٣٧- ٤٣٨))، وانظر في تفصيل مسألة التَّحسين والتَّقبيح والشُّبهات الواردة فيها والرد عليها: المكلاتي (أبو الحجَّاج يوسف بن محمَّد، ت: ٦٢٦هـ)، لباب العقول في الرَّدّ على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار/ القاهرة، ط١/١٩٧٧م، (ص/٣٠٢ – ٣١٥).

[٦] يقصد بالكسب هنا النَّظر، فإنَّ الصِّدق النَّافع حسن، دون الحاجة إلى النَّظر في المسألة، أمَّا الكذب النَّافع فيحتاج إلى نظر للحكم بحسنه.انظر: ابن كمال باشا: تغيير التَّنقيح، (ص/١١٦).

المتنازعينَ في الحسنِ متنازعونَ في القبحِ أيضاً، وإنَّما تركْنا القبحَ/ واقتصرْنا على الحسن؛ لأنَّ الكلامَ في حسنِ المأمورِ به وقد عُلمَ حكمُ القبحِ منهُ[1]. انتهى. [٦/ب]

[سادساً: الهدف من إيراد مسألة التحسين والتقبيح في بحث أفعال العباد]

وهذه مسألةٌ أصوليَّةٌ مستوفاةٌ في علمِ الأصولِ[2]، وإنَّما غرضُنا منها هاهنا بيانُ القصدِ والاختيارِ في أفعالِ العبادِ، وبيانُ أنَّ مذهبَ الأشعريّ وغيرِه من أَهلِ السُّنَّة والجماعةِ: أنَّ العبدَ مختارٌ في أفعالهِ مضطرٌ في اختيارِه، ولا جبرَ ولا تفويضَ ولكن[3]، وأنَّ ذلكَ ليسَ مخصوصاً بأنَّهُ مذهبُ الأشعريّ فقطْ وإنَّما هو مذهبُ جميعِ أَئمَّة أَهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ منَ السَّلفِ والخلفِ[4]، وما خالفَ في ذلكَ إلا المعتزلةُ من الجبريَّةِ والقدريَّةِ، كما هو مذكورٌ في كتبِ علمِ الكلامِ، ومذكورٌ الخلافُ فيها بينَ الأشعريّ والمعتزلةِ والحكماءِ

---

[1] منه: أي من الحسن. انظر: مرآة الوصول، (ص/ ٦٤).

[2] أي أصول الفقه، وعموماً فقد اختلف العلماء في تحديد العلم الَّذي تعود إليه مسألة التَّحسين والتَّقبيح على ثلاثة أقوال، فالقول الأول: مفاده أنَّ مسألة التَّحسين والتَّقبيح مسألة كلاميَّة، وإنَّما ذكرت في كتب أصول الفقه؛ إمَّا لما يبنى عليها من مسائل في علم أصول الفقه. (انظر: الرَّازي، المحصول،(١٤٣/١)) أو: لأنَّه يحتاج إليها في مسائل الفقه (انظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، (٤٨/٢))، أوأنَّها ذكرت في كتب الأصول؛ لأنَّها تعتبر من مقدِّمات علم الأصول لا منه، ويتوقَّف على معرفتها زيادة بصيرة لمعرفة بعض مقاصد أصول الفقه. (انظر: ابن أمير الحاج: التَّقرير والتَّحبير، (١٠٧/١)) وأمَّا القول الثاني: – وهو الَّذي قرَّره الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ- فيفيد أنَّها من أمَّهات مسائل أصول الفقه؛ لأنَّ معظم أبوابه باب الأمر والنَّهي وهو يقتضي حسن المأمور به، وقبح المنهي عنه. (انظر: التَّفتازاني،التَّلويح، (٣٢٥/١))، وأمَّا القول الثَّالث: ولعلَّه الأقرب إلى الصَّواب، فيتلخَّص في أنَّ مسألة التَّحسين والتَّقبيح من المسائل المشتركة بين أصول الدِّين وأصول الفقه، فهي كلاميَّة من جهة، أصوليَّة من جهة أخرى. انظر: العروسي (محمَّد)، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدِّين، مكتبة الرشد، د/ط، (ص/ ٧٤).

[3] ويوافقها عبارة لا إفراط ولا تفريط، فالجبر إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة له ولا اختيار، والقدر تفريط في ذلك، بحيث يصير العبد خالقاً لأفعاله. (انظر: التَّفتازاني،التَّلويح،(١/ ٣٢٥)). أو: الجبر تفريط في نسبة الفعل إلى العبد، يقابل إفراط القدريَّة في ذلك. (انظر: الحلبي: اللمعة، (ص/ ٤٥- ٤٦).

[4] اتَّفق أهل السُّنَّة من السَّلف والخلف على عدم استقلال العبد في فعله، وأنَّ له فعلاً في الجملة، وأنَّ هذا الفعل مغاير لما يقع منه اضطراراً من غير اختيار كالرِّعشة، وأنَّ هذا الفعل هو محلُّ الثَّواب والعقاب.انظر: البكّي الكومي، تحرير المطالب، (١/ ٤٧٣).

فقط[١]، وإنَّما نُسبَ هذا القولُ إليهِ وحدَه دونَ غيرِه من أئمَّةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ؛ لأنَّ الأشعريَّ (رحمهُ الله تعالى) هو الذي نصَّبَ نفسهُ للرَّدِّ على المعتزلةِ، وفي زمنِه ظهرَتْ مذاهبُهم وتفرَّقت وانتشرَتْ في النَّاسِ[٢].

[سابعاً: خلاصة المذاهب في أفعال العباد]

قالَ اللاقانيُّ في (شرحِ جوهرته): «تلخَّصَ ممَّا مرَّ أنَّ المذاهبَ في الأفعالِ ثلاثةٌ: مذهبُ[٣] الجبريَّةِ المحضةِ، ومبنى مذهبِها أصلانِ، أحدُهما: أنَّه لا بدَّ لترجيحِ الفعلِ على التَّركِ منْ مرجِّحٍ ليسَ منَ العبدِ، وثانيهما: أنَّ الفاعلَ المختارَ لا بدَّ أن يكونَ عالماً بتفاصيلِ أحوالِ أفعالِه، وتفاصيلُ أحوالِ الأفعالِ غيرُ معلومةٍ للعبدِ، ومذهبُ القدريَّةِ، ومبنى مذهبِها أيضاً أَصلانِ، أَحدُهُما: أَنَّ العبدَ لو لم يكن قادراً على فعلهِ لما حَسُنَ المدحُ والذَّمُّ والأمرُ والنَّهيُ، وثانيهما: أَنَّ أفعالَ العبادِ واقعةٌ على وفقِ مقصودِهم ودواعيهم. ولا شكَّ في تعارضِ تلكَ الأصولِ، كما أنَّ الإلزاماتِ الخطابيَّةِ أيضاً من الجانبَين كذلك[٤]، فمن

---

[١] في حكاية مذهب المعتزلة والحكماء يقول الجرجاني: «وقالت المعتزلة:-أي أكثرهم- هي واقعة بقدرة العبد وحدها، على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار..... وقالت الحكماء... هي واقعة على سبيل الوجوب، وامتناع التَّخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد، إذا قارنت حصول الشَّرائط وارتفاع الموانع»، (شرح المواقف، (٨/ ١٤٦-١٤٧))، ولعلَّ الشَّيخ عبد الغنيّ ينبّه في مسألة اتِّفاق الأشاعرةوالماتريديَّة والسَّلف في هذه المسألة على نقطة أن لا مؤثِّر إلا اللهُ تعالى، وأنَّ الأشياء فيما سوى اللهِ. تعالى غير مؤثِّرة بذاتها، بل يخلق الله تعالى الأثر عند مقارنة السَّبب للمسبَّب، وهذا قدر مشترك، كما ينبّه على ما أجمع عليه السَّلف قبل ظهور الأهواء والبدع من أنَّ مشيئة العباد تابعة لمشيئة الله تعالى.

[٢] فالإمام الأشعري قد طوَّل المقام على مذهب المعتزلة لسنين مضت من عمره فيه، بل كان من المناظرين عنه والذَّابّين عن حياضه، ممَّا يفضي بعلوالمرتبة في معرفة أصولهم؛ «لأنَّ من رجع عن مذهب كان بعواره أخبر، وعلى ردِّ شبه أهله وكشف تمويهاتهم أقدر» (ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، (ص/٩٢- ٩٣))، لذا فانتقاده لهم ليس نقد رامٍ عن عماية، بل هو عارف لكلِّ طرقهم الكلاميَّة وتمويهاتهم، وفي فضل الإمام الأشعريّ ونصرته لأهل السُّنَّة يقول الأستاذ أبوإسحاق الإسفراييني: كنت في جنب الشَّيخ أبي الحسن الباهليّ كقطرة فى جنب البحر، وسمعت الباهليَّ يقول: كنت فى جنب الأشعريّ كقطرة فى جنب البحر، وقال القاضي أبوبكر الباقلَّاني: «أفضل أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن» انظر: تاج الدِّين السُّبكي: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، (٣٤٧/٣).

[٣] في(ب): مذهب.

[٤] من أجل ذلك فإنَّ العلماء لم يكفِّروا القدريَّة بل فسَّقوهم وبدَّعوهم؛ وذلك لتأويلهم الآيات والنُّصوص الشَّرعيَّة. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ: رسالة تتعلَّق بالإنسان، هل هو هذا الهيكل المخصوص أوغيره، وبيان ذلك. =

جانبِ الجبريَّة: أنَّ القُدرةَ على الإيجادِ صفةُ كمالٍ لا تليقُ بالعبدِ الَّذي هو منبعُ النُّقصانِ، ومن جانبِ القدريَّةِ: أنَّ أفعالَ العبادِ تكونُ سفهاً وعبثاً فلا تليقُ بالمتعالي عنِ النُّقصانِ، وكما أَنَّ الدَّلائلَ السَّمعيَّةَ طافحةٌ بما/ يشهدُ للمذهبينِ، حتَّى قيلَ: إنَّ أُمَّةً [٧/أ] منَ الأُممِ لم تكنْ خاليةً من الفرقتينِ، وكذا الأَوضاعُ والحكاياتُ متدافعةٌ من الجانبينِ، حتَّى قيلَ: إنَّ وضعَ النَّردِ على الجبرِ ووضعَ الشَّطرنجِ على القدرِ[١]، ومذهبُ أَهلِ السُّنَّة وهو أقوى المذاهبِ الثلاثةِ؛ بسببِ أَنَّ القدحَ في قولنَا لا يترجَّحُ الممكنُ[٢] إلا بمرجِّحٍ، يوجِب[٣] انسدادَ بابِ إثباتِ الصَّانعِ، وبسببِ أنَّه كما قالَ بعضُ أئمَّةِ الدِّينِ[٤]: أَمرٌ

(مخطوطة في مكتبة الأسد الوطنيَّة، ضمن مجموع أوَّله: الكشف والبيان فيما يتعلَّق بالنِّسيان، رقم المخطوطة: ١٣٧٧، (ل/٤٩أ).

[١] لا شكَّ أنَّ مسألة القدر، أوأفعال العباد من عويصات مسائل علم الكلام وأكثرها دقَّة وصعوبة، لذا تضاربت فيها أنظار الباحثين، من شتَّى مشاربهم: فهاهو الإمام الرَّازي من الأشاعرة يقول : «واعلم أنَّ حال هذه المسألة حال عجيبة، وذلك لأنَّ الخلق أبداً كانوا مختلفين فيها، بسبب أنَّ الوجوه الَّتي يمكن الرُّجوع إليها في هذه المسألة متعارضة متدافعة» (المطالب العالية، (٩/ ٢٤٨))، ويوافقه الآمدي في (أبكار الأفكار) فيقول: «واعلم أنَّ هذا الفرع من الفروع المشكلة، والأمور المعضلة »(٢٨٧/٢)، ومن الماتريديَّة يقول صدر الشَّريعة: «...مسألة الجبر والقدر الَّذي زلَّت في بواديها أقدام الرَّاسخين، وضلَّت في مباديها أفهام المتفكِّرين، وغرقت في بحارها عقول المتبحِّرين...» (التَّوضيح، (ص/٢١٠))، وهذا ابن رشد الحفيد يقرُّ بذلك بقوله: «وهذه المسألة من أعوص المسائل الشَّرعيَّة، وذلك إذا تؤمِّلت دلائل السَّمع في ذلك وُجدَت متعارضة وكذلك حجج العقول» (مناهج الأدلة في عقائد الملَّة، ص/٢٢٣))، أمَّا الكفوي فيقول في كتابه (الكلِّيَّات) حين وصل إلى مسألة أفعال العباد والنِّزاع فيها: «وتحقيق هذه المسألة مما تسكب فيه العبرات» (ص/٧٠٦)، ومن الصُّوفيَّة ينقل الشَّيخ زرُّوق قول بعضهم: «لم يزل الخلاف في هذه المسألة من لدن آدم عليه السَّلام إلى الآن، ولا يرتفع إلا أن ينكشف القضاء في الدار الآخرة والله أعلم» (انظر: شرح عقيدة الإمام الغزالي، تحقيق: محمَّد عبد القادر نصار، دار الكرز/ القاهرة، ط١/٢٠٠٧م، (ص/١٢٨).

[٢] الممكن: هو ما يقتضي لذاته ألَّا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، مثل: العالَم. انظر: الجرجاني: التَّعريفات، (ص/٢٤٩).

[٣] التَّرجيح عند الأشاعرة يجوز بمجرَّد تعلُّق الاختيار بطرفي المقدور من غير داع إلى ذاك الطَّرف، أمَّا عند المعتزلة فقدرة العبد لا تؤثِّرفي الفعل إلا إذا انضمَّ إليها مرجِّح يسمُّونه الدَّاعي، وادَّعوا الضَّرورة بأنَّ من استوى عنده الطَّرفان لا يرجِّح أحدها. انظر: مستجي زاده: المسالك، (ص/٧٨، ١٣١).

[٤] روى الإمام الشَّافعي عن عبد الله بن جعفر عن عليٍّ (رضي الله تعالى عنهم) أنَّه قال للسَّائل عن القدر «سر الله فلا تتكلفه» فلمَّا ألحَّ عليه قال: «أمَّا إذا أبيت فإنَّه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض» انظر: علاء الدِّين البرهان فوري (علي بن حسام، ت: ٩٧٥هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني، وصفوة =

نصفٌ لا جبرَ ولا تفويضَ[1] ولكنَّه أمرٌ بينَ أَمرين، وبيانُ ذلكَ: أَنَّ مبنى المبادئِ[2] القريبةِ لأفعالِ العبادِ على قدرتِهم واختيارِهم، والمبادئِ البعيدةِ على عجزِهم واضطرارِهم، فإنَّ الإنسانَ مضطرٌّ في صورةِ مختارٍ[3]، كالقلمِ في يدِ الكاتبِ والوتدِ في شقِّ الحائطِ، ومن كلامِ بعضِ العُقلاءِ: قالَ الحائطُ للوتدِ: لمَ تشقُّنِي؟ فقالَ: سلْ مَن يدقُّني!»[4] انتهى كلامُه.

فانظرْ كيفَ جعلَ المذاهبَ ثلاثةً لا أَربعةً، وجعلَ مذهبَ أَهلِ السُّنَّةِ واحداً، وقالَ إنَّه أقوى المذاهبِ الثَّلاثةِ، ولمْ يقسمْه إلى قسمينِ: مذهبِ الأشعريَّةِ ومذهبِ الماتريديَّةِ؛ لأَنَّ الأشعريَّةَ والماتريديَّةَ لا خلافَ بينهم في هذهِ المسألةِ ومذهبُهم واحدٌ[5]؛ فإنَّهم همْ أهلُ

السَّقَّا، مؤسَّسة الرِّسالة، ط٥/ ١٩٨١م، برقم: ١٥٦٧، (١/ ٣٤٩)، وانظر: ابن عساكر (علي بن الحسن، ت: ٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر/ بيروت، ط١/ ١٩٩٧م، برقم: ٦٠٢٥، (٥١/ ١٨٢-١٨٣).

[1] في (ب): تفريض. والأصحُّ تفويض؛ لأنَّ التَّفريض هو التَّحزيز، من حزَّ الشَّيء، وليس مراداً هنا، انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (فَرَضَ)، (١٦١/١١).

[2] المراد بالمبدأ: الفاعل المؤثِّر. الجرجاني : شرح المواقف، (٧٩/٦).

[3] يقول الإمام الرَّازي: «الإنسان مجبور في صورة مختار، وهو أنهى ما يمكن أن ينتهي إليه علم البشر» ويعقب ملا علي القاري على ذلك فيقول: "وذلك لوقوع فعل العبد على وفق اختياره، من غير تأثير لقدرته المقارنة له، ويؤيده قوله تعالى: "﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾[القصص: ٦٨] ولذا قال بعض العارفين: لا تختر، فإن كان لا بدَّ أن تختار: اختر ألا تختار.انظر: ملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر، (ص/١٦٠، ١٦١)، وهو مايعتبره التَّفتازاني فصلَ النِّزاع في هذه المسألة. (انظر: شرح المقاصد، (٣/ ١٩٤))، وهذا لا يعني الجبر الحسيَّ، بل الجبر العقلي، وهو ما يحقِّقه الدَّواني في شرحه على العقائد العضديَّة، أمَّا الكلنبوي فلم يرتض هذا التَّحقيق ولا هذه العبارة فيقول: «وهذا التَّحقيق مبنيٌّ على ما ذهب إليه الأشعريُّ من أنَّ العبد مختار في فعله، ومضطرٌّ في إرادته ومشيئته، ونحن نقول: فيه بحث...» حاشية الكلنبوي على شرح الجلال، (١/ ١٩٢- ١٩٣).

[4] انظر: (١/٥٨٧- ٥٩٠). وعبارة: (تلخَّص ممَّا مرَّ أنَّ المذاهب في الأفعال ثلاثة) ليست موجودة في الشَّرح الصَّغير للجوهرة، ولعلَّها من الشَّرح الكبير أوالوسط للقاني، ولم أقف عليهما. لكن! انظرما يقترب من اللَّفظ والمعنى لدى شرح المقاصد، (٣/ ١٩٤).

[5] ولهذا نجد أبا عذبة في (الرَّوضةالبهيَّة) يجعل الخلاف بينهما في مسألة الكسب خلافاً لفظيَّاً لا معنويَّاً: انظر: (ص/٢٦ – ٣٢).

السُّـنَّةِ، وإنَّما خالفهُم الجبريـةُ المحضةُ والقدريَّـةُ مجـــوسُ هذهِ الأمَّـــةِ[1]، وكتبُ عقائدِ السَّلفِ الصَّـــالحينَ كلُّها صـــريحةٌ فيما ذكرنا، وإنَّما الخـــلافُ بينَ الأشـــعريَّةِ والماتريديّـــةِ وكلاهُما أهلُ السُّـنَّة- في مسـائلَ أُخرى غيرِ هذه المسـألةِ[2]،

---

[1] يشير إلى حديث: {القدريَّة مجوس هذه الأمَّة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم} (سيق تخريجه. انظر: (ص/ ٧٩))، وفي هذا الحديث يقول الخطَّابي (حمد بن محمَّد،ت: ٣٨٨هـ): «إنَّما جعلهم مجوساً؛ لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالأصلين وهما النُّور والظُّلمة، يزعمون أنَّ الخير من فعل النُّور، والشَّرَّ من فعل الظُّلمة، فصاروا ثانويَّة، وكذلك القدريَّة يضيفون الخير إلى الله عز وجل والشَّرَّ إلى غيره، والله سبحانه خالق الخير والشَّرِّ، لا يكون شيء منهما إلا بمشيئته، وخلقه الشَّرَّ شرًّا في الحكمة كخلقه الخير خيراً، فالأمران معاً مضافان إليه خلقاً وإيجاداً، وإلى الفاعلين لهما من عباده فعلاً واكتساباً.» (معالم السُّنن، تحقيق: محمَّد راغب الطَّبَّاخ، دار المطبعة العلميَّة / حلب،ط١/١٩٣٤م، (٣١٧/٤))، وتحقيق هذا الأمر أنَّه عليه السَّلام إنما قال لهم مجوس هذه الأمة لأنهم أحدثوا في الإسلام مذهباً يضاهي مذهب المجوس من وجه وإن لم يشبهه من سائر الوجوه، وهو أنَّ المجوس يضيفون الكائنات في دعواهم الباطلة إلى إلهين اثنين: أحدهما يزدان، والآخر أهرمن، ويزعمون أنَّ يزدان يأتي منه الخير والسُّرور، وأنَّ أهرمن يأتي منه الفتن والشُّرور، ويقولون ذلك في الأعيان والأحداث، فيضاهي مذهبُ القدريَّة قولهم الباطل في إضافة الخير إلى الله تعالى وإضافة الشَّرِّ إلى غيره، غير أنَّ القدريَّة يقولون ذلك في الأحداث دون الأعيان، وما رواه أبو داود عن حذيفة عن النَّبيِّ صلى الله عليه وآله سلم {لكل أمة مجوس ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر} نصٌّ في أنَّهم هم المرادون، انظر: ابن كمال باشا، رسالة في الجبر والقدر: (ص/١٨٣-١٨٤)، ونجد في بعض كتب علم الكلام إشارة إلى أوجه التَّشابه بين المجوس والمعتزلة القدريَّة، (انظر: الماتريدي: التَّوحيد، (ص/ ٣١٤ – ٣٢٣))، في حين يردُّ القاضي عبد الجبَّار هذا اللَّقب عن المعتزلة، لأنَّ المجوس جعلوا النُّور فاعلاً للخير بطبعه، والظُّلمة فاعلة للشَّرِّ بطبعها، أمَّا المعتزلة فيثبتون فاعلين يفعلان عن طريق الاختيار. (انظر:شرح الأصول الخمسة، (ص/٧٧٧))، كما حاول المعتزلة نبذ هذا اللَّقب عنهم، فزعموا أنَّ القدريَّة هم الَّذين يثبتون القدر كما أنَّ الجبريَّة هم الَّذين قالوا بالجبر، حتَّى نُقل عن صاحب (الكشَّاف) أنَّ القدر اسم لأفعال الله تعالى خاصَّة لا يفهم من العرب إلا هذا، فمن أدخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد غرّب، فالشَّيء ينسب إلى المثبت لا إلى النَّافي. والتَّحقيق في المسألة أنَّ الاسم في الأصل يحتمل المدح والذَّم إلا أنَّه اشتهر في الثَّاني واستقرَّ عليه بدلالة النُّصوص الصَّحيحة، منها قوله عليه السَّلام: {وأن تؤمن بالقدر خيره وشرّه} ومنها قوله: {القدريَّة مجوس هذه الأمَّة}. (انظر: ابن كمال باشا، رسالة في الجبر والقدر: (ص١٨٢- ١٨٣))، ومن هنا فقد أكَّد الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ نسبة هذا اللَّقب إلى المعتزلة، لأنَّهم شاركوا المجوس الثَّنويَّة في إثبات فاعلٍ غير الله حيث قالوا: العبد يخلق أفعال نفسه، والخير من الله، والشَّرُّ من غيره.انظر: الحديقة النَّديَّة، (ص/١٢١).

[2] وهناك من أفرد كتباً خاصَّة للحديث عن مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة، ومن هذه المؤلَّفات: نونيَّة السُّبكي ضمن طبقات الشَّافعيَّة، (٣٧٨/٣ – ٣٨٩)، ومسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة لابن كمال باشا (ت:٩٤٠هـ)، تحقيق: سعيد فودة،دار الفتح/ عَمَّان، ط١/٢٠٠٩م، و(نظم الفرائد وجمع الفوائد في المسائل الَّتي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديَّة والأشعريَّة في العقائد) لشيخ زاده (ت:٩٤٤هـ)، ط١/١٣١٧هـ، و(الرَّوضةالبهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريديَّة) لأبي عذبة (ت: ١١٧٢هـ)، ، ط١/١٣٢٢هـ، وقد قام بسَّام الجابي بجمع (نظم =

وَوُفِّق السُّبكيُّ[١] في منظومةٍ نونيَّةٍ[٢] بينهما، وجعلَ الخلافَ لفظيَّاً إلا [في][٣] خمسِ مسائلَ[٤]، ليس هذهِ المسألةُ منهَا، ومن جملةِ تلكَ المسائلِ: أَنَّ أفعالَ الله تعالى يجوزُ أَنْ تُعلَّلَ بالحِكَمِ والمصالحِ عندَ الماتريديَّةِ، خلافاً للأشاعرةِ[٥]. قال اللاقانيُّ: «مذهبُ الأشاعرةِ أنَّ أفعالَ اللهِ تعالى ليستْ معلَّلةً بالأغراضِ والمصالحِ[٦]، والغرضُ: ما لأجلهِ

الفرائد) مع (الرَّوضةالبهيَّة) مع (نونيَّة السُّبكي) في كتاب واحد أسماه: (المسائل الخلافيَّة بين الأشاعرة والماتريديَّة)، (دار ابن حزم/بيروت، ط١/٢٠٠٣م)، كما تضمَّنت مؤلَّفات أخرى الحديث عن هذه المسائل ضمناً كما في: البياضي: إشارات المرام، (ص/ ٣٦ – ٤٠).

[١] سبقت ترجمته. انظر (ص/ ٩١).

[٢] في (ب) نونيَّته. والأصح نونيَّة، وقد تحدَّث السُّبكي في (طبقات الشَّافعيَّة الكبرى) عن قصيدته النُّونيَّة فقال: «ولي قصيدة نونيَّة جمعْت فيها هذه المسائل، وضممتُ إليها مسائل اختلفت الأشاعرة فيها مع تصويب بعضهم بعضاً في أصل العقيدة، ودعواهم أنَّهم أجمعين على السُّنَّة، وقد ولع كثير من النَّاس بحفظ هذه القصيدة لا سيَّما الحنفية، وشرحها من أصحابي الشَّيخ الإمام العلَّامة نور الدِّين محمَّد بن أبي الطيب الشِّيرازي الشَّافعي....، وأنا أذكر لك قصيدتي في هذا الكتاب لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه». ثم أورد القصيدة في طبقاته. انظر: السُّبكي، طبقات الشَّافعيَّة، (٣/٣٧٨ – ٣٨٩).

[٣] سقط من (ب).

[٤] ورد في (النُّونيَّة) أنَّها ستُّ مسائل لا خمس، يقول السُّبكي: (أو للمعاني وهو ستُّ مسائل*** هانت مداركُها بدون هوان) ثمَّ يذكر هذه المسائل وهي: ١. تعذيب المطيع وإثابة العاصي ٢. معرفة الله تعالى هل تجب بالشَّرع أم بالعقل؟ ٣. صفات الأفعال ٤. مكتوب المصاحف هل هو عين الكلام المنزَّل؟ ٥. تكليف ما لا يطاق٦. صدور الصَّغائر من النَّبي. ولعلَّ الشَّيخ عبد الغنيّ جعلها خمس مسائل؛ لأنَّ السُّبكيَّ عندما وصل إلى مسألة كلام الله قال:

وبأنَّ مكـــتوب المصاحـــفِ منزلٌ *** عـــين الكلامِ المنزل آلقرآن
والبعض أنكر ذا فإن يصدق فقد*** ذهبت من التعداد مسألتان
هذي ومســـــألة الإرادة قبـــــلها *** أمـــران فيما قيل مكذوبان

(انظر: السُّبكي، نونية السُّبكي (ضمن كتاب طبقات الشَّافعيَّة الكبرى)،(٣/ ٣٨٣- ٣٨٧)). وعلى هذا الرَّأي ينتفي الخلاف في مسألةٍ لفظيةٍ ذَكَرَها وهي مسألة الإرادة والرِّضا، هل هما متغايران أم لا؟ ومسألةٍ معنويةٍ وهي مسألة كلام الله، فتصبح المسائل المختلف فيها معنويَّاً خمس مسائل.

[٥] في (ب): لأشاعرة. وقد ذكر المؤلِّف هذه المسألة هنا لاتِّصالها بمسألة الحسن والقبح، المتَّصلة هي الأخرى بمسألة خلق أفعال العباد. انظر: التَّفتازاني، شرح المقاصد، (٤/٢١٧).

[٦] يبيِّن الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله) تنزيه فعله تعالى عن الغرض فيقول: «فليس فعل من أفعاله تعالى، ولا حكم من أحكامه، صادراً عنه تعالى بغرض من الأغراض العاجلة والآجلة؛ لأنَّه تعالى غنيٌّ عن العالمين، فلو كان له باعث على فعل أو حكم يجلب نفعاً له أو دفع ضرر عنه في الحال أو المآل لكان محتاجاً إلى ذلك، والمحتاج إلى الشَّيء عاجز عنه، والعاجز عن الشَّيء لا يقدر على إيجاده، فلمَّا وجد كلّ شيء دلَّ على قدرته عليه، وقدرته عليه دلَّت على عدم عجزه عنه، وعدم عجزه عنه دالٌّ على استغنائه عنه، واستغناؤه عنه يدلُّ على أنَّه لا =

يصدُرُ الفعلُ منَ الفاعلِ[١]، ثمَّ قالَ: وذهبَ الماتريديَّةُ إلى امتناعِ خلوِّ فعلِه تعالى عن المصلحةِ، ولزومِها في جميعِ أَفعالِه، غايةُ الأَمرِ أَنَّا لقِصَرِ عقولِنا لم نطَّلِعْ عليهَا في كلِّ أفعالِه، وذلكَ لا يوجِبُ انتفاءها[٢] في نفسِ الأمرِ[٣]، قالَ سعدُ الدِّينِ[٤]: والحقُّ أَنَّ تعليلَ بعضِ الأفعالِ سيَّما الأحكامِ الشَّرعيَّةِ بالحِكَمِ والمصالحِ ظاهرٌ»[٥] كإيجابِ الحدودِ والكفاراتِ وتحريمِ المسكراتِ وما أشبهَ ذلكَ[٦]، والنُّصوصُ أيضاً شاهدةٌ بذلكَ كقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ / ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[٧] [الذاريات: ٥٦] وكقوله تعالى: الآية[١] ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ [٧/ ب]

غرض له فيه، وحيث انتفى الغرض عن أفعاله تعالى وأحكامه فلا يقال: إنَّ أفعاله تعالى وأحكامه حينئذٍ عبث؛ لأنَّ العبث محال على الله تعالى أيضاً؛ لأنَّه نقص في الربوبية...» رائحة الجنَّة، (ص/٥٢).

[١] وعرَّف الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ الغرض بأنَّه: الباعث على فعل الشَّيء أوتركه؛ من جلب نفع، أودفع ضرٍّ،حالاً أومآلاً. انظر: الأنوار الإلهيَّة، (ص/١٩٢).

[٢] أي: انتفاء المصلحة.

[٣] عبارة: «ولزومِها في جميعِ أفعالِه غايةُ الأَمرِ أَنَّا لقِصَرِ عقولِنا لم نطَّلِعْ عليهَا في كلِّ أفعالِه وذلكَ لا يوجِبُ انتفاءها في نفسِ الأمرِ»: لم أجدها في الشَّرح الصَّغير للجوهرة، ولعلَّها من شرح آخر للَّقَّاني على جوهرته،لم أطَّلع عليه؛ إذ له شروح ثلاثة عليها.

[٤] أي التفتازاني. وقد سبقت ترجمته. انظر: (ص/ ٩٦).

[٥] إبراهيم اللَّقَّاني : هداية المريد، (٥٩٩/١- ٦٠٠).

[٦] لا بدَّ من التَّفريق بين كلام الفقهاء في تعليل الأحكام الشَّرعية بالعلل والمصالح، وبين كلام المعتزلة في ذلك، فإنَّ ما يقول به الفقهاء من الغرض والتَّعليل ليس كما يقول به المعتزلة، فالذي يقول به الفقهاء يختصُّ بالأحكام الشرعيَّة العمليَّة كقولهم: الحكم بالقصاص إنَّما ورد من الشَّارع للزَّجر عن القتل، وهذا هو الغرض منه، فحيث يطلقون ذلك، فليس قصدهم أنَّه ممَّا يجب أن يكون كذلك عقلاً، بل شرعاً بجعل الشَّارع، فالشَّارع جعل الأحكام مرتبطة إمَّا بجلب مصالح العباد، أوبدفع مفاسدهم، لا على وجه الوجوب العقليّ، بل على سبيل التَّكرُّم والإحسان، وقد استقرأ العلماء ذلك من تتبُّع أحكام الشَّرع، حتى أعطتهم تلك القواعد الكليَّة. انظر: البكّي الكومي: تحرير المطالب، (١/ ٤٩٩).

[٧] والتَّعليل في هذه الآية تعليل لفظيٌّ لا معنويٌّ، وذلك أن التَّعليل قسمان لفظيٌّ ومعنويٌّ؛ فاللَّفظيُّ:ما يُطلِقُ النَّاظِرُ إليه اللَّفظ عليه وإن لم يكن له في الحقيقة، يقال اتَّجَرَ لِلرِّبْحِ، وإن لم يكن في الحقيَقة له. والّذي يدلُّ على عدم جواز التَّعليل الحقيقي: هو أنّ اللَّه تعالى مستغن عن المنافع، فلا يكون فعله لمنفعة راجعة إليه ولا إلى غيره، لأنَّ اللَّه تعالى قادر على إيصال المنفعة إلى الغير من غير واسطة العمل فيكون توسُّطَ ذلك لا ليكون علَّة. (انظر: الرَّازي، مفاتيح الغيب، (٢٨/ ١٩٣)). وهاهنا نقطة أخرى: وهي أنَّ العبادة إن كان المراد من ذكرها حقيقة العبادة فيخرَّج تأويله على وجهين: أحدهما جواباً لمن لا يرى الجنَّ والإنس يؤمرون بالعبادة ويمتحنون بها، فقال: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[الذاريات: ٥٦]. والثَّاني يخرج لمن يرى العبادة جائزة دونه، بقولهم ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى، فقال ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[الذاريات: ٥٦]. أي لم أخلقهم لعبادة غيري، بل =

زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ﴾[الأحزاب: ٣٧] الآية[٢]، ولهذا كانَ القياسُ[٣] حجَّةً إلا عندَ شِرذمةٍ[٤] لا يُعتدُّ بهم[٥]، وأَمَّا تعميمُ ذلكَ بأنْ لا يخلوَ فعلٌ ما منْ أَفعالِه عن غرضٍ،

لآمرهم بعبادتي، لا لآمرهم بعبادة غيري. (انظر: الماتريدي، تأويلات أهل السُّنَّة،(٤ / ٥٨٧))، ووجه الاستشهاد بهذه الآية في الكلام السَّابق: ما ذكره ابن عاشور (محمَّد الطَّاهر بن محمَّد، ت:١٣٩٣هـ)، من أنَّ تكاليف الله للعباد على ألسنة الرُّسل ما أراد بها إلا صلاحهم العاجل والآجل، وحصول الكمال النَّفساني بهذا الصَّلاح، فلا جرم أنَّ الله تعالى أراد من الشَّرائع كمال الإنسان وضبط نظامه الاجتماعي في مختلف عصوره، وتلك حكمة إنشائه، فقوله : "إلا ليعبدون" أي أنَّه ما خلقهم إلَّا لينتظم أمرهم بوقوفهم عند حدود التَّكاليف الشَّرعية من الأوامر والنواهي، فعبادة الإنسان ربَّه لا تخرج عن كونها محقِّقة للمقصد من خلقه. (انظر: التَّحرير والتنوير، الدَّار التُّونسيَّة/ تونس، ط/١٩٨٤م، (٢٧/٢٧)). ولا يخفى أنَّه إن قيل: إنَّ أفعاله تعالى لا تعلَّل بالأغراض، أو قيل به بناء على أنَّها يترتَّب عليها حكم ومصالح أرادها الله منها لا على الاستكمال بها، يحتاج هذا للتَّأويل، أمَّا على الأوَّل: فظاهر، وأمَّا على الثَّاني: فلأنَّها لا تترتَّب على الخلق بالنِّسبة إلى الجميع. انظر:الشِّهاب الخفاجي (ت: ١٠٦٩هـ)، حاشية الشِّهاب المسمَّاة عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، المكتبة الإسلاميَّة/ تركيا، د/(ط.ت)، (٨/ ١٠٠).

[١] في حين جعل الإمام الرَّازي هذه الآية من المتشابهات لا من المحكمات، والَّذي يؤَكِّد ذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[الْمَائِدَةِ: ١٧] وذلك نصٌّ صريح في أنَّه يحسن من اللَّه كلّ شيء ولا يتوقَّف خلقه وحكمه على رعاية المصالح. انظر: مفاتيح الغيب، (١١/ ٢٤٤).

[٢] ففي تزويج النَّبيّ ﷺ من السَّيِّدة زينب (رضي الله عنها) بيان الشَّريعة بفعله، وذلك أنَّ الشَّرع مستفاد من فعل النَّبيّ ﷺ.

[٣] القياس عند المنطقيّين: قول مؤلَّف من قضايا، إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: العالَم متغيّر، وكلُّ متغيّر حادث، فإنَّه قول مركَّب من قضيَّتين، إذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما: العالم حادث. والقياس عند أهل الأصول: إبانة مثل حكم المذكورَين، بمثل علَّته في الآخر. واختيار لفظ الإبانة دون الإثبات؛ لأنَّ القياس مظهِر للحكم لا مثبِت، وذكر مثل الحكم ومثل العلَّة؛ احتراز عن لزوم القول بانتقال الأوصاف، واختيار لفظ المذكورَين ليشمل القياس بين الموجودَين وبين المعدومَين. انظر: الجرجاني، التَّعريفات، (ص/ ١٩٠).

[٤] الشِّرذمة: القليل من النَّاس، والشِّرذمة في كلام العرب القليل. انظر: ابن منظور، لسان العرب، (٨/ ٥٣).

[٥] المذاهب في إثبات القياس أربعة:

أحدها : ثبوته في العقليَّات والشَّرعيَّات، وهو قول جمهور الفقهاء والمتكلِّمين، وأكثر المعتزلة، والثَّاني: ثبوته في العقليَّات دون الشَّرعيَّات، وبه قال النظَّام وجماعة من أهل الظَّاهر، والثَّالث : نفيه في العلوم العقليَّة، وثبوته في الأحكام الشَّرعيَّة الَّتي ليس فيها نصٌّ ولا إجماع، وبه قال طائفة من القائلين بأنَّ المعارف ضرورية، والرَّابع : نفيه في العقليَّات والشَّرعيَّات، وبه قال أبو بكر بن داود الأصفهاني. انظر: الزَّركشي (محمَّد بن عبد الله، ت: ٧٩٤هـ): البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمَّد تامر، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، (١٤/٤)، =

فمحلُّ بحثٍ[1].

وقالَ السَّيِّدُ[2]: إنَّهُ تعالى وجبَ الكمالُ في ذاتهِ وصفاتِه، وامتنعَ لحوقُ النَّقصِ لهُ تعالى، وكمالُه في ذاتِه وصفاتِه يقتضِي الكمالَ في فاعليَّتِه وأَفعالِه، وكماليةُ أفعالِه تقتضِي مصالحَ ترجعُ إلى العبادِ، فلا شئَ خالي[3]عنِ الحكمةِ والمصلحةِ، ولا سبيلَ للنُّقصانِ

وانظر في بيان أنَّ القياس حجَّة، وبيان الفِرَق المخالفة في ذلك، وشبهاتهم والرَّدّ عليها: منون (عيسى)، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مطبعة التضامن الأخوي/ مصر، ط١، (د/ت)، (١/٤٥-٢٠٥).

[1] انظر: شرح المقاصد (٣/٢٢٢). وليس في كلام السَّعد التَّفتازاني مايردُّ مذهب الأشاعرة في تعليل أفعال الله؛ وذلك أنَّهم يقولون بالحكمة والمصلحة، فهم يمنعون العبث في أفعاله تعالى كما يمنعون الغرض، ولذا كان التَّعبديُّ من الأحكام: ما لم نطّلع على حكمته، لا ما لا حكمة له. (انظر: اللَّقَّاني، هداية المريد، (١/٦٠٠- ٦٠١)).

وعموماً فهناك قولان في تعليل أفعال الله تعالى، **القول الأول:** أفعال الله معلَّلة بالأغراض والحكم والمصالح، وهو قول المعتزلة والماتريديَّة.(انظر: القاضي عبد الجبَّار، المجموع، (١/٢٦٢)، وانظر: السَّمرقندي، الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/٤٦٧-٤٧٠))، مع ملاحظة أنَّ الماتريديَّة يقصدون أنَّ أفعاله تعالى معلَّلة بالحكم والمصالح، لا بمعنى أنَّها واجبة عليه، فلا يرد عليهم القول بالصَّلاح والأصلح الَّذي يرد على قول المعتزلة، فتعليل أفعال الله تعالى عند الماتريديَّة هو على سبيل التَّفضل والإحسان، لا على سبيل الوجوب. (انظر: إشارات المرام، (ص/ ٣٨)). **والقول الثاني:** أفعاله تعالى غير معلَّلة بالأغراض، وهو قول الأشاعرة (انظر: الرَّازي، المحصل، (ص/٢٠٥)، ونهاية العقول، (٣/ ٢٨٩- ٢٩١)، وانظر: البيضاوي، طوالع الأنوار، (ص/٢٠٣)، وانظر: السَّنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، (ص/ ١٦٣))، والخلاف في هذه المسألة عائد إلى تحرير مصطلح (الغرض)، ويرى البعض أنَّه يعود بعد ذلك خلافاً لفظياً بين الفريقين، فلا خلاف بينهما إذا حملنا قول من علَّل الأفعال بالأغراض على الأغراض التي لاتوجب انفعالاً في الفاعل، وهذا لا ينكره الفريق الثَّاني، وحملنا قول الفريق الثَّاني على أنَّ الله تعالى لا يفعل إلا لحكمة، لئلَّا يكون الفعل عبثاً. (انظر: بخيت محمَّد، القول المفيد على الرِّسالة المسمَّاة وسيلة العبيد في علم التَّوحيد، ط١/١٣٢٦هـ، المطبعة الخيريَّة لمالكها عمر حسين الخشَّاب، (ص/٥٢)). وأرى أنَّ أفعال الله تعالى منزهة عن الغرض، لكنَّها وإن كانت منزَّهة عن الغرض، إلَّا أنَّها لا تخلوعن الحكمة، وإن لم تصل إليها عقولنا؛ لأنَّها لولم تكن حكمة لكانت عبثاً، والله تعالى منزَّه عنه، والفرق بين الغرض والحكمة: أنَّ الغرض يكون مقصوداً من الفعل أوالحكم بحيث يكون باعثاً وحاملاً عليه، والحكمة لا تكون كذلك. (انظر: الباجوري، حاشية الباجوري، (ص/٨١-٨٢))، ولعلَّ الشَّيخ قد أورد الحديث عن تعليل أفعال الله تعالى لما لهذا البحث من صلة بمسألة خلق أفعال العباد؛ فمِن أحد أدلَّة الأشاعرة على كون أفعال الله تعالى غير معلَّلة بالحِكَم والمصالح: هو كونها مخلوقة لله تعالى. انظر تفصيل ذلك: الرَّازي، المحصول، (٥/١٧٧).

[2] لم أصل إلى المقصود من "السَّيِّد"، وقد يكون المقصود: الشَّريف الجرجاني، فقد أكثر الشَّيخ من نقولاته عنه في (شرح المواقف) إلَّا أنني بحثتُ في (شرح المواقف)، فلم أجد هذا النص، فإمَّا أن يكون المراد بالسَّيِّد: الشَّريف الجرجاني، وقد أورد كلامه في كتاب له آخر غير (شرح المواقف)، وإمَّا أن يكون "السَّيِّد" شخص آخر غير الشَّريف الجرجاني. والله أعلم.

[3] خالي: هكذا كتبت بالياء، والصَّواب: خالٍ.

والاستكمالِ إليهِ تعالى، وهوَ المذهبُ الصَّحيحُ والحقُّ الصَّريحُ الذي لا تشوبُه شبهةٌ، ولا تحومُ حولَه ريبةٌ، وهوَ صريحُ مذهبِ الماتريديَّةِ، فإن قلتَ: فما تقولُ الماتريديَّةُ في الأحكامِ التَّعبديَّةِ؟ قلتُ: هي ممَّا لم يُطَّلعْ على حكمتهِ من الأحكامِ الشَّرعيَّةِ.

فإن قلتَ: فهل الخلافُ بين الماتريديَّةِ والأشاعرةِ حقيقيٌّ؟ قلتُ: لا شكَّ أنَّ الفريقين متَّفقانِ على نفيِ الفرضيَّة[١]، لقيامِ الدَّليلِ العقليِّ على امتناعِها[٢]، وعلى جوازِ ترتُّبِ الحِكَمِ والمصالحِ على أَفعالِه تعالى وأَقوالِه ترتُّبَ ثمراتٍ على مثمِرٍ، وفوائدَ على مفيدٍ، إلا أَنَّ الماتريديّةَ يقولون بترتُّبها على سبيلِ الُّلزومِ وعدمِ جوازِ الانفكاكِ، والأشعريَّةَ يقولون به على سبيلِ الجوازِ وعدمِ الُّلزومِ، فالفعلُ الإلهيُّ الثَّابتةُ لهُ حكمةٌ مخصوصةٌ يجوزُ عندَهم – أي الأَشعريَّةَ – أن تتبعَهُ حكمةٌ غيرُها، وأن لا تتبعَهُ حكمةٌ أصلاً، وبهذا الوجهِ يتقرَّرُ الخلافُ[٣] انتهى. وتمامُه مفصَّل هناكَ[٤].

قلتُ: وهذا الخلافُ لهُ التفاتٌ إلى الخلافِ في أَنَّ التَّحسينَ والتَّقبيحَ هل هوَ شرعيٌّ أو عقليٌّ[٥]؟ بمعنى أَنَّ العقلَ يدركُ ذلكَ باعتبارِ اتِّصافِ الأَفعالِ الاختياريَّةِ للعبادِ - الَّتي هيَ آثارُ أَفعالهِ تعالى - بالحسنِ والقبحِ قبلَ ورودِ الشَّرعِ، وإنَّما الشرَّعُ محقِّقٌ لذلكَ وملزِمٌ لهُ، فإذا ترتَّبتِ الحِكَمُ والمصالحُ على أَفعالِه تعالى عندَ الأَشاعرةِ والماتريديَّةِ، حَسُنَ بعضُ

---

[١] أي نفي فرضيَّة لزوم الحكمة لأفعاله تعالى -أي على سبيل الوجوب- وبالتَّالي نفي فكرة وجوب الصَّلاح والأصلح، ومن هذه الأدلَّة العقليَّة: أنَّ الألوهيَّة تنافي الوجوب المختصَّ بالعبوديَّة. (انظر: القاري (نور الدِّين، ت: ١٠١٤هـ، ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، تحقيق: عبد السَّلام شنار، دار البيروتي/ دمشق، ط٢/٢٠١١م، (ص/١٠٢))، ومنها أنَّ الأصلح لوكان واجباً على الله تعالى لما استوجب عليه شكراً؛ لأنَّه يكون مؤدِّياً الواجب، وكذلك لا منَّة فيه ولا إفضال، تعالى الله عن ذلك، انظر غير ذلك من الأدلَّة: الصَّابوني، البداية، (ص/ ١٢٨).

[٢] أي امتناع فرضيَّة لزوم الحكمة لأفعاله تعالى.

[٣] أي بين الأشعريَّة. والماتريديَّة، أما قولنا:"الله حكيم" عند المعتزلة، فإمَّا أن يرجع إلى ذاته تعالى فيكون الغرض منه كونه تعالى عالماً، أو أن يرجع إلى فعله فيكون الغرض أنَّه تعالى لا يختار القبيح، ولا بدَّ من أن يفعل الواجب الَّذي التزمه بالتَّكليف. انظر: القاضي عبد الجبَّار، المجموع، (١٧٣/٢).

[٤] لم أقف على مصدر هذا النَّصّ.

[٥] وقد بيَّن التَّفتازاني وجه كون مسألة تعليل أفعال الله من فروع مسألة الحسن والقبح، وبطلان القول بأنَّه يقبح منه شيء، أويجب عليه فعل أوترك؛بأنَّ المخالفين إنَّما عوَّلوا في ذلك على أنَّ الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو قبيح، لا يليق بالحكمة في فعله تعالى، فيجب عليه تركها. انظر: شرح المقاصد، (٢١٧/٣).

أَفعالِ المكلَّفين وقَبُحَ البعضُ منها، حكمةً منهُ تعالى؛ لأَنَّهم وأفعالَهم آثارُ أَفعالِه تعالى، كما قال سبحانه: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦]؛ أي وأعمالَكم، أو الَّذي تعملونَهُ[1]

[1] جاء في تفسير قوله تعالى: (وَمَا تَعْمَلُونَ) عدَّة أوجه، أحدهما: أن تكون "ما" بمعنى المصدر، فيكون معنى الكلام حينئذ: والله خلقكم وعملَكم، والآخر: أن تكون بمعنى"الَّذي"، فيكون معنى الكلام حينها: والله خلقكم والَّذي تعملونه؛ أي والَّذي تعملون منه الأصنام، وهو الخشب والنُّحاس والأشياء الَّتي كانوا ينحتون منها أصنامهم، والمعنى الثَّالث: أن تكون ما للاستفهام، والمراد التَّحقير لعملهم، أوأن تكون ما للنَّفي، والمعنى: وما تخلقون ذلك ولكنَّ الله خالقه. (انظر: الطبري (محمَّد بن جرير،ت: ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر،دار الرِّسالة، ط١/٢٠٠٠م، (٦٦/٢١)، وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (٩٤/١٥)). وقد تمسَّك المعتزلة بالوجه القائل: ما بمعنى الَّذي، فيكون المعنى: خلقكم وخلق ماتعملونه من الأصنام، كما يقال: عمل النَّجَّار الباب والكرسيَّ، والمراد عمل أشكال هذه الأشياء دون جواهرها، فخالق الجواهر هو الله، وعامل الأشكال هو الَّذي ينحتها. وبالمقابل تمسَّك أهل السُّنَّة بالوجه القائل: ما مصدريَّة، فالمراد خلقكم وخلق عملكم؛ إذا لا خالق إلاالله، وأوردوا الأدلَّة على ذلك من هذه الآية. (انظر: القاضي عبد الجبَّار، المختصر في أصول الدِّين، د (ط.ت)، (ص/٢٤٤)، وانظر: ابن المنيِّر،(ناصر الدِّين، أحمد بن محمَّد، ت: ٦٨٣هـ)، الانتصاف فيما تضمَّنه الكشَّاف من الاعتزال، دار إحياء التُّراث العربي/ بيروت، ط٢/٢٠٠٨م، (٥٣/٤)، وانظر: الطِّيبي (الحسين بن عبد الله، ت:٧٤٣هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرَّيب (وهو حاشية الطِّيبي على الكشَّاف)، تحقيق: عمر حسن القِيَّام، ط١/٢٠١٣م، (١٣/١٧٠-١٧٤))، ولا نستغرب إذ يجعل الشَّيخ عبد الغنيّ (ما) بوصفها مصدريةً أو موصولةً دالةً على مذهب أهل السُّنَّة، فيقول في تفسيرها: "أي وأعمالَكم، أوالذي تعملونَهُ "؛ وذلك أنَّ البعض يرى أنَّ الآية تدلُّ على مذهب أهل السُّنَّة سواء كانت ما (مصدريَّة) أم (موصولة)، فإذا اعتبرنا ما مصدريَّة يصبح المعنى: (خلقكم وخلق عملكم)، وإن اعتبرناها موصولة فالمعنى يصبح: (خلقكم وخلق معمولاتكم)، ومعمولهم هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر، أي: الأثر الحاصل بالنَّحت والتَّصوير، وليس معنى قولنا: عمل النجَّار السَّرير أو المثَّالُ الصَّنم، أنَّه أوجد الخشب والمسمار اللَّذَين يتركَّب منهما السَّرير أوالحجر الَّذي يصنع منه الصّنم، وإنَّما معناه أنَّه أحدث الهيئة السَّريريَّة أوالصَّنميَّة، فقوله تعالى: "خلقكم وما تعملون" يتضمَّن خلق أعمالهم، فالصَّنم اسم للآلة الَّتي حلَّ فيها العمل المخصوص، فإن كان مخلوقاً لله تعالى كان خلقه متناولاً لمادَّته وصورته، فلو كان الله تعالى خلق الحجرَ الَّذي يصنع منه العباد الأصنام، ولم يخلق الأصنام لما قال: "خلقكم وما تعملون"؛ لأنَّ ما يعملونه الأصنام وليس الحجر. (انظر: صبري، موقف البشر، (ص/ ٥٢))، فنزاع الخصم إنَّما هو في الآثار الَّتي هي الحركات والسَّكنات، لا في التَّأثير المتعلِّق بها؛ إذ هو نسبة اعتباريَّة. (انظر: البكِّي الكومي، تحرير المطالب، (١/ ٤٨٢))، أي أنَّ المراد بأفعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد أوبخلق الرب: هو ما يقع بكسب العبد ويستند إليه، مثل الصَّوم والصَّلاة والأكل والشُّرب والقيام والقعود ونحوذلك، ممَّا يسمى الحاصل بالمصدر، لا نفس الإيقاع الَّذي هو من الاعتبارات العقليَّة. (انظر: التَّفتازاني، شرح المقاصد، (٣/ ١٧٦- ١٧٧))، وكلمة (ما) عامَّة تتناول ما يعملونه من الأوضاع والحركات والمعاصي والطَّاعات وغير ذلك،وبهذا التَّحقيق تكون نتيجة احتمالَي المصدريَّة والموصوليَّة في(ما) واحدة، وهي أنَّ الله تعالى خالق أعمال العباد ومعمولاتهم جميعاً،فإذا كانت مصدريَّة فالمعنى أنَّ الله تعالى خالق أعمال عباده صراحة وخالق معمولاتهم استلزاماً، وإن كانت موصولة فالمعنى أنَّه خالق معمولاتهم صراحة، وخالق أعمالهم استلزاماً؛ إذ إنَّ المعمولات لا تختلف عن أعمالهم في الخلق والإيجاد، ولا =

فالكلُّ أَفعالُ اللهِ تعالى ومخلوقاتُه، فلا تنفكُّ الحكمةُ والمصلحةُ عن أَفعالِ العبادِ، فالحُسنُ والقُبحُ منْ صفاتِ أَفعالِهم، فيجوزُ إِدراكُ ذلكَ بالعقلِ قبلَ ورودِ الشَّرع[1]، وعندَ الأَشعريِّ لا يُدرَكُ ذلكَ إلا بالشَّرعِ، وسنشيرُ إِلى سببِ الخلافِ/في ذلكَ قُبَيل ذكرِ الحاصلِ من هذا الكلامِ جميعِه[2]. [٨/أ]

ومسألةُ الاختيارِ المخلوقِ وعدمِ [تأثيرِه][3] مذهبُ جميعِ أَئمَّةِ أَهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ منَ السَّلفِ والخلفِ، وما خالفَ في ذلكَ إلا المعتزلةُ من الجبريَّةِ والقدريَّةِ[4] كما أَشرْنا إليه فيما تقدَّمَ[5]، ومذكورٌ الخلافُ في ذلكَ بينَ الأَشعريِّ والمعتزلةِ والحكماءِ فقط.

يقال كيف يكون الله موجد أعمالهم وهي أعمالهم لا أعماله؟! لأنَّه يقال بالمقابل: وكيف يكون الله موجد معمولاتهم وخالقها، وهي معمولاتهم لا معمولاته؟! انظر: محمَّد كرماط، الأنجم الزَّاهرة، (ص/ ٤٤).

[1] يقصد عند الماتريديَّة، انظر:الماتريدي، التَّوحيد، (ص/٢٢١)،وانظر:ابن أبي شريف، المسامرة، (ص/ ١٥٤-١٥٥).

[2] انظر: (ص/ ٣٧١). وانظر مسألة تعليل أفعال الله تعالى: الرَّازي، الأربعين في أصول الدِّين، (٣٥٠/١– ٣٥٢)، وانظر: السَّمرقندي: الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/٤٦٧-٤٧٠)، وانظر: الإيجي، المواقف، (ص/٣٣١- ٣٣٢)، وانظر: التَّفتازاني، شرح المقاصد، (٢١٧/٣).

[3] في (ب): تأثُّره. والصَّواب تأثيره؛ لأنَّه يناسب الفكرة الَّتي يقرِّرها الشَّيخ، من كون الاختيار مخلوقاً، فهو متأثِّر بخلق الله تعالى، فلا ينفي (تأثره) بل الَّذي ينفيه هو (تأثيره). فالفعل هو التَّأثير وإيجاد الأثر، والانفعال هو التَّأثُّر وقبول الأثر. انظر: الشَّريف الجرجاني: حاشية الجرجاني على شرح قطب الدِّين الرَّازي على متن الشَّمسيَّة في المنطق، د(ط.ت)، (ص/ ٧).

[4] المشهور عن المعتزلة نسبتهم إلى القدريَّة لموافقتهم مذهب القدريَّة في خلق أفعال العباد، وبعبارة أدقُّ: هم القدريَّة الثَّانية، أمَّا نسبتهم إلى الجبريَّة فلعلَّ الشَّيخ يقصد فرقة "النَّجَّارية" أتباع (حسين بن محمَّد النجار،ت:٢٢٠هـ)، الَّذين يوافقون المعتزلة في مسائل الصِّفات والقرآن والرُّؤية، ويوافقون الجبريَّة في خلق الأعمال والاستطاعة، وكذلك فرقة "الضِّراريَّة" أتباع (ضرار بن عمروالكوفي، ت:١٩٠هـ) الَّذي كان في بدء أمره تلميذاً لـ (واصل بن عطاء، ت:١٣١هـ)، ثمَّ خالفه في مسألة خلق الأعمال. (انظر: الرَّازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (ص/ ٩٠- ٩١))، وإلَّا فالمعتزلة يتبرَّؤون من المجبِّرة، بل إنَّ مذهبهم على الطَّرف المقابل لمذهب أهل الجبر، (انظر:شرح الأصول الخمسة، (ص/ ٣٢٤، ٣٦٣)، أو أن يكون المراد ما أشار إليه النَّسفي في (تبصرة الأدلَّة) من تسميتهم بالمجبِّرة، لأنَّهم يقولون بأنَّ قدرة العبد الحادثة قبل الفعل، وليست معه، فهم بذلك يقرِّرون أن لا قدرة للعبد على فعله أثناء الفعل، لذا يقول النَّسفي: «وممَّا يبيِّن سفه المعتزلة وجهلهم بالحقائق، أنَّ الفعل لو كان يقع ولا قدرة عليه للفاعل وقت وقوعه لكان وقوعه عن اضطرار» (ص/ ٨٠٥)، ثمَّ يقول: «ولهذا الحرف كان بعض المحقِّقين من أهل السُّنَّة يسمِّي المعتزلة مجبِّرة وكثيراً ماكان يقول: قالت المعتزلة المجبِّرة كذا...». (ص/ ٨٠٦).

[5] انظر: (ص/ ٣٠٩).

وقالَ ابنُ الهُمامِ الحنفيُّ في (المسايرةِ)[١]، وشرحُها للسيِّدِ الشَّريفِ[٢] [الشَّافعيّ][٣]: «ونحنُ نقولُ: الحقُّ ما قالَ بعضُ أَئمَّةِ الدِّينِ أَنَّهُ لاجبرَ ولا تفويضَ ولكن أَمرٌ بينَ أَمرين؛ إذ مبنَى المبادئِ القريبةِ لأَفعالِ العبادِ على الاختيارِ أَي على قُدرتِه واختيارِه، والمبادئِ البعيدةِ على الاضطرارِ أَي على عجزِه واضطرارِه فالإنسانُ مضطرٌ في صورةِ مختارٍ، كالقلم في يدِ الكاتبِ والوتدِ في شقِّ الحائطِ، في كلامِ العقلاءِ: قالَ الحائطُ للوتدِ لمَ تشقُّني قالَ سلْ مَن يدقُّني[٤]» انتهى.

قلتُ: والحاصلُ أنَّ صدرَ الشَّريعةِ في (التَّوضيحِ) ومَن تَابَعهُ منَ المتأخِّرين[٥]، لم يرضُوا بهذا المذهبِ المنسوبِ إلى الأَشعريِّ، واستندوا إلى عباراتٍ إجماليَّةٍ وقعَت غيرَ مفصَّلةٍ في كلامِ بعضِ السَّلفِ، فحكمُوا بمخالفتِها لمذهبِ الأَشعريِّ وجعلوهَا مذهبَ الماتريديَّةِ، بلْ جعلوهَا مذهبَ السَّلفِ، توهُّمَاً منهم أَنَّ السَّلفَ من أَهلِ السُّنَّة والجماعَةِ اختلفَت أقوالُهم في ذلكَ، وليسَ الأمرُ كذلك، ثمَّ بالغوا فقالوا: إنَّ اختيارَ العبدِ وقصدَه وصرفَه لقدرتِه وكسبَه غيرُ مخلوقٍ للهِ تعالى بالقصدِ منهُ تعالى، بل قالُوا ليسَ ذلكَ بمخلوقٍ أَصلاً، وَأَنَّ كسبَ العبدِ ليسَ منَ اللهِ تعالى، وعلَّلوا ذلكَ: بأنَّ هذهِ الأَفعالَ-اختيارَ العبدِ وقصدَه وصرفَه...الخ- ليسَت بموجودةٍ، وما لا يكونُ/ موجوداً ليسَ بمخلوقٍ للهِ تعَالى، [٨/ب] واللهُ تعالى خالقٌ للخلقِ قبلَ أَن يخلقَهُم، كما صرَّحَ به الإِمامُ الأَعظمُ أَبو حنيفةَ في

---

[١] اسم الكتاب: (المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة) للكمال بن الهمام، الَّذي شرع أوَّلاً في اختصار الرِّسالة القدسيَّة للإمام الغزالي، ثمَّ عرض له استحسان زيادات على ما فيها، فلم يزل يزيد حتى خرج التَّأليف عن القصد الأوَّل فصار تأليفاً مستقلاً،غير أنَّه سايره في تراجمه، وزاد عليها خاتمة بعدها، ومقدِّمة في صدر الرُّكن الأوَّل، شرحه الشَّيخ ابن أبي شريف القدسي، وسمَّاه: (المسامرة في شرح المسايرة)، كما شرحه سعد الدِّين الديري، وابن قطلوبغا. انظر: حاجي خليفة: كشف الظُّنون،(٢/١٦٦٦- ١٦٦٧).

[٢] لم أقف على ترجمته.

[٣] سقط من (ب).

[٤] بحثت في (المسايرة) وشرحه (المسامرة)، فلم أجد هذا النَّص، لكنَّني وجدته في (شرح المقاصد)، انظر: التَّفتازاني،(٣ /١٩٤).

[٥] ومن متأخِّري الماتريديَّة الَّذين تابعوا صدر الشَّريعة (ت: ٧٤٧هـ) بأنَّ اختيار العبد غير مخلوق لله تعالى: الكمال ابن الهمام (ت:٨٦١هـ)، (انظر: أمير بادشاه: تيسير التَّحرير،(٢/١٥٨- ١٥٩))، والبياضي (ت: ١٠٩٨هـ)، انظر: إشارات المرام، (ص/٢٢٤- ٢٢٥).

(الفقهِ الأَكبرِ)[1]، فلم يكنْ خلقُه مخصوصَاً بالموجوداتِ فقط، قال في (الفقهِ الأَكبرِ): «كانَ اللهُ تعالى خالقَاً قبلَ أَن يخلُقَ، ورازقاً قبلَ أَن يرزُقَ.»[2] انتهى.

قلتُ[3]: فإذا كانَ اللهُ تعالى خالِقَاً قبلَ أَن يخلُقَ، فليسَ مِن شرطِ كونِ[4] المخلوقِ مخلوقَاً أَن يكونَ موجودَاً؛ فإنَّه تعالى يُقالُ لهُ خالقٌ قبلَ وجودِ المخلوقاتِ؛ لأَنَّ صفةَ الخالقيَّة للهِ تعالى من جملةِ صفاتِ الأَفعالِ، وصفاتُ الأَفعالِ قديمةٌ أَزليَّةٌ عندَ الماتريديةِ[5]، خلافَاً للأَشاعرةِ، والخلافُ معروفٌ في محلِّه[6]، ويشيرُ إلى ذلكَ قولُه تعالى :

---

[1] الفقه الأكبر في: الكلام، للإمام الأعظم، أبي حنيفة النعمان (ت: ١٥٠)، روى عنه: أبو مطيع البجلي، واعتنى به جماعة من العلماء، فشرحه غير واحد من الفضلاء، منهم محيي الدين: محمد بن بهاء الدين، (ت: ٩٥٦هـ) شرحاً جمع فيه: بين الكلام والتصوف،سماه: (القول الفصل)، والمولى: إلياس بن إبراهيم السينوبي، (ت: ٨٩١هـ) شرحاً مفيداً، وغيره. انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، (٢/ ١٢٨٧).

[2] انظر: الإمام أبوحنيفة النُّعمان (ت: ١٥٠هـ)، مكتبة الفرقان/ الإمارات، ط١/ ١٩٩٩م، (ص/٥٣)، وانظر: البياضي، إشارات المرام، (ص/ ١٨٠).

[3] ولعلَّ كلام الشَّيخ هنا هو من باب الفرض الجدليِّ مع متأخِّري الماتريديَّة؛ إذ إنَّ الاختيار عنده موجود، لكن لمَّا استدلَّ متأخِّرو الماتريديَّة على كونه غير مخلوق لعدم وجوده كما يرون، أحالهم إلى رأي الإمام أبي حنيفة، والَّذي يستلزم ألَّا يكون الشَّيء موجوداً ليكون مخلوقاً، فإنَّ الله تعالى خالق للخلق قبل أن يخلقهم.

وقد ورد هنا زيادة لعلَّها من الناسخ في نسخة الأصل، وهذه الزيادة هي: "هذا اعتراضٌ على قولِهم: ما نريدُه: الأفعالُ ليسَتْ موجودةً، بناءً على أنَّ صفةَ الأفعالِ راجعةٌ إلى صفةِ التَّكوينِ، وصفةُ التَّكوينِ عندَ الماتريديَّة من صفاتِ الذَّاتِ، فيكونُ صفةُ الأفعالِ قديمةٌ أزليةٌ".

[4] في (ب): لون، وهو تصحيف، والصَّواب ما ورد في الأصل.

[5] انظر: الصَّابوني، البداية، (ص/ ٦٧-٧٣).

[6] انظر: ابن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة،(ص/ ٨٤ – ٩١)، وانظر: أبوعذبة، الرَّوضةالبهيَّة، (ص/٣٩-٤٣). فالخلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة في صفات الأفعال، أمَّا صفات الذَّات فالكلُّ متَّفق على أنَّها قديمة أزليَّة، والفرق بين صفات الذَّات وصفات الأفعال: أنَّ كلَّ صفة لا يصحُّ أن يوصف الله تعالى بضدِّها فهي من صفات الذَّات، كالعلم والقدرة، فلا يوصف تعالى بالجهل والعجز، وكلُّ صفة يمكن أن يوصف الله تعالى بضدِّها فهي من صفات الأفعال، مثل: الإحياء؛ إذ يوصف بالإماتة، والإعزاز؛ إذ يوصف بالإذلال. (انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ: قلائد المرجان في عقائد الإيمان، (مخطوطة في مكتبة الأسد الوطنيَّة، برقم: ٢٩٢٩، (ل/٦٣أ))، وقد اختار الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) مذهب الماتريديَّة في ذلك، فها هو يقول: «وأمَّا حضرة أفعاله تعالى فهيَ كثيرةٌ أيضاً لا تعدُّ ولا تحصى، وهي أنواع التَّكوين للعالم، كالتَّخليق والتَّرزيق والإعطاء والمنع والإحياء والإماتة والإعزاز والإذلال وغير ذلك ممَّا يطول ذكره، وكلُّها عندنا قديمةٌ أزليَّةٌ أيضاً...» وسائل التَّحقيق ورسائل التَّوفيق، (ص/١٣).

﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾[مريم: ٩] أي شيئاً موجوداً[١]، فإنَّ الشئَ اسمٌ للموجودِ عندَ أَهلِ السُّنَّةِ[٢].

[١] انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،(٨٤/١١)، وانظر: ابن عاشور، (٧٢/١٦).

[٢] تعرف هذه المسألة في كتب علم الكلام بـ"شيئيَّة المعدوم"، وقد سبق الحديث عنها. انظر (ص/ ٢٦٩) .

[الفصلُ الثَّالثُ: مناقشةُ المقدِّماتِ الأربعِ[1] عندَ صدرِ الشَّريعةِ في كتابهِ (التَّوضيح)]

[تمهيد:]

ثمَّ إنَّ صدرَ الشَّريعةِ في (التَّوضيحِ) بعدَ أن ذكرَ الدَّليلَ الَّذي قدَّمناه عنهُ من جهةِ الأَشعريّ -على أَنَّ اختيارَ العبدِ لأَفعالِه الاختياريَّةِ مخلوقٌ للهِ تعالى فهوَ مضطرٌ فيهِ- أَتى بكلامٍ غيرِ محتاجٍ إليهِ عندَ مَن يُطالعُ كلامنَا الَّذي قرَّرناه سابقاً على دليلِ الأَشعريّ[2]، ثمَّ إنَّه ارتكبَ أُموراً صعبةً، ودخلَ في مضائقَ يعسرُ التَّخلُّصُ منهَا[3]، حيثُ بدأ في ذلك الدَّليلِ الَّذي قدَّمناه للأشعريّ في الرَّدِّ على المعتزلةِ القدريَّةِ القائلينَ بخلقِ أَفعالِهم بقدرتِهمُ المخلوقةِ فيهم، فقالَ: «اعلمْ أَنَّ كثيراً منَ العلماءِ[4] اعتقدُوا هذا الدَّليل يقينيَّاً[5]، والبعضُ الَّذين لا يعتقدونَه يقينيَّاً لم يوردُوا على مقدِّماتِه منعَاً[6] يمكنُ أَن

---

[1] المقدِّمات الأربع: هي مقدِّمات أوردها صدر الشَّريعة ليبيّن ضعف الدَّليل الَّذي ساقه الإمام الأشعريُّ لتأييد مذهبه في الحسن والقبح وأنَّهما شرعيَّان، ويوجد على هذه المقدِّمات تعليقات كثيرة ذكر صاحب كشف الظُّنون تسع تعليقات، منها: تعليقة للمولى علاء الدِّين علي العربي الحلبي، (ت: ٩٠١هـ)، وهو أوَّل من علَّق عليها، وتعليقة للعلَّامة السَّيِّدالشَّريف الجرجاني، (ت: ٨١٦هـ)، وغيرها. (انظر: حاجي خليفة، كشف الظُّنون، (٤٩٨/١- ٤٩٩))، كما حشَّى العلماء على المقدِّمات الأربع، ومن هذه الحواشي حاشية القونوي (إسماعيل بن محمَّد،ت: ١١٩٥هـ)، انظر: البغدادي،هديَّة العارفين،(٢٢٢/٢)، وحاشية أخرى للصَّامسوني (حسن بن عبد الصَّمد، ت: ٨٩١هـ)، انظر: المصدر السابق،(٢٨٨/١).

[2] انظر: (ص/ ٢٩٢).

[3] لذا يقول صاحب (كشف الظُّنون) عند حديثه عن هذه المقدِّمات: «مقدِّمات مشهورة غامضة في أواسط الكتاب.» يقصد كتاب (التَّوضيح شرح التَّنقيح: لصدر الشَّريعةالمحبوبي). انظر: حاجي خليفة: (٢٨٨/١).

[4] انظر هذا الدَّليل عند: الرَّازي، المحصول، (١٢٤/١ – ١٢٧). والسَّمرقندي: الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/ ٣٨٥-٣٨٩)، والأسنوي: نهاية السُّول، (١/ ١٢٤- ١٢٥).

[5] يقصد الدَّليل الثَّاني الَّذي أورده صدرُ الشَّريعة عن الإمام الأشعريّ (رحمه الله) في إثبات الحسن والقبح الشَّرعيَّين، وهو قوله: «ولأنَّ فاعل القبيح، إن لم يتمكَّن من تركه ففعله اضطراريٌّ، وإن تمكَّن: فإن لم يتوقَّف على مرجِّح كان اتِّفاقيَّاً، وإن توقَّف يجب عنده؛ لأنَّا فرضناه مرجِّحاً تامَّاً، ولئلَّا يترجَّح المرجوح، ولا يكون المرجِّح باختياره؛ لئلَّا يتسلسل فيكون اضطراريَّاً، والاضطراريُّ والاتِّفاقيّ لا يوصفان بهما اتِّفاقاً». التَّوضيح: (ص/٢١١).

[6] المنع: مصطلح في فن البحث والمناظرة، يتوجه إلى الدعوى المجردة أو إلى الدليل، بمنع مقدمة معينة من مقدماته، كمنع المقدمة الصغرى فقط أو الكبرى فقط، فتصبح هذه الدعوى ممنوعة أو نقول: غير مسلمة. انظر: =

يقالَ إِنَّهُ شيءٌ، وقد خَفِيَ على كِلا الفريقينِ مواقعُ الغلطِ فيهِ، وأَنا أُسمعكَ مَا سنحَ[1] لخاطرِي، وهذَا مبنيٌّ على أَربعِ مقدِّماتٍ[2]».

[أولاً: المقدمة الأولى والرّدّ عليها]

وملخَّصُ ذلكَ[3] أَنَّ المقدِّمةَ الأُولى: أَنَّ الفعلَ[4] يُرادُ بهِ المعنى الذي وُضعَ المصدرُ بإزائهِ[5]، ويمكنُ أَن يُرادَ به المعنى الحاصلَ بالمصدرِ[6]، فإنَّه إذا تحرَّك زيدٌ فقد قامتِ

محمد أمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، تحقيق: سعود العريفي، مطبوعات المؤتمر الإسلامي/ جدة، (ص/ ٢٠١،٣١٢).

[1] سَنَحَ لي رأي وشعر، يَسْنَحُ : عَرَضَ لي أو تيسَّر. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (سَنَح)، (٢٧١/٧).

[2] انظر: (ص/٢١٢). والمقدِّمة هنا بمعنى ما قُدِّمت أمام المقصود لارتباطها به، وهذا المعنى شامل لمقدِّمة الكتاب والفصل والباب، وليس المراد منها ما يتوقَّف عليه صحَّة الدليل، إذ المعنى الَّذي أورد صدر الشَّريعة لأجله هذه المقدِّمات ليس من أجل الاستدلال، بل من أجل المنع على مقدِّمة استدلال الإمام الأشعريّ. (انظر: القونوي، شرح المقدِّم ات الأربع، (ل٧/أ)). فيختلف المعنى هنا عن معنى المقدِّمة في القياس، وهي الَّتي تطلق على قضية جعلت جزء قياس، أوحجَّة، وقد تطلق ويراد بها ما يتوقَّف عليه صحَّة الدَّليل عليه. انظر: الشَّريف الجرجاني، حاشية الجرجاني، (ص/٣).

[3] أي ملخَّص المقدِّمات الأربع. انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح، (ص/٢١٢-٢١٨).

[4] يعبّر أهل اللُّغة بالفعل عن أمور، أحدها: وقوعه وهو الأصل، والثَّاني: مشارفته، نحو ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم ﴾[البقرة: ٢٤٠] أي: والَّذين يشارفون الموت، وترك الأزواج، يوصون وصيَّة، الثَّالث: إرادته، نحو: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ ﴾[المائدة: ٦] الرَّابع: القدرة عليه نحو: ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾[الأنبياء: ١٠٤]، أي قادرين على الإعادة، وأصل ذلك أنَّ الفعل يُتسبَّب عن الإرادة والقدرة، وهم يقيمون السَّبب مقام المسبَّب.انظر: ابن هشام (جمال الدِّين الأنصاري،ت: ٧٦١ه): مغني اللَّبيب عن كتاب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك، ومحمَّد علي حمد الله،دار الفكر/ بيروت، ط٥/١٩٧٩م، (ص/٩٠٢-٩٠٤)، أمَّا الفعل في اصطلاح المتكلِّمين فقد عرَّفه الجرجاني في (التَّعريفات) بأنَّه: الهيئة العارضة للمؤثِّر في غيره بسبب التَّأثير أوَّلاً، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً. انظر: (ص/ ١٧٥). والمراد بالفعل هنا: أفعال العباد.

[5] أَزَيتُ إليه أزياً إذا انضَمَمْتُ، والإزاءُ المُحَاذَاةُ والمُقَابَلَةُ. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (أَزَا)، (١/ ١٠١)، أمَّا قوله: «وضع المصدر بإزائه» : فالوضع اللَّفظي: هو وضع اللَّفظ بإزاء المعنى، أمَّا الوضع المطلق فهو جعل شيء بإزاء شيء آخر، بحيث إذا فهم الأوَّل فهم الثَّاني. انظر: الجرجاني، حاشية الجرجاني، (ص/٢٣).

[6] المعنى الأول للفعل وهو الذي وضع المصدر بإزائه – كما اصطلح عليه هنا – هو حقيقة معنى المصدر اللُّغوي، وذلك أن المصدر لغةً هو : الاسم الدال على الحدث، الجاري على الفعل، مثل: الضَّرب والإكرام. (انظر: ابن هشام: شرح قطر النَّدى، (ص/٣٩١).

أما المعنى الحاصل بالمصدر: فهو وصف، مثاله الحالة الَّتي تكون للمتحرِّك مادام متوسِّطاً بين المبدأ والمنتهى. (انظر: التَّفتازاني،التَّلويح،(١/ ٣٣٢))، وهذه الحالة والهيئة قد تكون قائمة بالفاعل فقط في الفعل اللَّازم، أوبالفاعل والمفعول =

الحركةُ[١] بزيدٍ، فإن أُريدَ بالحركةِ الحالةُ الَّتي تكونُ للمتحرِّكِ في أَيِّ جزءٍ من أَجزاءِ المسافةِ، فهيَ المعنى الثَّاني[٢]- يعني الحاصلَ بالمصدرِ - وإن أُريدَ بها إيقاعُ تلكَ الحالةِ،/ [٩/أ] فهيَ المعنى الأَولُ - يعني الذي وُضع المصدرُ بإزائهِ - والمعنى الثَّاني- وهوَ الحاصلُ بالمصدرِ- موجودٌ في الخارجِ، أَمَّا المعنى الأَوَّلُ -الَّذي هوَ موضوعُ المصدرِ- فأمرٌ يعتبرُهُ العقلُ، ولا وجودَ لهُ في الخارجِ. انتهى كلامه.[٣]

معاً في الفعل المتعدّي، أمَّا إطلاق الحاصل بالمصدر على الألم في الضَّرب، وعلى التَّعظيم في الحمد، فلكونه حاصل الحاصل بالمصدر.انظر: القونوي، شرح المقدِّمات الأربع، (ل/٧ب).

[١] ورد في الحركة تعريفات عدَّة بناء على الجهة المعتبرة في التَّعريف: فعندما تكون الحركة في الكمِّ فهي: انتقال الجسم من كميَّة إلى أخرى كالنُّموِّ والذُّبول، وعندما تكون الحركة في الكيف فهي انتقال الجسم من كيفيَّة إلى أخرى كتسخُّن الماء وتسمَّى (استحالة)، وقيل هي شغل حيِّز بعد أن كان في حيِّزٍ آخر، وقيل هي كونان في مكانين في آنين، كما أنَّ السُّكون كونان في آنين في مكان واحد. (انظر تفاصيل أخرى لتعريف الحركة: الجرجاني، التَّعريفات، (ص/٨٨- ٨٩)، وانظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، الأنوار الإلهيَّة، (ص/١٤٣))، كما أنَّها بالنِّسبة إلى الجسم المتحرِّك، تقال لمعنيين:**الأوَّل** التَّوجُّه، وهو كيفيَّة بها يكون الجسم أبداً متوسِّطاً بين المبدأ والمنتهى، ولا يكون في حيِّز آنين، وهو أمر مستمرٌّ من أوَّل المسافة إلى آخرها، وهي بهذا المعنى تنافي الاستقرار، فتكون ضداً للسُّكون في الحيِّز المنتقل، وهي بهذا المعنى أمر موجودٌ في الخارج، **والمعنى الثاني**: الأمر الممتدُّ من أوَّل المسافة إلى آخرها، إذ عند الحصول في الجزء الثَّاني من المسافة بطل نسبتها إلى الجزء الأوَّل منها ضرورة، فلمَّا ارتسم نسبته إلى الجزء الثَّاني في الخيال قبل أن تزول نسبته إلى الأوَّل عنه يتخيَّل أمر ممتدٌّ كما يحصل من القطرة النَّازلة والشُّعلة المدارة في الحسِّ المشترك فيرى خطاً أو دائرة، وهي بهذا المعنى لا وجود لها إلا في التوهُّم. (انظر: الإيجي، المواقف، (ص/١٦٨)، وانظر التَّفتازاني: تهذيب المنطق والكلام، (ص/٥١- ٥٢))، أمَّا الحركة الَّتي يراد بها إيقاع تلك الكيفيَّة الحاصلة للمتحرِّك، فهي ممَّا ذكره هنا صدر الشَّريعة، وأراد بها أمراً اعتباريَّاً لا وجود له في الخارج. انظر: التَّوضيح: (ص/٢١٢- ٢١٣).

[٢] قدَّم المعنى الثَّاني -وهو الحاصل بالمصدر- على المعنى الأول -وهو المصدري- لتوقُّف بيان معنى الأوَّل على الثَّاني، حيث قال: «فإن أريد بها إيقاع تلك الحركة». انظر: القونوي، شرح المقدِّمات الأربع، (ل /٨ أ، ب).

[٣] انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٢)، ووافقه الكمال بن الهمام، (انظر: ابن أبي الشَّريف، المسامرة،(٩٤/١)). وقد أورد صدر الشَّريعة هذه المقدِّمة ليعطي للعبد مجالاً في فعله، مع عدم معارضة ذلك لفعل الله تعالى، وذلك أنَّ الفعل بالمعنى المصدريّ أو الإيقاعيّ هو فعل العبد، وهو - كما سيحقِّقه في المقدِّمة الثَّالثة- لاموجود ولا معدوم، والفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر موجود في الخارج، وهو مخلوق لله تعالى.

قلتُ: فإذا كانَ الفعلُ وهوَ المصدرُ[١] يطلَقُ على معنيينِ: المعنى الحاصلُ منهُ، والمعنَى الإيقاعيُّ[٢]، وهوَ في كلِّ فعلٍ وكلِّ مصدرٍ كذلكَ، والاختيارُ والقصدُ والصَّرفُ مصادرُ؛ لأَنَّها أَفعالٌ يُقالُ: اختارَ يختارُ اختياراً، وقصدَ يقصِدُ قصدَاً، وصرفَ قدرَتَه إلى أَحدِ الأَمرينِ يصرفُها صرفاً[٣]، فمتى أُريد بهذهِ الأَفعالِ الحاصلُ منها فهيَ معاني[٤]موجودةٌ في الخارجِ، عرضيَّةٌ قائمةٌ بالنَّفسِ الإنسانيَّةِ كما قدَّمناه[٥]، ومتى أُريدَ بها المعنى المصدريَّ الإيقاعيَّ فهيَ أُمورٌ اعتباريَّةٌ عقليَّةٌ، لا وجودَ لها في الخارجِ[٦]، ومِنَ المعلومِ عندَ العقلاءِ أَنَّ المرادَ

---

[١] ذكر الشَّيخ أنَّ الفعل هو المصدر، وأراد أنَّ الفعل الماضي هو أصل اشتقاق الكلمة كما هو مذهب الكوفيين. انظر: ابن الأنباري (عبد الرَّحمن بن أبي الوفاء، ت: ٥٧٧هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النَّحويّين البصريّين والكوفيّين، تحقيق: حسن حمد، دار الكتب العلميَّة / بيروت، (٢١٧/١).

[٢] سمَّاه الشَّيخ: المعنى الإيقاعيَّ؛ أي المصدريَّ؛ أي الَّذي وضع المصدر بإزائه؛ وذلك أنَّ صدر الشَّريعة عندما تحدَّث عن المعنى الأوَّل وهو المصدريُّ قال: «وإن أريد بها **إيقاع** تلك الحالة فهي المعنى الأول». انظر: التَّوضيح، (ص/٢١٢).

[٣] فالاختيار والقصد والصَّرف مصادر من باب "المفعول المطلق"، وذلك أنَّ المصدر ينتصب مفعولاً مطلقاً إذا عمل فيه فعلٌ من لفظه، نحو: قمتُ قياماً، وقعدتُ قعوداً. انظر: بدر الدِّين ابن مالك (محمَّد بن محمد، ت: ٦٨٦هـ)، شرح ألفيَّة ابن مالك لابن النَّاظم، تحقيق: عبد الحميد السَّيِّد عبد الحميد، دار الجيل / بيروت، د (ط.ت)،(ص/ ٢٦٢).

[٤] معاني: هكذا كتبت بالياء، والصَّواب: معانٍ، بحذف الياء لأنَّها اسم منقوص. انظر: مصطفى الغلاييني، جامع الدُّروس العربيَّة، المطبعة العصريَّة/ بيروت، ط١٢/ ١٩٧٣م، (١/ ١٠٨).

[٥] انظر: (ص/٣٢٣) .

[٦] وجه النَّقد الَّذي يوجِّهه الشَّيخ لصدر الشَّريعة هنا أنَّ الاختيار والقصد والصَّرف -وحسب التَّقسيم السَّابق الَّذي أورده صدر الشَّريعة (رحمه الله)- إمَّا أن يراد بها المعنى الحاصل بالمصدر، وهو أمر موجود في الخارج، أي كما حقَّقه الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، أو أن يرادبه المعنى المصدريُّ الَّذي ذهب إليه صدر الشَّريعة، لكنَّ المعنى حينها هو معنى اعتباري لا موجود في الخارج، وبالتَّالي لا يمكن أن يتعلَّق به التَّكليف الشرعي، كما أنَّ هذه المقدِّمة التي أوردها صدر الشَّريعة لاقت انتقاداً من بعض المعاصرين، بأنَّ صدور الفعل بالمعنى المصدريِّ من العباد مع صدوره بالمعنى الحاصل بالمصدر من الله تعالى غيرُ معقولٍ جداً؛ إذ لا إمكان للتَّفريق بين مصدرَي الفعلين بالمعنيين؛ لأنَّ الفعل بالمعنى المصدريِّ مستلزم للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر، ومحصِّل له، فإذا كان الأول من العباد فلا جرم الثَّاني منهم أيضاً، فالمعنى الأوَّل عبارة عن إصدار المعنى الثَّاني وإيقاعه، ولا معنى لإيقاع العباد ما يخلقه الله، ثمَّ إنَّ لفظ: "الحاصل بالمصدر" يؤيِّد هذا الانتقاد، فالمصدر هو الفعل الأوَّل والحاصل بالمصدر هو الفعل الثَّاني، فمقتضى هذا بالبداهة أنَّ الفعل بالمعنى الثَّاني حاصل بالفعل بالمعنى الأوَّل، وإلَّا كان الحاصل بالمصدر حاصلاً بغير المصدر، هذا خُلف، فصدور الفعل من العباد – وهو الفعل بالمعنى الأوَّل- حال كون الثَّاني منفكَّاً عنه بأن يكون غير صادرٍ من العباد محالٌ، مثلَ تصوُّر الإيقاع بلا وقوع. (انظر: صبري، موقف البشر، (ص/ ٦٥)). وكمثال على ذلك فإنَّ زيداً إذا قصد واختار الحركة فإنَّ الفعل المصدريَّ هو إيقاع الحركة قبل وجودها في =

بالاختيارِ عندَ الأَشعريِّ كما سبقَ الكلامُ عليهِ في دليلهِ إِنَّما هو المعنى الحاصلُ منَ المصدرِ؛ لأَنَّهُ أَمرٌ موجودٌ في الخارجِ خلقَهُ اللهُ تعالى، وبهِ يحصُل التَّمييزُ بينَ الأَفعالِ الاختياريَّةِ والأَفعالِ الاضطراريَّةِ والاتِّفاقيَّةِ، ولا يمكنُ التَّمييزُ إلا بهِ؛ لأَنَّ الأفعالَ التَّكليفيَّةَ الشَّرعيَّةَ كلَّها أُمورٌ موجودةٌ[1]؛ لأَنَّ المرادَ منها الحاصلُ منها دونَ إيقاعِها، والتَّكليفُ الشَّرعيُّ في الأَمرِ والنَّهيِ إِنَّما يكونُ بالحاصلِ من ذلكَ لا بمجرَّدِ الإيقاعِ؛ لأَنَّ الإِيقاعَ أَمرٌ عدميٌّ[2] اعتباريٌّ لا يُتَصورُ أَن يكلِّفَ اللهُ تعالى بهِ أَحداً[3]، وإذا كانَ كذلكَ فالاختيارُ الذي يحصلُ به/ التَّمييزُ بين الأَفعالِ الاختياريَّةِ التَّكليفيَّةِ، والأَفعالِ الاضطراريَّةِ والاتفاقيَّةِ الَّتي لم يقعْ بها تكليفٌ شرعيٌّ، لا يكونُ إلا اختياراً حاصلاً موجوداً عرضاً نفسانيَّاً[4]، لا مجرَّدَ اعتبارٍ عقليٍّ لا وجودَ لهُ، وإذا كانَ كذلكَ فالاختيارُ وهو [٩/ ب]

الخارج، إلَّا أنَّ هذا الفعل المصدريَّ لا بدَّ أن يستلزم وقوع الحركة بالمعنى الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج، وإلَّا كانت الحركة الموجودة في الخارج حاصلة بغير المصدر الَّذي أوقعها، وليست حاصلة بالمصدر كما افترضناها.

[1] يقول إمام الحرمين في درج حديثه عن إمكان التَّكليف وجوازه : «الرُّكن الثَّالث: أن يكون المأمور به ممكناً في نفسه، وجوداً ووقوعاً.» العقيدة النَّظَّاميَّة: (ص/٥٥).

[2] الأمر العدميُّ: هو ما في نفس مفهومه وحقيقته نفي شيء، كالعمى والظُّلمة، وعكسه: الوجوديُّ وهو: ما ليس في نفس مفهومه وحقيقته نفي شيء، كالبصر والضَّوء. ولا يلزم من كون الشَّيء عدميَّاً صدقه على المعدوم؛ لأنَّ العدميَّ قد يكون نفياً مجرَّداً كالعدم، وقد يكون مركَّباً من وجوديٍّ ونفي كالعمى، فإنَّه ليس عدم البصر فقط، بل عدم البصر عمَّا مَن شأنه أن يكون بصيراً. (انظر: السَّمرقندي، الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/ ٩٦)). ولعلَّ الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) اعتبر الإيقاع أمراً عدميَّاً لأنَّ مفاده هو: نفي الوجود الخارجيّ.

[3] الإيقاع أمر عدميٌّ اعتباري باعتراف صدر الشَّريعة (رحمه الله)، ونصبه الأدلَّة على ذلك، ويمكن إجمالها بالآتي: الدَّليل الأوَّل: أنَّه لوكان الإيقاع موجوداً لكان له موقِع، فيكون له إيقاع، وهكذا إلى غير النِّهاية، فيلزم التَّسلسل في الأمور المتحقِّقة في الخارج، -لأنَّا فرضنا الإيقاع موجوداً في الخارج لا أنَّه أمر اعتباري-، الدَّليل الثَّاني: أنَّه يلزم عند إيجاد الفاعل شيئاً أن يوجد أموراً متحقِّقة غير متناهية، وهذا مستحيل، أمَّا الدَّليل الثَّالث الَّذي أورده صدر الشَّريعة فهو يلزم فيه الأشعريَّ، وقد تبعه في هذا الإلزام القونويُّ في شرحه على مقدِّمات صدر الشَّريعة، ومفاده أنَّ الإيقاع هو التَّكوين، والتَّكوين عند الأشعريِّ أمر اعتباريٌّ، فيكون الإيقاع أمراً اعتباريَّاً، إلَّا أنَّ هذا الإلزام ليس بتامٍّ؛ وذلك أنَّ نفي التَّكوين عند الأشعريِّ كصفة مغايرة للقدرة، لا يعني نفي التَّكوين الحادث عند تعلُّق القدرة والإرادة لوجود شيء. انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/ ٢١٢- ٢١٣)، وانظر: التَّفتازاني، التَّلويح، (١/ ٣٣٢- ٣٣٣)، وانظر: أبوعذبة، الرَّوضةالبهيَّة، (ص/٣٨)، وانظر: القونوي، شرح المقدِّمات الأربع، (ل/٨ب – ل/١٠أ).

[4] سبق أن تحدَّث الشَّيخ عن أقسام العرض وعن الكيفيَّات النَّفسانيَّة، وأنَّ الاختيار والإرادة هي من الكيفيَّات النَّفسانيَّة. انظر (ص/ ٢٧٣- ٢٧٧) .

القصدُ والصَّرفُ أَفعالٌ موجودةٌ في النَّفسِ، كيفيَّاتٍ عرضيَّةً تتكيَّفُ بها النَّفسُ الإنسانيَّةُ، فيُقالُ صدرَ منها الفعلُ الاختياريُّ، وإذا لم تكنِ النَّفسُ متكيفةً بها يُقالُ: فعلُه اضطراريٌّ أَو اتفاقيٌّ، ولا تكليفَ بذلكَ شرعاً[١].

وهذا المعنى هو النِّيَّةُ المعتبَرَةُ في (التَّكاليفِ الشَّرعيَّةِ)[٢]؛ لأَنَّ النِّيَّةَ هيَ القصدُ مقترناً بالفعلِ ولو حُكماً[٣]، والنِّيَّةُ أَمرٌ وجوديٌّ شرعيٌّ، كمَا قالَ (صَلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم): {إنَّمَا الأَعْمَالُ بالنِّيَّاتِ}[٤] وهيَ فعلُ القلبِ[٥]، يُثابُ عليها العبدُ وتوصَفُ بالوجوبِ في

---

[١] المراد أنَّ الاختيار عند العبد هو مدار التَّكليف، وإذن لا بدَّ أن يكون موجوداً، فالمعنى المعتبر هو المعنى الحاصل بالمصدر؛ لأنَّه هو الموجود في الخارج دون المعنى المصدريِّ، لاكما يقرِّر صدر الشَّريعة أنَّ المراد بالاختيار هو الإيقاع أو المعنى المصدريُّ. (انظر: التَّوضيح، (ص/ ٢١٢- ٢١٣))، ويؤكِّد كلام الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ ماذكره بعض الماتريديَّة من أنَّ الفعل الاختياريَّ مسبوق بأمور بعضها وجوديٌّ وعرضيٌّ وهو اختيار الفاعل وإرادته. (انظر: البياضي، إشارات المرام، (ص/٢٠٨)) وإذا تعيَّن ذلك نستنتج: أنَّ كلا الفريقين متَّفقان على أنَّ المعنى الحاصل بالمصدر هو أمر موجود في الخارج مخلوق لله تعالى، وإنّما النِّزاع هل هذا المعنى الحاصل في المصدر هو "الاختيار"، وهل هو مناط التَّكليف في العبد؟ ذهب صدر الشَّريعة إلى أنَّ الاختيار هو المعنى المصدريُّ لا المعنى الحاصل بالمصدر، وردَّالشَّيخ عبد الغنيّ في ما تقدَّم بأنَّ المعنى المصدريَّ لا يصلح أن يكون اختيارَ العبد، ومناط التَّكليف، وحيث تحقَّق ذلك، فلم يبق إذن إلَّا المعنى الحاصل بالمصدر.

[٢] في (ب): التَّكليف الشَّرعي.

[٣] مراده أنَّ القصد أمر موجود في الخارج؛ لأنَّ النِّيَّة أمر موجود في الخارج بدليل الحديث، والنِّيَّة هي القصد ذاته، بينما تفترق عن العزم بأنَّ العزم هو القصد إلى الفعل، أمَّا النِّيَّة فهي القصد إلى الفعل مقترناً به. (انظر: زكريَّا الأنصاري، الحدود الأنيقة، (ص٧٠)) مع ملاحظة أنَّ قوله "ولوحكماً" لأنَّ الفعل المنويَّ لا يكون دوماً مقدوراً للفاعل، إلَّا أنَّه بنيَّته يصرف قصده إليه ولوحكماً، ومن هنا تكون الإثابة عليه أوالعقاب.

[٤] سبق تخريجه. انظر: (ص/ ٨٣).

[٥] أي النِّيَّة، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: «اعلم أنَّ النِّيَّة والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد، وهو حالة وصفة للقلب يكتنفها أمران: علم وعمل، العلم يقدِّمه لأنَّه أصله وشرطه، والعمل يتَّبعه لأنَّه ثمرته وفرعه» ويقول: «فالنِّيَّة عبارة عن الصِّفة المتوسِّطة وهى الإرادة وانبعاث النَّفس بحكم الرَّغبة والميل إلى ما هو موافق للغرض، إمَّا في الحال وإمَّا في المآل، فالمحرِّك الأوَّل هو الغرض المطلوب وهو الباعث، والغرض الباعث هو المقصد المنويُّ، والانبعاث هو القصد والنِّيَّة» (الغزالي (محمَّد بن محمَّد، ت: ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدِّين (وبذيله كتاب: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج مافي الإحياء من الأخبار لزين الدِّين العراقي، ت: ٨٠٦هـ)، دار المعرفة/ بيروت، د(ط.ت)، (٤/ ٣٦٥)). والنُّقطة الَّتي تهمُّنا في البحث هنا أنَّ أفعال القلوب كجزء من أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، باتِّفاق أهل السُّنَّة بما فيهم الأشاعرة والماتريديَّة.

العباداتِ[1]، ولا يوصَفُ بالوجوبِ إلا الأَمرُ الحاصلُ الموجودُ، دونَ الأَمرِ الاعتباريِّ العقليِّ المعدومِ[2] كما لا يخفَى، وكلُّهُم فسَّرُوا النِّيَّةَ بالقصدِ[3] كمَا ذكرنا.

---

[1] وقد استدلَّ العلماء على وجوب النِّيَّة بآيات منها: قوله تعالى:﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ﴾[البينة: ٥]ومنها أيضاً قوله تعالى:﴿ قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴾[الزمر: ١١]، وفي هذا دليل على وجوب النِّيَّة في العبادات، فإنَّ الإخلاص من عمل القلب، وهو الَّذي يراد به وجه الله تعالى لا غيره، والنِّيَّة واجبة لأنَّ فعل العاقل لا يكون إلَّا مقصوداً. (انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،(١٤٤/٢٠)، وانظر: البقاعي (برهان الدِّين إبراهيم بن عمر،ت:٨٨٥هـ): نظم الدُّرر في تناسب الآيات والسُّور، تحقيق: عبد الرَّزَّاق غالب المهدي، دار الكتب العلميَّة/بيروت،ط/ ١٩٩٥ م، وانظر: الشّوكاني (محمَّد بن علي،ت: ١٢٢٥٠هـ)، فتح القدير الجامع بين فنَّي الرِّواية والدِّراية من علم التَّفسير، دار الفكر/بيروت، (٤٧٦/٥))،وفي قوله تعالى:﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴾[الزمر: ٢] يقول ابن العربيِّ (أبوبكر، محمَّد بن عبد الله،ت:٥٤٣هـ): «وهي دليل على وجوب النِّيَّة في كلِّ عمل» (أحكام القرآن، تحقيق: محمَّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط٢٠٠٣/٣م، (٧٦/٤))، واستدلُّوا بحديث: {إنَّما الأعمال بالنيَّات}.

[2] ويقصد بالأمر الاعتباريِّ العقليِّ المعدوم: الإيقاع، فالجمهور يرون أنَّ هذا الإيقاع هو أمر معدوم لاوجود له في الخارج، بينما ذهب صدر الشَّريعة إلى أنَّه أمر لا موجود ولا معدوم؛ بل من قبيل الحال. انظر: الفناري، فصول البدائع، (١٨٧/١)، وانظر: شيخ زاده، نظم الفرائد، (ص/٥٤).

[3] قال أهل اللُّغة: النَّوى، التَّحوُّل من دار إلى دار، وهذا هو الأصل، ثمَّ حمل عليه البابُ كلُّه فقالوا: (نوى) الأمرَ ينويهِ، إذا قصد له. (انظر: أحمد بن فارس، (ت:٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللُّغة، تحقيق: عبد السَّلام هارون، دار الفكر، (٣٦٦/٥)) وعموماً فتعريف النِّيَّة بالقصد مذهب قويٌّ، يدلُّ عليه أنَّه مدلول الكلمة في لغة العرب، فالَّذي ينظر في استعمال العرب لكلمة "النِّيَّة" يجد أنَّها تدور في تصاريفها على القصد، فنجدهم يقولون: نوى الشَّيءَ ينويه نيَّةً إذا قصده. (انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (٢/ ١٧٥٦))، وقد يراد بالنِّيَّة في اللُّغة العزم: يقول صاحب (الصِّحاح): «نويتُ نيَّةً ونواةً، أي: عزمتُ» الجوهري (إسماعيل بن حمّاد، ت:٣٩٣هـ)، الصِّحاح، تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطَّار، دار العلم للملايين/ بيروت، ط١٩٩٠/٤م، (٦/ ٢٥١٦)).

أمَّا النِّيَّة اصطلاحاً: فلم تخرج عن معناها اللُّغوي، يقول الإمام النَّووي: النِّيَّة هي القصد. (انظر: النَّووي (يحيى ابن شرف، ت:٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذَّب للشِّيرازي، تحقيق: محمَّد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد/ جدَّة، د(ط.ت)، (٣٥٨/١))، أي القصد بالمعنى اللُّغوي، وهنا يتطابق المعنيان: اللُّغوي والاصطلاحي، (انظر: ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي، ت: ٨٥٢هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز، ومحمَّد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٨٩م، (١٦/١)، وانظر: القسطلاني (أحمد بن محمَّد، ت: ٩٢٣هـ)، إرشاد السَّاري لشرح صحيح البخاري،دار الفكر، ط١٣٠٤/٦هـ، (٥٢/١))، في حين يذكر ابن القيِّم (محمَّد ابن أبي بكر،ت: ٧٥١هـ)، فرقين اثنين بينهما بعد أن يقول: «فالنِّيَّة هي القصد بعينه، ولكنْ بينها وبين القصد فرقان»، فالفرق الأوَّل هو أنَّ القصد يتعلَّق بفعل الفاعل نفسه، وبفعل غيره، والنِّيَّة لا تتعلَّق إلا بفعل نفسه، فلا يتصوَّر أن ينوي الرَّجل فعل غيره، ويتصوَّر أن يقصده ويريده، والفرق الثَّاني: أنَّ القصد لا يكون إلا لفعل =

وأَمَّا المعنى المصدريُّ للفعلِ الَّذي هو مجرَّدُ الإيقاعِ العدميّ الاعتباريّ، فهو[١] في كلِّ فعلٍ حصلَ من العبدِ، اختياريّاً كانَ الفعلُ أَوِ اضطراريّاً؛ لأَنَّهُ[٢] مجرَّدُ نسبةٍ بينَ العبدِ وبينَ المعنى الحاصلِ منهُ في الخارجِ[٣]، فلا يمكنُ أَن يكونَ مخصوصاً بالفعلِ الاختياريّ، حتَّى يُجعلَ هو الاختيارُ وهو القصدُ وهو الصَّرفُ؛ لعمومِه في كلِّ فعلٍ منْ أَفعالِ العبدِ كما ذكرنا، ويشيرُ إليهِ إطلاقُ الفعلِ في عبارةِ صدرِ الشَّريعةِ المتقدِّمِ ذكرُهُ[٤]، فلو كانَ الفعلُ المصدرُ[٥] الَّذي هو مجرَّدُ الإيقاعِ، هو الاختيارُ والقصدُ/ والصَّرفُ، كانتِ الأَفعالُ [١٠/أ] الاضطراريَّةُ والاتِّفاقيَّةُ كلُّهَا اختياريَّةً على حسبِ المفهومِ منْ إطلاقِ كلامِهِ، لاعتبارِ هذَا المعنى المصدريّ الإيقاعيّ فيها أيضاً عندَهُ، وليسَ الظَّاهرُ كذلكَ كمَا لا يخفَى على كلِّ عاقلٍ[٦].

مقدور يقصده الفاعل، وأمَّا النِّيَّة فينوي الإنسان ما يقدر عليه وما يعجز عنه. انظر: بدائع الفوائد، تحقيق: علي ابن محمَّد العمران، دار عالم الفوائد/ جدَّة، (١١٤٣/٣).

[١] في (ب): فهل، والصَّواب ما ورد في الأصل؛ لأنَّه إخبار لا سؤال، والدَّليل أنَّه يقرِّر هذه الإخبار بالتَّعليل فيقول: «لأَنَّهُ مجرَّدُ نسبةٍ بينَ العبدِ وبينَ المعنى الحاصلِ منهُ في الخارجِ».

[٢] أي المعنى المصدري وهو الإيقاع.

[٣] معلوم أنَّ النِّسبة من الأمور الاعتباريَّة فهي: إيقاع التَّعلق بين شيئين. (انظر: الجرجاني، التَّعريفات، (ص/٣١٠))، والنِّسب والإضافات أمور عدميَّة لا وجود لها في الخارج، وهي اعتباريَّة يعتبرها العقل فلا تحتاج إلى مؤثِّر. انظر: الأسنوي، نهاية السُّول، (٢٣٤/١).

[٤] وهي: «أنَّ الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بإزائه، ويمكن أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر». صدر الشَّريعة: التَّوضيح، (ص/٢١٢).

[٥] في (ب): المصدري. ولعلَّه الصَّواب؛ وذلك أنَّ المصدر يشمل المعنى المصدريَّ والمعنى الحاصل بالمصدر، وهو هنا يتحدَّث عن المعنى المصدريّ فقط، وهو الإيقاع.

[٦] مراده - والله أعلم- أنَّ الفعل الاختياريَّ لا يتميَّز عن الاضطراريّ والاتِّفاقيّ إلَّا بأمر موجود في الخارج يميِّزه عنهم، أمَّا الإيقاع فأمر مشترك بين الفعل الاختياريّ والاضطراريّ والاتِّفاقيّ، فلا يمكن أن يتميَّز أحد هذه الأفعال عن الآخر بمعيار الإيقاع؛ لأنَّه أمر اعتباريٌّ عدميٌّ مشترك بين كلِّ الأفعال، لأنَّه النِّسبة بين العبد وبين الفعل الصادر منه في الخارج.

فإنْ قلتَ : تمييزُ الفعلِ الاختياريِّ من الاضطراريِّ والاتِّفاقيِّ بخلقِ اللهِ تعالى الاستطاعةَ[١] للعبدِ، القابلةَ لأَحدِ الضِّدَّينِ على البدلِ[٢].

قلتُ: الاستطاعةُ المذكورةُ يخلقُهَا اللهُ تعالى أَيضَاً في الفعلِ الاضطراريِّ والاتِّفاقيِّ، وإلَّا لم يصدرَا منَ العبدِ بدونِ استطاعةٍ منهُ لهمَا[٣]، غايتُهُ أَنَّ اللهَ تعالى لمْ يخلقْ لهُ الاختيارَ فيهمَا[٤] والقصدَ والصَّرفَ، فكانَ الفعلُ المخلوقُ فيهِ بدونِ خلقِ ذلكَ فيهِ، فعلاً اضطراريَّاً أَو اتِّفاقيَّاً، وإذا خُلقَ له الاختيارُ والقصدُ والصَّرف- بمعنى الأُمورِ الحاصلةِ من هذهِ المصادرِ عندَ فعلٍ من أَفعالِه - فذلكَ الفعلُ اختياريٌّ لا اضطراريٌّ ولا اتِّفاقيٌّ.[٥]

---

[١] الاستطاعة والقدرة والطَّاقة والوسع: ألفاظ مترادفة عند المتكلِّمين. (انظر: أبو المعين ميمون النَّسفي، ت: ٥٠٨هـ، التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، تحقيق: حبيب الله حسن أحمد، دار الطِّباعة المحمَّدية/ القاهرة، (ص/٢٥٧)، وانظر:الصَّابوني، البداية، (ص/١٠٧))، وقد وردت كلمة الاستطاعة في القرآن الكريم على ثلاثة أَوجهٍ: الأَوّل: بمعنى السّعةِ والغِنى بالمال: ﴿ لَوِ ٱسۡتَطَعۡنَا لَخَرَجۡنَا مَعَكُمۡ ﴾[التوبة: ٤٢]، الثَّاني: بمعنى القوَّة والطَّاقة: ﴿ وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[النساء: ١٢٩]،الثَّالث: بمعنى القُدْرة والمُكْنة البدنيّة: ﴿ وَمَا ٱسۡطَٰعُواْ لَهُۥ نَقۡبٗا ﴾[الكهف: ٩٧] انظر: الفيروزآبادي، بصائر ذوي التَّمييز، (١٨٧/٢).

[٢] سبق وأن ذكر الشَّيخ أنَّ الأمر الاعتباريَّ لا يمكن التَّمييز به بين الفعل الاختياريِّ والاتِّفاقيّ والاضطراريّ؛ لأنَّه مجرَّد نسبة بين العبد وبين الفعل الصَّادر منه، فالتَّمييز يكون بالمعنى الحاصل بالمصدر، فأورد هنا هذا الاعتراض على القول السَّابق، بأنَّ التَّمييز ليس بهذا الأمر الحاصل بالمصدر، بل التَّمييز يكون بخلق الله تعالى الاستطاعة للعبد، القابلة لأَحد الضِّدَّين على البدل. ومسألة صلاحية القدرة للضدين مما تم بحثه في قسم الدِّراسة. انظر: (ص/١٦٥).

[٣] وهنا يرد إشكال: فإن كان الفعل الاضطراريُّ متوجِّهاً حتماً إلى خيار واحد هو هذا الفعل الاضطراريُّ، فكيف تكون القدرة صالحة للضِّدَّين فيه! والإجابة كما ذكر الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ ذلك سابقاً: أنَّ الاضطراريَّ هو الاختيار لا الفعل، فالاضطرار في الاختيار لا في القدرة على الفعل.انظر: ص؟ من هذا البحث.

[٤] أي في الفعل الاضطراريّ، والفعل الاتِّفاقيّ.

[٥] وهو الحدُّ الفاصل بين الفعل الاتِّفاقيّ والاختياريّ والاضطراريّ:خلقُ الاختيار للعبد يجعل فعله اختياريَّاً، وعدم خلقه يجعل فعله اضطراريَّاً أواتِّفاقيَّاً.

وخلاصة ذلك: أنَّ صدر الشَّريعة يقول إنَّ الاختيار أمر لاموجود ولا معدوم، والشَّيخ يردُّ عليه هذه المقدِّمة بأنَّ الاختيار أمر موجود.

[ثانياً: المقدمة الثانية والرد عليها]

ثم ذكرَ صدرُ الشَّريعةِ أَيضاً في المقدِّمةِ الثَّانيةِ ما ملخَّصُه: أَنَّ كلَّ ممكنٍ لا بدَّ أَن يتوقَّفَ وجودُه على [كلِّ][1] موجِدٍ، وألَّا يكون واجباً بالذَّاتِ[2]، ثمَّ إنْ لم يوجِدْ جملةُ[3] ما يتوقَّفُ عليهِ وجودُه، يمتنعُ وجودُه، وبرهنَ على ذلكَ[4]. قلتُ: ويُردُّ عليه[5]، أَنَّ الاختيارَ إذا كانَ

---

[1] مابين العمودين زيادة من (ب).

[2] الواجب بالذَّات: ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقَّف على موجِد. انظر: التَّفتازاني، التَّلويح، (٣٣٣/١).

[3] المراد بالجملة: علَّة وجود الممكن، بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها، ووجوده عند وجودها، بجميع أجزائها وشرائطها. (انظر: التَّفتازاني، التَّلويح،(١/ ٣٣٣))، وهي ذاتها العلَّة التَّامة، فالعلَّة التَّامَّة هي جميع مايتوقَّف عليه الشَّيء. (انظر: التَّفتازاني، تهذيب المنطق والكلام، (ص/٣١))، أو جملة ما يحتاج إليه وجوده (انظر: السَّمرقندي، الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/١٣١))، والمراد بلفظ "الجملة" هنا: أي لا يبقى هناك أمر آخر يحتاج إليه الممكن، لا بمعنى أنَّها مركَّبة من عدَّة أمور، فتتناول إذن: العلَّة البسيطة والمركَّبة معاً. انظر: القونوي: شرح المقدِّمات الأربع، (ل/١١أ).

[4] أي برهن على أنَّه لا بدَّ لوجود كلِّ ممكن من موجد، وهذا الموجد هو جملة ما يتوقَّف عليه وجود ذلك الممكن، فإن لم توجد هذه الجملة يمتنع وجوده وإلا أمكن وجوده، لكن إمكان وجوده هنا محال؛ لأنَّه إن وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقَّف عليه، والمفروض خلافه، وإن وجدت تلك الجملة يجب وجوده وإلَّا أمكن عدمه، ففي حال العدم إن توقَّف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة، وإن لم يتوقَّف على شيء آخر، فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى يكون رجحاناً بلا مرجِّح وهو محال. انظر: صدر الشَّريعة: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٣- ٢١٤).

[5] لا يردُّ الشَّيخ هنا على مقدِّمة صدر الشَّريعة القائلة: لا بدَّ لوجود كلِّ ممكن من موجد، لذا قال: "ويردُّ عليه" ولم يقل: "ويرد عليها "وخاصَّة أنَّ قضيَّة توقُّف وجود الممكن على موجد هي باب عظيم لإثبات وجود الصَّانع (انظر: الجرجاني، شرح المواقف، (٢/٨-٥)، وانظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ: رائحة الجنَّة شرح إضاءة الدُّجنَّة في عقائد أهل السُّنَّة، (ص/٤٦- ٤٧)) بل هي ممَّا اتُّفق عليه بين الحكماء وأكثر أهل السُّنَّة مع فرق بين الحكماء وأهل السُّنَّة، هو أنَّ أهل السُّنَّة يقولون بها على وجه لا يلزم معه الموجب بالذَّات، الَّذي يقول به الحكماء، فإنَّ وجود الشَّيء عند أهل السُّنَّة يجب على تقدير أنَّ الله تعالى يوجده، ويمتنع على تقدير ألَّا يوجده. (انظر: التَّفتازاني،التَّلويح، (١/ ٣٣٥)، وانظر: القونوي، شرح المقدِّمات الأربع، (ل١٣/ب)) وأيضاً فإنَّ هذه المسألة من البدهيَّات؛ وذلك أنَّ الممكن لمَّا كان كلٌّ من طرفي الوجود والعدم بالنِّسبة إلى ذاته على السَّواء، امتنع وجوده إلا لمرجِّح، يرجِّح وجوده على عدمه. (انظر: الأصفهاني، مطالع الأنظار، (ص/٥٥))، فاحتياج الممكن إلى مؤثِّر-بامتناع ترجيح أحد طرفيه بلا مرجِّح- ضروريّ. (انظر: التَّفتازاني، تهذيب المنطق والكلام، (ص/ ٢٥))، ولبداهة هذه المقدِّمة فإنَّ الشَّيخ يستخدمها في الرَّدِّ على بل يستعملها في الرَّدِّ على المقدِّمةالثَّالثة التي ذكرها صدر الشَّريعة، وهي أنَّه لا بدَّ أن يدخل في جملة ما يتوقَّف عليه الممكن أمور لا موجودة ولا معدومة، في الوقت الذي يستخدمها =

حالاً غيرَ موجودٍ ولا معدومٍ[1] كان ممكنَاً، وإنْ لم يكنْ ممكناً فهوَ واجبٌ أَو مستحيلٌ؛ لأَنَّ الحكمَ العقليَّ لا يخرجُ عنها[2]، وإذا كانَ الاختيارُ المذكورُ ممكناً فلا بدَّ أَن يتوقَّفَ وجودُه على موجِدٍ، وأَلَّا يكونَ واجبَاً بالذَّاتِ كما ذُكرَ[3]، فحينئذٍ الاختيارُ المذكورُ إِن كانَ ممكناً فهو

صدر الشَّريعة لإثبات دعواه، وعموماً فاستدلال صدر الشريعة بهذه المقدمة غايةُ ما يدلُّ عليه هو : وجوب الممكن عند اقتضاء علَّته لا عند وجود العلَّة، فإنَّه يجوز أن تكون العلَّة فاعلاً مختاراً موجوداً في الأزل، تامَّ الإرادة، لكن تعلق إرادته في الأزل بوجود المعلول في حين معين؛ لما عَلِم في الأزل من جودةِ هذا النَّظم، وعدم صلوح المعلول للوجود إلا على هذاالنحو، فيجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة".اللكنوي (عبد العلي محمَّد بن نظام الدِّين، ت: ١٢٢٥هـ): فواتح الرحموت بشرح مسلَّم الثبوت، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط٢٠٠٢/١م، (١/٣٣- ٣٤).

[1] وذلك بناء على المقدِّمة الثَّالثة التي أوردها صدر الشَّريعة. وهي أنه: لما ثبت أَنَّه لا بدَّ لوجود كلّ ممكن من شيءٍ يجب عنده وجود ذلك الممكن، يلزم أَنَّه لا بدَّ أَن يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث أُمور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالأمور الإضافيَّة، وهو القول بالحال. انظر:التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٤).

[2] أي عن الأقسام الثَّلاثة وهي الواجب والجائز والمستحيل. والواجب: عبارة عمَّا يلزم من فرض عدمه المحال، فإن كان ذلك لذاته فهو الواجب لذاته، وإن كان لغيره فهو الواجب باعتبار غيره.أمَّا المستحيل أو(الممتنع) فهو ما لوفرض موجوداً لزم عنه المحال، وهو موازٍ للواجب بقسميه، وأمَّا الممكن: فهو عبارة عمَّا لوفرض موجوداً أومعدوماً لم يلزم عنه لذاته محال، ولا يتمُّ ترجيح أحد الأمرين إلا بمرجِّح من خارج. (انظر: الآمدي، المبين، (ص/٧٩-٨٠)، وانظر: السُّيوطي، معجم مقاليد العلوم، (ص/٧٠))، وهذه الأقسام الثَّلاثة معقولات ينقسم فيها الوجوب والامتناع إلى: الذَّاتي والغيريّ. فالموصوف بالذَّاتيّ من الواجب: واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى، أولشيء غيره مثل زوجيَّة الأربعة، ومن الممتنع: ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري، أولشيء آخر مثل فرديَّة الأربعة، وأمَّا الموصوف بالغيريّ مثل الممكن، فهو واجب الوجود حين وجوده، وممتنع الوجود حين عدمه. (انظر: التَّفتازاني، تهذيب المنطق والكلام، (ص/٢٤))، كما ينقسم كلٌّ منها إلى نظريٍّ وضروريٍّ، فمثال الواجب العقليّ الضَّروريّ: التَّحيُّز للجرم، والنَّظريّ: قدم الله تعالى وصفاته، وأمَّا الجائز العقليُّ فمثال الضَّروريّ منه حركة الجسم، ومثال النَّظريّ: تعذيب المطيع وإثابة العاصي، وأمَّا الممتنع أو المستحيل العقليُّ ،فمثال الضَّروريّ فيه: انتفاء الحركة والسُّكون معاً عن الجرم واجتماعهما معاً، ومثال النَّظريّ: شريك الباري تعالى. (انظر: عبد الغنيّ النَّابلسي، المطالب الوفيَّة، [ل٢٥]). ويرى الشَّيخ عبد الغنيّ أنَّ «معرفةهذه الأقسام الثَّلاثة للحكم العقليّ وانقسام كل واحد منهما إلى ضروريّ ونظريّ من أهمّ المهمَّات». المصدرالسابق، [ل ٢٥].

[3] أي في المقدِّمة الثَّانية.

موجودٌ كمَا ذكرنَا، فيحتاجُ إلى ما تحتاجُ إليه الممكناتُ[١]، وإن لم يكُن ممكنَاً فهو واجبٌ بالذَّاتِ أَو مستحيلٌ، وهو[٢] لا يقولُ بذلكَ، فيتعيَّنُ أَنَّهُ موجودٌ ممكِنٌ[٣].

[ثالثاً: المقدمة الثالثة والرد عليها]

ثمَّ ذكرَ المقدِّمةَ الثَّالثةَ وهيَ تقريرٌ لهذهِ المقدِّمةِ الثَّانيةِ[٤] وملخَّصهَا أَنَّهُ: لما ثبتَ أَنَّه لا بدَّ لوجودِ كلِّ ممكنٍ منْ شيءٍ يجبُ عندَهُ وجودُ ذلكَ الممكنِ، يلزَمُ أَنَّه لا بدَّ أَن يدخلَ في جملةِ ما يجبُ عندَه وجودُ الحادثِ، أُمورٌ لا موجودةٌ في الخارجِ ولا معدومةٌ كالأمورِ الإضافيَّةِ، وهو القولُ بالحالِ/[٥]؛ وذلكَ لأَنَّ جملةَ ما يجبُ عندَه وجودُ زيدٍ الحادثُ لا [١٠/ب] يكونُ بتمامِهَا قديماً؛ لأَنَّ القديمَ إِنْ أُوجبَ في وقتٍ معيَّنٍ يتوقَّفُ على حصولِ ذلكَ

---

[١] مثل افتقار الممكن إلى موجِد.

[٢] أي صدر الشَّريعة (رحمه الله).

[٣] يجعل الشَّيخ هنا الممكن موجوداً، مع أنَّ الممكن محتمل الوجود والعدم على السَّواء، وتحقيق ذلك: أنَّ الإمكان قسمان، أحدهما أصليٌّ وهو عدم اقتضاء الذَّات الوجود ولا العدم، والثَّاني الإمكان الوقوعيُّ، وهو إنَّما يكون عند حصول الاستعداد وانتفاء الموانع وتحقُّق الشُّروط، ويسمَّى هذا الإمكان بالنِّسبة إلى الاستقبال الإمكان الاستقباليُّ. (انظر: السَّمرقندي، الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/ ١٣١))، فهذا الإمكان لا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذَّات ولا بالغير، ولوفرض وقوع الطَّرف الموافق لا يلزم المحال بوجه. (انظر: الجرجاني، التَّعريفات، (ص/ ٣٧- ٣٨))، فمراد الشَّيخ هنا هو هذا النَّوع من الإمكان والله أعلم.

[٤] المقدِّمة الثَّانية هي: كلُّ ممكن لا بدَّ أَن يتوقَّف وجوده على موجد، وألا يكون واجباً بالذَّات، ووجه كون المقدِّمةالثَّالثة تقرير لها: هو أنَّه اعتمد في المقدِّمةالثَّالثة على مضمون المقدِّمة الثَّانية، فقال: «لما ثبتَ أَنَّه لا بدَّ لوجودِ كلِّ ممكنٍ منْ شيءٍ يجبُ عندَهُ وجودُ ذلكَ الممكنِ، يلزَمُ...» صدر الشَّريعة: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٤).

[٥] يرى صدر الشَّريعة (رحمه الله) أنَّ إثبات هذه الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار، والإيقاع مخلِّصٌ عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجباً بالذَّات، وموجباً لكونه فاعلاً بالاختيار؛ أمَّا الأوَّل فلأنَّ من جملة ما يتوقَّف عليه وجود الممكن الإيقاع والاختيار، والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقُّق علَّته التَّامة إذ لا يلزم من عدم وجوبه الرُّجحان بلا مرجِّح، بمعنى وجود الممكن من غير موجد، إذ لا وجود للإيقاع، ولا للاختيار كما لا عدم لهما، وأمَّا الثَّاني فلأنَّ هذه الأمور لا يمكن استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب؛ لما يلزم من قدم الحوادث أوانتفاء الواجب، فيلزم استنادها إليه بطريق الاختيار، فيكون الواجب فاعلاً مختاراً. انظر: التَّفتازاني، التَّلويح،(١/ ٣٤٥)، وانظر: شيخ زاده، نظم الفرائد، (ص/٥٤- ٥٥).

الوقتِ، فلا يكونُ تمامُ ما يجبُ عندَه قديماً، وإن أُوجبَ لا في وقتٍ معيَّنٍ فحدوثُه في وقتٍ معيَّنٍ رجحانٌ من غيرِ مرجِّحٍ[١]، فيكونُ بعضُها[٢] حادثةً[٣] .

قلتُ: قولُه: «إن أُوجبَ في وقتٍ معيَّنٍ»[٤] كيفَ يكونُ الوقتُ معيَّناً بغيرِ تعيينٍ؟! فمعلومٌ أَنَّ الوقتَ المعيَّنَ إنَّما هو بتعيينِ اللهِ تعالى، وإلَّا كانَ وقتاً معيَّناً بطريقِ الإيجابِ الذَّاتيِّ؛ لأَنَّه متعيِّنٌ بنفسِهِ[٥]، فيُردُّ عليهِ دليلُه بالنَّقضِ[٦]، سواءٌ قلنا ذلكَ الوقتُ المعيَّنُ موجوداً في الخارجِ أَو هو أَمرٌ اعتباريٌّ[٧]، فإنَّ المعيَّنَ اسمُ مفعولٍ[٨]، فلا بدَّ لهُ من فاعلٍ عيَّنهُ،

---

[١] تقرير هذا الدَّليل كما يبيِّنه التَّفتازاني: «أنَّ جملة ما يتوقَّف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن أن يكون قديماً بجميع أجزائه؛ لأنَّ**وقت الحدوث:** إن كان من جملة ما يتوقَّف عليه وجود زيد، لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقَّف عليه، هذا خلف، وإن لم يكن من جملتها: كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحاناً من غير مرجِّح، بمعنى وجود الممكن من غير إيجاد شيء إياه؛ لأنَّه قبل الوقت لم يكن إيجاد، وبعده لم يتحقَّق شيء آخر يتوقَّف عليه الوجود فلزم الوجود بلا إيجاد،... والأخصر أن يقال: لوكان المجموع قديماً لزم قدم زيد الحادث؛ لما مرَّ من وجوب وجود الممكن عند تحقُّق جملة ما يتوقَّف عليه، بل الأظهر أنَّه لا حاجة إلى هذه المقدِّمات، ويكفي أن يقال: لو لم يكن في جملة ما يتوقَّف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود، ولا معدوم، لكانت إمَّا موجودات محضة أو معدومات محضة أومركبة من الموجودات والمعدومات، والأقسام باطلة بأسرها» (شرح التَّلويح: (١/ ٣٣٧- ٣٣٨))، وسينقل الشيخ فيما بعد كلام صدر الشريعة في ذلك. انظر (ص/ ٣٣٤) .

[٢] أي بعض هذه الجملة.

[٣] انظر: صدر الشَّريعة،التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٤).

[٤] المصدر السابق: (ص/٢١٤).

[٥] وذلك أنَّ الواجب لذاته هو الموجود الَّذي يمتنع عدمه امتناعاً، ليس الوجود له من غيره، بل من نفس ذاته. انظر: الجرجاني، التَّعريفات، (ص/ ٣١).

[٦] أي دليل صدر الشَّريعة (رحمه الله) وهو قوله: «أَنَّ القديم إن أَوجب في وقت معيَّن يتوقَّف على حصول ذلك الوقت، فلا يكون تمام ما يجب عنده قديماً، وإن أُوجب لا في وقت معيَّن فحدوثه في وقت معيَّن رجحان من غير مرجِّح»(التَّوضيح: (ص/٢١٤))، ووجه النَّقض هو في قول صدر الشَّريعة: "معيَّن" فلا بدَّ إذن من معيِّن له، أمَّا إن لم يكن له معيِّن فلا معنى لكلمة معيَّن حينها لأنَّها اسم مفعول.

[٧] الوقت المعيَّن قد يكون اعتبارياً أو موجوداً في الخارج، أمَّا التَّعيين فهو أمر اعتباريٌّ عقليٌّ لا وجود له في الخارج. انظر تفاصيل ذلك عندالتَّفتازاني: شرح المقاصد، (١/٢٥٣- ٢٥٥).

[٨] اسم المفعول:اسم مشتقٌّ، يدلُّ على معنى مجرَّد، غير دائم، وعلى الَّذي وقع عليه هذا المعنى، فلا بدَّ أن يدلَّ على الأمرين معاً، وهما: المعنى المجرَّد، وصاحبه الَّذي وقع عليه، مثل كلمة: "محفوظ" و"مصروع" في قولهم: العادل محفوظ برعاية ربِّه، والباغي مصروع بجناية بغيه. "فمحفوظ" تدلُّ على الأمرين أيضًا؛ المعنى المجرد؛ "أي: الحفظ"، والذَّات الَّتي وقع عليها الحفظ وكذلك "مصروع" تدلُّ على الأمرين أيضًا؛ المعنى المجرَّد؛ "أي: الصَّرع"، والذَّات التي وقع عليها. انظر: حسن (عباس)، النَّحو الوافي، دار المعارف، ط١٥، د.(ت)، (٢/ ٢٧١).

وإلَّا كانَ معيَّنَاً بنفسهِ،فينتقضُ عليهِ قولُه: «وقتاً معيَّناً» حيثُ لا معيِّنَ لهُ، ويصيرُ كونُه معيناً رجحاناً بلا مرجِّحٍ[١]، ولو كان في الأُمورِ الاعتباريَّةِ، فإنَّهَا لا بدَّ لها منْ معتبرٍ لها تُنسَبُ إليهِ، فإنْ كانَ المعتبِرُ لهَا هو العقلُ الإنسانيُّ، يكونُ هذا الحكمُ المذكورُ أمراً اعتباريَّاً عقليَّاً لا وجودَ لهُ في الخارجِ، ولا في نفسِ الأَمرِ[٢]، فيلزَمُ الإيجابُ الذَّاتيُّ في أفعالِ اللهِ تعالى في نفسِ الأَمرِ، والحكمُ[٣] بالاختيارِ الإلهيّ مجردَ أمرٍ عقليٍّ اعتباريٍّ لا في نفسِ الأَمرِ[٤]، وهوَ خلافُ تحقيقِ مذهبِ أهلِ الحقِّ من أهلِ السُّنَّةِ[٥].

وإن كان المعتبِر لها منَ الأَزَلِ هو اللهُ تعالى - والمعنى في ذلكَ أنَّه تعالى خالقُها؛ لأنَّه سبحانهُ يخلقُ المعقولاتِ كلَّها كما يخلقُ المحسوساتِ[٦] وهذا بإجماعِ المسلمينَ- فقد دخلَتْ تحتَ الاضطرارِ والقهرِ، قال تعالى:﴿ وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾[الأنعام: ١٨][٧] فجميعُ

---

[١] إذ لا معيّن له.

[٢] نفس الأمر: هو المرجع للأمور وأحكامها والله سبحانه هو الأوّل الذي لا شيء قبله، وعلمه أزليٌّ محيط بجميع المعلومات الَّتي منها علوم المخلوقات ومعلوماتها، فهو المرجع للأمور وأحكامها جميعاً، المعبَّر عنه بنفس الأمر، وقيل نفس الأمر هو اللَّوح، وفيه أنَّ المعلومات إن لم تكن ثابتة في علمه تعالى قبل ارتسامها في اللَّوح لزم المحال. انظر الحلبي: اللمعة، (ص/ ١٣).

[٣] أي ويلزم الحكم.

[٤] فالإيجاب الذَّاتي في أفعال الله تعالى يعني أنَّه لا اختيار له، وإذا أثبتنا الاختيار الإلهيَّ حينها يكون حكمنا هذا مجرَّد أمر اعتباريٍّ عقليٍّ لا أمر حقيقيٌّ في نفس الأمر، لأنَّ نفس الأمر يقتضي حسب ما سبق أنَّه موجب بالذَّات.

[٥] مذهب أهل السُّنَّة أنَّ الله تعالى فاعل بالاختيار، والاختيار الإلهيُّ هو أمر حقيقيٌّ موجود لا مجرَّد اعتبار عقلِيّ، وعموماً فهذا الكلام يقوم على أساس عند أهل السُّنَّة: وهو أنَّ الله تعالى لا يجب عليه شيء؛ لأنَّه لو وجب عليه شيء فإمَّا أن يكون ذلك بالإيجاب الشَّرعي، وهومحال، وإلَّا لزم منه أن يكون الباري مكلَّفاً، وإمَّا بالإيجاب العقليّ وهو محال أيضاً؛ لأنَّه عدم فعل الباري عندها يلزم منه محال، ونحن نجزم أنَّه لا يلزم محال على عدم فعله، أوبالإيجاب العاديّ: وهو محال أيضاً؛ لأنَّه يلزم عليه تحتُّم فعل الباري عليه، وبالتَّالي فلا يكون مختاراً. (انظر: البكّي الكومي: تحريرالمطالب، (١/ ٤٩٧).

[٦] يقول الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله): «فالخلق منه تعالى واقع على الأشياء الَّتي هي الحوادث المحسوسات والمعقولات». الوجود الحق والخطاب الصِّدق، تحقيق: بكري علاء الدِّين، المعهد العلمي الفرنسي للدِّراسات العربيَّة/ دمشق، ط١٩٩٥م، (ص/٣٠).

[٧] جاء في تفسير معنى القهر في الآية عدَّة معانٍ منها: أنَّه سبحانه القاهر فوق عباده بإفنائهم والتَّصرُّف بهم كيف شاء. (انظر: الآلوسي (شهاب الدين محمود بن عبد الله، ت: ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسَّبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطيَّة، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط١/ ١٤١٥هـ، (١٣٢/٤)) ومنها أنَّ في =

عبيدِه تعالى مقهورونَ تحتَ قدرتِه وإرادتِه، وإن كانوا مختارينَ في أَفعالِهم، يفعلونَ ما يفعلونَ/ باختيارِهم وقصدِهم وصرفِهم قدرَتَهم واستطاعتِهم إلى أَفعالِهم الاختياريَّةِ، المقصودةِ لهم باختيارٍ مخلوقٍ لهُم، قهَرَهم تعالى في خلقهِ لهُم[1]. [١١/أ]

ثمَّ قالَ صدرُ الشَّريعةِ في (التَّوضيحِ): فحينئذٍ إن لم تكُن في تلكَ الجملةِ أُمورٌ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، فهيَ إمَّا موجوداتٌ محضةٌ وهيَ مستندةٌ إلى الواجبِ، فيلزمُ إمَّا

القهر معنى زائد ليس في القدرة، وهو منع غيره عن بلوغ المراد. (انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (٣٩٩/٦)) ومنها أنَّ معنى القهر فوق العباد: أَنَّه خالق ما لا يدخل تحت قدرهم بحيث يُوجد ما لا يرِيدون وجوده كالموت، ويمنع ما يرِيدون تحصيله كالولد للعقيم والجهل بِكثير من الأشياء، بحيث إِنَّ كلَّ أَحد يجد في نفسه أُمورًا يستطيع فعلَها وأُمورًا لا يستطيع فعلها فيعلم كلُّ أَحد أَنَّ اللَّه هو خالق الْقدر والاستطاعات لِأَنَّه قد يمنعها، ولِأَنَّه يخلق ما يخرج عن مقدور البشر، ثمَّ يقيس العقل عوالم الغيب على عالم الشَّهادة. وقد خلق اللَّه العناصر والقوى وسلَّط بعضها على بعض فلا يستطيع المدافعة إِلَّا ما خوَّلها اللَّه.انظر: ابن عاشور، التَّحرير والتَّنوير، (١٦٥/٧)، ومرادُ الشَّيخ من قهر الله تعالى هنا الخلق، وهو لا يكون إلا للحقِّ تبارك وتعالى، يبينه ما ذكره الرازي في تفسيره للآية بأنَّ قوله تعالى: "وهو القاهر" يفيد الحصر، ومعناه: أَنَّه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم إِلَّا الحقُّ سبحانه وعند هذا يظهر أَنَّه لا كامل إِلَّا هو، وكلُّ من سواه فهو ناقص، وكونه قادراً يدل على صفة القدرة وذلك أَنَّ ما عدا الحق سبحانه ممكن بالوجود لذاته، والممكن لذاته لا يترجَّح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجودِهِ إِلَّا بترجيحه وتكوينِه وإِيجاده وإِبداعه فيكون في الحقيقة هو الَّذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على العدم، وتارة في طرف ترجيح العدم على الوجود ويدخل في هذا الباب كونه قاهراً لهم بالموت والفقر والإِذلال. (انظر: الرَّازي، مفاتيح الغيب، (١٢/ ٥٩٥).

[1] وهذا المعنى هو ما يسمَّى: الجبر المتوسِّط عند الأشعريِّ، فهو كما يرى البعض أمر لامخلص منه، إذ لا بدَّ من الانتهاء إلى أمر مخلوق لله تعالى، وأنَّ كون العبد "مجبور في قالب مختار"، هو معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[الإنسان: ٣٠]، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه البخاري: {اعملوا فكل ميسَّر لما خلق له} (كتاب: تفسير القرآن، باب: "فنسيسره للعسرى"، برقم: ٤٩٤٩)، وأنَّ هذا هو ما عليه المحقِّقون من المتكلِّمين والصُّوفيَّة، (انظر: الأمير الكبير، مطلع النيرين، ل/١٢)، فالصُّوفيُّ لا فاعل عنده إلا الله تعالى، وذلك أنَّ عجزَ العبد وتوقُّفه عن الفعل موجود مشاهد، وكلُّ من يعجز عن الفعل فليس هو فاعلاً على الحقيقة، إذ الفاعل على الحقيقة هو الَّذي لا يعجز عن الفعل، والَّذي لايعجز عن الفعل ليس إلا صانع العالم الَّذي تنسب إليه جميع الأفعال والآثار المحسوسة والمعقولة والموهومة والمتخيَّلة. (انظر: البكّي الكومي، تحرير المطالب، (٣٣٦/١))، وانظر المراد من عبارة "العبد مجبور في قالب مختار" عند: السَّنوسي، شرح المقدِّمات، (ص/٨٣).

قِدمُ الحادثِ أو انتفاءُ الواجبِ، وإِمَّا معدوماتٌ محضةٌ وهيَ لا تصلحُ علَّةً للموجودِ، وإمَّا موجوداتٌ مع معدوماتٍ وهذا باطلٌ أَيضاً، وبرهنَ على ذلكَ كلِّه[١].

ثمَّ قالَ: فثبتَ توقُّفُ الموجوداتِ الحادثةِ على أُمورٍ لا موجودةٍ ولا معدومةٍ، ولا يمكنُ استنادُ تلكَ الأُمورِ إلى الواجبِ بطريقِ الإِيجابِ؛ لأَنَّهُ يلزَم قدمُ الحادثِ وانتفاءُ الواجبِ[٢]، ولا يلزَمُ من عدمِ استنادِ الأُمورِ المذكورةِ استغناؤُهَا عنِ الواجبِ، إِذ لا شكَّ أنَّها مفتقرةٌ إِلى الواجبِ بلا واسطةٍ[٣]، أَو بواسطةِ الموجوداتِ المستندةِ إِليهِ، لكنْ لا على سبيلِ الوجوبِ[٤].

قلتُ: ومنَ المعلومِ أَنَّها إذا كانت تلكَ الأُمورُ المتوقِّفُ عليها الموجوداتُ الحادثةُ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ مفتقرةً إِلى الواجبِ تعالى لا على سبيلِ الوجوبِ[٥]، فهيَ مفتقرةٌ إِليهِ على سبيلِ الاختيارِ منهُ تعالى، فهو الَّذي اعتبرَهَا وعيَّنَها بعلمِهِ تعالى وتقديرِه الأَزليِّ[٦]، فهيَ معتبَرَةٌ معيَّنَةٌ قهراً عنِ العبدِ المخلوقِ، فالمخلوقُ مجبورٌ فيهَا سواءٌ قلنَا إِنَّها اختيارٌ

---

[١] انظر: (ص/٢١٤- ٢١٥)، أي برهن على بطلان هذه الأقسام الثَّلاثة.

[٢] وبيان سبب عدم إمكانيَّة استنادها إلى الواجب بطريق الإيجاب– كما يوضحه التَّفتازاني- أنَّها إن كانت منتفية في شيء من الأزمنة لزم انتفاء الواجب؛ لأنَّ الصَّادر عن الشَّيء بطريق الإيجاب يكون لازما له، وعدم اللَّازم يستلزم عدم الملزوم، وإن لم تكن منفيَّة في شيء من الأزمنة لزم قدم الحادث لاستناده إلى الواجد بواسطة الإيقاع الَّذي لا ينتفي في شيء من الأزمنة. انظر: التَّلويح، (١/ ٣٤٣- ٣٤٤).

[٣] بلا واسطة: كإيجاد المعلول الأول مثلاً. انظر: التفتازاني، التَّلويح،(١/ ٣٤٣- ٣٤٤).

[٤] انظر:صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٦). وقوله: لا على سبيل الوجوب؛ أي على سبيل الصَّحَّة والاختيار دون الوجوب. انظر تفصيل ذلك عند: التَّفتازاني، التَّلويح،(١/ ٣٤٣- ٣٤٤).

[٥] وذلك بناء على قول صدر الشَّريعة المتقدِّم، وهو : «إذ لا شكَّ أنَّها مفتقرة إلى الواجب بلا واسطة، أَوبواسطة الموجودات المستندة إليه، لكنْ لا على سبيل الوجوب» التَّوضيح، (ص/ ٢١٦).

[٦] الأزل لغة: هو القدم. انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (٢/ ١٢٧٢)، فالأزليُّ هو القديم عند أئمَّة اللُّغة، وهما: مالاأوَّل له، عدميَّاً كان أو وجوديَّاً، قائماً بنفسه أو لا، وقال التَّفتازاني: الأزليُّ أعمُّ من القديم؛ إذ القديم ما قام بنفسه ولا أوَّل لوجوده، والأزليُّ: مالا أول له، عدميَّاً كان أو وجوديَّاً، قائماً بنفسه أو بالذَّات العليَّة. انظر: الصَّاوي (أحمد بن محمَّد، ت: ١٢٤١هـ)، شرح جوهرة التَّوحيد، لجنة إحياء الكتاب الإسلامي/ دمشق، د(ط.ت)، (ص/٧٩).

اعتباريٌّ أّو اختيارٌ موجودٌ في الخارجِ[1]، على أَنَّ الاختيارَ يوصَفُ بكونِه طاعةً أَو معصيةً وهو الإرادةُ الحادثةُ، وكونُه طاعةً أَو معصيةً صفةٌ اعتباريَّةٌ، فكيفَ تقومُ صفةٌ اعتباريَّةٌ[2] بصفةٍ اعتباريَّةٍ[3]!

قالَ السَّيّدُ الشَّريفُ في (شرحِ المواقفِ): قالَ القاضِي الباقلانيُّ منَ الأَشاعرةِ، وأَبو عبدِ اللهِ البصريُّ[4] منَ المعتزلةِ: الإرادةُ تفيدُ متعلِّقَها صفةً[5] زائدةً على ذاتِ المتعلِّق، سواءٌ كانَ ذلكَ المتعلِّقُ فعلاً أوقولاً، فللفعلِ: تفيدُ كونَه طاعةً كالسجودِ بإرادتِه لله، ومعصيةً كالسُّجودِ بإرادتِه للصَّنمِ، وللقولِ: تفيدُ كونَه أمراً أَو تهديداً، فإنْ أَرادَ القاضي والبصريُّ: أَنَّها - أَي الإرادةُ - تفيدُ متعلِّقها صفةً ثبوتيَّةً موجودةً في الخارجِ مُنعَ كونُ الإرادةِ

---

[1] إلى هنا: كلام الشَّيخ فيه إلزامٌ لصدر الشَّريعة (رحمه الله): بأنَّنا حتَّى لوفرضنا جدلاً أنَّ الاختيار هو أمر اعتباريٌّ لاموجود ولا معدوم، فهو لا يخرج عن قهر المولى تبارك وتعالى سواء كان أمراً اعتباريَّاً كما ذهب إليه صدرُ الشَّريعة، أم كان أمراً موجوداً في الخارج كما حقَّقه الشَّيخ، وذلك أنَّ هذه الأمور الاعتباريَّة لا بدَّ لها من جاعل تجب عنده، وإلا فنسبتها ونسبة عدمها إلى ذلك الجاعل واحدة، وهذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء إلى الواجب، إذ يلزم التَّسلسل في المبدأ، وهو محال سواء كان اعتباريَّاً أوعينيَّاً، ولا جائز أن يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع كما جوَّزه صدر الشَّريعة (رحمه الله)، فإنَّ التَّغاير بين العلَّة والمعلول ضروريٌّ. (انظر: اللكنوي: فواتح الرحموت، (٣٤/١). ولا بدَّ أن تنتهي سلسلة الأمور الاعتباريَّة إلى ما يقطع التَّسلسل. انظر: الكلنبوي،حاشيةالكلنبوي على شرح الجلال، (١/ ٨١- ٨٢).

[2] وهي الطَّاعة أوالمعصية.

[3] وهي الاختيار بناء على قول صدر الشَّريعة، والشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله) يبطل هنا كون الاختيار أمراً اعتباريَّاً، لامتناع قيام الصِّفة بالصِّفة، فهي من باب امتناع قيام العرض بالعرض، وهذا ممتنع عند جمهور المتكلِّمين، واستدلوا على ذلك بأنَّ معنى قيام العرض بالمحلِّ أنَّه تابع له في التَّحيُّز، فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيِّزاً بالذَّات ليصحَّ كون الشَّيء تبعاً له في التَّحيُّز، والمتحيِّز بالذَّات ليس إلا الجوهر، وأنَّه لوقام عرض بعرض فلا بدَّ بالآخرة من جوهر تنتهي إليه سلسلة الأعراض؛ ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه. انظر تفصيل ذلك: التَّفتازاني، شرح المقاصد،(٢/ ٢١- ٢٣).

[4] هو (الحسين بن علي: ت:٣٦٧هـ)، من معتزلة الطَّبقة العاشرة، أخذ علمَ الكلام عن أبي علي بن خلاد، ثمَّ عن أبي هاشم، لكنَّه بلغ بجدِّه واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم، وأخذ علمَ الفقه عن أبي الحسن الكرخي، وقد بقي ببغداد مكبَّاً على العلم. انظر: القاضي عبد الجبَّار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص/ ٢٢٥)، وانظر: ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، (ص/ ١٠٥).

[5] في (ب): بصفةٍ.

كذلكَ[١]، وما ذكرنَاه من كونِ الفعلِ طاعةً أَو معصيةً، وكونِ القولِ أمراً أو تهديداً، وصفٌ اعتباريٌّ لا تحقُّقَ لهُ في الخارجِ، كيفَ والقولُ لا وجودَ لجملتِهِ معَاً[٢]، فكيفَ تقومُ بهِ صفةٌ وجوديَّةٌ، وإِن أرادَ أَنَّهَا تفيدُ متعلِّقهَا صفةً اعتباريَّةً فذلكَ ما لا تنازعَ فيهِ، فلا يُتصوَّرُ في ذكرِه مزيدُ فائدةٍ[٣]. انتهى.

قلتُ: لأَنَّ الأَمرَ الاعتباريَّ إِذا كانَ قائمَاً بالأَمرِ الاعتباريِّ مثلَه فلا يُتصوَّرُ في ذكرِهِ مزيدُ فائدةٍ، وكذلكَ لا فائدةَ فيما نحنُ بصددِه حينئذٍ[٤]. [١١/ب]

[رابعاً: المقدمة الرابعة والرد عليها]

ثمَّ ذكرَ المقدمةَ الرَّابعةَ وملخَّصُهَا: أَنَّ الرُّجحانَ بلا مرجِّحٍ باطلٌ، وكذَا التَّرجيحُ بلا مرجِّحٍ[٥]، ثمَّ أَثبتَ ذلكَ بالبرهانِ العقليِّ[٦]، ثمَّ قالَ: «فعُلمَ أنَّ المرادَ بقولِنا إِنَّ الرُّجحانَ

---

[١] لأنَّه لوكانت الإرادة موجبة لصفة وجوديَّة ومؤثِّرة لها، لانقلبت الإرادة إلى قدرة. انظر: حسن جلبي، حاشية شرح المواقف للجرجاني، (٧٧/٦).

[٢] وذلك أنَّ الألفاظ تكون مترتِّبة متعاقبة، وهذا التَّرتُّب هو في التَّلفُّظ بها؛ بسبب عدم مساعدة الآلة. انظر: زاده (ساجقلي)، نشر الطوالع، مكتبة العلوم العصريَّة ومطبعتها/ مصر، ط١/ ١٩٢٤م، (ص/ ٢٥٧).

[٣] انظر: (٧٧/٦).

[٤] وهو أنَّ الاختيار أمر موجود لا أمر اعتباريٌّ؛ لأنَّه إن كان اعتباريَّاً فلا فائدة في وصفه بالطَّاعة والمعصية؛ لأنَّ هذه الصِّفة أمر اعتباريٌّ أيضاً، فكيف يقوم الأمر الاعتباري بمثله!!

[٥] يقصد بالرُّجحان بلا مرجح: وجود الممكن بلا موجد، وبالتَّرجيح بلا مرجِّح: إيجاد الممكن بلا موجد. (انظر: التَّفتازاني، التَّلويح، (١/ ٣٤٥)). فلعلَّ الرُّجحان من نفس الشَّيء والتَّرجيح من خارجه، يؤيِّده تصريف الكلمتين: أَرْجَحَ تَرْجِيحَاً، ورَجَحَ رُجْحَانَاً. انظر تصريفها: ابن منظور، لسان العرب، (١٠٣/٦).

[٦] انظر: صدر الشَّريعة: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/ ٢١٦-٢١٨).

بلا مرجِّحٍ باطلٌ، هو أَنَّ وجودَ الممكنِ بلا موجِدٍ محالٌ، سواءٌ كانَ الموجِدُ موجباً أَو لا، فالرُّجحانُ هو الوجودُ فقط، لا أَنَّه يصيرُ راجحَاً قبلَ الوجودِ»[1].

قلتُ: اختصاصُ امتناعِ الرُّجحانِ بلا مرجِّحٍ بالوجودِ فقط، يقتضِي جوازَه في الأُمورِ الاعتباريَّةِ العدميَّةِ، وقد سبقَ منهُ قولُه في المقدِّمةِ الثَّالثةِ: إِنَّ تلكَ الأُمورِ الَّتي هي لا موجودةٌ ولا معدومةٌ مفتقرةٌ إلى الواجبِ لا على سبيلِ الوجوبِ[2]، ومعناهُ افتقارُها إِلى الواجبِ على سبيلِ الاختيارِ منهُ تعالى، فهيَ أُمورٌ عدميَّةٌ غيرُ موجودةٍ مفتقرةٌ إِلى الواجبِ

---

[1] صدر الشَّريعة: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٨)، وبيان فكرة صدر الشَّريعة تتمُّ بإتمام قوله في المقدِّمة الرَّابعة، إذ يقول: «الرُّجحان بلا مرجح باطلٌ، وكذا التَّرجيح بلا مرجِّح، لكنَّ ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقعٌ». (المصدر السَّابق، (ص/٢١٦))، فإرادة العبد هي صفة من شأنها التَّرجيح فلا تعلَّل، لأنَّ ذات الإرادة تقتضي ذلك، وقد أجاز المتكلِّمون ترجيح المختار أحد المتساويين بالمثال المشهور: وهو الهارب من السَّبع إذا رأى طريقين متساويين، (انظر: المصدر السابق، (ص/٢١٩))، والحقيقة أنَّه لا خلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة في هذا المثال، فكما أورده صدر الشَّريعة نجده في شرح المواقف، (انظر: الجرجاني، (٦/ ٦٨- ٦٩))، لكنَّ توظيفه هو الَّذي يختلف، فأمَّا صدر الشَّريعة فالَّذي دعاه إلى استخدام هذا المثال وهذه الفكرة: هو أنَّ إيقاع الفعل من العبد – عنده- أمر لا موجود ولا معدوم، فلا يرد عليه كون العبد خالقاً لفعله؛ وذلك أنَّ هذا الإيقاع غير موجود أصلاً، وأما تحقُّقه من الفاعل المختار بلا مرجِّح، فجوابه عند صدر الشَّريعة أنَّ هذا الإيقاع لا يحتاج إلى أي مرجِّح يكون أمره بيد العبد حتى يلزم التَّسلسل من مرجح إلى آخر، أو أن ينتهي إلى مرجِّح يخلقه الله فيعودَ إلى الجبر، بل يصحُّ صدور الإيقاع عن العبد بلا مرجِّح، لأنَّ التَّرجيح بلا مرجِّح منه ماهو غير جائز: وهو الإيجاد من غير موجد، ومنه ماهو جائز: كترجيح الهارب لأحد الطَّريقين المتساويين، والعطشان لأحد الإنائين المتساويين، فكلُّ ترجيح بلا مرجِّح إن كان بمعنى الإيجاد بلا موجد فهو محال، وإلا فهو جائز، وصدور الإيقاع اللَّاموجودواللَّامعدوم من الإنسان المختار بلا مرجِّح لا ينطبق على معنى الإيجاد بلا موجد، لأنَّ الإيجاد هو الَّذي يكون محصوله موجوداً ولا موجود هنا، فلا إيجاد، فلا بطلان. (انظر:صبري، موقف البشر، (ص/٦٤))، فهو يريد أن يتوصَّل بهذه المقدِّمة إلى تجويز صدور الإيقاع عن الفاعل بطريق الصِّحَّة، ومنع مقدِّمة دليل الإمام الأشعريِّ الَّتي ورد فيها: وإن توقَّف على مرجِّح يجب الفعل عنده، فلا يكون اختيارياً، وحاصل ذلك كلُّه عند صدر الشَّريعة: أنَّه إذا جاز ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح، فلم لا يجوز في الأفعال الاختيارية للعبد كذلك! (انظر: عبد الحكيم السِّيالكوتي: حاشية التَّصريح على التَّلويح، (ص/٣٠٥))، في حين نجد أن الإمام الرَّازي يرفض التَّسليم بمثال أن الهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان فهو يختار أحدهما لا لمرجح، بل الله تعالى يخلق فيه إرادة ضرورية لسلوك أحد الطريقين. انظر: نهاية العقول،(٢/ ٤٦- ٤٧).

[2] انظر: صدر الشَّريعة: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٦).

الحقِّ تعالى، ولا معنى لافتقارِهَا غيرُ احتياجِها إلى اعتبارِهِ لهَا، فقدْ جرَى امتناعُ الرُّجحانِ بلا مرجِّحٍ حتَّى في الأُمورِ العدميَّةِ وهو الحقُّ[(١)].

ثمَّ قالَ في (التَّوضيحِ): فعُلِمَ من وجدانِ ما يدلُّ على الاختيارِ، ووجدانِ أَنَّ اختيارَ العبدِ ليسَ مؤثِّراً في وجودِ الحالةِ المذكورةِ، وهيَ الحركةُ الحاصلةُ منَ المصدرِ، أَنَّهُ جرَتْ عادتُه تعالى أَنَّا متى قصدْنا الحركةَ الاختياريَّة قصدَاً جازمَاً منْ غيرِ اضطرارٍ إلى القصدِ[(٢)]، يخلقُ اللهُ تعالى عقيبَهُ الحالةَ المذكورةَ[(٣)]، وإِنْ لم نقصدْ لم يخلقْ[(٤)].

قلتُ: قولُه: «منْ غيرِ اضطرارٍ إلى القصدِ»، إن كانَ القصدُ عندَه مصدراً بمعنَى الحاصلِ منهُ، فهوَ أمرٌ وجوديٌّ يخلقُهُ اللهُ تعالى في العبدِ إِنْ شاءَ العبدُ وإِنْ أَبَى، فذلكَ القصدُ الجازمُ مخلوقٌ في العبدِ بطريقِ الاضطرارِ إليهِ، وإن كانَ/ مرادُهُ بالقصدِ المعنى المصدريَّ [١٢/أ] الاعتباريَّ، فقدْ سبقَ منهُ التَّصريحُ بأنَّ تلكَ الأُمورَ اللَّاموجودةَ واللَّامعدومةَ -وهيَ الأُمورُ الاعتباريَّةُ ومنهَا القصدُ الجازمُ على ما ذهبَ إليهِ- لا يمكنُ استنادُها إلى الواجبِ بطريق الإيجابِ[(٥)]، وإذا انتفَى الاستنادُ الإيجابيُّ ثبتَ الاستنادُ الاختياريُّ، وقالَ فيمَا سبقَ: «إِذْ لا

---

(١) فالرُّجحان بلا مرجِّح وكما يحقِّقه الشَّيخ عبد الغنيّ باطل في الأمور الوجوديَّة والعدميَّة، لا الوجوديَّة فقط كما حرَّره صدر الشَّريعة، فمع أنَّ كليهما يقرُّ ببطلان الرُّجحان بلا مرجِّح بمعنى الإيجاد بلا موجد، إلا أنَّهم اختلفوا في معنى ترجيح المختار أحد مقدوريه بلا مرجِّح، فالشَّيخ عبد الغنيّ يرى أنَّ الرجحان مفتقر دوماً إلى مرجِّح، ولم يأتِ هنا بأدلَّة واضحة لأنَّه في معرض الرَّدّ على صدر الشَّريعة، فاكتفى بإلزامه بالنَّتيجة بناء على كلامه الذي تقدَّم في المقدِّمةالثَّالثة وهو: «إنَّ تلك الأُمور الَّتي هي لا موجودة ولا معدومة مفتقرة إلى الواجب لا على سبيل الوجوب»، فبالنَّتيجة فلا يمكن الاستغناء عن المرجِّح.

(٢) وهو تفسير قوله: «وجدان ما يَدُلُّ على الاختيارِ».

(٣) وهو تفسير قوله :«وجدان أَنَّ اختيار العبد ليس مؤثِّراً في وجود الحالة المذكورة وهي الحركة الحاصلة من المصدر».

(٤) انظر: صدر الشَّريعة، (ص/٢٢٠).

(٥) يقصد قول صدر الشَّريعة: «إذ لا شكَّ أنَّها مفتقرةٌ إلى الواجبِ بلا واسطةٍ، أو بواسطةِ الموجوداتِ المستندةِ إليهِ، لكنْ لا على سبيلِ الوجوبِ»التَّوضيح، (ص/ ٢١٦).

شكَّ أَنَّها مفتقرةٌ إِلى الواجبِ»[١] ولا معنَى لافتقارِهَا إِلى الواجبِ إِلَّا كونُ العبدِ مضطراً فيهَا كمَا قدَّمنَاه[٢].

وقالَ في (التَّوضيحِ) بعدَ ذلكَ: ثمَّ القصدُ مخلوقُ اللهِ تعالى، بمعنَى أَنَّه تعالى خلقَ قدرةً يصرفُهَا العبدُ إِلى الفعلِ وتركِه على سبيلِ البدلِ[٣].

قلتُ: صرفُ العبدِ هذَا لا يخلُو إِمَّا أَنْ يكونَ هو القصدُ الذي أَخبرَ عنهُ بقولِه: «ثمَّ القصدُ مخلوقُ اللهِ تعالى»، فيكونُ الصَّرفُ مخلوقَ اللهِ تعالى؛ لأَنَّه هوَ القصدُ فالعبدُ مضطرٌ فيهِ، وإِمَّا أَن يكونَ غيرَ القصدِ، فإنْ كانَ أمراً اعتباريَّاً فالعبدُ مضطرٌ في اعتبارِه لهُ أَيضاً، ولا يخرجُ العبدُ عنِ القهرِ الإلهيّ والاضطرارِ في جميعِ أَحوالِهِ وَأَفعالِه واختيارِه وقصدِه وصرفِه[٤]، كما قالَ العارفُ المحقِّقُ[٥]:

كلُّ أَوقاتيَ[٦] اضطرارٌ إِلى اللهِ ومالِيَ وقتٌ بغيرِ اضطرارِ

فإِنَّ هذا العارفَ أَخبرَ عن نفسِهِ أَنَّهُ في حالِ الاختيارِ والقصدِ الجازمِ وصرفِ قدرتِه إِلى شيءٍ مِنْ أَفعالِه مضطرٌ في ذلكَ الاختيارِ والقصدِ والصَّرفِ، وهذا حالُ مَن يعرفُ نفسَهُ معرفةَ العارفينَ بنفوسِهِم، فإِنَّ العارفَ يُثبتُ لنفسِه عندَ نفسِه وجوداً بإِيجادِ اللهِ تعالى لهُ، ويثبتُ لأَفعالِهِ الاختياريَّةِ اختياراً لهَا وقصداً وصرفاً، ولكنْ كلُّ ذلكَ/ مخلوقُ اللهِ [١٢/ب]

---

[١] المصدر السابق: (ص/٢١٦).

[٢] قدَّمه عند الاستدلال على امتناع الرُّجحان بلا مرجِّح حتَّى في الأمور العدميَّة الاعتباريَّة. انظر: (ص/ ٣٣٩) .

[٣] انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢٢٠).

[٤] وإن كان أمراً وجوديَّاً بمعنى الحاصل بالمصدر فالعبد مضطرٌّ فيه أيضاً، وربَّما لم يذكر هذه الجزئيَّة هنا لبيان ما سبق عليها، فقد ذكر هذا التَّقسيم قبل بضع سطور حين قال: «إِن كانَ القصد عنده مصدراً بمعنى الحاصل منه فهو أمر وجوديٌّ يخلقه الله تعالى في العبد إِن شاء العبد وإِن أَبى...» انظر: (ص/ ٣٤٣).

[٥] بحثت عن قائل هذا البيت من الشِّعر فلم أجده، ولا أدري هل يقصد به شخصاً معيناً، أم يقصد أنَّ من كان عارفاً بالله يقول ذلك! ومصطلح (العارف) عند الصُّوفيَّة يريدون به: من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث عن شهود. انظر: القاشاني (عبد الرَّزَّاق بن أحمد، ت: ٧٣٠هـ)، اصطلاحات الصُّوفيَّة، تحقيق: محمَّد كمال جعفر، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ط/ ١٩٨١م، (ص/ ١٠٦).

[٦] في (ب): أفعالي.

تعالَى، وهو مضطرٌ في ذلكَ كلِّه[١]، واللهُ تعالَى هو المختارُ في خلقِ ذلكَ كلِّه للعبدِ، فإذَا نظرَ العبدُ وتحقَّقَ بمعرفةِ نفسِهِ[٢]، وجدَ الاضطرارَ لا غيرَ في أَفعالِه الاختياريَّةِ وغيرِها، ووجدَ اللهَ تعالى هو المنفردُ بالاختيارِ[٣] الحقيقيِّ[٤]، كما قالَ سبحانَه: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُۚ﴾[القصص:٦٨] فإنَّ اختيارَهُم لمَّا كانَ اضطراريًّاً فهو مجازٌ، والمجازُ[٥] يصحُّ نفيُهُ وإثباتُه[٦] فقالَ [تعالَى][٧]: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْۖ﴾[فصلت:٤٠][٨] فأَثبتَه، وقالَ﴿مَا

---

(١) وهذا الاضطرار الَّذي يتكلَّم عنه الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) هنا، ليس الاضطرار بمعنى الإكراه الَّذي نادى به أصحاب الجبر الخالص، بل المراد أنَّ العبد لا يريد ولا يختار إلا ما يريده المولى ويختاره، يقول تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[الإنسان: ٣٠].وفي ذلك يقول أحد كبار الصُّوفيَّة وهو الشَّيخ ابن عطاء الله السَّكندري (رحمه الله): «العارف لا يزول اضطراره، ولا يكون مع غير الله قراره». وأمَّا وجه كونه لا يزول اضطراره كما يشرحه ابن عجيبة (أحمد بن محمَّد، ت: ١٢٢٤هـ)، «فلتحقُّق قيُّوميَّة الحقّ به؛ إذ الحسُّ لا يقوم إلا بالمعنى، فحسُّ العبوديَّة لا يقوم إلا بمعنى الربوبيَّة، فبقدر تحقُّق العبد بقيُّوميَّة الرُّبوبيَّة يشتدُّ اضطراره في ظاهر العبوديَّة، وأيضاً العارف لايزال في التَّرقِّي فهو متعطِّش للزِّيادة على الدَّوام... فلا يزول اضطراره على الدَّوام...» ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ومعه: الفتوحات الإلهيَّة في شرح المباحث الأصليَّة لابن البنَّا السَّرقسطي، دار الفكر/ بيروت، د(ط. ت)، (١/ ١٥٠- ١٥١).

(٢) معرفة الإنسان لنفسه هو الحلُّ المنشود في هذه المسألة عند الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، فهو يقول: «فمن أشهده الله تعالى خلق نفسه، وعرف نفسه كيف خلقت، عرف كيف خلق كل شيء»، ثم يبيّن أنَّ هذه المعرفة تقود العبد إلى التحقُّق بمعنى انفراد الرَّبِّ جلَّ وعلا بالتأثير في الخلائق، ومن هنا فالعبد مضطر في جميع أحواله إلى المؤثِّر الحقيقي وهو الله تبارك وتعالى. انظر: الكوكب السَّاري، (ص/ ٢٠، ٢١).

(٣) في (ب): الاختياري. والصَّواب ما ورد في الأصل.

(٤) وهذا لا يعني عدم الاعتراف بوجود القدرة الحادثة للعبد بنظر العارفين، كما يبين ذلك الشَّيخ في مكان آخر فيقول: «ولا بدَّ أن يكون في غيب سرِّ العارفين الاعتراف بذلك العرض الحادث المسمَّى "قدرة العباد" عند القاصرين، حيث هو مناط التَّكليف في الأمرِ والنَّهي، لأنَّ العارفين مكلَّفون على كلِّ حال، كيف وسيِّد العارفين رسول الله محمَّد صلى الله عليه وسلَّم مكلَّفٌ بكل ما كُلِّفت به أمَّته وزيادة، ولم ينكر قدرته الحادثة فيه على أعماله الظَّاهرة والباطنة....» تحريك سلسلة الوداد في مسألة خلق أفعال العباد، (ص/ ٨١- ٨٢).

(٥) المجاز: اسم لكلِّ لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له، وقد سمِّي مجازاً لتعدِّيه عن الموضع الَّذي وضع في الأصل له إلى غيره، ومنه قول الرَّجل لغيره: حبُّك إيَّاي مجاز، أي هو باللسان دون القلب الَّذي هو موضع الحبِّ في الأصل. (انظر: السَّرخسي، أصول السرخسي، (١/١٧٠).

(٦) النَّفي يصحُّ للمعنى المجازي، ولا يصحُّ للمعنى الحقيقيِّ. انظر: الشوكاني (محمَّد بن علي،ت: ١٢٥٠م)، إرشاد الفحول إلى علم الأصول، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي،ط١/١٩٩٩م، (٧٢/١).

(٧) سقط من (ب).

(٨) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِيٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[فصلت: ٤٠].

كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ ﴾[القصص: ٦٨]فنفاهُ، وأَدخلَهُ تحتَ مشيئتِه فقالَ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الإنسان: ٣٠][1] فأخبرَ أَنَّ مشيئَتَنا متوقفةٌ على مشيئةِ اللهِ تعالَى لنا إن نشاءُ[2] ولو لم تكُنْ حالةُ الاضطرارِ في الاختيارِ وغيرِه محمودةً عندَ اللهِ تعالى، لما جعلَها سبباً لإجابةِ الدُّعاءِ في قولِه تعالى:﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾[النمل: ٦٢] الآية.[3]

ثمَّ قالَ في (التَّوضيحِ): ثمَّ صرْفَهَا - أَي صرفَ تلكَ القدرةِ المخلوقةِ للعبدِ –إلى واحدٍ معيَّنٍ بفعلِ العبدِ[4].

قلتُ: أي بفعلٍ منسوبٍ إلى العبدِ وهو ذلكَ الصَّرفُ، سواءٌ قلنَا إنَّهُ عرضٌ موجودٌ أَو أَمرٌ اعتباريٌّ. ثمَّ قالَ: «وهو القصدُ الاختياريُّ[5]، فالقصدُ مخلوقُ اللهِ تعالى بمعنَى استنادِه لا علَى سبيلِ الوجوبِ إلى موجوداتٍ هيَ مخلوقةُ اللهِ تعالى»[6].

قلتُ: قولُه: «هيَ مخلوقةُ اللهِ تعالَى»، يفيدُ أَنَّ ذلكَ القصدَ غيرُ مخلوقِ اللهِ تعالَى، وقدْ صرَّحَ بأَنَّهُ مخلوقُ اللهِ تعالَى في قولِه: «فالقصدُ مخلوقُ اللهِ تعالَى»، وَهذَا تناقضٌ غيرُ مفيدٍ شيئاً[7].

---

[1] ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[الإنسان: ٣٠] والآية ذاتها وردت في سورة التكوير ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾[التكوير: ٢٩]

[2] وذلك أنَّ هذه المشيئة صفة محدثة، فلا بدَّ في حدوثها من مشيئة أخرى، وأفعال العباد في طرفي ثبوتها وانتفائها موقوفة على مشيئة الله تعالى. انظر: الرَّازي، مفاتيح الغيب، (٣١/ ٧١).

[3] وعموماً فالآيات الَّتي أسندت الفعل إلى الله تعالى كثيرة، والآيات الَّتي أسندت الفعل إلى العباد كثيرة أيضاً، ويرى الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله تعالى) أنَّه لا بدَّ أن يكون بين الإسنادين فرقٌ لئلَّا يتساوى العبد والرَّبُّ في التَّأثير. انظر: تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ٨٤).

[4] انظر: صدر الشَّريعة، (ص/٢٢٠).

[5] في (التَّوضيح): وهو القصد والاختيار. انظر: صدر الشَّريعة، (ص/ ٢٢٠).

[6] صدر الشَّريعة: التَّوضيح، (ص/٢٢٠)، ولعلَّ صدر الشَّريعة يقصد بهذه الموجودات المخلوقة لله تعالى، والَّتي يستند إليها القصد: قدرة العبد، وذلك أنَّه قال قبل كلامه هذا: «ثمَّ القصد مخلوق الله تعالى، بمعنى أنَّه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد إلى الفعل وتركه على سبيلِ البدل» المصدر السَّابق، (ص/٢٢٠).

[7] قد يرتفع هذا التَّناقض إذا علمنا أنَّ صدر الشَّريعة عندما قال: «القصد مخلوق»، فإنَّه يعني أنَّه مخلوق تبعاً لا أصالة، بل عن طريق استناده إلى موجودات مخلوقة، فلعلَّ الشَّيخ نظر إلى مآل الحال، وعبارة صدر الشَّريعة تدل على الأمر ابتداءً.

ثمَّ قالَ: «لا أَنَّ اللهَ تعالَى خلقَ هذَا الصَّرفَ مقصودَاً»[1].

قلتُ: وفي هذا مؤاخذةٌ ظاهرةٌ في أَنَّ اللهَ تعالَى لمْ يخلُقْ هذَا الصَّرفَ مقصودَاً، ومفهومُه: أَنَّ اللهَ تعالَى خلقَ هذا الصَّرفَ غيرَ/ مقصودٍ منهُ لخلقِه، وهوَ القولُ بالإيجابِ [١٣/أ] الذَّاتيِّ[2] الَّذي ضلَّتْ بهِ الحكماءُ[3].

ثمَّ قالَ: «لأَنَّ هذَا ينافِي خلقَ القدرةِ»[4].

قلتُ: مرادُه بهذَا كونُ الصَّرفِ مخلوقُ اللهِ تعالَى مقصودَاً يعني: لو كانَ اللهُ تعالى يخلقُ هذا الصَّرفَ للعبدِ مقصودَاً لكانَ منافيَاً لخلقِ القدرةِ في العبدِ؛ لأَنَّ القدرةَ تقتضِي استطاعةَ العبدِ لكلٍّ منَ الضِّدَّينِ على السَّواءِ، بحيثُ أَنَّ العبدَ المخلوقَ فيهِ القدرةُ قادرٌ بهَا علَى الفعلِ وعلَى التَّركِ بطريقِ التَّساوِي، والتَّرجيحُ لأَحدِ الطَّرفينِ: الفعلِ أَو التَّركِ هو

---

[1] صدر الشَّريعة: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢٢٠)، وقد ورد في إحدى نسخ كتاب (التَّوضيح): (مقصوراً: بالرَّاء) ووردت في نسخة أخرى (مقصوداً: بالدَّال): انظر: الفرفور (ولي الدِّين)، التَّصريح لحل غوامض التَّوضيح والتَّنقيح (حاشية على كتاب "التَّوضيح شرح التَّنقيح" لصدر الشَّريعةالمحبوبي)، دار الفرفور،ط١/ ٢٠٠٨م،(١/٦٤٠).

[2] الإيجاب الذَّاتيّ: هو اعتقاد أنَّ الذَّات العليَّة سبب في وجود الممكنات لا بالاختيار، بل بطريق العلَّة أو الطَّبيعة، والفرق بين العلَّة والطَّبيعة على الرَّغم من اشتراكهما في عدم الاختيار، هو أنَّ العلَّة تقتضي معلولها وتلازمه ولا يمكن انفكاكه عنها، فكلَّما وجدت العلَّة وجد المعلول، كحركة الخاتم بالنِّسبة لحركة الإصبع، أمَّا الطَّبيعة فتقتضي معلولها عند توفُّر الدَّواعي ووجود الشُّروط وانتفاء الموانع، وقد يتخلَّف عنها المطبوع لتخلُّف شرط أو وجود مانع، فمثلاً الإحراق بالنِّسبة إلى النَّار يتوقَّف على شرط مماسَّة النَّار للشَّيء المحرق وانتفاء مانع البلل فيه مثلاً. (انظر: السنوسي: شرح المقدِّمات، (ص/ ١١٢) وانظر: الدَّردير، شرح الخريدة البهيَّة، (ص/ ٦٤).

[3] قال الحكماء: إنَّه تعالى موجب بالذَّات، والموجب هو الَّذي يجب أن يصدر عنه الفعل، فالعالَم من الله تعالى – عندهم- كالمعلول من العلَّة، يلزم لزوماً ضروريَّاً، ولا يتصوَّر من الله تعالى دفعه، كلزوم الظِّلِّ من الشَّخص، والنُّور من الشَّمس. (انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة،(ص/١٣٥)، وانظر: السَّمرقندي: الصَّحائف الإلهيَّة، (ص/٣١٩-٣٢٩))، والخلاف الحاصل بين الحكماء والمتكلِّمين في مسألة الإيجاب الذَّاتي مبناه على إثبات الإرادة أونفيها، فالفلاسفة ينفون الإرادة كصفة، وبناء على ذلك فإنَّهم يعزون وجود العالم مباشرة إلى الذَّات – وهو ما يسمَّى الإيجاب الذَّاتي – ولذلك يقولون بقدم العالم ويقولون بأنَّ ذات واجب الوجود علَّة لوجود العالم، وبين العلَّة والمعلول تلازم عقليٌّ، أما المتكلِّمون فيقولون إنَّ العالم موجود بإرادة الله تعالى، لذا يستحيل أن يكون العالم قديماً، فالعلاقة بين وجود الله تعالى وبين وجود العالم لا يمكن تصوُّر انفكاكها عند الحكماء، بخلاف المتكلِّمين. انظر: فودة (سعيد) بحوث في علم الكلام، دار الرَّازي/ الأردن، ط١/٢٠٠٤م، (ص/١٢٩- ١٣٠).

[4] صدر الشَّريعة: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢٢٠).

الصَّرفُ، فلو كانَ مخلوقاً للهِ تعالى قصداً لاقتضَى خلقَ الضِّدَّينِ: التَّسَاوي والرُّجحانَ في محلٍّ واحدٍ[(١)].

وجوابُه[(٢)]: أَنَّ اللهَ تعالى يخلقُ الضِّدَّينِ بلا شبهةٍ في محلٍّ واحدٍ، لكنْ[(٣)] لا في زمانٍ واحدٍ، وهوَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ، إذْ لا يلزَمُ من خلقِه نقصٌ في جانبِ اللهِ تعالى، ومثالُ خلقِ اللهِ تعالى الضِّدَّينِ في محلٍّ واحدٍ في زمانينِ خلقُ الليلِ والنَّهارِ في الدُّنيا، لا يجتمعانِ لكن يخلفُ كلٌّ منهما الآخرَ، وكذلكَ يخلقُ اللهُ تعالى القدرةَ في العبدِ، فيتحقَّقُ العبدُ في نفسِهِ بأنَّهُ قادرٌ على الفعلِ والتَّركِ مستويين، ثمَّ يخلقُ اللهُ تعالى في نفسِ هذا العبدِ صرفَ قدرتِه إلى الفعلِ أَو التَّركِ، وفي حالِ خلقِ ذلكَ الصَّرفِ كانَ العبدُ متحقِّقاً من نفسِهِ قبلَ ذلكَ أَنَّه قادرٌ على أحدِهما، ومعلومٌ أنَّ القدرةَ عَرَضٌ لا يبقى زمانينِ[(٤)]، وكذلكَ الصَّرفُ، فلا تنافي بين خلقِ القدرةِ وخلقِ الصَّرفِ بالتَّرتيبِ المذكورِ.

---

(١) ويؤيّد هذا الفهم: ما ذكره التَّفتازاني في شرحه لعبارة صدر الشَّريعة، إذ يبيّن أنَّ وجه المنافاة بين خلق القصد مقصوداً وبين خلق القدرة في العبد: أنَّ القصد -الَّذي هو صرف القدرة إلى الفعل-لوكان مخلوقاً لله تعالى قصداً لكان الفاعل مضطراً إلى الفعل، غيرَ متمكِّن من التَّرك، وهذا ينافي خلق القدرة الَّتي من شأنها التَّمكُّن من الفعل والتَّرك. انظر: التَّفتازاني، التَّلويح، (٣٥١/١).

(٢) أي الجواب على مراد صدر الشَّريعة في كلامه المتقدِّم.

(٣) سقط من (ب).

(٤) كون القدرة عرضاً هو من الأمور التي ذكرها الشَّيخ مراراً (انظر: عبد الغني النابلسي، تحريك سلسلة الوداد، (ص/٩٢- ٩٣)، وأما كون العرض لا يبقى زمانين فهو مما ذهب إليه كثير من المتكلمين؛ وذلك لأنه لو كان باقياً للزم منه قيام العرض بالعرض، وهو محال. انظر تفصيل ذلك لدى: التفتازاني، شرح المقاصد، (٣/ ٢٣).

[خامساً: متابعة بعض متأخري الماتريدية لصدر الشريعة في رأيه:

-الإمام البياضي نموذجاً-]

وقد تابعَ صدرَ الشَّريعةِ فيما ذهبَ إليهِ بعضُ المتأخِّرينَ عنهُ منَ العلماءِ[1]، حيثُ قالوا بأنَّ اختيارَ العبدِ وقصدَهُ وصرفَهُ لقدرتِه غيرُ مخلوقٍ للهِ تعالى،/ وأَنَّ الاختيارَ أَمرٌ [١٣/ب] اعتباريٌّ، وأَنَّه غيرُ موجودٍ حتَّى يحتاجَ إلى الخلقِ[2]، [وخالفُوا في ذلكَ جميعَ الأمَّةِ كمَا قدَّمنَا الكلامَ علَى ذلكَ][3]، وقرَّرنا أنَّ الاختيارَ إن كانَ موجوداً فهو مخلوقُ اللهِ تعالى، وإن كانَ معدومَاً فهو بتقديرِ اللهِ تعالى وقضائِه وحُكمهِ أزلاً، فلا يخرُجُ عن قهرِ اللهِ تعالى كيفمَا كان، قال تعالى:﴿ يَقُولُ ٱلۡإِنسَٰنُ يَوۡمَئِذٍ أَيۡنَ ٱلۡمَفَرُّ ﴿١٠﴾ كَلَّا لَا وَزَرَ ﴿١١﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمُسۡتَقَرُّ ﴾[القيامة: ١٠ – ١٢]

---

[1] انظر ماذهب إليه ابن الهمام كما يشرحه أمير بادشاه: تيسير التَّحرير: (١٨٥/٢)، وانظر البياضي: إشارات المرام، (ص/٢٢٤ – ٢٢٥)، وانظر: ابن أمير الحاج، التَّقرير والتَّحبير،(٩٣/٢)، وينصر الكلنبوي في حاشيته على الجلال الدَّواني مذهب الماتريديَّة هذا فيقول: «بل الحقُّ كما ذهب إليه الماتريديَّة وهؤلاء الأعلام: أنَّ القصد سواء كان من الأمور الاعتباريَّة أو من قبيل الحال هو صادر من العبد مع صحَّة عدم صدوره، وليس العبد مضطرَّاً فيه، وهو مدار التَّكليف...» (١/ ١٩٣).

[2] والخَلْقُ لغة: التَّقدير، بمعنى المساواة بين شيئين، يقال: خلقت النَّعل إذا قدَّرته، فأطلق على إيجاد شيء؛ أي على مقدار شيءسبق له الوجود، والخلق: الجمع أيضاً، ومنه الخليقة لجماعة المخلوقات، والقطع أيضاً يقال: خلقت هذا على ذاك، إذا قطعته على مقداره، ومنه:﴿ أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[النَّحل: ١٧].وليس الخلق الَّذي هو الإبداع إلا لله تعالى، وأمَّاالَّذي يكون بالاستحالة فقد جعله الله لغيره فيبعض الأحوال،كسيِّدنا عيسى عليه السلام وقد يراد بالخلق الهمُّ بالشَّيء والعزم على فعله، وقد يطلق بمعنى الكذب والافتراء، وعليه: وتخلقون إفكاً، أي تكذبون كذباً. انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، (ص/٤٢٩- ٤٣٠).

[3] هذه العبارة مشطوبةٌ في الأصل، وسقط من (ب)، لكنَّني أثبتُّها ليتمَّ المعنى بعطف جملة (قرَّرنا) على جملة (قدَّمنا).

قالَ في (إشاراتِ المرامِ من عباراتِ الإمامِ)[١]: «قال في الفقهِ الأبسطِ[٢]: والعبدُ معاقَبٌ في صرفِ الاستطاعةِ التي أحدثَها اللهُ تعالى فيهِ، وأمرَ أن يستعملَها في الطَّاعةِ دونَ المعصيةِ»[٣] انتهى.

قلتُ: هذا قولُ الإمامِ أَبي حنيفةَ (رضي الله عنه) على زعمِ القائلِ ذلكَ[٤]، وهوَ كلامٌ مجمَلٌ[٥]، معناه أنَّ العبدَ معاقَبٌ في صرفِ استطاعتِهِ المذكورةِ، وذلكَ الصَّرفُ مخلوقُ اللهِ تعالى، مستنداً إلى قدرةِ العبدِ واستطاعتِهِ المخلوقةِ فيهِ، كما صرَّحَ به صدرُ الشَّريعةِ في (التَّوضيحِ) كما قدَّمنَاه[٦]، فنسبةُ الصَّرفِ في كلامِ الإمامِ إلى العبدِ، كنسبةِ اليدِ إلى الإنسانِ وبقيَّةِ الأعضاءِ إليه[٧].

---

[١] إشارات المرام من عبارات الإمام: في شرح الفقه الأكبر للعلَّامة أحمد بن حسام الدِّين حسين بن سنان البياضي، (ت:١٠٩٨هـ) انظر: البغدادي (إسماعيل بن محمَّد، ت: ١٣٣٩)، إيضاح المكنون في الذَّيل على كشف الظُّنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التُّراث العربي/بيروت، د/ط، (٨٤/١).

[٢] وهو الفقه الأكبر برواية أبي مطيع البلخي (الحكم بن عبد الله، ت: ١٩٩هـ) صاحب أبي حنيفة عن أبي حنيفة، سمِّي بـ "الفقه الأبسط" تمييزاً له عن الفقه الأكبر برواية حمَّاد بن أبي حنيفة (ت:١٧٧هـ) عن أبيه، (انظر: محمَّد زاهد الكوثري، مقدِّمة كتاب (العالم والمتعلِّم) للإمام أبي حنيفة، مطبعة الأنوار/ القاهرة، ١٣٦٨هـ، (ص/٤)). ولم يعرف باسم "الفقه الأبسط" إلَّا عند بعض الحنفيَّة المتأخِّرين، كالبياضي في (إشارات المرام)، والزَّبيدي في (إتحاف السَّادة المتَّقين)، في حين نجد الذَّهبي (شمس الدِّين محمَّد بن أحمد، ت: ٧٤٤هـ) مثلاً عندما ذكر أبا مطيع البلخي قال: «صاحب الفقه الأكبر»انظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر تدمري، دار الكتاب العربي/ بيروت،ط١/١٩٨٧م، (١٥٨/١٣).

[٣] البياضي: (ص/٢٢٤)،ووجه استدلال البياضي بقول الإمام أبي حنيفة هو: أنَّ هذا الصَّرف من العبد، وليس مخلوقاً لله تعالى، وإلَّا لما استلزم العبد العقوبة على فعله.

[٤] القائل هو البياضي في (إشارات المرام)، انظر المصدر السابق، (ص/٢٢٤).

[٥] ووجه الإجمال: أنَّه فقط دلَّ على أنَّ العبد معاقب في صرف الاستطاعة، لكنَّه لم يحدِّد إذا ماكان هذا الصَّرف مخلوقاً لله تعالى، أم أنَّه من فعل العبد. والله أعلم.

[٦] انظر: (ص/ ٣٤٤) .

[٧] وهذا يتَّسق مع تحليل الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله تعالى) لكون الاختيار والكسب والصَّرف أموراً عرضيَّة مخلوقة لله تعالى، يسمَّى مجموعها: الجزء الاختياري، الَّذي هو من تمام خلقة الإنسان، كيده ورجله. انظر: تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ٩٢- ٩٣).

ثمَّ قالَ في (إشاراتِ المرامِ): فأشارَ -يعني أَبا حنيفةَ (رضي الله عنهُ) في عبارتِه المذكورةِ- إِلى أَنَّ الاستطاعةَ الحقيقيَّةَ بخلقِ اللهِ تعالى وإحداثِه في العبدِ، وأَنَّ صرفَ تلكَ الاستطاعةِ الحقيقيَّةِ الصَّالحةِ للضِّدَّينِ إلى أَحدِهما معيَّناً من العبدِ.

وفيه إشاراتٌ، الأولى: أنَّ ذلكَ الصَّرفَ هو الاختيارُ والكسبُ المعبَّرُ عنهُ بالعزمِ المصمِّمِ[(١)]، الثَّانيةُ: إنَّهُ مناطُ المعاقبةِ وكذا[(٢)] الإثابةِ، الثَّالثةُ: أنَّه ليسَ متعلِّقاً بخلقِ اللهِ تعالى وإحداثِه، بل عدميٌّ كما دلَّ السَّوقُ عليهِ/، وتخصيصُ الإحداثِ بالاستطاعةِ دونَ [١٤/أ] الصَّرفِ؛ إذ لا وجودَ لهُ[(٣)] في الخارجِ، فلا يتعلَّقُ بهِ الخلقُ والإيجادُ كما في (التَّوضيحِ). انتهى كلامُه[(٤)].

قلتُ: أنتَ رأيتَ عبارةَ (التَّوضيحِ) الَّتي قدَّمنا ذكرَها صريحةً بأنَّ الاختيارَ والقصدَ مخلوقٌ للهِ تعالى، وهوَ الصَّرفُ المذكورُ، وأنَّ اللهَ تعالى لمْ يخلقْهُ قصداً، ومفهومُهُ أنَّ اللهَ

---

(١) العزم المصمِّم والإرادة الجزئيَّة والكسب والاختيار والقصد الجزئي، بمعنى واحد عند الماتريديَّة، وهو التَّوجُّه الصَّادق نحو الفعل، صادر عن العبد بقدرته، وهو من الأمور اللَّاموجودة واللَّامعدومة، عند متأخِّري الماتريديَّة. (انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/٤١٨))، فهذه الإرادة الجزئيَّة هي تعلُّق الإرادة الكليَّة بجانب معيَّن من الفعل أو التَّرك، وهي صادرة من العبد اختياراً وليست مخلوقة لله تعالى، لأنَّها ليست من الموجودات الخارجيَّة عند الماتريديَّة، بخلاف الأشعريِّ إذ هذه الإرادة–عنده- من الموجودات الخارجيَّة المخلوقة له تعالى، وليس في قدرة العبد عنده تأثير لافي أصل الفعل ولافي وصفه، أمَّا عند الماتريديَّةفلقدرة العبد تأثير في وصف الفعل دون أصله. انظر: الكلنبوي، حاشية الكلنبوي على الجلال، (١/ ٢٤٨).

(٢) في (ن): كذلك.

(٣) أي للصَّرف.

(٤) انظر: البياضي: (ص/٢٢٤- ٢٢٥)، ولزيادة الإيضاح: فالمشهور من مذهب الماتريديَّة أن للعبد إرادتين، إحداهما إرادة كليَّة، والأخرى إرادة جزئيَّة، فالإرادة الكليَّة هي صفة من شأنها أن تتعلَّق بكلٍّ من طرفي الفعل والتَّرك، وترجِّح بتعلقها ذلك الطَّرف، وهي مخلوقة لله اتِّفاقاً بين الأشاعرة والماتريديَّة، أمَّا الإرادة الجزئيَّة فهي تعلُّق الإرادة الكليَّة بطرف معيَّن، ويعبَّر عنها بالاختيار الجزئيّ والتَّرجيح وصرف الإرادة الكليَّة نحو جانب معيَّن، وهذه الإرادة الجزئيَّة لا يلزم من صدورها من العبد كونه خالقاً لها؛ لأنَّها ليست من الأمور الحاصلة بالخارج، بل هي من الأمور الاعتباريَّة، أو بمعنى الحال اللَّاموجود واللَّامعدوم عندهم، كما أنَّها مدار التَّكليف، وليست مسبوقة بقصد آخر حتى يلزم الدَّور أو التَّسلسل، بل قصد القصد عين القصد. انظر: الكلنبوي، حاشية الكلنبوي على الجلال، (١/ ١٩٤).

تعالى خلقَهُ لا قصدَاً، بل في ضمنِ خلقِه تعالى لقدرةِ العبدِ كمَا قدَّمناه عنِ (التَّوضيحِ)، وقدَّمنَا الكلامَ عليهِ[١].

وذكرَ السَّيِّدُ الشَّريفُ في (شرحِ المواقفِ) في القدرةِ الحادثةِ الَّتي للعبدِ وأنَّها صفةٌ وجوديَّة، وقالَ بشرُ بنُ المعتمرِ[٢] -وهو بشرُ المريسيُّ المعتزليُّ- إنَّها صفةٌ عدميَّةٌ[٣]، وعبارةُ (شرحِ المواقفِ) هي قولُه: «اتَّفقَ[٤] الأشاعرةُ والمعتزلةُ وغيرُهم، على أَنَّ القدرةَ صفةٌ وجوديةٌ يتأتَّى معها الفعلُ بدلاً عن التَّركِ، والتَّركُ بدلاً عنِ الفعلِ، وقالَ بشرُ بنُ المعتمرِ: القدرةُ الحادثةُ عبارةٌ عن سلامةِ البنيةِ عن الآفاتِ، فجعلهَا صفةً عدميَّةً، قالَ: فمن أثبتَ صفةً زائدةً على سلامةِ البنيةِ فعليهِ البرهانُ، واختارَ الإمامُ الرَّازي[٥] في (المحصَّل)[٦]

---

[١] انظر: (ص/ ٣٤٤). وعموماً فرَدُّ الشَّيخ عبد الغنيّ على استدلال الإمام البياضي يظهر في نقطتين؛ الأولى: أنَّ كلام الإمام أبي حنيفة الَّذي استدلَّ به ليس فيه أنَّ الصَّرف غير مخلوق لله تعالى، بل وحسب تحليل الشَّيخ فالصَّرف مخلوق الله تعالى كبقيَّة أجزاء الإنسان، والنُّقطة الثَّانية: أنَّ استناد البياضي إلى كلام صدر الشَّريعة في التَّوضيح ليس استدلالاً كاملاً، لأنَّ كلام صدر الشَّريعة ينتهي إلى كون الصَّرف مخلوقاً أيضاً، فالصَّرف المذكور لم يخرج عن خلق الله تعالى له سواء استناداً إلى كلام الإمام الأعظم، أو إلى كلام صدر الشَّريعة.

[٢] أبوسهل، بشر بن المعتمر الهلالي، ت: ٢١٨هـ، وهو زعيم البغداديّين من المعتزلة، وهو من الطَّبقة السَّادسة، من تلامذته: ثمامة. انظر: القاضي عبد الجبَّار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (ص/ ٢٦٥)، وانظر: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، (ص/٥٣- ٥٤).

[٣] وذلك أنَّ الاستطاعة عنده عبارة عن السَّلامة وصحَّة الجوارح وتخليها من الآفات. (انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميّين، (ص/ ٢٢٩))، وهذا معنى كونها صفة عدميَّة.

[٤] في (شرح المواقف): اتَّفقت الأشاعرة.

[٥] (محمَّد بن عمر: ٥٤٣-٦٠٦هـ): إمام المتكلِّمين، الأشعري، الشَّافعي، برع في علوم العقائد والحكماء والشَّرعيات تفسيراً وفقهاً وأصولاً، اشتغل على والده الشَّيخ ضياء الدِّين عمر، وقرأ الحكمة على المجد الجيلي بمراغة، وتفقَّه على الكمال السَّمناني، ومن تصانيفه: (تفسير القرآن العظيم)، وفي علم الكلام: (المطالب العالية) و(نهاية العقول)، و(الأربعين)، و(المباحث المشرقيَّة) وفي أصول الفقه: (المحصول)، وفي الطِّبِّ: (الجامع الكبير)، ومصنَّفات أخرى في الفلسفة والطِّبِّ وغيرها. انظر: القفطي (علي بن يوسف، ت: ٦٤٦هـ)، تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى / بغداد، د/ط، (ص/٢٩١-٢٩٣)،وانظر: اليافعي: (عبد الله بن أسعد، ت: ٧٦٨هـ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزَّمان، مؤسَّسة الأعلمي/بيروت، ط٢/ ١٩٧٠م، (٤/ ٧-١١)، وانظر، السُّبكي : طبقات الشَّافعيَّة، (٨/٨١-٩٦).

[٦] اسم الكتاب: (محصّل أفكار المتقدمّين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين) للإمام فخر الدِّين الرَّازي، اختصره علاء الدِّين الماريني، وشرحه المحقِّق علي بن عمر الكاتبي القزويني، وسمَّاه (المفصل)، كما لخَّصه نصير الدِّين الطُّوسي وسمَّاه (تلخيص المحصل). انظر حاجي خليفة: كشف الظُّنون، (٢/١٦١٤).

مذهبَه حيث قالَ: المرجعُ بالقدرةِ في حقِّنا، إنْ كانَ إلى سلامةِ الأعضاءِ فهوَ معقولٌ، وإن كانَ إلى أَمرٍ آخرَ ففيهِ النِّزاعُ[١]. وقالَ ضرارُ بن عمرو[٢] وهشامُ بنُ سالمٍ[٣]: إنَّ القدرةَ الحادثةَ بعضُ القادرِ[٤]، فالقدرةُ على الأخذِ عبارةٌ عنِ اليدِ السَّليمةِ، والقدرةُ على المشيِ عبارةٌ عنِ الرِّجلِ السَّليمةِ، وقيلَ: القدرةُ بعضُ المقدورِ، وفسادُه أظهرُ من أَنْ يخفَى[٥]!»

---

[١] انظر: (ص/١٠٥)، ويقصد بالأمر الآخر القدرة المستجمعة لشرائط التَّأثير، وهو ما أشار إليه بعض المعاصرين من أنَّ الإمام الأشعريَّ لا ينكر أنَّ للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل، إذ قدرة العبد عبارة عن القوَّة المنبثَّة في أعضائه والمعبَّر عنها بسلامة الأسباب والآلات، وهي متحقِّقة بلا شبهة وإنكارها يكون مكابرة. (انظر: محمَّد زاهد الكوثري: الاستبصار في التَّحدُّث عن الجبر والاختيار، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث/ خلف الجامع الأزهر، د(ط.ت)، (ص/٢٠)).

وتتميماً للفائدة سأذكر قول الإمام الرَّازي في أفعال العباد: فهو يرى أنَّ صدور الفعل يتوقَّف على وجود القدرة والإرادة والدَّاعي، فإذا وجدت لزم وقوع الفعل، فهي ملزوم لوقوع الفعل، لكن الملزوم واللَّازم معاً بتأثير القدرة القديمة التَّابع لتخصيص المشيئة القديمة على سبيل الاختيار، كما أنَّ الجوهر والعرض متلازمان، ومع ذلك فإنَّهما لا يوجدان إلا بقدرة الله تعالى. انظر: الحلبي: اللمعة، (ص/ ٥٣).

[٢] هو (ضرار بن عمرو، ت: نحو١٩٠هـ) قاض من كبار المعتزلة، طمع برئاستهم في بلده، فلم يدركهافخالفهم، فكفَّروه وطردوه، وقد صنَّف نحوثلاثين كتاباً، بعضها في الرَّدِّ عليهم وعلى الخوارج، شهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند سعيد بن عبدالرَّحمن الجمحي القاضي فأمر بضرب عنقه، فهرب، وقد تبرَّأ منه المعتزلة ونسبوه إلى المجبِّرة. (انظر: الحاكم الجشمي (ت: ٤٩٤هـ)، فضل الاعتزال، (ص/ ٣٩١)، وانظر: ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي، ت: ٨٥٢هـ)، لسان الميزان، دار الأعلمي/ بيروت، ط٢/ ١٩٧١م، (٥/٢٤٠)، وانظر: الِزركلي، الأعلام، (٣/ ٢١٥))، وقد ذهب ضرار إلى أنَّ أفعال العباد تقع بخلق من الله؛ وعلى الرَّغم من موافقته لأهل السُّنَّة في نسب خلق الفعل لله عز وجل، إلا أنَّه قد وافق المعتزلة بقوله بأنَّ الاستطاعة تتقدَّم على الفعل، ولا تكون مقارنة له،ذهب إلى القول أنَّ تلك الاستطاعة هي بعض المطيع أي جزء منه. انظر : الإسفراييني (طاهر بن محمَّد، ت: ٤٧١هـ)، التَّبصير في الدِّين وتمييز الفرقة النَّاجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار: عالم الكتب/ لبنان، ط١ /١٩٨٣م، (ص/١٠٥).

[٣] هشام بن سالم الجواليقي، من مشايخ الرَّافضة الإماميَّة، لم أقف على تاريخ ولادته ووفاته، وهو مفرط في التَّجسيم والتشبيه؛ لأنَّه زعم أنَّ معبوده على صورة الانسان، ولكنَّه ليس بلحم ولا دم، بل هو نور ساطع بياضاً، تنسب إليه فرقة الهشاميَّة - كما ذكر الإمام الأشعريُّ وعبد القاهر البغداديّ-أو الجواليقيَّة- كما ذكر الإمام الرَّزاي في (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين)- كما زعم أصحابه أنَّ إرادة الله عز وجل حركة، وهي معنى لا هي الله ولا هي غيره، وأنَّها صفة الله ليست غيره، وذلك أنَّهم يزعمون أنَّ الله إذا أراد الشَّيء تحرَّك فكان ما أراد -تعالى عن ذلك- كما ادَّعى أنَّ أفعال العباد أجسام. (انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميِّن، (ص/ ٤١)، وانظر: البغدادي، الفَرق بين الفِرق، (١/ ٥١، ٥٣، ٢١٦، ٣٢٠))، وانظر: الرَّازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (ص/ ٨٣)، وقد صحب نفرٌ من الرَّافضة المعتزلةَ حتى نفتهم الرَّافضة لما اعتقدوا أصول المعتزلة. انظر: الخيَّاط، الانتصار، (ص/٦).

[٤] انظر قول ضرار بن عمرو: القاضي عبد الجبَّار، المجموع، (٢/ ٢١).

[٥] (٨٦/٦).

ثمَّ نقلَ[١] في (إشاراتِ المرامِ) كلامَ العلَّامةَ الفناريَّ[٢] في الكسبِ، وإرجاعِهِ إلى القابليَّةِ[٣] في العبدِ، وهيَ المناسبةُ/ في خلقِ اللهِ تعالى الفعلَ للعبدِ، ونحنُ لم نقفْ على كلامِ [١٤/ب] الفناريِّ في ذلكَ[٤]، ومعلومٌ أنَّ القابليَّةَ أمرٌ عدميٌّ وليسَ بوجوديٍّ[٥]، ونظيرُهمَا في الأشجارِ والأحجارِ وغيرِ ذلكَ، كقابليَّةِ شجرةِ الجوزِ مثلاً لإثمارِ الجوزِ لا التُّفَّاحِ، وقابليَّةِ شجرةِ التُّفاحِ لإثمارِ التُّفَّاحِ لا الخوخِ، ونحوُ ذلكَ، وكذلكَ قابليَّةُ حجرِ المغناطيسِ لجذبِ الحديدِ وبقيَّةِ الأَحجارِ. كذلكَ كلُّ حجرٍ فيهِ قابليةٌ لأمرٍ مخصوصٍ، وهيَ خواصٌّ[٦] في الأشياءِ، وليسَ ذلكَ بكسبٍ ولا يسمَّى شيءٌ من ذلكَ اختياراً ولا قصدَاً، وإنَّما القصدُ والاختيارُ منَ العبدِ أَمرٌ وجوديٌّ يخلقُه اللهُ تعالى فيهِ بلا شبهةٍ.

---

[١] أي الإمام البياضي. سبقت ترجمته. انظر: (ص/ ٨٥).

[٢] (محمَّد بن حمزة، شمس الدِّين الفناري، ت: ٨٣٤هـ): عالم بالمنطق والأصول، أخذ عن علاء الدِّين الأسود شارح (الهداية)، وعن أكمل الدِّين البابرتي صاحب (العناية)، والتَّصوُّف عن أبيه حمزة، من تلاميذ صدر الدِّين القونوي، ومن تصانيفه: فصول البدائع في أصول الشَّرائع، وشرح إيساغوجي، وتفسير سورة الفاتحة. انظر: اللَّكنوي: الفوائد البهيَّة، (ص/١٦٦، ١٦٧).

[٣] سبق تعريف القابلية. انظر: (ص/ ١٩٧).

[٤] لم ينقل البياضي القول عن الفناري مباشرة، بل قال: «كما في حواشي فصول البدائع للعلَّامة الفناري» (إشارات المرام: (ص/ ٢٢٤- ٢٢٥))، وعبارة الفناري في (فصول البدائع): «...أنَّ ذلك الأمر العدميَّ المسمَّى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب، وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية، والثَّواب والعقاب والحسن والقبيح والخير والشَّرّ وغيرها، إذ لا قبح في خلقها؛ فإن خلق المعصية وإرادتها ليس بقبيح؛ لجواز اشتمالها على حكمه، بل القبيح كسبها، كما لوكان إعطاء الملك ألف دينار في المثال المذكور مع علمه بأنَّ تلك الألف يصرفها هذا الشَّخص إلى ما يفضي إلى إتلاف نفسٍ، لكنَّه يعطيها ليتَّعظ به غيرها، فلا يسألها أولا يصرفها إلى مثله، إذا تقرَّرت تقرَّر حال التَّوسُّط وبطلان طرفيّ القدر بالإفراط، والجبر بالتَّفريط وتصوير أنَّ لله تعالى الاختيار، وأنَّ العالم حادث ،وأنَّ لله الاختيار الكليَّ، وللعبد اختيار جزئيٌّ، وغير ذلك من عدم التَّكليف بما لا يطاق ونحوه من مهمَّات الدِّين». (١٩٣/١)، فهذا كلام الفناري في المسألة، وأمَّا تصريحه بكون ذلك من باب القابليَّة في العبد فلم أقف عليه، ولعلَّه من كلام من حشَّى على (فصول البدائع)، ولم أقف على تلك الحواشي، بل إنَّ الفناري يثبت أنَّ قابليَّة الأشياء لا تقتضي تحقُّقها (انظر: فصول البدائع، (٢/ ٢٣٣))، أي كما يحقِّقه الشَّيخ فيما يأتي.

[٥] القابليَّة أمر عدميٌّ؛ لأنَّ القابليَّة إن لم تكن أمراً عدميَّاً بل كانت أمراً موجوداً فإن ذلك يستلزم أنَّها ستكون من قبيل الأعراض القائمة بالذَّات، هذه الذَّات الَّتي صدق عليها مفهوم القابليَّة، فتكون هذه الذَّات قابلة له أيضاً، وينقل الكلام إلى قابليَّتها، مما يؤدِّي إلى التَّسلسل. انظر: الجرجاني، شرح المواقف، (٢٨٩/٦).

[٦] في (ب): الخواص.

قالَ السَّعدُ التَّفتازانيُّ في (التَّلويحِ)[1]: «لأنَّ الاختيارَ صفةٌ محقَّقةٌ لا أمرٌ اعتباريٌّ»[2] انتهى.

قلتُ: وأيضاً فإنَّ مجردَ القابليَّةِ المذكورةِ في العبدِ كما تكونُ لأفعالِهِ الاختياريَّةِ تكونُ كذلكَ لأفعالِهِ الاضطراريَّةِ وأفعالِه الاتِّفاقيةِ؛ فإنَّهُ قابلٌ لصدورِ ذلكَ منهُ، فلو كانتْ هيَ القصدُ والاختيارُ والصَّرفُ المذكوراتُ، لكانتْ جميعُ أَفعالِ العبدِ اختياريَّةً، وهو باطلٌ كمَا قدَّمناه.

ثمَّ لمْ يكتفِ صاحبُ (إشاراتِ المرامِ) بذلكَ حتَّى شنَّعَ على مذهبِ الأَشعريّ، الَّذي هو مذهبُ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ كلِّهم كما قدَّمنَاه، حيثُ قالَ: «ولا يتَّجهُ قولُ الأشعريّ: أَنَّ الاختيارَ منَ اللهِ تعالى بالجبرِ والاضطرارِ، فنحنُ مختارونَ في أَفعالنَا مضطرونَ في اختيارِنَا، وهو مخالفٌ لقولِ السَّلفِ لا جبرَ ولا تفويضَ ولكنْ أمرٌ بينَ أمرينِ، إذ لا فرقَ بينَهُ وبينَ الجبرِ المحضِ في الحقيقةِ، فأيُّ نفعٍ في وجودِ اختيارٍ اضطراريٍّ!» /انتهى [١٥/أ] كلامُه[3].

---

[1] اسم الكتاب: (التَّلويح في كشف حقائق التَّنقيح) للسَّعد التَّفتازاني، أما (التَّنقيح) فقد سبق ترجمته - انظر (ص/ ٢٧٦)- وشرح السعد التَّفتازاني لهذا الكتاب هو من أعظم الشُّروح، وهو شرح بالقول. انظر: حاجي خليفة، كشف الظُّنون، (٤٩٦/١).

[2] (١/ ٣٣١).

[3] البياضي: (ص/٢٢٦).

[الفصل الرابع: الاختيارُ الاضطراريُّ]

[أولاً: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين]

قلتُ: أَمَّا قولُ السَّلفِ: لا جبرَ ولا تفويضَ ولكنْ أَمرٌ بينَ أَمرينِ، فهو عينُ ما قالَه الأَشعريُّ، فإنَّ قولَه: لاجبرَ، معناهُ أَنَّه تفويضٌ، وقولُه: لاتفويضَ، معناهُ أَنَّهُ جبرٌ، فهوَ جبرٌ وتفويضٌ، وتفويضٌ وجبرٌ، فهوَ تفويضٌ مجبورٌ فيهِ[1].

وذلكَ عينُ ما أَنكرَهُ على الأَشعريِّ، بلْ على مذهبِ أئمَّة أَهلِ السُّنَّةِ كلِّهِم كمَا ذكرنَا، وهوَ عينُ قولِه: «فأيُّ نفعٍ في وجودِ اختيارٍ اضطراريٍّ»[2].

وهذهِ العبارةُ -لا جبرَ ولا تفويضَ-: هيَ قولُ الأشعريِّ أيضاً، كمَا قدَّمناهُ عنَ اللاقانيِّ في (شرحِ جوهرتِهِ)[3] وعنِ (المسايرةِ) لابنِ الهمامِ وشرحِها[4].

وقالَ السَّعدُ التَّفتازانيُّ في (التَّلويحِ):

«ولا شكَّ أَنَّ عندَ الأسبابِ[5] يجبُ الفعلُ، وعندَ فقدانِها يمتنعُ، فالَّذي ينظرُ إلى الأسبابِ

---

[1] أي هو كسب للعبد، مخلوق لله تعالى، وهو ما عبَّرَ عنه بعض المعاصرين بقوله: "(جبر وتفويض معاً): جبر يفترق عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور، وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوَّض إليه إلا ما أراده المفوِّض. "مصطفى صبري: موقف البشر، (ص/ ٤٧).

[2] البياضي: إشارات المرام، (ص/٢٢٦)، ويريد الشَّيخ عبد الغنيّ بقوله: "تفويضٌ مجبورٌ فيهِ" أنَّ ذلك هو معنى الاختيار الاضطراري الذي أثبته الأشعري، وبالتالي مذهبه في ذلك هو مذهب السَّلف.

[3] انظر: (ص/ ٣١٢).

[4] انظر: (ص/ ٣٢١).

[5] الأسباب جمع سبب، وهي كما يوضِّح أقسامها الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ كالآتي: أولاً أسباب عقليَّة: كترتيب المقدِّمات لحصول النَّتيجة، والتفات العقل إلى الأمور الخياليَّة لتحصيل الإدراك، وثانياً أسباب شرعيَّة: كأنواع العبادات والطَّاعات ليحصل الثَّواب في الآخرة ومنع العقاب، وتوجُّه رضوان الله تعالى، وثالثاً أسباب عاديَّة: كالنَّار للحرق والثَّوب للسَّتر والماء للرِّي ونحوذلك. (انظر: رائحةالجنَّة، (ص/ ٦٠-٦١)، وانظر: مفتاح المعيَّة، (ص/٤٠))، وعموماً فيصحُّ نسبة التَّأثير إلى هذه الأسباب نسبة مجازيَّة، وإلى الحقِّ سبحانه نسبةً حقيقيَّة، سواء كانت الأسباب شرعيَّة أم عاديَّة أم عقليَّة، فالمؤثِّر فيها كلِّها هو الله تعالى وحده، فهو سبحانه الخالق للأسباب كلِّها، =

الأُوَلِ[1]، ويعلمُ أنَّها ليسَتْ بقدرةِ العبدِ ولا بإرادتِهِ، يحكمُ بالجبرِ، وهو غيرُ صحيحٍ مطلقاً[2]؛ لأَنَّ السببَ القريبَ للفعلِ هوَ قدرةُ العبدِ وَإرادتُهُ، والَّذي ينظرُ إلى السَّببِ القريبِ يحكمُ بالاختيارِ، وهو أيضاً ليسَ بصحيحٍ لأنَّ الفعلَ لمْ يحصل بأسبابٍ كلِّها مقدورةٍ ومرادةٍ، **فالحقُّ أنْ لا جبرَ ولا تفويضَ، ولكنْ أَمرٌ بينَ أَمرينِ**» انتهى ما قالَهُ السَّعدُ[3].

وقولُ الأشعريِّ: نحنُ مختارُون في أَفعالِنا، تصريحٌ منهُ بالاختيارِ، فأيُّ جبرٍ في أَفعالِنا معَ وجودِ الاختيارِ فيهَا[4]! وقولُه: مضطرُّونَ في اختيارِنا، معلومٌ هذَا عندَ العقلاءِ الموحِّدينَ؛

ولجميع مسبَّباتها على حسب ما يريده. انظر: عبد الغني النَّابلسيّ: رد الجاهل إلى الصَّواب في جواز إضافة التَّأثير إلى الأسباب، (ل٤٨/ب).

[1] في شرح التَّلويح: الأولى.

[2] ليس المراد بكلمة (مطلقاً) أبداً، لتأكيد النَّفي، بل المعنى: ليس بصحيح على إطلاقه؛ إذ يوجد تقييد في المسألة.

[3] (٣٥٣/١)، ويقول التَّفتازاني أيضاً في (تهذيب المنطق والكلام):«والحقُّ أنَّه لا جبر ولا تفويض، ولكنْ أمر بين الأمرين، لأنَّ المبادئ القريبة على الاختيار، والبعيدة على الاضطرار، فالإنسان مضطرٌّ في صورة مختار...»، (ص/٩٠)، ويبيّن هذا النَّصُّ الَّذي نقله الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) عن التَّفتازاني، العلاقةَ بين الاختيار الاضطراريّ وقانون السَّببيَّة في نظام الكون عامَّة، ومدى الانسجام بينهما، وذلك أنَّ اختيار العباد وقدرتهم، من قبيل الأسباب الَّتي يخلق الله الأثر عندها لا بها، وبالتَّالي فإنَّ الجمع بين الاختيار والاضطرار هو جمع بين الأخذ بالسَّبب ظاهراً وردِّه إلى المسبِّب باطناً، وبعبارة التفتازاني: هو نظر إلى الأسباب القريبة والأسباب البعيدة معاً، وعن ضرورة هذا الجمع يحدِّثنا الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) فيقول: «فالمتمسِّك بالشَّريعة وحدها هو المتمسِّك بالأسباب من حيث نسبة التَّأثير إليها نسبةً مجازيَّة، والمتمسِّك بالحقيقة فقط هو المتمسِّك بالله تعالى وحده بدون أسباب أصلاً، من حيث نسبة التَّأثير إليه سبحانه نسبة حقيقيَّة، لكنَّ الطَّريق الأوَّل وحده موصل إلى الشِّرك بالله تعالى وإلى التَّجسيم في حقِّه تعالى، ونسبة المكان والجهة إليه سبحانه، والطَّريق الثَّاني وحده موصل إلى الزَّندقة والإلحاد ونفي الشَّريعة، والدُّخول في الباطنيَّة المحضة... والجمع بين الطَّريقين بالقيام بالأوَّل في الظَّاهر، وبالتَّحقُّق بالثَّاني في الباطن، فيتمسَّك بالأسباب الشَّرعيَّة والعاديَّة والعقليَّة ظاهراً وبالسَّبب الحقِّ وحده باطناً، فهذا هو الدِّين الحقُّ والملَّة المحمَّدية الصَّادقة والشَّريعة الخالية من البدعة، والحقيقة السَّالمة من الزَّيغ والضَّلال» ردُّ الجاهل إلى الصَّواب، (ل ٤٩/أ)، فإن حللنا موقفه من الاختيار الاضطراريّ ومن قانون السَّببية بان لنا أنَّ الاختيار وكذا قدرة العبد،هي أسباب عاديَّة، يخلق الله التَّأثير عندها لا بها، وكما أنَّنا مطالبون بالأخذ بالأسباب ظاهراً فلا نهوي في مزالق الإلحاد والزَّندقة ونفي الشَّريعة، كذلك ننسب إلى العبد قدرة واختياراً هما مدار تكليفه، فالعبد يثبت لنفسه اختياراً فلا يهوي في مزالق الجبريَّة، وبالمقابل فكما ننسب التَّأثير الحقيقيَّ باطناً إلى المسبِّب وحده سبحانه وتعالى فلا نهوي في مزالق الشِّرك بالله، فكذلك ننسب التَّأثير الحقيقيَّ في قدرة العباد واختياراتهم إلى الخالق الواحد سبحانه وتعالى فلا نهوي في مزالق القدريَّة. والله أعلم.

[4] سبق ردُّ اتِّهام الأشعريِّ بالجبر. انظر: (ص/ ٢٩٩).

لأنَّ الاختيارَ خلقَهُ اللهُ تعالى فينَا من غيرِ اختيارٍ لنَا فيهِ[1]، وقد علمتَ فسادَ كونِ الاختيارِ فينَا غيرُ مخلوقٍ، وأنَّهُ أمرٌ عدميٌّ، بلْ هو أمرٌ وجوديٌّ خلقَهُ اللهُ تعالى في العبدِ، وهو تعالَى الَّذي صرفَ قدرةَ العبدِ إلى مَا أَرادَ سبحانَه منَ الخيرِ أو الشَّرِّ على حسبِ ما قدَّرهُ تعالى عليهِ منَ الأَزلِ، وقدَّره على حسبِ ما علمَه منهُ[2]، وهوَ معدومٌ لا وجودَ لهُ، وقدْ علمَهُ كذلكَ على حسبِ ما كشفَ بعلمِه عنهُ؛ لأنَّه تعالى علَّامُ الغيوبِ، وعلمُه سبحانَه يكشِفُ عن المعدوماتِ على ما هيَ عليهِ في عدمِها الأصليِّ[3]، ثمَّ يريدُهَا على حسبِ ما علمَهَا، ثمَّ هو قادرٌ عليهَا فيوجِدُها بإرادتِهِ تعالى على حسبِ ما أرادَها أنْ تكونَ، فتكونُ بقولِه لهَا كنْ فيكونُ، وعلمُه حقٌّ، وتقديرُهُ حقٌّ، وإرادتُهُ حقٌّ، وقدرتُهُ/ حقٌّ، وكلامُه الحقُّ، وأمرُهُ الحقُّ، لا إلهَ سواهُ، ولا خالقَ إلا إيَّاهُ[4]. [١٥/ب]

فإذا صرفَ العبدُ استطاعتَه المخلوقةَ فيهِ، إلى ما هوَ من أَفعالِه المكشوفِ عنهَا بعلمِهِ تعالى أَزلاً، المرادةِ أزلاً، المقدورِ عليهَا أزلاً، المتوجِّهِ أمرُه تعالى وكلامُه عليها أزلاً بالتَّكوينِ[5]،

---

[1] مثله في ذلك مثل بقيَّة الأعضاء الَّتي خلقت فينا من غير اختيار لنا في ذلك، كاليد والرِّجل. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ: تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ٩٢).

[2] وذلك أنَّ القدر -كما يعرفه الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله)- هو: تعلُّق علم الله تعالى وإرادته أزلاً بالكائنات قبل وجودها، فلا حادث إلا وقد قدَّره الله سبحانه وتعالى أزلاً، أي سبق به علمه، وتعلَّقت به إرادته. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ: الحديقة النَّديَّة، (ص/ ١٢١).

[3] علم الله تعالى يتعلَّق بالمعدوم كما يتعلَّق بالموجود؛ يقول الشَّيخ (رحمه الله) في كتابه: (الأنوار الإلهيَّة): «العلم: وهو صفة لله تعالى واحدة قديمة، محيطة بالكلِّيَّات والجزئيَّات، إحاطة واحدة من غير زيادة إحاطة بمعلوم دون معلوم، ولا فرق عندها بين موجودٍ ومعدوم» (ص/ ١٠٤).

[4] وعموماً فتعلُّقات القدرة والإرادة والعلم القديمة، مترتّبة ترتُّب تعقُّل لا ترتُّب حصول في الخارج؛ لأنَّها قديمة، فتعلُّق القدرة تابع لتعلُّق الإرادة، وتعلُّق الإرادة تابع لتعلُّق العلم، فلا يوجِد تعالى من الممكنات إلَّا ما أراد إيجاده منها، ولا يريد منها إلَّا ما علم أنَّه يكون. انظر: الباجوري، تحفة المريد على جوهرة التَّوحيد، (ص/١٤٦)، وانظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، الحديقة النَّديَّة، (ص/ ٢٥٤).

[5] ترد صيغة الأمر، والمراد بها: الإباحة أو التَّهديد أوالتَّكوين، وغير ذلك. (انظر: ابن الفركاح (عبد الرَّحمن بن إبراهيم،ت:٦٩٠)، شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: سارة الهاجري، دار البشائر الإسلامية، (ص/ ١٥٩))، ولا خلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة في أنَّ صفة العلم وصفة القدرة لله تعالى هي صفات أزليَّة قائمة بذاته، لكن وقع خلاف بينهم في صفة التَّكوين، فالتَّكوين عند الماتريديَّة: صفة أزلية لله تعالى، أمَّا عند الأشاعرة فهي أمر اعتباريٌّ يحصل من نسبة المؤثِّر إلى الأثر، وليست صفة أزليَّة لله تعالى، كما وقع الخلاف بينهم في أنَّ تكوين الأشياء هل يتعلَّق بقوله تعالى "كن"، فذهب الماتريديَّة إلى أنَّها ليست متعلِّقة بكلمة "كن" بل بصفة التَّكوين =

بصرفٍ منسوبٍ إلى العبدِ، هوَ منْ جملةِ أحوالِ العبدِ، مخلوقٌ لهُ بقدرةِ اللهِ تعالى وإرادتِه وأمرِه وكلامِه الأزليَّات[1]، مكشوفٌ عنه، وهو معدومٌ في الأَزَلِ بعلمِهِ تعالى القديمِ الأَزَليِّ[2]، وُجدَ من العبدِ ذلكَ الصَّرفُ، ووُجدَ منهُ ذلكَ الفعلُ الخيرُ أَو الشَّرِّ، فكانَ منسوبَاً ذلكَ الفعلُ إلى العبدِ بإرادةِ العبدِ واختيارِهِ وصرفِهِ المذكورِ، المنسوبِ ذلكَ إلى العبدِ، كمَا أنَّ اللهَ تعالى خلقَ يدَ العبدِ ورجلَهُ وبقيةَ أعضائِه منسوبةً إلى العبدِ؛ ولهذا يُسمَّى ذلكَ بالجزءِ الاختياريِّ، أي هو جزء من أجزاءِ العبدِ، اختياريٌّ؛ أي منسوبٌ إلى الاختيارِ[3].

فقط، أمَّا الأشاعرة فذهبوا إلى أنَّ وجود الأشياء متعلِّق بكلامه الأزليّ، وكلمة "كن" دالَّة عليه. (انظر: شيخ زاده، نظم الفرائد، (ص/١٧- ١٩)، وجملة القول في ذلك هو أنَّ الإيجاد والخلق والرِّزق والإحياء والإماتة... وغير ذلك هي عند الأشعريَّة صفات حادثة؛ لأنَّها إضافات واعتبارات بين القدرة والمقدور، وعند الماتريديَّة صفة قديمة؛ لأنها صفة أزليَّة بها صدور العالم وكل جزء من أجزائه، وتسمى تكويناً، لكن إن تعلَّقت بوجود الشَّيء سمِّيت إيجاداً وخلقاً، أو بموته سمِّيت إماتة، وهي زائدة على القدرة والإرادة عندهم. (انظر: الدَّردير، شرح الخريدة البهيَّة، (ص/ ٩٩)) واختار الشَّيخ عبد الغنيّ رأي الماتريديَّة في ذلك إذ يقول: «والتَّحقيق أن نقول كما هو مذهبنا بأنَّ صفات الله تعالى كلَّها قديمة، سواء كانت صفات ذات أوصفات أفعال، وإنَّ التَّكوين صفة لله تعالى قديمة أزلية...» قلائد المرجان في عقائد الإيمان: (ل ٦٤/أ).

[1] العلم والقدرة والإرادة صفات أزليَّة قائمة بذاته تعالى؛ فالعلم: صفة أزليَّة قائمة بذاته تعالى ينكشف بها ما تعلَّقت به من الموجودات والمعدومات القديمة والحادثة، انكشافاً تامَّاً لا يحتمل التَّبعيض. والقدرة: صفة أزليَّة تؤثِّر في الممكنات عند تعلُّقها بها، والإرادة: صفةأزليَّة لله تعالى تقتضي تخصيص الممكنات ببعض مايجوز عليها. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ: رائحة الجنَّة، (ص/ ٦٤).

[2] الصَّرف كما يحقِّقه الشَّيخ (رحمه الله) هو أمر معدوم في علم الله تعالى الأزليّ، ثمَّ وجد في العبد فنسب إليه، أمَّا كما حقَّقه صدر الشَّريعة (رحمه الله) فهو أمر من العبد لا موجود ولا معدوم.

[3] كلام الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) هنا يلخِّص تحليله لمفهوم الاختيار والكسب والصَّرف عند العبد، وبعبارة أخرى يلخِّص وجه العلاقة بين فعل الله تعالى وفعل العبد، فالكسب والاختيار مخلوق لله تعالى مثله مثل بقيَّة أجزاء الإنسان الَّتي خلقت فيه دون اختيار له في ذلك، وهو ما يبيِّنه الشَّيخ في أكثر من موضع إذ يقول: «فلا بدَّ من قدرة تكون للعبد وإرادة فيه هما عرَضان حادثان يسمَّيان جزءاً اختيارياً؛ لأنَّهما من أصل صورته الإنسانَّية، ومن تمام خِلقته،كيده ورجله، لكنَّهما باطنان، واليد والرِّجل ظاهران، فكما أنَّ اليد والرِّجل لا تأثير لهما في التَّناول والمشي، وإنَّما التَّأثير لقدرة الله تعالى وحدها، عند اليد والرِّجل لا بهما، كذلك قدرة العبد وإرادته لا تأثير لهما في إيجاد الأفعال وتخصيصها، والتَّأثير لقدرة الله تعالى وحدها، عند قدرة العبد وإرادته لا بهما» تحريك سلسلة الوداد، (ص/٩٢- ٩٣)، وانظر: الحديقة النَّديَّة، (ص/١٣٠)، كما يقول في مكان آخر: «... ثمَّ إنَّ تلك القدرة الَّتي خلقها الله تعالى في الإنسان يخلق الله تعالى عندها لا بها ولا فيها ولا منها أفعالَ الخير والشَّرِّ، فينسبها للإنسان فتكون قدرة الإنسان المخلوقة فيه بمنزلة يده المخلوقة له، بحيث لا تأثير لها في شيء مطلقاً، غير مجرَّد =

وقولُه: «فأيُّ نفعٍ في وجودِ اختيارٍ اضطراريٍّ»، قلتُ: هذا تصريحٌ منهُ بأنَّ هذا الاختيارَ الاضطراريَّ المخلوقَ في العبدِ عبثٌ لا فائدةَ فيهِ، ولا حكمةَ في خلقِه، وهو[1] باطلٌ إجماعاً؛ فإنَّ اللهَ تعالى لمْ يخلُقْ شيئاً عبثاً،[2] قالَ تعالى:﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾[المؤمنون: ١١٥] الآية[3]، وهو ردٌّ لنسبةِ التَّأثيرِ للأسبابِ مجرَّدِ نسبةٍ منْ غيرِ حقيقةِ التَّأثيرِ[4]، فإنَّ حكمَ الشَّرعِ[5] مبنيٌّ على ظاهرِ هذهِ النِّسبةِ، كنسبةِ القتلِ إلى القاتلِ عمداً حتَّى يُقامَ عليهِ القصاصُ، وإنْ كانَ القتلُ العمدُ في نفسِ الأمرِ منسوباً إلى خلقِ اللهِ تعالى لا إلى تأثيرِ العبدِ، كما قال تعالى : ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ﴾[الأنفال: ١٧][6] فلا يقالُ أيُّ

قبول صحَّة النِّسبة؛ لخلق الله تعالى فيها صحة ذلك القبول، فانتفى مذهب القدريَّة القائلين بتأثير قدرة العبد في الخيروالشَّرّ. عبد الغنيّ النابلسي، المطالب الوفية: (ل ٧٣/أ). وهذا هو معنى الاضطرار في الاختيار الَّذي تحدَّث عنه الشَّيخ في أكثر من موضع، وليس معنى الاضطرار عنده الإكراه على الفعل، بل: إنَّ الله تعالى يخلق الاختيار في العبد فلا يكون إلا مختاراً.

[1] أي كون خلق الاختيار الاضطراريّ عبثاً.

[2] العبث: هو ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة. انظر: الجرجاني،التَّعريفات، (ص/١٥٢).

[3] قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾[المؤمنون: ١١٥].

[4] أي إنَّ القول بخلوِّ الاختيار الاضطراريّ من النَّفع، هو كالقول بخلوِّالأسباب غير المؤثِّرة حقيقة من النَّفع، إذ يصبح المعنى أنَّ هذه الأسباب مؤثِّرة حقيقة، مع أنَّ التَّحقيق هو عدم تأثيرهاحقيقة،وعموماً: فإسناد الفعل إلى العبد يعني وجود الاختيار فيه، وكون هذا الفعل غير مؤثِّر حقيقة، يعني كون هذا الاختيار اضطراريَّاً، وهو المعنى الَّذي يبينه الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله تعالى) في مكان آخر، إذ يؤكِّد نسبة الفعل إلى العبد مجرَّد نسبة دون تأثير حقيقيٍّ فيقول: «ومن المعلوم أنَّ مجرَّد إسناد الأفعال إلى العباد في الكتاب والسُّنَّة لا يقتضي حصول التَّأثير منهم في ذلك..... فإنَّه يقال: "مات زيدٌ" ويسند الموت إليه حقيقة، وهو فعله على معنى أنَّه اتَّصف به، وصار قابلاً له مع أنَّه ما فعله هو في نفسه، بل فعله الله تعالى وحده، والله تعالى لم يمت، وكذلك "قام زيد"، والله تعالى، الَّذي هو خالق القيام لم يقم، والعبد الَّذي هذا القيام فعله لم يخلقه، فقد فعل العبد ما لم يخلق ويؤثِّر، وكان هذا الفعل منه حقيقة بسبب اتِّصافه به، فكيف لا يصحُّ التَّكليف على الفاعل الحقيقيّ وهو العبد، وإن كان لم يؤثِّر شيئاً ولم يخلق». تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ٨٢- ٨٣).

[5] في (ب): الشَّارع.

[6] قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[الأنفال: ١٧]. وقد ذكر المفسِّرون أنَّ هذه الآية تردُّ على القول بأنَّ العباد يخلقون أفعالهم وينفي تأثير فعلهم (انظر:الطَّبري، جامع البيان في تفسير القرآن، (٤١/١٣)، وانظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (٣٨٤/٧))، في حين نجد بعضهم يبيّن أنَّه ليس المراد نفي تأثير الضَّرب بناء على القضاء والقدر؛ =

نفعٍ في وجودِ اختيارٍ اضطراريٍّ[1]، والنَّفعُ في الخيرِ، والضَّررُ في الشَّرِّ، كلُّه مترتّبٌ شرعاً على ذلكَ الاختيارِ الاضطراريِّ في العبدِ، ولولاه لتساوَتْ أفعالُ العبادِ كلِّها[2] في عدمِ المؤاخذةِ[3].

فإن قلتَ: مرادُه التَّساوي عقلاً لا شرعَاً، فمعنى قولِه: أيُّ نفعٍ في وجودِ اختيارٍ اضطراريٍّ، يعني من جهةِ العقلِ؛ بحيثُ أنَّ العقلَ قبلَ الشَّرعِ لا يدركُ حُسْنَ أو قبحَ فعلٍ منَ الأفعالِ مطلقَاً، وهو المطلوبُ لتساوِي الأفعالِ كلِّها في الجبرِ عقلاً قبلَ ورودِ الشَّرعِ، قلتُ: نعم مرادُه ذلكَ، ولكنَّ المرادَ لا يدفعُ الإيرادَ، فإنَّ العقلَ إذا خُلِّي ونفسَه من غيرِ نظرٍ إلى الشَّرعِ، يدركُ حسنَ الإيمانِ والعدلِ ونحوِ ذلكَ عندَ خالقِ ذلكَ وهو اللهُ تعالى، إذا خلقَ ذلك عندَ اقترانِه بخلقِ الاختيارِ في العبدِ، ويدركُ أنَّ اللهَ تعالى يثيبُ العبدَ عليه، ولهذا التزمَ العدلَ كسرى "أنوشروان"، لإدراكِهِ ذلكَ عندَ خالقِ النَّارِ، كمَا قدَّمناهُ[4]، وكذلكَ يدركُ العقلُ قبحَ بعضِ الأفعالِ وهو المطلوبُ.

لأنَّه لوكان كذلك لم يكن للقتل الحاصل يوم بدر مزيَّة على المعارك الأخرى، إنَّما كان ضربُ سيوفِ المسلمين صوريَّاً، أكرم اللَّه المسلمين بمقارنته فعلَ اللَّه تعالى الخارق للعاة، فالمنفيُّ هو الضَّرب الكائن سبب القتل في العادة، وبذلك كان القتل الحاصل يومئذٍ معجزة للرَّسول (صلى الله عليه وآله وسلَّم)، وكرامة لأصحابه. انظر: ابن عاشور،التَّحرير والتَّنوير، (٣٩٣/٩).

[1] أي إذا كانت قدرة العبد عند الإمام الأشعريّ غير مؤثِّرة لا في الفعل ولا في وصفه ولا في تعلُّق كلٍّ من الإرادة والقدرة به، فما معنى كون العبد مختاراً عنده؟ وما هو الفرق بين هذا المذهب ومذهب الجبريَّة؟ والجواب: أنَّ معنى كونه مختاراً عنده كون فعله اختيارياً مسبوقاً بالقصد، فلمَّا كان الفعل مسبوقاً بالقصد كان اختيارياً بهذا المعنى، ولمَّا لم يكن قبل القصد قصد آخر لأنَّ القصد مخلوق لله تعالى في العبد بدون تأثير لقدرته فيه، فلم يكن اختيارياً، وهذا معنى قول الأشعري: (إنَّ العبد مختار في أفعاله مضطرٌّ في اختياره أوفي إرادته). انظر: صالح الغرسي فيما ينقله: محمَّد كرماط، الأنجم الزاهرة، (ص/ ٢٧- ٢٨).

[2] في (ب): كلِّهم.

[3] أي لولا هذا الاختيار لأصبحت الأفعال كلها اضطراريَّة لا يؤاخذ العبد على الإتيان بها، فإذن الاختيار موجود، لكنَّ الإمام البياضيَّ لا يقصد بقوله «فأيُّ نفع في وجود اختيار اضطراري!» أن ينفي الاختيار، بل أن ينفي كونه اضطراريَّاً؛ لأنَّه حسب تحليله سيفقد معنى الاختيار الموجود فيه، فجاء جواب الشَّيخ عبد الغنيّ أنَّ خلقه لا يعني أنَّ الأفعال ستغدو بعد ذلك اضطراريَّة، وقد سبق الحديث عن هذه الفكرة. انظر: (ص/ ٢٨٨).

[4] انظر: (ص/٣٠١).

بل نفعُ الاختيارِ الاضطراريّ ظاهرٌ في جعلِهِ العبدَ مختاراً بعدَ أن كانَ عبداً مملوكاً لا يقدرُ على شيءٍ، وهوَ/ لعمرِوي[1] لم يزلْ عبدَاً مملوكاً لا يقدرُ على شيءٍ إلا بإقدارِ اللهِ [١٦/أ] تعالى لهُ بخلقِ الاختيارِ فيهِ، قهرَاً عنهُ[2]، وخلقِ القدرةِ والاستطاعة لهُ، قهراً عنهُ، كمَا قالَ تعالى:﴿ لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا۟ ﴾[البقرة: ٢٦٤]أي على إيجادِ موجودٍ ما، أَيّ موجودٍ كانَ، معَ أَنَّهم كسبُوا ذلكَ الشَّيء الموجودَ بخلقِ اللهِ تعالى ذلكَ الشَّيءَ لهُم، منسوبَاً إليهم، بسببِ خلقِ الاختيارِ والقدرةِ فيهم على ذلكَ[3] كما ذكرنَا، ولا معنَى لكونِ العبدِ مختارَاً إلا أَنَّ لهُ صفةَ الاختيارِ، وهذا العبدُ لهُ صفةُ الاختيارِ فهو مختارٌ، وكونُ اختيارِه مخلوقاً خلقَه اللهُ تعالى لهُ ليسَ بمانعٍ من كونِه وصفاً للعبدِ، أرأيتَ بأنَّ القرطاسَ الأَبيضَ موصوفٌ بالبياضِ مع أنَّ البياضَ خلقَه اللهُ تعالى لهُ، وجعلَه وصفَاً لهُ، ولم يخلُقْ هو البياضَ لنفسِهِ، وكونُ اللهِ تعالى [خلقَ لهُ البياضَ][4] وجعلَه موصوفَاً بهِ فهوَ مضطرٌّ في خلقِ البياضِ لهُ واتِّصافِه بهِ، ومع ذلكَ فليسَ هذا مانعاً منِ اتِّصافِه بهِ وكونِهِ أبيضَ وانتفاءِ سائرِ الألوانِ عنهُ، ونظيرُ ذلكَ اتِّصافُ العبدِ بالقدرةِ الحادثةِ بلا تأثيرٍ بها في أثرِ ما[5].

---

[1] هكذا وردت في الأصل، والصَّواب: لَعمري.

[2] يقول الشَّيخ عبد الغنيّ رحمه الله: في منظومة (كفاية الغلام):

كَلَّفَ عَبْدَهُ ومَا قَدْ جَارَا وهو الَّذِي يَجْعَلُهُ مُخْتَارَاً.

فهو سبحانه وتعالى لا غيره الَّذي يجعل عبده المكلَّف مختاراً؛ أي يخلقه كذلك، يختار الخير أويختار الشَّرَّ، فيثيبه على ما يخلقه له من فعل الخير، ويعاقبه على ما يخلقه له من فعل الشَّرِّ. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ: رشحات الأقلام، (ص/ ٣٨).

[3] أي لا يقدرون قدرة تأثير، لا قدرة كسب؛ لأنَّه نسب الكسب إليهم ولم ينفه عنهم. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ: تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ٣).

[4] سقط من (ب).

[5] يريد الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله تعالى) بهذا الكلام أن يبيّن أنَّه لا يلزم الجبر من كون التَّأثير لقدرة الله تعالى وحدها عند قدرة العبد لا بها، وذلك كالتَّأثير في المسبَّبات لقدرة الله تعالى عند الأسباب لا بها؛ لأنَّ القدرة المخلوقة في العبد تنفي عنه العجز؛ لأنَّه ضدُّها، كالسَّواد ضدُّ البياض، فكما أنَّ القدرةَ معنى حادث، يخلقه الله تعالى في العبدِ فيسمَّى به العبدُ "قادراً"، العجزُ أيضاً معنى حادثٌ يخلقُه الله تعالى في العبدِ فيسمَّى به "عاجزاً"، =

قال السَّيّدُ الشَّريفُ في (شرحِ المواقفِ): إنَّ «ما ذهبَ إليه جهمُ بنُ صفوانَ التِّرمذيُّ[1] من نفيِ قدرةِ العبدِ بالكليَّةِ غلوٌّ وتجاوزٌ عنِ الحدِّ في الجبرِ، لا توسُّطاً بين الجبرِ والتَّفويضِ كمَا هو الحقُّ، وإنَّهُ مكابرةٌ أيضاً ودفعٌ لما هوَ معلومٌ بالبديهةِ؛ لأنَّ الفرقَ بينَ الصَّاعدِ إلى موضعٍ عالٍ بالاختيارِ، وبينَ السَّاقطِ عن[2] علوٍ ضروريٌّ، فالأوَّلُ لهُ اختيارٌ أي لهُ صفةٌ يوجدُ الصُّعودُ عقيبَهَا، ويتوهَّم له كونُها مؤثرةً/فيهِ، وتسمَّى تلكَ الصِّفةُ [١٦/ب] قدرةً واختياراً، دونَ الثَّاني؛ إذْ ليسَ لهُ تلكَ الصِّفةُ بالقياسِ إلى سقوطِهِ... فإنْ قالَ جهمٌ: لا نريدُ بالقدرةِ إلا الصِّفةَ المؤثِّرةَ، وإذ لا تأثيرَ كمَا اعترفْتُم بهِ فلا قدرةَ أيضاً، كانَ منازعاً في التِّسميةِ؛ فإنَّا نثبتُ للعبدِ ذاتاً لهَا الصفةُ المعلومةُ بالبديهةِ ونسمِّيهَا قدرةً، فإذَا اعترفَ جهمٌ بتلكَ الصِّفةِ، وقالَ إنَّها ليسَتْ قدرةً لعدمِ تأثيرِهَا، كانَ نزاعُهُ معنَا في إطلاقِ لفظِ القدرةِ على تلكَ الصِّفة، وهو بحثٌ لفظيٌّ[3]، وإنْ قالَ: حقيقةُ القدرةِ وماهيّتُهَا أَنَّهَا

وحيث خلق الله تعالى القدرةَ فلا عجزَ، والإرادة المخلوقة في العبدِ أيضاً تنفي الجبر؛ لأنَّه ضدُّها أيضاً. انظر:عبدالغنيّ النَّابلسيّ، تحريك سلسلة الوداد، (ص/٦٥). والفكرة العامة أنَّ الله تعالى خلق أوصاف المكوَّنات كما خلق ذواتها، وخلقُ الوصف في المكوَّن لا يعني أنَّ الخالق هو المتَّصف به، بل المتَّصف بذلك هو المخلوق، مثال ذلك: الله تعالى خلق البياض في القرطاس والقطع في السِّكِّين، لكنَّ هذا لا يعني أن نقول: الله أبيض أو قاطع؛ إذ لم يرد الشَّرع بذلك. وإنَّما يقال: قرطاس أبيض أو سكِّين قاطعة، فالصِّفة لم تلغ عن القرطاس والسِّكِّين على الرَّغم من خلقه تعالى لها، ومثل القرطاس والسِّكِّين قدرة العبد الحادثة، فالله تعالى هو المؤثِّر فيها لا هي، ومع ذلك لا يصحُّ أن يقال: قطعت بالله تعالى، وإنَّما يقال: قطعت بالسِّكِّين. انظر: عبد الغنيّ النابلسي، المطالب الوفية: (ل ٧٢/ أ-ب).

[1] سبقت ترجمته، انظر: (ص/١٣٤).

[2] في (ب): من.

[3] والقدرة في اللُّغة لا يراد منها التَّأثير، فقد ذكر في (لسان العرب) أنَّ القدرة هي القوَّة، (انظر: ابن منظور، مادة (قَدَرَ)، (٣٧/١٢))، وقول الشَّيخ عبد الغنيّ: "بحث لفظيّ"؛ أي إنَّ الخلاف بين جهم والأشعريَّة يكون خلافاً لفظياً في حال أنَّه أثبت صفة غير مؤثِّرة، لكنَّه لم يطلق عليها اسم القدرة، أمَّا إن كانت هذه الصِّفة الَّتي أثبتها مؤثِّرة فالخلاف حقيقيٌّ عندها.

صفةٌ مؤثِّرةٌ منعناه[١]، بأنَّ التَّأثيرَ منْ توابعِ القدرةِ وقدْ ينفكُّ عنهَا كما في القدرةِ الإلهيَّةِ[٢] عندَنا» انتهى.[٣]

قلتُ[٤]: يعني كمَا أَنَّهُ تعالى قادرٌ بقدرتِهِ الأزليَّةِ على وفق إرادتِهِ الرَّبانيَّةِ، وقدْ ينفكُّ التَّأثيرُ عنها في غيرِ المرادِ الإلهيِّ، ولا تنفكُّ القدرةُ على ذلكَ الغيرِ المرادِ لهُ تعالى، بلِ اللهُ سبحانَهُ وتعالى فاعلٌ مختارٌ يفعلُ ما يشاءُ ويحكمُ ما يريدُ[٥]، وهو تعالى موصوفٌ بأنَّهُ مختارٌ في جميعِ أَفعالِهِ، وليسَ بمضطرٍّ أزلاً وأَبداً، معَ أَنَّ اختيارَهُ تعالَى فيهِ ليسَ باختيارٍ منهُ، ولا هو تعالَى جعلَ نفسَهُ مختاراً، بلِ الاختيارُ صفةٌ لهُ منَ الأَزلِ[٦]، وكونُ الاختيارِ لا بدَّ أن

---

[١] في (ب): معناه. والصَّواب "منعناه" كما في (شرح المواقف). انظر: الجرجاني، (٦/٨٣- ٨٤).

[٢] في شرح المواقف: (القدرة الحادثة) بدل (القدرة الإلهيَّة)، ولا أعتقد أن هذا خطأ النَّاسخ؛ لأنَّ الشَّيخ عبد الغنيّ بعد هذا الكلام مباشرة يفسِّر العبارة على أنَّ القدرة هي القدرة الإلهيَّة لا القدرة الحادثة للعبد، فيقول مباشرة: «قلتُ: يعني كمَا أَنَّهُ تعالى قادرٌ بقدرتِهِ الأزليةِ على وفق إرادتِهِ الرَّبانيَّةِ، وقدْ ينفكُّ التَّأثيرُ عنها في غيرِ المرادِ الإلهيِّ، ولا تنفكُّ القدرةُ على ذلكَ الغيرِ المرادِ لهُ تعالى...» ويفسِّر هذه العبارة ما أورده في مكان آخر قائلاً: «... فإن الله تعالى في الأزل قادرٌ بقدرةٍ ومريد بإرادة لا تأثير منهما ظاهر في الأزل، لأنَّ العالم حادث، فكما أنَّ الله تعالى موصوف بالقدرة والإرادة، أزلاً وأبداً اتِّصافاً حقيقيَّاً، لا بسبب تأثيره تعالى في العوالم، وهو تعالى لم يخلِق له هاتين الصِّفتين، بل هما أزلاً وأبداً، ليستا غير ذاته ولا عينها، كذلك عبده المكلَّف قادرٌ على جميع ما كلَّفه به بقدرةٍ، ومريد لجميع ما قدره الله تعالى في الأزل وقضاه عليه من خير وشرٍّ بإرادة، والقدرة والإرادة لذلك العبد حقيقة وإن لم يكن مؤثِّراً بهما في شيء» (تحريك سلسلة الوداد، (ص/٦٦))، ويبيِّن في موضع آخر أنَّ تأثير القدرة الإلهيَّة في المقدورات يكون عند تعلُّقها بها فيقول: «القدرة: وهي صفة تؤثِّر في المقدورات عند تعلُّقها بها، يعني أنَّ الذَّات الأزليَّة القائمة بها صفة القدرة القديمة تؤثِّر في الممكنات إيجاداً وإعداماً على وفق ما تعلَّقت به إرادتها». (انظر: الحديقة النَّديَّة، (ص/ ٢٥٤))، ولعلَّ الشَّيخ قد اطَّلع على نسخة من (شرح المواقف) لم أقف عليها، فيها "القدرة الإلهيَّة" بدل "القدرة الحادثة". والله أعلم.

[٣] انظر: (٦/٨٣- ٨٤).

[٤] يبيِّن الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ في كلامه الآتي: أنَّ التَّأثير قد ينفكُّ عن القدرة سواء كانت القدرة القديمة أوالحادثة، ثمَّ يبيِّن أدلَّة ذلك.

[٥] إلى هنا الدَّليل الأوَّل بأنَّ مفهوم التَّأثير قد ينفكُّ عن مفهوم القدرة وذلك في القدرة الإلهيَّة؛ إذ ينفكُّ التَّأثير عنها في غير مراد الله تعالى، وذلك أنَّ قدرته تعالى تتبع مراده سبحانه، أمَّا غير المراد فلا تأثير لقدرته تعالى عليه، وهاهنا مسألة دقيقة: وهي أنَّ انفكاك التَّأثير عن القدرة القديمة في غير المراد له سبحانه، لا يعني أنَّه غير قادر عليه؛ لأنَّه وإن كان غير مرادٍ إلا أنَّه ممكن، والقدرة تتعلَّق بالممكنات، وغاية ما يدلُّ عليه هو أنَّ مفهوم التَّأثير غير لازم لمفهوم القدرة. والله أعلم.

[٦] الاختيار صفة قديمة، إذ كلُّ صفات الله تعالى قديمة أزليَّة؛ لأنَّها لوكانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى، ويلزم كونه عارياً عنها في الأزل، ويلزم افتقارها إلى مخصِّص. انظر: الباجوري،تحفة المريد، (ص/١٥٣).

يكونَ المختارُ متَّصفاً به باختيارِهِ، وألَّا يكونَ مضطراً في اتِّصافِه به، ليسَ بشرطٍ في القديمِ ولا في الحادثِ[1]، ويكفِي وجودُ الاختيارِ في العبدِ حجةً على العبدِ، كما أنَّ وجودَ العقلِ للعبدِ كافٍ في تسميتِه عاقلاً، وإنْ كانَ مضطرَّاً في خلقِ العقلِ لهُ، واضطرارُه في خلقِ العقلِ لهُ ليسَ مانعَاً منْ كونِهِ عاقلاً، ولا يُقالُ أيُّ نفعٍ في وجودِ عقلٍ اضطراريّ؛ أيْ مخلوقٍ/ فيهِ ذلكَ العقلُ باضطرارِه، فيكونُ المضطرُّ في خلقِ العقلِ لهُ مجنوناً لا عقلَ [١٧/ أ] لهُ، ومثلُه وجودُ العلمِ في الإنسانِ كافٍ في تسميتِهِ عالماً، وإنْ كانَ مضطرَّاً في خلقِ العلمِ لهُ، واضطرارُه في خلقِ العلمِ لهُ ليسَ مانعَاً من كونِه عالماً، ولا يُقالُ أيُّ نفعٍ في وجودِ علمٍ اضطراريّ، فيكونُ المضطرُّ في خلقِ العلمِ لهُ جاهلاً وليسَ بعالمٍ، وهكذا وجودُ الحياةِ في الحيوانِ كافٍ في كونِه حيَّاً، ووجودُ السَّمعِ والبصرِ فيهِ كافٍ في كونِه سميعَاً بصيرَاً، ولا يوصَفُ بضدِّ ذلكَ ما دامَ ذلكَ مخلوقَاً فيهِ، فلا يُقالُ لمن خلقَ اللهُ تعالى فيهِ العقلَ إنَّهُ مجنونٌ، ولا لمن خلقَ اللهُ تعالى فيهِ العلمَ إنَّهُ جاهلٌ، ولا لمن خلقَ اللهُ تعالى فيهِ الحياة إنَّه ميِّت، ولا لمن خلقَ اللهُ تعالى فيهِ السَّمعَ والبصرَ إنَّهُ أَصمُّ أو أعمى، ولا يُقالُ أيضاً أيُّ نفعٍ في عقلٍ اضطراريّ، ولا في علمٍ اضطراريّ، ولا في حياةٍ اضطراريَّةٍ، ولا في سمعٍ وبصرٍ اضطراريَّينِ، فكذلكَ خلقُ الاختيارِ في العبدِ كافٍ في كونِهِ مختارَاً، وليسَ بمجبورٍ ولا مضطرٍّ، ولا يقالُ لهُ بعدَ وجودِ الاختيارِ فيهِ إنَّهُ مضطرٌّ ولا مجبورٌ، وإنْ كانَ اختيارُهُ فيهِ ليسَ باختيارِهِ بلْ باضطرارٍ فيهِ وجبرٍ مِن خالقِهِ تعالَى الَّذي خلقَهُ وخلقَ كلَّ شيءٍ، ولا يُقالُ أيضاً: أيُّ نفعٍ في وجودِ اختيارٍ اضطراريّ، كما ذكرنا[2].

فمذهبُ السَّلفِ الصَّالحِ كلِّهِم مذهبٌ واحدٌ في الجزءِ الاختياريّ، وهو مذهبُ الأَشعريّ والماتريديّ وبقيَّةِ أَئمَّةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، واحدٌ لا خلافَ بينَهُم في خصوصِ هذهِ

---

[1] الاختيار الَّذي يتَّصف به الباري جلَّ وعلا ليس باختيار سبقه، وإلَّا لزم التَّسلسل، فتعلُّق إرادة الله تعالى والاختيار بأحد الضِّدَّين إنَّما هو بالاختيار ذاته، ولا يقال فيجب ذلك الضِّدُّ ويمتنع الآخر، فيلزم سلب الاختيار؛ لأنَّ لزوم الشَّيء بالاختيار لا ينافي ذلك الاختيار. انظر: الإيجي، المواقف، (ص/ ٢٩١).

[2] يبيّن الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) في كلامه السَّابق: أنَّ مثل الاختيار في العبد كمثل سمعه وبصره وعلمه وحياته، فكما كان كل ذلك بخلق الله تعالى فيه، دون أن يرد اعتراض بعدم فائدة خلق هذه الكيفيَّات فيه، فكذلك لا يرد الاعتراض على خلق الاختيار في العبد.

المسألةِ[(١)]، وإنَّمَا خالفَهم فيهَا المعتزلةُ والحكماءُ وأهلُ العقائدِ الزَّائفة، وإنَّما كرَّرنا هذا الكلامَ في هذه الرِّسالةِ وأَعدناهُ المرَّةَ بعدَ المرَّةِ، وكرَّرنا غيرَه أَيضاً[(٢)]، لقصدِ الإيضاحِ كلِّ الإيضاحِ بالمعنَى المعقولِ والمنقولِ[(٣)]؛ لأنَّ هذهِ المسألةَ وقعَ فيهَا الأئمَّةُ الفحولُ، واغترُّوا بكلامِ بعضهِم بعضَاً منْ غيرِ تأمُّلٍ حاصلٍ ولا محصولٍ، واستسمنواذا وَرَمٍ، ونفخُوا في غيرِ ضَرَمٍ[(٤)]. [١٧/ ب]

---

(١) ويظهر هذا الاتفاق جليَّاً عند ربط مسألة أفعال العباد بمسألة السَّببيَّة، والعلاقة بين السَّبب والمسبَّب، فكما أنَّ الأشاعرة والماتريديَّةمتَّفقون على عدم تأثير الأسباب بذواتها، وأنَّ التأثير يكون عند السَّبب لا به، كذلك هم متَّفقون على كون التَّأثير في فعل العبد يكون عند قدرته الحادثة لا بها، إذ «لاشيء من الأشياء مطلقاً معه سبحانه وتعالى تأثير، أي إيجاد من عدم أو إعدام من وجود، لمعنى أو حسٍّ أو غير ذلك» عبد الغنيّ النابلسي: المطالب الوفية، (ل٧١/ب).

(٢) كما في رسالة: (تحريك سلسلة الوداد في مسألة خلق أفعال العباد) ورسالة: (الكوكب السَّاري في حقيقة الجزء الاختياري) وغيرها من المؤلَّفات العقديَّة الَّتي وردت فيها هذه المسألة. مثل: (الحديقة النَّديَّة شرح الطَّريقة المحمَّديَّة).

(٣) فأمَّا المعنى المعقول فهو الَّذي ناقش فيه كلَّ الآراء التي جعلت كسب العبد واختياره من العبد لا من الله، والمعنى المعقول الَّذي بيَّنه الشَّيخ عبد الغنيّ في هذه الرِّسالة وفي غيرها: يمكن إجماله بالنقاط الآتية:

أولاً: الكسب والاختيار ليس حالاً ولا أمراً اعتبارياً بل أمر موجود.

ثانياً: وجود الاختيار كوجود الأعراض النَّفسانيَّة بخلق الله تعالى.

ثالثاً: خلق الاختيار في العبد وكون هذا الاختيار اضطراريَّاً هو أمر ينطبق على كلِّ جزء مخلوق من أجزاء العبد، مثله في ذلك مثل جوارح الإنسان، الَّتي تنسب له وهي في حقيقتها مخلوقة لله تعالى.

رابعاً: خلق الاختيار في العبد وكون اختياره هذا اضطرارياً لا يجعله في خانة واحدة مع مذهب الجبريَّة، وذلك للتَّصريح بالتَّفرقة الضَّروريَّة الَّتي يجدها الإنسان بين الفعل الاختياريّ والاضطراريّ.

خامساً: انسجام فكرة الاختيار الاضطراريّ مع قانون السَّببيَّة في نظام الكون، فالله تعالى هو خالق للأسباب، وهو المؤثِّر الحقيقيُّ في هذه الأسباب.

وأمَّا المعنى المنقول فهو كلُّ الآيات الَّتي تثبت أنَّ الله تعالى خالق كلِّ شيء ومنه أفعال العباد وأكسابهم. ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[الصافات: ٩٦].وأيضاً فإن الله تعالى ردَّ على الكفار لما ادعوا معه شركاء في الاختراع، فقال تعالى:﴿ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾[الرعد: ١٦]. وقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ ﴾[يونس: ٢٢].فأخبر تعالى أنه خالق لسيرنا؛ وهي الحركات والسَّكنات، وقال تعالى: ﴿ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ ﴾[فاطر: ٣]. وغير ذلك. انظر: الباقلَّاني: الإنصاف، (ص/٤١).

(٤) استسمنتَ الشَّيءَ إذا وجدتَه سميناً، والورمُ نتوءٌ وانتفاخٌ في الجسد، واستسمان ذي الورم هو: أن يرى الحجم النَّاتيء من علَّةٍ فيحسب ذلك سمناً وشحماً، والمثلُ مشهور عند المتأخِّرين، يضربونه عند خطأ الرَّأي في =

[ثانياً: القدرة الحادثة: كاسبة؛ غير مؤثرة]

وقال السَّيِّد الشَّريفُ في (شرحِ المواقفِ): جوَّزَ أصحابُنَا مقدورَاً بينَ قادرينِ لا مطلقَاً، بلْ بينَ قادرٍ خالقٍ وقادرٍ كاسبٍ[1]، بناءً على إثباتِ قدرةٍ للعبدِ غيرِ مؤثِّرةٍ في مقدورِهِ، بلْ متعلقةٍ بهِ تعلُّقَ الكسبِ، معَ شمولِ قدرةِ اللهِ تعالَى لجميعِ الأَشياءِ، فيكونُ مقدورُ العبدِ كسباً، ومقدورُ اللهِ تعالى تأثيرَاً، ومَنَعَهُ المعتزلةُ - أي منعوا جوازَ كونِ مقدورٍ بينَ قادرينِ مطلقَاً - بناءً على امتناعِ قدرةٍ غيرِ مؤثِّرةٍ على رأيِهم، بل لا تكونُ القدرةُ عندَهم إلا مؤثِّرةً،...والمجوِّزونَ من أَصحابِنا لكونِ مقدورٍ بينَ قدرةٍ كاسبةٍ وقدرةٍ مؤثِّرةٍ[2] اتَّفقوا على امتناعِ مقدورٍ بينَ قدرتينِ مؤثِّرتينِ، وعلى امتناعِ مقدورٍ بينَ قدرتينِ كاسبتينِ؛ لأنَّ الكسبَ هو أَن يخلُقَ اللهُ تعالَى فعلاً متعلِّقاً للقدرةِ الحادثةِ، وأنَّها -أي القدرةُ الحادثةُ- لا تتعلَّقُ بفعلٍ خارجٍ عن المحلِّ، أي محلِّ تلكَ القدرةِ الحادثةِ، فلا يقدِرُ زيدٌ على فعلِ عمرٍو، ولا يُتصوَّرُ اثنانِ همَا محلٌّ لفعلٍ واحدٍ، بلْ يكونُ كلُّ واحدٍ من الاثنين محلَّاً لفعلٍ مغايرٍ ولو بالشَّخصِ لفعلِ الآخرِ، فلا يمكنُ اجتماعُ قدرتينِ كاسبتينِ على فعلٍ واحدٍ شخصيٍّ. انتهى[3].

استجادة القبيح واستحسان الخبيث واستصواب الخطأ لأمارة وهميَّة كاذبة، وفي المقامات الحريريَّة: قد استسمنتَ ذا ورم، ونفختَ في غيرِ ضرم. انظر: اليوسي (الحسن بن مسعود، ت:١١٠٢هـ)، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمَّد حجي، ومحمَّد الأخضر، دار الثقافة/ المغرب، ط/ ١٩٨١،(٣/ ١٧٨- ١٧٩).

[1] وذلك لأنَّه يصحُّ نسبة فعل واحد إلى فاعلين مختلفين بنسبتين مختلفتين، كالدَّار المستأجرة، منسوبة إلى مالكها وإلى مستأجرها، بنسبتين مختلفتين، نسبة المِلك ونسبة التَّصرُّف. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، رشحات الأقلام، (ص/ ٣٧).

[2] فقدرة الله تعالى مؤثِّرة، وقدرة العبد غير مؤثِّرة. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسي، المطالب الوفيَّة، (ل٧٦/أ).

[3] انظر:(٦/٨٥- ٨٦)، فمذهب الأشاعرة هو: جواز وجود مقدور بين قادرين: خالق، ومكتسب. وامتناع ذلك بين قادرين خالقين أومكتسبين، فالمقدور المكتسب لا يخرج عن محلِّ القدرة عندهم، والمقدور الواحد لا يقوم بمحلَّين مختلفين، وأمَّا حجَّتهم على جواز مقدور بين قادرين: خالق، ومكتسب، فحجج كثيرة منها: أنَّه إن جاز وجود معلوم بين عالمين، ومدرَك بين مدرِكين؛ لم يبعد وجود مقدور بين قادرين، ومنها: أنَّه إذا جاز وجود مملوك بين مالكين؛ فكذلك مقدور بين قادرين، وأنَّ المقدور إذا كان متوقِّفاً على القدرة، والبنية المخصوصة والآلة؛ فلا يبعد توقُّفه على قدرتين، وأنَّه لولم يكن الرَّبُّ- تعالى- قادراً على مقدور العبد؛ لما كان قادراً على جنس مقدور =

قلتُ: فإذا علمتَ هذا الكلامَ ظهرَ لكَ أنَّ قدرةَ العبدِ غيرُ مؤثِّرةٍ في خلقِ أفعالِهِ وإنْ كانتْ كاسبةً لهَا، على معنَى صحَّةِ النِّسبةِ إليهِ، فيصحُّ بهَا نسبةُ الفعلِ إلى العبدِ وهوَ معنَى الكسبِ، إذ لو لم يخلقِ اللهُ تعالى هذهِ القدرةَ للعبدِ لا يكونُ العبدُ كاسباً لأفعالِهِ الَّتي يخلقُهَا اللهُ لهُ، وهذا معنَى الكسبِ عندَ الأشعريِّ[1]، ولخفائِه عن أفهام كثيرٍ منَ النَّاسِ ضُرِبَ بهِ المثلُ فقالَوا: أخفى من كسبِ الأشعريِّ[2]؛ لأنَّهُ ما ثَمَّ إلا قدرةٌ يخلقُها الله تعالَى للعبدِ على الفعلِ والتَّركِ بطريقِ البدَلِ، فإذا أحسَّ بذلكَ العبدُ في نفسِه بأنَّهُ قادرٌ على أحدِهما بدلاً عنِ الآخرِ بحكمِ قولِه تعالى:﴿وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ﴾[يونس: ٢٤][3]خلقَ اللهُ تعالَى لهُ اختياراً إلى أحدِهما بعينِهِ، فترجَّحَ ذلكَ عندَه بعينِه بترجيحِ اللهِ

العبد، وهو قادر على جنس مقدور العبد،ومنها: أنَّه إذا كانت قدرة العبد على الفعل إنَّما هي بإقدار الله- تعالى- له عليه، وتمكينه له منه، فلأن يكون الرَّبُّ- تعالى- قادراً على مقدور العبد أولى؛ لأنَّ الإقدار تمكين من الشَّيء، والتَّمكين من الشَّيء فوق التَّمكُّن منه، وغير ذلك من الحجج الأخرى. انظر: الآمدي، أبكار الأفكار، (٢/ ٣٢٦، ٣٢٧)، وكذلك الأمر عند الماتريديَّة، بل إنَّ النَّسفيَّ في (تبصرة الأدلَّة) يرى أنَّ الجبريَّة والقدريَّة انطلقوا من مقدِّمة كاذبة، وهي أنَّ دخول مقدور واحد بين قدرة قادرين محال. انظر: (ص/٨٤٤).

(١) فالكسب لا يوجب وجود المقدور وإن أوجب اتِّصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا كان راجعاً باختلاف الإضافات لكون الفعل طاعة أو معصية، حسنا أو قبيحاً، فإنَّ الاتِّصاف بالقبيح بالقصد والإرادة قبيح، بخلاف خلق القبيح فإنَّه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة، بل ربَّما اشتمل عليهما كما في خلق الأجسام الخبيثة الضَّارة المؤلمة. انظر: عبد الغنيّ النابلسي، المطالب الوفيَّة، (ل ٧٣/ب).

(٢) وذلك لأنَّ الفرق بين قدرة لا تأثير لها، وبين عدم القدرة، في غاية الصُّعوبة؛ فيضربون المثل بالأمور الَّتي لا أثر لوجود لها بأنَّها أخفى من كسب الأشعري؛ أي أخفى ممَّا ينسب إلى الإنسان في أفعاله ويعبَّر عنه بالكسب. (انظر: مصطفى صبري: موقف البشر، (ص/ ٤٩))، لذا يقول أبو عذبة عند وصوله إلى مسألة الكسب بين الأشاعرة والماتريديَّة: «وتحقيقه عند الأشعريِّ صعب دقيق؛ ولذلك يضرب به المثل فيقال: أدقُّ من كسب الأشعريِّ، ولذا قيل فيه:

يقولُ وقدْ رأى جسمِي كخصرٍ**لهُ شبهٌ لما بِي بالسَّويَّه ***فقلتُ همَا منَ الموجودِ لكنْ*** كوجدانِ اكتسابِ الأشعريَّة." (الرَّوضةالبهيَّة، (ص/٢٦))، وأمَّا الفرق بين كسبي الإمام الأشعريِّ والماتريديِّ فهو أكثر خفاءً، يقول الشَّيخ خالد النَّقشبندي: «وإنَّ أغمض مسألة فيه مسألة خلق أفعال العباد، وقد خفي الفرق بين كسب الأشعريِّ والكسب عند الماتريديَّة» (العقد الجوهري، (ص/ ٤٠٩- ٤١٠)).

(٣) قَالَ تَعَالَىٰ:﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[يونس: ٢٤]

تعالى ذلكَ لهُ، ترجيحَاً منسوبَاً إلى اختيارِه المخلوقِ لهُ، فيسمَّى مجموعُ ذلكَ كسبَاً، وهو أمرٌ خفيٌّ لا يتنبَّهُ لهُ كثيرٌ منَ النَّاسِ[1].

[ثالثاً: النزاع بين الأشعري والماتريدي في التحسين والتقبيح: نزاعٌ لفظي]

فإنْ قلتَ: إذا كانَ هذا مذهبَ السَّلفِ الصَّالحينَ كلِّهِم الأشعريّ والماتريديّ وغيرِهما، ماعدَا المخالفينَ من الفِرقِ الضَّالةِ، فكيفَ الجوابُ عن مسألةِ التَّحسينِ والتَّقبيحِ الشَّرعيينِ؟[2]

قلتُ: أمَّا عندَ الأشعريّ فلعلَّهُ لمْ يُطلِق على إدراكِ العقلِ حسنَ بعضِ الأفعالِ الاختياريَّةِ أو قبحَها أنَّهُ إدراكٌ لتحسينٍ أو تقبيحٍ شرعيٍّ؛ أي مقبولٍ عندَ اللهِ تعالى، بلْ يحكمُ بأنَّ ذلكَ إدراكُ حسنٍ عقليٍّ أو قبحٍ عقليٍّ، وليسَ هذا محلُّ النِّزاعِ بين الأشعريّ والماتريديّ، وأمَّا الماتريديُّ: فإنَّهُ يحكُمُ بأنَّه حسنٌ مقبولٌ عندَ اللهِ تعالى، يمكنُ أنَّ العقلَ يدركُهُ كذلكَ، فيرغبُ فيهِ، والنِّزاعُ بينهمَا لفظيٌّ؛ حيثُ لا إيجابَ بالعقلِ كمذهبِ المعتزلةِ[3].

---

[1] ولشدَّة غموض الكسب وخفائه يقول التفتازاني بعد أن يبين أنَّ صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين: «وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق اللّه تعالى وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار» (شرح العقائد النسفية، (ص/٥٩))، ولله درُّ التَّاج السُّبكي حيث قال: «فإن سئلنا عن التَّعبير هذا الكسب بتعريف جامع مانع، قلنا: لا سبيل لنا إلى ذلك والسَّلام؛ فربَّ ثابت لا تحيطه العبارات ومحسوس لا تكتنفه الإشارات» (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، (٤٦٢/١))، ويرى بعض العلماء أنَّ صعوبة الحلّ تتناسب مع صعوبة هذه المسألة، فهي أشدُّ المسائل غموضاً وفيها سرٌّ من أسرار الله، فأيُّ مذهب يتناسب معه في غموضها فهو أنسب المذاهب بذات المسألة، وأي مذهب ينبئ عن بساطة الأمر وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة. انظر:صبري، موقف البشر، (ص/٥٨).

[2] أي إن بدا فيما حقَّقه الشَّيخ اتِّفاق الإمامين الأشعريّ والماتريديّ في مسألة خلق الجزء الاختياريّ، فماذا بالنِّسبة لمسألة التَّحسين والتَّقبيح؛ إذ من المعلوم أنَّهما شرعيَّان عند الأشعريّ، عقليَّان عند الماتريديّ.

[3] وهو مايؤكّده بعض المعاصرين، فالماتريديَّة يقرّرون بأنَّ «العقل يدرك الحسن أو القبح فيما له حسن أوقبح ذاتيٌّ من الأشياء والأفعال، وهم بهذا الرَّأي يتَّفقون مع المعتزلة، غير أنَّهم يعودون فيقرّرون أنَّ الحاكم هو الله وحده، وبذلك يتلاقى الأشاعرة والماتريديَّة على صراط واحد، وينفرد المعتزلة بالقول بأنَّ حكم الله تابع للحسن أو =

وقالَ ابنُ الهمامِ في (التَّحريرِ) وفي شرحه لمحمد أمين أمير "بادشاه" المكيّ: إنَّ دليلَ الحنفيَّةِ على اتِّصافِ الفعلِ بالحسنِ والقبحِ، أنَّ قبحَ الظُّلمِ ومقابلةَ الإحسانِ بالإساءةِ مما اتَّفقَ عليهِ العقلاءُ، حتَّى من لا يتديَّنُ بدينٍ ولا يقولُ بشرعٍ، كالبراهمةِ[1] والدَّهريةِ[2] مع اختلافِ عاداتِهم وأغراضِهِم، فلولا أَنَّ اتِّصافَ الفعلِ بذلكَ مدرَكٌ بالضَّرورةِ لم يكن ذلكَ الاتِّفاقُ، ومن ضرورةِ الاتِّفاقِ على قبحِ ما ذُكِر: الاتِّفاقُ على حسنِ ما يقابلُه، ومنعُ الاتِّفاقِ على كونِ الحسنِ والقبحِ متعلِّقَ الأحكام صادرةً منه تعالى، لا يضرُّنا؛ لأنَّا لم نقُلْ: إنَّ مجرَّدَ اتِّصافِ الفعلِ بالحسنِ يستلزمُ كونَه متعلقَ الحكمِ، بل يتوقَّفُ التَّعلقُ على السَّمعِ، وقولُ الأشاعرةِ في دفعِ اتِّصافِه بالحسنِ والقبحِ هو ممَّا اتَّفقَتْ فيه الأغراضُ والعاداتُ واستحقَّ المدحَ والذَّمَّ في نظرِ العقولِ لتعلُّقِ مصالحِ الكلِّ بهِ، لا يفيدُ ولا يدفعُ حجَّتَنا؛ إذ هو إنكارٌ للبديهيِّ، بلْ هو بحيثُ يستحقُّ فاعلُهُ المدحَ والذَّمَّ، ولو لتعلُّقِ المصالحِ إلى آخرِ ما بُسِطَ هناك من الكلامِ في هذا المقامِ واللهُ وليُّ الإنعام[3]. [١٨/ أ]

القبح الذَّاتيَّين في الأشياء، ويبقى الخلاف بين الماتريديَّة والأشاعرة خلافاً لفظيَّاً مجرَّداً». أستاذنا الدكتور البوطي (محمَّد سعيد رمضان): العقيدة الإسلاميَّة، (ص/٨٣).

[1] من النَّاس من يظنُّ أنَّهم سمُّوا براهمة لانتسابهم إلى سيِّدنا إبراهيم عليه السلام وذلك خطأ؛ لأنَّهم ينفون النُّبوَّات أصلاً؛ بل ينتسبون إلى رجل منهم يقال له "براهم"، وقد مهَّد لهم نفي النُّبوَّات، وقرَّر استحالة ذلك في العقول بوجوه منها ما يؤيِّد فكرة الشَّيخ: أنَّهم يحكمون التَّحسين والتَّقبيح العقليَّ للأشياء، وذلك أنَّ أحد أدلَّتهم على نفي النُّبوَّات: أنَّ العقل قد دلَّ على أنَّ للعالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبَّد الخلق بما يقبح في عقولهم، وقد وردت أصحاب الشَّرائع بمستقبحات من حيث العقل: مثل تقبيل الحجر الأصمّ، وكذلك ذبح الحيوان، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان،وغير ذلك من الأمور المخالفة لقضايا العقول، لذا قالوا بنفي النُّبوَّات لمخالفتها لمقتضى العقول في بعض أحكامها على زعمهم. انظر: الشَّهرستاني، الملل والنِّحل، (٩٦/٣).

[2] الدَّهريَّة: لم أجد في كتب الملل والنِّحل -في حدود اطِّلاعي- من ترجم للدَّهريَّة كفرقة مستقلَّة، لكنَّنا قد نجد كلاماً منثوراً عن بعض معتقداتهم، كما في (الفَرق بين الفِرَق، (١/ ١٢٨، ٣١٧، ٣١٨، ٣٤٦)، وعموماً فالدَّهريَّة فرقة من الكفَّار يقولون بقدم العالم، وينكرون الصَّانع، ويقولون: إنَّ الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها، (انظر: الإسفراييني، التبصير في الدِّين،(١٤٩/١)، وانظر: التفتازاني، شرح المقاصد، (٢٩٩/٢))، والفرق بينهم وبين الفلاسفة: أنَّ الدَّهريَّة يرون أنَّ العالم قديم كما هو عليه، ولم يثبتوا له صانعاً، في حين يرى الفلاسفة أنَّه قديم، ومع ذلك يثبتون له صانعاً. انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، (ص/ ١٥٥).

[3] انظر: تيسير التَّحرير،(١٥٢/٢- ١٥٣)، ولعلَّ الشَّيخ قد أورد كلام (التحرير) وشرحه، لأنّه يؤيِّد ما ذهب إليه من أنَّ الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في مسألة التحسين والتقبيح لفظي، يؤمده قول ابن الهمام: «...لأنَّا لم نقل: إنَّ مجرَّد اتِّصاف الفعل بالحسن يستلزم كونه متعلق الحكم بل يتوقَّف التَّعلق على السَّمع...».

والحاصلُ من هذا الكلامِ المتقدِّمِ جميعِه: أنَّ الحقَّ واحدٌ في هذهِ المسألةِ[١] وهو مذهبُ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، وهمُ الأشاعرةُ والماتريديَّةُ، والمخالفونَ في هذهِ المسألةِ من المتأخِّرينَ اختلفتْ أقوالُهم في تقريرِها على حسبِ مرادِهِم[٢]، فكلامُ صدرِ الشَّريعةِ في كتابِه (التَّوضيح) وهو إمامهم في الخلافِ في هذهِ المسألةِ؛ لأنَّهُ أولُ من تفرَّدَ بها كمَا صرَّحَ بهِ السَّعدُ التَّفتازانيُّ في (التَّلويحِ)[٣]، وسيأتي ذكرُنا لذلكَ: إنَّ الاختيارَ والقصدَ حالٌ منَ الأحوالِ لا موجودٌ ولا معدومٌ[٤]، وتارةً يقولُ إنَّهُ معدومٌ[٥].

ومعلومٌ أنَّ الحالَ منفيٌّ عندَ جمهورِ المتكلِّمينَ من أَهلِ السُّنَّةِ، ولمْ يثبتْهُ إلا القاضي أبوبكرٍ الباقلَّانيُّ وإمامُ الحرمينِ في قولِه الأولِّ، ورجعَ عنه كما قدَّمنا الإشارةَ إليهِ[٦]، وأنَّ الاختيارَ والقصدَ حيثُ كانَ منَ الأحوالِ اللَّاموجودةِ واللَّامعدومةِ، وفي العبارةِ الأخرى من المعدومةِ فقطْ على زعمِ صدرِ الشَّريعةِ، فذلكَ أمرٌ عَدَمِيٌّ، والأمرُ العدميُّ لا يحتاجُ إلى الخلقِ فليسَ بمخلوقٍ للهِ تعالَى، وكأنَّما عندَه الأمورُ المعقولةُ غيرُ مخلوقةٍ، وعندَه ما

---

[١] يقصد بها مسألة خلق الاختيار للعبد.

[٢] ذكر الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) في هذه الرِّسالة المخالفين للإمام الأشعريّ من علماء الحنفيَّة وردَّ عليهم، وهو يفرد في موضع آخر رسالة كاملة يردُّ فيها على أحد أعلام الصُّوفيَّة وهو الشَّيخ إبراهيم الكوراني، - كما سبق- إذ يذهب الشَّيخ الكوراني إلى القول بوجود قدرة للعبد مؤثِّرة في فعله بإذن الله لا بالاستقلال، وينصر هذا القول على مشرب أهل التَّصوُّف، ويردُّ الشَّيخ النَّابلسيّ في رسالته السَّابقة على هذا القول ردَّاً مستفيضاً. انظر: تحريك سلسلة الوداد في خلق أفعال العباد، ضمن وسائل التَّحقيق ورسائل التَّوفيق، (ص/ ٤١- ١٠٨).

[٣] لم أجد في كلام التَّفتازاني في (التَّلويح) تصريحاً بتفرُّد صدر الشَّريعة في هذه المسألة، بل قال: «واعلم أنَّني لولم أزده في شرح هذا الكتاب، على تقدير هذا الباب، بل على توجيه هذا السؤال والجواب، لكفى، فلقد راجعت فيه كثيراً من الحذَّاق، فما زادوا على إتعاب النَّواظر والأحداق، وأنَّني لواقتديت بالمصنِّف في الإشارة إلى ما تفردتُ به لطال الكلام، وكثر الملام، والله الموفِّق للمرام". (٣٤٣/١)، فألحق التَّفرُّد به لا بصدر الشَّريعة.

[٤] انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢١٤).

[٥] لم أجد في كلام صدر الشَّريعة تصريحاً بأنَّ الاختيار معدوم. ولعلَّ الشَّيخ يقصد بذلك ما ذكره صدر الشريعة في المقدِّمة الأولى، من أنَّ الإيقاع: أمرٌ يعتبره العقل، ولاوجود له في الخارج. انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التنقيح، (ص/ ٢١٢).

[٦] أشار إليه بقوله: أثبته إمام الحرمين أولاً. انظر (ص / ٢٧٨) .

خلقَ اللهُ تعالى إلا الأمورَ المحسوسةَ فقطْ، وهو باطلٌ بإجماعِ الأمَّةِ[1]، والاختيارُ عندَه حيثُ كانَ ليسَ بمخلوقٍ فلا يكونُ صاحبُهُ مجبوراً فيه، فأفعالُه الاختياريَّةُ غيرُ مجبورٍ فيها، هذا ملخَّصُ ما أرادَهُ صدرُ الشَّريعةِ في كتابِه (التَّوضيح شرح التَّنقيح).

[1] سبق الحديث عن خلق الله تعالى للمحسوسات والمعقولات ،(انظر: (ص/٣٣٧) ، ولعلَّ هذه الفكرة تتناغم مع فكرة وحدة الوجود عند الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسي، والمراد بوحدة الوجود عنده أنَّ الله تعالى هو القيُّوم على كلِّ شيء، فالوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو الله تعالى فمن أسمائه الحيّ القيُّوم والسَّماوات والأرض قائمة بأمره، فوحدة الوجود تعني قيُّوميَّة الله تعالى على خلقه، سواء كان هذا الخلق محسوساً أم معقولاً، يقول الشَّيخ عبد الغنيّ: «... وإنما الوجود القديم وحده هو القائم بنفسه، القيُّوم على جميع الأشياء المحسوسة والمعقولة، (والله على كل شيء قدير)» (الوجود الحقُّ، (ص/٣٣)). وهذه القيُّوميَّة على كلِّ المخلوقات هي من جملة تقديره الأزليِّ سبحانه، فالمسألة مرتبطة أيضاً بقضاء الله تعالى وقدره، يقول الشَّيخ رحمه الله: "اعلم بأنَّنا لا نقول بأنَّ جميع الأشياء الموجودات المحسوسات والمعقولات معدومات غير موجودات، وإنَّما نقول إنَّها موجودات بوجود الله تعالى، لا بوجود آخر غير وجود الله تعالى، على معنى أنَّ وجود الله تعالى هو القيُّوم على جميع الأشياء والخالق لها، المقدِّر لها بقدرته وإرادته، على مقتضى علمه سبحانه.» الوجود الحقُّ، (ص/ ٤٧).

[الفصلُ الخامسُ: مناقشةُ أقوالِ بعضِ علماءِ متأخِّري الماتريديةِ في الكسبِ]

[١٨/ب] ثمَّ ناقضَ صدرُ الشَّريعةِ كلامَه أيضاً في ذلكَ، في كتابِه المذكورِ/ فقالَ: إنَّ القصدَ والاختيارَ مخلوقٌ للهِ تعالى، بمعنَى استنادِه إلى موجوداتٍ هي مخلوقةٌ للهِ تعالَى، لا أَنَّ اللهَ تعالَى خلقَ هذا الصَّرفَ قصداً[(١)]، ولم نجدْ من تابعَه في هذَا القولِ الثَّاني[(٢)]، وإنَّما تابعَهُ بعضُ المتأخِّرينَ في قولِهِ الأولِ[(٣)].

وكلامُ العلَّامةِ الفناريّ في تقريرِ ذلكَ الخلافِ على حسبِ ما نقلَه بعضُ علماءِ الرُّومِ عنهُ في كتابِه[(٤)]: إنَّ ذلكَ بمعنى الكسبِ، وإنَّه راجعٌ إلى القابليَّةِ في العبدِ، وإنَّ الكسبَ المذكورَ غيرُ مخلوقٍ للهِ تعالى، كمَا صرَّحَ بهِ النَّاقلُ عنهُ في كتابِه[(٥)]، ومرادُهُ: أنَّ الكسبَ إذا كانَ غيرُ مخلوقٍ للهِ تعالى فلا يكونُ صاحبُه مجبوراً فيه، ولا يكونُ في أفعالِه التي اكتسبَها بمجبورٍ أصلاً.

وكلامُ العلَّامةِ ابنِ الهمامِ الحنفيّ في هذهِ المسألةِ في (التَّحريرِ)، وتابعَه بعضُ شرَّاحِه على ذلكَ - ونحنُ نذكرُ عبارةَ المتنِ والشَّرحِ وذلكَ قولُه بحروفِه- :

أمَّا الحنفيَّةُ فالكسبُ عندَهم[(٦)] صرفُ القدرةِ المخلوقةِ إلى القصدِ المصمِّم إلى الفعلِ، فأثرُها: أيِ القدرةَ المخلوقةَ، لا قدرةَ اللهِ تعالى كما زعمَ الشَّارحُ، يعني شارحَ التَّحريرِ -

---

(١) انظر: التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢٢٠).

(٢) أي قوله: «إنَّ القصدَ والاختيارَ مخلوقٌ للهِ تعالى بمعنى استناده إلى موجودات هي مخلوقة لله تعالى، لا أَنَّ الله تعالى خلق هذا الصَّرف قصداً».

(٣) أي القول بأنَّ القصد والاختيار هو من باب الأحوال الَّلاموجودة والَّلامعدومة، وبالتَّالي فهي غير مخلوقة؛ لأنَّ الخلق هو الإخراج من العدم إلى الوجود، وهي أمور غير موجودة ولا معدومة، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك. انظر: (ص/ ٢٦٩).

(٤) ويقصد به الإمام البياضي؛ إذ سبق وأشار في كتابه (إشارات المرام) إلى قول الفناري في الكسب. (انظر (ص/ ٣٤٩)، إضافة إلى أنَّ البياضي من علماء الرُّوم. وقد سبقت ترجمته، (ص/٨٥).

(٥) انظر: البياضي، إشارات المرام،(ص/٢٢٤- ٢٢٥).

(٦) اختيار العبد عند الماتريديَّة مؤثِّر في الاتِّصاف دون الإيجاد، فالقدرتان مؤثِّرتان في محلَّين، وهو الكسب، لا مقارنة الاختيار بلا تأثير أصلاً. انظر: البياضي، إشارات المرام، (ص/ ٣٨- ٣٩).

ولعلَّه ابنُ أمير حاج[١]-، وإلا يلزمُه[٢] ما لزمَ الأشاعرةَ من الجبرِ وهو ظاهرٌفي القصدِ المذكورِ، ويخلقُ اللهُ سبحانَه الفعلَ عندَه، أي عندَ القصدِ المصمِّم بالعادةِ، أي بطريقِ العادةِ، بأن جرتْ عادةُ اللهِ تعالى أنْ يخلُقَ فعلَ العبدِ عندَ[٣] قصدِه، كما جرتْ عادتُه في خلقِ الأشياءِ عندَ الأسبابِ الظَّاهرةِ من غيرِ تأثيرٍ لتلكَ الأسبابِ ولا مدخليَّةَ فيها، ثمَّ أرادَ أن يبيّنَ أنَّ تأثيرَ القدرةِ المخلوقةِ في القصدِ المذكورِ لا يوجبُ نقصَاً في القدرةِ القديمةِ،/ فقالَ: فإن كانَ القصدُ المذكورُ حالاً، أي وصفَاً غيرَ موجودٍ ولا معدومٍ في [١٩/أ] نفسِه، قائمَاً بموجودٍ، فليسَ الكسبُ بخلقٍ؛ إذ هو إخراجُ الموجودِ منَ العدمِ إلى الوجودِ، فلا يلزَمُ إثباتُ خالقٍ غيرِ اللهِ، وعليهِ-أي على ثبوتِ الحالِ أو على كونِ القصدِ حالاً- جمعٌ من المحقِّقينَ، منهم القاضي أبو بكرٍ، وإمامُ الحرمينِ أولاً، وجوَّزهُ صدرُ الشَّريعةِ، وعلى نفيِه-أي الحالَ- كما عليهِ الجمهورُ فكذلكَ، أي ليسَ الكسبُ بخلقٍ أيضاً على ما قيلَ، والقائلُ صدرُ الشَّريعةِ: الخلق أمرٌ إضافيٌّ يجبُ أن يقعَ به المقدورُ لا في محلِّ القدرةِ، أي لا فيمنْ قامَتْ به القدرةُ، ويصحُّ انفرادُ القادرِ بإيجادِه -أي المقدورِ- بذلكَ الأمرِ الإضافيِّ، والكسبُ أمرٌ إضافيٌّ يقعُ به المقدورُ في محلِّها -أي القدرةَ- وهذا الفرقُ كافٍ في الفرقِ بينهما[٤]، فقولُه: ولا يصحُّ انفرادُه -أي الكاسبَ- بإيجادِه[٥]-أي

---

(١) (محمد بن محمد، ٨٢٥- ٨٧٩هـ) الشيخ شمس الدين، الشهير بابن أمير الحاج وبابن الموقت، الفقيه الحنفي، وقد كان مؤقتاً بالجامع الكبير بحلب، حفظ القرآن عند إبراهيم الكفرناوي، وتفقه بالعلاء الملطي كما لازم ابن الهمام وأخذ عنه في الفقه والأصلين وشرح تحريره في الأصول وسماه (التَّقرير)، وأخذ النَّحو والصرف والمعاني والبيان والمنطق عن الزين عبد الرَّزَّاق أحد تلامذة العلاء البخاري. من كتبه كتاب: (ذخيرة الفقر في تفسير سورة العصر). انظر: السخاوي، الضوء اللامع، (٩/ ٢١٠)، وانظر: حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، منظمة المؤتمر الإسلامي/ مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية/ استانبول، ٢٠١٠م، (٣/ ٢٤٧).

(٢) في (ب): يلزم. وكذا في (تيسير التَّحرير)، انظر: أمير بادشاه، (٢/ ١٥٨)، والضَّمير يعود على شارح التَّحرير: ابن أمير حاج.

(٣) في تيسير التَّحرير: (بعد).

(٤) ذكر بعض العلماء فروقاً أخرى منها أنَّ ماوقع بغير آلة فهو "الخلق" أما ماوقع بآلة فهو "الكسب".انظر: مستجي زاده: المسالك، (ص/١٦٠).

(٥) في تيسير التَّحرير: أي القادر بإيجادها.

المقدورَ- لزيادةِ التَّمييزِ، فأثرُ الخالقِ في فعلِ العبدِ إيجادُ الفعلِ في غيرِه، وأثرُ الكاسبِ التَّسبُّبُ في ظهورِ ذلكَ الفعلِ المخلوقِ على جوارحِه، ولوبطلتْ هذه التَّفرقةُ بينَ الخلقِ والكسبِ على تعذرِه - أي مع تعذُّرِ البطلانِ المذكورِ- لقيامِ البرهانِ على وجودِها لنا مخلصٌ آخرُ، وهو أنَّه وجبَ تخصيصُ خلقِ القصدِ المصمِّمِ من عمومِ الخلقِ المدلولِ عليه بالنُّصوصِ الدَّالةِ على أنَّهُ تعالى خالقُ كلِّ شيءٍ بالعقلِ، متعلقٌ بالتَّخصيصِ أي بالدَّليلِ العقليِّ لا السَّمعيِّ، ثمَّ أشارَ إلى ذلكَ الدليلِ بقولِه: لأنَّهُ أي كونُ القصدِالمصمِّمِ مخلوقاً للعبدِ أدنَى ما يتحقَّقُ بهِ فائدةُ خلقِ القدرةِ التي منْ شأنِها/التمكُّنُ منَ الفعلِ والتَّركِ، فينتفِي بهِ الجبرُ ويتَّجِهُ به حسنُ التَّكليفِ المستعقِبِ العقابَ بالتَّركِ والثوابَ بالامتثالِ، بلْ لا امتثالَ أصلاً ولا معصيةَ، يعني إذا لمْ يكنْ لقدرةِ العبدِ تأثيرٌ في نفسِ الفعلِ وفي العزمِ المسبوقِ بهِ الفعلُ، لا يبقى لحسنِ التَّكليفِ الذي يترتَّبُ عليهِ الثَّوابُ والعقابُ وجهٌ، بلْ لا يتحقَّقُ منَ المكلَّفِ امتثالٌ؛ لأنَّهُ إذا كانَ الفعلُ والعزمُ كلاهُما بتأثيرِ القدرةِ القديمةِ منْ غيرِ مدخليَّةٍ للحادثةِ ،كانَ العبدُ مجبوراً[1] فيهمَا، والفعلُ الاضطراريُّ لا يتحقَّقُ بهِ الامتثالُ؛ لأنَّهُ شرطٌ فيهِ الاختيارُ[2]، وأيضاً لا معصيةَ؛ إذ هي ارتكابُ المحرَّمِ اختياراً[3]. إلى هنا كلامُ التَّحريرِ وشرحُه.هذا ما ظهرَ لنا من العباراتِ [١٩/ب]

---

[1] في تيسير التَّحرير: محجوراً.

[2] في تيسير التَّحرير: الإجبار.

[3] أمير بادشاه: تيسير التَّحرير،(٢/ ١٥٨- ١٥٩). فالشُّبهة الَّتي يوردها ابن الهمام هاهنا على الأشعريّ هي: أنَّ عدم تأثير قدرة العبد لا تبقي معنى للتَّكليف والثَّواب والعقاب، فكيف يثيب الله تعالى أو يعاقب العبد على فعله وفعله ليس بقدرته!!، في حين حقَّق بعضهم هذه المسألة تحقيقاً حسناً: بأنَّ المعتزلة أنفسهم لاينكرون أنَّ قدرة العبد وإرادته منه تعالى، فلا يبقى النِّزاع بينهم وبين الأشاعرة إلَّا بأنَّ قدرة العبد مؤثِّرة عند المعتزلة وغير مؤثِّرة عند الأشعريّ، وهذا الفرق لا يؤثِّر في دفع الشُّبهة السَّابقة، فكون قدرة العبد مؤثِّرة لا يستلزم أن يكون تأثيرها هو سبب الثَّواب والعقاب، فلئن قال قائل بذلك فللسَّائل أن يعود فيقول: هل القدرة والإرادة الَّتي للعبد بقدرة الله تعالى أو لا؟! ومعلوم أنَّ المعتزلة أنفسهم لا ينكرون أن تكون هذه القدرة بقدرة الله تعالى، فدارت الشُّبهة ذاتها على من أنكر على الأشعريّ مذهبه، وإنَّما تندفع هذه الشُّبهة عن مذهب الأشعريّ بطريق آخر –غير تأثير القدرة الحادثة- وهو أنَّ الممكنات بأسرها ليست موجودة بأنفسها، بل وجودها مستفاد من واجب الوجود جلَّ وعلا، فليس لها عليه سبحانه حقٌّ، حتَّى ينسب إليه تعالى الظُّلم بتخصيص بعض الأفعال بالثَّواب والبعض الآخر بالعقاب، تعالى عن ذلك سبحانه، وليس مثله في ذلك مثل السَّيِّد الَّذي يخصِّص عبداً بالثَّواب مع عدم استحقاقه له، أو بالعقاب مع عدم جرمه، وذلك أنَّ العبد ليس مخلوقاً لمالكه، بل هو ومالكه سيَّان بأنَّهما =

المختلفةِ الزاعمِ قائلُها: إنَّها مذهبُ الماتريديةِ الحنفيَّةِ[1]، المخالفةِ لقولِ الشَّيخِ الأشعريّ الشَّافعيّ[2] النَّاصرِ لمذهبِ أهلِ الحقِّ على مذهبِ أهلِ الاعتزالِ، المجادلينَ في الحقِّ في زمانِهِ غايةَ الجدالِ، ونحنُ نقرِّرُ ما يترتَّبُ على أَقوالِ هؤلاءِ المذكورينَ من العلماءِ:

[أولاً: مناقشةُ قولِ صدرِ الشَّريعةِ]

أمَّا على قولِ صدرِ الشَّريعةِ في (التَّوضيحِ): من أنَّ الاختيارَ في العبدِ المكلَّفِ من قبيلِ الأحوالِ التي هيَ واسطةٌ بينَ الوجودِ والعدمِ، وزعمِهِ أنَّ ذلكَ الاختيارَ أمرٌ عدميٌّ وهو مناطُ التَّكليفِ إجماعاً[3]، فنقولُ لهُ: إنَّ الأحوالَ لم يُثبتْهَا جمهورُ أَهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، وإنَّما قالَ بها منهُم القاضِي أبو بكر، وإمامُ الحرمينِ أوَّلاً، ثمَّ رجعَ عن ذلكَ، فكيفَ تثبتهَا أنتَ وتخالفُ جمهورَ أهلِ الحقِّ!

وثانياً: مَن أثبتَهَا قالَ بأنَّها أمورٌ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، ولم يقلْ[4] إنَّها معدومةٌ فقطْ، وأنتَ حكمتَ بأنَّها معدومةٌ واعتبرتَ أحدَ طرفي صفتَيها، فإنَّها إذا كانتْ معدومةً فقطْ لا موجودةً، فمن أينَ عرفتَ أنَّ/ هناكَ حالاً من الأحوالِ لولا أنَّها موجودةٌ من وجهٍ مَا، هذا [٢٠/أ] الأمرُ مخالفٌ لاصطلاحِ المتكلِّمينَ في معنى الأحوالِ؛ وقالَ السَّيِّدُ الشَّريفُ في (شرحِ المواقفِ):

مخلوقان له تعالى، فلا حقَّ للسَّيِّد على عبده إلا ما عيَّنه المولى جل وعلا. انظر: الدَّواني– كما ينقله عنه المرجاني في حاشيته -، شرح العقائد العضديَّة، (٢٥٧/١).

[1] والَّتي تتلخَّص كما سيظهر في كلام صدر الشَّريعة في كتابه (التَّوضيح شرح التَّنقيح)، وكلام البياضي في كتابه: (إشارات المرام)، وكلام ابن الهمام في كتابه : (المسامرة).

[2] سبق وأشرت إلى أن مذهب الإمام الأشعري تنازعه أصحاب التراجم، فوردت ترجمته في كتب تراجم المذاهب الفقهية ماخلا الحنابلة. انظر: (ص/ ٢٦٦) .

[3] انظر: صدر الشَّريعة،التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/ ٢١٢- ٢١٤).

[4] في (ب): ينقل. وهو تحريف.

ثمَّ إنَّ الإمامَ الرَّازي أَجابَ بأنَّ الحالَ - أي مفهومَه - ليسَ حالاً، بلْ هوَ سلبٌ؛ إذْ معناهُ كونُه ليسَ موجوداً ولا معدوماً، وكلُّ مفهومٍ اعتُبِرَ فيهِ سلبٌ كانَ معدوماً لا حالاً. انتهى[(١)].

وهذَا نقضٌ لأصلِ معنَى الحالِ؛ لأنَّ معناهُ سلبٌ، والسَّلبُ نفيٌ، فالحالُ لا حالٌ، مع أنَّه اعتبرَ فيهِ كونَه لا معدوم، على معنى أنَّه موجودٌ منْ وجهٍ مَا، لاعتبارٍ منَ الاعتباراتِ[(٢)]، فكيفَ إذا قيلَ في الحالِ إنَّهُ معدومٌ فقطْ، ولمْ يعتبرْ فيهِ جهةَ وجودِهِ الاعتباريِّ أَصلاً[(٣)]!

ويترتَّبُ على ذلكَ: أنَّ الأحوالَ عندَ من أثبتَها أمورٌ معقولةٌ، والأمورُ المعقولةُ مخلوقةٌ للهِ تعالى بإجماعِ أهلِ الإسلامِ؛ لأنَّ اللهَ تعالى خالقٌ للأمور المحسوسةِ والأمورِ المعقولةِ، فإنَّهُ تعالى خالقٌ للحواسِّ ومحسوساتِها وخالقٌ للعقولِ ومعقولاتِها اتِّفاقَاً، حتَّى إنَّ المعتزلةَ القائلينَ بثبوتِ الأحوالِ ما أحدٌ منهم يقولُ بأنَّ الأحوالَ غيرُ مخلوقةٍ للهِ تعالى، حاشَا وكلَّا أنْ يكونَ أحدٌ منهُم قائلاً بذلكَ، فكيفَ وأنتَ من أئمَّةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ تقولُ بذلكَ، حتَّى لا تجعلَ للهِ تعالى على اختيارِكَ وقصدِكَ يدَاً ولا تصرُّفَاً[(٤)]!

ويترتَّبُ على قولِكَ هذا: أنْ يكونَ اللهُ تعالى لا يخلُقُ للعبدِ المكلَّفِ طاعةً ولا معصيةً حتَّى يكونَ ذلكَ العبدُ المكلَّفُ اختارَ تلكَ الطَّاعةَ وتلكَ المعصيةَ، اختياراً صادراً من نفسِهِ، ولا

---

(١) انظر: (٣/ ١٦).

(٢) عبارة الإمام الرَّازي: بأنَّ الحال مفهو مه سلب، هي مقدِّمة استعملها الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ في ردِّ قول صدر الشَّريعة، واستعملها شيخ زاده في نصرة رأي صدر الشَّريعة، أما الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ فهو يبيّن في كلامه السَّابق بأنَّ الحال إن كان مفهومها سلب، فهي أمر معدوم، وبالتَّالي هذا إلغاء لمفهوم الحال من أصله، فالقضيَّة تصبح كالآتي: الحال سلب، وكلُّ سلب معدوم، فالحال معدوم، إلَّا أنَّ مفهوم الحال عند القائلين به هو أنَّه لامعدوم، وهكذا يلغى مفهومه – كما يقرِّر في كلامه السَّابق-، وأمَّا شيخ زاده فقد بيَّن أنَّ الحال إن كان مفهومه سلب فهو لا يحتاج إلى حال قبله فهو غير موجود، وبالتَّالي فلا يردُّ على قول صدر الشَّريعة - بأنَّ القصد حال- نقد تسلسل الأحوال. انظر: نظم الفرائد، (ص/٥٥).

(٣) أي القول بالحال يتضمَّن أنَّه موجود باعتبار ما، فأمَّا إن انتهنا إلى أنَّ معناه سلب، فهو غير موجود أبداً.

(٤) يخاطب صدر الشَّريعة، وهو يريد من كلِّ ذلك أنَّه لا شيء خارج عن خلق الله تعالى، حتَّى هذه الأحوال عند القائلين بها هي أمور معقولة وبالتَّالي فهي مخلوقة؛ لأنَّه تعالى خالق للمحسوسات والمعقولات.

شكَّ أنَّ الاختيارَ هو المشيئةُ[1]، وحينئذٍ يلزمُ من ذلكَ أن تكونَ مشيئةُ اللهِ تعالى تابعةً لمشيئةِ العبدِ، ويكونُ ذلكَ مصادمةً ومعاكسةً لقولِه تعالى ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الإنسان: ٣٠][2] فيصيرُ المعنَى وما يشاءُ اللهُ إلا أن تشاؤن[3]، فتصيرُ مشيئةُ اللهِ تعالى داخلةً تحتَ قهرِ مشيئةِ العبدِ[4]، هذَا إنْ قلنَا: إنَّ الاختيارَ حالٌ، وإنَّ الحالَ لا موجودٌ معدومٌ وهو واسطةٌ بينَ الوجودِ والعدمِ، فله طرفٌ إلى الوجودِ باعتبارٍ، وطرفٌ إلى العدمِ باعتبارٍ، وهو منَ الأمورَ المعقولةِ،/ وأمَّا إذا اعتبرْنَا جهةَ عدمِه فقطْ وقلنَا: إنَّهُ معدومٌ [٢٠/ب] فقطْ، لا موجودٌ أصلاً -كمَا ذكرتَ ذلكَ وخالفتَ بهِ القائلين بالأحوالِ- فقولُكَ: إنَّهُ غيرُ مخلوقٍ صحيحٌ حينئذٍ؛ إذ لا حالَ هنَا أصلاً، فلا اختيارَ للعبدِ أصلاً، فهوَ مجبورٌ حينئذٍ لعدمِ اختيارِه، وأنتَ تحكُمُ عليهِ بأنَّهُ مختارٌ، وقد انقلبَ عليكَ دليلُك، فالَّذي حكمتَ عليهِ بالاختيارِ لا اختيارَ لهُ على قولِكَ، وقدْ صارَ مجبوراً، ولا معنى للمجبورِ إلا الذي لا اختيارَ لهُ.

---

[1] الاختيار هو المشيئة سواء من جهة العبد أوالرَّبِّ، أمَّا من جهة العبد فلأنَّ الاختيار لغة هو المشيئة، وأمَّا بالنِّسبة لاختيار الرَّبِّ، فاختيار المولى هو إرادته، والإرادة والمشيئة متحدَّان على مذهب الجمهور، وفي ذلك يقول اللَّقاني في (جوهرة التوحيد): (ما يشا يريد)، إشارة إلى اتِّحاد المشيئة والإرادة، وأنَّه يطلق أحدهما على الآخر، فكلُّ مايشاؤه الله تعالى من حيث هو مشاء له فهو مراد له، وكلُّ مايريده من حيث إنَّه مراد له مشاء له، انظر: اللَّقَّاني، إتحاف المريد، (ص/١١٥- ١١٦).

[2] قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[الإنسان: ٣٠] وهذه الآية الكريمة "من جملة الآيات الَّتي تلاطمت فيها أمواج الجبروالقدر" الرَّازي: مفاتيح الغيب، (٧٦١/٣٠).

[3] هكذا كتبها دون حذف النُّون ودون إثبات الواو والصَّواب (تشاؤوا؛ بحذف النُّون لأنَّه من الأفعال الخمسة، وقد نُصب بأن النَّاصبة) (انظر: ابن هشام الأنصاري، (ت: ٧٦١هـ)، شرح شذور الذَّهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: عبد الغنيّ الدقر، الشَّركة المتَّحدة للتَّوزيع/ دمشق، ط/ ١٩٨٤م، (ص/ ٧٨)).

ويرى بعض المعاصرين أنَّه لا فرق معنويَّاً بين الاعتراف بالمشيئة الإلهيَّة التَّابعة لمشيئة الإنسان، وبين إنكار هذه المشيئة، وبالتَّالي يقترب القول الأول كثيراً من رأي المعتزلة القدريَّة، (انظر: مصطفى صبري، موقف البشر، (ص/٧٧))، ولعمري فإنَّ أحداً لم يسلم من الانتقاد في هذا الميدان، فكما انتقد الكثيرون الكسب الأشعريَّ بأنَّه جبر مبطَّن، انتقد رأي بعض الماتريديَّة بأنَّه قدريَّة مبطَّنة، أواعتزال مبطَّن، فكما رأى الأوَّلون أنَّه لا فرق معنويَّ بين إثبات قدرة للعبد لا تأثير لها وبين نفي هذه القدرة، والوقوع بالتَّالي في الجبر، رأى الآخرون أنَّه لا فرق بين إثبات مشيئة إلهيَّة تابعة لمشيئة العبد وبين نفي هذه المشيئة، والوقوع بالتَّالي في الاعتزال.

[4] وجه الرَّبط أنَّ كون كسب العباد غير مخلوق لله تعالى يعني أنه غير داخل تحت مشيئته بل تحت مشيئة العبد، يعني أن مشيئة الله تعالى تابعة لمشيئة العبد.

ثمَّ لم تكتفِ بهذا حتَّى ناقضتَ في كلامكَ، وقلتَ بأنَّ القصدَ -وهو الاختيارُ- مخلوقٌ للهِ تعالى فقدِ اعتبرتَ طرفَ وجودِه في العقلِ[١]، ثمَّ قلتَ: بلا قصدٍ منهُ تعالى لخلقِه بل خلقَهُ في ضمنِ أمورٍ موجودةٍ[٢]، فإنَّكَ تعلمُ ما وقعَ في كلامِكَ من سوءِ الأدبِ في نسبتِكَ إلى اللهِ تعالى أنَّه يخلقُ بعضَ الأمورِ من غيرِ قصدٍ منهُ سبحانَه، وهو قولٌ بالإيجابِ الذَّاتيِّ[٣] الذي أنتَ تكفِّرُ به حكماءَ الفلاسفةِ المنكرينَ لصفاتِ اللهِ تعالى[٤]، وأيضاً ينتقضُ عليكَ ما ذكرتَهُ في خلقِ القصدِ والاختيارِ: بأنَّ الأعراضَ[٥] كلَّهَا لا يخلقُهَا اللهُ تعالى قصدَاً على حسبِ ما أردتَ، بل يخلقُهَا في ضمنِ الأجسامِ؛ إذ لا وجودَ للعرضِ في غيرِ الجسمِ كالألوانِ والرَّوائحِ والطُّعومِ وغيرِ ذلكَ، فيكونُ ذلكَ منكَ قولٌ بأنَّ القصدَ والاختيارَ عرضانِ موجودانِ وجودَ الأعراضِ الَّتي لا يخلقُها اللهُ تعالى قصدَاً بلْ في ضمنِ الأجسامِ، وإذا كانَ ذلكَ عرضَاً، فالعرضُ موجودٌ مخلوقٌ للهِ تعالى عندَكَ أيضاً، فما بالكَ انتقلتَ من كونِ الاختيارِ حالاً لا موجوداً ولا معدوماً/[٦] إلى كونِه معدوماً فقط، إلى [٢١/أ] كونِه موجوداً فقط[٧]، إلى كونِه عرَضَاً مخلوقاً لله تعالى في ضمنِ غيره من الموجوداتِ[٨]، ما هذا إلا تناقضٌ واضحٌ[٩].

---

[١] فإنَّ القصد وإن لم يكن له تحقُّق في الخارج، إلَّا أنَّ كونه مخلوقاً يعني أنَّ له تحققاً ما، فإن لم يكن موجوداً في الخارج، فهو موجود في الذِّهن، وهذا معنى قول الشَّيخ: "اعتبرتَ طرفَ وجودهِ في العقلِ".

[٢] انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢٢٠).

[٣] الواجب لذاته: هو الموجود الَّذي يمتنع عدمه امتناعاً، ليس الوجود له من غيره، بل من نفس ذاته. انظر: الجرجاني، التَّعريفات، (ص/ ٣٦٩).

[٤] وجه كون كلام صدر الشَّريعة مستلزماً للإيجاب الذَّاتيِّ، هو قوله: "بلا قصد منه تعالى" أي بلا اختيار، وقد يستلزم هذا ما يراه الفلاسفة من الإيجاب الذَّاتيِّ، وذلك أنَّهم يرون أنَّ الأشياء تصدر عنه بلا قصد واختيار بل بالإيجاب.

[٥] في (ب): الأغراص. وهو تصحيف.

[٦] انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/ ٢١٤).

[٧] أي موجوداً بالاعتبار العقليّ.

[٨] لم يصرّح صدر الشَّريعة بكون القصد عرضاً، وإنَّما يُفهم ذلك من إقراره بكون القصد مخلوقاً لا قصداً، بل ضمن موجودات هي مخلوقة لله تعالى. انظر: صدر الشَّريعة، التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/ ٢٢٠).

[٩] لعلَّ التَّناقض قد يرتفع إذا فرَّقنا بين الوجود الخارجيّ والوجود الاعتباريّ، فقول صدر الشَّريعة بأنَّ الإيقاع أمر غير موجود؛ أي غير موجود في الخارج، وقوله إنَّه موجود؛ أي موجود بالاعتبار العقليّ. وعموماً فبعد التَّحقيق =

[ثانياً: مناقشة القول المنسوب إلى الفناريّ]

وأمَّا القولُ المنسوبُ إلى العلَّامةِ الفناريِّ منْ أنَّ كسبَ العبدِ لأفعالِه الاختياريَّةِ يرجعُ إلى القابليَّةِ في العبدِ لتلكَ الأفعالِ، وأنَّ ذلكَ الكسبَ غيرُ مخلوقٍ للهِ تعالى، بناءً على أنَّ القابليةَ أمرٌ عدميٌّ أيضاً لا يحتاجُ إلى خلقِ اللهِ تعالى، فيلزَمُ عليهِ ما لزمَ على القولِ الأولِ -قولِ صدرِ الشَّريعةِ- أيضاً[1]، ويلزمُ عليه كونُ الجبرِ في العبدِ كسبَاً أيضاً؛ لأنَّهُ في قابليَّةِ العبدِ المجبورِ، ولو لم يكنِ العبدُ قابلاً للجبرِ له من جابرٍ ما حصلَ جبرُهُ على أفعالِهِ

في قول صدر الشَّريعة (رحمه الله) في هذه المسألة، نجد أنَّه قد ابتكر حلًّا يدور في فلك إثبات عدل الله تعالى، وأنَّه لا بدَّ أن يكون للعبد فعل ما، ليكون هذا الفعل مناط تكليفه، وفي الوقت ذاته لا يجوز أن يخرج ذلك عن قبضة الرَّبِّ تبارك وتعالى، إذن فليكن هذا الأمر الَّذي من العبد - وكما يرى صدر الشَّريعة- لا يُثبِت أثراً موجوداً في الخارج، بل فعل العبد يكون في أمر ليس موجوداً ولا معدوماً، وهذا خلاف ماحقَّقه الشَّيخ عبد الغنيّ من أنَّ اختيار العبد هو أمر عرضيٌّ موجود، لا حالاً، إلَّا أنَّنا وبعد كلِّ الجدل والقضايا المنطقيَّة الَّتي حوتها المقدِّمات الأربع عند صدر الشَّريعة، نجده لا يختلف بالنَّتيجة عن مذهب الأشاعرة، وإن كانت الطَّريقة مختلفة تبعاً لاختلاف المنهجيَّة في قراءة المسألة، فها هو صدر الشَّريعة في نهاية تحقيق المقدِّمات الأربع يقول: «وقد ثبت بالوجدان أنَّ للعبد صنعاً ما، فلا يكون إلَّا في أمر لاموجود ولا معدوم.... فالأمر الإضافي الَّذي من العبد، وهو الَّذي **لا يجب عنده وجود الأثر** يسمى كسباً» ثمَّ يذكر الحاصل من كلِّ ما تقدَّم فيقول: «فالحاصل أنَّ مشايخنا رحمهم الله تعالى ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتَّكوين، فلا خالق ولا مكوِّن إلا الله، لكن يقولون: إنَّ للعبد قدرة ما **على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن**، بل إنَّما يختلف بقدرته النِّسب والإضافات فقط كتعيين أحد المتساويين، وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسألة الجبر والقدر وبالله التَّوفيق.» التَّوضيح شرح التَّنقيح، (ص/٢٢٢))، فنحن إذا تأمَّلنا كلامه السَّابق، نجد أنَّ النَّتيجة واحدة، وهي: كسب العبد لا يجب عنده وجود الأثر، وهي نتيجة متفَّق عليها، إلَّا أنَّ توصيف هذا الكسب هو المختلف فيه، فبينما حقَّق الشَّيخ عبد الغنيّ أنَّه أمر عرضيٌّ موجود، وصفه صدر الشَّريعة بأنَّه أمر إضافيٌّ لاموجود ولا معدوم، والمتتبِّع لتفاصيل هذه المسألة عند المتكلِّمين يجد أنَّ منهجيَّة معالجة المسألة مختلفة، تبعاً لاختلاف المنهج العامّ في كلِّ مدرسة، إلَّا أنَّ القاعدة العامَّة الَّتي انطلقوا منها جميعاً هي تنزيه الله تعالى، تنزيهه بشمول قدرته وألَّا يكون هناك شيء خارج عن خلقه تعالى، وتنزيهه عن معاقبة العباد أو إثابتهم على شيء ليس منهم، فمن العلماء من جعل الأمر الأوَّل أساس انطلاق بحثه، ومنهم من جعله الثَّاني، وإن كان الجميع يقرُّون بالنِّهاية التَّوسُّط بين الجبر والقدر.

[1] وهو أنَّ هذا الاختيار الَّذي أرجعه إلى القابليَّة في العبد إن كان غير مخلوق فلا اختيار للعبد أصلاً، فهو مجبور حينئذ لعدم اختياره، مع أنَّ الشَّأن أنَّه مختار، فينقلب الدَّليل الَّذي سيق لإثبات الاختيار ليكون دليلاً على الجبر.

الجبريَّةِ، وهذا مكابرةٌ ظاهرةٌ؛ بتخصيصِ القابليَّةِ في الأفعالِ الاختياريَّةِ، حيثُ كانتِ القابليَّةُ هي الكسبُ، وهي غيرُ مخلوقةٍ للهِ تعالى فالكسبُ غيرُ مخلوقٍ للهِ تعالى[1].

ويا ليتَ شعرِي إذا كانتِ القابليَّةُ في العبدِ لصدورِ شيءٍ من أفعالِه، وكانَ اللهُ تعالى خالقاً لذلكَ العبدِ، فهل يمكنُ أن تكونَ تلكَ القابليَّةُ فيهِ غيرَ مخلوقةٍ للهِ تعالى في ضمنِ خلقِ ذلكَ العبدِ، بل هي فيهِ من غيرِ خلقِ أحدٍ لها! هذا لا يكونُ؛ لأنَّ تلكَ القابليَّةَ في العبدِ إن كانَتْ معدومةً فلا قابليَّةَ أصلاً، وإن كانتْ أمراً اعتباريّاً فهيَ منْ قبيلِ المعقولاتِ، والمعقولاتُ كلُّها والمحسوساتُ مخلوقةٌ للهِ تعالى بلا شكٍّ ولا شبهةٍ عندَ أهلِ الحقِّ كما قدَّمنا ذلكَ[2].

[ثالثاً: مناقشةُ قولِ ابنِ الهمامِ]

وأمَّا القولُ المذكورُ للعلَّامةِ ابنِ الهمامِ في(التَّحريرِ) وقولِ شارحِه أيضاً[3]، فهو مما لا ينبغِي أن يقولَه أحدٌ من أهلِ السُّنَّة والجماعةِ: بأنَّ الاختيارَ الَّذي/ في العبدِ مخلوقٌ [٢١/ب] لذلك العبدِ، وهو أثرُ قدرتِه الحادثةِ، على معنى أنَّ العبدَ المختارَ خلقَ بقدرتِه الحادثةِ لنفسِه اختياراً صارَ بهِ مختاراً، وأنَّ ذلكَ الاختيارَ ليسَ بخلقِ اللهِ تعالى بلْ بخلقِ الإنسانِ بقدرتِه الحادثةِ فيهِ، ثمَّ إنَّ الاختيارَ صارَ سبباً لخلقِ اللهِ تعالى الأفعالَ الاختياريَّةَ لذلكَ العبدِ كبقيَّةِ الأسبابِ العاديَّةِ الَّتي جرتْ عادةُ اللهِ تعالى فيها أنْ يخلقَ الأشياءَ عندَها، ولا مدخليَّةَ لها في التَّأثيرِ في تلكَ الأفعالِ[4].

---

[1] فالمكابرة تلزم؛ لأنَّ القابليَّة مفهوم عامٌّ يشمل الأفعال الاختياريَّة والاضطراريَّة، فلا يجوز تخصيصها بالاختياريَّة، ومن ثمَّ الحكم عليها بأنَّها الكسب غير المخلوق لله تعالى.

[2] انظر (ص/ ٣٣٣) . فالله تعالى هو الَّذي أعطى القابليَّة والخواصَّ للأشياء، فهو الَّذي جعل شجرة اللَّوز تقبل اللَّوز لا التُّفَّاح.

[3] انظر (ص/ ٢٧٥- ٢٧٦).

[4] انظر: أمير بادشاه، تيسير التَّحرير، (١٥٨- ١٥٩).

هذا القياسُ باطلٌ؛ فإنَّ الأسبابَ كلَّهَا خلقها اللهُ تعالى أوَّلاً، ثمَّ يخلُقُ عندها المسبَّباتِ[1]، كالنَّارِ خلقَها اللهُ تعالى ثمَّ يخلُقُ عندَها الحرقَ، وكالطَّعامِ خلقه اللهُ تعالى ثمَّ يخلقُ عندَهُ الشِّبَعَ، والماءُ خلقَه اللهُ تعالى ثمَّ يخلقُ عندَه الرِّيَّ، وهكذا سائرُ الأسبابِ خلقَها اللهُ تعالى ويخلقُ عندَها مسبَّباتِها بطريقِ جريِ العادةِ[2].

وأمَّا هذا الاختيارُ على زعمِ هذا القائلِ، بأنَّ الإنسانَ خلقَه بقدرتِهِ الحادثةِ لنفسِه ولم يخلقْهُ اللهُ تعالى، فهوَ مخالفٌ لجميعِ الأسبابِ المخلوقةِ لله تعالى، فليسَ فيه معنى السَّببيَّةِ الَّتي في جميعِ الأسبابِ؛ لأنَّ جميعَ الأسبابِ خلقَها اللهُ تعالى مستعدَّةً لأنْ يُظهرَ

---

[1] فالله تعالى يخلق السَّبب والمسبَّب، كما يوضح الشيخ، أما على كلام ابن الهمام فالسَّبب –وهو الاختيار هنا- بخلق العبد لا بخلق الله تعالى؛ لذا فقياسه على الأسباب العاديَّة قياس باطل.

[2] لابدَّ هنا من بيان معنى جري العادة والسَّببية، وأفضل من فصَّل هذه المسألة هو الإمام الغزالي، إذ يقول: «الاقتران بين ما يُعتقَد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبَّباً، ليس ضروريًّاً عندنا، بل كلُّ شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمِّناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمِّناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر» (تهافت الفلاسفة، (ص/٢٢٥))، فالعلاقة بين الأسباب والمسبَّبات علاقة اقترانيَّة لا ضروريَّة، فإنَّنا نشاهد تعاقب حادثين نسمِّي الأولى منها سبباً والثَّانية مسبَّباً، غير أنَّ مجرَّد اعتيادنا مشاهدة هذا التَّعاقب لا يسمح لنا بالقول إنَّ الحادثة الأولى علَّة الثَّانية، وأما لفظ "العادة" الذي استعمله المتكلِّمون، فهم لم يدَّعوا أنَّ العادة للموجودات إذ هي جمادات، كما أنَّهم لا يدَّعون أنَّها عادة الفاعل، لأنَّ الفاعل هو الله تعالى، وحاشاه سبحانه أن يوصف بأنَّه معتاد للشَّيء إذ يستعمل هذا اللَّفظ فيمن تتجدَّد علومه، والله تعالى لايجوز عليه تجدُّد شيء من صفاته، لكنَّهم أرادوا من إطلاق هذا اللَّفظ التَّفريق بين تتالي الأحداث حسب اطِّراد العادات، وبين الضَّرورة المزعومة بين هذه الأحداث المتتالية، فلما إذاً لا نقول عن العادة إنها: «لفظ يدلُّ على اختيار الفعل منه سبحانه على الأكثر باختيار، وقد ثبت خروجه عن مجاري العادات فكانت المعجزات» (نفيسة: مبدأ السَّببيَّة في الفكر الإسلامي، (ص/١٤٢))، ويؤيِّد الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) فكرة أنَّ السَّبب لا يؤثِّر بنفسه، ولا العلاقة بينه وبين المسبَّب علاقة حتميَّة ضروريَّة فيقول : «اعلم أيها المنصف في الدِّين، السَّالك سبيل المتَّقين بالإخلاص واليقين: أنَّ الأسباب الَّتي وضعها الله تعالى في المخلوقات ليظهر عندها لابها جميع التَّأثيرات، أحال الله عليها في الكتاب والسُّنَّة، وحذَّر منها مع أنَّها لا تأثير لها أصلاً في نفع ولا ضرٍّ، ولكن لمَّا كان المؤثِّر هو الله تعالى وحده عندها لابها، وقد أخبر تعالى أنَّه أعطى كلَّ شيء خلقه، علمنا أنَّه سبحانه لا يمنع شيئاً مقتضاه أصلاً..... والمؤثِّر في الكلِّ هو الله تعالى وحده على كل حال، ولكنَّ الله تعالى لمَّا اعتبر الأسباب في كتابه وعلى لسان نبيِّه صلى الله عليه وسلم في الحديث الشَّريف، وسلك على ذلك الصَّحابة والتَّابعون لهم بالخير، في زمان من المجتهدين والعلماء المحقِّقين وجميع عامَّة هذا الدِّين المحمَّدي وخاصَّته، فوقع الأمر بالأسباب والنَّهي عن أسباب،.... والله تعالى مع كلِّ شيء يخلق له مقتضاه على كلِّ حال من الأشياء النافعة والأشياء المضرَّة ولا تأثير لشيء أصلاً....» رد الجاهل إلى الصواب، (ل/٤٨ب).

اللهُ تعالى مسبَّباتِها عندها بطريقِ جريِ العادةِ، وهذا السَّببُ خلقَه الإنسانُ لنفسِهِ وليسَ فيه ذلكَ الاستعدادُ؛ لأنَّ خالقَه وهو الإنسانُ لا يدري أهو سببٌ لخلقِ اللهِ تعالى ذلكَ الفعلَ الذي اختارَه له أم لا، فلمْ يكن ذلكَ الإنسانُ خالقاً له على أنَّهُ سببٌ، فليسَ بسببٍ بل هو اختيارٌ مجَّردٌ عن السَّببيَّةِ، وأمَّا اللهُ تعالى فهو عالمٌ بجميعِ ما يكونُ من خيرٍ وشرٍّ، فإذا خلقَ سببَ الخيرِ يعلمُ تعالى بأنَّهُ/ سببٌ يخلقُ عندَه الخيرَ، وإذا خلقَ سببَ [٢٢/أ] الشَّرِّ يعلمُ تعالى أنَّهُ سببٌ يخلقُ عندَه الشَّرَّ، أو يعلمُ تعالى أنَّ ذلكَ أمرٌ مجرَّدٌ لا يخلقُ عندَه[(١)] الخيرَ ولا الشَّرَّ، فليسَ ذلكَ الَّذي خلقَهُ العبدُ بسببٍ أصلاً[(٢)].

ثمَّ إنَّ صاحبَ هذا القولِ[(٣)] تردَّدَ في معنى هذا الاختيارِ، فقالَ أوَّلاً: إنَّهُ حالٌ غيرُ موجودٍ ولا معدومٍ، ثمَّ سمَّاهُ كسباً، ثمَّ جزمَ بأنَّ الكسبَ ليسَ بخلقٍ، وفسَّرَ الخلقَ: بأنَّهُ إخراجُ الموجودِ من العدمِ إلى الوجودِ[(٤)]، ثم فرَّعَ على ذلكَ قولَه: فلا يلزَمُ إثباتُ خالقٍ غيرِ اللهِ[(٥)]، ثمَّ زعمَ أنَّ القولَ بأنَّ القصدَ -وهو الاختيارُ- حالٌ ، عليهِ جمعٌ من المحققينَ، وذكرَ أنهَّم القاضي أبو بكر، وإمامُ الحرمين أوَّلاً، وصدرُ الشريعةِ. وكلامُ القاضي أبو بكرٍ، وقولُ إمامِ الحرمينِ أوَّلاً، إنَّما هو في ثبوتِ الحالِ، لا في أنَّ القصدَ والاختيارَ حالٌ كمَا قدَّمناهُ[(٦)].

---

(١) في (ب): عند.

(٢) وذلك لأنَّ الَّذي يقوم به العبد عندها هو مجرَّد انتقاء للسَّبب، دون أن يربطه بالمسبَّب -أي النَّتيجة- وهنا لا تظهر العلاقة السَّببية بين السَّبب والمسبَّب، بل غاية ما يظهر هو تعيين أحد الأسباب دون الآخر، وهذا لا يكون علاقة سببيَّة؛ فالَّذي يميِّز هذه العلاقة هو الرَّبط بين السَّبب والمسبَّب. والله أعلم.

(٣) وهو ابن الهمام وشارحه: أمير بادشاه. انظر: أمير بادشاه، تيسير التَّحرير، (١/١٥٨- ١٥٩).

(٤) وعبارة أمير بادشاه في شرحه لكلام ابن الهمام هي: «ثمَّ أراد أن يبيِّن أنَّ تأثير القدرة المخلوقة في القصد المذكور لا يوجب نقصاً في القدرة القديمة فقال: فإن كان القصد المذكور حالاً أي وصفاً غير موجودٍ ولا معدوم في نفسه قائماً بموجود فليس الكسب بخلق؛ إذ هو إخراج الموجود من العدم إلى الوجود، فلا يلزم إثبات خالق غير الله...» (١/١٥٨).

(٥) انظر المصدر السابق: (١/١٥٨).

(٦) انظر: (ص/ ٢٧٨).

ثمَّ ذكرَ الفرقَ بينَ الخلقِ والكسب[١] وأنَّهما أمرانِ إضافيَّانِ[٢]، فإن كانَ مرادُه بهذا الكلامِ أنَّ الكسبَ أمرٌ إضافيٌّ فلا يكونُ مخلوقاً بالأمرِ الإضافيِّ الَّذي هو الخلقُ أيضاً، فهذا مكابرةٌ في الظَّاهرِ؛ فإنَّ العوالمَ جميعَها مخلوقةٌ بهذا الخلقِ الَّذي هو الأمرُ الإضافيُّ، فكيفَ[٣] امتنعَ أن يخلقَ بهِ تعالى الكسبَ الذي هو أمرٌ إضافيٌّ مثلُه، فهيهاتَ أن يماثلَهُ وإن كانَ كلٌّ منهما[٤] أمراً إضافياً!

وإن أرادَ أنَّ الكسبَ أمرٌ إضافيٌّ وأنَّهُ غيرُ مخلوقٍ، كما أنَّ الخلقَ أمرٌ إضافيٌّ غيرُ مخلوقٍ، نقولُ لهُ: شتانَ بينَ وصفِ اللهِ تعالى بكونِه خالقاً، ووصفِ العبدِ بكونِه كاسبَاً، وإنْ كانَ كلٌّ منهما أمراً إضافيَّاً، فإنَّ ذلكَ الأمرَ الإضافيَّ الَّذي هو الخلقُ قديمٌ، وهذا الأمرُ الإضافيُّ الذي هو الكسبُ حادثٌ، والخلقُ وصفُ الخالقِ والكسبُ وصفُ المخلوقِ[٥].

والبليَّةُ الكبرى والرَّزيَّةُ العظمى/قولُه: [٢٢/ ب]

---

[١] فعل العبد يسمَّى كسباً لا خلقاً، وفعل الله يسمَّى خلقاً لا كسباً، والفعل يتناولهما عند الماتريديَّة، بينما عند الأشعريَّة فالفعل عبارة عن الإيجاد حقيقة، وكسب العبد يسمَّى فعلاً مجازاً. (انظر: ابن كمال باشا، مسائل الاختلاف، (ص/٧٤))، والفرق بين الكسب والخلق: أنَّ الكسب أمر لا يستقلُّ به الكاسب، والخلق أمر يستقلُّ به الخالق، وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بآلة فهو خلق. انظر: القاري، شرح الفقه الأكبر، (ص/١٥٤)، وانظر: الزُّبيدي، إتحاف السَّادة المتقين، (٢/ ١٦٨)، وانظر: عبد الغنيّ النابلسي، المطالب الوفيَّة، (ل ٧٣/ب).

[٢] وذلك بقول أمير بادشاه: «الخلق أمر إضافيٌّ يجب أن يقع به المقدور لا في محلِّ القدرة؛ أي لا فيمن قامت به القدرة، ويصحُّ انفراد القادر بإيجاد المقدور بذلك الأمر الإضافيِّ، والكسب أمر إضافيٌّ يقع به المقدور في محلِّها أي القدرة» تيسير التَّحرير: (١٥٨/٢).

[٣] في (ب): فيكون.

[٤] أي الخلق والكسب.

[٥] فقياس الكسب على الخلق هنا - بجامع أنَّهما أمران إضافيَّان - هو قياس مع الفارق، فلا يصحُّ.

«وجبَ تخصيصُ خلقِ القصدِ من عمومِ الخلقِ بالعقل» [(١)]؛ يعنِي من عمومِ قولِه تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الزمر: ٦٢] [(٢)] فيا ليتَ شعري مَن أوجبَ هذاالتَّخصيصَ أهو الشَّرعُ؟ أم العقلُ كما هو مذهبُ أهلِ الضَّلالِ؟! [(٣)] ومعنى كلامِه: أنَّ الاختيارَ إذا لم يكن حالاً

[(١)] انظر: أميربادشاه، تيسير التَّحرير، (١٥٨/٢)، ووجه التَّخصيص أنَّ هذا القصد المصمِّم ليس شيئاً، وذلك أنَّه أمر غير موجود، فهو حال لا موجود ولا معدوم، فلا يشمله قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الزمر: ٦٢]. لكن لئن خرج هذا القصد المصمِّم من عموم قوله تعالى: "الله خالق كلّ شيء" فكيف يخرج من عموم الحديث الشَّريف: "ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن" !! فـ (ما) في الحديث عامَّة تشمل الأمور الموجودة وغير الموجودة، ومثلُ الحديث في العموم، قولُه تعالى: ﴿ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ ﴾ [آل عمران: ١٥٤]. وقوله تعالى: ﴿ بَل لِّلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ جَمِيعٗاۗ ﴾[الرعد: ٣١].بلفظ (الأمر) وهو أعمُّ من لفظ (الشَّيء)، وكذا لفظ (كلّ) في قوله تعالى:﴿ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ ﴾[النساء: ٧٨]. وغيره من الآيات الَّتي تفيد عموم الخلق، فإن لم تدخل الأحوال في عموم قوله تعالى : ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الزمر: ٦٢]. فهي لا شكَّ داخلة في عموم الآيات الَّتي سبق ذكرها.انظر: صبري، موقف البشر، (ص/ ٧٤، ٧٥).

[(٢)] في (ب): "إن الله خالق كل شيء" والصَّواب ما ورد في الأصل؛ قَالَ تَعَالَى:﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ٦٢ ﴾[الزمر: ٦٢]، ومثلها في الدَّلالة قوله تعالى﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] إذ إنَّ هذه الآية خرجت مخرج المدح، فلا يصحُّ أن يكون المخلوق بعض الأشياء، إذ لوكان كذلك لما كانت الآية مدحاً. انظر: البكّي الكومي، تحرير المطالب، (١/ ٤٨٣).

[(٣)] مسألة تخصيص الشَّرع بالعقل مختلف فيها بين العلماء، فمنهم من ذهب إلى جواز التَّخصيص بدليل العقل ضروريًّا كان الدَّليل أو نظريًّا، فالأوَّل كتخصيص قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الزمر: ٦٢].فإنَّا نعلم بالضَّرورة أنَّه ليس خالقاً لنفسه، والثَّاني : كتخصيص قوله تعالى:﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾[آل عمران: ٩٧]فإنَّا نخصِّص الطِّفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب، (انظر: الزَّركشي، البحر المحيط، (٤٩٠/٢))، ومنهم من منعه وهو ظاهر نصِّ الإمام الشَّافعي (محمَّد بن إدريس، ت: ٢٠٤هـ)، في (الرِّسالة)، فقد قال في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الزمر: ٦٢]وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ كُلّٞ فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ﴾[هود: ٦] فهذا عامٌّ لا خاصَّ فيه، ويذكر أنَّ كلَّ شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك، فالله خالقه، وكلُّ دابَّة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرَّها ومستودعها. (انظر: تحقيق: أحمد محمَّد شاكر، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، د(ط.ت)، (٥٣،٥٤/١))، في حين فصَّل الشِّيرازي (إبراهيم ابن علي، ت: ٤٦٧هـ) في (اللُّمع) بين ما يجوز ورود الشَّرع بخلافه، وهو ما يقتضيه العقل من براءة الذِّمَّة، فيمتنع التَّخصيص به، لأنَّ ذلك إنَّما يستدلُّ به لعدم الشَّرع، فإذا ورد الشَّرع سقط الاستدلال به وصار الحكم للشَّرع، =

وأمراً عدميَّاً بل كانَ أمراً وجوديَّاً، فنقولُ: إنَّ الإنسانَ خلقَه بقدرتِهِ الحادثةِ، ويجبُ علينَا بالعقلِ لا بالشَّرعِ أن نخصِّصَ عمومَ النُّصوصِ القرآنيَّةِ كقوله تعالى:﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الزمر: ٦٢] بأنَّ معنى ذلكَ: أنَّ اللهَ خالقُ كلِّ شيءٍ إلا هذا الاختيارَ، فإنَّ العبدَ يخلقُهُ بقدرته الحادثةِ وهذا عينُ ما قالتْهُ القدريَّةُ، في أنَّهم يخلقون جميعَ أفعالِهم الاختياريةِ؛ لأنَّ العبدَ إذا كان يخلقُ اختيارَه الموجودَ، فهو قادرٌ أن يخلقَ جميعَ أفعالِهِ أيضاً، وهذا التَّخصيصُ بالاختيارِ فقط من غيرِ مخصِّصٍ، وهي شناعةٌ في الدِّينِ، وخروجٌ عن مذهبِ أهلِ الحقِّ من الموحِّدينَ[1].

فأمَّا ما لا يجوز ورود الشَّرع بخلافه كالَّذي دلَّ العقل على نفيه، فيجوز التَّخصيص به نحو﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الزمر: ٦٢] فإنَّ المراد ما خلا صفات الله تعالى لدلالة العقل على ذلك. انظر: اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٣هـ، (١/ ٣٢))، ويعلِّق الزَّركشي على تفصيله بأنَّ هذا يحسن أن يكون تقييداً لكلام من أطلق، لا مذهبا آخر.(انظر: البحر المحيط، (٤٩٠/٢))، ولعلَّ كلام الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) في عدم جواز تخصيص الشَّرع بالعقل هو بخصوص مسألة تخصيص عموم الخلق بالقصد المصمِّم بالعقل، وليس في مسألة تخصيص الشَّرع بالعقل عموماً، فهناك مواضع يخصِّص فيها العقلُ الشرعَ بالاتِّفاق، كما أسلفتُ مثال تخصيص صفات الله تعالى من عموم الخلق، ولعل الشَّيخ لايرى فرقاً بين مذهب أهل الضَّلال وهم المعتزلة، الَّذين خصَّصوا فعل العبد من عموم الخلق، وبين ماقاله أمير بادشاه من تخصيص هذه الجزئيَّة من فعل العبد وهي القصد المصمِّم، من عموم الخلق، ولعلَّ الفرق بين المعتزلة والماتريديَّة هو أنَّ هذا القصد لا يدخل في العموم أصلاً؛ لأنَّه أمر لاموجود ولا معدوم، فليس شيئاً، فلا يشمله الخلق، والله أعلم.

[1] ولهذا نجد العلَّامة ملَّا علي القاري في (شرح الفقه الأكبر) بعدما نقل عن الكمال بن الهمام طريق الخلاص من الجبر بتخصيص النُّصوص الدَّالَّة على مخلوقيَّة أفعال العباد بما عدا فعلاً واحداً وهو العزم المصمم، يقول: «لكن فيهِ أنَّ ذلك العزم المصمم داخلٌ تحت الحكم المعمم والله سبحانه أعلم» ((ص/١٦٠)، إذ يلزم من القول بالتَّخصيص في هذه الآية: مخالفة إجماع السَّلف على أن لامؤثِّر في الوجود إلا الله تعالى، كما يلزم موافقة المعتزلة في كون العبد موجداً لبعض الأفعال. (انظر: خالد النَّقشبندي، العقد الجوهري، (ص/٤٢٠)، وانظر: مصطفى صبري: موقف البشر، (ص/٧٣))، وأمَّا قول ابن الهمام من الماتريديَّة بوجود الموانع في وجه العزم المصمِّم، فهو يشبه قول الأشعريِّ بالقدرة الَّتي لا تأثير لها من حيث النَّتيجة، وإن كانت المقدِّمات مختلفة، وذلك أنَّ وجود المانع في وجه العزم المصمِّم يعني أنَّه قد لا يؤثِّر، إلَّا بتوفيق الله تعالى، وهذا التَّوفيق هو تأثير ارتفاع الموانع، فعدنا إلى الفكرة ذاتها الَّتي أنكرها ابن الهمام على الأشاعرة، فهو بعد أن يوضِّح رأيه في تخصيص عمومات الآيات الَّتي تدلُّ على خلق الله لكل شيء، بفعل واحد يكون من العبد، وهو ذاك العزم المصمِّم، يقول بعد ذلك: «ومع ماذكرناه من أنَّ العزم المصمِّم موجود بالقدرة الحادثة، فقلَّما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى، بل لا يقع هذا العزم الموصوف بالحسن، إلَّا بتوفيق منه تعالى تفضُّلاً لا وجوباً...» (المسامرة، (ص/ ١١١))، ثمَّ إنَّه بعد ذلك يعقد =

وقولُه في بيانِ الدَّليلِ العقليِّ الذي يجبُ به تخصيصُ عمومِ الخلقِ: «إنَّ ذلكَ أدنى ما يتحقَّقُ به فائدةُ خلقِ القدرةِ»[١]، ذهابٌ إلى مذهبِ القدريَّةِ: بأنَّ القدرةَ هي المؤثِّرةُ، والَّتي لا تؤثِّرُ ليستْ بقدرةٍ، وهو قولُ جهمِ بنِ صفوانَ من الجبريَّةِ، كما قدَّمناهُ عن (شرحِ المواقفِ) للسَّيِّدِ الشَّريفِ[٢].

وقولُه: ويتَّجهُ به حسنُ التَّكليفِ... إلى آخرِه[٣]، فإن كانَ لا يتَّجهُ حسنُ التَّكليفِ إلا بهذا الشِّركِ[٤] والمنازعةِ مع اللهِ تعالى في خلقِهِ لا كان حسنُ هذا التَّكليفِ! فنحن

فصلاً يقرِّر فيه دخول كلِّ شيء تحت إرادة الله تعالى، حتَّى كسب العباد، فكأنَّه جعل هذا الكسب مراداً لله تعالى لكنَّه لا يدخل تحت قدرته، إذ تخصَّص عمومات الخلق به، لكنَّ ما نفهمه من الإرادة أنَّ الله تعالى إذا أراد شيئاً فسيكون هذا الشَّيء مقدوراً له أيضاً، وذلك أنَّ تعلُّق القدرة يتبع تعلُّق الإرادة.

[١] انظر: أمير بادشاه: تيسير التَّحرير، (٢/ ١٥٨).

[٢] انظر(٦/٨٣- ٨٤). وانظر: (ص/٣٦٣) من البحث. فقول أمير بادشاه - بأنَّ تخصيص خلق قدرة العبد من عموم الخلق هو أدنى ما يتحقَّق به فائدة خلق القدرة، يقترب وفق تحليل الشَّيخ عبد الغنيّ من رأي القدريَّة من جهة، ومن قول جهم من جهة أخرى؛ فالقدريَّة وجهم يرون أنَّ القدرة هي ماكان مؤثِّراً ولا معنى لقدرة غير مؤثِّرة، إلَّا أنَّ كلاً منهما استنتج مذهباً معاكساً للآخر بناء على هذه الفكرة، فالقدريَّة نظروا إلى عدل الله تعالى فرأوا أنَّ العبد خالقٌ لأفعال نفسه، وأنَّ القدرة المؤثِّرة في فعله هي قدرته لا القدرة الإلهيَّة، وجهم ذهب إلى أنَّه لا قدرة له أصلاً على فعله؛ لأنَّ القدرة هي المؤثِّرة فقط، ولا تأثير للعبد عنده، في حين نصر الشَّيخ عبد الغنيّ مذهب الأشاعرة، فذهب إلى وجود قدرة للعبد، إلَّا أنَّها قدرةٌ غير مؤثِّرة.

[٣] انظر: أمير بادشاه، تيسير التَّحرير، (٢/ ١٥٨- ١٥٩).

[٤] يقصد بهذا الشِّرك: الشِّرك الخفيَّ، فالشِّرك كما يبيِّنه الشَّيخ عبد الغنيّ نوعان: شرك جليٌّ وشرك خفيٌّ، فالجليُّ هو أنَّ يظهر للعبد أو لغيره اعتقاد أنَّ مع الله تعالى ربَّاً آخر يستحقُّ العبادة من الخلق، أو أنَّ مع الله تعالى غيره موصوفاً بصفة مثل صفاته، أو له فعل كأفعاله تعالى، أو اسم كأسمائه، أو حكم كأحكامه.

أمَّا الخفيُّ: فهو خفاء شيء من ذلك عن العبد، وهو فيه بسبب استيلاء الغفلة على قلبه، فترى الغافل عن معرفة نفسه جازماً أنَّه مشارك لله تعالى في الوجود وفي جميع الصِّفات الَّتي منها السَّمع والبصر، وفي جميع الأسماء الَّتي منها الحليم والكريم، وفي جميع الأفعال كالإيجاد للعبادات والإعدام للمخالفات ونحو ذلك. (انظر: خمرة الحان ورنَّة الألحان شرح رسالة الشَّيخ أرسلان، (ضمن شروح رسالة الشَّيخ أرسلان في علوم التَّوحيد والتَّصوُّف)، تحقيق: عزَّة حصريَّة، مطبعة العلم/ دمشق، ط١٩٦٩م، (ص/٧٥- ٧٦))، =

راضونَ مؤمنونَ بتكليفٍ غيرِ حسنٍ عقلاً، فإنَّه حسنٌ شرعاً[(١)].

وقولُه: لا امتثالَ أصلاً ولا معصيةَ[(٢)]، كلامٌ واهٍ[(٣)]؛ إذِ الاختيارُ إذا كانَ وصفاً للعبدِ وهو أمرٌ موجودٌ خلقهُ اللهُ تعالى للعبدِ، فإنَّ العبدَ يصيرُ بخلقِه لهُ موصوفاً به، فأينَ اتِّصافُه بالجبريَّةِ في حالِ اتِّصافِه بالاختيارِ، واللهُ تعالى يخلقُ الضِّدَّينِ الاختيارَ/ والجبرَ، فإذا [٢٣/أ] خلقَ للعبدِ اختياراً فليسَ ذلك العبدُ بمجبورٍ، وإذا خلقَ له جبراً فليس بمختارٍ، وهذا أمرٌ واضحٌ ظاهرٌ لكلِّ إنسانٍ، وحالةُ الاختيارِ محسوسةٌ لصاحبِها وحالةُ الجبرِ كذلكَ[(٤)]، وهذا المقدارُ كافٍ في حسنِ تكليفِ المكلَّفينَ؛ إذ هو[(٥)] مبنيٌّ على الاتِّصافِ بالاختيارِ، والاتِّصافُ ثابتٌ لمن اتَّصفَ بهِ بوصفِ اللهِ تعالى، لا بوصفِهِ نفسَهُ بذلكَ، والامتثالُ لأمرِ اللهِ تعالى حاصلٌ منَ العبدِ باختيارِهِ الَّذي هو وصفُهُ.

والشَّيخ إذ يجعل إثبات تأثير القدرة من الشِّرك، فهو في المقابل لا ينفي نسبة هذه القدرة إلى العبد، فيحاول دوماً تحقيق التَّوازن في هذه المسألة، فالعبد ينسب لفعله وجوداً ومع ذلك فهذا الوجود ليس ذاتيَّاً، وهذه الرُّتبة عند الشَّيخ هي «رتبة الكاملين الَّذين ينظرون بعينين لا بعين واحدة، فإنَّ من تحقَّق بعدم وجوده مع الله تعالى فقط فهو ناقص المعرفة، ومن تحقَّق بوجوده مع الله تعالى فقط فهو أنقص منه، والكامل في المعرفة من جمع بين المقامين ووقف في الحقيقة البرزخيَّة، وذلك لأنَّه لا بدَّ من حقٍّ وخلق، إذ لولا الحقُّ ماعرف الخلق، ولولا الخلق ما عرف الحقُّ، ومن أنكر واحداً منهما فهو جاهل ومع جهله كافر، والكامل متحقِّق بعدم وجوده مع الله تعالى، إعطاء للربوبيَّة حقَّها، ومتحقِّق بوجوده مع الله تعالى إعطاء للعبوديَّة حقَّها...» المصدر السابق، (ص/٨٣).

(١) يقصد أنَّ إثبات قدرة مؤثِّرة للعبد هي من باب المنازعة مع الله تعالى في خلقه؛ وذلك أنَّ الإله هو الَّذي لا يمانعه شيء، ونسبة الأشياء إليه على السَّويَّة. (انظر: تحرير المطالب، (١/ ٤٧١))، وفي هذا إشارة إلى رأي الصُّوفيِّ بأنَّ من تحقَّق بعبوديَّة نفسه، علم أنَّه لا شيء له يوجب الحظوة له عند سيِّده إلَّا فضله، وإلَّا لوكان ثَمَّ شيء يوجب الحظوة غيرُ الفضل لكان منازعاً للسَّيِّد في سيادته. انظر: البكِّي الكومي، تحرير المطالب، (١/ ٥٠٤).

(٢) أي إن لم يكن لقدرة العبد تأثير. انظر: أمير بادشاه، تيسير التَّحرير، (٢/ ١٥٩).

(٣) كذا وردت في الأصل، والصَّواب (واهٍ)؛ لأنَّه اسم منقوص تحذف ياؤه عند الرَّفع. انظر: الغلاييني (مصطفى)، جامع الدُّروس العربيَّة، (١٠٨/١)) ومعنى واهي: أي ضعيف. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (وَهي)، (١٥/ ٢٩٤).

(٤) يقول الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (رحمه الله تعالى) تأييداً لذلك: «... فالقدرة والعجزُ ضدَّان أو نقيضان، وكذلك الإرادة والجبر، والضِّدَّان والنَّقيضان لا يجتمعان، فمن كان قادراً لا يكون عاجزاً، ومن كان مريداً لا يكون مجبوراً». تحريك سلسلة الوداد، (ص/ ٦٦).

(٥) أي: التَّكليف.

وأمَّا أنَّه لا بدَّ أن يكونَ متَّصفاً بالاختيارِ من قِبَلِ نفسِهِ، بأن يكونَ خالقَاً لاختيارِه، أو ارتكابِ أنَّ اختيارَه أمرٌ عدميٌّ، والمكابرةِ في ذلكَ، والحكمِ بأنَّ ذلكَ الأمرَ العدميَّ لا يحتاجُ إلى الخلقِ حتَّى يقالَ بأنَّ اللهَ تعالى خلقَهُ، فليسَ ذلكَ بلازمٍ أصلاً ولا ضرورةَ لنا في التزامِ ذلكَ، والحقُّ أحقُّ أنْ يُتَّبَعَ .

وأمَّا كونُ العبدِ إذا خلقَ اللهُ تعالى لهُ اختياراً يكونُ مجبوراً، وذلكَ الاختيارُ لا يفيدُ العبدَ الاتِّصافُ بهِ وإنَّما وجودُه وعدمُه سواءٌ، والعبدُ مجبورٌ على كلِّ حالٍ، فهو ممَّا لا يقولُهُ عاقلٌ، والقائلُ بذلكَ كالقائلِ عمَّن خلقَ اللهُ تعالى لهُ سمعاً وبصراً كما قال تعالى:﴿ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾[الإنسان: ٢] وهو يقولُ: أنا لستُ بسميعٍ ولا بصيرٍ، وإنَّما أنا أصمُّ أعمَى، ما لم يكن السَّمعُ والبصرُ وصفي من نفسي بلا خلقِ اللهِ تعالى، أو أكونُ أنا خلقتُ سمعي وبصري حتَّى أكونَ سميعاً بصيراً، وبقيةُ أوصافِ الإنسانِ كذلكَ[(١)].

فإنْ قالُوا: إنَّ الاختيارَ إذا كان أمراً موجوداً مخلوقَاً للهِ تعالى، وكان الإنسانُ مجبورَاً في خلقِه لهُ، فيكونُ ذلكَ مجردَ توهُّمٍ خلقَهُ اللهُ تعالى للإنسانِ، يتوهَّمُ الإنسانُ بهِ أنَّهُ يفعلُ ما يشاءُ، وهو في نفسِ الأمرِ مجبورٌ مضطرٌّ، والجبريَّةُ منَ المعتزلةِ لا ينكرونَ/ ذلكَ، [٢٣/ب] ويطلقونَ مع ذلكَ على الإنسانِ أنَّهُ مجبورٌ، وعندَهم القدرةُ إذا لم تكنْ مؤثِّرةً في الأفعالِ فليسَتْ بقدرةٍ أصلاً، فالقائلُ بذلكَ جبريٌّ منَ المعتزلةِ[(٢)]، فكيفَ يحصُل[(٣)] التَّميزُ بهذَا التَّوهُّمِ بينَ أهلِ السُّنَّةِ وبينَ الجبريَّةِ، والكلُّ قائلونَ بما يجدونَ منَ التَّوهُّمِ المذكورِ.

---

(١) يعود الشَّيخ هنا ليؤكِّد مسألة الجزء الاختياريّ، وأنَّ اختيار العبد كأيِّ جزء من أجزائه الَّتي خلقها الله تعالى فيه، فكما أنَّ هذه الأعضاء لا يقال إنَّ العبد أعمى لأنَّه ليس هو الَّذي خلق البصر لنفسه، فلا يقال أيضاً إنَّه مجبور لأنَّه لم يخلق الاختيار لنفسه.

(٢) وقد سبق تحقيق مصطلح المعتزلة الجبريَّة، وتوجيه ذلك هنا أنَّ المعتزلة يقولون بأنَّ القدرة لا بدَّ أن تكون مؤثِّرة، ومن أجل ذلك فالجبريَّة منهم يقولون لا قدرة للعبد، وذلك لأنَّ قدرة العبد غير مؤثِّرة في أفعاله وإنَّما كالرِّيشة في مهبِّ الرِّيح. انظر (ص/ ٣١٧) .

(٣) في (ب): يصحُّ.

قلنا في الجوابِ عن ذلكَ: وجودُ الاختيارِ الذي خلقَهُ اللهُ تعالى في العبدِ كافٍ في تسميتِهِ مختاراً، سواءٌ توهَّمَ بهِ أنَّهُ مؤثِّرٌ في أفعالِهِ الاختياريَّةِ، أو كُشِفَ له أنَّهُ مجبورٌ فيهِ، فإنَّهُ صارَ مختاراً بمجردِ اتّصافِهِ بهِ كما قدَّمناهُ.

وهذا الإشكالُ المذكورُ هوَ الذي حمَلَ صدرَ الشَّريعةِ وغيرَهُ ممَّن تابعَهُ منَ العلماءِ على ما ارتكبُوه من صعابِ الأُمورِ، فإنَّ هذا الاختيارَ المخلوقَ الذي هوَ مجبورٌ بهِ العبدُ، وإنْ كانَ وجودُهُ وعدمُهُ سواءٌ، من جهةِ أنَّهُ لا تأثيرَ في ترجيحِ شيءٍ، فإنَّهُ يصحُّ اتّصافُ العبدِ بهِ كمَا مرَّ، فلا يبقَى مجبوراً معهُ، والاتّصافُ كافٍ في التَّكاليفِ الشَّرعيَّةِ كلِّهَا؛ كالصَّلواتِ، وإيتاءِ الزَّكواتِ، الامتثالِ كلِّهِ والاجتنابِ كلِّهِ عنِ المنهيَّاتِ، مع أنَّ الإنسانَ ليسَ بخالقٍ ذلكَ عندَ جميعِ أهلِ السُّنَّةِ، وأمَّا التَّأثيرُ فليسَ بشرطٍ فيهِ ،كمَا أنَّ ذلكَ ليسَ بشرطٍ في اتّصافِ العبدِ بالقدرةِ الحادثةِ عندَ الكلِّ منَّا إجماعاً، كما قدَّمناهُ عن (شرحِ المواقفِ) في الرَّدِّ على جهمِ بنِ صفوانَ الترمذيِّ منَ الجبريَّةِ[1]، فإنَّ اللهَ تعالى يقولُ:﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ﴾[البقرة: ٣١][2]﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[الكهف: ٦٥][3]﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾[النساء: ١١٣][4] وقال مع ذلك:﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ثلاثَ مرَّاتٍ في القرآنِ العظيمِ،[5] وقالَ تعالى:﴿ قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾

---

[1] انظر: (ص/ ٣٦٣).

[2] ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[البقرة: ٣١]

[3] قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[الكهف: ٦٥]

[4] قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ۖ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَىْءٍ ۚ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾[النساء: ١١٣]

[5] ثلاث سور: في سورة البقرة مرتين:قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[البقرة: ٢١٦] وقَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[البقرة: ٢٣٢] وفي سورة آل عمران مرة﴿ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[آل عمران: ٦٦]وفي =

[الملك: ٢٦][(١)]؛ وما ذلكَ إلا لأَنَّ اللهَ تعالى لما خلقَ العِلمَ فينا فصرْنا موصوفينَ بهِ وتوهَّمْنَا أَنَّنَا علماءُ، كما توهَّمْنا أَنَّنَا مختارونَ قادرونَ على كلِّ ما نختارُ، لما خلقَ لنا الاختيارَ والقدرةَ، أخبرَنا تعالى بأنَّ ذلكَ مجرَّدُ اتِّصافٍ، لا أَنَّ ذلكَ اختيارٌ ولا اقتدارٌ، بقولِه سبحانَه:﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُۚ﴾[القصص: ٦٨][(٢)] وقوله:﴿لَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْۖ﴾[البقرة: ٢٦٤][(٣)]، وهذا هو الحقُّ المبينُ والحبلُ المتينُ، ونحنُ قومٌ متَّبِعونَ للشَّريعةِ المحمَّديَّةِ لا للعقولِ البشريَّةِ؛ لأَنَّ العقلَ شرعُ أَهلِ الضَّلالِ، والكتابَ والسُّنَّةَ شرعُ أَهلِ الهدايةِ والإيمانِ والكمالِ، ولا التفاتَ عندنا لما تكابرَ بهِ المكابرونَ، وتعاندَ/به المعاندونَ، وتوسوسُ بهِ [٢٤/أ] شياطينُ الإنسِ والجانِّ في صدورِ الإنسانِ، فإنَّ الحقَّ أبلجُ[(٤)] والباطلَ لجلجُ[(٥)]، وقلْ جاءَ الحقُّ وزهقَ الباطلُ إنَّ الباطلَ كانَ زهوقاً.

سورة النور مرة:قَالَ تَعَالَىٰ:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلۡفَٰحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[النور: ١٩]

(١) قَالَ تَعَالَىٰ:﴿قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡعِلۡمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٞ﴾[الملك: ٢٦]

(٢) قَالَ تَعَالَىٰ:﴿وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾[القصص: ٦٨] وهو ما اختاره البيضاوي في تفسيره هذه الآية إذ قال: «... وظاهره نفي الاختيار عنهم رأساً، والأمر كذلك عند التَّحقيق، فإنَّ اختيار العباد مخلوق باختيار الله، منوط بدواع لا اختيار لهم فيها» ويعلِّق شيخ زاده (محمَّد بن مصلح الدِّين مصطفى، ت:٩٥١هـ) على كلامه بأنَّ قوله: "اختيار العباد مخلوق لله تعالى: لدخول اختيارهم في عموم قوله تعالى: "يخلق مايشاء" فإنَّ قوله "مايشاء" يتناول الأعيان والأعراض، وقد اتَّفق المسلمون على أنَّه تعالى شاء جميع مايفعله العباد من جميع الخيرات والطَّاعات الَّتي من جملتها اختيار الطَّاعة، فلمَّا كان جميع ذلك ممَّا شاءه الله تعالى لزم أن يوجد بخلق الله تعالى، إذ أخبر أنَّه يخلق مايشاء.» حاشية محي الدِّين زاده على تفسير القاضي البيضاوي، تحقيق: محمَّد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٩٩م، (٦/ ٤٦٨).

(٣) قَالَ تَعَالَىٰ:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفۡوَانٍ عَلَيۡهِ تُرَابٞ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٞ فَتَرَكَهُۥ صَلۡدٗاۖ لَّا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[البقرة: ٢٦٤]

(٤) أبْلَجَ الحَقُّ: ظهر. انظر: ابن منظور: لسان العرب، (١٣٦/٢).

(٥) اللَّجْلَجُ: المختلط الَّذي ليس بمستقيم، ومعنى الباطل لجلج: أي أنَّه يُردَّدُ من غير أن ينفذ. انظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٧٢/١٣).

[الخاتمة]

وقال السَّعدُ التَّفتازانيُّ (رحمه الله) في (التَّلويحِ [شرحِ التَّوضيحِ][1]) بعدَ أنْ تكلَّمَ على عبارةِ صدرِ الشَّريعةِ: واعلمْ أنِّي لو لم أَزِدْ في شرحِ هذَا البابِ على تقريرِ هذا اللُّبابِ، بلْ توجيهِ هذَا السُّؤالِ والجوابِ لكفَى، فلقدْ راجعتُ فيهِ كثيرَاً منَ الحُذَّاقِ، فما زادُوا على إتعابِ النَّواظرِ والأحداقِ، وأنَّني لو اقتديتُ بالمصنِّفِ -يعنِي صدر الشَّريعةِ صاحب التَّوضيحِ- في الإشارةِ إلى ما تفرَّدَ بهِ لطالَ الكلامُ، وكثُرَ الملامُ، واللهُ الموفِّقُ للمرامِ[2] . انتهى كلامه.

قلتُ: ولقدْ صدقَ (رحمَهُ اللهُ تعالى) فيمَا قالَ، والحقُّ أَحقُّ أن يُتَّبَعَ من غيرِ نزاعٍ ولا جدالٍ، فإنَّ هذا الكلامَ الَّذي قرَّرَهُ صدرُ الشَّريعةِ في (التَّوضيحِ) لم نجدْهُ لغيرِهِ منَ المتَّقدِّمينَ عليهِ منْ فحولِ الرِّجالِ، بلْ هو شيءٌ تفرَّدَ بهِ لا يمكِنُ أَنْ يكونَ لهُ وجهٌ في تحقيقِ هذَا المجالِ[3]، وقدِ اغترَّ بهِ كثيرٌ منَ المتأخِّرينَ -خصوصاً من علماء الرُّوم[4] تحسيناً للظنِّ بهِ، فإنَّهُ (رحمَهُ اللهُ تعالى) [كانَ][5] منْ أَكابرِ العلماءِ الأَبطالِ، ولكنْ كلُّ أَحدٍ يُؤخَذُ منْ كلامِهِ ويُتركُ كما قالَ[6]: (الطويل)

ومنْ ذَا الَّذِي تُرْضَى سَجَايَاه[7] كلُّهَا كَفَى المَرْءَ نُبْلَاً أَنْ تُعَدَّ مَعَايِبُه

---

[1] سقط من(ب).

[2] انظر (٣٤٣/١).

[3] ولصدر الشَّريعة (رحمه الله) مسائل أخرى تفرَّد بها في كتابه: (التَّوضيح شرح التَّنقيح) جمعها بعضهم في بحث صغير، لكنَّه لم يذكر هذه المسألة من بين انفراداته. انظر: الحنفي (إدريس عبد الله)، انفرادات الإمام صدر الشَّريعة في كتابه التَّوضيح في حلِّ غوامض التَّنقيح، مجلة كلية العلوم الإنسانيَّة، المجلَّد السَّابع، العدد (٢/١٤)، ٢٠١٣م.

[4] ما بين المعترضتين عبارة مشطوبة من الأصل، وسقط من (ب)، وقد رأيت إثباتها لأهمِّيَّتها.

[5] سقط من (ب).

[6] القائل هو يزيد بن محمَّد المهلَّبي. انظر: القيرواني (إبراهيم بن علي، ت:٤٥٣هـ)، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق: يوسف علي الطَّويل، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٩٧ م، (٦٣/١).

[7] السّجيَّة: الطَّبيعة والخُلُق. انظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٣٢/٧).

ولقدْ قالَ السَّعدُ التَّفتازانيُّ أَيضاً في (التَّلويحِ): «وما ذكرَهُ المصنِّفُ -يعنِي صاحبَ التَّوضيحِ (رحمهُ اللهُ تعالَى)- من تلفيقِ العباراتِ، وتنميقِ الاستعاراتِ، وتعديلِ الأَسجاعِ[1]، وتكثيرِ الاختراعِ[2]، فلعلَّهُ عندَ الأَشعريِّ كصريرِ بابٍ، أو كطنينِ ذُبابٍ، واللهُ أَعلمُ بالصَّوابِ»[3] انتهَى كلامُه.

قلتُ: وما كانَ ينبغِي لهُ أنْ يَرُدَّ على ناصرِ مذهبِ أَهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، ومميِّزِ الحقِّ من الباطلِ من مذاهبِ المعتزلةِ أَهلِ البدعةِ والشَّناعةِ/[4]، وهو الشَّيخُ أبو الحسنِ الأشعريِّ، رضيَ اللهُ تعالى عنهُ وأَرضاهُ، وجعلَ الجنَّةَ مثواهُ، فإنَّهُ نصَّبَ نفسَه للرَّدِّ على المخالفينَ، وقرَّرَ مذهبَ أهلِ السُّنَّةِ في عقائدِ هذا الدِّينِ، ومَا كانَ ينبغِي لهُ أَيضَاً أَنْ يوقِعَ الخلافَ [٢٤/ب]

---

[1] السَّجَعُ: الكلام المقفَّى، والجمع: أسجاع، وأساجيع. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (سَجَعَ)، (٧/ ١٢٨).

[2] في (التَّلويح): تكثير الإقراع.

[3] (٣٥٤/١).

[4] يعرِّفُ الشَّيخ عبد الغنيّ البدعة بأنَّها: اسم للاعتقاد المخالف، والعمل المخالف، والقول المخالف. ثمَّ يذكر أنَّ الأصل في البدع أنَّ الله تعالى لم يخلق المكلَّفين إلَّا لعبادته، والعبادة هي الذُّلُّ للمعبود، وذلك بترك الدُّخول تحت أحكام العقول، ومقتضيات الطِّباع من التَّحسينات والتَّقبيحات، وإسلام النَّفس بالكلِّيَّة إلى ربِّها، تستحسن ما استحسنه، وتستقبح ما استقبحه منها، وقد آمنت برسوله الصَّادق، وكتابه المنزل بالحقّ، فلزمها أن تدخل تحت تصرُّفات أحكام الكتاب والسُّنَّة، فمتى اخترعت أمراً مطلقاً، فقد خرجت عن العبوديَّة لله تعالى. (انظر: الحديقة النَّديَّة، (ص/ ١٢٨)). والشَّيخ يجعل اعتقاد المعتزلة في أفعال العباد وأنَّهم يخلقون أفعال نفسهم الاختياريَّة من باب البدعة في الاعتقاد، هذه البدعة الَّتي أهملت سنَّة نبويَّة مقابلها، وذلك أنَّ اعتقاد أنَّ العباد يخلقون أفعال نفسهم الاختياريَّة على معنى أنَّ لهم تأثيراً في ذلك بخلق الله تعالى فيهم قدرة على ذلك، فإنَّ هذه بدعة اعتقاديَّة في الدِّين، لمَّا ظهرت ضيعت سنَّة الاعتقاد بأنَّ الله تعالى يخلق أفعال العباد. (انظر: الحديقة النَّديَّة، (ص/١٣٠))، والبدعة في الاعتقاد هي أعظم البدع قبحاً، ثمَّ أوسطها في القبح البدعة في العبادة، وأدناها البدعة في العادة. (انظر: الحديقة النَّديَّة، (ص/ ١٤٥))، ويبيِّن الشَّيخ أنَّ البدعة الشَّرعيَّة في الاعتقاد كاعتقادات القدريَّة والجبريَّة وبقيَّة الفرق الضَّالة وأتباعهم، هي المتبادرة في السَّبق إلى الذِّهن، من إطلاق اسم البدعة الشَّرعيَّة، وإطلاق اسم المبتدع في الشَّرع على قائلها. (الحديقة النَّديَّة، (ص/ ١٣٩)، وينقل لنا بعضهم أنَّ علماء ماوراء النَّهر لم يتردَّدوا في تكفير المعتزلة، (انظر:البكّي الكومي، (١/ ٤٧١)) وأمَّا عن الجبريَّة فقد اختلف العلماء في إكفارهم فمن العلماء من أكفرهم (انظر: الدَّردير، شرح الخريدة البهيَّة، (ص/ ٦٢)) لإنكارهم تكليف الله تعالى لعباده، وتسفيههم ذلك، ومنهم من أبى إكفارهم لتأولهم بعض الآيات مثل: "الله خالق كل شيء" أمَّا الشَّيخ عبد الغنيّ فيرى أنَّ الصَّواب إكفار من لم يرَ للعبد فعلاً أصلاً، وإنَّما أفعاله كلُّها أفعال الله تعالى للزوم إنكار التَّكليف الشَّرعي، إذ لا معنى لتكليف الجماد، وإنَّما تكليفه سفه وعبثٌ، وذلك محال على الله تعالى. انظر: عبد الغنيّ النَّابلسيّ، الحديقة النَّديَّة، (ص/٣٠٤- ٣٠٦).

في هذهِ المسألةِ بينَ الأشعريَّةِ والماتريديَّةِ، ولا خلافَ بينَهُم فيها[١]، كما يتحقَّقُهُ الإنسانُ إذا طالعَ كتبَ المتقدِّمينَ في علمِ الكلامِ وسمعَ نطقَ[٢] فيها، فإنّي شرحتُ كتابَ (الطَّريقةِ المحمَّديةِ)[٣] للعلَّامةِ البركليّ الرُّوميّ[٤] (رحمَهُ اللهُ تعالَى) ومشيتُ في شرحِي لهُ على مذهبِ الشَّيخِ الأَشعريّ في مسألةِ خلقِ الجزءِ الاختياريّ[٥]، لما رأيتُه موافقاً لمذهبِ الماتُريديّ في خصوصِ هذهِ المسألةِ، [ولا خلافَ بينهَمَا فيها][٦] ولاخلافَ فيهَا أيضَاً بين علماءِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ منَ المتقدِّمينَ والمتأخِّرينَ، ما عدا خلافُ بعضِ العلماءِ والأَعلامِ،

---

[١] النَّتيجة: لا خلاف بينهم فيها.

[٢] هكذا وردت في النسختين، ولعلَّ الصواب: النُّطق.

[٣] كتاب الطَّريقة المحمَّدية للمولى محمَّد بن بير علي المعروف ببركلي، ت: ٩٨١هـ، شرحه الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، وأسمى شرحه الحديقة النَّديَّة، ومن شروح الكتاب أيضاً شرح الشَّيخ محمَّد بن علان الصّدِّيقي البكري (ت: ١٠٥٧هـ)، سمَّاه المواهب الفتحيَّة على الطَّريقة المحمَّديَّة، وغير ذلك. انظر: حاجي خليفة، كشف الظُّنون، (٢/ ١١١١-١١١٢).

[٤] سبقت ترجمته. انظر: (ص/ ١٦٢).

[٥] فها هو (رحمه الله) يقول في كتابه (الحديقة النَّديَّة شرح الطَّريقة المحمديَّة): «وحيث ثبت أنَّ للإنسان اختياراً خلقه الله تعالى فيه، فقد انتفى مذهب الجبريَّة القائلين إنَّ الإنسان مجبور على فعل الخير والشَّرِّ، ثمَّ إنَّ ذلك الاختيار الَّذي خلقه الله تعالى في الإنسان بخلق الله تعالى عنده لا به ولا فيه ولا منه أفعال الخير والشَّرِّ، فينسبها للإنسان، فيكون اختيار الإنسان المخلوق فيه بمنزلة يده المخلوقة له بحيث لا تأثير لذلك في شيء مطلقاً، غير مجرَّد قبول صحَّة النِّسبة بخلق الله تعالى فيه» (ص/٢٦٣). ويبيّن الشَّيخ في الكتاب ذاته أنَّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وذلك أنَّها من جملة العالم، والعالم بجميع أجزائه وصفاته مخلوق حادث، فأفعال العباد كذلك، سواء منها الخير أوالشَّرُّ، الاضطرار أوالاختيار، فكلُّ ذلك حادث على المعنى الَّذي يقصده أهل السُّنَّة، وهو خارجٌ من العدم إلى الوجود، بمعنى أنَّه كان معدوماً فوجد، أمَّا الفلاسفة فإنَّهم وإن أطلقوا القول بالحدوث لما سوى الله تعالى، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم. انظر: الحديقة النَّديَّة، (ص/٢٦١).

كما يبين عقيدته في الجزء الاختياري في مكان آخر فيقول: «ونشهد أنَّ الله تعالى خلق لعباده المكلَّفين جزءاً اختيارياً يختارون به الخير والشَّرَّ وهو العقل، وجعله مناطاً للثَّواب والعقاب، وهو جزء لا يتجزَأ من الإنسان يقوى ويضعف بحسب الاطِّلاع على مصنوعات الله تعالى، وهو بيد الله تعالى، يصرفه حيث يشاء، قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠]. عبد الغني النَّابلسي، أسرار الشَّريعة، (ص/١٧٥- ١٧٦).

[٦] سقط من (ب)، وهذه هي النَّتيجة الَّتي أراد الشَّيخ عبد الغنيّ (رحمه الله) أن يصل إليها من كلِّ ما أورده في هذه الرِّسالة، وهي: لا خلاف بين الإمامين الأشعريِّ والماتريديِّ في مسألة اختيار أفعال العباد، وكلُّ من خالف الإمام الأشعريَّ في هذه المسألة فهو مخالف أيضاً للإمام الماتريديّ.

التَّابعينَ لبعضِهِم بعضَاً فيما قصدوهُ من المرامِ، والله وليُّ الإنعامِ، والحافظ من متابعةِ الأوهامِ.

وَإِنَّمَا المذكورُ ممَّنْ خالفَ الأشعريَّ في هذهِ المسألةِ: همُ القدريَّةُ، والجبريَّةُ منَ المعتزلةِ، والحكماءُ لا غيرْ، ومذهبُه بلْ مذهبُ أَهلِ السُّنَّةِ قاطبةً بينَ الجبرِ والقدرِ خيرٌ وأيُّ خيرٍ، وهو حقُّ اليقينِ، يخرجُ من بينِ فرثٍ ودمٍ لبناً خالصاً سائغاً للشَّاربينَ[1]، فالفرثُ مذهبُ الجبرِ والدَّمُ مذهبُ القدرِ[2]، فالجبريَّةُ في ظلماتٍ مدلهمَّةٍ، والقدريَّةُ مجوسُ هذهِ الأمَّةِ، وخيرُ الأمورِ الوسطُ، وهو مذهبُ جميعِ أَهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ كما تحرَّرَ وانضبطَ[3]، واللهُ وليُّ التَّوفيقِ/، والهادِي إلى سواءِ الطَّريقِ. [٢٥/أ]

[تذييل]

قالَ سيِّدي وأُستاذِي مؤلِّفُ هذهِ الرِّسالةِ (حفظهُ اللهُ تعالى): حرَّرتُها في مجالسَ آخرُها ليلةُ الخميسِ، العشرينَ منْ محرَّمِ الحرامِ، الَّذي هوَ منْ شهورِ سنةِ سبعِ عشرةَ ومائةٍ وألفٍ منَ الهجرةِ النَّبويَّةِ، وصلَّى اللهُ على سيِّدنا محمدٍ وعلى آلهِ وصحبهِ وسلَّمَ، [وكانَ الفراغُ منْ كتابتِها منْ خطِّ مؤلِّفها، تاسعَ صفرِ الخيرِ منَ السَّنةِ المزبورةِ، على يدِ العبدِ

---

[1] يشير إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴾[النحل: ٦٦]

[2] انظر: ابن كيران (محمَّد الطيب بن عبد المجيد، ت: ١٢٢٧هـ)، شرح ابن كيران على توحيد ابن عاشر، مطبعة التَّوفيق الأدبيَّة، د(ت)، (ص/ ٥٦)، وقد ثبت أنَّ جعفر بن محمَّد الصَّادق (رضي الله عنه)، قيل له: قد أجبر الله العباد؟ قال : الله أعدل من ذلك. قيل : هل فوَّض إليهم؟ قال : الله أغير من ذلك، لو أجبرهم ما عذَّبهم، ولو فرض إليهم ما كان للأمر والنَّهي معنى. قلت : فكيف تقول إذًا؟ قال : منزلة بين منزلتين، هي أبعد ممَّا بين السَّماء والأرض؛ ولله فى ذلك سرّ لا تعلمونه. انظر: ابن بطَّال (أبو الحسن علي بن خلف، ت: ٤٤٩هـ) شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، دار مكتبة الرُّشد / الرِّياض، ط٢/ ٢٠٠٣م، (٣١٨/١٠).

[3] بيَّن الزَّركشي (محمَّد بن عبد الله، ت: ٧٩٤هـ) وجه ضرورة القول بالكسب بأنَّه لا بدَّ من القول به تصحيحاً للتَّكليف والثَّواب والعقاب، لامتناع الجمع بين اعتقاد الجبر المحض والتَّكليف، وحاصله: أنَّ الأفعال تنسب إلى الخلق شرعاً لإقامة الحجَّة عليهم، ولا فاعل في الحقيقة إلا الله تعالى؛ فمراعاة الظَّاهر شريعة ومراعاة الباطن حقيقة، وفي هذا المذهب جمع بينهما. انظر: الزركشي، تشنيف المسامع، (٤/ ٩٦٤).

الفقيرِ محمدِ بنِ الحاجِّ إبراهيمَ الدكدكجيِّ[1]، خادمِ أعتابِ الأستاذِ المؤلِّفِ أطالَ اللهُ تعالى بقاهُ، والحمدُ للهِ وحدَهُ وصلَّى الله على سيِّدِنا محمَّدٍ وعلى آلهِ وصحبِه أَجمعين.

والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ][2] [٢٥/ب]

[1] سبقت ترجمته. انظر: (ص/ ٣١).

[2] في: (ب) وكان الفراغ من تحرير هذه الرِّسالة بعون الله ومَنِّه وكرمه، وذلك نهار الاثنين رابع شهر رمضان سنة ١١١٧ سبع ومئة وألف. والصَّواب: سنة سبع عشرة ومئة وألف.

الخاتمة وتتضمن:

أولاً: الترجيح

ثانياً: أهـم النتائج والتوصيات

وفي نهاية البحث، وبعد دراسة مسألة اختيار العباد عند الشَّيخ، في ضوء مذهب الأشاعرة والماتريدية، يمكنني أن أصل إلى الترجيح في هذه المسألة، وأن أذكر أهم النتائج والتوصيات.

أولاً: الترجيح

بعد البحث والتمحيص في مسألة الفرق بين كسبي الأشعري والماتريدي، ترجح الباحثة أنه لا فرق في أصل المسألة بينهما، وأن اختيار العباد مخلوق لله تعالى؛ وذلك للأسباب الآتية:

١. سلف الماتريدية لم يخوضوا بهذه التفصيلات التي قدمها متأخروهم، وتحديداً صدر الشريعة الذي تبعه في رأيه جمع من متأخري الماتريدية.
٢. اختيار العباد مخلوق لله تعالى لأن كل شيء موجود يخضع لخلق الله تعالى، واختيار العبد موجود، سواء بمعنى الملكة الكلية أو ممارسة هذه الملكة، والدليل على وجوده هو: شعورنا به، فهو أقوى دليل على وجود قصدنا واختيارنا، وكذلك فإن التكاليف الشرعية لا تبنى إلا على الأشياء الموجودة.

ثانياً: النتائج والتوصيات

أ- النتائج

١. عصر الشَّيخ عبد الغني النابلسي هو عصر تدهورت فيه الأوضاع السياسية والاقتصادية في البلاد، إذ عاش الشَّيخ في ظل انحطاط الدولة العثمانية، إلا أن هذا لم يمنع الشَّيخ من النشاط في كافة المجالات.
٢. استطاع الشَّيخ عبد الغني النابلسي أن يتأثَّر بعصره إيجابياً، ويؤثِّر فيه، حيث كان له دورٌ فعَّال في مجتمعه؛ من خلال دروسه الحافلة، وتصانيفه الخصبة التي لبت حاجة المجتمع الذي عاش فيه في ميادين مختلفة، ومن خلال الفتاوى الكثيرة التي أصدرها، ومن خلال وقوفه إلى جانب الفلاحين، وانتقاد الظلم الواقع عليهم. كما تأثر في ذلك العصر من عدة جوانب.

٣. بلغ الشَّيخ عبد الغني درجة عالية، وشغل حيّزاً كبيراً في عصره، وما يدلُّ على ذلك كثرة مَن ترجم له، فلا يكاد يخلو عالمٌ اشتغل في تراجم الأعيان إلا وترجم له،فقد نال شعبية واسعة في عصره، وكان محطَّ أنظار الجميع؛ من العلماء وطلبة العلم وعامة الناس، وكانت له مكانة اجتماعية مرموقة ساعد عليها تشجيع الدولة للصوفية في عصره.

٤. ينتسب الشَّيخ عبد الغني النابلسي (رحمه الله) إلى عائلة علميَّة عريقة، عُرفت في بلاد الشَّام بالعلم والصَّلاح والتَّقوى.

٥. صنَّف الشَّيخ ما يقارب ثلاثمئة مؤلَّف، دلَّت موضوعاتها على موسوعيَّته، وعلمه الزَّاخر والمتنوع، إذ كتب في التَّصوُّف والعقيدة والفقه والحديث والتفسير والشعر والأدب والرحلات.

٦. من خلال استقراء مؤلفات الشيخ –التي وقفت عليها- فإنه لم يصرّح الشَّيخ بكونه أشعرياً أم ماتريدياً في واحد منها، وإن كان الرَّاجح أنَّه ماتريدي، لولا سكوته عن التصريح بذلك، مع تصريحه بمذهبه الفقهي (الحنفي)، ومشربه الصوفي (النقشبندي) في أغلب مؤلفاته.

٧. "تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعري والماتريدي على خلق الاختيار"، هو الاسم الصَّحيح للكتاب، وهو مقطوعٌ بنسبته للشيخ عبد الغني النابلسي.

٨. برزت شخصية الشَّيخ عبد الغني في الكتاب على الرُّغم من كثرة النَّقل عن السَّابقين، وذلك من خلال براعته في عرض النُّقول وتوجيهه لها، ثم مناقشتها والردِّ عليها، وبيان الرَّاجح فيها.

٩. تنوعت مصادر الشَّيخ في الكتاب بين علمي أصول الدين، وأصول الفقه وخاصة الحنفي، وأكثر النقل في أصول الدين عن السيد الشريف الجرجاني، وفي أصول الفقه عن صدر الشريعة المحبوبي.

١٠. تبرز أهمية هذه الرسالة في كونها تعرض الكسب الأشعري عرضاً موافقاً لمنهج السلف في المسألة.

١١. الاختلاف في الحلول المقدمة في مسألة اختيار أفعال العباد عند أهل السنة والجماعة هو خلاف في كيفية وقوع الفعل، لا في وقوعه وعدم وقوعه.

١٢. علم الكلام الممزوج بالفلسفة المحضة، والذي يقدم العقل على الشرع كان محط انتقاد الشَّيخ، وبالمقابل فقد استخدم علم الكلام للدفاع عن العقائد الدينية.

١٣. مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح يقترب في النتيجة من الفكرة العامة عند أهل السنة والجماعة وهي أن لا حاكم إلا الله.

١٤. اختيار العبد لفعله – عند متأخري الماتريدية- ليس مخلوقاً لله تعالى، وهو ما يعبرون عنه بالإرادة الجزئية.

١٥. اختيار العبد لفعله – عند الأشاعرة- مخلوق لله تعالى وهو ما اختاره الشَّيخ، جاعلاً إياه مذهبَ الماتريدية عموماً، والسلف.

١٦. لم يخض السلف بموضوع خلق الإرادة الجزئية، فتكلموا في أفعال العباد عموماً وكونها مخلوقة لله تعالى.

١٧. اختاره الشَّيخ المشهور من مذهب الإمام الأشعري من أن قدرة العبد غير مؤثرة في فعله، و عبر عنه بلسان المتكلم والصوفي.

١٨. رأي الشَّيخ في خلق الاختيار يعتمد أساساً على كون هذا الاختيار موجوداً.

١٩. اختيار العبد – كما يحققه الشَّيخ- ليس حالاً ولا أمراً اعتبارياً ولا من باب القابلية في الأشياء.

٢٠. التَّفصيلات التي أوردها متأخرو الماتريدية في مسألة اختيار أفعال العباد لم ترد عند متقدميهم.

٢١. لم يعالج الشَّيخ المسألة في هذا الكتاب بلسان الصوفي، إنما عالجها بلسان عالم الكلام، إلا أن النتيجة التي توصل إليها لا تختلف بين علم الكلام والتصوف، بل تنسجم لتشكل رأياً واحداً، يستنتجه الباحث من جميع مؤلفاته في المسألة وهو:

❁العبد مختار ومسؤول عن اختياراته، واختياره مخلوق لله تعالى، والربط بين هذين الأمرين هو من باب الغيب الذي لا ينال بالاجتهادات العقلية، ومن هنا كان رأيه هذا صورة لفهم السلف للمسألة، دون الخوض فيما وراء ذلك من تفاصيل. ❁

ب- التوصيات

توجيه نظر طلاب العلم -عموماً- وطلاب علم الكلام والتصوف –خصوصاً- إلى تحقيق المزيد من مخطوطات الشَّيخ عبد الغني النابلسي، وخاصة أن المكتبات زاخرة بمخطوطات له، لم تر النور بعد، سيما في مجال التوحيد والتصوف.

وأخيراً . . .

فهذه خلاصة جهدي أقدّمها، راجيةً عذري فيما أخطأت فيه أو وهِمت أو عثرت، لتشعب مسالك البحث ودقته، أو لخطأٍ مني تلمَّسْتُ فيه وجهاً لم أقارب فيه صواباً؛ فإنَّه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده لو غُيِّر هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، وهو من أعظم العبر، ودليل على استيلاء النقص على جملة البشر.

وإني أسأل الله تعالى القريب المجيب، بوجاهة وجه حبيبه الكريم ﷺ أن ينفعنا بهديه ويستعملنا بسنته، ويختم لنا على ملته وشريعته، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، ويكتب له الرضا والقبول.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم

﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾ ﴾

الفهارس

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث والآثار
- فهرس المصطلحات العلمية
- فهرس المسائل العقدية
- فهرس الأعلام
- فهرس الفرق
- فهرس الأماكن
- فهرس الأبيات الشعرية
- فهرس المصادر
- فهرس الموضوعات

﴿فهرس الآيات القرآنية﴾



طرف الآية	الصحيفة
﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ﴾[البقرة: ٣١]	٣٩٠
﴿ وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ﴾ [البقرة: ١٢٥]	٣٠٠
﴿ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعۡمَٰلَهُمۡ حَسَرَٰتٍ عَلَيۡهِمۡ ﴾ [البقرة: ١٦٧]	٢٢٧
﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡ ﴾[البقرة: ٢١٦]	٣٩٠
﴿ وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ ﴾[البقرة: ٢٣٢]	٣٩٠
﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم ﴾[البقرة: ٢٤٠]	٣٢٥
﴿ لَا يَقۡدِرُونَ عَلَىٰ شَيۡءٖ مِّمَّا كَسَبُواْ ﴾[البقرة: ٢٦٤]	٣٦٢- ٣٩١
﴿ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡ ﴾[البقرة: ٢٨٦]	٢٨١
﴿ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ ﴾[آل عمران: ٦٦]	٣٩٠
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا ﴾[آل عمران: ٩٧]	٣٨٥
﴿ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ ﴾[آل عمران: ١٥٤]	١٩٦- ٣٨٥
﴿ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ ﴾[النساء: ٧٨]	١٩٦- ٣٨٥
﴿ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ ﴾[النساء: ٨٣]	٢٢٢
﴿ وَمَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا أَوۡ يَظۡلِمۡ نَفۡسَهُۥ ثُمَّ يَسۡتَغۡفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴾[النساء: ١١٠]	١٣٣
﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُ ﴾[النساء: ١١٣]	٣٩٠
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ ﴾[المائدة: ٦]	٣٢٥
﴿ وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[النساء: ١٢٩]	٣٣٢
﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ﴾[المائدة: ١٥]	٣٠٧
﴿ قُلۡ فَمَن يَمۡلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗا إِنۡ أَرَادَ أَن يُهۡلِكَ ٱلۡمَسِيحَ [ٱلۡمَائِدَةِ: ١٧]	٣١٦
﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾[المائدة: ٣٢]	٣١٦
﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾[الأنعام: ١١]	٥٩

﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴾[الأنعام: ١٨] ٣٣٧

﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ٣٨٥

﴿ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ ﴾[الأعراف: ٢٨] ١٣٦- ٣٠٢

﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ۚ ﴾[الأنفال: ١٧] ١١٩- ١٢٣-١٣٣-٣٦٠

﴿ قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾[التوبة: ١٤] ١٨٥

﴿ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ ﴾[التوبة: ٤٢] ٣٣٢

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا ﴾[التوبة: ٨٥] ٢٣٩

﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ ﴾[يونس: ٢٢] ٣٦٦

﴿ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ﴾[يونس: ٢٤] ١٦٤- ٣٦٨

﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ ﴾[هود: ٦] ٣٨٥

﴿ مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ ﴾[هود: ٢٠] ١٦٥

﴿ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾[الرعد: ١٦] ٣٦٦

﴿ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ﴾[الرعد: ٣١] ١٩٦

﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[النحل:١٧] ١٨١

﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾[النحل: ٢٠] ١٨١

﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴾[النحل: ٦٦] ٣٩٥

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ ﴾[النحل: ٩٠] ١٣٦

﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[الإسراء: ١٥] ٣٠٤- ٣٠٧

﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ [الكهف: ٢٣] ١٣٣

﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩] ١٣٣

﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾[الكهف: ٥١] ٢٤٠

﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[الكهف: ٦٥] ٣٩٠

﴿ وَمَا ٱسْطَٰعُوا۟ لَهُۥ نَقْبًا ﴾[الكهف: ٩٧] ٣٣٢

﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾[مريم: ٩] ٣٢٣

﴿ يَوۡمَ نَطۡوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلۡكُتُبِۚ ﴾[الأنبياء: ١٠٤] ٣٢٥

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلۡمَجُوسَ ﴾[الحج: ١٧] ٣٠١

﴿ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [الحج: ٧٧] ٢٢٧

﴿ أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا ﴾[المؤمنون: ١١٥] ٣٦٠

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلۡفَٰحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾[النور: ١٩] ٣٩١

﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾[النمل: ٦٢] ٨٣

﴿ وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُۚ ﴾[القصص:٦٨] ٨٢- ١٣٣- ٣٤٥-٣٤٦- ٣٩١

﴿ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ﴾[الروم: ٣٢] ١٢٠

﴿ ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ ﴾[السجدة: ٧] ١٤٩- ٢٩٧

﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾[الصافات: ٩٦] ٨٢- ١٣٣- ١٣٦- ١٥٥- ١٨١- ٢٣١- ٣١٩

﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ ﴾[الزمر: ٦٢] ٢٠٢-٢٢٢- ٢٣١- ٣٨٥

﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيۡلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ ﴾[فصلت: ٣٧] ١٨٤

﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡۖ ﴾[فصلت: ٤٠] ٨٢- ٢٢٧-٣٤٥

﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴾[فصلت: ٤٦] ٢٢٢

﴿ وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ ﴾[محمد:٣٨] ١٩٩

﴿ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَأَلۡزَمَهُمۡ كَلِمَةَ ٱلتَّقۡوَىٰ ﴾[الفتح: ٢٦] ٢٣٩

﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾[الذاريات: ٥٦] ٣١٥

﴿ أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ﴾[الطور: ٣٥] ١٨١

﴿ فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينٗاۚ ﴾[المجادلة: ٤] ١٦٥

﴿ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡعِلۡمُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾[الملك: ٢٦] ٣٩١

﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ ﴾[المدثر: ٣٧] ١٣٣

﴿ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ رَهِينَةٌ ﴾[المدثر: ٣٨] ١٣٣

﴿ يَقُولُ ٱلۡإِنسَٰنُ يَوۡمَئِذٍ أَيۡنَ ٱلۡمَفَرُّ ١٠ كَلَّا لَا وَزَرَ ١١ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمُسۡتَقَرُّ ﴾[القيامة: ١٠ – ١٢] ٣٤٩

﴿ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ﴾[الإنسان: ٢] ١٢٠- ١٦٠- ٣٧٨- ٣٨٩

﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الإنسان: ٣٠] ٨٣- ١٣٣- ٢٣٢-٣٤٦

﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[البروج: ١٦] ٢٣٤

﴿ فهرس الأحاديث والآثار﴾



طرف الحديث	الصحيفة
إنما الأعمال بالنيات	٨٣
رُفِعَ عن أمَّتي ثلاثٌ الخطأُ والنِّسيانُ وما استُكرِهوا عليهِ	٨٣
القَدَرية مجوس هذه الأمّة	٨٣

﴿فهرس المصطلحات العلمية﴾



المصطلح	رقم الصحيفة
الاتفاقي	٢٨٤
الاختيار	١٠٧
الاختيار الاضطراري	١١٦
الأزلي	٣٣٩
الإضافة	٣٦٩
الاعتبار المحض	٢٦٨
الأعراض النفسانية	٢٦٨
الأمر الاعتباري	٢٦٨
الأمر العدمي	٣٢٨
الإيجاب الذاتي	٣٣٧
البسط	٢٧٩
التأثير	١١٤
التسلسل	٢٨٥
الجبر	١٢٦
جري العادة	٣٨٢
الحركة	٣٢٦
الحسن	١٤٦-٢٨٢
الخلق	١١٤
السفسطة	٢٧٠
السُّلوب	٢٧٥
الصَّرف	٢٦٧
الضرورة	٢٧٠

العارف ٣٤٤
العرض ٢٧٥
العرضي ٢٦٨
الغرض ٩٥
القابليَّة ١٩٧
القبيح ١٤٦- ٢٨٢
القبض ٢٧٩
القصد ٢٦٧
القياس ٣١٦
الكسب ١٠٩- ٢٦٧
الكيف ٢٧٦
الكيفيَّات الاستعداديَّة ٢٧٦
الكيفيَّات المحسوسة ٢٧٦
الكيفيَّات المختصَّة بالكميَّات ٢٧٦
الكيفيَّات النَّفسانيَّة ٢٧٦
المبادئ ٣١٢
المجاز ٣٤٥
المشيئة ٣٧٨
المصدر ٣٢٥
المعدوم ٢٧٠
الملازمة ٢٩٨
الممكن ٣١١
نفس الأمر ٣٣٧
النِّيَّة ٣٢٩
الواجب بالذَّات ٣٣٣

﴿فهرس المسائل العقديَّة﴾



المسألة العقدية	رقم الصحيفة
خلق الله تعالى للشُّرور	٢٦٧
ثبوت المعدوم	٢٧١
التحسين والتقبيح	٢٨٢
وجوب معرفة الله تعالى	٣٠٧
تعليل الأفعال بالحكم والمصالح	٣١٥
صفات الأفعال بين الأشاعرة والماتريدية	٣٢٢
الإيجاب الذَّاتي	٣٣٧
صفة التَّكوين	٣٥٨
جواز مقدور بين قادرين	٣٦٧
قانون السَّببيَّة	٣٥٧
البدعة في الاعتقاد	٣٩٣

﴿فهرس الأعلام﴾



اسم العلم	رقم الصحيفة
إبراهيم الحلبيُّ	١١٠
إبراهيم برهان الدِّين	٢١
إبراهيم برهان الدِّين (أبو إسحاق) الشَّافعيّ	٢١
إبراهيم بن عبد الله بن محمد	٢١
إبراهيم بن عبد الرحمن الخياري	٥٦
أرطغرل بن سليمان شاه	٥
الإسفراييني	١٧٣- ٢٢٠
الأشعري	٦٤- ٦٥- ٦٦- ٤٣- ٧٣- ٧٤- ٧٥- ٧٦- ٧٩- ٨٠- ٨٨- ٩١- ١٠٤- ١٠٦- ١٠٨- ١١٠- ١١١- ١١٤-١١٥- ١١٦- ١١٧- ١٢٥- ١٢٦- ١٢٩- ١٣٧- ١٣٨- ١٤٨- ١٤٩- ١٥٢-١٥٥- ١٥٦-١٦١- ١٦٢- ١٦٥- ١٦٨- ١٦٩- ١٧١-١٧٣- ١٧٥- ١٧٧- ١٧٩- ١٨١- ١٨٢-١٨٥- ١٨٨- ١٨٩- ٢٠٥- ٢٠٦- ٢١٠- ٢١١- ٢١٢- ٢١٣- ٢١٥- ٢١٧- ٢١٨- ٢٢١- ٢٢٤- ٢٢٥- ٢٢٦- ٢٢٨- ٢٢٩- ٢٤٣ – ٢٤٤- ٢٤٥- ٢٦٦- ٢٨٣- ٢٨٥- ٢٨٦- ٢٨٨- ٢٨٩- - ٢٩٥- ٢٩٦- ٢٩٧- ٢٩٠- ٣٠٠- ٣٠٢- ٣٠٩- ٣٢٠- ٣٢١- ٣٢٤- ٣٢٨-

٣٥٥- ٣٥٦- ٣٥٧- ٣٦٥- ٣٦٨-
٣٦٩- ٣٧٦- ٣٩٣- ٣٩٤- ٣٩٥.
إمام الحرمين (الجويني) ١٤١- ١٤٣- ١٧٦- ١٧٣- ١٧٦-
٢٠٠- ١٧٧- ٢٧٨- ٢٧٢-٢٧١- ٢٧٤-
٢٧٦- - ٢٧٨-٣٨٣- ٣٧١- ٣٧٦-
٣٨٣
إمام الدِّين المغربيُّ ٣٢
الآمدي ١٧٠
ابن أمير حاج ٣٧٤
البركلي الرومي ٦٦- ١٦٢- ٢٠٥- ٣٩٤
البزدويِّ ٢٢٠
بشر بن المعتمر ٣٥٢
البغدادي ٧٦
الباقلاني ١٤١- ١٤٣- ١٧٤- ١٧٥- ٢٢٠-
٣٤٠- ٣٧١
ابن جانك ٣٢
جمال الدِّين الكفيريُّ ٣١
جهم بن صفوان الترمذي ١٣٤- ٣٦٣- ٣٨٧- ٣٩٠
حسن جلبي ١٧٠
درويش باشا ٢٣
الرازي ٣٥٢- ٣٧٧
زين الدِّين عبد الغنيِّ ٢٠
السبكي ٩١- ١١٠
التفتازاني ٩٦- ١٤٧ـــ٣٥٥- ٣٥٦- ٣٧١-
٣٩٢- ٣٩٣.
سعد الله بن جماعة ٢٢
سعيد البلخيِّ ٣١

السَّنوسيّ ١٦٩- ١٧٥
السيد الشريف الجرجاني ٩٦- ٩٨- ٩٩- ١٠٠- ١٠١- ٢٧٣- ٢٩٥- ٣٤٠- ٣٥٢- ٣٦٣- ٣٦٧- ٣٧٦.
ابن أبي شريف القدسيّ ١٠١
شمس الدِّين السَّفاريُّ ٣٢
شمس الدِّين الغزيُّ ٣٤
الشهرستاني ١٣٦
صدر الشريعة ٨٥- ٨٦- ٩٢- ٩٨- ١٠٢- ١٠٤- ١٢٢- ١٤١- ١٤٣- ١٤٥- ١٤٦- ١٥٦- ١٥٧- ١٥٨- ١٩٠- ١٩١- ١٩٢- ١٩٣- ١٩٥- ٢٠٣- ٢١٣- ٢١٨- ٢٢٤- ٢٧٨- ٢٨٢- ٢٩٣- ٣٢١- ٣٢٤- ٣٣١- ٣٣٣- ٣٣٨- ٣٤٦- ٣٥٠- ٣٧١- ٣٧٢- ٣٧٣- ٣٧٤- ٣٧٦- ٣٨٠- ٣٨٣- ٣٩٠- ٣٩٢
ضرار بن عمرو ٣٥٣
عبد الباقي الحنبليّ البعليّ ٢٩
عبد الرَّزَّاق الجيلانيّ ٣٠
عبد القادر الجيلانيّ ٣٠
أبو عبد الله البصري ٣٤٠
عبد الله جمال الدِّين ٢١
عثمان ٥
عزُّ الدِّين المواهبيُّ ٣٢
ابن عطاء الله السَّكندريّ ١٨٥
غيلان الدمشقي ١٣٦
أبو الفداء إسماعيل ٢٠
أبو الفداء عماد الدِّين ٢١
الفناري ٣٥٤- ٣٧٣- ٣٨٠

أبو القاسم السَّمرقندي ٢١٩
القزويني ١٧١
ابن قطلوبغا ١٠١
القوشجي ٩٨-١٠٠- ٢٧٢
كسرى أنوشروان ٣٠١- ٣٦١
كمال الدِّين الغزيّ ٢٤- ٣٤- ٣٥- ٥٦- ٥٩- ٦٢
كمال الدِّين الفرضي ٣٠
اللَّامشي ٢٢٣
اللقاني ٩٥- ٩٧- ١٠٠- ١٢٧- ٢٩٧- ٣١٠- ٣١٤- ٣٥٦.
الماتريدي ٤٣- ٦٤- ٦٥- ٧٣- ٧٤- ٧٥- ٧٦- ٧٩- ٨٠- ٨٨- ٩١- ١٠٨- ١١٤- ١١٥- ١١٩- ١٥٢- ١٥٦- ١٦١- ١٦٢- ١٦٥- ١٦٦- ١٧٨- ١١٨٩- ٢٠٠- ٢٠٢- ٢٠٥- ٢٠٦- ٢١٠- ٢١١- ٢١٢- ٢١٤- ٢١٥- ٢١٧- ٢١٨- ٢١٩- ٢٢٤- ٢٢٥- ٢٢٦- ٢٢٧- ٢٢٨- ٢٢٩- ٢٣٣- ٢٦٦- ٢٩٦- ٣٦٥- ٣٦٩- ٣٩٤.
المحبيُّ ٣٥- ٥٧
محمد كُرْد علي ٨
محمَّد المحاسنيّ ٣٠
محمد أمين (أمير بادشاه) ٩٧- ١٠٢- ٣٠٣- ٣٧٠
محمَّد بن إبراهيم الدُّكدكجيُّ ٣١
محمَّد بن أحمد ابن قولقز ٣٢
محمَّد بن كمال ابن حمزة ٢٩
محمود الكرديّ ٣٠

المرادي ٢٦- ٥٦- ٥٩- ٦٢
مصطفى أسعد اللَّقيمي ٥٨
مصطفى البكري ٥٨
معبد الجهني ١٣٦
أبو المعين النَّسفيُّ ٢٢١- ٢٢٢- ٢٢٨
ملاخسرو ١٠٢- ٣٠٥- ٣٠٨
موفَّق الدِّين ابن قدامة ٢٢- ٢٥
نجم الدِّين ابن الغزيِّ العامريُّ ٢٩
نظام الدِّين البعليُّ ٣٢
نور الدِّين الشِّبراملسي ٢٩
نور الدِّين الصَّابونيُّ ٢٢٣
أبو هاشم (الجبَّائي) ١٤١- ٢٧٣
هشام بن سالم ٣٥٣
ابن الهمام ٨٥- ٩٨- ١٠١- ١٠٢- ١٠٥- ١٥٧-
١٩١- ٢٠١- ٢٠٢.
واصل بن عطاء ١٣٦

﴿ فهرس الفِرَقِ ﴾



اسم الفرقة	رقم الصحيفة
البراهمة	٣٧٠
الجبرية	١٠٣- ١١٧- ١٢٧- ١٢٨- ١٣٤- ١٣٥- ١٣٨- ١٦٩- ١٧٥- ٢١٢- ٢١٧-٢٢١- ٢٣٥-٢٨٦- ٢٨٩- ٢٩٩- ٣٠٩- ٣١٠- ٣١١- ٣١٣- ٣٢٠- ٣٨١- ٣٨٧- ٣٨٨- ٣٨٩- ٣٩٠- ٣٩٥
الدهرية	٣٧٠
القدرية	٨٣- ١٠٣- ١٢٤- ١٣٨- ٢٠٠- ٢١٢- ٢١٧- ٢٢١- ٢٩٠- ٢٩٢- ٢٩٥- ٣٠٩- ٣١٠- ٣١١- ٣١٢- ٣٢٠- ٣٢٤- ٣٨٦- ٣٨٧- ٣٩٥
المجوس	٣٠١
المعتزلة	٦٥- ٩٧- ١٠٣- ١٠٤- ١٠٦-١٢٦- ١٢٧- ١٣٥- ١٣٦- ١٣٧- ١٤١- ١٤٧- ١٤٨- ١٤٩- ١٥٣- ١٧٠- ١٧٢- ١٧٧- ١٨٢- ٢٠٥- ٢١٧- ٢١٨- ٣٠٢- ٣٠٣- ٣٠٤- ٣٠٥- ٣٠٩- ٣١٠ - ٣٢٠- ٣٢٤- ٣٤٠- ٣٥٢- ٣٦٦- ٣٦٧- ٣٦٩- ٣٨٩- ٣٩٣- ٣٩٥.
المعتزلة القدرية	٢٩٥- ٣٢٤

﴿فهرس الأماكن﴾



اسم المكان	الصحيفة
الأستانة	٥٩
إفريقيا	٧
أمريكا	٣٥
الأندلس	٧
برلين	٣٥
باريس	٣٥
برقة	٧
برنستون	٣٥
بعلبك	٥٤- ٥٩
البقاع	٣٥- ٥٤- ٥٩
تبريز	٦
تونس	٧
الجزائر	٧
الحجاز	٧- ٥٤- ٥٩
حلب	٦
الخليج العربي	٧
دمشق	٨- ١٠- ١١- ٢٢- ٢٤- ٢٥- ٢٦- ٢٧- ٢٨- ٣٠- ٣٥- ٦٠-

٦١- ٦٢

دير الحنابلة ٢٧

سراييفو ٣٥

سوريا ٦- ١٠

سوق العنبرانيين ٢٧- ٦٥

طرابلس ٧-

طرابلس الشام ٥٣- ٥٩

العراق ٧- ٨

القسطنطينية ٦

ليبيا ٧

مصر ٧- ٨- ٥٤- ٥٩

المغرب ٧

اليمن ٧

﴿فهرس الأبيات الشعرية﴾



طرف البيت	حرف الروي	الصحيفة
وما الخلق في التِّمثال إلا كثلجة	الهمزة	٢٣٥
نسب كأنَّ عليه	الدال	٢٤
وعندنا الشَّيء هو الموجود (ح)	الدال	١٩٦
كلُّ أَوقاتيَ اضطرارٌ إلى الله	الراء	٣٤٤
كلَّفَ عبده ومَا قَدْ جَارَا	الراء	٣٦٢
منْ رَأى فلسفةً حمقَى مزخرفةً	الزاي	٦٨
ولي في خيال الظلِّ أكبر عبرةٍ	القاف	٢٣٥
تُب إلى اللهِ منْ علومِ الكلامِ	الميم	٦٨
والعبدُ عندهُمُ ليسَ بفاعلٍ(ح)	النون	٢٩٩
أو للمعاني وهو ستُّ مسائل	النون	٣١٤
ومنْ ذَا الَّذِي تُرْضَى سَجَايَاه	الهاء	٣٩٢
يقولُ وقدْ رأى جسمِي كخصرٍ	الهاء	٣٦٨
مؤلفات بديعات محاسنها	الياء	٣٥

فهرس المصادر

﴿فهرس المطبوعات﴾

١. أرسلان: (شكيب)، تاريخ الدَّولة العثمانيَّة، تحقيق: حسن سويدان، دار ابن كثير/ دمشق، ط١/ ٢٠٠١م.

٢. الإسفراييني: (طاهر بن محمد، ت:٤٧١هـ)، التَّبصير في الدِّين وتمييز الفرقة النَّاجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت ، دار: عالم الكتب/ لبنان، ط١ /١٩٨٣م.

٣. الإسنوي: (عبد الرَّحيم بن الحسن، ت: ٧٧٢هـ)، نهاية السُّول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي،ت:٦٨٥هـ)، تحقيق: شعبان إسماعيل، دار ابن حزم/بيروت، ط١/١٩٩٩م.

٤. الأشعري: (علي بن إسماعيل، ت: نحو٣٢٤هـ)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقيَّة حسين محمود، دار الأنصار/ القاهرة، ط١، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧.

٥. الأشعري: اللُّمع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبدع، تحقيق: حموده غرابة، د(ط.ت).

٦. الأشعري: رسالة إلى أهل الثَّغر، تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، ط٢/٢٠٠٢م.

٧. الأشعري: مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلِّيين، تحقيق: هلموت ريتر، دار فرانز شتاينربفيسبادن، ط٣/١٩٨٠م.

٨. الأصفهاني: (شمس الدِّين بن محمود، ت: ٧٤٩هـ)، مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، دار المكتبي، د(ط. ت).

٩. الآلوسي: (محمود بن عبد الله، ت: ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسَّبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطيَّة، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط٤/ ١٤١٥ هـ .

١٠. الآمدي: (علي بن محمد، ت: ٦٣١هـ)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلِّمين، تحقيق: حسن الشَّافعي، دار مكتبة وهبة/ مصر، ط٢/ ١٩٩٣م.

١١. الآمدي: أبكار الأفكار، تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القوميَّة / القاهرة، ط٢/٢٠٠٤م.

١٢. أمير بادشاه (محمد أمين بن محمود، ت: نحو ٩٧٢هـ): تيسير التَّحرير، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده/مصر، د(ط.ت).

١٣. ابن أَمير حاج (محمد بن محمد، ت: ٨٧٩هـ): التَّقرير والتَّحبير، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلميَّة/بيروت، ط١/١٩٩٩م.

١٤. ابن الأنباري:(عبد الرحمن بن أبي الوفاء، ت: ٥٧٧هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النَّحويِّين البصريِّين والكوفيِّين، تحقيق: حسن حمد، دار الكتب العلميَّة / بيروت.

١٥. الأنصاري (زكريَّا بن محمد، ت:٩٢٦هـ): الحدود الأنيقة، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر/ بيروت، ط١/١٩٩١م.

١٦. أنيس: (محمد)، الدَّولة العثمانيَّة والشَّرق العربي، مكتبة الأنجلو المصريَّة/ القاهرة، د(ط.ت).

١٧. الإيبش: (أحمد) والشِّهابي: (قتيبة)، معالم دمشق التَّاريخيَّة: دراسة تاريخيَّة ولغويَّة عن أحيائها ومواقعها القديمة، تراثها وأصولها واشتقاق أسمائها، منشورات وزارة الثَّقافة/ دمشق، ط١٩٩٦م.

١٨. الإيجي: (عبد الرَّحمن بن أحمد، ت: ٧٥٦هـ): المواقف في علم الكلام، عالم الكتب/ بيروت، د(ط. ت).

١٩. الباجوري: (إبراهيم بن محمد، ت: ١٢٧٧هـ): حاشية الباجوري على متن السَّنوسيَّة في العقيدة، تحقيق: عبد السلام شنار، دار البيروتي، ط١/١٩٩٤م.

٢٠. الباجوري: تحفة المريد على جوهرة التَّوحيد، تحقيق: علي جمعة، دار السَّلام/ القاهرة، ط٤/٢٠٠٨م.

٢١. باشا: (عمر)، تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني)، دار الفكر المعاصر/بيروت، د(ط.ت).

٢٢. الباقلَّاني (محمد بن الطَّيب، ت: ٤٠٣هـ): تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل، تحقيق: عماد الدِّين حيدر، مؤسَّسة الكتب الثَّقافيَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٨٧م.

٢٣. البخاري: (محمد بن إسماعيل، ت:٢٥٦هـ)، الجامع المسند الصَّحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلَّم وسننه وأيَّامه ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار السَّلام/الرياض، ط١/١٤١٩هـ.

٢٤. بخيت: (محمد)، القول المفيد على الرِّسالة المسمَّاة وسيلة العبيد في علم التَّوحيد، ط١/١٣٢٦هـ، المطبعة الخيريَّة لمالكها عمر حسين الخشَّاب.

٢٥. بروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، ترجمة: محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب العربي، د(ط)، ١٩٩٥م.

٢٦. البزدوي: (أبو اليسر، محمد بن محمد، ت: ٤٩٣هـ)، أصول الدِّين، تحقيق: هانز بيتر لنز، علَّق عليه: أحمد حجازي السَّقَّا، دار لمكتبة الأزهريَّة للتُّراث، ط٢٠٠٣م.

٢٧. البستاني: (بطرس البستاني) دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت، د(ط. ت).

٢٨. البصري: (أبو الحسين المعتزلي، ت: ٤٣٦)، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٤٠٣هـ.

٢٩. ابن بطَّال: (أبو الحسن علي بن خلف، ت: ٤٤٩هـ) شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، دار: مكتبة الرشد / الرياض،ط٢/ ٢٠٠٣م.

٣٠. ابن بطُّوطة: (محمَّد بن عبد الله، ت: ٧٧٩هـ)، رحلة ابن بطُّوطة المسمَّاة تحفة النُّظَّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار الشرق العربي. د(ط. ت.)

٣١. البغداداي: (إسماعيل بن محمد، ت: ١٣٣٩هـ)، هديَّة العارفين أسماء المؤلِّفين وآثار المصنِّفين، دار إحياء التُّراث العربي/بيروت، ط/١٩٥١م.

٣٢. البغدادي: (إسماعيل بن محمد، ت: ١٣٣٩)، إيضاح المكنون في الذَّيل على كشف الظُّنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التُّراث العربي/بيروت، د(ط. ت).

٣٣. البغدادي: (عبد القاهر بن طاهر، أبو منصور، ت: ٤٢٩هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة النَّاجية منهم، دار الآفاق الجديدة/بيروت، ط٢/ ١٩٧٧.

٣٤. البغوي: (أبو محمد، الحسين بن مسعود، ت: ٥١٠هـ)، معالم التَّنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرَّزَّاق المهدي، دار إحياء التُّراث العربي/ بيروت، ط١/١٤٢٠هـ.

٣٥. البقاعي: (برهان الدِّين إبراهيم بن عمر، ت:٨٨٥هـ)، نظم الدُّرر في تناسب الآيات والسُّور، تحقيق: عبد الرَّزَّاق غالب المهدي، دار الكتب العلميَّة/بيروت، ط/ ١٩٩٥م.

٣٦. بندق (أنس)، سيرة حياة العارف بالله الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ، ونبذة عن جامع الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ (من الماضي إلى الحاضر)، دار أفنان/ د(ط. ت).

٣٧. البوطي: (محمد سعيد رمضان)، الإنسان مسيَّر أم مخيَّر، دار الفكر/ دمشق، د(ط. ت).

٣٨. البوطي: (محمد سعيد رمضان)، كبرى اليقينيَّات الكونيَّة، دار الفكر/ دمشق، ط٨/ ١٩٨٢م.

٣٩. البوطي: (محمد سعيد رمضان)،العقيدة الإسلاميَّة والفكر المعاصر، منشورات جامعة دمشق، ط/٢٠١١م.

٤٠. البياضي: (كمال الدِّين، أحمد بن حسن، ت:١٠٩٧هـ): إشارات المرام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/٢٠٠٧م.

٤١. البيضاوي: (عبد الله بن عمر، ت: ٦٨٥هـ): طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل/بيروت، ط١/١٩٩١م.

٤٢. التَّفتازاني: (مسعود بن عمر، ت: ٧٩١هـ): شرح العقائد النَّسفيَّة، تحقيق: أحمد حجازي السَّقَّا، مكتبة الكليات الأزهريَّة/ القاهرة، ط١/١٩٨٧م،

٤٣. التفتازاني: (مسعود بن عمر، ت:٧٩٣هـ)، تهذيب المنطق والكلام، تحقيق: عبد القادر معروف الكردي، مطبعة السَّعادة/مصر، ط١/١٩١٢م.

٤٤. التَّفتازاني: (مسعود بن عمر، ت:٧٩٣هـ)، شرح التَّلويح على التَّوضيح لمتن التَّنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٩٦م.

٤٥. التفتازاني: (مسعود بن عمر، ت:٧٩٣هـ)، شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدِّين، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/٢٠٠١م.

٤٦. التَّهانوي: (محمد بن علي: بعد ١١٥٨هـ)، كشَّاف اصطلاحات الفنون، د(ط.ت).

٤٧. ابن تيمية: (أحمد بن عبد الحليم، ت: ٧٢٨هـ)، الصَّفديَّة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية/ مصر، ط٢/ ١٤٠٦هـ.

٤٨. ابن تيمية: النُّبوَّات، تحقيق: عبد العزيز الطويان، أضواء السَّلف/ الرِّياض، ط١/ ٢٠٠٠م.

٤٩. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرَّحمن بن محمد، دار مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف/ المدينة النبوية، ط١٩٩٥م.

٥٠. الثَّعالبي: (أبوزيد عبد الرحمن: ت: ٨٧٥هـ) ، حقائق التَّوحيد، تحقيق: نزار حمادي، د(ط.ت)

٥١. الجابي: (بسَّام)، المسائل الخلافيَّة بين الأشاعرة والماتريديَّة، دار ابن حزم/بيروت، ط١/٢٠٠٣م.

٥٢. الجبرتي: (عبد الرحمن)، عجائب الآثار في التَّراجم والأخبار، تحقيق: عبد الرَّحيم عبد الرَّحيم، دار الكتب المصريَّة/ القاهرة، ط/١٩٩٧م.

٥٣. الجرجاني (علي بن محمد، ت:٨١٦هـ)،: حاشية الشَّريف الجرجاني على شرح قطب الدِّين الرَّازي على متن الشَّمسيَّة في المنطق، د(ط.ت).

٥٤. الجرجاني: (علي بن محمد، ت:٨١٦هـ)، شرح المواقف (ومعه حاشيتا السَّيالكوتي والجلبي على شرح المواقف)، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٩٨م.

٥٥. الجرجاني: (علي بن محمد، ت:٨١٦هـ)، التَّعريفات، مكتبة لبنان/ بيروت، ط/ ١٩٨٥م.

٥٦. الجصاص: (أحمد بن علي، أبو بكر، ت: ٣٧٠هـ)، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النَّشمي، ط٢/١٩٩٤م.

٥٧. الجوهري: (إسماعيل بن حمّاد، ت:٣٩٣هـ)، الصِّحاح، تاج اللُّغة وصحاح العربيَّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطَّار، دار العلم للملايين/ بيروت، ط٤/١٩٩٠م.

٥٨. الجويني: (إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله، ت: ٤٧٨هـ): التَّلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله النيبالي- شبير العمري، دار البشائر الإسلاميَّة / بيروت، ط١/١٩٩٦م.

٥٩. الجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، تحقيق: علي سامر النَّشَّار، وفيصل عون، وسهير مختار، دار المعارف/ الإسكندريَّة، ط١٩٦٩م.

٦٠. الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلَّة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي/مصر، ط١٩٥٠م.

٦١. الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح عويضة، دار الكتب العلميَّة/بيروت، ط١/١٩٩٧م.

٦٢. الجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، تحقيق: علي سامي النَّشَّار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، دار المعارف/ الإسكندرية، ط/١٩٦٩م.

٦٣. الجويني: العقيدة النَّظَّاميَّة في الأركان الإسلاميَّة، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث/ القاهرة، ط/ ١٩٩٢م.

٦٤. الجويني: لمع الأدلَّة، تحقيق: فوقيَّة حسين، وراجع التَّحقيق: محمود الخضيري، عالم الكتب، ط٢/ ١٩٨٧م.

٦٥. الحافظ: (محمد مطيع)، فهرس مخطوطات دار الكتب الظَّاهريَّة، مطبعة الحجاز/ دمشق، ط١٩٨٠م.

٦٦. الحافظ: (محمد مطيع)، جامع الحنابلة المظفري بصالحيَّة جبل قاسيون، منارة النَّهضة العلميَّة للمقادسة بدمشق، دار البشائر الإسلامية/ بيروت، ط١/٢٠٠٢م.

٦٧. الحاكم: (محمد بن عبد الله، ت: ٤٠٥هـ)، المستدرك على الصَّحيحين (وبذيله التَّلخيص للحافظ الذَّهبي)، بإشراف: يوسف عبد الله المرعشلي، دار المعرفة/ بيروت، د(ط.ت).

٦٨. ابن حبَّان: (محمد، ت: ٣٥٤هـ)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسَّسة الرِّسالة، د(ط.ت)

٦٩. ابن حجر العسقلاني: (أحمد بن علي، ت: ٨٥٢هـ)، الدُّرر الكامنة في أعيان المئة الثَّامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية/ حيدر آباد، ط٢/ ١٩٧٢م.

٧٠. ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز، ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٨٩م.

٧١. ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، دار الأعلمي/ بيروت، ط٢/ ١٩٧١م.

٧٢. ابن حزم: (علي بن أحمد، ت: ٤٥٦هـ) الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل / بيروت،ط٢/١٩٩٦م.

٧٣. حسن (عبَّاس)، النَّحو الوافي، دار المعارف، ط/١٥، د(ت).

٧٤. حسُّون: (علي)، تاريخ الدَّولة العثمانيَّة وعلاقاتها الخارجيَّة، المكتب الإسلامي/ بيروت، ط٣/ ١٩٩٤م.

٧٥. الحصري: (ساطع)، البلاد العربيَّة و الدَّولة العثمانيَّة (محاضرات ألقيت على طلاب معهد الدِّراسات العربيَّة العاليَّة/ جامعة الدُّول العربيَّة)، ط/١٩٥٧م.

٧٦. الحصيني: (محمد ديب آل تقي الدِّين)، منتخبات التَّواريخ لدمشق، منشورات دار الآفاق الجديدة/ بيروت، ط١/ ١٩٧٩م.

٧٧. الحلبي: (إبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري، ت: ١١٩٠هـ)، اللُّمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، دار البصائر/ القاهرة، ط١/ ٢٠٠٨م.

٧٨. حلمي: (إبراهيم) سلام الأحكم على سواد الأعظم، دار سعادت، د (ط.ت).

٧٩. أبو حنيفة: (النُّعمان بن ثابت، ت: ١٥٠هـ)، العالم والمتعلم، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٦٨هـ.

٨٠. أبو حنيفة: الفقه الأكبر، مكتبة الفرقان/ الإمارات، ط١/ ١٩٩٩م.

٨١. الخطَّابي: (حمد بن محمد، ت: ٣٨٨هـ): معالم السُّنن، تحقيق: محمد راغب الطَّبَّاخ، دار المطبعة العلميَّة / حلب، ط١/١٩٣٤م.

٨٢. الخطيب الشَّربيني: (شمس الدِّين محمد بن محمد، ت: ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفيحاء/ دمشق، ط١/٢٠٠٩م.

٨٣. الخطيب القزويني: (محمد بن عبد الرحمن، ت: ٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدِّين، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٣.

٨٤. ابن خلِّكان: (أبو العبَّاس أحمد بن محمد، ت: ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان، دار صادر/بيروت، د(ط.ت).

٨٥. خليفة: (حاجي)، كشف الظُّنون، دار إحياء التُّراث العربي/ بيروت.

٨٦. خليفة: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، منظمة المؤتمر الإسلامي/ مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية/ استانبول، ٢٠١٠م.

٨٧. الخوارزمي: (محمد بن أحمد، ت:٣٨٧هـ):مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي/بيروت، ط٢/١٩٨٩م.

٨٨. الخيَّاط: (أبو الحسين، عبد الرحيم بن محمَّد، ت: نحو ٣٠٠هـ) الانتصار والرَّد على ابن الرَّاوندي الملحد ما قصد به الرَّدّ على المسلمين والطَّعن عليهم، د(ط.ت).

٨٩. أبو داوود: (سليمان بن الأشعث، ت: ٢٧٥هـ)، السُّنن، (ومعه كتاب معالم السُّنن للخطَّابي، ت: ٣٨٨هـ)، تحقيق: عزَّت عبيد الدَّعَّاس، وعادل السَّيِّد، دار ابن حزم/ بيروت، ط١/ ١٩٩٧م.

٩٠. الدَّردير: (أحمد بن محمد العدوي، ت: ١٢٠١هـ)، شرح الخريدة البهيَّة في علم التَّوحيد، تحقيق: عبد السَّلام شنار، دار البيروتي/ دمشق، ط١/ ٢٠٠٤م.

٩١. الذَّهبي: (شمس الدِّين محمد بن أحمد، ت: ٧٤٨هـ)، سير أعلام النُّبلاء، مؤسَّسة الرِّسالة، ط١٠/١٩٩٤م.

٩٢. الذَّهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة/ بيروت، ط١/١٩٦٣م.

٩٣. الذَّهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر تدمري، دار الكتاب العربي/ بيروت، ط١/١٩٨٧م.

٩٤. الرَّازي: (فخر الدِّين محمد بن عمر، ت: ٦٠٦هـ)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط١/١٩٨٦م.

٩٥. الرَّازي: الأربعين في أصول الدِّين، تحقيق: أحمد حجازي السَّقَّا، ط١/ ١٤٠٦م، مكتبة الكلِّيَّات الأزهريَّة/ القاهرة.

٩٦. الرَّازي: المحصول في أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسَّسة الرِّسالة، د(ط.ت).

٩٧. الرَّازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النَّشَّار، مكتبة النهضة المصرية/القاهرة، ط/١٩٣٨م.

٩٨. الرَّازي: المباحث المشرقيَّة في علم الإلهيَّات والطبيعيَّات، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي/بيروت، ط١/١٩٩٠م.

٩٩. الرَّازي: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السَّقَّا، دار الكتاب العربي/ بيروت، ط١/ ١٩٨٧م.

١٠٠. الرَّازي: محصل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين من العلماء والحكماء و المتكلِّمين، (وبذيله كتاب تلخيص المحصل لنصير الدِّين الطوسي)، تحقيق: طه عبد الرَّؤوف سعد، مكتبة الكلِّيَّات الأزهريَّة/ القاهرة، د(ط.ت).

١٠١. الرَّازي: مفاتيح الغيب، دار الفكر/ بيروت، ط١/١٩٨١م.

١٠٢. الرَّازي: نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: سعيد فودة، دار الذَّخائر/ بيروت، د(ط.ت).

١٠٣. الرازي (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، ط١٩٩٥م، مكتبة لبنان/ بيروت.

١٠٤. الرَّاغب الأصفهاني: (الحسين بن محمد، ت: ٥٠٢هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم/ دمشق، ط٢/١٩٩٧م.

١٠٥. رافق: (عبد الكريم)، بلاد الشَّام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابرت، ط٢، د(ت).

١٠٦. ابن رجب الحنبلي: (زين الدِّين، عبد الرحمن بن شهاب، ت: ٧٩٥هـ) : جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، مكتبة الرسالة الحديثة/عمان، د(ط.ت).

١٠٧. ابن رجب الحنبلي: الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان/ الرياض، ط١/ ٢٠٠٥م.

١٠٨. ابن رشد الحفيد (محمد بن أحمد، ت: ٥٩٥هـ): مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصريَّة/ القاهرة، ط٢/١٩٦٤م.

١٠٩. الزَّبيدي: (محمد مرتضى الحسيني، ت: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي هلالي، دار التُّراث العربي/ الكويت، ط١/٢٠٠١م.

١١٠. الزَّبيدي: التَّكملة والذَّيل والصِّلة لما فات صاحب القاموس في اللغة، تحقيق: مصطفى حجازي – عبد السَّلام هارون، ط١/١٩٨٨م.

١١١. الزَّركان: (محمد صالح)، فخر الدِّين الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة والفلسفيَّة، دار الفكر/ د (ط.ت).

١١٢. الزَّركشي: (بدر الدِّين محمد بن بهادر، ت: ٧٩٤هـ): البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر العاني، ط٢/١٩٩٢.

١١٣. الزَّركشي: تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدِّين السُّبكي، تحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، دار: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التُّراث، ط١/ ١٩٩٨ م.

١١٤. الزركلي: (خير الدِّين)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط١٥/٢٠٠٢م.

١١٥. زروق: (أحمد بن أحمد، ٨٩٩هـ): شرح عقيدة الإمام الغزالي، تحقيق: محمد عبد القادر نصار، دار الكرز/ القاهرة، ط١/٢٠٠٧م

١١٦. زيدان: (جرجي) تاريخ آداب الُّلغة العربيَّة، دار مكتبة الحياة/ بيروت، ط١٩٨٣م.

١١٧. ساجقلي زاده (ت: ١١٤٥هـ): نشر الطَّوالع، مكتبة العلوم العصريَّة، د(ط.ت)

١١٨. ساجقلي زاده (محمد بن أبي بكر المرعشي، ت: ١١٤٥هـ)، نشر الطوالع، مكتبة العلوم العصرية ومطبعتها/ مصر، ط١/ ١٩٢٤م.

١١٩. سانو: (قطب مصطفى)، معجم مصطلحات أصول الفقه، راجعه: محمد روَّاس قلعجي، دار الفكر/ دمشق، ط١/٢٠٠٠م.

١٢٠. السبحاني: (آية الله جعفر)، التَّحسين والتَّقبيح العقليَّان ومكانتهما في العقيدة والشَّريعة، مؤسَّسة الإمام الصادق، ط١، د(ت).

١٢١. السُّبكي (تاج الدِّين، علي بن عبد الكافي، ت: ٧٧١هـ)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار عالم الكتب، د(ط.ت).

١٢٢. السُّبكي: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، تحقيق: محمود الطَّناجي، عبد الفتاح الحلو، دار هجر، ط٢/١٤١٣هـ.

١٢٣. السُّبكي الكبير: (تقي الدِّين، علي بن عبد الكافي، ت: ٧٥٦هـ)، السَّيف الصَّقيل في الرَّد على ابن زفيل (يردُّ به على نونيَّة ابن القيِّم، ومعه تكملة الرَّدِّ بقلم محمد زاهد الكوثري)، المكتبة الأزهريَّة للتراث/ القاهرة، د(ط.ت).

١٢٤. السَّخاوي: (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، ت: ٩٠٢هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة/ بيروت، د(ط.ت).

١٢٥. سركيس: (يوسف اليان)، معجم المطبوعات العربيَّة والمعرَّبة، دار مكتبة الثَّقافة الدِّينية/ القاهرة، د(ط.ت).

١٢٦. السَّمرقندي: (محمد بن أشرف الحسيني، ت: بعد ٦٩٠هـ)، الصَّحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، د(ط.ت).

١٢٧. السَّمعاني: (عبد الكريم بن محمد، ت: ٥٦٢هـ)، الأنساب، تحقيق: رياض مراد، ومطيع الحافظ، مكتبة ابن تيمية/ القاهرة، ط١/١٩٨٤م.

١٢٨. ابن السَّمعاني: (منصور بن محمد، ت:٤٨٩هـ): قواطع الأدلة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٩٩م.

١٢٩. السَّنوسي: (محمد بن يوسف: ٨٩٥هـ)، شرح المقدِّمات، تحقيق: نزار حمادي، مكتبة المعارف، ط١/٢٠٠٨م.

١٣٠. السَّنوسي: شرح أمّ البراهين، مطبعة الاستقامة، ط١/ ١٣٥١هـ،

١٣١. السَّنوسي: العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق: يوسف أحمد، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٦م.

١٣٢. السِّيالكوتي (عبد الحكيم بن محمد، ت: ١٠٦٧هـ)، التَّصريح حاشية التلويح، د/ ط.ت.

١٣٣. السُّيوطي: (عبد الرحمن بن أبي بكر، ت:٩١١هـ)، بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر/ بيروت، ط٢/١٩٧٩م.

١٣٤. السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرُّسوم، تحقيق: محمد عبادة، دار مكتبة الآداب/ القاهرة، ط١/٢٠٠٤م.

١٣٥. الشَّافعي: (حسن)، الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السَّلام/ القاهرة، ط١/ ١٩٦٨م.

١٣٦. الشَّافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، دار إدارة القرآن والعلوم الإسلامية/باكستان، ط٢/٢٠٠١م.

١٣٧. الشَّافعي: (محمد بن إدريس، ت: ٢٠٤هـ)، الرِّسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، د(ط.ت)

١٣٨. ابن أبي شريف: (محمد بن محمد، ت: ٩٠٦هـ)، المسامرة بشرح المسايرة، المطبعة الكبرى الأميرية/ مصر، ط١/١٣١٧هـ.

١٣٩. الشَّعراني: (عبد الوهَّاب بن أحمد، ت:٩٧٣هـ)، الطَّبقات الكبرى المسمَّى لواقح الأنوار القدسيَّة في مناقب العلماء والصُّوفيَّة، تحقيق: أحمد السَّايح، وعلي الدرر وهبة، مكتبة الثَّقافة الدِّينية/ القاهرة، ط١/ ٢٠٠٥م.

١٤٠. الشَّعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، د(ط. ت).

١٤١. شمس الأئمة السَّرخسي: (محمد بن أحمد، ت: ٤٨٣هـ)، أصول السَّرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلميَّة/بيروت، ط١/١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

١٤٢. الشِّهاب الخفاجي: (محمود بن عمر)، حاشية الشِّهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، المكتبة الإسلامية/ تركيا، د(ط.ت).

١٤٣. الشَّهراني: (عايض)، التَّحسين والتَّقبيح العقليَّان، وأثرهما في مسائل أصول الفقه، دار كنوز إشبيليا/ الرِّياض، ط١/ ٢٠٠٨م،

١٤٤. الشَّهرستاني: (محمد بن عبد الكريم، ت: ٥٤٨هـ)، الملل والنحل، دار الحلبي، د(ط.ت).

١٤٥. الشَّهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، د(ط. ت).

١٤٦. الشَّوكاني: (محمد بن علي، ت:١٢٥٠هـ)، البدر الطالع، تحقيق: خليل منصور، دار الكتب العلميَّة/بيروت، د(ط.ت).

١٤٧. الشَّوكاني: فتح القدير الجامع بين فنَّي الرِّواية والدِّراية من علم التَّفسير، دار الفكر/بيروت.

١٤٨. الشَّوكاني: إرشاد الفحول إلى علم الأصول، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط١/١٩٩٩م.

١٤٩. الشَّيَّال: (جمال الدِّين)، الحركات الإصلاحيَّة ومراكز الثَّقافة في الشَّرق الإسلامي الحديث، مكتبة الثَّقافة الدِّينية/ بورسعيد، د(ط.ت).

١٥٠. شيخ زاده: (عبد الرَّحيم بن علي، ت: ٩٤٤هـ)، نظم الفرائد وجمع الفوائد في المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديَّة والأشعريَّة في العقائد ، ط١/١٣١٧هـ.

١٥١. شيخ زاده: (محمد بن مصلح الدِّين مصطفى، ت:٩٥١هـ) - حاشية محي الدِّين زاده على تفسير القاضي البيضاوي، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٩٩م.

١٥٢. الشِّيرازي: (إبراهيم بن علي، ت: ٤٦٧هـ): اللُّمع في أصول الفقه، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٣هـ.

١٥٣. الصَّابوني: (نور الدِّين أحمد بن محمود، ت: ٥٨٠هـ) : البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدِّين، تحقيق: فتح الله خليف، دار المعارف/ مصر، ط ١٩٦٩م، (ص/١١٣).

١٥٤. الصَّاوي: (أحمد بن محمد، ت: ١٢٤١هـ)، حاشية الصَّاوي على شرح الخريدة البهية، د(ط.ت).

١٥٥. الصَّاوي، شرح جوهرة التَّوحيد، لجنة إحياء الكتاب الإسلامي/ دمشق، د(ط. ت).

١٥٦. صبري: (مصطفى)، موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السَّلفية، د(ط.ت).

١٥٧. صدر الشَّريعة (عبيد الله بن مسعود، ت: ٧٤٧هـ)، التَّوضيح شرح التَّنقيح تحقيق: سعد الأبرش، دار مكتبة مرزوق/دمشق، ط١/٢٠٠٦.

١٥٨. الصِّديقي: (محمد بن أبي السُّرور البكري)، ت: بعد ١٠٧١هـ، المنح الرَّحمانية في الدَّولة العثمانيَّة، وذيله: اللطائف الربَّانية على المنح الرَّحمانيَّة، تحقيق: ليلى الصبَّاغ، دار البشائر/ دمشق، ط١/ ١٩٩٥م.

١٥٩. الطَّبراني: (سليمان بن أحمد، ت:٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السَّلفي، مكتبة العلوم والحكم/ الموصل، ط٢/ ١٩٨٣هـ.

١٦٠. الطَّبري: (محمد بن جرير، ت: ٣١٠هـ)، تاريخ الرُّسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف/ القاهرة، ط٢، د(ت).

١٦١. الطَّبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد شاكر، دار الرِّسالة، ط١/٢٠٠٠م.

١٦٢. الطَّرسوسي: (محمد بن أحمد، ت: ١١١٧هـ): حاشية الطَّرسوسي على المرآة، د/(ط.ت).

١٦٣. الطِّيبي: (الحسين بن عبد الله، ت:٧٤٣هـ)،فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرَّيب(وهو حاشية الطِّيبي على الكشَّاف)،تحقيق: عمر حسن القِيَّام،ط١/٢٠١٣م.

١٦٤. ابن عابدين: (محمد أمين بن عمر، ت: ١٢٥٢هـ): حاشية ردُّ المحتار على الدُّرِّ المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر/ بيروت، ط١٩٩٥م.

١٦٥. ابن عاشور، (محمَّد الطَّاهر بن محمَّد، ت:١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السَّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، مؤسسة التاريخ/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٠م.

١٦٦. عبد الرَّحمن: (عبد الجبَّار)، ذخائر التُّراث العربي الإسلامي، دليل ببليوغرافي للمخطوطات العربيَّة المطبوعة حتى عام ١٩٨٠م، ط١٩٨٣/١م.

١٦٧. عثمان: (عبد الكريم)، نظريَّة التَّكليف، مؤسَّسة الرِّسالة، د(ط.ت).

١٦٨. ابن عجيبة: (أحمد بن محمد، ت: ١٢٢٤هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ومعه: الفتوحات الإلهيَّة في شرح المباحث الأصليَّة لابن البنّا السرقسطي، دار الفكر/ بيروت، د(ط.ت).

١٦٩. أبو عذبة: (الحسن بن عبد المحسن، ت: ١١٧٢هـ): الرَّوضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريديَّة، ط١٣٢٢/١هـ.

١٧٠. ابن العربي: (أبوبكر، محمد بن عبد الله،ت:٥٤٣هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط٢٠٠٣/٣م.

١٧١. العروسي: (محمد)، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدِّين، مكتبة الرشد، د(ط.ت).

١٧٢. ابن أبي العز: (محمد بن علاء الدِّين، ت: ٧٩٢هـ)، شرح العقيدة الطَّحاوية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط- عبد الله بن المحسن التُّركي، دار مؤسَّسة الرِّسالة/ بيروت، ط١٠/ ١٩٩٧م.

١٧٣. ابن عساكر: (علي بن الحسن، ت: ٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر/ بيروت، ط١/ ١٩٩٧م.

١٧٤. ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، دار الكتاب العربي/ بيروت، ط٣/ ١٤٠٤هـ

١٧٥. العسكري: (أبو هلال: ت: ٣٩٥هـ)، الفروق اللغويَّة، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثَّقافة/ القاهرة، د(ط.ت).

١٧٦. عطا: (عبد القادر)، التَّصوُّف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النَّابلسي، دار الجيل/ بيروت، ط١/ ١٩٨٧م.

١٧٧. ابن عطاء الله السكندري (أحمد بن محمد، ت:٧٠٩هـ): متن الحكم العطائية والمناجاة الإلهية، تحقيق: يوسف الحاج أحمد، دار نور البشير/ دمشق، ط/٢٠٠٠م.

١٧٨. العظم: (جمال الدِّين)، عقود الجوهر فيمن صنَّف خمسون كتاباً فمئة فأكثر، (طبع برخصة نظارة المعارف/حقوق الطَّبع محفوظة للمؤلِّف).

١٧٩. العظم: (جميل مصطفى)، السِّرِّ المصون في الذَّيل على كشف الظُّنون، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار البشائر الإسلاميَّة/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٤م.

١٨٠. علاء الدِّين البخاري: (عبد العزيز بن أحمد، ت: ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي/بيروت، ط١/١٩٩١م.

١٨١. علاء الدِّين البرهان فوري: (علي بن حسام، ت: ٩٧٥هـ)، كنز العمَّال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حيَّاني، وصفوة السَّقَّا، مؤسَّسة الرِّسالة، ط٥/ ١٩٨١م.

١٨٢. العليمي: (مجير الدِّين، ت: ٩٢٧هـ)، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، تحقيق: محمود الكعابنة، مكتبة دنديس/ الخليل- عمان، ط١/ ١٩٩٩م.

١٨٣. ابن العماد: (عبد الحي بن أحمد، ت: ١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير/ دمشق، ط١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٨٤. العمادي: (حامد بن علي، ت: ١١٧١هـ)، الدر المستطاب في موافقات عمر بن الخطاب وأبي بكر وعلي أبي تراب وترجمتهم مع عدة من الأصحاب، تحقيق: مصطفى عثمان صيدة، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٩٦م.

١٨٥. الغالي: (بلقاسم)، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقديَّة، دار التركي/ تونس، ط١٩٨٩م.

١٨٦. الغزالي: (محمد بن محمد، ت: ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدِّين (وبذيله كتاب: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج مافي الإحياء من الأخبار لزين الدِّين العراقي، ت: ٨٠٦هـ)، دار المعرفة/ بيروت، د(ط.ت)

١٨٧. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عبد الله الخليلي، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٤م.

١٨٨. الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف/القاهرة، ط٢، د(ت).

١٨٩. الغزالي: (محمد بن محمد، ت: ٥٠٥هـ)، معيار العلم في المنطق، تحقيق: أحمد شمس الدِّين، دارا لكتب العلميَّة/بيروت، ط١/١٩٩٠م.

١٩٠. الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٨٨م.

١٩١. الغزي: (نجم الدِّين، محمد بن محمد، ت: ١٠٦٠هـ)، الكواكب السَّائرة في أعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٩٧م.

١٩٢. الغلاييني: (مصطفى)، جامع الدُّروس العربيَّة، المطبعة العصرية/ بيروت، ط١٢/ ١٩٧٣م.

١٩٣. ابن فارس: (أحمد بن فارس، ت:٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللُّغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، د(ط.ت).

١٩٤. ابن فرحون: (إبراهيم بن نور الدِّين، ت:٧٧٩هـ)، الدِّيباج المذهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: مأمون الجنَّان، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٩٦م.

١٩٥. فرغلي: (علي)، عبد الغني النَّابلسي، حياته وآراؤه، مكتبة الإيمان/ سوكارنو، ط٣/ ٢٠٠٥م.

١٩٦. الفرفور: (ولي الدِّين) التَّصريح لحل غوامض التَّوضيح والتَّنقيح (حاشية على كتاب "التَّوضيح شرح التَّنقيح" لصدر الشَّريعة المحبوبي)، دار الفرفور،ط١/ ٢٠٠٨م.

١٩٧. ابن الفركاح: (عبد الرحمن بن إبراهيم، ت:٦٩٠)، شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: سارة الهاجري، دار البشائر الإسلامية.

١٩٨. الفريابي: (جعفر بن محمد، ت: ٣٢٢هـ)، كتاب القدر، تحقيق: عبد الله المنصور، دار أضواء السَّلف/ الرِّياض، ط١/ ١٩٩٧م.

١٩٩. فنديك: (إدورد)، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، صححه: محمد علي الببلاوي، مطبعة الهلال/ مصر، ط١٨٩٦م.

٢٠٠. فودة: (سعيد)، بحوث في علم الكلام، دار الرَّازي/ الأردن، ط١/٢٠٠٤م.

٢٠١. فودة: تهذيب شرح السَّنوسيَّة، دار الرَّازي/عمان، ط٢/٢٠٠٤م.

٢٠٢. ابن فورك: (محمد بن الحسن، ت: ٤٠٦هـ)، مجرَّد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق/ بيروت، د(ط.ت).

٢٠٣. الفيروزآبادي: (مجد الدِّين محمد بن يعقوب، ت:٨١٧هـ)، القاموس المحيط، دار إحياء التُّراث العربي/بيروت، ط١/١٩٩٧م.

٢٠٤. الفيروزآبادي: بصائر ذوي التَّمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، دار: إحياء التُّراث الإسلامي/ القاهرة.

٢٠٥. القاري: (الملا علي، ت:١٠١٤هـ): شرح الفقه الأكبر، تحقيق: مروان الشَّعَّار، دار النفائس/ بيروت، ط١/١٩٩٧م.

٢٠٦. القاري: (نور الدِّين ت: ١٠١٤هـ)، ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، تحقيق: عبد السَّلام شنار، دار البيروتي/ دمشق، ط٢/٢٠١١م.

٢٠٧. القاشاني: (عبد الرَّزَّاق بن أحمد، ت: ٧٣٠هـ)، اصطلاحات الصُّوفيَّة، تحقيق: محمد كمال جعفر، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ط/ ١٩٨١م.

٢٠٨. ابن قاضي شهبة: (أبو بكر بن أحمد، ت: ٨٥١هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق: عبد العليم خان، عالم الكتب/ بيروت، ط١/ ١٤٠٧هـ.

٢٠٩. القاضي عبد الجبار: (عبد الجبار بن أحمد، ت: ٤١٥هـ)، المجموع في المحيط بالتَّكليف، تحقيق: الأب جين يوسف هو بن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية/بيروت، د(ط.ت).

٢١٠. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة/ القاهرة، ط٣/١٩٩٦م.

٢١١. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيِّد، الدار التونسية، د(ط.ت).

٢١٢. القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدِّين، د(ط. ت).

٢١٣. القرطبي: (أبوعبد الله محمد بن أحمد، ت: ٦٧١هـ)،الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية/ القاهرة، ط٢/ ١٩٦٤م.

٢١٤. القسطلاني: (أحمد بن محمد، ت: ٩٢٣هـ)،إرشاد السَّاري لشرح صحيح البخاري، دار الفكر، ط٦/١٣٠٤هـ.

٢١٥. القشيري: (أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن، ت:٤٦٥هـ)، الرِّسالة القشيريَّة، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشَّريف، دار المعارف/ القاهرة، د(ط.ت).

٢١٦. ابن قُطلُوبغا: (زين الدِّين قاسم، ت: ٨٧٩هـ)، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم / دمشق، ط١/ ١٩٩٢م.

٢١٧. القفطي: (شيث بن إبراهيم، ت: ٥٩٨هـ)، حزٌّ الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النَّظر في أحكام القدر، تحقيق: عبد الله البارودي، مؤسَّسة الكتب الثَّقافيَّة/بيروت،ط١/١٩٨٥م.

٢١٨. القفطي: (علي بن يوسف، ت: ٦٤٦هـ): تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى / بغداد، د/ط.

٢١٩. القوشجي: (ت: ٨٧٩هـ): شرح التَّجريد (في هامش الجلد الثَّاني من المواقف للعلَّامة العضد الإيجي وشرحه للسَّيِّد الشَّريف الجرجاني وحواشيها لحسن جلبي ولعبد الحكيم السِّيالكوتي، وبعضاً من حواشي قره كمال المسمَّى بتكملات الأدب والكتاب نادر، د(ط.ت).

٢٢٠. القيرواني: (إبراهيم بن علي، ت:٤٥٣هـ)، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق: يوسف علي الطَّويل، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/ ١٩٩٧ م.

٢٢١. ابن القيّم: (محمد بن أبي بكر، ت: ٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسَّسة الرِّسالة/ بيروت، ط٢٧/ ١٩٩٤م.

٢٢٢. ابن القيِّم: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتَّعليل، دار المعرفة/ بيروت، ط/ ١٩٧٨م.

٢٢٣. ابن القيِّم: بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد/ جدة.

٢٢٤. ابن القيم: الكافية الشَّافية في الانتصار للفرقة النَّاجية، تحقيق: محمد العريفي، وناصر الجنيني، وعبد الله الهذيل، وفهد المساعد، دار عالم الفوائد، د(ط.ت).

٢٢٥. كحالة (عمر رضا)، معجم المؤلِّفين (تراجم مصنِّفي الكتب العربيَّة)، دار إحياء التُّراث العربي/بيروت، د(ط.ت).

٢٢٦. كراتشكوفسكي: (أغناطيوس)، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: صلاح الدِّين عثمان هاشم، د(ط.ت).

٢٢٧. الكفوي: (أبو البقاء، أيوب بن موسى، ت: ١٠٩٤هـ): الكلِّيَّات، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسَّسة الرِّسالة/بيروت،ط٢/١٩٩٨م.

٢٢٨. الكلنبوي: (إسماعيل بن مصطفى، ت: ١٢٠٥هـ)، حاشية الكلنبوي على العقائد العضديَّة، د(ط.ت).

٢٢٩. ابن كمال باشا: (شمس الدِّين، أحمد بن سليمان، ت: ٩٤٠هـ) : تغيير التنقيح، د(ط. ت).

٢٣٠. ابن كمال باشا: مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة، تحقيق: سعيد فودة، دار الفتح/ عَمَّان، ط١/٢٠٠٩م.

٢٣١. الكوثري: (محمد زاهد)، الاستبصار في التَّحدُّث عن الجبر والاختيار، المكتبة الأزهريَّة للتراث/ خلف الجامع الأزهر، د(ط.ت).

٢٣٢. الكوثري: مقدِّمات الإمام الكوثري، دار الثُّريَّا/ دمشق، ط١/ ١٩٩٧م.

٢٣٣. كيران: (محمد الطَّيب بن عبد المجيد، ت: ١٢٢٧هـ)، شرح ابن كيران على توحيد ابن عاشر، مطبعة التَّوفيق الأدبية، د(ت).

٢٣٤. اللامشي: (محمود بن زيد)، التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ ط١/ ١٩٩٥م.

٢٣٥. اللقاني: (إبراهيم بن إبراهيم، ت: ١٠٤١هـ): هداية المريد لجوهرة التَّوحيد (وهو شرح النَّاظم على الجوهرة المسمَّى بالشَّرح الصَّغير)، تحقيق: مروان حسين البجاوي، دار البصائر / القاهرة، ط١/٢٠٠٩م.

٢٣٦. اللقَّاني: (عبد السَّلام بن إبراهيم، ت: ١٠٧٨هـ): إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد (ومعه النظام الفريد بتحقيق جوهرة التَّوحيد، لمحمد محي الدِّين عبد الحميد)، مكتبة دار الفلاح/ حلب، ط١/ ١٩٩٠م.

٢٣٧. اللكنوي: (عبد العلي محمد بن نظام الدِّين، ت: ١٢٢٥هـ): فواتح الرَّحموت بشرح مسلَّم الثبوت، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/٢٠٠٢م.

٢٣٨. اللكنوي: (محمد عبد الحي، أبوالحسنات، ت: ١٣٠٤هـ)، الفوائد البهيَّة في تراجم الحنفيَّة، تحقيق: محمد بدر الدِّين النَّعساني، دار المعرفة/ بيروت، د(ط.ت).

٢٣٩. الماتريدي: (محمد بن محمد، ت: ٣٣٣هـ)، التَّوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، د(ط.ت).

٢٤٠. الماتريدي، تأويلات أهل السُّنَّة، تحقيق: فاطمة الخيمي، مؤسَّسة الرِّسالة، د(ط.ت).

٢٤١. ابن ماجه (محمد بن يزيد، ت: ٢٧٣هـ): سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر/ بيروت، د/ ط. ت.

٢٤٢. ابن مالك: (بدر الدِّين محمد بن محمد، ت: ٦٨٦هـ)، شرح ألفيَّة ابن مالك لابن النَّاظم، تحقيق: عبد الحميد السَّيد عبد الحميد، دار الجيل / بيروت، د(ط.ت).

٢٤٣. المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية: الفهرس الشَّامل للتُّراث العربي الإسلامي المخطوط، (مؤسَّسة آل البيت/ مآب، د(ط.ت).

٢٤٤. المحامي: (محمد فريد بك)، تاريخ الدَّولة العليَّة العثمانيَّة، تحقيق: إحسان حقّي، دار النَّفائس/ بيروت، ط١/ ١٩٨١م.

٢٤٥. المحبّي: (محمد أمين بن فضل الله، ت: ١١١١هـ)، نفحة الرَّيحانة ورشحة طلاء الحانة، تحقيق: عبد الفتَّاح الحلو، دار إحياء الكتب العربيَّة، عيسى البابي الحلبي، ط١/ ١٩٦٨م.

٢٤٦. المحبي: (محمد أمين بن فضل الله، ت: ١١١١هـ) – خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، د(ط.ت).

٢٤٧. محمد أمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، تحقيق: سعود العريفي، مطبوعات المؤتمر الإسلامي/ جدة.

٢٤٨. مخلوف: (محمد ابن سالم ت: ١٣٦٠هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٣م.

٢٤٩. المرادي: (محمد خليل بن علي، ت: ١٢٠٦هـ)، سلك الدُّرر في أعيان القرن الثَّاني عشر، تحقيق: أكرم حسن العلبي، دار صادر/ بيروت، د(ط.ت).

٢٥٠. مرتضى الزَّبيدي (محمَّد بن محمَّد، ت: ١٢٠٥هـ): إتحاف السادة المتَّقين بشرح إحياء علوم الدِّين، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط٢٠٠٢/٣م.

٢٥١. ابن المرتضى: (أحمد بن يحيى، ت٨٤٠هـ)، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنَّة ديفلد - فلزر، النَّاشر: فرانز شتاينرفيسبادن/ بيروت، ط ١٩٦١م.

٢٥٢. مستجي زاده: (عبد الله بن عثمان، ت:١١٥٠هـ)، المسالك في الخلافيَّات بين المتكلِّمين والحكماء، تحقيق: سيد باغجوان، دار صادر/ بيروت، د(ط.ت).

٢٥٣. مسلم: (مسلم بن الحجاج، ت: ٢٦١هـ)، الجامع الصَّحيح المسمَّى صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التُّراث العربي/ بيروت، د/ ط.ت.

٢٥٤. مطلوب: (أحمد)، العارف عبد الغني النَّابلسي، حياته وشعره، دار الغرب الإسلامي/ بيروت، ط١/ ٢٠٠٤م.

٢٥٥. المكلاتي: (أبو الحجاج يوسف بن محمد، ت: ٦٢٦هـ)، لباب العقول في الرَّدِّ على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: فوقيَّة حسين محمود، دار الأنصار/ القاهرة، ط١/١٩٧٧م.

٢٥٦. ملاخسرو: (محمد بن فرامرز، ت: ٨٨٥هـ): حاشية ملاخسرو على التَّلويح، د(ط.ت).

٢٥٧. ملاخسرو: مرآةُ الوصولِ شرحُ مرقاةِ الوصولِ، دار سعادت، ط ١٣٢١هـ.

٢٥٨. ابن ملك: (عبد اللَّطيف بن عبد العزيز، ت:٨٠١): شرح المنار، دار سعادت، د(ط.ت) (ومعه حاشية الشَّيخ يحيى الرهاوي، وفي الهامش حاشيتين إحداهما للشَّيخ عزمي زاده والأخرى للشيخ ابن الحلبي).

٢٥٩. المناوي: (محمد بن عبد الرؤوف، ت: ١٠٣١هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصَّغير من أحاديث البشير النَّذير، تحقيق: أحمد عبد السَّلام، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٩٤م.

٢٦٠. ابن منظور: (محمد بن مكرم، ت: ٧١١هـ)، لسان العرب،دار صادر/بيروت، ط٣/ ٢٠٠٤م.

٢٦١. منون: (عيسى)، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مطبعة التَّضامن الأخوي/مصر، ط١، د(ت).

٢٦٢. ابن المنيِّر: (ناصر الدِّين، أحمد بن محمد، ت: ٦٨٣هـ)، الانتصاف فيما تضمَّنه الكشَّاف من الاعتزال، دار إحياء التُّراث العربي/ بيروت، ط٢/٢٠٠٨م.

٢٦٣. الميداني: (عبد الرَّحمن حسن حبنَّكة)، ضوابط المعرفة، دار القلم/ دمشق، ط ٤/ ١٩٩٣م.

٢٦٤. النَّابلسي: (عبد الغني بن إسماعيل، ت: ١١٣٤هـ)، أسرار الشَّريعة أو (الفتح الرَّبَّاني والفيض الرَّحماني)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط١/١٩٨٥م.

٢٦٥. **النَّابلسي**: الإبريز في رحلة بعلبك والبقاع العزيز، تحقيق: صلاح الدِّين المنجد، منشورات المعهد الألماني/ بيروت، ط١٩٧٩م.

٢٦٦. النَّابلسي: الحديقة النَّديَّة شرح الطَّريقة المحمَّديَّة، د(ط.ت).

٢٦٧. النَّابلسي: الكوكب السَّاري في حقيقة الجزء الاختياري) صحَّحه محمد راغب الطَّباخ، المطبعة العلميَّة، ط١/١٩٣١م.

٢٦٨. النَّابلسي: الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق: بكري علاء الدِّين، المعهد العلمي الفرنسي للدِّراسات العربيَّة/ دمشق، ط/١٩٩٥م.

٢٦٩. النَّابلسي: تحريك سلسلة الوداد في خلق أفعال العباد، ضمن كتاب: (وسائل التَّحقيق ورسائل التَّوفيق)، تحقيق: سامر عكَّاش، دار بريل للَّنشر في ليدن وبوسطن، ط/ ٢٠٠٩م.

٢٧٠. النَّابلسي: جمع الأسرار في ردِّ الطعن عن الصُّوفية الأخيار أهل التَّواجد بالأذكار، تحقيق: هبة المالح، دار: نور الصباح، ط١/ ٢٠١٢م.

٢٧١. النَّابلسي: ديوان الحقائق ومجموع الرَّقائق، النَّاشر: عبد الوكيل الدروبي، د(ط.ت).

٢٧٢. النَّابلسي: رائحة الجنَّة شرح إضاءة الدُّجنَّة في عقائد أهل السنة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميَّة/ بيروت، ط٢/٢٠١١م.

٢٧٣. النَّابلسي: رشحات الأقلام شرح كفاية الغلام في أركان الإسلام، تحقيق: محمد خالد الخرسة، د(ط.ت).

٢٧٤. النَّابلسي: إيضاح الدّلالات في سماع الآلات، تحقيق: أحمد راتب حموش، دار الفكر/ دمشق، ط١/ ١٩٨١م.

٢٧٥. النَّابلسي: الصُّلح بين الإخوان في حكم إباحة الدُّخان، تحقيق: محمد أديب الجادر، دار نينوى/ دمشق، د(ط.ت).

٢٧٦. النَّابلسي، الأجوبة المئة وواحد وستين سؤالاً، تحقيق: امتثال الصَّغير، إشراف د. مصطفى الخن، دار الفارابي/ دمشق، ط١/٢٠٠١م.

٢٧٧. النَّابلسي الأنوار الإلهيَّة في شرح المقدِّمة السَّنوسيَّة (عقيدة أهل التَّوحيد الصُّغرى المعروفة بـ أم البراهين، تحقيق: عمر ين محمد الشَّيخلي، دار الهدى والرشاد/ دمشق، ط١/٢٠١٣م.

٢٧٨. النَّابلسي، خمرة الحان ورنَّة الألحان شرح رسالة الشَّيخ أرسلان، (ضمن شروح رسالة الشَّيخ أرسلان في علوم التَّوحيد والتَّصوُّف)، تحقيق: عزَّة الحصريَّة، مطبعة العلم/ دمشق، ط١٩٦٩م.

٢٧٩. النَّابلسي: (محمد أديب)، دمشق الشَّام وصالحيَّتها (في القرنين الحادي عشر والثَّاني عشر الهجريين المواكبين للقرنين السَّابع عشر والثَّامن عشر الميلاديين، من خلال ترجمة الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي)، مكتبة دار الصَّفا، ط١/ ١٩٩٨م،

.٢٨٠

٢٨١. النَّبهاني: (يوسف)، جامع كرامات الأولياء، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، دار أهلسنة بركات رضا/ الهند، ط١/ ٢٠٠١م.

٢٨٢. ابن النَّديم (محمد بن إسحاق، ت:٤٣٨هـ)، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة/ بيروت، ط٢/ ١٩٩٧م.

٢٨٣. النَّسفي: (أبو المعين ميمون، ت: ٥٠٨هـ)، بحر الكلام، تحقيق: ولي الدِّين الفرفور، دار الفرفور، دمشق/ ط٢/ ٢٠٠٠م.

٢٨٤. النسفي: تبصرة الأدلة، تحقيق: حسين آتاي، المجلس الأعلى للشؤون الدينية/ أنقرة، ط/١٩٩٠م.

٢٨٥. النَّسفي، التَّمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: جيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية/ القاهرة.

٢٨٦. النَّشَّار: (علي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف/ القاهرة، ط٩، (د.ت).

٢٨٧. النعيمي (عبد القادر بن محمد، ت: ٩٢٧هـ)، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط١/ ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

٢٨٨. النَّووي: (يحيى بن شرف، ت:٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب للشِّيرازي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد/ جدة، د(ط.ت).

٢٨٩. ابن هشام: (جمال الدِّين الأنصاري، ت: ٧٦١هـ): شرح قطر النَّدى وبلّ الصَّدى، تحقيق: عبد الجليل العطا البكري.

٢٩٠. ابن هشام: مغني اللَّبيب عن كتاب الأعاريب، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر/ بيروت، ط٥/١٩٧٩م.

٢٩١. ابن هشام: شرح شذور الذَّهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: عبد الغني الدَّقر، الشَّركة المتَّحدة للتَّوزيع/ دمشق، ط/ ١٩٨٤م.

٢٩٢. ابن الوزير اليماني (محمد بن إبراهيم، ت: ٨٤٠هـ)، إيثار الحقّ على الخلق في ردّ الخلافات على المذهب الحقّ من أصول التَّوحيد، دار الكتب العلميَّة، بيروت/ ط٢/ ١٩٨٧م.

٢٩٣. وهبة: (مراد)، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة/ القاهرة، ط٢٠٠٧م.

٢٩٤. اليافعي: (عبد الله بن أسعد، ت: ٧٦٨هـ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزَّمان، مؤسسة الأعلمي/بيروت، ط٢/ ١٩٧٠م.

٢٩٥. ياقوت الحموي: (ياقوت بن عبد الله، ت: ٦٢٦هـ)، معجم البلدان، دار صادر/ بيروت، ط٢/ ١٩٩٥م.

٢٩٦. اليوسي: (الحسن بن مسعود، ت:١١٠٢هـ)، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي، ومحمد الأخضر، دار الثَّقافة/ المغرب، ط/ ١٩٨١م.

﴿فهرس المخطوطات﴾

٢٩٧. الأمير الكبير: (محمد بن أحمد السنباري الأزهري، ت:١٢٣٢هـ)، مطلع النَّيِّرين فيما يتعلَّق بالقدرتين، مخطوطة في جامعة الملك سعود، برقم ٢٤٥٣.

٢٩٨. القونوي: (إسماعيل بن محمد، ت: ١١٩٥هـ)، شرح المقدِّمات الأربع، مخطوطة في مكتبة الأسد، برقم: ٦٠٠٤.

٢٩٩. كمال الدين الغزي: (محمد بن محمد شريف، ت: ١٢١٤هـ)، الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف بالله عبد الغني النَّابلسي، مخطوط في مكتبة الأسد، برقم: ٤٣٦٢.

٣٠٠. الكوراني: (إبراهيم بن حسن الكردي الشَّهرزوري، ت: ١١٠١هـ): مسلك السَّداد إلى مسألة خلق أفعال العباد، ومعها رسالة أخرى له سمَّاها: إمداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد، وهما مخطوطتان في مكتبة الأسد برقم: ١٤٠٦٠.

٣٠١. النَّابلسي: (عبد الغني بن إسماعيل، ت: ١١٣٤هـ)، التَّوفيق الجلي بين الأشعري والحنبلي، مخطوطة في مكتبة الأسد برقم ٦٨٨١.

٣٠٢. النَّابلسي: الجواب الشَّريف للحضرة الشَّريفة في أنَّ مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة، مخطوطة في مكتبة الأسد، برقم ٤٠٠٩.

٣٠٣. النَّابلسي: الجواب المقصود عن سؤال المعبود في صورة كل معبود، مخطوطة في مكتبة الأسد برقم: ١٥٥٨٨.

٣٠٤. النَّابلسي: الحوض المورود في زيارة الشَّيخ يوسف والشَّيخ محمود، مخطوطة في مكتبة الأسد ضمن مجموع أوَّله: رسالة في كيفيَّة رفع اليدين في المواطن التي يشرع فيها لعلي بن محمد الشَّمعة، برقم ٩٧١٢.

٣٠٥. النَّابلسي: القول الأبين في شرح عقيدة أبي مدين، مخطوطة في مكتبة الأسد، ضمن مجموع أوَّله: الكشف والبيان فيما يتعلَّق بالنِّسيان، برقم: ١٣٧٧.

٣٠٦. النَّابلسي: المطالب الوفيَّة شرح العقائد السُّنِّيَّة، مخطوط في مكتبة الأسد، برقم: ٨٤٩٥.

٣٠٧. النَّابلسي: دفتر الكتب التي صنَّفها الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي، مخطوطة في مكتبة الأسد ضمن مجموع أوَّله: الكمالات الإلهيَّة لعبد الكريم الجيلي، برقم: ٥٩٥٢.

٣٠٨. النَّابلسي: ردُّ الجاهل إلى الصَّواب في جواز إضافة التَّأثير إلى الأسباب، مخطوطة في مكتبة الأسد، ضمن مجموع أوَّله: مفتاح الفتوح في مشكاة الجسم وزجاجة النَّفس ومصباح الرُّوح، برقم ٦٠٩٩.

٣٠٩. النَّابلسي: رسالة تتعلق بالإنسان، هل هو هذا الهيكل المخصوص أو غيره، وبيان ذلك، مخطوطة في مكتبة الأسد، ضمن مجموع أوَّله: الكشف والبيان فيما يتعلَّق بالنِّسيان، برقم: ١٣٧٧.

٣١٠. النَّابلسي: قلائد المرجان في عقائد الإيمان، (مخطوطة في مكتبة الأسد، برقم ٢٩٢٩.

٣١١. النَّابلسي: كشف الحظائر عن الأشباه والنظائر، مخطوط في مكتبة الأسد برقم (١٣٧٢٩)

﴿فهرس الرَّسائل الجامعيَّة﴾

٣١٢. إبراهيم: (علي محمد)، الحياة الاجتماعيَّة والفكريَّة في الدَّولة العثمانيَّة، رسالة أعدَّت لنيل درجة الدُّكتوراه في تاريخ الدَّولة العثمانيَّة، إشراف محمود علي عامر، جامعة دمشق/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ قسم التاريخ.

٣١٣. خرمة (مروة)، منهج الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسي وآراؤه العقدية في كتابه الفتح الرباني والفيض الرحماني، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في العقيدة، جامعة آل البيت، ٢٠٠٢م.

٣١٤. خزنة: (هيثم عبد الحميد)، الاختلافات الأصوليَّة بين مدرستي العراق وسمرقند وأثرها في أصول الفقه الحنفي، رسالة أعدَّت لنيل درجة الدُّكتوراه، جامعة اليرموك الأردنيَّة، ٢٠٠٤م.

٣١٥. الزَّبيبي: (أحمد)، تحرير المطالب لما تضمَّنته عقيدة ابن الحاجب – للبكِّي الكومي (أبوعبد الله محمد، ت: ٩١٦هـ)، رسالة أعدَّت لنيل درجة الدُّكتوراه في الدِّراسات الإسلاميَّة، إشراف الدكتور: حميد الله عبد القادر، جمهورية باكستان الإسلامية/ جامعة البنجاب، نوقشت عام ١٩٩٥م.

٣١٦. سلامة: (محمود)، مسائل الخلاف الكلاميَّة بين الأشاعرة والماتريديَّة، مع تحقيق رسالة العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري، للشَّيخ خالد النَّقشبندي، رسالة أعدَّت لنيل درجة الماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، ١٩٩٩م.

٣١٧. القاري: (حسان)، الإمام الماتريدي ومدرسته في علم العقائد ومنزلته بين علماء العقيدة من أهل السنة، رسالة أعدَّت لنيل درجة الدُّكتوراه، جامعة البنجاب، بإشراف حميد الله عبد القادر، ١٩٩٥م.

٣١٨. نفيسة: (محمود)، مبدأ السَّببيَّة في الفكر الإسلامي، رسالة أعدَّت لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلاميَّة بجامعة القاهرة/ كلية دار العلوم، ٢٠٠٢م

﴿فهرس المجلَّات﴾

٣١٩. أحمد: (محمد)، الحياة الثَّقافيَّة في دمشق في العصر العثماني، مجلة جامعة دمشق، المجلد: ٢٧، العدد الأول والثاني، ٢٠١١م.

٣٢٠. الحنفي: (إدريس عبد الله)، انفرادات الإمام صدر الشَّريعة في كتابه التَّوضيح في حل غوامض التَّنقيح، مجلة كلية العلوم الإنسانيَّة، المجلد السابع، العدد (٢/١٤)، ٢٠١٣م.

٣٢١. علاء الدِّين: (بكري)، المسرد النَّقدي لمؤلفات الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي، مجلة مجمع اللغة العربيَّة، المجلد: ٥٩، كانون الثاني/ ١٩٨٤.

٣٢٢. كرماط: (محمد) الأنجم الزاهرة في كسب الأشاعرة، بحث نشر في مجلة المذهب المالكي، العدد ١١، بتاريخ: نيسان ٢٠١١م.

﴿فهرس الموضوعات﴾



الموضوع	رقم الصحيفة
المقدِّمة	
القسم الأوَّل: قسم الدِّراسة	١
الفصل الأوَّل: التَّعريف بالشَّيخ عبد الغني النَّابلسي (رحمه الله)	٢
المبحث الأول: عصر الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي	٣
المطلب الأوَّل: الحالة السِّياسيَّة.	٤
المطلب الثَّاني: الحالة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة.	١٢
المطلب الثَّالث: الحالة العلميَّة و الأدبيَّة.	١٦
المبحث الثاني: شخصيَّة الشَّيخ عبد الغني النَّابلسي	١٩
المطلب الأول: اسمه ونسبه	٢٠
المطلب الثَّاني: مولده ووفاته	٢٦
أولاً: مولده	٢٦
ثانياً: وفاته	٢٧
المطلب الثَّالث: مشايخه وتلاميذه	٢٩
أوَّلاً: مشايخه	٢٩
ثانياً: تلاميذه	٣١
المطلب الرابع: مؤلَّفاته	٣٤
أوَّلاً: مؤلَّفات الشَّيخ في ميدان التَّصوُّف:	٣٧
أ- المؤلفات المطبوعة	٣٧
ب- المؤلفات المخطوطة	٣٨
ثانياً: مؤلَّفات الشَّيخ في ميدان التَّوحيد	٤١
أ- المؤلفات المطبوعة	٤٢
ب- المؤلفات المخطوطة	٤٣
ثالثاً: مؤلَّفات الشَّيخ في التَّفسير وعلوم القرآن	٤٤

رابعاً: مؤلَّفات الشَّيخ في الفقه ٤٥
أ- المؤلفات المطبوعة ٤٥
ب- المؤلفات المخطوطة ٤٦
خامساً: مؤلَّفات الشَّيخ في الحديث ٤٨
أ- المؤلفات المطبوعة ٤٨
ب- المؤلفات المخطوطة ٤٨
سادساً: مؤلَّفات الشَّيخ في الشِّعر ٥٠
أ- المؤلفات المطبوعة ٥٠
ب- المؤلفات المخطوطة ٥١
سابعاً: مؤلَّفات الشَّيخ في الرُّؤيا ٥٣
أ- المؤلفات المطبوعة ٥٣
ب- المؤلفات المخطوطة ٥٣
ثامناً: مؤلَّفات الشّيخ في الرّحلات ٥٣
أ- المؤلفات المطبوعة ٥٣
ب- المؤلفات المخطوطة ٥٤
المطلب الخامس: خلوته ورحلاته. ٥٦

أوَّلاً: خلوته ٥٦
ثانياً: رحلاته ٥٨
المطلب السَّادس: مكانته (العلميَّة والاجتماعيَّة)، وثناء العلماء عليه. ٦١
المطلب السَّابع: مذهبه العقديّ وموقفه من علم الكلام. ٦٤
أولاً: مذهبه العقدي ٦٤
ثانياً: موقفه من علم الكلام ٦٨
الفصل الثاني: التعريف بكتاب (تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعري والماتريدي على خلق الاختيار) ٧١
المبحث الأوَّل: التَّحقيق في اسم الكتاب ونسبته إلى مؤلِّفه ٧٢
المطلب الأوَّل: اسم الكتاب. ٧٣

المطلب الثَّاني: تحقيق نسبة الكتاب إلى مؤلِّفه. ٧٥
المبحث الثَّاني: الدَّافع إلى تأليف الكتاب. ٧٨
المبحث الثَّالث: منهج المؤلِّف في الكتاب. ٨١
المطلب الأول: المنهج الاستدلالي عند الشيخ. ٨٢
أولاً: المنهج النَّقلي. ٨٢
ثانياً: المنهج العقلي. ٨٤
ثالثاً: المنهج الذَّوقي. ٨٦
المطلب الثاني: منهج الشيخ في التأليف: ٨٨
أولاً: منهجه العامُّ في عرض مسائل الكتاب. ٨٨
١. تقديمه للكتاب ٨٨
٢. أسلوبه في عرض المسائل المبحوثة. وفيه: ٨٩
أ- طرح مشكلة البحث. ٨٩
ب- تعريفه بالمصطلحات ٨٩
ت- التَّدرُّج في إثبات الفكرة المطروحة. ٩٠
ث- إظهار المناسبة بين الأفكار المختلفة. ٩٠
ج- تكرار بعض الأفكار. ٩٢
ح- ضرب الأمثلة. ٩٣
ثانياً: منهجه في جمع النُّقول. ٩٤
أ- الشَّكل العامُّ لعرض النُّقول. ٩٤
ب- نوع العلوم الَّتي شملتها النُّقول. ٩٨
ت- عزو النُّقول. ٩٨
ث- مصادر المؤلِّف في الكتاب ٩٩
ثالثاً- الضَّوابط المنهجية والاعتقاديَّة والخُلُقِيَّة. ١٠٣
المطلب الثالث: الألفاظ والعبارات والمصطلحات في الكتاب ١٠٦
أوَّلاً- دراسة الألفاظ والعبارات من النَّاحية اللُّغويَّة. ١٠٦
ثانياً- تحرير المصطلحات الكلاميَّة في الكتاب. ١٠٧
أ- الاختيار. ١٠٧

ب- الخلق والتَّأثير. ١١٤
ت- الاضطرار، و الاختيار الاضطراريُّ. ١١٦
ث- الجبر. ١٢٦
الفصل الثَّالث: الفعل الإنسانيُّ بين الجبر والاختيار عند الشَّيخ عبدالغنيّ النَّابلسيّ ١٣١
التَّمهيد: مشكلة الجبر والاختيار في الفكر الكلاميّ. ١٣٢
المبحث الأول: المسائل والآراء الاعتقادية للشَّيخ في (تحقيق الانتصار) ١٤٠
المطلب الأوَّل: مسألة الأحوال. ١٤١
المطلب الثَّانِي: التَّحسين والتَّقبيح. ١٤٦
المبحث الثَّاني: جهود الشَّيخ عبد الغنيّ النَّابلسيّ في مسألة خلق اختيار العباد ١٥١
المطلب الأوَّل: موقف الشَّيخ من مسألة خلق اختيار العباد، وتأثير القدرة الحادثة. ١٥٢
أوَّلاً: موقف الشَّيخ من مسألة خلق اختيار العباد ١٥٣
أ- تحرير محل النزاع. ١٥٣
ب- رأي الأشاعرة في المسألة. ١٥٤
ت- رأي الماتريدية في المسألة. ١٥٦
ث- رأي الشَّيخ في المسألة. ١٦١
ثانياً: موقف الشَّيخ من مسألة تأثير القدرة الحادثة ١٦٤
أ- معنى القدرة الحادثة ١٦٤
أ- صلاحيَّة القدرة للضِّدَّين ١٦٦
المسألة الأولى: المشهور من مذهب الإمام الأشعريِّ في تأثير القدرة الحادثة للعبد ١٦٨
المسألة الثانية: أقوال الأشاعرة الَّتي خالفت مشهور المذهب ١٧٣
الرَّأي الأوَّل: مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييِنيِّ ١٧٣
الرأي الثَّاني: رأي القاضي الباقلانيِّ ١٧٤
الرَّأي الثَّالث: رأي إمام الحرمين الجويني ١٧٦
المسألة الثالثة: رأي متأخِّري الماتريديّة في تأثير القدرة الحادثة للعبد ١٧٨
المسألة الرابعة: رأي الشَّيخ عبد الغنيّ النابلسي في تأثير القدرة الحادثة للعبد ١٧٩
المطلب الثَّاني: استدلالات الشيخ في (تحقيق الانتصار) ١٨٩
أوَّلاً: مناقشة الآراء المختلفة. ١٩٠

أ- المسألة الأولى: اختيار العبد موجود. ١٩٠
ب- المسألة الثَّانية: عموم آيات الخلق. ١٩٨
ثانياً: التَّرجيح بين الآراء. ٢٠٥
ثالثاً: التَّوفيق بين الآراء. ٢١١
المطلب الثَّالث: الرَّكائز الَّتي اعتمد عليها الشَّيخ في معالجة المسألة. ٢٢٩
أولاً: لا مؤثِّر إلَّا الله. ٢٢٩
ثانياً: دخول اختيار العبد وكسبه تحت مفهوم القضاء والقدر. ٢٣١
ثالثاً: دخول خلق الاختيار في العبد تحت حكم الإرادة الإلهيَّة ٢٣٣
رابعاً: دخول خلق الاختيار في العبد تحت توحيد الأفعال. ٢٣٤
خامساً: مسألة السَّببيَّة. ٢٣٦
القسم الثاني: التحقيق ٢٤٧
تمهيد ٢٤٨
أولاً: النُّسَخ المخطوطة للكتاب ٢٤٩
١- وصف النُّسخ المعتمدة في التَّحقيق ٢٤٩
٢- صور النُّسخ المخطوطة ٢٥٢
ثانياً: منهج التَّحقيق والتَّعليق والاختصارات والرُّموز ٢٥٨
النص محققاً. ٢٦٤
المقدمة ٢٦٥
الفصل الأول: اختيار العبد عرض موجود وليس حالاً ولا أمراً اعتبارياً ٢٧٠
أولاً: تعريف الحال ٢٧٠
ثانياً: تعريف العرض ٢٧٠
ثالثاً: مناقشة عبارة (ابن الهمام) في القصد ٢٧٧
الفصل الثاني: التحسين والتقبيح ٢٨٢
أولاً: العلاقة بين مسألة اختيار العباد ومسألة التحسين والتقبيح ٢٨٢
ثانياً: الاختيار الاضطراري ٢٨٧
ثالثاً: دليل الإمام الأشعري في التحسين والتقبيح ٢٩٠
أ: الفرق بين ضرورة وجود الاختيار وبين ضرورة وقوع الفعل بالاختيار ٢٩٠

ب: وصف الفعل الاتفاقي والاضطراري بالحسن والقبح ٢٩٣
ج: تأثير القدرة الحادثة ٢٩٥
د: الفرق بين الجبر الحسي والجبر العقلي ٢٩٧
رابعاً: مذهب أهل السنة والجماعة في التحسين والتقبيح ٣٠٠
أ: قول ابن ملك في شرح المنار ٣٠١
ب: قول ابن الهمام في التحرير ٣٠٣
ج: قول ملاخسرو في مرآة الوصول ٣٠٥
سادساً: الهدف من إيراد مسألة التحسين والتقبيح في بحث أفعال العباد ٣٠٩
سابعاً: خلاصة المذاهب في أفعال العباد ٣١٠
الفصل الثالث: مناقشة المقدمات الأربع عند صدر الشريعة في كتابه التوضيح ٣٢٤
أولاً: المقدمة الأولى والرد عليها ٣٢٥
ثانياً: المقدمة الثانية والرد عليها ٣٣٣
ثالثاً: المقدمة الثالثة والرد عليها ٣٣٥
رابعاً: المقدمة الرابعة والرد عليها ٣٤١
خامساً: متابعة بعض متأخري الماتريدية لصدر الشريعة في رأيه –الإمام البياضي نموذجاً- ٣٤٩
الفصل الرابع: الاختيار الاضطراري ٣٥٦
أولاً: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين ٣٥٦
ثانياً: القدرة الحادثة: كاسبة؛ غير مؤثرة ٣٦٧
ثالثاً: النزاع بين الأشعري والماتريدي في التحسين والتقبيح: نزاعٌ لفظي ٣٦٩
الفصل الخامس: مناقشة أقوال بعض علماء متأخري الماتريدية في الكسب ٣٧٣
أولاً: مناقشة قول صدر الشريعة ٣٧٦
ثانياً: مناقشة القول المنسوب إلى الفناري ٣٨٠
ثالثاً: مناقشة قول ابن الهمام ٣٨١
الخاتمة: ٣٩٧
أولاً: الترجيح. ٣٩٨
ثانياً: النتائج والتوصيات ٣٩٨
فهرس الموضوعات ٤٥٢