

## القدر والاختيار وأفعال العباد

[نص 1] ابن سينا، إلهيات الشفاء، المقالة الرابعة، الفصل الثاني، ص. 132.11 – 133.20 (مرمورة)

### [القدرة والإرادة لا تقتضي احتمالات مختلفة]

وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوّة التي بمعنى القدرة، فإنها يظن أنها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل، ومن شأنه أن لا يفعل. فإن كان لما من شأنه أن يفعل فقط فلا يرون أن له قدرة، وهذا ليس بصادق. فإنه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير أن يشأ ويريد، غذلك ليس له قدرة ولا قوّة بهذا المعنى؛ وإن كان يفعل بإرادة واختيار إلا أنه دائم الإرادة ولا يتغير، وإرادته وجودصا اتفاقياً أو يستحيل تغييرها استحالة ذاتية، فإنه يفعل بقدرة.

وذلك لأن حد القدرة التي يؤثرون هؤلاء أن يحدها به موجود ههنا؛ وذلك لأن هذا يصح عنه أنه يفعل إذا شاء وأن لا يفعل إذا لم يشأ، وكلا هذين شرطيان، أي أنه إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل. وإنما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان، وليس من صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، أو صدق حملين فإنه ليس إذا صدق قولنا: إذا لم يشأ لم يفعل، يلزم أن يصدق: لكنه لم يشأ وقتاً ما؛ وإذا كذب أنه لم يشأ البتة، يوجب ذلك كذب قولنا: وإذا لم يشأ لم يفعل. فإن هذا يقتضي أنه لو كان لا يشاء لما كان يفعل، كما أنه إذا يشاء فيفعل. وإذا صح أنه إذا شاء فعل، صح أنه إذا فعل فقد شاء أي إذا فعل فعل من حيث هو قادر. فيصح أنه إذا لم يشأ لم يفعل، وإذا لم يفعل لم يشأ، وليس في هذا أنه يلزم أن لا يشأ وقتاً ما. وهذا بين لمن عرف المنطق.

وهذه القوى التي هي مبادئ للحركات والأفعال بعضها قوى تقارن النطق والتخيل، وبعضها قوى لا تقارن ذلك. والتي تقارن النطق والتخيل تجانس النطق والتخيل؛ فإنه يكاد أن يعلم بقوّة واحدة الإنسان واللائسان، ويكون لقوة واحدة ان تتوهم أمر اللذة والألم، وأن تتوهم بالجملة الشيء وضده. وكذلك هذه القوى أنفسها أوحادها تكون قوة على الشيء وعلى ضده، لكنها بالحقيقة لا تكون قوة تامة أي مبدأ تغير من أمر آخر في آخر بأنه آخر بالتمام وبالفعل، إلا إذا اقترن بها الإرادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيّل شهواني أو غضبي، أو عن رأي عقلي تابع لفكرة عقلية أو تصوّر صورة عقلية. فتكون إذا اقترن بها تلك الإرادة ولم تكن إرادة مميلة بعد، بل إرادة جازمة، وهي التي هي الإجماع الموجب لتحريك الأعضاء، صارت لا محالة مبدأ للفعل بالوجوب،

إذ قد بينا أن العلة ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء بم يوجد عنها المعلول، وقيل هذه الحال فإنما تكون الإرادة ضعيفة لم يقع إجماع.

[نص 2] ابن سينا، كتاب العبارة 10، 70.11 – 71.1.

### [الممكنات المستقبلية]

وهو أنه ليس يجب أن تكون أحوال المتناقضات في اقتسامها الصدق والكذب حالاً واحدة فإن المحصورات يتعين فيها الصدق والكذب لذات القضية ولطبيعة الأمرز وكذلك القضايا الشخصية الزمانية التي أزمنتها ماضية أو حاضرة، فإن الزمان الذي حصل جعل أحد الأمرين لاحقاً لطبع الآخر بالضرورة. وأما القضايا المتناقضة الشخصية في الأمور المستقبلية، فإنها ليس يجب فيها من جهة طبائع الأمور أن يتعين فيها صدق ولا كذب، ولا أيضاً يكون قد تعين أحدهما فيها بحصول السبب المعين. فإن التعيين إما بموجب الأمر في نفسه، وإما لوجود السبب المعين لما ليس يجب بذاته أن يتعين. فإن كل شيء واجب فيما أن يجب لذاته أو يجب بحصول السبب الذي يوجبه.

[نص 3] ابن سينا، كتاب العبارة، 10، 74.7 – 74.11.

### [وجه وجوب كل شيء]

فبين أن من الأمور ما ليس ضرورياً في الوجود واللاوجود فإنه من المشهور الظاهر أن كثيراً من الأشياء ليس وجوده بضروري، لست أعني ما دام موجوداً وبشرط أنه موجود، فإنه بهذا الشرط وسائر الشرائط الأخرى التي تشبهه مما ستعلمه في مواضع آخر من الشرائط التي تطراً على الممكن فتغير حاله إلى الضرورة فيكون الشيء بها ضرورياً، بل إنما ليس وجوده ضرورياً من حيث النظر إلى ماهيته بلا زيادة شرط.

[نص 4] الغزالي، تهافت الفلاسفة، 23.16 – 24.4، (مرمورة)

### [مبدأ السبب الكافي ومثال التمر]

على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور. فإننا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً، فإنه يأخذ إحدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله. وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الأخذ، فإننا نقدر على فرض انتفائه، ويبقى إمكان الأخذ. فأنتم

بين أمرين: إما أن قلتُم إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط، وهو حماقة وفرضه ممكن؛ وإما أن قلتُم التساوي إذا فرض بقي الرجل المتشوّف أبداً متحيراً ينظر إليهما فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفكّ عن الغرض، وهو أيضاً محال، يعلم بطلانه ضرورة. فإذن، لا بد لكل ناظر شاهداً أو غائباً في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله.

[نص 5] الغزالي، التهافت، ص. 57، 1-4؛ 58، 15-19، (مرمورة).

### [الفاعل والموجب]

فنعول: الفاعل عبارة عن من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد. وعندكم أن العالم من الله كالمعلول من العلة، يلزم لزوماً ضرورياً، لا يتصور من الله دفعه، لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس. وليس هذا من الفعل في شيء. [...]

وأما قولكم إن قولنا "فعل" عامّ، وينقسم إلى ما هو بالطبع وإلى ما هو بالإرادة، غير مسلمّ. وهو كقول القائل قولنا "أراد" عامّ، وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد وإلى من يريد ولا يعلم ما يريد. وهو فاسد إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة.

[نص 6] الغزالي، الاقتصاد، 84، 2-11؛ 85، 3-9. تحقيق آتاي.

### [الواجب والممكن]

فاعلم أن تحت اللفظ إجمالاً، وإنما ينكشف لك ذلك بما أقوله، وهو أن العالم مثلاً، يصدق عليه أنه واجب، وأنه محال، وأنه ممكن. أما كونه واجباً، فمن حيث إنه إذا فرضت إرادة القديم موجودة وجوداً واجباً كان المراد أيضاً واجباً بالضرورة، لا جائزاً، إذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الإرادة القديمة. وأما كونه محالاً، فهو إنه لو قدر عدم تعلق الإرادة بإيجاده، فيكون لا محالة حدوثه محالاً، إذ يؤدي إلى حدوث حادث بلا سبب، وقد عرف أنه محال. وأما كونه ممكنًا، فهو بأن ينظر إلى ذاته فقط، ولا يعتبر معه لا وجود الإرادة ولا عدمها، فيكون له وصف الإمكان [...]

### [مشكلة العلم السابق]

فنقول إذا سبق في علم الله تعالى إمامة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً، فنقول: أخلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن أم ليس بممكن؟ فالحق فيه أنه ممكن، ومحال، أي هو ممكن باعتبار ذاته إن قطع الالتفات إلى غيره؛ ومحال لغيره لا لذاته، وذلك إذا اعتبر معه الالتفات إلى تعلق العلم بالإمامة، والمحال لذاته وهو الذي يمتنع لذاته كالجمع بين السواد والبياض، لا للزوم استحالة في غير ذاته. وحياة زيد لو قدرت لم تمتنع لذات الحياة ولكن يلزم منه استحالة في غير ذاتها وهو ذات العلم إذ ينقلب جهلاً، ومحال ان ينقلب جهلاً.

[نص 7] الغزالي، الاقتصاد، ص. 86.10 – 93.7.

### [القدرة الحادثة والقدرة القديمة]

إن قال قائل: ادعيتم عموم القدرة في تعلقها بالممكنات، فما قولكم في مقدرات الحيوانات، وسائر الأحياء من المخلوقات، أهي مقدورة لله تعالى أم لا؟ فإن قلت لم ليست مقدورة، فقد نقضتم قولكم أن تعلق القدرة عام، وإن قلت إنها مقدورة له لزمكم إثبات مقدور بين قادرين وهو محال؛ أو إنكار كون الإنسان وسائر الحيوان قادرًا، وهو منكرة للضرورة، ومجاودة لمطالبات الشريعة، إذ يستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه، ويستحيل أن يقول الله تعالى لعبده ينبغي أن تتعاطى ما هو مقدور لي، وأنا مستأثر بالقدرة عليه، ولا قدرة لك عليه.

### [جوابان متطرفان]

فنقول في الانفصال: قد تحزب الناس في هذا أحزابًا، فذهب المجبرة إلى إنكار قدرة العبد، فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الردعة والحركة الاختيارية، ولزمها أيضًا استحالة تكاليف الشرع؛ وذهبت المعتزلة إلى إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد والحيوانات والملائكة والجن والشياطين، وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليهما بنفي ولا إيجاد، فلزمتها شناعتان عظيمتان:

إحداها إنكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه. والثانية نسبتها للاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه. فإن الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها، بل الصبي كما ينفصل من المهدي يدب إلى الثدي باختياره، ويمتص؛ والهرة كما ولدت تدب إلى الثدي أمها وهي مغمضة العينين؛ والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالاً غريبة يتحير المهندس في استدارتها، وتوازي أضلاعها، وتناسب ترتيبها، وبالضرورة يعلم انفكاكها عن

العلم بما يعجز المهندسون عن معرفته. والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس، ولا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع، ولا شكل آخر...

[89.9] فليت شعري، أعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها أكثر عقلاء الإنس؟ أم شخره لنيل ما هو مضطر إليه الخالق المتفرد بالجبروت؟ وهو في الوسط مجرى لتقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا يدريه، ولا قدرة له على الامتناع منه، وإن في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منها طرفاً لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله...

### [موقف الأشاعرة]

[90.4] فانظر الآن إلى أهل السنة كيف وفقوا للسداد، ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد. فقالوا: القول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل. وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد؛ فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما، فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه.

فإن قيل: فما الذي حملكم على إثبات مقدور بين قادرين؟ قلنا: البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة، وإن فرضت الرعدة مرادة للمرتعد، ومطلوبة له أيضاً، ولا مفارقة إلا بالقدرة. ثم البرهان القاطع على أن كل ممكن فتتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث فهو إذا ممكن. فإن لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال. فإننا نقول: الحركة الاختيارية من حيث إنها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة، فيستحيل أن تتعلق قدرة الله تعالى باحدهما وتقصر عن الأخرى، وهي مثلها...

[نص 8] الغزالي، الاقتصاد، 106، 12-14.

### [الإرادة الإلهية تخصص بين مثلين]

وأما أهل الحق، فإنهم قالوا إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة، تعلقت بها، فميزتها عن أضدادها المماثلة لها. وقول القائل إنه لم تعلقت بها وضدها مثلها في الإمكان؟ سؤال خطأ، فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صفة شأها تمييز الشيء عن مثله.

[نص 9] بهمنيار، التحصيل، 473.4 – 474.7.

### [القدرة بدون بديل]

والقوة الفعلية قد تسمى قدرة، وقد يظنّ أنها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل ومن شأنه أن لا يفعل؛ وإن كان من شأنه أن يفعل فقط فلا يسميه الجمهور قدرة. وهذا غير واجب، فإنه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل بغير مشيئة فليس له قدرة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بإرادة إلا أن تكون الإرادة لا تتغير اتفاقاً أو يستحيل تغيرها استحالة ذاتية، فإنه يفعل بقدرته، فإنه إذا صحّ أنه إذا شاء فعل يصحّ أنه إذا فعل فقد شاء، فيصحّ أنه إذا لم يشأ لم يفعل، وإذا لم يفعل لم يشأ. وليس يلزم أنه لا يشاء وقتاً ما حتى أنه إذا لم يشأ وقتاً ما لم يصحّ قولنا "إذا لم يشأ لم يفعل"، فلا يصحّ قولنا "لما شاء فعل". ولا يتغير الحكم في أن الشيء قادر، إذ القدرة يتعلق بالمشيئة سواء كانت المشيئة يصحّ أن يتغير أو لا يصحّ أن يتغير.

والقوى التي هي مبادئ الحركات والأفعال بعضها يقارن النطق والتخيّل وبعضها لا يقارنها، وهذه القوة التي تقارن النطق فإنها تكون قوة على الشيء وضده، فلا تكون بالحقيقة قوة تامّة بل إنما تصير قوة تامّة إذا اقترن بها إرادة جازمة موجبة لتحريك الأعضاء؛ فحينئذ تكون قوة بالفعل بالوجوب، فالقوى المقارنة للنطق لا يصدر عنها بانفرادها مع حضور منفعلها فعل، لأنها تقوى على الشيء وضده، فلو كان يصدر عنها فعل لكان يصدر عنها فعلاً متضادان معاً، وهذا محال. ونشرح هذا الباب في موضعه فضل شرح، ونبيّن أن الأفعال الإنسانية صادرة عنها على سبيل الجبر.

[نص 10] بهمنيار، التحصيل، 535.1 – 536.5.

### [دائمة غالباً وعرضية]

وقد علمت أن الأمور منها دائمة ومنهما ما تكون في أكثر الأمر مثل النار فإنها في أكثر الأمر تحرق الحطب إذا لاقته، والخارج من بيته إلى بستانه في أكثر الأمر يصل إليه. والفرق بين الدائم والأكثرية: أن الدائم لا يعارضه معارض البتة والأكثرية قد يعارضه معارض. ويتبع هذا أن الأكثرية يتم بشرط رفع الموانع. وهذا في الأمور الطبيعية ظاهر، وأما في الأمور الإرادية فإن الإرادة إذا صحّت وتمّت ووات الأعضاء بالحركة ولم يقع سبب مانع ناقض للعزيمة وكان المقصود من شأنه أن يوصل إليه فبيّن أنه مستحيل أن لا يوصل إليه. ومن الأمور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه، ومنها ما يكون على الأقلّ كوجود ستّة أصابع للإنسان.

وأنت تعلم أن ما يكون دائماً أو أكثرية فلا يقال عند وجودهما إنه اتفق اتفاقاً؛ فإذا الاتفاق يوجد فيما هو بالتساوي والأقلي. والذي بالتساوي والأقلي قد يكون باعتبار ما واجباً. وذلك لأنك إذا اشترطت في كفت الجنين أن المادة فضلت عن المصروف منها إلى الأصابع الخمس، والقوة المختلفة صادفت استعداداً تاماً في مادة طبيعية، فيجب أن يخلقل هناك إصبع زائدة.

وبالملة: فلو أن إنساناً أحاط بالكلّ حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء موجوداً بالاتفاق، بل كان كلها واجباً. فإذا الأمور الموجودة بالاتفاق إنما يكون موجودة بالاتفاق إذا أخذت بالقياس إلى من لا يعلم أسبابها. وإذا قستها إلى مسبب الأسباب جلّ جلاله والأسباب المكتنفة لم يكن شيء من الموجودات اتفاقاً.

[نص 11] بهمنيار، التحصيل، 657.11 – 658.6.

[القدر]

ليس في الموجودات أمر بالاتفاق، بل كله إما طبيعي بحسب ذاته كحركة الحجر إلى أسفل وإما طبيعي، بالقياس إلى الكلّ وإن لم يكن طبيعياً بالقياس إلى ذاته كوجود الأصابع للاكتساب: وأن الإرادة حادثة وكل حادث فيه أسباب غير متناهية كما عرفته فيكون أيضاً تعلقها بالحركة التي يصحّ فيها وجود غير المتناهي وخصوصاً بالحركة المتصلة السرمدية التي هي حركة الفلك؛ وأن الحركة صادرة عن الأول فيجب أن يكون إرادتنا أيضاً لهذه متعلقة بواجب الوجود بذاته وسببها هو.

فإن قيل: فهل لنا قدرة على الفعل أم لا؟ قلنا: إن لنا قدرة على الفعل بالقياس إلى الآحاد وأما بالقياس إلى الكل فليس لنا قدرة إلى على المقدّر.

[نص 12] بهمنيار، التحصيل، 662.10 – 663.1.

[الدعاء والقدر]

والأدعية وما يخطر ببال إنسان مما هو مقدّر، ولكنّه ما لم يعقل الداعي لم يعقل أنه يدعو، إذا كان المدعو له مما لا يمنعه نظام الخير – أعني نظام العالم تبعه الوجود. فقد عرفت أن كل متصوّر عند الأوّل ممكن وجوده لوجود لا محالة، فيكون الداعي وصاحب الوهم أحد الأسباب في تصوّر دعائه ووهمه للأوّل بوجه ما، فيكون دعائه بوجه ما سبباً لوجود ما عدى له كما أنه ما لم يتصوّر صورة زيد لم يتصوّر الكتابة له – فإن وجود زيد

أحد أسباب كون زيد كاتبًا - فكذلك زيد أحد أسباب تصوّر الأول لدعائه، ودعائه أحد أسباب ما دعى له.

[نص 13] الخيام، كون وتكليف، 142، 1-2.

[لا علة للوجود]

فإن طولبنا بالجواب عن لمية جوده، قلنا: لا لمية له لأنه واجب وكما أن ذات واجب الوجود لا لمية له، فكذلك جوده وجميع أوصافه لا لمية لها.

[نص 14] الخيام، كون وتكليف، 143.12 - 144.3.

[التكليف للتعاون الاجتماعي]

والتكليف هو الأمر الصادر عن الله تعالى السائق للأشخاص الإنسانية إلى كمالهم المسعدة لهم في حياتهم الأولى والأخرى الرادع إياهم عن الظلم والجور وارتكاب القبائح واكتساب النقائص والانهماك في متابعة القوى البدنية المانعة إياهم عن اتباع القوة العقلية. وأما هلية التكليف فإنها مندرجة في ضمن لمية لأن لمية الأشياء تتضمن هليتها. فنقول في لميته إن الله عز وجل خلق النوع الإنساني بحيث لا يمكن الإمكان الأكثر أن تبقى أشخاصه ويحصل لهم كمالهم إلا بالتعاقد والتعاون والتزاف؛ لأن غذائهم ولباسهم وكنهم ما لم تكن مصنوعة - وهذا أكثر ما يحتاجون إليه في التعيش - لم يمكنهم الاستكمال وليس يمكن لواحد منهم أن يتولى بنفسه جميع ما يحتاج إليه من أصناع التعيش. فاضطروا إلى أن يتولى كل منهم شيئًا مما يحتاجون إليه من التعيش. فيفرغ صاحبه عند مهم لو تولاه بنفسه لزدحمت على الواحد أشغال كثيرة. وإذا كان الأمر كذلك فبالواجب أن يضطروا إلى سنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم.

[نص 15] الشهرستاني، نهاية الأقدام، 67.19 - 68.5؛ 70، 2-6؛ 70، 7-16.

[الإنسان ليس فاعلاً كاملاً لجهله بتفاصيل فعله]

الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها إذ الإتيان والإحكام من آثار العلم لا محالة. وإذا كان الفعل صادرًا من فاعل متقن فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل. ومن المعلوم أن علم العبد لا يتعلق قط بما يفعله من



كل وجه بل لو علمه علمه من وجه دون وجه، علم جملة لا علم تفصيل. فوجوه الإحكام في الفعل لم تدل على علمه وليست من آثار علمه. فيتعين أن الفاعل غيره وهو الذي أحاط به علمًا من كل وجه.

### [مشكلة التسلسل في أفعال العباد]

[70.2] إن وجوه المعلومات في الفعل تنقسم إلى ما يعلم ضرورة وإلى ما يعلم نظرًا. فيحتاج حالة الإيجاد في تحصيل ذلك العلم إلى نظر وهو اكتساب ثانٍ. وربما يحتاج إلى معرفة الضروري والنظري من وجوه الاكتساب، فيؤدي إلى التسلسل حتى لا يصل إلى إيجاد الفعل المطلوب.

### [العلم الحادث انفعالي، وعلم الله فعلي]

[70.7] وعن هذا المعنى صار كثير من عقلاء الفلاسفة إلى أن الإيجاد لن يحصل إلا بالعلم حتى لو تصوّر من الإنسان العلم بوجوه الفعل كليًا وجزئيًا ومحالًا ومكانًا وزمانًا وعددًا وشكلًا وعرضًا وكمالًا لتصور منه الإيجاد والإبداع وعن هذا صاروا إلى أن علم الباري سبحانه بذاته هو المبدئ لوجود الفعل الأول، وفرّقوا بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي وإنما يحتاج الإنسان إلى القدرة والإرادة والدواعي والآلات والادوات، لأن علمه لن يتصور أن يكون علمًا فعليًا بل علومه كلها انفعالية. ولذلك اتفق المتكلمون بأسرهم على أن العلم يتبع المعلوم، فيتعلق به على ما هو به ولا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وهذا هو سرّ هذه الطريقة ونهايتها.

[نص 16] الشهرستاني، نهاية الأقدام، 70.18 – 71.9.

### [القدرة على الإيجاد غير محدودة]

لو صلحت [القدرة الحادثة] للإيجاد لصلحت لإيجاد كل موجود من الجواهر والأعراض، وذلك لن الوجود قضية واحدة تشمل الموجودات وهو من حيث إنه وجود لا يختلف، فليس يفضل الجوهر العرض في الوجود من حيث إنه وجود بل من وجه آخر وهو القيام بالنفس والحجمية والتحيّز والاستغناء عن المحلّ. وعند الخصم هذه كلها صفات تابعة للحدوث وليست من آثار القدرة. وأما الشئية والعينية والجوهرية والعرضية، فهي أسماء أجناس عنده ثابتة في العدم ليست أيضًا من آثار القدرة. فلم يبق من الصفات وجه لتعلق القدرة إلا الوجود وهو لا يختلف في الموجودات وجهة الصلاحية أيضًا وفي القدرة جهة واحدة، فلو صلحت لإيجاد موجود ما

صلحت لإيجاد كل موجود. لكنها لا تصلح لإيجاد بعض الموجودات من الجواهر وأكثر الأعراض، فلم تصلح لإيجاد موجود ما.

[نص 17] الشهرستاني، نهاية الأقدام، 73.3 – 75.8؛ 75.16 – 76.11.

### [الأفعال كأحوال]

قال القاضي: الإنسان يحس من نفسه تفرقةً ضرورية بين حركتي الضرورية والاختيارية، كحركة المرتعش وحركة المختار. والتفرقة لم ترجع إلى نفس الحركتين من حيث الحركة لأنهما حركتان متمثلتان. بل إلى زايد على كونهما حركة وهو كون أحدهما مقدورة مرادة وكون الثانية غير مقدورة ولا مرادة. ثم لم يخل الأمر من أحد حالين: إما أن يقال تعلقت القدرة باحديهما تعلق العلم من غير تأثير أصلاً، فيؤدي ذلك إلى نفي التفرقة، فإن نفي التأثير كنفى التعلق فيما يرجع إلى ذاتي الحركتين. والإنسان لا يجد التفرقة فيهما وبينهما إلا في أمر زايد على وجودهما وأحوال وجودهما. وإما أن يقال تعلقت القدرة باحديهما تعلق تأثير لم يخل الحال من أحد أمرين: إما أن يرجع التأثير إلى الوجود والحدوث، وإما أن يرجع إلى صفة من صفات الوجود. والأول باطل بما ذكرناه إنه لو أثر في الوجود لأثر في كل موجود. فتعين أنه يرجع التأثير إلى صفة أخرى وهي حال زائدة على الوجود. قال: وعند الخصم قادية الباري سبحانه لم تؤثر إلا في حال هو الوجود، لأنه أثبت في العدم سائر صفات الأجناس من الشئية والجوهرية والعرضية والكونية واللونية إلى أخص الصفات من الحركات والسكون والسوادية والبياضية. فلم يبق سوى حالة واحدة هي الحدوث، فليأخذ مني في قدرة العبد مثله...

[74.14] ومن أراد تعيين ذلك الوجه الذي سماه حالاً فطريقه أن يحصل حركة مثلاً اسم جنس يشمل أنواعاً وأصنافاً أو اسم نوع يتميز بالعوارض واللوازم، فإن الحركات تنقسم إلى أقسام، فمنها ما هو كتابة ومنها ما هو قول ومنها ما هو صناعة باليد. وينقسم كل قسم إلى أصناف. فكون حركة اليد كتابة وكونها صناعة متميزان وهذا التمايز راجع إلى حال في إحدى الحركتين تتميز بها عن الثانية مع اشتراكهما في كونهما حركة. وكذلك الحركة الضرورية والحركة الاختيارية، فتضاف تلك الحالة إلى العبد كسباً وفعلاً ويشترك له منها اسم خاص مثل قام وقعد وقائم وقاعد وكتب وقال وكاتب وقائل. ثم إذا اتصل به أمر ووقع على وفاق الأمر سمي عبادة وطاعة. فإذا اتصل به نفي ووقع على خلاف الأمر سمي جريمة ومعصية، ويكون ذلك الوجه هو المكلف به وهو المقابل بالثواب أو العقاب. كما قال الخصم إن الفعل يقابل بالثواب أو العقاب لا من حيث إنه موجود بل من حيث

إنه حسن أو قبيح والقبح والحسن حالتان زائدتان على كونه فعلاً وكونه موجوداً وهو أبعد من العدل. والقاضي أقرب إلى العدل فإنه أضاف إلى العبد ما لم يقابل بثواب أو عقاب وقابل بالثواب والعقاب ما لم يكن من آثار قدرته. والقاضي عين الجهة التي هي عنده تقابل بالجزاء فأثبتها فعلاً للعبد وعين الجهة التي هي فعل العبد وكسبه فقابلها بالجزاء وذلك هو العدل.

### [تفسير الأحوال بالاعتبارات العقلية]

ومما يوضح طريقة القاضي وبين أنه ما خالف الأصحاب تلك المخالفة البعيدة، أن الفعل ذو جهات عقلية واعتبارات ذهنية عامة وخاصة، كالوجود والحدوث والعرضية واللونية وكونه حركة أو سكوناً وكون الحركة كتابة أو قولاً وليس الفعل بذاته شيئاً من هذه الوجوه بل هي كلها مستفادة له من الفاعل والذي له بذاته هو الإمكان فقط. وأما وجوده فمستفاد من موجدته على الوجه الذي هو به وهو أعمّ الوجوه. وأما كونه كتابة أو قولاً فمستفاد من كاتبه أو قائله وهو أخصّ الوجوه. فيتميّز الوجهان تميّزاً عقلياً لا حسيّاً. وتغاير المتعلقان تغيرا سمي أحدهما إيجاداً وإبداعاً وهو نسبة أعمّ الوجوه إلى صفة لها عموم التعلق. وسمي الثاني كسباً وفعلاً، وهو نسبة أخصّ الوجوه إلى صفة لها خصوص التعلق، فهو من حيث وجوده يحتاج إلى موجد ومن حيث الكتابة والقول يحتاج إلى كاتب وقائل. والموجد لا تتغير ذاته أو صفته لوجود الموجد ويشترط كونه عالماً بجميع جهات الفعل، والمكتسب تتغير ذاته وصفته لحصول الكسب ولا يشترط كونه عالماً بجميع جهات الفعل.

[نص 18] الشهرستاني، نهاية الأقدام، 78.8 – 79.2.

### [مذهب الأشعري والجويني]

ونجا أبو الحسن رحمه الله حيث لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً أصلاً غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والقدرة والكل من الله تعالى.

وغلا إمام الحرمين حيث أثبت للقدرة الحادثة أثراً هو الوجود غير أنه لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر ثم تتسلسل الأسباب في سلسلة الترقى إلى الباري سبحانه وهو الخالق المبدع المستقل بإبداعه من غير احتياج إلى سبب. وإنما سلك في مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الأسباب وتأثير الوسائط الأعلى في القوابل الأدنى. وإنما حمّله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركافة الجبر والجبر على تسلسل الأسباب ألزم إذ كل مادة تستعد لصورة خاصة والصور كلها فائضة على المواد من واهب الصور جبراً حتى

الاختيار على المختارين جبر والقدرة على القادرين جبر وحصول الأفعال من العباد عند النظر إلى الأسباب  
جبر وترتيب الجزاء على الأفعال جبر.

[نص 19] الشهرستاني، نهاية الأقدام، 79.10 – 83.7.

[دعوى الضرورة لدى المعتزلة، ونقد نظرية الكسب]

فقالوا [المعتزلة]: الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك،  
وإذا أراد السكون سكن. ومن أنكر ذلك جحد الضرورة. فلو لا صلاحية القدرة الحادية لإيجاد ما أراد لما  
أحسن من نفسه ذلك. قالوا: وأنتم وافقتمونا على إحساس التفرقة بين حركة الضرورة والاختيارية، ولم يخل الحال  
من أحد أمرين: إما أن يرجع إلى نفس الحركتين من حيث ان احديهما واقعة بقدرته والثانية واقعة بقدرة غيره،  
وإما أن يرجع إلى صفة في القادر من حيث إنه قادر على احديهما غير قادر على الثانية. فإن كان قادراً فلا  
بد له من تأثير في مقدوره ويجب أن يتعين الأثر في الوجود، لأن حصول الفعل بالوجود لا بصفة أخرى تقارن  
الوجود.

وما سميتموه كسباً غير معقول، فإن الكسب إما أن يكون شيئاً موجوداً أو لم يكن شيئاً موجوداً. فإن كان شيئاً  
موجوداً فقد سلمتم التأثير في الوجود وأن لم يكن موجوداً فليس بشيء [..].

[80.5] قلنا: وقوع الفعل على حسب الدواعي ممنوع بل هو نفس المتنازع فيه، ودعوى الضرورة فيه غير  
مستقيم لمخالفتنا إياكم في ذلك، ولانتقاضه عليكم طرداً وعكساً. فإن أفعال النائم والساهي والغافل لم تقع  
على حسب الدواعي، وهي منسوبة إلى العباد نسبة الإيجاد عندكم، وكثير من الأعراض وقع على حسب  
الدواعي وهي غير منسوبة إلى العبادة نسبة الإيجاد عندكم بالاتفاق، كالألوان التي تحصل بالصبغ والطعوم التي  
تحصل بالمزج والحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة عند تقريب الأجرام بعضها من بعض والشبع عند الطعام والري  
عند الشرب والفهم عند الإفهام إلى غير ذلك مما أجر الله تعالى العادة به. فلا دعوى الضرورة صحيحة ولا  
الدليل مطرد...

[81.5] وبالجملة الإيجاد غير محسوس ولا يدرك بإحساس النفس ضرورة...

[81.13] فإن الإنسان لا يجد في نفسه داعية الإيجاد ويجد داعية القيام والقعود والحركة والسكون والمدح والذم وهذه هيئات تحصل في الأفعال وراء الوجود تتميز عن الوجود بالخصوص والعموم، فإن شئت سميتها وجوهًا واعتبارات...

[82.14] ثم نقول: نحن نعكس عيكم الدليل فنستدل على أن الحركات ليست مخلوقة للعباد بوقوع أكثرها على خلاف الدواعي والقصود، فإن الإنسان إذا أراد تحريك يده في جهة مخصوصة على حد مضبوط عنده مثل تحريك إصبعه على خط مستقيم، لم يتصور ذلك من غير انحراف عن الجهة المخصوصة. وكذلك لو رمى سهمًا وقصد أن يمضي فأخطأ أو رمى حجرًا فأصاب موضعاً وأراد أن يصيب في الرمي ثانيًا، لم يتأت له ذلك ويستمر ذلك في جميع الصناعات المبنية على الأسباب. فإن الاستداد والانحراف فيها مرتب على حركات اليد والإنسان قاصر القدرة على تسديدها على حسب الداعية، فإذا وجدنا الدواعي ولم نجد التأتّي ووجد التأتّي ولم توجد الدواعي، علمنا أن اختلاف الأحوال والحركات دالة على مصدر آخر سوى دواعي الإنسان وصوارفه.

[نص 20] الشهرستاني، النهاية، 83.12 – 84.6؛ 87، 1-11؛ 87.17 – 88.6.

### [دليل المعتزلة: التكليف يقتضي القدرة على الفعل]

التكليف متوجه على العبد ب "افعل" و "لا تفعل". فلم تخل الحال من أحد أمرين: إما أن لا يتحقق من العبد فعل أصلاً، فيكون التكليف سفهًا من المكلف، ومع كونه سفهًا يكون متناقضًا، فإن تقديره: افعل يا من لا يفعل. وأيضًا: فإن التكليف طلب، والطلب يستدعي مطلوبًا ممكنًا من المطلوب منه، وإذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب. وأيضًا: فإن الوعد والوعيد مقرون بالتكليف والجزاء مقدر على الفعل والترك، فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب، فيكون التقدير افعل وانت لا تفعل. ثم إن فعلت ولن تفعل، فيكون الثواب والعقاب على ما لم يفعل، وهذا خروج عن قضايا الحس فضلًا عن قضايا المعقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الإنسان العاقل وبين الجماد ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب...

### [الجواب بالأحوال]

والجواب عن السؤال من حيث التحقيق أنا قد بينا وجه الأثر الحاصل بالقدرة الحادثة وهو وجه أو حال للفعل مثل ما أثبتموه للقادرية الأزلية، فخذوا من العبد ما يشابه فعل الخالق عندهم فليُنظر إلى الخطاب ب "افعل"

"لا تفعل"، أخوطب "أوجد لا توجد" أو خوطب "اعبد الله ولا تشرك به شيئاً"؟ فجهة العبادة التي هي أخصّ وصف للفعل صار عبادة بالامر وذلك حاصل بتحصيل العبد مضاف إلى قدرته، فما يضركم إضافة أخرى نعتقدها وهي مثل ما اعتقدتموه تابعاً. فالوجود عندنا كالتابع أو كالذاتي الذي كان ثابتاً في العدم والفرق بيننا أنا جعلنا الوجود متبوعاً وأصلاً وقلنا هو عبارة عن الذات والعين وأضفناه إلى الله سبحانه وتعالى وجميع ما يلزمه من الصفات، وأضفنا إلى العبد ما لا يجوز إضافته إلى الله تعالى حيث لا يقال: أطاع الله تعالى وعصى الله تعالى، وصام وصلى وباع واشترى وقام ومشى، فلا تتغير صفاته بأفعاله، فلا يعزب عن علمه ذرة من خلقه، بخلاف ما يضاف إلى العبد، فإنه يشتق له وصف واسم من كل فعل يباشره وتتغير ذاته وصفاته بأفعاله ولا يحيط علماً بجميع وجوه اكتسابه وأعماله وهذا معنى ما قاله الأستاذ أبو إسحاق أن العبد فاعل بمعين، والرب فاعل بغير معين....

### [جواب الأشعري]

وأما على طريقة الشيخ أبي الحسن رحمه الله حيث لم يثبت للقدرة أثراً، فالجواب عن هذه الإلزامات مشكل عليه غير أنه يثبت تأتياً وتمكناً يحسّه الإنسان من نفسه، وذلك يرجع إلى سلامة البنية واعتقاد التيسر بحكم جريان العادة أن العبد مهما همّ بفعل وأزمع على أمر، خلق الله تعالى له قدرة واستطاعة مقرونة بذلك الفعل الذي يحدثه فيه، فيتصف به العبد وبخصائصه، وذلك هو مورد التكليف. وإحساسه بذلك كإحساسه بالصفات التابعة للحدوث عندكم، وإن لم تكن هي أثر القدرة الحادثة.

[نص 21] الشهرستاني، النهاية، 238.14 – 239.10.

### [الفرق بين العلم والإرادة]

ذهب الجاحظ إلى إنكار أصل الإرادة شاهداً وغائباً، وقال: مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالماً لما يفعله، فهو مريد. وإذا مالت نفسه إلى فعل الغير سمي ذلك الميلان إرادة...

فيقال له: إثبات المعاني والأعراض ثم التمييز بين حقيقة كل واحد منها إنما يبتنى على إحساس الإنسان من نفسه. وكما يحس الإنسان من نفسه علمه بالشيء وقدرته عليه، يحس من نفسه قصده إليه وعزمه عليه. ثم قد يفعله على موجب إرادته وقد لا يفعله على موجب إرادته، وربما يريد فعل الغير من غير ميل النفس والتوقان إليه وكذلك يريد فعل نفسه من غير ميل وشهوة، كمن يريد شرب الدواء على كراهية من نفسه...

[نص 22] ابن الملاحمي، تحفة المتكلمين، 137: 7-16.

### [شكاية حول الجبر الفلسفي]

فأما الفلاسفة فلا يصح لهم قول بالتكليف والجزاء عليه على الحد الذي يقوله المسلمون، لأنهم يصفون كل ما حدث موجَّباً عن أسباب موجبة، ولا يثبتون للواحد منا فعلاً اختياريًا في الحقيقة، والموجبات لا يصح التكليف بها، ولا يستحق بها ثواب ولا عقاب على الحدث الذي ورد به السمع.

[نص 23] ابن الملاحمي، التحفة، 144: 7-19.

### [الاختيار عند المعتزلة ضد الجبر الإلهي والفلسفي]

قال أهل الإسلام: وإذا ثبت أن الله تعالى كلف عبده فالتكليف لا يرد إلا على أن يفعل العبد فعلاً أو على أن لا يفعل، ولا يرد التكليف إلا بأن يتمكن المكلف مما كلف من إيجاب فعل أو نفي فعل، ولا يحسن من الحكيم التكليف إلا بأن يعرض به لاستحقاق الثواب، ولا يصح التعريض له إلا ويصح منه أن يفعل ما كلف ويصح أن لا يفعله، لأنه لو أُلجئ إلى فعله لما استحق الثواب بفعله، فكيف لو خلق فيه ما كلف على ما يقوله المجبرة ومن يجري مجراهم من القائلين بالكسب؟ وكذلك إذا قيل: إن فعل العبد يوجد عن أسباب موجبة في العبد، وتلك الأسباب خارجة عنه داخلة في سلسلة الأسباب والمسببات الموجبة المنتهية إلى واجب الوجود، وهذا قول الفلاسفة. فإذا هم مجبرة قدرية لا يمكنهم القول بالتكليف من هذا الوجه أيضاً، ولا القول باستحقاق العبد بفعله الثواب أو العقاب بترك الفعل.

قال علماء الإسلام: والعلم بأن هذا الفعل يصح منه أن يوجد وأن لا يوجد هو علم أولي، ولهذا يستحسن العقلاء ذمه على القبيح ومدحه على الإحسان، ولو كان مفعولاً فيه أو موجَّباً فيه عن أسباب موجبة لما استحسن العقلاء ذمه جزاءً لهل على القبيح، فبطل كل من قال: إنه موجب فيه لكون القدرة موجبة للفعل أو لأسباب موجبة أو مخلوقة فيه.

[نص 24] ابن الملاحمي، التحفة، ص. 145.22 – 146.13.

### [الجبر العلي]

وأما قوله: إن الحوادث لا تحدث إلا عن أسباب موجبة، فقد احتج لنصرة ذلك فقال: إن ظن ظاناً أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره، هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث فيه؟ فإن كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ وجوده ولزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه، ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره. فإن كان حادثاً، ولكل حادث سبب، فيكون اختياره حادثاً عن سبب اقتضائه، وهذا السبب إما أن يكون هو أو غيره، فإن كان هو نفسه فلا يخلو إما أن يكون إيجاداً للاختيار بالاختيار، وهذا يتسلسل إلى غير غاية، أو يكون وجود الاختيار فيه لا باختياره، فيكون محمولاً على ذلك من غيره وينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه التي ليست باختيار له، فينتهي إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب ترتيب الكل على ما هو عليه، فإنه إن انتهى إلى اختيار حادث عاد الكلا من الرأس. فتبين من هذا أن كل كائن من خير وشر يستند إلى الأسباب المنشعبة عن الإرادة الأزلية. هذا كلامه بألفاظه.

### [الجواب]

فيقال له: إنك تثبت هذه الجملة كلها على أصول غير مسلمة، وقد تكلمنا عليها فيما تقدم. وأما قوله: إن كل حادث فلا بدّ من أن يستند إلى سبب، فيقال له: ما تعني بهذا السبب؟ إن عنيت به أمراً موجباً لم يكن ما ذكرته مسلماً على الإطلاق، بل إما أن يستند إلى موجب أو إلى قادر محدث على جهة الصحة، ولا بدّ في الحادث على جهة الصحة من أن يتقدمه محدثه، ولا يجوز أن يكون ما ينتهي عند قادر محدث على جهة الصحة إلا أن يكون متناهيًا إلى أول، وكل الحوادث تنتهي عند القادر للذات.

[نص 25] ابن الملاحي، الفائق في أصول الدين، 131: 6-16.

### [فاعلية الإنسان ضرورية]

والذي يدلّ بطريقة التنبيه على أن العقلاء يعلمون بعقولهم أن العبيد محدثون لأفعالهم أنهم يعلمون ضرورة حسن ذمهم ومدحهم عليها، والعلم باستحسان ذمهم ومدحهم عليها فرع على العلم بأنهم محدثون لها، لأنه يستحيل أن يعلموا الفرع باضطرار ولا يعلمون الأصل باضطرار. والذي يوضح ما ذكرنا ويؤكد أنه يستحسنون أمر العبيد بالفعل ويطلبونه منه طلب عالم بأنه محدثه، ولهذا يرغبونه في فعله بالوعد والوعيد...



[131.13] فلو لا أنهم مضطرون إلى العلم بأنه الحديث لما جاز أن يعلمون كل ذلك باضطرار، بل العلم بذلك حاصل للصبيان المراهقين، ولهذا إذا ألمهم إنسان برمي آجرة فإنهم يذمّون الرامي دون الآجرة لعلمهم بأن الفاعل للإيلام ليس إلا الرامي، فكان هذا العلم مثل علمهم بالمشاهدات.

[نص 26] ابن الملاحمي، الفائق، 132.13 – 132.19.

### [الدواعي والفعل البشري]

فإن قيل: إذا كنتم تصفون الله تعالى قادرصا على أن يخلق دواعيكم فيكم ويخلق أفعالكم بحسب دواعيكم فكيف تقطعون لذلك أنها أفعالكم؟ وما أنكرتم أن تكون مخلوقة بحسب دواعيكم؟ قيل له: إنا لا نجوز ذلك علمنا بوجوب وقوعها بحسب دواعينا، وكون دواعينا مخلوقة فينا لا يخرجها من أن تكون دواعينا، ولو كانت أفعالنا مخلوقة بحسبها لجوزنا أن تخلق بخلافها، إذ لا يجوز في فعل غيرنا أن يجب وقوعه بحسب دواعينا. وعلمنا بكونه قادرًا عليه على ما ذكرناه لا يقتضي كونه فاعلاً له، وتجويز كونه فاعلاً لذلك ساقط لعلمنا بوجود وقوعها بحسب دواعينا.

[نص 27] ابن الملاحمي، الفائق، 134.12 – 135.2.

### [شبهة الأشاعرة]

يمكن أن يحتجوا علينا فيقولوا: كيف يصحّ أن يكون العلم بكون العبد محدثاً لفعله ضرورياً وقد علمتم أنه خالفكم في ذلك الجمع العظيم والجم الغفير؟ والجمع العظيم لا يجوز أن يجمعوا على جحد ما يعلمونه ضرورةً. ويذكر أيضاً من ينازعكم في ذلك شبهاً يغمض الجواب عنها، ولا يصحّ ذلك إلا فيما يعلم باكتساب.

الجواب: إن نعلم هذه الكثرة في متكلميهم، فيجوز أن يكابروا ويحسدوا ما يعلمونه ضرورةً منازعة لأصحابنا، وتقرباً إلى عوامهم وطلباً للرئاسة. فأما عوامهم الذي سلموا من تقليدهم فإنهم متى عرضنا قولنا عليهم فإنهم يدعون له ويستصوبونه، ومت عرضنا عليهم قول متكلميهم فإنهم ينكرونه أن يقول به علماؤهم، وأنت تبين في متكلميهم أنهم عارفون بما ذكرناه ضرورةً في معاملاتهم، فلا يذمّون إلا من ظلمهم ولا يمدحون من أحسن إليهم.

[نص 28] أبو البركات البغدادي، المعبر في الحكمة، جزء 3، 180.14 – 182.6.

## [القضاء والقدر]

والتداول من لفظي القضاء والقدر بمعنييهما يقال على ما كان ويكون من الحوادث في عالم الكون والفساد لما سبق في علم الله تعالى وحكم أو لما جرى ويجري بمقتضى حركة الأفلاك وكواكبها والقضاء من ذلك هو الأمر الكلي. أما الذي في سابق العلم وإما الذي في حركة الأفلاك والقدر وهو تقدير ذلك بحسب توزعه على الموجودات وما يتعين منه لشخص شخص في وقت وقت بمقداره وحده وكيفيته وزمانه ومكانه وأسبابه القريبة والبعيدة ونسبته إلى ما قدر له بالمناسبة والمباينة واللذة الأذى والخير والشر والسعادة والشقاوة ومثال ذلك من علم الله تعالى وملائكته أنه قضى في علمه السابق بموت كل إنسان وقدر في تفصيل قضائه أعمارهم وآجالهم الطبيعية والعرضية على اختلافها وأسبابها البعيدة والقريبة تقديرًا محدودًا لواحد واحد منهم حتى كان موت زيد مثلاً بعد مائة سنة من عمره بأجل طبيعي وموت هرمي في الأرض الفلانية في يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا وموت عمرو بعد خمسين سنة من عمره بأجل عرضي وموت اخترامي بعلّة عرضية في يوم كذا وعلى حال كذا وكذلك في غيره من الآجاء بل في سائر الأكوان والأفعال فذلك مفهوم القضاء وهذا مفهوم القدر إذا حقق فيها النظر بحسب عرف القائلين كما يشهد به التداول المعترف.

## [أقوال مختلفة في القضاء والقدر]

وينقسم هذه الفرقة أيضًا إلى فرقتين إحداهما تنسبها إلى ما سبق في علم الله تعالى منهما ويقولون إنه يعلم علمًا قديمًا أزليًا بكل ما كان ويكون فيوجد ويعدم في جميع العالم ويحيط علمه في ذلك بالجزئيات والكلديات وينتهي إلى سائر الأجزاء والجزئيات على التقدير الذي يكون عليه في حدود الزيادة والنقصان وفي المكان والزمان فلا يحدث شيء ولا يعدم ولا يكون ولا يفسد من أصغر صغير أو أكبر كبير إلا وقد سبق في علم الأول الذي هو العلم الأول العلم به على ما هو عليه لا يفوته صغير ولا يقصر عن كبير من جميع المخلوقات في سائر الأوقات وهو ثابت في علمه كما ثبت في اللوح المحفوظ فلا يتعداه الكون والفساد ولا يخالفه في صغيره ولا كبيره وإنما يكون جميع ذلك بحسب ما سبق في العلم الأول.

والفرقة الأخرى ترفع علم الله تعالى عن ذلك بأسره في قليله وكثيره على ما قلنا في العلم وتنسب القضاء والقدر الذي يحكمون به في سائر الموجودات صغيرها وكبيرها على حدود كفياتها وتقديراتها وأزمانها إلى حركات الأفلاك وكواكبها وجريها على سنن واحد محدود لا اختلاف فيه وتعلق الحوادث كلها بها. ويقولون إن الذي

يتعلق بالمقدر المحدود ولا يخرج عنه في عدم ولا وجود ولا في زيادة ولا نقصان على وعن ذلك السبب المحدود هو أيضًا مقدر محدود.

والفرقة الثانية من الفرقتين في جميع الأشياء بل تخرج منه ما دخل تحت الأوامر والنواهي الشرعية قالوا: إن الحكمة الإلهية فرغت في أول الخلق بالقضاء والقدر من جميع ما كان ويكون وجعلته ضروريًا وكالضروري وأخرجت من ذلك ما يتعلق بالأوامر والنواهي الشرعية، فلم تدخله في ضروري القضاء والقدر السابقين بل تركته تحت الجواز والإمكان حتى يكون منه ما يكون ويطلب ما يطلب باختيار الإنسان ليستحق بذلك الثواب على ما أطاع فيه والعقاب على ما عصى وخالف فيه ولو لا ذلك لكان الثواب والعقاب ظلمًا وعبثًا والله تعالى يجلب عن أن يقضي على العبد قضاء حاتمًا بالمعصية ثم يعاقبه عليها أو بالطاعة ويخصه بالثواب عنها.

[نص 29] أبو البركات، المعتبر، جزء 3، 182.24 – 183.15.

#### [تفسير القدرين للشقاوة والسعادة]

وقال الآخرون الذين هم القديرون حقًا وهم الذين عموا بالقضاء والقدر كل شيء إن الله تعالى ملك سلطان يتصرف في ملكه وملكه كما يشاء لا يسئل ولا يعارض ولا ينسب إليه ما ينسب إلى خلقه فيما يعتمدونه من تصرفهم فيما لا يملكونه من العدل والجور.

وقال الذين نسبوا ما نسبوا من ذلك إلى حركات الأفلاك والكواكب الجارية على سنن واحد أن هذا كذا جرى ويجري واستمر ويستمر لا يتعلق برضى رب ولا عبد ولا كراهيتهما ولا يكون إلا ما تجري به حركات الأفلاك والكواكب وتسبب من جهتها لا غير فلا طاعة الأوامر الشرعية تسعد ولا معصيتها تشقى ولذلك ترى طائعا شقيًا وعاصيًا سعيدًا بنيل خيرات الدنيا وحرمانها وإنما السعيد من جرت له الأفلاك والكواكب بالسعادة وأسبابها والشقي من جرت له بالشقاوة وأسبابها فكان ممن عمّ بالقضاء والقدر من ردّ القول بما جاءت به الشرائع وأبطله.

ومن عمّ من تحلّ له وثبته فالرادون المبطلون هم الذين نسبوا ذلك إلى الأفلاك وكواكبها والمتحملون والمثبتون هم الذين نسبوا ما نسبوه إلى علم الله تعالى وقدره وقالوا قدر هذا لهذا وهذا لهذا في القدر الأول والقضاء الذي سبق في الأزل فلا يكون إلا كذا وكان في التقدير الطاعة والسعادة معصا والمعصية والشقاوة معا فمن قدر له أحدهما قدر له معه رفيقه.

[نص 30] أبو البركات، المعتبر، جزء 3، 183.21 – 184.12.

### [ضد الجبر: لإبطاله التكليف]

قيل لهم: ولم لم ينعم الله تعالى على خلقه بالثواب بغير تكليف ويخلصهم من العقاب؟ أستم تقولون بأن التكليف التي كلفهم لا تعود عليه بمنفعة ولا مضرة فتدفع عنه فأى حاجة به إلى هذا التكليف؟

فقالوا في الجواب: إن الله تعالى فعل ذلك لعنايته فأن عطية الاستحقاق في مذهب العقل أتم وأفضل من عطية التفضل عند المعطي فلذلك عرض تعالى عبده لها حيث أمرهم بالأوامر قبلها الطائعون وعملوا بها وأتعبوا نفوسهم فيها بقهر الشهوات واحتمال الشقاء، فاستحقوا بذلك نعيمًا يثابون عليها به. فقيل لهم: وخالف العصاة عليها فاستحقوا عقاباً ولو لم يؤمروا لما خالقوا فكما جلب الأمر والنهي سعادة لبعض جلب شقاوة وعذاباً للبعض الآخر....

فقالوا لأن عقوبة العاصي إذا رآها الطائع ازدادت لذته بثوابه ونعمته في سعادته، فالتذم مع لذته بالسعادة بكونه مستحقاً لها بعمله وتكون له بما يرى فيه العصاة من العذاب لذة أخرى بحيث يرى ما تخلّص منه من البلاء وما صاروا إليه من نعماء، فكانت شقاوة العصاة لسعادة الطائعين أيضاً.

[نص 31] أبو البركات، المعتبر، جزء 3، 184.13 – 185.5.

### [حجة العلم السابق]

فقال لهم القائلون بعموم القضاء والقدر لسائر الأشياء بسابق علم الله تعالى: إن الله علم ما خلق من الذوات وما يصدر عنها من الأفعال بحسب ما خلق فيها من القوى وأعطاه من القدرة والاستعداد للفعل والانفعال بحسب الدواعي والصوراف، فعلم بحسب ذلك ما يكون منها في كل زمان ومكان وبحسب كل داعٍ وصارف، فتقدرت بذلك الأفعال والأحوال تقديراً بحسب الأسباب القريبة والبعيدة لا يمكن الزيادة عليه ولا النقصان منه، وأحاط بجميع ذلك علماً فكان كما علم وعلم كما كان فلم يخرج القضاء عن علمه ولم يتعد القدر محدوده، وأمضى ما علمه وما قضاه بمشيئته ورضاه، وجاءت الأقدار بحسب الأفضية في تصيل الجمل وتوزيع الأسباب ولم يبق ممن في الوجود مما يمكن أن يكون وأن لا يكون بل يكون ما يكون ولا يكون ما لا يكون على ما سبق في العلم الأول الذي هو علم الأول فكل شيء بحسب الوجود واجب أن يكون أو واجب أن لا

يكون إما دائماً أو في وقت ما. والواجب بحسب وقته ضروري الكون وفي غير وقته ممتنع الكون وفي التقدير الذهني بحسب كونه ولا كونه مع إهمال ذكر زمانه ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون إيجاباً بحسب أذهان لا تحيط بقسمته علمًا أو لا تعين له زماناً كمن يقول إن الشمس يمكن أن تطلع وإن تغيب فيكون قوله صحيحاً بالاعتبار الذهني. وأما في الوجود فلا يكون إلا بحسب الوقت المعين لطلوعها وغروبها، فطلوعها غي وقته واجب وغروبها في وقته واجب، لم يبق فيه موضع للإمكان.

[نص 32] أبو البركات، المعتبر، جزء 3، 187: 9-17.

[الجواب بأن العلم لا يمكن أن يكون غير متناهي]

أقول ههنا: إن إحاطة علم العالم الواحد بكل شيء بعينه مما هو موجود في وقته ومما قد كان وعدم مما سيكون ويوجد فهو ممتنع في نفسه غير مقدور عليه. والقول بأن الله تعالى لا يحيط بذلك لا يوجب في علمه نقصاً ولا عجزاً لأن المانع من جهة المعلوم لا من جهة العالم. فإن العلم إنما يكون حاصلاً بوجود المعلومات في العالم ولا يحصر الوجود ما يتناهي فكيف ما لا يتناهي فيما لا يتناهي أضعافاً لا يتناهي حاضراً في وقت الكون ومعدوماً قبل الكون وبعده. وهذا مستحيل في نفسه محال وجوب الحكم به فكيف ينسب إلى علم الله تعالى المحال؟ وكيف يلام من ينزهه عنه ويقول بامتناعه عنده وإنما تسع قدرة الله تعالى وعلمه لكل ما يشاء كما يشاء من غير سالف وموجود حاضر وكائن مستأنف لا يعجزه ذلك ولا يؤوده حفظه...

[نص 33] أبو البركات، المعتبر، جزء 3، 187.22 – 188.23.

[يعلم الله جميع السنن الكونية وبعض الحوادث المختارة]

وأما في الفروع فإن الطبائع والمطبوعات الجارية في كل زمان ومكان على سنن واحد لا تتغير فإنه يعلمها علمًا أزلياً، فإن الحكم الواحد في العالم الواحد والمعلوم الواحد والزمان الواحد منها يخالف الكثير المتناهي وغير التناهي. وأما الأمور الإرادية التي تختلف في الأزمان والأشخاص والأحوال بحسب الدواعي والصوارف وكثرتها وقلتها وزيادتها ونقصاتها فما لا يدخل في حد ولا حصر أيضاً ولا يحيط به علم عالم واحد ولا سبق فيها قضاء ولا يتجدد فيها قدر من جهة الله تعالى على طريق العموم والشمول لكل في كل جزء في كل وقت لب لما يشاء الله فيما يشاء كما يشاء وذلك معنى قدرته. فالقضاء والقدر يعمّ الطبيعيات الجارية على سنن واحد ولا يعمّ الإراديات بل يخصّ ما شاء الله ما يشاء فيما يشاء وكذلك لا ينحصر ما يتركب منهما ويمتزج منهما أعني

من الإرادي والطبيعي في التأتى والتسبب. ومن ذلك القبيل يكون البخت والاتفاق الذي لا ينسب إلى محض الإرادة ولا إلى محض الطبيعة بل إلى تركيب يتفق بين الأسباب الإرادية بعضها مع بعض وبين الأسباب الإرادية والطبيعية بعضها مع بعض لا يقصده قاصد ولا يقدره مقدر.

مثاله: أن زيداً إذا خرج من داره ومشى في محجة ابتداءً بالسير فيها على خط ما في زمن معلوم وخرجت عقرب من ذات اليمين وسلكت في محجة على خط يقاطع ذلك الخط في زمان آخر وسارت بطيئاً وسار الإنسان إما سيراً حثيثاً داز الحد الذي هو ملتقى الحدين قبل جواز العقرب، فلم تصادفه؛ أو سار سيراً بطيئاً جازت العقرب ذلك الحد قبله؛ أو سيرا متوسطاً كان منتهى حركة المتحركين فيه إلى ملتقى الخطين معاً فصادفته العقرب في حركته بحركتها على الملتقى، فلدغته أو داسها فقتلها، وما قصدت العقرب هذا ولا قدرت على قصده بطبع ولا روية يقدران لها ذلك. ولا قصده الإنسان أيضاً ولا يقدر على قصده بطبع ولا روية ولا قصده قاصد آخر غيرهما ذلك في تحريكهما بل يقدر الله على ذلك إذا شاء كما شاء متى شاء. فإما أن يعم قصده كذلك في جميع أجزاء الموجودات من لقاء كل ذرة لذرة وكل موضع وفي كل وقت يكون فيه ذلك، فلا، لامتناعه في نفسه لا لعجز القدرة عنه. فهي هذه الأسباب الاتفاقية التي لا تنسب إلى طبع ولا روية.

[نص 34] أبو البركات، المعبر، جزء 3، 190.14 - 191.1.

### [رد على الجبر السماوي]

إننا نسلم في هذا الرأي القضية الكلية القائلة بأن القديم لا يكون سبباً للحوادث إلا بموجب حادث يقتضي حدوثه عنه في ذلك الوقت الذي حدث فيه وسبب الموجب المقتضي الحادث حاد أيضاً وأن ذلك يمضي في القبلية بحسب السببية إلى غير بداية زمانية كما في الحركة الدورية والحركات الدورية التي هي كذلك فيما قالوا لكنها ليس هي وحدها دون غيرها جميع الموجبات من الدواعي والصوارف بل الإيرادات المتجددة عن الأسباب المقتضية ولاصارفة التي تستمر بحسب سوانح المتذكرات من المحفوظات والواردات من الملاحظات تكون أسباباً للإرادات والإرادات أسباباً لها على طريق التعاقب والدور كما في الحركات إلى غير بداية محدودة في القدم. فله تعالی وملائكته إرادات توافق وتخالف ما تقتضيه السماويات بحركاتها وتزيد فيه وتنقص وتوجب غيره مما ليس فيه وتبطل كثيراً مما فيه. والإرادات الإنسانية أيضاً إنما تجب بموجباتها الطارئة من سوانح الخواطر وملاحظات

الواردات مثل من يسأل فنعم ويحسن أو يخاصم فينتقم ويسيء إلى من خصمه أو يستعطف فريضى ويرحم ويتعطف.

[نص 35] أبو البركات، المعتبر، جزء. 3، 7: 191-18.

[كون الإله فاعلا مختاراً، مع تفسير الدعاء]

فأما أن لا تكون لله تعالى إرادة حادثة في الحوادث بحسبها، فقد أبطلنا هذا المذهب ورددناه فيما رددنا على من أبطل علمه بالجزئيات بل هو تعالى يسمع ويرى ويثيب ويعاقب ويسخط ويرضى ويلتفت ويعرض كما يشاء ما يشاء لا تتحكم عليه الأسباب وإنما هو الذي يحكم فيها وحسبها ويجدد ويغير بمقتضى الحكمة ما يوجبه بحسب الدواعي والصوارف التي يعلمها ويطلع عليها في العالم بأسره الذي ليس عنه في حجاب يحجب علمه واطلاعه ولا مانع يمنعه.

[191.13] وإراداته ومراداته الحادثة ترجع في السببية إلى سببين: فاعل ومقتض، والسبب الفاعل في هذا حكمته التامة التي تضع كل شيء موضعه اللائق بالفاعل والمفعول والطالب والمطلوب منه والسبب المقتضى هو ما يعلمه في كل وقت من متجددات الأحوال الكيانية التي يفعل بحسبها، فهو كما قال حكيم يونان، يستعرض نيات السائلين مع ألفاظهم في استحقاقهم لما يسألون فيه، فيسمع ويرى أو يفعل بحكمته بحسب ما يعلم مما سمع ورأى وله ملائكة مولكون بالعالم ومن فيه يطلعون على ما فيه ويحكمون فيه بحكمه الذي أمرهم به...

[نص 36] السهروردي، المشارع، ميتافيزيقا، 470.7 - 471.7.

[الإرادة تفتقر إلى ترجيح]

ومن القائلين بالإرادة من لا يقول بالمصلحة، بل يقتصر على أنه "أراد ففعل لا لغرض". ويقع عليه أن الإرادة ممكنة النسبة إلى تخصيص أحد الطرفين وتخصيص السلامة بزيد والعاهة بعمر، فتخصصت دون مرجح، وتخصص الممكن بالوقوع لذاته محال. ولا يصح أن يقال: من خاصية الإرادة ترجيح أحد المثلين مع استواء النسبة، فإنها لو تخصصت بالطرف الآخر حصلت هذه الخاصية، وكل ما يفرض مرجحاً لتخصص الإرادة يعود إليه الكلام إلى أن يقع العود إلى أمرٍ ضروري في الماهيات وفي فاعلها.

ويقال لهم: إن الباري هل قدر على أن يفعل أشرف وأكمل من هذا العالم الموجود أو لم يقدر؟ فإن أجابوا بلا، فلزمهم ما احتزوا عنه من اللوازم، واختل كثير من مطالبهم. وإن قدر ولم يفعل، فإعراضه عن الممكن الأشرف واختياره للأخس كان مع استواء أو ترجح. فإن كان مع استواء، فيحتاج إلى مخصص. وإن امتنعتم عن القول بالمخصص عند الاستواء، فلا يبقى لكم حجة على وجود الباري أصلاً. وكلما التجأت إلى خاصية الإرادة، يتأتى مثله من الالتجاء إلى خواص الماهيات، حتى يقول قائل: إنه كان الوجود والعدم بالنسبة إلى هذه الماهية الفلانية سواءً إلا أن من خاصيتها وجود نفسها إما دائماً أو بعد أن لم تكن. فإذا قلتم: هذا لا يصح غي غير الإرادة، نوزعتم وعورضتم. وأخس هذه المذاهب ما وقع على العمياء لهذا المجنون المتطّيب "أبي البركات"، من إثبات إرادات حادثة غير متناهية في ذاته.

**[T37] السهروردي، المشارع، ص. 471. 8-18.**

### **[الأفعال الإلهية، والاختيارية، والطبيعية]**

وأما ما يقال: إن الفعل إما أن يكون صادرًا عن العلة باعتبار إرادة أو طبع أو مجموعهما، فليس بحصر صحيح، إلا أن يصطلح مصطلح على أن يسمّى ما وراء الإرادي طبيعيًا، فيكون اصطلاحًا من نفسه. أما التقسيم الصحيح هو أن يقال: إن كل فعل إما أن يصدر عن له شعور وإدراك، أو يصدر عن ليس له شعور به وإدراك. والأول ينقسم إلى ما يصدر بإرادة، وإلى ما يصدر عن الذات الشاعرة من حيث إنها ذات شاعرة دون غيبتها عنه من غير الحاجة إلى الإرادة. والثاني - وهو ما يصدر دون شعور ما هو صادر عنه - يجوز أن يخصّ بالطبيعي، ولا بد للطبيعي من كونه صادرًا عن الجسم المتخصص بأمر زائد على الجسمية، والمفارق من جميع الوجوه ليس كذا. ويجوز أن يكون الفعل صادرًا بالطبع والإرادة، ولكن من جهتين لا من جهة واحدة، ففعل واجب الوجود أعلى من الإرادة والطبع.

**[T38] الرازي، المطالب العالية، جزء. 9، ص. 21.8 - 23.7.**

### **[دليل الأشاعرة مبني على مبدأ العلة التامة]**

القادر على الفعل المخصوص: إما أن يصح منه الترك، وإما أن لا يصح. والقسم الثاني يقتضي أن تكون تلك القدرة مستلزمة لذلك الفعل. وعند حصول تلك القدرة يجب الفعل، وعند فقدانها يمتنع الفعل. فكان القول بالجبر لازماً.



وأما القسم الأول، فنقول: لما كانت تلك القدرة صاحلة للفعل والترك، كان رجحان أحد الطرفين على الآخر، إما أن يتوقف على مرجح، أو لا يتوقف.

والقسم الثاني يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح، وذلك يلزم منه نفي الصانع. وأيضاً، فعلى هذا التقدير يكون وقوع الفعل بدلا عن الترك: محض الاتفاق، ولم يكن مستنداً إلى العبد، فيكون الجبر لازماً.

وأما القسم الأول، فنقول: ذلك المرجح، إما أن يكون من العبد، أو من غيره، أو لا منه ولا من غيره. لا جائز أن يكون من العبد، وإلا عاد التقسيم الأول فيه، ويلزم إما التسلسل وإما الجبر.

والقسم الثالث، فنقول: أيضاً باطل. لأنه يقتضي جواز حدوث الشيء لا لمحدث، ولا لمؤثر. ويلزم منه نفي الصانع. ويلزم منه أيضاً، القول بالجبر، على ما بيناه، ولما بطل هذان القسمان، ثبت أن ذلك المرجح إنما حدث بإحداث الغير. فنقول: ذلك المرجح إنما يكون مرجحاً إذا اقتضى رجحان جانب الفعل على جانب الترك، وعند حصول هذا الرجحان يجب الفعل. وذلك لأن طرف الترك حال كونه مساوياً لطرف الفعل، كان ممتنع الرجحان. فحال حصوله مرجوحاً أولى أن يصير ممتنع الرجحان. وإذا صار المرجوح ممتنعاً، صار الراجح واجباً، ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين، فثبت أن صدور الفعل عن العبد موقوف على أن يفعل غيره فيه هذا المرجح.

واعلم أنه متى فعل ذلك اغير فيه ذلك المرجح، وجب صدور الفعل عنه. فثبت أن مجموع القدرة مع الداعي، يوجب الفعل، وأنه تعالى، إن خلقهما وجب الفعل. وإن لم يخلق مجموعهما، امتنع الفعل. فثبت أن العبد غير مستقل بنفسه في الفعل والترك، وهو مطلوب.

[T39] الرازي، المباحث المشرقية، جزء 2، ص. 544 . 11-18.

### [لزوم الجبر في دليل العلة التامة]

فثبت أن أفعال العباد متى وجدت أسبابها وجب وجودها، ومتى فقدت أسبابها امتنع وجودها. فنقول: أسباب أفعال العباد إما أن تكون أفعالاً للعباد أو لا تكون. والأول يقتضي التسلسل وهو محال. والثاني يقتضي انتهاء أفعالهم إلى واجب الوجود إما بواسطة أو بغير واسطة، وانتهاء كل واحد من تلك المتوسطات إلى سببه، فإذا

أفعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة إلى ذات واجب الوجود. فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره، وأن الإنسان مضطر في اختياره وأنه ليس في الوجود إلا الجبر.

[T40] الرازي، الملخص، ل. 252أ. 17 – 251ب. 16.

### [قول الفلاسفة في الإرادة]

قالت الفلاسفة: لا يجوز أن يكون صدور الممكنات عن الباري تعالى لأجل قصد منه إلى إيجادها، لأن واجب الوجود يستحيل أن يكون طالبًا لشيء من الكمالات، وكل من كان كذلك استحال أن يكون مريدًا.

بيان الأول: إنه لو طلب كمالًا لكان ذلك المطلوب إما أن يكون حاصلًا فيه، فحينئذ يكون الطلب للحاصل وهو محال؛ أو غير حاصل وهو إما أن يكون ممتنع الحصول وهو محال، لأن طلب الممتنع لا يتحقق إلا للجاهل بذلك الامتناع؛ أو ممكن الحصول، فبتقدير حصوله يحصل التغيير وهو محال على الله تعالى.

بيان الثاني: إن كل من قصد إلى إيجاد شيء فإما أن يكون ذلك الإيجاد أولى له من أن لا يوجد، فحينئذ يكون ذلك الإيجاد سببًا لحصول تلك الأولوية وحدوثها، هذا خلف. أو لا يكون، فحينئذ لا يكون مريدًا، وإلا لزم ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح، وهو محال.

### [رد قول المعتزلة في المصلحة]

لا يقال: إنه إنما يقصد إلى ذلك الفعل طلبًا لحصول الكمال لغيره، وهذا هو الأحسن، لأننا نقول: تحصيل الكمال لغيره وعدم تحصيله له إن كان بالنسبة إليه سواء، فيعود المحال من أن ذلك ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إن كانا لا على السواء تحصيل الكمال لغيره سببًا لحصول الكمال له، وحينئذ يعود المحال.

قالوا: بل المعنى بكونه تعالى مريدًا هو كونه عالمًا بما يصدر عنه مع كون ذلك الصادر خيرًا غير منافع له وليس من شرط المرید كونه بحيث يصح أن لا يريد لوجهين: أ. يستحيل منه تعالى ان لا يريد ما علم أنه يوجد أو يريد ما علم أنه لا يوجد، لأن إرادة المحال من العالم به محال؛ ب. ترك الثواب والعوض عند القائلين بوجودهما يفضي إما إلى الجهل أو الحاجة المحالين على الله تعالى، فيكون محالًا...

الجواب: عن أصل الكلام ما بيننا أن القادر يمكنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر لا المرجح.

[T41] الرازي، المباحث، جزء.2، 546. 1-10.

[جواب الجبري على بدهة الاختيار]

فإن قلت: إني أجد من نفسي إن شئت أن أفعل أفعل، وإن شئت أن لا أفعل لا أفعل، فإذا فعلي وتركى متعلقان باختياري، لا باختيار غيري.

فنقول: هب أنك تجد من نفسك أنك إن أردت الفعل فعلت، وإن أردت الترك تركت، فهل تجد من نفسك أن إرادتك الأشياء موقوفة أيضاً على إرادتك حتى إنك متى أردت الإرادة حصلت، ومتى لم تردها لم تحصل؟ ولا شك أنه ليس الأمر كذلك إذ لو كانت إرادتك الأشياء موقوفة على إرادة أخرى، لكانت الإرادة الثانية موقوفة على إرادة ثالثة، ويلزم التسلسل. بل حصول الإرادة فيك غير متوقف على إرادتك، وحصول الفعل من إرادتك بعد حصول تلك الإرادة الجازمة لا يتوقف أيضاً على إرادتك، فلا الإرادة بك ولا ترتب الفعل على الإرادة بك، بل الكل بقدر.

[T42] الرازي، المباحث، جزء.2، 546.19 – 547.11.

[مشكلة العدل وجواب الجبري]

فإن قيل: فإذا كان الكل بقدره تعالى فما الفائدة في الأمر والنهي وما السبب للثواب والعقاب؟ وأيضاً إذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى وجوده واجباً والفعل الذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعاً. ومعلوم أن القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان قادراً على الفعل والترك لكننا نعلم ببدهة العقل كونه قادراً على الأفعال، فبطل ما ذكرتموه.

والجواب أما الأمر والنهي فوقعهما أيضاً عن القضاء والقدر. وأما الثواب والعقاب، فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، فإن الأغذية الرديئة كما أنها أسباب الأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب الأمراض النفسانية، وكذلك القول في جانب الثواب.

وأما حديث القدرة، فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدوراً لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا يفي العلة بل الفعل متى كان وجوب لا لأجل القدرة فحينئذ يستحيل أن يكون مقدوراً بالقدرة.

[T43D] الرازي، المباحث، جزء.2، 517، 2-6.

## [عدم القدرة على الترك حال الفعل]

قالوا: إن قوماً زعموا ان القادر هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل، وإذا شاء أن لا يفعل، لا يفعل. ويجب أن يعلم أنه ليس من شرط صدق هذه الشرطية أن تصدق الحملية يعني أن يصدق أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل، لأن الفاعل إنما يكون فاعلاً للفعل حال صدور الفعل عنه، وفي تلك الحالة يستحيل أن يصدق عليه أنه شاء أن لا يفعل، فلم يفعل. فعلمنا أن صحة وصفه بالفاعلية ليس لأجل صدق هذه الحملية، بل لصدق تلك الشرطية.

[T44] الرازي، الأربعين، الجزء 1، 174، 7-11.

## [معنى القادر]

اعلم أن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك، بحسب الدواعي المختلفة. مثال: الإنسان إن شاء أن يمشي قدر عليه، وإن شاء أن لا يمشي قدر عليه. أما تأثير النار في التسخين، فليس كذلك، لأن ظهور التسخين من النار غير موقوف على إرادته وداعيته، بل هو أمر لازم لذاته.

[T45] الرازي، الأربعين، الجزء 1، 175.24 – 176.11؛ 180.14 – 181.5.

## [دليل على أن كل ما لله واجب، والجواب]

وعلى هذا التقدير، فاقادر حال ما حصلت المؤثرات بأسرها، يجب عقلاً، أن يصدر عنه الأثر، ويمتنع أن لا يصدر. وحال ما لم توجد المؤثرات بأسرها، يجب عقلاً أن لا يصدر عنه الأثر، ويمتنع أن يصدر. وعلى هذا التقدير، لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب. بل الفرق أن شرائط التأثير في حق القادر شريعة التغير، وإذا حصلت بعد أن كانت معدومة صار القادر واجب التأثير، وإذا زالت بعد أن كانت موجودة، صار ممتنع التأثير. إلا أن هذا التغير إنما يعقل في حق من تكون مؤثرته موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته، والباري تعالى قبل تأثيره في غيره ليس موقوفاً على شرائط منفصلة عن ذاته، لأنه تعالى مبدأ لكل ما سواه، فلا يكون تأثيره فيما سواه موقوفاً على شيء منفصل عنه، فلا جرم كان تأثيره في غيره، يخص ذاته، وذاته ممتنعة التغير، فكان تأثيره في غيره أيضاً ممتنع التغير...

[180.14] أجاب المتكلمون عن السؤال الأوّل بأنا لا نقول: إن رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا يحوج إلى المرجح في جميع المواضع، بل نقول: الشئ إذا وجد بعد عدمه، فهذا الحدوث وهذا الغمكمان هو الحوج إلى المقتضي. فأما ترجيح الفعل على الترك في حق القادر، فذلك لا يحوج إلى المؤثر.

والذي يدلّ عليه: أن الفرق بين القادر المختار، وبين العلة الموجبة، أمر معلوم بالضرورة. فإن كل أحد يفرق بالضرورة بين كون الإنسان مختار في فعله وقوله وقيامه وعوده، وبين كون الحجر هابطاً بالطبع، والنار صاعدة بالطبع، وتوقف صدور الفعل عن القادر على المرجح، يقتضي بأن لا يبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتة. وكل نظري أفضى إلى فساد الضروري كان باطلاً. فعلمنا أنه لا بد من الاعتراف بأن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على المرجح.

[T46] الرازي، الأربعين، جزء 1، 176.21 – 177.4؛ 181.21 – 182.4.

#### [دليل العلم المحبط على الجبر]

لا شك أنه تعالى عالم بجميع المعلومات. فهو يعلم أن الشئ الفلاني يقع في الوقت الفلاني، والشئ الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني، وخلاف المعلوم محال الوقوع لأن عدم وقوع الشئ مع العلم بوقوع الشئ، ضدان والضدان ممتنعان متنافيان لذاتيهما، وإذا كان كذلك، فما علم الله تعالى وقوعه، كان واجب الوقوع، ممتنع العدم، وما علم عدمه، كان واجب العدم، ممتنع الوجود. ولا خروج عن هذين القسمين، فيكون الله تعالى موجباً بالذات، لا فاعلاً بالاختيار...

[الجواب]

[181.21] إن تعلق العلم بوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين، تبع لوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين، ووقوعه في ذلك الزمان المعين، تبع لتأثير القدرة والإرادة بإيقاعه في ذلك الزمان. وإذا كان الأمر كذلك، كان تعلق العلم بوقوعه في ذلك الزمان المعين تبعاً لتبع القدرة والإرادة بإيقاعه في ذلك الزمان، فيمتنع أن يكون تعلق العلم مانعاً من تعلق القدرة والإرادة.

[T47] الرازي، الأربعين، جزء 1، 177.20 – 178.12.

[الداعية تجعل الفعل مناسباً لا واجباً]

إن صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعي، إلا أن الفعل مع الداعي يصير أولى بالوقوع، إلا أنه لا ينتهي إلى حد الوجوب، فلأجل أنه صار أولى بالوقوع، صار الوقوع راجحاً على اللاوقوع، ولأجل أنه لا ينتهي إلى حد الوجوب، يبقى الفرق بين الموجب والقادر.

واعلم أن هذا كلام ضعيف من وجهين: الأول وهو أن في الوقت الذي كان الفعل والترك في حيز التساوي، كان رجحان الوجود على عدمه في ذلك الوقت ممتنعاً. وعندما صار أحد الطرفين مرجوحاً كان دخول المرجوح في الوجود حال كونه مرجوحاً أولى بالامتناع، لأنه حال كونه مرجوحاً أضعل منه حال كونه مساوياً. وإذا كان دخول المرجوح في الوجود ممتنعاً كان دخول الراجح في الوجود واجباً، ضرورة أنه لا خروج عن طرفي النقيض.

[T48] الرازي، الأربعين، جزء 1، ص. 179.4 – 180.13.

["حمار بوريدان" يبين أن الترجيح ليس بواجب]

القول الثاني للمتكلمين في هذا المقام: وهو أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح إليه. وهذا القول اختيار أكثر العلماء. وتقريره: إن العطشان إذا خير بين شرب قدحين متساويين من جميع الوجوه، فإنه يختار أحدهما على الآخر لا لمرجح. وكذلك الجائع إذا خير بين أكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه. وكذا الهارب من السبع الضاري، إذا عثر له طريقان، فإنه يختار أحدهما لا لمرجح. فثبت أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على الداعي.

[أجوبة]

قالت الفلاسفة: الاعتراض على هذا الكلام من وجهين:

الأول أنه إذا جاز في العقل رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لا لمرجح أصلاً، لم يكن الاستدلال برجحان أحد طرفي في الممكن على الطرف الآخر على وجود المرجح طريقاً صحيحاً. وإذا كان لا سبيل إلى إثبات الصانع إلا بهذا الطريق، ثم صار هذا الطريق مطعوناً فيه، لزم بطلان الاستدلال بالإمكان والحدوث على إثبات الصانع.

الثاني: إنا إذا جربنا من أنفسنا في القدحين والرغيفين والطريقين، علمنا أنه ما لم يحدث في قلبنا ميل وداعية إلى اختيار أحدهما دون الآخر، فإننا لا نختار ذلك المعين دون الآخر، أو إذا علمنا أنه لا بد في الترجيح من

حصول الميل إلى أحدهما في القلب على التعيين. فذلك الميل مرجح خاص. فثبت أن في هذه الصورة لم يحصل الرجحان إلا مع المرجح.

أقصى ما في الباب أن يقال: لا ندري لم حدث الميل إلى هذا الرغيف ولم يحدث إلى ذلك الرغيف الآخر. لأننا نقول: سبب حدوث الميل في قلوبنا ليس لميل آخر في القلب، وإلا لزم التسلسل، بل الميول والإرادات تنتهي إلى ميل وإرادة تحدث في القلب، إما بخلق الله تعالى، أو بسبب من الأسباب السماوية، وحيثذا يكون هذا الإشكال زائلاً.

والذي يحقق هذا الكلام، أن العطشان إذا خيّر بين القدحين، فإنه ما لم يخص أحد القدحين بمد اليد لأخذه، فإنه لا يمكنه أن يشرب ذلك الماء. وما لم يمل قلبه إلى أخذ ذلك القدر، فإنه لا يمد يده إليه. فذلك الميل الخاص، والإرادة الخاصة، مرجحة لأحد الطرفين على الآخر. فثبت أن في هذه الصورة لم يحصل الرجحان إلا لمرجح، وأما أنه لم يحدث الميل إلى هذا ولم يحدث إلى ذلك؟ فذلك مستند إلى الأسباب الفلكية.

**[T49] الرازي الأربعين، جزء 1، 205. 14-22.**

### **[العلم والاعتقاد مرجحان]**

إن الإنسان قادر على الفعل وعلى الترك. فنسبة قدرته إلى طرفي الفعل والترك على السوية، وما دامت القدرة على هذا الاستواء، يمتنع حصول الرجحان، لأن الاستواء والرجحان متنافيان. فإذا حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن باشمال ذلك الفعل على نفع زائد، حصل الرجحان بسبب ذلك. وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد مؤثراً في وقوع ذلك الفعل. وأما في حق الباري سبحانه فالاعتقاد والظن ممتنعان، فلم يبق الداعي في حق الله تعالى إلا العلم باشمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة.

**[T50] الرازي، الأربعين، جزء 1، 207. 15-24.**

### **[أفعال الله ترجح بإرادته، لا بعلمه وقدرته]**

ومذهبنا أن كونه تعالى مريداً صفة زائدة على كونه تعالى عالماً، وهذا مذهب جمهور البصريين من المعتزلة. لنا أنا وجدنا بعض أفعال الله تعالى متقدمة، وبعضها متأخرة، مع أن ما تقدم كان يجوز في العقل أن يتأخر، وما تأخر كان يجوز في العقل أن يتقدم. وإذا كان كذلك، افتقر ذلك التقدم والتأخر إلى مرجح ومخصص، لامتناع

حصول الرجحان لا عن مرجح. ثم نقول: ذلك المرجح إما القدرة أو العلم أو صفة أخرى. لا جائز أن يكون هو القدرة، لأن خاصية القدرة الإيجاد. وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات على السوية. ولا جائز أن يكون هو العلم، لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع. فلو كان هو تبعاً لذلك العلم، لزم الدور. فثبت أنه لا بد من شيء آخر، يكون مخصصاً ومرجحاً سوى القدرة والعلم.

### [T51] الرازي، الأربعين، جزء 1، 319.4 – 321.6.

#### [تفصيل المذاهب في الفعل الاختياري]

اعلم أن للعقلاء في الأفعال الاختيارية التي للحيوانات قولين:

القول الأول أن ذلك الحيوان غير مستقل بإيجاده وتكوينه. وأصحاح هذا القول فرق أربع:

الفرقة الأولى: الذين يقولون إن الفعل موقوف على الداعي. فإذا حصلت القدرة وانضم إليها الداعي، صار مجموعهما علة موجبة للفعل. وهذا قول جمهور الفلاسفة، واختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة. وهو وإن كان يدعي الغلو في الاعتزال، حتى ادعى أن العلم بأن العبد يوجد ويستقل بالفعل، ضروري. إلا أنه لما كان من مذهبه أن الفعل موقوف على الداعي، وإذا كان عند الاستواء يمتنع وقوعه، وحال المرجوحية أولى بالامتناع. وإذا امتنع المرجوح وجب الراجح، لأنه لا خروج عن النقيضين، كان هذا عين القول بالجبر، لأن الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح، وممتنع الوقوع عند عدم المرجح. فثبت أن أبا الحسين كان شديد الغلو في القول بالجبر، وإن كان يدعي في ظاهر الأمر أنه عظيم الغلو في الاعتزال.

الفرقة الثانية: الذين يقولون المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد، ويشبه أن يكون هذا قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، فإنه نقل عنه أنه قال: قدرة العبد تؤثر بمعين.

الفرقة الثالثة: الذين يقولون الصلاة والزنا يشتركان في كون كل واحد منهما حركة، وتمتاز إحدى الحركتين عن الأخرى بكون أحدهما صلاة والأخرى زنا. فإذا، الصلة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلاة، والزنا عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها زنا. إذا عرفت هذا فنقول: أصل الحركة إنما يوجد بقدرة الله تعالى. أما وصف كونها صلاة، وكونها زنا، وإنما يقع بقدرة العبد، وهذا قول القاضي أبي بكر ابن الباقلاني.



الفرقة الرابعة: الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل، بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق القدرة متعلقة بذلك الفعل، ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل، وهذا قول أبي الحسن الأشعري.

فهذا كله تفصيل مذاهب القائلين بأن الحيوان غير مستقل بإيجاد فعله.

والقول الثاني قول من قال: الحيوان مستقل بإيجاد فعله. وهو قول جمهور المعتزلة، وهم طائفتان:

الطائفة الأولى: الذين يقولون نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لأفعالنا. وهذا القول اختيار أبي الحسين البصري. قال صاحب الكتاب: أنا شديد التعجب منه. أنه كيف جمع بين هذا القول، وبين قوله الفعل موقوف على الداعي؟ فإن هذا غلو في الجبر، وكيف جمع معه الغلو في القدر؟

وأما محمود الخوارزمي، فإنه لما أراد الجمع بين هذين القولين قال: الفعل مع الداعي يصير أولى بالوقوع، ولا ينتهي إلى حد الوجوب؛ وسنبين أن هذا القدر ضعيف.

الطائفة الثانية الذين يقولون: إن علمنا بكوننا موجدين لأفعالنا علم استدلالي. وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزلة.

فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسألة.

**[T52] الرازي، الأربعين، الجزء 1، 323. 2-7.**

**[وقوع الاتفاق لا يمنع الجبر]**

وأيضاً: فبتقدير أن يكون الأمر كذلك، وجب أن يكون ذلك الرجحان واقعاً بالاتفاق، بمعنى أنه يكون واقعاً لا لأمر صدر عن الفاعل. وهذا أيضاً يقتضي الجبر، لأنه إذا وقع ذلك الاتفاق، حصل الفعل سواء أراد أو لم يرد. وإذا لم يقع لم يحصل الفعل، سواء أراد أو لم يرد. فيكون الجبر لازماً أيضاً على هذا التقدير.

**[T53] الرازي، الأربعين، الجزء 1، 323. 13-21.**

**[إرادة الله]**

فإن قيل: هذا الذي ذكرتم في الشاهد، يلزمكم مثله في الغائب. فوجب أن يكون الباري تعالى علة موجبة بالذات، لا فاعلاً بالاختيار.

قلنا: الفرق بين الشاهد والغائب، أن صدور الفعل عن القادر موقوف على الإرادة، وهذه الإرادة في الشاهد محدثة، فافتقرت إلى محدث، فإن كان ذلك المحدث هو العبد، لزم التسلسل، وهو محال. فوجب القول بانتهاء الإرادات إلى إرادة ضرورية، يخلقها الله تعالى في العبد ابتداءً. وعند هذا يصير الجبر لازماً. أما إرادة الله تعالى فهي قديمة عندنا، فاستغنت تلك الإرادة لأجل قدمها عن إرادة أخرى. فظهر الفرق بين الصورتين.

### [T54] الرازي، الأربعين، الجزء 1، 323.22 – 324.12.

#### [دليل العلم]

لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه، لكان عالماً بتفاصيل أفعاله. وهو غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه، فوجب أن لا يكون موجداً لها. بيان الملازمة أنه لكونه قادراً يصح منه وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار، ويصح وقوعه أزيد منه أو أنقص منه. فوقع ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه، أو دون ما هو أنقص منه، لا يكون إلا لأجل القصد والاختيار. والقصد والاختيار مشروط بالعلم، لأن القصد إلى إيجاد العشرة فوق الخمسة، ودون العشرين، لا يتأتى إلا مع العلم بأنه عشرة، وليس بخمسة، وليس بعشرين. فثبت أن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيل أفعال نفسه. وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى: ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير. (الملك:14).

### [T55] الرازي، الأربعين، جزء 1، 326.10 – 327.8.

#### [دليل توارد القدرتين]

لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد، فإذا أراد الله تعالى تسكين جسم، وقدردنا أن العبد أراد تحريكه، فإما أن يفعل المرادان، وهو محال؛ أو لا يفعل واحد منهما، وهو أيضاً محال، على ما بيناه في مسألة التوحيد، لأنه خروج عن النقيضين. أو يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد، وهو أيضاً محال، لأن وقوع أحدهما ليس أولى من وقوع الآخر، لأن الله تعالى وإن كان قادراً على ما لا نهاية له، والبعد ليس كذلك، إلا أن ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى وقدرة في العبد في هذه الصورة، لأن الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه. وإذا كان المقدور غير قابل للتفاوت، لم تكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت، فيمتنع أن تكون قدرة الله على إيجاد هذه الحركة أقوى من قدرة العبد على إيجاد

السكون، بل الله تعالى قادر على سائر المقدورات، والبعد غير قادر عليها. لكن ذلك التفاوت لا يوجب التفاوت في القدرة على تلك الحركة، والقدرة على هذا السكون.

وإذا ثبت أن قدرة الله تعالى على إيجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن أن تكون أقوى من قدرة العبد على إيجاد هذا السكون، استحال أن يقال: إن مقدور الله تعالى أولى بالوقوع من مقدور العبد، وثبت أن التفاوت الحاصل بسبب أن قدرة الله تعالى متعلقة بما لا نهاية له، وقدرة العبد متعلقة بالمتناهي، لا يقدر في ذلك التساوي. فثبت أن بتقدير أن تكون قدرة العبد صالحة للإيجاد، يلزم أحد هذه الأقسام الثلاثة. وثبت أن كل واحد منها باطل، فلم القطع بأن قدرة العبد غير صالحة للإيجاد.

**[T56] الرازي، الأربعين، الجزء 1، 327. 9-23.**

**[دليل الجهل الغير مقصود]**

إن الفعل الاختياري لا يقع منه، إلا ما تعلق به القصد والاختيار. والكافر لا يقصد ولا يختار إحداث الجهل، بل لا يقصد إلا العلم والصدق، فكان يجب أن لا يحصل له إلا العلم والصدق. ولما قصد العلم وحصل له الجهل، علمنا أن وقوعه ليس بإيقاعه بل بإيقاع غيره.

فإن قيل: إنما حصل ذلك الجهل لأنه ظن أنه علم، فلا جرم قصد إيقاعه. قلنا: فهو إنما اختار الجهل بسبب أنه كان ذلك الجهل المتقدم حاصلًا له. فإن كان القول فيه كما في الأول، لزم أن يكون كل جهل مسبوقًا بجهل آخر، لا إلى بداية وذلك محال. فإذا لا بد من انتهاء هذه الجهالات إلى جهل أول، غير مسبوق بجهل آخر. وذلك الجهل الأوّل يستحيل أن يكون بسبب أن الإنسان اختاره. لأن الإنسان لا يختار ذلك البتة. فثبت أن ذلك الجهل الأول إنما حصل بإيجاد الله تعالى وتخليقه، وسائر الجهالات تفرعت عليه. فكان الكل مستندًا بالحقيقة إلى تخليق الله تعالى وتكوينه.

**[T57] الرازي، الأربعين، جزء 1، 328. 11-18.**

**[مسألة العلم السابق بالذنوب، وحله]**

إنه تعالى كان عالماً من الأزلى إلى الأبد بأن "أبا لهب" لا يؤمن. ثم إنه كان يأمره بالإيمان، فكان هذا أمراً بالجمع بين النقيضين، وهو محال. فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليه في مسألة العلم، كما أنه لازم علينا في مسألة خلق الأفعال.

ولو أن جملة العقلاء اجتمعوا وأرادوا أن يوردوا على هذا الكلام حرفاً لم يقدرُوا عليه، إلا أن يلتزموا مذهب هشام بن الحكم، وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، لا بالوجود ولا بالعدم. إلا أن أكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول، والله أعلم.

**[T58] الرازي، الأربعين، جزء 1، 330.14 – 332.8.**

### **[عدم الاختيار في حالي التصور والتصديق]**

إن شيئاً من التصورات غير مكتسب، فشيء من التصديقات البديهية غير مكتسب، فشيء من التصديقات غير مكتسب. مع أنه ورد الأمر بتحصيل المعرفة، فكان هذا تكليفاً لما لا يطاق. وإنما قلنا: إن شيئاً من التصورات غير مكتسب، لأن من طلب اكتسابه، فإما أن يكون له شعور بتلك الماهية، وإما أن لا يكون. فإن كان له شعور بتلك الماهية، كان تصورهما حاصلًا له، وطلب الحاصل محال. وإن لم يكن له شعور بتلك الماهية، استحال طلبها، لأن الغافل عن الشيء يمتنع أن يكون طالباً له.

**[331.1]** وإنما قلنا: إنه لما كانت التصورات غير مكتسبة، كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة. وذلك أن التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد طرفي موضوعها ومحمولها كافياً في جزم الذهن بإثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه. وعلى هذا التقدير إن حضرت التصورات كان ذلك التصديق واجب الحصول وإن لم تحضر كان ذلك التصديق ممتنع الحصول. وإذا كان هذا التصديق واجب الحصول، لزم الدوران، نفيًا وإثباتًا، عند حضور تلك التصورات نفيًا وإثباتًا. وثبت أن حضور التصورات نفيًا وإثباتًا ليس باختيار الإنسان، فلزم أن يكون حصول هذه التصديقات نفيًا وإثباتًا، ليس باختيار الإنسان. فثبت أن هذه التصديقات البديهية ليس شيء منها مكتسبًا.

وإنما قلنا إنه لما كان الأمر كذلك، امتنع أن يكون شيء من التصديقات مكتسبًا، وذلك لأن التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور، بل لا بد من انتهائها إلى المكتسب الأول، فيكون التصور المكتسب الأول هو تلك البديهيات لا محالة، فتلك البديهيات إما أن تكون تامة في استلزام المكتسب الأول، وإما أن لا تكون.

فإن كانت البيديهات تامة، لزم من حصولها المكتسب الأول، ويلزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الأول، لأنه لا سبب للمكتسب الأول إلا تلك البيديهات، وحينئذ يكون المكتسب الأول واجب الدوران نفياً وإثباتاً، مع ما لا يكون باختياره، لا نفياً ولا إثباتاً. وحينئذ يخرج المكتسب الأول عن أن يكون باختياره. وإذا عرفت هذا فنقول: حال المكتسب الثاني بالنسبة إلى المكتسب الأول - كما ذكرناه - وعلى هذا التقدير، لا يكون شيء من العلوم مكتسباً.

وأما إن قلنا بأن تلك البيديهات غير تامة في استلزام المكتسب الأول، فحينئذ لا بد مع تلك البيديهات من شيء من المكتسبات، فحينئذ يكون ذلك المكتسب مقديماً على أول المكتسبات. وذلك محال. فثبت ما ذكرنا أن جميع العلوم إما بديهية وإما أن تكون من لوازم البيديهات. وشيء منها ليس بمكتسب، فإذن شيء من العلوم غير مكتسب. ولا شك في ورود الأمر بها، لقوله تعالى "فاعلم أنه لا إله إلا الله". فثبت أن تكليف ما لا يطاق لازم على الكل.

#### [T59] الرازي، المطالب العالية، جزء 9، 35.4 - 43.22.

#### [دليل على الجبر من جهة التصديق]

فالمقدمة الأولى: إنا نرى الناس مختلفين في العقائد. والاختلاف لا بد في البحث عن أسبابه. فنقول: أسباب هذا الاختلاف قد تكون داخل ذات الإنسان، وقد تكون من خارج ذاته. والقسم الأول على ثلاثة أقسام: أحدها اختلاف ماهيات النفوس الناطقة، وبيان حقائقها. فإن منها ما تكون زكية بالذات والجوهر. ومنها ما تكون بليدة. ومنها ما تكون رحيمة بالذات والجوهر، ومنها ما تكون قاسية. ومنها ما تكون ميالة بالطبع إلى تحصيل اللذات الجسمانية، نافرة عن طلب السعادة الروحانية... [36.5] والاستقراء يدل أيضاً على أن ذلك التفاوت ذاتي غريزي جوهري، لا يمكن زواله البتة. [...]

[36.15] والسبب الثاني من الأسباب الداخلية، اختلاف أحوال الأمزجة. فإن من كان حار المزاج وخصوصاً مزاج الدماغ، فإنه يكون شديد الغضب، مشوش الفكر. ومن كان بارد الدماغ، كان بليداً ناقص الفكر... [...]

[36.22] والسبب الثالث من الأسباب الداخلية اختلاف أشكال الأعضاء. فإن كبر مقدم الرأس يفيد قوة التخيل. وكبر مؤخر الرأس، يفيد قوة الحفظ. وجودة شكل الرأس يفيد جودة الفكر وانتظام الأحوال السياسية... .

[37.9] وأما الأسباب الخارجية من ذات الإنسان، فهي أيضا أمور ثلاثة.

أولها الإلف والعادة وذلك لأن النفس الناطقة خلقت في مبدأ الفطرة خالية من العقائد والأخلاق، واستماع الكلام ممن يعظم الاعتقاد في صدقه يوجب أن يجعل الاعتقاد في حسن ذلك الشيء، ويكون الموجب موجبا أن يجعل الاعتقاد متأكد الأثر [...]

[38.4] السبب الثاني من الأسباب الخارجية أن يكون تقرير ذلك المذهب مما يفيد رثاسة في الدنيا، وتفقاً على الأقران. فهذا أيضا مما يوجب ميل قلبه إلى تلك العقائد والأخلاق...

السبب الثالث من الأسباب الخارجية أن الإنسان إذا مارس صناعة النظر والاستدلال، فكل من كانت ممارسته لهذه الصناعة أكثر، كان وقوفه على الحق أسهل...

[39.9] والمقدمة الثانية في بيان كيفية صدور الأفعال عن الحيوانات. اعلم أن كل حيوان يفعل فعلا فهو إنما يفعل ذلك الفعل إذا اعتقد أن فعله خير له من تركه...

[39.14] والمقدمة الثالثة إن المطلوب بالذات لكل حيوان هو اللذة والسرور. والمهروب عنه بالذات هو الألم والغم. وكل ما سوى هذين القسمين فهو مطلوب بالعرض لا بالذات... [39.20] لا يجوز أن يقال في كل فعل إنه إنما فعله بشيء آخر، وإلا لزم إما التسلسل وإما الدور.

[40] والمقدمة الرابعة وهي أن البنية السليمة والمزاج الصحيح هو الذي لو انضمت إليه داعية الفعل ولم يكن هناك مانع، فإنه يحصل ذلك الفعل. ولو انضمت إليه داعية الترك ولم يكن هناك مانع، فإنه يحصل الترك، فتكون الأعضاء سليمة....

[43.11] وبالجملة: فأفعال الجوارح مترتبة على أفعال القلوب، وأفعال القلوب يستند بعضها إلى بعض. والأخير يستند إلى أمور خارجية اتفافية. مثل إن وقع بصره على شيء، فتذكر شيئا أو سمع صوتا فتذكر شيئا مع العلم الضروري بأن تلك الاتفاقات الخارجية خارجة عن وسعه وطاقته. ثم إنا قد ذكرنا تلك الأشياء الستة التي بسببها تختلف أحوال الإنسان في عقائده وفي أخلاقه. فإذا انضمت تلك الأسباب الخارجية الاتفافية إلى هذه الأسباب الستة التي ذكرناها، ظهر حينئذ أن القول بالجبر لازم.

[T60] الرازي، المطالب، جزء 9، 49.18 – 63.9.

## [مبدأ الثنائية والجبر في الممكن المستقبل]

اعلم أن هذا البرهان لا يمكن تقريره إلا بعد تقديم مقدمة في حقيقة المتناقضين، فنقول: إنهما القضيتان اللتان يجب لذاتهما أن تكون إحداهما صادقة، والآخرى كاذبة بعينه أو بغير عينه.

إننا إذا عينا الموضوع أمراً واحداً في نفسه، وعينا المحمول أمراً واحداً في نفسه، وعينا الوقت وقتاً واحداً في نفسه. فإذا قلنا: ذلك المحمول ثبت لذلك الموضوع في ذلك الوقت. ثم قلنا: ذلك المحمول، ما ثبت لذلك الموضوع، في ذلك الوقت. والعقل قاطع بأنه لا بد في هذا الإيجاب وهذا السلب أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً.

ثم قالوا: الصادق والكاذب معينان في الواجب وفي الممتنع وفي الممكن الماضي والحاضر. أما في الواجب فكل ما هو في جانب الثبوت فهو الصادق. وكل ما هو في جانب السلب فهو الكاذب. وأما الممتنع فبالضد. وأما في الممكن الماضي والحاضر، فالذي لم يقع هو الكذب في نفسه، والذي وقع في نفسه فهو الصادق. وأما الممكن المستقبل، فقال بعضهم: الصادق والكاذب غير متعينين، بل أحدهما صادق والآخر كاذب على التعيين.

عندي أنه يجب أن يكون الصادق متعينا والكاذب متعينا في نفس الأمر في الممكن المستقبل. والدليل عليه أن الصدقية والكذبية صفتان حقيقتان حاصلتان في نفس الأمر. فلا بل لكل واحد منهما من محلّ موجود في الخارج. وكل موجود في الخارج فهو في نفسه معين لأن كل ما كان موجوداً في نفسه فهو معين في نفسه. والإبهام لا يحصل إلا في الأذهان. بمعنى أنه لا يعلم أن الموصوف بالصدقية أهو هذه القضية أم تلك الأخرى؟ فأما أن يكون الذي هو الموجود في الأعيان بينهما في نفسه غير معيّن بحسب وجوده، فهو محال. ولما ثبت أن الصدقية والكذبية صفتان موجودتان، وثبت أن الصفة الموجودة ليست محلا معينا في نفس الأمر، يثبت أن إحدى هاتين القضيتين هي الموصوفة بالصدقية في نفس الأمر، والأخرى هي الموصوفة بالكذبية في نفس الأمر. بل نحن لا نعرف أن الموصوف بالصدقية أي الطرفين؟ فأما في نفس الأمر، فإنه يجب أن يكون أحدهما بعينه موصوفاً بالصدقية والأخرى بالكذبية.

إذا ثبت هذا، فنقول: إن هذا يقتضي أن تكون جميع الحوادث المستقبلية مقدرة على وجه يمتنع تطرق الزيادة والنقصان والتغيير إليها، على ما هو مذهبنا في مسألة القضاء والقدر.

والدليل عليه أن الجانب الذي صدق عليه أنه سيقع في الوقت الفلاني إما أن يكون لا يقع في ذلك الوقت أو لا عكس. والأول باطل، لأن كل ما كان ممكناً فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال. فليفرض غير واقع. وإذا لم يقع، صار قولنا: إنه سيقع، كذباً من أول وقت دخول هذا الخبر في الوجود. فيلزم أن يكون عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت موجباً زوال صفة الصدقية عنه في الزمان الماضي، فيفضي هذا إلى إيقاع التصرف في الزمان الماضي. وإنه محال. فثبت أن عدم وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت يلزم منه محال. والممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال. فثبت أن عدم وقوعه في ذلك الوقت محال. فكان وقوعه فيه واجباً وهو المطلوب.

[62.19] واعلم أن هذا البرهان قد دلّ على أن جميع الحوادث المستقبلية مترتبة في أنفسها ترتباً يمتنع على المتقدم أن يصير متأخراً أو على المتأخر أن يصير متقدماً. وذلك يبطل الاعتزال بالكلية.

ثم إنا إذا أردنا أن نبيّن أن ذلك الوجوب إنما يحصل بإيجاب الله تعالى وبتقديره، فلنا: إن ذلك الموجب يمتنع أن يكون بالذات، لما ثبت أن الممكن لذاته لا يكون واجباً لذاته. بل لا بد وأن يكون واجباً بالغير، وذلك الغير ليس هو العبد، لأن هذا الوجوب حاصل قبل قصد العبد إلى إيجاد، بل حاصل قبل وجود العبد، وكيف وهذا الوجوب الذي قررناه كان حاصلًا من الأزل إلى الأبد. ولا بد وأن يكون مقتضي لذلك الوجوب أمرًا كان مستمرًا من الأزل، وما ذلك إلا الله سبحانه. فثبت أن هذا الوجوب إنما حصل في هذه الحوادث المستقبلية، بتقدير الله وإيجابه، إما ابتداءً وإما بواسطة. وذلك هو المطلوب.

وهذا برهان شريف لا بد من التأمل فيه ليحصل الوقوع عليه كما ينبغي.

[T61] الرازي، المطالب، الجزء. 3، 24، 17-21.

[الداعي يقتضي الاعتقاد]

إنا قد بينا أن الداعي إلى الفعل ليس هو كون الفعل مصلحة في نفسه، والصارف عن الفعل ليس هو كون الفعل مفسدة في نفسه، وإنما الداعي إلى الفعل علمه أو اعتقاده أو ظنه في كون ذلك الفعل في نفسه مصلحة، والصارف عن الفعل أحد هذه الأمور الثلاثة في كون ذلك الفعل مفسدة.

[T62] الرازي، المطالب، الجزء. 3، 38.13 - 39.11؛ 42.13 - 44.10.

[الفعل بلا داعي]



إن الساهي والنائم قد يصدر الفعل عنهما مع عدم الدواعي. أما في حق الساهي، فتقريره من وجهين. الأول إن الواحد منه قد يجرى إصبعه حال ما يكون مشغول القلب بعمل آخر، وفي تلك الحالة كان غافلاً عن تحريك ذلك الإصبع مع أنه فعله. فههنا قد حصل الفعل من غير الداعي. الثاني إن الرامي قد يرمي إلى شيء فيصيب شيئاً آخر، فتلك الإصابة الواقعة على سبيل الخطأ فعله، مع أنه ما دعاه الداعي إلى ذلك الفعل. فيثبت أن الفعل قد يحصل بدون الداعي...

قالوا: الإنسان إذا صار ماهراً في حرفة معينة مثل ما إذا صار ماهراً في صناعة الكتابة، أو في ضرب الطنبور، أو في غيرهما، فإنه قد يصير بحيث يكتب شيئاً كثيراً، أو يضرب الطنبور مدة معينة مع أنه يكون بقلبه غافلاً عن أحاد تلك الحروف وعن أحاد تلك النقرات. وإذا كان غافلاً عنها يمتنع كونه عالماً بها، أو معتقداً لها، أو ظاناً بها. ففي هذه الصورة قد وجدت هذه الأفعال مع أن الدواعي غير حاصلة.

**[الجواب: إما أن يكون هناك داعي غير مشعور به، أو أن هذا الفعل ليس اختيارياً]**

[42.13] إن النائم حال نومه قد يرى أشياء من الخيالات وربما يحسب تلك الخيالات إرادات وكراهات، فتكون حركاته المختلفة بحسب تلك الخيالات. والثاني إن طول اضطجاعه على جنبه قد يورث الألم في ذلك الجنب، وقد بينا أن النوم لا يمنع من حصول الخيالات، فلا جرم ينقلب من أحد الجنين إلى الثاني لدفع ذلك الألم. الثالث إن ذلك العمل قد يكون ضرورياً أو شبيهاً به، مثل التنفس...

[43.3] الماهر في صنعه الكتابة قد يكتب مع أنه لا يكون متأملاً في أحاد تلك الحروف، فنقول: إنه بسبب المواظبة على الكتابة تحصل في أصابعه ملكة تقتضي سهولة إتيانه بكتابة تلك الحروف، وكما حصلت هذه الملكة في أصابعه بسبب مواظبته على الإتيان بتلك الأعمال، فكذلك حصلت هذه الملكة في خيالاته بسبب مواظبته على استحضار تلك الخيالات، فلهذا السبب لا يحتاج إلى استحضار صورة كل واحد من تلك الحروف بل تلك الحروف تتعاقب على الخيال كما تعاقبت تلك الأفعال على اليد، فتلك الصور والإرادات حاضرة، وتلك الخيالات حاصلة إلا أنها لتواليها ولسرعة تعاقبها يظن أنها غير موجودة، وذلك ممنوع.

**[T63] الرازي، المطالب، الجزء. 3، 51، 7-14.**

**[الترجيح بين الدواعي]**

إن الواحد منا إذا خرج من بيته وذهب إلى زيارة صديق له، فإذا خطر بباله في أثناء الطريق أنه حصل له مهم في بيته يقتضي رجوعه إلى البيت، فإذا تقابلت هاتان الداعيتان وتساوتا ولم يحصل لأحد الجانبين رجحان على الآخر، فإن ذلك الإنسان يبقى في ذلك المكان ولا يمكنه أن يتحرك إلى أحد الجانبين إلا إذا حصل في خياله رجحان لأحد الجانبين على الآخر، فإنه عند ذلك الخيال يتحرك إلى ذلك الجانب. وإذا كان هذا المعنى مما يجده كل أحد من نفسه، علمنا أنه ما لم يحصل المرجح في الخيال والعقل فإنه يمتنع حصول الرجحان.

**[T64] الرازي، المعالم، 93، 3-6.**

**[أمر الله تعالى لا يقتضي القدرة على الطاعة]**

إنه تعالى علم من الكفار والفساق أنهم يكفرون ويفسقون، فكان صدور الإيمان والطاعة منهم محالاً. ثم إنه أمرهم بالإيمان والطاعة، وهذا الأمر لا يفيدهم إلا استحقاق العقاب، فثبت أن توقيف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل.

**[T65] الرازي، المحصل، 199، 5-8.**

**[الكسب اسم بلا مسمى]**

إن البعد إما أن يكون مستقلاً بإدخال شيء في الوجود وإما أن لا يكون، فهذا نفي وإثبات ولا واسطة بينهما. فإن كان الأول، فقد سلمتم قول المعتزلة، وإن كان الثاني، كان العبد مضطراً لأن الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة، وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله. وكان العبد مضطراً فتعود الإشكالات، وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى.

**[T66] الآمدي، غاية المرام، 84، 11-24.**

**[قدرة الله والممتنع]**

ما علمه الله تعالى أنه لا يكون منه ما هو ممتنع الكون لنفسه، وذلك كاجتماع الضدين، وكون الشيء والحد في آن واحد في مكانين ونحوه. ومنه ما هو ممتنع الكون لا باعتبار ذاته، بل باعتبار أمر خارج، وذلك مثل وجود عالم آخر وراء هذا العالم أو قبله. فما كان من القسم الأول، فهو لا محالة غير مقدور من غير خلاف. ومما كان من القسم الثاني، وهو أن يكون ممتنعاً لا باعتبار ذاته بل باعتبار تعلق العلم بأنه لا يوجد، أو غير

ذلك، فهو لا محالة ممكن باعتبار ذاته كما سلف. والممكن من حيث هو ممكن لا ينبو عن تعلق القدرة به. والقدرة من حيث هي قدرة، لا يستحيل تعلقها بما هو في ذاته ممكن إذا قطع النظر عن غيره، إذ الممكن من حيث هو ممكن لا ينبو عن تعلق القدرة به والقدرة من حيث هي قدرة لا تتقاصر عن التعلق به لقصور فيها ولا ضعف. فعلى هذا الممكن صالح أن تتعلق به القدرة من حيث هو كذلك، ولا معنى لكونه مقدورًا غير هذا.

**[T67] الآمدي، غاية المرام، 189، 4-7.**

### **[رد حجة التمانع]**

واعلم أن هذا المسلك من ركيك القول، إذ الخصم قد يمنع كونه مقدورًا للرب قبل تعلق القدرة بالحادثه به، وكون الفعل في نفسه ممكنًا مما لا يوجب تعلق القدرة القديمة به أصلاً، ولا يعترف بأن كل ممكن في نفسه مقدور للرب.

**[T68] الآمدي، غاية المرام، 191.13 – 194.9.**

### **[القدرة]**

والصواب في هذا الباب أن يقال: لو لم يكن فعل العبد بل غيره من الموجودات الحادثة مقدورًا للرب وداخلياً تحت قدرته للزم أن يكون الباري تعالى ناقصاً بالنسبة إلى من له القدرة عليه، كما مضى في الإرادة، وهو محال.

### **[العلم]**

ولكن تشوفنا إلى بيان امتناع إضافة الخلق إلى فعل العبد قلنا: لم يخل إما أن يكون موجداً له بالذات، أو بالإرادة. لا جائز أن يكون موجداً له بالذات، وإلا لما برح فاعلا له، وهو محال خلاف ما نشاهده، ومع ذلك فهو خلاف المذهبين. ولا جائز أن يكون موجداً له بالإرادة وإلا لما وجد دونها، فكم من فعل يصدر من العبد، ويعتقد كونه مخلوقاً له من غير إرادة، وذلك كما في حالة الغفلة والذهول ونحوه، والقول بكونه مريداً في مثل هذه الحالة عين السفسطة؛ فإنه لو سئل هل أردت ما فعلت لم يكن الجواب إلا بلا. كيف وأن الفعل بالإرادة من العبد يستدعي القصد والقصد يستدعي مقصودا. والمقصود يستدعي كونه معلوماً وهو غير عالم به لا محالة، وإن علمه من وجه لم يعلمه من كل وجه، ومع ذلك فصدوره عنه يكون على غاية من الحكمة والإتقان،

وعلى سبيل الكمال والتمام، فلو كان موجداً له بالإرادة لوجب كونه محيطاً به عالماً بأحواله، إذ القصد والإرادة لا يكونان إلا مع العلم.

ولا جائز أن يكون متعلق قدرة العبد ما هو معلوم له، ومتعلق قدرة الباري منه ما ليس بمعلوم للعبد، إذ مقدور كل واحد منهما قد لا يتم إلا مع تحقق مقدور الآخر، ويلزم من ذلك امتناع وجود الفعل في نفسه لما أسلفناه في مسألة التوحيد. كيف وأن ذلك مما لا قائل به؟

وإذا جاز صدور الفعل عن العبد في مثل هذه الأحوال، وقيل إنه مخلوق له غير إرادة، فقد بطل أخذ الإرادة شرطاً في الخلق. وإذا لم تكن الإرادة شرطاً في الخلق بالنسبة إلى بعض أفعاله لم تكن شرطاً بالنسبة إلى سائر أفعاله، وإن كان عالماً بما يريد لها إذ لا أولوية لأحدهما. ومع ذلك فلا قائل به.

ويلزم من إبطال تالي الشرطية بطلان مقدمها، وهو المقصود. وما أشرنا إليه لازم على كل من جعل للقدرة الحادثة تأثيراً ما في إيجاد الفعل أو في صفة زائدة عليه.

**[T69] الآمدي، غاية المرام، 193.16 – 194.5.**

**[وقوع الفعل حسب الداعي لا يدل على صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد]**

وأما وقوع الأفعال على حسب الدواعي والأغراض، فذلك مما لا يدل على صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد، إذ الخلل لا ينجح في خلاله والزلل واقع في أرجائه من حيث إن الأشياء منها ما يقع على حسب الدواعي ولا يضاف إلى القدرة الحادثة ولا يدلّ على صلاحيتها للإيجاد، وذلك كما في حصول الري عند الشرب، والشبع عند الأكل، وحصول الألوان في صناعة الصبغ ونحو ذلك. ومنها ما لا يفعل على حسب الداعية والغرض، وذلك ما في أفعال النائم والغافل والساهي ونحو ذلك، ومع ذلك هي مضافة إلى القدرة الحادثة على أصلهم. وحيث لم يصح ما عولوا عليه طرداً وعكساً لم يجز الاعتماد عليه أصلاً.

وما نجده من التفرقة بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فهو سبيلنا في إثبات الكسب على من أنكره من الجبرية، وقال إن القدرة الحادثة لا تعلق لها بالفعل أصلاً. ولزوم التأثير من وقوع التفرق هو محل الخلاف وموضع الانحراف، بل التفرقة قد تحصل بمجرد تعلق القدرة بأحدهما دون الآخر، وإن لم يكن لها تأثير في إيجادها.

**[T70] الآمدي، النور الباهر، جزء 5، 253، 6-13.**

## [الجبر الفلكي]

جميع الحوادث لا تخرج عن أن تكون مستندة إلى الحركات الفلكية ثم الحركات الفلكية قد بينا أنها تستند إلى إرادة كلية لنفس الفلك، وتلك الإرادة تقتضي وقوع كل واحدة من الحركات في وقتها على ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان، فإذاً الحوادث بأسرها مستندة في وجودها إلى الإرادة النفسية ولا يتصور صدورها عن غير إرادة أصلاً، ولأجل هذا امتنع صدورها عن الفلك الباقية الموجبة للأشياء بطبعها إذ لا إرادة لها.

[T71] الأبهري، رسالة في علم الكلام، 112.6 – 113.3.

## [الجبر على مذهب ابن سينا]

والحق في هذه المسألة أن كل واحد من القدرة والفعل مستند في سلسلة الحاجة إلى الباري تعالى، لأن كل واحد منهما ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فإنه ينتهي في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود لذاته.

والحق هو الجبر، لأن الباري تعالى إما أن خلق جملة ما يتوقف فعل العبد عليه أم لم يخلق، فإن خلق كان واجب الزوم؛ فلا يتمكن العبد من تركه، وإن لم يخلق كان الفعل ممتنع الوجود لاستحالة حصوله بدون ما يتوقف عليه فعل العبد.

[T72] الكشي، حقائق الحقائق، لوحة. 128 أ 21 – 129 ب 2.

## [المعدوم المطلق ليس مراداً لله]

المعدوم الذي لا وجود له أصلاً ليس مراداً لله تعالى، وإلا لوجد لقوله عليه اسلام وقول الأمة بأسرهم "ما شاء الله كان" فإنه لا كون له أصلاً لا في الماضي ولا في المستقبل، فيلزم أن لا يكون مراداً لله تعالى. ولأن المعدوم الأصلي لو كان واقعاً بالإرادة والمشية لكان من حق الكلام أن يقال "ما شاء الله أن يكون كان، وما شاء أن لا يكون لم يكن." وحيث لم يرد بذلك بل ورد على خلاف ذلك، دلّ على أن المعدوم المستمر على عدمه أزلاً وأبداً ليس مراداً لله تعالى.

[T73] الطوسي، جبر وقدر، 14.14 – 15.10.

## [الاختيار والجبر]

[T74] الطوسي، جبر وقدر، 25.6 – 26.1.

[الأفعال توجب عند القدرة والإرادة]

[T75] الطوسي، جبر وقدر، 26، 6-13.

[الجمع]

[T76] الطوسي، جبر وقدر، 39، 3-10.

[التوسط بين فعل العبد وعلم الله]

[T77] الطوسي، تلخيص المحصل، 301. 8-15.

[العلم الإلهي بالمستقبل واختيار البشر]

قال [الفخر]: وأما عبّاد فإنه زعم أن ما علم الله أنه يكون فهو واجب، وما علم أنه لا يكون فهو ممتنع، والواجب والممتنع غير مقدور. والجواب أن هذا يقتضي أن لا يكون لله تعالى مقدور أصلاً ورأساً، لأن كل شيء فهو إما معلوم الوجود أو معلوم العدم. ثم نقول: إنه وإن كان واجباً نظراً إلى العلم لكنّه ممكن في نفسه فكان مقدوراً، ولأن العلم بالوقوع تب للوقوع الذي هو تبع للقدرة، والمتأخر لا يبطل المتقدم.

أقول: المتأخر كما لا يبطل المتقدم لا يوجبه أيضاً، بل المتقدم هو الذي يوجب المتأخر إذا كان المتقدم بالعلية، وأصل هذا الجواب ما مرّ في المذهب المتقدم.

[T78] الطوسي، تلخيص المحصل، 299، 17-23.

[حل دليل التمانع]

والدليل الذي ذكره يدلّ على امتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد، ولم يدلّ على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد. بل الصحيح عند أهل السنة أن الله تعالى قادر على كل الممكنات، وغير مؤثر في كلّها. والبعد قادر على البعض وغير مؤثر في شيء. فهما إذن قادران على شيء واحد، مع أن المؤثر فيه أحدهما دون الآخر. وإنما كان ذلك كذلك لكون المؤثر محتاجًا مع القدرة إلى اقدرة، والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادر. وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى، إلا أن يبين ذلك بغير ما ذكره.

**[T79] الطوسي، تلخيص المحصل، 327. 1-6.**

**[رد دليل العلم المستقبلي]**

أقول: نفس الإيجاد لا يقتضي علم الموجد بالموجد، وإلا لكان له أن يدفع قول القائلين بأن النار محرقة والشمس مضيئة، فعدم علمهما بأثريهما وتجويز الإيجاد من غير العالم لا يبطل إثبات علمية الله تعالى؛ لأن مثبتية العالمية لا يستدلون بالإيجاد على العالمية، بل إنما يستدلون بإحكام الفعل وإتقانه على العالمية. والقول بأن القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض بإحراق النار لهذه الخشبة، فإنها تحرق من غير علمها بها.

**[T80] الطوسي، تلخيص المحصل، 334.11 – 335.8.**

**[أنواع الإرادة، ردا على المعتزلة]**

[الفخر]: واحتجوا بأمور، أحدها أنه أمر الكافر بالإيمان والأمر يدل على الإرادة. وثانيها أن الطاعة موافقة للإرادة. فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعًا له بكفره. وثالثها أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب، ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به، لكن الرضا بالكفر كفر...

[335.1] [الطوسي]: فنقول في جوابه، إن إرادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره لفعله غيره، والأمر يدلّ على الإرادة الثانية دون الأولى. ومدعانا هي الإرادة الأورى، وكذا الكلام في الحجة الثانية، أعني الطاعة موافقة للإرادة الثانية دون الأولى. وجوابه عن الثالثة [...] والجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله طاعة، ولا من هذه الحثية كفر.

**[T81] الطوسي، تلخيص المحصل، 340.20 – 341.1.**

## [الاختيار لا يتنافى مع العلم والداعي]

وعلى الدليل الثاني: إن تكليف أبي لهب إنما كان من حيث كونه مختارًا والإخبار عنه بأنه لا يؤمن من حيث العلم، والعلم لا ينافي الاختيار [...] وأما وجوب الفعل مع وجوب الداعي وامتناع مع عدمه فقد مرّ فيه أن ذلك لا ينافي الاختيار.

[T82] الطوسي، قواعد العقائد، ص. 445.18 – 446.2.

## [رد على ابن الملاحمي]

وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة أن الفعل عند وجود القدرة والإرادة يصير أولى بالوجود حذراً من أن يلزمهم القول بالجبر لو قالوا بالوجوب، وليس ذلك بحق، لأن مع حصول الأولوية إن جاز حصول الطرف الآخر لما كانت الأولوية أولوية، وإن لم يجز فهو الوجوب، وإنما غيروا اللفظ دون المعنى.

[T83] الطوسي، أفعال العباد بين الجبر والتفويض، ص. 477.3 – 478.8.

## [الجمع بين القولين]

أفعال العباد تنقسم إلى ما يكون تابعاً لقدرته وإرادته، وإلى ما لا يكون. مثال الأول: الأكل والمشى من الإنسان الصحيح الذي لم يكره على هذين الفعلين. ومثال الثاني: حركة الإنسان إلى السفلى إذا وقع من موضع عالٍ. والقدرة يراد بها سلامة آلات الفعل من الأعضاء. ويراد لها الحالة التي يكون الإنسان عليها وقت صدور الفعل عنه. والأول يكون قبل الفعل ومعه، وهذه هي القدرة عند المعتزلة. والثاني لا يكون إلا مع الفعل، وهي القدرة عند الأشعري. ولا شك أن القدرة بالوجهين لا يكون مقدوراً للعبد، بلى ربما يكون أسبابه، كالتغذي والتداوي المقتضيين لسلامة الأعضاء، مقدوراً له.

وأما الإرادة فسببها إما العلم بالمصلحة، وإما الشهوة، وإما الغضب. ولا يكون واحد منها إلا عند الشعور، والشعور أيضاً لا يكون مقدوراً للعبد، وربما كان بعض أسبابه مقدوراً له.



وأما عند حصول القدرة والداعي يجب الفعل ام لا. فالحق أنه يجب وإلا لزم رجحان أحد طرفي الفعل وتركه من غير مرجح. وهذا الوجوب لا يخرج الفعل عن حد الاختيار، لأن معنى الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بإرادة الفاعل، فيختار منهما أيهما أراد. وههنا لزم الفعل من القدرة والإرادة.

فإذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة كان في الأصل من الله، وعند وجودهما الفعل واجب، وعند عدمهما ممتنع. وإذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب قدرته وإرادته، فلهذا قيل: لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين. إذن الاختيار حق، والإسناد إلى الله حق، ولا يتم الفعل بأحدهما دون الآخر.

وما قيل في إثبات الجبر من أن خلاف ما علم الله وقوعه محال، وهو يوجب الجبر، أجيب عنه بأن الله تعالى كان في الأزل عالماً بأفعاله فيما لا يزال، فإن لزم من ذلك الجبر والإيجاب في العبد فهو لازم في حق الله، وما أجبتم به هناك فهو الجواب ههنا.

والجواب الحق أن العلم بالشيء ربما لا يكون سبباً له، فإن من علم أن الشمس تطلع غدًا لا يكون علمه سبباً لطلوعها، وإذا لم يكن للعلم أثر في الفعل فلا يكون الفعل بالجبر أو الإيجاب، والله أعلم.

[T84] ابن العبري، .....

[T85] ابن العبري...

[T86] السمرقندي، الصحائف، 385. 1-5.

[الباقلائي والإسفراييني]

وقال قوم من العلماء إن المؤثر مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد، وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر، وهو أقرب من الحق. وبه قال أبو إسحاق الإسفراييني، لأنه ذهب إلى أن قدرة العبد مؤثرة بمعنى وهو قدرة الله تعالى، والقاضي أبو بكر لأنه قال أصل الفعل من الحركات والسكنات بقدرة الله تعالى، وكونه صلاة وزنا بقدرة العبد. وستعلم بعد ذلك ما هو الحق إن شاء الله تعالى.

[T87] السمرقندي، الصحائف، 385. 5-9.

[الجواب الجمعي]

والجواب أن المرجح إرادة العبد، وهي وإن كانت مستندة بالآخرة إلى قدرة الله تعالى لكن لا تقدر ذلك في كونها مرجحة، وإذا كان العبد متمكناً من الفعل والترك وكانت إرادته مرجحة كان المؤثر مجموع قدرة العبد وإرادته وإستنادها إلى قدرة الله تعالى لا يخرجهما عن كونهما مؤثرين ووجوب الفعل بهما لا ينافي الاختيار.

[T88] السمرقندي، الصحائف، ص. 392.9 – 394.11.

### [أنواع القدرة والإرادة، القول بالتوفيق]

وتحقيق ذلك مسبق بتفسير القدرة والإرادة، وقد وجد للقدرة من كلام المتكلمين تفسيران. فالاول ما قال المعتزلة، بأنها سلامة آلات الفعل من الأعضاء فهي بهذا التفسير مختصة بالعباد، وتكون قبل الفعل ومعه وبدعه، وصاحلة للفعل والترك. والثاني ما نقل عن الأشعري، أنها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه. وهي بهذا التفسير لا تكون إلا مع الفعل، ولا يصلح للضدين، ولهذا قال الأشعري القدرة مع الفعل. ومن هذا علم أن النزاع بين الأشعري وغيره في ان القدرة مقتصرة على وقت الفعل أم لا وأنها غير صاحلة للضدين أو لا، لفظي. والتعريف الحسن الشامل أنها قوة بها يتمكن الحي من أن يفعل أو يترك. وأما الأرادة فهي الميل النفساني كما عرفت فيما سلف.

وإذا عرفت هذا فنقول: ما يصدر عن الإنسان قد يكون بقدرته وإرادته، كالمشي بالإرادة، وقد لا يكون كحركة المرتعش، لأننا نعلم يقيناً أن الأوّل متمكن من الفعل والترك دون الثاني فلا بد من الاعتراف بهذين القسمين، ولا شك أن القدرة بالوجوه الثلاثة لا تكون بقدرة العبد وإرادته بل بقدرة الله تعالى ومشيئته بأن يخلق في ابعده قدرة على الفعل والترك.

وقد عرفت أن الإرادة هي الميل النفساني وهو لا بد وأن يكون تابِعاً لشعور بمصلحة حقيقية أو ظنية. وأصل الشعور أيضاً ليس بقدرة العبد واختياره بل بخلق الله تعالى، وإذا كان قدرة العبد وإرادته واقعين بقدرة الله تعالى لا سيما أننا بينا احتاجهما في البقاء أيضاً إلى قدرة الله تعالى، فيكون الأثر الصادر عنهما صادراً عن قدرة الله تعالى وإرادته صدور الأثر عن سبب السبب، وباعتبار أن الأثر صدر بتأثير قدرة العبد وعلى وفق إرادته كان الأثر منه. فإذا نظر إلى الأوّل صح إسناده إلى الله تعالى، وإذا نظر إلى الثاني صح نسبته إلى العبد. فإذا نظر قدرة العبد واختياره حق والاسناد إلى قدرة الله تعالى أيضاً حق، وقد تم الأثر بهما. هذا هو الحق في هذا البحث

موافقًا للعقل ومطابقًا للنقل من كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام، ولما نقل عن الراسخين في العلم أنه لا جبر ولا تفويض، ولكنه أمر بين أمرين، والله أعلم.

**[T89] الحلبي، كشف المراد، 285. 14-16.**

### **[الجمع والواجبات الشرعية]**

الله تعالى إنما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو إنما يتحقق بإرادة المكلف، ولو أراد الله تعالى إيقاع الطاعة من الكافر مطلقًا سواء كانت عن اختيار أو إجبار لوقعت.

**[T90] الحلبي، كشف المراد، 286.22 – 287.1.**

### **[إرادة الله لا مرجح لها، فلم كانت إرادة الإنسان تحتاج إليه؟]**

هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقهوريه على الآخر من غير مرجح، وبه أجابوا عن الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم فما ادري لم كان الجواب بذلك مسموعًا هناك ولم يكن مسموعًا ههنا.

**[T91] الحلبي، كشف المراد، 287. 8-12.**

### **[حل دليل العلم]**

إن الإيجاد لا يستلزم العلم فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد. نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالي كافٍ فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى.

**[T92] الحلبي، كشف المراد، 287. 20-22.**

### **[حل دليل التمانع]**

نقول: يقع مراد الله تعالى لأن قدرته أقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح.

**[T93] الحلبي، كشف المراد، 288. 12-20.**

## [تكرار دليل الفعل]

قال [الطوسي]: وتعذر المماثلة في بعض الأفعال لتعذر الإحاطة.

أقول: هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماءهم وهي أنا لو كنا فاعلين لصحّ منا أن نفعل مثل ما فعلناه أولاً من كل جهة لوجود القدرة والعلم، والتالي باطل، فالمقدم مثله. وبيان بطلان التالي أنا لا نقدر على أن نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الأول من كل وجه، بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها.

وتقرير الجواب ان بعض الأفعال يصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الأول مثل كثير من الحركات والأفعال وبعضها يتعدّر علينا فيه ذلك لا لأنه ممتنع ولكن لعدم الإحاطة الكلية بما فعلناه أولاً، فإن مقادير الحروف إذا لم نضبطها لم يصدر عنا مثلها إلا على سبيل الاتفاق.