

الفصل الخامس

الأفعال الإنسانية

الجبر والاختيار عند الشيوازي

يتحدث هذا الفصل عن «الأفعال الإنسانية» -الجبر والاختيار-، ولذا فإنه يتناول المراتب أو الدرجات التي تسبق الفعل الإنساني وتعمل على تحقيقه في الواقع.

ومن ثَمَّ فإنه يعرض للنقاط الآتية:

١- الإرادة.

٢- القدرة «الاستطاعة».

٣- أفعال العباد «الجبر والاختيار».

أولاً: الإرادة

١- عند الصوفية

تعدُّ الإرادة الإنسانية مرحلة من المراحل السابقة على الفعل، كما أنها مقدمة كل قصد، وفعل، كما أنها الباعث على تحقيق الأفعال والقيام بالأعمال في الواقع.

ومن ثَمَّ أصبحت -الإرادة- بدء طريق كل سالك، واسم أول منزلة كل قاصد^(١).

وذلك للتحقق من صحة قصده، والتأكد من صدق عزيمته في الإقبال على الله.

وتعرف الإرادة عند الجليلاني بأنها: «ترك ما جرت عليه العادة، وتحقيقها نهوض القلب في طلب الحق سبحانه، وترك ما سواه، فإذا ترك العبد العادة وهي حظوظ الدنيا والآخرة، يتجرد حيثئذ من إرادته»^(٢)، يكون مريدًا وتصبح له إرادة يستطيع من خلالها أن يكون له قصد أو يقوم بفعل.

والمريد عند القشيري يأتي على معنيين:

أحدهما: على موجب الاشتقاق، وهو من له إرادة، كما أن العالم من له علم؛ لأنه من الأسماء المشتقة.

والثاني: في عُرف الصوفية من الإرادة له، فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريدًا، كما أن من لا إرادة له -على موجب الاشتقاق- لا يكون مريدًا^(٣).

(١) الجليلاني: الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل (٢/١٣٧، ١٣٨).

(٢) المصدر السابق (٢/١٣٧).

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية (٢/٤٣٣، ٤٣٤).

فعندما يكون في حال صحو أو شهود أو حضور وهي في بداية طريقة إلى الله تعالى يكون مريدًا، بمعنى المجاهد لنفسه والقائم عليها حتى تترك ما عليه العامة، وعادة الناس في الغالب الإقامة في مواطن الغفلة، والبركون إلى اتباع الشهوة، والإخلاص إلى ما دعت إليه النية أو القصد^(١).

وحينئذ يكون له أفعال وإرادة إنسانية تتحقق بها الأفعال.

وإذا كان الصوفي في حال غيبة أو فناء أو سكر، فإن حظوظه تكون بالله تعالى لا بنفسه، وتصبح الإرادة «استرسال النفس مع الله على ما يريده»^(٢) من الأفعال والحركات. ويكون المريد «عاملاً على معنى العبودية، وتكون إرادته أمنيته وشهوته تابعة لمحبة الله تعالى»^(٣).

وعندئذ يكون العبد في معية الله، تجري عليه تصاريف تدبيره.

والمراد: هو الذي يجذبه الحق جذبة القدرة، ويكاشفه بالأحوال، فتشير قوة الشهود منه اجتهدًا فيه، وإقبالًا عليه، وتحملًا لأثقاله^(٤).

وهذا هو الفضل الإلهي الذي يتطلع إليه القوم في حال الفناء.

فلم تقف الإرادة عند الصوفية على المجاهدة النفسية أو الأخلاقية، ولكن امتدت ثمارها إلى عالم الملكوت، حتى التجلي الإلهي واستيلاء حال اليقين على الصوفي، فلا يرى لنفسه إرادة ولا فعلًا، وإنما فنيت إرادته في إرادة الحق سبحانه.

(١) انظر: الشيرازي: الرسالة القشيرية (٢/ ٤٣٤).

(٢) الطوسي: اللمع ص ٤٥.

(٣) السهروردي: عوارف المعازف (١/ ٦٨).

(٤) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٦٥.

ولذا يقول ابن خلدون عن الصوفية في معنى الإرادة:

«ليس قصدهم بالإرادة مدلولها المشهور، وهو تخيل الشيء ثم القصد إليه، فإن هذا عندهم حديث نفس، وإنما الإرادة عندهم استيلاء حال اليقين، حتى تنبعث العزائم بالكلية إلى الفعل مغلوبًا فيه، فكأن المريد مجبور في إرادته لا مختار»^(١).

لأنه فني عن حسه وعن العالم المحيط به، ولم يشهد سوى إرادة الله تعالى وأفعاله.

وتدل هذه الحال التي يفنى فيها السالك عن إرادته على حب الله تعالى، ورضاه عنه، ومن ثمَّ عرف عن الإرادة أنها حبس النفس عن مراداتها، والإقبال على أوامر الله تعالى والرضا بما قضاه الله تعالى وقدره، ومخالفة هوى النفس، ومجاهدتها في طاعة الله، حتى تتزكى بالسجايا الحسنة والخلق الكريم.

ومما تجدر الإشارة إليه «أن الفناء عن الإرادة أو إسقاطها أو التجرد منها لا يعني فناءها من الناحية الواقعية، وإنما يعني فناءها من الناحية الأخلاقية والدينية، بمعنى إخضاعها لإرادة الله تعالى. وقد أوضح جلال الدين الرومي هذا بمثال معبر شبه فيه الإرادة الإنسانية بأنها - بالنسبة للإرادة الإلهية - كالشمعة في ضوء الشمس، فمن حيث القوة والوضوح والظهور يفني ضوء الشمعة في ضوء الشمس ويغمر به بحيث لا يكان الناظر يراه من قوة ضوء الشمس وظهوره وسطوعه، ولكن شدة ضوء الشمس لا يقضي على ضوء الشمعة: وإن كان مغمورًا في ضوء الشمس، ومما يدل على وجود ضوئها، أننا إذا قربنا منها شيئًا قليلًا للاحتراق فإنه يحترق بضوئها، وهذا دليل على وجودها وتأثيرها، وهكذا شأن الإرادة الإنسانية، مع الإرادة الإلهية، فهي موجودة وفاعلة، ولكنها مغمورة بنور الإرادة الإلهية»^(٢).

(١) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص ٣٧.

(٢) انظر: جلال الدين الرومي، مشنوي، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م، الكتاب الثالث، ص ١١، ١٢، ص ٣١٤، ص ٣٩٧.

وهذا يشبه حال الصوفي الذي فنيت إرادته في إرادة الله تعالى، فيشعر بأن إرادة الحق تغمره، وأن قدرته تعالى تسيطر عليه وتقضي بها حوائجه فلا يرى لنفسه إرادة ولا يشاهد لذاته قدرة حتى يخرج من هذه الحال.

وإن الإرادة عند الصوفية «نقطة الابتداء من جهة، ونقطة الانتهاء من جهة أخرى، إذ بالإرادة وحدها يثبتون وجودهم، وعن طريق الإرادة وحدها، يصلون إلى مطلوبهم، وهو الله سبحانه وتعالى»^(١).

ويرى الصوفية أن وصول المريد إلى درجة الفناء في الإرادة الإلهية فضل من الله عظيم، ولعل الحال التي عليها السالك -الفاني في إرادة الله عز وجل- عن سعادة ونشاط تنفي عن الصوفية اتهامهم بالجبر، حيث لا جبر مع قلب يحب، ولكن الجبر يكون من قلب كاره، وإرادة موجهة إلى قصد أو فعل مفروض عليها.

ومن ثمَّ فإننا نميل إلى ما ذهب إليه جلال الدين الرومي في ذلك، حيث يقول: «أنا لا أطيق استعمال الجبر في الحب، فالذي لا يعرف الحب، هو الذي تقيده أغلال الجبر، وإنها الأمر اتحاد بالله عز وجل لا جبر»^(٢).

وإذا كان المريد هو المبتدئ القاصد والقائم على نفسه بالمجاهدات، وسلوك المقامات، فإن المراد هو المنتهي الواصل، الذي فاز بالقرب وحظي بالرضا من الله تعالى من غير مشقة وعناء، فتولى الحق عز وجل عنه أعماله، ووجه حركاته وأفعاله إلى ما فيه خير الدنيا والآخرة.

وأيضًا: انظر: هاشم أبو الحسن، الله والإنسان عند جلال الدين الرومي، مخطوط ماجستير، دار العلوم، المنيا، ٢٠٠٤م، ص ٢٤٢، ٢٤٣.

(١) د. عفيفي، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، ص ١٨.

(٢) عناية الله إبلاغ: جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط ١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م، ص ٢٨٥.

أما أبو طالب المكي فيرى أن إرادة العبد تتعرض لإحدى لمتين: «لمة الملك، ولمة الشيطان أو العدو»^(١).

ويمكن القول: إن الإنسان له إرادة، ولكنها تفني طواعية في إرادة الحق سبحانه وتعالى، كما أن هذه الإرادة لا تكفي لتحقيق أفعال الخير، أو البُعد عن أفعال الشر إلا إذا دعمتها عناية الله سبحانه، وأحاطت بها رعايته وفضله.

ومعنى هذا «أن الإرادة الإنسانية تنجح إلى الفعل وتقصده، وتعزم عليه، فإذا علم الله -تعالى- فيها الصدق، والقصد، والهمة، أمدّها بعونه وعنايته، فيكون هذا الإمداد والتوفيق أقوى الأسباب في تحصيل الفعل ووجوده لكن هذه العناية لا تنال ذوي النية السيئة، أو القصد الخبيث إلا أن الصوفية يقولون أن ما يريد الله -تعالى- هو الذي يكون، وإذا لم يرد لم يكن، كما أنهم يؤمنون بأن ما شاء الله -تعالى- كان، وما لم يشأ لم يكن».

٢- الإرادة عند الشيرازي

الإرادة هي العزيمة الباعثة الجازمة على الفعل أو الترك، فإذا أدرکنا شيئاً وعلمناه؛ فإن اعتقدنا ملائمة أو منافرة لنا دفعه بالتوهم أو ببديهة العقل، انبعث منه شوق إلى جذبته أو دفعه ذلك الشوق بعينه هو العزم الجازم المسمى إرادة^(٢).

ويلاحظ أن تعريف الشيرازي يتفق مع تعريف الفارابي للإرادة بأنها وليدة شوق ورغبة يبعثها الحس والتخيل، وهي مختلفة عن الاختيار الذي يكون وليد تفكير وتدبر.

وهي لفظة تطلق فينا على الميل والداعية، والعزم المقتضي لرجحان الفعل، أو الترك المسبب عن اعتقاد عقلي أو ظني لأحدهما صادق في الواقع، أو على الزعم وعلى الشهوة الحيوانية التابعة للمزاج المسبب عن التخيل، ولا شك في استحالة هذه المعاني في حق الله

(١) انظر: المكي، قوت القلوب، (١/ ٢٥٠).

(٢) انظر: الشيرازي، تفسير القرآن (١/ ٢٤١)، رسالة في القضاء والقدر، ص ١٢.

خالق الميل والشهوة والرغبة والنفرة، والفرق بين الإرادة والشهوة كالفرق بين الاعتقاد العقلي أو الظني، وبين الإحساس، وإن المرید قد يكره المراد كما المريض إذا أراد شرب دواء كرهه بشع، فإنه يريد به بقوة العقلية لمصلحة إزالة السقم مع أنه لا يشتهي به بقوة التخيلية.

أما المعنى الواجب ثبوته في حق الواجب فهو أجل من هاتين الصفتين السالفتين ذكرهما، وإنما هو كون ذاته تعالى، بحيث يعقل ذاته، وهو أشرف من كل شريف، وأبهى وألذ من كل بهي لذيد، ويعقل ما بعد ذاته وما يصدر عن ذاته، وهي أفعاله التي هي أفضل الأفعال وأحكمها وأتقنها؛ لكونها من توابع ذاته فيريدها ويعشقها عشقًا تابعًا لعشق ذاته، فإن من عشق ذاتًا فقد عشق جميع آثارها وأفعالها تابعًا لعشق تلك الذات^(١).

الإرادة ميل اختياري

وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية، ويشبه أن يكون معناها واضحًا عند الفعل غير ملتبس بغيرها، إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة، وهي تغاير الشهوة كما أن مقابلهما وهي الكراهة تغاير النفرة.

ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهي، كشرب دواء كرهه ينفعه، وقد يشتهي ما لا يريد، كأكل طعام لذيد يضره.

وفسرها المتكلمون بأنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور «صفة ترجح تعلق القدرة بأحد طرفي المقدور وهي تنبعث عن الداعي»، وقيل هي في الحيوان شوق متأكد عقيب داع، هو تصور الشيء الملائم الحسي أو الظني أو الحقيقي تصورًا تخيليًا أو ظنيًا أو عقليًا موجبًا لتحريك القوة المحركة للأعضاء الآلية، كالأرواح ثم الأعصاب ثم الأعضاء؛ لأجل تحصيل ذلك الشيء من حدود العلم إلى حدود العيان والشهود.

(١) انظر: الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٢٦٩.

وقد يكون شوقًا ذاتيًا غير مسبوق يتصور الشيء، بل مقارنًا له.

ومن هذا القبيل أكثر تدابر النفس للبدن.

وقد لا يكون شوقًا بل عشقًا ناشئًا عن عشق الذات المدركة بنفسها أو عن إدراكاتها المتعلقة بالأشياء المنبعثة عنها بذاتها موجبًا لوجود الأشياء بذاتها، أو بواسطة تلك الإدراكات المتعلقة بها، فإن الشوق إنما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل، فلا يوجد للمجردات العقلية، فإرادتها خالية عن الشوق.

وفي الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص، ولكونه تامًا وفوق التهام تكون عين الداعي، وهو نفس علمه الذي هو عين ذاته بنظام الخير في نفس الأمر المقتضي له؛ لأنه لما علم بذاته الذي هو أجل الأشياء بأجل علم يكون مبتهجًا بذاته أشد الابتهاج، ومن ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء، من أجل أنه يصدر من ذلك الشيء.

فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها، بل لأجل أنها صدرت عن ذاته تعالى.

فالعناية بهذا المعنى في الإيجاد نفس ذاته تعالى، وكل ما كان فاعليته لشيء على هذا السبيل يكون فاعلًا وغاية معًا لذلك الشيء.

ولو كانت اللذة فينا شاعرة بذاتها وكانت مصدرًا لفعل عنها لكانت مريدة لذلك الشيء ولذاتها، لأجل كونه صادرًا عن ذاتها، فكانت فاعلًا وغاية معًا.

إذ نسب إليه «الله» الممكنات من حيث إنها صادرة عن علمه، كان علمه بهذا الاعتبار قدرة.

وإذا نسب إليه من حيث إن علمه كافٍ في صدورها كان علمه بهذا الاعتبار إرادة.

والفاعل إذا تعلق فعله بمشيئة كان قادرًا من غير أن يعتبر معه شيئًا آخر من تجدد أغراض أو اختلاف دواع أو تفنن إزادة أو سنوح حالات إلى غير ذلك مما لا يليق بجنانا القدس.

والجمهور غافلون عن ذلك، فيظنون أن القادر لا يكون إلا من شأنه أن يفعل وأن لا يفعل، وأما من شأنه أن يفعل دائمًا فلا يسميه الجمهور قادرًا.

والحق أن الشيء الذي يفعل دائمًا وإن كان فعله يصدر عنه بغير مشيئة، فليس له قدرة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بإرادة له - إلا أن إرادته لا تتغير اتفاقًا إذ يستحيل تغييرها استحالة ذاتية - فهو يفعل بقدرة.

والقادر من إن شاء فعل - وإن لم يشأ لم يفعل - سواء كان شاء ففعل دائمًا أو لم يشأ فلم يفعل دائمًا.

والشرطية غير متعلقة الصحة بصدق كل من طرفيها، بل قد يصح أن يكون طرفيها أو كليهما مما يكذب.

فهذا المعنى غير صالح للنزاع بين الحكماء والكلاميين، بل ما يصلح للنزاع بين الطائفتين، هو كون مقدم الشرطية الأولى واقعًا، بل ضروريًا ذاتيًا.

وقيل: إنها مغايرة للشوق المتأكد؛ لأنها هي الإجماع وتصميم العزم، إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده كالمحرمات الشهوية عند المؤمن العفيف، وقد يريد ما لا يشتهي كالأدوية البشعة النافعة؛ وربما يفرق بينهما بأن الإرادة ميل اختياري، والشوق ميل طبيعي؛ ولهذا يعاقب المكلف بإرادته المعاصي، ولا يعاقب بأشتهائها.

المريد وغير المريد .

ثم إنك إذا حققت حكمت بأن الفرق بين المريد وغير المريد - سواء كان في حقنا أو

في حق الباري - هو ما أشرنا إليه، فإن إرادتك ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه، لم تكن صالحة لرجحان أحد الطرفين على الآخر، وإذا صارت إلى حد الوجوب لزم منه الوقوع.

فإذن الإرادة الجازمة حقاً إنما تتحقق عند الله، وهناك وقد صارت موجبة للفعل وجوباً ذاتياً أزلياً.

وأما في غيره فلا يخلو عن شوب الإمكان والقصور والفتور، ولا ضرورة فيه إلا ضرورة بالغير ما دام الذات أو الوصف لا الضرورة الأزلية.

فإذن ما يقال من أن الفرق بين الموجب والمختار: إن المختار ما يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل.

والموجب ما لا يمكنه أن لا يفعل كلام الباطل؛ لأنك قد علمت أن الإرادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة، وهناك يمتنع حدوث المراد إلا عند من نفي العلة والمعلولية بين الأشياء «كالأشاعرة».

ومتى ترجح أحد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل، ولا يبقى حيثشذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة، بل الفرق ما ذكرناه:

إن المرید هو الذي يكون عالمًا بصدور الفعل غير المنافي عنه.

وغير المرید هو الذي لا يكون عالمًا بما يصدر عنه كالقوي الطبيعية وإن كان الشعور حاصلًا، لكن الفعل لا يكون ملائماً بل متافراً مثل الملجأ على الفعل فإن الفعل لا يكون مراداً له.

الإرادة كالعلم والقدرة

الإرادة كالعلم ونظائره التي كلها ترجع إلى الوجود، تتعين وتشخص حسب تعيين المراد، وتشخصه لا ينافي قولنا: بصحة كون إرادته - تعالى - التي هي عين ذاته الحقّة الأحدية، متعلقة بجميع الممكنات الواقعة في الوجود، كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكلية والجزئية التي وقعت أو ستقع؛ وذلك للفرق بين الإرادة التفصيلية العددية التي يقع تعلقها بجزئي من أعداد طبيعة واحدة، أو بكل واحد من طرفي المقدور كما في القادرين من الحيوانات.

وبين الإرادة البسيطة الحقّة الإلهية التي يكل عن إدراكها عقول أكثر الحكماء، فضلاً عن غيرهم، والكلام ها هنا مع هؤلاء الزاعمين أن إرادة الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلق بشيء ومقابله.

على ما ادّعياه - من كون كل إرادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد - باقي على عمومته في باب الأول - تعالى - وغيره من أولي الإرادة الإمكانية.

وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم، وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من المهيئات من حيث هي موجودة، بل الإرادة هي المرادة بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات، والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير إلا بالعرض، وتحت هذا سر عظيم لأهله.

إن هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء، لكن ربما لا يُسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور، أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك، كما أن الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم والإدراك، ولكن لا تُسمى بالعلم إلا صورة مجردة عن ممازجة الإعدام والظلمات المقتضية للجهالات.

الإرادة صفة واحدة «كالقدرة والعلم»

تتعلق بالأشياء على ترتيب سببي ومسببي، وكلما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق وبخسب الأعداد والأوقات عن فاعل واحد إحدى الذات إحدى الصفة فهو يصح صدور المراتد الكثيرة المتخالفة ذاتًا وعددًا ووقتًا عن إرادة واحدة بسيطة، وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه وتصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة على اعتقاد التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في الإلحاد والتشريك.

مرجح دافع «حادث»

عرفت أن الإرادة لا بد فيها من مُرجح دافع والأوقات كلها متشابهة، وفي العدم الصريح لا يتفاوت شيء عن شيء، ولا يتمايز معدوم عن معدوم، ولا يتميز فيه حال يكون الأولى فيه إيجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم -مما هو علة لوجوده من حدوث إرادة أو وقت أو زوال مانع أو تعلق علم أو حصول مصلحة أو غير ذلك من الأحوال- فإن الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمُرجح حادث كما كان الكلام جاريًا في علة حدوث العالم نفسه، وذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير نهاية.

إكرام بني آدم بالإرادة

أما في المآل فلا يكفي هذا الداعي المسمى الشهوة أو الغضب، فخلق الله للإنسان داعيه أخرى فوق الشهوة والغضب مسخرة تحت إشارة العقل الهادي بنور الله إلى العواقب الأخروية المعرفة لحسن الثواب وقبح العقاب، وهذا الداعية هي المسماة بالإرادة.

وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعًا دينيًا وهي التي خص الله بني آدم بها، وأفردهم بها عن البهائم إكرامًا وتعظيمًا كما ميّزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء، وهذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أن الشهوة تحت إدراك الحس.

الترجح متقدم على الإرادة

تعلق الإرادة بشيء مع أن نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول؟

فإن الإرادة ما حصلت أولاً إرادة بشيء، ثم تعلقت فإن المرید لا يريد أي شيء اتفق، ولا شيئاً ما مطلقاً، فإنها من الصفات الإضافية ولا يعقل إرادة غير مضافة إلى شيء، ولا أيضاً مضافة إلى شيء ما على الإطلاق.

ثم يعرض لتلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان، بل إذا وقع تصور وحصل إدراك مُرجح لأحد الجانبين يحصل إرادة متخصصة بأحدهما فالترجح متقدم على الإرادة.

إرادة النفس «خلق الأعمال»

إرادة النفس كوجودها لا تنشأ عن ذاتها، وإنما تنشأ من إرادة الله تعالى التي هي عين ذاته، وإنما الله يخلق فيها إرادة ومشية ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠].

فكما ينشأ من النفس في الباصرة شعاع تدرك به الألوان والأصواء، وفي السامعة قوة تدرك بها الأصوات، فكذلك يخلق الله تعالى في النفس إرادة وعلماً تدرك وتتصرف في الأمور، وعند هذا التحقيق ينكشف سر قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]. فسلب الرمي منه صلى الله عليه وسلم من حيث أثبت له، وكذلك قوله تعالى: ﴿قَتَلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: ١٤].

فنسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله تعالى بأيديهم والتعذيب هناك عين القتل^(١).

(١) الشيرازي: رسالة خلق الأعمال، ص ٣٢٠.

ثانياً: القدرة

١ - القدرة عند الصوفية

وقدرة العبد هي ما يسمى الاستطاعة، وقد عاجلها المتصوفة على نحو شبيه في ظاهرة بمعالجة المتكلمين.

فيرى كثير منهم أنها قوة خاصة تقوم بالأعضاء السليمة بخلقها الله مع الفعل، لا قبله ولا بعده، وما أقربهم في هذا من الأشاعرة^(١).

فذهب كثير من الصوفية إلى أن القدرة الحادثة ليس لها أثر في المقدور من حيث الخلق والإبداع والإيجاد، ولكنهم يرون أثرها في المقدور من حيث الكسب.

ويشير الغزالي إلى أنه لو قيل: «إن كان للقدرة الحادثة أثر في المقدور، فهو شرك خفي، وإن لم يكن لها أثر فهو جبر، يقال: إنما يكون شركاً إذا كان لها في التحليق أثر، وإنما أثرها في الكسب، والله تعالى ليس بكاسب حتى يكون شركاً، ولما لم يكن لها أثر في المقدور لزم أن يكون وجودها كعدمها، فهو إذن قدير لا قدرة، وهو محال»^(٢).

ويذهب الغزالي إلى أنه «من ظن أن الله - تعالى - أنزل الكتب وأرسل وأمر ونهى، ووعظ وتوعد لغير قادر مختار، فهو مختل المزاج، يحتاج إلى علاج، وبسبب اختلاف الناس في الاستدلال بالقرآن قبل فهمه وقعوا في الجبر والقدر؛ لأنهم لم يفرقوا بين قدرة الخالق القديمة وبين قدرة المخلوق الحادثة، والفرق بينهما أن القدرة القديمة مستقلة بالخلق ولا مدخل لها في الكسب، وأن القدرة الحادثة مستقلة بالكسب، ولا مدخل لها في الخلق،

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، ١٣٥٣ هـ، ص ٢٥.

(٢) الغزالي: روضة الطالبين، ضمن مجموعة القصور العوالي، ص ٤٢، ٤٣.

والظلم إنما ينسب إلى الحادثة، وأما القديمة فبرأه عنها^(١).

وقد وافق رأي كثير من الصوفية في القدرة رأي الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، حيث ذهب إلى أن الله تعالى هو القادر على خلق الأفعال وموجدوها، وهو سبحانه المتفضل على العبد بقدرته الحادثة التي تكسب الأفعال ولا تخلقها^(٢).

كما يروي فخر الدين الرازي آراء الأشاعرة في ذلك، حيث يقول: «زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى، وزعم أبو بكر الباقلاني أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية، صفات تقع بقدرة العبد»^(٣).

ولكن بعد أن تسبق قدرة الله تعالى القدرة الحادثة؛ لأن «الحادث في حال حدوثه، مقدور بالقدرة القديمة، وإن كان متعلقاً للقدرة الحادثة فهو مقدور بها»^(٤).

فثبت أن وقوع المقدور موقوف على القدرة الإلهية، أما القدرة الإنسانية فهي متعلقة بقدرة الله تعالى، ولذلك فليس للقدرة الحادثة أثر عند الأشاعرة، والصوفية في خلق الأفعال وهذا خلاف ما عليه المعتزلة، حيث يثبتون للقدرة الحادثة أثراً في إيجاد الفعل، وأن القدرة متقدمة على المقدور^(٥)، وقد اختلف ابن عربي مع الأشاعرة والصوفية فيما ذهبوا

(١) الغزالي: روضة الطالبين، ضمن مجموعة القصور العوالي، ص ٤٣.

(٢) أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الدين تحقيق د. فوقية حنين، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٩٨٧م، ص ١٨١، ١٨٢.

(٣) فخر الدين الرازي: المحصل، تحقيق د. حين آتاي مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص ٤٥٥.

(٤) الجويني كتاب الإرشاد، تحقيق أسعد نجم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ١٩٨.

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٠، ٣٩١.

إليه في القدر، حيث يرى أنه ليس لمخلوق قدرة، إذ لا فاعل -عنده- إلا الله تعالى، فهو سبحانه خالق الأفعال على أيدي العبد، وأنها ليست من خلقه أو كسبه؛ لأنه مجرد قابل، لا يملك إتيان فعل ما، إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل، والفاعل لكل الأفعال هو الله تعالى، فليس للقدرة الحادثة وجود حقيقي^(١).

لأنه يرى أنه لا وجود على الحقيقة إلا وجود الله تعالى، ومن ثم لا فاعل غيره، ولا خالق سواه، أما الموجودات فهي مجلي ذاته سبحانه.

وإذا كان الصوفية يجمعون على أن الإنسان له إرادة اختيارية، وقدرة على الفعل غير اضطرارية فإنهم يجمعون أيضًا على أن كل إنسان له استطاعة وقوة حادثة يفعل بها الأعمال الاختيارية.

ويروي الكلاباذي هذا الإجماع حيث يقول:

«أجمعوا أنهم لا يتنفسون نفسًا، ولا يطفون طرفة، ولا يتحركون حركة، إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم، واستطاعة يخلقها الله تعالى لهم مع أفعالهم لا يتقدمها ولا يتأخر عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها، ولو لا ذلك لكانوا بصفة الله تعالى يفعلون ما شاءوا ويحكمون ما أرادوا»^(٢).

فدل ذلك على أن العباد لهم استطاعة وقوة تُحدثها الحق تعالى فيهم مع الفعل أو مقرونة به، وليس قبله أو بعده.

ويقصد بالاستطاعة: «ما يرد من القوة على الأعضاء السليمة، وتلك القوة متفاضلة في الزيادة والنقصان، ووقت دون وقت»^(٣).

(١) انظر: مشكلة القضاء والقدر عند علماء الكلام والصوفية ص ٢٦٢، وفصوص الحكم (٢/ ٢١٤).

(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٦٢، ٦٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٣.

ويذهب الجرجاني إلى أن «الاستطاعة والقوة، والوسع والطاقة» متقاربة في المعنى وفي اللغة، وأما في عُرف المتكلمين فهي عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك^(١).

كما يذهب إلى ما ذهب إليه الكلاباذي من قبل في الاستطاعة الحقيقية، «وهي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل، فهي لا تكون إلا مقارنة للفعل»^(٢).

وهذا يخالف ما قالت به المعتزلة من تقدم القوة الحادثة على الفعل^(٣).

أما رأي الأشاعرة فهو الأساس الذي أقام عليه الصوفية رأيهم في الاستطاعة، ومن ثم ترى الصوفية رأي الأشاعرة في ضرورة اقتران القوة الحادثة بالفعل.

وذهب متأخرو الأشاعرة إلى أن للإنسان نوعين من القدرة:

النوع الأول: هو القوة المنبثقة في سائر الأعضاء التي هي مبدأ الأفعال جميعها.

النوع الثاني: القوة المستجمعة لشرائط التأثير، وهذا ما أكده فخر الدين الرازي في نهاية الفصول، كما ذهب إلى ذلك أيضًا أبو المعين النسفي (ت ٥٠٨ هـ) من الماتريدية^(٤).

وقد خرج عن إجماع الصوفية في اقتران القوة الحادثة بالفعل الصوفي سهل بن عبد الله التستري، ويذهب التستري إلى أن الاستطاعة تتحقق قبل الفعل، ومعه وبعده.

وهي سابقة على الفعل؛ لأن الله منحنا إياها في عالم الذر لنؤمن به ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ

(١) الجرجاني، التعريفات، ص ٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٣) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (٣/ ٢٠، ٢١).

(٤) انظر: أبو العنين النسفي التمهيد في أصول الدين، تحقيق، د. عبد الحكي قاييل، دار الثقافة، القاهرة.

١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ص ٥٣.

قَالُوا بَلَىٰ ﴿[الأعراف: ١٧٢].

ومصاحبة للفعل، بها ندركه ونهيم الظروف لوقوعه، ولاحقة بها نكشف صوابنا ونشكر الله على الطاعة، أو نتبين خطأنا ونستغفر الله من ذنبنا، فمرد الاستطاعة في صورها الثلاث إلى الله، والكمال الإنساني عند التستري يتلخص في استحضارنا الدائم لجلال الله وعظمته، وفي هذا الاستحضار ما يشعر الإنسان بضعفه، وما يحميه من خطيئة، فإن غاب هذا عن ذهنه فالذنب ذنبه والتقصير تقصيره.

وتعد هذه القوة عرضاً: «والعرض لا يبقى بنفسه ولا ببقاء فيه؛ لأن ما لا يقوم بنفسه ولا يقوم به غيره، لا يبقى ببقاء في غيره؛ لأن بقاء غيره ليس ببقاء له بطل أن يكون له بقاء، وإذا كان كذلك وجب أن تكون قوة كل فعل غير قوة غيره»^(١).

ومن ثم وافق رأي الكلاباذي في كون القدرة الحادثة عرضاً رأي الأشاعرة، بينما خالف رأي المعتزلة الذين أبقوا على بقاء القدرة^(٢).

وإذا كان الكلاباذي يرى أن إجماع الصوفية في الاستطاعة أنها تكون مع الفعل وليس قبله أو بعده، وأنها عرض لا تبقى ولا تدوم، فقد وافق بذلك رأي أهل السنة والجماعة^(٣).

للصوفية وجهة نظر خاصة في «القدرة والاستطاعة» أرادوا من خلالها جذب الإنسان إلى الله تعالى وإلزامه اللوذه، وضمان عدم استبداد الإنسان وتمرده؛ بالاعتماد على طاقته وقدرته وحدهما، دون أن يرشدهما هدى إلهي، ويعضدهما تأييد ربّاني لا يؤيد إلا بالحق، ولا يرفع إلا ما أريد به وجهه^(٤).

(١) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٦٣.

(٢) انظر: كتاب الإرشاد، ص ٢١٧، ٢١٨، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/ ٢٠).

(٣) انظر: الإمام الشافعي، الفقه الأكبر في التوحيد، المطبعة الأدبية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٩، ٢٠.

(٤) د. كمال جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ص ٢٨٠.

ويمكن القول: بأن هذه الوجهة الصوفية تمثل طرحًا جديدًا يخالف ما ورد عن الفِرَق الكلامية من جدل عقلي، يفرق القلوب ويزيد العقول حيرة وشتاتًا.

٢- القدرة عند الشيرازي

(أ) تعريفها:

إن الإدراك والعلم والقدرة والإرادة كلها من الكيفيات النفسانية -عند الشيرازي- ويعرفها بحسب الاسم والاستعمال في هذا القسم.

فالعلم: هو حصول صورة الشيء في النفس.

الإدراك: هو الشعور بأحد المشاعر الظاهرة كالحواس أو الباطنة كالعقل والوهم الذي هو مبدأ العلم.

والقدرة: هي الهيئة النفسانية التي يتمكن بها من الفعل والترك على سواء^(١).

إن القوة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها، والقوة الفعلية قد تسمى قدرة، وهي إذا كانت منع شعور ومشئته سواء كان الفعل منها دائمًا من غير تخلف أو لا.

(ب) اشتقاق «القدرة» من «القدر»

اشتقاق «القدرة» من «القدر» لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته، أو مقدار ما تقتضيه مشيئته^(٢).

(١) الشيرازي: رسالة في القضاء والقدر، ص ١١.

(٢) الشيرازي: تفسير القرآن (٣٨/٢).

(ج) قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه

يعتبر الشيرازي قدرة العبد واحدة من الأسباب القريبة للفعل.

«تفكر في ترتيب سلسلة الأسباب والعلل، واعلم أن قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه من الأسباب القريبة لفعله، وهي مستندة بأسباب أخرى متوسطة، وأخرى بعيدة، حتى ينتهي إلى قدرة الله وعلمه وإرادته ومشيتته وقضائه»^(١).

(د) القدرة والعجز في الإنسان^(٢)

القدرة حالة نفسانية، وهي ضد العجز، إنها حالة نفسانية للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ، وضد ذلك هو العجز.

وليس معنى القادر مطلقاً، فكل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض، إذ ليس معنى القادر مطلقاً أن يصح منه صدور كل ما يشاء، وإلا لم يصح إطلاق القادر على غير الباري - جل اسمه - من الحيوانات وغيرها، فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء ولا صدوره.

وهي في الحيوان صفة إمكانية.

وهذه القدرة التي في الحيوان صفة إمكانية متساوية نسبتها إلى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه، ولكن إذا ضمنت المشيئة أو الإرادة إليها خرجت نسبتها من صرف الإمكان إلى أحد الجانبين، فصار تعلقها بأحد الجانبين إما واجباً إن بلغت الإرادة إلى حد الإجماع، أو راجحاً إن بقي التردد^(٣).

(١) الشيرازي: تفسير القرآن (١/ ٣٣٩).

(٢) استخدم الشيرازي لفظ الحيوان معبر به عن الإنسان.

(٣) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ط ١، ص ١١١.

(هـ) قدرة الله وقدره الإنسان

إن قدرة الله خارجة عن حدود الإمكان إلى حد الوجوب.

أما القدرة التي هي عين المشيئة التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الأتم فهي خارجة عن حدود الإمكان، بالغة إلى حد الوجوب، كما في الباري جل ذكره.

فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي إذا قيسَت إلى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها، ولا عدمه عند عدمها، لعدم العلاقة السببية والمسببية بينهما.

وليست نسبة قدرة الله -تعالى- إلى الموجودات كلها هذه النسبة أي الإمكان فقط؛ لأنها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت.

(حـ) قدرة الله تامة وقدره الحيوان ناقصة

فقدرته تامة الفعل؛ لأنها عين العلم والإرادة، وقدره الحيوان ناقصة، فلو كانت قدرة الحيوان عين إدراكه وإرادته لفعل أو ترك، لكانت تامة واجبة الفعل عنها، فكانت حيث يشد فاعلاً لا قوة، وكان الفعل معها واجباً لا ممكناً فقط.

فقد علمت أن نسبة القدرة التي هي في الحيوان إلى القدرة التي معها العلم والإرادة، نسبة النقص إلى الكمال، وكل ما يوجد في الناقص يوجد في التام إلا ما يرجع إلى القصور والفتور من الأمور العدمية والإمكانية^(١).

(ذ) لا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الإنسان

فإن القدرة فينا نفس القوة واستعداد الفاعلية وفي الواجب تعالى لبرائته عن شائبة الإمكان والاستعداد محض الفعل والتحصيل.

(١) انظر الشيرازي، الأسفار الأربعة (١/١١٢).

فميزان علمه تعالى وقدرته - في تعلقها بالممكنات - واحد من غير تفاوت^(١).

- تفسير الفلاسفة والمتكلمين والمتأخرين للقدرة وموقف الشيرازي

إن للقدرة تعريفين مشهورين:

أحدهما: صحة الفعل ومقابلة، أعني الترك.

وثانيهما: كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

والتفسير الأول للمتكلمين، والثاني للفلاسفة، ومن أفاضل المتأخرين من ذهب إلى أن المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق.

وأن من أثبت المعنى الثاني يلزمه إثبات المعنى الأول قطعاً.

وذلك لأن الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، كان لا محالة من حيث ذاته، مع عزل النظر عن المشيئة واللامشيئة يصح منه الفعل والترك، وإن كان يجب منه الفعل إذا وجب المشيئة والترك إذا واجب اللامشيئة، فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشيئة، ووجوبها لا يتنافى صحة الترك على تقدير اللامشيئة.

ويرفض الشيرازي قياس الترك مقابلة في الاعتبارين:

وكذلك قياس مقابلة في الاعتبارين: أقول: في ما ذكره خلط وخط، فإن الصحة والجواز في الفعل ومقابلة مرجعها الإمكان الذاتي، وقد استحال عند الحكماء أن يتحقق في واجب الوجوب، ولا منه جهة إمكانية؛ لأن هناك وجوداً بلا عدم ووجوباً بلا إمكان وفعالية بلا قوة.

(١) انظر: الشيرازي، تفسير القرآن (٣٨/٢)، والأسفار الأربعة (١٩٣/١).

وإنما يجوز هذه النقائص: «عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالشاعرة، أو يجعل الدواعي على صنعه وإيجاده أمرًا مباينًا؛ فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد - صفة كانت أو داعيًا - جائز المشيئة واللامشيئة صحيح الفاعلية واللافاعلية».

وأما عند من وحده وقدّسه عن شوائب الكثرة والإمكان:

«فالمشيئة المتعلقة بالجود والإفاضة عن ذاته بذاته بلا تغاير بين الذات والمشيئة، لا في الواقع ولا في الذهن».

فالذات هي المشيئة، والمشيئة هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية أو تعليلية.

فصدق القضية الشرطية القائلة: «إن شاء فعل، لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي له ضرورة أزلية دائمة».

وكذلك الشرطية القائلة: «إن لم يشأ لم يفعل؛ لا تنافي استحالة المقدم امتناعًا ذاتيًا، وضرورة ونقيضه ضرورة أزلية».

فعلم أن التفسير الثاني - وهو للفلاسفة - صادق عند الحكماء دون التفسير الأول.

ولا يمكن التلازم بين التفسيرين إلا في القادر الذي يكون إرادته زائدة على ذاته.

أما الواجب «جل اسمه» فلكونه في ذاته تائمًا وفوق التهام - فبذاته البسيطة الحقّة يفعل ما يفعل لا بمشيئة زائدة، ولا بهمة عارضة لازمة أو مفارقة، فهو بمشيئته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة، وهذا أتم أنحاء القدرة، وأفضل ضروب الصنع والإفاضة.

وليس يلزم من ذلك جبر عليه، كفعل النار في إحراقها وفعل الماء في تبريده، وفعل الشمس في إضاءتها حيث لا يكون مصدر هذه الأفاعيل شعورًا ولا مشيئة ولا استقلالًا

من فواعلها؛ لأنها مسخرات بأمره سبحانه.

وكذلك حال سائر المختارين غير الله في أفعالهم فإن كلاً منهم في إرادته مقهور مجبور من أجل الدواعي المرجحات، مضطر في الإرادات المنبئة عن الأغراض مستكمل بها^(١).

(١) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (١/٣٠٧).

ثالثاً: أفعال العباد عند الشيرازي

١ - معنى الاختيار

إن أردت أن تفهم معنى الاختيار، فإن أكثر الناس جاهلون بمعناه فلنشرح إياه شرحاً وجيزاً.

لفظ الفعل يطلق في الإنسان على ثلاثة أوجه:

«إذ يقال الإنسان يكتب بالإصبع ويتنفس بالرئة والخنجرة، ويحرق الماء إذا وقف عليه بجسمه، فهذه أنحاء من أفاعليه في هذا العالم -عالم الشهادة- فإذا ينسب إليه ما هنا الحرق في الماء، والتنفس والكتابة، وهذه الثلاثة في حقيقة الاضطرار والجبر واحدة، ولكنها تختلف وراء ذلك في أمور أخرى، فأعرب لذلك عنها عبارات ثلاث:

فسمي خرقه الماء -عند وقوعه على وجهه- فعلاً طبيعياً، وسمي تنفسه فعلاً إرادياً، وسميت كتابته فعلاً اختيارياً.

فالشيرازي يشير إلى أن حقيقة الأفعال هي الاضطرار والجبر، وهي في ذلك واحدة، ولكنها تختلف في أمور أخرى عند وقوعها، فمنها الطبيعي والإرادي والاختياري.

والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي؛ لأنه مهما وقف على وجه الماء انحرق لا محالة، فيكون الحرق بعد التخطي من سطح الماء إلى الماء ضرورياً.

والتنفس في معناه، فإن نسبة حركة الخنجرة إلى إرادة التنفس كنسبة خرق الماء إلى ثقل البدن، فمهما كان الثقل موجوداً وجد الانخراق بعده وليس الثقل إليه فكذلك ليست الإرادة.

ويوضح هذا بمثال: ولذلك إذا قصد عين الإنسان بإبرة طبق الأجفان بالاضطرار،

ولو أراد أن يتركه مفتوحاً لا يقدر، مع أن تغميض الأجفان فعل إرادي؛ لأنه مسبوق بشعور وإرادة.

ولكنه إذا تمثل صورة الإبرة في مشاهدته بالإدراك، حدثت الإرادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركة بها، ولو أراد أن يترك لم يقدر عليه، مع أنه فعل بالقدرة والإرادة.

فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضرورياً، فالجبر يكون واضحاً في الفعل الطبيعي؛ لأنه ضرورياً؛ ولذا دخل الفعل الإرادي مع الطبيعي في الجبر.

وأما الثالث، هو المسمى بالاختياري:

ويقال له بالقصد، فهو مظنة الالتباس «كالكتابة والمشي»، وهو الذي يقال فيه: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وتارة يشاء، وتارة لا يشاء؛ فيظن من هذا أن الأمر إليه، ومبناه الجهل بمعنى الاختيار.

ويبين الشيرازي معنى الاختيار تفصيلاً بأن الإرادة مع العلم الذي يحكم بأن الشيء موافق لك.

فالإرادة والعلم هما مصدر الحكم بموافقة الشيء لك، ويقسم الأشياء إلى نوعين:

فإن الأشياء تنقسم إلى نوعين:

ما يحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنه يوافقك من غير تردد وتحير وإلى ما يتردد العقل فيه.

والقسم الأول من الأشياء لا يحتاج إلى روية وفكر، والثاني يحتاج إلى روية وفكر.

فالذي يقطع به من غير تردد، كما يقصد عينك بإبرة أو بدتك بسيف، فلا يكون في علمك تردد في أن دفع ذلك خير موافق لك، فلا جرم ينبعث الإرادة بالعلم، والقدرة

بالإرادة، ويحصل حركة الأجفان بالدفع، وحركة اليد بدفع السيف، وذلك من غير روية وفكر.

ومن الأشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه، فلا يدري أنه موافق أم لا، فيحتاج إلى روية وفكر حتى يتبين إن الخير في الفعل أو الترك.

فإذا حصل بالفكر أن أحدهما خير التحق ذلك بالذي يقطع به أنه خير من غير روية وفكر، وانبعثت الإرادة ها هنا كما ينبعث لدفع حواله السيف والسنان من غير روية وفكر.

فإذا انبعثت الإرادة للفعل الذي ظهر للعقل أنه خير سميت هذه الإرادة اختياراً مشتقاً من الخير، أي هو -الاختيار- انبعث إلى ما ظهر للعقل أنه خير، وهو عين تلك الإرادة، ولم ينتظر في انبعثاتها إلا إلى ما انتظرت تلك الإرادة، وهو ظهور خيرية الفعل في حقه، إلا أن الخيرية في دفع السيف، ظهرت من غير روية بل على البديهة، وهذا افتقر إلى الروية^(١).

اختيار أزي: يواصل الشيرازي حديثه عن الاختيار إلى أن يصل بنا إلى الاختيار الأزي الذي أوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار.

فالفاعل الرابع: ما يكون بالقصد، وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبقاً بإرادته المسبقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل، ويكون نسبه أصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة.

والخامس: هو الذي ينبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، ويكون عمله بوجه الخير في الفعل كافيًا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعيه خارجه عن ذلك الفاعل، ويقال له الفاعل بالاعتناء في عُرف المشائين.

(١) الشيرازي: تفسير القرآن (١/ ٤٠١).

والسادس: هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سبباً لوجود أفعيله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه، أي إضافة عالميته بها بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت، لا في الذات ولا في الاعتبار إلا بحسب اللفظ والتعبير.

وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلاً بالاختيار.

وإن كان الأول منها مضطراً في اختياره لأن اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن، ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتضي وعلة موجبة، فإما أن يكون السبب هو أو غيره، فإن كان غيره فثبت المدعي، وإن كان هو نفسه، فإما أن يكن سببها لاختياره باختياره أولاً.

فعلى الأول: يعود الكلام وينجر إلى القول بالتسلسل في الاختيارات وإلى غير نهاية.

وعلى الثاني: يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، يكون مضطراً ومحمولاً على ذلك الاختيار من غيره، فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه، وينتهي بالآخرة إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض^(١).

٢- جبر على الاختيار

فعل الإنسان منزلة بين المنزلتين فهو جبر على الاختيار.

فالاختيار عبارة عن إرادة خاصة هي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في إدراكه توقف، ولا يمكن أن تنبعث الإرادة إلا بحكم الحس والتخيل، كما في القسم الأول منها، أو بحكم جزم من العقل كما في الثاني.

(١) انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة (٢/ ٢٢٤).

فداعية الإرادة - وهي كون الفعل موافقاً - مسخرة لحكم العقل أو الحس، والقدرة مسخرة للداعية، والحركة مسخرة للقدرة.

والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري فإنها هو محل ومجرى لهذه الأمور، فإما أن يكون فاعلاً فكلاً.

فإذن معنى كون الإنسان مجبوراً: إن جميع ذلك وارد عليه حاصل فيه من غيره ولا منه.

ومعنى كونه مختاراً: أنه محل الإرادة لا غير.

فإذن هو مجبور على الاختيار.

ففعل النار جبر محض، وفعل الله اختيار محض؛ لأن الاختيار والداعي فيه عين ذاته، وفعل الإنسان منزلة بين المنزلتين، فإنه جبر على الاختيار^(١).

٣- اختياره تعالى

إن اختياره تعالى أرفع من النمط الذي فهمه جمهور أهل الكلام من لفظ الاختيار.

فليعلم أن مشيئته تعالى للأشياء ليست إلا عنايته بها ومحبتها لها، وهي تابعة لمحبتها تعالى ذاته المقدسة وناشئة عنها.

فإن من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء؛ من حيث كونها صادرة عن ذلك الشيء.

فالواجب تعالى يريد الأشياء؛ لا لأجل ذواتها، من حيث ذواتها، بل لأجل أنها

(١) الشيرازي، تفسير القرآن (١/ ٤٠٣).

صدرت عن ذاته تعالى.

فالغاية لله تعالى في الإيجاد نفس ذاته المقدسة، وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلاً وغاية لذلك الشيء، حتى إن اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها، وكانت مصدر الفعل عنها لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها؛ ولأجل كونه صادراً عن ذاتها فكانت حينئذٍ فاعلاً وغاية^(١).

٤ - اختيار العبد

إن حصول الشكر من العبد بالاختيار مشروط بحصول الداعية فيه - سواء كانت بالاختيار فيستدعي داعية أخرى، أو بالاضطرار فيكون من فعل الحق.

وعلى أي الوجهين ينتهي بالآخرة إلى حصول داعية ليست هي من فعل العبد، بل من فعل الله الحاصل في العبد اضطراراً.

وقد مرّ مراراً أن اختيار العبد ينتهي آخر الأمر إلى ما هو حاصل فيه بالاضطرار.

فإن علم الإنسان وداعيته مخلوقان لله بالاتفاق والنزاع ليس إلا في ترتيب هذه الأمور وافتقار بعضها إلى بعض أو في عدم الترتيب.

فإن الأشاعرة ومن يحدو حذوهم أنكروا حكمة الله في هذا الترتيب، ونفوا القول بالعلة والمعلول؛ ولهذا أسندوا القبائح والشُرور كلها إلى الله أولاً وبالذات تعالى عن ذلك علواً كبيراً^(٢).

(١) الشيرازي: أجوبة المسائل ص ١٢٦.

(٢) الشيرازي: تفسير القرآن (٣/ ٣٨٢).

٥ - أقصى المقامات لاختيار العبد بالاكْتساب والجهد

إن لأهل الإيمان اقتدارًا على استجلاب فضل الله وتمكّنًا من استدرار رحمته، ومفهوم الخلاف وإن لم يكن معتبرًا عند الأكثر سيما في مثل هذا المقام، حيث عقب بقوله:

﴿وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [الحديد: ٢٩].

إلا أنه مما يمكن تصحيحه ها هنا بوجه عقلي، فإن الفضل وإن كان كله من عند الله بحسب مشيئته بلا تأثيره غيره في الإجارة، وتوسيط لما سواه في الإفاضة، لكن لا بد من تعلق المشيئة بواحد دون واحد من مخصص لامتناع الترجيح من غير مرجح - كما هو المذهب المنصور.

فللعبد اختيار في اكتساب المرجح بتحصيل المعارف الإيمانية والعقائد الحقّة - أولاً - ثم العمل بمقتضاها - ثانيًا - ثم الانتظار لهبوط رحمة الله وفضله - ثالثًا.

فإن من حصّل المعرفة بالله ورسوله واليوم الآخر والاعتقاد والثواب للمحسن، والعقاب للمسيء - وإن كان على وجه التقليد والظن - حصّل لنفسه تشوقًا إلى تكميل جوهره بتحصيل اليقين والوصول إلى ثواب الله والتقرب إليه، فيبعثه ذلك على قمع الشهوات الظاهرة عن النفس - أولاً - ثم على قلع الصفات الذميمة الباطنة عن القلب - ثانيًا.

ثم يختار العزلة والخلوة عما يشوش ذكره ويسوس طبعه، فيجلس للمراقبة والذكر والفكر.

ثم يؤدي به ذلك إلى أن يجعل همومه ومقاصده وأغراضه أمرًا واحدًا هو التشوق إلى طلب الحق.

وإذا غلب ذلك على قلبه فهو بعد ناقص محروم ما لم يكن من المتفكرين وأهل العلم، فإن كان له مجال في التفكير وحركة معنوية في الباطن شغله ذلك عند التجرد عن مجارية الشيطان ووساوس الوهم، بإبداء الشبهات والشكوك في قلبه حتى يضلّه ذلك عن الطريق.

وإن لم يكن له سير في الباطن، وحركة معنوية في الملكوت، فلا تنجيه الأوراد المتواصلة والصلوات المتعاقبة، بل يحتاج معها إلى تكليف الحضور لقلبه بالأفكار المعنوية، فإن التفكير في الباطن هو الذي يستغرق القلب ويسخر النفس دون الأوراد الظاهرة.

وربما لم يسلم مع ذلك من الآفات الشاغلة له في بعض الأوقات من الفكر والذكر ضرورية كانت؛ أو غير ضرورية كمرض وخوف، أو إيذاء من مخاصم أو طغيان من مخالط؛ لضرورة المعيشة، أو اشتغال بمطعم أو ملابس، مما يحوجه إلى شغل تولاه بنفسه، فإن تيسر له قطع هذه العلائق ليسلم له أكثر الأوقات، فيصفو قلبه، وينشر فكره في عالم الملكوت، وينكشف له من أسرار الله ما لا يقدر على شيء قليل منه جملة الأذكياء المشتغلين بقلوبهم بالدنيا وعلائقها.

وهذا أقصى المقامات التي لا اختيار العبد مدخلية في أن تناها بالاكتساب والجهد^(١).

٦ - لفظ «لعل» في القرآن

إن في لفظة «لعل» وهي من كلمات الترجي والإمكان - إشارة بليغة إلى أن فعل الشكر إنما يحصل من العبد باختياره.

فإن أفعال العباد من جهة نسبتها إلى مبادئها القريبة واقعة باختياره على سبيل الاحتمال والإمكان، ومن جهة نسبتها إلى السبب الأول، ومبادئها البعيدة من قضاء الله

(١) الشيرازي: تفسير القرآن (٦/٣٠٩).

وقدره وعلمه وقدرته واقعة من العبد على سبيل البت والوجوب.

ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه بـ «القدر والتفويض»، أي بكونه واقعا بقدرتنا مفوضة إلينا.

ومن جهة وقوعه بمشيئة الله وقضائه وقدره والوسائط المترتبة المستندة على ترتيبها في سلسلة العلل والمعلولات - إلى الله يحكم عليها بـ «الجبر».

لفظة «لعل» كلما جاءت في القرآن فهي بحسب الاعتبار الأول، وهو وقوع الأمور من أسبابها القريبة^(١).

٧- في بيان الأفعال الاختيارية «الاختيار والاضطرار»

قد تبين مما سبق أن كل ما يقع في هذا العالم مقدر بهيئته وزمانه في عالم آخر قبل وجوده.

فإن اشتبه عليك حال الأفعال المنسوبة إلى الاختيار وتحيل إليك أنها على هذا التقدير كون بالاضطرار، فما بالنا نتصرف فيه بالتدبير والتغيير ونصرفها بالتقديم والتأخير، ونجد الفرق بين المتخير عليها ونؤجر ونثاب بقصدها، وما الفرق بين سهوها وعمدها، وكيف يتجه المدح والذم لنا، وأنه يتوجه الأمر والنهي إلينا، وأي فائدة للتكليف بالطاعات والعبادات ودعوة الأنبياء بالآيات والمعجزات، وأي تأثير للسعي والجهد، وأي توجيه للبرعيد والوعد، وما معنى الابتلاء^(٢).

(١) الشيرازي: تفسير القرآن (٣/ ٣٨٣).

(٢) الشيرازي، رسالة في القضاء والقدر ص ٩.

٨- مدار التكليف «الاختيار»

إن مدار التكليف هو الاختيار وبناء أمر الاختيار على الاختيار، بل بحال قاعدة التكليف والتدبير على هذا التقدير عبثاً وهباءً وأكثر كلام الله هزواً وهراءً فاستغفر الله العظيم وتب إليه، ثم تأمل جريان الأمر الإلهي في مجاري القضاء والقدر^(١).

٩- الوجوب لا ينافي الاختيار

اجتماع تلك الأمور التي هي الأسباب والشرائط مع ارتفاع الموانع علة تامة يجب عندها وجود ذلك الأمر المدبر المفضي للقدرة.

وعند تخلف واحد منها أو حصول مانع، بقي وجوده في حيز الإمكان كأن لم يكن واحداً منها سواء.

فإذا كان من جملة الأسباب وخصوصاً القرينة منها وجود هذا الشخص الإنساني أو الحيواني وإدراكه وعلمه وقدرته وإرادته وتفكره أو تخيله للذات يختار بها أحد طرفي الفعل أو الترك، كان ذلك الفعل اختياريًا واجبًا وقوعه بجميع تلك الأمور التي هي علة تامة لوجود المقدور ممكنًا بالنسبة إلى كل واحد منهما فوجوبه لا ينافي كونه بالاختيار، وكيف وأنه ما وجب إلا به^(٢).

١٠- كيفية صدور الأفعال الاختيارية

إذا أدركنا شيئاً وعلمناه فإن اعتقدنا ملائمة أو منافرة لنا تدفعه بالتوهم أو ببديهية العقل الذي ينبعث منه شوق إلى جذبه أو دفعه يتبعه إرادة، وإذا انضمت إليه القدرة التي

(١) المصدر السابق ص ١٠.

(٢) الشيرازي رسالة في القضاء والقدر، ص ١٢.

هي هيئة القوة الفاعلة انبعثت تلك القوة لتحريك الأعضاء فتحصل الحركة واجبة بالاختيار، وهي انضمام الإرادة إلى القدرة.

وإن لم تجد الملائمة والمنافرة بالضرورة استعمل العقل قوة التفكير أو الوهم قوة التخيل لطلب الترجيح بإرادة عقلية أو وهمية فيتحرر كان حركة اختيارية في الطلب.

فربما كان ملائماً ببعض الوجوه غير ملائم ببعضها أو ملائماً للحس غير ملائم للعقل وبالعكس، أو ملائماً في العاجل غير ملائم في الآجل وبالعكس، أو ملائماً بحسب بعض الصالح غير ملائم بحسب بعضها.

ويحدث بحسب كل ملائمة داعي، بحسب كل منافرة صارف، فإذا ترجحت الدواعي حدث عزم جازم على الفعل فيجب الفعل بانضمام ذلك العزم إلى القدرة الذي هو الاختيار.

وإن ترجحت الصوارف حدث عزم جازم على الترك، فيجب الترك بالاختيار.

١١- المدح والذم على الأفعال

يتوجه «الثناء والملائمة والمدح والمذمة» بحسب حسن الاختيار بقوة التفكير، أو التخيل، وسوء الاختيار، ويترتب الثواب والعقاب.

١٢- الفاعل هو الله

ولا شك أن وجود الإدراك والعلم والقدرة والإرادة والتفكير والتخيل وسائر القوى والآلات مع ثبوتها، كلها بفعل الله تعالى لا بفعلنا واختيارنا، وإلا لتسلسلت الأقدار والإرادات إلى غير نهاية أو دارت.

١٣ - القدرة «الفاعل الإنسان»^(١)

(١) وينبع هذا المذهب عند المعتزلة من أصل هام يقوم عليه الاعتزال عامة هو «العدل الإلهي»، والعدل هنا معناه أن الله لا يظلم أحداً من عباده؛ ولذا فالإنسان حر مختار مسئول عن أفعاله، وهو خالق على الحقيقة لهذه الأفعال؛ ولذا فسوف يحاسبه الله على ما فعل، ويذهبون إلى أن الله عز وجل لا يتدخل في أفعال العباد، لأنه لا يستطيع ذلك، بل لأن الله عز وجل أقدر العباد على أفعال محددة وكلفهم أداءها، فالعدل الإلهي كصفة من صفات الكمال الخاص بالله يقتضي أن لا يتدخل الله في أفعال العباد ما دام سيحاسبهم عليها في النهاية، والمعتزلة هنا على حد ظنهم يميزون بين ميدان الفعل الإنساني وبين ميدان الفعل الإلهي، فهم يرون أنه لا يصح أن تضاف إلى الله أفعال العباد، ولا أن تضاف أفعال العباد إلى الله، ففعل العبد مقدور، واحد، وهذا المقدور لا يصح أن يسند إلى قادرين، فكل مقدور قادر واحد، وقدرة الإنسان التي تحقق هذا الفعل وتخرجه إلى حيز الوجود هي القدرة الفاعلة على الحقيقة؛ ولذلك فالإنسان عند المعتزلة فاعل لأفعاله حقيقة.

ويفرق المعتزلة بين الفعل المتولد والفعل الإرادي، فالأول يحدث تبعاً للقوانين الطبيعية وهو كما يعرفه الإسكافي: «كل فعل يتهياً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له».

أما الثاني: فهو كل فعل لا يتهياً إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد وإرادة فهو خارج عن حر التولد داخل في حد المباشرة.

الأشعري: مقالات الإسلاميين ص ٤٠٩.

إذن الفعل الإرادي هو الفعل الوحيد الذي يصدر من الإنسان مباشرة، حيث إنه الفعل الوحيد الخاضع مباشرة لعقل وإرادة الإنسان، بينما الأفعال الأخرى المتولدة من هذا الفعل الأول تصدر حسب قوانين ثابتة، أي أنها تصدر بنوع من الآلية، فالمعتزلة تعتبر الفعل الإرادي هو الفعل الوحيد للإنسان، أعني الفعل الوحيد الذي يكون الإنسان مسئولاً عنه، ولما كان هذا الفعل سبباً في أفعال أخرى تتولد عنه فمسئولية الإنسان تمتد إليها.

د. ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة، الأنجلو المصرية، ط ١، ١٩٥١ م (٢/٦١: ٦٣).

وهكذا يرى المعتزلة أن الإنسان قد منح حرية على الاختيار وقدرة يستطيع بها إنقاذ هذه الإرادة وتحقيقها في العالم الخارجي.

«وإذا أعطى الله عز وجل القدرة والاستطاعة فقد مكّنه بها من الأفعال أجمع ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة، كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية، فلذلك قلنا: إنها مقدمة على الفعل ليصح عن القاعد أن

من نظر إلى بعض الأسباب قاصرًا نظره إلى القريب منها، ورآها مؤثرة بالاستقلال قال بالقدر والتفويض، أي بكونها واقعة بقدرتنا الاستقلالية مفوضة إلينا.

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: «القدرية مجوس هذه الأمة»؛ لأنها تثبت مبدئين قادرين مستقلين كالمجوس القائلين: «بیزدان وأهرمن» وإن أحدهما فاعل الخير، والآخر فاعل الشر بالاستقلال.

ويرفض الشيرازي هذا الاتجاه ويصف من قال بالقدرية بأنه أعور دجال لا يبصر بإحدى عينيه، فالقدرية يبصر بالعين اليمنى - أي النظر الأقوى - الذي به يدرك الحقائق.

كما يرفض الغزالي أيضًا هذا الاتجاه المتطرف في تأييد الحرية الإنسانية وتوسيع مجال الاختيار إلى حد خلق العباد لأفعالهم، خاصة أنه يرى أن الله عز وجل هو الفاعل على الحقيقة، ولكن دون أن يلجأ الإنسان أو يضطره في أفعاله على جهة الجبر والإلزام.

فالمعتزلة قد تطرفوا في الأمر ويبدو أن هذا نتيجة رد فعل للاتجاه الجبري العام الذي كان آخذًا في الانتشار في عهد بني أمية، وكان من رواه «جهم بن صفوان تلميذ الجعد بن درهم المتأثر باتجاهات يهودية»، وقد روج بني أمية لفكرة الجبر والقدر؛ من أجل تدعيم نفوذهم وإحكام قبضتهم تحت ستار دعوى التسليم بالواقع.

يقدر على القيام، ومن القائم أن يقدر على القعود، ومن المكلف أن يقدر على الإيمان بدلًا من الكفر، فيقع فعله باختياره لا على جهة الجبر والاضطرار.

القاضي عبد الجبار: رسالة المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١م (٢/٢١٦).

١٤- جبر وخلق الأفعال «الجبرية»^(١)

ويرفض الشيرازي هذا الاتجاه، ويصف من قال بالجبر بأنه أعور دجال لا يبصر بإحدى عينيه، فالجبري يبصر بالعين اليسرى -أي الأضعف- الذي به يدرك الظواهر.

(١) أهل الجبر يرون أنه «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك وزالت الشمس».

أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٢، النهضة المصرية، ١٩٦٩م، ص ٢٣٨.

فعل الإنسان في نظر هذه الفرقة مثل الفعل الطبيعي، يسير وفق حتمية لا تتخلق، فالإنسان في نظرهم غير مختار وليس له حرية إرادة وليس قادراً على فعله بأي وجه، بل هو مسير في أفعاله كلها، ولا اختيار ولا قدرة له على الحقيقة.

«فما يكون في العبد من كفر وإيمان ومعصية فإله فاعله، كما فعل لونه وسمعه وبصره، وحياته فلا فعل للعبد في شيء من ذلك ولا صنع والله تعالى صانعه».

الشريف المرتضى: رسالة في إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمار، دار الهلال الطبعة الأولى (١/٢٥٩)، ١٩٧١م.

ويعدد الفخر الرازي فرق الجبرية ويجعل على رأسها أربعة فرق وهي: التجارية، والضرافية، والبكرية، وعلى رأسها الجهمية أصحاب جهنم بن صفوان وكان رجل من ترمذ، وكان قوله إن العبد ليس قادراً البتة.

الفخر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، تحقيق، د. علي سامي النشار، دار النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٣٨م، ص ٦٨، ٦٩.

ويقول الشهرستاني: إن الجبرية أصناف فالجبرية الخاصة، هي التي لا تثبت للعبد فعلاً، ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

ويعتبر جهنم بن صفوان من الجبرية الخاصة فيقول في القدرة الحادثة: «إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له، ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجهادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجهادات كما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر».

الشهرستاني الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مطبعة الحلبي ١٩٦٨م، ط ١، (١/٨٥: ٨٧).

كما يرفض الغزالي هذا الاتجاه الجبري؛ لأنه يرى فيه إبطال للتكاليف الشرعية، فهو يدعو إلى التحلل من المسؤولية ويلقي بأخطاء الإنسان وتبعاته على القدر؛ ولأن فيه قضاء على اختيار الإنسان ونفاذ إراداته وتحقيق أفعاله في العالم الخارجي، كما أنه يتناقض مع شعور الإنسان بحرية إرادته وبقدرته على الفعل والترك، كما أن فيها إهداراً لعدل الله تعالى، إذ كيف سيحاسب الإنسان فيثيبه أو يعاقبه على أفعال ليس بقدرته واختياره تأثير فيها.

«والجبرية اعتمدوا القضاء ورأوا الخير والشر من الله ولم يروا من أنفسهم فعلاً، إذ نسبوا الظلم إليه تعالى في ضمن ذلك وأضلوا سفهاءهم فكانوا يعصون الله وينسبون إلى الله ويبرئون أنفسهم عن الذم واللوم كالشيطان، حيث قال: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦]، فالجبرية نفوا الاختيار بالكلية في أفعال العباد، واعتمدوا على القضاء والقدر»^(١).

ومن نظر إلى السبب الأول وكون تلك الأسباب والوسائط مستندة بأسرها على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات إلى الله تعالى استناداً واجباً وترتيباً معلوماً على وفق القضاء والقدر، وقطع النظر عن الأسباب القريبة، أو نفى التأثير مطلقاً في العلل والمعلولات، وأبطل حكمة الله في نظم الأسباب وتقدمها على المسببات قال بالجبر وخلق الأفعال، ولم يفرق بين أفعال الأحياء وأفعال الجمادات.

١٥ - لا جبر ولا تفويض

فأما من نظر حق النظر فأصاب، فقلبه ذو عينين يبصر الحق باليمين فيضيف الأفعال إليه خيرها وشرها.

وببصر الخلق باليسرى فيثبت تأثيرهم في الأفعال به سبحانه لا بالاستقلال ولا

(١) الغزالي: الأربعون في أصول الدين، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، ١٩٧٠،

بمعنى الاشتراك كما توهم، بل بمعنى آخر يعلمه العارف الحكيم وأشار إليه الصادق صلى الله عليه وسلم: «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين»، فيذهب إليه ويتذهب به وذلك هو الفضل الكبير^(١).

ويتفق الشيرازي مع وجهة نظر أهل السنة عامة والغزالي خاصة لتنزيه القدرة والإرادة الإلهية المطلقة؛ فهي أنه: «لا يجري في الملك والملكوت طرفة عين، ولا لفته خاطر، ولا لفته ناظر، إلا بقضاء الله وقدرته، وبإرادته، ومشئته، ومنه الشر والخير، والنفع والضرر، والإسلام والكفر، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه»^(٢).

فإرادة الله ومشئته نافذة في الكون كله من أعلاه إلى أدناه، يعلم الله ذلك من الأزل ولا يغيب عنه إلى الأبد، وليس هنا من خالق سوى الله، فهو الفاعل الوحيد في الكون على الحقيقة، وأيضاً قد دلت الدلالة على أن كل المحدثات مخلوقات لله تعالى، فإذا استحال أن يفعل الباري تعالى ما لا يريده استحال أن يقع من غيره ما لا يريده، إذ كان ذلك أجمع أفعالاً لله تعالى^(٣).

وإذن فكل أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومراده له، ولكن ليس معنى هذا أن ليس للإنسان قدرة، «فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله، فحين ما يباشر العمل يخلق الله تعالى له اقتداراً عند مباشرته فيسمى «كسباً»، فمن نسب المشيئة والكسب إلى نفسه فهو قدري، ومن نفاها عن نفسه فهو جبري، ومن نسب المشيئة إلى الله تعالى والكسب إلى العبد فهو سُني صوفي رشيد»^(٤).

فالعبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها، والدليل على إثبات القدرة

(١) الشيرازي: تفسير القرآن، ص ٣٤٣.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق: بدوي طبانة، مطبعة الحلبي، ط ١، ١٩٧٥ م، (١/ ١١١).

(٣) الأشعري: اللمع، تحقيق: حمودة غرابية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٥، ص ٤٩.

(٤) الغزالي: روضة الطالبين، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندبي، ١٩٧٢ م، ص ١٢.

للعبء أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحركها قصدًا، ومعنى كونه مكتسبًا: أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور، وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مرادًا وبين ما يقع غير مراد، وإن كانت الإرادة لا تؤثر في المراد^(١).

ولذلك فالتأثير الحقيقي لا يكون إلا لإرادة الله تعالى، فعندما يريد العبد فعل شيء فإن الله تعالى يخلق فيه قدرة يفعل بها، ويقع الفعل بقدرة الإنسان واستطاعته، فينسب هذا الفعل لله تعالى خلقًا واختراعًا، وينسب للإنسان كسبًا، فهو فعل منسوب إلى قادرين، ولكن من وجهين مختلفين، وفي هذا حفاظ على القدرة الإلهية المطلقة من جهة، وحفاظ على قدرة الإنسان المحدودة التي بها يقع الفعل المسئول عنه الإنسان أخلاقيًا من جهة أخرى، فمعنى الاختيار عند الشيرازي يتفق مع معناه عند الغزالي؛ وهو ليس اختيارًا مطلقًا كما يدعي المعتزلة، فالحرية المطلقة في نظر الغزالي «وهم وسراب» كما أن الإرادة الإنسانية ليست مجبرة أو مسيرة كما يدعي الجبرية، بل الإنسان بين بين.

فإرادته مجبرة من وجه وخيرة من وجه، وهذا هو مذهب أهل السنة التوسط بين الجبر والاختيار، وبذلك تكون الإرادة الإنسانية محدودة بإرادة الله المطلقة وغير المشروطة، ولا يكون الإنسان ذا حرية، مطلقة، بل ذا جبرية مسئولة مقيدة بقوانين ثابتة وفق سنن الله التي تسري في الكون^(٢).

١٦ - الصوفي في حال المحو والصحو^(٣)

وأما من أضاف الأفعال إلى الله تعالى بنظر التوحيد، وإسقاط الإضافات، ومحو الأسباب والمسببات، لا بمعنى خلق الأفعال فينا أو خلق قدرة وإرادة جديديتين عند صدور الفعل عنا كما عليه الجبرية فهو الذي طوى بساط الكون، وخلص عن مضيق البون،

(١) الجويني: لمع الأدلة، تحقيق د. فوقية حسين محمود، ط ١، القاهرة، ١٩٦٥ م، ص ١٠٧.

(٢) انظر: الغزالي إحياء علوم الدين (٤/ ٣٤٩).

(٣) الأشعري: اللمع تحقيق، د. حمودة غرابية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٥ م، ص ٤٩.

وخرج البين والأين، وقى في العين، لكنه بقي في المحو مستغرقاً في عين الجميع محجوباً بالحق عن الخلق ما زاع البصر عن مشاهدة جماله، ولا طغى في نفسه بالجمال بجماله، بل بنور جماله عن ظل جلاله وسبحات وجهه، وذاته عن ظلمة صفاته فاضمحلّت الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن جوده، وذلك هو الفوز العظيم.

١٧- فإذا رجع على «الصحو» بعد «المحو»

وانظر إلى التفصيل في عين الجمع غير محتجب برؤية الحق عن الخلق، ولا بالخلق عن الحق، ولا مشغول بوجود الصفات عن الذات، ولا بالذات عن الصفات، ولا محروم بشهود الجمال عن الجلال، ولا بالجلال عن الجمال، فهو الولي الحق الصديق صاحب التمكين والتحقيق، ينسب الأفعال إلى الله بالإيجاد، ولا يسلبها بالكلية عن العباد كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَيْكَ بِاللهِ رَمِي﴾ [الأنفال: ١٧]، وذلك هو الفوز الأكبر^(١).

(١) الشيرازي: رسالة القضاء والقدر، ص ١٥.

١- المحو «السكر»: عند أهل الحق هو غيبة بوارد قوي، وهو يعطي الطرب والالتذاذ، هو أقوى من الغيبة، وأتم منها.

والصحو: هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه.

انظر: الجرجاني التعريفات، القاهرة ٦٩: ٧٥.

ظهر الحديث عن الفناء عند كثير من صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين بوضوح، والمتأمل فيما يذكر أولئك الصوفية عن الفناء يرى له أكثر من معنى، فهو يشير عندهم أحياناً إلى معنى أخلاقي، وهم يعنون أيضاً بالفناء، فناء الإنسان عن إرادته، وبقائه بإرادة الله.

انظر: التفنازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٣٠.

والفناء عند الصوفية يعني أيضاً خلاص الإنسان من نزعاته وأهوائه وإرادته الخاصة فيكون كل فكره وعلمه لله بالله، وقال أبو سعيد بن أبي الخير هو فناء شعور الإنسان بنفسه يعني إغفاله لذاته ونزعاته فحما يعمل ويذير.

عبد الوهاب عزام، التصوف وفريد الدين العطار، القاهرة ١٩٤٥ م، ص ١١٢.

- في بيان فائدة التكليف والتأديب، وتأثير السعي والجد والتهديد والترغيب:

إن الأشياء الداخلة في وجود الإنسان كالعلم والقدرة والإرادة من جملة أسباب الفعل.

أيضاً من جملتها فالدعوة والتكليف والإرشاد والتهذيب والوعد والترغيب والتهديد، أمور جعلها الله تعالى مهيجات لأشواق ودواع إلى خيرات وطاعات واكتساب فضائل وكمالات ومحرمات على أعمال حسنة وعادات محمودة وأخلاق جميلة وملكات فاضلة، مقدرة لنا نافعة في معاشنا ومعادنا محسن بها حالنا ويحصل بها سعادة أو محددات عن أضدادها من الشرور والقبايح والذنوب والردائل.

وكذلك السعي والجد والتدبير والحذر إذا قدرت مهياة لظنها موصلة إيانا إلى مقاصدنا مخرجة لكما لائنا إلى الفعل، وجعلت أسباباً لما يصل إلينا من أرزاقنا وما قدر لنا

ومن معاني الفناء عند الصوفية أيضاً الفناء عن رؤية الأغنياء، أو بعبارة أخرى الفناء عن شهود الخلق وإلى هذا يشير القشيري بقوله:

«فإذا فني أي الصوفي عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار ولا فينا ولا أثر ولا رسماً ولا طلاً يقال إنه فني عن الخلق وبقي بالحق».

القشيري: الرسالة القشيرية، ص ٣٧.

وهذا هو ما أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية الفناء عن شهود السوي.

وهناك خاصية معينة لفناء الصوفي من الناحية السيكلوجية يذكرها الصوفية وهي ذهاب الحسن والوعي، فلا يعود الصوفي يحس بشيء من جوارحه ولا بنفسه، ولا بالعلم لعالم الخارجي؛ فيقول القشيري عن ذلك: «وإذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق نفسه موجودة والخلق موجود لله، ولكنه لا علم له بهم ولا به، ولا إحساس، ولا خير فتكون نفسه موجودة والخلق موجودون ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبخلق».

القشيري: الرسالة القشيرية ص ٣٧.

ولمزيد من الإيضاح في هذا الموضوع، انظر: د أحمد محمود الجزار، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، نهضة الشرق، ١٩٩٠م، ص ١٦٧، وما بعدها.

من معاشنا أو هيمع لنا في آخرتنا أو لما يصرفه الله تعالى عنا من المكاره ويدافعه من المضار والمفاسد لم يحصل ذلك لنا إلا بها، وكانت تلك الوسائط أيضًا مقدورة لنا واجبة باختيارنا، فإن كل ما يصدر عنها من الحركات والسكنات والحسنات والسيئات محفوظة مكتوبة علينا واجب صدورهما عنا مع كونها باختيارنا.

كما قال تعالى: ﴿وَكُلُّ مَنِيٍّ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ۖ﴾ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّشْتَطَرٌّ ﴿[القمر: ٥٢]،

وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ ۚ وَكُلُّ مَنِيٍّ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢].

فهي معرفات لسعادتنا وشقاوتنا في العقبي ليست بموجبات، وكذلك ما يصل إلينا من الرغائب والمكاه، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «اعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك رُفعت الأفلام وجفت الصحف».

الخاتمة

١- إن الإرادة عند الشيرازي هي العزيمة الباعثة الجازمة على الفعل أو الترك. وهو يتفق مع تعريف الفارابي للإرادة.

٢- الإرادة هي في الحيوان من الكيفيات النفسانية، وهي ميل اختياري، والشوق ميل طبيعي.

٣- يخلق الله تعالى في النفس إرادة وعلماً يدركان ويتصرفان في الأمور.

٤- إن الإدراك والعلم والقدرة والإرادة كلها من الكيفيات النفسانية.

٥- القدرة عند الشيرازي هي الهيئة النفسانية التي يتمكن بها من الفعل والترك على السواء.

٦- قدرة العبد وإرادته وعلمه وشوقه من الأسباب القريبة لفعله وهي مستندة بأسباب أخرى متوسطة وبعيدة حتى ينتهي إلى قدرة الله وعلمه وإرادته ومشئته وقضائه.

٧- الجبر يكون واضحاً في الفعل الطبيعي؛ لأنه ضرورياً ولذا أدخل الفعل الإرادي مع الطبيعي في الجبر.

٨- الإرادة والعلم هما مصدر الحكم بموافقة الشيء لك، ويقسم الأشياء إلى قسمين:

- ما يحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنه يوافقك من غير تردد وإلى ما يتردد العقل في فعله.

والأول: لا يحتاج إلى روية وفكر.

والثاني: يحتاج إلى روية وفكر.

فإذا انبعثت الإرادة للفعل الذي ظهر للعقل أنه خير سميت هذه الإرادة اختيارًا مشتقًا من الخير.

٩- فعل النار «الفعل الطبيعي» جبر محض، وفعل الله اختيار محض، وفعل الإنسان منزلة بين المنزلتين، فإنه جبر على الاختيار.

١٠- أفعال العباد من جهة نسبتها إلى مبادئها القريبة واقعة باختياره على سبيل الاحتمال والإمكان من قضاء الله وقدره وعلمه وقدرته، ومن جهة نسبتها إلى السبب الأول ومبادئها البعيدة من قضاء الله وقدره وعلمه وقدرته واقعة من العبد على سبيل البت والوجود، ففعل العبد من جهة وقوعه باختياره يحكم عليه بالقدر والتفويض، ومن جهة وقوعه بمشيئة الله وقضائه وقدره، والوسائط المترتبة المستندة على ترتيبها في سلسلة العلل والمعلولات إلى الله حُكِمَ عليه بالجبر.

١١- يرفض الشيرازي كل من مذهب القدرية والجبرية، ويتفق مع وجهة نظر أهل السنة عامة والغزالي خاصة بالقول لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين.