مجلة المنهل ـ المجلد: 07، العدد: 02 (2021م) ـ ص ص 429 – 450
ISSN : 2437 – 1068 • EISSN 8392-2710

الفعل البشري في المدرسة السنية الأشعرية
ـ علاقته بالفعل الإلهي وصلته بالوظيفة الوجودية للإنسان ـ

The human act in the Sunni Ash'ari school
His relationship with god's act and his relationship with the existential function of man

خالد محجوب(*)

كلية العلوم الإسلامية

جامعة بن يوسف بن خدة (الجزائر)

Kh.mahdjoub@gmail.com

تاريخ الاستلام:	تاريخ القبول:	تاريخ النشر:
2021/07/26	2021/10/24	2021/11/13

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الإجابة على إشكاله المحوري المتعلق بعنصر الخصوصية والتميز في منهج ومضمون العرض المعرفي الذي قدمته المدرسة السنية الأشعرية حول سؤال الفعل البشري وموقعه من الفعل الإلهي والمسؤولية الدينية، وعلاقة ذلك بالوظيفة الوجودية للإنسان، ذلك السؤال الذي دار حوله كثير من الجدل في الملة الإسلامية، على غرار بقية الملل الأخرى، وهو الجدل الذي تمخضت عنه مواقف كلامية وفلسفية مال بعضها إلى القول بالجبر المحض وسلب الاختيار، كما مال بعضها الآخر إلى القول بالحرية الصِّرْف وإثبات المشيئة الكلية للإنسان، وبين هذين الموقفين وُجدت مواقف متعددة بحسب ما يغلب على أصحابها من ميل إلى أحد الموقفين السابقين، ومن هذه المواقف المعرفية موقف المدرسة الأشعرية التي قدمت نظرية متكاملة حول الموضوع اشتهرت باسم " نظرية الكسب " أجابت بها على إشكالية الموضوع وفسرت فعل الإنسان بطريقة جمعت فيها بين إثبات الفعل لله مشيئة وخلقا، وإثباته للإنسان قصدا واكتسابا، فما حقيقة هذه النظرية وما مرتكزاتها ومبانيها التأسيسية وما تجلياتها على مستوى الوظيفة الوجودية للإنسان؟

لقد أثبت هذا البحث أن نظرية الكسب ما جاءت لتدعو الإنسان إلى إسقاط التكاليف، وتعليق فشله وظلمه على مشجب القدر الإلهي، بل جاءت داعية إلى العمل وبذل الوسع في إطار القصد والإرادة

(*) المؤلف المراسل.

الإنسانية المشمولة بالإرادة الإلهية الشاملة النافذة، بعيدا عن غرور النجاح ويأس الفشل والخسران.

الكلمات المفتاحية: فعل الله؛ فعل الإنسان؛ كسب؛ مسؤولية؛ استخلاف

Abstract :

This presentation attempts to respond to its major issue relating to the specificity and originality of the methodology and epistemological content proposed by the Sunni Ash'arite school about the creation of the voluntary human act and divine creation. of this act on the one hand, and of religious responsibility (taklîf) on the other. It also aims to establish the relationship of this responsibility to the existential function of man. Indeed, this question has aroused much controversy in Muslim thought as in other religious traditions.

The Ash'ari school presented an integrated theory on the subject, known as the "theory of the Acquisition (al-kasb) through which it has attempted to resolve this problem and to explain the voluntary human act by harmonizing the thesis of the divine creation of this voluntary human act on the one hand and the thesis of the voluntary human acquisition of this same act based on a prior intention (qasd) on the other hand.

So what are the foundations and arguments of this Ash'arite theory and what is its impact on the existential function of man?

Keywords: God's act; human act ; acquisition (kasbe) ; responsibility ; excise

1. مقدمة

تعرّف الله عز وجل إلى عباده بآثار أفعاله، ولأجل ذلك ركب فيهم العقل الذي يستدلون به عليه بالنظر إلى هذه الآثار، ومن هنا كانت الآيات القرآنية الداعية إلى النظر في العالم السفلي والعالم العلوي كثيرة جدا، وما ذلك إلا لأهمية النظر والتفكير في ترسيخ التوحيد في القلوب، وامتلاكها اليقين المطلوب في مسائل الإيمان، قال الله عز وجل: {فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [الروم 50]

وإذا كان الإنسان اليوم قد قطع أشواطا كبيرة في اكتشاف الكون والتحكم في مقدراته، فقد كان الأجدر به أن يستثمر هذه الخطوات العملاقة في التقرب إلى الله وزيادة يقينه به، لأن الأمر في حقيقته كما قال ذلك الأعرابي حين سئل: بم عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير وآثار الخطا تدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج، كيف لا تدل على العلي الكبير؟ (اليمني ابن الوزير، 1987. ص52)! ، ولكن الواقع أن ما توصل إليه الإنسان من اكتشافات واختراعات لم تكن دائما خادمة للمنحى الإيماني، كما أن فعل الإنسان في الكون لم يكن دائما في مستوى الوظيفة الوجودية التي أنيطت به حين كلفه الخالق بحمل أمانة الاستخلاف في الأرض، ولذلك اتسم فعله في الكون بالرفق أحيانا مثلما أمر الله

عز وجل، كما اتسم أحيانا أخرى بالعنف والتدمير، وكل مرحلة من حياة الإنسان في الأرض يصل فيها الناس إلى حالة العنف إزاء الكون، تكون منذرة بوقوع عقاب إلهي ردعي يذكر الناس بضعفهم لعلهم يرجعون إلى الحق والصواب. قال الله عز وجل: { ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [الروم 41]

إشكالية البحث:

لقد تساءل الإنسان ولازال يتساءل عن موقع فعله الإيجابي أو السلبي بالنسبة للفعل الإلهي المتسم بالهيمنة والأسبقية والقوة المطلقة؟ وما مدى تأثير سلطة الإرادة الإلهية على إرادة الإنسان وتحركه في نطاق مساعيه وأنشطته المختلفة؟ ومن ثمة ما حقيقة ومقدار المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان إزاء ما ينسب إليه من أفعال؟ وما هي خصوصيات الفعل الإلهي من خلال المنظومة القرآنية التي حدثتنا بصورة يقينية عن صفات الخالق الفعال لما يريد؟ وكيف فسرت نظرية الكسب العلاقة بين "الفعل" و "الفاعل" من وجهة نظر المدرسة السنية الأشعرية؟ وما الأبعاد الوظيفة للفعل الإلهي على مستوى إشكالية قدم العالم وإشكالية العدل وإشكالية الجبر والاختيار؟ وما أثر ذلك على الوظيفة الوجودية للإنسان؟

خطة البحث:

تتطلب من الإجابة على إشكالية هذا البحث تقسيمه إلى أربعة مباحث رئيسة، نتطرق في المبحث الأول إلى الحديث عن الفعل الإلهي في المنظومة اللغوية للقرآن الكريم، وذلك لأخذ تصور تأسيسي للمسألة بوصفها مسألة شرعية تستمد كينونتها المعرفية ابتداء من نصوص الوحي، ثم من اجتهاد المخولين في فهم ما استشكل من نصوص تتعلق بالموضوع. وبسبب التداخل بين المطلق والنسبي في هذه القضية الشائكة يأتي المبحث الثاني للحديث عن مفهوم الفعل الإلهي وجدل الفعل والمفعول بين القدم والحدوث، وهو تداخل تمليه طبيعة العقل البشري الباحث عن اكتناه المجهول انطلاقا من المعلوم. ومن قاعدة الانطلاق من المعلوم لتحصيل المجهول، يأتي المبحث الثالث للكلام عن الحديث الشريف حول بداية الخلق وإشكالية العلاقة بين صفات الفعل ومقتضياتها من خلق ورزق وإحياء وإماتة وتصرف في الكون، ويأتي المبحث الرابع في الأخير للحديث عن الوظيفة الوجودية للإنسان وإشكالية خلق الفعل البشري، وفيه نعرض المبررات الموضوعية لقضية الكسب في المدرسة السنية، ودورها في توجيه دالة الفعل الإنساني نحو المجال الموجب الذي يجعلها بمنأى عن الجبرية الخالصة المشتغلة في المجال السالب بدعوتها إلى إسقاط المسؤولية، ودفع الإنسان إلى جعل القدر مشجبا لتعليق إخفاقاته في أداء وظيفته في الأرض، وهو المبحث الذي يعد تتويجا عمليا للقضايا النظرية التي سبق عرضها في المباحث

الثلاثة السابقة، نسأل الله عز وجل التوفيق والصواب، والهداية والرشاد، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

2. المبحث الأول: الفعل الإلهي في المنظومة اللغوية للقرآن الكريم

يحدثنا القرآن الكريم عن صفات الله عز وجل العلية وأسمائه الحسنى، ومن هذه الصفات صفة الفعل، قال الله عز وجل مقررا ومؤكدا أن فعله مرتبط بإرادته ومشيئته لا عن إكراه واضطرار: **{ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ } [الحج 14]** وقال أيضا: **{ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ } [هود 107]** وقال في سياق إزالة الاعتراض على قضاء الله وفعله وأمره، مما يمكن أن يدور بفكر الإنسان:**{ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء 23]** وإذا جارينا دالة الاشتقاق اللغوي للفعل "فعل" في السياق القرآني، فإنها تحيلنا إلى القوة المطلقة للفعل الإلهي، حين يتعلق الأمر بالحسم مع المتكبرين والمتجبرين من بني البشر، فقال عز وجل: { أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ} [الفجر 6]، وكان خبر ما "فعل" الله بهم قد ورد في سور عديدة من القرآن منها سورة سميت باسم النبي الذي أرسله الله إليهم مبشرا ومنذرا، وهو سيدنا هود عليه الصلاة والسلام، فقال الله مخبرا عما "فعل" بهم من العذاب والنكال: **{ وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (59) وَأُتْبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ عَادًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ} [هود 59، 60]** ، وسمى العذاب الذي أنزله عليهم رجسا وغضبا في قوله تعالى: **{ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ } [الأعراف 71]** وجاءت تفاصيل هذا العذاب في سورة الحاقة في قوله تعالى: **{ وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ (6) سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ (7) فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ} [الحاقة 6-8]**

ويبهرنا القرآن الكريم بالحضور المكثف والقوي للفعل الإلهي في هذا الكون، من خلق ورزق وإحياء وإماتة ومرض وشفاء... حتى يغلب على اعتقاد المسلم أنه لا فاعل غير الله عز وجل، وهذا الحضور لم يأت اعتباطا أو إسهابا في الكلام، بل ليؤدي غاية وظيفية ذات شقين:

الشق الأول: يرتبط برسالة الأنبياء والمرسلين، وهي ترسيخ توحيد الله عز وجل في قلوب الخلق، فإذا ترسخ هذا التوحيد صدق التوكل وثبت اليقين وزال خوف الإنسان إلا من الله، فينطلق نحو وظيفة الاستخلاف والتعمير الإيجابي للكون. ولهذا قال النسفي تعليقا على قوله تعالى: **{ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ} [لقمان 11]**: " استدل سبحانه وتعالى على توحده بالألوهية دون غيره، بأفعاله التي أوجدها بقدرته بعد العدم" (1993، ص406)

الشق الثاني: يرتبط بالنظرية الدقيقة التي صاغها الفكر الأشعري فيما يخص علاقة الفعل بالقدرة البشرية في إطار الفعل الإلهي المطلق والقدرة الإلهية الشاملة، وهي النظرية التي عبر عنها المتكلمون بعبارة: " لا أثر للقدرة الحادثة في إيجاد الفعل" (الجويني أبو المعالي. 1992. ص47) ، وعبر عنها الصوفية بعبارة " الفناء عما سوى الله، وشهود كل ما في الكون لله" (داود عبد الباري. 1997. ص151) ، وهو ما نفهمه من عبارة القشيري (2000): " وقتل النفس في الحقيقة التبري عن حولها وقوتها أو شهود شيء منها، ورد دعواها إليها، وتشويش تدبيرها عليها، وتسليم الأمور إلى الحق- سبحانه- بجملتها، وانسلاخها من اختيارها وإرادتها، وانمحاء آثار البشرية عنها، فأمّا بقاء الرسوم والهياكل فلا خطر له ولا عبرة به" (ص92) وسنعود إلى هذه النظرية بمزيد تفصيل في المبحث الرابع من هذا البحث.

3. المبحث الثاني: مفهوم الفعل الإلهي وجدل الفعل والمفعول بين القدم والحدوث

قال الراغب (1412): " الفِعْلُ: التأثير من جهة مؤثّر، وهو عامّ لما كان بإجادة أو غير إجادة، ولما كان بعلم أو غير علم، وقصد أو غير قصد، ولِما كان من الإنسان والحيوان والجمادات، والعمل مثله، والصّنع أخصّ منهما كما تقدّم ذكرهما، قال: {وَما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ}" (ص640).

وقال العلماء في تعريف صفة الفعل الإلهي أنها تسميات مشتقة من أفعاله ورد السمع بها مستحقة له فيما لا يزال دون الأزل (البيهقي أبو بكر. 1401. ص72) ، ومعنى هذا الكلام التمييز بين مستويين معرفيين في صفات الفعل، أحدهما يتعلق بالاسم وهو قديم أزلي، والثاني يتعلق بمقتضاه وهو حادث لحدوث متعلقاته من المفعولات، مثاله صفة الخلق التي يتصف بها الله عز وجل، فهي قديمة من حيث تعلقها بالذات، حادثة من حيث تعلقها بالمخلوقات، وقس على هذا سائر صفات الفعل من الرزق والتصوير والقبض والبسط والخفض والرفع...وزيادة في التوضيح يمكن القول بأن لله صفة قديمة هي الخلق مثلا، وهي التي دل عليها اسمه الخالق، وتلك الصفة إذا تعلقت بشيء نقول عن الله عز وجل "خَلَقَ" و"يخلق" وقبل التعلق لا نقول "خَلَق" وإنما نقول له صفة "الخلق" التي بها يخلق وفقا لمشيئته واختياره لا عن إكراه أو اضطرار أو وجوب، وقد أعطى العلماء لهذا المعنى مثالا تقريبيا وهو أن قولنا فلان خياط يراد به أن له صنعة الخياطة، فلو لم يصح منا أن نقول إنه "خاط" أو "يخيط" ثوب زيد، لا يلزم منه نفي صحة قولنا إنه "خياط"، بمعنى أن له صنعة بها يطلق عليه عند استعماله تلك الصنعة في ثوب زيد في زمان ماض خاط ثوبه، وبها يطلق عليه عند استعماله تلك الصنعة في ثوب زيد في زمان مستقبل يخيط ثوبه (الرازي فخر الدين. 1420. 26/ 310) ، ومن هذا المثال ولله المثل الأعلى نفهم أن صفة الخلق أمر ثابت (صلوحي قديم) إن تعلقت بوجود شيء نقول "خَلَقَ" و"يخلق"، وهذا هو معنى كلام

أهل السنة حول التفريق بين التعلق الصلوحي القديم والتعلق التنجيزي الحادث الذي نسبوه إلى صفات الفعل الإلهية.

وهذا معنى ما ذهب إليه الرازي (1420) من أن الفرق بين صفات الفعل وصفات الذات يكون من ثلاثة وجوه: " أحدها: أن صفات الذات أزلية، وصفات الفعل ليست كذلك. وثانيها: أن صفات الذات لا يمكن أن تصدق نقائضها في شيء من الأوقات، وصفات الفعل ليست كذلك. وثالثها: أن صفات الفعل أمور نسبية يعتبر في تحققها صدور الآثار عن الفاعل، وصفات الذات ليست كذلك (4/ 60)"

وبالجملة فإن لصفات الفعل ضابطان تتميز بهما عن صفات الذات:

الأول: أنها الصفات التي يمكن أن نصفه بها وبضدها كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، ومعنى هذا أنها مرتبطة بصفة المشيئة الإلهية، فإن شاء خلق وإن شاء لم يخلق، وإن شاء رزق وإن شاء لم يرزق، وهكذا، بخلاف الصفات الذاتية كالعلم مثلا، لا يجوز أن نقول إن شاء علم وإن شاء لم يعلم، لأن نقيض العلم هو الجهل، وهو في حق الله محال.

الثاني: أنها الصفات التي اتصف بها الله عز وجل تنجيزيا فيما لا يزال دون الأزل، ومعنى هذا تعلقها بالمفعولات فيما لا يزال، وتعلقها بالذات في الأزل، ولهذا قال الإمام الطحاوي (1995):" ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري، له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم" (ص10)

ولأن صفات الفعل لها تعلقات بالمفعولات فقد ذكر الغزالي أن من أسماء الله تعالى ما يرجع إلى هذه الصفات، قال الغزالي (2003): "ومن الأسماء ما يرجع إلى صفات الفعل كالخالق والبارئ والمصور والوهاب والرزاق والفتاح والقابض والباسط والخافض والرافع والمعز والمذل والعدل والمغيث والمجيب والواسع والباعث والمبدئ والمعيد والمحيي والمميت والمقدم والمؤخر والوالي والبر والتواب والمنتقم والمقسط والجامع والمانع والمغني والهادي ونظائره" (ص159)

ونعتقد أن هذا التفصيل الدقيق الذي قال به متكلمو أهل السنة من الأشاعرة ومن وافقهم، يُعَد سدا لذريعة القول بتسلسل الحوادث في الماضي بحجة أن صفة الفعل تتعلق بالمفعول، وأن مفعولات الله لا زالت صادرة عنه، بما يعني أن المفعول لازال معه، وهو ما يؤدي إلى القول بوجود قديم مع الله عز وجل، " فإن التقدم والتأخر والمعية يطلق على الشيئين إذا كانا متناسبين نوعا من المناسبة، ولا نسبة بين الباري تعالى وبين العالم إلا بوجه الفعل والفاعلية، والفاعل على كل حال متقدم والمفعول متأخر"

(الشهرستاني. د ت. ص22). وقد استأسر لهذا الفهم القاصر عن التنزيه جملة من العلماء، معتقدين أن قول الأشاعرة يؤدي إلى وصف الله بالعطالة عن الفعل، وممن ذهب إلى هذا الرأي ابن تيمية ومن سار على مذهبه من المتقدمين والمتأخرين لم يحيدوا عنه قيد أنملة، يتساءل ابن تيمية في معرض الرد على الرازي في قوله بالتمييز بين "الفعل" كصفة لله قديمة، و"الفعل" بمعنى المفعول الحادث الذي وُجد بعد العدم بلا سبب أو تعليل يعود إلى الذات الإلهية فيقول ابن تيمية (1991): " ما المانع أن يفعل ما لم يكن فاعلاً لحدوث حادث، وذلك موقوف على حادث آخر لا إلى نهاية، وتكون تلك الحوادث صادرة عنه؟" (9/ 225) ، ويقول مقررا للقدم النوعي: " وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً، بل قديماً، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه " (ابن تيمية تقي الدين. 1991. 2/ 148) ، ويقول أحد المعاصرين مدافعا عن هذا الرأي: " والقول بقدم النوع لا ينفيه شرع ولا عقل، بل هو من لوازم كماله، كما قال – سبحانه – **{أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ} [النحل: 17]** . والخلق لا يزالون معه، وليس في كونهم لا يزالون معه في المستقبل ما ينافي كماله " (الغصن عبد الله. 1424. ص290) ، وقياس هذا الباحث خلود من كتب الله عليهم الخلود في الجنة أو النار في المستقبل على إمكانية استمرارية وجود الخلق في الماضي، لا دليل من النص يعضده، وهذه القضية تعد من السمعيات التي لا مجال للعقل في الاجتهاد فيها، ولولا إخبار الله عز وجل لنا بخلود أهل الجنة وأهل النار لما كان لنا أن نحكم بذلك استنادا إلى عقولنا القاصرة، ثم إن عبارة " والخلق لا يزالون معه" الواردة في الفقرة السابقة، فيها غموض وإشكال من الناحية العقدية لأن فيها مقاربة بين أمرين مختلفين، الأول وجوده مطلق وهو الله عز وجل، والثاني وجوده نسبي وهو المخلوق، وتسمية خلود من كتب الله عليهم الخلود بعبارة " لا يزالون مع الله" فيها تجاوز على ما ورد في الشرع، كما أن فيها وصفا للفاني بالأزلي وهو تناقض صارخ، ولهذا أعتقد أن هذا الرأي يختلف عما كتبه المحققون في المسألة من علماء أهل السنة الأشاعرة، ومن هؤلاء المحققين أبو حامد الغزالي الذي ذكر في معرض الحديث عن الصفات الفعلية وإشكالية قدم الصفة وحدوث مقتضياتها ما معناه أن هذا الإشكال يعد ضرورة ضعيفة يهون دفعها بالتفريق بين وجود الصفة بالقوة ووجودها بالفعل (الغزالي أبو حامد. 2003. ص36) ، أو التفريق بين تعلق الصفة بالذات وبين تعلقها بمقتضياتها، وهو ما اصطلح عليه المتكلمون بعبارة (الصلوحية القديمة والتنجيزية الحادثة) (الغزالي أبو حامد. 2003. ص36) لأن استحقاقه لصفات الفعل بالقوة لا يترتب عليه صدور الفعل ضرورة، لأنه فاعل بالاختيار ولا مكره له سبحانه، وقد مثّل الغزالي لذلك –ولله المثل الأعلى– بصفة القطع في السيف وصفة التروية في الماء (الغزالي أبو حامد. 2003. ص36). وقد قرر هذا المعنى أيضا الطحاوي (1995) قبله بقوله: "ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته، وكما

كان بصفاته أزليا، كذلك لا يزال عليها أبديا" (ص9) ، وبقوله (الطحاوي. 1995) أيضا: " ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري، له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم" (ص10).

ثم إن ما أوقع القائلين بالقدم النوعي للعالم في هذه المشكلة هو قولهم بالتواطؤ في لفظة " الدوام" حين تطلق على الخالق والمخلوق، والحق أن إطلاق الألفاظ على الخالق والمخلوق لا يعدو أن يكون من باب الاشتراك اللفظي الذي معناه على ما قرره الأصوليون "وحدة في اللفظ واختلاف في المعنى" وهو ما قرره الشهرستاني في قوله: " إن جائز الوجود وواجب الوجود، لا يكونان معا بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات، وصح القول كان الله ولم يكن معه شيء، فما معنى قولكم الجائز دائم الوجود بالواجب، أو مع الواجب، أو قدرتم دوام وجود الباري تعالى زمانيا ممتدا مع الأزمنة غير المتناهية، كما توهمتم وجود العالم زمانيا ممتدا في أزمنة لا تتناهى وبئس الوهم وهُمُكم في الدوامين، فكأنكم أخذتم لفظ الدوام بالاشتراك المحض" (الشهرستاني. د ت. ص19) ، ويفرق الشهرستاني بين دوام الخالق ودوام المخلوق بالقول: " أما دوام وجود الباري تعالى، فمعناه أنه واجب لذاته وبذاته، ولا يتطرق إليه جواز ولا عدم بوجه من الوجوه، فهو الأول بلا أول كان قبله، والآخر بلا آخر كان بعده، وأوله آخره وآخره أوله أي ليس وجوده زمانيا، وأما العالم فله أول ودوامه دوام زماني يتطرق إليه الجواز والعدم والقلة والكثرة والاستمرار والانقطاع، فلو كان دائم الوجود بدوام الباري كان الباري دائم الوجود بدوام العالم، ولكان الدوامان بمعنى واحد، فيلزم أن يكون وجود الباري تعالى زمانيا، أو وجود العالم ذاتيا، وكلا الوجهين باطل، فبطل قولكم أن العالم دائم الوجود بالواجب" (الشهرستاني. د ت. ص19) ويبدو لي من خلال ما سبق أن الأمر متباين بين القائلين بقدم النوع والقائلين بحدوثه، وأن الفرق بينهما في المعنى والاصطلاح، وأن من قال بالقدم النوعي لم يختص عالما من العوالم بالحدوث بل أطلق استمرارية المفعول مع الفعل الإلهي استنادا إلى كون صفة الفعل صلوحية قديمة وتنجيزية قديمة، وهو ما يعد قولا بالفيض والوجوب حسب تقديرنا، ومن قال بحدوث النوع استند إلى كون صفة الفعل صلوحية قديمة وتنجيزية حادثة، وهو فرق دقيق لمن تأمله، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا الفرق في المبحث الموالي.

4ـ المبحث الثالث: حديث بداية الخلق وإشكالية العلاقة بين صفات الفعل ومقتضاياتها

إذا ما رجعنا إلى جملة النصوص الحديثية التي وصفت بداية الخلق، نجد حديثا نبويا صحيحا ورد بصيغ مختلفة كلها صحيحة، وهذه الصيغ المختلفة قد تولدت عنها إشكالية معرفية، أدت إلى اختلاف العلماء في اتباع المنهج الأمثل للتعامل معها هل هو الترجيح كما فعل ابن تيمية، أم الجمع بين الروايات

وحمل إحداها على الأخرى بما يناسب محكمات الاعتقاد وقواطع الأدلة ثبوتا ودلالة، وهو ما ذهب إليه ابن حجر في الفتح بعد استعراضه للصيغ المختلفة التي ورد بها الحديث وهي كالآتي:

عن عمران بن حصين رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض» (البخاري. 1422)

عن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السموات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء» (البخاري. 1422)

قال ابن تيمية (1995) مرجحا لفظ "القبل" على بقية الألفاظ الأخرى: " الألفاظ الثلاثة في البخاري والمجلس كان واحدا وسؤالهم وجوابه كان في ذلك المجلس وعمران الذي روى الحديث لم يقم منه حين انقضى المجلس؛ بل قام لما أخبر بذهاب راحلته قبل فراغ المجلس وهو المخبر بلفظ الرسول فدل على أنه إنما قال أحد الألفاظ والآخران رويا بالمعنى. وحينئذ فالذي ثبت عنه لفظ " القبل "؛ فإنه قد ثبت في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول في دعائه: " {أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء} " وهذا موافق ومفسر لقوله تعالى **{هو الأول والآخر والظاهر والباطن}** . وإذا ثبت في هذا الحديث لفظ القبل فقد ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله، واللفظان الآخران لم يثبت واحد منهما أبدا وكان أكثر أهل الحديث إنما يروونه بلفظ القبل: " {كان الله ولا شيء قبله} " مثل الحميدي والبغوي وابن الأثير وغيرهم. وإذا كان إنما قال: " **{كان الله ولم يكن شيء قبله}** " لم يكن في هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث ولا لأول مخلوق" (18/ 216) ، وهكذا يتبين لنا من صريح عبارة ابن تيمية أنه يرجح لفظ "القبل" ليثبت أن الممنوع هو وجود حوادث قبل وجود الخالق عز وجل، وأما وجود حوادث معه فليس في القرآن والسنة ما يثبت نفيها، وما لا دليل ينفيه فهو محتمل، وإن ورد الدليل بإثباته خرج من دائرة الإمكان إلى دائرة الواقع الموجود، وهو ما تثبته رواية "القبل" التي رجحها ابن تيمية، ولكن لابن حجر رأي مخالف حيث يقول (ابن حجر. 1379): " قوله كان الله ولم يكن شيء قبله تقدم في بدء الخلق بلفظ ولم يكن شيء غيره، وفي رواية أبي معاوية كان الله قبل كل شيء، وهو بمعنى كان الله ولا شيء معه، وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب، وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفت في كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب على غيرها مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق" (13/ 410)

ومعنى هذا الكلام من ابن حجر أن الله عز وجل فاعل بالإرادة والاختيار، خلق الخلق من عدم محض بلا وجوب في حقه ولا اضطرار، لأنه لو كان العالم قديما بالنوع لكان إيجاد الله عز وجل له بالاضطرار، ولو كان الأمر كذلك فمعناه أن العالم لا يتخلف عن الخالق في الوجود، وعند ذلك يلزم إما قدم العالم وإما حدوث الخالق وكلاهما باطل (ابن التلمساني شرف الدين. 2010. ص264) ، وسبب البطلان أن العالم حادث، والحادث ما له أول، والقديم ما لا أول له، والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له محال. (الشهرستاني. د ت. ص33) ولهذا منع الشهرستاني من إطلاق لفظ المعية في حق الله عز وجل مع شيء من مخلوقاته البتة، "لأن ما لا يقبل الزمان ولم يكن وجوده زمانيا، لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية الزمانية، كما أن ما لا يقبل المكان ولم يكن وجوده وجودا مكانيا، لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية المكانية" (الشهرستاني. د ت. ص9)

ومن ناحية ثانية فإن من تمسك بلفظ الحديث لإثبات القدم النوعي للعرش بحجة العطف، فإن الجواب على ذلك أن عبارة "كان عرشه على الماء" وإن كانت معطوفة على قوله "كان الله" إلا أنه لا يلزم منه المعية إذ اللازم من الواو العاطفة الاجتماع في أصل الثبوت وإن كان هناك تقديم وتأخير.. ومن ثم جاء قوله "ولم يكن شيء غيره" لنفي توهم المعية (العسقلاني ابن حجر. 1379. 13/ 410)

ولكن هل يعتقد ابن تيمية حقا أن العالم بما فيه العرش قديم؟ العبارة الواضحة التي ذكرها في المجموع يفهم من ظاهرها رفض هذا المعنى فقد قال في مجموع الفتاوى: " نقول: لم يزل الله عالما قادرا مالكا لا شبه له ولا كيف. فليس مع الله شيء من مفعولاته قديم معه. لا بل هو خالق كل شيء وكل ما سواه مخلوق له، وكل مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن وإن قُدر أنه لم يزل خالقا فعالا. وإذا قيل: إن الخلق صفة كمال؛ لقوله تعالى {أفمن يخلق كمن لا يخلق} أمكن أن تكون خالقيته دائمة وكل مخلوق له محدث مسبوق بالعدم وليس مع الله شيء قديم؟ وهذا أبلغ في الكمال من أن يكون معطلا غير قادر على الفعل ثم يصير قادرا والفعل ممكنا له بلا سبب. وأما جعل المفعول المعين مقارنا له أزلا وأبدا فهذا في الحقيقة تعطيل لخلقه وفعله فإن كون الفاعل مقارنا لمفعوله أزلا وأبدا مخالف لصريح المعقول" (ابن تيمية. 1995. 18/ 228)

فهذه العبارة من ابن تيمية صريحة في أن وجود الحوادث مع محدثها وجود مقارنة محال في العقل الصريح، لأن العقل يرفض فكرة مقارنة الأثر للمؤثر في الوجود، إذ لا بد من أسبقية المؤثر على أثره، وإلا لما صحت العلاقة (أثر ومؤثر)، ووجود حوادث سابقة قبل الحوادث اللاحقة لها إلى ما لا نهاية في الماضي ممكن في عقل ابن تيمية، استنادا إلى صفة الخلق الأزلية لله عز وجل، وهروبا من تعطيل الله عن هذه الصفة في وقت من الأوقات، وقياسا على وجود حوادث لا نهاية لها في المستقبل، ولكن يبقى

قوله " وإن قُدر أنه لم يزل خالقا فعالا" محل إشكال يفهم منه قدم نوع المخلوق لورود كلمة "لم يزل" المعبرة عن عدم الأولية الزمانية، وللخروج من هذا الإشكال نطرح سؤالا ونجيب عليه وهو: هل القائلون بعدم تسلسل الحوادث في الماضي قائلون بتعطيل الله عن صفة الخلق في وقت من الأوقات؟ وهل غابت عنهم فكرة تسلسل الحوادث في المستقبل؟

لقد بنى متكلمو أهل السنة معتقدهم في التقسيم النظري للصفات على أساس النظر في تعلقها بالذات، بعد أن أثبتوها أغيارا لا تنفك عن الذات، فقالوا تبعا لذلك أن من الصفات ما هو صلوحي قديم وتنجيزي قديم، كصفة الحياة والوجود، ومنها ما هو صلوحي قديم وتنجيزي حادث كصفة الخلق والرزق وباقي صفات الفعل، ووفقا لهذا التقسيم الذي أخذ مستنده من الكتاب والسنة بالنظر والتأمل في مفهومات الصفات ومقتضياتها، فإنه لا إشكال في القول بأن الله كان خالقا ولا مخلوق ورازقا ولا مرزوق، لأن هذه الصفات المعبرة عن وحدانية الله عز وجل من جهة أفعاله لها تعلقان: صلوحي قديم وهو وجود الصفة في ذاتها في الأزل، وتنجيزي حادث وهو وجود الصفة متعلقة بمقتضاها كالخلق والرزق والإحياء والإماتة...قال ابن عرفة: " التعلق الصلاحي: طلب الصفة أمرا زائدا لذاتها لا بقيد وجوده لوجودها، والتنجيزي حصول متعلق الصفة وصدوره. فالصفة محققة الوجود، وطلبها إن تأخر مطلوبه؛ فصلاحي، وإلا فتنجيزي، ألا ترى أن السمع والبصر على ما حققه الأئمة إنما يتعلق بالموجود بذاته تنجيزا وذلك التعلق قديم، وتعلقه بذواتنا بعد وجودنا تنجيزا، وذلك التعلق حادث، ولم يتعلق بنا في الأزل لا صلاحا ولا تنجيزا، ولم يوجب ذلك رفع السمع والبصر من أصلهما. والحاصل أن عدم حصول مطلوب الصفة لا يوجب رفعها كما في القدرة." (الشاوي يحي. د ت. ص98) ، وهذا التأصيل مستند إلى قاعدة عقلية مفادها أنه : "لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول" (الرازي فخر الدين. 1420. 21/ 533) وقد أشار إلى هذه القاعدة أبو عبد الله السنوسي، حيث نقل عن الإمام الفخر قوله: " ناظرت بعض أحبارهم فوجدته في غاية البعد عن المعقول، فعلّمته قاعدة واحدة من المعقول لأناظره بها، وهي أن الدليل يلزم من وجوده المدلول ولا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، كحدوث العالم مثلا فإنه دليل على وجود مولانا جل وعز. فيلزم من حدوث العالم وجود مدلوله الذي هو وجود مولانا جل وعز، ولا يلزم من عدم الدليل الذي هو حدوث العالم عدم مدلوله الذي هو وجود مولانا جل وعز واجب في الأزل وفيما لا يزال، فإن الحدوث كان منفيا في الأزل، ولم ينتف بذلك وجود مولانا جل وعز واجب الوجود في الأزل وفيما لا يزال." (السنوسي محمد. 2011. ص137)

ومن هنا قال الرازي (1420): " إذا سمعنا أن بيتا حدث بعد أن لم يكن فإن صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت، ولو أن إنسانا شككنا فيه لم نتشكك، فإنه لا بد وأن يكون فاعل

تلك الأحوال المتغيرة قادرا، إذا لو كان موجبا بالذات لدام الأثر بدوامه، فحدوث الأثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر" (1/ 165)

ومع كل ما سبق فإن الواقع أن هذه المسائل الخلافية هي مسائل نظرية لا تناقض أصول الإسلام كما ذكر ذلك ابن تيمية نفسه (ابن تيمية. 1406. 1/ 34) ، وذلك بسبب أن هناك ألفاظا شرعية وردت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، تتعلق بمسائل الإيمان، ولأنها من المتشابهات فقد تولدت بإزائها مصطلحات علمية مختلفة باختلاف موضوعات هذه الألفاظ، ومن هذه الألفاظ الشرعية ما يتعلق بالخلق والقضاء والتقدير، وقد تولدت بإزائها مصطلحات من قبيل الجبر والاختيار وخلق الأفعال وتسلسل الحوادث وقدم العالم نوعا وعينا...والواقع أن تولد هذه المصطلحات يعد ناتجا معرفيا من نواتج الخبرة الإنسانية فهما واستدلالا من النصوص المتضمنة للألفاظ الشرعية، ولا شك أن عملية فهم النصوص واستنباط الأحكام منها مشروعة من حيث المبدأ، وقد أذن الله عز وجل للناس في تدبر كتابه واستخراج العلوم النافعة منه، كما ضمن النبي صلى الله عليه وسلم لمن اجتهد في دين الله وكان من أهل الاجتهاد أن يناله نصيب من الأجر ولو أخطأ في اجتهاده، وفي ذلك نقرأ قوله تعالى: **{ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} [ص 29]** ، كما نقرأ قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ، فله أجر»، ولأن البحث العلمي يتطلب منا مناقشة الأفكار لا محاكمة أصحابها، فإننا نعتقد أن فكرة القدم النوعي للعالم وإن كانت هروبا من التعطيل عن الفعل، إلا أنها تستلزم القول بوجوب الفعل على الله، وهو قول باطل لأن لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك، فهذه اللازمة إما أن تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى، أو غير ممتنعة في حقه، والأول باطل، لأن ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم، وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى، وجب أن يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله، وإذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت، فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل، وأما إن كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى، فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال، فيلزم جواز أن يكون الإله مع كونه إلها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل (الرازي فخر الدين. 1420. 10/ 5)

إن ما يمكن الخلوص إليه في هذا المبحث أن القول بالقدم النوعي للعالم، وهو إمكانية حوادث لا أول لها في الأزل، لا يختلف كثيرا عن مقولة الفلاسفة حول الفيض الإلهي وتصور العالم مقارنا للوجود الإلهي، وإن كان يختلف عنها في التعبير، وقد أشار إلى هذا الإمام الشهرستاني بقوله: " ومذهب أرسطو

طاليس..ومن نصر مذهبه من المتأخرين، مثل أبي نصر الفارابي وأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، وغيرهما من فلاسفة الإسلام أن للعالم صانعا مبدعا وهو واجب الوجود بذاته، والعالم ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالواجب بذاته، غير محدث حدوثا يسبقه عدم، بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره عنه واحتياجه إليه فهو دائم الوجود، لم يزل ولا يزال" (الشهرستاني. د ت. ص88) ولذلك فإننا نعتقد أن نظرية الأشاعرة في تعريف صفات الفعل، وتقسيمها إلى صلوحي قديم يتعلق بالذات، وتنجيزي حادث يتعلق بالمخلوق، وتفسير علاقة الفعل الإلهي بالمفعول، وفقا لهذا التقسيم، هي الأنسب مع حقيقة التوحيد ومبدأ التنزيه الإلهي.

5ـ المبحث الرابع: الوظيفة الوجودية للإنسان وإشكالية خلق الفعل البشري

يقع فعل الإنسان في دالة الوجود بين الكمال المطلق لخالق كل شيء والتعلق النسبي لما يعد بعضا من هذا الكل، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه في هذه الدراسة بعبارة "السببية الناقصة"، ومعناها فهم تأثير الأسباب خارج إطار البداهة التي تولدها العادة وتكرار المشاهدة، وفهمها في إطار "الفعل الإلهي الشامل" الذي يستوعب ما في الكون من حركات وسكنات، قال الله تعالى: **{ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ} [يونس 61]** قال الرازي (1420): " الله تعالى شاهد على كل شيء، وعالم بكل شيء، أما على أصول أهل السنة والجماعة، فالأمر فيه ظاهر، لأنه لا محدث ولا خالق ولا موجد إلا الله تعالى فكل ما يدخل في الوجود من أفعال العباد وأعمالهم الظاهرة والباطنة، فكلها حصلت بإيجاد الله تعالى وإحداثه والموجد للشيء لا بد وأن يكون عالما به، فوجب كونه تعالى عالما بكل المعلومات" (17/ 273) وقد تحدث علماء أهل السنة عن هذه العلاقة في مباحث التوحيد، وذلك لأهمية هذه القضية وصلتها بالوظيفة الوجودية للإنسان في الأرض، قال أبو عبد الله التلمساني: " وبالجملة فمعنى رب العالمين أنه تعالى مالك لجميعهم ومخترع ذواتهم وجميع أعراضهم، وكلٌّ مفتقر إليه على الدوام في التغذية والتنمية والحركات والسكنات والتدبير بالإرادة النافذة في جميع الكائنات. لا أثر لطعام ولا شراب ولا لقدرة حادثة، ولا لكائن من الكائنات على العموم في شيء من ذلك بطبعه ولا بخاصية جعلت فيه، فلا يريد العالمون شيئا إلا إذا خلق الله تعالى لهم إرادة، بل لا يقومون ولا يقعدون ولا ينامون ولا يستيقظون ولا يتصفون بصفة من الصفات لا ظاهرا ولا باطنا إلا أن يخلق الله تعالى ذلك فيهم" (السنوسي محمد. 2011. ص28)

وقد ساق علماء أهل السنة جملة من الأدلة النقلية والعقلية على صواب تصورهم لحل إشكالية اجتماع فاعلين على مفعول واحد، وعلاقتها بالوظيفة الوجودية للإنسان، والواقع أنها إشكالية خطيرة تمتد إلى زمن

التنزيل، وتكمن خطورتها في تأثيرها السلبي على الوظيفة الوجودية للإنسان إن أسيء فهمها، فتدفع الإنسان إما إلى الركون إلى القدر وترك الأسباب، وهو ما ذهب إليه القائلون بالجبر وإسقاط تكاليف المسؤولية، وهم موجودون في كل زمان ومكان، وإما إلى الركون إلى الأسباب ونسيان مسبب الأسباب، وهو ما ذهب إليه القائلون ب"الوجودية" والقدر "البشري" وهم أيضا موجودون في كل زمان ومكان.

ولبيان خطورة هذه القضية وعمقها التاريخي لا بأس أن نشير إلى بعض الأحاديث المتعلقة بموضوع القدر، ومنها حديث الصحابي سراقة بن مالك قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، بَيِّنْ لَنَا دِينَنَا كَأَنَّا خُلِقْنَا الْآنَ، فِيمَ الْعَمَلُ الْيَوْمَ؟ أَفِيمَا جَفَّتْ بِهِ الْأَقْلَامُ، وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ، أَوْ فِيمَا نَسْتَقْبِلُ؟ قَالَ: " لَا، بَلْ فِيمَا جَفَّتْ بِهِ الْأَقْلَامُ، وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ " قَالَ: فَفِيمَ الْعَمَلُ؟ قَالَ أَبُو النَّضْرِ فِي حَدِيثِهِ: فَسَمِعْتُ مَنْ سَمِعَ مِنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، يَقُولُ: قَالَ: " اعْمَلُوا، فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ " [مسلم 2648] ومنها حديث علي رضي الله عنه، قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقعد وقعدنا حوله، ومعه مخصرة فنكس فجعل ينكت بمخصرته، ثم قال: «ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة، إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلا وقد كتبت شقية أو سعيدة» قال فقال رجل: يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا، وندع العمل؟ فقال: «من كان من أهل السعادة، فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة، فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة» فقال: «اعملوا فكل ميسر، أما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة»، ثم قرأ: **{فأما من أعطى واتقى، وصدق بالحسنى، فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى، وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى} [الليل: 6]** [مسلم 2647] قال المازري في شرحه للحديث: " الإنسان عندنا مكتسب لفعله لاَ مجَبور عليه. وتحقيق القول في الكسب يَتَّسع وموضعه كتب الأصول.. وكذلك قول الرّجلين مِن مُزَينَةَ بَعد هَذا: يا رسول الله أرَأيتَ ما يعمَل النَّاس اليَومَ ويكدَحون فِيه أشيء قُضِيَ عَلَيهِم ومَضَى فِيهم مِن قَدَرٍ سَبَقَ أو فِيماَ يَستَقبِلونَ به مِماَّ أتَاهم بِهِ نَبِيّهم – صلى الله عليه وسلم – وثَبَتَتِ الحجّة عَلَيهِم؟ فقال: لاَ بَل شيء قضي عليهم وَمَضَى فِيهم وَتَصدِيق ذلك في كتاب الله عزّ وجلّ **{وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا}**. هذا أيضا مطابق لقول الأشعَرِيَّة أهل السنة في أن كل شيء بقضاء الله وقدره وأنّ المعاصي قضاها الله وَقَدَّرَهَا ألا ترى قولَ السَّائل أرَأيت ما يعمله الناس اليوم ويكدحون فيه؟ ولم يفرق بين خير وَشَرٍّ ولا طاعةٍ ولا مَعصِيَةٍ وكذلك جوابه – صلى الله عليه وسلم – لمَ يفرق فيه بل قال: بل شيء قُضِيَ عليهم وَمَضَى فيهم، وتلا كتاب الله مصدّقا لما قال ومسويا بين الفجور والتقوى بقوله **{فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا}** فأخبر سبحانه وتعالى عن النفس وما فعل فيها...وَهَكَذا الأحَادِيث كلّهَا مطابقة لِقولِ أهلِ الَحقِّ، وإنّما سمِّيتِ الأشعرية أهلَ السنة لاتباعهم السنة هكذا وَموافقتهم لها" (المازري أبو عبد الله. 1988. 311/3)

ولنأتي الآن على ذكر الأدلة التي ساقها علماء الأشاعرة لبناء نظريتهم في الكسب والقول بعدم تأثير القدرة الحادثة في إيجاد المقدور قال الآمدي (2002): " قدرة المكتسب عندنا غير مؤثرة في الإيجاد" (331/2) ، وسبب ذلك على ما بينه مصطفى صبري (1352): " أن القدرة صفة في الإنسان من شأنها التأثير ولا يلزم لها أن تكون مؤثرة فعلا، والمانع من ذلك أن حصول ما تعلقت به كان بقدرة الله مسبب الأسباب ومُفَعِّلها" (ص54) وقد ساق متكلمو أهل السنة جملة من الأدلة لدعم قولهم بعدم تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل منها ما يأتي:

1/ فعل العبد ممكن، وكل ممكن فهو واقع بقدرة الله تعالى، ينتج أن فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى، والدليل على ذلك أن الإمكان من حيث هو إمكان، مفهوم واحد في كل الممكنات، وأهم خصائص الممكن حاجته إلى السبب المرجح لوجوده على عدمه، وما تحتاج إليه الممكنات للترجيح لا يجوز أن يكون منها، وإلا لزم افتقار الشيء إلى نفسه، وهو ممتنع لامتناع الدور، وبالتالي وجب أن يكون المرجح واجبا لذاته، فيحصل أن جميع الممكنات بما فيها أفعال الناس لا يوجد شيء منها إلا بإيجاد واجب الوجود. (الرازي فخر الدين. 1987. 9/ 75)

2/ مقدور العبد مقدور لله تعالى، لأن مقدور العبد شيء، والله عز وجل يقول: **{ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير} [البقرة 20]** ومقدور الله تعالى لا يحصل إلا بقدرة الله تعالى، ينتج أن مقدور العبد لا يحصل إلا بقدرة الله تعالى (الرازي فخر الدين. 1987. 9/ 77) ، وبه يتحصل المطلوب من أنه لا أثر للقدرة الحادثة في إيجاد الفعل.

3/ قدرة الله تعالى تتعلق بكل الممكنات دون الواجبات والمستحيلات، وفعل العبد يدخل في بعض هذه الممكنات، فيكون مقدورا لله تعالى، لأن جميع الممكنات يصح عليها أن تكون مقدورة لله تعالى (الرازي فخر الدين. 1987. 9/78) ، وإذا كان فعل العبد من الممكنات المقدورة لله تعالى لم يكن لقدرته الحادثة في إيجاد الفعل أي أثر مع قدرة الله عز وجل.

4/ الحركة التي هي مقدورة للعبد، والتي هي مقدورة لله تعالى، إما أن يكون لها تحقق وتعين قبل الدخول في الوجود أو لا يكون، والأول محال لأنه لا معنى للمقدور إلا الذي يكون تحققه وتكونه يقع بتأثير القادر، وما كان كذلك، كان تحققه متأخرا عن تأثير قدرة القادر، والمتأخر عن تأثير القادر، ممتنع أن يكون هو بعينه مقدما على تأثير القادر، فثبت أن الذي هو مقدور العبد، والذي هو مقدور الله تعالى، لا تحقق له ولا تعين له قبل الدخول في الوجود، وما كان كذلك امتنع أن يقع فيه الامتياز، وكل ما لا امتياز فيه امتنع أن يقال: إن شيئا منه مقدور للعبد ولا لله، وشيء آخر منه مقدور لله ولا للعبد، فالذي يحصل أن القول بأن مقدور العبد غير مقدور الله يفضي إلى هذين القسمين الباطلين، فيكون باطلا

كذلك، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو أن مقدور العبد هو مقدور الله تعالى، ولا أثر لقدرة العبد في وجود المقدور(الرازي فخر الدين. 1987. 9/ 79، 80)

5/ الذي أقدر العبد على الفعل هو الله تعالى، ومن أقدر غيره على شيء وجب أن يكون هو قادرا عليه، لأن العاجز عن الشيء يمتنع أن يجعل غيره قادرا عليه، فإذا ثبت هذا وهو ثابت قطعا، لزم القطع بكون الله تعالى قادرا على مقدور العبد (الرازي فخر الدين. 1987. 9/ 80)

6/ لو لم يكن مقدور العبد مقدورا لله تعالى، لزم تناهي مقدورات الله تعالى، لأن جملة مقدورات الله تعالى بدون مقدورات العباد –على ما تم فرضه– أقل من مجموع مقدورات الله تعالى مع مقدورات العباد، وكل ما كان أقل من غيره كان متناهيا، فلو لم تكن مقدورات العباد مقدورات لله تعالى، لزم أن يقال مقدورات الله تعالى متناهية، ولما كان اللازم باطلا كان الملزوم أيضا باطلا(الرازي فخر الدين. 1987. 9/81)

وبعد أن سقنا بعض أدلة أهل السنة الأشاعرة في نصرة قولهم بعدم تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل، يأتي السؤال الأهم في المسألة وهو: كيف انعكس هذا الاعتقاد على مستوى الوظيفة الوجودية للإنسان؟ وهل لجأ المسلم المعتقد لهذا الأمر إلى الركود والتعلق بمشجب القدر لإسقاط المسؤولية الفردية والمجتمعية عن نفسه وأهل مذهبه؟ أم أن العكس هو الصحيح وهو أن مذهب الكسب مذهب عملي يدعو الإنسان إلى أن يكون في مستوى وظيفته الوجودية التي تجعله مؤهلا لتحمل المسؤولية الدينية والحضارية التي أنيطت به؟

إن التوظيف السلبي لعقيدة القضاء والقدر ليس وليد الراهن حيث نرى الأمة الإسلامية وهي ترزح تحت وطأة التخلف والضعف الحضاري، بل إن هذا التوظيف قديم قدم الإنسان، وقد أشار القرآن الكريم في أكثر من آية إلى احتجاج المشركين بالقدر كمبرر يقنعون به أنفسهم على شركهم، ومن هذه الآيات قوله تعالى: **{ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ} [الأنعام 148]** ، فالاحتجاج بالقدر لتبرير العيوب والخروج عن جادة الصواب ما هو إلا تخرص وقول بلا علم، وهو حجة من لا حجة له من عقل صريح أو نص صحيح، وحين نرجع إلى واقع المسلمين اليوم نجد من يتهم عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر على أنها عقيدة تدعو إلى الكسل وإسقاط التكاليف والاستقالة من الحياة، وقد أشار مصطفى صبري إلى هذا الواقع المؤسف الذي تزعزعت فيه عقائد المسلمين واحدة بعد واحدة أمام رقي الأمم الغربية في الصنائع وعلوم المادة، وصارت عقيدة الإيمان بالقدر تتهم بسبب ذلك بكونها سائقة لمعتقديها إلى الكسل والتقاعد عن السعي والعمل، وسببا

لتأخر المسلمين في حلبة الحياة الدنيا، وما زاد الطين بلة أن كل من هاب الكلام ضد الإيمان بالقدر، هان له تحميل التهمة على مذهب الأشعري في مسألة أفعال العباد (صبري مصطفى. 1352. ص6) والحق أن ادعاء تأخر المسلمين وتقاعدهم عن العمل بسبب إيمانهم بالقدر وسوسة عدائية أو مجاذفة جاهلية (صبري مصطفى. 1352. ص23) ، وأكبر دليل على ذلك أن هناك علماء نفس غربيين ينفون الإرادة عن الإنسان، ومع ذلك لم يوصف هذا (الاعتقاد) منهم بأنه قد قضى على رقيهم ونشاطهم أو أنه جذام يفتك بأممهم، ولم نسمع من الغربيين المعارضين لهذا التصور من ينادي بمنع أولئك العلماء من مواصلة بحوثهم العلمية وقاية لأمتهم من الشلل والكسل، كما فعل بعض ضعاف النفوس من المسلمين ممن نادوا بمحاربة عقيدة القضاء والقدر بحجة أنها عقيدة مثبطة وداعية إلى الكسل والاستقالة من الحياة، مع أن علماء الإسلام كما يقول مصطفى صبري: لم يغالوا في قولهم بالقدر إلى أن ينفوا إرادة الإنسان، أو يقولوا بلزوم نسبة العجز لله تعالى من إثبات الإرادة للإنسان (صبري مصطفى. 1352. ص19)

ومن ناحية أخرى فإن الإيمان بالقدر وفقا لما قررته المدرسة السنية يعد من أعظم منابع القوة، ومن أراد أن يعرف السبب الحقيقي لتأخر المسلمين منذ زمان فليبحث عنه في فساد أخلاقهم وضعف إيمانهم بالقدر وقوة جهلهم (صبري مصطفى. 1352. ص17)

ولهذا يقول مصطفى صبري (1352): " الجبر الذي دافعنا عنه في هذا الكتاب مشروط بالمحافظة على أساس المسؤولية التي هي عبارة عن لياقة الإنسان بما يلقاه في الدنيا والآخرة من جزاء عمله. فإن قيل كيف تجتمع المسؤولية مع المجبورية، وهل لا يلزم أن يكون المجبور على شيء غير مسؤول؟ قلنا نحن لا نسلم هذا اللزوم، لأن قولنا بكون الإنسان لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ولا خيرا ولا شرا، ويكون مع ذلك مسؤولا عند الله تعالى وعند بني نوعه، لم يصدر منا بدافع الهوى، وإنما قلنا بكلا الأمرين معا بدافع الأدلة العقلية والنقلية، فخلاصة مذهبنا في هذه الآية الكريمة: **{ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} [النحل 93]** فنحن نقول مع نص القرآن إن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، فخير كل إنسان وشره منوطان بمشيئة الله وليس بيده شيء، ومع هذا فهو مسؤول عن عمله، ولم يكن الله ليظلمه في تحميل هذه المسؤولية" (ص172)

ثم إن المسلمين الأوائل الأقوياء في دينهم والذين كان تأثير الأفكار الدينية في قلوبهم أكثر، لم يكنوا عاطلين ولا مغلوبين بين الأمم، فهل اكتسبوا قوتهم في الحياة من إيثار مذهب الإعتزال على مذهب الأشاعرة؟ –يتساءل مصطفى صبري ويجيب بقوله: " أريد أن أقول لا يستطيع أحد أن يدعي أنهم كانوا لا يؤمنون بالقضاء والقدر، أما مسلمو هذا الزمان فلا يتركون أمرهم إلى القدر ولا يردون كل شيء إلى الله كما ادُّعي، بل يأملون كل شيء من العباد ويتزلفون إليهم ويتملقون لمن رأوا الأمور بيده، لا يخافون الله

ويخافون كل شيء، وأنهم لا يألون جهدا في الحصول على منافعهم الخسيسة وطلب الأمن والراحة لهم ولو كان في ظل من الذل باسم العمل بالأحوط" (صبري مصطفى. 1352. ص219)

والحاصل أنه لا وجه للقول بأن عقيدة الكسب الأشعرية تعوق الإنسان عن السعي والعمل وما تقتضيه الحياة من الحركات، ويتحدى مصطفى صبري من يدعي ذلك أن يمكث تحت بناء أحس بأنه ينهدم عليه بسبب اعتناقه عقيدة أنه لا يجري في الكون إلا حكم إرادة الله، لأن الواقع أنه سيهرب من تحت الجدار كما إذا لم يعتنق هذه العقيدة ولم يسمع بها البتة...يقول مصطفى صبري (1352) متهكما: " لذا فلا تخافوا عليه ولا تحسبوا أنه لن يبرح مكان التهلكة مستسلما للقدر ومنتظرا للموت، خصوصا لا يقع اقتراف أمثال هذه الخطايا من مسلمي زماننا الذين يقوّمون لأرواحهم أثمانا باهظة" (ص225)

إن ما يمكن الخلوص إليه من هذا المبحث المهم هو أن عقيدة الكسب وإن كانت من الناحية النظرية أقرب إلى الجبر منها إلى الاختيار، إلا أن هذا المعنى لا يمنعها من أن تكون الأنسب مع واقع النصوص الشرعية وواقع الحياة اليومية للإنسان، وأكبر دليل على ذلك أن معنى الجبر المتضمن في عقيدة الكسب نظريا لم يمنع مسلمي هذا الزمان ممن يعتنقون هذه العقيدة من السعي الحثيث للحصول على المنافع والابتعاد عن المضار مهما حقر شأنها، ولو أدى ذلك ببعضهم أحيانا إلى إذلال أنفسهم عملا بالأحوط والمصلحة الشرعية !.

4. خاتمة

بعد هذا العرض المفصل لموضوع الفعل البشري في المدرسة السنية الأشعرية –علاقته بالفعل الإلهي وصلته بالوظيفة الوجودية للإنسان– خلصنا إلى جملة من النتائج نجملها في النقاط الآتية:

1/ نلاحظ في الخطاب القرآني حضورا مكثفا وقويا للفعل الإلهي في هذا الكون، من خلق ورزق وإحياء وإماتة ومرض وشفاء، حتى يغلب على اعتقاد المسلم أنه لا فاعل غير الله عز وجل، وهذا الحضور يؤدي وظيفتين معرفيتين الأولى متعلقة بترسيخ التوحيد في القلوب والثانية مرتبطة بالتأسيس لنظرية الكسب التي قال بها الأشاعرة، والتي مؤداها أنه لا أثر للقدرة الحادثة في إيجاد الفعل.

2/ تنظر المدرسة السنية الأشعرية إلى صفات الفعل التي يتصف بها الله عز وجل من ناحيتين: الأولى تسمى الصلوحية القديمة ومعناها اتصاف الله عز وجل بالصفة دون مقتضاها، والثانية تسمى التنجيزية الحادثة ومعناها اتصاف الله عز وجل بالصفة مع مقتضاها، وهذا معنى قولهم استحقاق صفة الفعل فيما لا يزال دون الأزل.

3/ تفصيل العلماء بين الصلوحي القديم والتنجيزي الحادث في صفات الفعل يؤدي غرضا وظيفيا هو سد ذريعة القول بتسلسل الحوادث في الماضي، وهو ما يفضي إلى القول بوجود قديم مع الله عز وجل.

4/ الله عز وجل فاعل بالإرادة والاختيار، خلق الخلق من عدم محض بلا وجوب في حقه ولا اضطرار، ولو كان العالم قديما بالنوع لكان إيجاد الله عز وجل له بالاضطرار، ولو كان الأمر كذلك فمعناه أن العالم لا يتخلف عن الخالق في الوجود، وعند ذلك يلزم إما قدم العالم وإما حدوث الخالق وكلاهما باطل، وسبب البطلان أن العالم حادث، والحادث ما له أول، والقديم ما لا أول له، والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له محال، فبطل القدم النوعي للعالم.

5/ أهل السنة الأشاعرة القائلون بعدم تسلسل الحوادث في الماضي لا يقصدون تعطيل الله عن صفة الخلق في وقت من الأوقات، بل بنوا هذا القول على أساس النظر في تعلق الصفات بالذات، بعد أن أثبتوها أغيارا لا تنفك عن الذات، فقالوا تبعا لذلك أن من الصفات ما هو صلوحي قديم وتنجيزي قديم، كصفة الحياة والوجود، ومنها ما هو صلوحي قديم وتنجيزي حادث كصفة الخلق والرزق وباقي صفات الفعل، ووفقا لهذا التقسيم الذي أخذ مستنده من الكتاب والسنة بالنظر والتأمل في مفهومات الصفات ومقتضياتها، فإنه لا إشكال في القول بأن الله كان خالقا ولا مخلوق ورازقا ولا مرزوق.

6/ القول بالقدم النوعي للعالم، وهو إمكانية حوادث لا أول لها في الأزل، لا يختلف عن مقولة الفلاسفة حول الفيض الإلهي وتصور العالم مقارنا للوجود الإلهي، وإن كان يختلف عنها في التعبير.

7/ لقد ساق علماء أهل السنة جملة من الأدلة النقلية والعقلية على صواب تصورهم لحل إشكالية اجتماع فاعلين على مفعول واحد، وهو ما عبروا عنه بنظرية الكسب، وربطوا هذه النظرية ربطا متينا بالوظيفة الوجودية للإنسان، بحمايته من الركون إلى القدر وترك الأسباب، وهو ما ذهب إليه القائلون بالجبر وإسقاط تكاليف المسؤولية، وهم موجودون في كل زمان ومكان، وحمايته أيضا من الركون إلى الأسباب ونسيان مسبب الأسباب، وهو ما ذهب إليه القائلون ب"الوجودية" والقدر "البشري" وهم أيضا موجودون في كل زمان ومكان.

8/ مذهب الكسب الأشعري مذهب عملي إيجابي، يدعو الإنسان إلى أن يكون في مستوى وظيفته الوجودية التي تجعله مؤهلا لتحمل المسؤولية الدينية والحضارية التي أنيطت به، ولا يدفعه إلى التكاسل وإسقاط المسؤولية وتعليق المعايب على مشجب القدر، وهو ما يشهد له الواقع فضلا عن الاعتقاد، ومن هنا فلا حجة لمن يتهم عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر على أنها عقيدة تدعو إلى الكسل وإسقاط التكاليف والاستقالة من الحياة.

5. قائمة المراجع

1. ابن التلمساني، شرف الدين. (2010) **شرح معالم أصول الدين**. (ط1).(تحقيق: نزار حمادي). عمان: دار الفتح للدراسات والنشر.

2. ابن تيمية، تقي الدين.(1995). **مجموع الفتاوى**. (المحقق: بن محمد عبد الرحمن).المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

3. ابن تيمية، تقي الدين.(1406).**الصفدية** (ط2).(المحقق : سالم محمد رشاد). مصر: مكتبة ابن تيمية

4. ابن تيمية، تقي الدين.(1991). **درء تعارض العقل والنقل**. (ط2).(تحقيق: محمد رشاد سالم). المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

5. الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب. (1412). **المفردات في غريب القرآن** (المحقق: الداودي صفوان عدنان). بيروت: دار القلم.

6. الآمدي، سيف الدين.(2002). **أبكار الأفكار**. (تحقيق: المهدي أحمد محمد).القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية.

7. الباجوري، إبراهيم. (2007) **حاشية الباجوري – تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام**، (ط1).بيروت: دار الكتب العلمية.

8. البيهقي أبو بكر.(1401) **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**. (المحقق: الكاتب أحمد عصام). بيروت: دار الآفاق الجديدة.

9. الجويني، أبو المعالي.(1992). **العقيدة النظامية**. (تحقيق: الكوثري محمد زاهد).القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

10. داود، عبد الباري محمد. (1997). **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى –دراسة مقارنة–**.(ط1). القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

11. الرازي، فخر الدين. (1987). **المطالب العالية في العلم الإلهي**.(تحقيق: السقا أحمد حجاز). بيروت: دار الكتاب العربي.

12. الرازي، فخر الدين. (1420).**مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**.(ط3) بيروت: دار إحياء التراث العربي.

13. الشاوي، يحي. **التحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية**. مصر: مطبعة السعادة. بدون تاريخ.

14. الشهرستاني، عبد الكريم.**نهاية الإقدام في علم الكلام** (تحقيق ألفرد جيوم). وقفة الأمير غازي للفكر القرآني، بدون تاريخ.

15. صبري، مصطفى.(1352).**موقف البشر تحت سلطان القدر**. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها.

16. الطحاوي، أبو جعفر.(1995). **متن العقيدة الطحاوية**. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.

17. العسقلاني، ابن حجر (1379). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. (رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي) بيروت: دار المعرفة.

18. الغزالي، أبو حامد.(2003). **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**. (المحقق: الجابي بسام عبد الوهاب) بيروت: دار ابن حزم.

19. الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**. (المحقق: الدكتور سليمان دنيا).(ط6). القاهرة: دار المعارف.

20. الغصن، عبد الله. (1424). **دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد**– .المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.

21. القشيري، أبو القاسم. (2000) **لطائف الإشارات**. (المحقق: البسيوني إبراهيم) مصر:الهيئة المصرية العامة للكتاب.

22. المازري، أبو عبد الله المالكي. (1988). **المُعْلم بفوائد مسلم**. (المحقق: محمد الشاذلي النيفر).(ط2) الناشر: الدار التونسية للنشر، المؤسّسة الوطنية للكتاب بالجزائر، المؤسّسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدّراسات بيت الحكمة، ، والجزء الثاني صدر بتاريخ 1991م. الطبعة: الثانية، 1988 م، والجزء الثالث صدر بتاريخ 1991م.

23. مرير، عز الدين. (2019). موقف المدارس الكلامية والصوفية والفلسفة الإسلامية من الفعل الإنساني والفعل الإلهي. **المجلة الجزائرية للمخطوطات**. المجلد 15، العدد 2، ص92 – 116.

24. النسفي، أبو المعين.(1993). **تبصرة الأدلة في أصول الدين**. (تحقيق: حسين أتاي) الجمهورية التركية: رئاسة الشؤون الدينية.

25. اليمني، محمد ابن الوزير. (1987). **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**. (ط2).بيروت: دار الكتب العلمية.