جمهورية تركيا
جامعة يوزنجوييل
معهد العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإسلامية–فرع علم الكلام

مفهوم حرية الإنسان عند محمد سعيد رمضان البوطي

أطروحة لنيل درجة الدكتوراه

إعداد الباحث
شريف مراد

إشراف الأستاذ المساعد

د. متين يلدز

وان – 2019

الرموز والإشارات

لم استعمل في البحث شيء من الرموز والإشارات، ولكن في الحاشية يوجد بعض الرموز وهي كالتالي مع دلالاتها:

ت : أي اسم محقق الكتاب.

ج : أي جزء من الكتاب.

ص : الصفحة.

هـ : السنة الهجرية.

ط : سنة طباعة الكتاب.

بد، ط : أي بدون سنة الطباعة.

بد، ت : أي بدون تاريخ سنة النشر.

المحتويات

الرموز والإشارات.....**I**

مقدمة. ..... **IV**

تمهيد..... **1**

1. الإنسان بين حريته ومسؤوليه أمام خالقه **38**

1.1. الإنسان بين حريته ومسؤولياته أمام خالقه.....**38**

1.1.1. السرد التاريخي لمفهوم الحرية وتطوره.....38

1.1.2.عبودية الإنسان لله تعالى بين الحقيقة والخيال.....63

1.1.3.حرية الإنسان بين الحقيقة والوهم 71

1.1.4. الإنسان بين الحرية والتكليف 79

1.1.5. ممارسة الإنسان لحريته في ظل عبوديته لله.....94

1.1.6. الهدف من جعل الله الإنسان حراً 107

1.2. مفهوم القضاء والقدر.....**109**

1.2.1.علاقة حرية الإنسان بمفهوم القضاء والقدر والإيمان بالقضاء والقدر لا يتعارض مع مفهوم الحرية..... 111

1.2.2. مسألة التسيير والتخيير في حياة الإنسان.....155

1.2.3. الإرادة والمشيئة ومصير الإرادة الإنسانية أمام إرادة الله تعالى 173

2- مشكلات الحرية وموقف الإسلام منها.....**193**

2.1. مشكلات الحرية عند الغربيين ومناقشة البوطي لهم ورده عليهم.....**193**

2.1.1. مفهوم الحرية عند الوجوديين الغربيين.....194

2.2. موقف الإسلام من مسائل القدرة والحرية والعدالة..... 246

2.2.1.العلاقة بين العدالة والحرية 248

2.2.2. حرية الاختيار (الإنسان حر في اختياره للإيمان أو الكفر)..... 252

2.2.3. حرية الإنسان وعدالة الله حتى مع الكافر 257

2.2.4. قدرة الإنسان وحريته، وقدرة الله وعدالته 260

2.3. شبهات وشكوك ومفاهيم خاطئة تتصل بمفهوم الحرية عند المسلمين وغيرهم.... 263

2.3.1 شبهات المسلمين التي تحوم حول مسألة حرية الاختيار 264

2.3.2. شبهات غير المسلمين في مسألة الحرية 280

2.3.3. العدالة الاجتماعية والحرية في الإسلام 289

2.3.4. الاستعمال الخاطئ للحرية عند المسلمين..... 292

2.3.5. مسألة الرق في الإسلام وتعارضها مع حرية الإنسان وجوابه عنها..... 294

2.3.6.الآثار السيئة التي يتركها الفهم الخاطئ لمفهوم الحرية في المجتمع 297

3. الخاتمة وأهم نتائج البحث..... 304

المصادر..... 309

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمين الطاهر الزكي، وعلى آله وصحابته أجمعين. وبعد:

فحرية الإنسان أهم ضرورة من ضرورات حياته، فهي تعني الحياة، كما أن العبودية والأسر والسجن يعني الموت والفناء، فمن ملك الحريةَ فقدْ ملك كل شيء، ومن فقدهَا فَقَدَ كل شيء، والحرية ألمع كلمة في هذا الزمن، وأكثر المصطلحات غموضاً وبعداً عن التطبيق؛ لأن من يرفعون شعارها هم أنفسهم الذين يحاولون خطفها ثم سحقها باسمها، وهم كثيراً ما يظهرون الدفاع والعمل في سبيلها، فهي تزهق بيدي دعاتها كذباً وزوراً، وتذبح في الساحات والميادين وتحت أعين الهيئات والجمعيات الداعية إليها، فحُقَ لجميع الباحثين والكتَّاب أن يولوها كل عنايتهم، ويقضوا جُلَّ الليالي وأغلب بياضات النهار في العمل لها، ودراستها ومناقشة جميع جزئياتها؛ لأنها من أهم متطلبات الشريعة الإسلامية ومبادئها، بل ترتبط بعقيدتها ارتباطاً وثيقاً، فالداعي إليها والمجاهد في سبيلها مجاهد وداعية إلى الدين وإلى الحق والحقيقة، وحامل لأمانة الدين والمدافع عنها.

وقد تناولت بالبحث أيضاً هذا الموضوع وبعد انتهائي من الكتابة أستطيع أن أقول: ومن هؤلاء المدافعين عنها والحاملين لأمانتهامنذ بزوغ فجرالإسلام رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وأوصلوا ليلهم بنهارهم في خدمته، والدفاع عنه ضد شبهات المشككين، وردوا عدوان الطامعين فيه بالأقلام والألسن قبل السيوف والسهام، فكانوا حقاً مشاعل النور والضياء في زمن الجهل والضلال، وحفظوا للأمة عقيدتها وكرامتها، وحاربوا البدع والخرافات، ونافحوا عن منهاج السلف الصالح في وجه الهجمات المتكررة من الملاحدة والفلاسفة والمستشرقين ومحترفو الغزو الفكري، ومازالت قافلة العلماء والمجاهدين في سبيل إحقاق الحق، وإيصال الدعوة الحقيقة إلى الشاردين والتائهين ماضية في طريقها،لايشغلهم عن واجبهم كثرة المغريات، ولا نداءات المضليلين، ولا حتى تهديدات الطغاة والمتجبريين، ومن بين هؤلاء الذين حملوا لواء الدعوة في زمن المغريات والملهيات الكثيرة الشيخ – الأستاذ الدكتور– محمد سعيد رمضان البوطي الذي تابع نهج العلماء العاملين في هذا العصر المليئ بالتناقضات العجيبة، والموجات والهجمات التي اتحد جميع أصحابها لضرب الإسلام وعقيدته وأحكامه وشريعته، بدأً من الطعن في مصادره وأصوله إلى النيل من رموزه وقادته، إلى التشكيك في مدى صلاحيته. ولكن الحمد لله مادام في المسلمين من يحمل هم الدعوة وتبليغها إلى الأجيال بكل أمانة وصدق فلن يفلح كل من على وجه الأرض في إطفاء نور الحق والحقيقة.

ومن المواضيع التي شغلت بال الكثيرين من الدعاة والمشتغلين بالدعوة تلك المواضيع التي أثارها أعداء الإسلام من اليهود والنصارى منذ الأيام الأولى وحتى اليوم مسألة حرية الإنسان في تصرفاته، ومسألة من هو الخالق الحقيقي لأفعال الإنسان؟ وهل الإنسان حرٌ في جميع تصرفاته وأفعاله أم أنه مجبرٌ ليس له من أمره شيء؟! وقد تناول الشيخ البوطي هذا الموضوع الشائك بكثير من التفصيل، وأفرد له في كتبه، وحياته الشيء الكثير، فقرأ كل ما يتعلق بالموضوع من أقوال العلماء العاملين من أهل العقيدة وعلم الكلام إلى ما يقوله الفلاسفة والمستشرقون، وما قاله السلف الصالح في ردودهم على ذنادقة زمانهم، ثم أفرغ ذلك كله في أكثر من عشرين كتاباً، كلها تنصب في هذا الموضوع وتتناول الرد على شبهات المشكيكين، وترد اتهامات الضالين والمشعوزين، حتى أفرد كتابين في موضوع بحث هذه الأطروحة وهما: الأول: حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، والثاني: الإنسان مسير أو مخير؟ وتناول خلالهما جميع جزئيات الموضوع، ووضع الحلول لكل إشكالية أوشبهة، وأبطلها كلها بأسلوبه العلمي القائم على الحجج العلمية والبراهين المنطقية.

وهذه أيضاً مشاركة بسيطة من الباحثفي هذا السلك العظيم، عن مفهوم الحرية عند الشيخ البوطي، ومن قبله عند أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية، ودراسة منهجه وطريقة دعوته ودفاعه عن عقيدة أهل السنة والجماعة، ثم كيفية تناوله للموضوع، ثم شرحه وتفصيله بعد المقارنة بينه وبين علماء آخرين تناولوا نفس الموضوع، موضحاً لطريقته في رده على أصحاب الشبهات والشكوك من الغربيين والشرقين من أصحاب الدعوة الشيوعية والماديين الجدليين والديالكتيك، واجتهاداته الفقهية للكثير من المسائل المتعلقة بعقيدة المسلمين، ولقضايا معاصرة تتعلق بأحكام الإسلام وشرائعه، تاركاً المسائل الفقهية المتعلقة بالفقه وأصوله لبعض الباحثين الآخرين الذين تناولوا فكر الشيخ ومنهجه في الدعوة، أو في الدعوة والجهاد والإسلام السياسي، واجتهاداته في القضايا الفقهية المعاصرة؛ والتي تتعلق بكل ماستجد من المسائل الفقية الحديثة.

والدافع لاختيار هذا الموضوع هو حداثة موضوع الحرية، وكثرة استعمالها على الألسن، وفي الكتابات المعاصرة، وندرة من عالجها معالجة حقيقية، بالإضافة إلى أن تناوله للموضوع وعلاجه للمسألة قائمة على النظرة الحيادية، وبأسلوب علمي قائم على المنطق العلمي والمناقشة القائمة على الحجج والبراهين العقلية؛ فأحببت أن أتناول بعض الجوانب من فكره ودعوته وتقديمها للأجيال الإسلامية القادمة، بالإضافة إلى أن الشيخ البوطي من الذين تناولوا هذا الموضوع بكل جدٍ وثقة؛ لعله يصل إلى كلمة الفصل في هذا الموضوع الشائك، والذي يقف عليه العديد من المواضيع الأخرى مثل مسائل: من خالق أفعال الإنسان الحقيقي؟ ومسألة

التسيير والتخيير في أفعاله، ومسألة قتل المرتد، ومسألة حرية إبداء الرأي، ثم مسألة حرية الأحزاب والمنظمات، ثم مسألة الشورى هل هى ملزمة للحاكم أم لا؟ ثم أخطر مسألة في هذا الزمن وهي مسألة الجهاد وكيف ينسجم مع الحرية الإنسانية؟ والعديد من تلك التساؤلات التي يمكن أن نتعرض لها أثناء البحث.

والهدف من اختيار هذا الموضوع هو تسليط الضوء على تلك المسائل التي تهمُّ الأمة الإسلامية، ونبَّين الوجه الحق–الإنسان حر في كل ما يدخل تحت إرادته وقصوده، ومجبر فيما لا يدخل تحت إرادته ومشيئته–في المسألة بعد المقارنة بين أقوال علماء الكلام، وأوضح ما اختاره الشيخ البوطي وكيف وجد الحل لهذه المشكلة.

وكما أن أهمية البحث تكمن في توضيح مسألة من أهم المسائل التي تهم كل إنسان مسلم، يريد لنفسه أن يصل إلى بر الأمان يوم الحساب والجزاء، وأن لا يعتقد في ذات الله تعالى أدنى فكرة في اتهامه بالجبر أو الظلم، فكم من الناس تحيّروا لقلة علمهم في مسائل التي تتعلق بالقضاء والقدر، وكم من فئات وقعوا في التشبيه أو التعطيل؛ لأنهم قاسوا صفات الله تعالى وذاته على صفات المخلوقين، كما تكمن أهمية البحث في توضيح معنى الحرية، والدفاع عن حرية الإنسان وكرامته كما يراه عالم له قدم صدق، ومتمرس في مثل هذه المسألة الشائكة، ومع بيان رأيه فيها.

كما يهدف البحث إلى تحقيق بعض الغايات السامية منه، مثال:

أولا: ضرورة تحديد المعنى الحقيقي لمفهوم الحرية والاختيار والعبودية، وما هو الحجم الحقيقي للحرية التي يملكها أو يتمتع بها الإنسان أمام واقع عبوديته لله؟ كما يراه البوطي وهو من علماء عصرنا هذا فما هو تصوره لهذه المسألة وكيف طرحها من خلال كتبه وآثاره؟

ثانياً: الإجابة عن سؤالٍ هامٍ، هل للإنسان حرية في ظل عبوديته لله تعالى؟ والبحث عن عبودية الإنسان لله، أهي حقيقة ثابتة أم خيال ديني؟. حرية الإنسان أهي وهم زائف أم حقيقة ثابتة؟ وكيف للإنسان أن يمارس هذه الحرية وهو عبد لله تعالى؟.

ثالثاً: البحث عن مصير إرادة الإنسان ومشيئته أمام إرادة الله ومشيئته، وإيجاد حلول لبعض المشكلات التي تتعلق بالحرية وموقف الإسلام منها، مثلاً ما موقف الإسلام من حرية التعبير؟ وأين هي الحرية الشخصية أمام وجوب قتل المرتد؟ وهل تتسع الحرية في ظل الإسلام لتعدد الفئات والأحزاب المعارضة. ونظام الشورى نفسه أهو ملزم للحاكم؟

أما المنهج المتبع في هذا البحث فهو منهجٌ قائمٌ على استقراء تراث الشيخ البوطي، ثم تحليل فكره وتراثه ووصفه من خلال عرض أهم مسائل التي تتعلق بمسألة حرية الإنسان، وهل

هو حرٌ في جميع أعماله أم هو مجبرٌ في بعضها؟ ثم تحليل ذلك كله تحليلاً دقيقاً؛ ليكون الحكم بعد ذلك على فكره وتراثه حكماً سليماً معبراً بحق، دون شطط أو زيادة.

وقد اشتمل البحث على مقدمةٍ وتمهيدٍ وبابين وخاتمة، وفهرسٍ لأهم المصادر والمراجع، وينقسم كل باب إلى عدد من الفصول والمباحث وهي كالتالي:

ففي المقدمة –وهي التي بين أيدينا– فقد تم فيها بيان أهمية الموضوع ودوافع الكتابة فيه، والغايات التي يهدف البحث إليها، والمنهج والدراسة ثم خطة البحث والصعوبات التي صادفت الباحث خلال فترة العمل.

وفي التمهيد تم ذكر تعريف موجز من سيرةٍ الشيخ وحياته العلمية والاجتماعية والفكرية، وبعض آثاره العلمية، خاصة تلك التي يتعلق بخدمته لعلم الكلام، ثم تعريف الحرية لغة واصطلاحاً، ثم المعنى المستخدم حديثاً للحرية،ثم بيان خلفية الشيخ البوطي لمفهوم الحرية.

وفي الباب الأول: جاء الحديث عنالإنسان بين حريته ومسؤوليته أمام الله، ففي الفصل الأول منه تم التطرق إلى البحث في السرد التاريخي لمفهوم الحرية وتطورها، ثم كان الكلام عن عبودية الإنسان لله تعالى بين الحقيقة والخيال، ثم عن حرية الإنسان بين الحقيقة والوهم، ليكون البحث بعد ذلك في حقيقة الإنسان بين الحرية والتكليف، ثم أخيراً عن ممارسة الإنسان لحريته في ظل عبوديته لله تعالى، والهدف من جعل الله الإنسانَ حراً.

وفي الفصل الثاني دار البحث حول مفهوم القضاء والقدر أولاً، وعن معناهما وعلاقتهما بالقسر والإكراه، وعلاقتهما باختيارات الإنسان، ثم الحديث بشكل مفصل عن مسألة خلق أفعال العباد وهل لها تعارض مع حرية الإنسان، ثم كان الحديث ثانياً عن مسألة التسيير والتخيير في حياة الإنسان، ومعناهما، وهل للمؤثرات التربوية والاجتماعيةعلاقة بحرية الاختيار عند الإنسان، ثم كان ثالثاً الحديث عن الإرادة والمشيئة ومصيرهما أمام إرادة الله تعالى، وكيفية التوفيق بين إرادة الإنسان وإرادة الله تعالى، ثم هل حقيقةً تتوقف مشيئة الإنسان على مشيئة الله تعالى؛ ليكون الحديث عن الفهم الصحيح لمسألة أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء دون أن يخل ذلك بعدالة الله ولطفه، وأخيراً كان الكلام عن مناقشة مسألة الإرادة الحرة ومصادرتها من خلال عدة نقاط.

وفي الباب الثاني كان البحث في مشكلات الحرية وموقف الإسلام منها، فجاء الكلام في الفصل الأول منه عن مشكلات الحرية عند الغربيين بشقيهم الوجوديين والماديين الديالكتيكيين، ومناقشة البوطي لهم وردوده عليهم، خاصة في دعواهم الحرية هي جوهر الوجود الإنساني، وشرحه لمفهوم الحرية والضرورة كما يتصورها الديالكتيكيون.

وفي الفصل الثاني منه كان الحديث عن موقف الإسلام من مسائل القدرة والحرية والعدالة خاصة عن العلاقة بين العدالة والحرية، وعن حرية الإنسان في اختياره للإيمان أو الكفر، ثم عن حرية الإنسان وعدالة الله حتى مع الكافر، ثم عن قدرة الإنسان وحريته، وقدرة الله وعدالته.

وفي الفصل الثالث منه جاء البحث عن شبهات وشكوك ومفاهيم خاطئة حول مفهوم الحرية عند المسلمين وعند غيرهم، ثم عن العدالة الاجتماعية والحرية في الإسلام، ومن بعد ذلك الاستعمال الخاطئ للحرية عند المسلمين، ثم في مسألة الرق في الإسلام وتعارضها مع حرية الإنسان وجواب الشيخ عنها، ثم أخيراً كان الكلام عن الآثار السيئة التي يتركها الفهم الخاطئ لمفهوم الحرية في المجتمع والأمة.

وفي الخاتمة تم ذكر أهم نتائج البحث، ومن ثم قائمة بأهم مصادر البحث ومراجعه.

أما عن الصعوبات التي صادفها الباحث فمعلوم أنه لا يخلو أي بحث من الصعوبات والمشكلات، فمن أصعب الصعوبات ندرة تناول هذا الموضوع من قبل، ثم ارتباط الكثير من المباحث والمواضيع بعنوان البحث الأساسي، ومع تفريق مباحثه في أغلب كتب الشيخ البوطي، وعدم اجتماعها كلها في مكان واحد، وبالإضافة أني وجدت عن كثب خلال دراستي مدى حاجة المكتبة الإسلامية وقسم علم الكلام والعقيدة إلى مثل هذا البحث، ذلك على الرغم من أهمية الموضوع فإن عدد الكتب التي تناولته بالبحث والدراسة ما زالت قليلة إن لم أقل معدومة؛ وهذا أدى إلى تضخم الرسالة، ولكني بذلت قصارى جهدي أن أقدم موضوعا شاملاً كاملاً من جميع الأطراف، وأظهر الحق أينما كان، مع العلم أني لم أسهب في إيراد الآراء والأفكار والخلافات بين أصحاب الكلام والفلاسفة، إنما أذكر أحياناً بعض آراء المعتزلة ثم أقدم رد علماء الأشاعرة عليهم، ثم أذكر الرأي الراجح، وحاولت قدر المستطاع ألَّا أهمل أي موضوع يخدم البحث وطلاب العلم، وحاولت أن أكتب بطريقة موضوعية، بعيداً عن التعصب.

أما المصادر الرئيسية فكثيرة، ومن أهمها كتاب *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله* للشيخ البوطي، والثاني كتابه المسمى *بالإنسان مسير أم مخير؟*، والثالث كتاب *كبرى اليقينيات الكونية*، والكتاب الرابع، كتاب *مفهوم الحرية* للدكتور محمد عمارة، والخامس كتاب *المعتزلة ومشكلة حرية الإنسان* أيضاً للأستاذ محمد عمارة، وقد تم الاستفادة منهما في كتابة تمهيد الأطروحة والسرد التاريخي لتطوير مفهوم الحرية.

أما الدراسات السابقة لهذا الموضوع فهي غير موجودة بهذا الشكل والتفصيل، وإن كان هناك العديد ممن تناولوا موضوع الحرية ولكن بشكل مختلف؛ فمثلاً تناول الدكتور علي محمد علي الصلابي الحريات من القرآن الكريم، والدكتور محمد عمارة تناول فقط مفهوم الحرية، وقد

اطلعت على الكتابين واستفدت منهما قليلاً، كما سبق بالكتابة في هذا الموضوع باحثين من الإخوة الأتراك وباللغة التركية وهما الأول: الأستاذ عمر أيدين في أطروحته للدكتوراه، المقدمة لجامعة أرضروم من عام 1996م، وبعنوان *حرية الإنسان وأفعاله عند صدر الشريعة الثاني*، والثاني: الأستاذ أحمد دوغان في رسالته للماجستير، المقدمة في جامعة سواس لعام 2006م، والتي تحمل عنوان *حرية الإنسان في علم الكلام عند مولانا*. واطلعت على خطة البحث عندهما، وأشرت إليهما أثناء البحث لمن يريد الزيادة في بعض جوانب المسألة.

أما الدراسات السابقة للحديث عن الشيخ البوطي: فهناك دراسات عديدة منها من تناولت منهج الشيخ في الدعوة بشكل عام كما فعل الباحث المصري– في جامعة الأزهر الشريف كلية أصول الدين بالقاهرة–خالد عبد السميع عبد الله تحت عنوان *منهج الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في الدعوة إلى الله*، عام 1422هـ/2001م، ودراسة أخرى بعنوان *البوطي الدعوة والجهاد الإسلام السياسي* أعدها الباحثان السوريان فادي الغوش وهشام عليوان، من مطبوعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، في عام 2012م، بالإضافة إلى دراسة جديدة يعّدها أخي الباحث في مرحلة الدكتوراه الأستاذ شاويش مراد بعنوان: *منهج محمد سعيد رمضان البوطي وآراءه الفقهية*، وبحث آخر بعنوان *محمد سعيد رمضان البوطي وآثاره العلمية* من إعداد الباحث التركي معصوم أصلان من جامعة دجلة، وبحث آخر أعده أخي الأستاذ حسن مراد في مرحلة الماجستر بكلية الإمام الأوزاعي، في عام 2005م، وبعنوان *الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي وآثاره العلمية ونشاطه*، بالإضافة إلى الكثير من المقالات التي كتبت بأكثر من لغة، مثل ما كتبه الدكتور عبد الهادي تيمورتاش عن سيرة الشيخ وآثاره العلمية باللغة التركية، ومقالة أخرى كتبتها إحدى الأخوات تتحدث عن منهج الشيخ في العقائد.

وفي النهاية أحمد الله الذي هداني ووفقني لإتمام هذا البحث، وأرجوه أن يجعل فيها لنفع لطلبة العلم، وللباحثين، ثم أتوجه بالشكر والتقدير لمشرفي وأستاذي الفاضل الأستاذ المساعد الدكتور متين يلدز على إشرافه على هذا العمل، ومتابعته الحثيثة بالتوجيه وإرشادي إلى الصواب، كما أتوجه بالشكر لكل من الأساتذة: الأستاذ الدكتور عيسى يوجار، والأستاذ الدكتور وجيهي سونماز، والأستاذ المساعد الدكتور برهان الدين قييجي، والأستاذ المساعد الدكتور محمود دوندار على توجيهاتهم لي أثناء إعداد الخطة وأثناء إعداد التقارير في فترة الكتابة.

وأخيراً أتوجه بالشكر للقائمين على جامعة يوزنجوييل خاصة كلية الإلهيات، ومعهد العلوم الاجتماعية للدراسات العليا على عنايتهم واهتمامهم بالعلم والباحيثن، والشكر لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل ممن قرأ الرسالة، ومن قام بالتصحيحات اللغوية من الأساتذة والأخوة

والزملاء وهم دكتور طه جادو، والأستاذ أحمد الحسين، والدكتور شاويش مراد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين أمين.

في 2019م

شريف محمد مراد

مدينة وان–تركيا

تمهيد

عقيدة الإنسان من أهم الأشياء التي تحدد مصيره في الدنيا والآخرة، فمن ملك عقيدة سليمة في تصوره لنفسه وللكون ولقصة الحياة ورحلته فيها، ووصل إلى الإيمان الذي يفضي به إلى القناعة التامة بأن لهذا الكون الدقيق في صنعه وحركاته صانعاً حكيماً، وأنه لم يخلق عبثاً، أمن من الخسارة الأبدية؛ لذا كان البحث في الحصول على تلك العقيدة السلمية من أوليات جميع الباحثين الإسلاميين، والبحث في هذه المسألة التي تهم كل إنسان مسلم، يريد لنفسه أن يصل إلى بر الأمان يوم الحساب والجزاء من أهم أهداف البحث، حتى لا يعتقد الإنسان في ذات الله أدنى فكرة في اتهامه بالجبر أو الظلم، فكم من أقوام وقعوا في التشبيه والتعطيل؛ لأنهم قاسوا صفات الباري على صفات المخلوقين، فضلوا وأضلوا كثيراً من عباد الله، وكم من الناس تحيّروا في فهمهم لمسألة من هو الخالق الحقيقي لأفعال الإنسان؟ لقلة علمهم في المسائل التي تتعلق بالقضاء والقدر، كما تكمن أهمية الموضوع في إظهار أن الإنسان له حريته الكاملة عن تصرفاته الاختيارية، وهو يتحمل نتائج اختيارته التي عبر عنها الأشاعرة بالكسب، وأن الأفعال التي هو مجبر فيها فالله لا يسأله عنها لأنها لا تدخل ضمن كسبه واخياراته.

وتوضيح الشيخ البوطي لمعنى الحرية، ودفاعه عن حرية الإنسان وكرامته من خلال ردوده على كلٍ من المعتزلة وأتباع محمد بن عبد الوهاب؛ الذين طعنوا في منهج الإمام أبي الحسن الأشعري، وخاصة في مسألة الكسب، كما رد على المستشرقين وشبهاتهم.

وأهمية بحثي تكمن في استجلاء الردود والأجوبة بشكل واضح في هذه الأطروحة، ومناقشة آراء جميع الأطراف ثم المقارنة بينها، وترجيح من يؤيده الترجيح بعيداً عن العصبية والميل إلى أحد؛ لأن من أهداف البحث ضرورة تحديد المعنى الحقيقي لمفهوم الحرية، والعبودية، وإظهار الحجم الحقيقي للحرية التي يمتلكها الإنسان أمام واقع عبوديته لله، كما يمكن الوصول إلى الجواب عن بعض التساؤولات والمشكلات التي تتعلق بالحرية،-خاصة-ما مصير إرادة الإنسان وحريته أمام إرادة الله تعالى ومشيئته؟ وإلى نهاية تلك الأسئلة التي يمكن أن تتجدد أثناء البحث.

وفي هذا التمهيد سوف يتناول البحث موجزاً من سيرة الشيخ البوطي وحياته العلمية مع ذكر بعض كتبه؛ لأن المقام لا يسع لذكر كل تفاصيل حياته وجميع جوانب نشاطاته العلمية المتعددة، ويتناول أيضاً معنى مفهوم الحرية وتعريفها وما يتعلق بها من بعض المسائل المهمة التي لا غنى للبحث عنها.

وبالله أستعين ومنه وحده أطلب العون والمدد، كما أسأله باسمه الأعظم أن يعصمني من الزلل والخطأ، وأن يكلل جهدي البسيط بالتوفيق والقبول، إنه نعم المولى ونعم النصير.

تعريف بحياة الشيخ العلمية وبعض آثاره

حياة الشيخ البوطي حافة بالأحداث، وإذا أراد الباحث الحديث عن سيرته فقد يطول به المقام؛ والمقام ليس مقام الكلام عن سيرته أو حياته؛ لأنها ليس من مضمون بحثنا لذا سوف أذكر حياته بشيء من الإيجاز، لعلني أجد فرصة أخرى للحديث عنه بشكل أكثر تفصيلا.

حياته الاجتماعية

اسمه ونسبته وشهرته ونشأته.

اسمه: محمد سعيد، وسبب تسمية والده له بمحمد سعيد؛ تيمناً بشيخ والده محمد سعيد سيدا المشهور باسم: شيخ سيدا، والذي كان يتلقى منه مُلا رمضان علومه الشرعية والعربية في أيام شبابه.

نسبته: البوطي، واسم والده: رمضان وقد لقب بالملا رمضان، ولد سنة 1929م _1347هـ، في قرية –جيلكا–التابعة لولاية جزيرة البوطان، وتسمى في العربية بجزيرة ابن عمر الواقعة في الزواية الجنوبية الشرقية من تركيا على حدود كل من سوريا والعراق على أطراف نهر دجلة.[1]

نشأته: ولد محمد سعيدمن أبوين كرديين، فأما الأب فقد كان رجلاً صالحاً عُرف بفضله وورعه وسعة علمه حتى كان يلقب بالفقيه الشافعي الأول، والذي تولى أولاً تربية ابنه، وأما الأم فقد كانت حنونة فاضلة وهي إحدى قريبات أبيه، وولد محمد سعيد بعد طول الانتظار. وعاش محمد سعيد في طفولته بين أحضان والديه وكانا شديدا العناية به، وبتربيته على الخصال الحميدة والمزايا الرفيعة، فوالده يعلمه المبادئ الهامة من ديننا الحنيف، من عقيدة وقرآن وعلوم اللغة العربية، وفقه وسيرةوحديث..إلخ.

نشأ محمد سعيد سنوات حياته الأربعة الأولى في القرية التي تتسم بالبساطة والفقر، فقد كان يعمل والده في مسجد القرية، وبعدها هاجر مع أسرته من الأراضي التركية عام 1933م

1- البوطي، محمد سعيد رمضان، *هذا والدي القصة الكاملة لحياة الشيخ ملا رمضان البوطي من ولادته إلى وفاته*، ط: الثالثة عشرة، دار الفكر، دمشق، 1432هـ 2001م، ص. 13- 23؛ والبوطي، *شخصيات استوقفتني*، ط: السابعة، دار الفكر، دمشق، 2008م، ص. 19؛ وموقع نسيم الشام،2017/9/14م، *نبذة عن حياة العلامة محمد سعيد رمضان البوطي*، كان تحت إشراف البوطي رحمه الله. http://www.naseemalsham.com

متوجهاً إلى دمشق، وكان له من العمر أربع سنوات، وسكنوا في حي ركن الدين، ثم أصبح والده إماماً لمسجد الرفاعي في نفس الحي، ومعه ابنه محمد سعيد، ولما أصبح له من العمر ثماني عشر سنة، أصرَّ والده رحمه الله على أن يزوجه، فرزقه الله من زوجته الأولى أربعة أولاد.[2]

بيئته الاجتماعية

رغم نشأة البوطي كما سبق في حي فقير، ولكنه مع ذلك كان يعيش في العاصمة دمشق؛ حيث كان مركز الدولة وأعظم مدينة في سوريا، فمن الطبعي أن تكون ملتقى العلماء والمفكريين والسياسين والمثقفين من كل الطبقات، وإضافة إلى ذلك فإن والده الشيخ ملا رمضان كان من العلماء المشهود لهم بالعلم والمعرفة، وعليه فقد نشأ وترعرع في بيت علم حيث كان يلتقي فيها العلماء بوالده الجليل، وخاصة بعد استقراره في دمشق وتعرفه على ثلة من علماء الشام منهم: مُلا عبد المجيد، ومُلا علي، والشيخ محمد جزو، ومُلا سعيد، ومُلا عبد الجليل، ومُلا خالد، والشيخ حسن حبنكة الميداني وغيرهم، وكان له علاقة صداقة ومودة تربط بينه وبين هؤلاء العلماء، وإضافة إلى إقبال طلاب العلوم الشرعية من كافة الأحياء إليه، ثم تحول البوطي من بيئته البيتية إلى البيئة الاجتماعية التي كانت أوسع من ذي قبل، وهي المدرسة ثم المعهد ثم الجامعة ثم التدريس والوعظ ثم سفرياته وتقلباته في المناصب والمواقع، ثم الظهور والشهرة من خلال وسائل التواصل وغيرها، كل هذا وغيره من الأسباب جعل البوطي مندمجاً كل الاندماج في بيئته ومجتمعه مما وسع آفاقه العلمية والثقافية والفكرية، فكما يقال: الإنسان ابن بيئته، فقد عاش في مناخ من البيئة المحافظة على دينها وثوابتها وقيمها الحضارية، مع التبصر ببصيرة العلم والثقافة، فكان يتأثر بها من قريب أو بعيد، كل هذه الأمور حملت البوطي إلى أن يتصدى لمعالجة قضايا فكرية وعقدية وفقهية وفلسفية التي كانت تحمل بها بيئته الاجتماعية ليعالجها في كتبه وأحاديثه ومواعظه.[3]

وفاته

مساء يوم الخميس الواقع في 21/ آذار / 2013م، الموافق: 10/ جمادى الأول / 1434هـ، وبينما الدكتور البوطي في درس تفسير القرآن الكريم الذي يلقيه على العامة وطلاب

2- البوطي، محمد سعيد رمضان، من كتاب *من الفكر إلى القلب*، ط: الثالثة، دار الفقيه، دمشق، 1972م، ص. 241-241؛ البوطي، *هذا والدي*، من ص. 13-62؛ ومعلومات من أبناءه الكرام.

3- وللاطلاع على فكره السياسي ينظر: افتخاري، أصغر، "مباني نظرية هلمليانديشه سياسي محمد سعيد رمضان البوطي" *پژوهش علوم سياسي*، شماره جهارم، بهار،1384، ص. 105-137.

العلم الشرعي في مسجد الإيمان بدمشق، حدث انفجار في المسجد، أودى بحياته وحياة خمسين من طلبة العلم الشرعي، وخرجت دمشق عن بكرة أبيها تودع عالمها وفقيهها، ولم تر الأعين جنازة مثلها، ودفن في جوار الشهيد صلاح الدين الأيوبي، فرحمهما الله –تعالى–، وجعلهما من الشهداء الأبرار عنده يوم القيامة، عن عمر ناهز 84 سنة، في خدمة العلم الشرعي وكتاب ربه وسنة نبيه .

حياته العلمية ومراحل تعليمه

حياته العلمية

حياته العلمية بدأت من بيته عندما تولى والده مُلا رمضان تربيته بنفسه، ثم عهد به لما بلغ السادسة من عمره إلى امرأة فاضلة، كانت تعلم الأطفال القرآن، فعلمته القرآن الكريم وختم تلاوة القرآن عندها خلال ستة أشهر، ثم عهد به والده إلى مدرسة ابتدائية أهلية خاصة، كانت تهتم بتعليم الدين ومبادئ اللغة العربية والرياضيات، وبعد ذلك تلقى تعليمه من والده الذي علمه مبادئ العقيدة الإسلامية، ثم علمه موجزاً من سيرة سيدنا رسول الله من كتيب صغير اسمه: " *ذخيرة اللبيب في سيرة الحبيب*"، ثم علمه مبادئ علوم الآلة من نحو والصرف، فكان يُحفظه ألفية ابن مالك في النحو، وكان يُفسر له كل يوم خمسة أو ستة أبيات منها، واكتمل حفظه للألفية خلال أقل من عام، ولم يكن قد ناهز البلوغ بعد، وحفظ البوطي نظم الغاية والتقريب للعمريطي في الفقه الشافعية 1200 بيت من الشعر.[4]

وبعد انتهائه من المدرسة الابتدائية التحق بمعهدٍ شرعيٍ في حي الميدان في جامع المنجك الذي كان يشرف على تدريسه الشيخ حسن حبنكة ، وكان نظام المعهد الإقامة الدائمة أي يبقى فيه طوال الأسبوع ويزور والده وأسرته يوم الثلاثاء، فكان يدرس خلال هذا النهار دروساً في النحو وفي البلاغة عند والده، وحفظ كتاب عقود الجمان للسيوطي، وكُتُباً في المنطق، والمقولات العشر، ودرَّسه والده شرح جمع الجوامع في الأصول، وفي تلك الفترة تقدم للخطابة وصعد المنبر ولم يكن قد تجاوز عمره السابعة عشر في إحدى مساجد الميدان، وكان ورده من تلاوة كتاب الله تعالى عشرة أجزاء في كل يوم، وفي هذه الفترة كان مولعاً بقراءة الكتب الأدبية لبعض المعاصرين أمثال: مصطفى صادق الرافعي، والعقاد والمازني والطنطاوي، فظهرت له عام 1952م أولى مقالاته بعنوان: أمام المرآة، ونشرها في مجلة التمدن الإسلامي،

4– البوطي، *هذا والدي*، ص. 56–57؛ *وموقع نسيم الشام*، في 2017/9/25م، ونبذة عن البوطي. http://www.naseemalsham.com

ثم تابع في كتابة المقالات، ومنها ترجمته قصة "ممو زين" من اللغة الكردية إلى اللغة العربية بأسلوب أدبي مميز". [5]

وفي عام 1953م أنهى دراسته الثانوية الشرعية من معهد التوجيه الإسلامي، ويعدها البوطي السنوات التأسيسية في حياته العلمية، وفي العام نفسه طُلب من البوطي الالتحاق بالخدمة العسكرية الإلزامية، فلم يكن أمامه من سبيل للتأجيل سوى أن يواصل دراسته على مستوى جامعي مقبول، فالتحق بكلية الشريعة في جامعة الأزهر، وكان يرسل من القاهرة في كل أسبوع مقالاً أدبياً أو اجتماعياً إلى جريدة الأيام التي كان يصدرها المرحوم نصوح بابيل تحت عنوان " من أسبوع إلى أسبوع "، ومضت الأيام، وحصل على إجازة الليسانس في كلية الشريعة عام 1955م، وانتسب إلى كلية اللغة العربية من جامعة الأزهر، ونال شهادة دبلوم التربية في عام 1956م. وعاد بعدها إلى دمشق ملتزماً بما قد أخذه عليه والده، وفي عام 1957م أذن له والده بأن يتقدم إلى مسابقة للتدريس، يدِّرس الذي يجتازها التربية الدينية في المدارس الإعدادية والثانوية التي أعلنتها وزارة التربية، فنجح ودخل سلك التدريس، وفي العام الذي يليه عُيّن مدرساً للتربية الدينية في حمص وبقي ما بين عام 1958م إلى 1960م أي ما يقارب ثلاث سنوات، ثم انتقل إلى محافظة القنيطرة، ثم إلى دمشق، ليدرس في دار المعلمين، وبعدها أصبح معيداً في كلية الشريعة بجامعة دمشق، ثم موفداً إلى القاهرة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، وكانت أطروحته–*ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية*– نال عليها مرتبة الشرف الأولى مع التوصية بالتبادل والطبع، وفي عام 1965م عُيّن مدرساً في كلية الشريعة بجامعة دمشق ثم أستاذاً مساعداً في عام 1970م، ثم أستاذاً، فوكيلاً للكلية عام 1975م، وفي عام 1977م عين عميداً لها، ثم رئيساً لقسم العقائد والأديان، وبعد التقاعد عام 1993م تعاقد مع الجامعة محاضراً، ويتقن اللغة التركية والكردية والعربية، ويلّم باللّغة الإنكليزية[6].

5– البوطي، *هذا والدي*، ص. 59–60؛*موقع نسيم الشام، تاريخ الأخذ* في2017/9/28م، ونبذة عن البوطي. بتصرف. http://www.naseemalsham.com.

6 – البوطي، *هذا والدي*، ص. 62–63، والبوطي، محمد سعيد، *البدايات باكورة أعمالي الفكرية*، دار الفكر، دمشق، 1430هـ– 2009م، ص. 14، *و موقع نسيم الشام، نبذة عن البوطي*، تاريخ الأخذ في 2017/9/29م، http://www.naseemalsham.com.

شيوخه وأساتذته

تلقي البوطي أول علومه من والده مُلا رمضان البوطي، وكانت مرحلة التأسيس في رحلته العلمية عند الشيخ حسن حبنكة الميداني، وبين تلاميذه الذين كانوا شيوخاً للبوطي بدورهم، وقرأ كثيراً لآدباء من عصره كمصطفى صادق الرافعي، وعلي الطنطاوي، وأحمد حسن الزيات، ومحمود عباس العقاد، وإبراهيم عبد القادر المازني، وحُبب إليه في هذه المرحلة الأدب، والمقالة، ويقول عن نفسه:" وكنت أجر نفسي جراً، وأتسلق الأسباب مهما صعبت أو بعدت، لأرقى إلى حيث أصبح واحداً من هؤلاء، من حيث القدرة على امتلاك ناصية اللغة، وعرض المشاعر العميقة والدقيقة على الورق .."،[7]وغيرهم من العلماء والمفكرين الذين تلقى منهم العلم والأدب، عن طريق مباشر كالشيخ مكي الكتاني، ومحمد الهاشمي وأبي خير الميداني، وبعض شيوخه في الأزهر الشريف كأمثال الشيخ مصطفى عبد الخالق المشرف على رسالته في الأستاذية –الدكتوراه – وطه الدياري، وشيخ جاد الرب، والشيخ محمد أبو زهرة، أو من طريق غير المباشر ممن قرأ لهم فأعجب بهم وجعل له وقفات من حياتهم كأمثال حجة الإسلام الغزالي، وبديع الزمان سعيد النورسي، وفضيل بن عياض، وعبد الله بن المبارك، وجلال الدين الرومي، ورجيه غارودي، ومصطفى حسني السباعي، كل هذا جعل شخصية البوطي شخصية متميزة في العديد من العلوم والثقافات،[8] ويمكن القول بأن أهم شيوخه رغم كثرتهم هما الشيخ مُلا رمضان البوطي، والشيخ حسن حبنكة الميداني –رحمهما الله–؛ لإعجابه بهما وتلقيه أكثر علومه منهما، فأخذ منهما جل صفاتهما وعلومهما وتربيتهما.

بداياته مع علم الكلام والعقيدة

الدَّارسُ لكتب الشيخ البوطي وسيرة حياته يعلم أنه أخذ شهادة الأستاذية– أي الدكتوراه –في قسم الفقه الإسلامي وأصوله، وكان رئيساً لهذا القسم لعدة سنوات في جامعة دمشق، وكان يحب تخصصه كثيراً، وكان يحسب أن مظاهر الانحراف عن الدين تعود إلى سوء فهم المسلمين للأحكام الفقهية، أو إلى تسلق كثير من الجهال مرتقى الاجتهاد في استنباط الأحكام من نصوص القرآن والسنة؛ لذا عكفَ على هذا المجال الدقيق واختاره وتخصص فيه، وأخرج كتابه الأول والثاني في قسم الفقه وأصوله وهما: *ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية*، والثاني: *محاضرات في الفقه المقارن*، وعمل شوطاً طويلاً في هذا المجال حتى تبين له أن

7– البوطي، *البدايات باكورة أعمالي الفكرية*، ص. 11.

8– البوطي، محمد سعيد رمضان، *شخصيات استوقفتني*، ص. 17_ 342، والبوطي، *مع البوطي في حياته وفكره*، برنامج مرئي على قناة الشام، حلقة 1، 2، 3.

مشكلات العالم الإسلامي لا تكمن في سوء فهم المسلمين للفروع الفقهية إنما تكمن في سوء فهمهم للأسس العقائدية، أو من شبهات تهجم على أفكار شباب المسلمين الذين يحتاجون إلى أبسط مبادئ الثقافة الإسلامية، أو إلى عصبيات مذهبية.

وأدرك أن العلاج ينبغي أن يبدأ من أسس الاعتقاد؛ لأن أغلب تلك المشكلات إنما تختلق اختلاقاً، وهي ليست موجودة في الواقع وليس لها وجود إلا في خيال أصحابها، وإنما وجدت تلك الشبهات بعد أن اختلطت مع التيارات الفكرية والمذهبية الحديثة الجانحة التي يستخدمها محترفو الغزو الفكري من أجل زعزعة الإيمان وثوابت العقيدة في نفوس النشأ وجيل الشباب من المسلمين.[9]

ثم قام وعرض هذه الرؤية على أعضاء مجلس كلية الشريعة بدمشق، في أوائل السبعينيات من القرن العشرين، وبعد مناقشة أعضاء المجلس رؤيته، تم الاتفاق على إخراج بيان في السبيل الأمثل للوقوف في وجه المشكلات الوهمية التي تصاغ بألفاظ تستعار لها مصطلحات علمية، وتختلق منها شبهات لتعكير الرؤية العلمية إلى جذور العقيدة الإسلامية.

وكان الحل الذي تم الاتفاق عليه يتمثل في تطوير الخطة الدراسية لمنهاج- قسم العقائد والأديان- وذلك بإدخال التيارات الفكرية الحديثة التي تستورد منها الشبهات المصطنعة والمعنوية بعنوان العلم والفلسفة، وفعلاً تم اعتماد خطة دراسية جديدة لقسم العقائد والأديان في كلية الشريعة، وأسندوا الأمر إلى الشيخ البوطي الذي قام بدوره وبموجب ذلك القرار بإدخال مفردات جديدة لمقرر العقيدة الإسلامية، وهي دراسة المادية الجدلية، والمادية التاريخية، والفلسفة الوجودية، ونظريات التطور، على أن تدرس بطريقة نقدية طبق منهج علمي حيادي، يكشف عن موقف الإسلام وفق موازين العلم وضوابطه من هذه التيارات الفكرية.

وقام الشيخ البوطي بتلك المسؤولية خير قيام، بل وسَعِدَ بذلك كثيراً، كما سخرَّ قلمَهُ ولسانَهُ بعد ذلك للتأليف والوعظ والتدريس في المساجد في هذه التيارات، وقد عراها من كسوتها العلمية المزورة، وأظهر للناس الدَّجل الذي كان مخبوءاً داخل عباءة تلك المصطلحات العلمية والكلمات الفلسفية الطنانة الخادعة، ثم أُسند إليه رئاسة قسم العقائد والأديان حتى نهاية خدمته في الكلية.

ونستطيع أن نسمع معاً ما يقوله بنفسه عن أسباب اشتغاله بالعقيدة وعلم الكلام، وعن السبب الذي دفعه إلى القيام بهذا الواجب المقدس، والحاجة هي التي دفعته إلى البحث في تلك

9- ينظر البوطي، محمد سعيد رمضان، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ط: الرابعة، دار الفكر، دمشق، 1435هـ-2014م، ص. 13-14، بتصرف.

التيارات والمذاهب المختلفة فيقول: " والواقع أن الحاجة التي نوّهت بها في صدر حديثي هي التي وجهتني إلى الوقوف في وجه هذا التيار الذي يدعي لنفسه صفة الفلسفة والانضباط بقوانينها، وألجأتني إلى أن أتعرف على مذاهبه المختلفة وأبذل كل ما أملك لهضمها، ولقد أتيح لي أن أقف على ما في دخائلها من سمادير وأوهام، ومتاجرة بألفاظ العلوم مع الافتقار التام إلى استيعاب مضمونها.

هما سبيلان إذن، تسري منهما إلى بنيان وجودنا الإسلامي خطط الهدم والتخريب:

أحدهما: سبيل التلاعب بأحكام الشريعة الإسلامية والعمل على تمييعها، باسم الاجتهاد والتجديد ومستلزمات الحداثة.

الثاني: سبيل الشبهات المتنوعة التي تُسَرّب إلى الأسس الاعتقادية للإسلام باسم العلم وانتصاراً للفلسفة الحديثة...ولقد ندبت نفسي للتصدي لكلا الطريقين معتمداً على الذخر العلمي الذي متعني الله به في كلا الساحتين، وأن أسخر كل طاقاتي العلمية (على ضعفها ومحدوديتها) لبيانها وكشف الغواشي عنها، وتصفيتها من الشبهات التي تسربت إليها، وبذلك تتحقق حراسة الإسلام متمثلاً في أسسه الاعتقادية، وفي بنيانه الفقهي السلوكي وثمراته الوجدانية والأخلاقية"[10]

والناظر في أبحاثه وطرق كلامه وأسلوبه في مناقشة أصحاب تلك التيارات الجانحة والفلسفات الحديثة ينبهر بأسلوبه الجميل، وهو يصوغ جمله صياغة رقيقة متينة تحمل سلسلة ضخمة من المعارف والعلوم، والقائمة على منطق منهجي، يستقرئ ويستنتج، ويسأل من الأسئلة التي تدور في ذهن القارئ، ويجيب عنها بيسرٍ ورحابة صدرٍ، وقوة حجة وبرهان، بدون أن يشعر القارئ كيف حصل على الإجابة؟ ثم ينتقل إلى حواره السليم القائم على دعائم من العلم السليم والمنطق الجاد، بل يدلك هذا كله على دراسة معمَّقة في كل تلك النظريات والأفكار التي يتلاعب أصحابها بها ويغيرون الألفاظ والمصطلحات بأساليب عجيبة، وهذا إن دلَّ إنما يدل على شيء واحد وهو أنه حقيقة كان الحارس اليقظ على عقيدة أهل السنة والجماعة، والمدافع عنها في زمانه، والساهر على جميع الثغور التي كانت من المحتمل أن تأتي منها السهام على عقيدة أهل السنة والجماعة، بل كان الصادُّ لكل الهجمات التي كانت تصدر من بعض المستشرقين والملاحدة سواء في العالم الغربي بشقيه الأمريكي والأوربي، أو من العالم العربي والشرقي من اللادينين أو الملاحدة وأذيال المستشرقين، كان يقف لهم بالمرصاد؛ فمن رفع رأسه

10- البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 15-16، بتصرف.

بشبهة في كتاب أو دعوة للطعن في عقيدة المسلمين وَجَدَه يحمل قلمه ويدافع عن عقيدة المسلمين بأسلوبه العلمي الرصين، ويكشف دجل الدجالين وكذب الكذابين، ويعرِّيهم من كسوتهم التي يختبؤون بها باسم الفلسفة والمنطق، وتركهم في الساحة بدون ستار يستر عورة كذبهم ويخبئ دجلهم وشبهاتهم، حتى غدا المدافع الأول عن عقيدة المسلمين ليس فقط في سوريا بل في العالم العربي والغربي، فكان الكل يعمل له ألف حساب، ففي سوريا مثلاً رغم جبروت السلطة ومن حولها من المنافقين من النصارى والبعثيين، وحزب الله، والإخوان المسلمين الذين حاول بعضهم بكل وسيلة واستخدموا كامل جهودهم في مسح عقيدة أهل السنة والجماعة من نفوس أهل سوريا، وتبديلها ببعض الخزعبلات والترّاهات، أو تبديلها بمادة الأخلاق والفلسفة، أو تحت مسميات أخرى، أقولُ رغم ذلك كله باءت جهودهم بالفشل والخسارة والوبال عليهم بعد أنْ قرَّر–الشيخ البوطي أن يكون هو وبعض زملائه في كلية الشريعة في جامعة دمشق– أن يضعوا هم المناهج التعليمية في القطر بدأً من الصفوف الابتدائية ومروراً بالثانوي وانتهاءً بالجامعة والدراسات العليا.

وهذا الذي دفع بعضا من زملائه ومعاصريه أن يقولوا عنه: الداعية الأول في بلاده فهذا الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي يقول: "وعلى الرغم من أن التخصص الرئيس للأستاذ الدكتور محمد سعيد هو في الفقه عامة، وأصول الفقه خاصة، ولكنه جال وصال في جوانب الفكر الإسلامي، والعقيدة والإيمان والفلسفة الإسلامية، وأصبح الداعية الأول في بلده".[11]

وكما يقول في مكان آخر:"ولكن الأستاذ محمد سعيد قد بزغ نجمه، وعلا شأنه، وارتفعت مكانته، وعرفه العلماء والطلاب والعامة، والمسلمون وغير المسلمين، وخاصة النخبة من المثقفين والمفكرين وعشاق المعرفة والباحثين، وتجاوز عطاؤه إلى مختلف الأقطار العربية والإسلامية، ثم توسع إلى سائر المسلمين في أرجاء العالم، وصار الداعية الأول".[12]

ولم يكن هذا الرأي لشخص واحد عاصر وعاش في نفس الزمن الذي عاش فيه الشيخ البوطي بل هناك من العلماء والمفكرين من يجد أن البوطي كان سيفاً مسلولاً على رقاب أعداء الإسلام يسلُّه متى كشّر المنافقون والكفرة عن أنيابهم للنيل من الإسلام وعقيدة أهله، فهذا هو الدكتور رياض نعسان آغا يقول: " فقد أفاد البوطي من ثورة الاتصالات، فانطلق عبر القنوات الفضائية وعبر الشبكة الدولية–الانترنت–؛ليحقق تفاعلاً أوسع مع الناس في دعوته إلى

11– الزحيلي، وهبة وآخرون، *علماء مكرمون محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه*،الفقيه الأديب والأصولي الأريب، دار الفكر، دمشق، 2002م، ص. 96.

12– الزحيلي، وهبة وآخرون،*علماء مكرمونمحمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه*، ص. 95.

الإسلام، وفي دفاعه عنه، ولم يعتكف البوطي في التاريخ، برغم صلته العميقة به، وإنما انطلق إلى الحاضر، يناقش معطياته، ويواجه الفلسفات التي يرفضها الإسلام، من موقف فكري وعقلاني.

لقد ناقش البوطي بعمق، فلسفات المادية الجدلية والماركسية، والمثالية، والوجودية، والعبثية، وكل ما أفرز القرن العشرين من المدارس المادية والاتجاهات الدنيوية، ولدت في الغرب، وحملها إلى ديار الإسلام، مستشرقون ومستغربون، ولم يكن يكتفي في نقاشها بإظهار الحكم الشرع فيها، وإنما يناقش العِلَّة العقلية في الحكم، ويستفيض من موقع فكري إنساني، بتقديم الحجة والبرهان العقلاني على الموقف الرباني.

لقد ناقش البوطي – *المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والإسلام*– وقدم أدلته الفكرية على نقض أوهام المادية الجدلية، وأبدى رأياً ذا شأن جدير بالحوار في حقائق القومية، ولم يجامل تياراً فكرياً، ولم يسع إلى فكر تبريري يكّيف الإسلام ويلوي عنقه لقبول الواقع، كما فعل كثيرون، وإنما كان يقول ما يرى ويعتقد أنه الحق، ومن حسن الحظ أنه شهد، وشهد معه قراؤه، انهيار كثير من النظريات والفلسفات التي كشف أوهامها حين كانت في ذروة سطوتها".[13]

مؤلفاته وآثاره العلمية

لقد كان البوطي موسوعة علمية في فكره وثقافته الواسعة وله غيرة على شرع الله ودينه، وجريء في الحق، ناصح لله ورسوله وللمؤمنين وأئمتهم، مما جعله عالم عصره، وداعية إسلامي متفوق في كل ميدان، يصدع قلمه بالكتابة في كافة نواحي العلمية والثقافية والدينية؛ لذا كانت له مؤلفات كثيرة تربو من الستين مؤلفا، وأذكرها حسب الموضواعات، بدءً بالكتب التي لها علاقة بعلم الكلام والعقيدة والفكر الإسلامي، ثم التي تتعلق بالفقه وعلوم القرآن والتصوف والتاريخ والتراجم والأدب.

كتبه التي تتعلق بعلم الكلام والعقيدة الإسلامية والمذاهب الفكرية فهي:

1– كبرى اليقينيات الكونية.2– الإنسان مسير أم مخير؟. 3– المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة. 4– نقض أوهام المادية الجدلية.5 – الدين والفلسفة. 6– الإنسان وعدالة الله في الأرض.7– من هو سيد القدر في حياة الانسان. 8– الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟. 9 – السلفية مرحلة زمنية مباركة..

13. آغا، رياض نعسان، *علماء مكرمون محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه*، ص. 73–74.

وفي الفكر الإسلامي: 10- باطن الأثم الخطر الأكبر في حياة المسلمين.11 - حرية الإنسان في ظل عبوديته لله. 12- السبيل الوحيد في زحمة الأحداث الجارية. 13- حوار حول مشكلات حضارية. 14- الاسلام والعصر تحديات وآفاق، شارك مع الدكتور: الطيب تيزيني. 15- الإسلام والغرب. 16- التغيير مفهومه وطرائقه. 17_ العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر. 18- لايأتيه الباطل. 19- الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا؟ وكيف؟. 20-باكورة أعمالي الفكرية. 21- من سنن الله في الكون. 22- مدخل إلى فهم الجذور(من أنا ؟ ولماذا؟ وإلى أين؟). 23 - أوربة من التقنية إلى الروحانية. 24- الشورى في الإسلام(مما خطه ونشر بعد وفاته). 25- إحياء جوهر الإسلام في حياة المسلمين(مما خطه ونشر بعد وفاته).26- من المسؤول عن تخلف المسلمين؟. 27- مشورات اجتماعية(1). 28- مشورات اجتماعية(2)، 29- مع الناس مشورات وفتاوى.30- كلمات في مناسبات. 31- هذا ما قلته أمام الملوك والرؤساء. 32- البديات باكورة أعمالي الفكرية.

وفي الفقه:1- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، 2- مباحث الكتاب والسنة، 3- قضايا فقهية معاصرة، 4- محاضرات في الفقه المقارن، 5- المرأة بين طغيان الغربي ولطائف التشريع الإسلامي، 6- المذاهب الاقتصادية بين الشيوعية والإسلام، 7- مسائل تحديد النسل وقاية وعلاجاً، 8- الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه؟،

وفي علوم القرآن:1- من روائع القرآن، 2 – لا يأتيه الباطل، 3- منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم، 4- منهج تربوي فريد في القرآن.

وفي التصوف:1- الحكم العطائية شرح وتحليل، 2- تجربة التربية الإسلامية في ميزان البحث العلمي.

وفي التاريخ: فقه السيرة.

وفي التراجم:1- شخصيات استوقفتني. 2- هذا والدي. 3- عائشة أم المؤمنين.

وفي الأدبيات: مموزين قصة نبتت في الأرض وأينعت في السماء، 2- سيامند ابن الادغال، 3- من الفكر والقلب.

وله العدد الكثير من الكتب التي شارك فيها مع علماء آخرين لوضع مناهج دراسية في كلية الشريعة ومعاهد الشام وغير ذلك، وكتب عنه العشرات من الباحثين الكتب التي تتحدث عن فكره وجهاده ودعوته، وجهوده في خدمة الإسلامية، كما تناولت كبرى الجامعات الإسلامية فكره وكتبه بعديد من رسائل الماجستير أو أطروحات الدكتوراه، ولا يزال البحث في كتبه وفكره

موضوعاً حيًّ طرية يستطيع الكثير من الباحثين تناوله بالبحث والتأليف. كما وترجمت بعض كتبه إلى لغات عديدة منها الإنكليزية والفرنسية والتركية والكردية.

له مواقع شخصية على شبكة الإنترنيت، يضم أرشيفاً موسعاً لمقالاته ومحاضراته، وخطب الجمعة التي كان يلقيها.

له دروس وخطب في عدد من مساجد دمشق دامت عشرات الأعوام منها: دروسه في جامع سنجقدار والتي كانت تقام يومي الإثنين والخميس من كل أسبوع، ثم انتقاله إلى جامع تتكز بسبب الكثرة الكاثرة التي كان تفيض إلى دروسه، ثم الانتقال إلى جامع الإيمان من أكبر مساجد دمشق، ودروسه يوم الجمعة بعد صلاة الفجر والظهر وبعد العصر في جامع ملا رمضان البوطي، وخطبه فيها، ثم الانتقال إلى خطبة الجمعة في جامع بني أمية الكبير[14]. وفي الحقيقة كنت أود أن أتحدث عن جوانب عديدة من شخصيته، وعن دعوته وأخلاقه وزهده، بل حتى عن علاقته بنا نحن أقرباؤه وأهله، ولكن للأسف المجال–أطروحة الدكتوراه–لا يسع لأكثر من هذا الذي تناولته بالبحث والكتابة، عسى أن أجد ظرفاً أخرى فأفرِّغ فيه كل ما يتعلق بحياة الشيخ العلمية والاجتماعية.

تطور مفهوم الحرية وحرية الإنسان

مفهوم الحرية من المفاهيم التي تكثر فيها الاختلاف؛ لأنها محاطة بكثير من الغموض والاضطراب؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى تنوع المجالات التي تستعمل فيها مصطلح الحرية. فمصطلح الحرية حاضر عند علماء السياسة والاجتماع، وحاضر في كتب علماء النفس والاخلاق، وموجود عند الفلاسفة وعلماء الأديان، وعند علماء التصوف وأربابه. ولكل واحد منهم رؤيته الخاصة في التعاطي مع مصطلح الحرية؛ لذا كانت الرؤية حول هذا المصطلح رؤية ضبابية غامضة، ومتداخلة وتحمل كماً كبيراً من القلق.

وقد ذكر الباحثون الغربيون أكثر من مائتي تعريف لمفهوم الحرية كما بينه الكاتب – سلطان بن عبد الرحمن العميري–بالإضافة إلى عدد مثل هذا العدد أو أكثر عند مفكري العرب والمسلمين، وإذا أراد أي باحثٍ البحث عن معنى منضبط لمفهوم الحرية سيجد من المعاني ما لا حصر لها، ويصعب عليه أن يحصل على تعريف جامع مانع بشكل دقيق.

14– ينظر البوطي، هذا والدي، كله، وموقع نسيم الشام،في2017/9/29م، *نبذة عن حياة العلامة البوطي*، وهشام غيلوان وفادي الغوش، *البوطي الدعوة والجهاد والإسلام السياسي*، ص. 20، 21، 267، ومواقع البوطي على شبكة الإنترنيت.http://www.naseemalsham.com.

ومتى كانت المصطلحات عامة وغير مخصوصة وغير دقيقة تحولت إلى مشكلة بلا حل أو إلى معضلة أو إشكالية معرفيّة كبيرة يعسر على الباحث الوصول معها إلى نتيجة نافعة، أو تعريف يسلم من المعارضة، ولا عجب بعد ذلك أن تسمع من بعض الباحثين من يوصف مفهوم الحرية بأنها من أهم المشكلات التي استعصت معالجتها على جميع علماء الفلسفة والأخلاق، على اختلاف مذاهبهم قديماً وحديثاً، أو يصفها آخر بأنها معضلة بلا حل أو مأزقاً فكرياً.[15]

والذي ينبغي التنبه إليه هو أن مفهوم الحرية المعاصر يختلف كلياً عن مفهومه عند علماء الكلام القدامى خاصة منهم؛ لأن مفهوم الحرية المعاصر متأثرٌ بالمصطلح الغربي الذي تشكل مع الثورة الفرنسية أو من قبلها بقليل؛ ولأنها عندهم تعني حرية مطلقة –ليس لها قيد ولا حد–، وهي مادية تقدِّسُ المادة فقط، أي أنها تلغي جميع القيم والأديان والأخلاق والمبادئ ولا تعترف إلا بالمادة؛ لهذا يمكن أن نسميها بأنها حرية فوضوية.

ولهذا الاختلاف البيِّن بينَ مفهومها عند الغربين وعلماء المسلمين الأوائل خاصة عند الخوارج والمعتزلة لا يمكن الاعتماد على مفهومها المعاصر؛ لأن المعتزلة ومن قبلهم الخوارج استخدموا كلمتي الاختيار والجبر بدلاً من كلمتي الحرية والإكراه، ومن ثم حدث اللبس والغموض اللذان قادا بعض الباحثين المعاصريين من المستشرقين والعرب إلى إنكار أن يكون للمسلمين عامة والعرب خاصة تراث يتحدث عن موضوع الحرية.[16]

وإثبات هذا الخلط والغلط والخطأ وتصحيحه من أولويات أهداف هذا البحث ومن أهم غاياته، كما أود أن أؤكّد على أمر آخر لا يقل في الأهمية عمَّا قبله وهو أن بعض الباحثين الذين تكلموا عن الحرية وقعوا في خلط كبير آخر؛ لأنهم لا يميزون بين المكونات المختلفة للحرية؛ فمثلاً قد تجد باحثاً يتحدث عن الحرية السياسية ثم ينتقل بشكل عشوائي إلى الحديث عن الحرية القدرية، ثم يبني على ذلك تصوراته عن الحرية الدينية ليطبقها على الحرية الشخصية، وعند التدقيق في البحث سوف تجد كثيراً ما يستدل بعضهم كمثالٍ بمقولة أمير

---

15 – انظر العميري، سلطان بن عبد الرحمن، *فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها*، ط: الثانية، المركز العربي للدراسات الإنسانية، بيروت، 2013م، ص. 15–30.

16 – انظر عمارة، محمد، *مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين*، دار السلام، القاهرة، 1433هـ، 2012م، ص. 20–22.

المؤمنين عمر بن الخطاب" متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" [17]أثناء حديثه عن حرية التدين والفكر، مع أن سياق حديث أمير المؤمنين مختلف كل الاختلاف عن موضوع حديثه، فحديث عمر جاء في سياق الذي يحرم على الإنسان التسلط على حقوق أخيه الإنسان أويقهره بقوة سلطانه بينما موضوعه الأساسي هو الحديث عن حرية الإنسان في أن يتعبد ما شاء وكيف ما شاء.

والشيخ البوطي يتكلم عن الحرية القدرية، ويبينُ هل الإنسان حرٌّ مختارٌ في جميع أفعاله أم أنه مجبرٌ لا حرية له فيما يفعل أو يترك؟ وقد تناول هذا الموضوع الشائك في أكثر من كتاب، وتحدث عن حرية الإنسان في ظل عبوديته لله تعالى في كتاب خاص، كما أفرد مسألة التسيير والتخيير في كتاب آخر سماه *الإنسان مسير أم مخير*؟ وأنا سوف أتناول بإذن الله تعالى في هذه الأطروحة موضوع الحرية من هذه الزاوية، أي أتكلم عن الحرية القدَّرية التي عبَّر عنها المتكلمون بالجبر والاختيار في أبحاثهم الطويلة، وناقشوا الفلاسفة والملحدين بمناظراتهم التي اثبتوها في كتبهم، مع العلم أن الشيخ البوطي تكلم عن مفهوم الحرية المعاصر أيضاً لكن في كتب أخرى له مثل كتاب " المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني" حيث تناول في هذا الكتاب موضوع حرية المرأة وأنواع هذه الحرية، كما تناول موضوع الحرية السياسية وحرية التعبير وحرية العمل، وأنواع الحريات وموقف الإسلام منها في كتاب آخر تحت عنوان*الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟*، كما تكلم عن مفهوم الحرية عند الغربيين وناقش آراءهم وردَّ على الكثيرين منهم بأسلوبٍ علميٍ قائمٍ على الحجة العلمية والمنطق السليم الذي يقبله العقل،بالإضافة إلى تناوله مفهوم الحرية حسب رؤى الفقهاء، فتكلم عن موضوع الرق والجهاد والمرتد والشورى وحرية الحاكم في اتباع رأي مجلس شوراه أولا يتبع، بل حتى تناول هذه الكلمة الرنانة الطنانة في مقال أدبي تحت عنوان *رسالتنا.. والحرية*، ولكن هذا البحث لن يتناول كل هذه الموضوعات التي تتعلق بمفهوم الحرية المعاصر إلا بقدر الحاجة، بل سيناقش موضوع الحرية من منظور علماء الكلام فقط، ولن يتطرق إلى الرؤى الآخرى إلا إذا دعت الحاجة؛ حتى لا يتشعب الفكر بالباحث ولا يتشتت كثيراً ولا يقع في نفس المصيدة التي وقع فيها بعض الباحثين؛ ولأن من مهام البحث أن يكشف عن الكيفية التي تناول الشيخ فيها مسألة حرية الإنسان، وكيف جعل من تناوله لهذا الموضوع رداً قوياً على أولئك الناس الذين يحملون في قلوبهم نزعة إلحادية فيتخذون من مثل هذه المسائل مثاراً لمشكلة

---

17 – الديلمي، شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو، *الفردوس بمأثور الخطاب*، ت: السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 هـ – 1986م، عن سهل بن سعد.

يجادلون فيها، ويجعلون منها حجة لمواقفهم وأفكارهم السلبية تجاه الإسلام خاصة والإيمان الكلي بالله بصورة عامة.

أي إن البحث لن يتناول مفهوم الحرية التي اشتهرت بين الناس وبعض الباحثيين الذين حاولوا بشتى الوسائل أن يلبِّسوا على شباب الأمة الذي يتطلع إلى رؤية واضحة لهذا الموضوع وصورة جلية له، فاختلط الأمر عليهم، فمفهوم الحرية المعاصر تعني أن يكون الإنسان حراً لا يقيده دين ولا مبدأ ولا قانون وهذا شيء وما سيتناوله البحث شيء آخر.

والآن ما هو تعريف الحرية لغةً واصطلاحاً؟، ثم ما هو المعنى المستخدم حديثاً للحرية؟، ثم ما هو السرد التاريخي لمفهوم الحرية ومراحل تطوره؟ وما هي خلفية الشيخ في هذا الموضوع؟.

تعريف الحرية لغةً واصطلاحاً

لغةً: بالعودة إلى معاجم اللغة العربية وقواميسها للبحث عن تعريف للحرية لن يجد الباحث إلا في باب الحاء والراء معنىً للحر؛ لأن الحرية من المصطلحات المعاصرة، وأقرب مصطلح استخدم قديماً يفيد معنى الحرية هو مصطلح الاختيار؛ لذا سوف أبحث عن تعريف الحرية في المعاني التي استخدمت كلمة الاختيار والإرادة خاصة عند المتكلمين الذين كانت أكثر استعمالاتهم لكلمة الجبر والاختيار.

فالحُر بالضم: نقيض العبد، والجمع أحرار وحِرارٌ، والحرة: نقيض الأمة، والجمع حرائرُ.

الحُرُّ من الرجال خلاف العبد، ويسمى حراً لخلوصه من الرق، وهو مأخوذ من قولهم: رجل حُرٌّ إذا خلص من الاختلاط بغيره، وجمع الحر أحرار، والحر من الناس: أخيارهم وأفضالهم، وحرية العرب: أشرافهم، والحرة: الكريمة من النساء.[18]

وتأتي الحرية بالإضافة إلى المعنى السابق بمعاني كثيرة كما جاءت في القاموس المحيط." وبالضم: خِلافُ العبدِ، وخيارُ كُلِّ شيءٍ، والفرسُ العتيقُ.

ومن الطينِ والرَّملِ: الطَّيِّبُ، ورجُلٌ بَيِّنُ الحَرُورِيَّةِ، ويضم، والحُرورةِ والحَرارِ والحُرِّيَّةِ جمع أحرارٌ وحِرارٌ، وفَرْخُ الحمامةِ، وولَدُ الظَّبْيَةِ، وولدُ الحَيَّةِ، والفعلُ الحَسَنُ، ورُطَبُ الأَزاذِ، والصَّقْرُ والبازِي. ومن الوجهِ: ما بَدَا، ومن الرَّملِ: وسَطُهُ".[19]

---

18 – ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، *لسان العرب*، دار الفكر، لبنان، ط1، 1410هـ–1999م، ج4/ 181.

19– آبادي، الفيروز، *قاموس المحيط*، ت: محمد نعيم العرقسوسي ط: الثامنة، الرسالة، بيروت، 1426هـ–2006م، ج1/ 372.

إذاً يمكن القول بأن لمعنى الحرية معاني كثيرة بالإضافة إلى المعنى السابق ومنها مثلاً تأتي بمعنى الشرف والفضل، وبمعنى الخالص النقي، والحسن والجمال والكرم، وبمعنى الرقة واللين والشيء الرطب، وبمعنى الضبط والتدقيق منه. وعند التحيقيق تجد أن المعاني السابقة بينها قدر كيبر من التشابه.[20]

وعند الراغب الأصفهانى الحرية بمعنى: "حررت القوم إذا أطلقتهم وأعتقتهم عن أسر الحبس، والتحرر جعل الإنسان حراً والحر خلاف العبد"[21]

ولفظة الحرية لم ترد في القرآن الكريم، بل ورد فيه "تَحْرِيْرُ "و"الُحرُّ "و"مُحَرّراً" في ثلاث آيات وهي قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ).[22] وأصل التحرير كما قال الطبريُّ في تفسيره" الفك من الأسر، وإنما أضيف التحرير إلى الرقبة؛ لأن العرب كان من شأنها إذا أسرت أسيراً أن تجمع يديه إلى عنقه بقيد، أو حبل أو غير ذلك، وإذا أطلقته من الأسر أطلقت يديه وحلتها مما كانتا به مشدودتين إلى الرقبة، فجري الكلام عند إطلاقهم الأسير بالخبر عن فك يديه عن رقبته، وهم يريدون الخبر عن إطلاقه من أسره".[23]

وكلمة الْحُر جاءت في آية واحدة وهى قوله تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ..).[24]

وقال الزمخشري في أساس البلاغة " وحر المملوك يحر بالفتح وحرره مولاه وعليه تحرير رقبة وهو حر بين الحرار والحرية".[25]

20- ينظر الصلابي، علي محمد محمد، *الحريات من القرآن الكريم*، دار المعرفة، بيروت، 2017م، ص. 9-11.

21- الأصفهاني، أبو قاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، *المفردات في غريب القرآن*، ت: صفوان عدنان الداودي، بد، ط، دار القلم ودار الشامية، دمشق وبيروت، 1412هـ، ص. 225.

22 - [سورة النساء: 93/4].

23 - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تفسير القرآن للطبري*، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، 2001م-1422هـ، ج7/26-27.

24 - [سورة البقرة: 178/2].

25 - الزمخشري، أبو قاسم محمود بن عمر الزمخشري، *أساس البلاغة*، دار الفكر، دمشق، 1399هـ-1979م، ص. 120.

وقد استخدم الزمخشري لمعنى كلمة "الحر" استخداماً مجازياً عندما نقله من الشخص إلى الكلام الذي ينطق به الإنسان فقال: " ومن المجاز في فلان كرم وحرية...ووجه حرٌّ وكلام حرٌّ ".[26]

والوجه الحر هو الذي يأنف من الإنكسار والتذلل لغيره، ويرفض الذلة والصَّغار، كما أن الكلام الحر هو الذي يصدر من قائل حر يتكلم من قلبه وعلقه بكل ثقةٍ من كلامه، دون خوف أوخشية، ودون حذر أو رهبة.

وكلمة محرراً جاءت في آية واحدة هي قوله: (إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ).[27]

تنبئ كلمة الحرية بجميع تصاريفها فى اللغة العربية ولسان أهلها عن معاني كثيرة ترجع كلها إلى معنى الخلوص والتحرر من القيود، وعدم الضغط على إرادة الإنسان أو إكراهه على شيء لا يريده، وإخلاصه من الرق والعبوية.

وقد جاء الإسلام فى وقت انتشر فيه الرق فرغَّب فى الحرية والعتق صونا لآدمية الإنسان وتحريراً لإرادته التي منحه الله إياها، وهذا يؤيد ما جاء في السنة المطهرة على صاحبها أفضل الصلوات ترغيباً للناس في عتق عبيدهم وإمائهم قوله:[أيما رجلٌ مسلمٌ أعتق رجلاً مسلماً، فإن الله جاعلُ وقاءَ كلَ عظمٍ من عظامهِ عظماً من عظامِ محررهِ من النَّارِ، وأيما امرأةٌ مسلمةٌ أعتقتْ امرأةً مسلمةً فإنَّ اللهَ جاعلُ وقاءَ كلَ عظمِ من عظامِها عظماً من عظامِ محررِها من النَّار يومِ القيامةِ].[28]

يتبين من هذا الجرد السريع أن معان الحرية ومشتقاتها الصرفية لها سمات إيجابية، حيث تستعمل كلمة الحر أو الحرية للتنويه بالقيم الاجتماعية الراقية وللخاصة من الناس، أوللإعجاب بسمو أخلاقهم أورقة جمالهم، كما تستعمل مشتقات اسم الحرية للتعبير عن جودة وكرم الأشياء والموجودات.

اصطلاحاً: تعددت المذاهب في تعريف الحرية، واختلفت الآراء وتباينت تبايناً شديداً في تحديد مصطلح منضبط للحرية،مع العلم أن مصطلح الحرية غاب من قاموس الفلاسفة

---

26 – [سورة آل عمران: 35/3].

27 – [سورة البقرة: 178/2].

28 – أبو داود، *سنن أبي داود، فى كتاب العتق، باب* أى الرقاب أفضل برقم الحديث /3965/، والنسائى ، سنن النسائي، في *كتاب الجهاد، باب ثواب من رمى فى سبيل الله* برقم /3144/، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، *كتاب الجهاد، باب الرمى فسبيل الله* برقم /2812/.

المسلمين، ولكنه ظهر في القواميس الاصطلاحية المتأخرة، كالتعريفات، والكليات، وكشف اصطلاحات الفنون.

فالحرُّ في مصطلاح الفقهاء مثلاً هو:"من خلصت ذاته عن شائبة الرق والملك، والحرية: الخلاص، والحرُّ: الخالص، والتحرير: إثبات الحرية وهو الخلوص في الذات عن شائبة الرق".[29]

والحرية يعرفها فقهاء الفقه الدستوري هي: قدرة الفرد على ممارسة أي عمل لا يضر الآخرين.[30]

أما مجمع الفقه الإسلامي–في المملكة العربية السعودية– فقد وضع لمفهوم الحرية تعريفاً تعود في حقيقته أيضاً إلى معناها اللغوي عند الفقهاء فقالوا: الحرية: هي التعبير الطبيعي عن نزوع الذات البشرية إلى الانعتاق من كل المقيدات والمكبلات التي تحول دون تحقيق ذاته وتنمية طاقاته العقلية والنفسية والوجدانية. والحرية حق أساسي طبيعي يتقرر منذ اللحظات الأولى لولادة الإنسان.[31]

فالملاحظ في التعريفين: اللغوي والفقهي أن كليهما يعبر عن معنى الحرية بالانعتاق من الرق أو أي قيد آخر من شأنه أن يحول دون وصول الإنسان إلى غاياته وأهدافه السامية، ومسندهم في هذا التعريف على تعريف الفقهاء لمعنى الإباحة التي تقوم في أصل تشريعها على التخيير بين الفعل والترك.

وقال الشيخ وهبه الزحيلي في كتابه الفقه الإسلامي وأدلته: "الحرية: هي أعلى ما يشعر به المرء في هذا الوجود، فهي ملازمة لكرامته الإنسانية، وقد أقر الإسلام مبدأ الحرية في أعدل مظاهرها، قال عمر بن الخطاب لواليه عمرو بن العاص: [متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً][32] وأعلن القرآن حرية العقيدة وحرية الفكر وحرية القول".[33]

---

29 – مودود، عبد الله بن محمود، *الاختيار لتعليل*، ط: الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ، 2005م، ج17/4.

30– الصلابي، *الحريات من القرآن*، ص. 11.

31 – *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، سعودية، جدة، عدد13، ص. 257.

32 – سبق تخريجه في هامش 17.

33 – الزحيلي، وهبة، *الفقه الإسلامي وأدلته*، ط: الرابعة، دار الفكر، دمشق، بد، ت، ج517/8.

أما معنى الحرية عند الصوفية: " فهي ألَّايكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكونات، وعلامة صحتها: سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء، فيتساوى عنده أخطار الأعراض".[34]

فالمتصوفة يرون–وفي مقدمتهم عبد الكريم القشيري–أن العبد لا يكون حراً إلا بكامل العبودية لله وحده. فمن أدرك معنى أنه عبد لله وحده، وليس في قلبه قيمة للدنيا وزخارفها، فهو الإنسان الحر الذي يستحق أن يطلق عليه معنى الحرية؛ لذا ذكر الإمام القشيري بعد كلامه هذا حديث حارثة عنه عن رسول الله قال: [عزفت نفسي عن الدنيا؛ فاستوى عندي حجرها وذهبها]. ثم أردف بعد ذلك عبارته الجميلة بقوله: " واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية؛ فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رق الأغيار حريته".[35]

وهذا المعنى نفسه أكد عليه أوائل الصوفية الذين حاولوا تحرير النفس–من الضرورات النفسية التى ركبها الله– بالمجاهدة وتطهير النفس، " وأن العبد لا يكون فى الحقيقة عبدا حتى يكون قلبه حراً من عبودية الأغبار؛ ولذا قال الشبلي: (الحرية هى حرية القلب لا غير).[36]

فالتصوف الحقيقي: هو أن لا يشعر الإنسان برقابة أحدٍ عليه فيخاف منه بل يشعر بأن لا يوجد في الوجود شيء يخاف منه المتصوف ولا يعمل له حساب إلا الله ومتى وصل العبد إلى هذه الرتبة فقد صار حراً وحصل على كامل حريته.

وهذا التعريف لا يسلم من النقد أيضاً؛ لأنه ليس كل الناس متصوفة، ويشعرون بنفس الشعور، ومتى شعر الصوفي بهذا الشعورلا بدّ أن يصطدم بحواجز القوانين والأنظمة التي وضعها البشر.

مفهوم الحرية عند الغربيين

يقول وليام جميس ديورانت في قصة الحضارة: "الحرية هي أن يمارس الفرد كل ما يحلو له شريطة ألا يكون في ذلك ضرر للآخرين، ومن هنا فإن ممارسة كل إنسان لحقوقه الطبيعية لا حد لها إذا أعاقت أفراد المجتمع الآخرين عن التمتع بالحقوق نفسها ومن ثم فهذه الحدود لا يرسمها إلا القانون".[37]

---

34 – القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، *الرسالة القشيرية*، ت: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، بد، ط، دار المعارف، القاهرة، بد، ت، ص. 99.

35 – القشيري، *الرسالة القشيرية*، ص. 100.

36 – عبد الرزاق، محمد، *مفهوم القدر والحرية عند أوائل الصوفية*، من موقع الشاملة، ص. 233.

والناظر في هذا التعريف يجد أن الغربيين يقصدون بالحرية حرية الفوضى التي تجلب لهم ما ينفعهم ولو على حساب الدين والقيم والمبادئ، ولو كان في هذه الحرية ما يضر بالآخرين، فمادامت ترى أمةٌ نفعها في فعلِ شيء ما فلا حرج في أن تمزق تحت أقدامها جميع العهود والمواثيق دون مراعاة لمصالح الآخرين؛ كما تفعل إسرائيل اليوم مع الشعب الفلسطيني، وكما يفعل أغلب المستبدين بشعوبهم وبمن تحت أيديهم من البشر.

مفهوم الحرية عند الفلاسفة

جاء في المعجم الفلسفي أن " الحرية خاصة الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته".[38] فالفلاسفة يرون أن الحرية من أخص خصائص الإنسان؛ لأنه موجود، ومتى انتهى الإنسان من القيود وعمل وفق إرادته وطبيعته فهو حر،وهذا التعريف تعريف ناقص من عدةجوانب. فهو يشمل حتى الرقيق والعبيد؛ لأن الرقيق والعبيد من الموجود.

ثانياً لا يوجد اليوم من له خلاص من القيود كلها، فمعلوم لكل دولة قوانين وأنظمة تمنع الناس من فعل ما يريدون ويرغبون مادام فعلهم يخالف قوانينهم وأنظمتهم؛ إذاً فهذا التعريف أيضاً لم يسلم من الطعن.

ونخص بالذكر الذي حاول التوفيق بين الجبر والاختيار ولكن بطريقة تختلف عن طريقة الأشاعرة، وذلك عندما ذهب إلى الرأي القائل: بأن أفعال الإنسان ليست جبرية تماماً وليست اختيارية تماماً ولكنها تتوسط بينهما؛ وذلك من خلال تعرض الإنسان لعالمين من الإرادة أحدهما عالم الإرادة الداخلي الذي يعود أمره للإنسان يختار فيه ما شاء من أفعاله بحريةٍ تامةٍ فى حدود الأسباب المقدرة سلفاً، وعالم ثاني يسمى عالم الإرادة الخارجي: وهو عبارة عن الأسباب والعوائق والظروف التى قدرها الله على العباد جميعاً وهى تسير وفق نظام محكم ومقدر سلفاً.

وعبر عن هذا الذي أنقله لكم بقوله: " قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم إلا بمواتات الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال

---

37 – ديورانت، وليام جميس، *قصة الحضارة*، ت: زكي نجيب محمود وآخرون، دار الجيل، بيروت، 1408هـ، 1988م، ملحق، ص. 75.

38 – صليبا، كمال، *المعجم الفلسفي*، بد ط، بد ت، ج401/1.

العوائق عنها. كانت الأفعال المنسوبة إليها تتم بأمرين جميعاً وإذا كان ذلك فالأفعال المنسوبة إلينا إنما يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله، وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخليل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس اختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج. مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من الخارج اشهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه، وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه، وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها..والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلية والخارجية، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ".[39] أي إن أفعالنا لا تتم ولا تتواجد إلا بتوافقها مع الأسباب الخارجية.

وقد حاول محمد عابد الجابري في مقدمه كتاب ابن رشد السابق [40]شرح نظريته –بشيء من التفصيل–التي تعتمد أيضاً طريقة التوسط بين القولين الجبر والاختيار فقال:" يلتمس فيلسوف قرطبة حلاً لهذه المسألة من داخل السببية لا من خارجها. وخلاصة فكرته أن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً، يعني بمواتاة:

1– القوى الداخلية المخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا.

2– والقوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم.

وهي القوى الأخيرة ليست تقوم فقط بدور المتمم، أو العائق للقوى الأولى، بل هي أيضاً السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق لشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج.

وإذن:

1– فالأشياء الخارجية تحرك فينا شوقاً وميلاً؛ لأننا نريد شيئاً من الأشياء.

---

39 – ابن رشد، أبو الوليد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي، *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة*، ت: محمد عابد جابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص. 188–189.

40 – أي الكتاب المذكور في الحاشية باسم *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة*، وهو من تحقيق محمد عابد جابري.

2- فإذا صادف ذلك أن كانت لنا القوة الذاتية على فعله، أي إذا كان نظام السببية في أبداننا ومجموع كياننا يسمح بذلك.

3- وكانت القوى الخارجية مواتية، أي إذا كان نظام السببية في العالم الخارجي يسمح هو الآخر بذلك.

4- قدرنا حينئذ على فعل ما نريد وفعلناه.

وهذا التوفيق بين نظام السببية في كياننا ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر".[41]

والجابري أيضاً حاول أن يبرهن على إنجاحه في المسألة وقدرته على التوصيل إلى فكرة الوسط بين القول بالجبر والاختيار لكنه لم يفلح أيضاً؛ لأنه هو استخدم فقط ألفاظاً متغايرة عن ألفاظ الأشاعرة فما الفرق بين قول الأشاعرة: الكسب، وبين قول ابن رشد ومن بعده الجابري القول بالسببية، فالمعنى واحد وإن اختلف اللفظان. ومعلوم أن الألفاظ والمصطلاحات لا مشاحة فيها، المهم المعنى. وحسب رأيه هذا فإن الإرتباط بين عالم الإرادة الداخلي وعالم الإرادة الخارجي يحققان حرية الإنسان دون تعارض مع القضاء والقدر.

ولكن هذا الرأي أيضاً لا يسلم من النقد؛ لأنه أيضاً وقف موقف الوسط-مع العلم أنه ينقد الأشاعرة في موقفهم الوسط-وإن كان موقفه هذا أكثر عقلانية.[42]

مفهوم الحرية عند علماء الكلام

تناول علماء الكلام منذ القديم مفهوم الحرية تحت عنوان الجبر والاختيار،" أي أن مصطلحات هذا البحث قد أصابها التطور والتغير كما أصاب أبعادها وقضاياه..ولقد كانت مغايرة مصطلحات الأمس لمصطلحات اليوم من الأسباب التي دفعت بعض الباحثين إلى الخطأ، فغضوا من شأن مباحث العرب المسلمين في هذا الميدان، وحاولوا تجريد تراثهم من شرف البحث في موضوع الحرية الإنسانية، عندما قالوا: إنه لم يحدث في الإسلام اطلاقاً أن عقدت صلة بين الاختيار "كمشكلة كلامية"، والحرية، بوجه عام".[43]

41 - ابن رشد، *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة*، ص. 85.

42- انظر موقع الفيلسوف، من مقال بعنوان" مذهب الحرية عند الفلاسفة والمتكلمين"، فالفكرة مأخوذة منه، تاريخ الأخذ 10/9/ 2017، وبتصريف.

43 - عمارة، محمد، *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*، ط: الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1408هـ، ص. 9.

وجاء في كتاب *دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي*" وقد كان الأسلاف يعنون بالاختيار: الدلالة على كون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل.".[44]

ومعلوم أن المتكلمين لم يكونوا فرقة واحدة بل تعددت فرقهم، ونظرت كل فرقة إلى مسألة الجبر والاختيار حسب تصورها ومن هذه التصورات التي وضعتها بعض الفرق الكلامية للمفهوم الحرية.

أولاً– تصور القدرية للحرية: والقدرية هم أصحاب معبد الجهني، ومن بعده غيلان الدمشقي، وسموا بالقدرية لسببين: لقولهم بأن الإنسان له قدرة على الفعل والاختيار، أي أسندوا الفعل والإرادة إلى الإنسان. والسبب الثاني: لأنهم نفوا القدر عن الله تعالى وأثبتوه للإنسان. وعليهم ينطبق الحديث [القدرية مجوس هذه الأمة].[45]

وحسب المعنى الأول فالقدرية تشمل المعتزلة والجهنية، لكن المعتزلة" قالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً من وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقاً عليه، لقول النبي–عليه السلام–[القدرية مجوس هذه الأمة]،[46] وهذا الذي مضى هو كلام الشهرستاني، أي هربت المعتزلة من هذا الاسم حتى يرفعوا عن أنفسهم لقب القدرية.

والقدرية بالمعنى الثاني تقتصر على الجهنية؛ المنتسبون إلى معبد الجهني القائل:"لا قدر والأمر أنف "وقد دعى إلى مذهبه في العراق، فقتله الحجاج.

وعند التأمل في هذا المفهوم تجد أنه يتضمن أمرين:

الأول: أن القدرية ينفون قدر الله ويثبتون قدرتهم على الأفعال واستطاعتهم وإرادتهم لها. أي لهم حرية الاختيار، والله لا قدرة له على منعهم.

---

44 – روزنتال، فرانز، *دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي*، ت: رضوان السيد، ط: الثانية، دار الدار الإسلامي، بيروت، 2007م، ص. 48.

45 – الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، *المستدرك على الصحيحين*، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،1141هـ–1990 برقم/ 286/، كتاب الإيمان، والبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، *السنن الكبرى*، ت: محمد عبد القادر عطا، ط: الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424 هـ– 2003م، برقم/20658/، باب الميم، وأبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير، سنن أبي داود، ت: شعيب الأرنؤوط–محمد كامل قرهبللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1430 هـ–2009 م، برقم/4691/، كتاب السنة.

46 – الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، *الملل والنحل*، ت: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، 2013، ص. 124.

الثاني: أنهم ينفون مع ذلك تقدم علم الله بأفعالهم قبل حدوثها، كما ينفون التقدير السابق على حدوث الفعل الإنساني، أي لا علم ولا إرادة لله في فعل عبده، تعالى الله عن ما يقولون علواً كبيراً.

ثانياً–الجبرية: سميت بالجبرية اعتماداً على نفيهم الفعل حقيقةً عن العبد أو الإنسان، وإضافته إلى الرب تعالى، كما سمّيت بالجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان مؤسس الفرقة. الذي قال في القدرة الحادثة: " إنَّ الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، إنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادةَ، ولا اختيارَ. وإنما يخلق الله تعالى الأفعالَ فيه، على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة،..والثواب والعقاب جبر، كما أنَّ الأفعال جبر. قال: وإذا ثبت الجبرُ، فالتكليف أيضاً كان جبراً".[47]أي يذهب إلى القول: بأن الله تعالى هو خالق أفعال الإنسان، وأنه ذو قدرة مطلقة، وألغى قدرة الإنسان على الفعل وأحالته إلى آلة لا إرادة له.

والتجأت الجبرية إلى هذا القول؛ لأن التوحيد عندهم يفهم على أن الله هو المتفرد في الفعل، وبالتالي فإن إسناد الفعل لسواه هو شرك في الربوبية، بينما التوحيد يقوم على إسناد الفعل المطلق لله تعالى، أي أن إسناد الفعل المحدود لسواه لا يترتب عليه شرك الربوبية.

ومن هذا يفهم أن الجبرية ترى أن الإنسان لا حرية له في فعله لشيء ما أو تركه؛ لأنه لا خيار له في فعله أو تركه بل هو مجبرٌ على كل شيء.

ويمكن الرد عليهم بجملة معقولة واحدة، إذا كان الإنسان مجبر فى كل أفعاله وأن كل الأفعال تتم بمقتضى المشيئة والقدرة الإلهية كما قال "جهم"؛ لسقطت المسؤولية والتكليفات وأصبح الإنسان مثل الجمادات وهذا غير صحيح.

وأما الأستاذ علي سامي النشار فيرى أن جهم له رأي آخر عندما يقدم نصاً كتبه أبو حسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلامين فيقول:" ولكن النص الرائع الذي حفظه لنا الأشعري يوضح لنا موقف جهم توضيحاً أدق، يقول جهم: لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله –سبحانه–. ولكن الإنسان مختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف".[48]

---

47 – الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص. 162.

48 – بعد مراجعتي لثلاث طبعات لكتاب مقالات الإسلاميين لم أجد الجملة الأخيرة التي وضعها الأستاذ علي النشار، وهي قوله "ولكن الإنسان مختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف"، والنص. الأصلي يقول أبو =

ثم يتابع كلامه فيقول: يقول الجهم:" إنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له".[49] ثم يعقب على هذا الكلام بقوله: " فالإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء، إن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد، وخلق له اختياراً انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات. فالجهم جبري لا شك في ذلك، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة، ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار، إنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي، العقيدة الناجية: عقيدة الأشاعرة".[50]

وكأني بالدكتور النشار يلمح إلى أن الجهمية ليس فقط هم من يقولون بالجبر بل حتى الأشاعرة يقتربون من هذا الكلام بمقولاتهم المشهورة التي تعرف بالكسب، وقد رد علماء الأشاعرة على هذه الشبهة كثيراً وفرقوا بين قولهم وقول الجهمية، ومنهم الشيخ البوطي عندما يرد عليهم وعلى المعتزلة بقوله: "القوة قوة الله وهو الخالق لها، ولكنه جل جلاله متَّع الإنسان بها فجعلها لقصوده ورغباته..هو يقصد ويتجه بقصده ليكسب ما هو راغب فيه متجه إليه، والله يطلق في كيانه مقومات الحركة والسعي لتكون منفذة لرغباته مُعِيْنَةً له على كسبها".[51]

وأظن في هذا الكلام الغنى عن مناقشة طويلة؛ لأن الله تعالى يُوجِدُ في الإنسان الفعل الذي اتجه إليه قصده وعزمه، واتجهت إليه نيته، ولا يجبره على فعله أو تركه.[52]

وقد يشير–الدكتور النشار–أيضاً إلى أن مسألة الكسب قديمة؛ وليست من اختراع الإمام الأشعري، وهذا يوافق الرأي الذي يذهب إليه الشيخ البوطي حيث ينفي أن يكون الإمام الأشعري هو المخترع لكلمة الكسب أو هو الموجد لها، بل ينفي أن تكون كلمة الكسب من مصطلاحاته بل هي من مصطلاحات السلف الصالح، وجاء الإمام الأشعري وأخرجها للوجود عندما رأي أن المعتزلة تجعل الأعمال والأفعال من خلق الإنسان، ولا شأن لله تعالى بأفعالهم.

حسن الأشعري بعد كلمة الله سبحانه" إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً".اهـ.

49 –النشار، علي سامي، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي*، ط: التاسعة، دار المعارف، القاهرة، بدت، ج1، ص. 343.

50 –النشار، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي*،ص. 343–344.

51 – البوطي، محمد سعيد رمضان، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ط: الثانية، دار الفكر، دمشق، 1997م، ص. 73.

52– ينظر أيدين، عمر، *حرية الإنسان وأفعاله عند صدر الشريعة الثاني*، أطروحة دكتوراه، في جامعة أتاتورك، أرضروم، تحت إشراف أ–د.أمره الله يوكسل، 1996م، ص. 168.

ثالثاً–المعتزلة: ذهب المعتزلة إلى" أنَّ العبد قادرٌ، خالقٌ لأفعاله، خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب منزهٌ أن يضاف إليه شرٌ وظلم وفعل".[53]

وأظن أن الذي دفعهم إلى هذا القول هو أصل من أصول مذهبهم؛ وهو مبحث العدل والتوحيد، ومبحث التكليف. ولأن العدل الإلهي عندهم يقتضي أن يثاب المحسن ويعاقب المسيء، وهو ما يقتضي أيضاً أن يكون للإنسان القدرة على الفعل والاختيار بين الخير والشر،[54] إذ لو كان الإنسان مجبوراً على فعله لكان محاسبته عليه ظلماً، والله تعالى منزه عن نسبة الظلم إليه، " فمن الناحية الإلهية تعتبر حرية الاختيار أساس التكليف. فلو لم يكن الإنسان حراً مختاراً لما صح تكليفه، فالله لا يكلف العبد ما لا طاقة له عليه وإلا بطل معنى التكليف والغاية منه. ولما كان القصد من التكليف هو تعريض المكلف للثواب، وجب إذن أن يكون الأخير قادراً على القيام بما كلف أو على تركه. فعدل الله يستوجب أن يكون الإنسان حراً مختاراً في أن يفعل وأن لا يفعل حتى تصح المسؤولية".[55]

ولكنهم جعلوا هذا الواجب واجباً يفرضه العقل وليس الشرع؛ لذا قال الشهرستاني: "وهذا العدل يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة".[56]

ويفهم من هذا أن الإنسان في رأي المعتزلة له الحرية الكاملة في اختيار ما يشاء، وهو خالق لأفعاله، لأنه مكلف، والمكلف لا تصح تكليفه إلا إذا كان حراً، وهذا هو العدل الواجب عليه بمقتضى العقل.

ويمكن الرد عليهم كما قال ابن الرشد: إذا كان الإنسان حر يخلق أفعاله بحرية تامة حتى يصبح مسؤولاً عنها كما قال "واصل" فهذا يدل على وجود خالق للأفعال غير الله وهذا غير صحيح.[57]

رابعاً–الأشاعرة: ذهب الإمام الأشعري إلى أن الفعل الإنساني هو في حقيقته من خلق الله تعالى وكسب الإنسان، فقال: "فيكون خلقاً من الله تعالى، إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد،

---

53 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 125.

54– للمزيد يمكن النظر في *حرية الإنسان وأفعاله عند صدر الشريعة الثاني*. ص. 136 وما بعدها.

55 – دغيم، سميح، *فلسفة القدر في فكر المعتزلة*، دار الفكر، بيروت، 1992م، ص. 73.

56 – الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص. 123.

57– ينظر لابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت: محمد عابد الجابري، ص. 190.

حصولاً تحت قدرته".[58]أي لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث، ومعنى هذا الكلام أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، والإنسان هو المكتسب لهذا الفعل؛ لأن الإنسان أراده وتجرد له.

وأما الباقلاني ففرق بين حالتي الإنسان الاختيارية والاجبارية بذكر مثالٍ فقال:" إن العاقل منا يفرق بين تحرك يده جبراً، وسائر بدنه عند وقوع الحمى به، أو الارتعاش، وبين أن يحرك هو عضواً من أعضائه قاصداً إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد هي كسب لهم، وهي خلق الله تعالى، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله تعالى إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد أنه خالق".[59]

فالإنسان عند أبي حسن الأشعري وأصحابه من طرف حرٌ مختارٌ؛ لأنه هو الذي يختار الفعل بقصده وإرادته، أي في كل فعل يقع تحت سلطان إرادته وعزمه ونيته، كما ذُكِرَ في المثال السابق من يحرك عضواً من أعضائه باختياره وقصده. ومن طرف آخر مجبرٌ لا حرية له؛ لأنه لا خيار له في حركته مثل حالة الارتعاش عند المرض، وكذلك لا خيار له في صنع شكله أو اختيار لونه أو طوله أواختيار أحد والديه، فمن هنا كان الإنسان لا يملك الحرية الكاملة، والله أعلم.

خامساً-الماتريدية: ذهب الإمام الماتريدي[60] إلى الاتفاق مع الإمام الأشعري في القول بأن الفعل الإنساني هو محصلة خلق الله تعالى وكسب الإنسان، إلا أنه خالف الأشعري ولم يجعل الكسب مجرد اقتران بالفعل بل قدرة حقيقية؛[61] " لأنَّ العبد مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه، وتقويته وتوفيقه، والعبد مخير مستطيع ..لأنا[62] لو قلنا: بأن الله تعالى

---

58 – الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص. 173.

59 – الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب، *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به في علم الكلام*، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م-1428هـ، ص. 41.

60- ينظر في *حرية الإنسان وأفعاله عند صدر الشريعة الثاني*. ص. 127-129.

61 – ويرى الشيخ البوطي أن هذا الاختلاف بين الأشعري والماتريدي خلاف لفظي، لأن الإمام الأشعري بعد أن يقول أفعال الإنسان من خلق الله تعالى يقول: أيضاً لكن الإنسان لكونه حر مختار وله إرادة وقصد فيمارس بقصده وإرادته وحريته الفعل، فهذا الفعل هو كسبه وهو أيضاً من خلق الله تعالى. أما الإمام الماتريدي فيقول هذه الممارسة للفعل هي: ذيل وظل لأصل الملكة التي هي الخاضعة لصفة الخلق. من كتاب الإنسان مسير أم مخير، للشيخ البوطي، ص. 56.

62 – هذه الأنا تعود إلى الإمام النسفي؛ لأن الكلام هنا كلامه، وهي قد تعود إلى فرقة الماتريدية بكاملها؛ لأنه كان رئيساً لطائفة في عصره وشيخاً لها بلا نزاع.

يجبرهم على المعصية ثم يعذبهم على ذلك؛ لكان ذلك منه ظلماً وجوراً والله تعالى عادل منزه عن الظلم والجور".[63]

مفهوم الحرية عند الشيخ البوطي

يرى ما يراه الإمام الأشعري في مسألة الاختيار والجبر والكسب ويبيّن مراد الأشاعرة من هذه الألفاظ ويشرحها شرحاً مفصلاً في كتابه الإنسان مسير أم مخير؟ فيقول بعد شرحه الطويل:" إذن فالحق هو ما قرره أبو الحسن الأشعري وأيده في ذلك سائر أهل السنة والجماعة، من أن كل تصرفات الإنسان إنما تتم بقدرة الله تعالى مع ثبوت الاختيار له فيما قد جعله مختاراً فيه".[64]

ويقدم دليلاً من كلام شارح المواقف للعضد الإيجي قائلاً: "إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها. وليس لقدرتهم فيها تأثير، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع، أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما. فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد. والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري".[65]

وهذا ردٌ منه على من زعم أن معنى الكسب الذي وضعه الإمام الأشعري هو نفسه الجبر الذي قالت به المعتزلة وغيرهم من الجبرية؛ لذا قال بعد ذلك:"أقول: أعتقد أن في هذه النقاط التي أوضحناها، ما يبصّرك ويؤكد لك أنَّ الإنسان حرّ مخيَّر في كسبه هذا، إذ ليس معنى تمتعه بالكسب إلا حرية ممارسته لهذه النعمة التي متعه الله بها، إذ خلق قابلية القصد والاختيار في كيانه. ولا ينافي هذه الحرية التي يتمتع بها قولنا: إن الله هو الخالق لملكة الكسب بمعناها الكلي في كيانه".[66]

---

63 – النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد ، *بحر الكلام*، ت: ولي الدين محمد صالح الفرفور، ط: الثانية، دار الفرفور، دمشق، 2000م–1421هـ، ص. 145.

64 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير*؟، ص. 65.

65 –نقلاً من كتاب *شرح المواقف* للسيد الجرجاني، طبعة استانبول،ج379/2.

66 –البوطي، *الإنسان مسير أم مخير*؟، ص. 70.

ويمكن القول: إن هذا الكلام الذي أوضحه الشيخ البوطي هو في حقيقته رد على الأستاذ محمد صالح الزركان،[67] وأستاذه محمود قاسم[68] اللذان قالا إن نظرية الكسب هي الجبر بعينه مع تغيير في الألفاظ.

وللمسألة تتمة أترك النقاش فيها إلى مبحث القضاء والقدر ونظرية الكسب عند الأشاعرة إن شاء الله تعالى.

المعنى المستخدم حديثاً للحرية

الذي يبحث في بطون الكتب والمراجع التي تهتم بهذا الموضوع يجد أن مفهوم الحرية المعاصر قد تغير عن ما كان مقصوداً عند علماء الكلام في العصور الماضية، فبعد أن كانوا يتناولونه تحت عنوان الجبر والاختيار، ويناقشون هل الخالق الحقيقي لأفعال الإنسان هو الله أم الإنسان نفسه؟!، تحول الموضوع من علاقة الإنسان مع الخالق جل جلاله إلى علاقة الإنسان بالإنسان، نعم اليوم هذ المفهوم تغير عن ما كان يقصده العلماء في ذلك التاريخ إلى

---

67 – صالح الزركان: هو محمد صالح بن محمود الحاج جاسم الزركان، ولد في بلدة الميادين عام 1936م حصل على شهادة الابتدائية، وكان قد حصل على الدراسة المتوسطة والثانوية العامة –القسم الأدبي– بواسطة الدراسة الحرة، ثم دخل عام 1954م كلية الشريعة في جامعة دمشق وحصل على الليسانس، فارتأت عمادة الكلية إيفاده إلى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة للحصول على شهادة الماجستير، وكانت رسالة الماجستير بجامعة القاهرة بعنوان: –*فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية*–. وتولت مكتبة دار الفكر بدمشق وبيروت طبع هذا الكتاب الذي بلغ 680 صفحة. وقد صار من المراجع الهامة عن الفلسفة الإسلامية. ثم سجل أطروحة رسالة الدكتوراه في الكلية نفسها من جامعة القاهرة وكانت بعنوان –*الاتجاه العقلي في المدرسة الماتريدية*–. وتابع البحث والدراسة فيه حتى اكتمل وهيأه للمناقشة، إلا أن يد المنون عاجلته قبل المناقشة بأشهر قلائل. فبكته الناس وكل من عرفه/ 1964م، وزار بكين في عام 1957 تشرين الأول والصين. ومن أستاذته الدكتور محمود قاسم عميد كلية دار العلوم، وفى جامع الأزهر له قاعة باسمه تكريماً له. توفي في مقتبل الشباب عن عمر لم يتجاوز الثامنة والعشرين رحمه الله، وله مخطوطات لم يتم طبعها منها:–*حقوق العمالة في الإسلام*، *ورحلتي إلى الصين*، *واشتراكية الإسلام*. من مجلة صوت الفرات، عدد15/1972م، بواسطة عبد القادر عياش. ومن صفحة أحباب الكلتاوية، من أعلام الشام.

68 – محمود: قاسم ت(1392هـ–1972م) عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، له محاضرات في منهج البحث وفلسفة العلوم والفلسفتين الإسلامية والأوروبية لم تطبع كلها. من كتاب (*معجم المؤلفين المعاصرين في أثارهم المخطوطة والمفقودة وما طبع منها أو حقق بعد وفاتهم*) لمحمد خير رمضان يوسف، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1425هـ/2004م، ج2/ ص. 762.

معنى آخر أقرب إلى ما يستخدمه الغربيون، أي قدرة الإنسان على اتخاذ القرارات، وفعل ما يشاء دون قسر أو إجبار أو إكراه، أي تحول من علاقة الإنسان بخالقه إلى علاقته بالآخرين؛ ولأن أغلب التعريفات المعاصرة تدور حول أن الإنسان حر في كل ما يفعله ويريده ويشاءه، ولكن بشرط أن لا يتعارض مع حرية الآخرين؛ فصارت علاقة الإنسان بأخيه الإنسان. وهذا المعنى تجده حتى عند علماء الإسلام المعاصرين؛ فهم يتكلمون أيضاً عن حرية الإنسان التي تعني: امتلاك الشخص لإرادته، وقدرته على اتخاذ القرارات دون تأثيرٍ جبريٍّ من طرفٍ آخر، ثم يتكلمون عن الكرامة الشخصية أوالجماعة، ويتكلمون عن كيفية حصل كلّ جماعةٍ أو عرقٍ بشريّ تعرّض للعبودية عبر العصور التاريخية على حريتهم، وكيف قاموا وناضلوا وحاربوا من أجل الخلاص من الاستعباد والحصول على الحرية، ويؤكدون على أن الجماعات البشرية قديماً مارست الرقّ والعبودية بسبب الفقر والجهل، ويقررون أن طبقة العبيد قد تعرّضت إلى الكثير من الظلم في شتى بقاع الأرض.

وثم يتكلمون عن نهي الإسلام عن ممارسة الرقّ، وعن أسلوب دعوته إلى حصول الإنسان على حريته، وكيف فتح باب العتق وشجع عليه، وجعله كفارة للعديد من المعاصي ككفارة القتل وكفارة الصيام واليمين الكاذب وغيرها، ولا فرق بين الأجناس البشرية، ويقدمون خير دليلٍ على ذلك المقولة المشهورة لعمر بن الخطاب: [متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً].[69]

والبعض منهم يذكر للحرية أنواعاً وأشكالاً؛ لذا تجد تعريفات كثيرة حسب مجالها الاصطلاحي، وتطورت هذه التعريفات مع الاستحداثات اليومية كحرية الرأي والدين والنقل والسياسة والاقتصاد والتملك إلخ تلك الأنواع، ولا يتطرقون لموضوع الاختيار والجبر، أوهل الإنسان حر مختار في أفعاله كلها أم حر في بعضها ومجبر في بعضها الآخر كما هو معلوم عند أهل السنة والجماعة؟.

ومعلوم أن مسألة الحرية طرحت عبر مسار التاريخ ومازالت، ولكن مفهومها كان يختلف في كل مرحلة من مراحل تطوره، ومن مجتمع إلى آخر، ومن فلسفة إلى أخرى، كذلك اختلفت تعريفاتها عن تطبيقاتها –حتى ضمن النظرية الواحدة ومن تلك التعريفات:

التعريف الذي ذكره الشيخ محمد الزحيلي حيث يقول الحرية هي: "سلطة التصرف في الأفعال عن إرادة ودراية لاختيار ما يراه صاحبها من أقوال وأفعال، دون إكراه أو إجبار أو قسر

69– سبق تخريجه في حاشية رقم 17.

خارجي".[70]

أي يعرّفُ الحرّية في الإسلام: بأنّها الإرادة الكاملة في الاختيار دون قهرٍ أو إجبار. وعند التأمل والنظر في هذا التعريف نجد أنه لا يخرج عن التعريف اللغوي في أكثر جوانبه، فالقاسم المشترك بينهما هو التخلص من الرق والقسر والقيود والإكراه؛ أي الإرادة والاستقلال، وهذا يعني من يملك سلطة التصرف، يمكنه الاختيار من غير إكراه ولا إجبار، أي العودة إلى قيم الديمقراطية.

وأما الدكتور عبدالستار قاسم فيعرف الحرية بأنها: ممارسة الطاقات الإنسانية حتى منتهاها مع الحفاظ على التوازن بين هذه الطاقات.[71]

أما الشيخ أبو زهرة فيقول:"بأن الحر حقا هو الشخص الذي تتجّلى فيه المعاني الإنسانية العالية، الذي يعلو بنفسه عن سفاسف الأمور، ويتجه إلى معاليها ويضبط نفسه، فلا تنطلق أهواؤه ولا يكون عبدا لشهوةٍ معينة، بل يكون سيد نفسه، فالحر من يبتدئ بالسيادة على نفسه، ومتى ساد نفسه وانضبطت أهواؤه وأحاسيسه يكون حرا بلا ريب".[72]

وقد كتب الشيخ البوطي عن مفهموم الحرية المعاصر مقالة أدبية بعنوان رسالتنا..والحرية، قال فيها:"من الكلمات التي تأخذ مكاناً متألقاً من صفحة مجتمعنا اليوم، وتتجلى فيه بأحرف لمَّاعة وضيئة، كلمة: الحرية...الحرية بمعناها العام، أي الحرية في القول، والحرية في الرأي، والحرية في العمل والسلوك..و..إلخ، ولعلك تستطيع أن تقول: إنها كلمة الموسم في هذا العصر، أي إنها كلمة القرن العشرين..أي الكلمة الدولية التي تجري على كل لسان، وتمر بكل حلم".[73]ثم قال:" إن علينا قبل كل شيء أن ندرك أن ميلاد هذه الكلمة في الأذهان، يرجع إلى أواسط عهد الاستعمار في بلادنا، ولعلَّ من الغريب في الأسماع أن نقول: بأنها كلمة ولدتها سياسة الاستعمار نفسه ..فكيف ذلك؟ ولماذا؟...".[74]

---

70 – الزحيلي، محمد، *الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية، أبعادها وضوابطها*، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، الشارقة، الإمارات، 1430هـ2009 م، ص. 4.

71 – قاسم، عبدالستار، *الحرية والتحررية والالتزام في القرآن*. مركز الديمقراطية وتنمية المجتمع، نابلس، فلسطين، 2012.

72 – عليوي، معاذ صبحي، *مفهوم الحرية في الإسلام*، نابلس، فلسطين، من موقع المركز الديمقراطي العربي، تاريخ الأخذ في 26/ 2017/11م.

73 – البوطي، *البدايات باكورة أعمالي الفكرية*، ص. 133.

74 – البوطي، *البدايات باكورة أعمالي الفكرية*،ص. 134.

أقول من كلامه يتبن أنه إنما يقصد هنا بمفهموم الحرية كما هو مفهوم العصر أي التحرر من الاستعمار الذي دخل إلى العالم الإسلامي في بدايات القرن العشرين عندما دخل إلى العالم العربي والإسلامي بعد تمزيقه لحكم الخلافة العثمانية بحجة أنه يريد أن يحرر العرب من ظلم الأتراك، وهذا ليس من مقاصد البحث ولا يمكن الحديث عنه؛ لأنه يخالف الحرية القدرية، فمعلوم أن قصد البحث ليس الحرية السياسية.

وأما الباحث المغربي علال الفاسي فيرى أن مفهوم الحرية من حيث هو: " رفض القيود الجسمية والنفسية والاجتماعية والسياسية، أي إفراغ للذات من محتوياتها الوجودية حتى تتفرغ لاستقبال مضامين روحية، تنتقل إلى مجال القول الفلسفي لمتابعة نظر جديد إلى مفهوم الحرية".[75]

ثم انتقل مفهوم الحرية – بطابعها الميتافيزيقي إلى طابع سياسي أو إلى طابع أخلاقي عند بعض الفلاسفة – ففي نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين انتقل إلى مفهوم جديد، وهو المطالبة بالاستقلال، وإنهاء الاستعمار عن الدول العربية والإسلامية، والمطالبة بكرامة الإنسان العربي المسلم وتركه يحمل مسؤوليته ومسؤولية بلده بنفسه، أي تحول إلى حرية الفعل الذي يعني ضرورة استبعاد الإكراه قدر الممكن عن الإنسان، ومنحه كرامته وتركه ليحمل مسؤوليته بنفسه.".[76]

فالكاتب المغربي –علال الفاسي– " وهو أحد أقطاب الفكر الإسلامي في القرن العشرين الذين شغلوا بهموم وقضايا الأمة العربية والإسلامية، وساهموا بفكرهم وكتاباتهم في وضع معالم الطريق من أجل التحرر من الاستعمار الغاشم والتبعية، ووضعوا مشروعات إصلاحية لإنجاز النهضة المنشودة في كافة الميادين".[77]

مثلاً كان يرى أن مفهوم الحرية يعني التحرر من الاستعمار، والتفكير في كيفية تحقيق الحرية والانتهاء من ظلم الاستعمار وضرورة إخراج الشعوب المستعمرة من هامشيتها عن طريق الحرية والتحرر فيقول: " إن قومنا اليوم يتطلبون الحرية، فيجب أن يتعلموا التفكير في معانيها، فليست الحرية أن يفعل الإنسان كل ما يشاء، ويأتي كل ما يريد، ولكنها في أن يعد نفسه لمبدأ

---

75 – الفاسي، علال، *الحرية عند علال الفاسي وعبد الله العراوي دراسة مقارنة*، بدون كاتب، من موقع برنس تطوان، تاريخ الإضافة 16 مارس/ 2011م، تاريخ الأخذ، 2017/10/15م، ص. 7.

76 – الفاسي، علال، *الحرية عند علال الفاسي وعبد الله العراوي دراسة مقارنة*، تطوان، تاريخ الإضافة 16مارس/ 2011م، تاريخ الأخذ، 2017/10/15م، ص. 15.

77 – اسم الكاتب غير مذكور، *الحرية عند علال الفاسي وعبد الله العراوي دراسة مقارنة*، ص. 15.

صحيح وعقيدة ثابتة، ويعمل لها ويكافح من أجل تحقيقها ويرعاها في سلوكه وأعماله وتفكيره بما تشتمل عليه من تفاصيل وما يحيط بها من جوانب". [78]

وجاءت الحرية مرادفة للإنسانية عنده وكأنه يقول: من لا يملك الحرية فهذا دليل على فقده لإنسانيته أيضاً: "وأول مظهر للحرية هو الإرادة، أي أن أكون حراً في أن أريد وأن لا أريد هذا عوضاً عن ذاك، ثم أعمل ما أريده أو لا أعمل ذلك، هو المفهوم البدائي للحرية، أي الحرية المطلقة". [79]

إذاً نسطيع القول: إن مفهوم الحرية يختلف من شخص إلى شخص آخر، ومن عصر إلى عصر، بل حتى من بيئة إلى أخرى، ومن كاتب إلى آخر، فبعد أن كان عند علماء الكلام يعني هل الإنسان مختار في أفعاله أم مجبر؟! تحول إلى مفهوم أخلاقي قيمي عند الفلاسفة وعلماء الأخلاق، في حين تحول عند آخرين إلى مفهوم التحرر من جميع أشكال الاستعمار والظلم الواقع على الأمة، وهذا كله ليس هو المطلوب، وليس هو الذي نبحث عنه هنا في هذه الأطروحة الجامعية؛ لأننا نريد أن نؤكد على مسألة تغيير مفهوم الحرية عند العلماء والباحثين المعاصرين عن مفهومها القديم عند علماء الكلام، حتى عند الليبراليين الذين لا يعرفون للحرية معنىً سوى إنها حق للإنسان؛ لأنه خلق عاقلاً يستطيع أن يتصرف بأحسن التصرفات في كل شؤون حياته بدون وصاية أحد أو تدخل آخرين، وبدون قسر أو إجبار.

خلفية مفهوم الحرية عند الشيخ البوطي

المتتبع لمؤلفات وكتب–الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي يدرك من الوهلة الأولى أنه سني من أهل السنة والجماعة، وشافعي المذهب، وأشعري العقيدة، وصوفي المشرب مثل أغلب علماء الأكراد؛ الذين تأثروا بأفكار العلماء الثلاثة الذين سبق ذكرهم، وقد يعود السبب لانتشار أفكارهم في منطقة شرقي الأناضول من تركيا وشمالي سورية وشمالي العراق وغربي إيران، أي بسبب المنطقة الجغرافية، أولعل أغلب المدارس التي كانت تهتم بتدريس علوم الدين في هذه المناطق وجدت بغيتها في كتب هؤلاء أكثر من غيرهم من علماء المذاهب الأخرى وأصحاب الآراء الكلامية والفلسفية.

وخلفية الشيخ البوطي في هذه المسألة تعود كبقية أفكاره إلى آراء صاحب المذهب الكلامي أقصد –أبا الحسن الأشعري–الذي أخذ بدوره آراءه عن عبد الله بن كلاب السني" أو

78 – *الحرية عند علال الفاسي وعبد الله العراوي دراسة مقارنة*، ص. 19.

79 – *الحرية عند علال الفاسي وعبد الله العراوي دراسة مقارنة*، ص. 20.

بمعنى أدق اعتنق آراءه بعد تحوله عن مذهب الاعتزال وخروجه عن مذهب أبي علي الجبائي واعتناقه لمذهب أهل السنة والحديث، وقام بتنهيج هذه الآراء ووضعها في صورتها الكاملة".[80]

ويرى كما يرى شيخه أبو الحسن الأشعري أن أفعال العباد تعود في حقيقة خلقتها إلى الله تعالى، والإنسان كاسب لها، وهو يحاسب على كسبه أي اختياره لا على فعله.

ووقف الشيخ البوطي–مثل شيوخه أبي الحسن الأشعري والغزالي والجويني– للمعتزلة بالمرصاد يفنِّد آراءهم، ويناقشهم مناقشة علمية منطقية، بل تجده دائماً في كتاباته يرد على المعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية بردودٍ قويةٍ؛ خاصة لأنهم خالفوا أبا الحسن الأشعري في مسألة القضاء والقدر وخلق أفعال العباد ورؤية الله تعالى في الآخرة، وبالإضافة إلى مسألة هل يكلف الله الإنسان بما لا يطاق ؟!.

ومعلوم أنه كان يشتغل بالفكر الفلسفي والمنطقي كثيراً مثل بقية علماء الشافعية؛" لأنه ليس في شك أن المدرسة الشافعية هي أكثر المدارس الفقهية اشتغالاً بالفكر الفلسفي، وكان من أعلامها فقهاء وفلاسفة في آن واحد ويكفي أن نذكر الشافعي نفسه فإن "الرسالة " التي ألفها في أصول الفقه ليست مجرد شهادة ميلاد لهذا فحسب، ولكنها كشفت عن مستوى العقلية الفلسفية التي بلغها الإمام الشافعي وليس هذا بغريب خاصة إذا علمنا أن أصول الفقه هي إحدى شُعب الفلسفة الإسلامية التي اتسع مفهومها ليشمل الفلسفة المشائية وعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه، ولاشك أن الشافعي قد وجّه الدراسات الفقهية وجهة جديدة". ولقد كان "الشافعي" على دراية كبيرة بعلم الكلام وله فيه مناظرات مشهورة مع القدرية والمجبرة وغيرهما، وقد وقف الشافعي بالمرصاد "لبشر المريس" وهو فقيه مشهور وناظره مناظرة عنيفة عندما أعلن أنه قدري".[81]

والشيخ البوطي سار على نفس المنوال فإذا تكلم في الفقه وأصوله تجده من فحول الفقهاء والأصوليين، وإذا تكلم في الكلام والعقائد تجده من أبرز فرسانها، وقد أوضح وبيّن في غير محل من كتبه حبه واحترامه للإمام أبي حسن الأشعري وتأثيره به كثيراً فمثلاً يقول في كتابه–الإنسان مسير أم مخير–: أثناء دفاعه عن الإمام أبي الحسن الأشعري بأنه ليس صاحب نظرية جديدة مثل بقية الفرق بل هو على رأي السلف الصالح من الصحابة والتابعين، وإنما جاء ليوضح للناس معالم الطريق الصحيح في مسألة خلق الأفعال بعد أن شوهها أصحاب الفرق

---

80 – النشار، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، ج1/ص. 277–278.

81 – *من موقع شباب حركة النهضة، تحت عنوان*، مفهوم الحرية في الفقه الإسلامي، *المنشور بتاريخ 24 سبتمبر 2012م، تاريخ الأخذ في 2017/11/20م.*

الضالة من أمثال الجهمية والقدرية والمعتزلة ويقول:" إذن فإن هذا الذي قرره الإمام الأشعري ليس نظرية جاء بها ليغني أو يفقر بها الفكر الإسلامي، إلا إن جاز لنا أن نسمي البيان الذي جاء به كتاب الله وسنة رسوله نظرية كهذه النظريات التي يصوغها الباحثون والكتّاب اليوم فتنسب إليهم ..وكما لا يجوز لنا أن نقول: إن القرآن جاءنا بنظرية التوحيد أو بنظرية القضاء والقدر أو بنظرية البعث والنشور، فكذلك لا يجوز لنا أن نقول: إنّ القرآن "وكذلك السنة" جاءا بنظرية الكسب في مقابل ما جاءنا به المعتزلة من نظرية العدل التي تقتضي القول بأن الإنسان هو الخالق لأفعال نفسه". [82]

وقد جاء كلامه هذا رداً على بعض المستشرقين أو أتباعهم ممن لم يكلفوا أنفسهم مؤنة البحث الجاد في هذه المسألة الشائكة –من أمثال محمود قاسم وطالبه محمد صالح الزركان– الذين صارا يقولان بقول أولئك الناس من المستشرقين، وكلامهم قد يكون عن حسن نية بل يرجع الشيخ البوطي سبب كلامهم هذا إلى عدم قدرة هؤلاء الباحثين والكتّاب على فهم ما قصده الإمام الأشعري الذي ينطلق من الكتاب والسنة، وليس من اختراعِ اخترعه من نفسه مثل بقية أصحاب المذاهب الأخرى، وعند التحقيق في المسألة نجدُ أن كلامه صحيح؛ لأن كلمة الكسب جاءت في عشرات الآيات التي تعلن عن تحمل الإنسان نتائج كسبه مثل قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ)[83]، وقوله تعالى:(وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ)، [84] وقوله تعالى: (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ)،[85] ومعلوم عند أصحاب اللغة أن معنى الكسب هنا لا يعني الفعل بل يعني العزم والقصد والنية.

والذي شجع الشيخ البوطي على تبني هذا الرأي أيضاً أن أبا الحسن الأشعري كان على رأي السلف الصالح من الصحابة والتابعين ولم يخالف مذهبهم، بل كان على طريقتهم إنما كتب ما كتب للناس حتى يوضح للناس طريقة السلف الصالح التي شوهتها آراء الفرق الكلامية المبتدعة، وقد قدّم الشيخ البوطي جملة من أقوال العلماء في أبي الحسن الأشعري، وكلها توضح أنه كان على رأي أهل السنة من الصحابة والتابعين فيقول:"..وعلى الرغم من وضوح هذه الدلائل كلها، وعلى الرغم من تعريف الإمام الأشعري ذاته بنفسه، وتأكيده المتكرر بأنه إنما يقول في مسائل العقيدة كلها بما يقول به أصحاب رسول الله– وأصحاب أهل السنة والحديث،

---

82 – البوطي، *الإنسان المسير أم المخير*؟، ص. 68.

83 – [سورة المدثر : 38/74].

84 – [سورة البقرة: 225/2].

85 – [سورة البقرة: 286/2].

فإن في الناس من يصرّون، لأمر ما، على أنه هو الآخر كان صاحب فرقةّ ومنشئ مذهب، ومبتدع لرؤى فكرية وفلسفية، ويبدو أن هؤلاء الناس متلبسون بما يتهمون به الإمام الأشعري، ولا ريب أنهم يتبعون في هذا الذي يذهبون إليه، ويصرون عليه، جماعة المستشرقين الذين طاب لهم أن ينصرفوا إلى دراسة الفرق الإسلامية وتاريخها".[86]

وخلفية الشيخ البوطي أيضاً تظهر بوضح عند كلامه لأسباب اختاره هو لمذهب الإمام الأشعري؛ ثم سبب اختيار الإمام الأشعري للفظة الكسب بدلاً من لفظة الاختيار التي استخدمها واختارها الإمام الماتريدي، والكسب عنده هو مناط الثواب والعقاب في الآخرة كما أن الاختيار والقصد والعزم هو مناط الثواب والعقاب عند أبي منصور الماتريدي، والسبب في ذلك" أن صريح القرآن يقضي بذلك، ولم يكن أبو الحسن الأشعري إلا اللسان الناطق باسمهم جميعاً... ولم يؤيدوا – يقصد سائر علماء الحديث وسائر أئمة الفقه وسائر المشتغلين بالقرآن وعلومه وتفسيره – الإمام الأشعري في تسمية هذا الاختيار كسباً إلا لأنه جنح إلى التعبير القرآني، ومن ثم فقد رأى في هذا التعبير القرآني دقة لا تتوافر ولا تتراءى في كلمة القصد والعزم أو الاختيار..". [87]

ويقول في موضع آخر: "إن الإمام الأشعري لم يبدع لنفسه مذهباً ولا رأياً في الدين، بل لفت نظره –وقد أمضى شطراً من عمره وهو يتبنى أفكار المعتزلة–ما يعتقده أهل السنة والحديث، ومعهم الفقهاء المشتغلون بدراسة أحكام الشريعة، في مسائل أصول الدين، موروثةً لهم من جيل التابعين؛ الذين ورثوها من عهد الصحابة ونظر، فرأى جمهرة علماء المسلمين وسوادهم على ذلك النهج يسيرون وبتلك المعتقدات يتمسكون؛ غير أن ظهور تلك الفرق الأخرى بخصوماتها ومجادلاتها، وانتصار كل منها لأفكاره، صرف كثيراً من الأسماع والأفكار إلى ضجيج تلك الخصومات والمناقشات، حتى عادت عقيدة أصحاب رسول الله وجمهرة المسلمين من بعدهم مغمورة داخل تلك الصراعات، وأصبحت أشبه ما يكون بالجادة العريضة التي تكاثرت عليها الأتربة والحجارة والرمال، حتى ضاعت على الناس معالمها وتاهوا عن حدودها.

فكان عمل أبي الحسن الأشعري محصوراً في إزاحة الركام عن تلك الجادة العريضة، وإبرازها جلية أمام الأنظار، ومن ثم تنبيه الناس إلى ضرورة اتباع ما عليه جماعة المسلمين منذ

---

86 – البوطي، *الإنسان المسير أم المخير*؟، ص. 66.

87 – البوطي، محمد سعيد، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالة من موقع نسيم الشام*، تاريخ الأخذ 2017/11/24م.

عصر النبوة، مدعوماً بنصوص الكتاب والسنة، وذلك تنفيذاً لوصية رسول الله من بعده باتباع الجماعة والتحذير من الشرود عنها بيان"[88]الله القائل: (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ).[89]"

وقد نسبت عقيدة الصحابة والسلف الصالح إليه وإلى الشيخ أبي منصور الماتريدي؛ لأنه هو الذي قام من دون بقية علماء السنة والفقه بالدفاع عن عقائدهم والتدليل عليها وتزييف ما يخالفها من بدع الفرق الأخرى، إذن يمكن القول بأن الشيخ البوطي خلفيته لهذا الموضوع تعود إلى أن أغلب الأدلة في هذه المسألة تعود إلى القرآن الكريم وسنة رسول الله وعمل الصحابة والتابعين، ثم كان أبو الحسن الأشعري اللسان الناطق باسمهم جميعاً والنافح عن عقيدتهم شبهات القدرية والمعتزلة.

وهذه هي خلفيته لهذا الموضوع الذي يحتاج إلى مزيد من الإيضاح والتدليل عليه وهذا ما سيكون في الفصول القادمة إن شاء الله تعالى.

88 – البوطي، محمد سعيد، *شخصيات استوقفتني*، ص. 86.

89 – [سورة الأنعام: 153/6].

1. الإنسان بين حريته ومسؤوليه أمام خالقه

1.1. الإنسان بين حريته ومسؤولياته أمام خالقه

1.1.1. السرد التاريخي لمفهوم الحرية وتطوره

قبل البحث عن حرية الإنسان تجاه خالقه يستحسن بنا أن نتناول الفترة التاريخية التي تطورت فيها مفهوم الحرية، وأن نكشف عن مراحل تطور هذا المفهوم.

وفي الحقيقة عند البحث في مصادر علم الكلام وتاريخ تدوين العلوم يستطيع الباحث أن يقول: إن فكرة الحرية والاختيار أو ما كان يسمى بمسألة الجبر والاختيار مرت بمراحل عديدة منها الجبرية الجاهلية إلى الاختيار الإسلامي في عهد السلف الصالح من الصحابة ثم إلى الجبرية مع ولادة القدرية ثم الجبرية التي اعتمد عليها بنو أمية –كما يدعي ذلك بعض الباحثين[90]– لتثبيت أركان ملكهم، وضمان طاعة الناس لهم، وعدم خروجهم عليهم، ثم الحرية والاختيار اللذان دعى إليهما القدرية والمعتزلة، وأخيراً أعلن الإمام الأشعري فكرة الكسب التي تعني أن الإنسان حر مختار في أفعاله التي هي من خلق الله تعالى، ومن كسبه هو بنفسه.[91]

وقد تكلم أبو الوجوديين العرب عبد الرحمن بدوي عن المراحل التي مرت بها فكرة الحرية فأكد في كتابه *موسوعة الفلسفة* أن تاريخ بدايات فكرة الحرية تعود إلى العهد اليونان، ثم إلى الكتَّاب المسيحيين، ثم انتقل منهما إلى الإسلاميين.[92]

المرحلة الأولى: مرحلة الجبرية الجاهلية وظهور الإسلام وولادة القدرية:[93]

90– من علماء المعتزلة والروافض من أمثال الجاحظ الذي ذكرتُ له كلامه هذا في المكان المناسب من هذا البحث.

91– ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص .58–70.

92 – ينظر بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، ط: الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، ج1/461–462. ومن أراد التعرف على فكره يستطيع بالعودة إلى الكتاب السابق.

93 –" القدرية: هي الفرقة التي جاءت ذكرها في الحديث المعروف عن رسول اللهالقائل عنهم:" القدرية مجوس هذه الأمة"، وهي تطلق في الحقيقة على المجبرة والمعتزلة، ولكن يحاول كل منهما نفي الاتصاف بها عن نفسها، والصاقها بخصمها، فالمعتزلة تقول: إن كلمة القدرية يراد بهم المجبرة؛ لأنهم نسبوا القدر إلى الله تعالى، والمجبرة وصفوا بها المعتزلة؛ لأنهم نسبوا القدر إلى الإنسان، والذي دعاهما للبراءة من التسمية الحديث السابق. والقدرية: سموا بالقدرية؛ لأنهم أثبتوا القدر لأنفسهم، ونفوه عن الله سبحانه وتعالى،==ونفوا عنه خلق أفعالهم وأثبتوه لأنفسهم، فصاروا بإضافة بعض الخلق إليه دون بعض مضاهين للمجوس، في قولهم بالأصلين النور، =

في الحقيقة عندما يعود الباحث بالبحث عن تاريخ بدايات هذه الفكرة يجد أن الكثير من العلماءة والمفكرين في مجال علم الكلام يعيدون بذورها الأولى إلى القرن الأول الهجري؛ أي بعد بعثة رسول الله إلى أواخر زمن الصحابة، وقد مال إلى هذا الرأي محمد عمارة عندما قال: "يذكر القرآن منطق المشركين المغالطين فى محاولتهم التنصل من المسؤلية المتعلقة بالاختيار الحر وتجاهلهم للإرادة الإنسانية وفعلها مستندين إلى الرجوع بكل شئ وكل حادث وكل فعل إلى مشيئة الله كعلة أولى ووحيدة ومباشرة لشركهم وكفرهم".[94]

حيث وُجدتْ في مقابلها كرد فعل على الفئة الأولى فئة من الناس احتجوا بالقدر على معاصيهم فقام رسول الله ومن بعده كبار الصحابة والخلفاء الراشدون بالرد عليهم وتصحيح أفكارهم، خاصة من كانوا يقولون بمسألة الجبر، وأن الإنسان مجبر في أفعاله، وتساؤلاتهم لماذا يعاقب الله الناس على أفعالهم مادام خلقهم مجبرين، "ويقال: إن أول من تكلم بالقدر نصراني من أهل العراق أسلم ثم تنصر، وأخذ عنه معبد الجهني، وعن معبد أخذ غيلان الدمشقي"[95]، فنشأ مذهب القدرية، الذي يرى الشيخ البوطي أن الدافع الحقيقي لنشأة القدرية–أن معبد بن خالد الجهني سمع من يتعلل في المعصية بالقدر، فقام بالرد عليه ينفي كون القدر سالباً

والظلمة، وأن الخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة". ينظر *الاعتقاد للبيهقي*، طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص. 236.

كما قسم محقق كتاب *الإبانة عن أصول الديانة* صالح بن مقبل التميمي القدرية إلى ثلاثة أصناف فقال: "وهم:1– قدرية شِرْكيَّة/ 2–وقدرية مجوسية، 3–وقدرية إبليسية...وهذه الفرق أخذت طرفين متناقضين وهما كالآتي: – نفاة القدر الذين نفوا القدر وهم فريقان:

أ– القدرية الأوائل أوغلاة القدرية أتباع معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وهؤلاء نفوا القدر بمراتبه الأربع: العلم والمشيئة والكتابة والخلق، وقالوا إن الله لا يعلم قبل وقوعها، ولا يقدر عليها بل العبد هو القادر وحده، وهو الخالق لفعله دون الله. وهؤلاء رد عليهم الصحابة الموجودون أنذاك وقطعوا دابرهم، وقد انقرض هؤلاء الغلاة.

ب– القدرية المعتزلة: وهم خلف لسابقيهم، وورثة القول بنفي القدر، إلا أنهم لم يغلوا غلو الأوائل في إنكار القدر، بل أثبتوا العلم والكتابة ونفوا المشيئة والخلق، ويعتبر نفي القدر أصل من أصول المعتزلة الخمسة والذي أسموه العدل، يريدون به أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه، ورتبوا على تعريفهم للعدل ونفيهم الأفعال القبيحة عن الله قولهم إن العباد هم الخالقون لأفعالهم، لأنه فيها ما هو قبيح". ينظر *الإبانة عن أصول الديانة*، ت، صالح التميمي، طبعة دار الفضيلة، ص. 180–182.

94 – عبد الرزاق، محمود، *مفهوم القدروالحرية عند أوائل الصوفية*، رسالة في مرحلة الماجستير، في جامعة ملك فيصل، لم تطبع، من موقع المكتبة الشاملة، ص. 32.

95 – الأشعري، علي بن إسماعيل، *الإبانة عن أصول الديانة*، ت، صالح بن مقبل العصيمي، دار الفضيلة، الرياض، 1430هـ، ص. 181.

للاختيار في أفعال العباد، وهو يريد الدفاع عن شرعية التكاليف فضاقت عبارته وقال: "لا قَدَرَ والأمرُ أُنُفْ" ولما بلغ ذلك ابن عمر تبّرأ منه، فسمي جماعة معبد بالقدرية.[96]

وعندما أراد الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة الحديث عن عقائدهم قال عنهم بأنهم: " أثبتوا أن العباد يخلقون الشر، نظيراً لقول المجوس الذين أثبتوا خالقين: أحدهما يخلق الخير، والآخر يخلق الشر، وزعمت القدرية أن الله يخلق الخير، والشيطان يخلق الشر..؛ لذا سماهم رسول الله "مجوس هذه الأمة[97]."

وقد أعاد الدكتور محمد عمارة[98] بداية هذه المسألة إلى الفترة الممتدة بين سنة خمسين للهجرة إلى سنة سبعين بناءً على قول المستشرق الإيطالي (كولوا ألفونسو نلينو 1872 – 1938م) فيقول: " فيحدد الفترة الزمنية التي بدأ فيها القدرية يظهرون في الشام بأنها الفترة ما بين 50هـ وسنة 70هـ".[99]

---

96 – ينظر البوطي، محمد سعيد رمضان، *العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر*، ط: السابعة، منشورات جامعة دمشق، 1423هـ–2003م، ص. 40.

97 – البوطي، *العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر*، ص. 188. ونص الحديث بكامله من رواية ابن عمر[القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم] وسبق تخريجه تحت رقم 17.

98 – محمد عمارة مصطفى مفكر إسلامي، مؤلف ومحقق وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر القاهرة،ولد بريف مصر مركز قلين–كفر الشيخ في 1931/12/8، حفظ القرآن وجوده وهو في كتاب القرية. وقد درس الليسانس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية–كلية دار العلوم–جامعة القاهرة 1965م. والماجستير في العلوم الإسلامية تخصص فلسفة إسلامية–كلية دار العلوم–جامعة القاهرة 1970م والدكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص فلسفة إسلامية–كلية دار العلوم–جامعة القاهرة 1975. الانتاج العلمي للدكتور محمد عمارة غزير ومنه انه حقق لأبرز أعلام اليقظة الفكرية الإسلامية الحديثة مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده... ومن أعلام الصحابة مثل: علي بن أبي طالب. كما كتب عن تيارات الفكر الإسلامي القديمة والحديثة، وعن أعلام التراث من مثل غيلان الدمشقي. ومن أواخر مؤلفاته في الفكر الحديث: الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديل الأمريكي، وغيرها كثير. وقد أسهم في العديد من الدوريات الفكرية المتخصصة، وشارك في العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية، ونال عضوية عدد من المؤسسات الفكرية والبحثية منها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، والمعهد العالي للفكر الإسلامي. وقد وصلت مولفاته إلى (200) مؤلفاً، ومن أهم أفكاره التي تميزه عن أقرانه دعوته إلى الوسطية.. من صفحته الخاصة على الفيسبوك وغلاف كتابه مفهوم الحرية في المذاهب الإسلاميين، دار السلام، القاهرة ، 1433هـ/2012م.

99 – عمارة، محمد مصطفى عمارة، *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*، ط: الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1408هـ–1988م، ص. 18.

ولكن من العلماء والباحثين –من أمثال حسين مروة ومحمد عمارة– من يرجع ببدايات هذه المسألة حتى إلى ما قبل الإسلام؛ –أي إلى العصر الجاهلي– ويستدلون على قولهم بأن القرآن الكريم يؤكد أن كفار قريش أو مشركيهم كانوا يحتجّون بالجبر في تصرفاتهم الشركية بدليل قوله تعالى: (وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)[100].

بل يؤكد على أن العرب كان لهم موقف فكري من هذه المسألة قبل الإسلام، وأنهم كانوا جبرية يقولون بالجبر، وأن الإسلام جاء فغيّر موقفهم هذا، وقرر الحرية والاختيار للإنسان، ثم استدل بكلام القاضي عبد الجبار –المعتزلي–الذي روى بدوره كلاماً في غاية الأهمية عن الحسن البصري بقوله: " إن الله بعث محمَّداً إلى العرب وهم قدرية مجبرة، يحمِّلون ذنوبهم على الله، ويقولون: إن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحمَّلنا عليه، وأمرنا به "[101]ثم ذكر قوله تعالى:(وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)[102].

ومن الأدلة الدالة على رأي من يقولون: إن المشركين كانوا جبرية أيضاً قوله تعالى: (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ...).[103]

وقد رد الله عليهم في قرآنه الكريم تلك المزاعم ورفض مسألة الجبر بصراحة ليخرسهم بقوله: (..كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُونَ).[104]

وقد أجاد محمد عمارة في تعبيره عندما قال: "والملاحظ فى رد الله سبحانه وتعالى على قول المشركين الذين يحتجون بالجبر أنه يصفهم بالجهل والكذب؛ لأن إفراد الله بالخلق والفاعلية لا يتعارض ولا يتنافى مع إثبات الإرادة الإنسانية وفاعليتها باعتبارها إرادة مختارة، حيث إن هذه الإرادة ومدى فاعليتها وحدود عملها ومجال اختيارها كل ذلك بمشيئة الله وإذنه وقدره، وحيث إن الله هو الذي أضلهم ولكن بناء على اختيارهم للضلال وإيثارهم له على ضده؛

---

100 – [سورة الأعراف: 12/7].

101 – القاضي، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، ت: خضر محمد نبها، الشركة العربية، مصر، 1380هـ، ج4/8.

102 – [سورة الأعراف: 12/7].

103–[سورة الأنعام: 148/6].

104–[سورة الأنعام: 148/6].

ولذلك قال في الرد عليهم وعلى المنكرين للحرية والاختيار"[105]:(قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ). [106]ومعنى أن لله الحجة البالغة" فلا حجة لهم، لأنهم تعلَّقوا بالمشيئة، وتركوا الأمر، ومشيئة الله تعم جميع الكائنات، وأمره لا يعمّ مراداته، فعلى العبد اتباع الأمر، وليس له أن يتعلَّل بالمشيئة بعد ورود الأمر".[107]

ثم يعلل محمد عمارة كلامه السابق بقوله: " ومعنى هذا النص الهام الذي يرويه عن الحسن البصري، أن العرب قبل الإسلام كانت تسود فيهم فكرة الجبر والجبرية، وأن الإسلام والقرآن قد اتخذا من هذه القضية موقفاً ينتصر لحرية الإنسان واختياره، ويناهض القدرية والجبرية، وذلك قبل أن تنفتح الثقافة والحضاة العربية وعلم الكلام الإسلامي على الحضارات والثقافات الأخرى، بل وقبل أن ينشأ في الفكر الإسلامي علم الكلام". [108]

لذا يرى حسين مروة "إن الاتجاه العام في تلك الآيات كان يرمي إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التي سرت إلى العرب عن جاهليتهم".[109] أي أن سبب نزول هذه الآيات هو القضاء على فكرة الجبر عند العرب؛ الذين كانوا يقولون بها قبل الإسلام؛ لأن الإسلام يؤكد على حرية الإنسان وأنه حر مختار.

وقد أكد على رأيه هذا عندما قارن بين الآيات التي نزلت في مكّة والتي كانت تدعو إلى حرية الاختيار وللقضاء على الجبرية الجاهلية، وبين الآيات التي نزلت في المدينة، والتي كانت تدعو إلى ترك الجدل، وعللها بقوله:"يرجع إلى كون الآيات المَدَنِيَّة جاءت في وقت أصبح فيه الإسلام بعد الهجرة وبعد استقراره النسبي، يواجه وضعاً جديداً احتاج معه إلى رسم خريطته النظرية والايديولوجية في شؤون العقيدة والتشريع، ووضعها موضع العمل والتطبيق في سبيل دفع الحركة الإسلامية إلى أهدافها وتوجيهها نحو آفاق الآتي دون إبقائها رهن علاقات الماضي وحده".[110]

---

105 – عبد الرزاق، *مفهوم القدر والحرية عند أوائل الصوفية*، ص. 33.

106 – [سورة الأنعام: 149/6].

107 – ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، *زاد المسير في علم التفسير*، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1422 هـ،ج2/ص. 90.

108 – عمارة، *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*، ص. 22–23.

109 – مروة، حسين، *النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*، بد، ط، بيروت، لبنان، 1978، ج2/ص. 133.

110 – مروة، حسين، *النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*، ج2/ ص. 133.

ثم علل ذلك بعدم قبول النبي وخلفائه الراشدين بإثارة الجدل في العقائد، بل كراهيتهم للجدل في ذلك الوقت، ودعوتهم إلى التسليم الإيماني المطلق بما يأتي به القرآن وبما يقضي به النبي، وتبدو هذه الدعوة واضحة التوجيه القرآني التالي:(فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ).[111] ثم قال:" جاءت هذه الآية المدنية، بمنزلة توجيه وتعليم للمسلمين أن يقولوا لمن يجادل في أمر ما من أمور العقيدة: لقد أسلمنا وجهنا لله، ولا مجال للجدل في ذلك.

كان هذا في عهد النبي وفي العهد الأول للخلفاء الراشيدين، ولكن ظروف الصراع الاجتماعي والسياسي التي نشأت في أواخر عهد الراشدين ثم تفاقمت في عصر الدولة الأموية، قد أنشأت ظروفاً جديدة لم يكن ممكناً معها إلا أن ينفتح باب الجدل على مصراعيه حتى في شؤون العقائد، وكانت مشكلة القدر في طليعة هذه الشؤون التي تحرك الجدل فيها بصورة حتمية؛ ذلك لأن الظروف الاجتماعية والسياسية التي وضعت الحدود بين الطبقة الحاكمة والمنتفعين بها وبين الفئات التي أصابها ظلم الحكام بمختلف أنواعه، قد جعلت مبدأ الجبر موضع استغلال من الطبقة الحاكمة، إذ اتخذت منه حجة دينية على الناس لبقاء حكمها وديمومة سلطانها عليهم.

وكان من الطبعي أن يسود مبدأ الجبر أذهان الكثرة الغالبة من جماهير المؤمنين، لطول العهد بهم وهم يسمعون مع ذلك تلك النصوص التي يتجه ظاهرها اتجاهاً جبرياً، ولا شك أنهم كانوا يسمعون مع ذلك تفسير الوعاظ وخطباء المساجد لهذه النصوص بما يتفق مع هذا الاتجاه الجبري الظاهر منها، حتى رسخ في نفسهم أنهم محكمون بالقضاء والقدر في كل ما يعانونه من شقاء الحياة وظلم الحكام، وأن لا طريق لهم إلا الاستسلام لهذا الشقاء وهذا الظلم؛ لأنه قضاء من الله أبدي". [112]

وقد قدم الدكتور عمارة دليلاً آخر مأخوذاً من- كتاب النزعة المادية في الفلسفة العربية -على أن بدايات هذه المسألة كانت منذ أيام رسول الله بقوله: " إذ قد ثبت عنه أنه ذكر القدر وتكلم فيه، وكذلك الصحابة..فكل الفرقاء متفقون على أن عهد الرسول وزمن البعثة قد شهدا جدلاً واختلافا حول فعل الإنسان، وهل هو مجبر في هذا الفعل أم هو حر ومختار؟".[113]

---

111 - [سورة آل عمران: 3 /20].

112 - مروة، *النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*، ج2/ ص. 133- 134.

113 - مروة، حسين، *النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*، ص. 22.

ويذكر الباحث المحقق علي سامي النشار أن طائفة المجبرة " نشأت فى الأصل على يد الجعد بن درهم ثم الجهم بن صفوان أثناء حكم بنى أمية حيث اتخذوا من القول بالجبر منطلقا عقيديا يبررون به أعمالهم السياسية".[114]

ويمكن في نهاية هذا البحث القول: بأن هذا الكلام والكلام السابق دليل على أن مسألة حرية الإنسان أو–ما كان معروفاً في ذلك التاريخ بالجبر والاختيار– كانت بداياتها قبل الإسلام، ثم انتشرت بين القدرية الذين وُجدوا في زمن رسول الله ؛ لذا لم يسكت رسول الله عن إنحراف فكرهم فرفض مزاعمهم وأكد على مسألة حرية الإنسان، والدليل على هذا الكلام ما جاء في بعض الآثار من أن الجدل دار حول هذه المسألة في حياته وقد رفض فكرتهم تلك بعدة أحاديث تتضح منها رفضه لفكرة الجبر وإقرره بأن الإنسان حر مختار، ومنها الحديث الذي يرويه الإمامان البخاري ومسلم، والقول للبخاري: [عنْ عِمْرانَ بْنِ حُصَيْنٍ قال: قال رَجُلٌ: يا رسُول الله! أَيُعْرَفُ أَهْلُ الجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ؟ قال: "نَعم"، قال: فلِمَ يَعملُ العامِلونَ؟ قال: "كُلٌّ يَعْمَلُ لِما خُلِقَ لَهُ –أَوْ لِما يُسِّرَ لَهُ–". وفي روايةٍ: "كلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِق له"]. [115]

وقد ورد حديث آخر سأل الصحابة رسول الله فلأي شيء نعمل والحديث يرويه عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِي يَدِهِ كِتَابَانِ فَقَالَ: [" أَتَدْرُونَ مَا هَذَانِ الْكِتَابَانِ؟"، قَالَ: فَقُلْنَا لَا إِلَّا أَنْ تُخْبِرَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ لِلَّذِي فِي يَمِينِهِ: "هَذَا كِتَابٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ بِأَسْمَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَسْمَاءِ آبَائِهِمْ وَقَبَائِلِهِمْ، ثُمَّ أُجْمِلَ عَلَى آخِرِهِمْ لَا يُزَادُ فِيهِمْ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُمْ"، وَقَالَ لِلْكِتَابِ الَّذِي فِي شِمَالِهِ: "هَذَا كِتَابٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ بِأَسْمَاءِ أَهْلِ النَّارِ وَأَسْمَاءِ آبَائِهِمْ وَقَبَائِلِهِمْ، ثُمَّ أُجْمِلَ عَلَى آخِرِهِمْ لَا يُزَادُ فِيهِمْ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُمْ"، قَالُوا: فَلِأَيِّ شَيْءٍ نَعْمَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ كَانَ هَذَا أَمْرٌ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ؟ قَالَ:" سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، فَإِنَّ

---

114 – انظر فى ذلك *نشأة الفكر الإسلامى* للدكتور على سامي النشار، طبعة القاهرة سنة 1969م، ج1/ص. 329.

115 – البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، *الجامع الصحيح المختصر*، ط: الثالثة، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن الكثير، اليمامة، بيروت،1407هـ،1987م، برقم/7522/، كتاب القدر والتوحيد، والنيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، *صحيح مسلم*، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بد،ط، دار إحياء التراث العربي–بيروت، بد، ت، برقم/ 4796/،كتاب القدر، وترمذي، أبو عيسى، *سنن الترمذي*، ت: أحمد محمد شاكر وأخرون، ط: الثانية، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395 هـ – 1975 برقم/ 3055/، كتاب القدر، وأبي داود/ 4089/، كتاب السنة، وابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجه*، ت: محمد فؤاد عبد الباقي ، بد، ط، دار إحياء الكتاب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، برقم/75/، كتاب القدر.

صَاحِبَ الْجَنَّةِ يُخْتَمُ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ عَمِلَ أَيَّ عَمَلٍ، وَإِنَّ صَاحِبَ النَّارِ يُخْتَمُ لَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنْ عَمِلَ أَيَّ عَمَلٍ"، ثُمَّ قَالَ بِيَدِهِ فَقَبَضَهَا، ثُمَّ قَالَ: " فَرَغَ رَبُّكُمْ مِنَ الْعِبَادِ: (فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ)[116]"].[117]

كما يمكن القول أيضاً: أن معنى الحديث السابق –والله أعلم–، أن الله كتب على الإنسان كل ما سيفعله في حياته بناءً على علمه الأزلي الكامل المحيط بكل صغيرة وكبيرة إلى قيام الساعة، وعلى الرغم من هذا الكتاب، ومن هذا العلم، فالكتاب والعلم لا يخرجان الإنسان عن دائرة حريِّته، وأنه حرٌ ميسرٌ له اختيار الطريق الذي يريد؛ لأن النتيجة ستكون بناءً على اختياراته وإراداته التي أرادها بنفسه واختارها بكامل حريته، والكتاب والعلم السابق بأمره لا يخرجاه عن حريته، ولا يلغيا اختياراته، والعلم السابق من ضروريات ألوهية الله تعالى وربوبيته، فلا يليق بجلال الرب أن يجهل فعل شيء في كونه بدون علمه.

أما الشيخ البوطي فيرى أن مذهب الجبرية نشأة عندما بدأ يذيعُ أمر معبد أخذ في الرد عليه جهم بن صفوان بخراسان فوقع في الجبر ونشأ عنه مذهب الجبرية.[118]

وأقول لا خلاف بين القولين؛ لأن القول الشيخ البوطي يمكن حمله على أنه يحدد نشأة مذهب الجبرية كمذهب ومكان نشوه، أما أقوال الباقين فيمكن حمله على نشأة فكرة الجبر كفكرة، والتي كانت موجودة عند العرب حتى قبل الإسلام، والله أعلم.

المرحلة الثانية: مرحلة الراشدين وصغار الصحابة وكبار التابعيين أي زمن ولادة الجبرية والمعتزلة.

ففي هذه المرحلة ظهرت الفرقة الجبرية بشكل جلي وواضح ولم يعد أحدهم يخفي ما في نفسه من أفكار، بل أظهروها للعيان، في مقابلة فكرة الحرية والاختيار التي كان يفهمه السلف الصالح من الآيات النازلة وأحاديث الرسول ودار بينهم وبين القائلين بالجبر من المعتزلة والقدرية جدال وخلاف، ففي الآثار روايات وحكايات حول بعض المواقف والمناظرات بين الطرفين خاصة تلك الروايات التي تروي أخباراً عن الصحابة في زمن الراشدين تشهد بأن هذا

---

116 – [سورة الشورى: 7/42].

117 – رواه البيهقي، أحمد بن الحسين، *القضاء والقدر*،ت: محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان، الرياض، 2000م/1421هـ، ص. 57. والطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الكبير*، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط: الثانية،1404هـ–1983م، ج7/ 120، برقم/6565/، باب الظاء.

118– ينظر *البوطي، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر*، ص. 42.

العهد قد شهد بعضاً من الجدل والنقاش والخلاف حول مسألة الجبر والاختيار بالنسبة للإنسان. والشيخ البوطي يرى أن أصل الاعتزال جاء من أولئك الذين اعتزلوا جماعة معاوية ابن أبي سفيان عندما تنازل له الحسن سبط الرسول عن الخلافة، حيث "اعتزل الفريقان جماعة ولزموا مساجدهم يشتغلون بالعلم والعبادة، وكانوا من قبل ذلك مع علي حيثما كان، وهم أصل المعتزلة، ويقال: إن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبد الله والحسن، ابنا محمد بن الحنفية، ثم أخذ الثاني يرد على الخوارج في مسألة الإيمان ويقول: الإيمان هو الكلمة والعقد دون الأعمال، فسمي هو جماعته مرجئة لتأخيرهم العمل عن الإيمان، وحدث منهم طائفة تقول: لا يضر مع الإيمان معصية، وهم مرجئة البدعة".[119]

وهذا الكلام منه يدل على أنه يتكلم عن بداية نشأة الفرق الكلامية بشكل عام، وليس نشأة فكرة الحرية أو الجبر بشكل خاص.

وفي كتاب "*المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل*" يذكر المؤلف عدة آثار في زمن الخلفاء الراشدين تؤيد مسألة حرية الإنسان واختياراته واجتهاداته بالرأي، وهي أيضاً أدلة قدمها المعتزلة لتدليل على أصل مذهبهم في العدل والتوحيد، ومن ذلك قوله: " وقول أبي بكر وعبد الله بن مسعود في بعض اجتهاداتهما حيث سئل أبو بكر عن الكلالة وابن مسعود عن المرأة المفوضة في مهرها فقال كل واحد منهما حين سئل: " أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان".[120]أي لم ينسب الفعل السيئ والخطأ إلى الله تعالى إنما نسبه إلى نفسه وإلى الشيطان، وقام بتنزيه الله تعالى من فعل الظلم والجور عندما برأه من فعل الخطأ أو المعاصي، وهو ضمناً يحمل في طياته فكرة الحرية وينكر مسألة الجبر.

والقائلون بالعدل والتوحيد يستدلون على صحة مذهبهم عندما يذكرون مثل هذه الأخبار في كتبهم فمثلاً يذكرون لعمر بن الخطاب تعذيبه لمن أدعى أن سرقته كانت بقضاء الله مصرح بنفي الاختيار؛ لأنه" أتى سارق فقال: لم سرقت؟ فقال: قضى الله عليَّ، فأمر به فقطعت يده وضرب أسواطاً، فقيل له في ذلك فقال: القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله".[121]

مع أن المعتزلة وجدوا بعد موت الراشدين بفترة إنما يستشهدون بمواقف الراشدين ومناظراتهم التي جرت مع القدرية من الجبرية ليقولوا: نحن على الحق والإنسان حر مختار،

---

119 – *البوطي، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر*، ص. 41.

120 – المرتضى، أحمد بن يحيى، *باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل*، ت: توما أرنولد، دار المعارف السلطانية، حيد آباد، الدكن بالهند، 1316هـ، ص. 8.

121 – المرتضى، *باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل*، ص. 8.

وهو خالق لأفعاله كلها، وليس لله في فعلهم أي علاقة؛ وليؤكدوا أن السلف كانوا يقولون بالحرية والاختيار، وتنكروا للفكرة الجبر والجبرية –والله أعلم–.

وقال محمد عمارة أيضاً: " كما يذكرون لعثمان بن عفان، تدليلاً على اشتراكه في هذا الجدل، وقوله بالعدل، جوابه للذين حاصروه في بيته أثناء الثورة عليه، عندما رموه، ثم قالوا له:" الله يرميك" فأجابهم: " كذبتم، لو رماني ما أخطأني!" [122]

أما الإمام علي بن أبي طالب، فيذكرون له الكثير من الأقوال والمواقف التي تثبت اشتراكه في هذ الصراع الفكري حول الجبر والاختيار، ووقوفه إلى جانب القول بحرية الإنسان، فيذكرون له مثلاً الحوار الذي دار بينه وبين شيخٍ جاءه سائلاً عن الخروج والقتال ضد معاوية بن أبي سفيان، وهل هو قضاء وقدر؟ فقال له الإمام علي: نعم هو قضاء وقدر.. فقال له الشيخ:" ما أرى لي من الأمر شيئاً إن كان ذلك بقضاء وقدر، فقال: لعلك ظننت قضاءً لازماً وقدراً حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي وسقط الوعد والوعيد، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسئ، ولا المسئ أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها..إن الله –سبحانه– أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً ..إلخ..[123]

وفي نهاية هذه المرحلة ظهرت فرقة المعتزلة باسمها الجديد؛ لأنهم قبل واصل بن عطاء كانوا يسمون بالقدرية،" إذ من المعروف تاريخياً أن واصل بن عطاء أخذ القول بالقدر من غيلان الدمشقي، مما يدل على أن مباحث القدر كانت هي السائدة الغالبة في القرن الأول، ولم يكن مبحث التوحيد مقدماً".[124]

وأعلن واصل بن عطاء بعد انفصاله عن الحسن البصري عن أصلٍ من أصولهم الخمسة وهي المنزلة بين المنزلتين، ثم أعلنت المعتزلة عن الباقي من أصولهم وهي: العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونادوا بحرية الإنسان واختياره وأن الإنسان هو خالق لأفعاله وأن الله لا يكون خالقاً لأفعال عباده؛ لأن في أفعال العباد ما هو قبيح وظلم وجور ولا يجوز أن تنسب القبح والظلم والجور لله تعالى، وهذا كلام القاضي عبد الجبار

---

122 – المرتضى، *باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل*، ص. 8.

123 – انظر *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*، لمحمد عمارة، ص.23، وباب المعتزلة من كتاب *المنية والأمل*، للمرتضى، ص. 9.

124 – القاضي، عبد الجبار بن أحمد، *شرح الأصول الخمسة*، تعليق، أحمد بن الحسين، ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 2010م، ص. 7–8.

في شرح الأصول الخمسة حيث يقول:" وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً".[125]

ثم تطورت فكرة الحرية عند المعتزلة كثيراً حتى وصل الأمر ببعضهم أن نكر أن يطلق على الله تعالى بأنه خالق، وأكد الإمام النسفي في *تبصرة الأدلة* على ذلك بقوله:" وبعضهم_أي من المعتزلة–جعلوها–أي الأفعال–للعباد وقطعوا تدبير الله عنها بالكلية وقالوا: يخترعها العباد فيخرجونها من العدم ويحدثونها ويتولون إيجادها وإحداثها، إن شاء الله تعالى ذلك أم لم يشاء، وإليه ذهبت المعتزلة القدرية بأجمعهم. إلا أن أوائلهم كانوا يتحرجون عن إطلاق لفظة التخليق وتسمية العبد خالقاً ...إلى زمن أبي علي الجبائي. فلما رأى معنى الخلق ثابتاً أطلق لفظة الخلق وسمى العبد خالقاً..وكان الناس يتعجبون من جرأته على الله تعالى..إلى أن نشأ أبو عبد الله البصري المعروف بالجعل منهم وأتى بما لم يتجاسر عليه مشرك.

وزعم أن الله تعالى ليس بخالق في الحقيقة بل يوصف بذلك مجازاً، وإنما الخالق على الحقيقة هو العبد، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً".[126]

إذاً تطورت فكرة حرية الإنسان واختياره لأفعاله عن مسألة الحرية حتى وصلت عند بعض المعتزلة إلى درجة التخليق وأن الإنسان ليس حراً فقط بل هو الخالق لأفعاله، ولا يجوز تسمية رب العالمين بلفظ الخالق على الحقيقة؛ لأنه إنما سمي بذلك مجازاً على حد تعبير أبي عبد الله البصري، والعياذ بالله تعالى.

ويمكن لنا القول أيضاً: إن المعتزلة تتباهى بأنهم من أوائل من قالوا بحرية الإنسان وأنه مختار، ويذكرون ضمن القائلين بهذا الفكر الكثير من الصحابة ويذكرون في طبقاتهم أسماء ألمع العلماء والمفكرين من الصحابة والتابعين ومن تابع التابعين، بل ويذهبون إلى أن هذه الفكرة هي فكرة أصيلة نابعة من الفكر الإسلامي الخالص وليس له أي ارتباط بالفكر اليونان أوالفلسفات الأخرى، والدكتور عمارة يستشهد بهذا الذي أقوله بكلامٍ جميلٍ فيقول:" وهكذا يروون–أي المعتزلة– الكثير من النصوص، ويذكرون العديد من المواقف الفكرية، ويتحدثون عن انحياز كثير من الصحابة في هذا العهد، عهد الخلفاء الراشدين، إلى القول بحرية الإنسان واختياره، ومن يقرأ عن المعتزلة وطبقاتهم الأولى في "*شرح عيون المسائل*" للحاكم أبي سعيد،

---

125 – القاضي، عبد الجبار بن أحمد، *شرح الأصول الخمسة*،ص. 334.

126 – النسفي، أبو المعين ميمون ابن محمد، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، ت: حسين آتاى وشعبان علي دوزكون، نشريات رئاسة الشئون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة، 2003م، ج2/ 173–174.

يعلم كيف كانت لهذا الفكر نشأة مبكرة جداً في تاريخ الحياة الفكرية عند العرب المسلمين..وذلك قبل أن تكون لأفكار اللاهوت المسيحي أية تأثيرات في هذه الحياة، وقبل أن تعرف الحياة الفكرية للعرب الترجمة وتأثيراتها".[127]

وحقيقة الأمر أن أغلب علماء الفلسفة والكلام من المسلمين يخوضون هذا البحث ليردوا على المستشرقين وأتباعهم من المسلمين من أمثال: نلينو وسير توماس وأرنولد..، الذين رفضوا أن تكون فكرة الحرية والاختيار من أصل عربي إسلامي، بل قالوا: إن أغلب آراء علماء المسلمين في هذه المسألة تعود إلى المسيحيين، بل وإلى اليهود، وهدفهم هو إنكار أصلة هذه الفكرة في التراث الإسلامي، ومن باب ذكر حسنات بعضهم وللحق أقول: لم يكن هذا الموقف موقف الجميع، بل نجد من المستشرقين من وقف مع الحق أو قل وفق موقف الحياد، ونكر ما قاله الآخرون: ومنهم الباحث الألماني (وتوير يتزل) الذي قدم دليلاً واضحاً على تميز الفكر الإسلامي في هذه المسألة عن فلسفة اليونان؛ وذلك عندما تحدث عن اللغة والمصطلحات المذكورة في *كتاب الانتصار*للخياط وكتاب *مقالات الإسلاميين* لأبي حسن الأشعري حيث قال: " ما يلاحظ من أن لغة كتابي *الانتصار والمقالات* غير فلسفية."[128]

وكما قام الكثير من الباحثين والمفكرين بالرد عليهم، وقدموا الأدلة التي تثبت أصالة هذا الفكر عند المسلمين، ومنهم الدكتور محمد عمارة في كتابه السابق الذكر، والشيخ البوطي في أغلب كتبه التي تتناول مواضيع علم الكلام والفكر الإسلامي.

المرحلة الثالثة: مرحلة الجبر الثانية في العهد الأموي ولأغراضهم السياسية

سبق أن كشف البحث عن أصالة فكرة الحرية والاختيار عند المسلمين، وأن هذا الفكر جاء به الإسلام ليناهض جبرية العرب قبل الإسلام، وقال به أغلب السلف الصالح وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون، وكبار الصحابة والتابعين، خاصة من قاموا بالرد على القدرية الجبرية الذين قالوا بالجبر حتى غدت فكرة الحرية، ورفض الجبر من أبرز سمات عصر السلف الصالح.

أما بعد هذا العصر فتذكر بعض كتب التاريخ، وخاصة كتب المعتزلة ومن على عقيدتهم في–حرية الإنسان واختياره في أفعاله– أن الجبر عاد إلى الساحة من جديد بسبب ما طرأ من أوضاع سياسية أعاد بالمسلمين إلى فكرة الجبر من جديد. بل يقولون: إن بدايات هذه العودة كانت مع تنازل الحسن ابن علي عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان الذي قام بدوره بترويج فكرة الجبر، وأن خلافته للناس إنما كان بقضاء الله وقدره، حتى يوحي للناس بأن ملكه وخلافته

---

127 – عمارة، *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*، ص. 25.

128 – عمارة، *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*، ص. 26.

للمسلمين لم تكن باختياره هو، بل كانت بقضاء الله وقدره منذ الأزل، وروَّج لفكرة أن الإنسان مجبرٌ في أفعاله حتى لا يخرج الناس عليه ولا يرفضوا ملكه وخلافته.

وقد رد وأنكر هذا الكلام أصحاب الحديث من أهل السنة وأتباع محمد بن عبد الوهاب أو –من يسمون أنفسهم بالسلفية المعاصرين– وقالوا: إنَّ هذه لأكذوبة أفترتها المعتزلة والخوارج ومورخوا الشيعة من أمثال المسعودي في كتابه *مروج الذهب*، وابن أبي حديد في شرح نهج *البلاغة*؛ لأنهما من الشيعة والمعتزلة، والطبراني *في تاريخه*، وقام بالرد عليهم فئة غير قليلة ومنهم الشيخ سليمان بن صالح الخراشي الذي يقول: "وفي ظني أن أول من أشاع هذه الفرية على معاوية المعتزلة الأوائل الذين أبغضوا الأمويين لأسباب عديدة؛ من أهمها: أن عقيدتهم في القضاء والقدر سنية، بخلاف عقيدة المعتزلة القدرية، ولهذا أطلقوا على كل من خالف عقيدتهم البدعية بأنه جبري!، ومنها: أن عقيدتهم في تسويغ الخروج على الحكام المسلمين تخالف عقيدة أهل السنة التي تأمر بعدم الخروج على الحاكم المسلم الجائر، وتُلزم المسلمين بطاعته في غير معصية الله؛ حفظًا لوحدتهم ودمائهم، وهي عقيدة مرجعها أقواله الآمرة بذلك، فليست من اختراع معاوية أو غيره من أهل السنة؛ كما يتوهم الثوريون أتباع المعتزلة.

ولهذا فقد شن رجال المعتزلة حملتهم على دولة بني أمية السنية، متوافقين في ذلك مع الروافض".[129]

وعند مراجعتي لبعض الكتب التي تخص المعتزلة أوالشيعة عثرتُ على كلام للجاحظ– ومعلوم أنه معتزلي في مذهبه– يقول: " فعندما استوى معاوية على الملك، واستبد على بقية الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سموه عام الجماعة، وما كان عام جماعة بل كان عام فرقةٍ وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكاً كسروياً، والخلافة منصباً قيصرياً.."،[130]كما وجدتُ عند ابن منظور كلاماً يؤيد رأي المعتزلة والشيعة في معاوية فيقول: بعد أن قام معاوية خطيباً في أهل كوفة " فحمد الله معاوية وأثنى عليه، ثم قال: هذه الخلافة أمر من أمر الله، وقضاء من قضاء الله.."،[131]كما وجدتُ عند

---

129 – الخراشي، سليمان بن صالح، كذبتان سياسيتان على معاوية رضي الله عنه مع تفنيدهما، *مقال من موقع صيد الفوائد*، تاريخ الأخذ 2017/9/30هـ.

130 – الجاحظ، عمرو بن نحر بن محبوب، *الرسائل للجاحظ*، ت: عبد السلام بن هارون، بد.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384هـ–1964م، ج12/10.

131 – ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، *مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر*، ت: روحية النحاشي وآخرون، دار الفكر، دمشق، 1402هـ–1984، ج85/9.

الدينوري أيضاً كلاماً من هذا القبيل عندما سألته أم المؤمنين عائشةُ لما جعل يزيد ولي عهده والخليفة من بعده قال لها: "وإن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم..".[132]

ويرى الباحث المغربي عبد المجيد معلومي أن" نتائج الفكر الجبري خطيرة على المجتمعات والأفراد، لأنها تصير الفرد لا قيمة له، والمجتمع كالخشبة بين يدي الأمواج، وتزرع في النفوس التواكل والتواني. وفي الجبر محو التكاليف، وهدم الشريعة، وإبطال لحكم العقل، ولا يمكن أن يتصور دور العقل والإنسان مسلوب الحرية.

ويبدو أن فكرة الجبر كانت لها علاقة وثيقة بالواقع الاجتماعي، والصراع السياسي الذي جدَّ في الصدر الأول، لأن السلطة الأموية قد تبنت هذا المذهب، وتصدرت للدفاع عنه، وأشاعته في مختلف الأوساط الخاصة لدى العامة. وإذا كان الله هو خالق الأفعال الإنسانية كما تقول الجبرية، أي أن الإنسان مسير، وكل ما فعل مقدر، فالحاكم الظالم ليس مسؤولاً عن أفعاله، ولا يستطيع أحد لومه، بل هو أداة الله التي تنفذ بواسطتها الإرادة الإلهية".[133]

وقال القاضي عبد الجبار:" أول من قال بالجبر وأظهره..معاوية..وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله، ومن خلقه ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية".[134]

أما الباحث المحقق علي سامي النشار فيرفض هذا الكلام، ويرد على كل أولئك السابقين بقوله: " ولقد قيل: إن الأمويين قد عاونوا على نشر هذه الحقيقة، إذ فيها تثبيت لأقدامهم، وإيحاء للمسلمين بأن حكمهم للمسلمين وهم أبناء الطلقاء وأعداء الرسول القدامى– إنما هو قدر من الله، كتبه الله عليهم في علمه القديم السابق، إن صح هذا ولعل ما يؤيده محاربة الأمويين للقدريين..ولكنني لا أرى أبداً أن عقيدة الجبر قد نشأت في الشام عن هذا الطريق".[135]

---

132 – الدينوري، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، *الإمامة والسياسة*، ت: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ–1977م، ج1/ 145.

133 – معلومي، عبد المجيد، منهج علماء الأشاعرة في خلق الأفعال، *مجلة الجنوة*، المجلس العلمي الأعلى، العدد الأول، أبريل 2013، تاريخ الأخذ، 2018/7/15.

134 – القاضي، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، طبعة القاهرة،ج8/ 4.

135 – النشار، علي، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، ج3/ 286.

فعلي سامي النشار يضعف هذا الرأي لذا يروي هذا الكلام–بقيل–التي تعني التضعيف والتكذب، بل عارض الفكرة من أساسها؛ لأنه علل وجود عقيدة الجبر المنتشرة في الشام بقوله: " لقد كانت عقيدة الجبر منتشرة في كل المدارس الروحية في العالم الإسلامي، إنها صفة لكل عابد ومتزهد ومتصوف خلال الأجيال وفي كل الأمم على اختلاف أنواعها، ثم إن عقيدة الجبر كانت راسخة في البصرة كما كانت راسخة في الكوفة والمدينة، ولدى كل طوائف العباد..لقد انحنى العباد جميعاً للمشيئة الإلهية وللأمر الإلهي في كل مكان وزمان، قد يقال: إنها كانت أظهر عند المسلمين لدى أهل الشام فليكن".[136]

أما الباحث حسن مروة فينفي العلاقة بين الجبريين والدولة الأموية، رغم وجود تلائم بين أفكار الجبريين وسياسة خلفاء بني أمية.

والحقيقة التي لا مهرب منها للباحث هو أن هذا الخلاف يعود جذوره إلى مسائل عقدية وسياسية بين أهل السنة والجماعة من طرف والمعتزلة والشيعة من طرف آخر منذ القدم، وقد سكت عنها الكثير من العلماء والباحثين؛ لأنها تحتمل الخطأ كما تحتمل الصواب؛ فمن المحتمل أن يكون معاوية ومن جاء من بعده أعادوا القول بالجبر؛ لأن المسألة تخدمهم من طرف؛ ولأن معاوية من البشر فهو ليس بمعصوم، كما أن الدنيا خضرة حلوة، يتنافس الناس عليها بكل الأشكال، ويستخدمون كل الطروق والوسائل للحفاظ عليها، ولا يستثنى معاوية من هذا الأمر؛ لأنه أيضاً من البشر، وتنازعه نفسه على السلطة والإمارة كبقية البشر، وتحتمل الكذب أيضاً؛ لأن المعتزلة أيضاً لم يوفروا طريقة وحجة للطعن فيمن يمثلون أهل السنة والجماعة خاصة من الأشاعرة والماتريدية؛ ليثبتوا أحقية مذهبهم، كما لا يخفى على أحد افتراءات الشيعة على جميع أهل السنة والجماعة، ناهيك عن معاوية الذي حاول أن يستأصل شأفتهم، وقاتل وقتل الكثيرين من أمرائهم، أولهم علي –عليه السلام–؛ لذا لا يسعني في هذا المجال إلا السكوت عن بيان أحقيَّة أي الفريقين، وترجيح أحدهما على الآخر؛ لأن ما وجدتُه في كتب التاريخ لا يصل إلى درجة الاحتجاج به؛ لأنها لا تحمل سنداً صحيحاً، فمعلوم أن المؤرخين يضعون في كتبهم كل شيء دون ضابط معين يبين الصحيح من غيره، فهم كما يقال عنهم حطّاب الليل، يذكرون الغث والسمين، ولا يمكن تصديق كل ما يقول به أهل السنة والجماعة عن معاوية؛ فأغلب من كتب عن معاوية [137]حاولوا تبرأته من كل إثم ومعصية،

---

136 – القاضي، *المغني في أبواب العدل والتوحيد*، ج8/ 4.

137–ومنهم سليمان الخراشي، والعقاد ، عباس محمود العقاد، *معاوية بن أبي سفيان*، ط: السادسة، دار نهضة العرب، مصر، 2006م، ص. 20–45.

وكأنه نبي مرسل أو ملك منزل من السماء، وهذا لعمري إفراط من طرف وتفريط من الطرف الآخر، والله أعلم بالحقيقة.

المرحلة الرابعة: مرحلة القول بالكسب من طرف الأشاعرة والاختيار من طرف الماتريدية

بعد أن نشط مذهب الاعتزال، وانتشر في دولة الإسلام، وتبنى فكرتهم بعض الخلفاء، وأجبروا الناس– وخاصة العلماء– باعتناقه، أعاد أبو الحسن الأشعري –الناس إلى عقيدة أهل السنة والجماعة، وهي العقيدة التي كان عليها رسول الله والصحابة من بعده في مسألة الجبر والاختيار–الذي كان أول أمره معتزلياً، فكان يقول بقول المعتزلة في تقديم العقل على النقل، وأن الله لا يرى يوم القيامة، وأن أفعال العباد يخلقها العباد إلى آخر أقوالهم، لكنه أعاد بعد ذلك النظر في معتقدات المعتزلة، فوجد فيها خلطاً كثيراً فجاء بفكرة الكسب؛ التي أصلها في كتاب الله تعالى، بل تبرأ منهم وأخذ يرد على المعتزلة ويكشف أخطاءهم، ويهتك عوارهم حتى جاء في *كتاب تاريخ الإسلام* أن الفقيه أبا بكر الصيرفي قال:" كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى نشأ الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم".[138] كما ذكر ابن النديم أن أبا الحسن الأشعري قال: في خطبة له بعد بقائه في منزله عدة أيام ثم خرج على الناس وفي يده كتب ودفعها إليهم وقال:" أيها الناس من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرِّفه بنفسي: أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله تعالى لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب مقلع، متصدّ للرد على المعتزلة ومخرج لفضائحهم.".[139]

وقد أوضح الأشعري معنى الكسب بقوله معنى الكسب:" أن يكون الفعل بقدرة محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة، فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة، فهو مكتسب، وهذا قول أهل الحق".[140]

وهو يريد بكلامه أن الفعل إذا كان الله هو فاعله الحقيقي أطلق على فاعله خالق، وإذا كان الفعل للعبد فلا يجوز أن يقال: إنه خالق للفعل، بل يقال له: مكتسب للفعل أو كاسب؛ لأن

---

138 – الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، 1407هـ–1987م، ج24 /ص. 155.

139 – ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد الرزاق البغدادي، *الفهرست*، ت: إبراهيم رمضان، ط: الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ–1977م، ص. 225.

140 – الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين*، ت: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 1420هـ–2009م، ص. 305/304.

لفظة الخالق لا تطلق إلا على الله تعالى، وأما الإنسان فقد أسند الله إليه الفعل في القرآن تحت اسم الكسب.

وقد حاول الإمام الأشعري أن يبين هذا الكلام في كتاب آخر له يسمى *اللَّمّع*، ويردُّ فيه على من ينكرون هذا المعنى بقوله:" إن قال قائل: لم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟ قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ). [141]

وقال: (جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ).[142] فلما كان الجزاء واقعاً على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم"[143]. وقال عن الاستطاعة:" واختلف الناس في معنى مكتسب؟ .. والحق عندي أن معنى الاكتساب: هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة، فيكون كسبا لمن وقع بقدرته".[144]

وقد شرح هذا الكلام المجمل بشيء من التوضيح في كتابه *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع* فقال: " إن قال قائل: " لم قلتم:إن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره؟ قيل له: لأنه يكون تارةً مستطيعاً وتارةً عاجزاً كما يكون عالماً تارة وتارة غير عالم وتارة متحركاً، وتارة غير متحرك، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره، وكما وجب أن يكون متحركاً بمعنى هو غيره لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه، أو بمعنى تستحيل مفارقته له لم يوجد إلا وهو مستطيع فلما وجد مرة مستطيعاً ومرة غير مستطيع صحّ وثبت أن استطاعته غيره".[145]

وهذا يعني أنه يقرر بكل صراحة أن الاستطاعة تكون مع الفعل حال حدوثه، بحيث لا تتقدم على الفعل، ولا تتأخر عنه، وهذه الاستطاعة تكون من الله تعالى.[146]

وقد حاول أغلب علماء الكلام الذين جاؤوا من بعده ممن التزموا بمذهبه أن يوضِّحوا ما قاله هو–أي الإمام أبو الحسن الأشعري–، وفي مقدمتهم شيخ المتكلمين ابن فورك(ت406هـ) والباقلاني والبغدادي والجويني والغزالي والشيخ البوطي، وهنا نذكر مقاطع من كلام بعضهم.

141–[سورة الصافات: 96/37].

142 – [سورة السجدة: 17/32].

143 – الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري، *اللَّمّع في الرد على أهل الزيغ والبدع*، ت: محمد أمين الصناوي، ط: الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1433هـ–2012م، ص. 43.

144 – الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين*، ص. 305.

145 – الأشعري، *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*، ص. 58.

146– ينظر دوغان، *حرية الإنسان عند مولانا* في علم الكلام، رسالة ماجستير، في جامعة الجمهورية، تحت إشراف رمضان التتطاس، سواس، 2006م. ص. 20.

فالقاضي أبو بكر الباقلاني(ت403هـ) يقول في مسألة كسب العبد:"...ويجب أن يُعلم: أن العبد له كسب، وليس مجبوراً، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية؛ لأنه تعالى قال: ﴿لها ما كسبت﴾،[147] يعني من ثواب طاعة ﴿وعليها ما اكتسبت﴾،[148] يعني من عقاب معصية، وقوله: ﴿بما كسبت أيدي الناس﴾،[149] وقوله: ﴿وما أصابكم من مصيبة بما كسبت أيديكم﴾،[150]وقوله: ﴿ولو يؤاخذ اللّه الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة، ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى، فإذا جاء أجلهم، فإن اللّه كان بعباده بصيراً﴾.[151]

ويدل على صحة هذا أيضاً: أن العاقل منّا يفرق بين تحرك يده جبراً وسائر بدنه عند وقوع الحمى به، أوالارتعاش، وبين أن يحرك هو عضواً من أعضائه قاصداً إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد هي كسب لهم، وهي خلق الله تعالى، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله تعالى: إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد: إنه خالق" .[152]

أما عبد الملك الجويني(ت478هـ) فيقول عن الاستطاعة وحكمها:" العبد قادر على كسبه، وقدرته ثابتة عليه..والدليل على إثبات القدرة، أن العبد إذا ارتعدت يده، ثم إنه حركها قصدا، فإنه يفرق بين حالته، في الحركة الضرورية وبين الحالة التي اختارها واكتسبها، والتفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة..".[153]

والشيخ الغزالي أبو حامد (ت505هـ)، قد تناول الموضوع بطريقة أخرى بقوله: " ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقاً على من أوجد الشيء بقدرته، وكانت القدرة والمقدور جميعاً بقدرة الله تعالى، سمي خالقاً ومخترعاً، ولم يكن المقدور مخترعاً بقدرة العبد، وإن كان معه فلم يسم خالقاً ولا مخترعاً، ووجب أن يطلب، لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف، فطلب له اسم

---

147 – [سورة البقرة: 2/ 285].

148 – [سورة البقرة: 2/ 285].

149 – [سورة الروم: 40/30].

150 – [سورة الشورى: 28/42].

151 – [سورة فاطر : 46/35].

152 – الباقلاني، محمد بن طبي أبو بكر، *الإنصاف*، المكتبة الأزهرية للتراث، 2000 م، ص. 43.

153 – الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو المعالي، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، بد.ط، مكتبة الثقافة الدينية، ص. 178.

الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن، وأما اسم الفعل فتردد في إطلاقه، ولا مشاحة في الأسامي بعد فهم المعاني".[154]

وسيف الدين الآمدي(631هـ) قال: " مذهب أهل الحق من الأشاعرة: أن القدرة الحادثة لا تتقدم على مقدورها، ولا تتعلق به قبل حدوثه؛ بل وقت حدوثه".[155]وفي هذا الكلام تصريح واضح لما يقوله أقطاب الأشاعرة ومحققيهم من العلماء من أصحاب المذهب الكلامي في مسألة الكسب.

والشيخ البوطي قد أدلى بدلوه في هذه المسألة أيضاً، وجاء كلامه في غاية الدقة والبيان، ولخّص مسألة الكسب بكلام يدل على أنه فارس هذا الميدان وكأنه أُلْهِمَ من ربه تعالى، وهو العارف لجميع الحجج والأدلة التي توضح الفكرة بأسهل العبارات وأجمل الأمثلة فقال تعالى: "أعلم أولاً، أن أفعال الإنسان الاختيارية من جملة مخلوقات الله، فالله هو الذي يخلق فيك الإقبال على الدراسة والانصراف عنها، وهو الذي يخلق فيك تصرفاتك كلها من طاعة وعصيان، ثبت ذلك بالدليل العقلي البين، إذ لو لم يكن شيء من ذلك بخلق الله وقدرته لما اتصف إذاً بكل صفات الكمال، ولكان ذلك بتأثير مستقل من غيره، وهو محال على الله،.. والفعل من جملة الأشياء بلا شك، هذا ما عليه عامة أهل السنة والجماعة.

غير أن خلق الله لأفعالك لا يستلزم أن تكون مكرهاً عليها، وليس بينهما أي تلازم إلا فيما يتوهم بعض الناس.

ذلك لأن تلبسك بفعل ما، يتوقف على أمرين اثنين: وجود هذا الفعل في الخارج " أي وجود مقوماته كلها المادية والمعنوية" ثم اكتسابك له عن طريق انبعاثك نحوه، فأنت مريد ومختار بوصفك كاسباً ومنبعثاً إليه، لا بوصفك خالقاً وموجداً لمقوماته وعناصره.

وإيضاح ذلك بالبيان الحسي، أن تقول: إن اليد وما فيها من حياة وشرايين وأعصاب ودماء، وبما تتصف به بسبب كل ذلك من القدرة على الحركة– كل ذلك بخلق الله، والورق الذي أمامك في صورته وجوهره وخصائصه من خلق الله أيضاً، والقابلية الموجودة في القلم للكتابة هو أيضاً من خلق الله .

---

154 – الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، *الاقتصاد في الاعتقاد*، ط: الثانية، دار الكتب العلمية، ت: عبد الله محمد الخليلي، 2015م، ص. 57/56.

155 – الآمدي، علي بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين، *أبكار الأفكار في أصول الدين*، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، 2003م– 1423هـ، ج2/ص. 14.

وتلاقي هذه العناصر كلها لتوجد خطاً مرقوماً على الورقة، لا شك أنه هو أيضا بقدرة الله تعالى وخلقه.

فهذا معنى قولنا: أن الله هو الخالق لفعل الإنسان، أي خالق لجميع عناصر الفعل.

ولكن هل يُنسب إليك أنك قد كتبت سطراً على الورق بمجرد تكامل هذه العناصر كلها؟..لا، إن خالقيَّة الله لهذه العناصر كلها لا تعني أنك قد كتبت.

وهذا وضح جداً، لا بدَّ، لكي توجد الكتابة منك، أن تعزم في نفسك على الكتابة، وأن تنبعث إرادتك إلى التنفيذ، فحينئذ يأذن الله تعالى للقوة التي يمتع الله يدك بها أن تلبي وللشرايين والأوردة أن تساعدك على قصدك، وللحبر أن ينساب كما تشاء وللورق أن يتأثر بذلك على النحو الذي تتحقق فوقه الكتابة، وعندئذ تسمى كاتباً وينسب إليك كسب هذا الفعل، على الرغم من أن الله هو الخالق له، أي فالقصد والعزيمة والكسب منك" وفيك بسِّر الإرادة التي ركبها الله في نفسك" وخلق الفعل وأسبابه القريبة والبعيدة من الله تعالى، وإنما تكون المقاضاة والمحاسبة على القصد والكسب لا على خلق الوسائل والأسباب وخلق الفعل نفسه.

وهذه حقيقة نعلمها جميعاً في حياتنا الاجتماعية والقانونية، فالمقاضاة إنما تكون على الكسب لا على جوهر الفعل المستقل بذاته، إن الذي يصدم بسيارته إنساناً فيقتله، لا يُقاضي على الفعل؛ لأنه ليس هو صاحب الفعل بالذات، بل صاحب الفعل المباشر هو السيارة نفسها، ولكنه يُقاضي على الكسب، فالذي جاء بالعمال فحفروا له قارعة الطريق حوضاً أو بئراً، لا يعاقب على إفساده للطريق العام لأنه هو الفاعل، بل لأنه هو الكاسب، والذي جاء بقارورة السم فوضعها في مكان قارورة الدواء التي إلى جانب المريض، فتناولها منها المريض فمات يُقاضي ويقاتص منه، مع أنه ليس هو الفاعل، ولكنه الكاسب للفعل والمتلبس به.

والله إنما يقاضي عباده ويحاسبهم على هذا الشيء الذي اسمه الكسب أي على الانبعاث النفسي إلى التلبس بالفعل".[156]

ومع أن كلام الشيخ كلام مفصَّلٌ في شرحه لمعنى الكسب ولكنه في ذكره للمثال السابق استخدم بعض أساليب المعتزلة وأقوالهم، وهذا قد يلتبس على البعض فيحتج عليه ويقول له لما تستخدم عبارات المعتزلة؟ وخاصة عند قوله: "للقوة التي أودعها في يدك أن تلبي" حيث يشبه هذا الكلام كلام المعتزلة في عقيدتهم القائلين: بأن الله أودع في الأشياء قوّةً، كالقطع في السكين، والإحراق في النار...ولهذا يعتبر هذا تعبيراً غير دقيق، وكان المفروض تجنّبه كي لا

156 – البوطي، محمد سعيد رمضان، *كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق*، ط: الثالثة والثلاثين، دار الفكر، دمشق، 1434هـ-2013م، ص. 164.

يوهم الاتفاق مع المعتزلة. ولكني أقول: بأن الله أودع في الأشياء قوّةً، كالقطع في السكين، والإحراق في النار..ولهذا يعتبر هذا تعبير غير دقيق، وكان المفروض تجنّبه كي لا يوهم الاتفاق مع المعتزلة في ذلك. ولكني وجدت جواباً للشيخ على هذا الكلام في كتاب آخر، حيث أجاب عليه–بعد أن أكد بأنه كان من المفترض عليه أن يتجنب تلك العبارة–بقوله– ولكن يبرز الاحتراز عن مذهب المعتزلة في هذا أن القوة المودعة لدى الإنسان عندهم –أي المعتزلة– لا تحتاج إلى أن يأذن الله لها بالفاعلية والانطلاق. أما عند أهل السنة والجماعة فعلى افتراض وجود قوةً مودعة من قِبل الله في الإنسان، فإنّه لا قيمة لوجودها إن لم يأذن الله لها بالفاعلية. فوجودها عندئذ شكليّ مجرّد ما دامت في مرحلة الاستعداد المتوقّف على إذن الله لها بالانطلاق.[157]

وأما الشيخ محمد بن محمد محمود الماتريدي (أبو منصور 333ت) ومن بعده تلاميذه –وأشهرهم أبو نصر العياضي، ومحمد بن مقاتل الرازي، والإمام الطحاوي، وأبو المعين النسفي، وأبو اليسر البزدوي، والإمام عمر النسفي، وابن الهمام، وملا علي القاري– فقد اختاروا كلمة الاختيار بدلاً من الكسب أو الجبر وقالوا: إن معنى الاختيار في أفعال الإنسان: هو استعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً، وهذا قول أبي حنيفة النعمان قبل أبي منصور الماتريدي.

والاستطاعة عند الماتريدية قسمان: " أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات، وهي تتقدم الأفعال.. وهذا النوع من الاستطاعة يحد بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار.

والقسم الثاني: معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا علة للفعل، وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية، وهو علة للفعل".[158]

أي أن الاستطاعة في حقيقتها عرض من الأعراض يخلقها في الإنسان، يفعل بهذه الاستطاعة ما يشاء من الأفعال، والإمام النسفي وشيوخه من قبله جعلوها علة للفعل، إلاّ إن الجمهور يقولون: الاستطاعة شرط لأداء الفعل وليست علة الفعل.[159]

157– ينظر البوطي، محمد سعيد رمضان، استفتاءات الناس، *منشور على موقع الشام*، بد، ط، بد، ت، تحت رقم الفتوى 77/ ص. 34.

158 – النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، ج2/ص. 113.

159 – ينظر في *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، للنسفي، ج2/ص. 113.

والاختيار والاستطاعة تأتي بمعنى واحد؛ لذا تجد عند الماتريدية يستعملون كلمة القدرة والاستطاعة أكثر من استعمالهم لكلمة الاختيار، وهم عندما يستخدموا الاستطاعة والقدرة يقصدون قدرة العبد على اختيار الفعل أو تركه حقيقة لا مجازاً، وقد قال شارح بحر الكلام للإمام النسفي –الشيخ ولي الدين محمد صالح الفرفور: "الاستطاعة: هي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل".[160]

والغزالي يقول: " والإمام أبو حنيفة يثبت للعبد قدرة على الفعل حقيقية كما يثبت له اختياراً عندما قال:"إن أبا حنيفة وأصحابه قالوا: إحداث الاستطاعة في العبد فعل الله، واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً". [161]

وهذا مخالف لما قرره الأشعري؛ لأن الإمام الأشعري يثبت للإنسان قدرة غير حقيقية أو هي مجازية لأنها قدرة غير مؤثرة؛ لأن القدرة الحقيقية فقط لله تعالى.

وعند أبي المعين النسفي هي: صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات".[162]

وعند التحقيق في المسألة نجد أن الماتريدية يتفقون مع الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهي من كسب العبد، وهذا الكسب ناتج عند اختيار العبد للفعل على تركه، إذن فهما متفقان في جوهر هذه المسألة وقواعدها الأساسية، وإن اختلفا في بعض الجزئيات البسيطة التي لا تؤثر في جوهر الفكرة وقواعدها.

والشيخ البوطي يقول: " وربما اختلفت التعابير في هذا بين الأشاعرة والماتريدية، فتعبير الأشاعرة أن الكسب مخلوق من قبل الله في العبد، أما تعبير الماتريدية، فهو أن أصل الملكة مخلوق من قبل الله تعالى، أما استخدامها لطاعة الله أو عصيانه، فمن العبد وإنما يكون من الله في هذه الحال التوفيق أو الخذلان، والتوفيق عندهم هو التيسير والنصرة.

ثم إن الماتريدية يعبرون عن هذا السر الذي هو الاتفاق مناط التكليف، بالاختيار، أما الإمام الأشعري وأتباعه فيعبرون عنه بالكسب".[163]

---

160 – النسفي، *بحر الكلام*، ص. 78.

161 – الغزالي، أبو حامد، *الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار والعبادات والأخلاق*، ت: عبد الله عبد الحميد عرواني، دار القلم، دمشق، 1424هـ، 2003م، ص. 8.

162 – النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، ج2/ص. 114.

163– البوطي، *العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر*، ص. 85.

ثم نقل قول ابن السبكي القائل: "والذي تحرر لنا أن الاختيار والكسب عبارتان من معّين واحد، ولكن الأشعري آثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن، والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من إشعار قدرة للعبد".[164]

وخلاصة القول إن مضمون نظرية الكسب أن أفعال الإنسان مخلوقة لله –تعالى– سواء كانت خيراً أو شرّاً، والإنسان يكتسبها ولا يخلقها، ويُحاسب على كسبه الذي عرفه الأشاعرة باقتران قدرة الإنسان للفعل، وهي قدرة حادثة بالفعل الذي يريد القيام به دون أن يكون لقدرته أثر في إيجاد الفعل، والقدرة الحادثة تحصل عند الفعل لا قبله ولا بعده، فإذا عزم الإنسان على الفعل، وتوجه إليه عزمه أوجد الله فيه استطاعة تقترن بالفعل الذي عزم عليه خيراً كان هذا الفعل أو شراً، ويخلق الله الفعل الذي أراده الإنسان.

وكان هذا القول من الإمام أبي الحسن الأشعري –أي القول بالكسب– محاولة منه لتَّخلُّص من القول بالجبر عند الجهمية، والتوسط في الاعتقاد بين المجبرة والمعتزلة، وهو تعبير صادق عن حرية الإنسان في كونه حراً مختاراً في أفعاله، ومحاولة منه للفصل بين أفعال الله– تعالى– التي يطلق عليها الخلق والإبداع، وبين أفعال الإنسان التي يطلق عليها لفظ الكسب والاختيار، وهي مسألة سهلة ومفهومة وإن لم يقتنع بها بعض أصحاب المذاهب الكلامية الأخرى الذين يحاولون جاهدين ألَّا يفهموا مسألة الكسب عند الأشاعرة، سواء عن حسن نية منهم، أو عن غيرها.

كما يرى الباجث أنه لا أثر لخلاف جوهريٍ بين الأشاعرة والماتريدية، إنما لكل واحد منهما تعابيره وصياغاته المختلفة التي يحاول أن يعبر بها، إنما في النهاية فكلاهما يتكلمان عن حقيقة واحدة لا خلاف فيها، وكلاهما إنما كانا يريد الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة بالمناهج العقلية والحجج المنطقية، وبالنقل.

المرحلة الأخيرة: مفهوم الحرية المعاصر كما فهمه أتباع محمد بن عبد الوهاب (الوهابية)

بعد تلك المراحل استقر مفهوم الحرية على تلك الآراء المتعددة ولكل رأي مذهب يرى الحق والصواب معه حتى خرجت في القرن التاسع عشر جماعة الوهابية التي تسمت بالسلفية وقالت أيضاً بأقوال هي قريبة من آراء الأشاعرة والماتريدية وإن كانت ترفض مسألة الكسب عند الأشاعرة، –وتدعي أن الكسب جبر محض–، ولكن بلباس غير لباس الجبرية، ومن أهم أقوالهم

164– ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، *طبقات الشافعية الكبرى*، ت: محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط: الثانية، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ج386/3.

التي جاءت على لسان أحد شيوخهم المعاصرين حيث يقول:" يؤكد السلف أن القرآن الكريم يثبت فى وضوح وجلاء بالنصوص العديدة وجود وجهين لأفعال البشر:

الأول: هو كون الفعل مخلوقاً لله ومقدراً بمشيئته وواقعاً ككل شئ فى الكون بفاعليته تعالى كقوله: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ).[165](اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ).[166]

الوجه الثانى: وهو كون هذا الفعل فى نفس الوقت مختاراً للعبد ومكتسباً باسطاعته ومفعولاً بفاعليته منسوباً إليه بهذا الاعتبار.

فقال تعالى: (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ).[167] وقال: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا).[168] وقال: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ).[169]

ففرقوا بين أمر الله الكونى المتعلق بالربوبية وأمره التشريعي المتعلق بالعبودية، ومن ثم فالفعل البشري إذا وقع باختيار الإنسان ونيته مخالفاً للشرع أو لأمر الله التشريعى كان معصيةً وشراً".[170]فالشر يفعله الإنسان ولكن الله تعالى هو خالق هذا الفعل أيضاً.

" ووجه الشر هنا ليس منسوباً لله إلا أن الله هو خالق الفعل سواء كان خيراً أو شراً، فالله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شئ حتى معاصي العباد وهو الذى أقدرهم على فعلها؛ لأنه تعالى شاء أن يبتليهم". [171] فقال:(إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا).[172] وقال سبحانه وتعالى:(تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ).[173]

" ومن ثم تصبح الاستطاعة البشرية والأشياء الطبيعية وأفعالهما المخلوقة لله كلها أفعال وتأثيرات احتمالية يتساوى فيها جميعا وقوع الشر والخير." [174]

---

165 – [سورة الأعراف: 54/7].

166 – [سورة الزمر: 62/39].

167 – [سورة الكوير: 28/81].

168 – [سورة آل عمران: 97/3].

169 – [سورة البقرة: 286/2].

170 – عبد الرزاق، *مفهوم القضاء والقدر وعلاقته بالحرية*، ص. 35.

171 – عبد الرزاق، *مفهوم القضاء والقدر وعلاقته بالحرية*، ص. 35.

172 – [سورة الإنسان: 2/76].

173 – [سورة الملك: 1/67-2].

174 – عبد الرزاق، *مفهوم القضاء والقدر وعلاقته بالحرية*، ص. 36.

كما يقولون بالمراتب الأربعة للقدر وأن للعباد قدرة على أعمالهم، ويقول ابن القيم: " والصواب أن يقال: تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله تعالى إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والدواعي إلى فعله فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق" .[175]

والمراتب الأربعة هي: العلم والكتابة والمشيئة والقدرة، وهم يفرقون بين أرادتين الأولى: الإرادة الشرعية والثانية: الإرادة الكونية.

والمتأمل في هذا الكلام يجد أنهم يثبتون إرادة مطلقة للفرد وهذه الإرادة مخلوقة، بينما الماتريدية والأشاعرة يثبتون أن للفرد إرادة جزئية وهذه الإرادة أيضاً مخلوقة، فإرادة العبد مطلقة عندهم، وعند الباقين الإرادة جزئية وهي مخلوقة عند الجميع والله أعلم.

لكن الشيخ البوطي يقول:" وينبغي أن تعلم أن بعضاً من متطرفي الحنابلة وغيرهم، ظهروا فيما بعد، فخالفوا قبل كل شيء أصول مذهبهم، وخرجوا عن إجماع جمهرة المسلمين أهل السنة والجماعة، لا سيما في آيات الصفات، ثم إنهم ناصبوا أبا الحسن الأشعري العداء، ونسبوا إليه آراء لم يقلها، واخترعوا على لسانه أقاويل ثبت في كتبه القول بنقيضها، كالذي ذكره في تفسير آيات الصفات في كتابه الإبانة، وسموا أنفسهم ترويجاً لشبهاتهم وحشويتهم بالسلفية".[176]

أخيراً أستطيع أن أقول:إن مذهب أهل السنة والجماعة وهم–الأشاعرة والماتريدية والسلفية– هو المذهب التوسط بين القدرية الذين ينفون مشيئة الله لأفعال العباد، وينفون أن يكون الله خالق أفعال العباد، ويعتبرون أن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه، وبعكس الجبرية الذين ينفون الإرادة عند العبد ويعتبرون أن العبد مجبور بكل أفعاله، ولا إرادة له مطلقاً، بينما أهل السنة يثبتون خلق الله لأفعال العباد، ويقررون بحرية العبد لاختيار أفعاله دون جبر من الله بل للعبد إرادة وحرية في اختيار أفعاله وهذا القسم يحاسب عليه العبد بينما الأفعال المجبر عليها العبد كيوم ولادته ويوم موته ولونه وشكله وما شابه فهذه الأفعال مجبر عليه الإنسان لذلك لا يحاسب عليها.

---

175 – ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، *شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل*، ت: السيد محمود سيد وسيد عمران، بد.ط، دار الحديث، القاهرة، 2005م_ 1425هـ.

176– البوطي، *العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر*، ص. 86.

1.1.2.عبودية الإنسان لله تعالى بين الحقيقة والخيال.

قال تعالى في محكم كتابه العزيز: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا).[177]

هذه الآية تبين بأجلى دلالة على إكرام الله تعالى الإنسان حيث منحه السيادة على باقي المخلوقات، وجعله خليفته على الأرض وكرَّمهُ أحسن تكريم، وفضَّله على أغلب مخلوقاته حتى أسجد له الملائكة سجود تبجيل وتكريم، لا سجود عبادة وتأليه، بل منحه العقل يفكر به ويتأمل ويختار ما يراه صحيحاً ولم يجبره على فعل ما لا يريده. وهذا واضح وضح الشمس في رابعة النهار، بل حتى مسألة الإيمان والكفر ترك له حرية الاختيار وأعطاه كاملة الصلاحية في اختيار الإيمان أو الإلحاد أو الكفر؛ لذا يرى الشيخ البوطي أن الإنسان ذو سيادة في هذه الحياة.[178]

وهذه السيادة منوطة بكل فرد على حدة، ومصدر هذه السيادة في الإسلام من الله تعالى، فالله هو الذي منح الإنسان هذا التكريم، أي هذه السيادة" خِلْعةٌ كرَّم الله بها الإنسان الذي هو في ذاته وواقعه عبد مملوك له، وعليه أن يخضع الخضوع الكامل لكل ما يشرِّعه له خالقه من نظم وأحكام، بعكس ما يقرر أولو النظم الديمقراطية، الذين يرون أن الإنسان هو الذي ينبغي أن يحكم نفسه بنفسه، وأن يشرع لبني جنسه؛ لأنه هو مصدر السيادة". [179]

أقول رغم هذه السيادة والتكريم فلم يخرجه –ربه جل جلاله– من إطار عبوديته بحيث يسكر ويطغى ويعجب بنفسه ويتصور أنه إله أو ابن إله، بل عرَّفه بذاته؛ بأنه عبد مملوك لله تعالى بواقعه الاضطراري، فأرسل له الرسل والأنبياء ليبيِّنوا له حقيقته ويعرفوه على هويته الحقيقة فيتعرف على ذاته؛ لأن معرفته لذاته تهديه إلى عبوديته الضارعة لله تعالى، وسوف تقوده عبوديته لله تعالى إلى السعي أن يكون عبداً لله بسلوكه الاختياري؛ وفي هذا المجال يقول الشيخ البوطي تعالى: " أما الرسالات الإلهية التي جاءت تتوالى إلى الناس منذ فجر الحياة البشرية فوق هذه الأرض، فقد أرشدت إلى الطريق الذي لا بديل عنه والعلاج الذي لا ثاني له: لقد أمرتهم أولاً بالتنبه إلى فطرة العبودية لله الكامنة في نفوسهم، ثم بإيقاظها ووضعها من الحياة والسلوك موضع التنفيذ، وذلك بتغذية أصولها بماء الطاعات والعبادات المختلفة التي شرعها الله

---

177 –[سورة الإسراء: 70/17].

178 – انظر البوطي، محمد سعيد رمضان، *الله أم الإنسان إيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان*، ط: الخامسة، دار الفكر، دمشق، 1430هـ–2009 م، ص. 11–14 بتصرف.

179 – انظر البوطي، *الله أم الإنسان إيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان*، ص. 12–14 بتصرف.

لهم وأمرهم بها. فبذلك يتعرفون على الله، وإذا عرفوه عرفوا أنفسهم وعثروا على هوياتهم: أنهم عبيد مملوكين لهذا الإله الواحد سبحانه وتعالى، وإذا عرفوا هويتهم أدركوا علاقة ما بينهم وبين الكون والحياة، ووقفوا منهما على قصة المبدأ والختام"؛[180]لذا أعطاهم الحرية الكاملة في أن يختاروا ما يروه يوافق عقلهم وتفكيرهم، بل جعلهم مسؤولين ومكلفين عن كسبهم واختياراتهم التي تدخل ضمن اختياراتهم الفكرية والعقلية فجعلهم مسؤولين عن كل عمل يقومون به بعد تصميم وعزم ونية واختيار، كما لم يحرمهم من ثمرة جهدهم وتعبهم في الدنيا ولا في الآخرة، وجعل جزاء الحسنة الحسنى، وجزاء السيئة سيئة مثلها فقال تعالى: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ).[181]

ومن الطرائف التي أظهرها الشيخ البوطي في هذه الناحية التي توهم في ظاهرها أن جزاء العمل السيء مدَّخَر لصاحبه إلى يوم القيامة، فيقول تعالى: "وهذا ما فهمه جمع كبير من الصحابة–عندما نزل قول الله: (لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ).[182] ولذلك هرعوا إلى رسول الله، وقد شق ذلك عليهم، وفي مقدمتهم أبو بكر، فطمأنهم رسول الله قائلاً: ((سددوا وقاربوا، فإن في كل ما يصاب به المسلم كفارةً له، حتى الشوكة يشاكها والنكبة يُنكَبُها)).[183] عندما أقبل أبو بكر إلى رسول الله يقول: كيف الفلاح يا رسول الله بعد هذه الآية؟! أفكل سوء عملناه نُجزى به؟!.. فقال له النبي–صلى الله عليه وسلم–: (غفر الله لك يا أبا بكر، أليسَت تمرض؟ أليست تنصب؟ ألست تحزن؟ ألست تصيبك اللأواء؟") قال: بلى، قال: (فهو ما تجزون به).[184]

---

180 – البوطي، محمد سعيد رمضان، *التعرف على الذات هو الطريق المعبد إلى الإسلام*، ط: الثالثة، دار الفكر، دمشق، 1436هـ–2015م، ص. 89.

181 – [سورة النساء: 123/4].

182– [سورة الزلزال: 99/7–8].

183– أحمد بن حنبل، أبو عبد الله، *مسند أحمد بن حنبل*، ت: أحمد محمد شاكر، دارالحديث– القاهرة، 1416 هـ– 1995م، برقم /6563/، باقي مسند المكثرين،ج2/ص. 167، ومسلم، صحيح مسلم، برقم/2818/، صفة القيامة والجنة والنار،ج4/ص. 2171، والترمذي، مسند الترمذي، برقم /2291/، كتاب الجنائز،ج8/ ص. 282. كلهم من حديث عائشة أم المؤمنين بألفاظ متقاربة.

184– أحمد، مسند أحمد برقم /68/، مسند العشرة المبشرين،ج1، ص. 11، والحاكم، المستدرك على الصحيحين، /4450/، كتاب معرفة الصحابة،ج78/3، وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

فدلّ ذلك على أن من سنن الله في عباده أن يعاقبهم على كل سوء يصدر باختيار وطواعية منهم؛ ثم إنه قد يكون في دار الدنيا، وقد يكون يوم القيامة. وما يكون منه في الدنيا فهى المصائب التي يصاب بها الجسم أو النفس، مما ذكر رسول الله أمثلة له.

وإنما يعجل الله عقاب ذلك في الدنيا لمن شاء أن يرحمهم، وأن يُحشروا إليه يوم القيامة طاهرين مبرّئين من دنس الآثام والسيئات، وذلك هو مبعث الطمأنينة التي أدخلها رسول الله في نفس أبي بكر وأصحابه، عندما ساقهم الفزع من الآية بالشكوى إليه".[185]

فمن كرم الله وإحسانه أن جعل الإنسان مسؤول عن اختياراته وأعماله في الدنيا والآخرة، ولم يتركه هملاً في الحياة يتخبط خبط عشواء يميناً أو يساراً لا يعرف له قرار، أو لا يعرف له مصير، بل أقام عليه الحجة عندما خيّره بين أن يعمل ما يشاء فقال تعالى: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا).[186]وقوله- تعالى-: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ). [187] فهذه الآيات تؤكد أن الله- – وضع أمام البشر طريقين: طريق الخير والهداية والرشد، وطريق الشر والضلال، فالنصوص تنص على أن أحداً لم يجبرهم على رشدٍ أو ضلالٍ. وإنما كانت القيادة والحكم لاختيارهم.

ومن سنن الله في الكون أنه يمد الإنسان بما يختار، فمن اختار طريق الهداية والرشاد فإنَّ الله –تعالى–يمده بالتوفيق، ويُنشط عنده دوافع الهداية والخير، وهذا لطف من الله–تعالى–. والذي يُعرِّضُ نفسه للضلال، ويركب رأسه في التعرض للمقت الإلهي، فالله يُخمد في نفسه دوافع التوجه نحو الخير والهداية ويُنشط في نفسه مهيجات الشرور والانحراف وهو عقاب عاجل له من الله تعالى في الدنيا.

وهذا الذي عبر عنه العلامة البوطي بقوله:" إذن فهداية الله لمن شاء له الهداية، وإضلاله لمن شاء له الضلال، حقيقة ثابتة، وهي سنة من سننه الماضية في عباده، ولكن فلتعلم أن هذه السنة لا تنطبق على الناس اعتباطاً –أي دون أسباب وعوامل موجبة– بل إنها تسير ضمن مؤيدات من شأنها التنبيه إلى مزيد من الدلائل على عدالة الله– تعالى– ولطفه".[188]ومسؤوليته هذه تجعله يفكر كثيراً قبل أن يقدم على فعل شيء يهدد مصيره في الآخرة، أو يخسر آخرته من أجل دنيا فانية، وهذا الأمر هو عين العقلانية وعين الحرية التي تجعل من

185- البوطي، محمد سعيد رمضان، *من سنن الله في عباده*، ط: الثانية، دار الفكر، دمشق، 1435هـ-2014م، ص. 89.

186- [سورة البقرة: 272/2].

187- [سورة البلد: 10/96].

188 - البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 106.

الإنسان سيد نفسه يختار ما يضمن له النجاة في الآخرة.

وبعد هذا التمهيد آن لنا أن نتعرف على معنى العبودية والعبادة، أو بتعبير آخر ما هو التكليف الذي كُلف به الإنسان؟ وكيف للإنسان أن يكون حراً وفي نفس الوقت يكون مكلفاً؟

حقيقة عبودية الإنسان لله تعالى.

لعل من أوضح الصفات التي تلصق بالإنسان من فرقه إلى قدمه ومن ظاهره إلى باطنه من بين جميع الصفات التي يتصف بها صفة العبودية، ولكن لجهل بعض الناس أو استكبارهم على الله وغرورهم بما نالوا من العلم أو الغنى يتنكرون لعبوديتهم لله تعالى.

وقد أكد الشيخ البوطي تعالى هذه الحقيقة الدينية والعلمية فقال: " أيّا كان الأمر، فإن النتيجة العلمية التي لا بدّ أن نستيقنها، هي أن الإنسان مطبوع بطابع العبودية من فرقه إلى قدمه ومن ظاهره إلى باطنه، إنه مجرد مخزن لطاقات وقدرات شتى، يصطبغ بها ولا يتحكم بشيء منها.

وهذه حقيقة علمية ثابتة، لا تتوقف على أي معتقد ديني؛ إذ الإنسان، ملحداً كان أو مؤمناً، مظهر لهذه الحقيقة؛ خاضع، إن شاء أو أبى لسلطانها".[189] وهذه تصريح واضح منه بأن الإنسان لا يستطيع أن ينكر عبوديته لله تعالى، فحتى الكافر والملحد يعلم هذه الحقيقة ولا ينكرها.

طريقته في إثبات هذه الحقيقة

أثبت الشيخ هذه الحقيقة العلمية بطريقة استقرائية ومنطقية، حيث وضع في البداية سؤالاً في غاية الأهمية؛ ليدفع بالقارئ إلى الانتباه إلى ما سينتهي إليه بحثه هذا وينتظر النتيجة معه وهو يَنتقلُ بالقارئ من خطوة إلى خطوة ليصل به في النهاية إلى النتيجة التي كان يريد أن يُصلها إلى القارئ بدون أن يتيه أو ينشغل بشيء آخر.

فقام أولاً: بتعريف العبودية فقال: "والعبودية تعني: منتهى الذل الصادر عن منتهى الضعف والعجز".[190]

ثانياً: قام بعقد مقارنة بين عبودية الإنسان وألوهية رب العالمين لينتهي في النتيجة بأن بينهما تلازما بيّنٌ، فمتى كان الإنسان عبداً لله تعالى، كان الرب جل جلاله إلها للكون وإله اللإنسان؛ لأن العبد لا بدّ له من سيد، وسيد الإنسان هو الله. فقال –الشيخ: " وإذا تأملت، وجدتَ أن بين ألوهية الله للكون، وعبودية الإنسان لله تعالى تلازماً بيَّناً، فلا يكون الله إلهاً

189 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 16–17.

190 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 10.

للإنسان إلاّ حيث يكون الإنسان عبداً له، والعكس أيضاً صحيح، فلا يكون الإنسان عبداً لله إلا حيث يكون الله إلهاً له".[191]

ثالثاً: حتى يصل إلى تلك النتيجة أيضاً وضع أمام القارئ سؤالاً جديداً فقال: "ولكن هل الإنسان متصف بهذه العبودية فعلاً؟ أي هل الإنسان يعاني فعلاً من منتهى الضعف والعجز تجاه ذي قوة مطلقة، يعلم أو يجهل حقيقته؟".[192]

رابعاً: ثم افترض أن يكون هناك من الناس من يتلبس عليه الجواب العلمي الدقيق على هذا السؤال لسبب واحد، وهو عدم تمييزهم بين الأفعال الاختيارية التي تصدر عن الإنسان بناءً على نيته وعزمه وتصميمه وبين الانفعالات القسرية التي تصدر من الإنسان أيضاً لكن بدون أن يكون له فيه اختيار أو تدخل، فقال: " قد يلتبس الجواب العلمي الدقيق عن هذا السؤال، على كثير من الناس، لسبب واحد، هو الْتباس الفعل الاختياري الذي يصدر عن الإنسان بالانفعالات القسرية التي يتلبّس بها.

فأكثر الناس يحسبون الانفعالات القسرية التي يتلبسون بها، أفعالاً اختيارية صادرة طواعيةَ عن ذواتهم، أي دون أيّ تدخل خارجي. ومن ثم فإنهم غير مستعدين لتصور أنهم عبيد مملوكون لكائن ما.

ولكن الحقيقة الثابتة، هي أن الإنسان، من حيث التصرفات المتنوعة التي تصدر عنه، أشبه ما يكون بجهاز استقبال تتجلى عليه الحركات والصور والأشكال، إن من الواضح أن شيئاً من ذلك كله لا يصدر من داخل الجهاز، وإنما ينعكس متجلياً عليه من جهاز آخر، هو ما يسمونه بجهاز الإرسال.

كذلكم الإنسان!..إنه يفكر ويعقل، ويبني على أفكاره كثيراً من الإبداعات، ويحقق من ورائها كثيراً من الفوائد. غير أنه منفعل بالفكر والعقل وليس فاعلاً لشيء منه. وغداَ سيذبل أو يغيب، ربما، هذا الوعي عن دماغه، دون أن يملك حيال ذلك أي يصرف. ودون أن يملك سبيلاً إلى استقباء هذه النعمة لديه، حتى لمدّة جزئية محددة".[193]

أكد الشيخ على أن الانفعالات القسرية التي تصدر من الإنسان لا تصدر عنه بفعله هو، وليس له أي اختيار في شيء منها؛ لأنه لا يملك حيال بقاء تلك الإبداعات والتصرفات عندما يريد الله أن يسلبها منه أي قوة، بل ربما في طرفة عين تذهب كلها من عنده؛ لأنها كلها

191 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 10.

192 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 11.

193 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 12.

تأتيه من قبل الله تعالى، والإنسان ينفعل بها وليس فاعلاً لها، لذا شبَّه الإنسانَ بجهازٍ مثل شاشة التلفاز تظهر عليه الحركات والصور والأشكال، وفي الحقيقة إنما تصدر هذه الحركات والصور والأشكال من جهاز آخر يسمى بجهاز الإرسال، مثل الأقمار الصناعية مع أجهزة الاستقبال الأرضية كالتلفاز والهواتف المتنقِّلة والحواسيب وغيرها.

والإنسان الذي لا يدرك هذه الحقيقة يظن أن تلك التصرفات مثل التفكير والإبداعات والعلوم والقوة وعملية النطق وعملية النوم والمشي وعملية المضغ أو التوازن عند المشي وتدرج الإنسان في مراحل عمره من طور الطفولة إلى الشباب ثم الكهولة ثم الشيخوخة إنما تصدر باختياراته، في حين هو لا يملك من ذلك شيئاً، وليس له أيّ دور في التحكم بها أو التصرف فيها أو التحايل عليها!.." وهذا هو شأن كل الطاقات والمزايا التي ركبت في الإنسان، إنه يتمتع بها، ولكنه لا يستطيع أن يتحكم بشيء منها، وهذا هو مصداق قولنا: إنه منفعل بهذه الطاقات دون أن يفعل شيئاً منها.

إذن، فالإنسان حقاً جهاز استقبال، بل هو مجرد شاشة استقبال، إن انقطع عنها الإرسال، عادت صفحة باهتة، قد اختفت منها سائر الصور والأشكال.

وسواء عليه، أعلمَ الجهة التي يأتيه منها الإرسال، أم لم يعلمها فإنه على كل حال يتقلّب من واقعه هذا في حالة هي منتهى الضعف والعجز، وهذا هو معنى العبودية في أجلى معانيها وصورها".[194]

وأنا أتساءل هل هناك أضعف وأعجز من أن لا يدرك الإنسان أنه ضعيف عاجز، يتصرف به مولاه كما يشاء دون أن يملك حتى قراراً في إنهاء مصيره ونقله من هذا الدار إلى دار القرار النهائي؟!..لقد نقل الشيخ القارئ عن طريق عملية فكرية معقدة إلى الإيمان بأن هناك فرق كبير بين الأفعال الاختيارية التي يقوم بها الإنسان– أي التي تقع تحت قدرته– وبين بعض التصرفات التي يقوم بها دون أن يكون له أي تدخل فيها، إنما منحه الله إياها ليتمتع بها لمدة من الزمن ومتى أراد الله أن يسلبها منه لم يستطع الإنسان حياله أن يرفض أو أن يقبل،"ومعلوم أن التمتع بالشيء لا يعني بالضرورة أن يكون فعلاً للشيء؛ غير أن هذا المعلوم يظلُّ خفياً عن الإنسان ما لم يلجأ إلى يقظة فكرية بالغة، بل ما أكثر ما يُزج به، من جراء غياب هذه الحقيقة عنه، في يمّ من الخداع يغشِّي تفكيره بسكرٍ يصعب التخلّص منه".[195] وهذا هو السبب في نكران بعض الجهال عبوديته لله تعالى، فيظن أنه هو الذي يأتي بالنوم لعينيه

194 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 15–16.

195 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 16.

عندما يريد أن ينام، أو أنه هو الذي يتماسك ويأخذ توازنه وهو يمشي، أو أنه هو الذي يكبر نفسه من طور الطفولة إلى الشباب، إلخ تلك الأمثلة مع العلم" أنه ليرى بعينيه كيف تزدهي القوة في كيانه إذ تبلغ أوجها، ثم كيف تتراجع فيه ولا تزال تتراجع، حتى تتقوس منه ظهره بعد اعتدال، ويتوكأ على عصاً تساعد رجليه، ويشتعل في رأسه الشيب، ويتغضن منه الوجه، وتذبل منه الملامح، ثم يثّاقل به الجسم ويتمدد على فراشه ليتهيأ للرحيل...كل هذا، وهو لا يملك إلا أن يكون شكلاً خاضعاً لتلاحق هذه الأطوار فوقه، وليس له أيّ دور في التحكم بها أو التصرف فيها أو التحاليل عليها!".[196]

هكذا وصل الشيخ في نهاية كلامه إلى القرار بأن الإنسان عبد مملوك لله تعالى رغماً عنه سواء أعترف بذلك أم تنكر واستكبر كما يفعل بعض الحمقى.

ولعل سائل يسأل ماذا أراد الشيخ البوطي من هذه المقدمة؟

الجواب: لقد أراد الشيخ أن يثبت بالدليل العقلي أن الإنسان مفطور بفطرته على عبوديته لله تعالى؛ لأنه يعاني فعلاً من منتهى الضعف والعجز خلال مسيرة حياته على ظهر هذه البسيطة من الأرض، كما يشعر بقوة مطلقة تقود هذه الحياة بكل ما فيها من التفاصيل والأمور الدقيقة دون أي خلال أو فقدان للتوازن، ويهدف إلى الوصل بالقارئ إلى حقيقة ثابتة في الكون، وهي أن عبودية الإنسان لله تعالى حقيقةٌ ثابتةٌ، وليس خيالا دينيا كما يتصورها بعض من حجبه كبرياؤه وعصبيته وأهواؤه، أو غروره وجهله. وكان يهدف من وراء هذه المقدمة أن يدفع بالإنسان أن يبحث عن من يقود هذا الكون، يبحث عن المصدر الذي تنبعث منه إلى الإنسان تلك الطاقات والملكات، أي عن الجهاز الذي يأتيه منه إليه الإرسال؛ أي البحث عن الذات التي هو عبدٌ لها؛ لأن الإنسان إذا بحث عن من يقوده فيعني أنه موقن بوجوده، وإلا لما بحث عنه. ومتى بحث الإنسان عن هذا الذات لا بدَّ أن يوصله بحثه إلى الخالق المبدع الذي خلق الأكوان وما فيها، ثم يعترف بعبوديته لهذا الخالق المبدع، ويعترف بضعفه وعجزه أمام عظمته وقوته، " وسيعلم الإنسان بمجرد أن يتحرر من جهله أن هذا المجهول ليس إلا خالق هذا الكون ومبدعه، فهو منشئ القوى والقدر، وهو مجري الحياة طبق ما أقامها عليه من الأنظمة والنواميس، إنه الله .

فهو الإله الذي يمتعه بتلك الصفات التي ركبت فيه، دون أن يملكه إياها، وهو الذي يستعيدها منه عندما يشاء طبقاً للنظام الذي أراده فأرساه..أما هو فعبده المخلوق والمملوك له،

196 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 15.

الخاضع لسلطانه، والمتحرك في قبضته".[197]

ثم انتقل إلى إيضاح أن في البشر فريقين فمنهم من يوقن بهذه الحقيقة، ويضع يقينه هذا موضع التقدير في حياته، وسائر على الدرب، ولا مشكلة عنده، لكن المشكلة عند الفريق الثاني الذي يعرض عن هذه الحقيقة متجاهلٌ لها، ولا يكلف نفسه بالبحث عن مبدعِ هذا الكون، ولا يجد حاجة في البحث عمن قضى عليه بهذه الأنظمة والنواميس، وعندما يواجَه بهذ الحقيقة ويطلب منه الاعتراف والإذعان لها قد يتمرد ويتساءل ويقول: إذن فأين هي حرية الإنسان؟ وهل علينا أن نجزم بأن الحريةَ وهمٌ زائف؟ وإذا كان الإنسان حراً وفي نفس الوقتِ عبدٌ كيف يتمُّ التنسيقُ بينهما؟ لذا أحالَ الحديث والجواب عن هذه الأسئلة إلى الفصل الذي يليه وهو الفصل الذي سيكون البحث عنه الآن.

197 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 15.

1.1.3.حرية الإنسان بين الحقيقة والوهم

الإنسان في هذا الكون الفسيح، وأمام قدرة الله –تعالى–مخلوق ضعيف عاجز لا حول لـه ولا قـوة، لأنـه عبـد مملـوك لله تعـالى، والإسـلام يُعلِّمُ الإنسـان بواقعـه هذا حتـى يحـرره مـن عبوديته لغير لله تعالى. فمتى علم الإنسان بأنه عبد لله تحرر من عبوديته لغيره من البشر أو الحجر أو أي شـيء آخـر فـي الكون، وحتـى يعرّفـه بحجمـه الحقيقي فـلا يتكبـر علـى أحدٍ، ولا يعتدي على حقوق الآخرين ممن حوله من المستضعفين أيضاً، عند ذلك يعلم أنـه حرٌ ومختار، ولكن ليس له حق في الاعتداء على الآخرين أَيَّنْ كانوا.

وهذا القرار موجود فـي القرآن بشكل واضـح حيث قـال –تعـالى–: (قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ..).[198]

وقـال الشـيخ: " أجـل، فالإسـلام إنمـا يواجـه الإنسـان بواقـع عبوديتـه الحتميـة لله، ليفـتح أمامه بذلك آفاق التحرر من آصار العبودية للآخرين، وليصدَّه في الوقت ذاته عن استعباد من قد يكون حوله من المستضعفين. ومرة أخرى أقول: إذا تأملنا جيداً أدركنا أنـه لا سبيل إلى هذا التحرر إلا الإذعان الحقيقي لتلك العبودية".[199]

يمكـن القـولُ: إن المتأمـل فـي هـذا التعريـف جيـداً يجـد أنـه يوافـق معنـى الحريـة عنـد الصـوفية؛ الـذين يـرون أن الحريـة لا تكـون إلا عنـدما يتحـرر الإنسـان مـن جميـع الآلهـة، ويقـر بعبوديتـه لله –تعـالى– فقـط، فمتـى تحـرر الإنسـان مـن عبوديـة الملـذات والأغيـار تحـررت نفسـه أيضـاً مـن جميـع أشـكال العبوديـة، ويقصـدون بالملـذات الأعـراض الماديـة والخـروج عنهـا يعنـي الخـروج مـن سـلطانها، والزهـد عنهـا قلبيـاً، أي جعـل الـنفس فوقهـا، أي أن تسـخَّر الـنفسُ هـذه الأشـياء الماديـة لخـدمتها؛ لأن الـنفس متـى غـدت أسـيرةً للملـذاتِ دخلـتْ فـي سـجنٍ عميـق، وتحولت إلى خادمة لملذاتها، تأتمر بأمرها وتنتهي بنهيها، ولا تتحرك إلاَّ بإشاراتها، وهذا يفقدها حريتها، ومتى استرسلت النفس مع الشهوات والملذات تحولت إلى رقيقٍ عندها. [200]

وخلاصـته أن لا يتعلـق القلـب بالنَّـاس، ولا بمـدحهم، ولا بـذمهم، وأن لا يهـدف الإنسـان بعملـه نيل رضـى النـاس أو مصـلحةً عندهم، ولا أن يترك شيئاً مخافةَ ذم النـاس وقدحهم، فلوْمُ

---

198 – [سورة آل عمران: 64/3].

199 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 26.

200– ينظر القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، *الرسالة القشيرية*، ت: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، باب الرضا، ج2/ص. 371.

الناس لا يقدِّم ولا يؤِّخر، بل ينبغي ربط القلب بخالق الناس؛ لأنه أحق بإخلاص العمل له، وقد قال القشيري: " قال الأستاذ: الحرية أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ولا يجري عليه سلطان المكونات... وقال: واعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية، فإذا صدقتْ لله عبوديته، خلصت من رق الأغيار حريتُه".[201]

وهذا ليس غريباً على الشيخ البوطي فهو صوفي وابن صوفي، ونقشبندي المشرب، وقد أنفق والده –ملا رمضان–على تربيته تربيةً صوفيةً أغلب الساعات وأثمن الأوقات، الذي كان " يجزم بأن التصوف النقي هو جوهر الإسلام ولبابه، وكان يؤكد أن المسلم إذا لم يكن قد تشرب حقيقة التصوف، فقد حبس نفسه في معاني الإسلام، ولم يرق صعداً إلى حقيقة الإيمان..وكان يلحّ علي أن التصوف ليس كلمات تورث أو تنقل ولا معارف تحفظ، ولكنه حال يتلبَّس بكيان المسلم يرقى به إلى مستوى شهود الله ".[202]

والشيح حتى يُعطي الجواب الكافي على ما طرحه أولاً، هل حرية الإنسان حقيقة أم خيال؟ قام بتعريف الحرية أولاً، ثم فرق بين أنواعها، ثم بحث عن علاقة الحرية بالتكاليف الشرعية، خاصة العقيدة الإيمانية، ثم مسؤولية الإنسان عن تبليغ الدعوة، وإذا قصر في تبليغها، ثم كشف عن خطأ فاحش يستخدمه أغلب علماء الغرب، وهو مصطلح حرية العقيدة؛ ليصل في النهاية إلى أن الإنسان لا يملك حرية بالنسبة لما في داخله أي الذاتية؛ لأن هذه الحرية وهمٌ باطل لا وجود لها ألبتة، أما بالنسبة لما بينه وبين الآخرين فهو حر ولا يجوز لأحد أن يمنعه من حريته، كما لا يجوز له أن يمنع من حرية أحد، وله أن يتخذ القرار الذي يشاء في حق نفسه، أي التحرر من استغلال الآخرين واستغلالهم. وقد أكد على هذا المعنى بشكل واضح في كتاب آخر له بقوله: " والجواب أن الإنسان إنما يملك أن يمارس حريته تجاه أنداده من الناس الذين يتعامل معهم، وهي موفورة لديه لا تضيق شيئاً منها عبوديته الاضطرارية أو السلوكية لله، بل إن عبوديته السلوكية لله تعالى تحمي حريته تجاه الآخرين من العدوان عليها أو الانتقاص منها. إن مما لا يغيب عن البال أن الإنسان الذي أيقن بمملوكيته وعبوديته لله وحده، لا يستطيع أحد من عباد الله أن يتطاول عليه بتبعية يمليها عليه أو بحكم يبرمه في حقه. والوقائع الكثيرة شاهدة، بل ناطقة بذلك.

---

201 – القشيري، *الرسالة القشيرية*، ج2/ص. 371.

202 – البوطي، *هذا والدي*، ص. 98.

أمـا تصـور إمكـان التحـرر مـن سـلطان العبوديـة لله، فإنمـا هـو أمنيـة الحمقـى مـن الناس..."[203]. وقد شرح طريقته لتحقيق أهدافه على الشكل التالي:

معاني الحرية

وكالعادة طرح الشيخ البوطي في بداية هذا الفصل من كتابه *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله* سؤالاً هاماً تحت عنوان–حرية الإنسان أهيَ وهمٌ زائفٌ أمْ حقيقةٌ ثابتةٌ؟ ثم قال:" لكي تتسم إجابتنا عن هذا السؤال بالدقة الكافية، ينبغي أن نبدأ بطرح التساؤل التالي:

ما الذي نعنيه بكلمة (الحرية) أهو التخلص من القسر الخارجي الذي يتمثل في عدوان الناس بعضهم على بعض، أم هو التخلص من القسر الداخلي المتمثل في النواميس المهيمنة على حياة الإنسان، أم المراد بالحرية التخلص منهما معاً؟" [204]

ثم قام بإيضاح هذا التساؤل بشيء من التفصيل وأظهر أنه يريد بهذا السؤال أن يبين أن معنى الحرية قد يراد بها أيضاً: أن يملك الإنسان إصدار قراراته السلوكية في حق نفسه بمقتضى إرادته الشخصية دون أن يعارضها أي قسر من أشخاص أمثاله، بقطع النظر عن وجود أو عدم وجود عوائق داخلية أي نفسية أو طبيعية مثلاً.وقد يراد بها أيضاً: أن يملك الإنسان التوفيق بين قراراته العقلية ورغائبه النفسية، وذلك بأن لا يضطره أي نظام داخلي في كيانه إلى التخلي عن رغائبه النفسية، أو إلى محبة ما لا قبل له– من الناحية الطبيعية– بتحقيقه أو الوصول إليه.[205]

وهو هنا أراد أن يضع أمام القارئ معنىً لنوعين من الحرية الأول منهما: هو أن يجد الإنسان–عندما يريد أن يمارس أي رغبة من رغباته الشخصية –معارضة من شخص مثله يمنعه أو يمارس عليه وصايا– وهو ليس بحاجة إلى وصاياه–، أو من يجد من طرف يمنعه أن يمارس حريته الشخصية التي لا تضر الآخرين، فقد ذهب إلى تقرير بأن هذا المعنى للحرية حق من حقوق الإنسان الشخصية التي يجب أن ينالها؛ وأن هذا المعنى فطرة فطّر الله الناس عليها، والإسلام هو الحامي للإنسان هذا الحق والمدافع عنه؛ ولأن الإسلام دين الفطرة يقر للإنسان هذا المعنى من الحرية، ولا يحق لأحد أين كان أن يمنع أخاه من ممارسة حريته الشخصية هذه.

203– البوطي، محمد سعيد رمضان، *من سنن الله في عباده*، ط: الثانية، دار الفكر، دمشق، 1435هـ/2014م، ص. 15.

204 – البوطي، *حرية الإنسان*، ص. 21.

205 – انظر البوطي، *حرية الإنسان*، ص. 21–22.

ثم قال: " ولا شك أن من مستلزمات هذا الحق أن يرعى كل فرد من الناس هذا الحق لأمثاله بمقدار ما يرعاه لنفسه، ويجب أن تكون هذه الأمنية، بل هذا الحق الإنساني مطلباً للناس جميعاً سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات"؛[206] لكن للأسف عندما يفكر الناس في مصالحهم الخاصة ويهتمون بحريتهم الشخصية فقط يؤدي إلى تصادم مصالح الناس وحرياتهم، مما يدفع إلى التقاتل والتخاصم، والذي يضمن لجميع الناس هذا الحق هو التعاون عن طريق التقدير المتبادل، ولا يتم هذا التعاون إلا إذا شعر الجميع بأنهم عبيد مملكون لله ، وهذا الاعتراف بالعبودية ضمانة وحيدة لحماية حريتهم وحرية الآخرين، وعدم الاعتداء على حرية أحد.

معنى النوع الثاني من الحرية

وهو أن يتخلص الإنسان من القسر الداخلي المتمثل في النواميس المهيمنة على حياته، وحياة جميع البشر والكائنات من حوله، أي أن لا يمنعه أي نظام من التخلي والتنازل عن رغائبه وشهواته –مهما كانت–عن تحقيقها أو الوصول إليها.

فأجاب الشيخ بقوله: " إن الحرية بهذا المعنى الثاني وهمٌ لا وجود له؛ إلا في حدود النواميس والأنظمة المهيمنة على كيان الإنسان، أي بأن يروض الإنسان نفسه على الرضا بما هو ممكن فقط".[207] وذلك؛ لأن الإنسان لا يملك من أمر نفسه أو التصرف من ذاته أو بشؤون حياته شيئاً؛ بل هو محكوم عليه منذ الأزل بسلطة أنظمة صارمة لا مفرّ منها أبداً، ومن هذه الأنظمة ما هو موجود في كينونته البشرية، كأن يبقى شاباً أبداً؛ وأن لا يموت، وأن لا يمرض، ومنها ما هو موجود في محيطه الذي يعيش فيه.

فمعلوم أن الإنسان يستطيع أن يستفيد من خير هذه النواميس والقوانين الصارمة في حياته ويتمتع بها، ولكنه عاجز عن التحكم بها أو التصرف بشيء منها أو حتى رفضها؛ لأنها هي التي تضبط تصرفاته وتقلل من حدوده فلا يستطيع أن يتجاوزها، ولا يتمكن من التحرر منها." أي إن عملية الاختيار الذي هو أساس الحرية محصورة في التنسيق بين أنشطتنا الإنسانية وقوانين حياتنا الداخلية أو التنسيق بين أنشطتنا الإنسانية والسنن الكونية المحيطة بنا.

ولا سبيل لهذا التنسيق إلا عن طريق إخضاع رغباتنا للقوانين الصّارمة داخل ذواتنا أو المبثوثة في الكون المحيط بنا، أي إن هذه القوانين البشرية والكونية هي التي تمثل الطرف الحاكم والقطب الثابت، على حين لا تشكل رغباتنا إلّا الاتجاه التابع لها واللاحق بها، فمن هنا

---

206 – البوطي، *حرية الإنسان*، ص. 25.

207 – البوطي، *حرية الإنسان*، ص. 22.

كانت الرغبة الإنسانية مقيدة بسلطان هذه الأنظمة، ومن ثم فإن ما يسمى بالحرية الداخلية في كيان الإنسان مع ذاته، وهمٌ لا وجود له، إلا في حدود ما ذكرنا.

وهذا ما يزيدنا يقيناً بأن الإنسان محكوم عليه بالعبودية.. بالعبودية لمن هو مستقر في قبضته من خلال خضوعه الحتمي لهذه النواميس[208] المهينة عليه إن في داخل كيانه أو الكون الذي يتقلب في أنحائه. [209]

وهذا الكلام فيه تصريح واضح بأن الإنسان الذي يغتر بما منحه الله تعالى من المواهب، وجعله يستمتع بها فترة من الزمن ثم يسلبها منه متى شاء، أقول المسكين يظن أنه يملك تلك المواهب والنعم بنفسه، فظنه هذا يدفعه أن يعلن بأنه حر في أن يتصرف كما يشاء، وهذا الكلام أيضاً ردٌ على عشاق الحرية كما يقوله الشيخ؛ الذين مهما بحثوا عن سبيل للتغلب على تلك القيود الكونية والبشرية فلن تأتي نتائج بحوثهم إلا بشيء واحد، هو أن هذا الكون وما فيه من الموجودات وما يحيط به من النظم والقوانين بيد مالك الملك، وسوف يقفون عاجزين عن إدراك كنهه ، " وأن الإنسان ليس إلّا سلعة ممتازة في هذه البضاعة الكونية التي هو قيومها ومالكها وإليه مآلها، ولسوف يدركون بأن قصة هذه الحرية التي يناضلون في سبيلها ليست إلا كقصة الحرية التي توهمتها العنز، عندما أطال صاحبها من الزمام الذي أثبته في عنقها، فانطلقت تقفز إلى هنا وهناك، وتتسلّق ما يصادفها من روابٍ وهضاب، إن من الواضح أن هذا الزمام الذي أثبت في عنقها، إنما هو زمام امتلاك، مهما بلغ طوله، ولن يورثها أي حرية أو انعتاق".[210]

والحيوان إذا لم يعقل هذا الأمر فهو لا يفهم ولا يدرك، ولا يؤاخذه الله على عدم تعقله، لكن العجب كل العجب من بعض الناس العقلاء الذين لا يعرفون مكان الزمام الذي أثبت في أعناقهم ولا يستطيعون الهرب أو الافلات منه، فالنتيجة الحتمية تجعلنا ندرك أن هذا الزمام طرفه الأول في قبضة خالق هذا الكون والطرف الثاني في عنق الإنسان، ومتى أراد الله أن يجذبه إليه فإذا الإنسان أسير في قبضة الله تعالى، لا يملك لنفسه حولاً ولا قوةً، فيمرضه الله

---

208 – وهو يقصد بالنواميس البشرية تلك الحالات التي يمر بها الإنسان في يقظته ونومه، وطفولته وشبابه وكهولته وضرورات طعامه وشرابه وسائر احتياجاته. أما المقصود من النواميس الكونية هي تقلبات الليل والنهار وحركة الأفلاك ودوران الفصول، ومسرى الرياح ونزول الأمطار..إلخ. نقلاً من كتاب *حرية الإنسان*، ص 23، في الهامش.

209 – ينظر البوطي، *حرية الإنسان*، ص. 23 وما بعدها.

210 – البوطي، *حرية الإنسان*، ص. 24.

تعالى أو يقبض روحه، والإنسان لا يملك من أمر نفسه شيئاً إلا التسليم الكامل لله تعالى وأمره وإرادته.

إذن فللحرية معنيان، الأول يتعلق بأن لا يمنع الإنسان من قيام ما يشاء وما يريد من القرارات من إنسان آخر مثله، وهذا النوع حق للإنسان، وفطرة فطَّر الله الإنسان عليها، وهو حر، والشريعة الإلهية تمنحه هذا الحق، وتدافع عنه، وهو حقيقة ثابتة، وليس وهم ولا خيال.

والنوع الثاني: أن لا يجد ما يمنعه عن تحقيق ما يريد من طرف نواميس الكون، فهذا النوع وهمٌ وخيالٌ لا وجود له؛ لأن الإنسان مقيد بقيود كثيرة تفرض عليه من واقع عبوديته لله تعالى.

وأستطيع أن أذكر هنا خلاصة كلامه من كتاب آخر له تحدث عن الموضوع نفسه فقال: " لقد أصغينا إلى المنطق العلمي، فعلمنا مما يقرره هذا المنطق أن الحرية الداخلية والذاتية للإنسان وهمٌ لا وجود لها؛ لأن الإنسان لم يوجد ذاته ولا يستطيع أن يتحكم بأمر نفسه ومن ثم فهو لا يملك ذاته.إنّما الذي يملك ذاته هو ذاك الذي استقل بايجاده وصنعه.

إلا أن من الممكن أن يجد الإنسان أمامه سبلاً مفتّحة إلى التحرر من استعباد الآخرين له..غير أن هذا السبيل رهن بمعرفة الإنسان لمالكه الحقيقي، وبتوفر يقين كامل لديه بأنّ أحداً من المخلوقات أو المخلوقين كلهم، لا يملك أن يفيده أو يضره بشيء، من دون الله. فلا مانع لما أعطى ولا معطي لما منع. ولا قاهر من دونه ولا منقذ من دونه.

فإذا تكامل هذا اليقين عند الإنسان، أورثه انعتاقاً من كل مظاهر التذلل والأسر للآخرين، مهما كان شأنهم، ومهما ظهر له فيهم من منعة وقوة. إذ هو يعلم يقيناً أن قوتهم هذه هبة لهم من رب العالمين فهو يسلبها منهم متى شاء، ويحجزهم عن استعماله في الوقت الذي يريد.

وهكذا يثبت باليقين العلمي الذي لا يلحقه الريب أن خضوع الإنسان بيقينه العقلي ومشاعره الوجدانية لواقع عبوديته لله، هو السبيل الوحيد إلى التحرر الحقيقي من سلطان الناس جميعاً. وقد علمت أو واقع عبودية الإنسان لله، يتنافى مع وهم كونه حراً في ذاته، وأنه يملك أن يفعل ما يشاء".[211]

وأظن أن باستطاعتي أن أذكر خلاصة الخلاصة لكلامه السابق أيضاً فهو يقول: " ويتلخص ما قلناه في حقيقة يهمس بها الإسلام، في ذهن الإنسان وروعه، قائلاً:

211- البوطي، محمد سعيد، *حوار حول مشكلات حضارية*، دار الصديق، دمشق، 2011م/1432هـ، ص. 162.

يا ابن آدم، لن تملك أن تكون حراً في كينونتك وذاتك؛ لأنك تعيش كل لحظة في قبضة مولاك وخالقك، وتتلقى منه مقومات وجودك واستمرارية عيشك...ولكنك تملك أن تتحرر من سلطان الآخرين عليك؛ لأن أحداً منهم ليس له في الحقيقة عليك سلطان. كما أنك لا تملك على أحد منهم هذا السلطان".[212]

الحرية الدينية

ومعنى هذا العنوان يتضح من خلال الإجابة عن السؤال المطروح على طاولة البحث، هل الإنسان حرٌ في اختيار ما يشاء من الإيمان أو الكفر؟ وأن يذعن لوجود الله وربوبيته وأن لا يذعن؟

لقد أخذ الشيخ البوطي بقول علماء أهل السنة والجماعة في هذه الناحية وهو أن الإنسان حر في أن يختار الإيمان أو الكفر، ولا يجوز إجباره على الإيمان، ولا يحق لأحد حمل الآخر على الإيمان بشيءٍ لم يطمئن إليه قلبه؛ لأن الشرع الإسلامي يضمن للإنسان حريته في أن يختار ما يشاء كما جاء في كثير من الآيات من مثل قوله تعالى: (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ..).[213]وفي قوله : (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ).[214]

وقال الشيخ: " فإن الله جلت حكمته، قد متّع الإنسان، في حياته الدنيا، بالقدرة على اتخاذ القرار الذي يشاء، وعلى السير بسلوكه إلى ما يريد، من الانصياع إن شاء لأمره، أوالإعراض عنه إلى ما يروق له، فهو بوسعه أن يخضع أو لا يخضع لنظامه. بل إن بوسعه، في حياته الدنيا هذه، أن يذعن لوجود الله وربوبيته وأن لا يذعن، ولن يلحقه–أي الإنسان–من جرّاء تمرّده على هذه الحقيقة، أو من جرّاء إعراضه عن تعليماته وهديه أي عقاب دنيوي عاجل..اللهم إلا أن يكون في هذا التمرد أو الإعراض ظلم أو إساءة إلى الآخرين، فإن ذلك يعرّض صاحبه للعقاب، غير أن هذا العقاب إنما يأتي قصاصاً أو تسوية ورعاية لحقوق أولئك الذين حاق بهم الظلم مثال ذلك معاقبة السارق والقاذف والقاتل والمحارب والزاني..إلخ".[215]

وهذا الجزاء إنما يكون في الدنيا، وسببه الاعتداء على حقوق الآخرين أو منعهم من القيام بما يروون أنفسهم أحراراً في الإتيان به، فالسارق مثلاً عندما تقوم المحكمة بمحاكمته لا

212– البوطي، محمد سعيد، *حوار حول مشكلات حضارية*، ص. 163.

213 – [سورة الكهف: 29/18].

214 – [سورة البقرة: 256/2].

215 – البوطي، محمد سعيد، *حوار حول مشكلات حضارية*، ص. 31.

تقوم بذلك؛ لأنه لا يؤمن بأن السرقة حرام شرعاً، إنما تعاقبه؛ لأنه أعتدى على حقوق الآخرين من أمثاله، ومد يده لشيء ليس من حقه أن يأخذه.

أما جزاء من ينكر وجود الله تعالى، ويكفر به، فإنما يدّخره الله للجاحد والكافر إلى يوم الجزاء والحساب أي يوم القيامة، يوم لا يظلم فيه أحد، وقد سار الشيخ بهذه الطريقة ليقول في النتيجة:" إن الإنسان إذن حرّ في هذه الحياة الدنيا، فيما لا يعود بالإساءة إلى الآخرين، بمعنى أنه يملك أن يتخذ القرار الذي يشاء في حق نفسه، ويملك أن يتجه بسلوكه إلى ما يريد، غير أنه مكلف في الوقت ذاته، بأوامر صادرة إليه من قبل خالقه ومولاه، وهو الله . وليس لك أن تتصور أن هذا التكليف يضيق عليه شيئاً من آفاق حريته، مادام أنه يملك الانصياع وعدم الانصياع لهذه التكاليف. ومن المعلوم أننا نتحدث عن الحرية في هذه الحياة الدنيا.

على أن التكاليف الربانية إنما تلاحق الإنسان في نطاق ما يملك القدرة على ممارسته والتصرف فيه، من شؤونه وأفعاله الاختيارية، أما الانفعالات القسرية والمشاعر والتصرفات التي قد يساق إليها الإنسان مكرهاً، فلا يتعلق بها أي تكليف".[216]

فالشيخ يقرر بأن الإنسان في هذه الحياة الدنيا حر في أن يختار ويفعل ما يشاء، ولكنه في الوقت ذاته مأمور بلائحة من التعليمات الصادرة عن الله–تعالى، وهذه التعليمات لا تمنعه من ممارسة حريته؛ بل بموجب هذه التعليمات يملك الحرية في أن ينصاع لهذه التعاليم أولا ينصاع، وهذه الأوامر إنما تأتي في نطاق قدرته على ممارسته والتصرف فيه، أما ما لا قدرة له على التصرف به، ولا يستطيع الإتيان به فهو مما لا يكلف به؛ لأنه فوق طاقته، والإنسان بموجب تعاليم الله لا يكلف بما لا يطاق كما جاء في قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ).[217]وهو بهذا يريد أن يصل إلى قرار آخر وهو أن الإنسان لا يكلف بالاعتقادات، ولا يجبر عليها؛ لأنها من الانفعالات القسرية وليست من التصرفات الاختيارية؛ لذا قال تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ).[218]وشرح هذا القرار بكلامه التالي:" فلا يقال في منطق الإسلام وحكمه: يجب على الإنسان أن يعتقد كذا أو أن لا يعتقد كذا..كما لا يقال: إن الإنسان حرّ في أن يعتقد أو لا يعتقد، بل إن هذا القول ليس له أي مصداق في ميزان العقل والمنطق؛ ذلك لأن الاعتقاد نوع من اليقين، واليقين نتيجة

---

216 – البوطي، محمد سعيد، *حوار حول مشكلات حضارية*، ص. 32.

217 – [سورة البقرة: 286/2].

218 – [سورة البقرة: 256/2].

قسرية لا مناص منها، لحركة الفكر والوعي في أمر مَّا.."؛[219] لذا فالتكليف الإلهي لا يتعلق بهذه الاعتقادات؛ لأن ذلك تكليفٌ بما لا يطاق، وليس من مبادئ الإسلام أن يكلف أحداً بما لا يطاق.

ولكن هذا القرار قد يدفع ببعض الناس إلى الاستغراب بل الاستنكار والتساؤل قائلاً: كيف؟ هل من المعقول أن تكون العقيدة الإيمانية طليقة وبعيدة عن ساحة التكليف الإلهي؟ إذن فما معنى وجوب الإيمان بالله ووحدانيته ورسله وحرمة الجحود بشيء من ذلك؟ وما معنى تعرض المنكرين أو المعتقدين بخلاف ذلك لعقاب الله ومقته؟ وقد أجاب الشيخ عن هذه التسؤلات بشيء من التفصيل، وحتى أُعرضُ ذاك التفصيل فيحتاج الأمر إلى أن أضع عنواناً جديداً مناسباً وها هو العنوان!.

1.1.4. الإنسان بين الحرية والتكليف .

الشرائع السماوية تنص على أن الإنسان مكلف بأوامر صادرة إليه من قبل خالقه ومولاه–أي الله –وفي الوقت نفسه ينص الإسلام على أن الإنسان حر في اختيارته، وأن تلك التكاليف لا تضيق عليه شيئاً من أفاق حريته، وفي هذا القرار جاء الأمر الإلهي في سورة البقرة عندما أعلن –جل جلاله–ذلك بقوله: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ).[220] وهذا ما أكده الشيخ أيضاً ولكن كيف يكون الإنسان مكلفاً بأوامر من قبل خالقه، وفي الوقت نفسه يكون حراً، ولا تؤثر تلك الأوامر على حريته؟ وهذا ما سنحاول توضيحه الآن.

وقد سبق في الفقرة السابقة التي نقلناه من كلامه . وعند التحقيق فيما سبق من كلام الشيخ ندرك أن كلامه هذا هو عين الحق والحقيقة، فالاعتقادات لا مجال للحرية والاختيار فيها؛ لأن الاعتقادات تأتي بعد البحث والتأمل، ولا تفرض على العقل فرضاً؛ بل بما يقتنع به العقل ويطمئن، فمتى أقتنع العقل بالشيء بعد البحث والتأمل، تحول ذلك الشيء إلى يقين جازم واعتقادٍ صارمٍ لا يمكن للعقل حينها أن يتجاهل النتيجة أو يرفضها.

وأمثلته كثيرة فمتى تأملتَ مثلاً في مسألة رياضية وحسابية وقمتَ بحلها بحسب أصول البحث والنظر والمنطق، ووصلت إلى نتيجة حتمية لا يمكنك أن ترفض، بل تدفعك إلى اليقين

---

219 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 33. وينظر البوطي، *الجهاد في الإسلام كيف نفهمه*؟ وكيف نمارسه، ص. 29–41.

220 – [سورة البقرة: 286/2].

ثم الأعتراف بالنتيجة. فمثلاً قول الرياضين الخطان المستقيمان المتوزيان لا يلتقيان أبداً. لا يمكن لكائن من كان أن ينكر هذا الكلام.

وتأملك في جهاز مثلاً جهاز التلفاز يدفعك بالاعتراف يقيناً بأن إنساناً ما قد أبدعه وصنعه وأعدّه للبشرية، وهذه النتائج التي لا يمكن للعقل رفضها؛ لأنها تفرض نفسها عليه فرضاً فهي من الاعتقادات،" ومن ثم فإن التكليف الإلهي لا يتعلق بها، إذ إن ذلك تكليفٌ بما لا يطاق، وهو لم يقع في شيء من مبادئ الإسلام الاعتقادية ولا في أحكامه السلوكية قط".[221]

ولكن في هذه المسألة عادة يطرح سؤال هام بين علماء الكلام والعقيدة الإسلامية. والسؤال المطروح هنا: هل يجوز على الله سبحانه وتعالى أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه؟

ففي الحقيقة اختلف العلماء في هذه المسألة وجاءت أقوالهم متعارضة بعض الشيء فمثلاً:" 1- جمهور أهل السنة قالوا بجوازه، إذ ليس الغاية من التكليف الإتيان بالمكلف به حتى أن ذلك التكليف عبث وحشو، فقد يكون التكليف للابتلاء أو الامتحان لظهور أحوال الناس بين العباد مثلاً.

2- ذهب طائفة من أهل السنة إلى أنه ورد التكليف من الله تعالى وتوجه إلى المشركين بالإيمان بجميع ما جاء به الرسول كما في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ).[222]وذلك التكليف تكليف بالممتنع الذاتي؛ لأنهم كلفوا بأن يؤمنوا بالقرآن، وفيه أنه يؤمن به، وذلك تكليف بجميع الإيمان مع عدم الإيمان، وذلك جمع النقيضين، وفيه أيضاً تكليف بشيء يجدون في أنفسهم خلافه؛ لأن قلوبهم مطبوعة على إنكار الرسول وعدائه ومعاندته، وقد كلفوا بالإيمان والتسليم له ومحبته، وذلك كتكليف شخص يعلم قضية بأنه لا يعلمها.

3- قال المعتزلة: لا يمتنع وجود القدرة، ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور، بل له شرط كالإرادة وغيرها، ومن شروطه أن لا ينقلب علم الله جهلاً.

أما الإمام الغزالي فيقول:" يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه، ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه، وقد سألوا ذلك فقالوا:(رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ)؛[223] ولأن الله تعالى أخبر نبيهبأن أبا جهل لا يصدقه، ثم أمره بأمره بأن يصدقه في جميع أقواله،

---

221 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 33.

222 – [سورة البقرة: 6/2].

223 – [سورة البقرة: 286/2].

وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه، فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه وهل هذا إلا محال وجوده ".[224]

نعم الإسلام لا يكلف معتنقيه بما لا طاقة لهم به، والاعتقادات والانفعالات القسرية ممَّا يعدُّه الإسلام ممَّا لا طاقة الإنسان بالإتيان به؛ لذا لا يعلق عليها أيَّاً من الجزاء والعقاب أو الثواب.

وهذا وإن كان هناك من علماء الأشاعرة من أجاز أن يكلف الله عباده بما لا طاقة لهم به، كما فعل الإمام الغزالي وأكد عليه في كتابه قواعد العقائد حين قال: " يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقون، ولو لم يجز ذلك لاستحال سؤال دفعه، وسألوا ذلك فقالوا: (رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ..)."[225]

ويمكن حمل كلام الإمام الغزالي هذا على أن لا شيء يمنع الله من أن يحمِّل عباده ما لا طاقة لهم به، وإن حمّلهم بما لا يطيقون فهذا ممكن ولا يخل بعدالته، وهو ردٌ على المعتزلة الذين يقولون: إن الله لا يكلف عباده بما لا يطيقون، وإن فعل ففي فعله قبح، والله منزه عن القبح، وعندما استدل الإمام الأشعري بالآية السابقة عارضه قاضي عبد الجبار بقوله: " إنما أورد هذه الآية على طريق المعارضة والاستئناس، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج؛ لأنا قد ذكرنا أن كل مسألة تقف صحة السمع عليها، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح".[226]

وهذا الكلام أيضاً مردود على المعتزلة؛ لأن قبل هذه الصحيفة بصحيفة واحدة يقول الكاتب: "وعلى هذا فإن النظّام لما ناظره مجبرٌ وانتهى بهما الكلام إلى أن قال له المجبري: ما الدليل على قبح التكليف لما لا يطاق؟ سكت النّظام وقال: إن الكلام إذا بلغ إلى هذا الحد وجب أن نضرب عنه رأساً".[227]والمقصود من الجبري هو الإمام أبي الحسن الأشعري، وقد كتب بنفسه وأقر بأن النَّظام المعتزلي لم يستطع أن يقدم الجواب والدليل على كلامه فسكت وتهرب من الجواب وقال: إذا بلغ الكلام إلى هذا الحد وجب أن نضرب عنه رأساً.

---

224 – الجميلي، حامد درع عبد الرحمن، *الإمام الغزالي وآراؤه الكلامية*، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م/1426هـ، ص. 210-211.

225 – الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد، *قواعد العقائد*، ت: موسى محمد علي، ط: الثانية، دار عالم الكتب، بيروت، 1985م-1405هـ، ص. 203.

226 – أبو هاشم، *شرح الأصول الخمسة*،ص. 390.

227 – أبو هاشم، *شرح الأصول الخمسة*، ص. 389.

والشيخ البوطي في هذه المسألة يخالف أستاذه الشيخ العزالي الذي يذهب إلى جواز تحميل الإنسان ما لا طاقة له به، ولكن كما قلتُ فالإمام الغزالي لعله كان يقصد بهذا الكلام على أن لا شيء يمنع الله من أن يحمِّل عباده ما لا طاقة لهم به، وإن حمّلهم بما لا يطيقون فهذا ممكن ولا يخل بعدالته. والله أعلم.

ويمكن أن نزيد القارئ بكلام له علاقة بهذا البحث وقد يكون أكثر إيضاحاً قالها الشيخ– رحمه الله– في كتاب آخر[228] حيث يقول: " فإن مما لا نعلم خلافاً فيه، أن صفة التكليف – وهي من أخص ما تميّز به الإنسان عن سائر الحيوانات– لا تتحقق إلا في مناخ الحرية، فحيثما ملك الإنسان حريّته في النظر والفكر وحرّية اتخاذ القرار تجاه الأفعال والتصرفات وتمكن من تنفيذ قراراته، تعلق به التكليف الصادر إليه من قبل الله ".[229]

مما سبق يتبين أن هناك علاقة طردية بين الحرية والتكليف وهي: أن الإنسان لا يكلف بشيء من التكاليف إلاّ إذا ملك حريةً تمكنه من القيام بتلك الأوامر والتكاليف، وبالعكس متى ملك الإنسان حريته جاء الأمر الإلهي بتكليفه، فلا تكليف بدون الحرية؛ لذا قال ثانية: " ومن هنا قرّر العلماء امتناع تكليف الغافل، وهو الذي لا يدري شيئاً عن الخطاب التكليفي الذي توجّه إليه، كما قرّروا امتناع تكليف الملجأ، وهو من لا يملك أي خيار في الفعل الذي يصدر منه أو الذي يطلب منه، كالذي يلقى من شاهق على شخص فيقتله".[230]

ولأن العقل يرفض أن يكلف الله إنساناً لا يعقل، فقد جاء الشرع بما يناسب العقل؛ لذا لن تجد في الشرائع الإلهية ما يخالف العقل. " ومقتضى هذا، أن الانصياع لأمر الله لا يتحقق إلا من خلال إمكان توفّر الرغبة في الامتثال لأمره،– ثم أحسّ من نفسه الحرية في اختيار أن يفعل أو أن لا يفعل ما طلب منه ثانياً، وهذا معنى قولنا: إن التكاليف الإلهية لا تتأتى حقيقة الاستجابة لها، إلا في تربة حريّة التصرف إذ يملكها الإنسان، أي إلا لدى شعوره بأنه متمكن حقاً من أن يفعل أو لا يفعل ما طلب منه.

وبهذا يتبين الفرق بين أوامر الله التكوينية التي تصدر إلى مختلف مكوناته، فتنفّذ قسراً ودون المرور بأي حرية أو اختيار، وأوامره التكليفية التي توجه خطاباً إلى عباده الذين بلغوا الرشد وتمتعوا بالقدرة وحرية اتخاذ القرار، فيتوقف التنفيذ على توفر رغبة العبد المكلف في الطاعة والانقياد.

---

228 – وهو كتابه الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟.

229– البوطي، *الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان*؟، ص. 48.

230– البوطي، *الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان*؟، ص. 49.

وكم هو دقيق وأخاذ قول الله، وهو يحدثنا عن هذين النوعين من أوامره: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ).[231]

إذن، فقد كان لا بدّ لعنصر الحرية أن يصاحب واقع التكليف، وبذلك يتضح الانسجام الكامل بين كون الإنسان عبداً مملوكاً لله، ومكلفاً من قِبَله بشرائع وأحكام، وبين كونه حراً في الوقت ذاته، أي ممكناً من فعل ما يشاء.

والقرآن مليء بالآيات في بيان أن الإنسان يملك في هذه الدنيا كامل حريته في أن ينصاع أو لا ينصاع لأوامره ، سواء منها ما يتعلق بالفكر والاعتقاد أو السلوك والتصرفات.".[232]

العقيدة الإيمانية والتكليف الإلهي

يرى الشيخ البوطي أن العقيدة الإيمانية لا تعتبر من التكاليف الإلهية، بل تعدو طليقة وبعيدة عن ساحة التكليف الإلهي، وهذا الكلام قد يتعجب منه بعض الناس، بل لعله يستنكره قائلاً كيف؟ أتكون العقيدة الإيمانية طليقة وبعيدة عن ساحة التكليف الإلهي؟ إذن فما معنى وجوب الإيمان بالله ووحدانيته ورسله وحرمة الجحود بشيء من ذلك؟ وما معنى تعرض المنكرين أو المعتقدين بخلاف لعقاب الله ومقته؟، ثم أجاب الشيخ عن هذا التساؤل الهام، والذي يتخذه بعض من يحاولون الاصطياد في الماء العكر، فقال: " والجواب: أن الخطاب الإلهي في كل ذلك، إنما يتعلق بالمقدمات والسبل الاختيارية التي يملكها الإنسان، والتي تتمثل في التأمل والنظر في الدلائل الموصلة إلى الإيمان واليقين، ولا يتعلق شيء منه بالنتائج الحتمية التي لا قبل له بجلبها إلى عقله أو ردّها عنه".[233]

أستطيع أن أقول: إن الشيخ يؤكد في كلامه الماضي أن المقدمات الاختيارية الناتجة من استعمال العقل وسائر ملكاته وطاقاته في دلائل وجود الله تعالى وخاصة التفكير والتأمل في ذاته، في نفسه، وجسمه، وعقله، وروحه، وكافة المكونات من حوله،–وخاصة تلك التي ذكرها الله تعالى في قوله تعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

231– [سورة الحج: 22 /18].

232 – البوطي، *الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟*، ص. 49–50.

233 – البوطي، *الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟*، ص. 34.

وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ).[234]–سيحصل على نتيجة حتمية في عقله، ويصل إلى قناعة تامة بوجود الله ووحدانيته، وهذا يعني أن التكليف الإلهي إنما هو تكليف للإنسان بأن يفكر وينظر ويستعمل عقله وملكاته وطاقاته الفكرية والعقلية ليصل إلى النتيجة،" ومن هنا نعلم أن التكليفي الإلهي إنما يتجه بالإنسان إلى تلك المقدمات، ولا يتجه إلى النتيجة الحتمية التي لا اختيار له فيها".[235]وخلاصة هذا الكلام كله هي أن التكاليف الإلهية تتعلق بالنتائج لا بالمقدمات.

التكاليف الإلهية والحرية

من بديهيات ديننا الحنيف أنه لا يكره أحداً على اعتناقه، بل يطلب منه أولاً أن يفكر ويتأمل في نفسه والمكونات من حوله، ويعمل عقله وسائر طاقاته في التعرف على حقيقة الكون والحياة وقصة وجوده في هذه الدنيا، فإن تعلم وفكر وعرف ووصل إلى نتيجة بأن هذا الكون بكل ما فيه من نظام دقيقٍ، لم يأتي من فراغ، ولا من صدفة إنما ينبغي أن يكون له صانع حكيم وقادر، ويقر بلسانه بأن هذا الواحد هو إله ورب متصرف بهذا الكون كما يشاء، عندها يكلفه الشارع جلَّ جلاله بالتكاليف الشرعية المعروفة؛ وسبق القول بأن الشيخ لا يجوز ما اشتهر على الألسن من مصطلح حرية الاعتقاد، ويرى من خطأ أن يقول الناس لبعضهم البعض اعتقد؛ لأن التكليف الإلهي الذي خوطب به الإنسان يمكن أن يترجم بكلمة: اعلم، ولا يمكن أن يترجم بكلمة: اعتقد، ذلك لأن (اعلم) تعني السعي إلى المعرفة؛ أما (اعتقد) فتعني حمل العقل على الجزم واليقين، ومن المعروف بداهة أن السعي إلى المعرفة ممكن؛ أما حمل العقل على اليقين بشيءٍ ما فغير ممكن.

إذن الصواب أن يقال: إن الله كلَّفَ الإنسان بالسعي والتأمل وإعمال العقل ليصل إلى الاعتقاد الصحيح، وهذا ما جاء في كتاب الله تعالى حينما أراد سبحانه وتعالى أن يكلف الناس بالتكاليف الإلهية التي تأمرهم بالسعي والبحث عن خالق هذا الكون بتعبير قرآني دقيق توضح ما سبق قوله في البحث في قوله تعالى: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ..)[236]، إذ أمرهم بالعلم ولم يأمرهم بالاعتقاد، لما بينهما من الفرق الذي تم توضيحه أنفاً؛ ولهذا يرى الشيخ أن الجاحدين في القيامة يعاقبهم الله بسبب إعراضهم الاختياري عن أسباب الدراية والفهم، وبسبب عدم سعيهم

234 – [سورة البقرة : 164/2].

235 – [سورة البقرة: 286/2].

236– [سورة محمد: 19/47].

لتعرف على الله تعالى،" لا بسبب عقائدهم القسرية التي كان لا بدّ أن ينتهوا إليها بعد ذلك الإعراض. وقد جاء النصّ القرآني مصرِّحاً بهذه الحقيقة، في أكثر من موضع".[237]من ذلك قول الله : (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ، فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ، إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا، وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا).[238]

ومن ذلك قول الله: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ).[239]وهذا ما دفع بالإمام القرطبي أن يقول في تفسيره لهذه الآية: " ومن أظلم (أي لا أحد أظلم لنفسه) ممن ذكر بآيات ربه (أي بحججه وعلاماته)، ثم أعرض عنها (بترك القبول)، إنا من المجرمين منتقمون (لتكذيبهم وإعراضهم)".[240]

والمتأمل في الآيات يجد أن استحقاق العذاب والعقاب–لمن سيعاقب في القيامة من الجاحدين والمتكبِّرين– لم يأت بسبب عقائدهم الباطلة، بل بسبب إعراضهم وتشاغلهم عن التفكير في الكون والحياة وذواتهم. بل قد يكون سبب عذابهم شيئاً أخطر وأشد من هذا الإعراض والتشاغل ألا وهو التكبُّر على الله تعالى، ثم العناد وركوب الرأس، فكم وكم من الطَّغاة كانوا يعلمون أنهم عبيد ومملكون لله تعالى، ولا يستطيعون الفرار والإفلات من قبضة الله تعالى وحسابه رغم ذلك لم يعلنوا عن توبتهم وإسلامهم من أمثال: فرعون وقارون وأبي لهب وأبي جهل؛ ومصداق ذلك قول الله تعالى: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ).[241]وقول الله: (سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ).[242]

فالآيات السابقة تؤكد ما قاله الشيخ فالله سيعاقبُ الجاحدين بسبب إعراضهم الاختياري عن التفكير والتأمل في المكونات وآثار المكوّنِ والخالقِ لا بسبب عقائدهم القسّرية، والدليل كلمة (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ..) وأيضاً وقوله تعالى: (الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ)، وأيضاً (لَا يُؤْمِنُوا بِهَا).

---

237 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 36.

238 – [سورة الكهف: 57/18].

239 – [سورة السجدة: 22/32].

240 – القرطبي، محمد بن محمد بن أحمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ت: سمير البخاري، دار عالم الكتب، رياض، 1423– 2003م، ج107/14.

241 – [سورة النمل: 14/27].

242 – [سورة الأعراف: 7/ 146].

وحتى المعتزلة يوافقون أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية في هذا الذي يقوله الشيخ وهذا كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي يقول:" فإنا إنما جوزنا ذمه ومعاقبته على إخلاله بما وجب عليه بعد ما أعطى القدرة على ذلك، وخلى بين فعله وأن لا يفعل، وأزيحت علته،..وإنما استحق ذلك العقاب على إخلاله بالواجب مع التمكن وإزاحة العلة".[243]

وما يزيد القارئ تبصيرةً وفهماً بهذه الحقيقة–كما وضّحه الشيخ البوطي أيضاً في كتابه– أن الإنسان عندما لا تتاح له الفرصة في التعرف على الأدلة التي تؤكد بأن الله قد كلفه بالسعي إلى معرفته، لسبب ما سواء لجنونٍ، أو عدم بلوغه، أو لبعده عن المسلمين، وعدم تبليغه رسالة الله "فإن الله تعالى– يسقط عنه مسؤولية التكليف التي تبدأ بأساس من معرفة الله وتنتهي بفروع شتى من الالتزامات والسلوك. حتى ولو كانت الأدلة العقلية المجردة، ماثلة أمام عقله وتفكيره؛ ذلك لأن ظهور الدلائل العقلية على وجود الله وألوهيته، لا تنهض وحدها دليلاً على أن الله تعالى قد طلب منه الاهتمام بهذه الدلائل والتأمل فيها، إذ من أين نعلم أن لله حكمة في أن ندين له بالعبودية التي نحن متصفون بها فعلاً، لو لم يكلفنا فعلاً،هذا، مع افتراض مثول الأدلة العقلية أمام الإنسان، فكيف إذا كان في وضع حجزه عن التبصّر بالأدلة العقلية أيضاً، إن وجود الله وربوبيته، أو على أوامره وأحكامه؟ وهذا ما قد أوضحه الله تعالى في آية واضحة من كتابه، وهي قوله: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا).[244]

وقد خالفت المعتزلة جماهير الأشاعرة في هذه الآية؛ لأنهم أولوا كلمة (رَسُولًا) في الآية بالعقل، وقد حاول الشيخ الزمخشري أن يتهرب من هذه الآية الصريحة ويؤيد مذهبه فأوَّل كلمة –رسولاً–بالعقل، ولكنه لم يفلح على مقولة الإمام أحمد بن حنبل فقال الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: "(وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ) وما صحّ منا صحة تدعو إليها الحكمة أن نعذب قوماً إلا بعد أن نَبْعَثَ إليهم رَسُولًا فتلزمهم الحجة. فإن قلت: الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل، لأنّ معهم أدلة العقل التي بها يُعرف الله، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه، واستيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك، لا لإغفال الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والعمل بها

243 – أبو هاشم، أحمد بن الحسين، *شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد*، ت: عبد الكريم عثمان، دار الكتب المصرية، مكتبة وهبة،القاهرة، 2010م، ص. 633–631.

244 – [سورة الإسراء: 15/17].

لا يصح إلا بعد الايمان. قلت[245]: بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة، لئلا يقولوا: كنا غافلين فلولا بعثت إلينا رسولاً ينبهنا على النظر في أدلة العقل".[246]

وكأني بالشيخ الزمخشري يقر بأن العذاب لا يقع قبل بعثة الرسل، ولكنه عاد إلى أصل مذهبه الاعتزال ليقول: "قلت: الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل؛ لأن معهم أدلة العقل التي بها يُعرف الله"، وهذا منه مناقضة لنفسه بنفسه؛ لأنه بعد ذلك بسطر واحد يقول: "والعمل بها –أي بالشريعة–لا يصح إلا بعد الإيمان". إذن كيف يوجب العقل التكليف على الإنسان بالشرائع وهو لم يعرف بعد ما هي الشريعة؟ ولم يؤمن بها أيضاً!!.

ومن هذا يتبين بطلان كلام المعتزلة وحجتهم، وصدق كلام الشيخ البوطي ومذهب الأشاعرة ومن معهم بأن التكاليف تكون بعد بعثة الرسل، ولا يوجب قبل بعثتهم؛ لأن وجوب التكاليف قبل البعثة يدل على ظلم الله لعباده، والظلم محال على الله .

وقد ذكر محقق تفسير الكشاف كلاماً للإمام أحمد يرد فيه على الزمخشري وها هو كلامه:"قال أحمد: وهذا السؤال أيضاً إنما يتوجه على قدري يزعم أن العقل يرشد إلى وجوب النظر وإلى كثير من أحكام الله تعالى، وإن لم يبعث رسول فيكلف بعقله ويترتب على ترك امتثال التكليف استيجاب العذاب، إذ العقل كاف عندهم في إيجاب المعرفة بل في جميع الأحكام، بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وأما السني فلا يتوجه عليه هذا السؤال، فان العقل عنده شرط في وجوب عموم الأحكام، ولا تكليف عنده قبل ورود الشرائع وبعث الأنبياء، وحينئذ يثبت الحكم وتقوم الحجة، كما أنبأتْ عنه هذه الآية التي يروم الزمخشري تحريفها فتعتاص عليه وتسد طرق الحيل بين يديه؛ لأنه الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، نعم العقل عمدة في حصول المعرفة لا في وجوبها، وبين الحصول والوجوب بون بعيد، والله الموفق".[247]

وقد تكلم الإمام الرازي عن هذه المسألة أيضاً فقال:"قال أصحابنا: وجوب شكر المنعم لا يثبت بالعقل بل بالسمع، والدليل عليه قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً)، وجه

---

245 – قلت هذه تعود إلى الشيخ الزمخشري وليست إليّ أنا.

246 – الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، تخريج الأحاديث: عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، ط: الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، ج 653/2.

247 – الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، في هامش نفس الصفحة، ج653/2.

الاستدلال أن الوجوب لا تتقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب أن لا يتحقق الوجوب قبل الشرع".[248]

ثم أكد هذه الآية بقوله تعالى: (رُسُلاً مُّبَشّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ).[249] وبقوله: (وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مّن قَبْلِهِ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ ءايَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَى).[250]

وهذا ما أراد الشيخ البوطي قوله: وهو أن التكاليف الإلهية هي التي تجعل من الإنسان يُسأَلُ عن اختياراته بعد بعثة الرسول له، فهو حرٌ في أن يأخذ بما يعرضه عليه الرسول من الدلائل والحجج، أوأن يترك بمحض إرادته وحريته، وحسابه سيكون بناءً على اختياراته وتصرفاته، لا على أساس عقائده القسرية التي لا يمكن لها أن تدخل إلى قلبه ومن ثم في يقينه، إلا بعد أن يصل إليها بعقله ويقينه، فقبل بعثة الرسل لا تكاليف أبداً.والله أعلم .

خطأ استخدام مصطلح حرية الاعتقاد

تناول الشيخ البوطي في نفس الفصل السابق مصطلح –حرية الاعتقاد– وذهب إلى القول بأن هذا المصطلح الذي غدا شعاراً براقاً، ويستخدمه الكثيرون، ويسعى إليه الباقون ليجعلوا منه مطلباً حضارياً إلاَّ أنه لا يحمل معناً سليماً، بل عدّه لغو من الكلام، وليس له تصور حقيقي لا في الفهم ولا في الواقع. فقال:" بوسعك أن تلاحظ بعد هذا الذي أوضحناه، أن كلمة (حرية الاعتقاد) التي غدت اليوم مطلباً حضارياً، وشعاراً كبيراً من شعارات الحرية، لا تتضمن أي معنى سليم. بل هي لغو من الكلام ولا تدلّ إلا على الباطل من التصور والفهم.

إذ لسنا نعلم قط، أن في العقلاء من يستطيع أن يحمل عقله على اعتقاد ما يشاء، بعيداً عن سلطان الأدلة والبراهين الحاكمة والموجهة، إذن فكيف يمكن لأحدنا أن يمارس، فعلاً، هذا الذي يسمونه حرية الاعتقاد؟".[251]

وعند التحقيق في هذه المسألة التي أثيرت في الغرب عن طريق الكاتب الأمركي المعروف باسم (وليم جيمس) صاحب كتاب *إرادة الاعتقاد*، ونظريته الذرائع التي أخذها من تشارلز بيرس–والذي يعتبر مؤسس الفلسفة الذرائعيّة (البراجماتية). والتي تركزت فكرتها

---

248 – الرازي، فخر الدين محمد بن محمد بن عمر بن الحسن، *مفاتيح الغيب التفسير الكبير*، ط: الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، ج311/20.

249 – [سورة النساء: 165/4].

250 – [سورة طه: 134/20].

251 – البوطي، *حرية الإنسان*، ص. 38.

الأساسية على أنّ العقل لا يدرك غايته، إلاّ إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح–، حيث بيَّن في كتابه أن الإنسان يملك أن يقود عقله إلى اعتقاد ما يريد، بقطع النظر عن وجود الأدلة وعدمها.[252]

لكن الشيخ البوطي يرفض هذه الفكرة؛ لأنها تخالف القواعد العلمية ويرد عليهم، ويرى إن هذا الذي يطرحه وليم جيمس، إنما يعتمد فيه على مواقف ومحاولات نفسية، لا على أي من القوانين المنطقية والعلمية. وعلى كل فإن هذه المحاولة – حتى في المجال النفسي– لم تجد إلى اليوم أي نجاح أو قبول، وهي مرفوضة من القواعد العلمية رفضاً تاماً، ثم هي مرفوضة من التجارب النفسية أيضاً، ثم لعلها لقيت قبولاً حسناً إلى اليوم من المحترفين السياسين الذين هم على استعداد للمناورة بكل شيء، في سبيل أي شيء.[253]

ولعل الشيخ يقصد بالسياسين كل من أولئك الذين لا يعرفون للقيم والمبادئ حرمةً، وإنما ما يهمهم هو التلاعب بالكلمات والمواقف حسب ما تقتضيه مصالحهم الشخصية، أو ما يخدم منافعهم العاجلة، فالسياسي يستطيع أن يحمِّل عقله وقلبه ما يشاء من الاعتقادات مادامت تخدم منافعه، ولو كانت الأدلة والبراهين على خلاف ما يدعي.

وما نراه اليوم على الساحة السياسية، وتقلب السياسيَّن في كل دقيقةٍ إلى لون من الألون، في كلماتهم، وتقريراتهم، ومواقفهم تجاه الأحداث السياسية في المنطقة وغيرها، ما هو إلا دليل ناطق على صدق هذا الذي ذهب إليه الشيخ .

ولهذا الأمر يرى أن قدرة الإنسان على أن يفكر في أمر ما أو لا يفكر فيه، وأن يُقبل إلى موضوع ما بالتأمل فيه أو لا يُقبل، حقيقة ثابتة ومقررة. ومن ثم فهي خاضعة فعلاً للتكاليف الإلهية، وهي في الحقيقة مصدر التكاليف كلها في حياة الإنسان. وما أكثر ما يؤكد البيان الإلهي ذلك.

وقدّم أدلة من القرآن الكريم مثل قوله: (قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).[254] وتأمل في قوله، وهو ينذر أناساً أمرهم بالتأمل في الدلائل الكونية على وجود الله، وعلى

203– انظر James–william–the will to Believe–

203– انظر جيمس، وليم ، *إرادة الاعتقاد*، ت: محمود حب الله، بد،ط، دار إحياء الكتب العربية، 1941م ، 1365هـ.

253 – ينظر البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 38.

254 – [سورة يونس: 101/10].

مسؤولياتهم التي يجب أن يتحملوها تجاهه، ثم أعرضوا ولم يتأملوا في شيء من ذلك"[255]: (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ).[256]

ولهذا السبب قال ابن كثير في تفسيره:" يعني: ليس ينتفعون بشيء من هذه الجوارح التي جعلها الله "سبباً للهداية".[257] واستدل بآيات من سور آخرى، وقال:"كما قال تعالى: (وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلا أَبْصَارُهُمْ وَلا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ).[258] وقال الإمام القرطبي في نهاية الآية:"أي تركوا التدبر وأعرضوا عن الجنة والنار".[259]

وهذا يدل على أن الأدوات التي بها يستحق الإنسان التكليف متى كانت موجودة وغير ناقصة، وكان التكليف الإلهي في محله، وهو ليس مما لا طاقة للإنسان به، بل سلامة الأدوات تدل على أن الإنسان غير معذور في عدم استخدامها، بل هي حجة قائمة عليه، وهو مسؤول عن تعطيها؛ لذا جاء التكليف الإلهي للإنسان وتعذيبه لمن عطَّل تلك الحواس، ولم يعمل بها. والله أعلم.

ثم تسأل الشيخ عن المصدر الذي تسربت منه كلمة" حرية الاعتقاد" حتى اتخذت مركز الصدارة في كثير من الدساتير والقوانين والوثائق وفي مؤلفات كثير من الغربيين؟ ثم أجاب عن سؤاله بنفسه، وجاء جوابه على الشكل التالي:"ولعلّ في مقدمة من روَّج لهذه الكلمة، إن لم يكن هو أول من روّجَ لها، الباحث والفيلسوف البريطاني " ستوارت ميل".فقد عقد في كتابه *الحرية* بحثاً بعنوان *حرية الاعتقاد* ثم أصبحت الكلمة، على أثر رواج الكتاب واتساع انتشاره، شعاراً يردده كثير من الكاتبين، لا سيما أولئك الذين يتسمون بسطحية النظر والبحث من مسلمين وغير مسلمين.

---

255 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 39.

256 – [سورة الأعراف: 7/ 179].

257 – ابن الكثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ت: سامي محمد سلامة، ط: الثانية، دار الطبية، 1420هـ، 1999م، ج513/3.

258 – [سورة الأحقاف: 26/46].

259 – القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، ج325/7.

ولا أستبعد أن يكون عنوان هذا الفصل في الأصل الإنكليزي من كتاب ستوارت ميل: (حرية الرأي والفكر) ثم وقع الخلط والخطأ من المترجم، إذ لم يرع الفرق بين كلمة (thought) بمعنى الرأي أو الفكر، وكلمة(Belief) بمعنى الاعتقاد.

ومهما يكن، فإن كلمة " حرية الاعتقاد" ليس لها مضمون منطقي سليم، ولا يمكن أن تنطبق على أي واقع في أي مجتمع إنساني. إذ إن بين الحرية والاعتقاد منتهى التنافر والتضاد. ويغني عنها، أو يقوم مقامها، كلمة " حرية الرأي والفكر".[260]

ومع أن الشيخ يقول هذا الكلام– أي يرفض مصطلح حرية الاعتقاد إلاَ أني رأيت من علماء المسلمين من يستخدم هذا المصطلح، ويؤكد عليه، فهذا مثلاً الشيخ عبد الله ناصح علوان ألَّف كتاباً كاملاً ضمن سلسلته المعروفة ببحوث إسلامية هامة تحت عنوان " حرية الاعتقاد في الشريعة الإسلامية" وقدَّم من خلاله الكثير من الإجابات عن شبهات الأعداء، ويستدل بالكثير من الآيات على أن الإسلام لم يكره أحداً على الدخول فيه بالقوة، وأوضح أن الإسلام أعطى لغير المسلمين من الحقوق العادلة السمحة ما لا يمكن أن يحلموا به في ظل المبادئ والدساتير الوضعية. [261]

وفي الطرف الآخر وفي هذا الزمن بالذات نجد من يأخذ برأي الشيخ البوطي ويتبناه، ويؤكد على خطأ المصطح، الذي استخدمه بعض الباحثين الغربين، ومنهم مثلاً الباحث الأستاذ إبراهيم بن محمد الحقيل الذي كتب في مقال له بعنوان(تهافت دعوى حرية الاعتقاد)وقال: بأن "مصطلح حرية الاعتقاد لقيط غربي أراد بعض المفكرين من المسلمين أن تتبناه الشريعة الإسلامية فأدخلوه فيها قسراً...

فالفكر الغربي في حرية الاعتقاد يرفض أي وصاية دينية على تلك الحرية، ولو اجتمعت عليها الشرائع الصحيحة مع المحرفة، ويجعل الوصاية عليها للأهواء البشرية في قيود فضفاضة تجعل السياسي الغربي يتمتع باستخدامها ضد من يشاء، ويُخرج منها من يشاء، فهي قيود تتمثل في (حماية الأمن والنظام والصحة العامة أو حماية الأخلاق والحريات والحقوق الأساسية للآخرين)، فمن يضبط هذه القيود الفضفاضة؟ ومن يضع حدودها؟

إذن فالفكرة الغربية في حرية الاعتقاد تتلخص في رفض تدخل الشرائع الربانية في تقييدها، وإحالة التقييد على الأهواء البشرية، وليس كل البشر يشاركون بأهوائهم في هذا التقييد،

---

260 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 40.

261– ينظر علوان، عبد الله ناصح، *حرية الاعتقاد في شريعة الإسلام*، ط: الثالثة، دار السلام، القاهرة، 1988م– 1408هـ، ص. 6.

بل هو حكر على المُشَرِّع الغربي العنصري الذي يملك الحقيقة المطلقة دون سائر البشر. وتنص أغلب الدساتير العربية على حرية الاعتقاد الديني وحرية ممارسة شعائر الأديان شريطة ألا تتعارض مع النظام العام والآداب في الدولة".[262]

ومما يدل على تهافت هذه النظرية أيضاً كثرة التناقضات التي في داخلها؛ والمسلمون الذين أرادوا أن يقحموا هذه النظرية المغلوطة في تشريعات وقوانين البلاد الإسلامية وقعوا في تناقضٍ كبيرٍ، فمنهم من قيد تلك الحرية في إطار عقيدة الشريعة الإسلامية، ومنهم من قيدها ضمن إطار الآداب العامة والنظام العام، ومنهم من قيدها بعدم الردة، ومنهم من قيدها بأن لا يعتدوا على المسلمين، ولا على الدين الإسلامي، "وهذا التخبط في القيود على حرية الاعتقاد نتج عن محاولة أصحابه الجمع بين ما جاء في الإعلانات العلمانية لحقوق الإنسان وما فرضته الشريعة الإسلامية مع ما بينهما من تناقض.

وتقييدها بالشريعة الإسلامية هو إلغاء لحرية الاعتقاد بالمفهوم الغربي، وتقرير للعبودية لله تعالى، فصار تقريرها من لغو الكلام؛ لثبوت التضاد بين الحرية الغربية وبين مقام العبودية لله رب العالمين".[263]

ولكني أقول يمكن الجمع بين الرأيين وذلك عندما يُفهم مراد الشيخ البوطي من ناحية للغة والمنطق العقلي، وأن يفهم رأي الشيخ عبد الله ناصح علوان ومن معه ممن استخدموا نفس المصطلح أن المقصود به أن الإسلام لم يفرض أحكامه وشريعته على الناس بالإكراه والإجبار، بل بالحرية وإرادتهم، وعزمهم، وبعد الاقتناع به عن طريق التفكير والعقل، وهو نفس ما ذكره الشيح البوطي في كلامه وكتبه.

وبالعودة إلى الشيخ البوطي وهو يقرر في نهاية كلامه ما قاله سابقاً بأن مصطلح حرية الاعتقاد ليس له أي معنى سليم، بل هو لغو من الكلام ولا يدل إلا على باطل من التصور والفهم. ثم قال:"وتأمل، كيف دلَّت الآية القرآنية على كل هذا الذي أوضحناه، في عبارة رصينة جامعة: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ).

---

262 – رابـــط الموضـــوعhttp://www.alukah.net/culture/0/82978/#ixzz58nSTDPil : مجلـــة الألوكة، بواسطة إبراهيم بن محمد الحقيل، *تهافت دعوى حرية الاعتقاد*، تاريخ الإضافة،2015/2/24م، تاريخ الأخذ،2018/3/5م.

263 – مجلة الألوكة، بواسطة إبراهيم بن محمد الحقيل، *تهافت دعوى حرية الاعتقاد*، وفي نفس التاريخ.

أي أن الدين الذي هو الخضوع المطلق لألوهية الله وعميم سلطانه، لا يأتي إلا باليقين والاعتقاد، وكلٌ منهما انفعال قسري لا يتحقق بالإكراه عليه، وإنما سبيله الفكر والنظر، فهما دون غيرهما محطّ التكليف الإلهي للإنسان.

ومن هنا تعلم أن جملة(لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) في الآية القرآنية، إخبارية على ظاهرها، وليست إنشاء كما قد يتوهم بعضهم. والمعنى المراد: إن الدين لا يأتي بالإكراه. وإنما يتحقق بعرض موجباته ودلائله والتأمل الجادّ فيه.

وقد عرضت هذه الدلائل والموجات أمام العقول المتبصرة بأجلى ما يكون العرض والبيان، فاتضح بذلك الرشد من الغيّ، لكل مفكر متدبر.

ومن هنا كان واجباً على المرشد والداعي، أن يقول للضال أو التائه: تأمل، لتصل إلى الاعتقاد السليم، بدلاً من أن يقول له: اعتقد الاعتقاد السليم".[264]

أقول هذا الكلام من الشيخ يثبت ما ذهبتُ إليه من أن الشيخ متفق مع الشيخ عبدالله ناصح علوان على أن كليهما يؤكدان أن الدين الإسلام لا يفرض على أحد اعتناقه، بل على من يريد أعتناقه أن يصل إلى اليقين به بعد التفكير والاقتناع به، لا بالإجبار والإكراه.

وعند النظر والتدقيق في واقع الحياة لا يمكن للإنسان أن يقول لإنسان آخر: أعتقد؛ لأن قوله له: أعتقد تكليف لما لا يمكنه، فالاعتقاد إنما يتحصل عن طريق الأدلة والبراهين العقلية، ولا عن طريق الجبر وتحميل العقل ما لا طاقة له به. وهذا يعني أن ما ذهب إليه الشيخ البوطي من أن مصطلح حرية الاعتقاد مصطلح باطل وليس له معنىً سليماً قولاً سديداً؛ بعدما طرح البحثُ المسألةَ على بساط النقاش، وتم تقديم الأدلة التي تؤيد الفكرة التي أتى بها الشيخ، وكما تدل على بطلان ما يقوله المستشرق البريطاني "ستوارت ميل" ومن قبله أستاذه " تشارلز بيرس" ومن بعده "وليم جيمس"؛ لأن النظرية بأبسط عبارة تخالف القواعد العلمية والمنطقية وإن كانت تعتمد على حالات نفسية، والحالات النفسية لا يعتّد بها؛ لأنها تتغير من شخص إلى آخر، وتكون عادة حسب مزاج صاحبها.

وعند نهاية هذا البحث أجد من المناسب أن أضع خلاصتها هنا نقلاً من كتابه –*حوار حول مشكلات حضارية*– بعد أن تكلم عن المنهج الأمثل في كيفية التعامل مع المكونات ليتعرَّف الإنسان على هويته الحقيقية، حيث يقول:"على أن قطار العمر يسير بنا، شئنا أم أبينا،

---

264 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 41.

إلى وفقه لا مفر منها، بين يدي الله أليس هو القائل: (يَاأَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ).[265] والقائل: (إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى).[266]

إذن، فلا مناص من أن نبحث عن حريتنا، وأن نتعرف على حجمها الحقيقي ضمن نطاق هذا القانون المهيمن..بل أقول بتعبير أوضح: لا مناص من أن تحصّن حريتنا بممارسة عبوديتنا الحقيقة لله، إن أردنا لأنفسنا الحرية حقاً، وقد أوضحنا أننا نعني هنا بالحرية الحرية الخارجية، أي التحرر من استعباد الآخرين واستغلالهم، أما الحرية الداخلية الذاتية فوهمٌ باطلٌ لا وجود لها ألبتة، وقد أوضحنا فيما مضى البرهان القاطع على ذلك.

وهيهات أن يذوق طعم التحرر الحقيقي من استعباد الآخرين واستغلالهم، من قد تاه عن مالكه وسيده الحقيقي، ثم هام على وجهه في صحراء التأله والبغي والعدوان، أو وقع في أسير التبعية وذل الاستعباد. وهيهات أن يعرف الإذلالُ والاستعباد سبيلاً إلى من لزم محراب العبودية الصادقة لله ، وأيقن أنه مولاه ومالكه من دون الناس والمخلوقين جميعاً وأنه النافع والضار والمحيي والمميت والمقتدر عليه من دون الخلائق جميعاً". [267]

1.1.5. ممارسة الإنسان لحريته في ظل عبوديته لله

لقد قدم الشيخ في بداية كلامه لحل هذا اللغز–النتيجة التي سوف يصل إليها بعد قيامه بعدة خطوات يحتاج إليه البحث، فوضع أولاً عنواناً لهذا الكلام على شكل سؤال وهذا ليس عليه جديد فهو كثيراً ما يفعل ذلك حتى يجعل القارئ يبحث عن الجواب معه، أو يشوقه ليتابع صفحات كتابه بشغفٍ ليحصل على جواب ما طرحه الشيخ في بداية بحثه، ثم أعطى الجواب على شكل خلاصة مهمة يعلم القارئ أن الإنسان لا يمكن أن يشعر بحريته إلا عندما يعلن بمحض إرادته أنه عبد مملوك لله، ويستشعر بهذا الشعر في نفسه، وعندما يحصل على هذا الشعور فيتحول هذا الشعور نفسه إلى حصن وأداة حماية لمعنى الحرية في ذاته، بل وعوناً له على ممارسة حريته على أكمل وجه، ثم رجع القهقرى في شرح خطواته التي يمكن للإنسان أن يحصل معها على العلم بهذه الحقيقة، وكأنَّه يكتب رواية أدبية ويبدئها ببراعة استهلال ثم يتنقل إلى التفاصيل والجزئيات التي تساعد على فهم ما يريد أن يوصله لقارئه بكل سهولة وراحة، وهذا ليس بغريب عليه فهو الأديب الذي يتقطر قلمه أنواعاً من فنون الأدب، وأشكالاً من

---

265 – [سورة الانشقاق: 6/84].

266 – [سورة العلق: 8/96].

267 – البوطي، *حوار حول مشكلات حضارية*، ص. 160–161.

جماليات البلاغة، وأسالیباً من فنون البديع بدون تكلف أو تعب، فالأدب سجيَّة من سجاياه منذ صغره عندما قام بترجمة قصة ممو وزين الكردية إلى اللغة العربية، وكلُ من قرأ كتابه ذلك يدرك ما أقوله جيداً.

أما خطواته في تثبيت فكرته تلك فهي كالتالي.

جعل مشاعر العبودية لله فقط؛ لأن هناك الكثير من الناس من يستبعد أن تكون مشاعر العبودية لله تعالى حصناً وأداة حماية لمعنى الحرية، وعوناً لممارستها على خير وجه، بل منهم من يراه غريباً، ويستنكر هذا الكلام؛ لأنه حقاً يكون غريباً " عندما تكون مشاعر العبودية هذه لغير الله إذ لا بدّ لهذه المشاعر أن تتربص بالحرية إلى أن تتغلب عليها، أو أن تتربص الحرية بمشاعر العبودية لتتغلب هي عليها، أو أن يتربص كل منهما بالآخر لينشب بينهما خصام مستمر تزهق من خلاله القوى وتذوب المكتسبات والطاقات، وتذهب الإنسانية بكل مقوماتها ضحية الشعورين المتقاومين.".[268]

أما إذا كانت مشاعر العبودية لله تعالى فقط فالحالة تختلف اختلافاً بيّناً؛ لأن في الحالة الأولى يكون الإنسان هو الطرف الذي يمارس الاستعباد ويكون هو المصدر له، ومتى كان الإنسان هو مصدر الاستعباد،"لا بدّ أن يأتي على مستوى واحد من واقع الحرية التي هي مطلب أصيل للإنسان ذاته، ونتيجة ذلك أن يتقارعا ويتصادما، ونتيجة هذه النتيجة أن يستمر هذا التقارع والتصادم، أو أن يسقط الضعيف منهما تحت ضربات القوي. وأخف هاتين النتيجتين من المرارة والسوء بمكان".[269] والعقل نفسه لا يقبل أن يكون الإنسان هو مصدر الاستعباد ومصدر الحرية في وقت واحد، والدليل على عدم إمكانية التوافق بينهما ما نراه من عدم ضبط سلوك المجتمعات الإنسانية أو حتى توجيهها إلى ما هو الأصلح والأليق من الناحية الاجتماعية والأخلاقية، والكل يعلم أن سائر المذاهب الفلسفية والاجتماعية بل حتى الأخلاقية –الوضعية– التي سعت ولا تزال تسعى لضبط سلوك مجتمعاتها أخفقت وفشلت، ولم تستطع توجيهها لا قديماً ولا حديثاً، وأظن ليس في الناس من ينكر هذه الحقيقة، أو يحاول التهرب منها.

وأغلب الدارسين لأوضاع المجتمعات والذين يراقبون مصير الأمم رأوا أن تلك المذاهب الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية– والتي أظهرت غيرتها على الإنسان ومصالحه– واجهت مقاومة وتسفيهاً لها ولأصحابها، ولم تجد من ينصاع لها أو لتعاليمها بل رفضها الناس ولم تنجح إلا في بعض الحالات؛ وهي الحالة التي أُجبر الناس على تعاليمها بالقوة والقهري

268– البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 59.

269– البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 59–60.

والتهديد، ولكن في أكثر الحالات كانت الغلبة للحرية المطلقة واللاقيد، وفي بعض المجتمعات استمر العراك بين الطرفين إلى ما شاء الله تعالى.

" وقد تمثلت سيادة المذهب القوي في النظم الاستبدادية قديماً وحديثاً. وتمثلت سيادة النزعة إلى الحرية واللاقيد في النظم الغربية الديمقراطية، وتمثلت سيادة العراك والتهارج في المجتمعات المتخلفة التي كانت ولا تزال تتخاصم ويأكل بعضها بعضاً، وقد أخفقت هذه النتائج كلها في تحقيق الخير للإنسان، وتجلى ذلك بما لا يقبل الريب.

والسر في هذا الإخفاق أن أصحاب هذه المذاهب، لا تتمتع شخصياتهم بأي امتياز أو خصيصة، لا توجد في شخصيات الآخرين بحيث تجعل لمذاهبهم سطوة ذاتية على الآخرين، إذ إنهم جميعاً في صفة الإنسانية سواء.".[270]

وهذا ما يدفع بالآخرين أيضاً أن يطرحوا هم بدورهم ما يرون أنه الحق من وجهة نظرهم، وأن ما يرونه هم هو الطريق الأفضل لتحقيق السعادة في حياة مثالية، فكما للفلاسفة وعلماء الاجتماع الحق في ذلك فللآخرين حق أيضاً في ذلك؛ لهذا ما دام مصدر الاستعباد هم البشر فإن الصراع بين الطبقات يمتد والجدل يطول إلى ما لا نهاية له.

بل الفطرة الصحيحة تحتِّمُ على الإنسان أن يأخذ لنفسه، بل أن يفرض ما ينبع من ذاته وما يراه هو أنه الحق على الآخرين أيضاً، بل الفطرة تدفعه أن يرفض كل ما يريده الآخرون فرضه عليه بدون إرادته؛ لأن ذلك نقصان من حريته وذاتيته، وتضيق على رغباته وأهدافه. وهذه حقيقةٌ لا مفرَّ منها بل من العلماء والمربيين من يرون أن ما سَبَقَ الحديث عنه يعتبر مشكلة المشاكل في حياة المربيين وعلماء الأخلاق والاجتماع ومنهم جان جاك روسو؛ الذي كتب في كتابه *(إميل) في فصل –اعترفات كاهن سافوا–* القائل: " وأدركت كذلك أن آراء الفلاسفة أعجز ما تكون عن تخلصي من شكوكي الفضولية، بل من شأنها أن تضاعف لي عذاب تلك الشكوك؛ فاتخذت لنفسي مرشداً آخر غير الفلاسفة، وقلت من نفسي: فلترجع إلى النور الداخلي فهذا النور سيضللني ضلالاً أهون من ضلالهم؛ لأن خطئي عندئذ سيكون من نفسي، وضرره لهذا أسلم من الانسياق وراء أكاذيب وأخطاء غيري.."[271]، ثم يقول في مكان آخر: " ..وأنا لست كائناً حساساً سلبياً فحسب، بل كائن إيجابي عاقل، وشاءت الفلسفة أو لم تشأ فمن حقي أن أزعم لنفسي شرف الفكر. ولكني أعلم إن الحقيقة قائمة في الأشياء وليست

---

270 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 60–61.

271– روسو، جان جاك، *إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد*، ت: نظمي لوقا، الشركة العربية المتحدة للنشر، بد، ط، بد، ت، في فصل اعترفات كاهن سافوا، ص. 200–218.

في فكري الذي يحكم على الأشياء، وكلما ابتعدت عن التدخل في أحكامي التي أصدرها على الأشياء كان ذلك أدعى لاقترابي من الحقيقة.. وارتد إلى دين آبائك، وأخلص له ولا تنحرف عنه. فلباب الأديان جميعها واحد.. المهم يا ولدي أن تؤمن بالله ولا تشك في وجوده بتاتاً. ولا تفتح قلبك لمن يشككون في الله باسم العقل والفلسفة، وكل دعواهم أن الحقيقة لا يمكن أن تضير الناس، ولهذا ينبغي أن يشغل الناس أنفسهم بطلبها غير مقيدين بعقيدة، وأنا أعتقد مثلهم أن الحقيقة لا تضير الناس، ولكني أجد ذلك حجة ناهضة على أن تعاليمهم تجافي الحقيقة؛ لأنها تضير الناس".[272]

لهذه الحقيقة يرى الشيخ أن السبب الذي جعل فلسفة الفلاسفة ونصح علماء الأخلاق والاجتماع مجرد أحاديث تكتب وتروى، أوتناقش أو تقرَّظ، بدون أن يتقيد بها أحد من الناس؛ لأن الناس لا يتقيدون ولا يستجيبون إلا لحكم أهوائهم، وما توافق معرغباتهم، وما تمليه عليهم قناعاتهم؛ ولأنهم يقولون في قرارة أنفسهم: لماذا آخذُ بكلام إنسان يشترك معي في الإنسانية؟ فإذا كان له عقل فأنا أيضاً لدي عقل، وإذا هو صاحب فكرٍ فأنا أيضاً صاحب فكر، وهكذا تتصارع الأفكار وتتقارع إلى ما لا نهاية له، والسبب كما سبق الحديث عنه؛ لأن مصدر الاستعباد والحرية مصدر واحد وهو الإنسان.

أما عندما تنبثق مشاعر العبودية في النفس لله لا لأي كائن آخر، فإن الأمر يختلف اختلافاً كبيراً، بل يتحول الأمر في هذا الحال إلى النقيض. يتحول أن يعلم الإنسان أن هناك خالقٌ عالمٌ بما ينفعه وما يضره، ويأمرهم بأن يتمسك بأوامره ويبتعد عن نواهيه إن إراد لنفسه ومجتمعه السعادة والسرور، عندها فقط يعترف الإنسان بواقع عبوديته لله تعالى، ويعلم مدى فقره وحاجته لله تعالى وعنايته، ولكن الشيخ يرى أن هذا الأمر لا يتم بدون مقدمات، فالإسلام لا يتجه إلى الناس كشأن المذاهب الوضعية التي سبق الحديث عنها، بل الإسلام يبدأ عمله هذا– أي حتى يوصل بالإنسان إلى هذه القناعة– بعدة مراحل توجيهية. منها:

المرحلة التأسيسة: وذلك عن طريق إخبارهم –أي البشر– بجملة من الحقائق، " يبدأ عمله بالتوجه إلى فكر الإنسان يخبره بجملة من الحقائق والوقائع لا أكثر، تتعلق بذاته وقصة وجوده والكون المحيط به، ووجود خالق واحد له وللعالم كله. فإذا ما تنبه إلى هذه الحقيقة وصدّق بها واستولت بسلطانها على مشاعره، كان ذلك إيذاناً له بأن يعيد النظر إلى ما كان قد وعاه

272– روسو، جان جاك، *إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد*، ص. 216–218.

وتصوره من أمر نفسه، وبأن يبدأ فيتعرف على هويته من جديدٍ، وذلك على ضوء الواقع الذي أدركه واستيقنه بعد تأمل وبحث.

وسيدعوه هذا اليقين، بلا ريب، إلى أن يوطن نفسه لتقييد حريته طبق ما تقتضيه معلوماته الجديدة عن نفسه وعن مولاه وخالقه".[273]

ومتى تيقن الإنسان بهذا اليقين الجازم؟ ومتى أنبثقت من نفسه مشاعر عبوديته لله تعالى وحده لا لكائن آخر؟ لا يمكن لهذا الشعور أن يتصارع أو يتقارع مع شيء أخر، بل يدفعه إلى الإطمئنان لواقع عبوديته، ثم الاستسلام لما يُفرض عليه من الأوامر، والانتهاء عما نهاه عنه خالقه وبارئه. وهنا يأتي دور المرحلة الثانية.

مرحلة الإرشادات والتعليمات: بعد المرحلة التأسيسة السابقة يقدم الإسلام للإنسان لائحة من النصائح والإرشادات، وقائمة من التعليمات والأوامر تناسب واقعه البشري بل تكون"منبثقة عن واقعه الذي سبق أن كشفه له ونبّهه إليه، فصدّقه واصطبغ به كل من شعوره ووجدانه. فما أيسر عليه، بعد هذا، أن ينصاع لتلك التعاليم والإرشادات، وما أبعد أن تقف حريته لها بالمرصاد. كيف وقد تقيدت هي ذاتها بسلطان ذلك الواقع وخضعت لمقتضاه وضروراته أتمَّ الخضوع.".[274]

وقد قدم الشيخ بعد هذا الكلام الرائع مثالاً واقعياً لتقريب المسألة إلى الأفهام وهو مثال الإنسان المريض الذي يكتشف بأنه مريض ويحتاج إلى الاحتماء عن بعض الأطعمة، وعن بعض التصرفات حتى يبعد عن نفسه شبح المرض وآثاره الخطيرة، لا شك أنه سوف يجد نفسه أمام شعور ذاتي من داخل كيانه يحمله بل يدفعه إلى التقيد بتعاليم الطبيب وبالبعد والاحتماء عن تلك الأطعمة التي تضره، وهو راضٍ، بل سوف يشعر بأن هذا الشعور يمتزج مع نوازع حريته امتزاجاً تاماً، بل صلحاً حقيقياً، لماذا؟ لأن شعوره هذا ينبع من داخله وليس من سلطة خارجة عن كيانه. ولله المثل الأعلى، فالإنسان الذي يعرف هويته وأنه عبد فقير وهو تحت رحمة الله وقبضته، ولا يمكنه الإفلات من عقاب الله تعالى، ولا الفرار من عذابه إن أراد تعذيبه، ثم جاءته صفحة من التعليمات والإرشادات فإن شعوره ذاته تدفعه إلى أن يقلص من حريته شيئاً، وأن يقبل ويخضع طواعية لتلك التعاليم والإرشادات، وسوف يشعر بسعادة تامة نابعة من أعماق كيانه؛ ولهذا قال الشيخ: " فمن هنا كان سلطان الإسلام، فيما يأمر به وينهى عنه نافذاً في حق المسلم بكل طواعية وسعادة، على حين بقيت محاولات الآخرين مجرد مساع نظرية، ليس لها أي سبيل إلى مثل هذه الطمأنينة والرضى.

273- البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 63.

274- البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 63.

وهذا هو السر في أن القرآن يبدأ مع الإنسان حديثاً طويلاً عن ذاته ومصدره ومآله، قبل أن يوجهه إلى القيام بأي من الواجبات أو أن يحمّله على شيئاً من التبعات، إذ من الواضح أن خضوعه لها لا يمكن أن يتم بطواعية ورضاً إلا إذا اكتشف ذاته أولاً، وأدرك أنها قائمة على صفات وسنن تنسجم الانسجام التام مع النهوض بتلك الواجبات.

لا جرم أن معرفة الإنسان لذاته بدقة، هي السبيل الذي لا بديل عنه لخضوعه الذاتي والطوعي، للمبادئ والأحكام السلوكية التي يخاطب بها.".[275]

ويقول الشيخ –رحمه الله– في مكان آخر من إحدى كتبه: إن الإسلام يبدأ بحل مشكلة الحرية من نقطة أساسية هامة، هي تعريفه الإنسان على ذاته تعريفاً ماهوياً دقيقاً. ولأهمية هذه النقطة تجد خُمُسَ آيات القرآن تتضمن تعريف الإنسان على ذاته، من حيث المبدأ والمنتهى ومن حيث الروح التي تسري في كيانه ومآلها بعد مماته.

وقد نبهنا القرآن إلى أن معرفة الإنسان ذاته معرفة دقيقة، هي المنطلق الذي لا غنى عنه، إلى سائر العلوم والمعارف المختلفة. فإن لم ينطلق إليها من هذا المحور الأساسي، اختلّ سبيل المعرفة واضطرب ميزانها..والإنسان بحد ذاته (من حيث إنه ناطق متأمل) أهم أداة من أدوات المعرفة الإنسانية..والقرآن يخبرنا بأن الإنسان مخلوق من نوع فريد، أبدعه الله؛ وأنه مهما اتجه وتقلب، يدور في قبضته وتحت سلطانه، وأنه يحتاج في كل لحظة إلى استمرار عناية الله به..فهو قويّ ولكنه لا يدري كيف انسكبت القوة في كيانه، ولا يدري أي سبيل لاستبقائها عندما تبدأ بعد حين بالتراجع والذبول. وهو عاقل يفكر، ولكنه لم يغرس هذا العقل في دماغه بجهده أو مشيئته. ولا يملك أن يبقيه، إذا هو ارتد غداً إلى أرذل العمر، مهما اعتمد على الوسائل والأسباب..وهذا يعني أنه عبد لمن هو مستقر في قبضته، ولمن يتولى تدبير أمره،– على النحو الذي يشاء، ابتداء ودواماً وانتهاء..

ويترتب على هذا أن الإنسان لا يتمتع بأي حرية داخلية، أي حرية متعلقة بجوهر الإنسان وعلاقته الذاتية مع نفسه. إذ كيف يكون حراً وقد علمنا الآن أنه عبد؟ كيف يكون حراً، وهو لا يملك من أمر نفسه وتدبير ذاته أي شيء؟..وقد حتم الله عليهم هذا ليدركوا أنهم عبيد..وليدركوا ما يعنيه ذلك من ربوبية الله لهم..[276]

وإذا لم يعرف الإنسان ذاته، ولم يدرك من أين جاء، وإلى أين يتجه؟ وإذا لم يكن يعرف قصة حياته، ولم يتعرف على المكونات من حوله فكيف له أن يسعد ويستلذ بساعة في حياته،

275– البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 64–65.

276– ينظر البوطي، *حوار حول مشكلات حضارية*، ص. 138–140، بتصريف قليل.

أو يطيب له العيش؟ لذا كان من أول الواجبات أن يعمل الفكر في المخلوقات من حوله وينظر ويُمعن النظر في صفحة هذا الكون العجيب من حوله، ثم يصغي السمع لتلك التعاليم التي أهداها إليه خالقه ومالك أمره حتى لا يشق، ولا يضيع في خضم الحوداث اليومية التي تحيط به من جميع أطرافه.

تعريف الإنسان بهويته الحقيقية: أكد الشيخ في شرحه لطريقة ممارسة الإنسان لحريته في ظل عبوديته لله تعالى بأن الإسلام يقوم بالخطوة الثانية وهي أن يعرف الإنسان على هويته الحقيقة، وذلك عن طريق تنبيهه إلى مظاهر عبوديته وفقره إلى بارئه ، وحاجته إلى من يتنشله من ضعفه وعجزه، بالإضافة إلى تحذيره من الاغترار والعُجب ببعض ما منحه الله من النعم والعلوم والمعارف؛ التي قد تُسْكره وتنسيه عبوديته وفقره فيتكبّر على العباد وينسى واقع عبوديته، وكل ذلك عن طريق إرسال الرسل والكتب، وخاصة تلك الآيات القرآنية التي تذّكره بهويته وعجزه، وتبعده عن الوهم والخيال؛ أو التي تخدعه عن حقيقته، وقد ذكر الشيخ طائفة من تلك الآيات وأنا أذكرها هنا لتكتمل الصورة عند القارئ الكريم: وهي أولاً– قوله تعالى:(فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ، إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ).[277]

وقوله تعالى:(قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ، مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ، ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ، ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ، ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ).[278]

وقوله تعالى:(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ، مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ).[279]

وقوله تعالى:(اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ).[280]

وقوله تعالى:(يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ، إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ، وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ).[281]

277– [سورة الطارق: 86/5–8].

278– [سورة عبس: 80/17–22].

279– [سورة ق: 50/16–18].

280– [سورة الروم: 30/54].

281– [سورة فاطر: 35/15–17].

وقولـه تعـالى: (سَوَاءٌ مِـنْكُمْ مَـنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَـنْ جَهَرَ بِـهِ وَمَـنْ هُـوَ مُسْـتَخْفٍ بِاللَّيْـلِ وَسَـارِبٌ بِالنَّهَارِ).[282]

وبعد ذكره لهذه الطائفة من الآيات توجه إلى قارئه الكريم ليقول لـه: " فتصـور إصـغاءك إلى هذه البيانات الإلهية، بعد أن استقرّ لديك اليقين بالله ورسله، وبأن القرآن كلام الله الموجه إليك وإلى أمثالك من الناس. وتأمل فيما يحدثه في نفسك، في مجال اكتشاف الذات ومعرفة الهوية الإنسانية.

ألا تـرى كيـف يـذيب هـذا البيـان عوامـل الهيـاج والتمـرد النـاميين مـن مشـاعر الحريـة والطموح إليها، بين جوانحك، وكيف ينتقص من أطراف حريتك هذه ويحدّ من طموحاتها إلى القدر الذي يتفق مع ما قد يمليه عليك هذا البيان الإلهي؟".[283]

لقد عاد إلى أسلوبه في استدراج قارئه حتى يصل به إلى اليقين الكامل بأن الله لم يجبر عباده على شيء مما تقول به الجبرية، ولم يتركه هملاً في الدنيا ليترنح شرقاً وغرباً لا يعرف أين مصيره، بل أرسل لـه الرسل والكتب ليعرّفه على خريطة الحياة إن جاز التعبير بكلمة الخريطة، بل هداه إلى الطريق الحق فما عليه إلا أن يصغي السمع لتلك التعاليم حتى يصل به إلى بر الأمان؛ ولأن التَّدبُّر في مثل هذه الآيات وفهم معانيها من شأنه أن يعّرف الإنسان على هويته الحقيقية ويقص من جناح غروره واستكباره، بل تعود به إلى معرفة قدره الحقيقي، ومدى قدرته واستطاعته في التصرف في الكون وفي ما حوله من المخلوقات، فمتى عرف الإنسان أنه مخلوق ضعيف لا يملك من ناصية أمره شيء، بل هو في قبضة مولاه وخالقه، وما عنده من العلوم والمعارف أو السلطة والمال والجاه إنما هي وديعة استودعها موالاه إلى حين ثم ينزعها منه متى شاء، عندها يقف العبد عن الظلم والطغيان، أو حتى التفكير في الإساءة إلى الآخرين من أمثاله من البشر.

ثم أكد الشيخ على أن هذا الإحساس والشعور النابع من ذات الإنسان لا من خارجه سوف يمتزج بمشاعر حريته ويتآلف منهما رغبة حقيقية بالابتعاد عن الوقوع في أي ظلم أو أعتداء على الآخرين؛ " ذلك لأن هذا البيان الرباني الذي أصغيت إليه، نبَّهك إلى أنك لست المالك الحقيقي لشيء من قدراتك وعلومك وما ترى أنه من اختصاصك. بل إن هذه القدرات ليست أكثر من أمانة استُودِعتَها إلى حين، وستُسَردُّ منك عما قريب، وسيحاسبك الله حساباً

282- [سورة الرعد: 10/12].

283- البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 66.

عسيراً على أيّ إساءة أو تعسف في استخدامها، اللهم إلا إن شاء أن يصفح عنك، إذ هو يفعل بك ما يشاء.".[284]

لأن من أهداف الإسلام ومهامه الأساسية أن يجعل الإنسان يتعّرف على هويته الحقيقة أولاً، أي عبوديته، ثم يطلب منه أن يكون في علاقاته مع الآخرين منسجماً مع مقتضى هويته هذه، منسجماً مع واقع عبوديته فلا يتطاول على أحد ولا يظلم أحداً، وهذا الأمر سوف يترك من الآثار الاجتماعية توازناً بين طبقات الناس وفئاتهم، القائم على محور العدل والمستوى الإنساني الواحد. نعم سوف يحقق التوازن وإن لم يحقق التساوي؛ لأن التفاوت بين الطبقات قائم وهو من سنن الله في كونه، ولكن من أهم أهداف ومهام التربية الإسلامية أن تحقق التوازن الاجتماعي، بحيث يشعر الجميع أنهم عبيد لله تعالى فلا يتكبر الأغنياء وأصحاب السلطة على الفقراء والعامة، ولا يشعر المستضعفون والفقراء بالذل والهوان، تجتمع الفئتين على صعيد الإنسانية العامة والعبودية لله تعالى، ويتجلى في اجتماعهم هذا معنى قول رسول الله [وكونوا عباد الله إخواناً].[285]"ووأضح أنه من البعيد جداً تحقيق شيء من هذا التوازن، إلا بحراسة صارمة تتمثل في يقين الفئتين بأنهم جميعاً عبيد مملوكون لله، وأنهم مستأمنون–كما قلنا–على ما متعهم الله به من قدرات وملكات، ليستعينوا بها في عمارة الأرض وتسخير الكون، وبأنهم مبعوثون من بعد الموت ليوم عظيم ينادي فيه منادي الحق"[286]–جلّ جلاله–: (الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ).[287]

ومتى انتشر هذا المفهوم–مفهوم العبودية–بين الناس بكافة طبقاتها أغنيائها وفقرائها، ساستها وعوامها ساد التوازن المنشود، وسعى الجميع إلى مد يد التعاون والتعاضد في عمارة الأرض واستخراج كنوزها لتنعم البشرية بها جميعاً، وليتنافسوا فيما بينهم في ميدان العبودية فيصل إلى مرضاة الله تعالى أكثرهم تقوى وأكثرهم عملاً صالحاً لنفسه ولمجتمعه.

284– البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 67.

285– البخاري، *الجامع الصحيح المختصر*، برقم/ 5143/، في بدء الوحي/ج7/24/، مسلم، *صحيح مسلم* / برقم/ 2563/، في باب تحريم الظن والتجسس..ج4، ص. 1985. وكلاهما من رواية أبي هريرة والحديث على الشكل التالي: [إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ، وَلاَ تَجَسَّسُوا، وَلاَ تَحَسَّسُوا، وَلاَ تَبَاغَضُوا وَكُونُوا إِخْوَانًا].

286– البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 68.

287– [سورة غافر: 40/ 17].

الجسر الخفي: بعد أن تكلم عن أفضل طريقة يستطيع العبد ممارسة حريته في ظل عبوديته، وذلك عن طريق جعل مشاعر عبوديته لله فقط، بعد أن يتعرف على هويته الحقيقية، وتعريفيه على حقيقته يتم أيضاً عن طريق توجيهه بجملة من الحقائق عن ذاته وعن قصة حياته والكون من حوله، ثم تزويده بجملة من الإشارات والتعليمات، أقول بعد كل هذا تكلم عن الجسر الخفي من وراء البيان الإخباري حيث أخبر الله في قرآنه الكريم أن الإنسان هو محور المكونات المختلفة من حوله، وقد أعطاه الله تعالى السيادة على جميع المكونات، وفي نفس الوقت أمره بعمارة الأرض أو بعبارة آخرى يبين كيف يكون الإنسان سيداً للمكونات من حوله وفي نفس الوقت هو عبد مملوك لله تعالى، وناصيته بيد الله تعالى؟.[288]

جواب: حتى يتمكن الإنسان من القيام بمهمة عمارة الأرض وهو عبد مملوك، زوده الله بإمكانات خاصة تيسر وتسهل له مهمة النهوض بهذا الواجب.

وهذه الإمكانات هي العقل والقوة والأنانية وحب التملك..إلخ، وهي تعدُّ أسلحة يملك صاحبها أن يجعل منها أداة إصلاح وتعمير كما يستطيع أن يجعل منها أداة إفساد وتدمير. وهي في حقيقتها من بعض صفات الربوبية؛ وإنما متع الله الإنسان منها بفيوضات يسيرة جداً؛ ليستعين بها في تحقيق وظيفته القدسية التي كلفه الله بها وهي عمارة الأرض.

لكن كيف للإنسان أن يستخدم تلك الإمكانات في نفعه ونفع أمته ومجتمعه دون الإضرار بالآخرين؟.

وحتى لا يستخدم الإنسان تلك الإمكانات في الشر والإضرار بالآخرين ويستخدمها في الخير فقط؛ –لأنها في الحقيقة أسلحة ذو حدين– أوضح الله لعباده في كتابه العزيز أن تلك الإمكانات والصفات الربوبية أمانة أمَّن الإنسان عليها وواجب عليه أن يحسن أداء الأمانة حقها وإلاّ عاقبه أشد العقاب[289] فقال تعالى: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا).[290]"إنك لتلاحظ أن كلمة (الأمانة) هذه، تعني أن هذه الصفات والطاقات التي قد يتباهى بها الإنسان، ليست نابعة من كيانه، بل هي فيوضات من صفات الله أمدّه ومتّعه بها. ومن ثم فإن عليه أن يكون أميناً على استعمالها بالوجه المطلوب. وطبقاً للتعاليم التي ترد إليه.

288– ينظر البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 69.

289– ينظر البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 71.

290– [سورة الأحزاب: 33/ 72].

وإنما تأتي هذه التعاليم والتوجيهات، من خلال الوحي الرباني، الذي تتابع منذ فجر الحياة الإنسانية، المتمثل في نشأة آدم على نبينا و–عليه الصلاة والسلام–، إلى بعثة خاتم الرسل والأنبياء سيدنا محمد .

فهذا هو الجسر الخفي الذي يصل ما بين البيان الإخباري عن قصة الكون والحياة والتعاليم والإرشادات لكيفية التعامل مع الكون والحياة، وكيفية استعمال الملكات والطاقات التي ائتمنه أله عليها."[291]

وهذا الجسر الخفي عبر عنه الشيخ بكلمة الوحي الرباني مرة وبكلمة الدين مرة وسماها من قبل بالأمانة أيضاً، وهو يريد أن يقول في نهاية هذا الفصل : إن مصدر هذه الأمانة وهذا الدين لم يكن يوماً ما اختراع أمة من الناس، أو من اختراع جماعة من الجماعات أو من تعاليم سلطان أو حاكم، إنما كان وحياً من عند خالق هذا الكون ومدبره، أرسله بطريق وحيه جبريل إلى الصفوة المختارة من خليقته من رسله. ثم قال في كتاب آخر له: " إن من المقرر الذي لا يرتاب فيه العقل، أن الدين الذي ثبت أن له وجوداً ذاتياً قائماً بنفسه، لا معنى لوجوده في ساحة الإقرار به والتطبيق لمقتضياته، إلا بأن يكون هو المهيمن والحاكم على حياة الإنسان وسلوكه، فإذا حاول الإنسان أن يعكس الأمر فيجعل من إرادته وحريته السلوكية الحاكم والمسير للدين ونظامه، فإنما هو يتعامل في الحقيقة ونفس الأمر مع وهمٍ يظنه عند نفسه ديناً.

أما الدين الحق ذو الوجود الكوني المستقر، فجاثم بكل أنظمته ومبادئه وأحكامه حيث هو، لم يتغير منه شيء، ولم يهيمن على حقيقته، ومن دون الله، أحد."[292]

ولأن هذا الدين ليس من اختراع البشر كغيره، بل هو من عند قيوم السماوات والأرض، وهو شيء منطقي يوافق العقل السليم بعد اليقين بوجود الخالق، وقد جاء هذا الدين وأمر الإنسان باستخدام تلك الملكات في عمارة الأرض ورسم له الطريقة السليمة لاستخدامها استخداماً رشيداً من خلال كتابه أو ما يعرف (بالكاتالوك)، ولكن للأسف عندما أعرض الناس عن هذا القرآن العظيم وقعوا في شر عظيم؛ لأنهم نسوا هويتهم الحقيقية فشقوا وشقى بهم مجتمعاتهم وأقرب مثال المجتمعات الغربية، وفي هذا العصر المجتمعات العربية الإسلامية التي تنكرت للدين الحق، أما الذين أصغوا السمع لتلك التعاليم والإرشادات وأخذوها بحذافيرها فقد أسعدوا بذلك أنفسهم وأسعدوا مجتمعاتهم مثل ذلك السلف الصالح من الصحابة والتابعين. فبفضل إصغائهم لتلك التعاليم والأخذ بالنظام الذي يتعاملون به مع هذه الحياة، حافظوا على

291–البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 72.

292– البوطي، *حوار حول مشكلات حضارية*، ص. 38.

حريتهم الشخصية وحموها من ظلم الطغاة والمستكبرين، وبفضل الحرية التي متعهم الله بها ، مارسوا بكرامتهم حياتهم الفردية والاجتماعية، بل ونهضوا بوظائفهم في تسخير المكونات في عمارة الأرض وبناء الحضارة .

وبهذه الطريقة مارس المسلمون حريتهم، ويستطيع الإنسان المسلم اليوم بنفس الطريقة أن يمارس حريته، في ظل عبوديته لله .

بعد هذا التفصيل الذي تم من خلال البحث أستطيع القول: بأن خلاصة ما يريد الشيخ قوله: هو أن الإنسان لا يمكن له أن يشعر بكامل حريته إلاّ إذا أعلن بمحض إرادته أنه عبد مملوك لله وحده دون سواه من الأغيار، وهذا المعنى هو ما يأخذ به الصوفية في نظرتهم للحرية؛ لأن الإنسان في نظرهم لا يمكن له أن يشعر بأنه حرٌ إلاّ إذا شعر بأن في هذا الكون لا أحد يستطيع أن يَستَعبِدْهُ، ولا يحق لأحدٍ أن يستعبده مهما كان منصبه لأنه أيضاً عبدٌ مملوكٌ لله وحده، والآخرون أيضاً عبيدٌ مملكون مثله لخالق هذا الكون ومدبره، وهذا الشعور هو نفسه يتحول في نفسه إلى أكبر حصن حصين، وأعظم أداة حماية لمعنى الحرية في ذاته؛ لذا فالإنسان يمارس عبوديته لله تعالى وهو يشعر بكامل حريته، بل ويجزم بأن هذه الحرية الفطرية التي متعه الله بها لا تنمو ولا تزدهر إلا في تربة العبودية الحقيقية لله، ويعلن ملء فيه بأنه لا يوجد أي تناف بين تلك الحرية وهذه العبودية، بل بينهما تمام التفاعل والانسجام، بل وينظر إلى مَنْ يَسْتَعبِدُهُ غيره من البشر بأن لا حرية له في هذا الكون؛ لأنه يُستَعبَدُ من قِبلِ غيره ممن هم مثله في العبودية، وهذا الرأي مقبول في حق كل من لا يمكنه أن يشعر بكامل حريته إلا بهذه الطريقة، وإلاّ فإنّ الإنسان متى ملأ قلبه بعقيدة صحيحة قائمة على الكتاب والسنة يمكنه أن يحصل على ما يحصل عليه أهل التصوف من الشعور بكامل الحرية دون أن يأخذ بنظريتهم تلك.وبقيَ أن أقول: إن من الحكمة أن أضع هنا الخاتمة التي وضعها الشيخ في نهاية كتابه*حرية الإنسان في ظل عبوديته لله* حتى تكتمل الصورة عند القارئ الكريم، ويسهل الفهم على من لم يفهم حتى الآن، فقال :"الخاتمةلعلك الآن قد أدركت كيف أن الحرية الفطرية التي متع الله بها الإنسان، لا تنمو ولا تزدهر إلا في تربة العبودية الحقيقية لله. ومن ثم أدركت أنه لا يوجد أي تناف بين تلك الحرية والعبودية، بل بينهما تمام التفاعل والانسجام.

ولا ريب أنك، وقد أدركت هذا، ووقفت على السر الذي أحال أعراب البادية العربية إلى أبطال الحضارة الإسلامية وملأ أفئدتهم عزة وروؤسهم شموخاً. ولا ريب أنك لن تعجب، كما عجب أناس في هذا العصر، لمرأى ربعي بن عامر –جندي في جيش سعد يوم القادسية– وقد بعثه سعد رسولاً، إلى رستم قائد الجيش الفارسي، وكيف اقتحم سرادقه الذي كان يزدان بأبهى

مظاهر الفخامة والترف، فأفسد كل ما مرّ عليه من النمارق الفاخرة التي كان يتوكأ عليها بزج رمحه، ثم أبى إلا أن يجلس مع رستم على عرشه، وقد أخذ ينظر إلى كل تلك الفخامة التي أحيط بها نظرة سخرية وازدراء..وإذا بتلك الأبهة المتألقة تشحب وتتضاءل في جنب سمو الاعتزاز بنسب العبودية لله ".[293]

لقد بيّن الشيخ في مقدمته أن شعور الصحابة بالمعنى الحقيقي للعبودية جعلهم ينظرون إلى جميع مهارج الدنيا بعين الأزدراء والتحقير، ثم بين بعد ذلك كيف تحول من جاءوا من بعدهم إلى أشباه الرجال عندما لم يدركوا المعنى العبودية؛ لذا قال: " ولا شك أنك ستقف، بعد هذا، على السرّ الذي أحال سلالة أولئك الرجال الشامخين الأعزة بالأمس، إلى مزق متناثرة من أشباه الرجال اليوم، هانوا على أعدائهم بعد أن هانوا على أنفسهم، فاستلبوا منهم الأرض التي ورّثهم الله إياها، وجردوهم من التراث التي متعهم الله بها، ثم عثوا في أوطانهم كما يحبون.

إن السرّ يتلخص فيما يلي:

أن الأجداد السالفين، قد بوأتهم عبوديتهم لله التي اصطبغوا بها يقيناً ووجداناً، أسمى مراتب العزة والمجد. فكانت حال كل منهم تردد مع الشاعر قوله:

ومما زادني شرفاً وتيهاً وكدت بأخمصي أطأ الثريا

دخولي تحت قولك يا عبادي وأن صيرت أحمد لي نبيا.[294]

وأما أخلافهم اللاحقون من بعد، فقد نسوا أو تناسوا نسب عبوديتهم لله، فتسربت إلى مكانها من نفوسهم العبودية للمال والشهوات والأهواء والمناصب..وسرعان ما تفتحت، من ذلك، في حصونهم المنيعة الثغرات، فتسرب إليهم منها العدو آتياً من كل صوب، وتخلّى الله عنهم بعد أن تخلّوا عنه ونسوا نسب ما بينهم وبينه. فهاهم أولاء وقد تجسّد في حياتهم مصداق كلام رسول الله، في الحديث الصحيح: [ستتداعى عليكم الأممُ كما تداعى الأَكَلَةُ إلى قَصْعَتِها، فقالوا: أمن قِلَّةٍ نحن يا رسول الله يومئذ؟ قال: بلْ أَنْتمْ يومئذٍ كثيرٌ، ولكنكم غُثَاءٌ كغثاءِ السَّيل، وَلَيَنْزِعَنَّ اللَّه الرهبة منكم مِنْ قلوب أعدائكم وسَيَقْذِفَنَّ في قلوبكم الوَهْن، فقالوا: وما الوَهْن يا رسول اللَّه؟ قال: حبُّ الدنيَا، وكراهية الموت].[295]

293- البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته*، ص.121.

294- الأبيات من كلمات القاضي عياض الأندلسي.

295- والحديث رواه الإمام أحمد في مسنده/ 22397/، في باقي مسند الأنصار، وأبي داود / 4287/ في باب الملاحم، والطبراني /1452/، في المعجم الكبير، باب الثاء، وكلهم من طريق أبي أسماء الرحبي عن ثوبان، وقال أبي داود في مسنده وإسناده حسن، ج6، ص. 355، ولفظ الحديث هكذا[يوشِكُ الأُممُ أن =

فاللهم أعدنا إلى محراب عبوديتنا لك، أذلاّء صاغرين، حتى نستعيد حريتنا ومكانتنا في التاريخ، أعزّة غالبين.".[296]

1.1.6. الهدف من جعل الله الإنسان حراً

في الحقيقة القارئ لكتب الشيخ والباحث فيها قد لا يجب عنواناً مثل هذا العنوان في مواضيع بحوثه التي تتعلق بالعقيدة ومسألة الحرية والإجبار، لكن لعله يجد في أكثر من كتابٍ من كتب الشيخ أنه يشرح كلاماً يتعلق بهذا الموضوع، وقد حاولت أن استنبط من كلامه ذلك ما يريد قوله ولو بشكل غير مباشر؛ لذا أقول لعله كان يهدف من ذلك أن يبين أن الله إنما جعل الإنسان في هذه الحياة صاحب حرية في كل ما يتعلق بإرادته واختياره حتى يقيم عليه الحجة غداَ، وحتى لا يتحجج أي صاحب معصية وذنبٍ بأنه كان لا يملك أي حرية وأي اختيار. ثم ليكون مكرَّماً لا يساق إلى الأفعال بسياق الغريزة والإجبار كبقية المخلوقات الأخرى من الحيوانات العجماوات، وليكون جزائه يوم القيامة بناءعلى أعماله وتصرفاته التي قام بها بحريته وكسبها باختياره، فيستاهلها بكسبه وجهده.

نعم لقد جعل الله الإنسان حراً ليكون بذلك مكرّماً على المخلوقات كلّها، وحتى يستخدم عقله، وإرادته واختيار في جميع تصرفاته وأفعاله فيختار ما يشاء منها ويترك ما يشاء.

ولو شاء الله أن يجعل الإنسان مجبراً قاسراً لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن.

وقد جعل الله الإنسان حراَ مخيراً فيما يتعلق به التكليف من تصرفاته وأعماله، حتى يكون عمله مثاباً عليه، وحتى لا يحتَّج أحد بأنه أجبر على المعصية، بل جعل الله إرادته متعلقة بإيجاد سر الحرية والاختيار في كيان الإنسان. فإذا عمد أي إنسان باختياره، واكتسب بهذا الاختيار إثماً من الأثام، فإن إرادة الله تتعدى إليه عن طريق أصل الاختيار الذي تولد منه عنه ذلك. وتعلقت الإرادة الإلهية بتصرفات الناس على هذا الوجه لا يعني أي جبر أو إكراه.

تَداعَى عليكم كما تَداعَى الأَكَلَةُ إلى قَصعَتِها" فقال قائل: ومن قلَّةٍ نحن يومئذٍ؟ قال: "بل أنتم يومئذٍ كثيرٌ، ولكنَّكم غُثاءٌ كغثاء السَّيلِ، ولَيَنْزِعَنَّ اللهُ مِن صدورِ عدوِّكم المهابةَ منكم، وليقذفنَّ اللهُ في قلوبِكم الوَهْنَ". فقال قائلٌ: يا رسُولَ الله، وما الوهنُ؟ قال: حبُّ الدُنيا وكراهيةُ الموتِ]. سنن أبي داود، ت، شعيب الأرنؤوط، ج6/ ص. 355.

296- البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته*، ص. 19-121.

ولا شك أن الله تعالى جعل الناس أحراراً، وكان قادراً على أن يدخل الهداية في قلوبهم جميعاً، ويزيل من طريقهم جميع العقبات والشهوات والأهواء، لكنه –جل جلاله–لو فعل " لما كان لتكليفهم معنى؛ لأن الطاعات والعبادات تصبح إذ ذاك من مستلزمات طبائعهم وحاجات عيشهم، كالطعام والشراب، ولما استاهلوا بأعمالهم المبرورة لشيء من الأجر والمثوبة، ولما استقام لهم أن يكونوا أكرم المخلوقات عند الله تعالى. وأن يكون مؤمنهم أكرم عنده حتى من الملائكة".[297]

لقد كانت حكمة الله من جعل الإنسان حراً ومختاراً وذا إرادة ليكتسب العبد بموجبها كل ما يحب دون قسر أو إكراه، ولتتجلى طويته في سلوكه وعمله فيستأهل بذلك مثوبة الله على الطاعة وعقابه على المعصية.

كما شاءت إرادة الله تعالى أن يكون الإنسان حراً ليظهر مزية الأولياء والأبرار من الناس عن غيرهم، فالحرية تجعل الناس جميعاً على صعيدٍ واحد، وأمامهم فرص متكافئة للتنافس في التقرب إلى الله تعالى بسلوكهم الاختيار وبفكرهم الحر، فمن ترك منهم الدنيا وملذاتها واستأثر بالآخرة وعمل لها، وقضى عمره في طاعة الله تعالى وعبادته فميزه الله أيضاً بمده بمزيد من التوفيق والتأييد، وأعانه وجعل لطفه له قريناً، فيوفقه لرغبته في الخير والانبعاث نحو السبيل الحق، ومعلوم أن سنة الله في عباده جارية على أن يكون لذلك اللطف والتأييد أسباب معينة يكتسبها الإنسان بعمله، ويسعى إليها بفكره وحريته واختياره وإرادته، وحاشى لله أن يبخل على من تقرب إليه بكله وبسط له يده بالذل، وأقبل إليه يسأله بدعاءٍ منكسر واجف أن يعينه وأن يوفقه للتمسك بأحكامه، وأن يضيف إلى طاقته طاقة أخرى من توفيقه ويزيد إلى عقله عقلاً آخر من هدايته، ويضع في إرادته معنى العزيمة والإصرار، وقد صدق الله القائل في شأن هؤلاء: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ).[298] ويقول: (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ).[299]وهذه سنة من سنن الله في عباده يمنحه لكل من عزم على استجابة أمره وتكليفه، ولكل من بسط له يد العبودية نحوه يسأله العون والتأييد.

---

297 – البوطي، *من الفكر والقلب*، ص. 58.

298 – [سورة العنكبوت: 69/29].

299–[سورة محمد: 17/47].

1.2. مفهوم القضاء والقدر

تعتبر مسألة القضاء والقدر من المسائل المهمة التي تكلم فيها العلماء، بل واختلفوا في المراد منهما، وظهر التطرف من بعضهم، حتى قالوا بالجبر، وهنا سوف نقدم تمهيداً قصيراً لمعنى القضاء والقدر، وما قيل في حقهما، ثم ننتقل لنصغ السمع لما قاله الشيخ البوطي حول هذه المسألة، ثم ما تبعها من ذيول الحديث عن مسألة التسيير والتخيير، ومن ثمّ مسألة خلق أفعال العباد، ثم علاقة القضاء والقدر بحرية الإنسان،..وإلخ من تلك المسائل.

يراد من القدر عند الماتريدية ما سبق به علم الله وجرى به القلم مما هو كائن إلى الأبد، ووقوعه في وقته وكيفيته. والقضاء فيراد به وقوع الأمر وإنفاذ الحكم وفق القدر السابق.. فالقدر كالمخطط الذي يخططه الإنسان لبناء بيت مثلاً، والقضاء كالبناء للبيت إذا بناه وفق سابق التخطيط، ويجب على المسلم أن يؤمن بالقضاء والقدر حتى يكتمل إيمانه، فمن أدعى الإيمان بالله تعالى فعليه أن يؤمن بالأركان الإيمان الستة إيماناً جازما لا يخامره شك ولا ظن.

ولذا أقول: من أراد أن يتكلم في القضاء والقدر عليه أن يعلم أن للقضاء والقدر علاقة بأربعة صفات من صفات الله وهي: علم الله وقدرته وإرادته ومشيئته، كما ينبغي على الذي يريد أن يفهم معنى القضاء والقدر؛ أن يعلم أولا وقبل كل شيء أن الله تعالى له علم بكل ما سيجري في الكون إلى قيام الساعة وما جرى. وعليه أن يعلم أن الله له قدرة على كل شيء، وله إرادة ومشيئة، فلا يجري شيء في الكون إلا بإرادته ومشيئته.أي بعلمه الأزلي وإرادته ومشيئته، ومع هذا منح الإنسان حرية الاختيار بعد أن منحة الإرادة والعقل، وهداه النجدين، كما أن إرادته لا يعني إجبار العبد على العمل السيء، وفي القرآن نوعين من الإرادة وهما الإرادة الكونية القدرية، والإرادة الدينية الشرعية؛ والأولى لا تتعلق بالمحبة والرضا، والثانية من مستلزماتها المحبة والرضا أي أن جميع الطاعات يريدها الله ديناً وشرعاً ويحبها ويرضاها. [300]

أما المعاصي فإنه لا يريدها ديناً ولا شرعاً، وأنه جل وعلا يبغضها ويكرهها، وأنه قد يريد وجودها كوناً وقدراً فتوجد من عباده وهو في نفس الوقت يبغضها ويكرهها وقد توعدهم بالعقوبة عليها. والإيمان بالقضار والقدر من أصول الإيمان بالله تعالى عن أهل السنة والجماعة، فهو سادس أركانه، فلا يُقبل الإيمان بالله تعالى إلا مع الإيمان بالقدر خيره وشره.

300- ينظر البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 160.

وقد ذهب القدرية إلى الزعم بأن لا قدر وأن الأمر أنف.[301] كما فهم بعض الناس من النهي الوارد عن الرسول الله نهي عن الحديث في القضاء والقدرنهياً قاطعاً، إلا أن النهي إنما ينصرف إلى النهي عن الخوض في القدر والكلام فيه إلى عدم الخوض في القدر والكلام فيه إلى ما يكون من جهة السخط والاعتراض، أو من جهة نقض الحكمة والتعليل، أو من جهة الاعتذار به على المعاصي، فإن ذلك محرَّم منهي عنه، أما إذا وقفنا عليه كما وقف السلف الصالح فلن نعدم خيراً إن شاء الله تعالى. وللإيمان بالقضاء والقدر ثمرات وفوائد جمة، ولقد شاءت إرادة الله تعالى أن يقدر للإنسان رزقه وعمره وسعادته أو شقاءه، بدون أن يكون للإنسان في ذلك اختيار أو كسب، وهذا ما دفع بكثير من الناس أن يقولوا إذا كنا مكرهين على العمل السّيء فلماذا يحاسبنا ربنا –جل جلاله–؟

وقد أجاب العلماء عن ذلك بأنه يدل على سبق علم الله بكل شيء، كما ذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه يجب على المكلف أن يؤمن بأن لله سبحانه وتعالى علم أولاً بجميع أفعال العباد، وكل ما يتعلق بالمخلوقات، مما سيتوالى حدوثه في المستقبل، كما يجب عليه أن يؤمن بأنه سبحانه وتعالى إنما أوجدها. على القدر المخصوص والوجه المعين الذي سبق العلم به. هذا ما قال به علماء الكلام عن القضاء والقدر، والآن لنصغي السمع لما قاله الشيخ في هذه المسألة.

301– ينظر الشهرستاني، محمد عبد الكريم، *الملل والنحل*، ت: سعيد الغانمي، دار الجمل، بيروت، 2013م، ص. 162.

1.2.1.علاقة حرية الإنسان بمفهوم القضاء والقدر والإيمان بالقضاء والقدر لا يتعارض مع مفهوم الحرية

علاقة حرية الإنسان بالقضاء والقدر تبدأ من النقطة التي أساء الكثير من الناس فهمها؛ خاصة الذين يخلطون في مسألة القدر، ويثيرون المشكلات الأخرى حولها، ومشكلتهم تنبع من سوء فهمهم لحقيقة القدر وما يتعلق به من أمر الجبر والاختيار، وأيضاً علاقة القدر بإرادة الإنسان وفعله، والأمر الذي يجعل الكثير من الناس يشوش عليهم حريتهم وقدرتهم على اتخاذ القرار في جميع تصرفاتهم التي هم مخيّرون فيها، هو علمهم بأن الإنسان خاضع في كل الأحوال لقضاء الله وقدره، فيقول بعضهم: نحن نعلم ما من حركة تصدر منا سواء كنا مريدين أو غير مريدين لها، إلا وهي داخلة في قضاء الله، إذن فلعلنا مسيّرون تحت سلطان هذا القضاء الإلهي، من حيث نظن أننَّا مخيّرون.

إذن علاقة حرية الإنسان بالقضاء والقدر، " فمصدر الريب أو الحيرة عند هؤلاء الناس ما قد علموه أو سمعوا به من أن الإنسان خاضع في كل أحواله وشؤونه لقضاء الله وقدره."[302]بل ويرى الشيخ أن سوء فهم هؤلاء الناس منذ القديم يأتي من فهمهم بأن معنى القضاء هو حكم الله على عباده بما شاءه لكل منهم، بحيث لا يبقى مع حكمه في حقهم أي إرادة لهم أو اختيار، وهذا فهم خاطئ ومخالف لحقيقة معنى القضاء الإلهي." وهذا الفهمُ باطلٌ لم يقل به أحد من علماء العقيدة من أهل السنة والجماعة ولا يستند إلى أي نصٍّ أو دليل.

ولعل مصدر هذا الخطأ ما هو ثابت من أن معنى القضاء في اللغة الحكم، يقال: قضى الحاكم بكذا أي حكم به، ومنه قول الله تعالى: (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ..).[303] أي حَكَمَ وأَلـزَمَ. فظن كثير من الناس أن هذا المعنى اللغوي ينسحب على القضاء بمعناه الاصطلاحي هنا، ففهموا من ذلك الحكم الملزم الذي يقضي على اختيار الإنسان وإرادته."[304]

ويقول في مكان آخر:" إن هذا التصور مطبوع، مع الأسف، في أذهان كثير من الناس، عن معنى القضاء والقدر؛ وهو من أسوء وأعجب الأخطاء الشائعة، التي لا تستند على أي أساس من الصحة، لا عن طريق صحيح النقل ولا صريح العقل.

والحقيقة أن كلاً من كلمتي القضاء والقدر لا علاقة له بشيء من معاني الجبر والاختيار، كما يتوهم العوام من الناس وإنما هو من مستلزمات صفة العلم المطلق أولاً، ثم القدرة

---

302 – البوطي، محمد سعيد رمضان، *الإنسان مسيّر أم مخيّر*؟، دار الفكر، بد، ط، بد، ت، ص. 35.

303 – [سورة الإسراء: 23/17]

304 – البوطي، *الإنسان مسيّر أم مخيّر*؟، ص. 37.

المطلقة ثانياً، فقضاء الله من نتائج كونه عالماً بكل شيء، وقدره من نتائج أن كل شيء إنما يوجد بقدرته وخلقه."[305]

في حين المعنى الحقيقي للقضاء – كما سنرى بعد قليل– يعني علم الله، وقضاء الله للأشياء: يعني علم الله بالأشياء كلها على ما ستكون عليه في المستقبل، ومن بين هذه الأشياء أيضاً الإنسان وجميع تصرفاته، والقدر هو ظهور تلك الأشياء بالفعل طبقاً لعلم الله الأزلي، وهذا العلم وهذا القضاء لا يستوجب جبراً ولا إلزاماً، وما فهمه عوام الناس وهمٌ في أذهانهم؛ لأن من صفات الخالق أن يعلم ما سيجري في كونه، وإلاّ لعدَّ جاهلاً والجهل صفة نقص، والله منزه عن النقائص، ولا يعني أن الله حكم على عباده منذ الأزل بأنه سيفعل كذا ففعل.

ولكن ما هو قضاء الله، وما هو قدره؟ وهل في أحدهما ما يلغي اختيار الإنسان وإرادته وقدرته على العزم واتّخاذ القرار؟ هذا ما سنشرع في بيانه الآن.[306]

للشيخ تعريف خاص لمعنى القضاء والقدر؛ لذا يؤكد أن الكثير من الناس يفهمون معنى القضاء والقدر على غير مرادهما الحقيقي؛ خاصة معنى القضاء كما جاء في كتب وقواميس اللغة العربية، وهو يأتي بمعنى (الحكم)، ويجرون هذا المعنى اللغوي على معنى القضاء الاصطلاحي الشرعي، مما يدفعهم للوقوع في خلطٍ ووَهْمٍ كبير. فما هو المعنى السليم إذن لكلمة القضاء، والمعنى السليم لكلمة القدر؟.

الشيخ ذكر ما يقصده وما يعنيه علماء الأشاعرة من معنى القضاء والقدر في أكثر من مكان من كتبه، فقد ذكره في كتابه *كبرى اليقينيات الكونية*، كما ذكره في كتابه *الإنسان مسير أم مخير*؟، وفي كتابه *حوار حول مشكلات حضارية*، فيقول الشيخ تحت عنوان تعريف كل منهما: " فأما القضاء، فهو علم الله في الأزل بالأشياء كلها على ما ستكون عليه في المستقبل، ومن ذلك سائر تصرفات الإنسان الاختيارية والقسرية.

والقدر: إيجاد أو ظهور تلك الأشياء بالفعل طبقاً لعلمه الأزلي المتعلق بها، وقد عكس بعضهم، فجعل تعريف القضاء للقدر والعكس، والأمر محتمل والخطب فيه يسير.".[307]

وعبارته التي أضافها في نهاية تعريفه للقضاء،– ومن ذلك سائر تصرفات الإنسان الاختيارية والقسرية– ليست من التعريف إنما مكمِّلة للتعريف حتى تيسر على القارئ فهم

---

305 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 43-44.

306 – البوطي، *الإنسان مسيّر أم مخيّر*؟، ص. 35.

307 – ينظر للبوطي، *الإنسان مسير أم مخير*؟، ص. 37.

المعنى؛ لأن التعريف كما ذكرنا مذكور في أكثر من كتاب، وهو لم يذكر هذه العبارة إلا هنا؛ ليؤكد على أن القضاء والقدر لا علاقة لهما بالجبر أبداً.

وذكر أيضاً في تعريفه لمعنى القدر في كتابه *كبرى اليقنيات* بقوله: " القدر: إيجاد تلك الأشياء.."،[308] وفي كتابه(*الإنسان مسير أم مخير*) ذكره بقوله:"وأما القدر فهو ظهور تلك الأشياء.."،[309] ولا يوجد خلاف بين التعريفين فالإيجاد يأتي بمعنى الظهور، والظهور يأتي بمعنى الإيجاد.

1.2.1.2. علاقة القضاء والقدر بالقسر والإكراه

كما سبق القول بأن مسألة القضاء والقدر وعدم تمكن كثير من الناس من فهمهما دفعهم إلى الجدال فيهما، ثم ازداد النقاش حولهما خاصة في أواخر عصر الصحابة ومع اتساع الفتوحات الإسلامية، استمرت المسألة وأمتدت ذيولها وطال الحديث حولها حتى يومنا هذا، ومن هذه المسألة اتسع نطاق الجدل واشتد حتى تشكلت الفرق الكلامة، وذهب كل فريق إلى ما يوافق هواه وما يعتقده، أو كرد فعل على ما بدر من الفريق الآخر، فقامت بعضها تناهض بعضها الآخر، وتسفه آراءها، وهذ الأمر عادةً ينبعث من الهياج النفسي وعند غياب الحكمة والأناة؛ لذا تطرف أغلب الفرق عن الحق بشكل من الأشكال؛ فتطرَّف فريقٌ بزعامة معبد بن خالد الجهني (..-80هـ)،-وعنه أخذ غيلان الدمشقي- إلى القول بأن: لا قدر والأمر أُنُفْ، فنفوا القدر عن الله سبحانه وتعالى، وأثبتوه لأنفسهم، ونفوا عنه -جلّ جلاله- خلق أفعالهم وأثبتوه لأنفسهم، فنشأ مذهب القدرية،[310] كما تطرَّف على عكس هذا الفريق فريقٌ آخر بزعامة جهم بن صفوان(..-128هـ) ناهض القدرية وقال: الإنسان مجبر في كل شؤونه وأحواله، وأنه أسير القضاء والقدر، ولا حرية له ولا اختيار، بل الله هو الخالق لكل شيء، ولا تنسب الأفعال إلى الإنسان إلا على سبيل المجاز كسائر الجمادات، فنشأ منهم مذهب الجبرية، ثم نشأ بعدهم مذهب المعتزلة الذين قرروا الفرار من مشكلة الجبر فوقعوا في مشكلة أكبر، عندما قالوا بأن الإنسان خالق لأفعال نفسه الاختيارية، وهو مسؤول عنها، ثم جاء بعد ذلك الإمام أبو الحسن

---

308 - البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 160.

309 - البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص.37.

310 - وقال الشيخ صالح زركان: أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي يرون أن الإنسان حر في أفعاله، وقد اسطتاع هذان الرجلان أن يحدثا تأثيراً قوياً في الأوساط العلمية، وأن يجتذبا أنصاراً كثيرين، وعرفت هذه الجماعة باسم القدرية؛ نظراً إلى أنها تجعل الإنسان قادرا على أفعاله قدرة حقيقة. ينظر في كتابه *فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفسفية*، ص. 521.

الأشعري وأبو منصور الماتريدي، وأظهرا الحق، منهج السلف في العقيدة، ورغم انتهاء تلك الفرق لكن الجدل حول مسألة الجبر والاختيار بقي قائماً ومستمراً ولم ينقطع؛ لأن طريقة علم الكلام ودفاع المتكلمين عن العقيدة له دور كبير في تنشيط هذا الجدل في كل عصر، لذا صوّر المتأخرون منهم المسألة بشكل مخيف، وهوّلوا من أمرها، وخيّلوها للناس على أنها مشكلة ليس لها حلٌّ، والعقول والأفهام ليس لها إليها من طريقة للفهم والإدراك، حتى انتهوا إلى قراراهم النهائي الذي مفاده هو أن الإنسان مختار في الظاهر مجبور في الباطن، واستمر الجدل حولها حتى يومنا هذا.

وأما من أين جاء الكلام بأن القضاء والقدر هو القسر والإكراه بعينه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه كما فهمه الشيخ البوطي وتناوله في أكثر من كتاب له.

وحتى يسهل على القارئ الكريم فهم هذه النقطة فمن المناسب شرح وإيضاح معنى القسر والإكراه كما سبق توضيح معنى القضاء والقدر، ثم النظر هل صحيح هناك قسر وإكراه للإنسان بسبب القضاء والقدر. والشيخ أوضح هذه النقطة عندما بيَّن معنى التسيير والتخيير، وأوضح أن معنى القسر والإكراه تلك التصرفات والحركات التي تصدر من الإنسان بدون إرادته وقصده، كالتثاؤب، وحركة الارتعاش، والولادة والموت، والمرض والعطش والجوع ، فهذا الأشياء كلها يتعرض الإنسان لها بدون إرادة منه، فليس هو الذي يأتي لنفسه وبإرادته المرضَ، بل هو يمرض؛ لأن الله أراد له المرض فهيأ له الأسباب حتى يمرض، وهناك نوع آخر من التصرفات يقوم بها الإنسان بإرادته وقصده وعزمه ونيته، وهو حر مختار في القيام بها، فمثلاً الإنسان عندما يسمع الآذان فهو بحريته يقوم ويتوجه إلى المسجد لأداء صلاة الجماعة، وفي حين يسمع شخص آخر الآذان ولا يتحرك من مكانه، فهذه التصرفات هي التي يمكن أن يقول الإنسان عنها:إنه مختار وحر فيها بعد توفيق الله له.

والآن ما علاقة القضاء والقدر بالقسر والإكراه، أظن أن بداية هذه الفكرة خرجت من عند جهم بن صفوان زعيم الجبرية، والذي تقول الرويات أنه أخذ بعض آراءه من جعد بن درهم؛ وجعد هذا كان أول من قال بخلق القرآن، "وهو أخذ آراءه من أبان بن سمعان اليهودي. ومن الذين قالوا بالجبر أيضاً أصحاب البكرية والضرارية".[311] ولأنهم لم يفهموا معنى القضاء والقدر على حقيقته ذهبوا إلى الظن بأن معنى القضاء والقدر هو: حكم الله على عباده بما شاءه لكل منهم، بحيث لا يبقى مع حكمه في حقهم أي إرادة لهم أو اختيار، أي ألزمهم بحكمه وسلبَ

311 – الخوارزمي، محمد بن العباس أبي بكر، *مفيد العلوم ومبيد الهموم*، المكتبة العصرية، بد، ط، بيروت، 1418هـ، ص. 35، بتصرف.

منهم صفة الاختيار فوقعوا في القول بالجبر، وقالوا: الإنسان ريشة في مهب الريح، وحركته تشبه حركة الأشجار عند هبوب الرياح، وأثبتوا قدرة الله تعالى، وغالوا في إثباتها حتى سلبوا العبد اختياره وقدرته، –تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً– وقد أكدَّ هذا الأمر الشيخ البوطي في قوله: "وفي الناس، قديماً وحديثاً، من يفهم معنى القضاء على خلاف حقيقته، يظنون أن معناه حكم الله على عباده بما شاءه لكل منهم، بحيث لا يبقى مع حكمه في حقهم أي إرادة لهم أو اختيار".[312] وهؤلاء الجبرية نشؤوا في مواجهة القدرية كردفعل لآرائهم في نفي القدرة عن لله تعالى، واثبتوه للإنسان–، ونزعوا إلى الجبر وأكدوا القدرة الإلهية ونفوا الفعل عن الإنسان تماماً وأضافوا الفعل كله إلى الله تعالى، وجهم بن صفوان هذا قتله الأمويون بعد أن تصدوا له ولمعبدٍ علماء الصحابة والتابعين، وأزالوا عنهم شبهاتهم، وكشفوا لهم الحقيقة، وشرحوا لهم حكم القرآن في مسألة القدر.

ونقل الشهرستاني كلام جهمٍ في هذه المسألة بقوله:" وافقَ المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء ..منها قوله 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 الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبراً". [313]

والشيخ البوطي حتى يوضِّحَ هذه المسألة قدّم معناً صحيحاً لكلمتي القضاء والقدر، وأكد على أن معنى القضاء هو علم الله، وليس حكمه على الأشياء، ثم أكد أن علمه بالأشياء لا يعني أبداً الإجبار أو القسر والإكراه، ثم أيَّد كلامه بعدّةِ أدلة تؤيد رأيه في هذه المسألة، فذكر قول ابن حجر الهيثمي في شرحه على حديث عمر بن الخطاب –رضي الله عنه–، وقول الإمام البركوني، كما ذكر رأي الإمام الخطابي الذي ذكره ورجّحه الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم فقال:" يقول الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم، بعد أن عرَّف القضاء والقدر بما ذكرناه: " قال الخطابي: وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر إجبار

312 –البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 36.

313 – الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص. 162.

الله العبد وقهره على ما قدّره وقضاه، وليس الأمر كما يتوهمون، وإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من أكساب العبد وصدورها عن تقدير منه"..[314]

أما عن قول ابن حجر فقال: " والقضاء علم الله أولاً بالأشياء على ما هى عليه، والقدر إيجاده إياها على ما يطابق العلم."[315]وعرف الإمام البركوني قضاء الله المتعلق بأفعال العباد بكون هذه الأفعال صادرة بعلم أزلي سابق من الله، وأطال في بيان أن ذلك لا يستلزم أن يكون الإنسان مجبوراً على أفعاله."[316]

وأُكد على كلامه فأقولُ: في حقيقة الأمر عندما يأتي ذكر القضاء والقدر يُبادرُ إلى الذهن مباشرة وبغير وعي معنى حكم الله على الناس منذ الأزل، لكن عند التأمل في الآيات والأحاديث التي تتعلق بمعنى القضاء والقدر تجد أن المراد بهما علم الله بالأشياء منذ الأزل، كما مثّله كثير من علماء أهل السنة والجماعة بمخطط للبناء يضعه المهندس في البداية على الورقة، ثم يأتي البنَّاءُ ويبني البناءَ على أرض الواقع كما خطَّط له المهندسُ من قبل، فالمخطط الورقي يعتبر قضاء سابق، والبناء على أرض الواقع يعتبر القدر الذي وافق القضاء الورقي السابق، ولله المثل الأعلى. ولكن لا يعني أن الله حكم منذ الأزل أن يفعل الإنسان ثم عندما جاء زمان الفعل فقام الإنسان بالفعل مجبراً بدون حرية منه، لا هذا فهم خاطئ، إنما كتب الله على عبده أنه سوف يفعل ما يفعله في المستقبل بناء على علم الله بما سيفعله في المستقبل، وليس علم الله هو الذي أجبره على الفعل، بل عَلِمَ الله منذ الأزل أن عبده فلان مثلاً سوف يختار في يوم كذا أن يبني لله مسجداً بعد طول تفكير وحرية، فعندما جاء ذلك اليوم بدأ بالبناء.

وهذا العلم الذي يعلمه الله عن عباده منذ الأزل من موجبات ألوهية الله للكون والمكونات، وإلّا عدّ نقصاً في ألوهيته. وإلى هذا المعنى أشار الشيخ فقال:"ومن هنا تعلم بأنه لا علاقة للقضاء والقدر بالجبر مطلقاً، كما يتوهم بعض الناس، لأن الله سبحانه وتعالى– بموجب ألوهيته–لا بدّ أن يكون عالماً بما سيفعله عباده من مختلف الأعمال، وبما سيقع ويحصل في ملكه، وإلا لكان ذلك نقصاً في صفاته التي ذكرناها، ثم لا بد أيضاً أن تقع هذه الأمور مطابقة لعلم الله بها، وإلا لانقلب علمه جهلاً، وهو محال.

---

314 – نقل هذا الكلام من النووي *على صحيح مسلم*، ج1/ص. 155.

315 – وأسند هذا الكلام إلى كتاب *فتح المبين بشرح الأربعين النووية*، ص. 64.

316 – وأسند هذا الكلام إلى كتاب*الطريقة المحمدية* للبركوني مع شرحه لأبي سعيد الخادمي، ج149/2. وهذا الكلام كله مذكور في كتاب *الإنسان مسير أم مخير*؟ للبوطي، ص. 37–38.

وواضح أن هذا كله لا علاقة له بكون هذه الأفعال قد صدرت عن أصحابها على وجه القسر والإكراه أو بمحض الإرادة والاختيار، فقد علمت أن العلم صفة كاشفة فقط وكل شأنها أنها تكشف عن الأمور على ما هي عليه أو على ما ستوجد عليه، وهو شيء لا علاقة له بالجبر أو التخيير.".[317]

وقد قالت الباحثة التونسية (سلوى الأحمد) في هذا المجال أيضاً كلاماً علمياً فقد قالت:" ويعتمد على العقل كذلك للتّصديق بهما من خلال ما سبق من بيان أن الله يتصف بالعلم والقدرة على اعتبار أن القضاء فرع عن ثبوت صفة الإرادة لله والقدر فرع كذلك عن ثبوت صفة القدر له، كما يدعم طرحه بما ذهب إليه السنة والجماعة من القول أنه يجب على المكّلف أن يؤمن بأنّ الله –سبحانه وتعالى– علم أوّلاً بجميع أفعال العباد وكلّ ما يتعلق بالمخلوقات، ممّا سيتوالى حدوثه في المستقبل، وعليه فلا علاقة للقضاء والقدر بالجبر مطلقاَ، فإيجاد الله لأفعال الناس لا، لا يستلزم إجبارهم عليها كما أفاد البوطي ولا يعني سلب الاختيار عنهم ."[318]بل قال الشيخ كلاماً آخر أكثر وضوحاً من هذا الكلام، وأكثر قبولاً للأفهام بعد أن قدَّم المعنى السليم للقضاء والقدر، فقال: "ومن هنا ندرك أن وجوب الإيمان بقضاء الله، ليس إلا من مستلزمات وجوب الإيمان بعلم الله الأزلي المتعلق بكل ما يجري في الكون، ومن ذلك ما يصدر عن الإنسان من تصرفات وأفعال.

ويتبين من ذلك أن القضاء لا يستوجب الجبر والإلزام، كما هو ثابت وهماً في أذهان كثير من الناس؛ إذ القضاء ليس أكثر من علم الله بما يجري أو سيجري في الكون، والعلم تابع دائماً للمعلوم، وليس العكس، فإن كان الشيء المعلوم لله مما يخلقه الله ابتداء؛ كحوادث الكون، واختلاف الأنواء، ووقوع الزلازل، وظهور النبات، وولادة الحيوانات وموتها، فهو مما يخضع لإرادة الله وحكمه، ومن ثم لخلقه وإبداعه، ومن ثم فهو ثابت ومسجل في علم الله الأزلي، وإن كان مما يدخل في الأفعال والتصرفات الإرادية للإنسان، فإن علم الله تعالى تابع لإرادة الإنسان التي بها يصدر منه الفعل، والتي بموجبها يخلق الله الفعل له.

أي إن الله منح الإنسان إرادة كلية، أي ملكة وطاقة بها يختار الأشياء ويريدها ويصطفي ما يشاء منها، فيمارسها باختيار ما تتجه إليه نفسه من جزئيات التصرفات والأفعال، وعندئذ يخلق الله أفعاله وتصرفاته تلك مطابقة لاختياراته التي اتَّجه إليها؛ ومما لا شك فيه أن

---

317 – البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 160–161.

318 – *الأحمد، سلوى*، منهج محمد سعيد رمضان البوطي في دراسة العقيدة، *مقال منشور في موقع نسيم الشام*، بتاريخ، 2017، تاريخ الأخذ 12/29/ 2017م، ص.*42*.

ذلك كله ثابت ومسجل في علم الله الأزلي، فنقول بناءً على ذلك: إن الله عَلِمَ وأرادَ ما يصدر عن الإنسان بإرادته واختياره من خير وشر، وهذا هو معنى القضاء.

وبوسعنا أن نعبِّر عن هذا كله بكلمة وجيزة جامعة، وهي أن القضاء علم الله بكل ما يقع في الكون وكل ما يصدر عن الإنسان، والعلم صفة كاشفة وليست صفة مؤثرة، فمن أين يأتي الإجبار والقهر من خلال صفة العلم هذه إلى الإنسان؟ ولا تنسى ما قلناه من أن العلم هو التابع دائماً للمعلوم وليس العكس.".[319]

ومعنى أن العلم صفة كاشفة، أن العلم يشبه مصباحا في يد إنسان يمشي في ظلام الليل فيكشف هذا المصباح له كل شيء أمامه على ما هو عليه، دون أن يغيِّرَ شيئاً من الواقع أو يحدث أي تأثير في هذا الواقع، فالمصباح يكشف الأشياء أمام العينين، أما العلم فيكشف الأشياء أمام العقل والذهن.

وقد جعل وجوب الإيمان بقضاء الله تعالى في نفس الرتبة من الإيمان بالله تعالى وبعلمه الأزلي، وكأني به يقول: من أنكر قضاء الله فكأنه أنكر علمه الأزلي أيضاً.

وما يسرع إليه الناس من فهم عندما يأتي ذكر القضاء والقدر من معنى الحكم على الشيء فمشكلة قديمة حتى منذ أيام الصحابة رضوان الله عليهم، والوقائع التي حدثت مع سيدنا علي كرم الله وجهه خاصة عندما رجع من صفين وجاءه شيخ يسأله عن القضاء والقدر، وما حدث مع ولده الحسن، وجدال ابن عمه العباس، وجدال ابن مسعود جميعاً مع القدرية كلها شواهد على ذلك، ولعل الجدال في هذه المسألة من أوائل الأسباب التي دفعت إلى تشكيل الفرق الكلامية فيما بعد، ولعل حتى من بين أهل العلم الشرعي من لم يفهم أن معنى القضاء والقدر بأنه علم الله الأزلي، وليس الحكم على الأشياء.

فيمكن القول: إن علم الله الأزلي لا يلغي اختيارات الإنسان ولا يجبره على فعل شيء لا يريده ولم يقصده بعزمه وإرادته، والقضاء والقدر هو هذا العلم الأزلي؛ لذا لا علاقة للقضاء والقدر بالقسر والإجبار كما ظهر من البحث، وهذا يدل على أن لا تعارض بين الإيمان بالقضاء والقدر ومفهوم الحرية.

---

319 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 38–39.

1.2.1.3.علاقة قضاء الله تعالى وقدره باختيار الإنسان

لقد تناول الشيخ هذه المسألة في كتابه *الإنسان مسير أم مخير؟* تحت عنوان: هل في قضاء الله ما يلغي اختيار الإنسان؟.

وحتى يجيب عن هذا التساؤل تحدث أولاً عن معنى القضاء والقدر ومصدر وجوب الإيمان بهما، وقد سبق الحديث هنا عن معنى القضاء والقدر كما يفهمهما الشيخ . وأوضح أن المعنى السليم للقضاء أنه علم الله بكل ما يقع في الكون وكل ما يصدر عن الإنسان. والعلم صفة كاشفة وليس صفة مؤثرة.

ثم تكلم عن الشبهة التي يطرحها بعضهم على كلامه السابق، ولا شك أنه يريد أن يصل من هذا الحديث ومن الجواب عن هذه الشبهة إلى الجواب الذي طرحه أولاً، هل في قضاء الله ما يلغي اختيار الإنسان؟. فقال : " الشبهة التي يطرحها بعضهم على هذا الكلام:

يقول بعضهم: إن هذا يعني أن الله علم أن زيداً من الناس إن خلقه وامتدَّ به الأجل، سيرتكب الموبقات، فلماذا خلقه وهو يعلم أنه سيرتكب مالا يرضيه، وسيتعرَّض بسبب ذلك لسخط الله وعقابه؟.

ويجاب عن هذه الشبهة بجوابين اثنين:

الجواب الأول: أنَّ خلق الله الإنسان حراً يتصرف كما يشاء، خير كبير أسداه الله للإنسان، وهذا الخير مستقل كل الاستقلال عما يمكن أن يختاره الإنسان بمقتضى هذه النعمة التي أُسديت إليه، فإذا قصد الإنسان إلى الشر وعزم عليه واختاره لنفسه، فإن سوء هذا العزم لا يلغي قيمة النعمة التي أسداها الله إليه عندما أوجده ومتَّعه بالحرية والقدرة على اتخاذ القرار، ومن ثم فإن الله لا يتحمل جريرة السوء الذي اختاره هذا الإنسان بمحض رغبته. أي أن الله لا يوصف بأنه هو المتلبس بذلك السوء؛ لأنه منَّ على الإنسان بنعمتي الوجود والاختيار، بل إن صاحب هاتين النعمتين هو المسؤول عن تسخيرهما للشر الذي اختاره لنفسه."[320].

وهذا يؤكد على أن الشيخ ينفي أن يكون هناك علاقة بين قضاء الله تعالى وقدره وبين اختيار الإنسان، سواء كان اختياره للخير أو الشر، بل إن حرية الاختيار عند الإنسان نفسها نعمة من أعظم نعم الله تعالى، أما إذا اختار الإنسان بعزمه وقصده ونيته الشر فهذا لا يلغي قيمة النعمة أولاً. ولا يعني أن الله أجبره على هذا الاختيار ثانياً، بل علم الله السابق على ما سيفعله لا يعني أن الله تعالى قضى على الإنسان أن يفعل ففعل، بل هذا يعني أن الله تعالى لا

320 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 39-40.

يجهل ما سيقوم به عباده جميعاً في المستقبل، أما هو سبحانه وتعالى فلم يأمرهم بفعل شيء من الشر والمنكر، بل نهاهم عن الشر والمنكر وأمرهم بفعل المعروف والأتيان به.

وأيضاً أوضح هذه المسألة بشكل أكثر بياناً عندما تحدث عن الحسن والقبح في الأفعال، وبين أن زيداً من الناس عندما يفعل القبيح لا يجوز أن ننسب الفعل القبيح إلى الله تعالى– بحجة أن الله خلق الفعل القبيح؛ لذا قال: " ومن المعلوم أن خلق الله للإنسان الذي يمارس باختياره الفعل القبيح، لا يكون موجباً لنسبة القبح إلى الله. وليس بينهما أي ترابط أو لزوم.."[321].

كما أثبت هذه الحقيقة–أن لا علاقة للقضاء والقدر باختيار الإنسان–بطريقة أخرى في كتاب آخر فقال: " غير أنك قد تقول: فهب أن علم الله بما سيفعله الإنسان في وقت ما، لا يؤثر على شيء من حريته واختياره، ولكن أفليس صدور الفعل منه بتدخل من القدرة الإلهية، بل بخلق مباشر من الله؟ فماذا عسى أن يملك الإنسان بعد هذا من معاني الحرية والاختيار؟

والجواب أن الله تعالى إنما يخلق في عبده الأفعال التي اتجه إليها عزمه، وعوّل عليها قصده، والعزم أو القصد أو الكسب، إنما هو في معناه الكلي سرّ يتمتع به الإنسان بعطاء وتفضل من الله، فهو بهذا السر الذي منحه يكون مريداً ومختاراً.

إذن فالأفعال التي يخلقها الله في كيان الإنسان، تكون تابعة لقصوده وعزائمه التي هي مصدر حريته واختياره، والثواب أو العقاب الذي يستحقه، إنما هو على قصوده وعزائمه الصادرة من ذاته، لا على الأفعال والتصرفات التي هي حقاً بقدرة الله وخلقه، وقد شذّ وخالف في ذلك المعتزلة، ولا مجال في هذا الصدد لمناقشتهم."[322]

وحقيقة هذا الأمر فيه شيء من الغموض والتشويش على من لم يؤت حظاً من التفكير والتأمل في الكلام بشكل كامل؛ والغموض والتشويش قادم من كلام العلماء القائلين: بأن كل شيء في الكون من خلق الله تعالى، وفعل الإنسان أيضاً شيء من هذه الأشياء، أفليس صدور الفعل من الإنسان يكون بتدخل من قضاء الله تعالى وقدره؟ لكن الشيخ أجاب بجواب مقنع عندما فرّق بين خلق الله للفعل، وبين عزم الإنسان وقصده وعزمه وكسبه، فلا رابط بينهما ولا علاقة.

وقد تابع الشيخ كلامه المليء بالحجج والبراهين، ليثبت أن قضاء الله تعالى لا يلغي اختيار الإنسان فقال: " وقد يجادل بعض الناس في وجود هذا العزم الاختياري فيقول: إن هذا

---

321 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 42.

322 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 46.

الاختيار أمر وهميٌ محض، مادام أن الله خالق كل شيء، وأنه هو الذي بثَّ فيه هذا الاختيار. أي فالله هو الذي يوجه في الإنسان عزائمه ويملي عليه اختياراته!

والحقيقة أن هذا القول فيه من التكلف والتنطع ما لا يخفى على أحد من العقلاء، بل إنها مماحكة باطلة تكلف أصحابها شططاً.

إنها تكلفهم أن يكذبوا أحاسيسهم وبرهان مشاعرهم التي تفرق بين حركتي الجبر والاختيار تدور عليهما تصرفاتهم وتقلبات حياتهم، دون أن يملكوا أي برهان علمي يؤيد تكذيبهم هذا. أنه في الواقع مجرد احتجاج بما يفهمونه خطأ من معنى قدرة الله تعالى، كي يسوّغوا بذلك تمرّدهم على أوامره وأحكامه." [323]

و صدق الشيخ فيما ذهب إليه فكل منا يشعور من داخله بما يحس به ويشعور من أفعاله وحركاته، فمن منا لا يعلم أن شعوره بالجوع مثلاً ليس من اختياره؟، ومن منا لا يعلم أن إقدامه على تناول الطعام أوشرب الماء من اختياراته، ففي رمضان مثلاً الكل يشعر بالجوع وهو ليس من اختياراتهم هم، ولكنهم لا يمدون أيادهم ليتناولوا ما يسكت جوعهم؛ لأنهم يعلمون بأن فعلهم ذاك سوف يفسد عليهم صيامهم، فباختيارهم ينتظرون إلى غروب الشمس ليتناولوا بعد ذلك باختيارهم أيضاً ما يريدون أكله من الأصناف الموجودة أمامهم على المائدة، ويتجنبون باختيارهم أيضاً ما لا تشتهيه أنفسهم. أهناك شعور وأحساس أوضح من هذا الشعور؟ أهناك كلاماً أبسط وأيسر من هذا الكلام على الأفهام؟!.

وقد أردف الشيخ بعد هذا كله بمثال واقعي قد يكون أقرب إلى الأفهام والأذهان فقال: " هذا إلى جانب أن القول بكون الاختيار الإنسان أمراً وهمياً؛ لأن الله هو الخالق له. يقتضي أن يكون الشخص الذي خلق الله فيه هذا السرّ ومتعه به، مساوياً للشخص الذي لم يخلق الله فيه هذا السرّ ولم يمتعه به، نظراً إلى القاسم المشترك بينهما وهو أن كلاً منهما في النتيجة لا يتمتع بأي اختيار!..

إذن، فما معنى أن الله وهب الأول اختياراً يتمتع به، ولم يهب الثاني من ذلك شيئاً؟ وما هو أثر الفرق في ذلك بين الرجلين؟

وبتعبير آخر، كيف يمكن للعقل أن يستوعب قولنا: إن زيداً الذي يتمتع بمزية الاختيار لا يتمتع منها بشيء؛ لأن الله هو الذي أودع فيه هذه القدرة ومتعه بها، وأن خالداً الذي لا يتمتع بهذه الحرية، لا يتمتع هو الآخر منها بشيء، لأن الله لم يودع فيه هذه الحرية؟!..

---

323 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 46-47.

وحسبنا لقطع هذه المماحكة الواضحة، أن نحيل أصحابها إلى هذا الكلام الذي يقوله الله عنهم وعن أمثالهم: (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).[324] لا والله ما عندهم من علم يا رب، بل يتبعون أهواءهم، وما يطلب منهم من قبل أسيادهم! فهل بعد كلام الله تعالى من دليل أقوى وأوضح، فالظن هو سبيلهم، ولكن مثل هذا الكلام الواضح والشرح الوافي يخرصهم ويخرص من سيأتي من بعدهم إن شاء الله تعالى.[325]

وقد تناول الشيخ هذا الموضوع في مكان آخر، وأوضح أن فئة أخرى من المسلمين فهموا موضوع القضاء والقدر وعلاقتهما باختيار الإنسان فهماً خاطئاً، وهم المتصوفة فقال:" وأخيراً، فإنك قد تسمع، بعد الذي ذكرته لك، كلمات يرددها بعض المتصوفة اليوم، تنقلها الكتب عن بعض المشهورين منهم: أن الإنسان لا يملك في الحقيقة شيئاً، وأنه ليس إلا ريشة في الهواء، فهو مسيَّر في كل شؤونه وأعماله في قبضة الحكم الإلهي، وأن هذ الذي نراه من ظواهر الناس وأحوالهم ليس كل ذلك إلا ظلالاً لقضاء الله فيهم، وتجدهم يكثرون لدى ترداد هذا الكلام من الاستشهاد".[326] بقوله تعالى: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى).[327]

وهذا يعني أن هؤلاء المتصوفة لم يفهموا معنى القضاء والقدر أيضاً على حقيقتهما، بل فهموا كما فهم غيرهم أن الإنسان مادام لا يستطيع الخروج من علم الله وقدرته، فهو إذا محكوم عليه بأن لا يتحرك إلا حسب قضاء الله وقدره، هذا القضاء الذي يشل حركته وإرادته بل حتى اختياراته، وهذا كلام خطير على عقيدة الإنسان إذا اعتقد به اعتقاداً جازماً، لكن لنرى بماذا ردّ عليهم الشيخ ، وكيف ميّز بين الصالحين والأولياء منهم، وبين المدّعين والمشعوذين؟ وكيف أثبت خطأ هذه الفكرة؟ وماذا كان جوابه عليهم؟.

فقال :" فاعلم أن هذا الكلام لا يستند إلى شيء من البراهين والعلوم والخبر الإلهي الذي منه الشرع المطهر، ولكنه يستند–عند الصالحين من هؤلاء– إلى أحوال تعتريهم من شدة التأمل في عظمة الله فيغرقون بسبب ذلك في حال من الدهشة والذهول عن أنفسهم، تجعلهم ينطقون بهذه الكلمات، وهي في الحقيقة ليست تقريراً علمياً لما وصلت إليه عقولهم، ولكنها

324– [سورة الأنعام: 6/ 148].

325 – ينظر البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 46.

326 – البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 168.

327 – [سورة الأنفال: 17/8].

وصف نفسي لهذه الدهشة التي اعترتهم وطافت بمشاعرهم، أما عند (آخرين منهم) فإنما تستند إلى مجرد التقليد والمحاكاة لهم، ولعمري إنّ أولئك إن كانوا معذورين فيما قالوا بدافع من حالهم، فإن هؤلاء ليسوا معذورين فيما يتعمدونه من مجرد المحاكاة لهم.

على أن الذين ارتفعوا عن مستوى الأحوال، من كبار الصوفية ما فاهوا بمثل هذا قط، وما التزموا إلا ما دل عليه ظاهر النصوص، وأثبته البرهان العلمي الذي أجمع اتباعه عامة المسلمين، ولم يَفُتْ هؤلاء أن قول الله تعالى: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى)[328]،إنما يعني حادثة معينة بذاتها كانت من الخوارق التي أجراها الله على يد رسوله، وذلك إذ أخذ حفنة من الحصباء ورماها النبي نحوهم، وهي في الحقيقة ليست إلا خارقة أكرم الله بها رسوله والمؤمنين، فأين هذا من عامة التصرفات التي مكن الله الإنسان منها بباعث الإرادة التي أودعها في نفوسهم؟..

ولا أظن أننا بحاجة، بعد هذا، إلى مزيد من البيان فيما يتعلق بهذا البحث."[329]

إذن أوجد الشيخ للصالحين من كبار المتصوفة عذراً لما قالوا، والعذر عائد إلى أحوال تعتريهم من شدة التأمل في عظمة الله فيغرقون بسبب ذلك في حال من الدهشة والذهول عن أنفسهم، تجعلهم ينطقون بتلك الكلمات، أما الفئة الثانية مدعي التصوف فهم فقط عملهم التقليد والتشبه بالصالحين، وهؤلاء لا عذر لهم فيما يقولون، ثم لا تقاس تلك التصرفات الخاصة التي تعتري بعضاً منهم في حالات خاصة بعموم التصرفات التي يقوم به الناس بعد تفكير وقصد ونية.

328 – [سورة الأنفال:17/8].

329 – البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 169.

1.2.1.4. مسألة خلق أفعال العباد وتعارضها مع حرية الإنسان

تعد مسألة أفعال الإنسان ومن يخلقها؟ من المسائل التي طال الحديث حولها بين أصحاب المذاهب الكلامية، فمنهم من قال: الإنسان هو خالق أفعاله الاختيارية، وهذا قول المعتزلة، وقال آخرون: إن الله هو خالق كل شيء، وأفعال الإنسان من هذا الشيء، أي داخلة ضمناً في هذا العموم، وهذا قول أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية، على تفريق بينهم فيما يتعلق بجانب أفعال العباد بهم، وهل هم الفاعلون لها أم هي كسب لهم؟ وما مدى تعلق قدرة العباد بأفعالهم؟.

وقد ذكر الإمام الشهرستاني أقوالهم فقال عند حديثه عن الأشاعرة وأقوالهم في القدر:"قال –أي أبو الحسن الأشعري–: والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وبين حركات الاختيار والإرادة، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر، فمن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة.

ثم على أصل أبي الحسن: لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة، غير أن الله تعالى أجرى سننه بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسبا من العبد: حصولا تحت قدرته."[330]

وقال الشهرستاني عند ذكره للمعتزلة: "واتفقوا –أي المعتزلة–على أن العبد قادر خالق لأفعاله، خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل، هو كفر ومعصية؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً."[331]

ثم دار جدل بين أصحاب تلك المذاهب، كلٌ يرى الحق معه، والباطل مع من يخالفه، وبأسلوب مُشْكِلْ ومعقّد بحيث يصعب على الناس فهم كلامهم، أما الشيخ فقد تناول هذه المسألة بأسلوب مختصر وسهل، بعيداً عن التنطع والنقاش الطويل حتى يسهل على القارئ فهم

330– الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص. 172–173.

331 – الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص. 125.

المسألة، ووعد أن يجيب عن جميع الأسئلة المتعلقة بالمسألة بأقصى ما يستطيع من التفصيل والتبسيط فقال بعد طرح السؤال التالي: وأفعال الإنسان من الذي يخلقها؟

فأجاب بقوله: " ذهب سائر المسلمين، وفي مقدمتهم أهل السنة والجماعة، إلى ما يقرره صريح بيان الله، من أنه وحده خالق كل شيء، وأفعال الإنسان داخلة يقيناً في هذا العموم."[332]

يقرر الشيخ ما قرره علماء أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية في هذه المسألة، ويدافع عن رأيهم، مواجهاً المعتزلة الذين يرى الشيخ أنهم من أوائل من ذهبوا ضحيَّة شبهتهم القائمة على قرارهم"بأن الله عادل في سائر أحكامه، واقتضاهم هذا القرار بأن الإنسان إذن هو الذي يخلق أفعال نفسه الاختيارية. إذ لو كان الله هو الخالق لها، لأدى ذلك إلى أن الله يخلق في عباده أفعالهم التي يأمرهم بها والتي ينهاهم عنها، ثم يثيبهم ويعاقبهم على ما لا يد لهم فيه، وهذا يتنافى مع صفة العدالة الثابتة له، فتهربوا من هذا اللزوم إلى القول بأن الإنسان هو الخالق لأفعال نفسه الاختيارية.

غير أن هذا يعدُّ من أبرز الشذوذات التي تورط فيها المعتزلة، إذ جعلوا الإنسان شريكاً لله في أخص صفة من صفاته وهي الخلق؛ لينزِّهوا الله فيما زعموا من صفة الظلم، ويؤكدوا أنه عادل في قضائه وأفعاله.[333]

والشيخ سعد الدين التفتازاني وهو أحد أعيان الأشاعرة أيضاً يقول في هذا الباب معبراً عن عقيدة أهل السنة والجماعة، ورافضاً عقيدة المعتزلة:" والله تعالى خالقٌ لأفعال العباد، من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان، لاكما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله، وقد كان الأوائل منهم يتحاشون إطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك. وحين رأي الجبّائي وأتباعه معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجد، تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق". [334]

كما نقل رد علماء أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية على المعتزلة، وأنكر أن يطلق لفظ الخالق على أفعال العباد ورجح كلمة الكسب بدلاً من الخلق؛ لأن الله وحده هو الخالق، أما الإنسان فيسمى كاسب، بقوله:" احتج أهل الحق بوجوه:

---

332 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 48–49.

333 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 48.

334 – التفتازاني، سعد الدين بن مسعود بن عمر، *شرح العقائد النسفية*، تخريج الأحاديث: جلال الدين السيوطي، ت: محمد عدنان درويش، بد ط، بد ت، ص. 135.

الأول: أن العبد لو كان خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها، ضرورة أنّ إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، واللازم باطل؛ فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشمل على سكنات متخلية أو على حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولاً عن العلم، بل لو سئل لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله، وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد العصبات ونحو ذلك، فالأمر أظهر.

والثاني: النصوص الواردة، كقوله تعالى: (والله خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ).[335] أي عملكم..وكقوله تعالى: (اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ).[336]أي ممكن بدلالة العقل،.. وكقوله تعالى: (أَفَمَنْ يَخْلقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ). [337] في مقام التمدح الخالقية[338]، وكونها مناطاً لاستحقاق العبادة، لا يقال: فالقائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين، لأنا نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود، كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام". [339]

نعم حاول الشيخ بكل الوسائل أن يكشف عن هذه الشبهة التي قالها المعتزلة،[340] والتي تسببت في إيهام الناس بأن الإنسان يصبح مجبراً على أفعاله، وأن الله يكون

335-[سورة الصافات: 96/37].

336-[سورة الزمر: 62/39].

337-[سورة النمل: 17/27].

338- وإن كان الأصح في اللغة أن في مقام مدح الخالقية، ولكن هكذا وردت في كتاب الشيخ سعد الدين التفتازاني

339 - التفتازاني، *شرح العقيدة النسفية*، ص. 136-137.

340 - ولم يكون ردود الشيخ البوطي على المعتزلة فقط، بل ردّ على السلفية والمستشرقين حتى عدّه البعض قائد الأشعرية والسنة وفارسهما في هذا الزمن على مقولة- الأستاذ الجامعي صبغة الله الهدوي- الذي قال: في مقال له تحت عنوان(معركة البوطي والسلفية..قصة لا يحب الكثيرون سماعها): " تطول قصة المعركة بين البوطي وأبواق السلفية(اتباع محمد بن عبد الوهاب)، وهي قصة تتشعب وتتفرع، وهي قصة لا يحب الكثيرون سماعها، وهي قصة محرجة فصولها وعناوينها اللهم إلا أنها تحبس الأنفاس بل ربما أدت إلى جفاء الأحبة أو أشرعتني في المنهل الرنق، حيث شن البوطي غارة شعواء على الأفكار الوهابية، وسعى وراءها وسبر تاريخها وأطل إلى أغوارها، ونشر ما طويت من جوانحها، ..إنه هو قائد الأشعرية والسنة الذي خاض حروباً طويلة مع السلفية.. الهدوي، صبغة الله، *معركة البوطي والسلفية ...قصة لا يحب الكثيرون سماعها* !، مقال في مدونات الجزيرة، تاريخ النشر 31/7/ 2018م. وصبغة الله خريج جامعة دار الهدى الإسلامية *مدون في قناة الجزيرة* شاعر إسلامي من الهند، وأستاذ جامعي، وهذا رابط المقال:/http://blogs.aljazeera.net

بذلك ظالماً لعباده، ثم يسأل وكيف السبيل في هذه الحال إلى التحرر من شبهة المعتزلة هذه؟

فجاء جوابه: "من المعلوم أن تلبس الإنسان بفعل ما، يتوقف على أمرين اثنين:

أحدهما: وجود مقوماته المادية والمعنوية، من الأعضاء التي هي أدوات الفعل، والقدرة المبثوثة داخلها والتي بها تتم حركة الأعضاء وتوجهها لأداء الفعل المطلوب، والوسائل الخارجة التي لا بدَّ منها لولادة الفعل، كالقلم والورق للكتابة، والطعام للأكل، والهواء للتنفس...

ثانيهما: انبعاث القصد إلى استخدام الأعضاء وما فيها من قوة مع الأدوات الخارجة الأخرى، لإيجاد الفعل المطلوب.

فالأمر الأول، وهو المقومات المادية والمعنوية للفعل، سواء منها الداخلية الموجودة في كيان الإنسان، أو الخارجية المبثوثة من حوله، كل ذلك مخلوق لله إذ من المعلوم بداهة أن اليد وما فيها من شرايين وأعصاب ودماء، وما يسري في داخلها من القوة التي تبعث على الحركة، وأن الورق الذي أمامك والقلم الذي بيدك، والقابلية الكامنة في الورق للكتابة، كل ذلك من مخلوقات الله، وهذا هو معنى قولنا: إن الله هو الخالق لفعل الإنسان، أي هو الخالق للعناصر التي يتكون منها الفعل."[341]

فمعنى قول الأشاعرة إن الله خالق أفعال العباد أي أنه هو الخالق لكل عنصر من العناصر التي تتوقف عملية الفعل عليه، فالله هو الخالق لجميع أعضاء جسم الإنسان، وهو الخالق لجميع أدوات ومستلزمات الفعل في الدنيا؛ لذا فوجود كل هذه العناصر مجتمعة عند الإنسان وهي من خلق الله تعالى، دون أن يقصد الإنسان إلى الفعل بعزمه وقصده لا يكون ولادة الفعل، ويطلق على الله خالق لكل هذه العناصر حتى قبل فعل الإنسان، فإذ انبعث قصد الإنسان إلى استخدام هذه العناصر ففعل فعلاً ما، أخضع الله له تلك العناصر، وأجرى ذلك الفعل على يديه، فيكون الله هو الخالق لعناصر الفعل ولمادة الفعل، والإنسان يكون هو الفاعل أيضاً بقصده وعزمه، وإلى هذا أشار الشيخ :"إذن فمادة الفعل وعناصره بخلق الله، واستيلاده حصولاً وتنفيذاً، ثمرة لقصد الإنسان وعزمه، ولما كان الشيء الذي ينسب من ذلك كله إلى الشخص الفاعل إنما هو قصده وعزمه، فقد كان ذلك هو مصدر الجزاء في أفعاله. وهذا هو مذهب سواد المسلمين أهل السنة والجماعة".[342]

ويرى عبد المجيد معلومي أن الحل كان عند الأشاعرة الذين أنهوا الخلاف الذي دار بين الجبرية والمعتزلة فقال:"وهكذا كان أهل السنة أن يجدوا حلاً لهذه القضية العقدية الشائكة.

---

341 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 49. وكبرى اليقينيات الكونية، ص. 162–165.

342 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 49، *وكبرى اليقينيات الكونية*، ص. 163–166.

فكان رائدهم الاقتصاد في الاعتقاد، ورسموا شعاراً محدداً مفاده: "أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين".[343]

واستدل بكلام الإمام الأشعري من كتابه اللَّمَّع، وقال أيضاً: " بذلك يستند موقف الأشعري من أفعال الإنسان إلى قضية أساسية يرى أن المسلمين قد أجمعوا عليها وهي: ما شاء الله أن يكون كان، وما لا يشاء لا يكون، يقول الأشعري:"وندين الله بأنه يعلم ما العباد عاملون، وإلى ما هم صائرون، وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون".[344]

وهذه قضية جعلته ينظر إلى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء".[345]

إذن إيجاد الله للعناصر التي بها يتم الفعل، لا يعني إيجاد الفعل ذاته، فإيجاد عناصر الكتابة مثلاً من حبر وورق وقلم، ووجود الأعضاء السليمة، لا تعني حصول الكتابة، بل لا بدّ من حصول القصد المتجه إلى استعمال هذه العناصر، فالعناصر موجودة بخلق الله تعالى، فهو خالق للفعل أي موجّد لعناصره، وأما القصد المتجه إلى استعمالها فبملكة كلية وهبها الله للإنسان، ومن ثم فهو المتلبّس بالفعل بحيث يقال عنه–أي عن الإنسان–: إنه الفاعل، أي الكاسب للفعل.

الحسن والقبح في الأفعال

للحُسن والقُبح أكثر من معنى في تصور أصحاب المذاهب الكلامية، ومنهم من يرى أن الحسن والقبح يُعْلمُ قبل ورد السمع،–أي ورد الشرع– ويجب معرفتهما بالعقل، وفعل الحسن واجتناب القبح واجب كذلك، وهذا رأي المعتزلة،[346]ومنهم من ذهب إلى أن الحسن والقبح يردان من الشرع لا بالعقل وهو قول الأشاعرة، وقد أجمل الغزالي هذا المعنى في كتاب*الاقتصاد في الاعتقاد* فقال:"وأما الحسن فحظ المعنى منه أن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام أحدها أن توافقه أي تلائم غرضه، والثاني أن ينافر غرضه، والثالث أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض، وهذا الانقسام ثابت في العقل؛ فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا

---

343 – معلومي، عبد المجيد، *منهج علماء الأشاعرة في خلق الأفعال*، مجلة الجذوة، المجلس العلمي الأعلى، العدد الأول، أبريل 2013، تاريخ الأخذ، 2018/7/15.

344 – الأشعري، *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*، ص. 48.

345 – الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، ص. 91.

346 – ينظر الشهرستاني، في *الملل والنحل*، ص. 125.

معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي ينافي غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه، والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثاً أي لا فائدة فيه أصلاً...فإذا فهمت المعنى فافهم أن الاصطلاح في لفظ الحسن أيضاً ثلاثة: فقائل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان أو آجلاً؛ وقائل يخصصه بما يوافق الغرض في الآخر وهو الذي حسنه الشرع أي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح أصحابنا، والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن، فالأول أعم وهذا أخص، وبهذا الاصطلاح قد يسمي بعض من لا يتحاشى فعل الله تعالى قبيحاً إذ كان لا يوافق غرضهم ".[347]

والحسن والقبح حالان اعتباريان لا موجدان ذاتيان في رأي الشيخ: لقد حاول الشيخ أن يشرح مسألة الحسن والقبح بطريقة منطقية في مقدمةٍ وضعها، وكان هدفه منها تحديد الموضوع. فتسأل أولاً: هل الأحكام الإلهية خاضعة لقيم سابقة؟ وهل القيم الذاتية لها وجود سابق على أفعال الله وأحكامه؟، أي لم تتدخل في إيجادها وإيجادها القيمة الذاتية التي فيها، يد الله وسلطانه، ثم شرح معنى القيم، وأكد أن القيم جمع قيمة، وهي تعني في المصطلح الشائع كل ما كانت قيمته نابعة من داخله وحقيقته لا من عارض خارجي صاحَبَهُ. وقال: الخير لذاته أو الحسن لذاته من القيم، كما يمكن أن يسمى الشر المطلق قبحاً مطلقاً، ثم تسأل، هل الخير –الذي في القيمة الذاتية للخير–خير ذاتي نابع من جوهرها دون أن يصنعه فيها صانع، ودون أن يضفيه عليها الخالق؟!..ثم قال: إذن، فإن هذا –لو صح– يستلزم أن تكون الحاكمية على أفعال الله وأحكامه وتصرفاته، صادرة من تلك القيم الذاتية التي هي مصدر كل شيء، والتي تحمل في داخلها الخير الذاتي الذي لا سلطان لأحد عليه؛ لأن أحداً لم يتدخل في إيجاده، ولأن أحداً لا يملك أن يتلاعب بقيمته أو أن يعلي أو يخفض من شأنه.

لذا أجاب في نهاية مبحثه هذا بقوله: أحسب أن الجواب عن السؤال أصبح الآن واضحاً وخاضعاً لقرار المنطق والعقل، وهو: لا، بل القيم كلها تابعة لأحكام الله.

وهذا يعني أن جميع الأفعال والتصرفات لم تأخذ قيمها من ذاتها وجوهرها بل أخذتها ممن أوجد نظام هذا الكون، والعوامل والأسباب الخارجية إنما أفرزها وأبرزها إلى الوجود النظام الرباني للكون والعلاقة السارية بتدبير الله ما بين أجزائه، إذن فإن الذي أعطى الأشياء قيمها، أي مزاياها السلبية والإيجابية–هو ذاك الذي أوجد هذا النظام ونسق العلاقات السارية بين كل ما فيه ومن فيه، وهو الله .

---

347 – الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، ص. 90–91.

وقد أوضح هذا المعنى بشكل آخر في كتابه كبرى اليقنيات، فأكد أنه لا يجب على الله شيء، والحسن والقبح في الأشياء اعتباري، فلا يوجد واسطة بين الله وخلق أي شيء ما تعلقت إرادته بخلقه، فجميع الموجودات خلقها مباشرة، والأشياء لا تنطوي انطواءً ذاتياً على شيء من الحسن والقبح، أي لا يمكن أن تكون متسمة بحسن أو قبح، متأصلين فيها بالطبع لا بالخلق.

فخالقية الله لجميع الأشياء بجميع صفاتها، تقتضي أن يكون هو الخالق للشيء، وهو الخالق لمعنى الحسن ولمعنى القبح ثم هو الرابط والجامع بين ذلك الشيء وهذا المعنى.[348]

وهذا ردٌّ على المعتزلة الذين يقولون: إن الحسن والقبح ذاتيان والعقل يدركهما قبل ورد الشرع.

والأشاعرة يؤكدون على أن الحسن والقبح حالان اعتباريان لا موجدان ذاتيان، فلا يوجد بين الحسن أوالقبح وبين ذات الشيء جذور ذاتية مرتبطة، بحيث لا يمكن الانفكاك عنه، وإنما هو معنى استتبع حكماً من أحكام الله، فكان ما نسميه نحن بالحسن أو القبح، ولو شاء الله لعكس الأمر فجعل الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، مادام الكل بخلق الله وحكمه، وهذا معنى قولنا: الحسن والقبح في الأشياء اعتباري..وبهذا نعلم أن الله ليس مجبوراً في خلقه وفي حكمه على أي شيء، ولا يتبع الأصلح والأفضل؛ لأنه هو الذي جعل الصالح صالحاً والفاسد فاسداً والقبيح قبيحاً، والأمور كلها بالنسبة إلى الله في بدئ الخلق سواء.

وثم قال الشيخ :"وصفوة القول إن الله خلق ما شاء في هذا العالم، ورتب جزئياته على بعضها ترتيباً صيرّ البعض منها حسناً مفيداً، وصيّر البعض الآخر قبيحاً مفسداً، ولم نكن نعلم أو نستشعر صفة الحسن أو القبح في هذا ولا ذاك لولا خلقه وترتيبه وتأليفه بين الذات وخصائصها".[349]

ثم تسأل ثانية، أم هل القيم خاضعة لتقويم الله لها، فهو الموجد لها، ومن ثم فهو الذي يعطيها وصفها اللائق بها بمقتضى حكمته ورحمته وعدله؟

ثم أجاب، إذن فليس ثمة قيم ذاتية تتبع قيمتها من جوهرها وذاتها، أو قل: ليس ثمة ما يمكن أن يسمى خيراً أو حسناً لجوهره وذاته، كما أنه ليس ثمة نقائض لها مما يسمى بالشر أو القبيح لجوهره وذاته، وإنما يعرض لها وصف الخير أو الشر من عوارض واعتبارات وعلاقات يخلقها الله.

---

348 – ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 183. *وكبرى اليقينيات الكونية*، 149. بتصرف.

349 – البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 151.

ثم أكد أن هذا السؤال لم يكن وارداً على صعيد العقيدة الإسلامية، لولا لُوثة انتابت العقل الاعتزالي من جراء انبهاره بمقولات الفلسفة الإغريقية دون هضم لها، فطافت به من ذلك هرطقات عجيبة ليس في العلم ولا في المنطق السليم ما يؤيدها، وكان من أبرزها هذه المسألة التي طرحتها المعتزلة في ساحة العقائد الإسلامية تحت عنوان: الحسن والقبح العقليان في الأشياء، مما اضطر جمهور المسلمين أهل السنة والجماعة إلى مجادلة المعتزلة بشأنها، وإلى الكشف عن أخطاء الفلاسفة في فهمها وتحليلها، وإلى التنبيه إلى نقطة الضعف التي مني فلاسفة الأغريق بها، ومن ثم أصاب رشاشُها مقلديهم والمنبهرين بهم من المعتزلة، ألا وهي تحميل العقل قرارات لا يستقل بها إلا النقل.

وكأنِّي به –رحمه الله– يقول لولا انبهار المعتزلة بفلسفة الأغريق، ثم جلبهم لها وإدخالها في العقائد الإسلامية، لما صرف علماء المسلمين الكثير من الوقت والجهود في الرد عليهم، وعلى فلسفتهم التي جلبوها من عند الأغريق قبل ترجمتها بالشكل الصحيح، والمصيبة أنهم لم يفهموها كما ينبغي؛ ولهذا فهو مضطر –كما اضطر العلماء من قبله– في أن يضيِّع الكثير من الوقت والجهد في الرد عليهم، وعليه أن يفصل القول في هذه المسألة ليوضح الوهم الذي جره المعتزلة للمسألة من سوء فهمهم، ثم ليفصل القول في المذهب الحق حتى يُفهم، مع ذكر الدلائل العلمية والمنطقية، التي توضح تورط الفلاسفة ومقلديهم من هذا الموضوع في جهالة عمياء. [350]

وفي الحقيقة قد يتضايق البعض من هذا الأسلوب الذي يجعل الإنسان يستخدم الكثير من الانتباه والتركيز في سبيل فهمه لموضوع ما مثل هذا الموضوع الشائك بعض الشيء، ولكن هكذا أُبتلي العالم الإسلام بالفكر الاعتزالي، مما اضطر علماء المسلمين أن يدرسوا علم الكلام ويدرسوا فلسفة الأغريق ويتعلموا أساليبهم في المناقشة والجدال حتى يردوا عليهم بنفس سلاحهم، ويُظهروا الحق للناس، وهذا ما جعل الشيخ يقول: "والحق أقول: ليت أن المعتزلة وأمثالهم لم يوجدوا، إذن لما وجد علم الكلام ولما وجد عالِمٌ مسلِمٌ يحفل به، ولكنها سنة الله في خلقه: تتطور الأسلحة مع تطور الكيد للحق وتزايد السبل إليه".[351]والذي يقرأ كتاب الشيخ البوطي وخاصة مسألة الحسن والقبح فيها يجد أنه تناول المسألة بنفسٍ طويلٍ، وفصَّلَ القولَ في جميع جزئيات الموضوع، وأخذ يردُّ على أقوال المعتزلة لكل جزئية على حد، وسأحاول أن أذكر ذلك بأبسط عبارة وبشكلٍ مختصرٍ جداً.

---

350 – ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 159–161.

351 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، في الحاشية، ص. 161.

فالشيخ ذكر أولاً نقطة الاتفاق بين أهل السنة والمعتزلة، والتي تنص على أن الأفعال والتصرفات التي توصف بالحسن أو القبيح إنما يأتي ذلك الوصف من عوارض خارجية وليس من ذات الحسن أو من ذات القبح، وهذه العوارض قد تكون علاقات اجتماعية تتطلب تصرفات وسلوكيات معيّنة، أو قد تكون طبائع معينة، وقد تكون عادات سارية، وقد تكون آثار ناجمة عن تصرفات وأفعال قد تصف بأنها ذات فائدة أو ضارة، كالظروف والأعراف السائدة في مجتمع ما. وقد اكتسبت الأفعال والتصرفات هذه الصفة من جراء عوارض خارجية، وإلى هذا الحد فلا خلاف بين المعتزلة وغيرهم، بل هي من الأمور المتفق عليها عند الناس جميعاً؛ لأنه لا يترتب على ذلك أي إشكال في مسائل العقيدة والتوحيد وصفات الكمال الثابتة لله ، ولأن هذه العوارض بيد الله تعالى، فهو الذي خلق الطبائع وما جبلت عليها، وهو الذي وجه الناس إلى إقامة علاقات اجتماعية، أي الحاكمية إنما من الله تعالى وحده عند الجميع.

ونقطة الخلاف: أن المعتزلة قالوا: إن هناك أفعالاً وتصرفات لا يتوقف فهم الحسن والقبح فيها على العوارض الخارجية، بل تتبع هذه الصفة منها ذاتها، لذا أوجبوا من الله أن يكون أمره بكل ما فيه خير وصلاح، ونهيه يجب أن يكون عن كل ما فيه شر وفساد، وهذا ناتج عن قولهم بأن صفة الحسن والقبح تتبع من جوهره وذاته، فكان من أبرز نتائج قرارهم هذا، اعتقادهم بأن العقلاء مأمورون باتباع كل ما هو حسن لذاته واجتناب كل ما هو قبيح لذاته، بوازع من عقولهم التي لا بّد أن تدرك مشروعية ما هو حسن، وعدم مشروعية ما هو قبيح، دون حاجة إلى بعثةرسول أو نزول وحي من الله مكتوب.[352]

---

352 – ينظر *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 161–166. وكتب في *كبرى اليقينيات* تحت عنوان" النتائج الهامة التي تبثق عن هذه الحقيقة: وهذه الحقيقة تكشف لك بكل سهولة عن ثلاث نتائج، متفرعة عنها:

أولاً: أن الأشياء في أصلها خالية عن صبغة الحسن والقبح والنفع والضرر، ثم إن الله صبغ بعض الأشياء بهذه الصبغة وبعضها الآخر بتلك. وهذا معنى قولنا إن الحسن والقبح في الأشياء اعتباري وليس جوهرياً.

الثانية: أنه يصدق قولنا إذاً بأن الله خلق القبيح أو الضار؛ لأنه عندما ركب في الأشياء خصائص. معينة أو ساقها إلى نتائج ذات تأثير معين تخالف مصالح الناس، أو خلق في الأمزجة اشمئزازاً منها؛ فمعنى ذلك أنه قد خلق القبيح، ضمن ما خلقه من المكونات.

الثالثة: ليس من صفات النقص. التي علمنا أن الله منزه عنها، أن يكون قد خلق القبيح والضار في الكون. لأن من صفات الكمال الثابتة لله أنه يخلق ما يشاء دون أن يصده عن ذلك أي شيء، قوة كان أو عرفاً أو قانوناً. وليس خلقه لأصناف الموجودات من قبيح وحسن وضار ونافع إلا مظهراً لهذه الصفة الكاملة. ولكن المنافي لصفة الكمال والمستلزم للنقص، أن يقال إنه اكتسب القبيح أو اتصف به. وفرق كبير بين هذا وذاك. ليس نقصاً في ذات الله أن يخلق العجز في الكون متمثلاً في شتى المظاهر، ولكن النقص أن =

ثم تسأل فما الذي ينكره أهل السنة والجماعة من دعوى الحسن والقبح العقليين؟

فقال: " أوجز الجواب أولاً فأقول: إن أهل السنة والجماعة، أي جمهور المسلمين وسوادهم الأعظم، لا يمنعون من وصف الأشياء بالحسن أو القبح بمقتضى قرار العقل أو ما تقتضيه الطبائع أو الأعراض والمصالح، دون الرجوع في ذلك إلى الشرع..ولكنهم يمنعون من جعل العقل أو الأعراض والمصالح بديلاً عن الشرع في ربط الأعمال الحسنة بالأجر والثواب الأخروي وربط العقل وحده من خلال الأعمال السيئة أو القبيحة بالعقاب الأخروي. ذلك لأن قناعات العقل لا تصلح أن تكون حاكماً على شرع الله وأوامره، بل العكس هو الصحيح، وليس بين أن يتحول الحسن في شرع الله إلى قبيح إلا أن يتوعد الله على فعله بالعقاب بعد أن وعد على فعله بالأجر والثواب..ولا إشكال في ذلك مادام القرار الذي ينطلق منه أهل السنة والجماعة، هو أن سمة الحسن أو القبح لا تنبع من جوهر الشيء وهويته، وإنما تعرض له من خارج ذاته."[353]

وهذا الذي دفع ببعض الباحثين أن يروا أن هذا الكلام من علماء الأشاعرة يعتبر نوعاً من التطور في مذهبهم؛ وذلك من خلال تقربهم من المعتزلة في هذه الناحية عندما قرروا بأنهم لا يمنعون من وصف الأشياء بالحسن أو القبح بمقتضى قرار العقل أو ما تقتضيه الطبائع أو الأعراض والمصالح. وهذا ما دفع بالباحث حسن الشافعي أن يقول:" ويبدو أن الآمدي يحس أن هذا ضرب من التطور في المذهب الأشعري، ولذا يحاول تأويل مذهب القدماء من أسلافه:(إن الحسن والقبح ليس إلا ما حسنه الشرع أو قبحه، بأنه ضرب من التوسع في العبارة؛ إذ لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض من جهة المعقول، وإن لم يرد به الشرع المنقول، أنه يصح تسميته حسناً. والذي يقوله الآمدي صحيح بالنسبة إلى متأخري الأشاعرة أي الجويني ومن بعده، ولكنا لا نجد هذا المعنى في اللمع الأشعري ولا في تمهيد الباقلاني ولا في أصول البغدادي، فهو اتجاه تطوري نمّاه الرازي فيما انتهى إليه من القول بالتحسين والتقبيح العقليين...

بل لقد ذكر الأستاذ الزركان أن الرازي مال أخيراً إلى وجهة نظر المعتزلة المتأخرين، وهم الذين قالوا: إن الحسن والقبح ليسا لذوات الأشياء، ولكن لما تقع عليه من الوجوه والأحوال،

يتصف هو بشيء من العجز. وليس قبيحاً أن يخلق الكذب–ظاهرة يتصف بها بعض الناس–ولكن القبيح أن يتلبس هو بشيء من هذا الكذب الذي خلقه، لا لأنه قبيح بحد ذاته عقلاً، فقد أثبتنا بطلان ذلك، ولكن لأنه متلبس بمعان ومستلزمات لا تتفق ومصالح العباد ولأن الله جعله بشرعه قبيحاً. فلا يمكن أن يتصف البارئ جل جلال به". *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 151–152.

353 – ينظر *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 166. *وكبرى اليقينيات الكونية*، 152. بتصرف.

ونسب ذلك إلى القاضي عبد الجبار، وبالرجوع إلى *المغني*[354] نستخلص ذهابه إلى أن من الحسن والقبح ما يكون ذاتياً وما يكون عارضاً، وكلاهما يدرك بالعقل وحده أحياناً، وبالشرع أحياناً، وهو على أي حال تطور كبير واقتراب من موقف الأشاعرة، واتفاق تام مع من ذكرنا من السلفية والصوفية والمحدثين ومن الفلاسفة وتأكيد لما لاحظه ابن الوزير من تقارب الطوائف حول هذه المسألة".[355]

ولكني أرى أن الشيخ البوطي لا يقرر ما قرره الآمدي والرازي بل يبقى على ما قاله الأشعري والباقلاني والبغدادي، بل يؤكد بطلان رأي المعتزلة عندما يفرق بين ذات الشيء وصفته من جهة، وبين جوهر الشيء وعرضه من جهة أخرى، وهذا ما سأبينه من خلال الكلام القادم إن شاء الله؛ لأنه هناك آدلة كثيرة على بطلان رأي المعتزلة، وقد قدمها الشيخ البوطي.

ثم انتقل الشيخ البوطي إلى الأدلة التي توضح بطلان رأي المعتزلة، وذلك من خلال إثبات أن ذات الشيء مختلف عن وصفه، فلا يكون الوصف جزءاً من الذات أو الهيوليّ[356]بأي حال. إذ لو كان كذلك لسقط الفرق بين الذات والصفة وبين جواهر الأشياء وعوارضها، وسقوط هذا الفرق أمر باطل ومستحيل.

ثانياً- وذلك بإثبات أن الله هو خالق الأفعال وخالق صفاتها، وبذك يصبح صفة الحسن والقبح من الأعراض، والعرض قابل للزوال وللتغير، والذي يتصرف بذلك هو الله تعالى، وهذه الصفة أخذت قيمتها عندما جعلها الله في المجتمع ذات قيمة، خاصة عندما أمر الله أفراد المجتمع بالتعاون على تلك الصفة، فمثلاً الذي جعل الصدق والعدالة والعلم صفات حسنة ومستحسنة بين أفراد المجتمع هو الله، عندما خلق المناخ المتمثل في العلاقات التي أقامها بين عباده، ولو أراد الله أن يبدلها لتحولت الصفات السابقة إلى أضدادها، أي فالله هو خالق التربة والمناخ الذي أخذت الصفات السابقة قيمتها فيه. ثم ذكر مثال واقعي ليقرب المسألة إلى الأفهام، فأوضح من خلال المثال أن جهازاً ما من الأجهزة التي تتشكل من مئات الأجزاء، وكل جزء يأخذ قيمته من خلال تعاونه مع بيقة الأجزاء الأخرى، فقيمته ليس نابع من ذاته، أي من ذات الجزء وجوهره، وإنما من العلاقة السارية فيما بينه وبين الأجزاء الأخرى والتألف الذي حقق

---

354 – هذا الكلام للدكتور حسن الشافعي، وليس لي.

355 – الشافعي، حسن، *الأمدي وآراءه الكلامية*، ط1، دار السلام، القاهرة، 1998م/ 1418هـ، ص. 435-436.

356 ـ الهَيُولُ: الهَبَاءُ المنبثُّ، وهو ما تراه في البيت من ضَوء الشمس يدخل من الكَوَّة. هُيوليّ: اسم، مَنْسُوبٌ إِلَى الْهُيُولَى، لسان العرب، باب هـ ي و ل.

الفائدة الكلية لذلك الجهاز، وقد يكون له قيمة مادية غالية الثمن، لكن عندما يكون ذلك الجزء منفكاً عن بقية الأجزاء لم يعد له أي قيمة تذكر، بل ربما لم تعد تساوي شيئاً، وما يقال عن الجهاز، يقال عن المجتمع الإنسان وما يجري فيها من الأفعال والتصرفات، فلا قيمة للأفعال والتصرفات ارتفاعاً أو انخفاضاً إلا بالتآليفها مع مجموع الأفعال والتصرفات هذا المجتمع الإنساني الذي أقامه الله على النحو الذي شاء.

ثالثاً– قال الشيخ لم أجد للمعتزلة من دليل يستندون إليه في كلامهم عن الحسن والقبح إلا مثالاً يكررونه وهو: إنقاذ الغريق، وشكر المتفضل المنعم. ويدعون الإجماع هو الدليل الثاني لهم. لكن الشيخ أنكر أن يوجد إجماع على ذلك على مستوى العصور المختلفة، ثم نقل كلاماً للإمام الغزالي الذي ينكر على المعتزلة أن يكون السبب الدافع إلى انقاذ الغريق سببا ذاتياً–من فعل الإنقاذ نفسه، بل هو مندفع بعوامل خارجية أخرى، مثل طلب الأجر من الله تعالى، وقد يكون الدافع إلى الإنقاذ هو الرغبة في ثناء الناس عليه ووصفهم له بالشهامة والنبل، وقد يكون العامل الذي يدفعه هو إنقاذ الغريق سبق التصور إلى العكس.[357] وهو أن يضع المنقذ نفسه مكان الغريق، وفي تلك البلية، فيستحسن إنقاذه، إذن لا يوجد فعل ينبع من ذات الفعل، بل بسبب عوامل خارجية قد تكون ظاهرة وقد تكون خفيةً.

ثم قال في النتيجة إذن، فلا حكم قبل مجيء الشرع، وردَّ على دعواهم الأخيرة التي يقولون فيها: أن الانضواء تحت سلطان العبودية لله بشكر نعمه وآلائه حسن لذاته، أنكر الشيخ كلامه هذا وقال: إن الحسن ليس نابع من ذاته بل نابع من سبب خارجي وهو الفائدة المرجوة من العبادة في الآخرة، ومعلوم أن معرفة العبد لحصوله على هذه الفائدة، متوقفة على خبر من الله بذلك، وعلى أن يأمره بالعبادة وشكره ليتحصل على تلك الفائدة، وقبل ورود الشرع، فهيهات للعقل أن يدرك هذه الفائدة، ويجزم بأن الله يأمره بعبادته وبشكره تحصيلاً لها، ولا مجال للعقل أن يدرك دون اعتماد على الوحي.

ثم قال: " إذن فقد أجمع أهل السنة والجماعة على أن صفة الحسن أو القبح في الأفعال والتصرفات، صفة عارضة لها من خارج جوهر تلك الأفعال، مما قد مر بيانه وتفصيل القول فيه، وذلك بقطع النظر عن ذلك المصدر الخارجي، أهو الطبع والمزاج، أم هو الآثار والنتائج، أم هو العقل مباشرة.

---

357 – وقد قال الشيخ: إن هذه التسمية العلمية التي يطلقها الإمام الغزالي على ما اصطلح عليه عند علماء النفس باسم ردُّ الفعل الشرطي، هذه التسمية من وضع الإمام الغزالي وهو الذي أكتشف المصطلح، لكن العرب المسلمين لغفلتهم وجهلهم يحيلون اكتشاف هذا القانون إلى العالم الروسي بافلوف.

كما أجمع أهل السنة والجماعة عامة على أن هذه الصفة العارضة أيّاً كانت وأياً كان مصدرها، لا يترتب عليها وحدها حكم شرعي صادر من الله،أي دون استناد إلى وحي منه، بل لا بد لكي يكون الحكم شرعياً يترتب عليه استحقاق ثواب أو عقاب، من الاعتماد في ذلك على خبر رسولٍ أو نبي يخبر بذلك عن الله، وذلك للأسباب الكثيرة التي تم تفصيل القول فيها".[358]

ثم أكد على أن لا خلاف بين الأشاعرة والماتريدية إلاّ في اللفظ، حيث اتفقا على أن مصدر الحسن والقبح في الأشياء أو الأفعال لا يكون من العقل المجرد وحده بل لا بد أن يكون حكم العقل بدوره معتمداً على سبب من الأسباب الأخرى التي تتبدل وتتغير حسب تغير الظروف أو الطبائع أو العادات. وزاد الإمام الماتريدي وقال يمكن أن يكون مصدر حسن الفعل أو قبحه حكماً من العقل مباشرة، ولكنه عاد فاتفق مع أبي الحسن وجماعة المسلمين من أهل السنة والجماعة على أن العقل وإن أدرك حسن ما هو حسن وقبح ما هو قبيح، إلا أن الحكم الشرعي لا يصلح أن يصدر إلا من المشّرع وهو الله، فعاد الخلاف بذلك في المسألة خلافاً لفظياً. [359]

ثم عاد إلى القول: بأن بعض الكتّاب والباحثين الجدد وقعوا في خلط كبير عندما ادَّعوا أن الماتريدية وافقت المعتزلة والشيعة وابن رشد في القول بأن الحسن والقبح ذاتيين، فرد عليهم بقوله: إن هذا النقل مجانب للحقيقة واتهام لأبي المنصور الماتريدي بشذوذين اثنين بينهما تلازم بيّن، وهو بريء من ذلك فيما قرره كل المحققين من علماء أصول الدين؛ لأن أبا منصور لم يقل: إن في الأفعال حسناً وقبحاً ذاتياً كما قال المعتزلة. بل خالف الإمام الأشعري في أن يحصر المصدر الخارجي لصفة الحسن والقبح بثلاثة مصادر فقط (أي المزاج والعرف والأثر) فقال: قد يكون هناك مصدر رابع وهو قرار العقل وحكمه، أي دون وساطة طبع ومزاج، ولا عرف وعادة، ولا أثر من فائدة وجزاء، مثاله قرار العقل بحسن العلم وقبح الجهل..؛ ولأنهما متفقان أن المصدر الخارجي أياً كان، ومهما تعدد، فلا يمكن أن يكون هو المصدر والأساس لأحكام الله. فإلى الله وحده الحكم والشرع والأمر والنهي. والسبب الذي دفعهم-(أي الكتّاب الجدد)- للوقوع في هذا الخطأ السطحية في البحث، وتقليدهم لأساتذتهم، والإعجاب بما يقوله المستشرقون دون التثبت من أقوالهم خاصة المستشرق الفرنسي ماسينيون.[360]

---

358 - ينظر *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 177-178.

359 - ينظر *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 178-179.

360 - ينظر *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 182-184. بتصرف.

ثم لخص المبحث تحت عنوان النتيجة وقال: إن الأحكام الإلهيّة ليس تابعة لقيم سابقة، بل القيم كلها تابعة لأحكام الله؛ لأن القيم التي في الأفعال والتصرفات لا تنبع من داخلها وجوهرها، وإنما تعرض لها من جراء عوامل وأسباب خارجية، وهذه العوامل والأسباب أبرزها للوجود النظام الرباني للكون، والعلاقات السارية بين أجزائها بتدبير من الله تعالى، أي الذي أعطى الأشياء قيمها هو الله، والذي أعطى صفة الصلاح والحسن لبعضها والفساد والشر لبعضها الآخر أيضاً هو الله، والعقل قد يدرك وجه الصلاح أو الحسن في الشيء، وقد لا يدركه، وعندما لا يدرك العقل وجه ذلك في بعض الأمور أو التصرفات أو الأحكام فإن النقص والتهمة توجه إلى العقل؛ لأنه عجز عن معرفة ذلك الأمر، ولأنه محدود ولا يحيط بموازين الأنظمة الكونية والعلاقات التي أقامها الله بين خلقه وعباده، ولا يتهم الخالق في حكمه وعمله بأنه لم يضبط شرعه ولم يدبيره بموازين الخير والصلاح. لأن الله يعلم وأنتم لا تعلمون.

ومن أفضل الردود على المعتزلة، وأكثر الحجج التي أسكتت المعتزلة هى تلك الأسئلة التي واجههم بها علماء أهل السنة والجماعة، فلهم يهتدوا إلى جواب؛ لأن عقولهم لم تهتدي إلى وجه الخير والصلاح فيه، مع العلم بأن كل تلك الأفعال التي ذكروها لها حكمة إلهية، لكن العقل لم يصل إلى كنهه، ومن بين تلك الأسئلة؛ الأسئلة التالية:

لقد سأل علماء الأشاعرة كبار علماء المعتزلة عن حكمة ما يبتليه به اللهُ الأطفالَ من الآلام والأمراض..وموت من يموت منهم قبل سن الرشد مع افتراض أنه لو عاش لامتلك فرصة إحرازه لكثير من الثواب والقربات..وعيش من يعيش منهم جاحداً كافراً، مع افتراض أنه لو مات صغيراً لكُفِي جريرة ما ارتكبه من السيئات..والرفاهية التي يتقلب فيها كثير من المارقين والجاحدين إلى جانب كثير من الصالحين الذين يعانون من أنواع الآلام ومظاهر الحرمان، فلما سُئلوا عن وجه الصلاح العقلي فيها، كانت عقولهم غير قادرة على الإجابة وحاروا، فهدى الله منهم من قد هدى ورجع إلى رشده، وتاب ورجع، وبقي منهم من بقي يتطوح في تيهه ويجتر اضطرابه وحيرته إلى أن قضوا نحبهم واستراح التاريخ من ضجيج أخيلتهم وأوهامهم. والسبب الذي ساقهم إلى تلك الأوهام تعاملهم مع الفلسفة الأغريقية قبل أن تهضمها أفكارهم، وقبل أن يغربلها العلماء والنقَّاد من المسلمين؛ لذا كان المعتزلة هم أول ضحية للفلسفة في العالم العربي، والحمدلله انحسرت أوهام الاعتزال بعد ذلك بفضل النقد الذي أخضعت له بعد ذلك الفلسفة اليونانية من قبل علماء وباحثين درسوها دراسة الباحث والناقد البصير، ولم يستسلموا لها استسلام المقلد التلميذ.

وأكد أن ما يقوله اليوم بعض الناس من أن الاعتزال كان هو العقل النابض والفعال للإسلام هم على خطأ كبير؛ لأن المعتزلة قيدوا أنفسهم بتصورات الفلاسفة بسرابٍ توهموه علماً وعقلاً، في حين اتخذ سواد الأمة نصوص القرآن والسنة مشاعل هداية لهم فهدوا واهتدوا إلى طريق الحق، كما أكد أن المستشرقين جميعاً من أمثال ماسينيون لم يدعوا إلى الاعتزال شوقاً إليه ولا تحرقاً على الإسلام الحقيقي ونصرته إنما للدّسي والتشويه من جديد.[361]

وقد ذكر الشيخ خلاف المعتزلة في هذه المسألة عن قول أهل السنة والجماعة، وأظن أنه كَتَبَ هذا الكلام مع أن البحث أشبع بحثاً وفهماً لكن حتى لا يقول القائل: ولماذا لم تذكر ماذا قالت المعتزلة في هذه المسألة؟؛ ولأن للمعتزلة في هذه المسألة شيئا محمودا لهم لكنك لم تذكره، وحتى تكتمل الصورة عند القارئ فقال:"واعلم أن المعتزلة خالفوا أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، فاعتبروا أن للأشياء حسناً وقبحاً عقليين منبعثين من ذات الشيء، وقرروا بموجب ذلك أن أحكام الله تعالى لا بد أن تسير وفق الأصلح والأحسن، وأن ذلك واجب من الله – ، وأن العقل وحده يحكم في الأشياء ويعرف حكم الله فيها، ولذلك فالعقلاء كلهم مكلفون، سواء بعثت إليهم الرسل أو لا، والرسول في الآية هو العقل، فيما زعموا.

ولقد زلَّ المعتزلة في هذه المسألة زلات كثيرة، ولم يظهر تهافت أفكارهم في مسألة كما ظهر في هذه المسألة، ولقد علموا أنهم في كلامهم هذا يقفون على شفير الكفر، وليس بينهم وبينه إلا أن يقولوا: إن مصالح الكون هى الحاكم على شرع الله وأفعاله، وهو نتيجة طبيعية لتصورهم وحكمهم على الأشياء بالحسن والقبح الذاتيين. إلا أنهم لم يقولوا إنه يجب على الله الأصلح، ولكنهم قالوا: يجب منه الكمال في الله هي منبع هذا الوجوب، وهذا كلام حسن، ولكنهم ضطرب مع أصلهم الأول الذي اعتبروه وهو ثبوت صفة الحسن والقبح في ذات الأشياء ابتداء".[362]

أما الشيخ فبناءً على ما سبق من الكلام على الأفعال ومن يخلقها فيرى أن الله يخلق القبيح وهو من كمال مظاهر ربوبيته، ولكن لا ينسب إليه فعل القبح أو القبيح، ويقول: "هذا القرار قرار أقرّه أهل السنة والجماعة،" إذن فنحن أمام دليل جديد على ما قد أوضحناه من أن خلق القبح شيء، واكتساب القبح بمعنى فعله والتَّلبُّس به شيء آخر. وليس بينهما أي تلازم، إذ قد توجد عناصر القبح دون أن يوجد فعله، كما أن الفعل القبيح قد توجد من الإنسان مع

361 – ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير*؟ ص. 183–187.

362 – البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 154.

اليقين بأنه ليس هو الخالق لذات القبح وعناصره.".[363] فالإنسان إذا فعل القبيح تنسب إليه الفعل القبيح وليس خلق القبيح، كما أن الله هو خالق القبيح وليس فاعله، والله أعلم.

وقصد الفعل أليس من خلق الله؟

لقد حاول الشيخ أن يثير تساؤلاً جديداً بشكل افتراضي بناء على النتيجة التي انتهى إليها من كلامه السابق، وهو أن الدليل الذي اعتمد عليه في الجزم بأن فعل الإنسان من خلق الله تعالى، وهذا الدليل يقتضي الجزم بأن قصد أو عزم الإنسان إلى الفعل هو الآخر يكون بخلق الله تعالى؛ لأن الدليل هو قوله تعالى: (وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا).[364]

والقصد يدخل تحت كل شيء المذكور في الآية السابقة؛ لأن القصد شيءٌ من الأشياء. وإذا ثبت هذا الكلام فشبهة المعتزلة لا تزال قائمة،"وهو أن القول بخالقية الله لأفعال عباده–وقد تبين أن قصودهم داخلة في حكمها–يستلزم نسبة الظلم إلى الله. إذ إنه –على هذا القول–إنما يحاسبهم على ما لا يد لهم فيه ولا دخل لهم بشأنه. إذ كل ما يصدر عنهم في الظاهر إنما هو بإيجاد الله وخلقه، فعلاً كان أو توجُّهاً أو قصداً. والتفريق بين الفعل والقصد في خالقية الله لهما لا ينهض على أي دليل.".[365]

وقد أجاب عن هذا التساؤل بشكل مفصل بعد أن بيَّن أن الكثير من الكتّاب الجدد وقفوا عند هذه الإشكالية وما استطاعوا أن يجدوا لها حلاً مقنعاً.

والجواب على الشكل التالي: إن قصد الإنسان حالة متَّعَ اللهُ جميع عباده به، ضمن ملكة الاختيار والقدرة على العزم واتخاذ القرار، أي جزء من ممارسة تطبيقية يقوم بها الإنسان بشكل دائم، ويشعر بهذه الملكة، –أي القدرة على الاختيار والإرادة–كل إنسان منَّا، وشاهِدُهُ على ذلك شعوره وإحساسه بأنه يملك ملكة كلية راسخة في كيانه، خلقها الله في كيانه، بها أصبح حراً مريداً صاحب اختيار وقدرة على اتخاذ القرار. وقصد الإنسان وعزمه جزء من هذه الملكة العامة، فإذا مارس شخصٌ ما فعلاً ما بقصده وعزمه، فليس ثمة شيء جديد يضاف إلى تلك الملكة، سوى شعور صاحب هذه الملكة بأنها قد انتقلت من طور القابلية المجردة إلى طور التعلق بمراد جزئي معين، كطاعة ما أو معصية ما.

لذا لا يصح أن يقول:إن القصد مخلوق لله خلقاً مستقلاً عن خلقة الملكة الكلية المتمثلة في طاقة الاختيار والقصد؛ لأن التعلق الجزئي والتطبيقي لهذه الملكة ليس شيئاً مستقلاً عنها

---

363 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 51.

364 – [سورة الفرقان: 2/25].

365 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 52.

وإنما هو حال من أحوالها أي إنه وضع اعتباري مجرد.[366] ثم استشهد بقول المحقق الكلبنوي في حاشيته على جلال الدين الدواني للعقائد العقدية. وقال: فاعلم أنها هي المعنية أي الحقيقة السابقة هي المعنية من كلام المحققين من علماء العقيدة والكلام."..إن الإرادة الجزئية التي هي عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك، صادرة من العبد اختياراً، وليست مخلوقة لله تعالى؛ لأنها ليست من الموجودات الخارجية بل من الأمور الاعتبارية، ككون الفعل طاعة أو معصية، أو من قبيل الحال المتوسطة بين الوجود والعدم".[367]

ثم ذكر الشيخ نتيجة بحثه في ثلاث نقاط رئيسية، وقال هي محل اتفاق من أهل السنة والجماعة، الذين هم سواد الأمة الإسلامية ويجمعهم اسم الماتريدية والأشعرية، وقال النتيجة التي ننتهي إليها تتمثل فيما يلي:"

أولاً–لقد متع الله الإنسان بملكة تسمى الإرادة، أو القصد والعزم، أو الاختيار، أو القدرة على اتخاذ القرار، وهي مما قد خلقه الله في كيان الإنسان بل ريب.

ثانياً– نظراً إلى أن الله قد متَّع الإنسان بهذه الملكة فقد أصبح مريداً مختاراً ذا قصد وعزم، ذا قدرة على اتخاذ القرار، وهذه الحقيقة الثانية نتيجة بدهية ضرورية للحقيقة الأولى.

ثالثاً– تتجلى ثمرة هذا الذي خلقه الله في كيان الإنسان ومتعه به، في ممارساته الجزئية والتطبيقية لتلك الملكة الكلية التي زوَّده الله بها، وبذلك يبرز المظهر التطبيقي لما قد متَّعه الله به من تلك الملكة.

وهذه النقاط الثلاثة هي محل اتفاق من أهل السنة والجماعة، الذين هم سواد الأمة الإسلامية ويجمعهم اسم الماتريدية والأشعرية."[368]

---

366 – ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 52–54.

367 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 54. نقلاً من *حاشيته الكلبنوي على جلال الدين الدواني* 248/1. وبحثت عن هذا المصدر فوجدت المخطوط، ولكن لقدم النسخة ما أستطعت قرأت النص.

368 – البوطي، الإنسان مسير أم مخيرٌ؟، ص. 55.

الاختلاف اللفظي بين الأشعرية الماتريدية لمعنى الخلق في ملكة القصد والإرادة

ثم تحدث الشيخ عن الاختلاف اللفظي الذي وقع بين الأشاعرة والماتريدية في الممارسة التطبيقية من الإنسان لما متّعه الله به من ملكة القصد والإرادة، وتساءلَ هل تخضع هذه الممارسة لمعنى الخلق؟، أي هل يقال: إنها أيضاً من خلق الله، أم لا تخضع لمعنى الخلق؟ إذ هي ذيل وظل لأصل الملكة التي هي الخاضعة لصفة الخلق؟.

فأجاب بقوله: "ذهب الإمام الأشعري إلى الرأي الأول، وجنح أبو منصور الماتريدي إلى الرأي الثاني"،[369] ومعنى هذا الكلام أن الإمام الأشعري يقول: إن ملكة القصد والإرادة التي أنعم الله بها على الإنسان ومتّعه بها من خلق الله، أما الإمام أبو منصور الماتريدي فيرى أنها تابعة لأصل الملكة التي هي خاضعة لصفة الخلق، وقد أجاب الشيخ سعد الدين التفتازاني عن هذه الإشكالية من طرف الماتريدية بقوله:" وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل القدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب.".[370] وكما نرى فهو اختلاف لفظي، لأن كليهما يتفقان على أن نعمة القصد والاختيار من خلق الله منذ البداية؛ أما ممارسة الإنسان لهذه النعمة بالتوجيه بها إلى جزئيات الأمور فمن كسب الإنسان، والماتريدية يستخدمون كلمة الكسب كثيراً مثل الأشاعرة. بالإضافة إلى دليل الحس والشعور الذي يشعر به الناس جميعاً، والذي غرسه الله تعالى في ذوق كل منا وإدراكه وتجربته الفرق الكبير بين حركتي الارتعاش والرقص، ففي الحالة الأولى لا يملك أي إرادة واختيار في حركته الارتعاشية، أما في الحالة الثانية أي حالة الرقص فيشعر الكل بنعمة الإرادة والاختيار؛ لذا تنسب إليه، وتكون من كسبه.

والنتيجة التي تمخض عنها البحث هنا هي لا تعارض بين خلق الله تعالى لأفعال الإنسان ومنحه الحرية في أن يختار ما شاء بعد أن جعله حراً مختاراً في كل ما يدخل تحت قصده وإرادته، أما ما لا يدخل تحت إرادته واختياره فلا يحاسبه عليه؛ لأنها ليست من الأمور التي تتوقف عليها الثواب والعقاب، وأما الأمور التي تدخل ضمن قصود الناس وإراداتهم فهي تعدّ من الأمور المكتسبة لهم ؛ لذا أطلق الأشاعرة على هذا النوع من الأفعال اسم الكسب، وكما

---

369 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 56.

370 – التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، ص. 143-144.

تبين من البحث أن خالق كل من الخير والشر من الأفعال فهو الله تعالى، أما فاعله والمتلبس به فهو الإنسان عندما يختار بإرادته وقصده، والحسن والقبيح في الأفعال فمصدرهما الشرع وليس العقل، والله خالق جميع الأفعال الحسنة والقبيحة، ولكن لا ينسب إليه جلّ جلاله الفعل القبيح؛ لأن ليس من مستلزمات خلق الفعل القبيح التلبس به، فالله يخلق القبيح وهو من كمال ربوبيته، ولكن لا ينسب إليه فعل القبح، أما القصد فيدخل تحت الملكة الكلية التي منحها الله للإنسان، وليس شيئاً مستقلاً عن الملكة الكلية لأن التعلق الجزئي والتطبيقي لهذه الملكة ليس شيئاً مستقلاً عنها وإنما هو حال من أحوالها أي إنه وضع اعتباري مجرد، وما وقع بين الأشاعرة والماتردية من خلاف حول معنى القصد فهو خلاف لفظي.

الكسب هو مناط الثواب والعقاب

وحتى تكتمل عند القارئ الصورة تماماً عن أفعال الإنسان ومن يخلقها، وحتى لا يقع القارئ فيما وقع فيه المعتزلة– عندما قالوا:" لا فعل للعبد أصلاً، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار، وهذا باطل."[371]– ذكر الشيخ مبحث الكسب وأقرَّ بأن الكسب هو الذي يوقف عليه الثواب والعقاب، أي إن الإنسان يستحق العقاب أو الثواب بناءً على قصوده التي يتبعها الفعل خلقاً من عند الله، وليس الثواب العقاب على الفعل الخارجي ذاته والمكون من حركة الأعضاء والقوى التي تحركها، بل الثواب والعقاب لا يكون حتى على الأدوات التي لا بدّ منها لظهور الفعل، بل فقط على القصود والعزم والاختيار. كما بين السبب الذي شجع الإمام إبي حسن الأشعري على استعمال كلمة الكسب، وفضّلها على بقية الكلمات مثل الاختيار والقدر أو العزم، ثم تكلم عن موقع الكسب من القدرة، وأثبت أن الشيخ أبا حسن الأشعري ليس بمخترع لهذا المذهب، بل هو موضِّحٌ ومُبيِّنٌ لطريقة السلف الصالح، وأخيراً بيّن كيف أن ثبوت الكسب للإنسان لا يعني أن الإنسان مجبرٌ في أفعاله. وإلى الحديث عن طريقة كشفه لتلك الحقائق.

لقد لخص مبحثه السابق في عشرة أسطر ومن تمام البحث ذكر ذلك الملخص هنا فقال : " تبين مما أوضحنا في البحث السابق أن الذي يخلق أفعال الإنسان إنما هو الله، ولا يستقيم معنى ربوبية الله إلا بذلك، كما تبين لنا أن خالقية الله للفعل خلق مواده وعناصره الخارجية التي يتكون منها، فلا جرم أن وجودها لا يعني ولادة الفعل الذي لا يتم إلا بالقصد والعزم عليه، وتبين لنا أن الثواب أو العقاب الذي يستحقه الإنسان إنما هو على قصوده التي

371 – التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، ص. 142.

يتبعها الفعل خلقاً من عند الله، لا على الفعل الخارجي ذاته والمكون من حركة الأعضاء والقوى التي تحركها، والأدوات التي لا بدَّ منها لظهور الفعل، ثم تبين لنا أن قصد الإنسان بمعناه الكلي الذي يعبِّر عنه بالملكة أو القابلية، وإن كان هو الآخر بخلق الله، إلا أن استعمالاته الجزئية – بمعنى تعلق قصد الإنسان بفعل ما– إنما هي من وظيفة الإنسان. إذ لو قلنا: إن هذه التعليقات هي أيضاً بخلق الله، لعاد ذلك بالنقض على ما هو ثابت من أن الله بثَّ في كيان الإنسان ملكة القصد والاختيار."[372]

ويؤثر الإمام الأشعري استعمال كلمة الكسب، وقد أكد أن الإمام أبا الحسن الأشعري، يؤثر استعمال كلمة الكسب تعبيراً عن قصد الإنسان وإرادته من الفعل، وأكد أن هذا القصد هو مناط الثواب والعقاب. والذي دفعه لاختيار كلمة الكسب بدلاً من غيرها أمران اثنان:

أولاهما: أن كلمة الكسب هذه هي الواردة في القرآن في هذا الصدد لتعبير عن مصدر استحقاق الإنسان للثواب أو العقاب في أفعاله.

كما أوضح بالأدلة والبراهين العقلية أن كلمة الكسب هذه المذكورة في القرآن ليست مرادفة لكلمة (الفعل) مثلاً كما قد يخيل للبعض، بل معناها العزيمة والقصد، كما أوضح أن بين الكلمتين فرق كبير ودقيق، وذكر قوله تعالى كمثال: (...وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ). فأكد أن الله نسب الكسب إلى القلوب؛ لأن وظيفة القلب القصد والعزم، وليس الفعل؛ فالفعل للأيادي، وحتى إذا تم تبديل كلمة (فعلتْ) بدلاً من كسبت في الآية السابقة لما استقام المعنى، بل لفسد المعنى، "إذ لا يصلح أن يقال: ولكن يؤاخذكم بما فعلتْ قلوبكم، ذلك؛ لأن القلوب تقصد وتعتزم وتختار، ثم إن الأعضاء والقوى هي التي توجد الفعل بخلق الله وقدرته. فمعنى الآية إذن: ولكن يؤاخذكم بما قصدت إليه قلوبكم وعزمتم على قوله من الأيمان الباطلة."[373]

وقد استدل على هذا المعنى أي معنى الكسب الذي يعني: هو تحري الشيء بالقصد إليه والعزم على فعله بقول الفيروزآبادي من كتابه *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز* فقال: "والكسب وإن كان في الأصل ما يتحراه الإنسان مما فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظ، ككسب المال، فإنه قد يستعمل فيما يظن الإنسان أنه يجلب منفعة ثم يستجلب به مضرة".[374]

---

372 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير* ؟، ص. 58.

373– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير*؟، ص. 59.

374– كتب في الحاشية، *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز* للفيروزابادي، ج4/ص. 349، وقد راجعت الكتاب فوجدت عبارته السابقة ومن تتمتها قوله:..فالكسب يقال فيما أَخذه لنفسه ولغيره، والاكتساب لا يقال إلاَّ فيما استفاده لنفسه. وكلّ اكتساب كسب، وليس كلّ كسب اكتساباً. والكتاب من تحقيق محمد =

كما استدل بحديث رسول الله الذي فيه كلمة (الكسب) بمعنى الطلب والقصد دون الفعل والإيجاد: (إن أَطيب ما يأْكل الرّجل من كسبه، وإن ولده من كسبه).[375]

ثم قام بشرح ما يؤيد كلامه مستنبطاً الحكم من الحديث السابق فقال:"إذ من المعلوم أن دور الآباء في مجيء الأولاد وخلقهم إنما هو التَّحري والقصد، وليس الإيجاد والخلق. ولذلك نسب إليهم من ذلك القصد والعزم وعبَّر عنه بالكسب. ولو قلت بل إن دور الآباء هو الإيجاد والاستيلاد ، لكل ذلك باطلاً من القول لا يؤيده علم ولا يقرّ به دين."[376]

أما الآيات التي ذكر فيها الكسب منسوباً إلى الأيادي كقوله تعالى: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ).[377] وغيرها، فأجاب الشيخ بقوله:"لا بدّ من صرف نسبة الكسب إلى الأيدي في هاتين الآيتين إلى المجاز العقلي، وهو نسبة الفعل إلى غير الفاعل لعلاقة، كقولهم: أنبت الربيع البقل، وقد عرفنا جميعاً أن الربيع بحدِّ ذاته لا يفعل شيئاً من شأنه أن يفعل."[378] أي إن الله تعالى نسب الكسب إلى الأيدي مجازاً لا حقيقية؛ لأن القلب هو مكان التوجه بالعزيمة والقصد الحقيقي،" وفي هذا التعبير المجازي ما يحمّل العابثين بالبيئة والمجتمع مسؤولية أعمالهم، والمتعرضين للمصائب والآفات، أسباب تلك المصائب والآفات، وإن كان كل منهما بخلق الله وإيجاده".[379]

ثانيهما: أن الكسب أخص من القصد والعزم، إذ الكسب قصد إلى الشيء مع الإنجاز، أما القصد فقد يكون مع الإنجاز وقد يكون بدونه..فلو قيل إن مناط الثواب والعقاب هو قصد فعل الشيء لكان معنى هذا الكلام أن الإنسان إن قصد فعل المعصية ثم لم يفعلها تعرض للعقاب من الله، لأن القصد إليها قد وجد، وهو مخالف لنص الحديث النبوي الصحيح:" من همَّ

علي النجار ومن منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، وعدد أجزاء الكتاب 6 أجزاء، وطبعت الأجزاء مابين عامي 1973 إلى 1996م.

375 – الحاكم في المستدرك على الصحيحين/935/ في باب البيوع والتفسير، والترمذي/1358/، باب الأحكام، والنسائي /4449/، في البيوع، وابن ماجه/2290/، في التجارات والنفقات، كلهم من حديث عائشة عن رسول الله مرفوعاً.

376 – البوطي، الإنسان مسير أم مخير؟، ص. 60.

377– [سورة الروم: 30/ 41].

378– البوطي، الإنسان مسير أم مخير؟، ص. 60.

379– البوطي، الإنسان مسير أم مخير؟، ص. 61.

بمعصية فلم يفعلها كتبت له حسنة"، [380] والحديث الآخر: " إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به نفسها، ما لم تقل أو تفعل".[381] ومعنى هذا الكلام أن قصود الناس لا يترتب عليها الثواب والعقاب إلا بعد إنجاز الفعل، وهذا هو المتفق مع قواعد الشرع وموجبات الثواب والعقاب. وهذه المسألة هي إحدى المسائل التي وقع الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية؛ لأن الماتريدية يغلب عليهم استخدام كلمة الاختيار) بدلاً من الكسب، وهو اختلاف لفظي كما مر سابقاً في البحث. وقد استدل بكلام الإمام ابن السبكي أثناء ترجمته للإمام أبي الحسن الأشعري: " والذي تحرر لنا أن الاختيار والكسب عبارتان عن معيَّن واحد، ولكن الأشعري آثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن، والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من إشعار قدرة للعبد".[382]

الكسب والقدرة

أي ما هو موقع الكسب من القدرة؟

لقد قرر الشيخ أن جميع تصرفات الإنسان إنما تتم بقدرة الله تعالى، مع ثبوت الاختيار له فيما جعله مختاراً له، وهذا الكلام يخالف ما ذهب إليه المعتزلة من قولهم إن القدرة التي يتم بها إيجاد الفعل وإبداعه إنما هي قدرة العبد، وهو وهم باطل وخطير، ولكن الشيخ يفرق بين مزية الاختيار والكسب التي منحها الله لعباده، والتي هي أيضاً مخلوقة من الله تعالى وبين ممارسة الإنسان لهذه المزية، فالممارسة لملكة العزم والإرادة أمر اعتباري لا يحتاج إلى خلق وإبداع. كما أكد أن القوة التي ملكها ويتحرك ويتصرف بها هي في حقيقتها من قبيل التمتع بها، وهي ليست من ملكه ولا من خلقه، ومن تصور أنه يملك شيئاً من تلك القدورة فهو موهوم ومتخيل؛ لأنه يوجد بين تملك القدرة وبين التمتع بها فرق كبير.

وأقرَّ بأن الفعل الذي يصدر من الإنسان إنما هو بخلق الله،" ودوره في قانون الثواب والعقارب ليس أكثر من دور الشاهد على القصد الخفي الذي اتجه بصاحبه إلى الطاعة أو

380- البخاري، *الجامع الصحيح المختصر*/6126/ باب الرقاق، ومسلم، *صحيح مسلم* /206/، كتاب الإيمان، أحمد، *مسند أحمد*/3402/، في مسند بني هاشم، الدارمي، *التاريخ الكبير*/2828/ في باب الظاء.

381- البخاري، *الجامع الصحيح المختصر*/ 5269/، في كتاب الإيمان والنذور، ومسلم، *صحيح مسلم*/201/، مسند أحمد، *مسند أحمد*/9108/، والطلاق، الترمذي، *سنن الترمذي*/1183/، في كتاب الإيمان والخلع والطلاق، النسائي، *سنن النسائي*/5626/، في باب الطلاق، وأبي داود، *سنن أبي داود*/2209/، في الطلاق، وابن ماجه، *سنن ابن ماجه*/2048/ في باب الطلاق.

382- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، *طبقات الشافعية الكبرى*، ت: محمود محمد الطناجي، ط: الثانية، دار هجر للطباعة، 1413هـ، ج3/386.

المعصية، إذ لولا الفعل الذي خلقه الله في كيان صاحب ذلك القصد استجابة لقصده، لبقي قصده خفياً، ولأصبح الجزاء على القصود والنّيات وحدها، دون شاهد من الوقائع والإثباتات المادية الظاهرة."[383]

ثم تسأل هل هذا الكلام يعني أن الإنسان مجبور في اختياراته وإرادته؟ لكون فعل الإنسان بخلق الله وقدرة الله، و قابلية الاختيار والكسب في كيان الإنسان أيضاً بخلق الله وقدرة الله.فجاء الجواب منه بلا فقال:"الجواب: لا..إن هذه الحقيقة التي لا مناص من الإذعان لها لا تستلزم أن يكون الإنسان مجبراً في أفعاله ومجبراً في اختياراته كما توهم بعض السطحيين من الكُتَّاب المعاصرين.[384]

ثم أكد أن الذي يجعل بعض الناس يتوهمون ما توهموه، وقالو إن الإنسان مجبور في اختياراته وأفعاله، أنهم حسبوا أن معنى قول السلف وعلى رأسهم الإمام الأشعري: إن الله خالق الاختيار والكسب في كيان الإنسان بقدرته هو –عزوجل–، أنه هو الذي يخلق فيه قصوده واختيارته المتوجهة إلى جزئيات الأعمال." وهذا خطأ كبير في الفهم إذ لو كان هذا هو معنى خلق الله لإنسان مختار مريد، لكان مؤدى هذا المعنى أن الإنسان إنما ينقاد إلى اختيارات الله له دون أن يملك التَّحول عنها إلى أي بديل. وهذا هو الجبر بعينه، بل هو أسوأ مظاهر الجبر".[385]

ومعلوم أن هناك فرقا بين ملكة الإرادة والاختيار التي يخلقها الله في الإنسان وبين ممارسته لهذه الملكة؛ لأنه لو صح ما توهمه هؤلاء لما كان هناك فرق بين حركة الرقص الاختيارية التي تكون من اختيار الإنسان عادة، وبين حركة الارتعاش التي تقع خارجاً عن إرادة الإنسان واختياره.

وقد قال بهذا الكلام شارح المواقف للعضد الإيجي بقوله:" إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم فيها تأثير، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً. فإذا لم يكن هناك مانع، أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما.

فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى محل له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري".[386]

---

383 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 63.

384– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 64.

385 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 65.

386– الجرجاني، السيد الشريف، *شرح المواقف للعضد الإيجي*، طبعة استانبول، بد،ت، ج2/379.

الكسب عند الأشاعرة من حقائق القرآن وليس نظرية جديدة

أي هل مسألة الكسب نظرية جديدة؟ وهل الإمام الأشعري مخترع لها؟

لقد حاول الشيخ في هذه النقطة من البحث أن يردَّ على كل من الأستاذ صالح الزركان [387]والأستاذ محمود قاسم؛ اللذين جاءا بنظرية جديدة حيث قالا: إن الإمام أبا الحسن الأشعري جاء بنظرية الكسب، وهي الجبر بعينه مع تغيير في الألفاظ، فالشيخ يرفض أن يسمى ما قام به الشيخ أبو الحسن الأشعري من دفاع عن اعتقاد أهل السنة والجماعة من عصر الصحابة إلى يومنا هذا بنظرية أو مذهب جديد؛ لأن ما قاله الشيخ الأشعري هو ما كان مقرراً عند السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ولكن لكثرة الفرق التي ظهرت، ومجادلاتها وخصوماتها، وانتصار كل منها لأفكاره، في هذا الضجيج من الأفكار المتشعبة والمتخاصمة ضاعت عقيدة أصحاب رسول ، وأصبحت أشبه ما تكون بالجادة العريضة التي تكاثرت عليها الأتربة والحجارة والرمال، حتى ضاعت على الناس معالمها وتاهوا عن حدودها. فجاء أبو الحسن الأشعري، وأزاح ذلك الركام عن تلك الجادة العريضة، وأظهرها للعيان مرة أخرى، ولم يكن عمله سوى إيضاح ما عليه سلف الأمة من أصحاب رسول الله، والتابعين؛ لذا فالإمام الأشعري لم يبتدع لنفسه مذهباً ولا رأياً في الدين، بل لفت نظره (وقد أمضى شطراً من عمره وهو يتبنّى أفكار المعتزلة) ما يعتقده أهل السنة والحديث، ومعهم الفقهاء المشتغلون بدراسة أحكام الشريعة، في مسائل أصول الدين، موروثةً لهم من جيل التابعين، الذين ورثوها من عهد الصحابة رضوان الله عليهم، ونظر، فرأى جمهرة علماء المسلمين وسوادهم على ذلك النهج يسيرون وبتلك المعتقدات يتمسكون، وانغمرت بين خصومات ومجادلات الفرق الكلامية حتى ضاعت على الناس فقرر إيضاحها، وجمعها في كتاب وأظهرها للناس بدون زيادة، ومن ثم تنبه الناس إلى ضرورة اتباع ما عليه جماعة المسلمين منذ عصر النبوة، مدعوماً بنصوص الكتاب والسنة، وذلك تنفيذاً لوصية رسول الله من بعده باتباع الجماعة والتحذير من الشرود عن جادتها العريضة، إلى السبل التائهة المتعرجة التي نهى عن الشرود إليها بيان الله"[388]القائل:(وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ).[389]وقد أخذ مبادئ هذه العقيدة من القرآن والسنة، فهو مثلاً: ما قال: بأن الله هو الخالق

387- سبق ترجمته وترجمة أستاذه محمود قاسم في التمهيد.

388- ينظر البوطي، *الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقال منشور على شبكة نسيم الشام*، تاريخ الأخذ في 2018/08/10م. بتصرف.

389-[سورة الأنعام: 153/6].

لأفعال عباده إلا لأن صريح القرآن يقضي بذلك، ولم يقل: بأن الجزاء إنما هو على الاختيار الذي متَّعهم الله به لا على الفعل الذي هو شاهد على اختيارهم، إلا لأن صريح القرآن يقضي بذلك أيضاً، واختار كلمة الكسب؛ لأنه رأي في هذا التعبير القرآني دقة لا تتوافر ولا تتراى في كلمة القصد أو العزم أو الاختيار.

والشيخ يرأى أن أبا الحسن الأشعري لو لم يكن على الحق في عقيدته؛ لما تبعه سائر أئمة الفقه والتفسير وعلوم القرآن والصوفية، والكثير من أهل الحديث، بل قال:" ولا شك أن الإمام الأشعري كان اللسان الناطق في ذلك كله باسمهم جميعاً، ولا أدلَّ على ذلك من أن سائر علماء الحديث وسائر أئمة الفقه وسائر المشتغلين بالقرآن وعلومه وتفسيره، أيَّدوه في كل ما قرره وانتهى إليه من عقائد الإسلام ودقائق التوحيد، ورأوا فيه نصيراً للكتاب والسنة، كانوا بعيدين عن كل تلك الفرق المبتدعة والمتخاصمة. قد عكف كل منهم على ما حبس نفسه فيه من خدمة الحديث أو الفقه أو التفسير وعلوم القرآن.".[390]

وقد قدّم الشيخ قائمة من النصوص من أقول علماء الكلام دلائلَ على ما ذهب إليه في هذه المسألة فقال: يقول أبو القاسم القشيري:" اتّفق أصحاب الحديث أن أبا الْحسن عليّ بن إسماعيل الأَشعريّ كان إماماً من أئمة أَصحاب الحديث ومذهبه مذهب أصحاب الحديث تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السّنة ورد على الْمخالفين من أهل الزيغ والبدعة".[391]

وقال أيضا: ويقول الإمام السبكي: " اعلم أن أبا الْحسن لم يبدع رأياً ولم ينشئ مذهباً وإنّما هو مُقرر لمذاهب السّلف مناضل عمَّا كانت عليْه صحابة رسُول الله فالانتساب إليْه إنَّما هُوَ باعتبار أَنه عقد على طريق السّلف نطاقاً وَتمسك به وأقام الْحجَج والبراهين علَيه فصار المقتدى به فى ذلك السالك سَبيله فى الدَّلائل يُسمى أشعرياً".392.

وقال أيضاً: ويقول ابن خلكان:"هو صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية".[393]

390- البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 66، *والإمام علي بن إسماعيل الأشعري*، ص. 6-8.

391- ابن عساكر، ثقة الدين علي بن الحسن، *تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري*، ط: الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ، ص. 112-113.

392-ابن السبكي، *طبقات الشافعية*، ج3/365.

393- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد، *وفيات الأعياء وأنباء أبناء الزمان*، ت: إحسان عباس، ط: السابعة، دار صادر، بيروت، 1994، ج3/ص. 284.

كما نقل رأي ابن العماد من كتابه شذرات الذهب أثناء حديثه عن الإمام الأشعري بقوله:"قلت: ومما بيّض به وجوه أهل السّنّة النبوية، وسوّد به رايات أهل الاعتزال والجهمية، فأبان به وجه الحق الأبلج ولصدور أهل الإيمان والعرفان أثلج".[394]

ثم قال الشيخ: " وإذا كان الإمام الأشعري هو اللسان الناطق باسم السلف الصالح من أهل السنة والجماعة، الذين كانوا في عصره، كما أجمع سائر المؤرِّخين والمترجمين الذين تحدثوا عنه، وليس هؤلاء الذين نقلنا أقوالهم عنه إلا بعضاً يسيراً منهم...فإن مما لا شك فيه أنهم لم يؤيدوه هذا التأييد إلا من حيث إنهم كانوا يؤيدون ما تقضي به نصوص القرآن والسنة الصحيحة. فلو رأوا في كلامه أو منهجه ما يخالف نصوص القرآن والسنة، لأعرضوا عن تأييده ولما اقتدوا به، ولا اتخذوا منه الموقف ذاته الذي اتخذوه من المعتزلة والفرق المبتدعة الأخرى."[395]

ثم حاول أن يضع خلاصة لما سبق له البحث فيه فقال: "إذن فإن هذا الذي قرره الإمام الأشعري ليس نظرية جاء بها ليغني أو يفقر بها الفكر الإسلامي، إلا إن جاز لنا أن نسمي البيان الذي جاء به كتاب الله وسنة رسوله نظرية كهذه النظريات التي يصوغها الباحثون والكتاب اليوم فتسب إليهم .. وكما لا يجوز لنا أن نقول: إن القرآن جاءنا بنظرية التوحيد أو بنظرية القضاء والقدر أو نظرية البعث والنشور، فكذلك لا يجوز لنا أن نقول: إنَّ القرآن (وكذلك السنة) جاءنا بنظرية الكسب في مقابل ما جاءنا به المعتزلة من نظرية العدل التي تقتضي القول بأن الإنسان هو الخالق لأفعال نفسه."[396]

وهذا الذي يقوله الشيخ يعتبر من الدين؛ لأن تعاليم الدين وتشريعاته التي فرضها الله تعالى على عباده لا تعتبر نظريات كنظريات البشر، بل هي حقائق ثابتة لا تقبل النقاش أو الطعن أو الأخذ والرد فيه، فالنظريات البشرية تحتمل الصواب كما تحتمل الخطأ، والخطأ أكثر من الصواب فيها، أما الآيات والأحاديث المتواترة فلا تقبل النقاش أو الأخذ والرد فيها فهي نازلة من عند قيوم السماوات والأرض، ومن عندِ من لا يصدر عنه أدنى احتمال للخطأ أو النسيان.

وكما عاتب الشيخ الأستاذ صالح زركان لِمَ لَمْ يكلف نفسه بالبحث عن هذا القرار في كتاب الله تعالى مع العلم أن كتاب الله تعالى مليء بالآيات التي تقرر هذا القرار، بل ويتعجب

394- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق ، 1406هـ-1986، ج4/ص. 130.

395- البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 67 -68.

396- البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 68.

منه كيف أنه يقول بعد ذلك: " ولكن يبدو لي أن النظرية أقدم منه، إذ وجدت أبا جعفر الطحاوي (228أو 229–321 هـ) يقول في رسالته المسماة: *الاعتقاد في أصول الدين* على مذهب أبي حنيفة النعمان: " وأفعال العباد بخلق الله تعالى وكسب من العباد".[397]

"والأعجب من هذا أن الأخ الأستاذ الزركان ، عثر على الحديث عن الكسب وكونه مناط الثواب والعقاب في أعمال الإنسان، في كلام الطحاوي الذي هو أسبق من الأشعري، ولم يعثر على هذا القرار ذاته في كتاب الله"،[398] في مثل قوله: (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ).

ثم ذكر الآيات التي تحمل معنى الكسب من سورة البقرة في موضعين، ثم قال: "ولو أنه وقف على هذه الآيات وأمثالها متأملاً فيما تعنيه كلمة الكسب، بعد وقوفه عن الآيات الكثيرة التي تنص على أن الله هو خالق كل شيء وخالق الإنسان وأفعاله، إذن لما سمى هذه الحقيقة القرآنية نظرية، ولما ردد اختراعها–على حد تعبيره–بين أبي الحسن الأشعري وأبي جعفر الطحاوي".[399]

وتعجب الشيخ من صنيع الأستاذ صالح زركان عجبٌ في مكانه، ويبدو لي أن الأستاذ صالح زركان ما أراد أن يخالف رأي أستاذه محمود قاسم المشرف على رسالته في الدراسات العليا؛ لذا قال ما قال، والله أعلم بما في النيات.

هل يبقى جبر مع ثبوت الكسب للإنسان؟

عاد الشيخ ليؤكد أن مسألة كسب الإنسان التي أثبتها بالأدلة إنها من اختيارات الإنسان ومن خلق الله في نفس الوقت، لا يبقى معه جبر قطعاً. فقال:"أقول: أعتقد أن في هذه النقاط التي أوضحناها، ما يبصّرك ويؤكد لك أن الإنسان حر مخيَّر في كسبه هذا، إذ ليس معنى تمتعه بالكسب إلا حرية ممارسته لهذ النعمة التي متعه الله بها، إذ خلق قابلية القصد والاختيار في كيانه، ولا ينافي هذه الحرية التي ستمتع بها قولنا: إن الله هو الخالق لملكة الكسب بمعناها الكلي في كيانه. وقد شرحنا ذلك بما فيه الكفاية."[400]

وجاء كلامه هذا أيضاً رداً على الأستاذ زركان الذي قال في كتابه: *فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية*."ويعتقد الأشعري ومن ارتضى هذه النظرية من بعده أنهم قد حلُّوا

---

397 – نقلاً من *فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية*، ص. 524.

398 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 69.

399 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 69–70.

400 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 70.

مشكلة القضاء القدر بأن أثبتوا خلق كل شيء لله من جهة، وجعلوا العبد من جهة أخرى مسؤولاً عن أعماله، لأن له قدرة قارنت ذلك الفعل، ولكن الحق أن نظرية الكسب هي الجبر بعينه مع تغيير في الألفاظ. إذ مادام الفعل وقدرة الإنسان على اكتساب هذا الفعل كلاهما من خلق الله وفعله، وما دامت قدرة الإنسان لا أثر لها في الخلق بتاتاً، فهل ينتج عن هذا شيء آخر غير الجبر المحض؟".[401] ثم تسأل الشيخ عن وجه اللزوم بين أن يكون القدرة التي يتمتع بها الإنسان من خلق الله وبين كونه بسبب ذلك مجبراً؟ " وأين هو الجبر في حياة إنسانٍ، جعل الله القدرة التي خلقها فيه ومتَّعه بها، خادمةً لقصوده ورغباته التي يعزم عليها ثم يتوجه بها؟..ألا تلاحظ أن قدرة الله في هذه الحالة شاهد على أن هذا الإنسان يتمتع باختياره، بدلاً مما يتوهمه بعض الكاتبين من أن هذه القدرة الإلهية ناسفة لاختياره، حاكمة عليه بالجبر والاضطرار؟!".[402]

ثم ذكر مثالاً واقعياً من حياة الناس لمجرد التقريب والتبسيط، ولله المثل الأعلى وتنَّزه وجلَّت قدرته عن التشبيه والنظير.

ينظر الوالد القوي إلى ولده الطفل الضعيف، وهو يرمق بعينيه لعبة بعيدة عن تناول يده، وتتجلى رغبته في الوصول إليها واللعب بها، ولكن دون جدوى، فيستعمل والده قوته الذاتية ويحمل طفله بها إلى حيث تصبح اللعبة في متناول يده، ويتمكن أن يأخذها ويلهو بها كما يشاء، قللي: أفخنقت قوة الوالد التي متع بها طفله، رغبته الكاسبة هذه أم أبرزتها وجسّدتها ثم أصبحت أكبر شاهد عليها؟!..

لقد ظهرت الرغبة التي تبدّت على وجه الطفل أولاً، ثم جاءت قوة الوالد خادمة لرغبة الطفل هذه ومحققة لها ثانياً. فكان الوالد هو صاحب الفعل ومصدر الطاقة المنفذة، وكان الطفل الصغير هو الكاسب برغبته المتوجهة وإراته الناجزة.

هذا المثال الصغير تنظير للحقيقة الكبرى التي نحن بصدد بيانها، والتي رسمها بكل وضوح كلام الله وبيانه، ثم آمن بها وصدقها السلف الصالح–رضوان الله عليهم–. ثم إن أبا الحسن الأشعري جاء فأفاض في بيانها وشرحها، ترسيخاً لما جاء به كتاب الله وسنة رسوله، ودفاعاً عن عقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة، وكشفاً عن زيف المبتدعة والمبطلين وفي مقدمتهم المعتزلة الذين جعلوا الإنسان شريكاً مع الله في أخص صفاته وأفعاله وهي الخلق.[403]

---

401 – الزركان، *فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية*، ص. 525.

402 – ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 71.

403 – ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 71–72.

وبعد هذا الكلام الواضح أستطيع أن أقول: فمن قصر به فهمه، ولم يفهم معنى الكسب والقدرة!، فيكفيه المثال السابق، فحتى أقل الناس فهما وإدراكاً يعلم أن معنى الكسب للإنسان والقدرة لله تعالى لا يعني الجبر مطلقاً؛ لأن القدرة الحقيقة هي قدرة الله تعالى، وقد أنعم الله تعالى على الإنسان بأن منحه جزءً يسيراً من هذه القدرة لينجز به رغباته، ولولا قدرة الله الحقيقة وتوفيقه للعبد لما استطاع أن ينجز فعله ورغباته بقدرته الضعيفة المحدودة!، وهذه القدرة هي وديعة أودعها الله عند الإنسان لفترة من الزمن، وقد يسحبها منه متى شاء، وقد عبَّر عن هذا الذي أقوله أكثر علماء الكلام من الأشاعرة والماتريدية، فها هو الشيخ سعد الدين التفتازاني يوضح هذه الحقيقة ويؤكد أن تلك القدرة في الإنسان عَرَضٌ وليس جوهر أي ليست حقيقة في ذات الإنسان، بل عرض مثل جميع الأعراض بقوله: " وحقيقة القدرة التي يكون بها الفعل أنها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة للفعل، والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علّته، وبالجملة فالقدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والالآت. فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشّر. فكان هو المضيّع لقدرة الخير فيستحق الذّم والعقاب".[404]

وقال أيضاً: " الله خالق كل شيء، والعبد كاسب، وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق".[405]

وقد أكد الشيخ أيضاً على هذا الأمر بشكل صريح وواضح فقال:" إنه يقول لنا: القوة قوة الله وهو الخالق لها، ولكنه جلّ جلاله متَّع الإنسان بها فجعلها خادمة لقصوده ورغباته. هو يقصد ويتّجه بقصده ليكسب ما هو راغب فيه متجه إليه، والله يطلق في كيانه مقومات الحركة والسعي لتكون منفذة لرغباته معينة على كسبها".[406]

وقبل أن ينهيَ البحث بشكل كامل رجع إلى من يدّعون بأن حقيقة الكسب إنما هي نظرية، وهي الجبر بعينه ولكن مع تغيير في الألفاظ ، فقال:"لك أن تقول: إن الإنسان ضعيف وفقير في كل أحلامه وأماله إلى قوة الله، إذ لا حول ولا قوة إلا بالله. ولكن ليس لك أن تقول:

404 – التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، ص. 145–146.

405 – التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، ص. 143.

406 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 72.

إن الإنسان بسبب هذا الضعف يغدو مجبوراً لا يملك أي اختيار، مادام أن الله قد وضع قوته التي خلقها فيه ومتّعه بها، جاهزة تحت تصرفه وخاضعة لرغباته". [407]

وأخيراً نبَّه الشيخ على أن الإنسان في جميع حالاته يتحرك بقدرة الله تعالى، ومن شك أو ارتاب في ذلك؛ فليعلم أنه تجاوز واحة التوحيد إلى لون من أخطر ألوان الشرك والعياذ بالله.

هكذا يمكن للباحث أن يضع خلاصة هذا المبحث بشكل مختصر وهي كالتالي:

إن مسألة خلق أفعال العباد من المسائل التي طال حولها الحديث واختلاف آراء علماء الكلام حولها، ولكن الشيخ البوطي أخذ برأي الشيخ أبي الحسن الأشعري الذي يقرر بأن أفعال العباد من خلق الله تعالى، والإنسان كاسب لها، والحسن والقبح لا يعلم بالعقل بل بالشرع، والعقل لا يحسِّن ولا يقبِّح قبل ورود الشرع، وحتى خلق القبيح شيء وفعله شيء آخر، فالله يخلق القبيح ولكن لا يفعله ولا يتلبس به.

وأما قصود الناس واختياراتهم فهي أيضاً من قدرة الله تعالى وخلقه، والإنسان حر مختار عند الأشاعرة؛ لأنه يملك اتخاذ القرار في أن يختار ما يشاء، والإنسان يحاسب على كسبه هو، والكسب شاهد على قصوده وعزمه يوم القيامة، والحساب على القصد وليس على الفعل، وحتى الاختلاف الذي وقع بين الأشاعرة والماتريدية حول ملكة القصد والإرادة فهو اختلاف لفظي، وقد اختار الإمام الأشعري لفظة الكسب؛ لأنها تعبير قرآني، واختار الماتريدية كلمة الاختيار، والاختلاف أيضاً بينهما حول هذا الفظ اختلاف لفظي، وحتى مسألة الكسب والقدرة وجميع تصرفات الإنسان تقع بقدرة الله تعالى مع ثبوت الاختيار للإنسان. وقد ذكر عبد المجيد معلومي خلاصة لمسألة الكسب عند الإمام الأشعري فقال: "وخلاصة ما ذكره أبو الحسن الأشعري من خلال كتابيه *الإبانة واللمع* نستنتج أن الكسب الأشعري ينتهي إلى أن للعبد إرادة وقدرة حادثة، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل، وقدرة الله مهمتها خلق الفعل وهكذا فإن الإنسان قد منحه الله قدرة كاسبة ليس لها تأثير في خلق الفعل وإنما يفيض الله عليها هذه القدرة الحادثة فتكسب الفعل بقدرة الله تعالى، وهذا القصد أو العزم هو مناط التكليف والثواب والعقاب". [408]

ويكمن القول أيضاً: أن الكسب حقيقة من حقائق القرآن الكريم، وليس نظرية جديدة، وليس الإمام الأشعري مخترع أو مبدع لها، بل هي حقيقة ما كان عليها السلف الصالح من الصحابة والتابعين. ولا جبر مع ثبوت الكسب للإنسان؛ لأنه حر مختار في اختياراته، وليس

---

407 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 74.

408 – معلومي، عبد المجيد، *منهج علماء الأشاعرة في خلق الأفعال*، مجلة الجذوة، المجلس العلمي الأعلى، العدد الأول، أبريل 2013، تاريخ الأخذ، 2018/7/15.

بينها أي تعارض أو تنافي، وقضاء الله المتعلق بأفعال العباد وتصرفاتهم الاختيارية لا يلغي اختيارهم فيها. وهذا كله ردٌّ على المعتزلة ومن قال بقولهم، وردّ على كل من آثار الشبهات حول موضوع الكسب والقضاء والقدر ولم يفهم معناهما الفهم الصحيح.

1.2.2. مسألة التسيير والتخيير في حياة الإنسان

تعد مسألة التسيير والتخيير في حياة الإنسان المسلم من أهم المسائل التي تحدد العلاقة بينه وبين ربه–جلَّ جلاله–، وقد تعرَّضت هذه المسألة إلى كثيرٍ من الجدل والنقاش، منذ عصر الصحابة إلى يومنا هذا، وهي ذات ارتباط وثيق بعقيدة القضاء والقدر، وهي مسألة أصيلة في كتب العقيدة وعلم الكلام، وقد أولاها علماء الكلام الكثير من الاهتمام، والنقاش؛ لأنها تمسُّ أهم ركن من أركان إيمان المسلم، ولارتباطها الوثيق بالقضاء والقدر جادل فيها الكثير ممن لم يفهم معنى القضاء والقدر فهماً صحيحاً منذ عصر الصحابة، فالروايات وكتب العقيدة تحدثنا عن تلك المجادلات التي دارت بين كبار الصحابة والتابعين وبين أولئك الأشخاص الذين جادلوا في مسألة القدر، وفي مقدمة من وقف في وجه شبهاتهم الإمام علي بن أبي طالب، وابن العباس وابن عمر، ومن التابعين الحسن البصري، وابن الكلاب ..وغيرهم كثير، ولما اتَّسع نطاق الجدل في هذا الأمر، نتج عن ذلك تشكل بعض الفرق الكلامية، وكان أوَّلها ظهوراً مذهب القدرية، ثم مذهب الجبرية، وكانت الطامة الكبرى عند المعتزلة الذين حاولوا أن يفرّوا من مشكلة الجبر التي تخدش، في تصورهم صفة العدل لله تعالى، فوقعوا في مشكلة أكبر وأعظم فقالوا: إن الإنسان هو خالق أفعاله الاختيارية، وازداد النقاش والجدل حول هذه المسألة كثيراً في كلٍ من البصرة والكوفة وغيرهما، وبقيت الحالة هكذا جدال ونقاش أكثر من قرن من الزمان، وكثرت الفرق والآراء إلى أن ظهر في وجههم الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ودافع عن عقيدة السلف، وما كان عليه أصحاب رسول الله من الحق الذي جاء به الكتاب والسنة، وفي بلاد ما وراء النهرين ظهر الشيخ محمد بن محمد أبي منصور الماتريدي، وقام بنفس المهمة هناك، حتى أظهر الله على يديهيما الحق من جديد فانتصر لهما واجتمع عليهما الجمهرة الكبرى من علماء المسلمين وأئَّمتهم من الفقهاء وعلماء التفسير ورجال الحديث، وارتفع شأن السنة وعلمائها من جديد. وانتهى الجدل الطويل، ولكن في العصر الحديث ظهرت المسألة ثانيةً بعد قيام المستشرقين واتباعهم ببعث هذه المسألة من جديد؛ لبثِّ الريب والشك في عقول المؤمنين، وأغلب أولئك يأخذون من مسألة الجبر والاختيار ويجعلون منها عقدة معقّدة ومستعصية داخل بنيان العقيدة الإسلامية.

والشيخ البوطي كواحد من علماء الأشاعرة يرى أن من واجبه النهوض بواجبه المقدس الذي كلّفه ربه بالقيام به، وبالدّفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة وتنقيتها من شبهات وشكوك المستشرقين واتباعهم في هذا العصر؛ لذا تناول هذا الموضوع بالبحث ودوَّنه في كتاب له ليكون رداً على أولئك النفر الذين يَحْلوا لهم أن يتغنَّوا بما يقولوه المستشرقون، ويكرروا مقولاتهم

دون تحقيق لما يقولون، وهم يهدفون أن يعكّروا على المسلمين صفوة إيمانهم بمثل هذه الشبهات، فجاء كتاب الشيخ وأمثاله من علماء أهل السنة والجماعة في وجه هؤلاء لتنقية عقيدة المسلمن من العكر الذي طرأ عليها، وتصفيتها من الشوائب والشبهات التي ألصقت بها، والعودة بالعقيدة إلى تلك العقيدة الصافية التي كان عليها الصحابة أجمعين، مقتدياً بالإمام أبي الحسن الأشعري، وقياماً بالواجب الذي كلفه الله به، من بيان الحق وإقامة البراهين عليه ودعوة الناس إليه، كلما أمكن ذلك. أو كما قال هو: " وإنما الغاية من قيامنا بهذا الواجب أداء وظيفة أقامنا الله عليها، لا تغيير سنة ماضية قضى الله بحكمته أن لا يلحقها أي تحويل ولا تبديل".[409] ودفاع أئمة أهل السنة والجماعة جاء لحفظ عقيدة المسلمين من أثر تلك الشبهات الضارة، ولولا تلك الشبهات لما أضاع المسلمون الكثير من الأقات في الرد على تلك الترهات، وجاءت جهودهم المباركة بالأفضل النتائج المرجوة.

1.2.2.1. معنى التسيير والتخيير

التسيير والتخيير من المواضيع التي تحدث عنها علماء الكلام في هذا الزمان، وحاول علماء العصر أن يوضحوا ما المقصود بالكلمتين؛ لذا في البداية تساءل الشيخ عن المعنى المراد بالتّسيير والتّخيير؟ فجاء رده:" نعني بالتسيير التَّصرفات والحركات التي تصدر من الإنسان خارج قصده وإرادته؛ كالتثاؤب، وحركة الارتعاش، والولادة، والموت، والمرض، والسقوط بغير قصد..

ونعني بالتخيير تلك التصرفات والأعمال التي تأتي ثمرة قصد وإرادة من صاحبها، كقيام أحدنا إلى الصلاة، وخروجه من داره لمباشرة وظيفته أو عمله التجاري، وكمشاريعه المختلفة التي يقصد إليها ويخطط لها ثم يقوم بتنفيذها..فالإنسان أياً كان، يتعرض لكلا هذين النوعين من التصرفات".[410]ومعنى هذا الكلام: أن هناك تصرفات وحركات لا خيار للإنسان في جذبها أو ردها، أي تصرفات قسرية لا شأن للإرادة بها، والدليل عليه الواقع والتجربة والمشاهدة، وتصدر من الإنسان في الوقت ذاته تصرفات وأعمال هو أمير نفسه فيها، والدليل هو ما يعلمه الإنسان ويشعر به، وهناك فرق بين النوعين من التصرفات، ومثاله حركة الارتعاش وحركة الرقص، وهذا الفرق الذي يشعر به كل منا بالضرورة والبداهة هو دليل قاطع على أننا مختارون في التصرفات الأخيرة، ومسيرون في تصرفاتنا الأولى، ومن التصرفات التي نحن مسيَّرون فيها

409 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 24.

410– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 27.

أيضاً: النعاس والنوم واليقظة، ومشاعر الجوع والظمأ والحب والخوف والقلق والكآبة والفرح..كل ذلك من التصرفات أو الحركات أو الحالات القسرية التي لا يملك الإنسان بشأنها أي قصد أو اختيار.

وتصدر من الإنسان في الوقت ذاته تصرفات وأعمال، هو أمير نفسه فيها. تعرض لفكره، فيتأمل، ثم يقرر ويقصد..ثم يقدم وينفذ..فهي لا تخرج عن سلطان اختياره وإرادته.

وإن حياة كلٍ منَّا لتفيض بهذا النوع من التصرفات والأعمال أيضاً. إننا بسلطان هذه الإرادة ننشط في أسواقنا وتجاراتنا، ونقيم مع الآخرين علاقاتنا، وبسلطان من هذه الإرادة نرسم خططنا السياسية ونضع مشاريعنا الاقتصادية، ونأكل عند الجوع ونشرب عند الظمأ، ونؤدي وظائفنا.

فإن جاء من يتنطع قائلاً: ما الدليل على أن الإنسان مخير في هذه الأمور، وأنها إنما تصدر منه بقرار من قصده وإرادته، قلنا: الدليل هو ما يعلمه ويشعر به كل منا من الفرق بين هذه الطائفة من التصرفات والتي قبلها..والدليل هو الفرق الذي تراه بين حركة الارتعاش وحركة الرقص، بين الجوع الذي تشعر به انفعالاً وإقبالك على الطعام الذي يتم بقصد وفعل. بين المرض الذي ينحط–والعياذ بالله–في بدنك، والدواء الذي تتناوله بيدك..وعلماء العقيدة الإسلامية من أهل السنة والجماعة متفقون على هذه الحقيقة .[411]

ويمكنني القول: كل إنسان منا يستطيع أن يميز بين التصرفات والحركات التي هو مسيَّرٌ فيها، وبين التي هو مخيَّرٌ فيها، وذلك عن طريق شعوره الداخلي، والشعور هو الدليل القاطع على أن الإنسان مخير في كلِ تصرفٍ يقوم به عندما يعزم عليه بعزمه وإرادته، أما التصرفات التي تجري له في حياته بدون تدخلٍ منه فيها، فهي التي هو مسيَّرٌ فيها، مثل حالات المرض والنعاس والنوم والجوع والعطش، فمن منا لا يعلم بأنه ليس هو الذي يجلب لنفسه الجوع والعطش والنعاس ولا حتى النوم والايقاظ. وكما يعلم بأنه هو الذي يقوم إلى أداء الصلاة عند سماعه للآذان، وهو الذي يخرج من بيته ليؤديها في المسجد جماعة طمعاً في كثرة الثواب.

411 – ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 28. بتصرف.

1.2.2.2. حرية الاختيار وعلاقتها بالمؤثرات التربوية والاجتماعية

قد حاول الشيخ أن يجيب على تساؤل قد يخطر في بال كل من يحاول أن يفهم هذه المسألة التي تهم كل واحد منا –نحن المسلمين– خاصة عندما يدرك ما قرره علماء أهل السنة والجماعة من أن هناك تصرفات وأفعال يكون الإنسان فيها مختاراً وحراً، وبعضها يكون فيها مسيراً لا خيار له فيها ولا حرية. والإشكال ينبع عندما يعترف العلماء بأن مصدر الاخيار دائماً هي إرادرة الإنسان؛ لذا قد يستشكل على بعضهم فهم تلك الحقيقة فيقول متسائلاً: إن هذه الإرادة التي تتكلمون عنها وأنها مصدر اختياراتنا كثيراً ما تتعرض لمؤثرات تفقدها فاعليتها وسلطانها! فمثلاً التربية مثلاً، والضغوطات الاجتماعية، والانفعالات الوجدانية، والغرائز والأهواء، كلها قد توثر على الإرادة حتى تفقدها سلطتها الاستقلالية، أليس في الواقع ما يجعل الإنسان حتى في تصرفاته الإرادية–على ما يبدو–مسيراً غير مخير؟.[412]

والشيخ لا ينفي تأثير المؤثرات التربوية والاجتماعية على إرادة الإنسان إلا أنها لا تستطيع أن تذيب في الإنسان إرادته وتشل اختياره، بل ربما تلعب دوراً كبيراً في إبراز بعض الحوافز أو إضعافها، ولكن لا نستطيع أن نقول أنها تجعل الإرادة في حكم المعدومة؛ لأن معنى ذلك أن الناس كلهم يتصرفون دائماً بشكل عشوائي، ودون أن يهيمن على تصرفاتهم أي قصد أو إرادة. وما أظن أن في العقلاء من يقول هذا الكلام. ولأن منبع المسؤولية في كل الأحوال والظروف هو القرار الذي يتخذه الإنسان بإرادته وحريته.

وأقصى ما يمكن أن تفعله هذه المؤثرات، هو أن توجه إرادة الإنسان لا أن تعدمها كما أوضحها الشيخ بقوله: " أي فتتجه الإرادة إلى ما يتفق وطبيعة تلك المؤثرات، وتعزف عما لا يتفق معها. وإذن فالإرادة موجودة، وسبيل الاختيار مفتوح، مهما بلغت قوة تلك المؤثرات وفاعليتها".[413]

ومن السهل أن نرد على من يشكو سلطان هذه المؤثرات على إرادته، بقولنا: هذه المؤثرات لا تملك أكثر من أن توحي وتوجه...والعقل أيضاً يملك هذه القدرة، فلماذا تنقاد للمؤثرات ولا تنقاد للعقل وما يوحيه إليك، مع العلم أن تلك المؤثرات لا تملك ما يملكه العقل من الموازين والحكمة!.

ويمكن ذكر مثال على سلطان المؤثرات، فأغلب الذين يتحججون بتأثر المؤثرات على إرادة الإنسان يذكرون مثلاً واقعياً ويقولون: الطفل الذي ينشأ في أسرة غير ملتزمة بضوابط

412 – ينظر في *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 29–30.

413 – *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 31.

الدين ومبادئه، أليس هذا الإنسان يعيش في مناخ مشلول الإرادة، لا يملك لأمر نفسه أي خيار معاكس؟

والشيخ يرفض مقولة أن ذلك المناخ يشلَّ الإرادة، بل يؤكد على أنها لا تقوى على شلِّها..إنما يحاور الإرادة سعياً إلى إقناعها، وقد يعتمد في صراعه مع الإرادة جنداً مثل العقل والنفس، وكلمة الفصل والقرار النهائي تكون للإرادة التي تنتهي بالتوجه والعزم.

ويقدّم دليلاً واقعياً على ما ذهب إليه من الرأي بأن أغلب الشباب لا يسلكون مسالك أبويهم بعد أن يتكامل رشدهم ويستقلون بأمر أنفسهم، خاصة في شؤون حياتهم ووظائفها، بل يختار لنفسه عملاً ومهنة ليست لأسرته بها عهد أو أي ارتباط سابق. فكم من شاب نشأ– مثلاً– في عائلة تائهة بعيدة عن أوامر الله وأحكامه، مسرفة على نفسها جميع أنواع الملذات الحلال منها والحرام، وتتفنن في الإسراف والبزخ، وتغري بكافة أشكال الإباحة والشذوذ، يتسامى فوق ذلك كله، ويترك نهج أسرته، ويلتزم بأوامر الله ويبتعد عن كافة المحرمات. بعد أن يطلب من الله الهداية والتوفيق، والمجتمعات الإسلامية والغربية تفيض بهذا النوع من الشباب والفتيات.

ويقرر أن ظروف الإسرة والتيارات الاجتماعية يمكن لها أن تشوش على الإنسان سبيله إلى اتخاذ القرار المخالف، وربما تضيق عليه السبل. وسبيل النجاة منها بالالتجاء إلى نور العقل للتخلص من التشويش الناتج عن تلك المؤثرات.

وللمؤاثرات التي يمكن أن تؤثر على اختيارات الإنسان أنواع كثيرة منها مثلاً:

أ– التيار الاجتماعي: بكل ما تحمل من معنى بدأ من الأصدقاء والمدرسة وحالة الإنسان المادية، وظرفه الاقتصادي، إلى بيئته وعلاقاته بها وتفاعله مع من يحيطون به ومشاركته لهم في جميع الأنشطة ...إلخ. ولا شك أنها كلها لها تأثير في عقيدة الإنسان وتفكيره.
ب– الأسرة ومتطلباتها وخاصة الأب والأم فلهما الدور الأكبر على أطفالهما خاصة عند الصغر فكم من شاب نشأ بعيداً عند الدين بسبب التربية التي تلقاها من أبويه الغافلين عن الله تعالى ومنهجه، والحديث الذي يذكره رسول في هذا الباب مشهور ولا يخفى على أحد. حيث قال:" كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ؟ "[414] وهذا دليل على أن الأبوبين يستطيعان أن يشويشا عقول أولادهما، ويؤثرا على عقائدهم.

414 – البخاري، *الجامع الصحيح المختصر*/1358/، في كتاب الجنائز، ومسلم، *صحيح مسلم*/ 1852/، في باب القدر، وأبي داود، *سنن أبي داود*/4714/، في باب السنة، والترمذي، *سنن الترمذي*/ 2138/، في باب القدر،وأحمد، *مسند أحمد*/ 7712/، باقي مسند المكثرين.

ت- حظوظ النفس وأهواؤها وفي مقدمتها ما تجد النفس ميلاً إليها سواء أكان حراماً أو حلالاً.
ج- دوافع الانتصار للذات.
ح- المصالح الشخصية المتنوعة.[415]

يؤكد الشيخ على أن هذه المؤثرات من سنة الله في عباده حتى تتكامل بها الحياة، ولا يطغى جانب منها على آخر. فمن سنة الله في خلقه أن متعهم بالعقل والرشد، كما وضع بين جوانبهم وفي نفوسهم مجموعة من الحظوظ والرعونات والأهواء، فيتجاذب الطرفان في مسيرة الحياة، لكن الغلبة دائماً تكون للإرادة؛ لأن الله تعالى أقدر الناس عن طريق الإرادة التي متعهم بها على الاختيار واتخاذ القرار...وذلك هو معنى قول الله: (أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ، وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ، وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ..).[416] أي الخير والشر، كما قال ابن مسعود وابن عباس وعلي وغيرهم. وهو أيضاً معنى قوله سبحانه وتعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا).[417]

"والحكمة من ذلك أن يكون انقياد الإنسان لأوامر الله مصحوباً بجهد يستأهل عليه الأجر، وإنما الجهد أن يقتحم عقبة هذا الصراع ويجتازها إلى تنفيذ أمر الله. وهذا ما جعل الإنسان الملتزم بأوامره الله أعلى درجة من الملائكة، كما هو مقرر في مصادر الشريعة الإسلامية".[418]

أستطيع أن أقول إذن من الممكن للمؤثرات الاجتماعية وغيرها أن تشوش على الإنسان ولكنها لا تستطيع أن تشل فعالية الإرادة عنده؛ وهذا يدفعنا للاعتراف بأن طريق إلى مرضاة الله تعالى ليس مفروشاً بالزهور والرياحين، بل محاط بكثير من الصوارف التي تصرفه عن السير إلى الله تعالى، لكنها في كل الأحوال لا تستطيع إن تعدم الإرادة عنده، ولا تستطيع أن تلغي قدرته على الاختيار واتخاذ القرار، لكنها تحمله بعض الصعوبات والمشاق، وهذا الأمر سنة من سنن في خلقه، وللحكمة نفسها التي سبق ذكرها، وفي حال اشتدت هذه المؤثرات حتى تقضي على الإرادة بشكل كامل، ولم يعد صاحبها قادراً على اتخاذ قرار، عندها يختفي التكليف في حقه بناءً على القاعدة القرآنية القائلة: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا).[419]

وفي هذا الكلام جواب لكل من يتساءل هل أنا مسير أم مخير؟ مع العلم أنه يميز بين نوعين من الأفعال، ويشعر بالفرق بينهما بكل شعوره واحاسيسه، فما كان منها تحت إرادته

415- ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، *ص. 32.*

416 - [سورة البلد: 90/8-10].

417 - [سورة الشمس:91/708].

418 - البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 33.

419 - [سورة البقرة: 2/286].

وقدرته ويشعر أنه يختاره فهو حر ومختار فيها. وما أدرك أنها تجري بدون إرادة منه ويحس ويشعر أنه غير مختار ولا مريد لها فهو مسيرٌ فيها.

1.2.2.3. آيات وأحاديث توهم الجبر

لقد قسم الشيخ هذا المبحث إلى قسمين" قسم ذكر فيه الآيات التي توهم الجبر، وقسمٌ ذكر فيه الأحاديث التي توهم الجبر، ثم تناول المعنى الصحيح لتلك الآيات والأحاديث وذكر المناسبات التي نزلت فيها تلك الآيات، ومراد الله منها، كما ذكر المناسبات والغايات والأهداف التي دفعت برسول الله أن يذكر تلك الأحادث، كما بين أن تلك الآيات والآحاديث تثبت للإنسان حريته واختياره، ولا تعني ما فهمه بعض الناس، أوشعروا بوجود تعارض وإشكال بينها. وأزال الإشكالات بأسلوبه المنطقي القائم على الحجة والبرهان.

أولاً- الآيات التي توهم الجبر: كما قسَّم الشيخ الآيات التي قد توهم الجبر إلى طائفتين، وأوضح أن في الناس من يفهم من هذه الآيات إما معنى سلب الله الاختيار عن الإنسان، وإما يفهمون أن الله قادر على إدخال الهداية في قلوب الناس جميعاً بالغريزة والطبع. كما أوضح أن الفهمين السابقين فهم خاطئ؛ لذا عليه أن يقوم بتوضيح المعنى الصحيح، وذلك بناء على قواعد اللغة العربية وقواعد تفسير النصوص، حتى يتضح للقارئ المعنى الصحيح؛ الذي لا يحمل أي دلالة على أن الإنسان مجبور. ثم قال:"ينقسم مجموع هذه الآيات إلى طائفتين:

الطائفة الأولى منهما، فهي في مجموعها تقرر وتؤكد أن الله كان ولا يزال قادراً على أن يدخل الهداية في قلوب الناس جميعاً بالغريزة والطبع، كما قد أدخلها سجيَّة وطبعاً في كنونة الملائكة. أي ولكنه لم يشاء ذلك، وإنما شاء لهم الحرية والاختيار.

وأما الطائفة الثانية: فهي في مجموعها تقرر وتؤكد أن الله إن شاء سلب الاختيار من عباده، فزجّ من شاء منهم في أودية التّيه والضلال، وسما بمن شاء منهم إلى صعيد الهداية والعرفان. بل هي تؤكد أن في الناس من يفعل الله بهم هذا فعلاً. فيشلّ فيهم ملكة المشيئة والاختيار، ويدفعهم إلى الكفر والضلال، أو يسوقهم سوقاً إلى الهداية والإيمان."[420]

ثم استعرض الشيخ آيات الطائفة الأولى، وبين معناها الصحيح، الذي لا يفهم إلا من السياق، وأثبت واقع الانسجام التام بين هذه الآيات وبين كامل حرية الإنسان وقدرته على الاختيار، ولا جبر في شيء منها. والآيات هي التالية:

---

420 - البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 99-100.

1- قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ).[421]

2- وقوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ).[422]

3- وقوله تعالى: (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ).[423]

4- وقوله تعالى: (وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ).[424]

ثم أوضح أن من يقرأ هذه الآيات الأربع يجد أنها كلها تدور حول معنى واحد، وهو أن الله لو شاء لأدخل الهداية عنوة في عقول الناس وأفئدتهم دون أن يمارسوا ذلك باختيار منهم. لكنه أكد على أننا ينبغي أن نعود إلى سياق النص ومناسبات نزول الآيات، وماذا كان يريد الله أن يثبت -بهذه الآيات-في نفس رسوله من خلالها؟ ثم أجاب بمعنى التالي أن الرسول كان شديد الحرص على هداية المشركين، وكان يتحسَّر أن لا تأتي دعوته لهم بأيِّ جوابٍ من الهداية والإيمان، وكان يتمنى لو تمكن من إدخال الهدية في قلوبهم بأي وسيلة.

لكن المتأمل في القرآن الكريم يجد أن الخطاب الرباني جاء في آيات كثيرة يأمر الرسول أن لا يذيب نفسه حسرات عليهم؛ لأنهم لم يستجبوا له، بل أمره في آيات أخرى أن يهوِّن على نفسه.. ويذكره بواجبه الأساسي وهو التبليغ والبيان، مثل قوله تعالى: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ)،[425] وقوله تعالى: (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ)،[426] وقوله تعالى: (لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ).[427] كما سلاه وخفف عنه ذلك الهمَّ كله " ببيان ما تضمنته هذ الآيات الأربع من أن الله تعالى كان قادراً على أن يضطرهم إلى الهداية والرُّشد، ويدخل السرور على قلب نبيه بذلك، ولكنه جلَّت حكمته شاء أن يفسح أمامهم ساحة المشيئة والاختيار، وأن يضعهم بين نوازع الشر وحوافز الخير، ويترك القرار لما يرغبون

421- [سورة يونس: 99/10].

422- [سورة هود: 119/11].

423- [سورة الأنعام: 149/6].

424- [سورة السجدة: 13/32].

425- [سورة الغاشية: 21/88-22].

426- [سورة البقرة: 272/2].

427- [سورة الشعراء: 3/26].

ويفضلون، على أن يرشدهم إلى الحق ويبين لهم نتائج التمسك به، ويحذِّرهم من الباطل ويبين لهم عواقب التورط فيه، وتلك هي الرسالة التي كلف بها سائر الرسل والأنبياء...[428]

وبالرجوع إلى سياق الآيات الأربع، والحالة التي كان عليها رسول الله ، وبالنظر في العلاقة التي تربط السياق بالمعنى، وما تحمله الآيات من تسلية لرسول الله، وتحذِّره من التوجُّه إليهم بالفعل أو بإجبارهم على الإيمان، كل ذلك دليل يخالف ما أقتضاه رب العزة –جلّ جلاله– من حكمة تركه الناس أحراراً يتصرفون كما يشاؤون. بعد أن تقام عليهم حجة الإبلاغ والبيان والتبشير والإنذار. فبالرجوع والنظر فيها تجد أن الآيات تؤكد على ترسيخ الاختيار الذي شاءه الله للإنسان، وليس فيها ما قد يفهم عكس ذلك من الإجبار والإكراه.

وهنا نبه الشيخ تعالى إلى أن البعض قد يقول: أن المعنى الذي فسرتَ به الآيات الأربع الماضية هو نفس المعنى الذي أختاره المعتزلة أيضاً فأجاب" وأقول: لست معنياً فيما أقرره، بالابتعاد عما يقوله المعتزلة أو غيرهم، ولا معنياً بمخالفتهم أو مخالفة غيرهم. إنما الذي يعنيني هو أن يتفق الكلام الذي أقوله مع الحق. وعندما يكون كلام المعتزلة أو غيرهم متفقاً مع الحق، فإن ذلك من حسن الحظ".[429]

وأستطيع القول: أن قوله ذاك يعني: أنه لا يتعصب لرأي أهل مذهبه من الأشاعرة، فما دام الحق في هذه الجزئية مع المعتزلة فما الضير في أن يختار رأيهم مادام رأيهم يوافق الحق الذي ينشده الشيخ، وينشده كل باحث عن الحقيقة، والمهم ليس كلام الناس، إنما المهم هو الحق والحقيقة. وهذا دليل على أن الشيخ يرضخ للحق والحقيقة من أي مصدر كان، ومن كان قائله، ولا يقبل بالباطل ولو كان القائل به من أقرب الناس إليه.

وقد أجاد تلخيص كلامه السابق في ملخص فقال:"وحصيلة المعنى هي: لم يشأ الله أن يكره الناس على اتباع سبل الهداية والرشد، ولو شاء لفعل ذلك. ولكنه –جلَّ جلاله–شاء وأراد أن يمارسوا حرياتهم فيما يقبلون إليه وفيما يعرضون عنه. فإن أقبل الطائع منهم إلى الطاعة والرشد، فبإرادة من الله أقبل، نظراً إلى أن الله أراد له اختيار، وإن أعرض المعرض منهم عن الطاعة والرشد، فبإرادة من الله أيضاً أعرض، نظراً إلى أنه إنما مارس إعراضه بالاختيار الذي أراده من الله له..إذن لا يوجد أي إشكال في هذه الطائفة الأولى من الآيات".[430]

428– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 102.

429– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟* في الحاشية، ص. 103.

430 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 103.

فكل شيء في الكون يتم بإرادة الله تعالى، وقد شاءت إرادته منذ الأزل أن يمنح البشر حرية الاختيار فيما يقبلون عليه، أو فيما يعرضون عنه.

والطائفة الثانية من الآيات هي التي يقرر البيان الإلهي فيها، أن من قضى الله هدايته فلا سبيل إلى إضلاله، ومن قضى بإضلاله فلا سبيل إلى هدايته. وهي في مجموعها تعلن عن أن الذين حقَّت لهم الهداية أو حقَّ عليهم الضلال، إنما تمَّ ذلك لهم أو وقع بهم، بحكم مبرم من الله، لا باختيار ومشيئة منهم أنفسهم. والآيات هي قوله تعالى: (قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ).[431]

وقوله تعالى: (مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).[432]

وقوله تعالى:(وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ).[433]

وقوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ).[434]

وقوله تعالى: (فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ).[435]

وقوله تعالى:(ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ).[436]

أكد الشيخ أن هذه الآيات تدل على أن مشيئة الله هي النافذة، لا مشيئة الإنسان، والحكم الإلهي غالب على إرادة الإنسان واختياره، من ناحية التوجه إلى طرق الهداية والإيمان، أو طرق الضلال والغواية. كما أكد على أن هذه الآيات تعارض بعض الآيات الأخرى التي تبين بأن الله منح الإنسان طريقين طريق الخير وطريق الضلال، وأعطاه كامل حريته في أن يختار ما شاء من الطريقين مثل قوله تعالى: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا).[437]

431-[سورة الرعد: 27/13].

432-[سورة الأنعام: 39/6].

433-[سورة النحل: 97/16].

434-[سورة إبراهيم: 4/14].

435-[سورة فاطر: 8/35].

436-[سورة الزمر: 23/39].

437-[سورة الإنسان: 3/76].

وقوله : (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ).[438] كما سبق في البحث وجود آيات تنسب للإنسان كسبه مثل قوله تعالى: (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ).[439] فكيف يكون التنسيق بين المجموعتين مع العلم بأن كتاب الله تعالى لا يوجد فيه تعارض ولا تناقض؟ فكيف أعطى للإنسان حق الحرية في الاختياره، ثم يزجه في الضلال؟

وقد أجاب بجوابٍ مقنعٍ عندما أكَّد أن الإنسان هو نفسه الذي يعرض نفسه إما لغضب الله تعالى فيخذله الله ويمده بأسباب الضلال بعد أن يرى منه كيف أنه يستكبر على الله ويختار بكامل حريته طريق الضلال، ولا يستفيد من نصح الناصحين، ولا يستجيب لذكر الذاكرين، فيمده الله بأسباب الغواية أكثر فأكثر؛ لأنه لا يستحق الخير بسبب ركوب رأسه في التعرض للمقت الإلهي، والتكبر على الله تعالى؛ لذا تنشط في نفسه مهيجات الشرور والانحراف، وتخمد فيه دوافع التوجه نحو الخير والهداية.

كما أنه إذا رأى من عبده المؤمن أنه يتختار بكامل حريته طريق الهداية والخير، فيمده الله تعالى بكافة سبل الهداية ويذبل في نفسه مهيجات الشر والضلال، ويزيده بتوفيق وبلطف منه أسباب الهداية، فهدايته تكون بمشئة الله تعالى، والسابق أيضا كان ضلاله بمشئة الله تعالى بعد أن اختار العبد طريق الضالة، وهذا قانون من القوانين التي ألزم الله ذاته العلية به. ويصدق بذلك قول الله تعالى: (مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)،[440] كما تصدق الآيات الأخرى المشابهة.

وهذه حقيقة ثابتة، وسنة من سنن الله في عباده، ولكن هذه السنة لا تنطبق على الناس اعتباطاً أي دون أسباب وعوامل موجبة.

وفي كتاب الله تعالى الكثير من الآيات التي تؤكد على حقيقة تلك السنة الإلهية، وأن الهداية والإضلال بيد الله– تعالى–، وله أن يحكم على عباده بأيْين منهما، وهي آدلة تزيد من الدلائل على عدالة الله تعالى ولطفه؛ لأن كل ذلك يتم وفق دستور رباني؛ والدستور الرباني هو أن جميع الناس يولدون وقد غرس الله فيهم فطرة التوجّه إلى الإيمان بالخالق، وفطرة الشعور بمشاعر العبودية لله. والدليل قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ

438–[سورة الليل: 90/ 10].

439–[سورة البقرة: 2/ 225].

440–[سورة الأنعام: 39/6].

عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ).[441] والآية دليل على أن الله يكرم الإنسان عند ولدته بحق من حقوقه فيكرمه بالهداية إلى الحق.

والدليل الثاني أن من سنن الله في عباده أنه يضيف إلى هذه الهداية الفطرية عوامل تدفعهم إلى مزيد من الهداية، خاصة لمن لم يعاند، وللذي يترك العصبية والتكبر على الله، ودليل هذه السنة أيضاً مذكور في كتاب الله –تعالى– في عدة آيات منها قوله تعالى: (..جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ، يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).[442] ومعنى الآية من علم الله منهم سلامة القصد والطوية زاده بأسباب الهداية، وأبعد عنه أسباب الإضلال. لذا استدل الشيخ بتفسير الشيخ الآلوسي الذي يقول: ومعنى (مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ): أي من علم الله تعالى أنه يريد اتباع رضا الله تعالى بالإيمان به،..موصوفة سُبُلَ السَّلامِ أي طرق السلامة من كل مخافة.[443]

كما استدل بالآية التي تذكر كلمة (يجتبي) المذكورة في سورة الشورى التي تعني الاصطفاء، كما ذكر الآية التي تذكر كلمة (جاهدوا فينا) المذكورة في سورة العنكبوت التي تعني من يسعى إلى معرفة الحق والوصول إليه فالله ييسر عليه أسباب الوصول، ويؤيده بالتوفيق والسبل الرشاد، كما يصطفيه من بين الناس بالتوفيق والهداية. ثم أخيراً قال:" فقد دلَّ الجامع المشترك في هذه الآيات على أن الله– وهو القائل: يهدي من يشاء_ لا يفعل ذلك اعتباطاً دون أن يكون للإنسان دور يجعله مستحقاً لتوفيق الله وهدايته، بل له في ذلك سنة ماضية يأخذ عباده بها. وهي أنه يوفق ويهدي كل من استسلم لفطرته الإيمانية التي غرسها الله في كيانه منذ الولادة، بالتحرر من أسر الكبر والعصبية والعناد والإصغاء إلى الوحي الذي يخاطبه الله به والذي يتضمن شتى الأدلة المتنوعة على وجود الله ووحدانيته وعلى عبودية الإنسان له ".[444]

ومن سنن الله أيضاً في عباده أن يخمد فطرة الإيمان في كيان الإنسان يركب رأسه ويسير في السبل المنعرجة، ولا يستجيب لنصح الناصحين فيبتليه الله بقسوة في قلبه ويغلفه بما سماه كتاب الله بالران، ويزج في عقله الكثير من الشبهات فيتيه ويضيع، وعندها تشل فعالية

441–[سورة الروم: 30/30].

442–[سورة المائدة: 5/15–16].

443– ينظر الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ج3/ص. 269.

444– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير* ؟، ص. 110.

الاختيار التي كان يتمتع بها، عندها يفقد نعمة الكسب وحق الاختيار ويتحول إلى مسير ومجبور؛ لأنه جرى لنفسه المقت الإلهي؛ لذا عجَّل الله له العقاب في الدنيا متمثلاً في الخذلان الذي قضى به عليه، وحقق فيه قراره المخيف في قوله:(وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّـهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ).[445] والسبب الذي عجل له العقاب هو الكبر والعناد والعصبية والاستهان بالحق والاستخفاف بنذر العقاب الرباني. والآيات التي تبين هذه السنة الربانية موجودة في كتاب الله تعالى مثل قوله –تعالى–: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ، الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ).[446] وأيضاً قوله تعالى: (سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا).[447] وغيرها كثير مثل آية السابعة وخمسون من سورة الكهف، وآية مئة وخمسة عشر من سوة التوبة، الآيات السابقه كلها توضح سنة الله في عباده، وتبين أن السبب مقت رب العالمين لأولئك الناس إنما يعود بسبب عنادهم وكبرهم وفجورهم وعصبيتهم.

وقد ذكر خلاصة كلامه السابق بقوله:"إن حصيلة هذا الكلام هي أن الله حقاً يضل من يشاء ويهدي من يشاء، كما ذكر وأكدّ ذلك في كثير من آي كتابه المبين.

ولكن ذلك لا يخلُّ بعدالة الله ولطفه، كما لا يخل باختيار الإنسان وحريته؛ لأن الله تعالى بيَّن منهجه في كل من الإضلال والهداية، والسنة التي ألزم ذاته العلية بها في هذا الصدد. ونظرنا إلى المنهج الذي ألزم الله ذاته العلية به، من خلال الآيات التي أوضحت كلاً من قانون الهداية وقانون الإضلال، فرأينا أنه يزيدنا تأكيداً ويقيناً بعدالة الله ولطفه، ولا يخل بشيء من حرية الإنسان وكسبه".[448]

لأنه ما من مولود إلا ويولد منطبعاً بفطرة الهداية والإيمان، وهذه الفطرة نعمة من الله تعالى على عباده، بل وفي هذه الفطرة ما يدعم حريته المتجهة إلى الهداية والخير، فما من إنسان يعزم على اتباع الحق، ويختار سبيل الرشاد والإيمان، ويخالف هواه، وينتزع من عصبيته وتكبره إلا ويزيد الله قصده إلى الهداية والرشد رغبة وحباً وتوفيقاً.

445–[سورة الأنفال: 24/8].

446– [سورة البقرة: 26/2–27].

447– [سورة الأعراف: 146/7].

448– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير*؟، ص. 114.

أما الذي ترك الفطرة واستسلم لهواه وركب أمواج الضلال، واستكبر على الحق وسخر منه ومن أصحاب الحق، فهل من الظلم له أن يطبع الله على قلبه بعد طول تنبيه وتحذير وإنذار؟! ويسلب منه قابلية الهداية نتيجة لما حكم به على نفسه من الظلم لها والإساءة إليها؛ لأن هذا الإنسان كان بستطاعته خلال مرحلة حياته الطويلة أن يتحرر من كبره وعصبيته وعناده، وأن يختار لنفسه الانقياد لقرار عقله إذ لم يكن العقاب الرباني العاجل قد حل بعد، ولكنه أصر.. ثم أصرَّ ..ثم أصرَّ؛ لذا عاقبه الله بأن قطع عنه طرق الهداية والتوفيق وطبع على القلبه وغلفه بالرّان.

كما أوضح هذا القانون بكلام الله القائل: (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ).[449] وفي هذا دليل على أن لكل من الإضلال والهداية دستوراً ألزم الله ذاته العلية به. وهو ما يتفق تمام الاتفاق مع حرية الإنسان واختياره. وهو رد على أولئك الجهال –كما سماهم هو بهذا الاسم– الذين يطيب لهم العبث بكتاب الله ويفسرون قوله تعالى: (وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ).[450] بأن فاعل المشيئة هو الإنسان، أي يضل الله من يشاء لنفسه الضلالة، ويهدي من يشاء لنفسه الهداية!.. وقال: لو خجل هؤلاء الأُمِّيُّون من جهلهم لما تواقحوا بكلامهم هذاعلى قول الله الذي يردّ عليهم أبلغ ردٍّ: (مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).[451]

هكذا أثبت البحث بأن الشيخ البوطي يأخذ برأي أشياخه من الأشاعرة في هذه الجزئية من البحث أيضاً الذين يذهبون إلى اختيار الرأي الذي يقرر فعلاً إن الله جل ثناءه يضل من يشاء ويهدي من يشاء، ولكن لكل من الإضلال والهدية قانوناً ودستوراً ألزم الله ذاته العلّية به. وهو دستور يتفق كل الاتفاق مع حرية الإنسان واختياره، ولا يخدش حريته بأدنى ظلم أو جبر أو إكراه.

أحاديث من كلام رسول الله قد توهم الجبر

خاصة إذا كان الحديث من الخبر الواحد وليس من المتواتر، فالحديث الأول الذي قد يوهم الجبر هو قوله: [إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللهُ مَلَكًا (يُبْعَثُ إِلَيْهِ مَلَكٌ) فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعٍ بِرِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ

449–[سورة الأنفال: 24/8].

450–[سورة النحل: 93/16].

451–[سورة الأنعام: 39/6].

فَوَاللهِ إِنَّ أَحَدَكُمْ أَوِ الرَّجُلَ يَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُ بَاعٍ أَوْ ذِرَاعٍ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُ ذِرَاعٍ أَوْ ذِرَاعَيْنِ (أَوْ بَاعٍ) فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا].[452]

لقد أزال الشيخ الوهم الذي قد يتعلق بذهن البعض عندما يسمع الحديث السابق؛ وذلك عندما ذكر –الشيخ–الرواية الثانية التي تقيد العام المذكور في الحديث، حيث ذكر أن رواية ثانية للحديث تزيد على الأول بقوله: (فيما يبدو للناس) يعني: يعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس، لكنه في الحقيقة ينافق ويرائي بعمله؛ والثاني يعمل بعمل أهل النار فيما يبدو للناس، لكنه في الحقيقة ينكسر ويتذلل على أعتاب الله ويطلب منه التوبة؛ لذا كان الأول من حقه أن يدخل النار لنفاقه ورياءه، والثاني من حقه دخول الجنة لعدم استكباره على أوامر الله وشرعه قصداً، إنما لضعف يهيمن عليه. ثم قال:"وعلى هذا فكلمة الكتاب في قوله :(فيسبق عليه الكتاب) تعني قضاء الله الذي هو علمه وإرادته. وقد علمت أنه لا إشكال في أن يعلم الله ما سيؤول إليه حال كل من الصَّنفين اللذين تحدث عنهما وسبب ذلك، فلتعلم أيضاً أنه لا إشكال في أن يريد الله أن يختم حياة الفريق الأول بالضلال والشقاء، وأن يختم حياة الفريق الثاني بالهداية والرشد. لأن إرادته جاءت على أعقاب السبب الذي مارسه كل من الفريقين بمحض اختياره ورغبته".[453] وليس في هذا شيء من الجبر أو الإكراه.

الحديث الثاني:عن علي قال: كان رسول الله ذات يوم جالساً وفي يده عود ينكت به فرفع رأسه فقال ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها من الجنة والنار. قالوا يا رسول الله فلم نعمل؟ أفلا نتكل؟ قال لا: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، ثم قرأ (فأما من أعطى واتقى، وصدق بالحسنى...إلى قوله فسنيسره للعسرى).[454] فقد أظهر الشيخ أن الوهم قد يأتي من قوله: (اعملوا فكل ميسر لما خلق له)، أزال الإشكال أيضاً عن طريق مناقشات عدة ثم أكد أن ذلك

452- البخاري، *الجامع الصحيح المختصر*/ 6594/في كتاب أحاديث الأنبياء. ومسلم، *صحيح مسلم*/2643/، في باب القدر، وأبو داود، *سنن أبي داود*/ 4708/،كتاب السنة، وأحمد، *مسند أحمد*/ 3624/، مسند المكثرين من الصحابة، وابن ماجه، *سنن ابن ماجه*/76/، في المقدمة.

453- البوطي، *الإنسان مسير أم مخير*؟،ص. 124.

454- البخاري، *الجامع الصحيح المختصر*/ 6602/، في باب الجنائز، ومسلم، *صحيح مسلم*/2647 /، في باب القدر، وأحمد،*مسند أحمد*/ 18534/، مسند المكثرين من الصحابة، وأبو داود، *سنن أبي داود*/4753 /، في باب السنة، والترمذي، *سنن الترمذي*/3344/،في باب تفسير القرآن.

راجع إلى علم الله الأزلي بما سيختاره كل إنسان حتى قبل خلقه؛ لذا فهو عندما يخلق الإنسان يخلقه وييسر عليه طريق الهداية لأنه يعلم منذ الأزل أن هذا الإنسان إذا جاء إلى الحياة الدنيا سوف يختار الخير ويترك الشر؛ لذا خلقه ويسر عليه طريقة الهداية وأيده بما يوافق اختياراته وقصده، والآخر الذي علم منذ الأزل أنه إن جاء إلى الدنيا سوف يختار طريق الشر والإضلال، ولن يستجيب لنصح الناصحين وسيتكبر على أوامر الله –تعالى–، لذا أغلق عليه باب التوفيق وفتح له باب الخذلان والإستدراج والعياذ بالله تعالى.

والحديث الثالث: عن أبي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ (قَالَ: احْتَجَّ آدَمُ، وَمُوسَى فَقَالَ لَهُ مُوسَى يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُونَا خَيَّبْتَنَا، وَأَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ قَالَ لَهُ آدَمُ يَا مُوسَى اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِكَلاَمِهِ وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى ثَلاَثًا).[455]

لقد ذكر الشيخ هذا الحديث ضمن الأحاديث التي يمكن أن توهم الجبر من الله لعباده، وذلك عندما تبرأ آدم عليه السلام من حوله وقوته أمام ما قد قدره الله وقضاه من أكل الشجرة التي حذره الله من الأكل منها. فحاول إزالة الإشكال بأن قال إن آدم عندما أكل من الشجرة لم يكن يملك اختياراً، بل كان ذاهلاً عن أمر الله ناسياً، واستدل بالآية التي تقول: (وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا).[456] كما استدل بتفسير ابن عباس لكلمة (نسي) التي تعني هنا من السهو والنسيان، أي فالكلمة بمعناها الحقيقي، وليست مؤولة بمعنى الترك مجازاً، كما قال البعض. وأكد أن قدر آدم كان من نوع لا كسب ولا اختيار لآدم فيه، بل هو كحركة الاتعاش والوقوع في براثن مرض والاستغراق في غشية أو نوم..هو قدر إلهي محض، وهو بمعنى علم الله وإرادته وخلقه المستقل عن وجود أي دور للعبد. ثم أثبت أن آدم لم يكن مؤاخذاً في أكله من الشجرة. لذا حاجج موسى وفرمن عتاب موسى. وحتى الأمر الصادر إليه من الله تعالى فسرها الشيخ بأنه أمر إرشادي وتخيير، وليس أمراً تكليفياً وإلزامياً، كما يرى أن إنزال آدم إلى الأرض لم يكن عقاباً له، بل كان قضاءً قضاه الله قبل خلق آدم عندما أخبر الملائكة

455– البخاري، *الجامع الصحيح المختصر*/ 6614/، في باب أحاديث الأنبياء، ومسلم، *صحيح مسلم*/2652/، في باب القدر، وأحمد، *مسند أحمد*/ 7387/، في باقي مسند المكثرين، وأبو داود، سنن أبي داود/4701/، في باب السنة، وابن ماجه، *سنن ابن ماجه* /80/في باب المقدمة.

456–[سورة طه:115/20].

بأنه سيجعل في الأرض خليفة له. ومعنى عصيانه لم يكن معناً حقيقياً بل كان معناً لغوياً، والتوبة المذكورة في الآية من قبيل المشاكلة.[457]

الحديث الرابع: ما رواه مسلم من حديث عبد الله بن عمرو أن رسول الله قال: (أن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرف كيف يشاء) ثم قال رسول الله : (اللهم مصرف القلوب أصرف قلوبنا إلى طاعتك).[458]

قد أكد الشيخ كما أكد الإمام النووي من قبله أن الحديث يقرر أن الله له قدرة في كل وقت على أن يتصرف بقلوب عباده كيف يشاء، ولكن لا يستلزم من هذا الكلام أن يفقد الله العبد حرية التوجه بقلبه الوجهة التي يشاؤها، وهو تخويف وزجر عن التعرض لهذا العقاب الإلهي. أي إن من العبد التوجه بقصده الخفي إلى ما يشاء، ومن الله العون لتنفيذ مقصده الذي يتجه إليه ويرغب فيه، إن خيراً فخير وإن شراً فشر؛ لأن قانون تصرُّف الله بقلوب عباده قانون منسجم مع ما قد متّع الله به الإنسان من القدرة على الاختيار والتوجه بقصده إلى ما يشاء.

الحديث الخامس: ما رواه الشيخان وغيرهما من حديث أبي هريْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ . فَذَكَرَ أَحَادِيثَ مِنْهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " مَنْ يُولَدُ يُولَدُ عَلَى هَذِهِ الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ كَمَا تَنْتِجُونَ الإِبِلَ فَهَلْ تَجِدُونَ فِيهَا جَدْعَاءَ حَتَّى تَكُونُوا أَنْتُمْ تَجْدَعُونَهَا " قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ مَنْ يَمُوتُ صَغِيرًا قَالَ: " اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ". والإشكال إنما يكون في أخر الحديث أي عن الأطفال الذين يموتون صغاراً، فذكر الشيخ الرأي الذي رجحه الإمام النووي والذي يقرر أن المحققيين من أهل السنة والجماعة يذهبون إلى القول بأن أطفال الكافرين الذين يموتون قبل البلوغ فهم من أهل الجنة بناءً على الآية التي تقول: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا).[459] ولا يتوجه على المولود التكليف ويلزمه قول الرسول حتى يبلغ، وهذا متفق عليه..

ثم قال في نهاية هذا المبحث: "فهذه هي جملة الأحاديث التي تُشْكِلُ، لدى النظر فيها لأول وهلة، على الحقيقة التي تم بيانها، من أنّ الإنسان يملك اختياراً في أعماله وشؤونه الاختيارية. وإنما يخلق الله أفعاله وتصرفاته طبق اختياراته لتكون خير شاهد عليها. ولعلك علمت الآن أنها مشكلات وهمية، وأنها متفقة لدى التحقيق مع هذا الذي تَّم بيانه مما اعتمده

---

457 – انظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير*، ص. 129–137.

458– الترمذي،/6921/، في كتاب القدر، وابن ماجه،/3834/، في كتاب الدعاء، والحاكم/7692/، في المستدرك على الصحيحين، باب الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح.

459 – [سورة الإسراء: 15/17].

أهل السنة والجماعة، وهم السواد الأعظم الذي أمر رسول الله باتباعه كلما تصدَّعت وحدة وظهر خلاف".[460] وهذا هو رأي الأشاعرة الذين يرون أن الله منح الإنسان الحرية في أن يفعل ما يشاء، وأنه حرٌ في كل ما يقع تحت تصرفه وقدرته وقصده ونيته، أما ما لا تقع تحت إرادته وقدرته فهو مسير فيها، وهي الأفعال التي لا يحاسب عليها مثل الأمراض والعاهات والحوادث ويوم موته وميلاده وطوله والزلازل والبراكين ...إلخ.

أخيراً يمكن القول: إن الآيات والأحاديث التي يمكن أن توهم الجبر إذا نظر الباحث في سياقها وسبب نزولها، وقيَّد مطلقها وعاملها بالمقيد والخاص لأدرك أنها لا تعني الجبر والقسر أبداً كما سبق بيانه من خلال البحث، ولأدرك أن الله منح الإنسان إرادةً وحريةً يختار بها ما يشاء، ولم يجبره على فعل شيء لا يريده هو، و من لطف الله تعالى بعباده أن يؤيد من يريد الخير بمزيد من التوفيق والسداد، ومن تكبر على الله وعاند واستكبر فمن العدالة أن لا يجعل من لطفه وتوفيقه له قريناً؛ لأنه هو الذي اختار الضلالة على الإيمان، لذا تركه وما يريد ليكن ما يقوم به غداً شاهداً عليه وعلى اختياراته، وحتى لا يحتج أحد غداً ويدعي بأن الله ظلمه.

460 – انظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير*، ص. 142.

1.2.3. الإرادة والمشيئة ومصير الإرادة الإنسانية أمام إرادة الله تعالى

لقد تناول الشيخ هذا الموضع بالتفرقة بين معنى كلمتي الإرادة والرضى، وأكد أن البحث لا يستقيم إلا بالتنبيه إلى الفرق الدقيق بينهما، ثم عرّف الكلمتين وبين الفرق الذي بينهما.

وقد عرَّف الإرادة:" بأنها هي قرار العقل القاضي بفعلٍ أو تصرف ما، بقطع النظر عن كونه مرغوباً أو غير مرغوب إلى نفس المريد".[461]

كما عرَّف الرضا بأنه:" هو حبُّ الشيء والرغبة فيه". [462]

وقد عرّف الجرجاني مشيئة الله: بأنها " عبارة عن تجلي الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود. وإرادته: عبارة عن تجليه لإيجاد المعدوم، فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة، ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة في القرآن يعلم ذلك، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر". [463]

أما الشيخ التفتازاني فيذكر أن المشئة والإرادة عبارة عن معنى واحد.[464]

وبالعودة إلى*كتاب بصائر ذوي التمييز* للفيروزآبادي وجدتُ أنه يعرِّف الإرادة بأنها" فى الأَصل: قوّة مركَّبة من شهوة، وحاجة، وأَمل. وجُعِل اسماً لنُزُوع النَّفس إِلى الشيءِ مع الحكم فيه بأَنه ينبغى أَن يُفعل أَوْلا يفعل".[465]

وهذا منه–أي الشيخ البوطي–وسيلة لتثبيت أن معنى الرضا تختلف عن معنى الإرادة؛ التي يصرُّ المعتزلة على أن الكلمتين مترادفتين وأنه لا فرق بينهما في المعنى كما قال القاضي: " وأحد ما يدل على أنه لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه لو كان مريداً لها لوجب أن يكون محبّاً لها وراضياً بها، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين

461– ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 75، وينظر *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 155–159.

462– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*،ص. 75.

463– الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، *التعريفات*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص. 216.

464– انظر التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، ص. 138.

465– الفيروز آبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*، ت: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية –لجنة إحياء التراث الإسلامي، بد،ط، القاهرة، بد،ت، ج172/2.

أن يقول القائل أحببت أو رضيت، وبين أن يقول أردت؛ حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لعد متناقضاً."[466]

وحتى يثبت الشيخ خطأ رأي المعتزلة قال: " ويتبين من هذين التعريفين لكلٍ من الإرادة والرضا أنه لا يوجد تلازم بينهما. فقد يكون الشيء مراداً وهو غير مرضيّ عنه، وقد يكون الشيء مرضيّاً عنه وهو غير مراد. وقد يكون مراداً ومرضيّاً عنه في وقت واحد".[467] ثم دلَّلَ على صحة كلامه من خلال الشعور والإحساس الذي يشعر ويحس به أحدنا اتجاه الأعمال والتصرفات التي يقوم بها. فليس كل ما نقوم به من الأعمال محبوبة إلينا، وليس كل ما نحبه يكون محل قبول وإرادة في قرارات عقولنا. والآيات التي تثبت الفرق بين صفتي الإرادة والرضا لله تعالى كثيرة، والآيات التي تثبت الإرادة وتوضح أن كل ما يجري في الكون من خير أو شر إنما هو متعلق بإرادة لله تعالى، أما الآيات التي تتحدث عن الرضا فتوضح أن رضا الله متعلق ببعض الأمور دون بعضها الآخر،" وإن هذا لمن أوضح الأدلة الناطقة بأن معنى الإرادة مختلف عن معنى الرضا، ولو كانت الكلمتان بمعنى واحد كما توهم المعتزلة، إذن لكان كل ما تعلقت به إرادة الله من حوادث الكون وتصرفات الناس، داخلاً في مرضيِّات الله أيضاً. وهو نقيض قوله تعالى: (فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ)،[468]وقوله تعالى:(وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ).[469] وقد علمت أن كلاًّ من الكفر والفسق واقع".[470]

وهذا يعني أنه ينكر على المعتزلة قولهم ذاك، ويردُّ عليهم؛ لأن في كلامهم السابق يعني أنهم ينفون تعلق إرادة الله تعالى ورضاه بعصيان العاصين، لذا فهم يرون أن كثيراً مما يقع في الكون مخالف لإرادة الله، وبأن كثيراً من مراداته لم تقع ولم تتحقق الله عن هذا الوهم علواً كبيراً.

---

466 – القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص. 453.

467– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير*، ص. 75.

468 – [سورة التوبة: 96/9].

469 – [سورة الزمر: 7/39].

470 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 77.

1.2.3.1. مشكلة التوفيق بين إرادة الإنسان وإرادة الله تعالى

لقد حاول الشيخ أن يصور المشكلة فبيّن لقرّائه أن المشكلة تتمثل في القرار الذي أتخذه الأشاعرة ومن معهم من أهل السنة والجماعة، أن كل شيء يقع في الكون أو يصدر من إنسان لا يقع إلا بإرادة من الله، فحتى المعاصي والطاعات تقع تحت هذا العموم، أي أنها هي أيضاً صدرت بإرادة من الله.

وهو يعتمد في كلامه هذا على رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري الذي يقول كما أورد رأيه الإمام الشهرستاني: " وإرادته واحدة أزليّة، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة، وأفعال عباده، من حيث إنها مخلوقة له، لا من حيث إنها مكتسبة لهم. فعن هذا قال: أراد الجميع خيرها وشرها، ونفعها وضرَّها..".[471]

ولكن المشكلة تبدأ من هنا عندما يقول قائل: وقراركم السابق يستوجب غياب إرادة الإنسان أو ذوبان قيمتها وفاعليتها. إذ إننا لو وافقنا على أن الإنسان مخيَّر، أي يملك أن يتوجه إلى الطاعة كما يملك أن يتوجه إلى المعصية، فإن ذلك يعني أنه يملك أن يختار ما قد أراده الله له كما يملك أن يختار خلاف ما قد أراده الله. وينبغي أن تتغلب في هذه الحالة الثانية إرادة الإنسان على إرادة الله –تعالى–، بأن يتخلف ما قد أراده الله، ويقع خلافه الذي أراده الإنسان بوصف كونه هو الآخر يملك إرادة نافذة.

والشيخ شرح تتمة المشكلة بقوله: " غير أن هذا الاحتمال الثاني باطل بالضرورة إذ هو مخالف بشكل حاد لقوله: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)،[472] ومخالف للمنطق الذي يقتضي أن لا يتغلب على سلطان الإرادة الإلهية شيء.

وإذ قد ثبت أن إرادة الله هي النافذة، وأن إرادته هذه متعلقة بمعصية العاصين وطاعة الطائعين، فقد تبين على وجه التحقيق أن العاصي لا يملك أن يتجرد ويتحول عن عصيانه لأنه مقهور تحت إرادة الله، وأن الطائع أيضاً لا يملك أن يتحول عن طاعته لأنه هو الآخر مقهور بعمله هذا تحت إرادة الله، وهذ هو الجبر بعينه". [473]

لقد صوّر الشيخ المشكلة بهذا الشكل الذي رأيناه وفصَّل في جميع جوانبها حتى يكون تناوله للموضوع شاملاً لكل صغيرة وكبيرة فيها. وتكلم كأنه يتكلم باسم أولئك الذين يخلقون المشكلة لأنهم لم يستطيعوا أن يفهموا معنى إرادة الله للإنسان أن يكون حراً مختاراً، وفيكون كل

---

471 – الشهرستاني، *الملل والنحل*، ص. 172.

472– [سورة يس: 82/36].

473 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير*، ص. 77–78.

فعله بإرادته، وهذا الفعل نفسه هو بإرادة الله أيضاً؛ لأن الله منحه حريةً واختياراً منذ أن خلقه؛ لذا كان كل أفعال العباد من مرادات الله تعالى سواء أكان الفعل طاعة أو معصية، ولا يعني أن الفعل إذا كان من مرادات الله تعالى أن يكون الله راضٍ عن ذلك الفعل. ثم أجاب عن المشكلة وذكر الحل بقوله: " نقول في الجواب عن هذه المشكلة: لو قضت إرادة الله مباشرة بأن يعصيه زيد من الناس وأن يطيعه عمرو، إذن لكانت المشكلة قائمة، ولأدى ذلك إلى أن يتجرد كل منهما عن اختياره، ويقع تحت قهر الجبر بقضاء الله وإرادته، ولتحقق من ذلك مناخ لحجج المعتزلة واعتراضاتهم.

ولكن الأمر في حقيقته ليس كذلك. إن معنى قولنا: ما من إنسان يطيع الله أو يعصيه إلا وفعله خاضع لإرادة الله، أن الله سبحانه وتعالى أراد للإنسان أن يتمتع بنعمة الحرية والاختيار في تصرفاته الإرادية. أي إن إرادة الله تعلقت بأن يكون الإنسان ذا حرية واختيار تجاه التكاليف التي كلفه الله بها، بحيث يملك أن ينقاد أو لا ينقاد لها. والإنسان بمقتضى هذه الحرية التي أرادها له قد يطيعه آنا وقد يعصيه آنا آخر، أو يطيعه أو يعصيه دائماً". [474]

أستطيع أن أقول حسبما فهمته من كلامه : ليس الله الذي أمره بالمعصية في بداية الأمر، بل العبد هو اختار المعصية بناءً على الحرية التي يتمتع بها منذ أن خلقه الله ومتّعه بها، والذي يطيع الله أيضاً يطيعه بناءً على الحرية التي متعه الله بها منذ الأزل، ولأن لا شيء يجري في الكون إلا بإرادة من الله تعالى فتكون معصية زيد وطاعة عمرو من ذلك العموم الذي يشمل الكل. وهذا يخالف ما توهمه المعتزلة الذين يفهمون أن الله لا يمكن أن يريد لعبده المعصية، بل يريد منهم الطاعة دائماً فإذا عصى العبد ربه فتكون معصيته بغير إرادة الله تعالى.

وقد ذكر الشيخ أبو الحسن الأشعري قريباً من هذا المعنى في كتابه *مقالات الإسلاميين* بقوله: " والفرقة الثالثة منهم وهم القائلون بالاعتزال والإمامة يزعمون أن إرادة الله ليست بحركة، فمنهم من أثبتها غير المراد فيقول أنها مخلوقة لله لا بإرادة، ومنهم من يقول: إرادة الله سبحانه لتكوين الشيء هو الشيء وإرادته لأفعال العباد هي أمره إياهم بالفعل وهي غير فعلهم وهم يأبون أن يكون الله سبحانه أراد المعاصي فكانت.

والفرقة الرابعة منهم يقولون: لا نقول قبل الفعل إن الله أراده فإذا فعلت الطاعة قلنا أرادها، وإذا فعلت المعصية فهو كاره لها، غير محب لها".[475]

474- البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 78.

475 - الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ج42/1.

ويؤكد القاضي عبد الجبار على أن المعاصي ليست من مرادات الله بقوله: " وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مختاراً لها؛ لأن الاختيار والإرادة واحد."[476]

ولكن الشيخ البوطي يرفض قول المعتزلة ويسعى في كلامه السابق إلى أن يؤكد ما قرره الأشاعرة من أن لا شيء في الكون يقع إلا وإرادة الله متعلقة به، فحتى المعاصي والطاعات التي تصدر من الناس إنما صدرت منهم بإرادة من الله تعالى، وبإرادة واختيار منهم أيضاً، وهذا لا يعني غياب إرادة الإنسان؛ لأنهم قرروا من البداية أن الإنسان حرٌ ومختار. وهذا يعني أن مصير إرادة الإنسان أمام إرادة الله تعالى نافذة فكل ما يقوم به الإنسان بإرادته واختياره يكون هو من إراداة الله تعالى أيضاً، سواء أكان خيراً أو شراً، والله لا يلغي إرادة الإنسان، بل جعل الثواب والعقاب بناءً على هذه الإرادة والاختيار. والله أعلم.

والله أراد أن يكون الإنسان حراً يتخيّر من التصرفات والأعمال ما شاء، وإرادته جلال جلاله تسري لتتعلق بالتصرف الذي يختاره العبد لا على التعيين، قبل أن يتصرف ويختار، وبالتعيين بعد أن يتصرف ويختار؛ لذا أكد الأشاعرة أن إرادة الله نافذة في النتائج أيضاً، حتى المعاصي التي تصدر من الإنسان تكون بإرادة الله تعالى الذي لا يقع في ملكه إلا ما يريد، ولكن لا بمعنى توجه إرادته إلى المعصية مباشرة، إذاً لكان ذلك إلغاً صريحاً لحرية الإنسان واختياراته، وإنما بمعنى أنه سبحانه وتعالى لما أراد بفضل منه أن يكون الإنسان حراً مختاراً يملك الاستجابة وعدم الاستجابة لأمره. فقد كان كل من الاستجابة وعدم الاستجابة الصادرتين نتيجة لاختيار الإنسان، من مرادات الله.

وهذه المعاصي أو الطاعات الصادرة باختيار الإنسان والداخلة في إرادة الله لا تعدو جبراً، ولا تخدش شيئاً من حقيقة الاختيار.

أقول وبهذا الطريقة استطاع الشيخ البوطي أن يوفق بين إرادة الله وإرادة الإنسان، ولكلٍ منهما إرادته، وإرادة الله نافذة في كل شيء؛ لأنه لا توجد إرادة فوق إرادته، وإرادة الإنسان أيضاً نافذة؛ لأنه حر مختار فمتى اختار وأراد فعل شيء ما فيعنى هذا الاختيار هو من مرادات الله، وليس العكس، لما قلنا لا يقع شيء في الكون بدون إرادة الله –تعالى–.

وقد أشار الشيخ إلى إمكانية العودة إلى كتاب شرح العقائد النسفية، والاستدلال بكلام الشيخ التفتازاني على هذه الجزئية من البحث. وبالعودة إلى الكتاب المذكور وجدته يقول:

476 – القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص. 453.

"وأفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى ومشيئته،..لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به؛ لأن الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل؛ لأن الرضا بالكفر كفر؛ لأنا نقول: الكفر مقْضي لا قضاء، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي.. والمقصود تعميم إرادة الله تعالى وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله، وهو يستدعي القدرة والإرادة لعدم الإكراه والإجبار.

فإن قيل: فيكون الكافر مجبوراً في كفره، والفاسق في فسقه، فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة.

قلنا: إن الله –تعالى–أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر. كما أنه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال". [477]

كما أوضح الشيخ البوطي بعد هذا الكلام أن علينا أن نعلم أن بين الإرادة والرضا فرق دقيق، وأن تعلق إرادة الله بالمعاصي لا يستلزم تعلق رضاه أيضاً به. أي أن المعصية تقع من العبد بإرادة الله، ولكن الله لا يرضى عن المعصية ولا يحبها بناءً على قوله: (وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ).[478] وذكر مثالاً واقعياً كالأستاذ الذي يريد أن يمتحن طلابه فإن رسوب تلميذه بعد الامتحان لا يستلزم رضاه عن رسوبه، رغم أن نجاح الطالب كان بإرادة الأستاذ ورسوبه أيضاً بإرادة الأستاذ، لكن الرسوب ليس من رضا الأستاذ، ولله المثل الأعلى.

وبعد أن تمكن الشيخ من أثبات التوفيق بين إرادة الله–تعالى–وإرادة الإنسان، كأنَّي به يريد أن يصل إلى شيء أهم مما سبق وهو الرد على المعتزلة الذين ينكرون إرادة الله تعالى للشرور والقبائح، زعماً منهم أن إرادة القبح قبيحة كخلقه وإيجاده؛ لذا يقول: "ما كان ينبغي أن يذهل المعتزلة عن الفرق الكبير بين خلق القبيح وفعله".[479]

فمعلوم أن خلق القبيح شيء، وفعل القبيح شيء آخر، فمَنْ مثلاً وجد رسماً على جدارٍ لصورة قبيحة لا يقال له: أنه فعل قبيح أو تلبس به، بل قد تكون تلك الصورة شاهدة على إبداع وبراعة مَنْ رسمها بهذه اللوحة الناطقة لحالة القبح الذي في الرسم. وذكر مثالاً واقعياً ليقرِّب المسألة إلى الأفهام فقال: "إننا نقول: خلق الله السواد وخلق الظلام، فلا يكون هذا الكلام إلا تمجيداً لله وتعبيراً عن عظيم قدرته وباهر حكمته. فهل هو مساوٍ لقول من يقول– والعياذ بالله إن الله أسود أو إن الله مظلم؟ وهل في العقلاء من يزعم أن العبارتين بمعنى واحد، وأن بينهما تلازماً، بحيث يفهم من قولنا: خلق الله الظلام أنه إذن مظلم؟!.

---

477 – التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، ص. 128–129.

478 – [سورة الزمر: 7/39].

479 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 83.

إنه لعجيب ذاك التخبط الذي انجرف فيه المعتزلة حتى التبس عليهم النقيض بالنقيض. لقد قال الله–تعالى–عن ذاته العليّة: (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ).[480] وقال: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ).[481]

فهل خلق الله الموت يعني تلبسه بالموت؟!. وهل إيجاده للظلمات والنور يعني اتصافه بهما؟!.– تعالى–الله عن هذا الوهم علواً كبيراً".[482]

ولكن القاضي عبد الجبار يؤكد على أن الله تعالى لا يريد القبائح؛ وعلل كلامه هذا بأنه إذا كان مريداً للقبائح لوجب أن يكون فاعلاً إرادة القبح بقوله: " وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يريد القبائح، هو أنه تعالى لو كان مريداً للقبيح لوجب أن يكون فاعلاً لإرادة القبيح، وإرادة القبيح قبيحة، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه".[483] ومن كلام القاضي عبد الجبار يتبين أن المعتزلة لا يفرقون بين فعل القبيح وإرادة القبيح كما ذهب إلى هذا الرأي الشيخ البوطي.

إذاً الشيخ أراد أن يؤكد على ترجحه لرأي مذهبه ومذهب الماتريدية؛ الذين يخالفون المعتزلة وينكرون عليهم كيف لا يميزون بين خلق القبيح وفعل القبيح، فالأشاعرة يفرِّقون بين خلق القبيح وفعل القبيح، لذا أجازوا أن ينسب خلق القبيح إلى الله –تعالى–، _أي أن الله يخلق القبيح_ ومنعوا نسبة فعل القبيح إلى الله تعالى.– أي أن الله لا يفعل القبيح– وهذا هو الرأي الراجح عند التدقيق لقوة أدلة أهل السنة والجماعة في هذه الجزئية من البحث. أما شبهة المعتزلة في هذه الجزئية من البحث فأترك الحديث عنها إلى الباب الثاني عند الحديث عن المشكلات والشبهات إن شاء الله –تعالى–.

أما مسألة مصير الإرادة الإنسانية أمام إرادة الله –جل جلاله–:فمن المسائل التي تناولها الشيخ بعد أن أثبت أن الإنسان حر مختار وله إرادة، وتعلقت إرادة الله منذ الأزل أن يكون الإنسان مريداً، فسرت إرادة الله إلى كل ما يريده الإنسان وما يختار من الأعمال؛ لذا لا يمكن أن يقع أي تعارض بين إرادة الله تعالى وما يختاره الإنسان عن طريق إرادته الخاصة. وضرب لهذا مثالاً في غاية الدقة والتمثيل فقال: "ولأضرب لك مثالاً يقرب إليك هذه الحقيقة:

---

480 – [سورة الملك: 2/67].

481– [سورة الإنعام: 1/7].

482– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 84، وينظر *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 149–154. ومراجعة *حرية الإنسان عند مولانا في علم الكلام*، ص. 18.

483 – القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص. 450.

خادم عندك في الدار، تريد أن تعلم مدى صدقه وأمانته في الخدمة والمعاملة، ولكي تصل إلى بغيتك هذه، تعطيه مبلغاً من المال وتبعثه إلى السوق لشراء بعض الحوائج وتفسح له المجال أن يتصرف كما يشاء دون أن تضع عليه رقيباً أو تضيق عليه السبيل.

فأنت بترتيبك هذا أردت أن يكون حراً فيما يفعل ويذر، لا يستجيب إلا لنداء ضميره وتفكيره الداخلي، بحيث يتمتع بإرادة لا يشوبها قسر، حتى تعلم بذلك طويته. فإذا عاد وقد خان الأمانة فيما أعطيته من المال وما عاد به من المتاع، فأنت في الواقع مريد لهذه النتيجة- مع ملاحظة الفرق، وهو أن الله يعلم طوية العبد ويعلم ما سيختاره بمحض إرادته._ وإذا عاد وقد حقق منتهى الأمانة في عمله، فأنت مريد أيضاً لهذه النتيجة، إذ أنت لم ترد إطلاق يده بالتصرف كما يشاء إلا وأنت مريد لظهور نتيجة ذلك أياً كانت النتيجة، تحبها وترضاها أو لا.

إذا تبين لك هذا، علمت أن مصير الإرادة الإنسانية في جنب إرادة الله، ليس إلا كمصير إرادة الخادم في جنب إرادة سيده، ولله المثل الأعلى".[484]

وهذا يعنى أن إرادة الإنسان المتعلقة بأعماله وأفعاله وتصرفاته الاختيارية منطوية تحت إرادة الله –تعالى–، ولكن لا عن طريق الجبر والإكراه أو القسر، بل لأنه حرٌ مختارُ ذا إرادة ومشيئة، وقد أعطى الله هذه الإرادة لإنسان وله في ذلك حكمة عظيمة؛ حتى يكسب بموجبها كل ما يحب ويرغب، دون إكراه أو إجبار أو قسر، وحتى تظهر نيته في سلوكه العملي، عندها يستأهل بذلك السلوك العملي إما مثوبة من الله تعالى أو عقاباً شديداً، ولا يخفى أن سلوك الإنسان هذا يصبح بسبب ذلك من مرادات الله .

والنتيجة الأخيرة هي أن هذا الكون الفسيح لا يقع فيه شيء إلا ما يشاءه الله ويريده، وقد أعطى للإنسان أيضاً إرادة ومشيئة ولا يوجد أي تناقض في ذلك. فمصير إرادة الإنسان منطوية تحت إرادة الله ، ولكن دون قسر أو إكراه.

1.2.3.2. مسألة توقيف مشيئة الإنسان على مشيئة الله

يقرر الشيخ في بداية حديثه عن المشيئة ما تقرره الآية الكريمة التي تنطق بكل وضوح أن لا مشيئة للإنسان إلا بمشيئة الله، ويقر بأن مشيئة الإنسان فعلاً متوقفة على مشيئة الله .

كما يؤكد أن المشيئة التي يريد بها الإنسان الأفعال والتصرفات، ويفعل ويتصرف كما يشاء، هي أولاً هبة ونعمة من الله للإنسان، أعطاها للإنسان حتى يتمتع بها في اختيار ما يشاء من الأعمال والتصرفات.

---

484 – البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 156.

ثانياً- هذه المشيئة متوقفة على مشيئة الله تعالى، فلو لم يشأء الله له ذلك لما استطاع. وهذه المشيئة من أكبر النعم والمزايا التي تفضل الله بها على الإنسان حتى يمتاز بها عن سائر الحيوانات الأخرى. ومتى أراد الله تعالى أن يعاقب بعضاً من عباده في الدنيا عقاباً عاجلاً سلبهم هذه النعمة – أي المشيئة- وتركهم بدون مشيئة كما فعل بكثير ممن استكبروا عليه ممن الأقوام السابقين من أمثال فرعون وقارون وهامان، وجميع الطواغيت.

كما قرر الشيخ أن أفعال الإنسان التي تصدر عنه والتي تنسب إليه هي الأخرى متوقفة على خلق الله القدرة في كيان الإنسان عندما يريد الفعل ويقدم عليه، وهذا الخلق للفعل أيضاً إنما يتم بمشيئة الله تعالى وحكمته، ولو لم يشاء له إنجاز الفعل لما استطاع الإنسان إنجازه أبداً.

وقد وجدتُ عند الإمام السيوطي حديثاً يؤكد المعنى السابق الذي انتهى إليه الشيخ البوطي في بحثه هنا. والحديث كما يذكره السيوطي هو:"وأخرج البيهقي في الأسماء والصفات عن الأوزاعي قال: أتى النَّبِيّ يهودي فسأله عن المشيئة قال: المشيئة لله. قال[485]: فإني أشاء أن أقوم. قال[486]: قد شاء الله أن تقوم. قال: فإني أشاء أن أقعد. قال: فقد شاء الله أن تقعد. قال: فإني أشاء أن أقطع هذه النخلة. قال: فقد شاء الله أن تقطعها. قال: فإني أشاء أن أتركها. قال: فقد شاء الله أن تتركها. قال: فأتاه جبريل عليه السلام فقال: قد لقنت حجتك كما لقنها إبراهيم عليه السلام. قال: ونزل القرآن (مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ)".[487]

وهو يرأى أن مصدر هذا الحكم وأساسه قوله تعالى: (إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا، وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا).[488] ثم أكد أن قرار الآية قرار واضح، لا يضع مجالاً للاستفهام، والآية تقرر بأن لا مشيئة للإنسان إلا بمشيئة الله. أي فمشيئة الإنسان متوقفة فعلاً على مشيئة الله.

ثم تسأل عن معنى هذا القرار الرباني؟ ورأي أن البحث ينبغي أن يكون ضمن هذا السؤال؛ لأن بعضاً من الباحثين يذهبون إلى تفسير الآية السابقة تفسيراً خاطئاً ويفسرونها

---

485 – أي اليهودي قال.

486 – أي رسول الله قال.

487- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، *الدر المنثور*، بد ط، دار الفكر، بيروت، بد ت، ج99/8.

488- [سورة الإنسان: 29/76-30].

بالمعنى التالي: وما تشاؤون فعل شيء إلا أن يشاء الله تعالى توجيه مشيئتكم إليه؟ وتكون حصيلة المعنى عندئذ لا توجد مشيئتكم إلا بعد أن ينفيها الله بإجباركم على ما يشاؤه الله لكم.

ثم أصر على أن هذا التفسير تفسير باطل ومتهافت ومتناقض ويرفضه العقل والمنطق. والمعنى السليم لتفسير هذه الآية: وما كنتم لتتمتعوا بالمشيئة في اختيار ما ترغبون، لو لم أشأ أن أمتعكم بهذه المشيئة. وأوضح أن هذا المعنى الأخير هو التفسير الصحيح؛ لأنه تأكيد لنعمة الاختيار التي متَّع الله الإنسان بها، وأقدره بهذه النعمة على التوجه إلى كسب مراداته، وفيه تذكير بفضل الله على الإنسان أن منحه تلك النعمة. لذا أمر الله في الآية التي بعدها بأن يشكر الله تعالى على أن جعله ذا مشيئة، وأقدره من خلالها على توجيه تصرفاته إلى الخير والطاعات أو إلى الشر والمعاصي، وهذا يعني أن الإنسان حر مختار يتمتع بمشيئة يتحمل مسؤوليتها، كما يتحمل نتائج تصرفاته التي تقع فعلاً باختياره وإرادته ومشيئته. وهذا هو الفهم الصحيح للآية، وليس كما يفسرها الجبريون الذين ينفون حقيقة المشيئة عن الإنسان ويقولون أنه مجبر لا مشيئة له أبداً.[489]

ثم أكد أن أفعال الإنسان أيضاً من خلق الله تعالى وبمشيئته، ثم ذكر آية سورة المدثر التي قد توهم أيضاً الجبر أوتستشكل بالإشكالية السابقة ذاتها. وهي قوله تعالى: (كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ، فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ، وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ).[490] وقال: " وأما آية المدثر هذه، فبيان لتوقف فعل الإنسان على أن يشاء الله له ذلك الفعل".[491] ومعنى كلامه هذا أن الإنسان مهما أراد فعل أمر ما، فلن يستطيع فعل ذلك الأمر إلا بعد أن يشاء الله له فعله ويقدره ويوفقه لتنفيذ ذلك الفعل. وهو كلام لا يخل باختيار الإنسان وحريته. بل هو من المستلزمات التي لا بدَّ منها لخالقية الله لأفعال الإنسان. وهدفه أن يثبت أن خالق أفعال الإنسان هو الله تعالى، فمتى ثبت ذلك كان من باب الأولى أن أفعال الإنسان لا تصدر إلا عن مشيئة الله. ومن أراداالله أن يعجل عقابه في الدنيا جزاء على استكباره وعناده حيل بينه وبين هدايته وإيمانه، ولم يوفقه ولم ييسر له الأمر.

كما استدل بكلام مفسرين هما أبو السعود والشيخ الآلوسي اللذان اختارا أيضاً رأي الأشاعرة في هذه المسألة فقالا الأول منها: "(فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ) إذ لا تأثير لمشيئة العبد وإرادته في أفعاله وهو قوله سبحانه (إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ) استثناء مفرغ من أعم العلل، أو من أعم

489- ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 90-98،

490- [سورة المدثر: 54/74- 56].

491- البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 96، وينظر *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 155-159.

الأحوال، أي وما يذكرون بعلة من العلل أو في حال من الأحوال إلّا بأن يشاء الله تعالى أو حال إن يشاء الله ذلك، وهذا تصريح بأن أفعال العباد بمشيئة الله بالذات، أو بالواسطة، وفيه رد على المعتزلة، وحملهم المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء خروج عن الظاهر من غير قسر وإلجاء، إذ لا تأثير لمشيئة العبد وإرادته في أفعاله إلا أن يشاء الله ذلك).[492] ثم قال: " وصفوة القول أن المشيئة التي يتمتع بها الإنسان في اختيار تصرفاته وأعماله، متوقفة على مشيئة الله أن يكرمه ويمتعه بها. ولما شاء الله أن يمتع عباده بهذه النعمة كانت هي المزية الكبرى التي امتازوا بها عن سائر الحيوانات الأخرى. وغني عن البيان أن الله إن شاء سلب عن عباده هذه المكرمة، كما يسلبها فعلاً عن أناس حاق بهم غضب الله .

وكذلك أفعال الإنسان التي تصدر عنه وتنسب إليه، فهي الأخرى متوقفة على خلق الله القدرة في كيانه عند الإقدام على الفعل، وهذا الخلق إنما يتم بمشيئة الله تعالى وحكمه، وهي حقيقة جلية، لا تحتاج إلى توضيح وبيان".[493]

وجاء في كتاب *البيان اللغوي والإعجازي في القرآن الكريم* أن" المشيئة- عند أكثر المتكلمين- كالإرادة سواء. وقيل: أصل المشيئة إيجاد الشيء وإصابته، وإن استعملت عرفاً في موضع الإرادة. وذهب بعضهم إلى أن المشيئة من الله تعالى هي الإيجاد، ومن الناس هي الإصابة. قال: والمشيئة من الله تقتضي وجود الشيء؛ ولذلك قيل: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. والإرادة منه سبحانه لا تقتضي وجود المراد، لا محالة".[494] ألا ترى أنه سبحانه قال: (يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ).[495]

وعند المقارنة بين هذا الكلام وكلام الشيخ البوطي وأيضاً بين كلام سعد الدين التفتازاني نجد أن الشيخ البوطي لم يتكلم في هذه الناحية، ولم يشر حتى إلى أن المشيئة هل تعني الإرادة أو عكسها أو أنهما عبارة عن معنى واحد كما قالها التفتازاني، في شرحه على*العقائد النّسفي* قال:" الإرادة والمشيئة عبارتان عن صفة في الحيّ توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد

492- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت 1415 هـ، ج149/15، و تفسير أبو السعود، ج367/8 على هامش تفسير الرازي طبعة اسطمبول.

493- البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 98.

494 – شحود بن نايف، علي، *البيان اللغوي والإعجازي في القرآن الكريم*، بد ط، بد ت، ج183/1.

495 – [سورة البقرة: 185/2].

الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكلّ".[496] ولكنه أشار فقط إلى فرق دقيق بين الإرادة والرضا، أظن أن الشيخ لم يتطرق إلى هذا الموضوع؛ حتى لا يصدع رأس القراء بالمجادلة التي جرت بين الفرق الكلامية في هذه النقطة، وحتى لا يطيل الحديث عن هذه الجزيئة خاصة إذا فتح باب مناقشة هذا الموضوع عليه أن يرد على السلفية الذين يدعون أن الأشاعرة يقولون أن الكفر والمعاصي مما يرضى الله عنه، كذاب افتراء بين؛ لأن الأشاعرة يقولون الكفر والمعاصي من مرادات الله تعالى، ولا يحبهما الله ولا يرضاها، وهنا أنقل بعض ما قاله السلفية عن الأشاعرة: " هل المشيئة والإرادة تستلزمان الرضا والمحبة، أو لا؟ ذهبت الماتريدية إلى عدم استلزام المشيئة للرضا والمحبة، فالمعاصي والكفر مراد لله تعالى كونا مع عدم الرضا به، وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الإرادة والرضا متحدان فالله تعالى كما يريد الكفر يرضى به أيضاً واختار بعضهم المذهب الأول".[497]

كما عثرت على كلام جميل وله علاقة بهذه الجزئية من البحث فأردت أن أثبته هنا لعل القراء يجدون فيه فائدة وإغناءً للبحث به، حيث قال الشيخ مصطفى محمود في كتابه *حوار مع صديقي الملحد*:"والوجه الآخر من الخلط في هذه المسألة أن بعض الناس يفهم حرية الإنسان بأنها علو على المشيئة، وانفراد بالأمر، فيتهم القائلين بالحرية بأنهم أشركوا بالله وجعلوا له أنداداً يأمرون كأمره، ويحكمون كحكمه، وهذا ما فهمته أنت أيضاً..فقلت بتعدد المشيئات..وهو فهم خاطئ..فالحرية الإنسانية لا تعلو على المشيئة الإلهية..إن الإنسان قد يفعل بحريته ما ينافي الرضا الإلهي ولكنه لا يستطيع أن يفعل ما ينافي المشيئة.

الله أعطانا الحرية أن نعلو على رضاه "فنعصيه"، ولكن لم يعط أحداً الحرية في أن يعلو على مشيئته.. وهنا وجه آخر من وجوه نسبية الحرية الإنسانية.

وكل ما يحدث منا داخل في المشيئة الإلهية وضمنها، وإن خالف الرضا الإلهي وجانب الشريعة..

وحريتنا ذاتها كانت منحة إلهية وهبة منحها لنا الخالق باختياره..ولم نأخذها منه كرهاً ولا غصباً..إن حريتنا كانت عين مشيئته..ومن هنا معنى الآية: {وَمَا تَشَاؤُونَ إِلا أَن يَشَاء اللَّهُ }؛[498] لأن مشيئتنا ضمن مشيئته، ومنحة منه، وهبة من كرمه وفضله، فهي ضمن إرادته لا

496- التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، ص. 128-129.

497 – السقاف، علوي بن عبد القادر ومجموعة من الباحثين، *موسوعة الفرق المنتصبة للإسلام*، موقع الدرر السنية، 1433هـ، ج183/2.

498 – [سورة الإنسان: 67/ 30].

ثنائية ولا تناقض، ولا منافسة منا لأمر الله وحكمه..(وما تشاءون إلا أن يشاء الله). أي أن حرية العبد ضمن مشيئة الرب وليست ضدها..أي أن حرية العبد يمكن أن تناقض الرضا الإلهي فتختار المعصية ولكنها لا يمكن أن تناقض المشيئة..فهي تظل دائما ضمن المشيئة، ولو خالفت الرضا..وهي نقطة دقيقة..وقلنا إن التسيير الإلهي هو عين التخيير، لأن الله يختار للعبد من جنس نيته وقلبه..ومعنى ذلك أنه يريد للعبد نفس ما أراد العبد لنفسه بنيته واختيار قلبه..أي أن العبد مسير إلى ما اختار..ومعنى ذلك أنه لا إكراه وأنه لا ثنائية ولا تناقض..وأن التسيير هو عين التخيير. وهي مسألة من أدق المسائل في فهم لغز المخير والمسير.. وما تسميه أنت تناقضا هو في الحقيقة جلاء ذلك السر".[499]

ومن كتاب البيهقي" قَالَ: سَمِعْتُ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ: "لِأَنْ يَلْقَى اللَّهَ الْعَبْدُ بِكُلِّ ذَنْبٍ مَا خَلَا الشِّرْكَ بِاللَّهِ عز وجل خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَلْقَاهُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَهْوَاءِ" وَذَلِكَ أَنَّهُ رَأَى قَوْمًا يَتَجَادَلُونَ فِي الْقَدَرِ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ الشَّافِعِيُّ: " فِي كِتَابِ اللَّهِ الْمَشِيئَةُ لَهُ دُونَ خَلْقِهِ، وَالْمَشِيئَةُ إِرَادَةُ اللَّهِ يَقُولُ اللَّهُ : {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} فَأَعْلَمَ خَلْقَهُ أَنَّ الْمَشِيئَةَ لَهُ، وَكَانَ يُثْبِتُ الْقَدَرَ ".[500]

هكذا تناول الشيخ موضوع المشيئة وأكد أن لا مشيئة للإنسان إلا بمشيئة، فمشيئة الإنسان متوقفة فعلاً على مشيئة الله –تعالى–. وكما لم يوسع الموضوع كثيراً؛ لأن هدفه الرد على المعتزلة واستخدام أدلتهم من علم الكلام لتثبيت وترشيخ عقائد الإسلام والرد على المبتدعة والمبطلين، ولأنه ممن يرى عدم استعمال الكلام إلا في نطاق ضيق أي عندما تدعو الحاجة إليه، وهو يرى الزيادة عن الحاجة ممنوع، والاقتصار منه على ما تدعو إليه الحاجة لحماية الدين هو الواجب المطلوب.

1.2.3.3. مناقشة مسألة الإرادة الحرة ومصادرتها من خلال عدة نقاط

لقد تناول الشيخ هذا الموضوع في كتاب له ليس له علاقة بعلم الكلام والعقيدة وذكرها كأنها إحدى المشاكل التي يعاني منها الغرب، وخاصة في نظرتهم للإسلام، لأنهم يرون أن الإسلام قائم على مصادرة إرادة الإنسان عندما يأمره بأوامره وينهيه عن الكثير من النواهي، لذا

---

499 – محمود، مصطفى، *حوار مع صديقي الملحد*، بد ط، بد ت، ص. 11.

500– البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، *السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي*، ت: علاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، 1344 هـ.

ذكرها في كتابه *هذه مشكلاتهم* وبرهن على أن الإسلام يعطي للإنسان كامل الحرية والإرادة فيما يريد ويعتقد، وقام من أجل تحقيق ذلك بطرح المشكلة من خلال عدة نقاط وعلى الشكل التالي: فسأل أولاً–هل الإرادة والحرية متلازمتان؟ ثم ذكر ما المقصود من الإرادة، وأوضح أن الإرادة تأتي بمعنى القصد، والقصد في أساسه قرار عقلي، وإذا كان مدعوماً برغبة النفس وهواها فيسمى رغبة ورضاً. وذكر مثالاً ليبين الفرق بين الكلمتين، فذكر من يتناول طعاماًشهياً تهفو إليه نفسه يسمى هذا قصداً مع وجود الرغبة ورضاً، أما الذي يتناول الدواء المر فيسمى فعله إرادة فقط.

ثم تسأل من جديد، هل الشأن في الإنسان أن يملك حرية التحرك ابتغاء تحقيق مراداته؟ ثم أظهر أن مرادات الإنسان تنقسم إلى قسمين: أحدهما خفية وتسمى بالحرية الداخلية؛ لأنها لا تحتك بالآخرين.

والثانية منهما تتجه إلى المجتع والدنيا التي من حوله، أي تعود إلى أنواع من التعامل مع الطبيعة وأشيائها. وتسمى بالحرية الخارجية.

ثم بين أن المرادات التي تتطلب الحرية الداخلية فليس بينها وبين الحرية أي تلازم؛ لأن الإنسان مقيد بالنواميس الإلهية، التي لا يملك إلا أن يتحرك ضمن ساحتها.[501]

وذكر من تلك المرادات التي يتمناها جميع الناس وهى: أن يتمتع بالشباب الدائم مع القوة، والبعد عن الأمراض والموت، والصحة والعافية... ولكن هذه المرادات تبقى أحلاماً وآماني مجردة؛ لأنها محكومة بنواميس وقوانين إلهية صارمة لا يملك الخروج عليها. ومن هنا كان القرار الذي يتخذه الأشاعرة قرار صحيح وهو أن الإنسان لا يملك أي حرية داخلية، فكلمة الإرادة الحرة في هذا المجال وهمٌ وخيال. ومن أراد الخروج عنها وقيام بثورة عليها باء ثورته بالفشل. كما أعترف بهذه الحقيقة قدماء الفلاسفة، وفلاسفة المسلمين والغربيين؛ لذا أطلق علماء الأشاعرة منذ البداية أن الإنسان عاجزٌ وفقيرٌ، وهو منفعل بتلك القدرات والمزايا التي زوده الله بها إلى فترة من الزمن ثم يجرده منها، وليس بفاعلٍ لشيء منها. فهو عبد فقير بقبضة موالله وخالقه.

ومع أن هذه حقيقة جليَّة للعيان، ففي الناس من يصرُّ على أنه يملك إرادة حرة ويكرر بكل مناسبة وبغير مناسبة كلمة حرية الإرادة، بل يتباهى بها ويتعاظم بمضمونها.

501– ينظر البوطي، محمد سعيد رمضان، *هذه مشكلاتهم*، دار الفكر، دمشق، بد ط، بد ت، ص. 138. وما بعدها بتصريف.

أما النوع الثاني من المرادات التي هي منتشرة في ساحة الحرية الخارجية، فالإنسان يملكها بقطع النظر عن القوانين والعوائق التي تضعها المجتمعات والدول في أنظمتها المتبعة.
كما أقر الشيخ إنَّ ما يملكه الإنسان من طاقاته الداخلية مثل المال أو رغباته الغريزية، أو الكلام–فهو يملك الحرية والإرادة في التصرف بها كيفما يشاء.

كما أكد أن موقف علماء القانون والاجتماع من الحرية الخارجية فهم جميعاً مجمعون، " على أن ثمة ضرورات إنسانية واجتماعية يجب إخضاع الحرية الإنسانية لمقتضياتها".[502]
غير أنهم سرعان ما يختلفون في تحديد هذه الضرورات التي يجب تقيد الحرية بها. واختلفهم نابع من نظرة كلٍ منهم إلى الكون والحياة والإنسان حسب مذهبه وتصوره لمعاني الأشياء الثلاثة السابقة الذكر. ذا يحاول كل منهم أن يفسر الضرورات طبق ما يتفق مع مذهبه.
فتصورَ أصحاب المذهب الاستبدادي أن تكون الحرية معدومة، وأصحاب المذهب الديمقراطي يختلفون عن أصحاب الفلسفة والداعين إلى الأخلاق، وعن أصحاب المذهب المادي. وأكد أن الكثير من علماء وكتّاب الغرب يشعرون بهذه المشكلة؛ لذا أعترفوا بعقم هذا البحث، وبعجزهم عن اكتشاف ميزان موحد من الضرورات تخضع له الحرية الإنسانية. وذكر من أسماء علماء الغرب اسم العالم الإنكليزي (ستوارت ميل)، والفيلسوف الإنكليزي (بنتام).

وهكذا فكان حل المشكلة أن تترك بلا حل. لتظهر مدى حاجة الناس إلى الحل الإسلامي" الذي تنزل على الإنسان من لدن خالق الكون وواهب القوى والقدر ومانح الإرادة وحرية السعي إليها. وليس طول هذا الصراع الذي ألمحتُ إليه الآن واحداً من الأدلة الكثيرة الناطقة بحاجة الإنسان إلى الانصياع لدين الله، وبأنه لن يجد حلاً لمشكلاته المستعصية المتطاولة إلا باللجوء إلى تعاليم مولاه وخالقه".[503]

ثم أنتقل إلى الحديث عن الحل الإسلام، و أكد أن الإسلام وهو الدين النازل من خالق الإنسان بواسطة الوحي لخاتم الرسل يقدم للإنسانية الحل الأكيد حتى لا يشقى في الأرض، ولا يخوض التجارب الكثيرة ثم يعود منها جميعاً بصفر اليدين.

لقد أصر على أن خالق الإنسان يقدم له الحلَّ الصحيح، وأوضح أن حل المشكلة أن يأتي الحل من ذاتٍ له هيمنةٌ على الكل، ويعلم ما ينفعهم وما يضرهم، وهذا الذات هو الله تعالى؛ لأنه خالق الإنسان، وخالق كل شيء، وهو المالك للإنسان وجميع ما في الكون، وهو

---

502 – البوطي، *هذه مشكلاتهم*، ص. 138.

503– البوطي،*هذه مشكلاتهم*، ص. 140. وينظر في كتابه *حوار حول مشكلات حضارية*، ففيه بحث طويل عن مشكلة الحرية بين المذاهب الفلسفية والموقف الإسلامي منها.

يقول: " ولا ريب أن هذا الإله الخالق المالك، هو الذي متّع الإنسان بسرّ الإرادة، وأولاه القدرة على التحرك سعياً وراء تحقيق مراداته، أي فهو الذي أكرمه بالحرية بعد أن متعه بسر الانبعاث والإرادة الشخصية.

وإذا كانت هذه حقيقة بديهية لا مجال للريب فيها، فإن مما لا ريب فيه إذن أن الذي أكرم الإنسان بكل من الإرادة والحرية، هو المرجع الأول والأخير، في تنسيق العلاقات الإنسانية وتنظيم الحقوق الفردية والاجتماعية، وتحصينها ضد الرعونات الداخلية والمطامع الخارجية. وقد كان الأمر كذلك فعلاً."[504]

ولأن الله هو الذي أنزل هذا الدين الذي من خلاله تم تنظم العلاقات بين الإنسان وخالقه وبينه وبين إخوانه من البشر، وحتى لا تتصادم الإرادات، ولا تقع المنازعات، وهو الذي أوضح للناس أن هذا هو الحل، حتى يوضع موضع التنفيذ، وينبغي أن يعلم الناس أنهم عبيد لله، وهو الذي وهبهم الإرادة والحرية وجميع الطاقات والميزات، وحتى يتعرفوا على عبوديتهم تلك، سلب الله منهم الإرادة الداخلية، وجعلها لهم أمانيَّ وأحلام مجردة، يتمنونها ويحلمون بها فقط، ولا يملكون منها شيئاً.

ومتى أدرك الإنسان أنه عبد مملوك–لا يملك من أمر ناصيته أي تغير في مجرى حياته منذ أول ساعة من وجوده على الأرض وإلى أخر ساعة لرحيله عنها–، أدرك هويته الحقيقة، وأنه لا يملك إرادة حرة في داخله، ومتى أدرك ذلك عرف ربه، وعلم أن خالقه هو المسيطر على أمره؛ لذا قال العلماء:" من عرف نفسه عرف ربه".[505]

ومتى وصل الإنسان إلى هذا المستوى من المعرفة، تهيأ لقبول جميع الأوامر والنواهي من ربه، ووقف عند حدوده، وسعى في طلب رضى ربه، ولم يسعى للإعتداء على حرية أحد.

وكان هذا الحل هو المطلوب حتى يقص من جناح رغبات الإنسان الكثيرة التي تشعره بأنه يملك إرادة حرةً، بل يجعل الإنسان يتنازل دائماً عن بعض حرياته، ويتحمل غيره وغيره يتحمله. وبعد ذلك أمرهم ببعض العبادات والأوامر والنواهي لأنها في صالحهم ولخيرهم، ثم ترك لهم بعد ذلك الحرية الكامة في اختيار ما يريدون، ولكن أخبرهم أيضاً بأن من استجاب وعبد الله كما أمرهم كافأه الله بالثواب وجزيل العطاء في الدنيا والآخرة، ومن تمرد وعصى يعاقبه في الآخرة بالعذاب الشديد. كما أخبرهم بأنهم مكلفون بتكاليف أخرى تتعلق بعلاقة الإنسان بأخيه حتى لا يظلمه ولا يعتدي عليه، وهي ما تسمى بحقوق العباد؛ لذا شرع القضاء ووضع الأحكام

504– البوطي، *هذه مشكلاتهم*، ص. 141.

505 – البوطي، *هذه مشكلاتهم*، ص. 142، وهو ليس بحديث.

والشرائع والقوانين التي تنظم علاقاتهم ببعضهم البعض، وتتكفل بوضع هذه الأحكام موضع التنفيذ.

كما بين أن حقوق العباد منها ما هو مادي ومنها ما هو معنوي مثل الكرامة والسمعة والعرض، وجميع الحقوق الإنسانية التي تتطلب عدم المساس بها أو الإساءة لها في المجتمعات كلها. بل عدَّا الإعتداء على هذه الحقوق في مرتبة الإعتداء على الحقوق المادية؛ لذا قررت الشريعة الإسلامية في نصوص صريحة من الكتاب والسنة عقوبات محدودة لمن يقذف أو يسرق أو يزني أو يقتل. وكان الهدف والغاية من ذلك كله الحفاظ على حريات الناس وكرمتهم بتطبيق هذه الحدود بعزم وجد. أما إذا ظهر تقصير عن إداء العبادات وكل ما يتعلق بحقوق الله فترك الجزاء والمعاقبة عليها إلى يوم القيامة، أما ما يتعلق بحقوق العباد" فلم ينتقص من حرياتهم إلا بمقدار ما يكون ضمانة لأداء حقوق الناس، ورعايتهم بعضهم لبعض، كي لا يتحول اسم الحرية إلى جرثومة تفتك بجوهر الحرية ذاتها وتهدر كرامة الإنسان، وتحيل العلاقات الإنسانية إلى كيد وعدوان".[506] لأن من أساء إلى الآخرين بدعوى أنه حر ويملك إرادة حرة، كان من الواجب معاقبته، حتى لا يتجرأ غيره على ذلك الأمر ثانيةً كما بدر هذا الفعل الشنيع من بعض الشواذ من البشر عبر التاريخ، وتم تبرأتهم بدعوى أنهم يملكون إرادة حرة فيما يقولون أو يكتبون. وذكر مثالاً على هذا الشذوذ وهو سلمان رشدي، صاحب كتاب *الآيات الشيطانية*، الذي تجرأ فجمع مجموعة من الشتائم والسباب والقذارة والعهر، وألصقها بسيدنا رسول الله تحت ستار ودعوى الحرية الفكرية، والنظرية العلمية، وأنه حر في التعبير عن أفكاره وقناعاته في رواية أدبية فنية.

سلمان رشدي وحرية القذف والشتم

أكد الشيخ أن الإنسان ينبغي أن يلتزم بالآداب والقوانين والأحكام المتفقة عليها بين المجتمعات، ولا يجوز لأي إنسان كائن من كان أن يقلل من قيمة أمة أو شخص آخر بدعوى أنه يملك الحرية في التعبير عن قناعاته وأفكاره، ومن هؤلاء الذين أساءوا استخدام هذا الحق الوهمي والخيالي الرجل المريض الذي يسمى بسلمان رشدي، وأكد أن عمله لا يمكن اعتباره عملاً فكرياً، أو وجهة نظر علمية، أو فكرياً بقدر ما يمكن اعتباره حقد دفين على رسول الله وإعلان الحرب على الإسلام ورموزه وعقيدته، فلو كان هدفه التعبير عن قناعاته لكان من واجب

506 – البوطي، *هذه مشكلاتهم*، ص. 146.

الجميع احترام قناعاته، وثم معارضته بالفكر مثله، أو فتح باب الحوار معه بالحكمة والموعظة الحسنة، ومناقشته بالأدلة العلمية والبراهين المنطقية المجردة، لكن الذي فعله سلمان رشدي لا هذا ولا ذاك، إن الذي فعله هذا الرجل، هو أنه جلس يتخيّل كل أشكال وأنواع القذارة والعهر والشذوذ الخلقي والجنسي، ثم ألصقها كما هي بسيدنا محمد –عليه الصلاة والسلام– وأهل بيته، وذلك من خلال رواية أطلق لأحقاده العنان أن يصبّ فيها عليه من السباب والشتائم القذرة ما لا يمكن أن يدخل في نطاق فكر أو يدنو إلى ميزان دراية أو علم. [507]

ورفض الشيخ البوطي تسمية هذا العمل القذر بحرية الفكر والبحث، ولم يجيز حتى الرد عليه؛ لأن عمله عبارة عن جمع للشتائم والقاذورات والنجاسات، ولا يستطيع أحد أن يتفوه بتلك القاذورات إلا من كان على شاكلته؛ لذا أوصى القائمين على حراسة الفكر والبحث العلمي بما يلي: " أولاً–لا وصاية لأحد من الناس على فكر أحد أو عقيدته. كيف، وإن الإنسان نفسه لا يملك أي وصاية أو حجر أو توجيه على اعتقاداته وقناعاته الفكرية. ولا سبيل للسعي إلى تلاقي الأفكار والعقائد إلا النقاش والحوار.

ثانياً– الإيذاء من الإنسان لصاحبه مرفوض، والمدنية الإنسانية تقضي بتعريض من يتعمد ذلك للعقاب. والكيان الإنساني جسد مرئي وكرامة معنوية متقررة.

وكما أن الإيذاء بالجسم يكون بالصفعة من اليد، والطعنة من الخنجر، والرصاصة من المسدس. فإن إيذاء الكرامة الإنسانية يكون بالغمز الساخر من العين والهزء من طرف اللسان، أو الشتم أو القذف بالكلام. ومن فرق بين إيذاء الجسم وإيذاء الكرامة، فأثبت الأولى وأنكر الثانية، فلا ريب أن ليس له من الكرامة الإنسانية نصيب. ولا أعتقد أن في الناس أحداً حتى ولا سلمان رشدي– لا يشعر أن له كرامة و يحب أن يحافظ عليها ويذود عنها.

وحديث القوانين عن الحقوق المعنوية وقداستها وضرورة المحافظة عليها، شيء يعرفه كل مثقف في العالم.

ثالثاً – إن العالم الإسلامي لم يثر على كفر سلمان رشدي أو على شيء من أفكاره الخاصة التي في رأسه..فكل ذلك من شأنه الذي يخصّه هو. ولم تؤرِّق مسألة خلاصه يوم القيامة أحداً من المسلمين في دنيا الله الواسعة قط. وأي مجنون هذا الذي سيغار أو سيشفق عليه بعد أن قرر هو أن لا يشفق على نفسه؟

---

507 – ينظر البوطي، *هذه مشكلاتهم*، ص. 147.

وإنما ثار العالم الإسلامي على كرامته التي هي كرامة كل فرد مسلم، والتي هي فرع عن كرامة سيد الرسل والأنبياء محمد –عليه الصلاة والسلام–...لقد استطاع بدون ريب – أن يسيء إلى كرامة كل فرد من المسلمين بهذا الذي أقدم عليه. ونحن لا نشك أنه إنما كان يقصد بشتائمه إيذاء المسلمين والنيل من كرامتهم وأعراضهم لا النيل من رسول الله الذي لا يبلغ أن ينال من تراب قدميه".[508] ثم استنكر الشيخ على الدول الأوربية ترحيبهم بصاحب هذا الفعل الشنيع ومنحه الجوائز والأموال والاحتفاء به وبعمله القزر على أنه عمل فني فريد، وعدّ عملهم هذا كيل بمكيالين.

كما استنكر على من يطلب من المسلمين أن يكونوا متسامحين مع من يسيء إلى رموز دينهم– تحت اسم الحرية الفكرية– كما فعل الغرب مع الفلم الذي عرضه دور السينما باسم (آخر تجربة للمسيح)، وأكد أنه مقارنة مع الفارق فلا جماع بيننا وبينهم فهم يعلمون علماً حقيقياً أن دينهم عبارة عن مجموعة تعاليم أصدرتها الكنسية وبعضاً من رجالاتها، وليس هو الدين الذي جاء به السيد المسيح، والغرب كلهم عرفوا هذه الحقيقية بعد أن درسوا تاريخ دينهم ومن أين جاء وكيف جاء، أما الإسلام فهو الدين الله الخاتم. ولا يجوز لأحد أن ينال من أحد رموزه تحت أي اسم من الأسماء، ومن سولت له نفسه فتجرّأ على ذلك فدمه مهدور ومن حق الأمة أن تمحيه من وجه الأرض، لأن الأديان والمقدسات لا تسمح لكائن كان أن يسيء لها.

إذن أستطيع أن ألخص كلام الشيخ السابق كما فهمته، أن الإسلام لا يصادر حرية الإنسان، ولا يقيّد إرادته، والدليل أنه خيَّره بين الخير والّشر، والإنسان بفضل عقله الذي منحه الله تعالى يستطيع أن يميّز بين أفعال الخير وأفعال الشر، وبمقدوره أن يختار أيّ منهما حسب إرادته واختياره وقصده ونيَّته، وعبَّر عنها بالمرادات الخارجية.

أما مراداته الداخلية فليس له إليها استطاعة؛ لأنها لا تدخل ضمن قصوده واختياراته، بل جعلها الله–تعالى–أحلاماً وآمالاً، ومن تصوَّر أنه يملك حرية فيها فهو موهِمٌ ومتخيل، وقد زوده ببعض المزايا حتى يستطيع الإستفادة منها في هذه الحياة، لكنه–جل جلاله–يسحبها منه متى شاء ذلك.

ومع أن هذا الأمر ظاهر للعيان ويعرفه كل الناس إلا أن هناك من يصرُّ على أنه يملك إرادة حرة في كل شيء.

---

508 – البوطي، *هذه مشكلاتهم*، ص. 151.

كما أكد الشيخ أن العقلاء من العلماء والفلاسفة أجمعوا على أنه ينبغي إخضاع الحرية الإنسانية لبعض الضرورات لتكون مقيدة ولا تساء استخدامها. ولكنهم اختلفوا في تحديد تلك الضرورات إلى مذاهب عدة. [509]وحتى تركوا المشلكة بدون حل، لكن الشيخ البوطي يؤكد على أن حل المشكلة موجود في شريعة الإسلامية؛ لأنه الدين النازل من خالق الإنسان، وهو أعلم بما ينفعه وبما يضره، وهو الذي نظم العلاقات بينهم حتى لا تتصادم إراداتهم، ولا تقع المنازعات. وأكد أن الحل هو أن يعلم الجميع أنهم عبيد لله، ومتى شاء –جل جلاله– أن يسلب منهم إرادتهم وحريتهم سلبها دون أن يعترضوا عليه. ومتى أدرك البشر أنهم عبيد لله تعالى عرفوا ربهم، ومتى عرفوا ذواتهم وعرفوا ربهم تهيأؤوا لقبول أوامره ونواهيه، ووقفوا عند حدود بشريتهم، ولم يعتدوا على حرية أحد.

وكان من متممات الحل أن يجعل مقابل العمل الحسن الجزاء والثواب، ومقابل العمل السيء العقاب في الأخرة.

كما تكفل بوضع القوانين والشرائع التي تحفظ للإنسان حقوقه، كما شرع القضاء وأمر الجميع باحترام الحقوق المادية والمعنوية للغير، وأقرّ بعدم المساس بها، فلا يجوز لكائن من كان أن يعتدي على حقوق غيره سواء المادية أو المعنوية بدعوى أنه يملك إرادة حرة؛ حتى لا يتحول اسم الحرية إلى جرثومة تنتشر في جسم الأمة، وتهدر كرامة الإنسان. ومن أساء استخدام هذه الحرية كان من واجب الجميع معاقبته، وذكر مثالاً على ذلك سلمان رشدي الذي أساء فهم معنى الإرادة والحرية فذهب يشتم ويسبُّ رسول الله وأساء إلى الإمة الإسلامية بكاملها؛ لذا رأى إن عمله ذاك خارج عن الحرية والإرادة الحرة، بل هو عمل شنيع ويجب معاقبته على فعله، ولا يمكن لأحد أن يقبل بفعله القبيح بحجة أنه عمل أدبي أو عمل فكري أو بحث علمي، واستنكر على بعض الدول الأوربية ما قامت به من ترحيب به وبعمله القذر، وعدَّا عملهم ذاك كيل بمكيالين؛ لذا أوصى بعدة وصايا من ضمنها أن لا يسيء إنسان مسلم إلى إنسان آخر أيّ كان دينه أو مذهبه، لأن الأديان والمقدسات ينبغي أن تكون مصانة من لعب وعبث العابثين.

509– البوطي، *هذه مشكلاتهم*، ص. 141.

2- مشكلات الحرية وموقف الإسلام منها

2.1. مشكلات الحرية عند الغربيين ومناقشة البوطي لهم ورده عليهم

كلمة المشكلة والمشكلات يستخدمها الشيخ البوطي في كلامه وكتاباته كثيراً؛ لاستحالة وجود الناس في كونٍ خالٍ من المشاكل، والمشكلات التي تَحْدُثُ عادةً ليست أسبابها مادية دائماً، بل قد تجد مشاكلَ كثيرة ناتجة عن عدم الفهم، أو الظنون والشكوك بين بعض الفئات، وقد تكون غير موجودة ولكن يفتعلها البعض، نعم قد تكون وهمية وليس لها في الواقع نصيب، لكن يتخيلها بعض الناس وتبتدعها أخيلتهم وأمزجتهم، ثم يطرحونها بين الشباب عن قصد، وقد أوضح الشيخ أن أغلب هذه المشكلات يقصد أصحابها تعكير أسباب الرؤية الصافية لتاريخ الإسلام والمسلمين، وتشويه مبادئ الإسلام، وتشويه صورة قادة المسلمين وحضارتهم، وحتى ينزعوا جسور الثقة بين هذا الجيل وسلفهم الصالح.

كما أكد الشيخ أن أغلب المشكلات التي تحدثَ هو عنها في كتابه *هذه مشكلاتهم* قد زالت، مما تأكدت لديه صحة نظرته بأنها فعلاً مشكلات مفتعلة، طاب لأولئك الناس أن يفتعلوها فيتوهموها، بل يوهموا الناس وجودها، وبيَّنَ أن هذه مشكلاتهمُ هُمْ وليست مشكلات المسلمين وعلمائهم، لكنه عاد فتساءل هل هذا يعني أن المسلمين ليس لديهم مشكلات؟ فأجاب، بل مشكلاتنا كثيرة، وحملها ثقيل؛ لذا على الباحثين والعلماء إبرازها، ثم معالجتها، والعمل على التخلص منها.

ومشكلات المسلمين مشكلات حقيقية وليست وهمية كمشكلات الغرب؛ لذا رأى من واجبه أن يقوم بإبرازها وعلاجها. ومن أهمِّها مشكلة رفض الأتهام من الآخرين، ثم مشكلة عدم الخضوع للحوار والنقاش، ثم مشكلات آخرى مهمة منها مشكلات اجتماعية ومنها دينية ومنها ثقافية أو سياسية ..إلخ.

وقد كتب الشيخ كتابين تحت اسم المشكلات أولهما *هذه مشكلاتهم*، والثاني *هذه مشكلاتنا* . ومفهوم الحرية من المفاهيم التي دار حوله الكثير من الجدل والنقاش مما تسبب في مشاكل عديدة، ففي تعريف المفهوم نجد اختلافات كثيرة مما تسبب في إيجاد مشكلة عدم الاتفاق على معنى معين، ومما أنتج الكثير من الخلط والقلق حوله، وفي تفسير معانيها نجد مشاكل وفي أقسامها وأنواعها، بل حتى في كيفية التعامل معها..إلخ.

2.1.1. مفهوم الحرية عند الوجوديين الغربيين

قبل الحديث عن مفهوم الحرية عند الوجوديين يفضّل أن نبيّن معنى الوجودية، وماذا يقصد بها أصحابها، وكيف نشأت، وأبرز القائلين بها؟

الفكر الفلسفي الوجودي (EXISTENTIALISA):

يقرر الكاتب حسن الحياري" أن الفكر الفلسفي الوجودي برز إلى حيز الوجود على يد العالم الدنماركي سيرون كير كجور(Soren Kierkegaard1813م- 1855م)، ومن زعماء هذه المدرسة الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هيدجر(Martin Heidegger 1889م-1976م) ومن أشهر زعماء هذه الفلسفة الفيلسوف الفرنسي الشهير جان بول سارتر 1905م-1980م (Jaan Paul Sartre)".[510]

تعريف الوجودية لغةً: " اسم مؤنث ينسب إلى وُجود.

الوُجُودِيَّةُ بالمعنى الأَعم: فلسفةٌ تَرَى أَنَّ الوُجُودَ سابقٌ على الماهيَّة.

وبالمعنى الأَخص: يذهب سارتر إلى أَنها تقوم على الحرّيَّة المطلقة، التي تمكّن الفردَ من أَن يَصنعَ نفسَهُ ويَتّخِذَ موقفَهُ كما يبدو له، تحقيقًا لوجوده الكامل. [511].

أما المعنى الفلسفي للوجودية فقد قدم أستاذ الفلسفة السوداني حسن الفاتح قريب الله للوجودية عدة معاني لغوية وبلاغية ومنطقية وفلسفية فقال: "الوجود مصدر فعله وجَد ويجِد، ومعناه يُقابل معنى العدم .. وهو وإن لم يرد كمصدر في القرآن الكريم فقد ورد من مفرداته ومشتقاته ثلاثون لفظاً. ".[512]

وللوجودية معنى بلاغي، " فيطلق لفظ الوجود إطلاقاً حقيقياً على الشيء الثابت المحسوس...وله معنى منطقي؛ لأن الوجود من الألفاظ المتفقة، وهي المترددة بين المشتركة والمتواطئة، وهو يخالف الألفاظ المشتركة؛ لأن مسمياتها لا تشترك في أمرٍ، كما يخالف المتواطئة لثبوت الوجود للجوهر أولاً ثم للعرض بواسطته..".[513]

---

510 – الحياري، حسن، *التصور الإسلامي للوجود*، بد،ط، دار البشير، عمان، الأردن، 1409هـ -1989، ص. 32.

511- مصطفى، إبراهيم وأخرون، *المعجم الوسيط*، بد،ط، المكتبة الإسلامية، القاهرة، 1380هـ-1960م،ص. 1013-1014.

512 – قريب الله، حسن الفاتح، *فلسفة وحدة الوجود*، ط: الأولى، دار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1417هـ-19997م، ص. 38-39.

513 – حسن الفاتح، *فلسفة وحدة الوجود*، ص. 39- 40.

وللباحث المصري صفاء عبد السلام رأي في مصطلح الوجودية في كتابه المترجم تحت اسم *قراءة للمصطلح الفلسفي*، فيقول: " مصطلح الوجودية: إتجاه أو موقف فلسفي يتميز عن المذاهب أو الأنساق الخاصة، وترجع أصوله إلى كيركجور".[514]

أما معناه الفلسفي فقد أكد حسن الفاتح أن الفلاسفة اختلفوا اختلافاً بيّناً في مفهوم الوجود، ومدلولاته وإطلاقاته وأنواعه وأقسامه وتعريفاته، وذكر عدة معاني منها مثلاً:

" أ- الماهيات مجعولة وأن ماهية كل شيء عين وجوده...

ب – الماهيات غير مجعولة، وأن وجود كل شيء واجباً أو ممكناً أمر زائد على ماهيته.. أي أن الوجود عندهم صفة الوجود".[515]

ومن أهم المبادئ الأساسية لهذه الفلسفة ما يلي: "

1- أن الوجود الإنساني هو الحقيقة الوحيدة في هذا الكون.

2- كل إنسان له الحق أن يحدد القيم الحياتية لنفسه.

3- يعد الفرد أهم من المجتمع، لذلك يجب أن يكون التركيز على أهداف الفرد أولاً.

4- إن الأشياء السيئة لا يمكن تغييرها. " [516]

أما الشيخ البوطي فيرى أن الوجودية " تعد من أحدث المذاهب الفلسفية المعاصرة، بنظر أهلها الذين يتبنونها". [517]ويرى أن عوامل نشأتها كانت نتيجة عن حالة القلق العام الذي ساد العالم بعد الحرب العالمية الأولى والثانية كما طرحها عبد الرحمن بدوي الوجودي[518]فقال: "

514- جعفر، صفاء عبد السلام، *قراءة للمصطلح الفلسفي*، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 1998م، ص. 81.

515- حسن الفاتح، *فلسفة وحدة الوجود*، ص. 40-42. بتصريف.

516 – الحياري، حسن، *التصور الإسلامي للوجود*، ص. 33.

517-البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 234.

518- عبد الرحمن بدوي هو ابن بدوي بن محمود الشرباصي، ولد في قرية شرباص 1917م، ودرس الأبتدائية في قريته 1929، ودرس الإعدادية في مدرسة السعدية وحصل على شهادة الكفاءة في الجيزة عام 1932م، وحصل على البكالوريا عام 1934م، ودرس اللينسانس في جامعة القاهرة، كلية الآداب/ قسم الفلسفة، وتخرج بعد أربع سنوات من الدراسة، ثم تم تعينه كمعيد في الجامعة، وحصل على الماجستير ثم الدكتوراه في عام 1944م من جامعة القاهرة ، وقال له طه حسين: لأول مرة نشاهد فيلسوفاً مصرياً، وعمل أستاذاً جامعياً في العديد من الجامعات، منها القاهرة والكويت وسوربون، وعمل مستشاراً ثقافياً في بيروت وسويسرا، وهو يجيد سبع لغات منها الفرنسية والألمانية والإيطالية والانكليزية والأسبانية والفارسية، توفي في عام 2002م في القاهرة. =

هي أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذي تملكَ العالَم الشعورُ الحادّ به بعد الحرب العالمية الأولى والثانية. ولقد كان لهذين الحادثين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها، وفي وضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها، وأعني به الفناء الكامل الشامل الذي ينتظم الشعوب بأسرها، مما ولّد إحساساً بالمأساة استغرق شعور كل فرد من أفرادها".[519]أي أن المذهب تشكل بسبب اليأس والشعور بالمأساة الذي خيَّم على كل فرد من أفراد العالم.

وهذا نجده عند الفلاسفة الوجوديين من العرب –أيضاً– فهذا أبو الوجوديين العرب الروحي عبد الرحمن بدوي تذكر المصادر والمراجع أنه –أيضاً– أخذ بهذا المذهب بعد أن قامت الثورة في مصر، ووضعت الدولة الحراسة على إقطاعات عائلته وأرضها وأملاكها مما جعله يخرج من مصر ولا يعود إليها إلا نادراً.[520]

والشيخ البوطي يرى كغيره من الباحثين أن أهم الأفكار التي ينهض عليها المذهب، وينادي بها أصحاب هذا المذهب، هي تسعة أفكار، وهي تعد قاسماً مشتركاً بين المنتسبين إليه جميعاً، وأبرز الأفكار هي التالية بشكل مختصر:

1– الوجود الجدير بالنظر والبحث، هو في المقام الأول الوجود الإنساني، أما وجود الأشياء الأخرى فليس ذا أهمية في مجال البحث.

2– عند الحديث عن الوجود الإنساني إنما يراد الذات الإنسانية المتمثلة في كل شخص على حدى، والمعبر عنها بـ(أنا) التي تعيش في كياني، وكيان كل واحد من الآخرين على سبيل التبادل.

3– هذا الوجود الإنساني متناه؛ لأنه محصور في الزمان والمكان، وإذن فإمكاناته متناهية –أيضاً–، وهذا هو مبعث القلق في حياته، وهو من أبرز المشاعر التي يتميز الإنسان بها.

ويعتبد من أساتذة الفلسفة المصريين العرب البارزين في هذا العصر، واهتم بالفلسفة الوجودية، وله العديد من الكتب في هذا الشأن، وبلغ عدد أعماله ما بين تأليف وترجمة وتحقيق إلى 150 كتاباً، من صفحة *ابن أخيه محسن بدوي، وكتاب سعيد اللاوندي، وكتاب عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب عرضاً ونقد*، لعبد القادر الغامدي، مكتبة الرشيد، رياض، 23. بتصريف.

519– بدوي، عبد الرحمن، *دراسات في الفلسفة الوجودية*، ص19.

520 –ينظر اللاوندي، سعيد، *عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام*، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001م، ص. 10، وما بعدها.

4- الزمان يدخل في جوهر الوجود المتكامل في حياة الإنسان، فالزمان جزء لا يتجزأ من وجوده الآني، وليس كما يراه الآخرون، من أن الزمان مجرد ظرف للوجود، بمعنى أن الموجود يخضع له ويدخل في رحابه.

5- لا حقيقة عند الفرد الذي قلنا إن الوجود المعنيّ وجوده هو، إلا ما يتصل بشعوره وينفعل به..أي كل شيء من الإنسان وإلى الإنسان وبالإنسان. أو كل شيء للإنسان ولا شيء ضد الإنسان ولا شيء خارج الإنسان.

6- الحرية هي جوهر الوجود المادي للإنسان.

7-الحرية هي الاختيار المطلق الذي لا يحدّه أي دافع أو وازع خارجي..وينبذ الاحتمالات أو الإمكانات الباقية.

8-إن كّلاً من القلق، واليأس، والسقوط، مستلزمات لا بدّ منها في حياة الإنسان، ووجوده...

9- الاختيار هو الأساس والمنطلق الأول في كيان الوجود الإنساني،..والاختيار هو الذي يأتي بالدوافع،[521] وأكد من واجبه أن يشرحها لقرائه بشيء من التوضيح.

وأكد على أن أهم أئمة المذهب الوجودي هم: سيرن كير كجور الدنماركي(1813-1855م). وكارل يسبرز وهو ألماني (1883م)، ومارتن هيدجر (1889م)، وهو الآخر ألماني، وجبريل مارسل(1889م)، وهو فيلسوف فرنسي، وجان بول سارتر(1905-1980م)،وهو فرنسي، وأنهم ينقسمون إلى فريقين:

أ- الأحرار؛ وهم يرون أن الوجود الإنساني مأساة لا معنى لها ولا حكمة من ورائها، وأن الصدفة وحدها هي العامل فيها. ولا وجود لله -تعالى-.

ب-فريق آخر يسمون مذهبهم بالوجودية المقيدة، وهم لا ينكرون وجود الله -تعالى-. والوجود عندهم يعني الله.

وأكد أن بينهم قاسماً مشتركاً وهو" أن الإنسان بوصفه الكائن الفردي الذي يحس بذاته، هو مركز البحث في كل شيء، أما أحواله المتقلبة على وجوده، مثل الموت والخطيئة والقلق

521 - ينظر حسن الحياري، *التصور الإسلامي للوجود*، ص. 33. والبوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 235.

والمخاطرة، فهي المقومات الجوهرية لوجوده، والحرية والمسؤولية والاختيار، هى المعاني الكبرى في حياته.". [522]

ويرى الشيخ البوطي –أيضاً–أن الوجودية كلها تلخص في أن الوجود أسبق من الماهية، أي أن الإنسان له صفة رائيسية هي وجوده، فهو موجود أولاً، ثم يتخصص وجوده بعد ذلك بكذا وكذا من الصفات والأحوال...ثم البحث عن الوجود العام،[523]وأكد أن مذهبهم هذا عبارة عن كلام متهافت لا معنى له أبداً؛ لأنهم جعلوا من اليأس والقلق منشأ لمذهبهم، ويدعون الناس إلى اليأس والقلق، ورأى من واجبه أن يقوم بدراسة هذا المذهب وتوضيحه ونقده بطريق علمي قائم على البرهان ودلائل المنطق.

الحرية عند الوجوديين

تعتبر الحرية من أهم المواضيع والقضايا التي يتناولها الوجوديون في فلسفتهم، ولهم اهتمام خاص بها؛ على أنها تعتبر الوجود الإنساني نفسه، ولا يمكن للإنسان أن يحقق وجوده بدون الحرية، وقد جعلها بعضهم[524] من أهم مرتكزات فلسفته، ويرى إن الإنسان حر، و له الحق، أن يكون هوهو، وتأتي هذه الحرية إلى المرء من الشعور بأنه غريب عن العالم اللامعقول هذا، الذي يريد الإيضاح لكل ما حوله من المظاهر التي تشعره بالغربة عمَّا حوله؛ لهذا فهو يشعر بنفسه كأنه منفي.

وقبل الحديث عن الحرية عند الوجوديين يفضّل أن نذكر من كان يقول بالحرية قبل الوجودين المحدثين وقد جاء في كتاب *موسوعة الفلسفة* لعبد الرحمن بدوي أن العديد من فلاسفة الغرب تكلموا عن الحرية فنجد" أولاً هوبز الذي يقرر أن الحرية هي انعدام القسر، أي الخلو من القهر المادي الفيزيائي... وعند سبينواز نفس المفهوم، وهو الخلو من القسر، ثم جاء ليبنتس فقرر أن الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادراً عن العقل، وتكون أقل كلما كان الفعل صادراً عن الانفعال. وعند لوك أن الحرية هي أن نفعل أو لا نفعل بحسب ما نختار أو نريد، ..ثم عند أمانويل وشوبنهور".[525]وأما الذين نادوا بالحرية من الفلاسفة الوجودية فيكفي أن نذكر كنموذجٍ ثلاثة منهم وهم: هيجل، وسارتر، ومارتن هايدغر.

522–البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 240.

523– البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 234–241. بتصرف كثير.

524 – وهو جان بول سارتر.

525– ينظر بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، ط: الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، ج461/1.

1- الحرية عند هيجل: يوضح مُترجمُ كتاب *أنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه* أن الحرية عند هيجل تظهر من خلال جدلية السيد والعبد، وخلال تصارعهما على أن يعترف أحدهما بالآخر على أنه حر، وهذا الصراع يؤدي إلى أن يرضى العبد بأن يقدم للسيد ما يريد من الأشياء، وبهذا العمل يشعر السيد أنه حرٌ، ويملك الحرية، في حين يشعر العبد بأنه سيد على بعض الأشياء التي ينتجها من الطبيعة فيشعر هو الآخر بالحرية، ثم يبدأ صراع بين سيد وسيد آخر مثله فيبدأ صراع جديد .. ويرى أن يلغى هذا الصراع بأن يتحول الجميع إلى مواطنين في الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى أن يصير كل الرجال مواطنين يعاملهم الأمير بالمساواة رغم اختلاف وظائفهم، ويؤدي الجدل الهيغلي في النهاية إلى المساواة بين البشر وإلى تجاوز وضعية السيد والعبد.[526]

أما عبد الرحمن بدوي فيرى أن التصور المجرد للحرية عند هيجل هو قيام الذات بنفسه، وعدم الاعتماد على الغير، ونسبة الذات إلى ذاتها،[527]وبالنظر في هذا الكلام نجد أن هيجل يرى أن التاريخ الإنساني لا يتحقق إلا بالعبودية، ولا أدري هل ما يقوله هيجل يوافق عليه بقية الفلاسفة؟!.

2- الحرية عند سارتر: فهي عكس ما يقوله هيجل، أي أن سارتر يعرف الحرية:" بتجاوز ل الـ- في – ذاته وهو عنصر انطولوجي أساسي، وبتجاوز العبودية التي يضعنا فيها الآخر، أي أن اعترف بحرية الآخر والعكس بالعكس من خلال التواصل الذي رأينا أنه يقتضي العبودية في أصله..؛ لذا يرفض ثالوث هيجل". [528]أي أنه يرفض أن يتشكل التاريخ الإنسان من الصراع بين السيد والعبد، ويعتبر نظرية هيجل للحرية نظرية مثالية، ويعتبر علاقة السيد والعبد في مستوى آخر؛ لأن الصراع يؤدي إلى الاعتراف العام لحدس بذاته موجود بذاته. لذا عليه أن يواجه الكل: نفسه والعالم بل حتى الإله، وهذا القول من سارتر إنما هو تقليد منه لنيتشه الذي يؤكد على حرية الإنسان في مواجهة الإله، وهذا ما دفع بـ سعاد حرب أن يقول عن سارتر أنه يرى أن: القوى الفاعلة تناظر نوعان من الحرية: الحرية السلبية، والحرية الإيجابية، تتبدى الأولى في الذهن الحر الذي يتصارع مع نفسه ومع الإله ومع العالم، غايته البحث عن الحقيقة المجردة من أي وهم، وأظن أن الوهم الذي يقصده سارتر هو الاعتراف بالإله، فسارتر يؤكد في

526- ينظر حرب، سعاد، *الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه*، دار المنتخب العربي، بيروت، 1415هـ 1994م، ص. 12. بتصرف.

527- ينظر بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، ج461/1.

528 – سعاد حرب، الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، ص. 13.

كتبه ومسرحياته أن الحرية ضد الإله وضد الماركسية وضد السعادة الأمريكية وضد كل الأيدلوجيات التي تدعي أنها تجمع الإنسان وتعطيه غاية خارج ذاته، بل ضد التاريخ وضد الجدل وضد الاشتراكية، وهدفه أن يعلن عن الحرية الفردية، وهذا الكلام يؤيده ما جاء في كتابه *الكون والعدم* عدم إمكانية وجود الإله؛ لأنه يشير إلى أن الإله يموت مع بزوغ الإنسان الحر، وهذا ما معناه أن حرية الإنسان تقتل الإله.[529]

أما بدوي فيرى أن سارتر يؤكد على أن الشرط الأول للعقل هو الحرية، ومادام الوجود يسبق الماهية فالإنسان حر، الإنسان حرية ..لذا على الإنسان أن لا ينتظر أن يجد على الأرض إشارة ترشده؛ لهذا يرى أن الإنسان –دون سند ولا عون–، محكوم عليه أن يخترع الإنسان،[530]وهذا الكلام والفعل من سارتر بمثابة إعلن منه برفض المسيحية التي كان يعتنقها أغلب الفرنسيين من حوله، وخروجاً عن تعالميها، وهذا ما يكرره أغلب الملاحدة الذين يحاولون دائماً أن يؤكدوا على تمردهم على الدين والأخلاق والشرائع، ولكن بكلام متهافتٍ لا يصمد أمام العقل والبراهين المنطق السليم، فهم في قبضة خالق الكون، وتحت نوامسه وقوانينه مهم تنكروا لها.

3- الحرية عند مارتن هايدغر: لقد ذكر عبد الرحمن بدوي عند حديثه عن هايدغر معنى الحرية فقال: " الحرية هي القدرة التي بفضلها ننفتح على الأشياء بكشفنا للوجود، والوصول إلى الأشياء ليس ممكناً إلاّ لأننا نملك ملكة الكشف عن الوجود". [531] وهي تنتج عن الشعور بالقلق، وتجربته مع القلق كشفت له أن لا وجود حقيق في الكون بل هو العدم؛ من أجل ذلك يقلق الإنسان؛ ولأنه يدرك بأنه محكوم عليه بالموت، والموت هو العدم نفسه، ومنشأ القلق عنده ليس من الذنب، بل من الخوف من العدم، فيكون مصدره هو الوجود، وهذا ما دفع بالكاتب إبراهيم أبي عواد إن يقول: " إن القلق الوجودي في فلسفة هايدغر، مؤشر واضح على أن الحياة لا معنى لها، ولكن الإنسان صاحب الحضور المركزي في هذا العالَم هو الذي يُعطي الحياةَ معناها، ويَمنح الشرعية والمعقولية للوجود، وبالتالي فالإنسان يصنع نفْسه بنفْسه ويصنع عالَمه المحيط به، ولا يمكن للإنسان أن يجد نفْسَه إلا إذا كان حراً.

وهكذا تتجذر الحرية كمبدأ أساسي من مبادئ الفلسفة الوجودية. وعلى الجهة المقابلة، يبرز مفهوم الوجود الوهمي، حيث يعاني الإنسان من الاغتراب فيتقمص الآخرين ولا يجد نفْسَه،

---

529 – ينظر سعاد حرب، *الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه*،ص. 17-22.

530- ينظر بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، ج462/1.

531- بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، ج300/1.

وهذه المرحلة تُمثِّل نوعاً من عدم الوجود". [532]والوجود ينقسم إلى قسمين: وجود أصلي، ووجود زائف، والوجود الأصلي هو الوجود الفردي، الأنا، وهي الأنا الوحيدة التي تشعر بالعزلة والقلق، والقلق يدفع بالإنسان أن يبحث عن ماهيته ووجوده، فيكشف بهذا القلق ذاته، وعندما يتعرف الإنسان على ذاته يكون هذه هي صفته وجوده الأصلي، ولكن الذات لا يمكن أن تكون هي نفسها إلا إذا تمتعت بالحرية.

وهذا الكلام يظهر فيه تناقض وتعقيد غير مفهوم، وهو ما يبرر لمن ذهب إلى الرأي القائل: بأن حياة أغلب الفلاسفة متأثرة بفلسفتهم، "وقد أصابَ التعقيدُ والتناقضُ فلسفةَ هايدغر وحياته الشخصية على حَد سواء، وهذا الأمر اتَّضح بشكل مُبكِّر إذ إن هايدغر بدأ حياته بدراسة علم اللاهوت ليصير كاهناً، ثم ابتعد عن هذا المجال ودرس العلوم الطبيعية وأخيراً انتهى إلى الفلسفة".[533]سبحان الله! من لم يعرف الله ضاع في المتاهات وبين النظريات التي لا حقيقة لأغلبها، وعاش ومات غريباً وِلمَ يعرف لماَ خُلق، وِلمَ جاء إلى الحياة؟ وكيف عاش؟ وإلى أين مصيره بعد الموت؟.

دعوى قُدْسِيِّة الحرية: الوجوديون يحاولون أن يقولوا: إن الحرية عندنا مقدسة؛ لأننا بعد أن خلقنا الله أحراراً فقد انقطعت العلاقة ببننا وبين الله، وأصبح كل واحد منا حراً، يبتكر لنفسه طريقته بنفسه، وقد عبّر سارتر عن هذا بكلامه قائلاً: " كل فرد وصي على نفسه مسؤول عما هو عليه مسؤولية كاملة". [534]

لكن الباحث المصري حسين علي يرى أن السبب الذي جعل سارتر يقدس الحرية ويدعو الناس إليها أن في زمن سارتر احتلت ألمانيا فرنسا –وطن سارتر الأصل–، وقبضت عليه وسجنته، فوجد سارتر في هذا نوعاً من العبودية والاستعمار؛ لذا جاءت فلسفته احتجاجاً ضد هذه العبودية، وطلباً للحرية.

---

532 – أبو عواد، إبراهيم، هايدغر من الوجود إلى العدم، *مقال في مدونات الجزيرة*، تاريخ النشر في 2016/9/3م، هايدغر من الوجود إلى العدم، تاريخ الأخذ في 2019/4/20م. https://blogs.aljazeera.net/blogs

533– أبو عواد، إبراهيم، هايدغر من الوجود إلى العدم، *مقال في مدونات الجزيرة*، نفس التاريخ ونفس الرابط والموقع.

534– سارتر، جان بول، *الوجودية مذهب إنساني*، ت: عبد المنعم الحنفي، 1964، بد،ط، دار نشر، ص. 15.

" الوجودية، كأية فلسفة أخرى، بل كأي إنتاج آخر سواء أكان ماديًا أم معنويًا؟ لا يكتمل فهمها وسبر أغوارها إلا إذا نظرنا إليها من خلال بيئتها التى عاشت فيها ولقيت نجاحًا وانتشارًا، ولئن كان هذا المنهج فى تناول النظريات أو الفلسفات ضروريًا، ولا غنى عنه، فإن ضرورته فى حالة الفلسفة الوجودية عند سارتر تبدو أوضح وأشد لزومًا، فلقد انتشرت وجودية سارتر بين المثقفين الفرنسيين انتشار النار فى الهشيم عقب احتلال ألمانيا لفرنسا إبان الحرب العالمية الثانية، فإذا نظرنا إلى هذه الفلسفة من خلال إطارها التاريخي، فسوف نعرف كيف أنها جاءت احتجاجًا ضد العبودية، ودفاعًا عن الحرية، ولكنها تتضمن فهمًا معينًا للعبودية والحرية، فهذه الفلسفة ترفض كل ما من شأنه أن يضطر الفرد إلى فعل معين، سواء أكان ذلك باسم قيم عليا أخلاقية أم سياسية؟ أو باسم التقاليد أو حتى باسم الضرورة الواقعية".[535]

لكن من الباحثين[536]من يرى أن سارتر لم يدع إلى الحرية إلا لأنه ملحد يحارب كل ما هو ديني، وهو يتابع في ذلك طريقة وأسلوب الفيلسوف الألماني ورائد الوجودية الإلحادية مارتن هيدجر، والباحث سليمان الخراشي يرى أن يهودية سارتر هي التي دفعته إلى أن يتبنى مثل هذه الآراء الإلحادية فيقول: "دوافع آرائه في الفلسفة والأدب: هو واحد من قافلة اليهود الذين حملوا رسالة تضليل الناس وإغوائهم على منهج إبليس، لتحقيق أهداف اليهود العالمية، التي رسمتها بروتوكولات مشايخهم الذين مردوا على كلّ إثم وشرّ وتضليل. فأهدافه نظير أهداف فرويد، ودوركايم، وبرجسون".[537]

والذي يثبت صحة هذا الكلام ويؤكده ما قاله سارتر عندما استدل على رأيه بقول من كتب دستويفسكي حينما قال: "ولقد كَتَبَ دستويفسكي مرة: أن الله إذا لم يكن موجوداً فكل شيء مباح، وما كتبه دستويفسكي هو النقطة التي تنطلق منها الوجودية، والتي نعتقد فيها أن إنكار وجود الله يعني أن كل شيء يصير فعلاً مباحاً، وأن الإنسان يصبح وحيداً مهجوراً، لا يجد داخل ذاته أو خارجها أية إمكانية يتشبث بها ويكتشف فيها أن لا عذر له؛ لأنه مادام الوجود يسبق الماهية حقيقة فإنه لا عذر للإنسان بإحالة سلوكه وتفسير أسباب تصرفه إلى وجود طبيعة

---

535 – علي، حسين، مفهوم الحرية عند سارتر، *مقال من موقع البوابة*، وتحت بند آراء حرة تاريخ النشر 20/ 2019/3م، تاريخ الأخذ في 2019/4/15م، https://www.albawabhnews.com.

536 – وهو الباحث والكاتب سليمان الخراشي، له كتب ومقالات وتحقيقات ونقد في العلمانية.

537– الخراشي، سليمان، مقال، سارتر وآراؤه الفلسفة في الوجودية، *المنشور في موقع الوجودية*، تاريخ النشر في 4/ 5/ 2015، وتاريخ الأخذ في 20/ 4/ 2019، https://ar-ar.facebook.com.

إنسانية مسبقة ومحددة الصفات، وبمعنى آخر يصير تفسير بالحتمية تفسيراً مستحيلاً ويصبح الإنسان حراً، بل يصبح هو الحرية.

ومن جهة أخرى، إذا كان الله غير موجود فإن وجود القيم والشرائع التي تبرر تصرفاتنا تسقط بالتبعية وتصير غير موجودة، ويجد الإنسان نفسه وحيداً لا عذر له ولا ما يبرر سلوكه. وهذا هو ما أعبر عنه بقولي: إن الإنسان محكوم عليه بالحرية: محكوم؛ لأنه لم يخلق ذاته، وهو حر لأنه قد صار مسؤولاً عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد في العالم".[538]

وأظن لا دليل أقوى من هذا الكلام الذي يقوله سارتر نفسه عن دوافع كتابته لتلك الآراء التي دفعته أن يتمرد على جميع القيم والأخلاق، بل حتى على الشرائع، ويدَّعي بأنه إنما يدعو إلى الحرية الإنسانية، وأن يكون الإنسان حراً.

وفي الحقيقة أتعجب من كلامه كيف يكون حراً وهو في نفس الوقت مسؤول عن كل ما يفعله؟! فمادام مسؤولاً عن كل شيءٍ؛ فإذن هو ليس بحرٍ؛ لأن هناك من سوف يسأله عن تصرفاته، وأتساءل أيضاً كيف يكون حراً وهو مقيد بمجموعة من قوانين ونواميس الكون؟ وكيف يكون حراً وهو لا يملك من أمر موته وحياته أي شيء؟ فأين هي الحرية التي يزعمها؟!.

والباحث حسين علي الذي تكلم عن *مفهوم الحرية عند سارتر* يؤكد أن " الوجوديين يقررون أن إثبات الحرية للإنسان ليس معناه أنه يمارس هذه الحرية فعلًا، ولكن معناه أنه يمكنه أن يكون حرًا إذا أراد، وليس فى صميم بنائه ما يمنعه من ذلك، وليس فى الواقع الخارجى ما يغرى بالتنازل عن هذه الحرية، فالواقع الخارجى – فى رأيهم – تافه والحياة الإنسانية نفسها تافهة، ففيم الارتباط بشىء وتفضيله على سائر الأشياء. إننا غرباء فى هذا الكون، ولا شىء فيه يأبه لرغبتنا أو حاجاتنا".[539]

إذا كان قصدهم كما يقوله الباحث المصري حسين علي فلماذا إذاً يصدِّعون رؤوس الناس بدعوى الحرية؟ وما يدعون إليه فهو من المسلمات التي يعلمها حتى الصغار!.

---

538 – سارتر، جان بول، الوجودية مذهب إنساني، ص. 26–29.

539– علي، حسين، مفهوم الحرية عند سارتر، *مقال من موقع البوابة*، وتحت بند آراء حرة، تاريخ الأخذ في 2019/4/15م، تاريخ النشر 20/ 3/2019م.https://www.albawabhnews.com.

الاختيار يعني الحرية

والوجودية ترى أن الاختيار من أهم أسس الحرية، ومتى أستطاع الإنسان أن يختار فهو حرٌ؛ لهذا تكلم سارتر عن الاختيار وبيَّن أن الاختيار، دائماً من قدرة الإنسان؛ وفي هذا الشأن يقول: " فالاختيار ممكن بمعنى من المعاني، وغير الممكن هو عدم الاختيار.

وأنا أستطيع أن أختار دائماً، وحتى إذا رفضت أن أختار فرفضي عدم الاختيار هو الاختيار".[540]

وقد وجدت شرحاً لهذا الكلام عند الباحث أحمد القبانجي عندما قال: " إنّ جميع أفراد البشر مجبورون على الحرية– أي في رأي الوجودية–أول نقطة هي أنّ أي إنسان لا مفرّ أمامه سوى الاختيار، فعقلي وعقلك يحكمان بأننا أحياناً لا نملك الحرية والاختيار، ولكن الوجوديين يؤكدون أننا عندما لا نختار فإنّ هذا بذاته يعدّ اختياراً، فعندما نقرر عدم اختيار هذا المورد أو ذاك فحسب الظاهر إننا لم نختر أيّاً منهما، وهذا بدوره اختيار أيضاً، ومن هذا المنطلق نستطيع أن نختار أي شيء سوى عدم الاختيار، وبإمكاننا التملص من كل شيء سوى الاختيار، ونحن بإمكاننا عمل أي شيء ولكننا في مجال الاختيار لا نستطيع شيئاً، ومن هذه الجهة فالاختيار في واقع الأمر لابدّ منه، ولا أحد من أفراد البشر وفي أي لحظة من عمره يستطيع القول إنني في هذه اللحظة لا أملك اختياراً، فالإنسان يتحرك دائماً في خط الاختيار، أي أنّ الاختيار موجود في كل مورد حتى في أصغر الأعمال".[541]

ويدّعي سارتر أن لا غاية له من الدعوة إلى الحرية إلا من أجل الحرية؛ لأن الحرية عنده أسمى القيم فيقول: " وأكثر من ذلك أستطيع أن أصدر حكماً أخلاقياً: بأن أعلن أن الحرية في الظروف العينية لا يمكن أن تكون لها غاية أو هدف آخر خلاف نفسها. وإذا ما اعترف الإنسان مرة بأنه مبدع القيم وخالقها، فإنه لن يطلب إلا شيئاً واحداً فقط: وهو الحرية: سينادي بالحرية أساساً لكل القيم، وسوف يطلبها طالما أنه في وحدته والعزلة التي يعيش فيها، لن يجد ما يطلبه سوى أن ينادي بها.

ولكن هذا لا يعني أنه يطلبها في حالتها المطلقة، بل لأجل نفسها؛ لأنها الحرية".[542]

540– سارتر، جان بول، *الوجودية مذهب إنساني*، ص. 50.

541– القبانجي، أحمد، الفلسفة الوجودية، *مقالمنشور في موقع الحوار المتمدن*، بتاريخ 2012/11/30م، تاريخ الزيارة 2019/3/23. http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid.

542 –سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص. 57.

والناظر في الجملة التي قبل الآخيرة يجد تأكيد ما ذهبتُ إليه سابقاً بأن سارتر له عقدة نفسية منذ احتلال ألمانيا لبلده فرنسا وسجنهم له، فهو يرى في ذلك دعوة للتخلص من العبودية والاستعمار، أكثر من كون الحرية مطلب إنساني حقيقي.

أما الباحث السعودي سليمان الخراشي فيرى أن سارتر ما أعلن حرية الإنسان إلا ليعلن أن الله غير موجود؛ لذا قال: " ويرى سارتر أن قوله: إن الإنسان حر مرادف لقوله: إن الله غير موجود؛ لأن وجود الإنسان لا يخضع لماهية أو طبيعة محددة، بل هو إمكان مستمر على الإنسان أن يحققه، فليس هناك طبيعة بشرية فرضت من الأزل، وليس هناك تعريف ثابت للإنسان كيف ينبغي أن يكون، بل إن الإنسان يوجد أولاً، ثم يظل يخلق ماهيته، بما يختار لنفسه من شعور، فليس الإنسان إلا ما يختاره لنفسه أن يكون.

والمدقق في هذه الآراء الفلسفية لسارتر يلاحظ أنها تقع وراء دوائر ما تقبلها العقول، وما يستقيم مع موازينها"،[543] ثم قال: " قال بول فولكييه: وأفضى البحث سارتر إلى نتائج تتناقض حتى تبلغ درجة المحال، واللامعقول.. وهذا لينسجم مع فكرته الإلحادية"،[544] وكيف للعقول أن تقبلها وهي تخالف الفطرة الإنسانية وتخالف موازين العلم والعقل، ونتائجها خيالية بعيدة عن الواقع والحياة.

ويمكن القول –أيضاً– بأن سارتر قال ما قال عن الحرية والاختيار ليخالف الفيلسوف الوجودي كيركجورد الذي يعترف بأن الإنسان أثناء وجوده واختياره يمر بثلاثة مراحل: وهي مرحلة الجمال، ثم مرحلة الأخلاق، ثم مرحلة التدين، أي أن الإنسان يمكن أن يختار أمر ما لأن الله أمر بذلك، لكن سارتر يرفض هذا الأمر؛ لأنه ملحد لا يؤمن بوجود الله.

وبعد أن اطلعنا على ما سبق أستطيع أن أقول: إن هؤلاء أوجدوا كلاماً متهافتاً متناقضاً يكذِّبُ آخرهُ أولَه، ويناقض وسطه جميع جوانبه، ولكني فهمت منهم أنهم يريدون أن يقولوا: أننا أحرار، ولا شيء يقيد حريتنا فيما نفعل أو نحجم عنه؛ بكل بساطة لأننا نحن أبدعنا وكوَّنا ذواتنا وشخصياتنا ووجودنا بعد أن خلقنا الله، ولكن لا نؤمن بوجود الله، وبالتالي لا نؤمن بوجود قيود من عنده تقيد حريتنا، وإنما نحن أبدعنا أنفسنا باختيارنا لأخلاقنا، وهذا لعمري كلام لا يقوله حتى المجانين! كيف يدَّعون بأن الله غير موجود وهم أنفسهم يقولون: الإنسان يصبح حراً بعد أن كان محكوماً عليه، ويشرحون معنى محكوم عليه: بأنه لم يخلق ذاته، بل خلقه الله، وبعد أن

---

543 – *الخراشي*، سارتر وآراؤه الفلسفة في الوجودية.

544 – *الخراشي*، سارتر وآراؤه الفلسفة في الوجودية.

خلقه صار حراً!! فهل يقول بهذا الكلام إلا المجانين؟!، فهم في البداية يعترفون بأن الله هو الذي أوجد الإنسان في هذا الحياة؛- أي أن الله موجود-؛ لذا يرون أن الإنسان محكوم عليه، أي محكوم عليه من قِبَل الله تعالى، ثم بعد ذلك يقولون: الله غير موجود وقوانينه وشرائعه التي تقيد حريتنا غير موجودة.[545] وهذا في حقيقته اعتراف منهم بأن لهم وللكون خالقاً، ولكن الاستكبار يدفعهم إلى إنكار وجود الله -تعالى-؛ ولأنهم عندما يشرحون مسألة القيم والأخلاق يقولون: الوجودي يبدع شخصيته أمام الآخرين من خلال إجاده لمجموعة أخلاقه وقيمه الخيرة،[546] ومعلوم أن الدين هو الذي يدعوا جميع الناس إلى المبادئ والقيم الأخلاقية، وينهاهم عن الشرور والآثام، وهذا ما دفع بالباحث الإسلامي حسن الحياري أثناء مقارنته الفكر الفلسفي الإسلامي بالفلسفات البشرية أن يتوجه إليهم بنصيحته التالية ويقول: " إن الذي ينشد الحقيقة لذاتها والتفيء بظلالها والسلوك على نورها يجب أن لا يلتفت إلى السُبل التي توصل إلى الحقيقة طالما أنه يقصد الوصول إلى الحقيقة، أما الإصرار على سبيل واحدة دون غيرها في الوصول إلى الحقيقة فهذا نوع من الجدال والمناورة بقصد الوصول أو تحقيق غايات معينة تجول في النفس، وهذا هو بعينه التحيز الذي يطمس الحقيقة والسبل المؤدية إليها.

ويبدو بوضوح النقص والضعف في العقل البشري عند التبصر في المدارس الفلسفية البشرية حيث التناقض والاختلاف حول أغلب الأمور التي تم بحثها فلسفياً".[547]

ولكن استكبار الوجوديين لا يسمح لهم أن يقولوا بأن هذه القيم والأخلاق مما فرضها الله ولو كانت الحقيقية لهم جلية، بل يدّعون أنهم هم من صنعوها وأبدعوها؛ لذا أترك الرد على كلامهم المتهافت هذا للشيخ البوطي وانتقل إلى المبحث التالي الذي عنونته بالرد على المفكرين الغربيين الوجوديين.

2.1.1.1. الرد على المفكرين الغربيين الوجوديين

لقد ذكر الشيخ أن نقده ورده للمذهب سيكون بناء على مقاييس المنطق العلمي وقواعده، وقد أقام نقده لهم بناء على ما جاء في كتبهم، فالشيخ بكلامهم يدينهم فقد قال :" ولقد تبيّن مما ذكرناه، نقلاً عن أرباب الفكر الوجودي ودعاته، أن المذهب الوجودي تعبير عن حالة القلق العام الذي ساور الناس عقب الحربين العالميتين الأولى والثانية. وعلى هذا فنحن أمام

---

545 - ينظر سارتر، *الوجودية مذهب إنساني*، ص. 16-39.

546 - ينظر سارتر، *الوجودية مذهب إنساني*، ص. 17-25.

547-الحياري، حسن، *التصور الإسلامي للوجود*، ص. 40.

اعتراف صريح، بأن القاعدة الصلبة التي تنهض عليها تصورات هذا المذهب، هي حالة نفسية، ألا وهي القلق الذي ساور أصحابه وليست اكتشافاً علمياً قاد إليه العقل والفكر... إن هذا الاعتراف من أرباب المذهب الوجودي، يكفي لإراحة العقل من النظر فيه". [548] لكنه مع ذلك آثر النقاش العلمي والرد على أفكارهم وعرضها وإخضاعها للنقد العلمي؛ ليرى مدى اعتمادهم على ضوابط المنطق وأصول البحث والنظر في نظرياتهم وأفكارهم، كما أحب أن يكون أول أفكارهم يتناولها بالنقد والمناقشة هي عمدة مقولاتهم وأفكارهم الأخرى وهي الوجود يسبق الماهية.

الوجود يسبق الماهية

يؤكد الوجوديون أن مذهبهم قائم على مبدء هام: وهو أن الوجود يسبق الماهية، وهم يقصدون بالوجود وجود الإنسان الفرد، دون وجود سائر الموجودات الأخرى، أي أنهم يقولون بأن الإنسان يوجد أولاً، ثم يكوِّن ماهيته بعد ذلك، ويبني مشروعه الحرّ الذي يكوِّن وجوده؛ وبذلك فهو الذي يختار ماهيته. ولكن ماذا يقصد الوجوديون بالماهية؟

المقصود بالماهية كما أوضحها عبد الرحمن بدوي: " نفيٌ للوجود المباشر؛ لأنها تتجرد عن الآنيات العينية للأفراد، ولهذا فإنه نفيٌ مطلق، وعلاقتها مع ذاته في عودة النفي على نفسه أو انعكاسه على نفسه". [549]

وإذا أردنا أن نشرح معنى قولهم: الوجود الإنساني يسبق الماهية؛ -لأن هذه المقولة تجمع شتى أفكار المذهب الوجودي؛ وهي مقولة أساسية كبرى في فلسفتهم-. نعودة إلى أحد أبرز القائلين بالوجودية وهو جان بول سارتر نجده يقول: " والآن ماذا نعني عندما نقول الوجود يسبق الماهية؟. إننا نعني بهذا الكلام أن الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرف إلى نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي فتتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر بدأ ولم يكن شيئاً، وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدّره لنفسه". [550]

لكن الشيخ عندما أراد أن يضع كلامهم هذا تحت النقاش واخضاعه لموازين النقد العلمي أكد على أنهم إذا كانوا أصحاب فلسفةٍ حقيقةٍ فعليهم إذن أن يلتزموا بأبجدية المواضعات

548 – البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 240-243.

549 – بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، ج1/300.

550- سارتر، جان بول، *الوجودية مذهب إنساني*، ت: عبد المنعم الحنفي، بد،ط، دار نشر،1964، ص. 14.

والمصطلحات المنطقية أو الفلسفية المفروغ منها والمبتوت بشأنها فلا يطولها أي خلاف أو نزاع حولها، أو يضعوا قبل كل شيء قائمة ببيان المعاني الجديدة التي يريدون استخدامها عندما يعرضون أفكارهم ونظرياتهم بعيداً عن الكلمات والاصطلاحات الملغية وذات الدلالة الباطلة، حتى لا يزجوا قراءهم في متاهات اللبس والضياع.

فمثلاً: ماذا يقصدون بالماهية، والظاهرات، أوالجوهر والعرض؟ هذا الاصطلاحات يستخدمها الفلاسفة بمختلف نحلهم ومذاهبهم، فالماهية الشيء عند الجميع يعني ما يتحقق به ذاتية الشيء ويستحق إطلاق اسمه عليه، والظاهرات أو الأعراض تلك الصفات التي تعرض للماهية مما لا يستقل وجوده بذاته، بل لا بد أن يقوم بغيره، كاللون والطول والعرض والصلابة والليونة .. إلخ.

فإذا شئنا أن نبقي هذه المعلومات الأبجدية في رؤوسنا، ثم أصغينا إلى ما يقوله الوجوديون في قرارهم القائل: إن وجود الشيء يسبق ماهيته، فإننا لن نفهم من هذا الكلام إلا معنى متهافتاً متناقضاً.[551] ثم قال: " إذا وجد الإنسان، فلا معنى لوجوده إلا تحقيق ماهيته على الصعيد الخارجي. فإذا كابرنا وفرضنا أنه وجد في لحظة من اللحظات قبل أن توجد ماهيته؛ أي وجد ما يسمى إنساناً دون أن يكون مزوداً بماهيته، فإن ذلك يستلزم نتيجتين حتميتين:

إحداهما: أن ماهية الشيء قد تنفك عنه فلا يوجد معه، فأي معنىً يبقى إذن لكونها ماهية؟ وما الفرق الذي بقي بينها وبين الظاهرات أوالأعراض؟".[552]

وحسب التعريف الذي قدمه بدوي للماهية فإذا معنى كلام الوجوديين ليس هناك إنسان موجود حتى يصبح عمر الطفل أكثر من عشر سنوات؛ عندما يبدأ باختيار ما يريد من أفكار ومبادئ، إذا هم ماذا يسمون هذا الطفل الذي ولد وصار يكبر ويأكل ويشرب ويذهب ويأتي طيلة عشر سنوات؟! ألا يدل هذا التفسير على كلام متهافت لا يقوله حتى الصبيان ناهيك عن الفلاسفة والباحثين الكبار؟!

والنتيجة الثانية: أن الإنسان عند ولادته مجرد ثوب فارغ من لابسه، ينتظر أن يأتي صاحبه فينسكب فيه!.

551- ينظر البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 243-245.

552- ينظر البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 244.

وإذا كانت الماهية غير موجودة فالظواهر –أيضاً– غير موجودة، إذن هذا الذي خُلق بشراً سوياً من يكون؟ وإذا كانت الماهية غير موجودة آنذاك، فهو أعجز من أن يحقق لنفسه شيئاً، وهذا يلزم الدور، والدور مرفوض عند جميع.

ثانياً: لا يمكن للوجودين أن يثبتوا أن معنى الوجود يمكن إبرازه مستقلاً عن أي شيء يتصف بالوجود، كما يمكن إبراز الرداء مستقلاً منفكاً عن أي لابس له..؛لذا لا معنى إطلاقاً لقولهم: إن وجود الإنسان يسبق ماهيته، وهم ما قالوا ما قالوه إلا أنه لون من ألوان الترويج ولفت النظر، والدليل هذا الذي نقله سارتر الذي يعدّ أبوهم الروحي عندما يتكلم عن الماهية يقوم بعد ذلك بشرح الصفات والظواهر والأعراض فيخلط بين الماهية والصفات والأعراض خلطاً عجيباً، وهذا كلامه:" إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئاً". [553] كيف لم يكن شيئاً وهو بشر كامل الأعضاء؟ وإذا لم يكن شيئاً فماذا هو إذاً؟!

أظن أن كلام سارتر وأصحابه من طرفٍ صحيح، ورد الشيخ البوطي عليهم أيضاً صحيح من طرف آخر؛ لأن سارتر يريد أن يؤكد أن الإنسان عند الولادة يكون موجوداً فقط، وليس له ألقاب إضافية إلى شخصيته، ثم بعد ذلك يدرس ويتعلم حتى يكوِّن ذاته وشخصيته، فيكون طبيباً أو مهندساً أو شيخاً..إلخ، ويعبر سارتر هذه الألقاب الإضافية ماهية أصلية للإنسان.

لكن الشيخ البوطي يرى أن هذا الكلام كلام مغلوط؛ لأن الإنسان قبل الولادة وعند الولاة وبعدها له ماهية خاصة أصلية لا يستطيع أن يخرج منها مهما أضيفت إليه الألقاب بعد ذلك، فأول ماهية للإنسان أنه عبد لله تعالى قبل كل شيءٍ، وهذه الماهية–أي عبد عاجز فقير– لا يستطيع أن ينفك منها الإنسان إلى الأبد مهما درس وتعلم وغداً فيلسوفاً أو طبيباً، فهذه الصفات والألقاب لا تخرجه عن ماهيته الأصلية كعبد، فصحيحٌ أنه طبيب أو فيلسوف في صفاته الإضافية، أمّا في ماهيته الأصلية فهو عبد عاجز في قبضة مولاه؛ ولهذا يقول الشيخ أن سارتر وسائر الوجوديين يخلطون الألقاب والصفات بعضها ببعض. ولأن سارتر ملحد ولا يريد أن يعترف بوجود إله فيقول ما يقول ولو كان يخالف الواقع والفطرة الإنسانية بشكل صريح.

ولكن الذي ينبغي علينا أن نبحث عنه هو ما غاية الوجودية من هذا الكلام؟ أو بتعبير آخر لماذا يخلطون هذا الخلط العجيب بين الماهية والصفات؟ أقول والله أعلم: إنهم قالوا ما قالوه

---

553 – سارتر، *الوجودية مذهب إنسان*، ص. 16. وفولكييه، بول، *هذه هي الوجودية*، ت: محمد العيتاني، بد،ط، دار بيروت للطباعة والنشر، 1956م، ص. 59–60،

وهدفهم كما ألمح لذلك الشيخ –أيضاً– حتى لا ينقصوا من أطراف الحرية أي طرف، وقرروا أن الحرية والاختيار هما جوهر الوجود المادي للإنسان، لكن هذا الكلام يخالف الواقع؛ لذا تجاهلوا الواقع واضطروا إلى هذا القول، واستبدلوا بهذا الكلام الواقعي رأي آخر، حتى أصبح الإنسان تابعاً للحرية، وليست الحرية هي المقيدة بواقع البناء الإنساني الذي لا يملك الإنسان أي دور في إقامة بناء نفسه أو تغييره؛ لأن كل شيء بيد خالقه ومولاه، وهذا غير مقبول؛ لأن لكل واحد منا له أن يتمنى أن يجعل الكون كما يهوى!. ولكن الواقع شيء؛ والأمنيات شيء آخر.

وكأني بهم يريدون أن يسلبوا حياة جميع المخلوقات والموجودات الأخرى حتى يتحقق للإنسان حريته، ولكن الواقع يقول عكس هذا الكلام فالإنسان والمكونات الأخرى جميعاً تخضع لسنن ونواميس كونية منظمة، وليس للإنسان أن يختار بحريته أن ينفي وجود تلك المخلوقات والنواميس، بل حريته مقيدة بتلك السنن والنواميس إن شاء الوجوديون أم أبوا!. لذا قال: "والإنسان مهما امتلك حريته ومارس اختياراته، فهو إنما يمارس ذلك ضمن قيود تلك النظم والنواميس؛ ولذلك فإن معالم إنسانيته الكبرى وجوانب هويته الذاتية معروفة ومتميزة سلفاً. معرفة ومتميزة بموجب ما رسمته تلك النظم والنواميس الكونية، لا بمقتضى ما سيختاره هذا الإنسان لنفسه من هوية وماهية بعيداً عن قيودها وسلطانها، هذا ما يقرره الواقع الذي نعانيه، أما ما تطمح إليه الأماني والأحلام الطليقة فشيء آخر".[554] فكلامهم السابق حقيقةً لا يقوم على دليل علميٍ صحيح، بل يخالف الواقع وما يسير عليه الكون من نظام دقيق في جميع مكوناته ومخلوقاته.

2– نقد فكرة القلق واليأس والتشآؤم والكآبة الخاصة بالوجودية

لقد اتخذ الوجوديون القلق واليأس والكآبة شعاراً لمذهبهم الفلسفي، وساروا يحاولون أن يجعلوا من هذا الكون الفسيح سجناً لأنفسهم، ويتلذذون باجترارهم هذا القلق والتشآؤم مدى حياتهم، بل يحلوا لهم أن يدعوا الناس جميعاً إلى هذا القلق المقدس عندهم، لكن من أين جاءت فكرة القلق هذه؟ ولماذا أخذوها شعاراً لمذهبهم؟ ولماذا يدعون الآخرين إليه؟.

والجواب عن هذه الأسئلة نجدها عندهم ومن كتبهم، فهذا مثلاً جان بول سارتر يعبر عن قلقه والأسباب التي دفعته لأن يقلق في كتابه *الوجودية مذهب إنساني* بقوله: " إن الوجود ليعلن أن الإنسان يحيا في قلق ويكابد القلق، وهو يعني من ذلك أن الإنسان عندما يلزم نفسه تجاه شيء ما، ويدرك في الوقت نفسه أن اختياره سيكون اختياراً لما سيكوّنه، وأنه لا يختار لنفسه

554– البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 255.

وحدها، بل هو مشروع لنفسه يختاره للإنسانية كلها في نفس الوقت. ففي لحظة كهذه لا يمكن للإنسان أن يفر من الإحساس بالمسؤولية الكاملة العميقة".[555]

ومعنى كلامه؛ ولأنه ملحد ولا يدين لإله يؤمن به، لا يؤمن بوجود قيم وأخلاق سابقة تحدد له اختياراته، لعدم وجود مقاييس أخلاقية عامة يلزم نفسه بها، عندئذ لا بدّ أن يختار الفرد مقاييسه الخاصة من خلال اختياراته وحريته التي يمارسها؛ ولأنه لا يمكن أن يعرف نتائجها إلا بعد ممارستها، وهنا يظهر مجال القلق، لأنه بعمله يحاول أن يضع قانوناً للعالم كله من خلال تقرير معنى الوجود في ذاته الفردية، وفي هذا من المغامرة والشعور بالمسؤولية عن النتائج المترتبة ما يبعث على إثارة القلق. وقد عبّر بول فولكييه عن هذا الأسلوب لفلسفة القلق عند الملاحدة الوجوديين فقال: " إذا لم يكن الإنسان كائناً بل يصنع نفسه، وإذا كان بصنعه نفسه يتحمل تبعة الجنس البشري كله، وإذا لم يكن ثمة قيمة أو أخلاقية موجودة مسبقاً للتجربة، بل علينا أن نقرر نحن موقفنا في كل حال، فكيف نستطيع والحالة هذه أن نتجنب الإحساس بالقلق حين يتحتم علينا العمل؟ إن كل عمل من أعمالنا يطرح معنى الكون على بساط البحث ويمسه في الصميم ويثير قضية الإنسان ومحله في الكون. وبكل عمل من هذه الأعمال، ولو لم نشأ أحياناً، نشكل سلّماً للقيم الكونية الشاملة، فكيف يراد لنا ألّا نحس بالفزع حيال تبعة تبلغ هذا الحد من العظمة والكمال"،[556] وهذا كله؛ لأنهم ينكرون الخالق، وهذه نتيجة طبيعية لكل من لا يشعر بوجود خالق بين له البداية والنهاية عن طريق رسله، فمن الطبيعي أن يشعر بالقلق والخوف من تبعات اختياراته، ولكن ما ليس من الطبيعي أن تأتي مجموعة من الملاحدة ويجعلوا من هذا الشعور القلق والخوف من نتائج أعمالهم فيصبوه في قالب فلسفي، و يرتكز عليها مذهبهم ، ويدعوا الناس –أيضاً– أن يتركوا ما يشعرون به من الراحة والهدوء والطمنأنية ويخلدوا إلى القلق مثلهم.

ولهذا يرى الشيخ أن هذا الكلام ليس حجة إلا على أصحابه أوالمنادين به؛ لأنه مذهب قائم على حالة نفسية، فمن الثابت يقيناً أنه ليس له أي حجة وقيمة؛ لذا لا يمكن أن يكون مذهباً يدوُّن ويدعى إليه؛ لأن القلق يدفع بصاحبه في أغلب الأحيان إلى طريق الجنون. والإنكار عليهم ناتج عن هذه الحالة الشاذة التي تعدو حالة مرضية تنتاب النفس وتحتاج إلى استعمال العلاج لاستئصاله، وليست حقيقية علمية، وإلا فما فائدة وجود الأطباء النفسانيين.

555– سارتر، *الوجودية مذهب إنساني*، ص. 18–19.

556– فولكييه، *هذه هي الوجودية*، ص. 91–92.

وأكد أن مذهبهم هذا عبارة عن كلام متهافت لا معنى له أبداً؛ لأنهم جعلوا من اليأس والقلق منشأ لمذهبهم.

ولم يكن هذا الرأي خاص بالشيخ البوطي، بل أكد عليه أيضاً الكاتب والباحث الفلسفي اللبناني وفيق غريزي الذي ترجم لفيلسوف التشاؤم شوبنهاور في كتابه *شوبنهاور وفلسفة التشاؤم* بقوله": ..واستمد شوبنهاور فلسفته كما يرى البعض من مزاجه العصبي وفراغ حياته وعزلته ووحدته وانطوائه على نفسه، الذي طبع حياته بطابع السأم والملل المعتّم القاتم، هذا بالإضافة إلى الآلام والأحزان التي كانت تسود عصره".[557]

ولقد رد الشيخ على هذه الجزئية من البحث باستناده في رده على فكرتين:

الأولى– أن الوجوديين يعتمدون في هذه الجزئية على حقيقة من الحقائق البديهية، ولا يتوقف اكتشافها على مذهبهم، فكل العقلاء يعلمون أن الإنسان له بداية وله نهاية، ولكن هذا اعتراف منهم بأن الإنسان لا يملك إذن حريته الكاملة، ومن ثم لا يقوى على صنع نفسه وإيجاد هويته على النحو الذي يشاء كما يقررون في مكان آخر. وعندما أدرك أبو الوجوديين أنه ضعيف ولا يستطيع أن يتهرب من الاعتراف بأن ماهيته متناهية ولكن هناك اللامتناهي وهو الله، ورغم معرفته تلك لم يبحث عن علاج لقلقه عن اللامتناهي، بل أخلد إلى عزلته وكآبته وقلقله. بدلاً من يكمل رحلة بحثه ويصل إلى ما يأمر به خالقه فيلتزم ويتعالج من قلقله فيتعافى، لكن هؤلاء الوجوديون لهم شأن عجيب وغريب، فبعد أن اكتشفوا بأن امكاناتهم متناهية كانتهاء وجودهم، وهي لا تستجيب لمقتضيات حريتهم، فصاروا يستشعرون بطبيعة الحال القلق من أجل ذلك، وبدلاً من أن يعالجوه ركنوا إليه وعدّوه أحد مقومات الوجود، ثم يفلسفونه، ويدعون الناس إلى ذلك المرض والقلق؛ لذا قال الشيخ:" تلك قصة فلسفة القلق في الأفكار الوجودية! عوارض مرضية تسبب لها طائفة من قادة هذه الأفكار، وعرّضوا أنفسهم لها بتصرفات وتصورات جنحوا إليها بملء اختياراتهم، ثم وقفوا أمام هذه العوارض وقفة تبتل وتقديس، وأقبلوا من بعدها إلى الناس جميعاً يطلبون إليهم أن يحكموا على أنفسهم بأن يمرضوا المرض ذاته، وأن يقفوا من

القلق المقدس الوقفة القدسية ذاتها".[558]وحقيقةً أن القلق ينشأ عادة من الخوف من المستقبل وما فيه من الاحتمالات المخيفة؛ ولأنها مجهولة وقد تتجاوز إمكانات الإنسان، لذا يبعث على القلق، واليأس يأتي عادة عند الإخفاق في العمل، وعندما يفاجأ من واقعه بما لا

557– غريزي، وفيق، *شوبنهاور وفلسفة التشاؤم*، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2008م، ص. 15.

558 – البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 267.

يتفق مع حريته واختياراته، ولكن هذا لا يصيب من آمن بأن لهذا الكون خالق، ومدبرٌ، فأطمأن بقوانينه وشرائعه.

والثانية– أعاد سبب دعوة الوجودين الناس إلى القلق في مذهبهم إلى حياة رائد الوجوديين سيرون كيركجورد وموروثه القديم الذي تقول المصادر إنه لاحقه ذلك القلق أثر سلسلة من المصائب والمرهقات النفسية بسبب خيانة أبيه مع أمه قبل الزواج منها، ثم موت أغلب أقربائه، وقد فسره بأن خطيئة أبيه تفشت لعنتها في أسرته من بعده، فماتت أخته الأولى في الخامسة وعشرين من عمرها، والثانية في الثالثة والثلاثين من عمرها، وأخوه بعد عام، ثم أخته الصغرى، بحيث لم يعش أحد منهم فوق ثلاث وثلاثين سنة، وأنه كان يفكر بأن لعنة أبيه ستلحقه –أيضاً– ولن يعيش أكثر من ثلاث وثلاثين، وأكد له وهمه أنه هو الآخر سيموت دون هذا السن؛ لذا كان يشعر أن أمامه حياة قصيرة، فتحول ذلك الشعور والوهم إلى الكآبة والقلق، وكان يعيش ذلك القلق والكأبة في حياته الواقعية، فحتى عندما أحب فتاة حباً عجيباً لم يستطع أن يتغلب على كآبته وقلقه، بل طلقها وعاد إلى كآبته وعزلته. بالإضافة إلى أسباب أخرى مثل صحته السقيمة وتكوينه الجسدي الشائن، إذ كان مكروه المنظر، قمئ القامة، إحدى ساقيه أقصر من الأخرى، فكان يخيل إليه من جراء وقوعه تحت وطأة هذه المشاعر أن أبواب السعادة موصودة دونه..وأن منبع القلق الذي كان يعانيه إنما هو تلك الحظوظ التعيسة التي صادفها إلى جانب التصورات التي ركن إليها، وليست فلسفة فكرية علمية عكف عليها حتى استخرجها فاكتشفها فارتداها وتحلى بها ليقتدي الناس به فيها!.[559]وحقيقةً إنها لحالة غريبة وعجيبة! أن يجعل الإنسان من البديهيات فلسفة، وأن يدع الأصحاء إلى أن يمرضوا بمرضه.

وعندما جاء من بعده بعض الوجوديين أتخذوا من مرض أستاذهم فصبوه في قالب فلسفي وجعلوا منه إحدى المقولات التي يرتكز عليها المذهب الوجودي، واتخذوا هذا القالب بأسلوبين: الأول أسلوب المتدينين، وقالوا: إن الحرية لما كانت هي جوهر الوجود الإنساني، كان السبيل الوحيد لتحقيق الوجود الإنساني ممارسة هذه الحرية بكامل معناها، إلا أن إمكانيات الإنسان محدودة، ووجوده محدود هو الآخر ومتناه، فتتصادم مقتضيات الحرية مع ضعف الإمكانيات الإنسانية وضيق آفاقها فينشأ القلق من جراء هذا التعارض، وتصبح ممارسة الإنسان لوجوده توتراً مستمراً ناشئاً من تعارض الحرية مع ضيق الإمكانيات. والأسلوب الثاني من الملحدين الذين يرون أن القلق منشؤه شعورهم بتحمل الإنسان تبعية الأعمال الاختيارية التي

559 – ينظر مخائيل، فوزية أسعد ، *سورين كيركورد أبو الوجودية*، دار المعارف، بيروت، 1998م، ص. 10–12. باختصار.

يمارسها، ولأنهم لا يؤمنون بوجود إله يقيم له قيم فهم يختارون الأخلاق والقيم حسب مقايسهم الخاصة وحرياتهم التي يمارسونها، وهنا يظهر القلق لأنهم لا يدركون مدى نجاح تلك القوانين التي يضعونها للناس جميعاً مما يبعث على القلق والحيرة. ثم يذكر الشيخ أمثلة من أقولهم، ثم يتساءل لماذا كل هذا التنطع حول تفسير ظاهرة معروفة في حياة الإنسان لا يجهل أحد منا عوامل إقبالها عندما تقبل وأسباب التخلص منها عندما تدبر؟.ثم يتساءل هل من المعقول أن يختار الناس حياة رجل مريض ومتشائم وقلق أسلوباً لحياتهم؟ وأي منطق ذاك الذي يرضى بهذا السلوك العجيب في الحياة؟ لماذا على الإنسان أن يغمض عينيه ليقرر أن الله غير موجود، ثم ليقرر بأن المبادئ التي ألزم بها عباده غير موجودة أيضاً؟

وما دام الوجوديون يقررون أن الحرية الفردية لكل إنسان تمثل جوهر وجوده المادي، فلماذا يضع شخص مثل سارتر المبادئ التي عليهم أن يلتزموا بها؟ وهذا يعني أن كل الناس لهم الحق في أن يختاروا بحريتهم التامة ما يرونه بأنه الأنفع لهم، فكيف يمكن أن نتصور هذا التناقض فضلاً عن أن نقتنع به؟!!!.

الأسباب التي تدفعهم إلى القلق

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره من الأسباب، ثم التساءل عن الأسباب التي دفعت بفلاسفة الوجودية من أمثال سارتر وشوبنهاور إلى تمجيد الكأبة واليأس والتشاؤم يجد أن سبب ذلك يعود إلى حياتهم الأُسريّة، فمثلاً شوبنهاور يؤكد كل من ترجم له أنه أثر حياة العزلة والكأبة بسبب والدته الماجنة التي كانت غارقة في كل أنواع الرزيلة بعد وفاة والده، وهذا ما كرره كاتب سيرته في أكثر من مكان من كتابه فهو يقول مثلاً: " في عام 1814 ترك شوبنهاور فيمار وأمه.. وسبب تركه فيمار هو أن أمه كانت متحرّرة من قيود الزوجية، الأمر الذي لم يرق في عيني ابنها، ولم يكن من الممكن أن يعيش شوبنهاور مع أمه تحت سقف واحد..وخلال إقامتهما في فيمار انتشرت شائعات مشبوهة حول علاقات أم شوبنهاور الجنسية مع عدد من المشاهير، ومن بينهم غوته،...".[560] ونفس هذا السبب جعل سارتر يتشاءم ويكتئب بعد زواج أمه من رجل أخر بعد موت والده، وتركته أمه مع جدته مما أثّر في حياته ونفسيّته وفلسفته بعد ذلك.

ولكن سارتر ينكر أن تكون الوجودية متشائمة بقوله: " هؤلاء الناس هم الذين يحبون الواقعية ويدّعون لها، وهم أنفسهم كذلك الذين يشكون من الوجودية، ويتهمونها بالتشاؤم، الأمر

560- غريزي، *شوبنهاور وفلسفة التشاؤم*، ص. 23-29. بتصريف.

الذي يجعلني أشك في حقيقة كراهيتهم للوجودية، هل لأنها متشائمة تشاؤماً يفوق الحد وينفرهم منها، أو لأنها فلسفة متفائلة، وليس بها التشاؤم ما يحبون أن تكون عليه؟

إن الوجودية فلسفة متفائلة لأنها في صميمها فلسفة تضع الإنسان مواجهاً لذاته، حراً يختار لنفسه ما يشاء، وهذا أمر مزعج لا يعجب هؤلاء الناس".[561]

لكن هذا الكلام من سارتر يخالف ما كان عليه هو وأغلب أصحاب المذهب الوجودي، فأكثرهم كانوا يعيشون منعزلين عن الناس، فهذا مثلاً عبد الرحمن بدوي الوجودي العربي يقول من ترجم له وهو سعيد اللأوندي أنه:" تعجبت من أمر هذا الفيلسوف الكبير، الذي لم أره يوماً إلا ساخطاً، غاضباً، إن لم يكن مني، فمن أي إنسان (أو أي شيء) آخر..".[562]

ويؤكد سعيد هذا في أكثر من مكان على أنه كان متشائماً كئيباً متمرداً على الحياة، لا يرى لأحدٍ عليه فضل، ولا يحترم رأي أحد من الناس.

وهذا يدفعني أن أقول: إن مذهباً يقوم على الكأبة واليأس حقيقة يدع إلى العجب؛ لذا تعجب الشيخ البوطي أيضاً من هذه الفلسفة وأشار إلى هذا الأمر باستنكار، كيف للعقلاء أن يقبلوا أن يتخلوا عن عقلانيتهم وإحساسهم بالطمأنينة والهدوء وينتقلوا إلى القلق والحيرة واليأس؟ استجابة لدعوة الوجودية، وكيف للناس أن يقبلوا دعوتهم تلك، فمن هو المجنون الذي يفر من الراحة والطمأنينيّة ويحيل حياته إلى قلقٍ وحيرةٍ بعد أن مَنّ الله عليه بالاستقرار والراحة؟.[563] وهذه ليست فلسفة؛ لأن من مستلزمات الفلسفة أن يجد الإنسان في الفلسفة حلاً لمشاكله الواقعية، وعلاجاً لكآبته ويأسه وتشائمه، لا أن يفر من حالته الصحية إلى حالة القلق والكآبة استجابة لفئة حرمها الله من الراحة والهدوء!.

وبل أقول صدق الشيخ في كلامه فالناس لا يشعرون بالقلق والسقوط، إنما من اعتنق المذهب الوجودي عليه أن يكون صاحب نظرة يائسة وحياته مليئة بالقلق، ولا يعرف للهدوء والراحة سبيل، لقد ارتكبوا أخطاءً فادحة عندما رسموا للحياة منهجاً غير سوي وخاصة في علاقة الحياة الإنسانية مع الموجوات، وعندما ظهرت تلك الأخطاء وآثارها المؤلمة، ألصقوها بطبيعة الوجود الإنساني، وقرروا أن السقوط واليأس والقلق من أساس ومقومات وجود الإنسان، وجعلوها

561– سارتر، جان بول، *الوجودية مذهب إنساني*، ت: عبد المنعم الحنفي، بد،ط، دار نشر،1964، ص. 9.

562– اللاوندي، سعيد، *عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام*، مركز الحضارة العربية، القاهرة،2001م، ص. 10.

563 – ينظر البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 242.

مشاعر مقدسة!..ولو كانوا يعقلون لعلموا أن هذه نتيجة أخطائهم الفادحة، و لكن لن يستجيب لهم إلا من أبتاه الله بمثل ما ابتلى به هؤلاء، نسأل الله العفو والعافية.

إذاً في نهاية هذا البحث أقول: لا يعترف الشيخ البوطي بالوجودية كمذهب فلسفي، لأنها قائمة على مجموعة من الأسس والمقومات الباطلة الواهية التي لا أساس لها في الواقع، ولا يقبل أحد من الناس العقلاء الأسوياء أن يحوِّلَ حياته إلى مشفى للأمراض النفسية، ويقضي بقية أيامه في كآبة ويأس وقلق، بل حتى أصحاب المذهب يخالفون في واقع حياتهم ما يدعون الناس إليه، وكيف يحق لهم أن يطالبوا الآخرين بالالتزام بمذهبهم وهم يجعلون الحرية جوهر وجودهم الإنساني؟!! فرحم الله من عرف حدّه ووقف عنده. وبقي أن أؤكد على أن الشيخ نقد جميع أفكارهم ومقولات مذهبهم الواحدة تلوا الأخرى، ولولا الإطالة لكنت تناولتها أيضاً بالبحث والدراسة والمناقشة، لكني أكتفي بما ذكرته كأمثلة لنقد الشيخ لأفكار الوجوديين الغربيين والعرب أيضاً.

2.1.1.2. الرد على القائلين بالحرية

يقول سارتر: على الإنسان أن يصبح حراً، بل أن يصبح هو الحرية،..الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً؛ لأنه ذات مرة ألقي في العالم، وهو مسؤول عن كل ما يفعل".[564]وقال أيضاً: لا يمكنني أن أجعل الحرية هدفي ما لم يتساو الآخرين أمام هدفي.

ومن هذه الأقوال الثلاثة يمكن القول: إن القائلين بالحرية كثر، ولكن من تبنى الفكر بشكل قوي وواضح هم فلاسفة الوجودية، –وفي مقدمتهم الفيسلوف الفرنسي سارتر– وهم يميلون إلى الحرية التامة في كل شيء في التفكير بدون قيود، ويؤكدون على تفرد الإنسان بالحرية، وأنه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج إلى موجِّهٍ، وهم يركزون على الحرية كمفهوم هام في تكوين الفرد وجوهر حياته، وبعضهم – أي الملحدين منهم– يصرون على أن لا تأثير مباشر لقوة خارجية –أي الإله– على حرية الفرد؛ لأن الفرد يملك حرية كاملة؛ ولهذا السبب فهو مسؤول عن أفعاله الحرة. والإنسان هو من يختار ويقوم بتكوين معتقداته والمسؤولية الفردية خارجاً عن أي نظام مسبق. وهذه هي الطريقة الفردية للتعبير عن الوجود.

فرار أغلب الفلاسفة من منطق الاعتراف بالعبودية لله يدفعهم لئن يتحصنوا بشيء آخر، وهذا الشيء هو شعار الحرية والاحتماء ببيدائها، بل جعل بعضهم يعلن أن الحرية هي جوهر الوجود الإنساني، أي لولا وجود الحرية لما كان للإنسانية وجود على الأرض، وهي دعوة تبناها

564– سارتر، *الوجودية مذهب إنساني*، ص. 25– 26.

فلاسفة الوجودية بشكل كبير، ودار بينهم صراع حول تحديد معنى الحرية الإنسانية وعلاقتها بالسلوك الإنساني، وظهرت منهم مواقف مضطربة متناقضة. [565]

والشيخ البوطي كأيِّ باحث في مثل هذا الشأن أكد أن مبعث الاضطراب نابع من عجر المجتمعات الإنسانية التي عاشت بعيدة عن ظلال الإسلام والخضوع لسلطانه عن العثور على أي ثمرة أو حصيلة للكلام الطويل الذي صاغوه، والجدل المتشعب الذي خاضوا غماره، حول الحرية وضوابطها، خلال قرون متطاولة امتدت إلى عصرنا اليوم.

كما أكد أن الفلاسفة بجميع فئاتهم لم يجدوا الحل للمشكلة؛ لذا ينصح بالعودة إذا بعد كل هذا الصراع والجدل بالعودة إلى الحل الإسلامي الذي تقدم إلينا به الإسلام الذي هو دين الله الحق، ذلك الحل الذي يجعل الإنسان يشعر به متطابقاً مع واقعه الإنساني، وعلاقته الدقيقة بالكون والحياة وعلاقته بخالقه ومولاه، ولكن للأسف لا يقبلون هذا الحل الذي يريحهم، وإنما يفضلون البحث في حيرتهم واضطرابهم ليجدوا الحل عند الفلاسفة، وما هم واجدون.[566]

وبالعودة إلى عبد الرحمن بدوي نجده يميل إلى إيضاح الأسباب التي تدفع الوجودية إلى الالتزام بالحرية؛ لأن بها فقط يحقق الإنسان ذاته وإرادته، ويرى أن الإرادة هي التي تدفعه للبحث عن الحرية؛ ولأن الإنسان لا يستطيع أن يجد ذاته إلا بإيجاد الحرية، فهو يقول : " ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها، فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية، ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابكة يقتضي بعضها بعضاً" [567]

وهذا الكلام قد يجده الشيخ البوطي كلاماً متنطعاً، لأن كل الناس يختارون ما يوافق مع ذواتهم وإرادتهم ورغباتهم، وهذا من المسلمات التي لا تحتاج إلى تشكيل مذهبٍ فلسفي من أجله.

أما الباحثة المصرية مسعودة رمضان الباحثة في فلسفة بدوي فترى أن الإنسان في فلسفة بدوي يريد أن يؤكد على ذاته، وطريقه لهذا التأكيد هو المطالبة بالحرية الكاملة فتقول: " ولذا فإن تأكيد الذات يقتضي تأكيد الحرية؛ لأن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات. فكلما ازداد الشعور بالذات ازداد الشعور بالحرية، والذات الحقة هي التي تستمد وجودها من الينبوع الصافي للوجود الحقيقي فهي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية، وهي الحاملة لمسئوليتها

565- ينظر بدوي، عبد الرحمن، *دراسات في الفلسفة الوجودية*، ص19 وما بعدها.

566- ينظر البوطي، محمد سعيد رمضان، *حوار حول مشكلات حضارية*، دار الصديق للعلوم، دمشق،1432هـ -2011م، ص. 119- 127. بتصريف.

567- بدوي، *دراسات في الفلسفة الوجودية*، ص. 239.

بكل ما تتضمنه من خطر وقلق وتضحية". [568]كلامها هذا صحيح؛لأن الواقع المعاش والذي يراه كل الناس ويعيشونه يثبت أن كل فرد يريد منا إذا أراد أن يثبت ذاته ووجوده عليه أن يملك حريةً كاملةً، ومن لا يشعر بحريته فهو لا يملك أي شعور بذاته، وهذا كلام صحيح لا غبار عليه، ولكن الشيخ البوطي يجد أن هذا الكلام كلام لا قيمة له؛ لأنه لم يأت بشيء جديد، فهذا الذي يقوله بدوي وغيره من فلاسفة الوجودية لا يحتاج إلى الكثير من الوقت والشرح لإثباته، ولا يحتاج إلى فلسفة وتفلسفٍ يصدِّعون بها رؤوس الناس؛ لذا يراه كلاماً فارغاً من كل مضمون، ولا قيمة له في ميزان العلم والمعرفة.

وقد أراد أن يثبت لقرائه تفاهة هذا الكلام فتناول كلامهم هذا بالمناقشة، ووضعه تحت مجهر الكشف العلمي، وأراد أثبات بطلنه بالدليل العلمي، فأوضح بأنهم يعنون أن الإنسان لا يحقق ماهيته الإنسانية إلا من خلال ممارسته لحريته كاملةً غير منقوصة. ثم تسأل عن علاقة الحرية بماهية الإنسان وجوهره.

وتحت عنوان " والحرية أحقاً أنَّها جوهر الوجود الإنساني"؟.

حيث قال:"هذه إحدى مقولات الفلسفة الوجودية، إن صحَّ أن تسمى فلسفة..وأغلب الظن أنها تسمية باطلة، تطلق توسعاً على سبيل المجاز. فما سمعنا قبل اليوم عن فلسفة لا تفرق بين الجوهر القائم بذاته والعرض المتقوم بغيره، فتطلق على الثاني اسم الأول، لا في غضون حديث عابر، بل ضمن مقولة كلية تتخذ عنواناً على العمود الفقري لأفكار الوجوديين وتخيلاتهم.

ليس هذا مهما على كل حال...إنما المهم أن نتساءل:

أصحيح أن الحرية تمثل جوهر الوجود الإنساني؛ بحيث إذا فقدت، فقد معها الإنسان، ضرورة أن الشيء لا يوجد بدون جوهره، أو أنها تمثل حتى عرضاً من أعراضه التي لا تقبل الانفكاك عنه، كالطول والعرض والثقل ونحو ذلك؟"[569]

وأكد الشيخ أن الحرية تعني إحد المعنيين: أن يمتلك الإنسان إرادة حرة عندما يخوض مع بني جنسه في عالم السلوك، أو يشعر الرضا والرغبة القلبية عن أغلب اختياراته.

وأوضح أن بين الرضا والإرادة علاقة عموم وخصوص متبادلة، ولكن بينهما فرق لأن الإنسان قد يريد شيئاً دون أن يتوفر الرضا القلبي عنه. وقد يرتضي الشيء دون أن تتجه إرادته

568- علي، مسعودة رمضان، فلسفة عبد الرحمن بدوي الوجودية، *مقال في مجلة جامعة عين شمس*، كلية البنات قسم الفلسفة، العدد السابع عشر، 2016م، الجزء الأول، ص. 10.

569 – البوطي، محمد سعيد، *الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا؟ وكيف؟*، ط: التاسعة، دار الفكر، دمشق، 1435هـ/2014م، ص. 99.

إليه. وقد يريد الشيء وهو يرضاه ويرغب فيه. وذكر مثلاً على ذلك، الإنسان الذي يستسلم لمشرطة الطبيب الجراح في أن يستأصل منه ما يحتاج منه إلى أستئصاله بإرداته، ولكنها إرادة عارية عن الرضا، ولكن بعد الشفاء تتلقي عنده الرضا مع الإرادة. ثم أكد على النتيجة السابقة من بحثه بأن الإرادة ليست ملازمة بشكل مستمر للرضا لذا كرر طلبه بوجوب سؤالهم عن معنى الحرية التي يقدسونها كل هذا التقديس، ويعدونها جوهر الوجود الإنساني: ماذا تقصدون بالحرية؟..يؤكد علينا أن نسألهم عن قصدهم هل يقصدون بها أن يملك الإنسان إرادته حيال تصرفاته وسلوكه أم أنهم يقصدون بها ألا يتصرف إلا على نحو ما يلذ لهم ويرضيهم؟

وأكد إن كان يقصدون بالحرية هو التصرف بدافع من إرادتهم الداخلية فذلك تحصيل حاصل، لجميع الناس فكلهم ينقادون بسائق إراداتهم.

فالتاجر والموظف والعامل والزاهد المتعبد كلهم جميعاً يتصرفون وفق ما تملي عليهم إراداتهم الداخلية، وبدون قسر من أحد أو إجبار، وبل بإرادة ملونة بلون من الدافع المصلحي والواقع الضروري أكثر من الرغبة والرضا النفسيين، ويمارسون ذلك بحريتهم ودون أن يتوقف ذلك منهم على تلقي الدروس في ذلك من الوجوديين أو غيرهم؛ لذا قال:"أما إن كانوا يقصدون بالحرية الانعتاق من سلطان الضرورات والمصالح التي تفرض نفسها على الإنسان من خارج كيانه، ثم اختيار السلوك بناء على دوافع الرغبة والرضا صافيين من شوائب الحتميات الخارجية، تلك الحتميات التي تشكل العامل الأول والأخير في الفصل بين الإرادة والرضا أمام اختيار الإنسان لمعظم التصرفات– نقول– أي الشيخ البوطي–: أما إن كان هذا هو الذي يعنونه بالحرية المقدسة التي يجب ممارستها إلى أقصى حدودها، فلا بدّ أن نقول لهم على لسان الواقع الذي لا مفرّ منه ما يلي:

إذن فكونوا قدوة لنا في ممارسة هذه الحرية إلى أقصى حدودها، حتى نتعلم منكم كيفية ممارستها، وفن التمتع بها، فنحذو حذوكم في ذلك.

أما أن تكتفوا بدلاً بترديد العبارات الضخمة والجمل الطنانة، كقولكم على الإنسان أن يصبح حراً، بل أن يصبح هو الحرية، دون أن نرى منكم أي درس تطبيقي لكيفية صيرورة الإنسان الحرية ذاتها، فذلك منكم خير مثال على الأحلام الصبيانية المجنحة".[570] ولعل هذا الكلام من الشيخ البوطي جواب لما قاله بدوي ومن على رأيه في أن الذات والإرادة والحرية والرضا والرغبة معان متشابكة ومتداخلة، أقول لعل الشيخ البوطي يريد أن يقول: إنها قد تكون

570– البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 285–286. *وكتابه الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية*، ص. 99–106.

معانٍ متشابه لكن بينها فرق كبير، فكم من الأمور التي يتعرض لها الإنسان ويقبل بها وبإرادته لكنها لا تدخل ضمن رغبته ورضاه؛ لأنه قد يكون مجبراً على ذلك كالمريض الذي يسلم نفسه لمشرطة الطبيب الجراح في أن يستأصل منه ما يحتاج منه إلى أستئصاله بإرداته، ولكنها إرادة عارية عن الرضا.

ثم أكد الشيخ على أن الوجوديين يخالفون فلسفتهم في الواقع، وفلسفتهم ليست واقعية وذلك لأنهم رغم دعواتهم الناس إلى مذهبهم، لا يزالون ملتزمين بجميع قواعد المحافظة على صحتهم في الملبس والمأكل والمشرب، وفي كيفية التعامل مع المال والتجارة والاقتصاد، بل حتى التزامهم بقواعد الحصول على المعرفة والعلم، دون ترك شيئاً منها، لأن في تركهم لها سوف يكلفهم الكثير من المتاعب والانتقاص من حريتهم، لذا أكد الشيخ على أنه ما رأى يوماً وجودياً مخلصاً لمذهبه، وأخلص لحريته إخلاصاً دفعه إلى إعلان الحرب على تلك الحتميات الخارجية التي لا تزال تتربص بالحرية وتنقص من أطرافها، فضلاً عن أن نجد من يسقط شهيداً في سبيلها! وهذا ما دفعه لئن يقول: " أليس حقاً إذن أن نقول: إن الدعوة إلى هذه الحرية، ليست إلا نموذجاً حياً لتلك الأحلام الصبيانية المجنحة؟".[571]لكن ما الذي يمكنهم أن يقولوا بعد كل تلك الترهات إلّا أن يلتجؤوا إلى التفلسف وجعل الوهم والخيال مذهباً واقعياً، ثم يقولوا بأن الحرية ليست إلا الاختيار المطلق، أي الاختيار الذي لا يحده أي دافع أو وازع خارجي، أي حتى لا يكون لتلك الحتميات أي سلطان على حريتهم، وليقولوا ونحن عندما نختار شيئاً من الأعمال إنما نختاره بكامل حرياتنا ولا نختاره تحت أي ضغطٍ من تلك الحتميات والالتزامات، بل نختاره لذات الحرية، ودون أي دافع سابق؛ وهذا مما دفع بالشيخ أن يستهزء بكلامهم هذا ويتساءل باستغراب: ففي أي دنيا، بل في أي عالم يتم مثل هذا الاختيار، ويتحقق مثل هذه الحرية الطليقة من أي قيد؟

ولست أدري أهذا الذي يقوله الوجوديون وصف لواقع مزعوم أم هو اقتراح وتوجيه يقدم إلى الإنسان كي يمارس وجوده الإنساني على أساسه؟

أيا كان الأمر فإنه كلام فارغ عن أي مضمون؛ فلا واقع الإنسان، أي إنسان كذلك. ولا هو مستعد، أياً كانت نحلته وفلسفته، أن يحقق شيئاً من هذا الاقتراح،[572] الحرية شعار براق وحروفها تلمع من بعيد ولكن خالق الكون قيد الكون بقوانين ونواميس لا مفر للإنسان منها مهما تنكر الوجوديون وغيرهم هذا الكلام!.

---

571 – البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 287.

572 – ينظر البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 288.

بعد النقد نصيحة

كما قام الشيخ بعقد مقارنة بين ما يدعو إليه الوجوديون وبين واقع العقلاء الذين يعيشون بسعادة وهناء بعد إيمانهم بوجود خالق مدبر للكون، ورضاً بتلك الأحكام التي قيد الله بها النظام الكوني المحيط بهم؛ لذا وجّه لهم نداءً ووصّهم بوصية قيمة، وهي: أن يبدأ عشاق الحرية والمكافحين في سبيلها سعيهم بدراسة هذا الكون دراسة واعية تبصرهم بأحكامه وأنظمته، والتي تبين لهم مدى تقييدها لحرياتهم ورغباتهم، فإذا هداهم دراساتهم تلك إلى وجود خالق لهذا الكون ومبدع لقوانينه وأنظمته، عليهم أن يتعرفوا على صفات هذا الخالق، ثم يدينوا له بالعبودية والاعتراف بالعجز وأنهم في قبضته، وليعترفوا عندها أنهم لا يملكون من الحرية إلا ما منحهم الخالق –جل جلاله–. نعم التعليم والتخلص من الجهل أول درجات إدخال الهدوء والطمأنينة في النفس، ثم قبول الحول والتنازل عن الآراء الخاطئة.

كما أكد أن الحرية التي تلف صاحبها بأكفان القلق واليأس والسقوط، هي أحط أنواع الذل والاستعباد، وخيراً من هذه الحرية الكاذبة أن يبدؤوا بفهم الواقع الكوني على حقيقته، ثم يروِّضوا إراداتهم على الانسجام مع هذا الواقع الذي لا يستطيعون الفرار منه أبداً.

وأخيراً دعاهم إلى ترويض حريتهم ليختاروا سلوكاً ينسجم مع واقع إنسانيتهم وحدود ذاتيتهم، والاعتراف بأنهم عبيد لله –تعالى–بسلوكهم واختيارهم كما خلقوا عبيداً لله بالقهر والاضطرار.[573]

وزبدة الموضوع كله أن مدار جميع أفكار الوجودية تدور حول شيء واحد، وهو أن يجعل الإنسان لمعنى الحرية في كيانه مكانة كبيرة وعميقةً، ويدعو الآخرين إليه، ويجعله الأساس الأول لاختياراته، والمنطلق الأول لسلوكه وتصرفاته في الحياة، لكنه أكد بأن عملية الاختيار إنما هي ممارسة إنسانية تهدف إلى إقامة علاقة متناسقة بين حياة الإنسان والدنيا المحيطة به. وحتى تتحقق عملية الاختيار هذه لا بدّ لها من طرفين يتلاقيان:

الأول: ثابت في أغوار مشاعر الناس وإحساسهم، والثاني: مرتبط بقوانين الكون وانظمته. والحرية هي أن يمتلك الإنسان فرصة التنسيق بين هذين الطرفين بقرارات من شعوره وبإرادته أورغبته.

والمؤكد أن الطرف الثابت منهما هو الطرف المرتبط بقوانين الكون وأنظمته؛ لذا من الواجب على الإنسان أن يسعى للتعرُّف على هذه القوانين بإرادته، ثم يسعى للانسجام معها،

573 – ينظر *الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية*، ص. 106.

لكي يستفيد من الخدمات والعطايا الموجودة في الدنيا؛ لأن عدم التعرف على تلك القوانين يسبب نقصاناً في عملية الاختيار ذاتها، والدارس لنظام الكون بجدٍ فلسوف يجد نفسه وجهاً لوجه أمام دلائل وجود الخالق لها ومبدع لنظامه، وهذه الدراسة بدورها تجعل الإنسان يتساءل عن علاقته بهذا الخالق المبدع، ثم سوف يحصل على جواب واحد لا ثاني له، ألا وهو أن الناس جميعاً عباد مملكون لهذا الخالق، وفي هذا الأثناء يكتشف الإنسان هويته ويطلع على مهمته التي خلق للنهوض بها في هذا الكون، ثم يباشر بالعمل برسالته. وتتجه إرادته لتنسجم مع مقتضيات هويته ورسالته التي خلق من أجلها.

وإذن حتى يمارس الإنسان العاقل حريته في هذه الحياة عليه أن يعلم الشروط الأساسية، والتي يمكن أن تلخيصها فيما يلي:

1- أن يتعرف أولاً على الدنيا التي وجد فيها.

2- أن ينتهي إلى قرار علمي بأن لهذه الدنيا خالقاً وهو موجود.

3- ثم يسعى إلى اكتشاف علاقته بهذا الخالق ومسؤوليته تجاهه. وعندئذ يتاح له أن يمارس حريته على وجهها الصحيح، إذ يتكامل حينئذ طرفاها اللذان لا يمكن للحرية الإنسانية أن تتكون إلا منهما معاً، وهذا هو المنطق الفطري السليم الذي ينسجم معه عقل كل عاقل، لا تخيلات الوجوديين الذين يسؤون إلى حرية الإنسان العاقل بدعواتهم العشوائية!.

ويمكن تلخيص رأي الشيخ في الوجودية بما قاله في كتابه "حوار حول مشكلات حضارية": "وما المذهب الوجودي في حقيقته إلا مرض نفسي عضال، جاءت به الجرثومة المستعصية التي تحدثنا عنها، وهو في الحقيقة والواقع إنما يمثل الخصام الحاد بين الإنسان الفرد من جانب، وكل من الكون والمجتمع من جانب آخر.

وسلاح الإنسان الوجودي في هذا الخصام، إنما هو حريته التي يقاوم بها كل شيء. فإذا كشف له العراك عن عجزه أمام هذا الصراع، وأكد له أن سلاح الحرية لا يغنيه شيئاً أمام قوانين الكون وأحكامه الصارمة، فليس عليه إلا أن يلجأ إلى ما يسمونه باليأس والقلق و السقوط!..فإنّ اجتراره لهذه المشاعر الثلاثة، خير له من أن يستسلم طواعية لقوانين الكون والمجتمع..."[574]

هكذا يمكن القول: بأن الحرية التي ينادي بها الوجوديون ويتبجحون بها ما هي إلا خيالٌ ووهمٌ لا يمكن للإنسان تطبيقه على الواقع، ولا يوجد بين البشر من العقلاء، ولا حتى من

574 – البوطي، *حوار حول مشكلات حضارية*، ص. 134.

الوجوديين أنفسهم من هو مستعد لئن يعيش تلك الترهات في حياته اليومية، وهذا كله دليل على مخالفة هذا المذهب للفطرة الإنسانية التي لا يمكن لها أن تتقبل بشيء خيالي وبعيد عن الواقع، والمذهب من أساسه شكله رجل لم يحالفه الحظ أن يعيش حياة سعيدة بسبب بعض المشاكل التي دارت بين أبويه، فتسببت له الكثير من اليأس والكآبة والقلق، وخوفه من الموت جعله يخرج على الناس بهذه الفلسفة الفارغة من كل مضمون، والبعيدة كل البعد عن القبول بها، أو حتى التفكير فيها.

2.1.1.3.الرد على الماديين الديالكتيكيين ومفهومهم للحرية والصيرورة

المقصود من معنى الديالكتيك:جاء في موسوعة الفلسفة: " أنها كلمة يونانية معناها اللغوي: فن الحوار والمناقشة، خصوصاً بواسطة السؤال والجواب".[575]ولعل اشتقاقها الأصلي من "ديالوج" بمعنى المحادثة ..مجادلة...مجاذبة أطراف الكلام، وتاريخ هذه الكلمة يعود إلى أواسط الألف الأول قبل الميلاد، وأصبحت مصطلحاً علمياً عند الإغريق، حيث تعبِّر الفلسفة الإغريقية بها عن واحد من التصورات الكثيرة للكون والطبيعة.[576]

أما جوزيف ستالين فيُعرِّف كلمة الديالكتيك على أنها تأتي من dialego- الإغريقية، وتعني المجادلة، المناقشة، ويقول: " في العصور الغابرة كان الديالكتيك فن التواصل إلى الحقيقة عن طريق كشف التناقضات في مجادلة الغريم والتغلب على هذه التناقضات".[577]

كما يرى أن أفضل طريقة للوصول إلى الحقيقة حسب نظرية الفلاسفة القدامى يكون بالكشف عن التناقضات في الفكرة؛ لأن بتصادم الأفكار المتناقضة تصل إلى الحقيقة، وهذه الطريقة هي طريقة الديالكتيك في الفكر، ثم امتدت هذه الفكرة فيما بعد إلى الظواهر الطبيعية، وتطورت لتصل إلى تفهم الطبيعة؛ لأن الظواهر الطبيعية في حركة دائمة وتطرأ عليها تغييرات دائمة. ولولا تطور الظروف لما تطورت الطبيعة، والتطور ناتج عن التفاعل المتبادل بين قوى الطبيعة المتضادة. ويؤكد أن الديالكتيك في جوهره هو النقيض المباشر للميتافيزيق.[578] هذا يعني أن رواد الفلسفة الديالكتيك يرون متى كشفوا عن التناقض الموجود في الفكرة الواحدة في الأشياء كان هذا طريقٌ للوصول إلى الحقيقة، وهذه هي طريقة فلسفة ديالكتيك، وهذه الطريق تطبق على كل شيء في الكون، حتى فيما يتعلق بما وراء الطبيعة أيضاً.

القائلون بالديالكتيك في التاريخ

وقد أكد عبد الرحمن بدوي أن أول من استعمل مصطلح الحرية هو" يرمنيذس الأيلي للدلالة على نوع من الحجاج يقوم على افتراض ماذا عسى أن يحدث لو أن قضية معطاة على أنها صحيحة قد أنكرت ...ثم جاء افلاطون من بعده فاستعمل نوعين من الديالكتيك: الديالكتيك

---

575 – بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1/ 487.

576- ينظر البوطي، محمد سعيد، *نقض أوهام المادية الجدلية(الديالكتيكية)*، ط: الثالثة، دار الفكر، دمشق، 1405هـ-1985م، ص. 17.

577- ستالين، جوزيف، *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*، ت: حسقيل قوجمان، بد، ط، بد، ت، بد، م، ص. 6.

578- ينظر جوزيف ستالين، *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*، ص. 6. بتصريف.

الصاعد، وهو طريقة للصعود المحسوس إلى المعقول، والديالكتيك النازل، ويقوم في الاستنباط العقلي للصور الأفلاطونية، والذي ربطها بالمعنى العام الذي لحظه في أشياء الطبيعة كلها، ألا وهو كل شيء يتغير ويجري عليه التغيير ويتطور من حالة إلى أخرى، فهو في حالة صيرورة مستمرة ضمن ذاته".[579]

أما الشيخ البوطي فيرجِّح أن يكون "هيرقليطس 6.ق.م " من أوائل وأبرز من ساهم في إيجاد هذا المصطلح العلمي لهذه الكلمة في تاريخ الفلسفة اليونانية، ثم أخذها هيجل الفيلسوف الألماني(1770م- 1831م) من الفلسفة اليونانية القديمة وطورها، وبعثها بعثاً جديداً، ثم أقام ماركس وأشياعه فلسفتهم المادية الحديثة على فلسفة هيجل. [580]

وجاء في موسوعة الفلسفة " أن الأفلاطونية المحدثة خصوصاً أفلوطين أعادت إلى الديالكتيك المكانة التي كانت له عند أفلاطون.

وفي العصر الوسيط استخدم اللفظ ديالكتيك مساويا للمنطق تماماً، وصار أحد ثلاثة الفنون الحرة، وهي: النحو، والخطابة، والديالكتيك. وبهذه المثابة كان يتعلق بالمنهج، لا بالحقيقة الواقعية.

وفي القرن الثامن عشر في أوروبا عاد للديالكتيك إلى معناه الذي كان له عند أرسطو، خصوصاً عند كنت الذي نعته بأنه منطق الظاهر. أي فناً سفسطائياً نقض العقل المحض".[581]

والأستاذ بدوي يرى أن الديالكتيك الصاعد يستخدم القسمة والتركيب، وهما وجهان لعملة واحدة. وهذا الديالكتيك يسمح بالانتقال من الكثرة إلى الوحدة، إذ ينتقل من الجزئيات إلى الكليات التي هي أصلها وأساسها.أما الديالكتيك النازل، أي الاستنباط العقلي فيمكننا من التمييز بين الصور أو المثل. ويقرر أن الأفلاطونية يرون أن صاحب الديالكتيك هو من عنده نظرة شاملة للمجموع، وغير الديالكتيك ليس عنده ذلك؛ ولهذا فإن الديالكتيك في الدرجة العليا، وهو ذروة الدراسات، ولا يوجد موضوع أسمى منه، وفيه تبلغ الدراسة هدفها.[582]

ويقرر أيضاً أن أرسطو يقرر عكس هذا الرأي تماماً، إذ هو يضع الديالكتيك في مقابل البرهان، ويقول: " إن التفكير يكون ديالكتيكياً إذا كان يستند إلى ظنون يقر بها عامة؛ لأن الديالكتيك عند أرسطو شكل غير برهاني للمعرفة، وهو مظهر فلسفة وليست معرفة يقينية، ولا

---

579 – بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1/ 488.

580 – ينظر البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 140.

581– بدوي، *موسوعة الفلسفة*، ج1/ 487.

582 – ينظر بدوي، *موسوعة الفلسفة*، ج1/ 487.

الفلسفة نفسها. بل في نظره نوع من الجدل، وليس من العلم، وهو احتمال، وليس يقيناَ، وهو استقراء وليس برهاناً أي حجة يقينية؛ ولهذا نرى أرسطو يذهب أحياناً إلى نعت الديالكتيك بأنه معرفة احتمالية، ظنية".[583]

والشيخ البوطي يرى أن الحرية في فلسفة الديالكتيك هي ما كان يقصد به قديماً الميتافيزيائية، وكان يعني في تصور أصحابه أنه مفهوم عام يتسع لفكرة الحركة الميكانيكة، أي القائمة على علل وقوى خارجية. يؤكد أن هناك فلاسفة كثر شاركوا هيرقليط في القول بهذا المعنى ومنهم: " زينون 5ق.م" وأفلاطون4-5.ق.م" -الذي اعتمد الديالكتيك طريقة مفضلة في النظر والفكر، ولكنها عند هيرقليط تحمل تصورات زائدة مثل أنها نظرية توالد أشياء أو جزئيات جديدة، وقد اشتهر بمثاله الذي شبه الكون بالنهر المتدفق عندما قال: "نحن لا نستحم بالنهر الواحد مرتين، بل إن مياهاً جديدة تجري من حولنا دائماً".[584] وهذا ما يمكن أن يعبّر عنه بالتغير، وهذا الكلام يعني أن هرقليط يقصد بأن التغير قانون الوجود، والاستقرار موت وعدم.

وقد أكدت الدكتورة ليلى البهنساوي -أستاذة علم الاجتماع في جامعة القاهرة- أن مفهوم التغير ليس بالمفهوم الحديث أو المعاصر، وإنما هو مفهوم قديم قدم الفكر الإنساني. وقدم التأملات الفلسفية، وقد عبّر هرقليطس عن هذا المعنى بقوله: " إن الواقع متغير، والسكون وهم، والثبوت حال، نحن لا نستحم...إلخ، ويقول أيضاً معبراً عن فكرة التغير في الأشياء إننا لا نقدر على لمس جوهرتان مرتين على حال واحدة؛ لأن الجوهر يفترق ويلتئم من جديد، ويقترب ويبتعد لسرعة تغيراته ومباغتته". [585] لذا تقول: " ومن العبارات السابقة يتضح أن التغير على صلة وثيقة بالتحولات العديدة التي تحدث في مختلف أنماط الحياة الإنسانية. وأن التغير في ذاته ظاهرة طبيعية تخضع لها جميع مظاهر الكون وشئون الحياة بالإجمال".[586]

نعم التغيير مطلوب في جميع شؤون الحياة؛ لأن التغيير حقيقةً سيمة من سمات الحياة، وبدون التغيير تنتهي الحياة وتتلاشى وتضمحل، والتغيير منذ القديم كان يتم بفضل العقلاء والأذكياء من المثقفين والعلماء، فبدونهم لا تغيير، وبدون التغيير لا حياة، واليوم إنما تقاس تقدم

---

583 - ينظر بدوي، *موسوعة الفلسفة*، ج1/ 487.

584 - بحثت عن مصدره الأصلي فلم أجده فنقلته من كتاب البوطي*نقض الأوهام المادية الجدلية*، ص. 17.

585- البهنساوي، ليلى، *البناء الاجتماعي للمجتمع المصري*، مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، محاضرة في برنامج لينسانس علم الاجتماع، رقم المحاضرة 7، ص. 2-3.

586- البهنساوي، *البناء الاجتماعي للمجتمع المصري*، ص. 3.

المجتمعات بتقدمها العلمي والثقافي والفني والأخلاقي أكثر من تقدمها وتطورها التكنولوجي والاقتصادي.

ويذهب الشيخ البوطي إلى أن فكرة التغيير – أي الديالكتيك– هذه التي قال بها هرقليط قد لاقى قبولاً لدى كثير من العلماء والفلاسفة، ثم طوروها وقالوا كل ما في الكون ينقسم إلى: مادة وقوة. وذكروا مثالاً عليه بالمعادن والحجارة والخشب فهذه تعتبر من المادة، أما الحركة والكهرباء والحرارة فمن القوة، وهما مختلفان، ولكنهما متلازمان، والقاسم المشترك بينهم جميعاً الحركة والتغيير، فكل شيء يتحرك ويتغير، واختلفوا في هل يكون بقوة ذاتية كامنة في المادة أم بقوة خارجة يلازمها؟[587]

ولكن كيف تطور الديالكتيك ؟ ومن الذي أعاد له الحياة في العصر الحديث؟

يرى الأستاذ عبد الرحمن بدوي أن الذي طور الديالكتيك وأعاده إلى الحياة هو الفيلسوف الإلماني هيجل؛ عندما جعله منهجاً لفلسفته، ومفاد فلسفته " أن كل فكرة تنطوي على تناقض باطن، فمثلاً: الوجود يعني أثبات وجود ونفي وجود آخر، فوجود التفاحة هو إيجاب لوجود هذه الثمرة، ونفي لكونها أية ثمرة أخرى؛ ولهذا ينبغي أن نقول عن الموجود أنه موجود ولا موجود معا. ومعنى هذا أنه متغير فالموجود موضوع، ونفي وجود آخر: نقيض موضوع، والوجود المتغير: مركب موضوع. وهكذا تسير الحقيقة الواقعية من موضوع إلى نقيض موضوع ثم إلى مركب منهما هو مركب الموضوع ويستمر الأمر، فيصبح مركب الموضوع موضوعاً، ينفيه موضوع، ومن كليهما يتكون من جديد مركب موضوع وهكذا باستمرار.

والديالكتيك هو إذن العملية التي تمكن من التطور ومن نضوج الحقيقة الواقعية".[588]

والشيخ البوطي يوافق الأستاذ بدوي في أن فلسفة ديالكتيك تطورت على يد الفيلسوف الألماني هيجل، ولكن يخالفه في أن يكون الديالكتيك هو العملية التي أنضجت الحقيقة الواقعية؛ لأن نظريته لا تنطبق على كل شيء، ويذكر على ذلك مثالاً فمثلاً: الشجرة تنبت من الثمرة، والثمرة عندما تخرج من الشجرة فلا تنفي الشجرة، والشجرة إذا نُفيت تتحول إلى فحم وتُحرق ولا تعود موضوعاً جديداً.

---

587 – ينظر البوطي، *نقض الأوهام المادية الجدلية*، ص. 18.

588 – بدوي، *موسوعة الفلسفة*، ج1/ 488.

محور فلسفة الديالكتيك

وقد بين الشيخ أن لباب الفكرة ومحورها عند هيجل من الوجوديين يتمثل في أن وجود الشيء، إنما هو ثمرة الإبداع الفكريّ له. ومثالا على ذلك أن الوجود الأصلي للشجرة كامن في نواتها، والوجود الأصلي للبناء كامن في خارطته. هذا الوجود أشرقت قبل كل شيء مثالاً وتصوراً في ساحة الفكر، وكلمة الفكر تشمل التدبير الإلهي أو العقل الأكبر كما كان معروفاً عند القدامى من الفلاسفة. والفكر الكلي هو مظهر تجلي الموجودات في مرحلتها المثالية الأولى، ثم تتجسد في وجودها الخارجي صورة مطابقة للأصل في مرحلتها الثانية، وبعد أن تظهر إلى ساحة الوجود الخارجي تظهرت بينهما التناقض والتضاد.

ثم هذه الفكرة تتطور وتتجدد ثم يضاف إليها تطويراً جديداً، وهكذا دواليك. أي تطوير من حال إلى حال، ويجعل هيجل الديالكتيك الجدلية السبيل الوحيد الواصل بين الفكر والموجودات. أي بين عالم الروح والوجدان، وبالعكس.[589] أي يبدأ الشيء في الفكر على شكل أطروحة –أي مشروعاً– ثم يظهر الوجود الخارجي ماهيةً، –أي طباقاً– ثم تتحول الماهية في الذهن فيسمى مفهوماً –أي تركيباً– بعد التطور والتغيير. أي أطوار الحركة الجدلية من الفكر الوجودي يبدأ أطروحة ثم طباقاً ثم تركيباً. ثم يعود هذا التركيب مشروعاً جديداً أي أطروحة وهكذا دواليك.

أهم أفكار هيجل

يعد هيجل من مؤسسي فلسفة الديالكتيك المحدثين، وقد تناول أفكاره أغلب من تحدثوا عن الفلسفة وعن الوجوديين، ومنهم عبد الرحمن بدوي الذي يرى: "أن للديالكتيك عند هيجل نوعين: ديالكتيك تاريخي، وديالكتيك وجودي– أنطولوجي– النوع الأول يظهر في تطور الحياة والنظم،... والثاني:أي الوجودي– فيبدأ من قاعدة أن معيار ما نحدده ببعض الخواص قد تحقق، وهو يتحرك خلال تصورات مختلفة لهذا المعيار نحو مزيد من الأشكال المناسبة".[590]

والشيخ البوطي إنما ذكر هيجل وفلسفته؛ لأنه يرى أن الفلسفة الديالكتيكية قامت على فلسفة هيجل؛ لذا بدأ بالحديث عن فلسفته بشكل مختصر، والديالكتيك عند هيجل في منظور الشيخ البوطي هي عبارة عن حركة تبدأ من الوجود المطلق متمثلاً في الفكر، متجهة إلى سائر مظاهر الموجودات الخارجية، وإلى سائر الأحاسيس والقيم العلوية، ثم عائدة إلى منطلقها

589 – ينظر البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، ص. 11–22.

590– بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1/ 488.

الأول.[591] وهذا هو معنى قوله: " إن الحقيقة هي الحركة من ذاتها وإلى ذاتها، في حين أن المنهج هو المعرفة المستقلة عن الذات". [592] وحدد أهم أفكاره، ولخصها في نقاط عدة؛ ليسهل عليه تناولها بالمناقشة والرد اثناء رده على الديالكتيكيين، ومنها:

1- إن بين الفكر والوجود المطلق_ أي الله _ وحدة حقيقية، أي كليهما يحققان في الأشياء تجلياتها وظهورها في عالم الوجود الحسي.

2- ويتم الظهور بوضع كليهما في بوتقة الوجود المطلق أي بين الفكرة في الشيء والفكر في لا شيء، وهذا التنقل الذي نتحدث عنه هو ما يسمى بالصيرورة. أي ينتقل ذرات المادة من الوجود إلى العدم، والعدم ينتقل إلى الوجود.

لكن الأستاذ بدوي يرى أن الصيرورة ليست هي التغير؛ لأن الصيرورة مقولة kategorie، وهي أول صياغة محدودة لفاعلية العقل أو الروح، " بينما التغير، بمختلف أنواعه، هو شكل من أشكال الطبيعة، ويفترض مقدماً الزمان والمكان بوصفها من الناحية المنطقية أشكالاً أوليّة للطبيعة. فمثلاً المادة والحركة هما تركيب من المكان والزمان".[593] وأظن أن هذا الذي يقوله الأستاذ بدوي هو الصحيح؛ لأن الصيرورة تعني الأستمرارية، وتعني أن ينعدم الموجود في العدم، بينما التغيير يعني الانقطاع في بعض الزمان، ثم تحويله إلى آخر.

3- التجربة العلمية الواقعية غير موثوقة بها؛ لأن المادة تأخذ منها الأراء المتناقضة، لذا يرى أن هناك عالم غير محسوس وهو ما وراء العالم، لذا يؤكد الشيخ أن هيجل يرى أن فرار الفلاسفة ومطلبهم العظيم إنما يتمثلان في اختراق حدود هذه التجارب والموجودات الخارجية، والبحث عن أشياء أخرى وراءها؛ لذا ثار هؤلاء على الدين ومعتقداته ورجاله. وأعتقدوا أن وراء هذه الأحكام والوقائع الطبيعة غيباً فأطلقوا عليها اسم " ما وراء الطبيعة" حتى تشكل عندهم التشكيك والوهم والخيال فانتهت إلى فلسفة الريبة أو الكنطية.

4- وأبرز ما يمتاز به منطق هيجل هو الديالكتيك، وقد استعمله كأداة لاقتحام ظلمات النفس ولمد رواق العلم إلى ساحة المجهول وجعله قانوناً لا بدّ من أخذه في القول وحركة الفكر والروح، وفهم الطبيعة.

591- ينظر البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، ص. 28.

592- هيجل، غيورغ فلهلم فردريش، *فنومينولوجيا الروح*، ت: ناجي العونلّي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م، ص. 41.

593- بدوي، *موسوعة الفلسفة*، ج3/ 287.

5- إن رحلة الكشف عن أية حقيقة تنشأ في أعماق الفكر، ثم تنعكس على الواقع لتتحول إلى ماهية ثم تتحول إلى الفكر فتغدو مفهوماً. أي أولاً أطروحة ثم طباقاً، ثم تركيباً أو نفي النفي، وكل طور ينفي ذاته ليندمج في الذي يليه وتسمى هذا جدلاً أو جدلية وهكذا دواليك. وهكذا تتكرر المراحل الثلاث لتقدم في كل مرة تركيباً أغنى من الأول، وهكذا بشكل جدلي ودواليك.

6- تصل إلى نتيجة هي أن الفكر الإنساني عامل كبير في إقامة بنيان متماسك للحقائق بأشكالها الطبيعية وفي إفاضة روح الحركة والنمو في الموجودات. كما يؤكد على وجود الأشياء الكثيرة مثل الفيزياء والفلسفة،وبواسطتهما يبدع أشكالاً أخرى.

7- الديالكتيك عند هيجل نظام كل من الفكر والروح الطبيعية معاً. وهذا يعني أنه يخبرنا عن النظام الذي يسير الكون وفقه كما يوجه الناس إلى الأسلوب الأمثل بنظره لتفهم هذا النظام على خير وجه. وكما ينبه الناس إلى العلة الغائية، كما يوضح أن رسالة الإنسان هو البحث عن الحكمة الخفية في الكون حتى يصل إلى الله.[594]

ويقرر الشيخ أن هيجل مؤمن بالدين ومؤمن بالله تعالى، ولكن على طريقته الخاصة التي اكتشفها في منطقه وحدسه، ولكنه إيمان طريف وعجيب، فهو يقرب المسافة بين المنكر للخالق والموقن بوجوده. وقد عبر هيجل عن إيمانه هذا في كتابه *محاضرات في تاريخ الفلسفة* بقوله: " أن يكون التاريخ الكلي هو هذا النمو، أن يكون سيرورة الروح الحقيقية في شكل حركات تاريخية متبدلة، ذلك هو العلم الإلهي الحق، وتسويغ وجود الله في التاريخ. إن هذا النور وحده هو الذي يستطيع أن يوائم بين الروح وبين التاريخ الكلي، والواقع معناه أن ما حدث ويحدث كل يوم، ليس قائماً بمعزل عن الله، بل هو جوهرياً من صنعه هو ذاته".[595]

أخيراً نذكر ما يراه الأستاذ بدوي لهيجل من تصوير لمعنى الوجود، حيث يرى أن لهيجل تعريفا خاصا بالوجود وهو على الشكل التالي: " الوجود هو التصور في ذاته محضاً، وتتم تعيناته أولاً، ثم يتميز بعضها من بعض، وأخيراً وهذا هو الشكل الديالكتيكي تنتقل هذه التعينات من بعضها إلى بعضها الآخر. وهذه الحركة التقدمية هي سلسلة من الأوضاع في ذاته، ونمو وتطور فيه ينفذ الوجود في ذات الوجود وفي أعماقه. وتطور ونموّ التصور في نطاق الوجود هو الذي يصنع كلية الوجود، لكنه في الوقت نفسه يؤدي إلى القضاء على الوجود

594- ينظر البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، ص. 29.

595- هيجل، غيورغ فلهلم فردريش، *محاضرات في تاريخ الفلسفة*، ت: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1406هـ-2006م، ص. 141-142.

في حالته المباشرة، أو الوجود بما هو وجود".[596] أي أن الوجود دائما هو انعكاس وأثر لما يجري في الفكر، وما يجري في الفكر أيضاً ليس إلا انعكاساً لصيرورة الأشياء وتطورها في الخارج.

الديالكتيك في منظار الماركسية

يقول جوزيف ستالين في كتابه *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*: " المادية الديالكتيكية: هي نظرة الحزب الماركسي اللينيني للعالم. وهي تدعى مادية ديالكتيكية لأن نهجها للظواهر الطبيعية، أو أسلوبها في دراسة هذه الظواهر وتفهمها ديالكتيكي، بينما تفسيرها للظواهر الطبيعية، أو فهمها لهذه الظواهر، أو نظريتها مادية".[597]

والشيخ يؤكد أن نظرية الديالكتيك قد تطورت على يد الماركسية بعد أخذها من هيجل، والماركسية تقول: أن هيجل وضع الديالكتيك، ولكن منكساً على رأسه، فجاءت الماركسية وأقامته منتصباً على قدميه! وهذا التطور كان على يد ثلاثة أشخاص هم كارل ماركس، وفريدريك انجلس، ولينين. ثم ذكر القوانين التي اعتمدوا عليها، وهي:

أ- قانون تحويل الكم إلى كيف.

ب- قانون وحدة الأضداد وصراعها.

ج- وقانون نفي النفي.

ثم ذكر بعض الفروق والاختلافات التي انفردت بها الماركسية عن هيجل. ونتج عن ذلك مقولات وهي: إن المادة أساس الوجود وينبوع الحقائق. وملازمة المادة للحركة، و بأن الوعي وظيفة لمادة عالية التنظيم هي الدماغ، واللغة هي روح الفكر، وتفاعل السبب والمسبب وحرية الإنسان ضمن ضرورة القانون الطبيعي.

ثم تكلم عن المادية التاريخية. وأظهر أنها من أخطر النتائج المترتبة على المادية الديالكتيكية. والمتعلقة بالطبيعية وأحكامها. والتي تعني أن التاريخ بكل ما فيه من نتائج المادة. أي كل ما تخضع له المادة تخضع له حركة التاريخ الإنساني أيضاً، أي تخضع لنفس القانون من إطروحةٍ ثم طباقٍ ثم نفي النفي- أي الصراع بين الطباقات من أجل المادة والعيش.

---

596 – بدوي، موسوعة الفلسفة، ج3/ 285.

597 – ستالين، *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*، ص. 5.

ثم أكد الشيخ على أنه عرض فلسفة الديالكتيك عرضاً موجزاً، وبشكل وافي وأمين، بل عرضه أفضل من أتباع الفكر الماركسي أنفسهم، ثم انتقل إلى نقدهم وفق قواعد البحث العلمي، وأصول المعرفة والنظر.

كما أكد أن نقده لا يعني أنه سوف ينسف النظرية نسفاً تاماً، إنما يدل على أنه يقوم بفرز الخيوط التي تصل بالحقيقة عن بقية التصورات الباطلة التي تكتنفها.

ثم شرع في مناقشة أركان نظريتهم وقوانينها الأساسية، أي كما يتصورها وينادي بها دعاة المادية الماركسية.

قانون وحدة الأضداد وصراعها

لقد فضَّل الشيخ البدء بمناقشة هذا الركن؛ لأنه يعدّ المحرك الأول في بنية المادة. والباعث الأول لها وعلى الخضوع للقوانين الأخرى للديالكتيك. كما قرر أن هذا القانون يقرر أمريين اثنيين.

الأول– وجود الأضداد في وحدة ذاتية، ضمن المادة وأضداد المادة.

الثاني– تصارع هذه الأضداد متطور من كيفية بدائية إلى بسيطة إلى معقدة، ثم إلى أخرى أشد تعقيداً..وهكذا.

وقد أكد الشيخ على أن هذا القانون حتى يتمكن الإنسان في فهمه ثم مناقشته عليه أن يعرف معنى الضّدّ، ثم شرح ذلك حتى وصل القرار الذي تقول به الماركسية: وهي " أن الأضداد عندما تتصادم وعندما تقوم بينها علاقات ما، تبرز هناك على الدوام تناقضات؛ ذلك لأن التي تتصادم هي اتجاهات وقوى متضادة؛ ولذا كان التناقض هوالعلاقة بين الأضداد...وحصيلة القول:إنه إذا قام التضاد الحقيقي بين شيئين ولم يكن وهماً عالقاً بالذهن، فإن عدم إمكان اجتماعهما في ظل الوحدات التي ذكرناها. قرار بديهي ضروري لا مجال للارتياب فيه".[598]

لكن دوهرنج ينفي وجود تناقض بين الأشياء في الواقع؛ لأن التناقض يكون عادة في الأفكار وهذا نص نقده "إن أول وأهم حكم بشأن الخواص المنطقية الأساسية للوجود يتعلق بإزالة التناقض، فالتناقض هو مقولة يمكن أن تنسب فقط إلى تركيب الأفكار، وليس إلى الواقع إطلاقاً، ففي الأشياء لا توجد أية تناقضات، أو بعبارة أخرى فإن التناقض الذي نتصوره واقعياً إن هو إلا منتهى السخف...".[599]

---

598 – ينظر البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، ص. 58–59.

599 – إنجلز، *إنجلس ضد دوهرنج*، ص. 139.

لكـن الشـيخ البـوطي يختـار رأي هيجـل مـن بـين الـديالكتيكين، ولـيس كمـا يفهمهـا الماركسيون، ويعترف بوجود التناقض بين الأشياء، وهو شيء بيديهي؛ لذا قرر بأن الكون مسرح لشتى صنوف الأضداد والمتناقضات، ولكنها منبسطة في الكون على أبعاد زمانية ومكانية، وموضوعية شتى، وهي تؤثر في بعضها البعض، وينقدح بينهما ردود الفعل، وعوامل التأثير مما يدفع إلى التطور والتغيير، فالساكن يتأثر بالمتحرك، والظلام يتأثر بالضياء، والبرودة بالحرارة، والسالب بالموجب، والانفجار بالضغط، والجهل بالعلم وهلم جراً. وهذا شيء معروف ومحسوس، ولا يسع أحداً من العقلاء إنكاره، ولا حاجة للتنبيه له إلى اكتشاف سر غامض، أو استحداث فلسفة جديدة، كما أنه لا يؤدي إلى أي ضرورة تستوجب المثول بشيء من مقولات الفلسفة المادية الماركسية.

وهذا الكلام منه ردٌّ قوي على الماركسية التي تصرُّ على أن أصغر جزئيات المادة في أضيق وحدات الزمان، ليس إلاّ ملتقى للأضداد المتراكمة المتصارعة. وذلك هو المعنى المراد بكلمة "وحدة الأضداد"؛ لذا ينكر الشيخ على لينين قوله: إن الفكر الإنساني ثمرة من ثمرات المادة. بل عدّه كلاماً باطلاً. وهذا يدفع العقل والمنطق إلى إنكار ما يقولوه المثاليون: بأن الأفكار الإنسانية هي التي أوجدت الكون، وهذا يؤكد أن المادة ليست ثمرة الفكر الإنساني بل هو من خلق الخالق –جل جلاله–. كما أنكر الشيخ طريقة لينين لتحليل معنى الحركة بطريقته الخاصة. وقرر أن ما يتوهمونه من التضاد بين الوعي والمجتمع، في التأثير بينهما إنما هو من قبيل التضايف، ولا شأن له بالتضاد الحقيقي اطلاقاً. ونظرية الديالكتيك القائمة على تصارع الأضداد ضمن وحدة الزمان والمكان تكشف عن خطل هذا التصور كله.

وقد سبق هيجل الماركسية بهذا القول وحاول الدفاع عن الحقيقة العالمية القائلة باستحالة الجمع بين النقيضين والمتضادين فقدَّم ميزانه الديالكتيكي في فهم الأشياء وسبر أغوارها. لكن الماركسية عكسوا الأمر، وافترضوا وجود تناقض وتضاد في جوهر الأشياء. وجعله منطلقاً لبنيانهم الديالتيكي الذي أقاموه طبقاً لما يروق لهم..وقرر الشيخ أن هيجل أقام الفكر الديالكتيكي على قدميه، أما الماركسية فوضعه منكساً على رأسه. لذا أكد أن من يريد أن يفهم انزلاقات الماركس في هذه الفلسفة فليعد إلى فلسفة هيجل. [600]

600 – ينظر البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، ص. 59–66.

تحويل الكم إلى الكيف

أما فيما يتعلق بالركن الثاني من أركان نظريتهم وهي تحويل الكم إلى الكيف فإن ستالين يقرر إنها عملية تطويرية سريعة ومفاجئة، فيقول: " لا يعتبر الديالكتيك عملية التطور إنها عملية بسيطة، حيث لا تتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية، بل على أنها تطور يجتاز من تحولات كمية تافهة غير محسوسة إلى تحولات أساسية مكشوفة، إلى تحولات كيفية فيه بصورة تدريجية، بل بصورة سريعة ومفاجئة، تتخذ شكل طفرة من حالة إلى حالة أخرى، لا تحدث بصورة عرضية بل نتيجة طبيعية لتراكم تغيرات كمية غير محسوسة وتدريجية".[601]

وقد أكد إنجلز أيضاً على صحة هذه النظرية في الطبيعة وفي الفيزياء وفي الكيمياء فهو يقول في الفيزياء مثلاً: " في الفيزياء...يشكل كل تغير تحولاً من الكمية إلى الكيفية، نتيجة لتغير كمي من شكل معين من الحركة، أما أن تكون كامنة في الجسم، أو موجهة له. فعلى سبيل المثال، إن درجة حرارة الماء ليس لها في البداية تأثير على الحالة السائلة، ولكن حينما ترتفع حرارة الماء السائل أو تنخفض، تحل لحظة حيث تتغير هذه الحالة من التماسك، وينقلب الماء إلى بخار في الحالة الأولى، وإلى ثلج في الحالة الثانية".[602]

أما الشيخ البوطي فأكدعلى أن الكم ينقسم إلى كم منفصل وكم متصل. ومن أبرز مظاهر الفرق بينهما" إن الكم المنفصل مقول على الأشياء التي لا تجمع بينها حدود مشتركة ومثاله (عدد ما من الحجارة) فلكل حجر نهاية وحدّ، وحدّ كل منها ليست بداية لحدود أي واحد من الأحجار الأخرى، لقيام الانفصال الواضح بينهما.

أما الكم المتصل فهو مقول على كل ما يجمع بين أجزائه أو وحداته التقديرية حدود مشتركة مثال ذلك صخرة كبيرة تزن عشرين طناً فإن حدوداً مشتركة تؤلف وتجمع بين أطنانها العشرين، بمعنى أن السطح الذي يفرض أنه نهاية لحدود الطن الواحد منها، هو ينه بداية لحدود الطن الذي يليه، فكمومها من أجل ذلك متصلة".[603]

لكن الماركسية تصر على أن الكم يتحول إلى الكيف، ودائماً يكون ذلك التحول نحو الأعلى والأمام، لذا يقول ستالين: "وعليه فإن الإسلوب الديالكتيكي يعتبر أن عملية التطور يجب تفهمها ليس كحركة في دائرة، ليس كتكرار بسيط لما كان قد حدث فعلاً، بل كحركة إلى أمام

601- ستالين، *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*، ص. 8.

602- إنجلز، فريدريك، *ديالكتيك الطبيعة*، ت: توفيق سلوم، ط: الثانية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2011م.

603 - البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، ص. 67. والبوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 148- 149.

وإلى الأعلى، كتحول من حالة كيفية قديمة إلى حالة كيفية جديدة، كتطور من البسيط إلى المركب، من الأدنى إلى الأعلى".[604]

لكن الشيخ ينكر ما تذهب إليه الماركسية بأن الكم يزيد دائماً إلى ما هو أتم وأكمل، وقد تنتهي أخيراً بقفزة تنتقل بسببها من نوع إلى نوع، أو من جنس إلى جنس؛ لأن الكم قد يتغير ويتراجع إلى الوراء، أو ينقص بدلاً من الزيادة.

كما يؤيدهم في مقولتهم بتحويل الكم إلى كيف ويعّدها مقولة صحيحة إذا كان كملاً متصلاً، أما مقولتهم بأن الكيفيات المتتابعة تنتهي عند حد معين بقفزة، أيضاً صحيح لكن التعبير الدقيق أن يقال: إنها نتائج كلية لتجمع الأسباب الجزئية.

فالشيخ يذهب إذاً إلى رفض ما تجعله الماركسية من الحتم والواجب؛ لأن هذه القفزة ليست من الضروري أن تتوجه إلى الأعلى، بل ربما تتراجع إلى الخلف، وقد تؤدي إلى الموت عند الإنسان.

ثم قال الشيخ: " والخلاصة أننا لا نستطيع موافقة أولئك الذين يصرون على عدم وجود ما يسمى قفزة في نطاق الكيفيات التي قلنا: إنها من أعراض الكموم المتصلة. ولكننا لا نستطيع أيضاً موافقة أئمة المادية الماركسية على حتمية هذه القفزات..؛لأنها قد توجد، وقد لا توجد".[605]

ثم انتقل الشيخ إلى نقده لركنهم الثالث الذي هو قانون –نفي النفي–والذي يعني نفي القديم مع الاحتفاظ بأفضل خصائصه مع إضافة جديد إليه يطوّره ويرقّيه. ويؤكد الشيخ على أن الماركسية أخذ هذا القانون من هيجل دون أي تطوير أو تحوير.

وقد وجه نقده إلى قواعدهم كلها حيث أنكر ما قالت به المادية الماركسية من أن كل شيء عندما يبدأ من الوضع البدائي القديم، يأخذ ويتطور بشكل تحسيني جديد، ثم لا تلبث أن تدفع نفسها في السلم ذاته تطلعاً نحو وضع أفضل وهكذا دواليك؟.

فأجاب الشيخ " إن هذا، ما يثبت العلم اليوم عكسه تماماً.

من المعلوم عند علماء الطبيعة والفلك، إن مادة الكون الصلدة آخذة في الانحلال والتلاشي أثناء تحولها من اشعاع، ومن المعلوم أن وزن الشمس كان يزيد على ما هي عليه اليوم بآلاف الأطنان، فإذا عرفت أن الشمس هي التي تمدّ هذه الطبيعة بمعظم عوامل التماسك

---

604 – ستالين، *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*، ص. 8.

605 – البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، ص. 73.

والحياة، عرفت أن الخط البياني في سير الطبيعة عموماً، إنما هو خط منحدر إلى الأدنى، وليس متصاعداً في جملته إلى الأعلى". [606]

وأكد أن ما يقال عن الشمس يقال عن جميع المواد الموجودة في الطبيعة مثل النور والإضاءة والحرارة، حتى أجهزة جسم الإنسان، فخلايا جسم الإنسان تتجدد باستمرار، ولكن ضمن خط عام يتجه بمجموعه نحو الركود والانمحاق. فأين هو تطبيق نظام الديالكتيك اللولبي المتصاعد في حياة الإنسان؟!.

نقده لفريدريك أنجليز: ثم وجه نقده لأنجليز الذي ادعى بأن هذا القانون قانون عام حتى الدرجة القصوى من قوانين تطور الطبيعة والتاريخ والفكر، والذي يذكر دائماً مثاله في عالم النبات حبة القمح أو الشعير، وكيف إنها تنتقل في أطوارها الثلاثة بطريقة لولبية متصاعدة. لكن الشيخ البوطي أجاب بأن حبات الحنطة والشعير والأرز ونحوها هي هي منذ أقدم الأزمان إلى اليوم، ولم تحقق عمليات الزرع المتلاحقة لها إلا رجوعاً دائرياً إلى أصلها ذاته، فأين هو الصعود اللولبي الناتج عن نفي النفي الذي يقول قانون الديالكتيك إنه عودة إلى الأطروحة بتركيب جديد أغنى من ذي قبل؟ كما أكد أن عالم النبات من حبات الشعير والأشجار والورود والزهور التي يذكرها هيجل والماركسيون وسائر دعاة المادية الجدلية من بعده لا تفيدهم شيئاً في دعم تصوراتهم هذه؛ لأنها تتراجع نحو الضعف والشيخوخة والذبول ثم تيبس وتصبح حطباً للحريق، أي نحو الفناء والانتهاء، أي ضد خط الجدلي بشكل كليّ وجادّ؟ ثم قال: " ما قيمة أن يسير راكب السفينة فوق ظهرها نحو الشرق إذا كانت السفينة كلها تنبعث تحت قدميه نحو الغرب؟". [607]

ثم أكد الشيخ أن هذه الأركان الثلاثة للديالكتيك لا تعتمد على أي أصل علمي راشخ.

القسم الثاني: نقد المقولات والمستلزمات

وقد حاول الشيخ أن يثبت بطلان مقولاتهم ومستلزماتهم فأفرد قسماً خاصاً لذلك، وأوضح في تمهيده لهذا القسم أنه يستطيع أن يكتفي بما قام به سابقاً، ولكنه بناء على قانون البحث العلمي فهو يريد أن يستعرض كل ما تراه الديالكتيكية من مستلزمات على البحث العلمي حتى يجزم ببطلانها.

606 – البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، ص. 77.

607 – البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، ص. 81.

نقده لمقولتهم الأولى:كون المادة أساس الوجود وينبوع الحقائق

وأساس هذه الفكرة ذكرها ستالين في كتابه *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية* بقوله: " من المعالم الأساسية للمادية الفلسفية الماركسية: عكس من المثالية التي تعتبر العالم تجسيداً لفكرة مطلقة. لروح كونية للوعي تعتبر مادية ماركس الفلسفية أن العالم بذات طبيعته مادة، وإن الظواهر المتعددة الأوجه للعالم تؤلف أشكالا مختلفة لمادة في حركة. وأن الترابط المتبادل والاعتماد المتبادل للظواهر الذي يحققه الأسلوب الديالكتيكي، هو قانون تطور المادية المتحركة. وإن العالم يتطور وفقا لقوانين حركة المادة بلا حاجة إلى روح كونية".[608]

ولقد حاول الشيخ أن يبرهن على بطلان دعوتهم هذه وقام في سبيل ذلك بتقسمها إلى ثلاث نقاط؛ ولأن هذا القانون- يعد حجر زاية في فلسفتهم-، فيرى من المناسب البدأ بها، وإثبات بطلانها، وأكد أن النقاط الثلاث هي:

" 1- المادة هي أقدام الموجودات..فأكد الشيخ أن قانونهم هذا مجرد دعوى لا تستند على أي برهان علمي، ويستطيع أي إنسان أن يطرح أي دعوى مخالفة للعقل والعلم، وهي طريقة من الطرائق التي تتجاهل الحجج والبراهين، ولكن من البديهي أيضاً أن هذه الطريقة لا أحد يستطيع أن يلزم أحداً من العقلاء بها؛ لبساطتها وسذاجتها. ثم سأل عن دليل أئمة الديالكتيك على دعواهم أن الروح والفكر والإحساس كل ذلك ثمار أنتجتها المادة؟!.

وهذا الذي يقوله الشيخ البوطي ليس تجنياً على القوم بل يؤكده ما قاله ستالين بقوله: " تعتبر المادية الفلسفية الماركسية إن المادة، الطبيعية، الوجود، هي حقائق موضوعية قائمة خارج عقلنا ومستقلة عنه، إن المادة هي الأساس نظراً لأنها مصدر إحساساتنا وأفكارنا وإدراكنا، وإن العقل ثانوي واشتقاقي نظراً إلى أنه انعكاس للمادة، انعكاس للوجود، وإن الفكر هو نتاج للمادة التي بلغت في تطورها درجة عالية من الاكتمال.هي المخ، وإن المخ هو عضو التفكير، وإنه بناء على ذلك لا يستطيع المرء أن يفصل الفكر عن المادة بدون أن يرتكب خطأ فاحشاً".[609]

وكأدق دليل وبرهان على صحة هذه الدعوى فيما قدمته الماركسية إلى الآن هو" أن الحياة تنشأ عن الحرارة، والحرارة بدورها تنشأ عن الحركة. أي فالحركة +حرارة = حياة".[610]

608- ستالين، *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*، ص. 14.

609- ستالين، *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*، ص. 15.

610 - لينين، فلاديمير، *المختارات في 10 مجلدات المادية والمذهب التجريبي النقدي*، ت: الياس شاهين، بد،ط، دار التقدم، موسكو، 1978، ص. 39.

لكن لا يوافق على هذا القانون، وأكد بطلانها و قدّم أكثر من دليل على بطلان دعواهم هذه، " والدليل الأول نتيجة المؤتمر الذي عقد في نيويورك عام 1959، بين علماء الحياة في الشرق والغرب وأجمعوا على أن أمر الحياة لايزال مجهولاً، ولا مطمح في أن يصل إليه العلم يوماً ما، وأن هذا السرَّ أبعد من أن يكون مجرد بناء موادّ عضوية معينة وظواهر طبيعية وكيميائية خاصة..

ثانياً– الحركة والحرارة خاصّتان من الخصائص الدالة على الحياة، أما جوهر الحياة ذاتها فشيءآخر نبهت إلى وجودها كل من هاتين الخاصتين–أي الحركة والحرارة–.

ثالثاً– العلم لا يعرف شيئاً عن الروح، فكيف عَلِمَ الديالكتيكيون أن المادة أصل الروح؟ مع العلم أنهم أنفسهم يقررون ويعترفون بأنه ليس في مكنة العلم الطبيعي حتى الوقت الراهن شيء يؤكد بخصوص أصل الحياة ما هو!..".[611]

رابعاً– يؤكد بطلان دعواهم من خلال كتابات فردريدك أنجلز القائل: "ومن سوء الحظ.. بكل علومنا الطبيعية .. وهي لم تصل حتى الآن إلى خلق الكائنات العضوية إلا عن طريق إعادة انتاجها من الكائنات الأخرى. وهي لا تستطيع بعد أن تحصل من العناصر الكيميائية حتى على البروتوبلازم البسيط أو المواد البروتينية الأخرى. ومن ثم لم يستطع العلم الطبيعي حتى الآن أن يؤكد بشكل محدد بالنسبة لنشأة الحياة، إلا إن الحياة لا بد إنها نشأت بالطريق الكيميائي. ولكن قد تستطيع فلسفة الواقع أن تساعدنا في هذه الحالة بما أن لديها صفوفاً مستقلة متوازنة من مخلوقات الطبيعة المتجانسة، غير المرتبطة ببعضها بواسطة وحدة النشأة؟". [612]وقد شرح الشيخ البوطي كلامه هذا إنه –يقصد العلم الطبيعي– لم ينجح بعد في إنتاج الكائنات العضوية دون تناسل من كائنات أخرى، وفي الحقيقة أنه لم ينجح بعد في انتاج الهيولي البسيطة أو الأجسام الأجنبية الأخرى من العناصر الكيميائية، وبالتالي فإنه ليس في مكنة العلم الطبيعي حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئاً بخصوص أصل الحياة..."[613]

والشيخ البوطي يؤكد على أن لينين نفسه ينقل مثل هذا الكلام عن إنجلز وعن فيورباخ في دفاتره الفلسفية مؤيداً ومؤكداً..

---

611 – البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، نقلاً عن *أنتي دوهرنغ*، ص. 90.

612 – إنجلز، فريدريك، *أنجلس ضد دوهرنج ثورة السيد أوجين دوهرنج في العلوم*، ت: محمد الجندي، دار التقدم، موسكو، 1984م، ص. 86.

613 – البوطي، *نقض الأوهام المادية الجادلية*، ص. 11–22.

ثم يستغرب كيف أن إنجليز بعد هذا الكلام الذي يقرر فيه- بكامل عقله ورشده- أن أصل الحياة حتى الوقت الراهن لم تصل مكنة العلم الطبيعي إلى حقيقته، لكنه يعود ويناقض نفسه بنفسه عندما يقول: " سوى أن هذه الحياة يجب أن تكون نتيجة بعض التفاعلات الكيميائية، ومهما يكن من أمر فلعل فلسفة الواقع تستطيع أن تقدم بعض المعونة في هذا الشأن".[614]لذا يقرر الشيخ بعد مناقشة طويلة أن هذا الكلام لا يقوله إلا من يتبع رغبته الشخصية، ويقدمها على دلائل العلم وبراهينه، لهذا اعتبر كلامه هذا وقانونه السابق من أسخف الأوهام التي يلفظها المنطق والعلم.

نقده لمقولتهم الشهيرة – ملازمة المادة للحركة والتغيير-

وقد عبّر عن هذه المقولة جوزيف ستالين بقوله: " على العكس من المتافيزيق، يعتبر الديالكتيك أن الطبيعة ليست في حالة سكون وعدم حركة وجمود وعدم تغير، بل في حالة حركة دائمة وتغير مستمر، حالة تجدد وتطور مستمرين، حيث ينشأ شيء ما جديد ومتطور على الدوام وشيء متفسخ وزائل على الدوام".[615] وقد عبّر لينين عن هذا المعنى أيضاً بقوله: " إن التطور هو صراع الأضداد". [616] والقول بملازمة المادة للحرمة من مستلزمات القول بستمرار صراع الأضداد في بنية المادة وأجزائها، بل يرى لينين أن الديالكتيك هو دراسة التناقضات في جوهر المادة بالذات، وكأنه يؤكد على أن مادام هناك مادية من المفروض أن تكون هناك تناقض وهو يقول في ملاحظات الفلسفية: " إن الديالكتيك بمعناه الاعتيادي هو دراسة التناقضات في جوهر الأشياء بالذات".[617] وكلامه هذا يعني من المعتاد أن يكون بين المادة والجواهر تناقضات.

لكن في قناعات الناس أن كل شيء ساكن أمام الأبصار أما في الحقيقة فيه حركة لا تهدأ، والماركسية تقول بهذا الشيء، والشيخ يقول: " ونحن نبدأ فنقول: أما أن كل شيء من

---

614 - إنجلز، *ضد دهورنغ*، ص. 90، 100.

615- ستالين، *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*، ص. 8.

616 - لينين، فلاديمير، *المختارات في 10 مجلدات المادية والمذهب التجريبي النقدي*، ت: الياس شاهين، بد،ط، دار التقدم، موسكو، 1978، ص. 11.

617- لينين، فلاديمير، *المختارات في 10 مجلدات ملاحظات فلسفية*، ت: الياس شاهين، بد،ط، دار التقدم، موسكو، 1978، ص. 263.

أشياء المادة حركة تبعث على تغيير ظاهراته، فذلك ما نجزم به ولا نرى مناصاً من اليقين به. وأما القول بأن كل شيء يتحرك ويتغير، فهو تعميم خاطئ ينأى عنه الواقع العلمي".[618]

وحتى فريدريك إنجلز يقول: " الطبيعة كلها من أصغر الأشياء إلى أكبرها، من حبة الرمل إلى الشمس، من البروتيستا- وحيد الخلية-إلى الإنسان، هي في حالة دائمة من النشوء والزوال، في حالة تغير متواصل، في حالة حركة وتغير لا يتوقفان".[619] هذا التعميم الذي أخذ به دعاة الديالكتيك يرفضه الشيخ وإن كان في البداية يوافقهم على أن كل شيءفيه حركة، ويقرر بأن أحدا لا يملك ونحن لا نملك أي دليل علمي على هذه الحركة والتغيير، بل الدليل العلمي ينقض ذلك. ولو كان كل شيء فيه حركة وتغيير إذا لنسحق الجوهر والماهية، ولذابت الفوارق بين الأشياء المختلفة منذ أقدم الدهور، ولعاد جميع مواد الكون بما فيه الإنسان إلى ما يشبه حساءاً تمازج، واختلط فيه كل شيء.[620]ووجدت هذه الفكرة عند لينين أيضاً عندما يقول: " فالمهم هو نقطة الانطلاق المهم هو أن محاولة تصور الحركة بدون المادة تصور الفكر المفصول عن المادة، وهذه هي المثالية الفلسفية بالضبط".[621]وهو بهذا الكلام يردُّ على هيجل وأصحابه من المثاليين الذين ينكرون كون المادة ملازمة للحركة. وليس بغريب أن يكون الماديون عداء للمثالية التي تؤمن بوجود الإله، ولينين يرى أن من فصل الحركة عن المادة فكأنما فصل التفكير عن الواقع الموضوعي؛ لذا يقول: " إن مفهوم المادة لا يعبّر عن شيء عدا الواقع الموضوعي المعطى لنا في الإحساس ولهذا يعني فصل الحركة عن المادة فصل التفكير عن الواقع الموضوعي فصل احساساتي عن العالم الخارجي". وكلام لينين هذا دليل صريح لنكرانه الروحانيات والميتافزيقيا والمعجزات التي تأتي عادة من الله، ويؤمن بها الرسل والأنبياء والمؤمنون، ولا ينكرها إلا الملحدون من أمثال لينين وستالين.

وأسطيع أن أقول أيضاً: نعم قد تنطبق هذه النظرية على بعض الأشياء في الكون خاصة الأفلاك والنجوم، أما تعميمها على كل شيء في الكون فهذا ما لا يقبله العقل.

ولم تكن هذه المقولات هي وحدها التي تناولها الشيخ البوطي بالنقد بل تناول جميع مقولاتهم، ولولا الخوف من الإطالة لتناولتها أنا أيضاً، ولعرضت جميع الأقول كما يدعيها

---

618 – البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 170-171.

619- إنجلز، فريدريك، *ديالكتيك الطبيعة*، ت: توفيق سلوم، ط: الثانية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2011م.

620 – ينظر البوطي، *نقض الأوهام المادية الجدلية*،ص. 109. وكتاب *هذه مشكلاتهم*، ص. 39-50.

621 – لينين، فلاديمير، *المختارات في 10 مجلدات المادية والمذهب التجريبي النقدي*، ت: الياس شاهين، بد،ط، دار التقدم، موسكو، 1978، ص. 39.

أصحابها من الماركسيين وأصحاب هيجل، ولكن كما يقولون: ما لا يدرك كله لا يترك جله، هنا أذكر فقط خلاصةً لما قالها الشيخ في شأنهم وشأن مقولاتهم.

فالشيخ تناول أيضاً مقولاتهم ككلها بنقد منها: سرمدية العالم ووحدته، ونقده كان بإنكاره أن تكون المادة سرمدية، كما أنكر أن تكون الفكرة والوعي وظيفة الدماغ، كما أنكر عليهم قولهم اللغة تكاملت في حياة الإنسان بدون وعي ولا فكر، وأكد أن قولهم هذا لا يقره دليل من علم ولا منطق، كما أنكر أن يكون الإنسان ظهر في الكون، أول ما ظهر أعجم فاقد الوعي والفكر، ثم بعد ذلك بوقت طويل وبتأثيرٍ من الجماعات التي حوله أدرك اللغة، ثم كان عاقلاً و مفكراً وواعياً، بالإضافة إلى نكرانه لمقولتهم تفاعل السبب والنتيجة، حيث أنكر القول بحتمية هذا الذي يسمنه بقوانين الطبيعة أو نظامها. وهم لا يملكون دليلاً على سببيتها، والاقتران ليس سبباً..؛ لذا لا بدّ من البحث عن المسبب الحقيقي الذي فاضت الفاعلية والقدرة من ذاته وكينونته هو.

وقال إن ما تقول به الماركسية من حتمية العلاقات بين الظواهر الطبيعية وأشيائها أوهام أوجدوها وهي لا تبنى على قانون علمي، كما أكد على أنهم إنما يخالفون اليقين العقلي واليقين التدريبي خوفاً من الوقوع في براثن الإيمان بوجود الإله الذي لا ريب في أنه هو مسبب الأسباب كلها.

وقد أكد على هذا الأمر الأستاذ محمد قطب أيضاً في كتابه "*الإنسان بين المادة والإسلام*" حين تكلم عن المذهب المادي الذي يعطي الإنسان دوراً هاماً في الكون لأنه يملك الدماغ، والدماغ عندهم مادة دقيقة التركيب، حيث يقول: ".. ولكن الحق أنهم عندما يقولون ذلك يقصدون فقط أن الإنسان وحده لا شريك له هو المسيطر على الأرض؛ أي أن وجود إله مسيطر على الخلق عالم بالموجودات، مدبر لشؤونهم، لغاية يريدها، هذا كله خارج من حسابهم، وليس له وجود في مشاعرهم ولا أفكارهم، فهم لا يؤمنون بالإنسان ليرفعوا من شأنه، ولكن لينفوا فقط تدخل الإله في شؤون الخلق!."[622]

وأنكر عليهم إنكارهم للعلة الغائية، وأكد أنهم يحتجّون بالمصادفة، ونكرانهم للعلة الغائية ليس لها دليل إلا دليل جهلهم بالكون والعلم والمنطق، كما نقد مقولتهم الحقيقة الموضوعية والمطلقة، وأكد أنهم يزعنون لوجود الحقيقة المطلقة، ولكنه إذعان أشبه بالإنكار منه باليقين، ويصبح القول بأن المادة هي أصل الحياة، كلاماً اعتباطياً مجرداً، لا يقوم على أي برهان أو مرجح.

---

622 – قطب، محمد، *الإنسان بين المادة والإسلام*، ط: التاسعة، دار الشروق، القاهرة، 1408هـ/ 1988م، ص. 57.

وهكذا يبدو لك تهافت قولهم: المادة مصدر الوجود كله، ثم إن هذه (الفلسفة) محجوجة بعد ذلك بواقع التجربة الملموسة. فإذا كانت الحياة ليست إلا ثمرة من ثمار المادة الجامدة، فلماذا لا يفهمون سر الحياة، ولماذا لا يوجدون الحياة عن طريق التفاعل الكيميائي، ولماذا لا يقفون على العناصر المادية التي تكونت بتآلفها الحياة؟..

هكذا يمكن للباحث أن يؤكد أن الشيخ أبطل جميع حجج الماديين وفي مقدمتهم الماركسيون، وأبطل بطريق العقل والمنطق أن تكون المادة الجامدة هي أصل الحياة، وأكد على تهافت كلامهم من أساسه؛ لأنه كلام مختلط، يناقض أوله آخره، وقد أكد على بطلان مقولاتهم أخوتُهم من شيعتهم، وأعلنوا أنها فلسفة قائمة على الوهم والخيال، وهي لا تزيد في أهلها إلا دليلاً على جهلهم وبعدهم عن الواقع والحقيقة.

نقده للمادية التاريخية

يقول جوزيف ستالين في كتابه *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*معرفاً بالمادية التاريخية: " هي امتداد مبادى المادية الديالكتيكية على دراسة الحياة الاجتماعية، تطبيق مبادئ المادية الديالكتية على ظواهر الحياة الاجتماعية وعلى دراسة المجتمع وتاريخه".[623]

المادية التاريخية كما يراها الشيخ هي إحدى المفاهيم والمستلزمات التي استخدمها الماركسيون كقانون ضروري يهيمن على سائر الموجودات، لأن سائر الموجودات وجدت من المادة ثم منها تطورت وتشكلت، وقد جعل منها ماركس قاعدة صلبة، وأقام فوقها نظريته الاقتصادية والاجتماعية، وهي مأخوذة من فلسفة هيجل. فالمادية التاريخية تعتبر القطب الثابت، والمادية الجدلية وأحكامها وذيولها، كسوة للمادة التاريخية لتبرز أمام الناس في كسوة علمية تتمكن بها من الدفاع عن نفسها. لذا يرى الماركسيون أن قوانين الديالكتيك المادية التي تبدأ من الأطروحة فالطباق، فالتركيب الذي يجري للمادة وتطورها هو ذاته الذي يحدث في التاريخ الإنساني أيضاً. ويرون أن المادة الديالكتيكية وحدها هي التفسير العلمي الصحيح لكل ما يجري بين بني الإنسان على هذه الأرض، ولأن المادية عامة لا تملك أي قوة لإقامة نفسها والديالكتيك خاصة، والتناقض فيها واضح بيّنٌ؛ ولأنهم يجعلون الأحداث كلها دائرة تماماً على الإنتاج ووسيلة الإنتاج. وكل هذا يجعلونه من الحتمية والضرورة، أي من الضرورة والحتم خضوع الحركة الإنسانية في تاريخه لما يفضي به قانون صراع الأضداد، وهي تمر تحت سلطان هذه الحتمية بالمراحل الثلاث بواسطة قوى الإنتاج ووسائله.

623- ستالين، *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*، ص. 5.

نقده لهم: لقد اتبع الشيخ في نقده لهم طريق إنكاره لمقولاتهم التي تدعي أن التاريخ الإنساني أيضاً يدخل ضمن الضرورة والحتمية، ويقول: الدليل على بطلان هذا الكلام أن يعود كل إنسان منَّا إلى نفسه ليتساءل: أين يكمن سلطان هذه الحتمية من نفسه وكيانه؟

هكذا يكشف الشيخ عن تهافت فلسفة الضرورات والحرية والتي حاولت الماركسية أن تسدَّ بها فجوةً هائلةً كبرى بين طبيعة المادية الديالكتيكية وطبيعة المادية التاريخية فلم تستطع بذلك إلا أن تزيد من اتساع هذه الفجوة الهائلة، وبقي الجسر مقطوعاً بينهما.

استدلاله بالواقع التاريخي

يذهب الشيخ إلى القول: بإن الواقع التاريخي يكذب مقولة الماديين القائلين: بأن قوى الإنتاج ووسائله هو ينبوع التاريخ الإنساني؛ لأن التاريخ القديم أي قبل عصر التدوين لم يتكلم أحد من علماء التاريخ عن ذلك العصر إلا بتحفظ كبير دون الاعتماد القطعي على صدق ما قد يقال عن تلك العصور وأصلها، وحتى إنجلز نفسه يقول مثل هذا الكلام. لكن الذي يدل على تهافت فلسفتهم أنهم يجعلون قراراتهم الديالكتيكية دليلاً على صحة فهمهم لأحداث التاريخ، والواقع التاريخي يكذب قراراتهم ثانية عندما يقولون بأن الدافع الأول لتاريخ الإنساني وتطوره يبدأ بالبحث عن الطعام والشراب والمأوى. ويتساءل الشيخ إذا كان هذا صحيحاً فإن طابع حياة الإنسان هو طابع حياة البهائم ذاته؛ وهذا الذي دفع بالشيخ أن يكذِّبهم ويقول لهم: لماذا إذاً لم تتطور حياة البهائم ولم تتأثر بقرارات الديالكتيك كما تطور حياة الإنسان، وصار له عقل ووعي ولغة؟..أخيراً الواقع التاريخي يدحض مزاعم المادية التاريخية وتفسيره لتاريخ الإنسان، وهو لم يحمل أية قيمة علمية. ومن أمثلة هذا التناقض دولة بريطانيا حيث لم تقم الثورة الإشتراكية فيها مع أن الأوان أوانها حسب قانون المادية التاريخية، بل بقية هادئة تتوالى الأنظمة الدستورية مهام الإصلاح فيها، مع تقدم الصناعات الكبرى فيها، ولكن نشبت الثورة في روسيا، وعلى غير ميعاد، ودون أي انصياع لقيادة المادية التاريخية في عهد الإقطاع ولم يكن لها شيء مما يسمى صناعة كبرى بين الدول الصناعية أنذاك. وهكذا قضت الثورة في روسيا على دور الثورة البرجوازية التي كان لها حق السبق حسب المنهاج المرسوم. فما هو مدلول هذا التناقض؟

إنه مدلول خطير، يحطم الدعامة الكبرى التي تقيمها المادية التاريخية لكل ما ترسمه لنفسها من مراحل وخطوات. الذي فجر الثورة في روسيا ليست دوافع الطعام ولا الشراب إنما هو حرية الإنسان وكرامته، وهذا ما لم يدركه أئمة الماركسية إلا مؤخراً، حيث أدركوا أخيراً أن في كيان الإنسان ما هو أبعد خطراً وأقوى فعالية من دوافع الطعام والشراب إلا وهو حرية الإنسان وكرامته.

والواقع التاريخي يكذب ما قاله دعاة الماركسية والاشتراكية فبعد وصول الشيوعية إلى الحكم كان أول عمل قاموا به أن بدأوا بظلم طبقات الفلاحين والعمال، وفرضوا عليهم نظام الحزب الواحد. وهذا تناقض عجيب وكبير بين أحكام المادية التاريخية ومجال التطبيق.

نقده لفكرة الحرية والضرورة

قبل نقده للفكرة أكد أن إنجلز وبليخانوف حاولا أن يشرحا معنى هاتين الكلمتين لكنهما لم يستطيعا أن يستمرا في خداعهم وتلاعبهم بالألفاظ حيث فضحهم اضطرابهم المكشوف.

ولأن إنجلز عندما واجهه خصومه بالسؤال التالي: لماذا تحشدون الطاقات للثورة الاشتراكية وتدفعون الناس إليها مادام أن القانون الديالكتيكي حاكم الطبيعة كما تقولون، وأن حتمية جريانه مستمر سواء أكان ذلك في أمر المادة وتطورها، أو التاريخ وتقلباته. فأجاب: ليس معنى حتمية القانون الديالكتيكي الذي يبسط سلطانه على المادة، ومن ثم على حركة التاريخ الإنساني، أن الإنسان يفقد حريته وفاعليته تجاه هذه الحتمية ومالها من سلطان، ..أي أن من طبيعة الإنسان أن يسخر حريته لما هو ضروري في تحقيق مصالحه. وقانون الديالكتيك بيّن له الخط الضروري الذي لا بدّ له من سلوكه لتحقيق تلك المصالح.

وأكبر دليل على ذلك أن الإنسان عندما يحاول أن يسخر حريته لمقارعة هذا القانون الضروري الذي يبصِّره به الديالكتيك المادي، يخفق كل الاخفاق، ولا تنجده حريته بشيء ذي بال.

وعن هذا المعنى عبّر إنجلز بقوله:" لا تكمن الحرية في الاستقلال الموهوم عن قوانين الطبيعة، وإنما في معرفة هذه القوانين، وفي الإمكانية القائمة على هذه المعرفة، لإرغام قوانين الطبيعة بصورة منهاجية على الفعل من أجل أهداف معينة".[624]

لكن الشيخ يقول إننا وجدنا اضطراباً هاماً منهم في تفصيل هذا البحث، ابتغاء التنسيق المطلوب بين حرية واضحة يملكها الإنسان في شؤونه أيا كانت، والحتمية المزعومة لسلطان الديالكتيك على التاريخ الإنسان خاصة، بعد سلطانه على المكونات المادية عامة.

وهذا الكلام يعني أنه يعود بالنقض على زعم وجود الحرية التامة مشعلاً هادياً إلى الضرورات التي لا بد منها.

وأخيراً فبعد هذه المناقشة الطويلة للمادية الجدلية والتاريخية يؤكد الشيخ أن ماركس وجميع الماديين كانوا عبارة عن عبيد لليهودية والصهيونية العالمية، استخدموهم لاشغال الناس

---

624 – انجلز، ضد دوهرنغ، ص. 137.

عن المطالبة بحريتهم وكرامتهم بهذه الفلسفة الفارغة حتى ينشغل الناس بالتفكير دائماً في الطعام والشراب، ثم التقاتل على ما يجلب لهم المادة، وحتى يتحولوا إلى قطعان من الحيوانات تلهث وراء الطعام، وتساق من بطونها إلى حيث يراد لها أو يراد منها.

وأيضاً رأينا كيف دحض الشيخ مزاعمهم ومقولاتهم، وكيف ناقشهم وعراهم من حججهم الموهمة الباطلة، وأظهر أغلب النقاط التي تتناقض مع العقل والمنطق، كما أستدل بعدة أدلة على بطلان فلسفتهم، وكان أخرها الواقع التاريخ والواقع الإنساني المعاش،؛ لذا قال في نهاية مناقشته لهم إنها فلسفة باطلة لا يوجد أي دليل على صحتها.

وهذه خلاصة نقده لهم وليس النقد نفسه؛ لأن نقده طويل وذكرت خلاصته فقط.

2.2. موقف الإسلام من مسائل القدرة والحرية والعدالة

الحرية في الإسلام مقدسة، ولها قيمة عالية، والإنسان في أصله حرٌ، ولا يجوز لأحد أن يسترق أحداً، لذا أكد فقهاء الإسلام على هذا الحكم في كتبهم فقال ابن قدامة: "لأن الأصل في الآميين الحرية، فإنّ الله تعالى خلق آدم وذريته أحراراً، وإنما الرق لعارض، فإذا لم يُعلم ذلك العارض فله حكم الأصل".[625]

والحرية منحة من الله تعالى لعباده، ولا يجوز لأحد أن يبطلها بناءً على هواه، لذا قال الهيتمي:" والحرية حق الله تعالى فلا يقدر أحد على إبطاله إلا بحكم الشرع، فلا يجوز إبطال هذا الحق، ومن ذلك أنه لا يجوز استرقاق الحر ولو رضي بذلك".[626]

أما الشيخ فيرى أن الحرية ينبغي دائماً أن تستخدم وفق مقتضيات العدالة، وينبغي أن تستخدم الحرية لتحقيق العدالة، وذكر أكثر من مثال على موقف الإسلام من أنواع الحريات، فمثلاً جعل الحرية السياسية خادمة لتطبيق العدالة؛ لأن الشريعة الإسلامية تقضي بأن تكون البيعة طواعية من قبل سائر من تتعلق بأعناقهم البيعة، وهذه البيعة الطواعية هي الدعامة المؤسسة لشرعية حكم الحاكم وسلطانه، فمتى استلم حاكم السلطة وتبين أنه أهلٌ لقيادة الأمة في الجملة،" بأن كان مسلماً قادراً على إدارة الأمور ومد رواق الأمن، وجب على الناس بذل الطاعة له، ولو كان في ذلك هدر لحرياتهم، إذ أن ترسيخ العدالة لا يتم إلا بحقن الدماء، وإغلاق السبل التي تفضي إلى الفتنة، وليس من طريق إلى ذلك إلا تغليب سلطان العدالة على حق الحريات، وقد علمنا أن سلطة التشريع إنما تنبثق من سلطان المشّرع الذي هو الله ".[627]

والأستاذ محمد عمارة يرى أن المعتزلة أيضاً ترى أن الصراع السياسي الذي دار ضد الدولة الأموية كانت تحمل بعداً سياسياً لفكرة الحرية، ولكنه يجيز الثورة على الحاكم، واستدل على ذلك بفعل الثوار الذين حملوا السلاح على بني أمية، كما أكد هذا الموقف منهم- أي من المعتزلة- توافق مع أصل من أصول مذهبهم؛ وهو الأصل الخامس: وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي يبرر الثورة والخروج على سلطة الظلمة والطغاة من الحكام.[628]

625- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، *المغني لابن قدامة*، ط: الثالثة، دار المنار، القاهرة،1367هـ، ج679/5.

626- الشويكاني، محمد بن علي بن محمد، *فتح القدير*، دار ابن كثير، دمشق، 1414هـ، ج6/ 237.

627 – البوطي، الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟، ص. 46.

628 – ينظر محمد عمارة، *مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين*، ص85-88.

ولكن الشيخ البوطي يقرر أنه حتى تتحقق العدالة فتح الشارع –جل جلاله– باب الاجتهاد في مسائل كثيرة لأهل الذكر وللحاكم حتى يتشاور مع مجلس شورته، ومتى حصل الحاكم على الحكم الصحيح في المسألة سواء باجتهاده الخاص إن كان أهلاً للاجتهاد، أو من مجلس شوراه، فلا يحق للناس أن يثوروا على حكمه، أو يسعوا إلى خلعه حتى وإن أمر بالمعصية، فلناس أن لا يطيعوه في المعصية، ولكن ليس لهم أيضاً أن يثوروا عليه لمجرد العصيان.[629]

ويمكن القول بأن الشيخ البوطي يرفض فكرة المعتزلة في تغيير الحاكم بالثورة المسلحة؛ لأنها– أي الثورة– تفتح باب لفتنةٍ كبيرة تذهب بسببها الكثير من الضحاية والأبرياء، وقد رأى هذا الشيء بأم عينه في زمنه في الجزائر، وفي سوريا، واليمن، ومصر، والعراق؛ لذا كان يرفض مسألة الخروج على الحاكم، ورأى من يسعون لذلك فهم إنما يسعون إلى فتح باب لفتنة تحرق البلاد والعباد، ولعلها لا تغلق أبداً.

وحتى حرية الرأي والسلوك لقد قرر الشيخ البوطي بأن الإسلام منح حرية السلوك والرأي للجميع، والإنسان حر في أن ينفذ التكاليف الموجهة إليه أو أن لا ينفذها. كما منح الإسلام للجميع حرية الرأي في إبداء ما يرونه، والدليل على وجود هذه الحرية منذ الأيام الأولى في المجتمع الإسلامي تعدد الآراء من الفرق الكلامية التي ظهرت من جراء حرية الفكر والنظر والبحث، كالمعتزلة والقدرية والجبرية والخوارج؛ والتي كانت تجادل عن نفسها ورأيها بكل صراحة وقوة في حلقات العلم في المساجد، وتدور بينها وبين أهل السنة والجماعة الحوار والجدال، في حرية تامة وطمأنينة كاملة، وكان الأئمة يشجعون على الحوار ويقيمون مجالس النقاش بين ذوي الأفكار والمذاهب المختلفة. وهذا كله كان ناتج عن وفرة مناخ الحرية، وإمكانية التعبير المعلن عن الفكر والعقيدة، ولم تنتهي تلك الفرق وتذوب إلا بعد قيام علماء المسلمين بواجب الدعوة والحوار والصدع بكلمة الحق والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وملاحقة أصحاب الآراء الشاذة بالحجج العلمية الدامغة، ولم يكن عن طريق القمع أو خنق الأصوات، وكان لتلك الفرق أن تعبر عن رأيها أو تدلي بحجتها. باستثناء حادثة واحدة عندما قمع المعتزلة إمام أهل السنة والجماعة من إبداء رأيه–أحمد بن حنبل– ولكنها كانت حالة نادرة وشاذة ولم تصدر إلا من أقلية مذهبية شاذة.

---

[629]– ينظر البوطي، *الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان*، ص. 70–75.

ثم قرر الشيخ البوطي أن موقف الإسلام من هذه الحريات موقف واحد في جميع الظروف والأوقات؛ قبل وبعد الوصول إلى الحكم.أي لن يحرِّم الإسلاميون بقية الفئات من إبداء آرائهم بعد أن يصلوا إلى الحكم عن طريق الانتخابات الحرة وبطرق الديمقراطية كما لم يفعلوا من قبل، في العصور الذاهرة لهم، أيام الراشدين والأمويين والعباسين، وحتى أيام السلاجقة والعثمانيين.[630]

2.2.1.العلاقة بين العدالة والحرية

تعريف العدالة: " وهي عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينًا".[631] أما الشيخ فعرّف العدالة بأنها: هي إعطاء كل ذي حقٍ حقه.[632]

وعرّف الظلم: بأنه: هو التصرف بحقوق الآخرين بدون رضاهم.

وبناء على هذا التعرف عالج مسألة العدالة والحرية، وأكد أن هذا المعنى مأخوذ من واقع العلاقات الإنسانية،أي أن مدلول الكلمتان مدلول نسبي، أي فقط بين الإنسان وأخيه الإنسان. فمجموع الحيوانات لها حقوق متكافئة في الحياة والمعيشة، ولولا هذه الحقوق المكافئة لما وجد للعدالة ولا لضرورتها معنى قط..إذن فالعدالة بكل ما لها من أهمية وقدسية ظلٌّ لواقع معين، يتمثل في هذه العلاقة القائمة بين عالم الأحياء فوق هذه الأرض والضرورات الحياتية والمعيشية التي لا تنفك عنها.

ولما ثبت أن الله هو خالق كل شيء، وهو الخالق لأفعال العباد، فالله عادل في جميع تصرفاته، وهذا يفهم عندما يدرك الإنسان أن الله خالق كل شيء ومالكه، وتصرفاته بالأشياء في الكون إنما هو تصرف من المالك بمملكته ومملوكاته. وهو حرٌّ فيما يعمل وكيفما يتصرف.

---

630 – ينظر البوطي، *الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان*،ص. 51-64. وينظر البوطي،*من سنن الله في عباده*، ص. 62- 70.

631- الجرجاني، *التعريفات*، ص147.

632 – وقد تكلم الشيخ عن العدالة في مكان آخر فبيّن أن العدالة في نظره من الحقائق الجوهرية، خاصة في نطاق الأحكام السلوكية، ومن الثوابت التي لا تتغير عبر الزمن أو المكان؛ لأن العدالة في التعامل هي الضمانة التي لا بدّ منها لتحقيق مصالح الناس وتوازنها في حياتهم أفراداً وجماعات، وهي حقيقة راسخة تمخر حواجز القرون والدهور دون أن يسري إليها أي تبديل أو تطور.

والخضوع لموازين العدالة الثابتة من الأحكام الثابتة ولا يلحقه أي تغيير أو تبديل حتى بما يندرج تحته من الأحكام الجزئية. وهذا دليل على أن الإسلام بما يتضمنه من عقائد وأحكام كله ثوابت، ولا متغيرات فيه. ينظر في كتاب *هذه مشكلاتنا* ، ص. 35-37.

والمعتزلة ترى أن أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنهما من الله تعالى؛ لأنها تخالف عدالة تعالى، وقال القاضي عبد الجبار: " أن أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله، وذلك واضح؛ فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب".[633]

ولكن الشيخ يرى أن هذا القياس قياس خاطئ، ولا يجوز قياس الشاهد على الغائب، أي قياس الله على البشر، ولا يجوز أن يفهم الناس عدالة الله عن طريق تصورهم أن الله ينبغي أن يعامل عباده كما لو كان فرداً من جنسهم، ولكنه رئيس عليهم أو ملك فيهم، وهذا فهم خاطئٌ لعدالة الله مع عباده؛ لأنها عدالة مقاسة على جنس عدالة الرئيس مع شعبه والملك المتوج مع رعيته!.

وهذا التصور هو المشكلة الجديدة أخطر وأعقد من سابقاتها؛ لأنها تصور يفهم منه أن الله منضبط بعدالة كالتي ينضبط بها الريئس الودود العادل مع شعبه، وهذا فهم خاطئ لأن الله هو قيوم السماوات والأرض، مالك الكون كله، رب كل نظام وتشريع، وهو فهم خاطيء؛ لأن علاقة الرئيس مع شعبه تبثق من وحدة الإنسانية بينهما. أما علاقة الرب مع عباده فتنبثق من صلة خالقٍ بمخلوق، وإلهٍ بعبد، ومعلوم أن هذه العدالة التي يلاحق بها رئيس الدولةِ الدولةَ، هي خطر التصرف بملك الغير إلا بإذنه، أما العدالة التي ألزم الله بها ذاته العلية. والفهم الصحيح يمكن أن يتحقق عن الفرضية التي فرضها الشيخ بقوله: " افرض أن الله لم يكتب على نفسه الرحمة لعباده، فلم يفطرهم جميعاً على التوجه إلى معرفته والإيمان به، وأنه لم يمتعهم بنعمة الحرية والاختيار والقدرة على اتخاذ القرار، وأنه لم يكرم اللائذين به والمنكسرين عند جنابه بالتوفيق وشرح الصدور، وأنه لم يشأ أن يثب طائعاً على عبادة، ولا أن يعاقب عاصياً على معصية، وأنه قضى بزج عباده جميعاً دون أي جريرة في العذاب الواصب، أو قضى برفعهم جميعاً إلى سدة الإكرام والنعيم، وأن يختار منهم من يشاء للسعادة الدائمة، وأن يترك الآخرين للشقاء الدائم...أفتملك أن تحتج عليه –سبحانه وتعالى–،مستنداً إلى أثارة من برهان منطقي تملكه؟... لعلك تقول متسرعاً: أجل إنني أملك ذلك، وبرهاني الذي أتمسك به، أن هذا يخالف ميزان العدالة أو يتنافى مع القانون الذي يقضي باتباع الحسن واجتناب القبيح.

---

633 – القاضي، *شرح الأصول الخمسة*، ص 766.

وأقول لك: إن هذا جواب متسرع جداً..إنك تحكِّم العدالة التي انبثق معناها من علاقة الإنسان بأخيه الإنسان أو المخلوق بالمخلوق، بما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإله بالعبد والمالك بالمملوك والخالق بالمخلوق!.."[634]

وبهذه الطريقة ينكر الشيخأن يطالب إنسان ربه–جل جلاله–بالعدالة وتطبيقه عليه وعلى بني جنسه من طرفه ؛ لأن هناك فرق بين الخالق والمخلوق، وبين المالك والمملوك، لذا لا يجوز أن يقول الإنسان إن للخالق حقاً وللمخلوق حقوقاً، ولا يجوز أن يتجاوزها، بل تجب رعايتها كي يصل كل ذي حقٍ إلى حقه.

كما عدّا الشيخ هذا التصور تصوراً أخرقاً لا يؤيده أي منطق ولا عقل. ولو جاز هذا التصور إذا لاحتاج الأمر إلى أن يكون فوق الطرفين قيِّمٌ يرعى هذه العدالة المزعومة بينهما، ويتسلسل الأمر عندئذ إلى ما لا نهاية. بل أنكر الشيخ وجود أي معنى للعدالة وضوابطها بين الخالق والمخلوق؛ ذلك لأن كل ما يصوره حقوق للمملوك والمخلوق، إنما جاءه منحة من لدن مالكه وخالقه –عزوجل– لقد خلقه، وكان بوسعه، بل من حقه، أن لا يخلقه ولا يمتعه بشيء منها. ومن طالب الخالق بالعدالة، فهذا يعني أنه يوقن بوجود من يرى سلطان هذه العدالة بينهما، ويشرف على سيرها ونظام تطبيقها، فمن هذا الذي يملك هذه الرعاية وينهض بهذا الإشراف على سير العدالة بين الله وعباده، بل بينه وبين ساء مخلوقاته؟. لو وجد هذا الراعي الذي يملك حق هذا الإشراف؛ لكان هو الله، ولكان هو الخالق والمالك، ولعادت الفرضية نفسها بينه وبين مخلوقاته.

ولا يخفى أنه إنما أراد بهذا الكلام الرد على المعتزلة الذين يقيسون عدالة الله على عدالة البشر، ومطالبة الله بتطبيق العدالة بين البشر كما يطالبون رائيساً من رؤوسائهم.

الإنسان ليس المالك الحقيقيُّ

كما أنكر وجود ملكية حقيقة للإنسان لأي شيء في الكون. وأنكر أن يكون المملوك– الذي هو الإنسان– مالكاً؛ لأن العقل يرفض هذا التناقض، أما الأحكام الشرعية التي تتعلق بالممتلكات، فهي ناظرة إلى ملكية نسبية تتعلق بصلة ما بين الناس بعضهم مع بعض..وذكر آيات من القرآن الكريم تثبت أن حق الملكية لله وحده ولا توجد آية واحدة في القرآن تثبت الملكية

634 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 145.

لإنسان ما. مثل قوله تعالى: (وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ). [635] وقوله: (وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ..).[636] وقوله تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ..).[637]

ومن هنا قرر الشيخبأن معاملة الله لعباده لا تخضع للمعايير نفسها التي تخضع لها معاملة الناس بعضهم مع بعض. وإن كان يفهم من بعض الآيات أنه تعالى ألزم ذاته ببعض التصرفات، فهذا تفضل منه، ورحمة منه كتبها على نفسه. فلو لم يقض بأن يجازي المحسن على إحسانه، ويعاقب العاصي على معصيته لطفاً منه في حق عباده، لكان البديل أياً كان هو عين العدالة؛ "ذلك لأن العدالة بالنسبة لذات الله تعالى تابعة لأفعاله وأحكامه، وليست أفعاله وأحكامه هي التابعة للعدالة، كما هو الشأن في تصرفات البشر وعلاقهم بعضهم مع بعض.".[638] فكل قضائه عدل ولا معقب لحكمه، وليس لعباده في كل الأحوال إلا السمع والطاعة، لأن هذه الطاعة من مستلزمات ألوهية الله للناس، وهو مقتضى عبودية البشر لله.

كما أكد أن هذا التسليم والطاعة هو الأمر الذي يجعل الإنسان في طمأنية في نفسه وهدوء في روحه، ومتى خاصم ورفض وأعلن عن سخطه فهذا يدفعه إلى القلق والاضطراب ثم الخسارة الأبدية؛ لذا عليه أن لا يعامل ربه معاملة الند للند، عليه التسليم ثم الرضا كما فعل الصحابة عندما نزلت عليهم خواتيم سورة البقرة، فشعروا بالحرج في البداية ومما دفع ببعضهم أن يقولوا لرسول اللهكلفنا بما لا طاقة لنا به، فأمرهم رسول الله أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأن لا يكونوا مثل أهل الكتاب الذين قالوا سمعنا وعصينا. ثم نزلت بعد ذلك آخر أية لتعلن عن رضا الصحابة بجميع ما قضاه الله وقدره عليهم، فأدركهم رحمته ولطفه ولم يكلفهم بما لا طاقة لهم به. وأدركوا أنهم عبيد لا يملكون إلا الرضا بكل ما يحكم به عليهم ربهم –جل جلاله–.وهذه الطمأنينة لن تتحقق إلا بالعبودية الصادقة النابعة عن الرضى عن الله والاستسلام لحكمه، والانكسار الطوعي تحت سلطانه، عندئذ تجتمع طمأنينة النفس إلى قناعة العقل، ويختفي القلق والاضطراب. كما قال تعالى: (فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ).[639]

وأخيراً قدَّم نصيحته الثمينة لكل من خاض في مسألة الجبر والاختيار، أو مسألة العدالة والحرية، أو مسألة القضاء والقدر، ثم لم ينتهي من ذلك إلى قرار أو شاطئ نجاة، يهيب به أن

---

635 – [سورة النور: 24/ 33].

636 – [سورة الحديد: 7/57].

637 – [سورة البقرة: 254/2].

638– البوطي، *الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان*، ص. 60.

639 – [سورة الذاريات:50/51].

يفرَّ من اضطرابه الفكري في فهم القضاء الله إلى الاستسلام الطوعي لحكم الله وسلطان الله القائل عن ذاته العلية: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ).[640]وبذلك يفر من الله إلى الله، وإذا هو مستقر من رحلته العلمية عند شاطئ النجاة. [641]

هكذا يمكن للباحث أن يقول: الإنسان مهما حاول أن يفرَّ من عبوديته لله تعالى، أو أن يظهر سخطه وعدم رضاه بما قضاه الله له ولأمثاله من المخلوقين، أو يطالبه بالعدالةٍ كما يطالب أحدَ أبناء جنسه، فلن يعود من دعوته وشكواه إلا بما يعود عليه بالخسران والوبال، لذا فليس عليه إلا أن يتوجه بكامل مشاعره إلى ممارسة عبوديته لله تعالى باختياره، ويستسلم لحكم الله النافذ في حقه، وحق سائر البشر عن رضا وطواعية، فعندئذ سوف يشعر بلذة وراحة نزلت إلى قعر روحه، بل سوف يستجلب رحمة الله لنفسه فيسكب الله في نفسه برد الطمأنينة، وكرم الرضا بحكمه، وسيعيش سعيداً في باقي أيامه، مستسلماً لقضاء الله وقدره، قانعاً بكل ما يأتيه من قِبَلِ بارئه وخالقه، وهذا لا علاقة له بتبرئة الله من الظلم، فالله مبراءٌ من الظلم، وموصوف بالعدل بعيداً عن قياسه بمخلوقاته من الإنس والحيوانات.

الحرية خادمة للعدالة

الشيخ يؤكد على أن الحرية هي التي ينبغي أن تكون في خدمة العدالة؛ لأن المنطق وضرورات القيم والحقوق الإنسانية كلها تفرض أن تكون الحرية هي التي تكون في خدمة العدالة..وذكر أن من البديهيات المعروفة في أدبيات المدنيّة الحديثة، ضرورة جعل الحرية في خدمة النظام، ومعلوم أن النظام نفسه يكون دائماً في خدمة العدالة، بل من أخص خدامها!.

والشريعة الإسلامية لا تنفك عن خدمة العدالة والدعوة إليها، وقد رسم طريق الوصول إلى الحرية وإلى العدالة أيضاً وهو الحوار، والعمل في خدمة هدف إيماني علوي، وذلك عن طريق إصلاح القاعدة الشعبية بالحوار والإقناع، ونصح الحكام بالحكمة والموعظة الحسنة، عندئذ نجد أن ألق الإسلام، ومن ثم ألق العدالة الإسلامية قد انتشر ثم زاد انتشاراً.

2.2.2. حرية الاختيار (الإنسان حر في اختياره للإيمان أو الكفر)

قال تعالى: (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ).[642] لقد أخذ الشيخ تعالى هذه الآية التي نزلت في سورة الكهف مسنداً ودليلاً على أن الإنسان له الحرية في

---

640 – [سورة الأنبياء: 23/21].

641 – ينظر في *الإنسان مسيرأم مخير*، ص. 143–158، وينظر في *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 50–54.

اختيار ما يشاء، سواء أكان إيماناً بالله تعالى أو كفراً وجحوداً بوجوده –جلَّ جلاله–، في حين يرى أخرون أن هذه الآية لم تنزل للتخيير؛ إنما الأمر فيها للتهديد والوعيد.

وبرؤية مغايرة لهذه الرؤية،"يرأى الدكتور أحمد كساب أستاذ العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر أن الإسلام لا يمكن أن يبيح حرية الكفر، وإنما حرمه وأبان قبحه، لأن الكفر أقبح الأعمال وأشنعها، وقد أكثر القرآن الكريم من بيان عقائد الكفار وشنع وصفهم لله بما لا يليق به.وأضاف الدكتور كساب قائلا: مع أن الإسلام أعطى الإنسان حرية الاختيار ليكون مسؤولا عن اختياره وفق مبدأ التكليف وما يترتب عليه من ثواب وعقاب، إلا إنه حذره من سلوك مسالك الكافرين والمشركين، وتوعده بالعذاب الشديد يوم القيامة".[643]

والحكم الذي أقره الشيخ أقرَّه بعد أن بيّن أن الحرية يراد بها معنيان: أولهما: بأن يملك الإنسان إصدار قراراته السلوكية في حق نفسه بمقتضى إرادته الشخصية دون أي قسر من أشخاصٍ من أمثاله، بقطع النظر عن وجود أو عدم وجود عوائق داخلية أي نفسية أو طبيعية مثلاً.

وثانيهما: أن يملك الإنسان التوفيق بين قراراته العقلية ورغائبه النفسية، وذلك بأن لا يضطره أي نظام داخلي في كيانه إلى التخلي عن رغائبه النفسية، أو محبة ما لا قبل له– من الناحية الطبيعية– بتحقيقه أو الوصول إليه.

وأكد الشيخ كما سبق بيانه بأن الحرية بمعناها الثاني وَهْمٌ لا وجود له؛ لأن الإنسان لا يملك من أمر نفسه شيئاً، بل هو محكوم عليه، في جميع شؤونه وتصرفاته، بسلطة أنظمة صارمة تهيمن عليه داخل كينونته البشرية، أوما تحيط به من السنن الكونية الصارمة من حوله، فالإنسان قادر على التمتع بخير هذه النواميس الصارمة، لكنه يعجز عن التحكم والتصرف بها، فعملية الاختيار التي هي أساس الحرية محصورة في التنسيق بين أنشطتنا الإنسانية وقوانين حياتنا الداخلية أو التنسيق بين أنشطتنا الإنسانية والسنن الكونية المحيطة بنا، ولا سبيل لهذا التنسيق إلا باخضاع رغباتنا للقوانين الصارمة داخل ذواتنا أو المبثوثة في الكون؛ لذا كانت رغائب الإنسان مقيدة بسلطان هذه الأنظمة، ومن ثم فإن ما يسمى بالحرية الداخلية في كيان الإنسان مع ذاته، وهم لا وجود له، إلا في حدود ما ذكرنا، وهذا يؤكد بأن الإنسان محكوم عليه بالعبودية.

---

642 – [سورة الكهف: 29/18].

643– ناصر، بسام، هل أباح الإسلام حرية الكفر؟، عمّان، *مقال في موقع عربي21*، تاريخ النشر 17/مايو/2015م، تاريخ الأخذ في 10/4/ 2019م. https://arabi21.com/story/831608/

أما إن قصدنا بالحرية معناها الأول، وهو أن لا يجد الإنسان بصدد ممارسته لأي معارضة أو قسر خارجي من أمثاله، فتلك فطرة فطر الله الإنسان عليها؛ ولهذا فهي حق من حقوقه الشخصية التي يجب أن ينالها، فالإسلام دين الفطرة، والحامي لها والمدافع عنها، وهذا حق يتساوى فيه كل الناس، وعلى كل منهم مراعاته لنفسه ولأمثاله،على مستوى الأفراد والجماعات، وهذا الحق لا يتحصن إلا ضمن حصن من التعاون المتبادل، ومن خلال اليقين بأنهم جميعاً عبيد مملوكون لله ، قال تعالى في بيان هذا التلازم بقوله: (قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ)،[644]إن الله تعالى مع هذا كله جلت حكمته، قد متع الإنسان في حياته الدنيا، بالقدرة على اتخاذ القرار الذي يريده، وعلى السير بسلوكه إينما يشاء، من الانصياع إن أراد لأمره، أو الإعراض عنه، وله في حياته الدنيا أن يقر بوجود الله وربوبيته، ولن يلحقه أي إنسان من جراء تمرده على هذه الحقيقة بأي عقاب دنيوي عاجل، قال تعالى: (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ).[645]

وقوله: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)،[646] إلا إذا استجر هذا التمرد بظلم أو تعرض لحقوق الآخرين، أما العقاب على الجحود الخالي من الإساءة والظلم إلى الناس، فإنما يدخره الله للجاحد يوم القيامة، فالإنسان إذن حر في هذه الحياة الدنيا، إذا لم يعود بالإساءة إلى الآخرين، فهو يملك أن يتخذ القرار الذي يشاء في حق نفسه، ويتجه بسلوكه إلى ما يريد، غير أنه مكلف في الوقت ذاته، بالأوامر المتجهة إليه من قبل خالقه، وليس لك أن تتصور أن هذا التكليف يضيق عليه شيئاً من آفاق حريته، مادام أنه يملك الانصياع وعدم الانصياع لهذه التكاليف، ومعلوم أن التكاليف الربانية فيما تقع تحت قدرة الإنسان وتصرفه، من شؤونه وأفعاله الاختيارية، أما الانفعالات القسرية والتصرفات التي يساق إليها الإنسان مكرهاً، فلا يتعلق بها أي تكليف.[647]

وبناءً على ما سبق بيانه ثبت بالبحث أن الإنسان يملك كامل حريته في أن يؤمن بالله تعالى رباً أو يكفر بوجوده، ولن يلاحقه أحدٌ، ولن يجبره كائن من كان على اعتناق شيء لم

644- [سورة آل عمران: 64/3].

645 - [سورة الكهف: 29/18].

646 - [سورة البقرة: 256/2].

647- البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*،ص. 21- 32، والبوطي، *الجهاد في الإسلامكيف نفهمه وكيف نمارسه؟*، ص. 39-41.

يتأكد بعقله وإرادته من وجوده، هذا في الدنيا، وهذا هو قرار الإسلام في حق كل الناس، أما في الآخرة فسوف يعاقبه ربه على اختياره الذي اختاره في الدار الدنيا، بل ويعاقب كل الناس على اختياراتهم، بعد أن يقيم عليه وعليهم الحجة، ويثبت له ولهم بأنه –جل جلاله– أرسل لهم الرسل، وأخبرهم الرسل بما أمرهم الله به من الدعوة، لكنهم أبوا وأنكروا.

لذا قال الشيخ في كتابه *هذه مشكلاتهم*: " بوسعك الآن أن تلمس وتتبيّن مدى سماحة الإسلام ورعايته لحريات الناس ورغباتهم، في نطاق حياتهم الدنيوية هذه، فحسبه أن ترك الناس أحراراً بصدد التكاليف التي خاطبهم بها، ما دامت عائدة إلى حقوق الله ولا يتسبب عن إهمالها تضييع شيء من حقوق الناس، وإرجأ مقاضاتهم ومعاقبتهم على ذلك إلى يوم القيامة...ولم ينتقص من حرياتهم إلا بمقدار ما يكون ضمانة لأداء حقوق الناس، ورعايتهم بعضهم لبعض، كي لا يتحول اسم الحرية إلى جرثومة تفتك بجوهر الحرية ذاتها وتهدر كرامة الإنسان، وتحيل العلاقات الإنسانية إلى كيد وعدوان".[648]

" وفي السياق ذاته، رأى الدكتور منصور أبو زينة، أستاذ التفسير وعلوم القرآن في جامعة اليرموك الأردنية، أن الآيات الكريمة المستشهد بها تتحدث عن حرية اختيار الإنسان كفرد، وهي تبين في الوقت نفسه مع غيرها من الآيات وأصول الشريعة العامة أن الإنسان مسؤول عن اختياره، ويتحمل تبعاته في الدنيا والآخرة . وأوضح أبو زينة أن الإسلام لا يبيح حرية الكفر، بل يحذر الناس من ذلك، وأن من واجبات الدولة في الإسلام حظر الدعوة إلى الأفكار والمقولات الكفرية، مبينا أنه إذا أعطيت الحرية المطلقة لكل أحد في الدعوة إلى ما يشاء من الكفر والشرك والإلحاد، فإن هذه هي العلمانية بعينها وهي ليست من الإسلام في شيء"[649].

إذاً الإنسان حرٌ في اختياره للإيمان أو الكفر، ولكنه محظور عليه الدعوة إلى الكفر والإلحاد في دولة الإسلام، أونشر الأفكار الإلحادية بين المسلمين.

كما أكد الشيخ بعد أن أثبت أن التكليف الذي خاطب الله عباده،–في آيات كثيرة منها: قوله تعالى:(يَا أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ، فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ، فَسَوْفَ يُحاسَبُ حِساباً يَسِيراً، وَيَنْقَلِبُ إِلى أَهْلِهِ مَسْرُوراً، وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ، فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُوراً، وَيَصْلى سَعِيراً).[650] وقوله سبحانه:(فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا

---

648 – البوطي، *هذه مشكلاتهم*، ص. 146.

649–– ناصر، بسام، هل أباح الإسلام حرية الكفر؟، عمّان، *مقال في موقع عربي21*، تاريخ النشر 17/مايو/2015م، تاريخ الأخذ في 10/4/ 2019م. https://arabi21.com/story/831608/

650 – [سورة الانشقاق: 84/6–11].

يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى، وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا).[651] وقوله :(إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا).[652]– توضح الآية الكريمة: أن الإنسان لم يخلق سدى دون مسؤولية أو وظيفة يتحملها، بل خلق مكلفاً بالنهوض بوظيفة تتمثل في معتقدات يجب أن يعلمها عن الإنسان والكون والحياة، وفي أحكام سلوكية يجب أن يلتزم بها، والتكليف هو: توجه الخطاب من الله بالأمر أو النهي إلى عباده. ولا تتحقق معنى التكليف في الإنسان إلا بوجود ثلاثة عناصر هي:

أولاً: الإعلام: وهو توجه الخطاب من الله إلى الإنسان، عن طريق الأنبياء والرسل.

ثانياً: التمكن من القيام بالمطلوب تصوراً وفهماً في المعتقدات، وممارسة سلوكية في الترك والأفعال.

ثالثاً: امتلاكه الخيار في الاستجابة أو عدم الاستجابة، في الأمر الصادر إليه من الله –تعالى–؛ لذا لا تكليف على الغافل الذي لا يدري شيئاً عن الخطاب الذي يوجه إليه؛ إذن ثبت أن التكليف لا تتأتى الاستجابة والانصياع له إلا في تربة حرية التصرف، التي يملكها الإنسان، وذلك لدى شعوره بأنه متمكن من أن يفعل أو لا يفعل ما طلب منه، والتكليف منطوي على أعظم مظاهر التشريف من الله للإنسان، إذ لم يدفعه إلى تنفيذ أحكامه قسراً، كما هو شأن سائر المخلوقات الأخرى، بل متعه الله بالعقل المميز بين كل من الخير والشر، ومتعه بعد ذلك بالقدرة على الاختيار ومكنه من اتخاذ قراره حسب رغبته الذاتية، ودون أي قهر خارجي يفقده هذا الاختيار، فالتكليف قائم إذن على دعامة الابتلاء الذي هو الأساس الذي يستحق المكلف للأجر أو العقاب، وهذا الابتلاء لا يتحقق إلا في مناخ الحرية، وهو امتلاك القدرة على الاستجابة أوعدم الاستجابة للتكليف، فكان لا بدّ لعنصر الحرية هذه أن تصاحب واقع التكليف[653].

ثم إن الإنسان حرٌّ في اختياره للإيمان والكفر، وذلك لأن إرادة الله –تعالى– لا تتعلق بأفعال الإنسان الاختيارية بحمله على الطاعة أو المعصية، بل هي تتعلق بادئ ذي بدء بمنح الإنسان القدرة على الاختيار طبقاً لما يريد، فإذا سخر للإنسان هذه المنحة لاختيار أمر ما، فقد صح أن هذا الأمر جاء بإرادته، ويصح في الوقت ذاته القول بأنه جاء بإرادة الله، يقصد الشيخ– رحمه الله– من هذا الكلام أن إرادة الله تتعلق بإرادة الإنسان عندما تتجه منه القصد

---

651 – [سورة طه: 20/ 123– 124].

652 – [سورة الإنسان: 76/ 2–3].

653– البوطي، *الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه؟*، ص. 29– 39.

والكسب لاختيار أمر ما، سواء اختار طريق الهداية أو طريق الضلال، في حين أن الله يحب الأول ويكره الثاني، إلا أن كليهما بإرادته، وذلك من خلال إرادته سبحانه عندما أعطى حرية الاختيار للإنسان وهو أمر كلي ذو فروع ونتائج، فإن إرادته تسري من ذلك الشيء الكلي لتتعلق أيضاً بالنتائج المتفرعة عنه أياً كانت، وهذا معنى أن الإنسان حر في ذلك الشيء ومختار، وفي الوقت ذاته فإن اختياره هذا منبثق عن إرادة الله.

وخلاصة القول: إن الله أراد للإنسان أن يتمتع بالحرية التامة فيما يختار من التصرفات والسلوك، وعند ممارسته لهذه الحرية على النحو الذي يريد، كانت هذه الاختيارات المتفرعة عنها منبثقة بالضرورة، عما أراده الله له من الحرية والتمكن من اتخاذ القرار الذي يريده بملء حريته، فكانت اختياراته هذه داخلة في مراد الله وحكمه، دون أن يستوجب ذلك وقوعه في أي قسر أو إكراه.[654]

2.2.3. حرية الإنسان وعدالة الله حتى مع الكافر

العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه، ويقابله الظلم الذي هو التصرف بحقوق الآخرين بدون رضاهم، بهذه الكلمات عرف البوطي العدالة وبين أن معنى كل من هاتين الكلمتين منبثق من واقع العلاقات الإنسانية، أو بين عالم الأحياء فوق هذه الأرض من خلال ضروريات الحياتية التي لا تنفك عنها، وهذا التعريف يكشف أنه لا معنى لكلمة العدالة وضوابطها أي وجود في العلاقة السارية بين الخالق والمخلوق؛ لأن كل ما يتصور من حقوق للمخلوق هو منحة إلهية.

إن قناعاتنا بأن الله –تعالى– لا يكلف عباده إلا بما يستطيعون، وبما يملكون من قرارات في اختياراتهم، وأن قضاء الله في حقهم هو ما سيصدر منهم من أعمال اختيارية أو قسرية، وأنه لن يحاسبهم إلا على تصرفاتهم الاختيارية، وأنه يهدي كل من يريد الهداية وسلك مسالكها، ولا يضل إلا من عاند واستكبر وأصر على ذلك، فينبغي أن نعلم أن هذا كله تفضل منه ورحمة وإحسان ألزم الله ذاته العلية به، حتى إنه لو قضى بدلاً عن ذلك بشيء آخر لكان هو عين العدالة؛ لأن العدالة بالنسبة لذات الله –سبحانه– تابعة لأحكامه وأفعاله، وليست أفعاله وأحكامه هي التابعة للعدالة، كما هو الشأن في تصرفات البشر.[655]

---

654 – البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 49–50. ولاستزادة في هذا الموضوع ينظر إلى البوطي: *هذه مشكلاتهم*، ص.135– 146.

655– ينظر البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص 134– 157.

يترتب على هذه الحقيقة أن نعتقد بأن الله له أن يقضي بما يشاء في حق عباده، وقضاءه فيهم كل العدل، ولا معقب لحكمه، فإن أثاب الطائع فبمحض فضله، وإن عاقبه فبمحض عدله، وله أن يعاقب الطائعين ويثيب العاصين، وله أن يحاسبهم بما في مقدورهم أو بما ليس في مقدورهم، وليس لهم إلا الطاعة، فتلك هي مستلزمات ألوهية الله للناس، وهذا هو مقتضى عبودية الناس لله –سبحانه–.[656] وقد سبق الحديث عن تلك الآيات التي تقرر بأن الله قادر على أن يدخل الهداية في قلوب الناس جميعاً بالطبع أو الغريزة، كما أدخلها في كينونة الملائكة، لكنه لم يشأ ذلك، وشاء لهم الحرية والاختيار، وسبق الحديث عن الآيات التي تقرر بأن: الله إن شاء سلب الحرية والاختيار من عباده، فإن شاء زج منهم في الضلال والكفر، وسما بمن شاء منهم في الهداية والإيمان، بل قد يفعل الله ذلك بهم فعلاً، وأوضحنا أن الله لم يجبر أحد منهم على رشد أو ضلال، وإنما كان الحكم لاختيارهم، كما أوضحنا أن الإنسان له كامل الحرية في اختياره أسباب الهداية والإيمان أو أسباب الضلال والكفر فهي حقيقة ثابتة وسنة من سنن الله الماضية في عباده، ضمن مشيئة الله لهم ذلك، ولكنها لا تنطبق على الناس اعتباطاً دون عوامل موجبة لذلك، بل إنها تسير ضمن مؤيدات من شأنها التنبه إلى مزيد من الدلائل على عدالتهولطفه، وكتاب الله يفيض بالآيات التي تضع الإنسان أمام القانون الذي يكون على أساسه الإضلال أو الهداية، وحصيلة هذا الكلام: أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، كما ذكره ذلك وأكده في كثير من آياته، لكن ذلك لا يخل بعدالة الله ولطفه، كما لا يخل باختيار الإنسان وحريته؛ لأن الله بيَّن منهجه في الهداية والإضلال والسنة التي ألزام ذاته العلية بها في هذا الصدد، وقد مرت الآيات التي توضح ذلك، وهي تزيدنا يقيناً بعدالته ولطفه، ولا يخل بشيء من حرية الإنسان وكسبه[657].

وقد ذهبت المعتزلة إلى هذا المعنى وأكدت أن الله معونة ولطف وتوفيق وعصمة لعباده ولكنهم عرفوا لها معاني قد تختلف عن استعمالات الأشاعرة؛ ويؤكدون على" أنه لا يجوز إطلاق القول بأن أفعالنا كلها من جهة الله تعالى على معنى أنه أعاننا عليها؛ لأنه لا يصح أن يقال إنه أعاننا على المعاصي لأنه لم يردها، وإنما يتصور ذلك في الطاعات، فلا جرم أجزنا استعمال هذه الألفاظ إذا أريد بها ذلك المعنى".[658]وأظن أن الذي دفع القاضي عبد الجبار إلى هذا القول هو أنهم يريدون أن يؤكدوا على أن معونة الله للعبد جائزة وهي تعني تمكين الغير من

656– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، 134– 158.

657– البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، 99– 118. وسبق الحديث عن هذا في صفحة 170–174.

658– القاضي، *شرح الأصول الخمسة*، ص. 767.

الفعل مع الإرادة له، أي أن الله يمكن العبد من فعل المعاصي ولكن بدون إرادة منه أي من الله تعالى، وهذا يخالف ما ذهب إليه الإشاعرة، من أن الله يمكن العبد من فعل المعاصي، وفعل المعصية يتم بإرادة الله تعالى ولكنه لا يرضى عن المعصية، ولأن لا شيء يجري في الكون بغير إرادته تعالى، فلو تمت المعصية بغير إرادة الله لكان هذا نقص في صفاته جلا جلاله.

وقد أكد الشيخ البوطي على عدالة الله حتى مع الكافر وعبّر عن ذلك في كتابه *من سنن الله في عباده* وضمن قوانينه –تعالى– المنبئة عن عدله وفي عنوان بارز قوله: " يحب العدل ويجزي به ولو كان العادل كافراً، ويكره الظلم ويعاقب عليه ولو كان الظالم مسلماً"؛ لأن الله يحب العدل، ويأمر الناس به، ويكره الظلم ويأمر الناس باجتنابه، أي المؤمنين به أما الجاحدون والكافرون فلم يكلفهم، ولكنه –جل جلالهّ– إذا وجد هذا العدل يشيع بين الكافرين وفي مجتمعاتهم فإنه يحب هذا العدل، ويجازي أصحاب العدل عليه في دار الدنيا فقط، وأساس هذه السنة أو القانون الذي ألزم ذاته العليّة به قوله –تعالى–عن هؤلاء الجاحدين:(نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ).[659] بل أمر المسلمين أن لا يبخسَوا الناس أشياءهم بقوله:"(وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ).[660]ولحبه –جل جلاله– للعدل وكراهيته للظلم، فهو إذا وجد الظلم في المجتمعات الإسلامية وبين المسلمين في دار الدنيا فهو يجازيهم أيضاً، ويعاقبهم عليه، ومن أكبر الأدلة على هذا القرار الرباني العدالة التي تشيع في المجتمعات الغربية، والظلم المنتشر بين الدول الإسلامية التي ليس لها من الانتماء الإسلامي إلا الاسم، والانتماء التقليدي، والغربيون الذين يقدمون للإنسانية خدمات عظيمة فالقرار الإلهي يقرر أن الله يكرمهم في الدنيا بجزاء أعمالهم، دون طلب منهم وهو ما نراه من الأمن والرخاء والنِعمْ الكثيرة التي لا تنقطع عنهم، والأمطار الغزيرة التي تمدهم بالزورع والثمار والخضرة التي لا ينقطع رفدها عنهم، جزاءً على أعمالهم ومعاملاتهم الإنسانية العادلة، أما الجزاء في الآخرة فيكون على الإيمان بوجود الله والإيمان به وبجنته، والله لا يعطيهم الجزاء في القيامة؛ لأنهم لم يؤمنوا بوجوده ووجود جنته، فكيف يدخلهم في شيء لم يؤمنوا بوجدها أصلاً؟!، بل لا يؤمنون بيوم يعودون فيه إلى الحياة ويقفون فيه بين يدي الله للحساب والمجازاة!.[661]

وهذا دليل على عدالة الله تعالى حتى مع الكافر، الذي اختار الكفر بإرادته وحريته، ورغم ذلك فلا يحرمه من ثمرة جهده في الدنيا، جزاءً وفاقاً.

---

659 – [سورة هود: 15/11].

660 – [سورة الأعراف: 85/7].

661 – ينظر البوطي، *من سنن الله في عباده*، ص.62–69.

2.2.4. قدرة الإنسان وحريته، وقدرة الله وعدالته

لقد صار الشيخ البوطي على ما صار عليه علماء الأشاعرة من القول في شرحه لمعنى القدرة: بأن الله متصف بكل صفات الكمال، ومنزه عن جميع صفات النقصان، إذا أن ألوهيته– جل وعلا– تستلزم اتصافه بالكمال المطلق لزوماً بيّناً بالمعنى الأخص، وقد وصف الله نفسه في كتابه الكريم بصفات كثيرة مختلفة، ولهذه الصفات معانيها الخاص بها، ولكل صفة مستلزمات من العقيدة، وقد أجمع الأشاعرة هذه الصفات وجزئياتها بعشرين صفة رئيسية، وأثبتوها بدلالة القرآن وبالبراهين القاطعة، وقسَّموا هذه الصفات إلى أربعة أقسام هي: الصفات النفسية، الصفات السلبية، صفات المعاني، الصفات المعنوية.[662]

وقد جعلوا صفة القدرة من صفات المعاني أو الصفات المعنوية، وهي مع بقية الصفات الأخرى من الصفات الأزلية القائمة بذاته–سبحانه تعالى–. وقد كتب الشيخ يصف صفة القدرة بأنها " هي صفة أزلية قائمة بذاته يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه وتكييفه، ..وصالح لأن يوجد به الممكنات أو يعدمها أو يكيّفها، بقطع النظر عن التنفيذ، فتلك هي القدرة التي تتعلق بالأشياء تعلقاً صلوحياً فقط. وإن لاحظت تنفيذ الإيجاد والإعدام أو التكيف الفعلي، فتلك هي القدرة الإلهية في تعلقها التنجيزي.

وبذلك تعلم أن القدرة واحدة أيضاً. فإن نظرت إلى تعلقها الصلوحي فهو تعلق أزلي قديم وإن نظرت إلى تعلقها التنجيزي فهو تعلق حادث، أي إن كلا التعلقين عائدٌ إلى قدرة واحدة، وإنما الحادث هو التعلق التنجيزي بالأشياء، أما القدرة ذاتها فهي قديمة على كل حال."663.

وحتى لا يستشكل الكلام السابق على أحد أقول: يقصد الشيخ من الصلوحية والتنجيزية أن القدرة من حيث هي صفة من صفات الله القديمة قدم ذاته –جلّ جلاله–، ولكن تعلقها بالمقدور إيجاداً وتكييفاً هو الحادث، أي القدرة الإلهية قديمة دائماً، ولكن تعلقها بالحوادث حادث. والله أعلم.

ومعنى هذا الكلام أن الله تعالى وهو الخالق العظيم الذي صدرت عنه جميع الموجودات الكونية القوية والكثيرة؛ لا بد أن يكون ذا قدرة وذا قوة، ولولاها لم تصدر عنه أشياء لها قدرة وقوة، وقد وصف الله نفسه بالمقتدر وبالقادر كما في قوله –تعالى–: (وَكَانَ اللَّهُ عَلَى

662 – ينظر البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 120 وما بعدها.

663 – البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 122.

كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا).[664] وقوله –تعالى–: (قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ..).[665]

"ولكن قدرة الله وقوته لا تشبه– من قريب ولا من بعيد– قدرتنا وقوتنا؛ لأن قدرته –تعالى– قدرة كاملة تتعلق بجميع الممكنات، غير مستمدة من شيء، إذ هي من صفات الألوهية، أما قدرتنا: فهي قدرة محدودة ناقصة، مستمدة من غيرها، إذ هي من صفات المخلوقات.".[666]

والخالق العظيم إذا فرضنا أنه لا يملك القدرة على فعل ما يشاء؛ لثبت إذا ضدها من صفات العجز، وصفات العجز ليست من لوزم الألوهية؛ وبهذا يثبت الآخر وهو أن الله ذو قدرة يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه وتكيفه، ولا يعجزه شيء في الكون.

ومع وجود هذه القدرة العظيمة في ذاته تعالى فهو عادل في كل ما يفعل، وفي كل ما يقضي به على عباده، وقد سبق الحديث عن هذا الكلام عند الحديث عن الإرادة والمشيئة، وكذلك في بحث عن التكليف والعبودية، ولا أريد أن أكرر ما بيّنته هناك، ومن أراد الاستزادة يستطيع أن يعود إليه.

قدرة الإنسان وحريته

وقد أكد الشيخأن الله تعالى منح الإنسان إرادة حرة مع منحة من العقل والعمل؛ ليميّز بين الخير والشر، كما منحه جزءاً من القدرة يستطيع بها أن ينفذه ما توصل إليه عقله، وما اختارته إرادته، ولكن هذه القدرة ليست قدرة عظيمة لقدرته بل هي محدودة، وهي مستمدة من غيره–أي من غير الإنسان، أي من الله تعالى–، أي ليست قدرة ذاتية، إنما هي مستمدة من الله تعالى، وهو لا يستطيع حتى الحفاظ عليها متى شاء، بل هي وهو في قبضة المولى –جل جلاله–.

ومتى فعل الإنسان شيئاً ما، فبقدرة من الله تعالى يفعل، ولكن الفعل تم بحريته واختياره وإرادته؛ لذا حاول الشيخ أن يوضح هذا الكلام الذي يرى أن المعتزلة وقعوا في شبهة باطلة بسببه؛ لذا قال:" إن قَصَدَ شخص ما إلى فعل طاعة أمره الله بها أو معصية نهاه الله عنها،

---

664 – [سورة الكهف: 45/18].

665 – [سورة الأنعام: 65/6].

666 – حبنكة، عبد الرحمن حسن الميداني، *العقيدة الإسلامية وأسسها*، ط: السادسة عشرة، دار القلم، دمشق، 1433هـ 2012م، ص. 141.

حالة يتمتع بها وهي منسوبة إليه. ولكنها متفرعة عن ملكة جهَّزه الله بها، هي ملكة الاختيار والقدرة على العزم واتِّخاذ القرار.

وبتعبير آخر: إن هذا القصد منه إلى عمل ما، جزئية تطبيقية يمارسها الإنسان، لحقيقة كلية تتمثل في ملكة القدرة والإرادة والاختيار اللذين متَّعه الله بهما...فطاقة الإرادة والاختيار_ أي القدرة _ التي تتمتع بها بشاهد من شعورك وإحساسك، ملكة راسخة في كيانك، أورثك الله إياها ومتعك بها، فهي بلا شك من خلق الله وإيجاده، بها غدوت حراً مريداً صاحب اختيار وقدرة على اتخاذ القرار، وهذه الملكة الكلية موجودة لديك قائمة بكيانك، حتى عندما تكون ذاهلاً عنها غير مستعمل لها."[667]

وهذا كله تقرير منه على أن الإنسان صاحب قدرةٍ وإرادة حرة، وهذ الصفة من خلق الله في كيان الإنسان، وبهذه الصفة فهو أصبح مريداً مختاراً ذا قصدٍ وعزمٍ، ذا قدرة على اتخاذ القرار، وتتجلى ثمرة هذا الخلق في ممارسة الإنسان الجزئية والتطبيقية لهذه الملكة، وبذلك يبرز المظهر التطبيقي لما متعه الله به من تلك الملكة.

وهكذا نستنتج أن للإنسان قدرة وحرية، ولله قدرة وعدالة، وقدرة الإنسان منحة وهبة من الله للإنسان؛ ليستطيع بها أنجاز ما يريده ويختار بإرادته وحريته، وكل إنسان يشعر بهذه القدرة في ذاته وإحساسه وإن كانت قدرة جزئية، وقد سبق الحديث عن هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً عند الحديث في الفصل الثاني من الباب الأول عن مسألة خلق الأفعال والاستطاعة والكسب، وعند الحديث عن الإرادة والمشيئة.

667 – البوطي، *الإنسان مسير أم مخير؟*، ص. 52–53.

2.3. شبهات وشكوك ومفاهيم خاطئة تتصل بمفهوم الحرية عند المسلمين وغيرهم

لا يبث الشبهات والشكوك بين أجيال المسلمين إلا من لم تصف عنده النيّة تجاه الإسلام والمسلمين، ويبثها كل من يضمر الكفر والحقد والكراهية، بل وكل من يضمر الإلحاد والنفاق من المسلمين، وللأسف البعض منهم قد يكون عمله هذا ناتج عن جهله وقلة علمه، لكن الشيخ البوطي يؤكد أن أغلب من يكتبون عن الإسلام ممن هم داخل العالم الإسلامي من أصحاب النزعات والأفكار الإلحادية والعلمانية هدفهم تشكيك المسلمين في دينهم، خاصة من ليس لهم زاد كافٍ يحميهم من الانجرار وراء كلام العلمانيين والملاحدة، وشبههم، وهؤلاء يفعلون ذلك إما كراهية في الإسلام وتعاليمه ومبادئه، وإما خدمة لأعداء الأمةمن المستشرقين والصهيونية العالمية والماسونية.

أما غير المسلمين من علماء الغرب ومستشرقيهم فنيَّاتُهم معلومة، وهم يقومون بواجب مقدس في قناعاتهم وعقيدتهم، فهم يحاولون تشويه الإسلام بأي شكلٍ أو وسيلة، ولهم هدف آخر وهو إظهار الإسلام وتعاليمه بأفظع صورة حتى يحموا أولادهم من عدم التعرف على الإسلام، وعدم دراسته دراسة جادة من مصادره الموثوقة، بل يحاولون أبعاد حقائق الإسلام عن مجتمعاتهم ولو بالكذب والافتراءات، المهم عندهم أن لا يطلع أجيالهم القادمة على الإسلام؛ لأنهم على قناعة بأن أبناؤهم متى قرأوا عن الإسلام ومبادئه فسوف يصادف شغاف قلوبهم لصفاء الإسلام وقبوله لدى كل من بحث عنه بصدق، وهم لا يريدون هذا بأي شكل كان؛ لذا يتسابقون إلى خنق الإسلام في مهده، وإلى تقويض أركانه داخل أوطانه..ولا شك أنهم لا يعلنون عن سعيهم إلى هذه الغاية ما وسعهم ذلك، متخذين الشعارت البراقة مثل حقوق الإنسان، وتحقيق الحريات، ولكنهم يحاولون اجتثاث الإسلام من جذوره، بعد قضائهم على الخلافة الإسلامية؛ ولذا تراهم ينفقون الملايين من الدولارات على المستشرقين ويرسلونهم بالمئات إلى الشرق الإسلامي ليطَّلعوا على حقائق الإسلام من واقع المسلمين ومصادره الحقيقية، ثم يحرِّفوها كما حرفوا تعاليم التوراة والإنجيل لعلهم يؤخرون اعتناق أبناء بلادهم المحتوم للإسلام ومبادئه الصافية– لسنوات أخرى– التي متى صادفت الفطرة السليمة دخلت في القلوب بدون استئذان. وخوفهم هذا يدفعهم أن يسلكوا جميع المسالك والطرق المحتملة، ومن أبسطها زرع الشبهات في كل مكان، من خلال الإعلام والكتب والصور والتلفاز وجميع وسائل الاتصال المتنوعة.

والشيخ البوطي ذكر الكثير من الشبهات التي ألقاها الأعداء في الساحة الإسلامية، والهدف من أكثرها زعزعة الإيمان في قلوب الأجيال الإسلامية القادمة، والكثير منها تتعلق بعقيدة الإسلامية، وبعضها الآخر تتعلق بالتاريخ الإسلامي ومصادره، والبعض تتجه نحو

الرموز الإسلامية وشخصياتها، ومبادىء الإسلام ومقدساتها، ومحاولة ضرب السنة والقرآن وهما أهم مصدرين من مصادر الإسلام. وبعض هذه الشبهات والمشاكل تخرج من بين المسلمين وبعضها الآخر من الغرب، وقد جمعها الشيخ كلها في كتابين له سمى الأول *بهذه مشكلاتنا* وهو يقصد به مشكلات المسلمين، وحصرها بثماني مشكلات وهي التالية:

1- مشكلة الجدلية المضنية بين المعلم والتلميذ.
2- مشلة ما يسمى بالثوابت والمتغيرات.
3- مشكلة الإنشغال عند الدعوة بأحلام المجتمع الإسلامي.
4- مشلكة الوجود الإسلامي في ظل النظام العالمي الجديد.
5- مشكلة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة.
6- مشكلة العلاقة بين العلم والدين.
7- مشكلة الثقافة الإسلامية
8- مشكلة العلوم الإنسانية في حياتنا الإسلامية.

وقد أكد الشيخ في مقدمة كتابه أن أغلب هذه المشكلات مشكلات وهمية، جسدتها أخيلة أولئك، ابتدعوها ثم تخيلوها ثم تطارحوها فيما بيننا وبينهم عن قصد، وقصدهم وهدفهم تعكير أسباب الرؤية الصافية لتاريخنا ولمبادئنا ولقادة حضارتنا، بل يهدفون إلى نزع جسور الثقة بين الجيل الحاضر وبين ذلك كله! ولعلى من المناسب أن نذكر طرفاً من النوعين.

2.3.1 شبهات المسلمين التي تحوم حول مسألة حرية الاختيار

قبل الحديث عن هذه الشبهات أؤكد للقراء أنهم قد يجدون هنا بعض ما تكلمنا عنه في الفصول السابقة، وحتى لا يحسبها من التكرار فأقول الحاجة إلى ذكر أمثلة على الشبهات دفعتني إلى أن أكرر بعضاً منها حتى تكتمل الصورة عند القارئ الكريم.

يقرر الشيخ البوطي بأن الإنسان يقع تحت سلطان حركات وأفعال لا خيار له في التحكم بها أو ردها عنه، وهي المتحكمة فيه، تأخذه يمنه ويسرة من دون وجود قصد وإرادة له فيها، وهي المسيطرة عليه، كما في الحركات الانعكاسية فعند سقوطه يمد يده إلى الجهة الأخرى، ويغمض عينيه عندما تحس بأن شيء قد أقترب منها، وهكذا العطاس عند وجود جو مضطرب، والنعاس والنوم الذي يغلب عليه، والمشاعر الارتدادية كالحب والكره والخوف والفرح والجوع والعطش. في حين أن هناك أفعال وحركات لا تصدر من الإنسان إلا بإرادته وقصد منه كقيامه إلى الصلاة، وذهابه إلى الأسواق للتكسب، والأكل عند الجوع، والشرب عند العطش.

وهذا شيء بديهي في الفرق بين هذين النوعين من التصرفات والحركات، ودليل ذلك هو الواقع المشاهد فشعور كل واحد منا وإدراكه لها في وجوده وتصرفاته.

وعلماء العقيدة من أهل السنة والجماعة متفقون على هذه الحقيقة، وبعد تقريره لهذه الحقيقة يعنون البوطي بهذا السؤال: هل تتعرض حرية الاختيار لمؤثرات تربوية واجتماعية تقضي عليها؟ فيؤكد بأنه قد يستشكل البعض هذه الحقيقة فيطرح سؤالاً قائلاً: بأن الإرادة كثيراً ما تفتقد فاعليتها بسبب تعرضها لمؤثرات وضغوطات كالتربية والمشاعر الوجدانية، والغرائز الجامحة، مما يجعلها فاقدة لسلطتها واستقلالها ويصبح مسيرة غير مخيرة؟ والجواب: لا تنبع إرادة الإنسان من فراغ، ولا تتجه بمتطلباتها من غير حافز لها، وإلا كان توجه الإنسان لها وانسياقه وراءها مظهراً من أسوء مظاهر العبث أو الجنون، إن الإنسان لا تتجه إرادته إلى الطعام إلا بحافز الجوع، ولا إلى الماء إلا بحافز الظمأ، وهكذا سائر تصرفاته الإرادية، وتلعب عوامل التربية دوراً كبيراً في إظهار بعض هذه الحوافز، أو إخفائها أو طمسها، فإن قلنا: إن هذه الإرادة تصبح معدومة عندما تخضع لهذه الحوافز، فمعناه أن الناس جميعاً يتصرفون بشكل عشوائي وباستمرار، ودون أي هيمنة منهم على تصرفاتهم أي الإرادية، وهذا ما لا يقول به عاقل، فالمؤثرات التربوية لا يمكن لها أن تفقد الإنسان إرادته وعزمه، وأقصى ما يمكن أن تفعله هو توجه إرادته نحو ما يتفق مع تلك المؤثرات، وليس إعدامها. أي تحاور هذه المؤثرات الإرادة وتحاول إقناعها من خلال جنديين لها هما العقل والنفس، لكن يبقي القرار النهائي للإرادة حين تتوجه وتعزم على الفعل[668].

ويمكن العودة إلى المبحث الخاص بالمؤثرات الخارجية على الحرية ضمن الباب الأول من هذه الإطروحة، فالموضوع هناك أكثر توسعاً في البحث.

668- البوطي، الإنسان مسيّر أم مخيّر؟، ص. 27- 32 .

والمشكلات التي تحوم حول الحرية كثيرة منها :

1- **موقف الإسلام من حرية التعبير؟** يثير بعض الناس هذه الشبهة بقولهم ما موقف الإسلام من حرية التعبير؟ فيجيب الشيخ البوطي بما يلي: يفرق الإسلام بين حرية الإنسان عندما يعبر عما هو مقتنع به في قرارة نفسه، وبين حريته في أن يدعو الناس إلى رأيه هذا، أما تبنيه رأياً له والتعبير عنه، فلا مانع في الإسلام من ذلك، ولا يحجر عليه حقه هذا، بقطع النظر عما سيستجره رأيه هذا من ثواب أو عقاب يوم القيامة، ولا فرق هنا بين رأي وآخر، فللإنسان أن يعبر عن رأيه سواء كان متفقاً مع الإسلام أو مخالفاً له، ولكن يوجب الإسلام على المسلمين مناقشته ومحاورته إن كان رأيه مخالفاً لعقائد الإسلام ومبادئه. بشرط ألا يصل بصاحبه إلى الخروج من الإسلام والردة، فإذا وصل إلى هذا الحد، فله حكم آخر. ففي عهد النبوة وفي مدينة رسول الله كان اليهود يعيشون بين المسلمين أحراراً كل يعبر عن عقيدته وأرائه، وفي أيام الخلافة الراشدة ظهرت آراء شاذة لكنها لم تقاوم من قبل الخلفاء إلا بالنقاش والحوار، ومن أبرز تلك الآراء وأخطرها الخوارج. فقد جادل علي رأيهم الباطل بالرأي السديد المؤيد بالحجة والبرهان، ولقد سجل التاريخ كثيراً من تلك المناقشات والمساجلات، ولم يلجأ إلى قتالهم إلا حين واجهه هؤلاء بالحرب، فلم يكن قتاله إياهم بسبب عدم انصياعهم لرأيه، بل بسبب حربهم له.

أما إذا تبنى الإنسان رأياً أو عقيدة، ودعا الناس إليه وروج له، دون الوقوف على الحرية في التعبير عن رأيه، فإن كانت هذه الآراء مخالفة لعقائد الإسلام المتفق عليها أو مبادئه وأحكامه فإن ذلك محظور شرعاً، وهنا يجب على أولي الأمر من منع الدعوة إليها أو الترويج لها، لصريح أمر الله بقوله: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ).[669] وبقوله: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ).[670] فالأفكار والآراء التي تخالف العقيدة الإسلامية، من قبيل الإثم الذي حذرت من السكوت عليه الآية الأولى، والمنكر الذي حذرت من السكوت عليه الآية الثانية. يلاحظ هنا أننا نتكلم عن واجب المسؤولين عند وجود مثل هذه الأفكار، أما حكم الدعوة من قبل أصحابها إلى هذه الأفكار، فهم يرتكبون في ذلك منكراً يعرضهم لعقاب الله بلا شك. أما الآراء الاجتهادية التي تحتمل الوجهين فلا يجوز التصدي لها أو التضييق عليها أو منعها، وهناك فرق بين نظام المجتمع الإسلامي وأنظمة المجتمعات الغربية، فالنظام في المجتمع الإسلامي قائم في جملته على أساس من الإذعان بحقيقة العبودية لله والخضوع لسلطانه. فهذا أشبه بعقد إذعان بين

669 - [سورة المادة: 2/5].

670 - [سورة آل عمران: 104/3].

المجتمع والخالق الأوحد وهو الله يجب الوفاء به، أما أنظمة المجتمعات الغربية فقائمة على التحلل من هذا العقد. وذلك من خلال إعلانهم العلمانية أوالتعامل مع الحرية المطلقة. فلكل واحد منهم أن يفي بالعقد الذي التزم به كما يدل عليه المنطق، وليس له التنكر للعقد الذي في عنقه، والتحرر من مسؤولياته، وهذا جواب عمن جاء ينكر علينا تضييق سبل الحرية على نشر أفكاره الباطلة والدعوة إليها، فعليه أولاً أن يقنعنا بضرورة النظر في العقد الرضائي الذي بيننا وبين خالقنا، أما أن تظل هذه المسؤولية في أعناقنا، ثم ندعى إلى خيانة العقد وعدم الوفاء به، فإن أوضح وأجلى المبادئ الإنسانية تنكر ذلك أيما إنكار. وهو أيضاً جواب لمن يقول: لماذا لا تمنعون المسلمين من العقائد الإسلامية كما تمنعون الآخرين من الدعوة إلى أفكار أخرى؟ ففي المجتمع الإسلامي يتحرك أفراده مع مقتضيات العقد الساري بينهم وبين مالكهم ومالك الكون وهو الله –سبحانه وتعالى–[671].

2. الشبهات التي تحوم حول مسألة التخيير والتسيير أو الحرية والإجبار

يرى الشيخ البوطي أن الله خلق الإنسان وأقامه على نوعين من التصرفات، أحدهما: حركات قسرية ليس للإنسان فيها أي كسب، كالولادة والموت، والثانية: تصرفات يكون بكسبه واختياره، وهو محور تكليفه، وبهذه التصرفات يسمى الإنسان حراً ومختاراً، ومعناه أنك مريد وذلك لأن إرادة الله –تعالى– تعلقت بأن تكون مريداً. لكن الإشكال أن تسأل بعد ذلك: كيف يعاقب الله تعالى الإنسان على عمل هو من مراداته –سبحانه وتعالى–؟ وكيف يكون المنهي عنه مراداً لله في الوقت نفسه؟ فأجاب بأن: هذا فرع عن توهم بأن الإرادة والأمر بمعنى واحد، وأن أحدهما يسلتزم منه الآخر.

فكل ما يقع في الكون يكون بإرادة الله ، وإلا لوجد شيء فوق مشيئته واختياره، وهذا من مظاهر الضعف والعجز والله منزه عنها، ولكنه لا يرضى عن الكفر ولا يأمر به ولكنه داخل في مراداته، بصريح القرآن الكريم:(وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ).[672] وهذه الحقيقة واضحة في حياتنا، فإني لا أحب من تلميذي أن يكون كسولاً، وأكرر عليه بأن يبذل وسعه ويجتهد، ولكن عندما أريد اختباره في نهاية السنة، فإن إرادتي تجري إلى النتيجة التي سيحصل عليها مهما كانت، عند انتهاء الاختبار، سواء كان رسوباً أم نجاحاً، فهنا لا يقع تناقض البتة بين ما كنت آمره من الدراسة والاجتهاد وبين ما أريده من النتيجة التي سيحصل

671 – ينظر البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 80–84.

672 – [سورة الزمر: 7/39].

عليها، فالإرادة لا تستلزم الرضا ولا الأمر بالشيء المراد، فإذا عرفت هذا، علمت أن كل عمل يكتسبه الإنسان فهو دائر في الإرادة الإلهية ولا يخرج عنها، وعلمت أنه لا تنافي بين كون الإنسان مريداً وكونه لا يخرج عن إرادته –سبحانه–، وهذا ليس كما يظنه البعض أن فعل الإنسان مادام يتحرك في دائرة إرادة الله، إذًا فليس له حرية ولا كسب. والأمر ليس كذلك، إلا لصح أن يقول الطالب الراسب لأستاذه عندما امتحنه، إنك قهرتني على الرسوب؛ لأنك أردت مني دخول الامتحان، وهذا لا يقول به أحد من العقلاء[673].

3. شبهة تتعلق بمسألة العبودية والعدالة والحرية:

بعد عرض الأدلة المنطقية والعلمية على أن الله هو خالق كل شيء، وهو الخالق لأفعال العباد، وقد ملّكهم القدرة على الكسب والقصد لاختيار أعمالهم وتصرفاتهم، وعلى هذا الأساس يحاسبون ويجزون، لكن قد تقع في مشكلة بأن تنطلق إلى هذه القناعة بناء على تصور أن الله يجب أن يعامل عباده على أنه فرد منهم ولكنه رئيس عليهم أو ملك فيهم.

وقد سبق الجواب عن هذه الشبهة أيضاً عن الحديث عن العدالة والحرية في نفس هذا المبحث[674].

4- شبهات تتعلق بمسألة القضاء والقدر:

لقد تم في الفصول السابقة إيضاح معنى القضاء والقدر والإرادة والتكليف لكن قد يستشكل على بعض الناس إشكالية وشبهة ناتجة عن عدم فهمهم لمعنى القضاء والقدر؛ لذا ذكرها الشيخ بعد أن بين معنى القضاء والقدر، والشبهة وهي: إن عَلِمَ الله بأن واحداً من الناس إن خلقه، وعاش فلسوف يرتكب المعاصي والآثام، إذاً فلماذا خلقه وهو يعلم ذلك، وأنه سوف يتعرض للعقاب والجزاء؟ فأجاب عن هذه الشبهة بجوابين: الأول: أن من نعم الله تعالى على الإنسان أن خلقه حراً، وهذه النعمة مستقلة عما سيختاره بمقتضى هذه النعمة، فإنّ اختيار الإنسان للشر وعزمه على اكتسابه، لا يلغي قيمة هذه النعمة التي أعطائه الله إياها، لذا فإن الله لا يتحمل جريرة فِعال هذا الإنسان وما اكتسبه بمحض اختياره.

673- ينظر البوطي، محمد سعيد رمضان، *كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق*، 155 – 158. والبوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، 48–50. وينظر حرية الإنسان عند مولانا في علم الكلام، ص. 18. والجواب عن هذه الإشكالية موجود في صفحة 256.

674- ينظر البوطي، *الإنسان مسيّر أم مخيّر؟*،143–146، والبوطي، *حرية الإنسان في عبوديته لله*، ص.51–54.

الثاني: يخيل لصاحب هذه الشبهة أنه ينبغي أن يكون الكون خالياً من الشرور والآثام؛ لذا فكان ينبغي أن يختار الله للوجود من علم فيهم اختيارهم للخير لهم ولغيرهم. لكن لو كان كما يتصورون إذاً لخلا الكون من الحكمة، وما كان لتكليف الإنسان من قيمة، ولما كان هناك قيمة للجزاء ولا العقاب، ولما تحقق قول الله: (وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا).[675] وهذا لا يتحقق إلا بوجود الشر بجانب الخير، ولما كان هناك علاقة بين الحياة الدنيا والآخرة. ولكان الكون فارغاً عن أي معنى يراد له، كأنّي بأصحاب هذه الشبهة يريدون من الله أن يستبدل هذا النظام الكوني الهادف، ويكون بدلاً عنه واقعاً خالياً عن أي حكمة، ومعلوم أن خَلْقُ الله لهذا الإنسان الذي يختار فعل القبائح والشرور، لا يستوجب أي نسبة للقبح إلى الله –سبحانه وتعالى–، فليس هناك ترابط بينهما؛ لذا قرر أهل السنة والجماعة بعدم صحة نسبة القبح إلى الله فعلاً، مع صحة نسبة خلق القبح إليه، فلا يقال: إن الله فعل القبيح، بينما يجوز قول: إن الله خلق القبيح، أي بخلق المواد الأولية التي يستطيع الإنسان أن يصنع منها كل من الخير والشر، فالله خالق كل من الخير والشر، والمكتسب والفاعل له هو الإنسان[676].

5– **شبهة أخرى** ويستشكل بعض الناس ويرى في الحديث الذي رواه الشيخان من حديث عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله وهو الصادق المصدوق: " إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً.." إلى أن قال: " فو الذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها،وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها". [677]

لقد تكلمت عن هذه الإشكالية في الفصل الثاني من الباب الأول عندما ذكرنا الآيات والأحديث التي قد توهم الجبر فمن أراد الاستزادة فليرجع إلى هناك.

وكذلك يستشكل البعض الحديث الذي رواه الشيخان وغيرهما عن علي قال: " كان رسول اللهذات يوم جالساً وفي يده عود ينكت به، فرفع رأسه فقال: ما منكم من نفس إلا وقد عُلِمَ منزلها من الجنة والنار. قالوا: يا رسول الله فلم نعمل؟ أفلا نتكل؟ قال: لا، اعملوا فكلٌّ مُيسَّرٌ

---

675 – [سورة الفرقان: 20/25]

676– البوطي، *الإنسان مسيّر أم مخيّر؟*،ص. 39– 44.

677– البخاري، *الجامع الصحيح المختصر*/ 6594/في كتاب أحاديث الأنبياء. ومسلم، *صحيح مسلم*/2643/، في باب القدر، وأبو داود، *سنن أبي داود*/ 4708/، كتاب السنة، وأحمد، *مسند أحمد*/ 3624/، مسند المكثرين من الصحابة، وابن ماجه، *سنن ابن ماجه*/76/، في المقدمة.

لما خلق له. ثم قرأ:(فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى).[678] فقوله: " اعملوا فكلٌّ مُيسَّرٌ لما خلق له"[679] يدل على أن هناك من خلق للنعيم، وهناك من خلق للشقاء، ثم تأتي أعمالهم خادمة لهذه الإرادة؛ لذا تكون أعمالهم لا يتأتى منهم إلا بما يتناسب مع ما خلقوا له، وهذا هو الجبر بذاته.

والجواب عن هذه الإشكالية والإشكالية التي تأتي بعدها أيضاً مذكور في الفصل الثاني من الباب الأول عند الحديث عن الآيات والأحاديث التي قد توهم الجبر. لمن أراد العودة إليها.

أ_ ومن الأحاديث التي تثير استشكال بعض الناس، الحديث الذي رواه الشيخان وغيرهما من حديث أبي هريرة عن النبي قال:" احتج آدم موسى".[680]

ب– قضاء الله بالمصائب والشرور: معناه أن تقع المصائب والشرور بقضاء من الله تعالى، أي بعلم وإرادة سابقتين منه أنه سيخلق هذه المصائب في الوقت المحدد لها، من دون اختيار للناس فيها، وهذا هو المعني بقوله تعالى: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ، لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ).[681] فالكتاب هو سجل أثبت فيه علم الله تعالى بكل ما سيجري في الكون من الأحداث، لكن استشكل على كثير من الفلاسفة والباحثين بأنه كيف يمكن للإله الذي يحب لعباده الخير أن يناقض ذاته فيحب لهم في الوقت ذاته الشر، إذن فما الحكمة من قضاء الله في عباده بالمصائب والشرور؟

أجاب الشيخ ولخصه في النقاط التالية: الحكمة الأولى: علم الله أن من عباده من يعلل تسخير المكونات بعاملين اثنين: أحدهما: عامل الطبيعة التي تخضع الكون كله لخدمة الإنسان من دون إله يسخر ذلك.

ثانيهما: عامل التقدم العلمي الذي مكن الإنسان من إمساكه بزمام الطبيعة وتسييرها حسب مصلحته من خلال العلم. فكانت حكمة الباري أن تتمرد هذه الطبيعة بين الفينة والأخرى على هذا الإنسان، حتى يستبين له أن زمام الطبيعة بيد الله وحده وليس للإنسان سلطان عليها، ولكي

---

678 – [سورة الليل: 92/5–10].

679 – البخاري، الجامع الصحيح المختصر، برقم/7522/، كتاب القدر والتوحيد، مسلم، *صحيح مسلم*، برقم/4796/ كتاب القدر، وترمذي، *سنن الترمذي*، برقم/ 3055/، كتاب القدر، وأبي داود، *سنن أبي داود*/4089/، كتاب السنة، وابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، برقم/75/، كتاب القدر.

680 – أيضاً سبق تخريجه في فصل القضاء والقدر.

681 – [سورة الحديد: 57/22–23].

يكمم الطغاة المتكبرين بهذه الحكمة بالغصص عند تبجحهم وادعاءاتهم الكاذبة. فهذه الأرض الثابتة المستقرة تصاب بزلازل وحركات في لحظة واحدة، فهذا الاستقرار ليس نتيجة الطبيعة ذاتيها، وليس نتيجة علم روض به الإنسانُ الطبيعةَ وقضى على جموحها، وإنما هي نعمة من الله، وهذه الحكمة واضحة في قوله: (أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ، أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ).[682] وهكذا جميع مكونات الكون تتعرض ما يخرجها عن طبيعتها؛ إذن فالحكمة تتلخص في إيقاظ المفتونين بعلومهم، والمأخوذين بما يتخيلونه من آلية الطبيعة وشأنها، إلى أن الله هو الفعَّال في تسخير الطبيعة وإخضاعها لمصلحة الإنسان، وهذا الإيقاظ يكون عن طريق مصائب تجمح بها الطبيعة، وتخرجها عن مألوفيتها. وهذا الإيقاظ رحمة من الله للإنسان، وإن كانت في صور مصائب وشرور.

الحكمة الثانية: أن الإنسان مكلف من قبل الله في هذه الحياة الدنيا، وذلك من خلال الواجبات التي فرضت عليه من قبل الله يظهر واقع عبوديته لله بالسلوك الاختياري، كما هو مجبول بهذه العبودية بواقعه الاضطراري. وبهذا التكليف قد فُضِّل على الملائكة أن استجاب لها، ومن خلال إرادة الإنسان الحرة يظهر عبوديته لله، فعندما يمتثل الإنسان بالتكاليف ويقيمها على خير وجه، والأوامر الإلهية لا تدخل في معنى التكليف إلا إذا كانت ذا كلفة ومشقة، فهذه الحكمة شاركت مع الأولى في مزج بين نعيم الحياة الدنيا بغصص المصائب والشرور.

الحكمة الثالثة: قضى الله أن تكون هذه الحياة ممراً إلى مقرّ، أي حياة الدنيا ممر إلى حياة الآخرة، فالدنيا وما فيها من تقلبات وأحوال عبوراً إلى ذلك المقر، تأمل لو أن عمر الإنسان كان مليئاً بأنواع اللذائذ والمتع دون أي منغص يعكر عليه حياته، فلسوف يجد عندما يحس بدنو أجله بأشد أنواع الألم والوحشة ما يفوق أضعافاً مضاعفاً من جملة المعكرات التي قضى الله بحكمته، أن يتلبس بها خلال أيام دهره، ولكن من رحمة الله أن يمتزج عمر الإنسان بجملة من أنواع وشدائد مع تلك اللذائذ والمتع، فعندما يعرف الإنسان هذه الحقيقة، بعد أن آمن بالله رباً، ودوره في هذا الكون، وما هو مقبل إليه من الآخرة، ونتيجة لما تلون بها حياته من المصائب والمحن، فلسوف يهون عليه الموت، ولا يأسى على ما فاته وما أصابه من المحن والمصائب، ولا يبالغ في الفرحة والبهجة بما ينال فيها من الأهواء والرغائب. والآيات التي تبين هذا المعنى كثيرة، منها قوله –تعالى–: (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ

682 – [سورة الملك: 67/16–17]

قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى يَسِيرٌ، لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ).[683] وانظرإلىهذا البيان الجامع في قوله –تعالى–: (وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ).[684]. فهذه الحكمة الثالثة هي التي ساهمت مع الأخيرتين في مزج نعيم الحياة الدنيا بالمصائب والشرور[685].

ج–الإشكالية الجديدة: هناك توهم آخر يتعلق بالقضاء ورد القضاء، وملخص هذا الوهم أو الإشكال هو: أن من دواعي الإيمان بالقضاء والقدرأن لا يأخذ الإنسان نفسه بالأسباب، كالدراسة للنجاح، والدواء للشفاء، والعمل للرزق، والدعاء لدفع البلاء، وسبب هذا الوهم هو أنهم يتصورون أن الله قد أبرم قضاءه في أمور الكون كلها إلى قيام الساعة، ورفعت الأقلام وجفت الصحف، أي إن كان في قضاء الله أن المريض سيشفى فما منفعة للجوء إلى الطبيب وأخذ الدواء، وهكذا بقية الأسباب. ولقد استغل محترفو الغزو الفكري هذا الوهم في إرجاع ضعف المجتمعات الإسلامية بسبب إيمانهم بالقضاء والقدر، وما ينتج عنه من داء التواكل.

فهنا أورد الشيخ هذا الوهم ثم بين سببه وما يزيله ملخصاً ذلك فيما يلي: والسبب الذي سرى منه هذا الوهم إلى أفكار بعض الجهال، هو ما يخيل إليهم أن هناك أحداثاً في الكون ما هو داخل في قضاء الله وعلمه، ومنها ما هو ليس داخلاً في قضائه ولا قدره، فالمرض الذي يصاب به الإنسان مثلاً داخل في قضاء الله، لكن التداوي منه فليس داخل في قضاء الله وهذا جهل يترفع عنه أي مسلم صادق، وأن كل الأحداث الكونية، بماضيها وحاضرها ومستقبلها، داخلة في قضاء الله وقدره، لأنها داخلة في علمه، وقد عرفتَ أن القضاء علم الله بكل ما يجري في الكون، والقدر وقوعه طبق علمه. ففي حديث مسلم وغيره من حديث عبد الله بن عمر أن رسول قال:" كل شيء بقدر، حتى العجز والكيس".[686] فالمرض الذي يصيب الإنسان بقدر الله، والتجاؤه إلى الطبيب والدواء بقدر من الله، ومثل ذلك جميع الأسباب ونتائجها. إذن فالمتواكل الذي يخيل أن يحصل على النتائج بدون اللجوء إلى أسبابها، بحجة أن النتائج إن كانت مقدرة فسوف تتحقق، وإن كانت غير مقدرة فلن تتحقق، فهذا مخاصم لقضاء الله وإن تخيل إليه أنه مستسلم له، لأنه يتعامى عما يجب أن يعتقده من أن النتائج التي يحلم بها مقدرة في علم الله، ولكن عن طريق أسبابها. وهذه سنة الله في الكون وفي ربط بين الأسباب والنتائج وكلها في علم

---

683 – [سورة الحديد: 57/22–23].

684 – [سورة الأنبياء: 21/35]

685– البوطي، *الإنسان مسيّر أم مخيّر؟*، ص. 188– 199.

686 – سبق تخريجه.

الله وقضائه وقدره، فلا معنى إذن لكلام أحد منهم، ولا حاجة إلى الدعاء والدواء للشفاء من المرض؛ لأن الشفاء إن كان مقدراً فلا حاجة لدعاء ولا دواء، وإن لم يكن مقدراً فلا فائدة منهما. يرد على هؤلاء: بأن الشفاء مقروناً بسببه وهو الدعاء أو الدواء أو كليهما مقدر في علم الله وذلك لن يكون إلا بالفعل الاختياري من الإنسان الذي علمه اللهفي سابق غيبه. فيستلزم هذا الأدب مع قضاء الله وقدره باتّخاذ الأسباب وفق سنة الله في الكون، لكن طلب النتائج مع الإعراض عن أسبابها، فهو سوء أدب مع قانون الإلهي في خلقه، وتمرد على قضاء الله وقدره. وهذا المقصود من قول عمر لأبي عبيدة، عندما امتنعوا من دخول الشام بسبب وجود وباء فيها،[687] واعترض أبو عبيدة له، فقال عمر: " نفر من قدر الله إلى قدر الله".[688]

د-هذا الإشكال يعقب الإيضاح السابق وهو: " إذا رفعت الأقلام وجفت الصحف" كيف نوفق بينها وبين قوله -تعالى-: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ). [689] أي كيف نفهم أن كل أحداث الكون كبيرها وصغيرها أُبرم في قضاء الله، وأن الأقدار الإلهية ينبغي أن تظهر تلك الأحداث كلها، في المواقيت المحددة لها في علم الله -سبحانه-، وطبقاً لمواصفاتها الدقيقة دون أي اختلاف وخلل؟.

حلّ الشيخ البوطي هذا الإشكال بقوله التالي: إن ما أثبت من قضاء الله وقدره في اللوح المحفوظ، قد يطلع الله بعض من عباده عليه كالملائكة والأنبياء، فهو ليس من الغيب الذي استأثر الله بعلمه، كما يقول القرطبي في تفسيره، فكثير من هذا المثبت قضاء معلق، أي غير مبرم، قد يتلبس بها الإنسان في حال دون حال، فكثير من هذه الأقضية المسطورة في اللوح المحفوظ، قد تعترض للتغيير والتبديل، فحتى الملائكة والرسل لا تجزم بوقوع ما هو مثبت فيه، ولا يعلمون أهو من القضاء المبرم على كل حال، أم المعلق على حال دون حال. فقد يلجأ الإنسان إلى اتخاذ الأسباب وقد لا يلجأ إليها كاللجوء إلى الله بالدعاء أوعدم اللجوء إليه، والإقدام إلى الدواء أو لا. أما علم الله الغيبي الشامل لكل ذلك، فهو المقصود بأم الكتاب، واللوح المحفوظ فرع عنه، فعلمه محيط بذلك كله، فهو عالم بما سنتهي إليه قضاؤه في حق زيدٍ من الناس، عقب ما سيتخذه من الأسباب كالدعاء أو الصدقة وغيرها. وكلمة القضاء إذا أطلقت تنصرف إلى أم الكتاب، فهو يحوي المثبت من علم الله والخاضع منه للمحو والتبديل. ويدل على هذا المعنى ما روي عن ابن عباس أن معنى قول الله: (يمحو الله ما يشاء ويثبت)، أي

687 - ينظر البوطي، الإنسان مسيّر أم مخيّر؟، ص. 207-211.

688 - سبق تخريجه.

689 - [سورة الرعد: 39/13]

يبدل ما يشاء فينسخه، ويثبت ما يشاء فلا يبدل،(وعنده أم الكتاب) أي وجملة ذلك عنده في أم الكتاب، الناسخ وما يبدل وما يثبت، كل ذلك في كتاب. وهناك أحاديث توهم أن الدعاء ترد القضاء، وكذلك الصدقة، فإن ذلك كناية عن ما قد يظن أنه من القضاء المبرم مما هو مسطور في اللوح المحفوظ، يمحوه الدعاء أو غيره من الأسباب، وأن المحو الذي جرى عليه فهو موافق لعلم الله الغيبي الذي استأثر به. وهو المثبت في أم الكتاب[690].

هـ- شبهة جديدة: المقتول ظلماً هل هو ميت بأجله؟ هنا إشكال آخر، فإن قلنا: بأنه ميت بأجله، فعلينا إذن أنلا نتجه باللائمة إلى القاتل، لأن الرجل مات بأجله، وإن قلنا: إنه مات بفعل القاتل، فإن ذلك مخالف لما علمنا من أن قضاء اللهلا يتبدل ولا يلحقه خلف.

لخص الشيخ الجواب عن هذه الإشكالية بما يلي: إن الإنسان الذي مات مقتولاً، يظهر أن الأجل المضروب لموته في علم الله هو ميقات قتله، وقضاء الله هو علمه بما سيجري، فقضاء الله بموت فلان مقتولاً، فهذا يعني أن علم الله بأن هذا الشخص سيقتل بسبب تعدي شخص آخر عليه، وأن الله سيخلق فيه ثمرة قصده، أي الفعل والقتل، فالرجل المقتول إذن مات بأجله، أجله هو ميقات علم الله بالقصد العدواني الذي سيكتسبه القاتل، والذي سيخلق الله فعل القتل عنده، شاهداً على قصد القاتل الإجرامي وعزمه عندما اتجه إلى القتل، وتقع اللائمة على القاتل لقصده العدواني وعزمه على القتل، وخلق الفعل وإزهاق الروح من قبل الله لا يعكر هذه الحقيقة، إذ إن أجل هذا الإنسان في قضاء الله وعلمه رهن بذلك القتل، والقضاء الله هو علمه، وعلمه تابع للقصد الذي سينشأ في قلب القاتل والعزم الذي يقوده إلى جريمته، فخلق الله لعمل القتل في كيان القاتل، جاء تابعاً لعزم القاتل على التلبس بذلك الفعل[691].

- قضاء الله هو علمه وإرادته المتعلقان بشيء ما والمنتهيان الضرورة إلى الإيجاد أو الإعدام، أما المقضي فهو النتائج والآثار التي تظهر من وراء قضائه جل جلاله. وهنا يجب الرضا بالقضاء دون المقضي، أي يجب الرضى بقضاء الله بأن جعل الإنسان مريداً يملك اختيار ما يريد من الإيمان أو الكفر، لحكمة قضى بذلك، ولكن لا يستلزم هذا الرضا بأن ترضى بالمقضي بأن يختار زيد من الناس ما اختاره من الكفر، وهذا لا يرضى عنه الله. هذه النتائج ذكرها الشيخ لكنه أعقبها بإشكال آخر.

وهو: أن تتوهم بأن هناك تلازماً بين القضاء والمقضي في الوجود والعدم، أي كلَّما وجد القضاء وجد المقضي، وكلَّما وجد المقضي وجد القضاء، وهكذا عدم أحدهما يستلزم عدم

690 - ينظر البوطي، *الإنسان مسيّر أم مخيّر؟*،ص. 212- 215.

691 - ينظر البوطي، *الإنسان مسيّر أم مخيّر؟*،ص. 216- 219.

الآخر، فمن ثم فإن الرضا بالقضاء يجب الرضا بالمقضي، يعني ضرورة الرضا بكفر الكافر، وهذا ما لا يتفق مع بديهيات الدين، وأجاب عن هذا الإشكال: بأن قضاء الله ينقسم إلى قسمين، فالأول منه: ما يتعلق بالأمور التكوينية القهرية، وهي ما لا دخل لإرادة الإنسان وحريته فيها، كاختلاف الليل والنهار وهطول الأمطار والزلازل وغيرها، والثاني منه: ما يكون مرجعه إلى اختيارات الإنسان وتصرفاته التكليفية، وقضاء الله هنا علمه وإرادته بخلق عناصر كل من الخير والشر في طريق الإنسان، وإعطاءه القدرة على الاستجابة لأوامر الله باستخدام هذه العناصر في الخير لفعله وإيجاده، وعلى عدم الاستجابة لها، واستخدام عناصر الشر لفعل الشر وإيجاده، وله كامل حرية الاختيار على اتخاذ القرار، فالقسم الأول من قضاء الله تعالى، يوجد تلازم دائم بين القضاء والمقضي، فالرضا بالقضاء الله يسري إلى الرضا بالمقضي، فالرضا بالمقضي من الآفات والحوادث بأن يستيقن أن لله حكمة في القضاء بهذا النوع من الشرور، والثقة بأنه لا يبتلي عباده بالشر لذات الشر، ولكن لما فيه من إيقاظ وإصلاح وتربية، في ذلك الخير كله.فقضاء الله بالموت على عباده، يستلزم الرضا به، ثم أنه يستلزم منه الرضا بالمقضي وهو الموت، والوقع أننا ننفر منه، لكن لو نظرنا إليه من حيث أن الله قد أراده بحكمته البالغة، وبعظيم لطفه ورحمته بك، عند ذلك تشعر بالرضا به والطمأنينة إليه من هذا الطرف، ومن حيث أنه اختاره الله لك لحكمة ورحمة ستدركها فيما بعد.

أما القسم الثاني فالرضا بهذا القضاء يستلزم الرضا بكون الإنسان يتمتع بحرية الاختيار، فالرضا بهذا المقضي لا إشكال فيه، لكن ما يختاره الإنسان بعد ذلك بهذه الحرية التي يتمتع بها، فقد يكون طاعة، وقد يكون معصية، وعند ذلك فواجب الإنسان تجاه هذا القضاء يتخلص فيما يلي:

أولاً: يجب الرضا بقضاء الله فيما قضى في حق عباده، أي بعلمه وإرادته أنه سيمتعهم بحرية الاختيار والإرادة.

ثانياً: يجب الرضا بالمقضي، وهو تمتع الإنسان فعلاً بهذه الخصائص. ثالثاً: يجب الرضا بما سيختاره الإنسان، إن كان طاعة، وعدم الرضا إن كان معصية[692].

692 – ينظر البوطي، *الإنسان مسيّر أم مخيّر؟*، ص. 221– 231.

مسألة خلق أفعال العباد والشبهات التي تحوم حولها

يؤكد الشيخ البوطي مرة أخرى بأن أفعال الإنسان إنما تتم بخلق الله من خلال خلق عناصره الموجودة، ومن خلال القصد المتجه إلى استعمال هذه العناصر من قبل الإنسان بما أوتي من ملكة كلية وهي الإرادة التي وهبها الله إياه، وهنا يرد إشكال آخر وهو أن يقول القائل: لما كان القصد المتجه من الإنسان داخل تحت اسم الموجود، إذاً فقد بقي إشكال المعتزلة في نسبة خالقية أفعال الإنسان إلى الله وبالتالي يستلزم منه نسبة الظلم إليه سبحانه؛ إذ أنه سيحاسبهم على ما ليس لهم به أي شأن، فكل ما يصدر عنهم في الظاهر هو بإيجاد الله وخلقه، أي بخلق الله سواء كان فعلاً أو قصداً.

فأجاب الشيخ البوطي عن هذا الإشكال قائلاً: عندما يتجه قصد إنسان ما إلى فعل طاعة، أو ارتكاب معصية فهو في هذه الحالة يتمتع بهذا الاختيار في القصد وينسب إليه، وهي –الحالة–متفرعة عن ملكة الاختيار والمقدرة على القصد واتخاذ القرار التي جهزه الله بها، وبعبارة أخرى: ملك الله –تعالى الإنسان– ملكة كلية وهي القدرة على الإرادة والاختيار، فهذا القصد المتجه من الإنسان إلى عمل ما، هي جزئية تطبيقية من تلك الملكة الكلية يمارسها الإنسان، فملكة الاختيار هذه بمعناها الكلي مخلوقة من مخلوقات الله، وتعلقها التطبيقي بجزئيات التصرفات، هي ثمرة تلك الملكة الكلية التي خلقها الله في كيان الإنسان، ولا يصح أن يقال:" هذه الثمرة – التعلق التطبيقي بجزئيات الأمور– مخلوقة لله خلقاً مستقلاً عن خلقه للملكة الكلية المتمثلة في طاقة الاختيار والقصد".[693] فهذا التعلق الجزئي ليس شيئاً مستقلاً ولكنه حال من أحوالها، أي أنه وضع اعتباري مجرد

الشبهات التي تتعلق بمسألة الإرادة والمشيئة: الإرادة كما عرفها الشيخ هي: " صفة أزلية قائمة بذاته تعالى من شأنها تخصيص الممكنات ببعض ما يجوز عليهامن وجود وعدم وتكيُّف بقطع النظر عن أي مؤثر خارجي"[694]، ثم إنه قسمها إلى إرادة صلوحية وإرادة تنجيزية، وهي واحدة وقديمة، والفرق بينهما هو اختلاف اعتبار التعلق وعدمه. فالصلوحية ذلك المعنى الأزلي القائم بذاته تعالى صالح؛ لأن تخصص به الممكنات، والتنجيزية تكون عند تعلقها الواقعي بإحدى المرادات. لكن الشبهة التي قد تحوم حول هذه الصفة من خلال ما يتخيله الإنسان من معنى الخلق والإنشاء في كلمة " التنجيزية" وهو شيء حادث. فأجاب البوطي بأن هذا الكلام الصحيح بالنسبة للقدرة، أما بالنسبة للإرادة فالتنجيز فيها إنما هو لمحض تعلقها بممكن من

693– البوطي، *الإنسان مسيّر أم مخيّر؟*، ص. 52– 54.

694 – ينظر البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 120–121.

الممكنات، سواء ظهر هذا الممكن إلى الوجود أم لم يظهر بعد. فمثلاً ولله المثل الأعلى، إن إرادة الإنسان قد تتعلق بعمل ما، لكنه يأخر تنفيذه إلى زمن آخر فتسمى إرادته هذه تنجيزية، فهي توجه فعلي إلى مراد محدد،ثم إنه استدل لهذه الصفة بالعقل والنقل، فالعقل بناء على اللزوم البين، فلو لم تكن هذه الصفة أزلية وموجودة لديه سبحانه لاستلزم وجود نقيضها فيه وهو الإكراه، وما يستتبعه من أن يكون مكرهاً، وهذا يناقض معنى الألوهية وكونه واجب الوجود. [695]
ومن النقل آيات كثيرة، منها قوله: (وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا).[696]
_ من المسائل التي حقق فيها الشيخ هي أن أفعال الله لا تقوم على علل غائية؛ لأن ذلك يتنافى مع صفة الإرادة التامة التي ثبتت له –سبحانه وتعالى– فهي لا تشوبها شيء، والقول بأن أفعاله معللة، فمعناها أن هناك ضرورة حملته على فعل ذلك الشيء، كما لو أنك قلت: إن الله أنزل الأمطار من أجل الإنبات، أي أن الضرورة الإنبات هي التي حملته على الإمطار، فالإمطار إذن مشوبة بالضرورة التي تنافي الإرادة، وغيرها من الأسباب التي ذكرها ، ونقل اتفاق المسلمين جميعاً على هذا القول، ولكن الشبهة هنا هو ما استشكله بعض الباحثين من استعظام نفي العلة الغائية على أفعاله –سبحانه وتعالى–، وتعللهم بأن ذلك يوهم العبث في أفعاله وخلقه، والعبث منفي بصريح القرآن الكريم.
فأجاب البوطي قائلاً: الجواب لا يكون بفرض علل غائية في أفعاله للفرار من نفي العبث عنه –سبحانه–، وإنما يكون بأن نعرف أن هناك من وراء أفعاله مصالحاً وحكماً تأتي ثمرة لتلك الأفعال يعلمها الله، ولكنها ليست عللاً دفعته لخلق تلك الأفعال، فإنه كان قادراً على إيجاد تلك المصالح من غير خلق الأفعال، ولكن شاءت إرادته ذلك؛ لينبه عقول عباده من خلال هذا التنظيم أن هناك خالقاً ومدبراً لهذا الكون، فيؤمنوا به وتطمئن قلوبهم بذلك، وكان قادراً أن يقذف هذا الإيمان في قلوبهم، لكنه شاء أن يكون هذا الإيمان مبنياً على عقل وفكر ونظر ليستحقوا الأجر أو الوزر على جهدهم الكسبي الذاتي، وكان قادراً على عدم تكليفهم أو حتى على عدم خلقهم أصلاً، وذلك لم يكن لينقصه شيء، ولكن هكذا شاءت إرادته، فلا رادَّ لقضائه ولا معقب لحكمه، يفعل ما يشاء وهو الحكيم الخبير. أما إذا ذهبتَ تعلل كل فعل بعلة غائية دفعته لخلق ذلك، فإنك تبحث في جذور التكوين، وهذا ما ثبت خلافه[697].

---

695 – ينظر البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 120–121.
696 – [سورة المائدة: 41/5].
697– ينظر البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 143–147.

توصل الشيخ إلى أن الحسن والقبح حالان اعتباريان لا موجودان ذاتيان، فرتب على ذلك ثلاثة نتائج، وردَّ على شبهها، والنتائج هي: الأولى: أن الأشياء في أصل وجودها خالية عن صفة الحسن والقبح، ثم إن الله صبغ هذه الأشياء بهذه الصبغة أما بالحسن أو القبح، وهذا هو معنى أن الحسن والقبح في الأشياء اعتباري وليس جوهري، الثانية: معنى ذلك أن الله خلق القبيح، أي أنه لما ركب في الأشياء خصائص محددة أو ساقها إلى نتائج معينة لا توافق مصالح الناس، أو خلق في أمزجة البشر اشمئزازاً منها، معناه أنه قد خلق القبيح، ضمن ما خلقه من المكونات. الثالثة: خَلْقُ الله–جل جلاله–للضار والقبيح في هذا الكون ليس من صفات نقص فيه؛ لأن من صفات كماله أنه يخلق ما يشاء دون أي صد له، فخلقه لأنواع من الموجودات من الضار والقبيح والحسن والنافع ما هي إلا مظهر لهذه الصفة الكاملة له – سبحانه وتعالى–. لكن النقص أو نفي صفة الكمال هو اتصافه به أو يقال أن مكتسب للقبيح، فليس قبيحاً أن يخلق الظلم، ولكن القبيح أن يتلبس هو به، فهذا هو القبيح في الشرع. ويقول لصاحب الشبهة: الشبهة هي ما تطوف بذهنك، من قياسك ذات الله –سبحانه–على ذاتك وما تواضع عليه الناس من عرف في مجتمعاتهم، وهذه الأعراف جزء من تكوين الله وخلقه، فهذه المخلوقات ما كان لها أن تكون حاكماً على إرادة الخالق وتصرفاته، فإطلاقك هذه الصفة على الأشياء ليس ضرورة عقلية. وإنما هو ارتباط جعلي أو تصور خالي[698].

مشكلة التوفيق بين إرادة الإنسان وإرادة الله تعالى: بيَّن الشيخ في تمهيده لهذه المسألة وانتهى إلى القرار التالي: إن الإنسان سوف يحاسب يوم القيامة على كسبه وهو القصد التنجيزي إلى تصرف ما، ولا تكون المجازاة على فعله الصادر منه إلا بخلق الله له، فهو يملك الاختيار، وبه يتوجه بالكسب إلى ما يريده من أعمال وشؤون. لكن المشكلة هي: إذا كان كل ما يقع في الكون ومنها ما يصدر من الإنسان بإرادة الله، إذاً فيدخل في هذا العموم كل المعاصي والطاعات التي تصدر من الإنسان، وهذا يستلزم غياب إرادة الإنسان أمام إرادة الله، أي إما أن تتغلب إرادة الله على إرادة الإنسان، وإما أن تتغلب إرادة الإنسان، والثاني باطل لأنه مخالف لقول الله : (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ).[699] ومخالف للمنطق القاضي بأنه لا يمكن أن تتغلب على الإرادة الإلهية شيء. وبقي الاحتمال الأول، وهو يستوجب الجبر. فجاء جوابه عن هذه الإشكالية كالتالي: لو أن إرادة الله قضت مباشرة بعصيان زيد أو طاعة عمرو، لكانت هذه مشكلة، وكان كل منهما متجرداً من اختياره، ووقع تحت سلطان الجبر بقضاء الله

698 – ينظر البوطي، *كبرى اليقينيات الكونية*، ص. 150–153.

699 – [سورة يس: 82/36].

وإرادته. لكن الأمر ليس كذلك. ومعنى كلامنا: أن أي إنسان يطيع الله أو يعصيه إلا وفعله خاضع لإرادة الله، وأن إراد الله شاءت أن يتمتع الإنسان بنعمة الاختيار والحرية في تصرفاته الإرادية. أي: إن إرادة الله تعلقت بأن يكون الإنسان حراً ومختاراً أمام التكاليف التي كلفه الله بها، فله أن يقبل إليها أو لا يقبل، وبهذه الحرية التي أرادها الله له فقد يطيعه وقد يعصيه. فتعلقت إرادة الله بالمقدمات وهو أن تكون حراً تختار من التصرفات ما تشاء، فإن إرادته هذه تسري لتتعلق بالنتيجة التي اخترتها، فالطاعة أو المعصية التي صدرت منك، إنما صدرت بإرادة الله، لكن ليس بمعنى أن إرادته –سبحانه–توجه إلى معصيتك مباشرة، إذن لألغى اختيارك وحريتك، ولكن معناه أن الله لما أراد بفضل منه أن تكون مختاراً تملك الاستجابة لأمره أو لا تستجيب، فاستجابتك لأمره وعدم استجابتك الصادرين منك نتيجة اختيارك، من مرادات الله، فهنا تعلم أن الطاعة أو المعصية الصادرة باختيار الإنسان داخلة في إرادة الله تعالى، ولا يستلزم ذلك أي جبر، ولا أي خدش لحقيقة الاختيار الذي تتمتع به.[700]

هذه هي بعض الشبه والمشكلات التي يمكن أن تدور في ذهن أي إنسان مسلم له ثقافة دينية بسيطة، أم من تعمق في تعليم دين الله، وعلى أيدي أهل العلم الحقيقيين، وأخذ العلم من مصادره الموثوقة فلا يمكن أن يشتبه عليه الأمور ولا أن يصطنع المشكلات، وقد حاول الشيخ أن يعلاج جميع ما يجول في خواطر الشباب من مشكلات وشبهات تتعلق ببعض الجوانب من عقيدته، وقد ذكر الباحث هنا طرفاً من تلك المشكلات والشبهات التي تتعلق بمسائل الحرية والقضاء والقدر والإرادة والمشيئة؛ ليتكامل الموضوع من جميع جوانبه.

700– ينظر البوطي، *الإنسان مسيّر أم مخيّر؟*، ص. 78–80.

2.3.2. شبهات غير المسلمين في مسألة الحرية

يقرر الشيخ البوطي أن العالم الغربي بشطريه الأمريكي والأوربي وصل إلى قناعة تامة أن قادتهم هم من يصنعون الإرهاب ويصدرنه إلى العالم الإسلامي، ولم يعد أحد يثق بهم، وهم كرِّد فعل عكسي يزدادون رغبة جادة في التعرف على هذا الدين وفهمه، وأثناء بحثهم عن الإسلام الحق تتعلق في أذهانهم الكثير من الأسئلة والشبهات، وقد كتب الشيخ عدة كتب يحاول فيها إيجاد الجواب الشافي لما يجول في خواطرهم، ويعالج فيها أهم المشكلات الفكرية والثقافية والاجتماعية، التي اختُلقَتْ؛ لتكون عقبة على طريق فهم الإسلام والسعي إلى تطبيقه، ولتخلق مزيداً من البلبلة والشقاق في صفوف المسلمين، ويصرف غير المسلمين عن الإسلام، يحاول الشيخ فيها جميعاً إيجاد حلٍلجميع المشكلات التي تثير الجدل والنقاش بين المجتمعات الغربية والإسلامية، وكلها مبثوثة في مظان كتبه المتنوعة مثل كتاب *هذه مشكلاتهم*، وكتاب *الإسلام والغرب*، وكتاب *الإسلام والعصر تحديات وآفاق*، وكتاب *الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا؟ وكيف؟*. وقد حصرها الشيخ أيضاً بثماني مشكلات: وهي التالية:

1- مشكلة حركة الصيرورة ...وثبات التشريع
2- مسألة الرق في الإسلام وتنافيها لحرية الإنسان.
3- النظرة الدونية للمرأة من أين ؟ وكيف؟
4- الجنة لا تستلزم العصمة.
5- ورقة بن نوفل، أهو مؤلف القرآن؟
6- أحاديث وأخبار يعوزها التحقيق.
7- مسألة الإرادة الحرة ومصادرتها؟
8- الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة.

ولكن سوف يتم هنا ذكر الشبهات التي تتعلق ببحث الحرية والتسيير والتخيير والقضاء والقدر..إلخ، ومن هذه الشبهات.

1. شبهة تحوم حول أحقاً تعتبر الحرية هي جوهر الوجود الإنساني؟

وجاء جواب الشيخ على نفي هذه المقولة التي اتخذها الوجوديون شعاراً يزينون به مذهبهم الباطل، وذلك عندما بيَّن كيف أنهم جعلوا الجوهر عرضاً والعرض جوهراً، ويتساءل أصحيح أن الحرية تمثل جوهر الوجود الإنساني، بحيث إذا فقدت فقد معها الإنسان؟ ضرورة أن الشيء لا يوجد بدون جوهره، ثم تناول المقولة بالتحليل والرد عليها، وهذا خلاصة رده عليهم، فقد بين أن الحرية لها معنيان: الأول: التخلص من القسر الخارجي، وهذه متوفر عند كل

الناس، والثاني: التخلص من القسر الخارجي والداخي معاً، فأوضح أن هذا النوع من الأحلام والأوهام والخيال؛ لأن الواقع يمزق أحلام أصحابه، ويتحدى أمانيهم وتطلعاتهم؛ ولأنه يستحيل أن تكون إرادة الإنسان في كل حال تعبيراً عما تهفو إليه نفسه ويشتهيه هواها..ولأن الحرية ليست ممارسة ذاتية تتم في داخل كينونة الإنسان، وإنما هي تفاعل يتم بين الإنسان والأنظمة الكونية المحيطة به، فحريته ملجمة بقيود تلك الأنظمة وأحكامها، فعليه أن يدرس الكون وأنظمته أولاً، وعندها سوف يعلم أن لهذا الكون خالق ومبدع، والإنسان ليس إلا سلعة مميزة من هذا الكون، وعندها سوف يعلم أن حريته مقيدة بيد هذا الخالق، والإنسان لا يملك لنفسه طولاً ولا حولاً، ولا قدرة على أي عمل أو حراك؛ لذا يتبين أن الحرية من النوع الأول هي فقط التي يملكها الإنسان.[701]

2. الجهاد وكيف تنسجم أحكامه مع الحرية الإنسانية؟

للجهاد درجات تبدأ أولى درجاته بالدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، في كل الأحوال وفي كل المجتمعات، وعلى كل المسلمين أن يتحملوا هذه المسؤولية قدر استطاعتهم، ثم تلي هذه الدرجة مقاومة كل من أراد اغتيال الصدع بكلمة الحق، ومنع الدعوة الإسلامية إلى أسماع الناس، ثم تليهما الدرجة الثالثة وهي أضيق من السابقتين، وهي مقاومة كل من يتربص بالإسلام والمسلمين وأرضهم، فهذا مجمل أنواع الجهاد، وإليك التفصيل: الدرجة العريضة الأولى ومنها ينطلق الجهاد ألا وهي نشر الدعوة الإسلامية في كل الأحوال وعلى كل الأصعدة، ودليل ذلك قول رسول الله: " أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"[702] فكلمة الحق جهاد، وأفضله الصدع بها أمام سلطان جائر، والجهاد باللسان يكون تعريفاً بالإسلام وكشف الشبهات والغواشي التي تعترض فهمه، والاقتناع به دون قسر أو إكراه، وهو واجب على كل الفئات والمناصب كل حسب طاقته وقدرته. ويكون مهمة رجال الدعوة: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ).[703] وعليهم الصبر على جميع أنواع الإساءة لقوله –تعالى–: (وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ..).[704] وطبقاً لسيرة رسول الله. فإن ظهر من يريد إسكات صوت الحق على ألسنة الداعين إليه، وكمم الأفواه دون أي موجب لذلك سوى الوقوف

---

701 – ينظر البوطي، *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ص. 267.

702 – أحمد، مسند أحمد، برقم/ 11132/ في باقي مسند المكثرين، ج228/1. وأبي داود، سنن أبي داود /4344/ في كتاب الملاحم، والبيهقي، المعجم الكبير/6376/ كتاب الجنائز.

703 – [سورة الغاشية: 88/21–22].

704 – [سورة فصلت: 34/41].

في وجه بلوغ الدعوة إلى الناس بالبراهين والحجة، وهنا ينقدح المعنى الثاني من معاني الجهاد، وهي في واقعها تكون أضيق من الأولى، فيجب على المسلمين حينها الوقوف في وجه من يريد إسكات صوت الحق، حتى ولو اقتضى ذلك قتاله. وهذا لا يفهم منه إرغام الناس في الدخول في الدين، بل المقصد منه حماية الحريات، وليس خنق الحريات. فصاحب أي رأي له الحق في التعبير عنه ودعوة الناس إليه بالحوار، وللناس أن يستجيبوا له أو لا يستجيبوا، والمسلمون لهم الحق أيضاً ضمن قوله –تعالى–: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)،[705]والنهوض بهذا الواجب من أقدس أنواع الجهاد. فكما للإسلام حماية الحريات فالأولى به حماية حرية كلمة الحق لأتباعه. ولكن هذا النوع من الجهاد حصر حق القيادة فيه لولي أمر المسلمين، والحكمة من ذلك: لو مكن الشارع لكل الأفراد من مجابهة من صد سبيل الله بالقوة والسلاح، لجر ذلك إلى فتن عظيمة، وربما يشد الطرف الآخر دعماً من جيوش وحكومات، فتدور رحى الحرب على المسلمين، فالجهاد القتالي من أحكام الإمامة، ولكن لو تقاعس ولي أمر المسلمين عن هذا الواجب، فعلى عامة المسلمين السبيل الذي سلكه رسول الله في مكة، إذ لم يكن لهم منعة ولا قوة داخل سلطان حكم، فالسبيل هو العودة إلى الدرجة الجهادية الأولى، وهي الصدع بكلمة الحق؛ لأنه لا يقوم بهذا الأمر إلا جماعة ذات شوكة ومنعة، وهذه لا تكون إلا في حمى الدولة وفي سلطانها، وأي شوكة تبرز خارج نطاق حماها وسلطانها، تدخل في مصطلح الشريعة باسم" البغي"، ثم تأتي الدرجة الثالثة وهي أضيق من السالفتين، وهذه تتمثل في وجوب التصدي لكل من أراد التربص بالنظام الإسلامي القائم ويريد تقويضه، أو أن يعتدي على شيء من حقوق المسلمين المادية أو المعنوية، أو سلب شيءٍ من أوطانهم. فعلى المسلمين الوقوف في وجوه هؤلاء تحت قيادة رئيسهم، ويقاتلوهم بكل ما أوتوا من جهود وعدة وعدد، فإن هم تقاعسوا جميعاً عن أداء هذا الواجب أثموا جميعاً، وهذه الدرجة أيضاً تدخل في أحكام الإمامة، فعلى الحاكم أن يبادر طبقاً لموازين الحكمة، وما تستدعيه أساليب الخداع، فالحرب خدعة، ومن توابع هذه الدرجة تجهيز الجيوش وتحصين الحدود وسد الثغور في كل الأحوال والظروف، وهذا كله يبين أن الجهاد لا يصادم شيئاً من الحريات بل هو يحمي الحرية ضد كل من يتربص بها، وهذا واضح عند مراجعة كيفية انتشار الإسلام في ربوع الأندلس وغيرها، وكيف حمت الحرية، ثم أنها زهقت على أيدي أعداء الإسلام تحت صنوف العذاب والقتل ليتخلى المسلمون عن عقائدهم ومعتقداتهم[706].

705–[سورة النحل: 125/16].

706 – ينظر البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*،ص.105–117.

3-هل للمرتد أن يتمتع بالحرية؟ هناك فرق بين الكافر الأصلي وبين المرتد، فالكافر الأصلي هو الذي نشأ على عقيدة غير إسلامية ورثها أو تخيرها وتعامل معها، فهذا لا يجبر على خلاف معتقده، لقول الله : (لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ). [707]

أما المرتد: فهو الذي أعلن استنكافه عن قبول الإسلام بعد اعتناقه والإيمان به والخضوع له، فهذا الإنسان كان باستطاعته لو أن شكوكاً أو أدلة سلبية هاجمت على عقله وتفكيره فأورثه ذلك إنكاراً بعد الإيمان أن يبقي هذه الشكوك في نفسه، أو ينطق في خلواته أو مع أهل بيته، وعند ذلك لن يجد أي تهديد يضيّق عليه، لأن من الأحكام الكلية في المجتمع الإسلامي هو الأخذ بالظاهر والله هو يتولى السرائر، لكنه لما أبى إلا أن يعلن هذه الشكوك على رؤوس الأشهاد، فإنه بهذا قد أعلن الحرب الفكرية على الإسلام وعقائده، وقرر من خلال إصراره على موقفه الجديد، أن يصدر شكوكه إلى الآخرين بالطرق الممكنة، فينبغي أن ينظر إليه على أنه قد تحول إلى عنصر حرابة، الحكم الشرعي في حقه هو أن يؤتى به فيسأل عن شبهاته، فيستعين ولي الأمر بالعلماء ليزيل عنه الشبه والغواشي، فإن أصر استتيب تحت التهديد بالقتل، وأمهل، فإن تاب بالانتهاء عن المجاهرة بكفره، وإلا فإن تحدى الاستتابة والمهلة، وأصر على جعل الذين من حوله تبعاً له في الباطل، عندئذ يستقر الحكم عليه وينفذ في حقه القتل حرابة، وهذا هو الحكم الشرعي التي تراه في مصادر الشريعة، ومندرجاً تحت قول رسول الله :"من بدل دينه فاقتلوه"[708] وجاءت به السنة العملية، وعليه عمل الصحابة، فالمرتد إذن يقتل بعد استنفاد جميع السبل التي ذكرت، حرابة لا كفراً، وهذا حكم المرتد أما الكافر ينبغي أن يترك وما يدين به فإذا رأينا أنه يتجاوز ممارسة حريته الشخصية، ويدعو الناس إلى رأيه ويثني المؤمنين عن إيمانهم، وجب منعه، فإن لم يرتدع وجب الضرب على يده، حيث يستوي هو والمرتد في حكم واحد عندئذ حسب ما تقتضيه السياسة الشرعية.[709]

ويقول الشيخ البوطي: اتفق الفقهاء على وجوب قتل المرتد إذا أعلن ارتداده، بعد استتابته، وهذا لا يناقض حرية الاعتقاد؛ لأن الاستعلان عن الردة داخل المجتمع المسلم يعتبر

707-[سورة البقرة: 256/2].

708 - البخاري، *الجامع الصحيح المختصر*، برقم/ 3017/ في كتاب بدء الحديث،ج75/4، والترمذي، *سنن الترمذي*/ 1457/ باب المريد،ج59/4، والنسائي، *سنن النسائي*/ 3522/ الحكم في المرتد، ج301/2، وأحمد، *مسند أحمد*/ 2552/ ج336/4، وأبي داود، *سنن أبي داود*، باب الحكم فيمن أرتد/ 4351/ ج530/2، وابن ماجه، *سنن ابن ماجه*/ 2535/ المرتد عن دينه،ج848/2.

709- ينظر البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 84-88.

من أخطر أنواع الحرابة ضد الوجود الإسلام[710]. إذاً قتل المرتد لا يناقض الحرية؛ لأن الردة نوع من أنواع الحرابة ضد المجتمع المسلم.

4- **حرية الأحزاب والمنظمات:** وهذا المعنى الحرفي لكلمة" الديمقراطية " في هذا العصر: بأن يكون الناس جميعاً أحراراً في ممارسة ما يرغبون في الأنظمة السياسية، والأحزاب الفكرية والاعتقادية، وأن يتخذوا كلهم سبلهم المفتحة أمامهم إلى كراسي الحكم ومقاليده، فما هو موقف الإسلام من ذلك؟ أجاب الشيخ: هنا يجب التفريق بين حالتين: الحالة الأولى: أن يكون المجتمع بعيداً عن نظام الإسلام، ويسعى المسلمون لإخضاعه لنظام الإسلام، فإن البحث في مسألة حرية المنظمات والأحزاب سابق لأونه، فالسلطة التي تقرر مفقودة هنا، فالمسألة بجملتها تدخل فيما تقتضيه سياسة الدعوة إلى دين الله والتعرف عليه، والدخول في محاورة لإزاحة الغوامض والشبهات مع كل الناس، على أوسع نطاق ممكن، فهو السبيل الذي لابد منه لإقامة المجتمع الإسلامي على المنهج القرآني القائل: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)،[711] فمن مصلحة الدعوة الإسلامية أن يسود مناخ من الحرية، حتى وإن كثر أبواب الحريات الأخرى، فوجود باب لحرية الدعوة إلى الله يتألق فيه البراهين الإسلامية وينتشر في أعماق الفطرة الإنسانية في ساحة من العقول الحرة لا بد منه. ومن الخطأ أن ينتظر المسلم غلق كل أبواب الحريات الأخرى حتى يبث دعوته، أو أن يكمم الأفواه بجهود عسكرية وقوة مادية تسفك فيها الدماء والقتل؛ ليفرض بعد ذلك الإسلام فرضاً ويحمل الناس عليه حملاً، سواء صدقوا وآمنوا به أم لا، وذلك لأن مقر الإسلام هو في العقول المصدقة به، ثم يظهر تطبيق أحكامه على الساحة، لكن لو فُرض الإسلام عن طريق انقلابي، فلا بد أن يُذهب به بمثل ذلك الانقلاب، والناس الذين يفرض عليهم الإسلام تحت عصا التهديد، لن ينعموا بشيء من مزاياه الدنيوية، كما أنهم لن يدخروا شيئاً من الأجر الذي وعد به الله المؤمنين يوم القيامة. فما الذي حققه لهم أولئك الذين فرضوا عليهم الإسلام فرضاً بقوة انقلابية؟ وهذا إذا اتيح لهم أن يفرضوا الإسلام عليهم.

الحالة الثانية: أن يكون المجتمع منضبطاً بالفعل لنظام الإسلام، وهذا يحل المشكلة، لأنه قائم في جملته على الخضوع والإذعان لعبودية الإنسان لله ، ولسلطانه وأوامره، فهنا يجب عليه أن يرفض أي تنظيم يتبى سلوكاً أو فكراً يتعارض مع هذه الحقيقة التي أقر وأذعن لها. وهنا تظهر إحدى النتيجتين: إما أن يكون المجتمع إسلامياً بحق، عند ذلك لن تجد أي هيجان

710- ينظر البوطي، *الجهاد في الإسلام*، ص210- 215.

711-[سورة النحل: 125/16].

في داخله مناقض يدفع إلى تأليف أحزاب أو جماعات يناهض بفكرها أو سلوكها لشيء من عقائد الإسلام ومبادئه. وإما أن يكون المجتمع الإسلامي، غير ملتزم بنظامه، سواء كان بشكل كلي أو جزئي، فهنا يكون الحظر سابق لأوانه كما مرَّ، وتكون هذه المرحلة مرحلة حوار ونقاش مع الآخرين بالحكمة والموعظة الحسنة، وهنا يرد مخاوف من بعض الناس من قيام مجتمع إسلامي ملتزم؛ لأنه لن يتقبل قيام أنظمة وأحزاب معارضة. وقد يسأل أحدهم فأين هي الحرية وأين الديمقراطية في ظل المجتمع الإسلامي؟

والجواب أن لهم الحق في إبداء هذه المخاوف؛ لأنهم لم يتقبلوا الإسلام عقيدة بعد. ويقال لهم اطمئنوا بالاً، فإن هذا المجتمع الملتزم لن يتحقق إلا بعد فهمكم لحقيقة الإسلام، وتشرق عقائده في أفئدتكم، وعندها ستكونون أول من يرفض قيام أحزاب وأنظمة أخرى مناهضة للإسلام ومبادئه. فالسلّم الوحيد للوصول إلى المجتمع الإسلامي هو إقناع هؤلاء الناس وغيرهم بأنهم عبيد لله ومملوكون له، ويعيشون ويتقلبون في مملكة الله وداخل سلطانه، وهم مأمورون بالسير على صراطه واتباع أوامره، فإذا تمت هذه القناعة، انبثق من جراء ذلك رفضهم لكل الأنظمة والدعوات المعارضة، وتتبدد مخاوفهم تماماً، بل تتجه إلى النقيض من ذلك، والجواب عن مصير الديمقراطية والحرية في المجتمع الإسلامي نقول: إن الإسلام يرفع شعارين ويدعو إلى تطبيقهما بدقة: أحدهما شعار: (إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ)،[712] وثانيهما: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ).[713] ولكن أيهما يتحرك تحت جناح الآخر؟ مما لا شك فيه أن ثانيهما يتحرك تحت جناح الأول. فالشورى مبدأ إسلامي مقدس يجب الأخذ به، لكن ضمن المساحة التي شرعها الله لعباده. يتخيرون لهم ما يشاؤون في نطاق من التشاور واحترام الآراء، أما ما ألزمهم الله به من المبادئ الكلية أو الأحكام الجزئية فلا مجال للمشورة فيه، لكن الغرب عندما ذهب في تقديس الحرية وأنها ناسخة لكل المبادئ والقيم، لم نشاركهم فيها قط، بل نوقن أننا نعيش في هذا الكون في دولة الله، واتباع أنظمة الدولة حق، ويسري سلطان الحرية ضمن دائرة هذا الحق، ولا يملك أحد أي تجاوز عنه أو افتئات عليه، واستعمال مصطلح الديمقراطية لا ضير فيه لكن على أن ندرك مضمونه على ضوء هذا الحق، فسيادة الشعب حقيقة لا شك فيها، بحيث تكون ثمرة لاصطباغه بأتم معاني العبودية لله، بل إن هذه السيادة لن تتحصن ضد أي عدوان، إلا في حصن ثابت من الإذعان بالعبودية التامة لله تعالى[714].

712- [سورة الأنعام: 57/6].

713 -[سورة آل عمران: 159/3].

714- ينظر البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 88-94.

5- هل الشورى ملزمة للحاكم؟

النظم الديمقراطية تقضي بأن رأي الأكثرية ملزم للدولة وللحاكم أيضاً، وهذه فائدة الرجوع إلى رأي الشعب من خلال نوابه وممثليه، فهل يعتبر رأي الجميع أو أكثر أعضاء مجلس الشورى ملزماً للدولة والرئيس، كما في النظم الديمقراطية؟ علينا قبل ذلك أن نعلم أن منطلق الأنظمة الديمقراطية هو إعطاء الحاكمية للشعب؛ لذلك أنشأت المجالس البرلمانية لتكون الفم الناطق باسم الشعب، أما منطق الشورى في الإسلام فهو التعاون بين جميع فئات الشعب لمعرفة حكم اللهفيما فيه غموض أو لبس، أو في كل ما أحاله الله -جل جلاله-إلى اجتهادات الأمة ضمن المقاصد الكلية في تلمس مصالحها.

أما الجواب عن السؤال السابق فتفصيل ذلك فيما يلي: إن الأحكام المنصوص عليها في بيانات واضحة من الكتاب والسنة، لا يصح التشاور في أمرها، وليس لمجلس الشورى التدخل فيها، لقول الله : (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا)،[715] أما الأحكام الغامضة التي تحتاج إلى اجتهاد لاستنباطها فهذه هي التي يشرع فيها الشورى في سائر المستويات، سواء كان من قبل إمام المسلمين أو من القضاة أو من المفتين، وتتفرع من هذه ثلاثة مجالس وهي مجلس شورى يعتمد عليه إمام المسلمين، ومجلس شورى يعتمد عليه القضاة، ومجلس شورى يعتمد عليه المُفْتُون، فهذه المجالس تتعاون مع رئيس الدولة أو القاضي أو المفتي لبلوغ حكم الله في المسألة البحث، وليس في فرض آرائها الشخصية كما في الأنظمة الديمقراطية؛ لذا فإن اتفاق أعضاء هذا المجلس أو أكثرهم على رأي ما لا تكون بحد ذاته دليلاً على أنه حكم الله في المسألة، قد يكون دليلاً على أنه الأقرب لرأي الشعب، لكنه هنا ليس له قيمة. وإنما أُمِرَ الحاكم أو الإمام بالشورى في الأمور الاجتهادية تلمساً للدقة في بلوغ الأحكام الشرعية، وبناء على هذا نقول: إذا لم يكن إمام المسلمين ذا بصيرة واسعة وملكة راسخة في أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يستطيع أن يجتهد في غوامضها وحل مشكلاتها، فإن إمامته لا تتم ما لم يكن له مجلس استشاري يعتمد عليه في استخراج تلك الأحكام الخفية وحل المشكلات. وإن لم يكن مجتهداً فهو عند ذلك ملزم باتباع ما يجمع عليه مجلس الشورى، وليس له مخالفته، فإن اختلفوا فعليه اتباع رأي الأكثرية، لأنه ليس من أهل الترجيح بين الآراء، وعليه بالسواد الأعظم كما قال رسول الله: " عليكم بالسواد الأعظم" [716]والسواد الأعظم في كل شيء أكثره، والشورى في هذه الحالة ملزمة

715-[سورة الأحزاب: 36/22]

716 - الإمام أحمد برقم/ 18450/ في باقي مسند المكثرين، ج392/30، وابن ماجه/ 3950/ كتاب الفتن.

ولا خلاف فيه، لقوله –تعالى–:(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).[717] فهذا خطاب عام يشمل الأئمة والحكَّام وسائر الناس.

أما إن كان الإمام مجتهداً فهل يجب اتباع ما أجمع عليه مجلس الشورى في تلك المسألة، أو ما اتفق عليه الأكثرية؟ هنا مسألة خلافية، رجَّح البوطي رأي جمهور الفقهاء بأن الإمام وإن بلغ درجة الاجتهاد يجب الاستشارة في الأمور الاجتهادية، لكنه لا يلزم بإتباع الرأي الذي انتهى إليه أعضاء مجلس الشورى، بل يتبع اجتهاده، وعلى هذا سار الخلفاء الراشدون، استشار أبو بكر في قتال مانعي الزكاة، واتبع اجتهاده، وعمر استشار الصحابة فقد أمّر أبا عبيدة ابن مسعود الثقفي على الجيش الذي أرسله إلى العراق، مخالفاً ذلك رأي مستشاريه بأن يأمر على الجيش رجلاً من الصحابة، وخرج بنفسه إلى أهل إيلياء، غير مبال برأي الأكثرية في عدم الخروج، وكذا استشار في الرجوع بالناس وعدم دخول الشام عند وجود طاعون حل بها، وأخذ باجتهاده ورجع بالناس قبل سماعه خبر عبد الرحمن بن عوف، واستشار في تقسيم سواد العراق، واقتنع برأيه وأمضاه، وكان هذا شأن عثمان وعلي، ولكن هذا الحكم لا يتأتى تطبيقه بدقة في هذا العصر؛ لعدم وجود إمام مجتهد في علوم الشريعة، مع مهارته في السياسة.

كما يرى الشيخ والحالة هذه في عدم تقيد الحاكم بما يقرره مجلس الشورى، يكون ذريعة إلى استبداده برأيه مع إتباعه هواه، والذريعة يجب سد بابها شرعاً؛ لذا اقتضى الأمر أن يلتقي كل من رئيس الدولة ومجلس الشورى على الاجتهاد الجماعي، وهنا يفضل رأي الجماعة أو الأكثرية، ولمثل هذه الحالة تقررت قاعدة " تتبدل الأحكام بتبدل الأزمان"[718].

6–شبهة تتعلق بأن الإسلام ينظر إلى المرأة نظرة دونية، وهذه النظرة ماتزال راسخة في المجتمع الإسلامي وتتعارض مع المساواة.

وهذه الشبهة خرجت من المجتمع الغربي؛ لأنهم ينظرون إلى المرأة نظرة تقدير من خلال كونها عضواً أساسياً في أركان المتعة، ومن خلال اليقين بأن المتعة هي أول أسرار الحياة وأهم أهدافها، أما المسلمون فيقِّدرون المرأة من خلال كونها عضواً أساسياً في الأسرة ثم المجتمع، ومن خلال اليقين بأن الأسرة السليمة هي العمود الفقري في المجتمع السليم، وكل ما تجده من فرق بين المجتمعين الإسلامي والغربي، في الأنظمة والقوانين المتعلقة بالمرأة، إنما هو أثر لهاتين الرؤيتين المختلفتين.

---

717 – [سورة النحل: 42/16]

718– البوطي، *حرية الإنسان في ظل عبوديته لله*، ص. 95–105.

والمسلمون يعلمون بفضل دينهم وشريعتهم أن الحياة لا تقوم على ركن واحد، أو على المتعة واللذة فقط؛ لذا يقدرون على أنها نصف المجتمع ويتحملون جميع المسؤوليات الناتجة عن ذلك، في حين أن نظرة الغرب ترى أن المتعة هي أساس الحياة وأهم أهدافه، فهي نظرة عقيمة، وعقيم جداً كل سعي يحلم صاحبه بالوصول إلى المتعة ومغانمها بعيداً عن المسؤوليات وتحمل مغارمها. وفي النظام الإسلام حتى يحصل الرجل والمرأة على المتعة ينبغي أن يتم قرانهما بعقد مقدس يقْدم فيه الرجل على خطبة المرأة وطلبها من أهلها، ويقدِّم لها مهراً حسب ضوابط الفطرة الإنسانية، وحتى لا تظلم المرأة في حال الطلاق، فالمرأة تحتفظ بمهرها لنفسها، والرجل هو الذي يتضرر بما قدمه من مهر، في حين تتضرر المرأة أيضاً من هذا العقد، إذن فهما ضرران متكافئان، عندما تشاء المرأة الفراق بينهما، والضرر المكافئ أبعد ما يكون عن تسميته ظلماً.

وهذا الأمر الذي يتجاهله الغرب في دقته وعدالته، لذا يتساءلون: لماذا لم تعط الشريعة مثل هذا الحق–حق الطلاق–للزوجة أيضاً، سواء بسواء؟ فجاء الجواب من الشيخ: قلنا لهم: إن هذا الحق المزعوم لا يتفق مع شيء من موازين العدالة، ولا مع مقتضى قانون العرض والطلب، ولا مع مبدأ مقابلة الغنم بالغرم.. والشريعة الإسلامية وضعت جميع القوانين التي تحفظ للطرفين حقوقهما، ووضعت بالحسبان أن يقع على الزوجة جور من الزوج فأعطى للقاضي حق النظر في أمرها، وأعطاها حق التطليق في حالة إثبات الظلم عليها، ووضعت في الحسبان أن تتبرم بزواجها فأعطاها حق الانفكاك عن الزوج، فشرع لها قانون المخالعة، ثم توجه الشيخ إلى كل من يثير مثل هذه الشبهة بقوله: هل في هذا الميزان التشريعي إي إجحاف بطرف الزوج أو الزوجة؟ وهل ترى أي نظرة دونية إلى المرأة؟ وأين تكمن هذه النظرة؟ بل هل لديك أي اقتراح بديل، أدقّ حكمة وعدالة من هذا الذي شرعه الله؟..[719]

7 – شبهة تتعلق بحق الحرية للمرأة.

وهذه الشبهة ناشئة من الغربيين أيضاً؛ لأنهم ينظرون إلى المسألة من منظورهم الغربي، ولا يخفى على أحدكم الفرق كبيراً بين الشريعة الإسلامية والنظام الغربي، والشيخ يؤكد في جوابه بأن الإسلام لم يفرق بين الرجل والمرأة في شيء من الجوانب المختلفة التي تتعلق بحق الحرية سواء الحرية السياسية أو الفكرية أو الدينية أو حرية العمل ..إلخ، بل ضمن لكل منهما من ذلك ما ضمنه للآخر، لهما معاً حق الاشتراك في إدارة الدولة، والقضاء، وجميع

719 – ينظر البوطي، *هذه مشكلاتهم* ، ص. 75– 84.

الوظائف إلا الرئاسة العليا للدولة، وهذه لأن أحاديث وردت تنهى عن ذلك، وهذا لا يخدش حرية المرأة الساسية، وليس غضاً من كرامتها الإنسانية، وإنما هو تنسيق بين المهام المختلفة للرئيس الأعلى في الدولة، وطبيعة من يتولى هذه الرئاسة، فالمرأة لا تستطيع أن تقود الحروب أو تتولى خطبة الجمعة وإمامة الصلاة في الجماعات، وهذه المهام تتطلب الخشونة والصلابة، والمرأة بعيدة عن هذه الصفات؛ لأن الله أكملها باللطف والعذوبة الإنسانية، ففي الحرية الساسية متعها الإسلام بكل ما متعه الرجل به لكن في الحدود التي لا تخالف مع النهوض بالواجبات التي كلفها بها، وفي مجال العمل أعطاها حق المساواة في الحصول على الأجر على العمل دون التمييز بينهما، كما أعطاها حق الأهلية والتملك.

والحق أن الذين يتباكون على المرأة وحقوقها هناك في الغرب هدفهم أن يجعلوا من المرأة سلعة، وأن يبعدوها عن إنسانيتها، ونتيجة لهذا الأمر انهارت الأسرة والأخلاق من نظرتهم المادية، وانتشرت الإباحية والجنس وكثر الشذوذ بشكل عجيب...

وهكذا فنحن أمام حقيقة ماثلة للعيان، يدركها كل مفكر، وهي أن المجتمع الغربي لم يقدم في واقع الأمر منهجاً مدروساً لضمان شيء مما يسمى بحقوق المرأة...لكن دافعهم كان اللذة والمتعة؛ لذا تعست المرأة من حيث كانت تريد السعادة.

2.3.3. العدالة الاجتماعية والحرية في الإسلام

لا يمكن للعدالة أن تتحقق بدون العدالة الاجتماعية في أي مجتمع كان، سواء بين المسلمين أو بين غيرهم؛ لأن العدالة الاجتماعية من أهم مرتكزات العدل بين أفراد الدولة، ومتى رأيت العدالة الاجتماعية سائدة في مجتمعٍ فاعلم أنه مجتمع يتمتع أفراده بحريتهم في التعبير والاختيار، ومتى غابت العدالة الاجتماعية عن مجتمعٍ؛ عاش أفراده في أسواء أنواع الظلم والحرمان.

وقد أشار الشيخ إلى هذه النقطة في كتابه *التعرف على الذات هو الطريق المعبد إلى الإسلام*، ومن خلال نقده وتحليله وتقويمه لمقال كتبه مدير معهد علم الإجرام في أستراليا" الأستاذ وليم كلفورد" وتحت الملاحظة التالية "*للدراية والاعتبار*" فأكد الشيخأن هذا الرجل أوفدته هيئة الأمم المتحدة ليكون ممثلاً لها في مؤتمر المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي ضد الجريمة، المنبثقة عن جامعة الدول العربية. ولكنه لمَّ عاد إلى وطنه قدَّم بحثاً لهيئة الأمم المتحدة، ووضع في هذا البحث جميع انطباعاته وتصوراته التي لفت نظره عندما رأى أن معظم الوفود المشاركة تتطلع إلى استعادة تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، ولا سيما فيما يتعلق بمعالجة الجريمة ونظام الروادع والعقوبات.

والشيخ بعد ذلك قام بتحليل وتقويم بحثه الذي كان بعنوان " الجريمة الإسلامية والعدالة القرآنية" وأشار في تحليله لكلام الأستاذ كلفورد إلى أنه لم يقم بعمله هذا إلا لأنه يعلم أن الشريعة الإسلامية شريعة عادلة في جميع أحكامها وقوانينها، وهي وحدها الكفيلة بتطبيق العدالة الاجتماعية في كل زمان ومكان؛ لذا قدَّم هذه الدراسة التي هي أقرب ما تكون تقريراً يتقدم به إلى الدوائر الاستعمارية المختلفة في العالم الغربي، من أن يعد بحثاً يطرح بين أيدي الدارسين للجريمة والعقاب في الشريعة الإسلامية.

ثم نبه الشيخ إلى أن الكاتب لخوفه من أن تتنقل هذه الشريعة إلى بلاده اتجه بكلامه ودراسته المسهبة هذه أولاً إلى أبناء جلدته دون غيرهم، يستثيرهم إلى الاهتمام بظاهرة جديدة، لمسها في أنحاء كثيرة من العالم العربي والإسلامي، ستخلف آثاراً سلبية، من وجهة نظره، إن هي استفحلت وازدادت قوة ورسوخاً!

وقد أكد الأستاذ محمد عمارة أن للدولة حق التدخل في أموال الأغنياء وذلك لتنظيم الأوال، " من حيث نزع الملكية والتصرف في الأملاك، وعزل الملاك عما يملكون باعتبارهم مجرد وكلاء عن الدولة في إدارة ما يملكون.. إن حق الدولة وحريتها في كل ذلك وما شابهه هو حق مقرر أشارت إليه النصوص المنتاثرة والمتعلقة بهذا الموضوع؛ فهي قد قررت صراحة أن للإمام مدخلاً في مال أهل التمييز والعقل من وجهين: أحدهما: في التمليك، والآخر: في الإزالة".[720]

نعم إذا أدركت الأجيال القادمة ما لشريعة الإسلام من نظام كامل يضمن لجميع الناس الحياة الاجتماعية السعيدة، عندما تطبق في واقع حياة، ستنشر العدالة والمساواة والحرية في ربوع البلاد كلها، وهذا ستؤثر على الحكام والطغاة؛ لأنها ستقلص من جبروتهم، وتنزع عنهم سلطانهم؛ لذا أكد الشيخ على أن الكاتب يعقد مقارنة بين حركة انبعاث إسلامية قوية، وبين انهيار هيبة الدول الغربية؛ التي كانت في السابق الأنموذج الناجح والمتفوق من الناحية الفنية والأكثر غناً وتقدماً في الناحية العسكرية والسياسة، ثم يحمل الغرب من خلال هذه المقارنة، مسؤولية النتائج التي قد تنجم من ذلك الانبعاث الذي بدأ يهددهم ويقدم النظام الإسلامي العادل على أنه البديل لكل الأنظمة الأخرى، وهذا الانبعاث كفيل باستعادة قوة الحياة الاجتماعية الإسلامية وطاقتها الكامنة الكفيلة أيضاً بضمان نجاحها السياسي.[721]

---

[720] – عمارة، *مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين*، ص. 108.

721 – ينظر البوطي، *التعرف على الذات هو الطريق المعبد إلى الإسلام*، ص. 162-164.

وهذا يدفعهم للتخوف من أن ينفخ أحدهما القوة في الآخر؛ لذا فالمتوقع –على حد تعبيره– من النجاح الدنيوي، والحماس الديني أن ينفخ أحدهما القوة في الآخر. ثم يربط مخاوفه هذا بالعامل المادي الذي هو النفط، ويحذر بأن الانبعاث الإسلامي في الشرق متى دعمه القوة المادية الموجودة في الشرق كانت كفيلة بقلب الموازين الحضارية كلها، والقضاء على ما تبقى لها من هيبة ونفوذ.

وحتى يجعل العدالة الإسلامية وانبعاثها الإسلامي فزاعة يخاف منها الغرب قام الكاتب بعد هذا التحذير برسم صورة تبعث على الاشمئزاز والرعب من خلال كلامه عن بعض الحدود والعقوبات الإسلامية، وأن يبث في وعي القارئ الأوروبي على أقل تقدير على أن هذه الأحكام ليس أكثر من مواضعات قبلية، انعكست عليها قسوة البادية وجلافة الطبع، ثم سجلت في القرآن، وتبادلتها أيدي التطوير العرفي فيما بعد. وهدفه أن يبعد أبناء جلدته بتلك الصورة المشوهة من الافتتان بالإسلام والاندفاع إلى دراسته من مصادره الأصلية بجد. وليزدادوا كراهية للإسلام وانتقاصاً منه، لا سيّما وهم غرباء عن جوهر الإسلام، بعيدون عن حقيقته؛ لهذا السبب يطلب الشيخ من المسلمين أن يأخذوا من هذا البحث ومن القاعدة التي اعتمد عليها الكاتب وجه الاتعاظ والاعتبار لا المجادلة والنقاش.

والشيخ يقرر أن الكاتب أخذ الحدود والعقوبات الإسلامية وقدمها للغرب وقاسها على ضوء النظرة الغربية إلى الجنايات والجرائم التي استوجبتها، ففي الغرب الزنا مثلاً ليس جرماً خطيراً يستحق عقوبة شديدة، وكذلك السرقة وشرب الخمر، وهم لا يعلمون أن الإسلام فرض تلك العقوبات حتى ينعم الناس في الحياة الاجتماعية بالسعادة والراحة في مجتمع خالي من السرقة والخمر والزنا، وهو أسلوب تربوي وقائي، وليس عملاً انتقامياً أو علاج بعد الوقوع.

كما أكد الشيخ أن الكاتب قدم القرآن للغرب على أنه مجموعة من القوانين التي شرعها رئيس القبيلة، وهو يهدف إلى تشويه صورة الإسلام الذي يرى فيه العدو الأول الذي يهدد وجوده السياسي والقومي والاجتماعي الذي يعاني من أمراض خطيرة انتشرت في أرجائه.[722]

خلاصة البحث، يرى الشيخ البوطي أن العدالة الجتماعية الموجودة في الإسلام الحقيقي هي العلاج الشافي لشيخوخة الحضارة الغربية، ولجميع البشر الذين يعيشون على وجه الأرض، فإذا أتيح للغرب أن يلتفت إلى الإسلام قبل أن يدركها الموت، فلسوف ترتدّ هذه الحضارة إلى قوة شبابها، ولسوف تبقى في مركز القيادة للعالم..[723]

---

722 – ينظر البوطي، *التعرف على الذات هو الطريق المعبد إلى الإسلام*، ص. 162–173.

723 – ينظر في البوطي، *الإسلام والغرب*، ص. 188–194.

2.3.4. الاستعمال الخاطئ للحرية عند المسلمين

لقد قدمت البشرية الكثير من الأرواح والأبدان، وبذلت الغالي والنفيس للحصول على الحرية، وكانت ولا تزال الحرية هي الحلم والهاجس الذي يراود الكثيرين، وفطرة الإنسان تأبى عليه أن يرضخ بشكل كامل لأي شخص؛ لذا تظهر عليه دائماً علامات وكأنه يرفض القوانين والأنظمة المتعسفة التي تقيد من حريته أو تحدّ منها، لكن الإسلام لكونه دين الله المنزل من عند خالق الكون والإنسان لم يترك الحرية بدون تنظيم أو تشريع، بل نظمها وحددها. ورغم ذلك التنظيم لا يزال البعض يفهم الحرية بشكلٍ خاطئٍ مما يتسبب في حدوث الكثير من المشاكل، ويلحق الأذى والضرر بالآخرين.

ومع الأسف هذا الفهم الخاطئ ليس حكراً على فئة دون فئة، بليبدأ من أعلى الهرم وإلى القاعدة، فكم من حاكم وسلطان أساء فهم الحرية فتحول إلى ديكتاتور، يعامل شعبه ورعيته بالحديد والنار، ويعتقد أنه الحاكم الذي لا حدود لحريته ولا تقييد، في حين فهم فئة الشباب والناشئين أن الحرية تعني أن يتحرروا من قيود العادات والقيم والمبادئ والتقاليد كما يحلو لهم، وفهم الملاحدة أن الحرية تعني أنه يحق لهم أن يهاجموا الشرائع السماوية، والكتب المنزلة، وأن يتهموا الأنبياء والرسل بما يحلو لهم دون احترام أو تقدير لشيء.

وكذلك بعض النساء، أسأن فهم الحرية، على أنها الخروج من الدار متى تشاء، والعودة متى تشاء، ولبس ما تشاء، دون التقييد بالآداب العامة والأحكام الشرعية، فهن لا يقبلن بقوامة الرجال على النساء، ولا يقبلن بالخضوع لأوامر الرجال ولو كان أباً أو زوجاً أو أخاً، بل تتعددت الكثيرات منهن على عادات المجتمع وتقاليده والمبادئ العامة بدعوى الحرية الشخصية.

فكم وكم من الأشخاص أساءُوا استخدام مفهوم الحرية، فكتبوا الكتب والروايات التي تحث على الفحش والزنا والخنوسة بدعوى حرية الرأي والتعبير، مثل سلمان رشدي، ورأي الشيخ البوطي فيه وفي روايته القذرة، وكم وكم منهم من تسبب في إخراج الشباب عن جادة الصواب ودسهم في متاهات الضلال والشرك، أو تسببوا في إراقة الدماء الزكية–بعد تغريرهم بالكلمات الرنانة مثل: الحرية وتقرير المصير وحقوق الإنسان–، أودفعوهم للوقوف أمام الدبابات وجميع الأسلحة المتطورة بصدور عارية، بل أوضح الشيخ البوطي أن الحرية التي يريدها الناس حق مشروع للجميع، ولكن على ألَّا يكون ثمنها خراب البلد، وإراقة الدماء، وإزاحة الناس عن دورهم وبلادهم وأرضهم.

وقد بيّن في أكثر من كتابكيف أن بعضاً من الناس يتجاوزون حدود وظيفتهم تحت هذا المفهوم المغلوط لمعنى الحرية، ويسيؤون استخدام وظيفتهم في الإضرار بالناس في أجسادهم وأموالهم.

فقد أجاب على سؤال سائل يسأله عن حكم من يتجاوز حد وظيفته، وإليكم السؤال والجواب كما هو منشور في كتابه*استفتاءات الناس*". [724]

الاستعمال الخاطئ لمفهوم الحرية باستغلال الوظيفة

وذلك عندما يستغل الموظف مكانته الوظيفية في تحقيق أغراض شخصية أو مصالح آنية، فأكد الشيخ بأنه لا يجوز استغلال الوظيفة بدعوى الحرية، وذكر مثالاً على ذلك الجندي الذي يقتل المتظاهرين، وأقرَّ بأنه لا يجوز للجندي أن يتعدى على أحدٍ بحكم وظيفته، ولو كان تحت الضغط ممن هم أعلى منه رتبة، وأكد أنه لا يجوز له قتل الآخرين ليحافظ على نفسه، فلا فرق بين نفسه ونفس من يريد قتله. وكان هذا جوابه عندما سأله أحدهم: ما حكم العسكري الذي يقتل المتظاهرين العزل ؟.[725]

وكذلك الاستعمال الخاطئ في فهم معنى الحرية عند الدعوة إلى الخروج على الحاكم، وفتح باب الفتنة وقتل الإبرياء: كثيرون هم الذين لا يميزون بين جواز الخروج على الحاكم إذا أعلن كفراً بواحاً وعلى رؤوس الأشهاد، وعدم جوازه بسبب معصية أو معاصي كثيرة.

فالشيخ لم يجوز الخروج على الحكَّام في ما يسمى بالربيع العربي؛ لأن الخروج عليهم يتسبب عنه فتنة كبيرة لا يعلم أحد عواقبها، ولم يكن هذا الرأي من اختراعه هو، ولا ممن في زمانه، بل هو رأي جمهور علماء أهل السنة والجماعة، الذي نقله الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم حيث يؤكد إجماع علماء المسلمين على حرمة الخروج على الحاكم وقتاله وإن كان فاسقاً ظالماً، ولم يخالفهم في هذا الرأي إلا الخوارج الذين خرجوا على سيدنا علي كرم، كما خرجوا على سيدنا معاوية ابن أبي سفيان أيضاً، والشيخ لم يكن يرى في المطالبة الكلامية بحقوق الناس وحرياتهم أي مانع شرعي، ولا مانع من الخروج إلى الشوارع والمطالبة بعزل الحاكم، ولكن متى علمَ الناس بأن خروجهم إلى الشوارع سوف تُستَغل من قِبَل الأعداء،تغير

---

[724] – ينظر البوطي، *استفتاءات الناس*، رقم الفتوى، 555، ص. 216،وموقع نسيم الشام. بتارخ 2018/12/9م. www.naseemalsham.com

[725] – ينظر البوطي، *استفتاءات الناس*، ص. 216،وموقع نسيم الشام. تارخ الأخذ2018/12/9م www.naseemalsham.com .

الحكم وغدا حراماً ذلك الخروج بعد أن كان جائزاً، كما اشترط ألا يكون الخروج والمطالبة خطة مرسومة من الخارج، وألا تنتهي باستعمال القوة، وأن لا يغدو هذا الخروج ذريعة للظالمين من الحكام فيقتلوا وينهبوا ويعذبوا الناس تحت هذه الذريعة؛ لذا كان يطلب من الشعب السوري ألا يتظاهروا في الشوارع حتى لا يعطوا الفرصةللمغرضين من جميع الأطراف اصطيادهم وقتلهم، أو القبض عليهم وزجِّهم في السجون للتعذيب، أوالتعرض للإهانة من قِبل رجال الأمن واتباعهم، وكان يكرر دائماً علينا الأخذ بالمنهج المرسوم لنا في كتاب الله والذي أمر به رسولنا الأعظم وهو "عليك بخاصة نفسك ودع عنك أمر العامة".[726][727]

2.3.5. مسألة الرق في الإسلام وتعارضها مع حرية الإنسان وجوابه عنها

يتلخص حكم الرق في الإسلام: بأن الرق كان عادة موجودة قبل الإسلام، وله أنواع وأسباب كثيرة، وجاء الإسلام فأقر منها ما كان سببه الأسروالحرب وذلك حسب شروط مخصوصة، وألغى بقية الأنواع الأخرى، ودليل ذلك أن النبي –عليه الصلاة والسلام–قد أقدم على الرق في أسرى الحرب كما في غزوة بني قريظة، وحنين، وخيبر، وأقره القرآن على فعله. وحوَّل الإسلام صلاحية استعمال الرق إلى السلطان يطبقه حسب ما تقتضيه المصلحة حسب كل زمان ومكان وله الاختيار في شأن أسرى الحرب بين الرق أو القتل أو المّن أو الفداء، كأن يأتي يوم يسترق أعداء الإسلام أسراهم من المسلمين، فلإمام المسلمين ضرب الرق على أسراهم معاملة بالمثل.

أما هل يتعارض هذا الحكم في الإسلام في شأن الرق مع الحرية الإنسانية التي أكرمها الله بها؟ هنا يبين الشيخكما مرَّ في حكم هذه المسألة فإن الالتجاء إلى الرق حالة تقتضيها الضرورة – وهي ما يسمى اليوم بقانون الطوارئ–تجاه سياسة الأمم الأخرى، حين تلجأ دولة من دول البغي– كإسرائيل–على دولة الإسلام باستعمال الرق، فالقانون العادل تستلزم عند ذلك لجوء ولي أمر المسلمين إلى استعمال هذا السلاح بالمثل، لمقتضيات المصلحة في هذه الحالة، ضمن ضوابط المصلحة الشرعية التي دائماً تراعي كرامة الإنسان وحريته ومصالحه، أليس من العجب من يسوغ لشخص أن يقدم على جميع أنواع الجرائم والجنايات المختلفة في حق ملايين البشر بحجة(الطوارئ) ثم لا يرى تسويغ هذا الحكم للمسلمين عند وجود شروط وأحوال من

---

726 – موقع نسيم الشام. تارخ الأخذ 2018/12/17م . www.naseemalsham.com

727– الحاكم في المستدرك/7982/ كتاب الرقاق، والترمذي/ 3058/ كتاب تفسير القرآن، وابن ماجه/ 4014/ كتاب الفتن، أبو داود/ 4341/ كتاب الملاحم.

المصلحة الخاصة والعامة التي توجبها الرقابة الإلهية على الحاكم المسلم لاتخاذ مثل هذه الطوارئ ولنفس تلك الأسباب؟ فلو أن دولة باغية لم يَرُقْ لها(تعجبها) إلا بضرب الرق على أسرى المسلمين، فماذا تفرض إنسانية الإنسان في مثل هذه الحالة وتقرره؟.

أيقف المسلمون مكتوفي الأيدي أم يفرضون على أسرى أعدائهم مثل ذلك؟

فهل يقال عند ذلك: توقفوا ولا تتجاوزوا حدود الحرية الإنسانية بحال، فالإسلام يحرم الاسترقاق لأي سبب، فكانهذا هو السبيل الذي فرضه الإسلام على السلطان عند وجود المصلحة، وفي المقابل له أن يعقد مع غير المسلمين ميثاقاً يوقف استرقاق الأسرى، يلتزم به الجميع، كما فعله السلطان محمد الفاتح مع الفرنجة، فما كان من ملك الفرنجة إلا أن اعترف: " بأن المسلمين حماة الحرية الإنسانية وليسوا دعاة الظلم أو استرقاق، فإسلامهم يأمرهم بنصرة المظلوم ولو كان عدواً، والعفو عن المسيء وإن كان ظالماً..." هكذا فالإسلام أن يشرع أحكاماً احتياطية لضمان سلامة أراضه ومواطنيه وكرامته، كما تفعله سائر القوانين الوضعية.[728]

نعم الإسلام يعطي للحاكم المسلم أن يعامل بمبدأ المعاملة بالمثل عند الضرورة، لذا ظل حكَّام المسلمين يمارسون هذه الصلاحية في بعض الأحيان ويتركونها في أحيانٍ أخرى حتى كان عهد السلطان محمد الفاتح حيث أعلن لمختلف الدول في عصره أن المسلمين لا يمنعهم من القضاء على استرقاق الأسرى إلا استمرار الآخرين في استرقاق أسرى المسلمين، وبعد حوار لم يدم طويلاً تم التوقيع من الأطراف كلها على أن الأسرى أيا كانوا ما ينبغي أن يقعوا تحت طائلة الاسترقاق، ومنذ ذلك العهد إلى اليوم أغلقت هذه النافذة الأخيرة للاسترقاق.

ولا يؤثر هذا الحكم على مسألة حرية الإنسان لا من قريب ولا من بعيد؛ لأنها حالة شاذة–أي طارئة–دفعت الحاجة إلى التعامل بها إلى مدة من الزمن يراها الحاكم مع مجلس شوراه، وهذا الحكم ليس انتقاماً في مقابل انتقام، كما قد يتوهم البعض، إنما هي صلاحية أعطاها التشريع الإسلامي للحاكم في تلك الحالة النادرة، والدليل على ذلك أن الشارع في الوقت الذي أعطى للحاكم هذه الصلاحية، فتح الباب إلى إعتاق الرقيق وتحريره أبواباً لا حصر لها، بحيث يكون الرق مجرد ظرف عابر، ففي كتاب الله الكثير من الآيات التي تأمر الحاكم أو قائد الجيش، أو النبي أن يحسن إلى الأرقاء، في مثل قوله تعالى: (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا

728– ينظر البوطي، *من الفكر إلى القلب*، ص84 – 94، والبوطي، *استفتاءات الناس*، رقم الفتوى، 559، ص. 217، والبوطي، *ضوابط المصلحة، ص.* 61–63، والبوطي، *هذه مشكلاتهم*، ص. 20–22، وص. 54– 63.

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا).[729]

والإسلام يعطي هذه الصلاحية ذاتها للإمام أو الحاكم المسلم، على أن يتوخى المصلحة الإنسانية، ولا يمارس أي رعونة من خلال هذه المصلحة.

وهذا الحكم، إنما هو حكم أراد الإسلام بتطبيقه الحفاظ على حرية الإنسان وكرامته حتى في أحلك الظروف وأصعبها ألا وهي ظروف الحرب والأسرى، فلولا هذا الحكم والتشجيع على تحرير الأرقاء لبقي الرق عند غير المسلمين إلى الأبد. وهو حكم تقتضيه العدالة والمصلحة الشرعية في مثل تلك الحالات النادرة.

كما لا يظهر التعارض هنا بين مسألة الرق–التي لا تفرض إلاَّ في حالة الطوارئ– وبين حرية الإنسان؛ لأنها ليست حالة دائمة، إنما تستخدم كعلاج لحالات مرضية مزمنة. فالإسلام لا يحلها طبقاً للعدالة الإنسانية، وطبقاً للأعراف الدولية والمصلحة الشاملة إلاّ في حالة الضرورة القسوة.

فالإسلام يأمر بوضع هذه المسألة على الرف مهيأ للاستعمال متى اقتضت الضرورة أو استشرى البغي والظلم، وتبيَّن لدى الاجتهاد السليم ولدى استشارة الخبراء، أن لا خلاص من هذا البغي إلا باستعمال هذا العلاج. وصدق الله القائل: (وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ).[730]

مشروعية الرق في الإسلام

لقد أكد الشيخ في غير مكان من كتبه أن الرق في الإسلام جائز ومشروع، وذكر أدلة مشرعيته من الكتاب والسنة، ومن أكبر الأدلة الدالة على مشروعية الرق أمر القرآن في عدد من الآيات بإعتاق الرّقاب تكفيراً للحنث في اليمن أو الوقوع في الظهار أو نحو ذلك.

إذا لا شك أن الأمر بالإعتاق، في حالات مخصوصة، فرع عن إقرار الرّق قبل ذلك، ولو كان أصل الاسترقاق في كتاب الله غير مشروع لما كان الإعتاق كفّارة بحال. ومعلوم لم تشرع في جميع الحالات، إنما في حالة الأسر والحرب، أما الحالات الأخرى مثل القرصنة أو المراباة أو نحو ذلك فقد ألغى الإسلام سائرها، وهذا الذي لا يعلمه كثير من الناس عن حقيقة هذا هو الذي يدفعهم إلى التسأل كيف للإسلام أن يتبنى الرق ويبيحه دون أن يحسب لحرية الإنسان أي حساب؟! وهذا خلط عجيب وباطل.

729–[سورة النساء: 36/4].

730 – [سورة البقرة: 251/2].

ولو علموا حقيقة حكم الإسلام في الرق والأسباب التي تدفع إلى جعله مشروعاً في بعض الأحيان لأدركوا أن هذا الحكم من أهم البراهين الدالة على عظمة الإسلام وخلوده، ودليل على أنه الدين الإلهي الصالح لكل زمام ومكان. وهو الدين الذي يستجيب لكل الحالات النادرة والدائمة، ويضع لكل صغيرة وكبيرة الحل المناسب، ولكل حالة ما يناسبها، ولكل سؤال جوابه، وحتى لا يأتي من يتبجح في مثل هذه الحالة –حالة الحرب والأسرى–ويقول أين هي قوانينكم في مثل هذه الحالات النادرة؟، وليحافظ على كرامة الإنسان وحريته ومصالحه الدنيوية والأخروية.

أخيراً ذكر الشيخ في نهاية مقاله مثالاً واقعياً، وفرض لو أن شخصاً دخل صيدلية للأدوية ووجد بينها زجاجات صغيرة من متممات عمل الصيدلاني فيه سموم، ومكتوب عليه انتبه؛ لأن في بعض الحالات الطارئة يضطر المريض بعد استشارة الطبيب المختص أن يتناول شيئاً من هذه السموم وبمقادير معينة وضمن ظروف معينة ليتعافى، وشرعة الإسلام مع شرعة الرق من هذا القبيل.[731]

2.3.6.الآثار السيئة التي يتركها الفهم الخاطئ لمفهوم الحرية في المجتمع

مفهوم الحرية من المفاهيم العامة التي يمكن لكل صاحب هوى أن يمتطي ظهره ويستخدمه فيما يحلو له، وأن يجعله شعاراً يردده في كل محفلٍ وفي كل مناسبة؛ لذا تجد أن هذا المفهوم يستخدمه كل الفئات والطبقات، والكل يستخدمه بما يحقق له من الأهداف والغايات، فأصحاب السياسية يجعلونه ستاراً للوصول إلى الكراسي البرلمانية والمراتب العليا، والملاحدة والادينيون ينشرون تحته أفكارهم المسمومة، والكل يدعي أنه يملك الحرية الشخصية فيما يقول ويدعي، فالذي يبيع مقدرات البلاد وثرواتها، والذي يمارس الشذوذ والجنس والإباحية يدعي أنه أيضاً يملك الحرية الشخصية، فبعض الأولاد يخرجون عن المبادئ والقوانين العامة، وبل على قواعد الأسرة وأصولها بدعوى الحرية، وتخرج النساء عن الآداب والأعراف السائدة بدعوى الحرية الشخصية، والإساءة في استخدام هذا المفهوم موجود في كل مكان وزمان، والآن يستخدم بشكل أكبر بكثير من ذي قبل. وهذا كله فهم خاطئ لمفهوم الحرية، فكما سبق الحديث عن الحرية الشخصية بأنها ينبغي ألا تتجاوز الحدود، ولا تتحول إلى الحرية المطلقة التي لا يتمتع بها إلا بعض الحيوانات؛ لأنها سوف تترك أثاراً سيئة على الفرد والمجتمع وعلى الأمة فمتى أساء الإنسان استخدام الشيء انقلب إلى عكسه!.

---

731 – ينظر البوطي، *من الفكر والقلب*، ص. 95.

والآثار التي يتركها الفهم الخاطئ لمفهوم الحرية قد تكون هي الأسوء والأخطر على الإطلاق؛ لأنها يمكن أن تستخدم من قبيل جميع الناس، فمتى لم يجد الناس قيداً وحداً لحرياتهم فيمكن لمن يشاء أن يفعل ما يشاء وبدون خوف ولا مراقبة بدعوى الحرية. والشيخ أكد في أكثر من مكان من كتبه أن استخدام الحرية بالشكل الخاطئ يترك أثاراً سلبية على الأمة في جميع جوانبها، وقد ذكر منها أثاراً ضارة على الجانب السياسي، والجانب الاجتماعي والأخلاقي، والجانب الديني والعقدي،..فمنها مثلاً على الجانب السياسي:

1- كثرة الأحزاب في المجتمعات الإسلامية: والكل يدعي بأنه يملك الحرية في أن يقدم الرؤية التي يراها مناسبة للتقدم بالوطن والشعب والأمة في حين إن كثرة الأحزاب داخل الأمة الإسلامية، وضمن الدولة الواحدة، عنوان دال على تفرقها، وتناثر فرقها في سُبل شتى، وباعث قوي على تسرب الشقاق فالخصام فيما بينها، وسبب للكيد الذي يضمره كل منها للآخر، ومن ثم فإن تكاثر الأحزاب في المجتمع الإسلامي، من شأنه أن يوفر المناخ لقوى الاستعمار أن تبسط سلطانها عليه، وأن تلجأ تلك الأحزاب إلى التوجه إليها والاستعانة بها ثم الانقياد لها. بل يرى الشيخ أن تعدد الأحزاب فرع عن المذاهب السياسية، ومتى اجتمع الخستان -على حد تعبيره - كانت دليل على تدمير كيان الأمة، وتحطيم لحصن القيم والأخلاق في حياتها. واستدل بكلام الشيخ محمد بشير الإبراهيمي الذي يقول: " فهل يلام العقلاء إذا حكموا بأن هذه الأحزاب شر على الشرق من الاستعمار؟ لأن الاستعمار يأتيه من حيث يحذر، والحذر-دائماً-يقِظ، وأما هذه الأحزاب فإنها تأتيه من حيث يأمن..والآمن-أبداً-نائم.". [732]

ويرى الشيخ إن الأحزاب تدَّعي بأن لها قدوة حسنة من تعدد الأحزاب في أوروبا، لكنه -الشيخ -أنكر أن تكون الأحزاب هنا مثل التي في أوربا؛ لأنهم هناك يعملون لغايات مشتركة، بل متنافسة على تقديم الأفضل، وهم متحكمون، أما الأحزاب الإسلامية فمحكومة، ومتفرقة ومتخاصمة، ويشتغلون ببعضهم بعضاً، والقرآن الكريم دائماً يذكر الأحزاب في مقام الخلاف والهزيمة: (فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ).[733](فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ).[734] بل يرى من الظلم أن تقاس أحزاب الدول الإسلامية والعربية على الأحزاب الأوروبية، لأنها ظهرت في أمم استكملت تربيتها وصححت مقوماتها، من جمعٍ للكلمة، وحباً

---

732 - الإبراهيمي، محمد بشير، *عيون البصائر أو آثار الإمام محمد بشير الإبراهيمي الجزائري*، ت: أحمد طالب، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1997م،ص.38-39.

733- [سورة مريم: 19/ 37].

734-[سورة المؤمنون: 53/23].

للغةٍ، وتعليماً للأجيال على المبادئ والقيم، أما أحزابنا فأين هي من ذلك؟ فهي لا تقيم وزناً للتربية ولا لمقوماتها، ولا تتجمع على قاسم مشترك بينها! وأولئك يستخدموا القوة في إضعافنا، والتسلط على مقدراتنا وخيراتنا، وشدة ضراوتها لنا، وأحزابنا تصفق لهم ولكل من يقصم ظهر أخيه المسلم!.[735] ولكنه في مكان آخر من كتبه يقول: " قلت وأؤكد : أن أي دولة إسلامية إذا أتيح لها أن تطبق شريعة الله سبحانه وتعالى، كما أمر الله، وكما كان سيدنا محمد يطبقها فلا بد لها أن ترعى حريات الناس، وأن تهتم بالمحافظة عليها. وذكرنا الأدلة الكثيرة على هذا من قبل، وأوضحنا موقف الدولة الإسلامية من الفرق الجانحة التي تكاثرت في القرن الثاني، وكلها كانت جانحة عن الإسلام، بل ربما انزلق بعض منها إلى الكفر، ومع ذلك فإن الدولة الإسلامية لم تقف منها موقف المصادر لحرياتها، ولم تعاقب أحداً من أقطابها ولم تكفَّ ألسنة الناس عن التعبير عن آرائهم وأفكارهم، وإنما اعتمدت الدولة الإسلامية على شيء آخر هو حرية الحوار والنقاش".[736]

2- الانشغال عن الدعوة بأحلام المجتمع الإسلامي: أي التخطيط للوصول إلى كرسي الحكم من سلك مسالك أصحاب الأحزاب والمذاهب السياسية، خاصة من قِبل الجماعات الإسلامية التي تعتقد أن الإسلام منحهم الحرية في كيفية تطبيق شريعة الله على الناس، وذلك عن طريق الوصول إلى الحكم والتسابق مع الجماعات الأخرى على الكرسي والتنافس معها، وهذا الأمر في نظر الشيخ يسبب في إبعادهم عن واجبهم الأول، وهو إرشاد الضالين والشاردين من العباد الله، ودعوتهم إلى الحق، لكن الانشغال بالكرسي وفرض شريعة الله على الناس بالفرض والإجبار يجعلهم في نسيان عن غايتهم الأسمى وهدفهم الأول، وهو إخراج الناس من الظلمات إلى النور.

ومعلوم إن الإسلام لا يفرض على العقول بالإكراه والقسر، إنما بالدعوة والقناعة، ويحتجون بأن الكرسي هو أقصر طريق لتطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه وفرضها على الناس بالقوة، والطريق الوحيد إلى فرضها بالقوة هو بلوغ الحكم. ويرى الشيخ أن هذه العدوى سرت إليهم من واقع حال الأحزاب والمذاهب الفكرية والسياسية الأخرى. وهو خطأ فادح في التصور، وبعد عن الإسلام، بل هو محاولة لاستقصاء الإسلام على الواقع؛ لأن إجبار الناس على

735 - ينظر البوطي، *الإسلام والغرب*، ص. 202-208.

736

الإسلام يعني استعصائه على الواقع أو صعوبة تنفيذه؛ لأنه سيقلص من حرياتهم. والكثير منهم بفعلهم هذا يتسببون في فتح باب فتنةٍ عظيمة على الأمة، يذهب ضحيتها الأروح الكثيرة.

والحق أن ينشغل هؤلاء الناس بإصلاح أفراد الأمة، واستقامتهم على صراط الله عن بصيرة ووعي، ثم من يصل من هؤلاء إلى الحكم فهو سوف يحكم بشريعة الله ونظامه دون فرضه على الناس بالقوة، ويرى أن هذا هو السبيل الوحيد لقيام المجتمع الإسلامي الحر فعلاً.[737]

3- علمانية الدولة والمجتمع: والآثار السيئة التي يتركها الفهم الخاطئ لمفهوم الحرية في المجتمع الدعوة إلى علمانية الدولة، والشيخ البوطي يوضح في أكثر من كتاب له أن علمنة الدولة في المجتمعات الغربية التي تعني التحرر من الدين بدعوى الحرية أمر لا تستنكره الشريعة؛ لأنها تعني تحرر الدولة من الضوابط والأحكام الكنيسة، إثاراً منها لما تقتضيه مصلحتها ولما تستدعيه حقائق العلمية التي لا مفر من الأخذ بها ولا سبيل لجاهلها. أما في الدول الإسلامية فلا يجور قياسها على الدول الأوروبية؛ لأنه لا يجود في الدول الإسلامية عداوة بين العلم والدين، بل الدين والعلم شيء واحد عندنا، أما عند الغرب فالدين عندهم مجموعة من التعاليم التي وضعتها الكنيسة.

واليوم عندما تدعو الدولة إلى العلمانية في الغرب فهم يعتمدون على الحرية في أمر الالتزام بالدين أو عدم الالتزام به بالنسبة إلى عامة الناس وعلاقاتهم السارية فيما بينهم، أو فيما بينهم وبين ربهم ، وذلك كي تكون هذه الحرية هي الحد الفاصل الذي لا بدّ منه، بين العلمانية التي هي تحرر الدولة من ضوابط الدين، والإلحاد الذي يستبطن الكيد له والوقوف في وجه من يريد أن يلتزم به.

والعلمانية عندهم تحوي في حقيقتها على قدر كبيرمن حماية الحرية بشأن الدين، تجاه مواطنيها والناس الذين اختاروا البقاء على أرضها، إذ هي في الوقت الذي لا تتحمل مسؤولية توجيههم إلى الالتزام بأي دين، بأي من الطرق المباشرة وغيرها، تتركهم بالنسبة إلى الأنشطة الخاصة بهم أحراراً فيما يعتقدون؛ لذا لا وجود للعلمانية في الغرب إن لم تكن الحرية سنداً لها.

أما عندنا فالحرية التي بناءً عليها تدعو بعض الفئات من الناس الدولة والناس إلى العلمانية إنما تهدف من دعوتها دعوى الناس إلى التحرر من الدين، وشرائعه ومبادئه، تهدف

737 - ينظر البوطي، *هذه مشكلاتنا*، ص. 52-85.

إلى الانسلاخ من لبوس الالتزام بشرع الله، وأن يكونوا أحراراً لا يقيدهم دين ولا أخلاق ولا آداب، ويلتزموا بشيء واحد لا ثاني له، الإلحاد واللادينية.[738]

4-استخدام وسائل التواصل الاجتماعي بشكل سيء بحجة أن الإنسان حرٌ في ما يكتب وينشر: ففي الجانب الاجتماعي والخلقي ترك الفهم الخاطئ لمعنى الحرية الكثير من الآثار والنتائج السلبية على الواقع، وهذا ما يراه كل من له اطلاع على بعض وسائل التواصل الاجتماعي وتحت اسم حرية الرأي أو التعبير مع العلم أن حكم هذا النوع من الحرية لا يخرج عن الأصل العام وهو أن الحرية ليست مطلقة وإنما مقيدة بعدم تجاوزها إلى الإساءة إلى الآخر باسم الحرية، وإلا أصبحت الحرية مصدرًا للصراعات، فأي إساءة إلى الآخر أو تجاوز في التعبير عن الرأي الموضوعي وتخطي هذا التعبير إلى الإساءة إلى الآخر لا تدخل في تعريف الحرية، وإنما تعتبر من قبيل الإهانة والإساءة إلى الآخر، وقد يجرمها القانون؛ ولأن وسائل التواصل الاجتماعي لم تنشأ لارتكاب الجرائم خلسة في حق الأبرياء، وإلا أصبحت وسائل لنشر الفوضى وخرق القوانين في المجتمع، فليحذر كل مستخدم لوسائل التواصل الاجتماعي من الإساءة إلى الغير عبر هذه الوسائل اعتقادًا منه أنه لا أحد يراه، وفي جميع الأحوال يجب أن يعلم وهو الأهم أن الله -سبحانه وتعالى-يراه والملائكة تسجل عليه كل خطيئة، وأن هذا الوسائل أسلحة ذو حدين يمكن أن تستخدم في الخير، كما يمكن استخدامها في الشر، والإساءة في استخدامها دليل على الفهم الخاطئ لمفهوم الحرية.

5- من الخطأ الدعوى بأن الإسلام يتطور: كثيرون هم الذين يظنون أن الإسلام أعطاهم الحرية في طريقة الدعوة إليه، وأن يقولوا عنه كل ما يحلو لهم، وقد تدفعهم هذه النية الحسنة أن يتقولوا على الإسلام بعض الأقاويل، أو يلصقوا به كل شيء يجمله في أعين الآخرين؛ لذا تجد هذا الفئة من الناس لا يفتؤون ويكررون دائماً بأن الإسلام يوصف بالتطور، ومن منطق المدح له فيما يزعمون، لكن الشيخ ينكر هذا الكلام ويقول: " ولو عقل هؤلاء الذين ينعتون الإسلام بالتطور من منطلق المدح له فيما يزعمون-لعلموا أن الدين الذي يتطور مع الزمن، مآله إلى الزوال والاندثار، وأن الدين الذي يبعث أتباعه ومعتنقيه على التطور في مدارج الصلاح المستمر، يجب أن يكون ثابتاً وراسخاً بحد ذاته، وما ثباته إلاّ بثبات مبادئه وأركانه وأحكامه.

لأن المسلمين في العصور الأولى كانوا يطورون أنفسهم على هدي أحكام الإسلام الثابتة، وأحكام الإسلام وحقائقه ثابتة لا تتطور، ولكنها تبعث المسلمين على أن يطوروا

738 - ينظر البوطي، *الإسلام والغرب*،ص. 176-180.

أنشطتهم وفعالياتهم، وأن يسيروا قدماً طبق ما تقتضيه مصالحهم التي حدد الإسلام ببيان راسخ معالمها وأنواعها. وهناك فرق كبير بين قولنا إن الإسلام يتطور ويخضع للإصاحات التي ينبغي أن نتداركه بها " وهذا خطأ فادح" وبين قولنا إن الإسلام ثابت في حقائقه وأحكامه كلها. ولكنه يبعث المسلمين على تطوير حياتهم طبقاً لنهج معين وسلم مرسوم. "وهذا كلام سليم لا إشكال فيه".[739]

فمثلاً المتغيرات الفكرية والعمرانية والحضارية يمكن لنا أن نقول إنها ينبغي أن تتطور؛ لأنها ليست من حقائق الإسلام، وإنما هي من آثاره وثماره، ووظيفة هذه الحقائق الثابتة، أن تبعث الإنسان المسلم على أن يمارس حياته الفكرية والعمرانية والحضارية عموماً بطريقة متجددة، وطبق نظام معين تحكمه تلك الحقائق الثابتة، لأن الأنظمة الثابتة فيه، والتي تتعلق بثوابت من سنن الكون وأصول الفطرة الإنسانية وأسس التعاون بين الإنسان وأخيه الإنسان، فهي لا تتطور ولا يجوز أن يمسها أي تغيير أو تبديل؛ حتى لا تذوب وتنحل مع مرور الزمن. فحرمة الربا والزنا وتطبيق العدالة وعبودية الإنسان لله تعالى فهي كلها الثوابت من أحكام الله – فهي لا تتغير ولا تتبدل مهما تطور الزمن، أما الأعراف والمصالح المتبدلة التي تدور حول هذه الثوابت بالخدمة والرعاية لها، فأحكامها تتبدل معها وتتطور بتطورها، ودليل هذا الكلام القاعدة الفقهية القائلة"حيثما وجدت المصلحة فثمَّ شرع الله".[740]

7– من آثاره انتشار الإباحية والرذيلة في أغلب دول الغرب: لقد نتج عن القوانين والتشريعات التي وضعها الغربيون لأبناء بلادهم الكثير من الآثار السلبية على مجتمعاتهم خاصة ما تتعلق بحرية المرأة، والشيخ يؤكد على أن دعوات الغرب لتحرير المرأة وخرجها من البيت إلى الشارع، ومشاركتها للرجل في العمل تحت دعوى زيادة الانتاج وتحقيق العدالة لم تكن دعوات صادقة بل كانت شباك ليصطادوا بها المرأة، ويزدادوا في الاستمتاع بها، وإرواءً لشهواتهم وملذاتهم، لكن نتج عن ذلك انتشار الفاحشة وكثرت الرذيلة، بعد أن نصوا على أن للمرأة الحرية في الخروج إلى العمل، ومشاركة الرجل في نفقات البيت الزوجية، مما دفع بالمرأة إلى الخروج والسعي وراء رزقها، فصارت فريسة سهلة لكل صاحب نزوة وشهوة، وفقدت كرامتها وأنوثتها في أغلب الأحيان، مما دفع بها أن تسعى هي في الكثير من الحالات وراء الرجل ليرتبط بها ويأخذها كزوجة، وهذا تسبب في عزوف الرجال عن الزواج والارتباط بقيود الزواج وتكاليفه، مادام يمكنه أن يحصل على ما يريد بأقل التكاليف، وهذا الأمر جاء عكس الفطرة الإنسانية التي تفرض أن

739– البوطي، *هذه مشكلاتنا*، ص. 37–38.

740 – ينظر البوطي، *الإسلام والغرب*، ص. 90–95.وينظر*هذه مشكلاتنا*، ص. 37–49.

تكون المرأة هي المطلوبة للرجل والرجل يسعى وراءها، ولأن قانون العرض والطلب هكذا يتطلب، والرجل هو الذي ينبغي عليه أن يبحث عن الزوجة؛ لأن الله فطرها على الشعور والإحساس بأنها هي المطلوبة، والرجل هو الذي يبحث عنها، ويطلبها، وهذا أوقعها في مشاكل وعراقيل كثيرة، وتسببت في تفسخ الأسرة عندهم، وتهاوت أركانها، كما فقدت المرأة سعادتها، وفقدت أغلى وأجمل أحلامها، وهو الانضواء في عش زواج هاني سعيد.[741]

هكذا رأينا كيف استغل أصحاب الدعوات الباطلة كلمة الحرية في أغراضٍ سيئة، وتحت هذا الشعار البراق والجميل أنشؤوا الكثير من الأحزاب التي تعمل في الخفاء لصالح الأعداء والطعن في الإسلام من الداخل، مما دفع ببعض البسطاء من المسلمين بالأنشغال عن واجبهم الأساسي في القيام بواجب الدعوة إلى المطالبة بإقامة المجتمع الإسلامي، بل وقيام بعضهم الآخر بالمطالبة بعلمنة المجتمع الإسلامي ومحاربة الدين والدعوة إلى الإلحاد واللادينية، فكانت نتيجة لذلك انفتاح أبواب كثيرة للشر على المسلمين، وانتشار الرزيلة والإباحية في بلدانهم أسوة ببلاد أوروبا.

هذه هي بعض الآثار التي يتركها الفهم الخاطئ لمفهوم الحرية على المجتمع والأفراد والجماعات، وهناك الكثير والكثير منها ولكن ذكر بعضها هنا من متطلبات البحث، فلا حاجة إلى الإكثار منها.

741- ينظر البوطي، محمد سعيد رمضان، *إلى كل فتاة تؤمن بالله*، ط: الرابعة، دار الفارابي، دمشق، 1975 م-1395هـ، ص. 53-57.

3. الخاتمة وأهم نتائج البحث

لقد بحثت في هذه الأطروحة عن مفهوم حرية الإنسان عند الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي وقد توصلت إلى أهم النتائج.

إن عقيدة الإنسان من أهم الأشياء التي تحدد مصيره في الدنيا والآخرة، ومن أهمها أركانها أنلا يعتقد الإنسان في ذات الله تعالى أدنى فكرة في اتهامه بالجبر أو الظلم، وأن لا يقع في التشبيه والتعطيل؛ ولا يقاس صفات الباري–جل جلاله–على صفات المخلوقين.

من خلال البحث تم التعرف على موجز لسيرة الشيخ وحياته العلمية وبعض آثاره، وتم توضيح أنه من أهل السنة والجماعة، وعلى مذهب الإمام الأشعري، وله خدمة عظيمة للمكتبة الإسلامية من خلال مؤلفاته التي تجاوزت الستين ونيفٍ، وأنه وقف موفق المدافع عن عقائد أهل السنة والجماعة في هذا العصر ضد كل من الفلاسفة والملحدين والمستشرقين، وكل من حاول أن يشكك في عقائد الأمة وثوابتها، وكانت خلفيته لهذا الموضوع تعود إلى القرآن الكريم وسنة رسول الله وعمل الصحابة والتابعين، ثم إلى مذهب أبي الحسن الأشعري الذي كان هو اللسان الناطق باسم أهل السنة والجماعة والنافح عن عقيدتهم ضد شبهات القدرية و الجهمية والمعتزلة وغيرها من الفرق المنسوبة إلى الإسلام.

تبين أن الحرية في اللغة لها معانٍ كثيرة، ولكنها كلها بينها تشابه في المعنى، وكلها تنتهي إلى معنى الخلوص والتحرر من القيود، وعدم الضغط على إرادة الإنسان أو إكراهه على شيء لا يريده، وإخلاصه من الرق والعبوية. وقد تم استخدامها من قبل الفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسة وعلماء الكلام، كلٌ حسب نظرته ومن جهته.

تبين أن الحرية عند علماء الكلام منذ القديم كانت تناقش تحت عنوان الجبر والاختيار، ثم تطور عبر الزمن حتى غدا اليوم تناقش تحت اسم الحرية، أو ما تسمى بمسائل التسيير والتخيير، وقد مرت تاريخها بخمس مراحل من الجبرية الجاهلية إلى القول بالقدر، ثم رد رسول الله عليهم واقراره بأن الإنسان حر مختار في أفعاله، ثم ظهور المعتزلة القائلين بأن الإنسان هو خالق لأفعاله وهو حرٌ، والله ليس خالق لأفعال الإنسان، ثم العودة إلى القول بالجبر ثانية عند الأمويين، ثم استخدام الإمام الأشعري و الماتريدي لكلمتي الكسب و الاختيار، ثم أخيراً استقر المفهوم المعاصر عند كلمة الحرية مع اختلاف يسير بين الفرق المختلفين.

لقد أثبت البحث أن الشيخ بَيَّنَ أن عبودية الإنسان لله تعالى حقيقة وليست خيالاً مع أنه سيد الموجودات، وجعله الله خليفته، ومنحه العقل والإرادة والحرية، كما زوده بالوحي والرسل والكتاب حتى لا يشقى في الدنيا ولا في الإخرة.

أثبت البحث أن الشيخ قرر أن الإنسان له حرية في كل ما يدخل تحت إرادته وقصده وعزمه، أي أنه مخيّر، وما لا يقع تحت كسبه وإرادته مثل ولادته ومرضه ومدة حياته، وموته، فلا لا حرية له في شيء منها، بل هو مسيّر فيها، ودعوى أن الإنسان يملك حرية كاملة فهي دعوى باطلة، ووهمٌ باطل لا وجود لها البتة، والإنسان مكلف من قبل خالقه بأحكام صادرة إليه، ويستطيع أن يمارس عبوديته والتكاليف التي كلف بها، كما يمكنه أن يمارس حريته، ولا تعارض بين شيء من ذلك كله.

أثبت البحث بأن الإنسان له الحرية في الاختيار والقصد والإرادة ولا تعارض لها مع مسألة القضاء والقدر؛ لأن الشيخ بيَّن أن القضاء والقدر ليس معناهما الحكم على الأشياء من قبل، بل يعني علم الله تعالى بالأشياء على ما ستكون عليه في المستقبل، وعلم الله من مستلزمات ربوبيّته لكل شيء في الكون، وعلمه بالأشياء لا يعني أبداً الإجبار أو القسر والإكراه، كما أثبت أن لا علاقة للقضاء والقدر بشيء من القسر والإكراه، ولا يلغي اختيار الإنسان للشيء سواء أكان خيراً أم شراً؟ أي أن معنى القضاء والقدر أنه –جل جلاله– لا يجهل ما سيقوم به عباده جميعاً في المستقبل.

أثبت البحث أن الشيخ قرر بأن أفعال العباد من خلق الله تعالى، ومن كسب الإنسان واختياره، وهو رأي الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة. وأثبت أن المعتزلة قصدوا تنزيه الله عن الظلم فوقعوا ضحية شبهتهم، ، فعطلوه عن خالقية أفعال الإنسان.

أثبت الشيخ أن الإنسان يمكن له أن يتأثر ببعض المؤثرات التربوية والاجتماعية إلا أنها لا يمكن أن تمارس عليه شيئاً من الجبر أو الإكراه، ولا تملك سوى التشويش عليه، ولا أن تشل فعالية الإرادة عنده؛ لأن الغلبة والقرار النهائي دائماً للإرادة، والله أعطى الإرادة للإنسان ليتّخذَّ القرار الذي يريد، دون إجبار ولا إكراه.

أثبت البحث بأن الشيخ أوضح المعنى الصحيح من بعض الآيات والأحاديت التي قد توهم الجبر، بعد توضيحها حسب قواعد اللغة العربية وقواعد تفسير النصوص، وبالعودة إلى سياق النص ومناسبات نزولها، وأزال اللبس والوهم المتعلق ببعض الأذهان، وأكد أنها لا تعني أن الله يسلب الاختيار عن الإنسان، كما لا تعني أن الله قادر على إدخال الهداية في قلوب الناس جميعاً بالغريزة والطبع. بل قرر وأكد أن الله كان ولا يزال قادراً على أن يدخل الهداية في قلوب الناس جميعاً بالغريزة والطبع، كما قد أدخلها سجيَّة وطبعاً في كينونة الملائكة. أي ولكنه لم يشاء ذلك، وإنما شاء لهم الحرية والاختيار. وأثبت واقع الانسجام التام بين هذه الآيات وبين كامل حرية الإنسان وقدرته على الاختيار، ولا جبر في شيء منها.

وقرر البحث بأن للإنسان إرادة ومشيئة، وإرادة الإنسان متوقفة على إرادة الله تعالى، ومشيئة الإنسان متوقفة على مشيئة الله تعالى، كما تتوقف أفعال الإنسال على قدرة الله تعالى إياه على فعلها. وأثبت أن مصير إرادة الإنسان منطوية تحت إرادة الله تعالى وبدون قسر أو إكراه. كما قرر الشيخ أن الله فعلاً يهدي من يشاء، ويضل من يشاء ولكن بناءً على اختيارات الإنسان، ثم إما بتوفيقه لمن اختار الخير أو استخذاله لمن اختار الشر، وهذا لا يخل بعدالة الله تعالى بعد أن منحه الحرية والاختيار.

أكد الشيخ أن الإسلام لا يصادر للإنسان إرادته الحرة عندما يأمره بالأوامر الإلهية أو ينهاه عن الكثير من النواهي، لأن ما يفعله يكون دائماً صادراً عن إرادته وإن لم تكن برغبته ورضاه، وأكد على أنه لا يحق لكائن من كان أن يسيء للآخرين واعتقاداتهم وشرائعهم أو يتعدى على حقوقهم بحجة أنه يملك حرية التعبير أو بحجة حرية الرأي، كما أكد أن عمل سلمان رشدي لا يمكن اعتباره عملاً فكرياً أو وجهة نظر علمية، ولا يدخل ضمن حرية الفكر أو حرية الرأي.

رفض الشيخ أقوال الوجوديين بعد أن عرّف بهم وبمذهبهم وبأهم أفكارهم، وعدّ فلسفتهم كلاماً متهافتاً؛ لأنه يتناقض مع العقل والواقع، وعدهم مرضى وعليهم أن يعالجوا أنفسهم من هذا المرض بدلاً من دعوة الناس إلى فلسفتهم، كما أنكر أن يكون الوجود أسبق في الوجود من الماهية، ورفض أن تكون الحرية هي جوهر الوجود الإنسان، وعدّه كلاماً باطلاً وفارغاً من أي مضمون؛ لأنه يستعصى على الواقع تطبيقه، وعدَّه أحلاماً صبيانية مجنحة؛ لأنهم هم أنفسهم لا يلتزمون بما يدعون الناس إليه. وعدّ مذهبهم وهماً وخيالاً لا حقيقة له أبداً،كما أنكر صحة نظرية الماديين الديالكتكيين للكون والحياة والتاريخ، كما أنكر أن تكون المادة أساس الوجود وينبوع الحقائق، كما أنكر ملازمة المادة للحركة، كما أنكر أن يكون الوعي وظيفة لمادة عالية التنظيم الدماغ وبدون مسببٍ، وأقر بعدم جواز القول بأن التاريخ بكل ما فيه أن يكون من نتائج المادة، كما أنكر على لينين قوله: إن الفكر الإنساني ثمرة من ثمرات المادة، بل عدها من خلق الله تعالى، كما وافق الديالكتيكين في رأيهم بتحول الكم إلى الكيف، ولكنه رفض قرارهم بالحتمية دائماً نحو الأعلى والأكمل؛ لأنها قد تتحول نحو الأسفل، وقد توجد وقد لا توجد. كما أكد على أن أركان الثلاثة التي يعتمد عليها الديالكتيك لا تعمتد على أصل علمي راسخ، لذا فلا المادية التاريخية لها حقيقة، وهي دعوى باطلة لا أساس لها من الصحة.

أثبت البحث بأن الشيخ قرر بأن الإنسان له حريته الكاملة بينه وبين أقرانه، ولا يجوز لأحد مصادرتها منه، ولا يجوز له أيضاً أن يضر الآخرين بأي إساءة، وله أن لايؤمن بالله

تعالى رباً أو يكفر بوجوده، ولن يحاسبه في الدنيا أحدٌ على كفره، أما في القيامة فله عقاب شديد على اختياره الكفر، وأكد على أن اختيارات الإنسان السابقة كلها داخلة ضمن مراداته تعالى ودون أن يستوجب ذلك وقوعه في أي قسر أو إكراه. وهذا دليل على عدالته حتى مع الكافر الذي اختار الكفر بإرادته وحريته، ورغم ذلك فاللهلا يحرمه من ثمرة جهده في الدنيا، فالله يحب العدل المنتشر بين الكافرين، ويجزل لهم النعم عليها في الدنيا، ويكره الظلم بين المسلمين، ويعاقبهم عليها أيضاً، أما في القيامة فليس للكافرين إلا النار،كما أقرَّ الشيخ بأن لله –تعالى– قدرة وقوة كاملة تتعلق بجميع الممكنات، وهي غير مستمدة من شيء، وللإنسان أيضاً قدرة وقوة ولكنها مستمدة من غيره، وهي ناقصة ومحدودة، ومع وجود هذه القدرة العظيمة في ذاته – تعالى–فهو عادل في كل ما يفعل، وفي كل ما يقضي به على عباده.

أكد الشيح على وجود الكثير من الشبهات والشكوك التي تحوم حول مفهوم الحرية، وأغلبها شبهات مصطنعة ووهمية، جسدتها أخيلة أولئك الذين ابتدعوها ثم تخيلوها ثم تطارحوها فيما بيننا وبينهم عن قصد، وقصدهم وهدفهم تعكير أسباب الرؤية الصافية لتاريخنا ولمبادئنا ولقادة حضارتنا، بل يهدفون إلى نزع جسور الثقة بين الجيل الحاضر وبين ذلك كله! هذا عند الغربيين، أما عند المسلمين فيقصد الملاحدة واللادينيون إلى تشويه الإسلام وزعزعة الإيمان في قلوب الأجيال القادمة، وتشويه الفطرة الإنسانية. وقد جمعها الشيخ في كتابين له وناقشها ورد على أصحابها بأسلوبه العلمي الرصين.

قرر الشيخ أن الإسلام دينٌ يحترم ويقدس الحريات؛ لذا وضع الأحكام والشرائع التي تحفظ لكلٍ كامل حقوقه، ورغم ذلك لايزال من يفهم الحرية بشكلٍ خاطئٍ مما يتسبب في حدوث الكثير من المشاكل، ويلحق الإذى والضرر بالآخرين.

وهذا الفهم الخاطئ ليس حكراً على المراهقين والشباب، بل حتى الحكام ورؤساء الدول، والملاحدة الفلاسفة واللادينيين، وأكد الشيخ أن الكثير من الناس أساءوا فهم الحرية عندما تسبب في إخراج الشباب عن جادة الصواب ودسوهم في متاهات الضلال والشرك. أو تسببوا في إراقة دماءهم الزكية–بعد تغريرهم بالكلمات الرنانة مثل: الحرية وتقرير المصير وحقوق الإنسان–، بل أكد الشيخ أن الحرية التي يريدها الناس حق مشروع للجميع، ولكن على أن لا تكون ثمنها خراب البلد، وإراقة الدماء، وإزاحة الناس عن دورهم وبلادهم وأرضهم. وأكد أن من يتجاوز حدود وظيفته، ويُسيئُ استخدام وظيفتهم في الإضرار بالناس في أجسادهم وأموالهم ليسوا من الحرية في شيء. ورأى أن علاج هذه الأخطاء، إنما يكون بالتربية والتعليم، ومراعاة الأحكام والآداب الشرعية والالتزام بوصايا الرسول، ونشر الثقافة الدينية الحقيقية بين المسلمين.

أثبت البحث بأن الشيخ قرر أن الرق في الإسلام جائز ومشروع، ولكن في حالات استثنائية مثل الأسر والحرب، وحرام في حالة القرصنة أو المراباة، وقرر أن تشريعه في بعض الحالات الضرورية لا يناقض مع دعوة الإسلام الإنسان إلى الحرية، وهذا الحكم من أهم البراهين الدالة على عظمة الإسلام وخلوده، وأكد أنه لا يؤثر على مسألة حرية الإنسان لا من قريب ولا من بعيد؛ لأنها حالة شاذة–أي طارئة–دفعت الحاجة إلى التعامل بها إلى مدة من الزمن يراها الحاكم مع مجلس شوراه.

جاء في البحث أن الشيخ يؤكد أن استخدام الحرية بالشكل الخاطئ يترك آثاراً سلبية على الأمة في جميع جوانبها، وقد ذكر منها آثاراً ضارة على الجانب السياسي، والجانب الاجتماعي والأخلاقي، والجانب الديني والعقدي،..فمنها مثلاً على الجانب السياسي كثرة الأحزاب في المجتمعات الإسلامية، والانشغال عن الدعوة بأحلام المجتمع الإسلامي، وطلب علمانية الدولة والمجتمع، واستخدام وسائل التواصل الاجتماعي بشكل سيء بحجة أن الإنسان حرٌ فيما يكتب وينشر، ومن الخطأ الدعوى بأن الإسلام يتطور، ومن آثاره انتشار الإباحية والرذيلة في أغلب دول الغرب، وأكد أن الحل لكل هذه المشكلات يكون بالعودة إلى الله تعالى، واعتراف الإنسان بعبوديته له تعالى، ثم طلب العون والتأييد منه جل جلاله.

وهذا بالإضافة إلى نتائج جزئية أخرى كثيرة مذكورة في البحث، وتمت الأطروحة بتوفيق من الله تعالى.

المصادر

- القرآن الكريم
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (597هـ)، *زاد المسير في علم التفسير*، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1422 هـ.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين(771هـ)، *طبقات الشافعية الكبرى*، ت: محمود محمد الطناجي، ط: الثانية، دار هجر للطباعة، 1413هـ.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد (1089هـ)، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1406هـ-1986م.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر(751هـ)، *شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل*، ت: السيد محمود سيد وسيد عمران، بد.ط، دار الحديث، القاهرة،1425هـ-2005م.
- ابن الكثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير(774هـ)، *تفسير القرآن العظيم*، ت: سامي محمد سلامة، ط: الثانية، دار الطيبة، 1420هـ، 1999 م.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد الرزاق البغدادي(438هـ)، *الفهرست*، ت: إبراهيم رمضان، ط: الثانية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1407هـ-1977م.
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد (681هـ)، *وفيات الأعياء وأنباء أبناء الزمان*، ت. إحسان عباس، ط: السابعة، دار صادر، بيروت، 1994م.
- ابن رشد، أبو الوليد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي(595هـ)، *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة*، ت: محمد عابد جابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
- ابن عساكر، ثقة الدين علي بن الحسن(571هـ)، *تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري*، ط: الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ.
- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، *المغني لابن قدامة*، ط: الثالثة، دار المنار، القاهرة،1367هـ.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني(273هـ)، *سنن ابن ماجه*، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بد،ط، دار إحياء الكتب العربية، بد،ت.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم(711هـ)، *لسان العرب*، دار الفكر، لبنان، 1410هـ- 1999م.

- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير(275هـ)، سنن أبي، ت: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، 1430 هـ- 2009 م.
- أبو عواد، إبراهيم، "هايدغر من الوجود إلى العدم"، مقال في مدونات الجزيرة، تاريخ النشر في 2016/9/3م، هايدغر من الوجود إلى العدم، تاريخ الأخذ في 2019/4/20م. https://blogs.aljazeera.net/blogs
- أبو هاشم، أحمد بن الحسين*شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد*، ت: عبد الكريم عثمان، دار الكتب المصرية، مكتبة وهبة، القاهرة، 2010م.
- افتخاري، أصغر، "مباني نظريةهملياندیشه سیاسي محمد سعيد رمضان البوطي"*پژوهش علوم سیاسي*، شماره جهارم، بهار،1384، ص. 105-137.
- الأحمد، سلوى، *منهج محمد سعيد رمضان البوطي في دراسة العقيدة*، مقال منشور في موقع نسيم الشام، بتاريخ، 2017م.
- الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري(324هـ)،*الإبانة عن أصول الديانة*، ت: صالح بن مقبل العصيمي، دار الفضيلة، الرياض، 1430هـ.
- *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*، ت: محمد أمين الصناوي، ط: الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنات، 1433هـ-2012م.
-*مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين*، ت: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 1420هـ-2009م.
- الأصفهاني، أبو قاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب(502هـ)، *المفردات في غريب القرآن*، ت: صفوان عدنان الداودي، بد،ط، دار القلم ودار الشامية، دمشق وبيروت، 1412هـ.
- الأصلان، معصوم، *محمد سعيد رمضان البوطي وآثاره العلمية*، جامعة يوزنجوبيل، وان، رسالة ماجستير/ 2015م.
- الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني(1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت 1415هـ.
- الآمدي، علي بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين(631هـ)، *أبكار الأفكار في أصول الدين*، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، -1423هـ-2003م.
-الإبراهيمي، محمد *بشير*(1965م)، *عيون البصائر أو آثار الإمام محمد بشير الإبراهيمي الجزائري*، ت: أحمد طالب، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1997م.

- الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب(403هـ)، *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به في علم الكلام*، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1428هـ-2007م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (256هـ)، *الجامع الصحيح المختصر*، ط: الثالثة، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، 1407هـ-1987م.
- البهنساوي، ليلى، *البناء الاجتماعي للمجتمع المصري*، مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، محاضرة في برنامج لينسانس علم الاجتماع، رقم المحاضرة 7.
- البوطي، محمد سعيد رمضان(2013م)، *الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية لماذا؟ وكيف؟*، ط: التاسعة، دار الفكر، دمشق، 1435هـ/2014م.
-*الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري*، مقالة من موقع نسيم الشام، تاريخ الأخذ 2017/11/24م.
- *الإنسان مسير أم مخير؟*، ط: الثانية، دار الفكر، دمشق، 1997م.
- *البدايات باكورة أعمالي الفكرية*، دار الفكر، دمشق، 1430هـ-2009م.
- *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*، ط: الرابعة، دار الفكر، دمشق، 1435هـ-2014م.
- *حوار حول مشكلات حضارية*، دار الصديق، دمشق، 1432هـ -2011م/.
- *شخصيات استوقفتني*، ط: السابعة، دار الفكر، دمشق، 2008م.
- *كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق*، ط:الثالثة والثلاثون، دار الفكر، دمشق، 1434هـ-2013م.
- *من سنن الله في عباده*، ط: الثانية، دار الفكر، دمشق، 1435هـ/2014م.
- *نقض أوهام المادية الجدلية(الديالكتيكية)*، ط: الثالة، دار الفكر، دمشق، 1405هـ-1985م.
- *هذا والدي القصة الكاملة لحياة الشيخ ملا رمضان البوطي من ولادته إلى وفاته*، ط: الثالثة عشر، دار الفكر، دمشق، 1432هـ 2001م.
- هذه مشكلاتهم، دار الفكر، دمشق، بد ط، بد ت.
- *التعرف على الذات هو الطريق المعبد إلى الإسلام*، ط: الثالثة، دار الفكر، دمشق، 1436هـ-2015م.
- *العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر*، ط: السابعة، *منشورات جامعة دمشق، 1423هـ-2003م.*
- *الله أم الإنسان إيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان*، ط: الخامسة، دار الفكر، دمشق، 1430هـ-2009 م.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي(458هـ)، *السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي*، ت: علاء الدين علي بن عثمان المارديني‌الشهير بابن التركماني، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، 1344 هـ.
- *السنن الكبرى*، ت: محمد عبد القادر عطا، ط: الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت –1424 هـ –2003م.
- *القضاء والقدر*، ت، محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان، الرياض، 1421هـ – 2000م.
- الترمذي، أبو عيسى(279هـ)، *سنن الترمذي*، ت: أحمد محمد شاكر وأخرون، الطبعة: الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395 هـ –1975 م.
- *التعريفات*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
- التفتازاني، سعد الدين بن مسعود بن عمر(793هـ)، *شرح العقائد النسفية*، تخريج الأحاديث: جلال الدين السيوطي،ت: محمد عدنان درويش، بد ط، بد ت.
- الجاحظ، عمرو بن نحر بن محبوب(255هـ)، *الرسائل للجاحظ*، ت: عبد السلام بن هارون، بد.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384هـ–1964م.
الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف(816هـ)، *شرح المواقف للعضد الإيجي*، طبعة استامبول، بدت، ج379/2.
- *التعريفات*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
- الجميلي، حامد درع عبد الرحمن، *الإمام الغزالي وآراؤه الكلامية*، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ–2005م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد أبو المعالي(478هـ)، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*،بد.ط، مكتبة الثقافة الدينية.
- الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه(405هـ)، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،1141هـ– 1990م.
- الحقيل، إبراهيم بن محم، مجلة الألوكة،*تهافت دعوى حرية الاعتقاد*، تاريخ الإضافة، 2015/2/24م، تاريخ الأخذ،2018/3/5م.
- الحياري، حسن، *التصور الإسلامي للوجود*، بد،ط، دار البشير، عمان، الأردن، 1409هـ – 1989.

- الخراشي، سليمان بن صالح، *كذبتان سياسيتان على معاوية رضي الله عنه مع تفنيدهما*، مقال من موقع صيد الفوائد، تاريخ الأخذ 2017/9/30هـ.
- الخراشي، سليمان، مقال،سارتر وآراؤه الفلسفة في الوجودية، *المنشور في موقع الوجودية*، تاريخ النشر في 4/ 5/ 2015، وتاريخ الأخذ في 20/ 4/ 2019م.
- الخوارزمي، محمد بن العباس أبي بكر(383هـ)، *مفيد العلوم ومبيد الهموم*، المكتبة العصرية، بد، ط، بيروت، 1418هـ.
- الديلمي، شيرويه بن شهردار بن شيرو يه بن فناخسرو(509هـ)، *الفردوس بمأثور الخطاب*، ت: السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ -1986م.
- الدينوري، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة(276هـ)، *الإمامة والسياسة*، ت: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1977م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان(748هـ)، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ-1987م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن محمد بن عمر بن الحسن(606هـ)، *مفاتيح الغيب التفسير الكبير*، ط: الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- الزحيلي، محمد، *الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية، أبعادها وضوابطها*، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، الشارقة، الإمارات، 1430هـ-2009 م.
- الزحيلي، وهبة(2016)، *الفقه الإسلامي وأدلته*، ط: الرابعة، دار الفكر، دمشق، بد، ت.
- الزمخشري، أبو قاسم محمود بن عمر الزمخشري(538هـ)، *أساس البلاغة*، دار الفكر، دمشق، 1399هـ-1979م.
- *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، تخريج الأحاديث: عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، ط: الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- السقاف، علوي بن عبد القادرومجموعة من الباحثين، موسوعة الفرق المنتصبة للإسلام، موقع الدرر السنية، 1433هـ.
- *السنن الكبرى*، ت: محمد عبد القادر عطا، ط: الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت -1424 هـ -2003م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين(911هـ)، *الدر المنثور*، بد ط، دار الفكر، بيروت، بد ت.

- الشافعي، حسن، *الأمدي وآراءه الكلامية*، دار السلام، القاهرة، 1418هـ-1998م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم(548هـ)، *الملل والنحل*، ت: سعيد الغانمي، دار الجمل، بيروت، 2013م.
- الشويكاني،(1250هـ)، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، 1414هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد(360هـ)، *المعجم الكبير*، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط: الثانية، /1404هـ-1983م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري(310هـ)، *جامع البيان في تفسير القرآن للطبري*، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، بيروت، 1422هـ-2001م.
- العميري، سلطان بن عبد الرحمن، *فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها*، ط: الثانية، المركز العربي للدراسات الإنسانية، بيروت، 2013م.
- الغامدي، عبد القادر، *عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب عرضاً ونقد*، مكتبة الرشيد، رياض، بد،ط، بد،ت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد(505هـ)،*الاقتصاد في الاعتقاد*، ط: الثانية، دار الكتب العلمية، ت: عبد الله محمد الخليلي، 2015م.
- *قواعد العقائد*، ت: موسى محمد علي، ط: الثانية، دار عالم الكتب، بيروت، 1405هـ-1985م.
- *الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار والعبادات والأخلاق*، ت: عبد الله عبد الحميد عرواني، دار القلم، دمشق، 1424هـ-2003م.
- الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب(817هـ)، بصائر *ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*، ت: محمد علي النجار، بد،ط، بد،ت.
- القاضي، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني(415هـ)، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، ت: خضر محمد نبها، الشركة العربية، مصر، المجلد الثامن، 1380هـ.
- *شرح الأصول الخمسة*، ت: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 2010م.
- القبانجي، أحمد ، *الفلسفة الوجودية*، مقال منشور في موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 2012/11/30م، تاريخ الزيارة 2019/3/2.
- القرطبي، محمد بن محمد بن أحمد(671هـ)، *الجامع لأحكام القرآن*، ت: سمير البخاري، دار عالم الكتب، رياض،1423هـ-2003م.

- القشيري: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك(514هـ)، *الرسالة القشيرية*، ت: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، بد،ت.
- *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، تخريج الأحاديث: عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، ط: الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- اللاوندي، سعيد، *عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام*، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001م.
- المرتضى، أحمد بن يحيى،*باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل*، ت: توما أرنولد، دار المعارف السلطانية، حيد آباد، الدكن بالهند، 1316هـ.
- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد(508هـ)، *بحر الكلام*، ت: ولي الدين محمد صال الفرفور، ط: الثانية، دار الفرفور، دمشق، 1421هـ- 2000م.
- *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، ت: حسين آتاى وشعبان علي دوزكون، نشريات رئاسة الشئون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة، 2003م.
- النشار، علي سامي، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي*، ط: التاسعة، دار المعارف، القاهرة، بد،ت.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري(261هـ)، *صحيح مسلم*، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بد، ط، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بد، ت.
- إنجلز، فريدريك، *أنجلس ضد دوهرنج ثورة السيد أوجين دوهرنج في العلوم*، ت: محمد الجندي، دار التقدم، موسكو، 1984م، ص.86.
- آيدين، عمر، *حرية الإنسان وفعله عند صدر الشريعة الثاني*، أطروحة دكتوراه، في جامعة أتاتورك، أرضروم، تحت إشراف أ–د.أمره الله يوكسل، 1996م.
- بدوي، عبد الرحمن، *موسوعة الفلسفة*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
- جعفر، صفاء عبد السلام، *قراءة للمصطلح الفلسفي*، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 1998م.
- جيمس، وليم(1910م)، *إرادة الاعتقاد*، ت: محمود حب الله، بد،ط، دار إحياء الكتب العربية،1365هـ-1941م.
- حرب، سعاد، *الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه*، دار المنتخب العربي، بيروت، 1415هـ 1994م.
- دغيم، سميح، *فلسفة القدر في فكر المعتزلة*، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1992م.

- دوغان، أحمد، *حرية الإنسان عند مولانافي علم الكلام*، رسالة ماجستير، في جامعة الجمهورية، تحت إشراف رمضان التتطاس، سواس، 2006م.
- ديورانت، وليام جميس(1987م)، *قصة الحضارة*، ت: زكي نجيب محمود وأخرون، دار الجيل، بيروت، 1408هـ، 1988م.
- روزنتال، فرانذ(2003م)، *دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي*، ت: رضوان السيد، ط: الثانية، دار الدار الإسلامي، بيروت، 2007م.
- روسو، جان جاك(1778م)، *إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد*، ت: نظمي لوقا، الشركة العربية المتحدة للنشر، بد،ط، بد،ت، في فصل اعترفات كاهن سافوا.
- سارتر، جان بول(1980م)، *الوجودية مذهب إنساني*، ت: عبد المنعم الحنفي، 1964، بد،ط.
- ستالين، جوزيف، *المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية*، ت: حسقيل قوجمان، بد، ط، بد، ت، بد، م.
- شحود بن نايف، علي، *البيان اللغوي والإعجازي في القرآن الكريم*، بد ط، بد ت.
- صليبا، كمال(1976م)، *المعجم الفلسفي*، بد ط، بد ت.
- عبد الرزاق، محمود، *مفهوم القدر والحرية عند أوائل الصوفية*، رسالة في مرحلة الماجستير، في جامعة ملك فيصل، لم تطبع، من موقع المكتبة الشاملة.
- عدد من الباحثين، محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه، دار الفكر، دمشق، 2002م، المقال لـ وهبة الزحيلي، *الفقيه الأديب والأصولي الأريب*.
- علوان، عبد الله ناصح(1987م)، *حرية الاعتقاد في شريعة الإسلام*، ط: الثالثة، دار السلام، القاهرة، 1408هـ-1988م.
- علي، حسين، مفهوم الحرية عند سارتر، *مقال من موقع البوابة*، وتحت بند آراء حرة تاريخ النشر 20/ 3/2019م، تاريخ الأخذ في 2019/4/15م. https://www.albawabhnews.com.
- علي، مسعودة رمضان، فلسفة عبد الرحمن بدوي الوجودية، *مقال في مجلة جامعة عين شمس، كلية البنات قسم الفلسفة*، العدد السابع عشر، 2016م، الجزء الأول.
- عليوي، معاذ صبحي، *مفهوم الحرية في الإسلام*، نابلس، من موقع المركز الديمقراطي العربي.

- عمارة، محمد مصطفى، *المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية*، ط: الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1408هـ-1988م.
- *مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين*، دار السلام، القاهرة، 1433هـ-2012م.
-غريزي، وفيق، *شوبنهاور وفلسفة التشاؤم*، ط: الأولى، دار الفارابي، بيروت،لبنان، 2008م.
- فولكييه، بول(1966)، *هذه هي الوجودية*، ت: محمد العيتاني، بد،ط، دار بيروت للطباعة والنشر، 1956م.
- قاسم، عبدالستار، *الحرية والتحررية والالتزام في القرآن*. مركز الديمقراطية وتنمية المجتمع، نابلس، فلسطين، 2012م.
- قريب الله، حسن الفاتح، *فلسفة وحدة الوجود*، ط: الأولى، دار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1417هـ-19997م.
- لينين، فلاديمير *المختارات في 10 مجلدات المادية والمذهب التجريبي النقدي*، ت: الياس شاهين، بد،ط، دار التقدم، موسكو، 1978.
- *المختارات في 10 مجلدات المادية والمذهب التجريبي النقدي*، ت: الياس شاهين، بد،ط، دار التقدم، موسكو، 1978م.
- *المختارات في 10 مجلدات ملاحظات فلسفية*، ت: الياس شاهين، بد،ط، دار التقدم، موسكو، 1978م.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، السعودية، جدة، عدد13.
- *محاضرات في تاريخ الفلسفة*، ت: خليل أحمد خليل، ط: الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1406هـ-2006م.
- محمود، مصطفى، حوار مع صديقي الملحد، بد ط، بد ت.
- مخائيل، فوزية أسعد،*سورين كيركورد أبو الوجودية*، دار المعارف، بيروت، 1998م،
- مختصر *تاريخ دمشق لابن عساكر*، ت: روحية النحاشي وآخرون، دار الفكر، دمشق، 1402هـ-1984م.
- مدونات الجزيرة، تاريخ النشر 7/31/ 2018م، صبغةالله، معركة البوطي والسلفيةقصة لا يحب الكثيرون سماعها، *مدون في قناة الجزيرة* شاعر إسلامي من الهند، وأستاذ جامعي.
- مروة، حسين(1987م)، *النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*، بد،ط، بيروت، 1978.
- مصطفى، إبراهيم وأخرون، *المعجم الوسيط*، بد،ط، المكتبة الإسلامية، القاهرة، 1380هـ-1960م.

- معلومي، عبد المجيد، *منهج علماء الأشاعرة في خلق الأفعال*، مجلة الجذوة، المجلس العلمي الأعلى، العدد الأول، أبريل،2013م.
- مودود: عبد الله بن محمود(683هـ)، *الاختيار لتعليل*، ط: الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م.
- *موقع الفيلسوف، من مقال بعنوان*" مذهب الحرية عند الفلاسفة والمتكلمين"، *فالفكرة مأخوذة منه، تاريخ الأخذ 10/9/ 2017.*
- موقع برنس تطوان، *الحرية عند علال الفاسي وعبد الله العراوي دراسة مقارنة*، بدون كاتب، تاريخ الإضافة 16مارس/ 2011م.
- *موقع شباب حركة النهضة، تحت عنوان*، مفهوم الحرية في الفقه الإسلامي، *المنشور بتاريخ 24 سبتمبر 2012م، تاريخ الأخذ في 2017/11/20م.*
- موقع نسيم الشام بتارخ 2018/8/1م . www.naseemalsham.com
- *ناصر، بسام*، هل أباح الإسلام حرية الكفر؟، *عمّان، مقال في موقع عربي21، تاريخ النشر 17/مايو/2015م*، https://arabi21.com/story/831608/
- هيجل، غيورغ فلهلم فردريش، *فنومينولوجيا الروح*، ت: ناجي العونلّي، ط: الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م.
- يوسف، محمد خير رمضان، معجم *المؤلفين المعاصرين في أثارهم المخطوطة والمفقودة وما طبع منها أو حقق بعد وفاتهم*، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1425هـ-2004م.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid

VAN YÜZÜNCÜ YIL
ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

LİSANSÜSTÜ TEZ ORİJİNALLİK RAPORU

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

27/05/2019

Tez Başlığı / Konusu

MUHAMMED SAÎD RAMAZAN EL-BÛTÎ'YE GÖRE İNSAN HÜRRİYETİ

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam 350 sayfalık kısmına ilişkin, 24/05/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6 (Altı) dır.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:
- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

VanYüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal İçemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

27/05/2019
Charif MURAD
Adı, Soyadı, İmza

Adı Soyadı : Charif MURAD
Öğrenci No :159203066
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı :İlahiyat
Statüsü : Y. Lisans ☐ Doktora X

DANIŞMAN
Dr. Öğr. Üye. Metin YILDIZ
27/05/2019

ENSTİTÜ ONAYI
UYGUNDUR
.../.../20...
Doç. Dr. Bekir KOÇLAR
Enstitü Müdürü

Kitaplar

* El-Eyser fi't-Tecvid li Ebnai'l-Cili'l-Cedid. (Suriye-Halep-Dar Rıdvan)

* Eş-Şeyh İbrahim Hakki ve Eseruhu fi Muhafazati'l-Hasake (Suriye- Dımeşk-Daru'l-Numan)

*El-Mahir fi fi't-Tecvid vel-Kiraeti Ved-Dabti. (Turkiye-Seyda Kitbevi-Diyarbakır)

Makaleler:

آراء المتكلمين والفلاسفة حول صفات الله تعالى وذاته وأفعاله

2017 Van Yüzüncü Yil Üniv. Ilahiyat Fak, Dergisi

مبادرات الاستقلال الحضاري في العالم الإسلامي وأسباب نكستها

2018 Van Yüzüncü Yil ÜnivSosyal Bilimler Enstitusu Dergisi

جلال الدين الرومي في نظر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي وفكرة الحب الإلهي

2018 Van Yüzüncü Yil ÜnivSosyal Bilimler Enstitusu Dergisi

Bunların yanında çok sayıda makale ve araştırmaları farklı Arap gazete ve dergilerde yayımlanmıştır.

***Sempozyumlar;**

uluslar arası ve ulusal 8 sempozyum

Hobiler:

Kitap Okumak,Araştırma.



Özgeçmiş

Soyadı,Adı : Murad, Charif

Baba Adı : Mohammad

Anne Adı : Nafia

Uyruğu : Suriye

Doğum Tarihi ve Yeri :Hasaka 10/06/1978

Telefon :0095415234810

E-mail :charifmurad@hotmail.com

Eğitim

Derece	**Eğitim Birimi**	**Mezuniyet Tarihi**
Doktora:	Van YüzüncüYıl Ün. SosyalBil. Enst	
YüksekLisans	: Kelam Bilim Dalı- Yüzüncü Yil Üniv.	12/06/ 2015
Lisans:	Tefsir Bölümü - EL-Ezher Üniv	15/09/2001

İş Deneyimi

Yıl Yer Görev

2002-2013 Suriye İmam ve Hatiplik

2002-2013 Suriye Öğretmenlik

2013 yılından beri Van YYÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimler Kıraat- Arapca dersi Ögretim Görevlisi

YabancıDil: Arapca, Türkce

Yayınlar

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Tezimde kısaltma ve işaretleri kullanmadım. Fakat dipnotlarda aşağıda geçen kısaltma ve işaretler kullanılmıştır.

Kısaltmalar	**Açıklamalar**
ت:	Tahkik Eden Kişi
ج :	Kitabın Hangi Cüzü Olduğunu Bildirir
ص:	Sayfa
هـ:	Hicri Yıl
ط :	Baskı Tarihi
بدون ط :	Baskısız
بدون ت :	Basım Tarihi Yok

1.1.1. İslam'da Sosyal Adalet ve Özgürlük……..…….....297
1.1.2. Müslümanlarda Hürriyet Kavramıyla İlgili Bazı Yanlış Kullanımlar……...……...….301
1.1.3. İslam'da Kölelik ve Bunun İnsan Hürriyetiyle Çelişmesi Konusu ve el-Bûtî 'nin Bu Konudaki Görüşü……..…….303
2.3.6. Hürriyet Kavramının Yanlış Anlaşılmasının Toplumda Bıraktığı **Olumsuz Etkiler**…….……..…306
2. **SONUÇ**……..……313
KAYNAKÇA……...……318

İÇİNDEKİLER

Önsöz……..III

Giriş…….…....1

3. **İNSANIN YARATICISINA KARŞI HÜRRİYETİ**……....…39

3.1. **İnsanın Hürriyeti ve Yaratıcısına Karşı Sorumluluğu**……..….39

3.1.1. Hürriyet Kavramının Tarihsel Gelişimi……..... 39

3.1.2. Gerçek ve Hayal Arasında İnsanın Allah'a kulluğu……..…64

3.1.3. Gerçek ve Vehm Arasındaki İnsanın Hürriyeti……..…..…72

3.1.4. Hürriyet ve Teklif arasında insan……81

3.1.5. İnsanın Allah'a Kulluk Gölgesinde Hürriyetini Yaşaması….97

3.1.6. Allah'ın İnsanı Hür Kılmasındaki Hikmeti……..…….110

3.1.7. Kişinin İman ve Küfrü Seçme konusundaki Hürriyeti....…110

3.2.**Kaza ve Kader Kavramları……..…**112

3.2.1. İnsan Özgürlüğünün Kaza ve Kader ile İlişkisi…….....113

3.2.2. İnsan Hayatında Tahyîr ve Teysîr Meselesi……..159

3.2.3. İrade ve Meşiet Kavramları, İnsan İradesinin Allah'ın İradesi Karşısındaki Yeri…….……...…..178

4. **HÜRRİYETLE İLGİLİ PROBLEMLER VE İSLAM'IN BUNA KARŞI TUTUMU**……...…199

4.1.**Batılılara Göre Hürriyet'in Problemleri ve el-Bûtî'nin Onlara Reddiyesi**……...…….199

4.1.1. Batılılara Göre Hürriyet Kavramı…….……...….200

4.2.İslam'ın Kudret, Adalet ve Hürriyet Kavramlarına Karşı Tutumu…….254

4.2.1. Hürriyet ve Adalet İlişkisi…….....255

4.2.2. İnsanın İman ve Küfrün Tercihindeki Seçme Hürriyeti…...259

4.2.3. Allah'ın Adaleti ile İnsan Hürriyeti…….……...…..264

4.2.4. İnsanın Kudret ve Hürriyet, Allah'ın Kudret ve Adaleti…..266

4.3.**Müslümanlarda Hürriyet Kavramıyla İlgili Yanlış Değerlendirme ve Şüpheler**……..……...….270

4.3.1. Müslümanların Hürriyet ile ilgili şüpheleri…….…….271

4.3.2. Gayr-i Müslimlerin Hürriyetle İlgili Şüpheleri...……..…….28

TEŞEKKÜR SAYFASI

Tezaraştırmamın ve yazımının gerçekleşmesinde büyük katkıları bulunan Danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Metin YILDIZ, süreç boyunca görüşlerini aldığım Dr. Öğr. ÜyesiBurhanettin KIYICI'ya ve Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR'a, jüri üyesi olarak tezle ilgili değerli geri bildirimlerini paylaşan Prof. Dr. İsa YÜCEER ve Prof. Dr. Vecihi SÖNMEZ'e ve kendisi ile böyle bir araştırma yapma düşüncemi paylaştığımda beni cesaretlendiren ve araştırmalarını paylaşmaktan çekinmeyen Muhammed Tevfik Ramazan el-Bûtî'ye ve bu süreçte her zaman yanımda olan, desteklerini esirgemeyen biricik ailem ve sevdiklerime teşekkür ederim.

Charif Murad

In the third section, misconceptions of the concept of freedom among Muslims and others were researched as well as the social justice and freedom in Islam. It also discussed the wrong use of freedom among Muslims, and the issue of slavery in Islam and its conflict with the freedom of mankind and the Sheikh's replies to these issues. Finally, the discussion of the bad effects of the wrong understanding of the concept of freedom in society and the Ummah (أمة).

In conclusion, I mentioned the most important results of the research, for example: The research proved that the Sheikh decided that man has freedom in everything that comes from his own will, intention and determination. And what is not under his gain and will such as birth, disease, duration of his life and death comes from God Almight. The claim that mankind has full freedom is a false claim that does not exist at all. A human is charged by God with the provisions addressed to him, and he can practice the worshipings that were assigned to him as well as he can practice his own freedom, and there is no controductions between them at all.

Finally, I also mentioned a list of the most important sources of the research and its references.

Speech Keywords: Freedom – Fate and destiny- the Gdining – The choice – Shiekh Al Bouti.

Number of Pages: 350 Pages

Thesis Supervisor: Assistant Professor Dr. Matin Yildiz

The research included an introduction, a preface, two chapters and a conclusion, an index of the most important sources and references, and an appendix. In the introduction, for example, I clarified the importance of the subject and the motives of the writing, the goals of the research, the methodology, the study and then the research plan and difficulties encountered by the researcher during the period of work and reported previous studies of the subject, and studies that preceded the discussion about some of the aspects of the life of the Sheikh and his thoughts and methodology.

In the preface, I briefly mentioned the biography of the Sheikh and his scientific and social life, and some of his scientific works, especially those related to theology.Then I defined the concept of freedom in language, and the multiple meanings used recently of freedom, then the background of Sheikh Albouti's definition of freedom.

The first chapter deals with the freedom of man towards the Creator. In the first section of the first chapter, the historical narratives of the concept of freedom and its development was discussed, there was also the talk about the slavery of man towards God whether is it truth and fiction.Then the freedom of mankind between truth and illusion. Finally, the practice of mankindof his freedom under his bondage to God Almighty, and God's goal of making the mankind free.

The second section, firstly, deals with the concept of fate and destiny, and their meaning and their relation to coercion, and its relationship to human choices.Then the discussing in details the issue of creating actions of mankind and whether they are contrary to human freedom. Later on was the talk of the issue of force and choice in the life of mankind and its meanings,and whether the educational and social influences are related to the freedom of choice of mankind.Thirdly, was to the discussion about the will and its fate against Allaah's will; and how to reconcile the mankind's will and the will of Allaah. Then, does the will of human depend on the will of Allaah? Then comes the correct understanding of the question of God stray whom Godwants and whom God doesn't want without disruptiveof God's justice and kindness. Finally, it was the discussion of the question of free will and confiscating it through several points.

The second chapter discussed the problems of freedom and the position of Islam of them. The first section of this chapter discussed the problems of freedom to Westerners, in both the Existential and Materialistic Dialectics, and the argument of Sheikh Bouti with them and his replies to them; especially in their call of freedom as the essence of human existence. In addition to his explanation of the concept of freedom and necessity as envisaged by Dialectics.

In the second section of the second chapter, there was a discussion about the position of Islam on issues of power, freedom and justice; especially the relationship between justice and freedom, and then on the freedom of mankind to choose for belief or disbelief. Then it talks about human's freedom and God's justice even with the infidel, and then it talks about the ability and freedom of mankind, and the ability and justice of God.

ABSTRACT
(M.Sc. /Ph. D. Thesis)

Charif Murad

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
May, 2019
The Meaning Of Human Freedom According to Sheikh Mohammed Saeed Ramadan Albouti

The thesis is about the concept of human freedom in the thought of Sheikh Mohammed Saeed Ramadan Albouti. This subject was addressed by theologistsbeforeby the name of choice and force and there were many views on the issue, and each one of them has his evidence and arguments. I have addressed in this thesis those views, its history, and the stages it went through it. I dealt with this issue by research because it is one of the topics that preoccupied many of the preachers and those who work in Da'wah; and the many questions that has that need clarifications such as the question of who is the true creator of human actions? Is mankind free indeciding all his actions and behavior or is he forced todo it and has nothing to do with it?! I indicated the approach of Shaykh al-Bouti in dealing with this issue. I covered and I discussed all the parts of the topic addressed by the Sheikh. I also mentioned the views of Ahl al-Sunnah (أهل السنة) and Jama'a of Al Ashayara(الأشاعرة) and Al Materidip (الماتريدية) and the rest of the other theology doctrines such as the Mu'tazalahJahmiya(المعتزلة الجهمية) and Al Qadariyah (القدرية). I mentioned the Sheikh's responsesto suspicions Westerners and Orientalists who are of communist and materialist dialectics; and the Sheikh's jurisprudence of many issues related to the doctrine of Muslims.

I showed that the importance of this research is to clarify one of the most important issues of concern to every Muslim, who wants himself to reach safely at the Day of Judgment and not blame God Almighty of injustice. Many people were puzzled,due to the lack of knowledge, in the issues that connected to destiny. The aim of the research was to clarify the real meaning of freedom, human rights and dignity of man, and to show the destiny of man's will and God's will. And also finding solutions to the problems that are related to freedom and what is the Islam's point of view of this issue. For example, what is the position of Islam on freedom of expression? Where is the personal freedom if an apostate must be killed? Does freedom according to Islam allowmultiple groups and parties? And does Shurabind the ruler?

I followed the methodology of extrapolation in reading the heritage of Sheikh al-Bouty. Then I analyzed his thought, heritage and descriptionthrough presenting of the most important issues related to the question of mankind freedom. Is he free in all his works or is he obliged in some of them? Then I analyzed all of this in details, so that the judgment would then be based on his thought and his heritage properly and correctly without any exaggeration or exaggeration.

Temhid bölümünde Butî'nin sireti, ilmi ve sosyal hayatı, bazı ilmi eserleri hakkından bilgi verdim. Sonra lügat ve kavram olarak hürriyyeti tanıttım. Sonra modern zamanda kullanılan hürriyyetin manalarına değindim sonra da Butî'nin hürriyyet mefhumu hakkındaki düşüncelerine değindim.

Birinci bab insanın yaratıcısına karşı hürriyyeti hakkındadır. Birinci fasılda hürriyyet mefhumunun tarihi seyri ve gelişimi, hayal ve gerçek arasında insanın Allah(cc)'a karşı kulluğu, insanın hakikat ve vehim arasındaki hürriyyeti ve ardından da insanın hürriyyet ve sorumluluk arasındaki hakikati, son olarak ta insanın Allah(cc)'a kulluğu gölgesindeki hürriyyeti ve Allah(cc)'ın insanı hür kılmasındaki hedef gibi konularak değinilmiştir.

İkinci fasılda araştırma ilk olarak kader ve kazanın manası, ikrah ile alakası ve insanın ihtiyarı ile bağlantısı etrafında dönmüştür. Daha sonra geniş bir şekilde kulların fiillerinin yaratılması ve bunun insanın hürriyyeti ile çelişip çelişmediği hakkındadır. Bunun ardından da insan hayatındaki tesyir ve tahyir, meşiet ve irade ve bunların Allah(cc)'ın iradesi önündeki konumu gibi hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bab hürriyyetin sorunları ve İslam'ın bu problemler hakkındaki konumu hakkındadır. Bu babın birinci faslında batılıların ve bunların iki parçası olan diyalektik varoluşçuluk ve materyalist yanındaki hürriyet problemleri ve Şeyh Butî'nin bunlara olan cevapları hakkındadır.

İkinci fasıl İslam'ın kudret, hürriyyet ve adalet hakkındaki konumu hakkındadır. Özellikle de adalet ve hürriyet, insanın küfür ve imanı seçerken ki hürriyyeti, Allah(cc)'ın kâfire karşı bile olan adaleti gibi konuları içermektedir.

Üçüncü fasıl ise Müslümanlar ve başkalarının yanındaki hürriyyet kavramı etrafındaki yanlış anlamalar ve şüpheler, İslam'da sosyal adalet ve hürriyyet, İslam'da kölelik ve bunun insan hürriyyeti ile çelişmesi ve Butî'nin bunlara cevapları hakkındadır.

Sonuçta da bu araştırmanın önemli sonuçları ortaya konulmuştur. Son olarak da kaynakların listesi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler : Hürriyet, Kaza ve Kader, el-Kesb, el-İhtiyâr
Ramazan el-Bûtî

Sayfa Adedi :**350**

Tez Danışmanı : Dr. Öğretim Üyesi Metin YILDIZ

ÖZET SAYFASI

(DoktoraTezi)
CHARİF Murad
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Mayıs , 2019

MUHAMMED SAÎD RAMAZAN EL-BÛTÎ'YE GÖRE İNSAN HÜRRİYETİ

ÖZET

Bu tez Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Butî'nin düşüncesindeki insan hürriyeti konusu etrafında dönmektedir. Bu, ihtiyar ve cebir adı altında eskiden beri kelam âlimlerinin araştırdığı bir konudur. Bu mesele etrafında görüşler çoğalmıştır. Her birinin kendine göre delilleri vardır. Ben bu tezde bu görüşlere, bu meselenin tarihine ve geçtiği aşamalara değindim. Davetçileri ve bu ilimle uğraşan kimselerin kalbini meşgul eden en önemli konulardan biri olduğundan bu konuyu araştırdım. Bu konulardan bazıları şunlardır: insan fiillerinin gerçek yaratıcısı kimdir, insan tüm tasarruflarında ve fiillerinde hür mü yoksa mecbur mu? Şeyh Butî'nin bu konuya değindiği metot gibi. Butî'nin değindiği tüm konulara değindim. Bu tezde Eş'arî ve Maturî olarak ehlisünnetve'l-cemaat'tan ve diğer kelamî mezheplerden görüşleri zikrettim. Butî'nin diyalektik, materyalizm ve komünizm görüşünde olan batı ve doğudaki şüphe ehline olan cevaplarını ve Müslümanların akidesiyle ilgili birçokfikhîictihadlarını da naklettim.

Bu tezde, araştırmanın öneminin Müslümanları ilgilendiren herhangi bir konuyu açıklamada gizli olduğunu, Allah(cc) hakkında cebr ve zulüm gibişeyleri hiç düşünmemesi gerektiğini ortaya koydum. Nice insanlar var ki bilgilerinin azlığından dolayı kaza ve kader hakkında hayrete düşmüşler ve nice gruplar var ki Allah(cc)'ın sıfatlarını ve zatını yaratılmışların sıfatlarına kıyasladıkları için teşbih ve ta'tile girmişlerdir. Araştırmanın hedefi hürriyyetin gerçek manasını açıklamak, insanın hürriyyetini ve kerametini müdafaa etmek, insan iradesinin Allah iradesi önündeki gidişatını açıklamak ve hürriyet ve İslam'ın bu konudaki konumu hakkındaki problemleri açıklamaktır. Örneğin: tabir etme hürriyetinde İslam'ın konumu nedir? Mürteddin ölümünün vucübiyyeti karşısında şahsi hürriyyet nerede? Farklı grup ve taifelerden dolayı İslam'ın gölgesinde hürriyyet genişler mi? Şura sistemi hâkim için gerekli mi?

Şeyh Butî'nin eserlerini okurken tüme varım yöntemine tabi oldum. Sonra onun görüşlerini, eserlerini, insan hürriyetiyle alakalı en önemli konuları arz ederken ve insan tüm fiillerinde hür mü yoksa bazı filleri yapmada mucber mi? gibi konularda onun tutumunu ince bir şekilde tahlil ettim.

Bu araştırma bir mukaddime, bir temhid, iki bab, sonuç ve en önemli kaynakların listesinden oluşmaktadır.

Mukaddime bölümünde örneğin konunun önemi, bu konuya iten sebepler, bu araştırmanın hedefleri, metodu, beklentileri, bu konu hakkında önceden yapılmış çalışmalar ve şeyh Butî'nin hayatı, fikri ve metoduyla alakalı çalışmalar gibi konulara değindim.

وفي الباب الثاني كان البحث في مشكلات الحرية وموقف الإسلام منها، فجاء الكلام في الفصل الأول منه عن مشكلات الحرية عند الغربيين بشقيهم الوجوديين والماديين الديالكتيكيين، ومناقشة الشيخ البوطي لهم ورده عليهم، خاصة في دعواهم الحرية هي جوهر الوجود الإنساني، وشرحه لمفهوم الحرية والضرورة كما يتصورها الديالكتيكيون.

وفي الفصل الثاني منه كان الحديث عن موقف الإسلام من مسائل القدرة والحرية والعدالة

خاصة عن العلاقة بين العدالة والحرية، وثم عن حرية الإنسان في اختياره للإيمان أو الكفر، ثم عن حرية الإنسان وعدالة الله حتى مع الكافر، ثم عن قدرة الإنسان وحريته، وقدرة الله وعدالته.

وفي الفصل الثالث منه جاء البحث عن شبهات وشكوك ومفاهيم خاطئة حول مفهوم الحرية عند المسلمين وعند غيرهم، ثم عن العدالة الاجتماعية والحرية في الإسلام، ومن بعد ذلك الاستعمال الخاطئ للحرية عند المسلمين، ثم في مسألة الرق في الإسلام وتعارضها مع حرية الإنسان وجواب الشيخ عنها، ثم أخيراً كان الكلام عن الآثار السيئة التي يتركها الفهم الخاطئ لمفهوم الحرية في المجتمع والأمة.

وفي الخاتمة ذكرت أهم نتائج البحث منها مثلاً: أثبت البحث أن الشيخ قرر أن الإنسان له حرية في كل ما يدخل تحت إرادته وقصده وعزمه، أي أنه مخيّر، وما لا يقع تحت كسبه وإرادته مثل ولادته ومرضه ومدة حياته، وموته، فلا حرية له فيه بل هو مسيّر فيها، ودعوى أن الإنسان يملك حرية كاملة فهي دعوى باطلة، ووهمٌ باطل لا وجود لها البتة، والإنسان مكلف من قِبل خالقه بأحكام صادرة إليه، ويستطيع أن يمارس عبوديته والتكاليف التي كلف بها، كما يمكنه أن يمارس حريته، ولا تعارض بين شيء من ذلك كله.

وأخيراً ذكرت قائمة بأهم مصادر البحث ومراجعه.

- **الكلمات المفتاحية: الحرية، القضاء والقدر، الكسب، الاختيار ، البوطي.**
- **عدد الصحف: 323**
- **مشرف الأطروحة: الأستاذ المساعد دكتور متين يلدز**

هذا وقد تتبعت منهجٌ الاستقراء في قراءة تراث الشيخ البوطي، ثم قمت بتحليل فكره وتراثه ووصفه من خلال عرض أهم المسائل التي تتعلق بمسألة حرية الإنسان، وهل هو حرٌ في جميع أعماله أم هو مجبرٌ في بعضها؟ ثم قمت بتحليل ذلك كله تحليلاً دقيقاً؛ ليكون الحكم بعد ذلك على فكره وتراثه حكماً سليماً معبراً بحق، دون شطط أو زيادة.

وقد اشتمل البحث على مقدمةٍ وتمهيدٍ وبابين وخاتمة، وفهرسٍ لأهم المصادر والمراجع وملحق.

ففي المقدمة مثلاً بينت أهمية الموضوع ودوافع الكتابة فيه، والغايات التي يهدف البحث إليها، والمنهج والدراسة ثم خطة البحث والصعوبات التي صادفت الباحث خلال فترة العمل وذكرتُ الدراسات السابقة للموضوع، والدراسات التي سبقت الحديث عن بعض الجوانب من حياة الشيخ وفكره ومنهجه.

وفي التمهيد ذكرت تعريفاً موجزاً من سيرةِ الشيخ وحياته العلمية والاجتماعية، وبعض آثاره العلمية، خاصة تلك التي تتعلق بخدمته لعلم الكلام، ثم قمت بتعريف مفهوم الحرية لغة واصطلاحاً، ثم المعاني المتعددة المستخدمة حديثاً للحرية، ثم بيان خلفية الشيخ البوطي لمفهوم الحرية.

وفي الباب الأول: جاء الحديث عن حرية الإنسان تجاه الخالق، ففي الفصل الأول منه تم التطرق إلى البحث في السرد التاريخي لمفهوم الحرية وتطورها، ثم كان الكلام عن عبودية الإنسان لله تعالى بين الحقيقة والخيال، ثم عن حرية الإنسان بين الحقيقة والوهم، ليكون البحث بعد ذلك في حقيقة الإنسان بين الحرية والتكليف، ثم أخيراً عن ممارسة الإنسان لحريته في ظل عبوديته لله تعالى، والهدف من جعل الله الإنسانَ حراً.

وفي الفصل الثاني دار البحث عن مفهوم القضاء والقدر أولاً، وعن معناهما وعلاقتهما بالقسر والإكراه، وعلاقتهما باختيارات الإنسان، ثم الحديث بشكل مفصل عن مسألة خلق أفعال العباد وهل لها تعارض مع حرية الإنسان، ثم كان الحديث ثانياً عن مسألة التسيير والتخيير في حياة الإنسان، ومعناهما، وهل للمؤثرات التربوية والاجتماعية علاقة بحرية الاختيار عند الإنسان، ثم كان ثالثاً الحديث عن الإرادة والمشيئة ومصيرهما أمام إرادة الله تعالى، وكيفية التوفيق بين إرادة الإنسان وإرادة الله تعالى، ثم هل حقيقةً تتوقف مشيئة الإنسان على مشيئة الله تعالى؛ ليكون الحديث عن الفهم الصحيح لمسألة أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء دون أن يخل ذلك بعدالة الله ولطفه، وأخيراً كان الكلام عن مناقشة مسألة الإرادة الحرة ومصادرتها من خلال عدة نقاط.

ملخص رسالة دكتوراه

الباحث: شريف مراد

جامعة وان يوزنجوبيل –معهد العلوم الاجتماعية–

فرع علم الكلام – حزيران 2019

مفهوم حرية الإنسان عند محمد سعيد رمضان البوطي

ملخص

هذه الأطروحة تدور حول موضوع مفهوم حرية الإنسان في فكر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، وهو موضوع تناوله علماء الكلام منذ القديم تحت مسمى الاختيار والجبر، وقد تعددت الآراء حول المسألة، وكان لكل واحد منهم أدلته وحججه، وقد تناولت في هذه الأطروحة تلك الآراء، وتاريخ هذه المسألة ومراحلها التي مرت بها، وتناولت هذا الموضع بالبحث؛ لأنه من المواضيع التي شغلت بال الكثيرين من الدعاة والمشتغلين بالدعوة، ولما يدور حولها الكثير من التساؤلات، مثل مسألة من هو الخالق الحقيقي لأفعال الإنسان؟ وهل الإنسان حرٌ في جميع تصرفاته وأفعاله أم أنه مجبرٌ ليس له من أمره شيء؟! كما أظهرتُ منهج الشيخ البوطي في طرحه للمسألة، وتناولت جميع جزئيات الموضوع التي تناولها الشيخ بالطرح والمناقشة، وذكرتُ فيها أيضاً آراء أهل السنة والجماعة من الأشاعرة و الماتريدية، وبقية المذاهب الكلامية الأخرى من المعتزلة الجهمية والقدرية، كما ذكرت ردود الشيخ على أصحاب الشبهات والشكوك من الغربيين والشرقيين من أصحاب الدعوة الشيوعية والماديين الجدليين والديالكتيك، واجتهاداته الفقهية للكثير من المسائل المتعلقة بعقيدة المسلمين.

وأظهرتُ أن أهمية البحث تكمن في توضيح مسألة من أهم المسائل التي تهم كل إنسان مسلم، يريد لنفسه أن يصل إلى بر الأمان يوم الحساب والجزاء، وأن لا يعتقد في ذات الله تعالى أدنى فكرة في اتهامه بالجبر أو الظلم، فكم من الناس تحيّروا لقلة علمهم في المسائل التي تتعلق بالقضاء والقدر، وكم من فئات وقعوا في التشبيه أو التعطيل؛ لأنهم قاسوا صفات الله تعالى وذاته على صفات المخلوقين، هذا وقد كان الهدف من البحث توضيح المعنى الحقيقي للحرية، والدفاع عن حرية الإنسان وكرامته، وبيان مصير إرادة الإنسان ومشيئته أمام إرادة الله ومشيئته، وإيجاد حلول للمشكلات التي تتعلق بالحرية وموقف الإسلام منها، مثلاً ما موقف الإسلام من حرية التعبير؟ وأين هي الحرية الشخصية أمام وجوب قتل المرتد؟ وهل تتسع الحرية في ظل الإسلام لتعدد الفئات والأحزاب المعارضة، ونظام الشورى نفسه أهو ملزم للحاكم؟

ETİK BEYAN SAYFASI

VAN Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İmza

(Charif Murad)
27/05/2019

KABUL VE ONAY SAYFASI

Charif MURAD tarafından hazırlanan "MUHAMMED SAÎD RAMAZAN EL-BÛTÎ'YE GÖRE İNSAN HÜRRİYETİ" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / ~~OY ÇOKLUĞU~~ ile VanYüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslam Bilimleri ABD / Kelam Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak Kabul edilmiştir

Danışman: Dr. Öğr. Üye. Metin YILDIZ Temel İslam Bilimleri, Van YüzüncüYıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	.....
Başkan: Prof. Dr. İsa YÜCEER Temel İslam Bilimleri, Bitlis Eren Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	.....
Üye: Prof. Dr. Vechi SÖNMEZ Temel İslam Bilimleri, BatmanÜniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	.....
Üye: Dr. Öğr. Üyesi Burhanettin KIYICI Temel İslam Bilimleri, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	.....
Üye: Dr.Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR Felsefe ve Din Bilimleri,Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	.....
Tez Savunma Tarihi:	19/06/2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum.

.....

Doç. Dr. Bekir KOÇYİĞİT

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

T.C
VAN YÜZÜNCÜ YILÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

MUHAMMED SAÎD RAMAZAN EL-BÛTÎ'YE GÖRE İNSAN HÜRRİYETİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Charif MURAD

Danışman

Dr. Öğr. Üye. Metin YILDIZ

VAN-2019

Bu Çalışma Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Başkanlığı tarafından SDK-2018-7387 No'lu proje çalışması kapsamında desteklenmiştir.