

الباب الثالث

إحياء التراث الإسلامي

الفصل الأول

منهج القرآن في الإيمان والاستدلال

الآن — ونحن بصدد محاولة « إحياء التراث الإسلامي » — أود أن أذكر أن مهمتي لن تكون في تفضيل مذهب على مذهب ، وترجيح رأى على رأى في نفس المذهب ، والقيام بدراسة المذاهب والآراء دراسة مقارنة في ضوء الثقافة الأوروبية المعاصرة — رغم أنني أحب هذا — وإنما تنحصر مهمتي في استعراض التيارات الفكرية التي كانت بمثابة أنسجة تتركب منها تراث الإسلام . وعليه فلنقتصر على تقديم هذه الألوان من الترف العقلي ، وهذه السلالة النظيفة من الرجال .

الواقع أنه لما كان المسلمون يرون أن كل ما أخبر به الرسول من قرآن وسنة يعد وحياً ، وكان كلاهما بالنسبة إلى نظار المسلمين مصدراً من مصادر المعرفة ، قال النبي : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدى ما تمكستم بهما : كتاب الله وسنة رسوله » .

القرآن :

« هو كلام الله الذى نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله ﷺ بألفاظه العربية ومعانيه الحقة ، ليكون حجة للرسول على أنه رسول الله ، ودستوراً للناس يهتدون بهداه ويتعبدون بتلاوته ، وهو المدون بين دفتي المصحف ، ومنقول إلينا بالتواتر كتابة ومشاهدة جيلا عن جيل ، محفوظاً من أى تغير أو تبديل مصداق قول الله سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ ^(١) وهو حجة على جميع الخلق. ودليل أنه من عند الله أنه معجز، ولقد عجز أئمة اللغة العربية عن مبادته وطأطؤوا له الرأس خاضعين ، وهو متضمن الأحكام الملزمة للبشر وهى ثلاثة أنواع » ^(٢).

(١) أحكام اعتقادية : تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده فى الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والمنهج الذى يتبع فى فهمهم والاستدلال عليهم .

(٢) أحكام خلقية : تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلى به من الفضائل وما يتخلى عنه من الرذائل .

(٣) أحكام عملية : تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات .

أى أنه يتكلم عن الله والإنسان والعالم وعلاقة كل بالآخرين .
على أن من الواجب عند تفسير القرآن ، أن ينظر إليه بشمول وفى ضوء الأحاديث وأقوال السلف ، فلا تفسر آية ما مع نسيان الآيات الأخرى .
وثمة مسألة كانت موضع اعتبار ونظر لدى متكلمى الإسلام ، تلك هى « إعجاز القرآن » فجمهور النظار من المسلمين مجمع على إعجازه ، وعلى « أن هذا الإعجاز باق إلى يوم القيامة وآيته باقية أبداً » ^(٣) ، وأنه متعدد فى وجهات هذا الإعجاز .

(١) سورة الحجر آية : ٩

(٢) عبد الوهاب خلاف . علم أصول الفقه ص ٢٠

محمد عبد الهادى أبو ريده . إبراهيم بن سيار النظام . ص ٣٢

ذهب الباقلاني إلى أن إعجازه من جهة النظم والبلاغة ، وذهب الجاحظ إلى أنه في الدرجة العالية من البلاغة .

وذهب ابن حزم إلى أن الله منع من معارضته فقط ، وحال بين الناس وبين ذلك ، وكساه الإعجاز وسلبه جميع الخلق ، وأن قليله وكثيره معجز ؛ لأن الله تحدى العرب أن يأتوا بسورة من مثله . وذهب الأشعري إلى أن القرآن معجز من حيث البلاغة والنظم والفصاحة ، وأن المعجز مقدار أقل سورة منه .

وذهب النظام إلى القول بالضرورة والمنعة ، وهي جهة صرف الدواعي عن المعارضة ، ومنع العرب من الاهتمام بها جبراً وتعجيزاً . أما النظم فليس بمعجز لذاته ولكن بصرف الدواعي ، أي بإعجاز أحدثه الله في العرب .

إلى آخر هذه الألوان من الآراء في مسألة « إعجاز القرآن » ؛ ولاشك في أن تفصيل ما أجمل من هذه الآراء ، يوقفنا على براعة في التفكير لدى هؤلاء المفكرين .

السنة :

« هي ما صدر عن الرسول من فعل أو قول أو تقرير . فالقولية هي أحاديثه ، والفعلية هي أعماله مثل الصلاة أو مناسك الحج ... الخ ، والتقريبية هي ما فعله أحد الصحابة وأقره عليه الصلاة والسلام عليها إما بسكوته أو عدم إنكاره أو بموافقته أو بإظهار استحسانه . ولقد أجمع المسلمون على ما نقل عن الرسول من فعل أو قول أو تقرير ، وكان مقصوداً به التشريع والافتداء ، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع ، أما الذي يكون الظن راجحاً بصدقه فيكون حجة على المسلمين ، ومصدراً تشريعياً يستنبط منه المجتهدون » ^(١).

والعلاقة التي بين السنة والقرآن هي أنها في المرتبة الثانية بالنسبة له ، وهي لاتعدو :

(١) إما أن تكون سنة مقررّة ومؤكدة حكماً جاء في القرآن .

(١) عبد الوهاب خلاف . علم أصول الفقه ٣٧

(٢) وإما مفصلة ومفسرة لما جاء في القرآن .

(٣) وإما أن تكون سنة مثبتة ومنشئة حكماً عند القرآن .
وتنقسم السنة من حيث السند إلى :

(١) السنة المتواترة : وهي مارواها عن رسول الله جمع يمتنع عادة أن يتواطأ على الكذب لكثرتهم وأمانتهم ، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله حتى وصلت إلينا .

(٢) السنة المشهورة : وهي مارواها عن رسول الله صحابى أو اثنان لم تبلغ حد التواتر ، ثم رواها عن الراوى أو الرواة جمع عن جمع وهكذا .

(٣) سنة الآحاد : وهي مارواها عن الرسول آحاد لم تبلغ جموع التواتر ، بأن رواها عن الرسول واحد أو اثنان ورواها عنه أو عنهما عدد مماثل .
أما السنة من جهة الورد :

فالمتواترة قطعية تفيد الجزم ، والمشهورة قطعية الورد عن الصحابى أو الصحابة الذين تلقوها ولكنها ليست قطعية الورد عن الرسول ، وسنة الآحاد ظنية الورد عن الرسول .

وكل سنة من أقسام السنن الثلاثة : المتواترة والمشهورة وسنة الآحاد ، حجة يجب اتباعها والعمل بها .
واختلف المتكلمون في هذا .

ويوقفنا البغدادى في تاريخه عن « الفرق بين الفرق »^(١) على شىء من هذا الاختلاف . فمنه قول أبى الهذيل العلاف : « إن الحجة عن طريق الإخبار عن الخوارج من آيات الأنبياء ، وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفساً فيهم واحد من أهل الجنة ، وأن خبر مادون الأربعة لا يوجب حكماً ، وأن من فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع »^(٢) .

(١) انظر تحقيق الكتاب للعالم محمد بن زاهد الكوثرى بعنوان « الفرق بين الفرق » .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٧

« أما الرجل الذى يكون من أهل الجنة فلا بد أن يكون قد أدرك الشريعة العقلية وخضع إليها ، وهذه الشريعة لا تختلف فى جوهرها عن الشريعة النبوية »^(١).

ومنه قول النظام : « إن الخبر المتواتر مع خروج ناقله عند سامع الخبر عن الحق ، ومع اختلاف هم الناقلين ، واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذباً »^(٢). كما « أن الإجماع ليس بحجة فى الشرع ، وكذلك القياس فى الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة ، وإنما الحجة فى قول الإمام »^(٣).

ويتضح من هذه الأقوال أن الشريعة النبوية تكون حجة على شريطة أن تكون محفوظة عند إمام شرعى ، استلمها بطريق شرعى عن إمام آخر وهكذا حتى الرسول عليه السلام .

بعد هذه النبذة التمهيدية عن كل من الكتاب والسنة ، يصح لنا الآن أن نتناول بالحديث القرآن ومنهجه فى الإيمان والاستدلال .

ومنهج القرآن فى الإيمان وتقرير أصوله وتحديد أطرافه قائم على فهم الطبيعة الإنسانية واعتبار حاجتها كى يتناسب بذلك مع الإنسان فى كل زمان ومكان ، وهو يشيد منهجه على قواعد أربعة :

١ - كقاعدة أولى : ما فى الفطرة من إحساس بالله وهذه يخاطبها بالأدلة النفسية .

٢ - كقاعدة ثانية : ما فى العقل من إدراك للحق . وهذه يخاطبها بالأدلة العقلية .

٣ - كقاعدة ثالثة : ما فى البديهة من التسليم ببادئ الرأى وأول النظر وهذه يخاطبها بالأدلة البديهية .

(١) البير نصرى نادر « فلسفة المعتزلة » ص ١٤٢ ج ٢

(٢) البغدادي . الفرق بين الفرق . ص ٨٧

(٣) الشهرستاني . الملل والنحل . ص ٧٦ ج ١

٤ - كقاعدة رابعة : مافى الإنسان من نقص باعتباره مخلوقا وهذه يطالبها بالسكوت .

والسكوت يأتى من ناحيتين :

(أ) السكوت عما ليس فى قدرة الإنسان معرفته . ويأتى السكون هنا من ناحية الله قال : ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾^(١).

(ب) السكوت عما ليس فى وسع الإنسان التكلم فيه . ويأتى السكوت هنا من ناحية الرسول قال : « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله ، فإنكم لن تقدروه قدره » .

وعليه فمثل هذه الأمور إنما هى مما يسلم به تسليماً مطلقاً ، وهذا التسليم إنما هو فرض كفاية على المسلمين لافرض عين .

قال مولانا « شيخ الإسلام » ابن تيمية : « ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه فى كتابه ، وبما وصفه به رسوله محمداً ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكيف ولا تمثيل ، بل يؤمنون بالله سبحانه ليس كمثله شئ وهو السميع البصير »^(٢).

ولنتكلم الآن عن منهج القرآن فى الإيمان من حيث مخاطبته : للفترة ، والعقل ، والبدية .

١ - مخاطبة القرآن للفترة :

إن القرآن يقرر أن الإيمان بالله شئ هو فى الفترة الإنسانية : ﴿ فَطَرَتِ اللَّهُ
الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾^(٣) بل إن السموات
والأرض لمفتورة كذلك : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾^(٤).

(١) سورة الإسراء آية : ٨٥

(٢) ابن تيمية: العقيدة الواسطية ص ٧٠

(٣) سورة الروم : آية ٣٠

(٤) سورة فاطر : آية ١

ومن ثَمَّ فَإِنِ الْفِطْرَةَ تَهْدِي إِلَى الْإِيمَانِ بِاللَّهِ ، أَمَا الْكُفْرُ بِهِ فَهُوَ وَلِيدُ الْعِنَادِ أَوْ
التَّقْلِيدِ أَوْ الْجَهْلِ : ﴿ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ
لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ ﴾ (٣٠).

ويوجه الله تعالى الخطاب إلى هذه القاعدة بثلاثة أدلة .

(أ)، أدلة نفسية : كدليل إبراهيم عليه السلام .

معلوم أن إبراهيم لم تعجبه آلهة قومه فجعل يلتمس إلهاً أعلى من الأصنام واتجه
إلى النظام العلوى ؛ فلما رأى أن أشياء هذا النظام العلوى منغرة لا تستقر على
حال ، مما يتنافى وكال الألوهية من جهة وحاجة الفطرة الإنسانية من جهة
أخرى ، وثب عقل إبراهيم من التماس الحقيقة في المتغير إلى التماسها في الثابت
الكامن وراء التغير ، في الفاطر .

قال تعالى مخبراً عن إبراهيم عليه السلام : ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكَوْكَبَ
قَالَ هَٰذَا رَبِّيَ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ
هَٰذَا رَبِّيَ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ يَهْدِينِ رَبِّيَ أَلاَّ كُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا
رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّيَ هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَلْقَوْنَ إِلَى
بَرِيٍّ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾ (٣١)
ثم يقول الله تعالى :

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ
لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا

(١) سورة إبراهيم : آية ١٠

(٢) سورة الأنعام ، الآيات : ٧٦ و ٧٧ و ٧٨ و ٧٩

وَجَدْنَاهُ آيَاتَهُمَا عَبْدَيْنَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٥٤﴾ قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٥٦﴾

(ب) أدلة عاطفية : ترهيبية وترغيبية .

كقول تعالى :

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوا كَسَرَابٍ مِّمَّنْ بَقِيعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ ﴿٥٧﴾ أَوْ كَظُلُمْتُمْ فِي بُحْرِ لُّجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمْتُمْ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْدِيرْهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴿٥٨﴾

أو كما قال :

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ ﴾ ﴿٥٩﴾ وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ ﴿٦٠﴾

(١) سورة الأنبياء : آية ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦

(٢) سورة النور . الآيتان : ٣٩ ، ٤٠

(٣) سورة فاطر : الآيتان : ٣٦ ، ٣٧

و.كفوله تعالى :

﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ
الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَلَا يَبْصُرُ ﴿٣٧﴾ لِيَجْزِيََهُمُ
اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ
حِسَابٍ ﴿٣٨﴾﴾

و كما قال :

﴿جَنَّتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا
وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٣٩﴾ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ
إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٤٠﴾﴾

ولما كان وجود الله أمراً فطرياً في الإنسان وليس غريباً عليه ، كان لهذه الأدلة
العاطفية وما تنطوي عليه من ترهيب وترغيب أكبر الأثر في الرجوع به إلى الطريق
السوى إذا حاد عنه .

(ح) أدلة الافتقار والاحتياج .

مثل قوله : ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسُ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاهُمْ
مِنهُ رَحِمَهُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾﴾

(١) سورة النور : الآيتان : ٣٧ ، ٣٨

(٢) سورة فاطر : الآيتان : ٣٣ ، ٣٤

(٣) سورة الروم : آية ٣٣

وقوله : ﴿ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَلَهُ نِعْمَةٌ مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوًا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ ﴾ ^(١).

وقوله : ﴿ فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَلْتَهُ نِعْمَةٌ مِتَّأَقَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ ﴾ ^(٢).

وقوله : ﴿ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبَيْهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَانٌ لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ ﴾ ^(٣).

وأمثال هذه الأدلة كثيرة في القرآن ، وهي تصف لنا واقعاً فطرياً إنسانياً للغاية ، يتلخص في أن الإنسان عند الشدة والضيقة والوقوع في الأخطار المهلكة يفرغ إلى قوة أخرى ، وهو لا يتضرع إلى هذه القوة التي تهدده بل يتضرع إلى قوة فوقها . ولا يمكن أن يكون هذا الواقع الفطري عبثاً بل هو نتيجة لعملية فكرية غير صريحة تأخذ صورة هذا الإحساس المتمثل في وَلَهَ النفوس وفَرَعَ القلوب ، تماماً كما يفرغ الطفل إلى صدر أمه ضرورة وخلقاً .

ومن المعروف في النظريات المتعلقة بنشأة الإيمان بالله ، وفيما يسمى بوجه عام بفلسفة الأديان أن شعور الإنسان بالافتقار والاحتياج إلى قوة عظمى أساس من الأسس التي تقوم عليها نشأة العقيدة الإلهية .

٢ - مخاطبة القرآن للعقل :

إن القرآن يحسب للعقل حسابه ويقيم له وزنه في التوصيل إلى معرفة الحقيقة عن طريق الإيمان القائم على التفكير والعلم والبرهان . ولقد حث القرآن حثاً صريحاً على التشوف والتفكر مما نجده في أكثر من آية .

(١) سورة الزمر : آية ٨

(٢) سورة الزمر : آية ٤٩

(٣) سورة يونس : آية ١٢

قال عز من قائل : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ
بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ۝ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا
لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ ۝ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ
الْسِّنِّكُمْ وَالْوَلَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ۝ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ
بَالَيْلٍ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ
يَسْمَعُونَ ۝ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْزِلُ مِنْ
السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ
لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ
ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ ۝ ^(١)

ويقول الصنعاني : إنَّ « هذه الآيات تدل على قدرة الله وتنظيمه للعالم ونعمته
وقدرته على الناس ، مما يدل على أن الله عز وجل جعلها نبراساً يهتدى به الناس في
كل زمان ومكان ، ويبحث الناس فيه في كل زمان ومكان » ^(٢).

وذكر الصنعاني في كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » أن في
القرآن خمسمائة آية من هذا النوع .

(١) سورة الروم : الآيات ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥

(٢) الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٨٤

وبالجملة يمكن القول بأن القرآن يريد من الإنسان الوصول إلى الإيمان عن طريق النظر في ناحيتين أساسيتين :

الأولى : ناحية الطبيعة :

كما في قوله : ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴾ ^(١).

الثانية : ناحية الإنسان :

كما في قوله : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ ^(٢).

وكقوله في الناحيتين معاً :

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ

أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ ^(٣).

٣ - مخاطبة القرآن للبديهة .

إن القرآن يعتمد على مخاطبة العقل السليم بمقدمات بديهية يستدل منها على نتائج بأدلة أشبه ماتكون بالمنطقية . من ذلك هذه الآيات القصيرة التي تبدو في صورة استفهام يقصد منه إنكار ما يتضمنه الاستفهام ، ولا بد أن يؤدي الجزء الأول إلى الأخير .

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ وَأَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ ^(٤) أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ ﴾ ^(٤).

أم خلقوا من غير شيء ؟ الجواب كلا ؛ لأن كل معلول له علة .

(١) سورة النازعات ، آية ٢٠

(٢) سورة النازعات ، آية : ٢١

(٣) سورة فصلت : آية : ٥٣

(٤) سورة الطور ، الآيات : ٣٥ و ٣٦

أم هم الخالقون ؟

الجواب كلا : فبداهة ليسوا الخالقين لأنفسهم .

أم خلقوا السموات والأرض ؟ الجواب كلا ؛ لأن غير الخالق نفسه غير خالق غيره بلّه ماهو أكبر منه .

وأخيراً يؤدي التسلسل المنطقي بالواعي المستنير إلى القول بأن من خلق السموات والأرض اللتين هما أكبر من الإنسان ، لابد أن يكون موجوداً على الحقيقة والتمام .

وقل مثل هذا من وجه آخر في آية مثل هذه الآية :

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلَهًُا إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾^(١).

لكنهما لم تفسدا إذن لا يوجد فيهما إلا الله .

ولقد أمكن تفصيل القول في هذا الدليل ووضعه في صورة منطقية أكثر تنظيماً والانتهاء من هذا كله إلى دليل ممتاز في وحدانية الله سماه المفكرون الإسلاميون بدليل التمانع أو الممانعة ، والتغالب أو المغالبة ، ومؤاده : أن وحدة نظام الكون ، وحفظ هذا النظام ، ووحدة التدبير فيه كل ذلك يحتم أن يكون المدبر واحداً ؛ لأنه لو كان هنالك أكثر من مدبر وأراد واحد منهم شيئاً على الأقل على نحو معين ، وأراد هذا الشيء آخر على نحو مخالف — لأدى ذلك إما إلى نفوذ إرادة أحدهما فكان هذا هو الإله الحق ، وإما إلى بطلان إرادتهما معاً فلم يكن أحد منهما إلهاً ، وإما إلى نفوذ الإرادتين معاً فأدى ذلك إلى وقوع شيء واحد على نحوين مختلفين في وقت واحد وهذا محال ؛ وإذن فلا بد أن يكون المدبر واحداً .

وهناك أدلة من هذا القبيل ولكن على صورة أخرى كما في هذه الآيات :

(١) سورة الأنبياء ، آية : ٢٢

﴿ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ
وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَوَلَمْ مَعَ اللَّهُ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(١).

﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ
الْأَرْضِ أَوَلَمْ مَعَ اللَّهُ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴾^(٢).

﴿ أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّحَ بُشْرًا
بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَوَلَمْ مَعَ اللَّهُ تَعَلَّى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾^(٣).

﴿ أَمَّنْ يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
أَوَلَمْ مَعَ اللَّهُ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(٤).

كان هذا هو منهج القرآن في الإيمان ، فما منهجه إذن في الاستدلال ؟

منهج القرآن في الاستدلال :

قال يحيى بن حمزة : « إن أكثر القرآن مشتمل على ذكر الأدلة وشرحها »^(٥).

وهاهو مولانا ابن تيمية^(٦) يكشف عن هذه الأدلة المكونة لهذا المنهج .

قال : إن أصول الدين تنقسم قسمين :

(١) سورة النمل : آية ٦١

(٢) سورة النمل : آية ٦٢

(٣) سورة النمل : آية ٦٣

(٤) سورة النمل : آية ٦٤

(٥) الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ١٩

(٦) ابن تيمية : موافقة صحيح المقول لصريح المقول ص ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦

١ - مسائل يجب اعتقادها ، ويجب أن تذكر قولاً أو تعمل عملاً كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوة والمعاد . ولقد بين الرسول ﷺ هذا القسم بياناً شافياً قاطعاً للعدر عن طريق الكتاب والسنة .

٢ - دلائل هذه المسائل ، يظن البعض أن الشرع يدل بطريق الخبر الصادق ، فدلالته موقوفة على العلم بصدق الخبر . ولكن الأمر ما عليه سلف الأمة وأهل العلم والإيمان من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم ، وذلك كالأمثلة المضروبة التي ذكرها في كتابه والتي قال فيها :

﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ ﴾^(١)

فإن الأمثلة المضروبة هي الأقيسة العقلية ، سواء أكانت قياس شمول ، أو قياس تمثيل ، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين ، وهي القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية .

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى يستوى فيه أفراده ؛ فإن الله سبحانه « ليس كمثله شيء » فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية واحدة يستوى أفرادها . ويستعمل هنا « قياس الأولى » سواء أكان تمثيلاً أو شمولاً ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾^(٢)

مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لانقاص فيه بوجه من الوجوه - وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم العدم - فالواجب القديم أولى به . وكل كمال لانقاص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق ، المربوب ، المعلول ، فإنما استفاده من خالقه وربّه ومدبره فهو أحق به منه ، وأن كل نقص

(١) سورة الزمر ، آية : ٢٧ .

(٢) سورة الروم : آية : ٢٧ .

وعيب في نفسه وهو ماتضمن سلب هذا الكمال ، إذا وجب نفيه عن شيء ما من المخلوقات وأنواع الممكنات والمحدثات ، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى ، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود ، وأما الأمور العدمية فالممكن المحدث بها أحق .

﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّتَّ وَالْعُزَّىٰ ۖ وَمَنْزَةَ الثَّالِثَةِ الْآخَرَىٰ ۖ﴾ الْكُم

الذِّكْرُ وَلَهُ الْآلَتْنِ ۖ﴾ تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى ۖ﴾ (١)

فبين سبحانه : أن الرب الخالق أولى بأن ينزه عن الأمور الناقصة منكم ، فكيف تجعلون له ماتكرهون أن يكون لكم ، وتستحيون من إضافته إليكم مع أن ذلك واقع لا محالة ؛ ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه ، وهو أحق بنفي المكروهات المنقصات !

إن قياس الأولى يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التي لانقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل ، فما ثبت لله أعظم مما ثبت لكل ماسواه بما لا يدرك قدره أبداً ولهذا ينبغي اختيار الأسماء التي تطلق عليه بطريق التشكيك لا بطريق الاشتراك اللفظي ، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفرادها ، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفرادها . ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض يطلق على الشديد كبياض الثلج ، وعلى ماهو أخف كيباض العاج .

وهذا الأمر يحدث أيضاً في سائر أسمائه وصفاته التي تطلق على الخالق والمخلوقات .

ولقد اختلفت الفرق : هل صفات الله وأسمائه وغيرها حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق ، أم المسألة بالعكس ، أم أنها حقيقة في الاثنين ؟

(١) سورة النجم : الآيات ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢

وبعد أن تكلم « شيخ الإسلام » عن « قياس الأولى » عاد فتكلم عن « طريق الآيات » وبذلك يكتمل منهج القرآن في الاستدلال .

يرى ابن تيمية أن دليل الآية ، ويعبر عنها بالعلامة ، هو « استدلال بجزئى على جزئى لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل » ^(١).

« فهو العلم باستدلال جزئى على جزئى ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه . طلوع الشمس آية على وجود النهار ، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار ومعجزات محمد ﷺ آية على نبوته ، فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات يوجب العلم بثبوت نبوة محمد ﷺ والعلم بثبوت نبوة محمد ﷺ لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره ؛ لأن هذه المعجزات خاصة به وحده . وكذلك آيات الله ، نفس العلم بها يوجب العلم بذاته . وهذا العلم لا يوجب علماً مشتركاً بين الله وغيره » ^(٢).

والسبب في قول ابن تيمية إن دليل الآية ليس من قياس التمثيل « إن دليل الآية يشبه في الحقيقة مسلك الدوران في مباحث العلة الأصولية ، أى دوران المقدم أو العلة وجوداً وعدمًا ، وهو ما يسميه المحدثون قانون التلازم في الوقوع وفى التخلف . وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقى الآية والتمثيل الأرسطاطاليسى .

« وإذا كانت الآية تختلف اختلافاً جوهرياً عن القياس الأرسطاطاليسى فإنها تخالف أيضاً التمثيل الأرسطاطاليسى » ^(٣).

ثم يقول ابن تيمية : إن « العلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل . فكل دليل في الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول » ^(٤).

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٦٣

(٢) على سامى النشار : مباحث البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٥

(٣) على سامى النشار . مباحث البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٦

(٤) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

نعم إن « الآية - وهي العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب - أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقي الذي ينتقل العقل فيه من حكم كلي عام إلى أحكام جزئية . إن طريق الفكر عند ابن تيمية - كما هو عند المتكلمين - هو استلزام الدليل للمدلول ، أو هو استلزام معين لمعين .

وإذا كان هناك علم كلي ، فإنه ينشأ من العلم الجزئي ، فيلزم من وجود الخاص وجود العام . كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود الإنسان ومن وجود هذا الإنسان وجود الإنسانية »^(١).

هكذا تكلم « شيخ الإسلام » عن منهج القرآن في الاستدلال ، وكان عرضنا له خاصة من خلال كتابه عن موافقة المعقول للمنقول صراحة .

وأخيراً ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثاً علمياً لا يقدر ، وقام بمحاولة لانجذاب لها شبيهاً في تاريخ العصور ، بحيث يقول الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق : « إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتعمق ، لكنا بلغنا بها من الرق مبلغاً عظيماً »^(٢).

وبعد .. فهنا هو منهج القرآن في الإيمان والاستدلال ، وحسبنا القول المشهور للفخر الرازي : « تتبعت الطرق الكلامية ، والمذاهب الفلسفية فما وجدت تروى غليلاً أو تشفى غليلاً ووجدت أقرب الطرق .. القرآن » .

فإن كنت قد أشرت إليه عابراً ؛ لأن مهمتي تقتصر على إحيائه ، فإني أرجو أن يتبها من رجال الإسلام من يقف عنده ويخرجه إخراجاً كاملاً .

وإني لفي غاية الشوق لرؤية هؤلاء الرجال .

(١) على سامي النشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٥ - ص ٢٥٢

(٢) على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٩

الفصل الثاني

مناهج البحث عند متكلمي الإسلام

أشرنا فيما أسلفنا إلى علم الكلام : تعريفه ، ونشأته ، ومكانته ، وأرى أن نكتفى بهذا القدر .

« والذي يعنينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد ، لا دين تفريق في القواعد ، العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه ، وما وراء ذلك فنزغات شياطين ، وشهوات سلاطين ، والقرآن شاهد على كل بعمله ، قاض عليه في صوابه وخطئه »^(١).

وعليه ، فإذا كنا قد تكلمنا عن النقل بشطريه : الكتاب والسنة ، بقى أن نتكلم عن العقل بوجه عام فيكتمل بذلك التعرف على القطبين المؤلفين لمدار علم الكلام .

فدوائر علم الكلام الثلاث الكبرى قد تقرر مصيرها من خلال موقفها بإزاء ذينك القطبين : فمذهب المعتزلة قام على منهج يؤثر العقل ويعمل على مطابقة ما بالنقل لما بالعقل ، في حين قام مذهب السلف على منهج يؤثر النقل ويعمل على مطابقة ما بالعقل لما بالنقل ، وبين المذهبين قام مذهب الأشاعرة بمنهج يربط بين هذا وذاك .

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد : ص ٢٣ .

نقول إن المعتزلة ذهبوا « إلى تقرير سلطة العقل في معرفة جميع الأحكام الدينية حتى ما كان منها فروعاً وعبادات »^(١).

« فأخذ المتمسكون بمذاهب السلف يناضلونهم معتصمين بقوة اليقين ، وإن لم يكن لهم عضد من الحاكمين »^(٢).

« إلى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسطاً بين موقف السلف وتطرف من خالفهم ، وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر »^(٣).

ولقد كان في اختلافهم خصوبة ، كما كان فيه ثراء ؛ فهو الاختلاف الخلاق الذي أثمر تراث الإسلام .

« وعلى هذا كان النزاع بين ماتطرف من نظر العقل ، وماتوسط أو غلام الاستمسك بظاهر الشرع ، والكل على وفاق ، على أن الأحكام الدينية واجبة الاتباع : ما تعلق منها بالعبادات والمعاملات وجب الوقوف عنده ، ومأمس بواطن القلوب وملكات النفوس فرض توطين النفس عليه »^(٤).

العقل من حيث تعريفه :

يقول الجرجاني صاحب « التعريفات » : « جوهر مجرد عن المادة في ذاته ، مفارق لها في فعله .. وقيل : العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً بيد الإنسان ، وقيل : العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل ، وقيل : العقل قوة للنفس الناطقة ، وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة ، وأن الفاعل في التحقيق هو النفس ، والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع ، وقيل العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة ، وسميت نفساً لكونها متصرفة ، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك »^(٥).

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٤

(٢) المصدر نفسه : ص ١٥

(٣) المصدر نفسه : ص ١٧ ، ١٨

(٤) المصدر نفسه : ص ١٦ ، ١٧

(٥) الجرجاني : التعريفات ص ١٠١

العقل من حيث وظيفته :

يقول التهانوى صاحب « كشف اصطلاحات الفنون » :

« وعمله إدراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية الملحقة بسبب المادة في الوجود الخارجى من الكم والكيف والأين والوضع وغير ذلك ، وحاصله إدراك شيء كلى أو جزئى مجرد عن اللواحق الخارجية وإن كان التجرد حصل بالتجريد فإن المجردات كلية كانت أو جزئية معقولة ، لكنها محتاجة إلى الانتزاع والتجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل ، وأما الماديات الجزئية فلا تتعقل بل إن كانت صوراً تدرك بالحواس وإن كانت معانى فبالوهم النابع للحس الظاهر »^(١).

العقل من حيث موضوعاته :

يقول الجيلانى صاحب « توفيق التطبيق » .

« اعلم أن كل ما يتصور فى العقل إما ضرورى الوجود باعتبار أنه فى الخارج ، أو ضرورى العدم فى الخارج ، أو لم يكن ضرورى الوجود والعدم فى الخارج بل له فى حد ذاته فى الخارج صلاحية الوجود والعدم ويسمى الأول واجباً ، والثانى ممتنعاً ، والثالث ممكناً »^(٢).

العقل من حيث إدراكاته :

يقول يوسف كرم صاحب « العقل والوجود » :

« إنه قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية »^(٣).

« يدرك العقل أولاً ماهيات الماديات أى كنهها لا ظاهرها ويدرك ثانياً معانى عامة كالوجود ، والجوهر ، والعرض ، والعلية والمعلولية ، والغاية والوسيلة ، والخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والحق والباطل . ويدرك ثالثاً علاقات أو نسباً

(١) التهانوى ، كشف اصطلاحات الفنون ص ١٠٢٦

(٢) الجيلانى : توفيق التطبيق ص ٩

(٣) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٤

كثيرة : كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد ، وعلاقات الأشياء فيما بينها ، وعلاقات المعاني التي ذكرناها الآن ، والعدد والترتيب : فهذه المدركات غير مادية فلا ينفذ الحس إليها بحال ، وليست العلاقة أو النسبة موجوداً واقعياً ، وإنما الموجود طرفها ، فإدراكها إدراك معنى غير مادي . ويدرك العقل رابعاً مبادئ عامة في كل علم وفي العلوم إجمالاً ، وليس في التجربة شيء عام . ويدرك خامساً وجود موجودات غير مادية ، كالنفس والله وخصائصهما الذاتية ، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المعقول أو بالمعلول البادئ للحواس على العلة الخفية عليها . وسادساً وبالاستدلال أيضاً يؤلف الفنون والعلوم ، مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية « (١) .

بعد أن تعرفنا على قطبي النقل والعقل بقي لنا أن نتعرف على علاقتهما بمذاهب : المعتزلة ، والسلف ، والأشاعرة ؛ لنعرف موقف كل من الاثنين الآخرين .

(١) يوسف كرم : العقل والوجود ص ٤

(٢) الشهرستاني . الملل والنحل ص ٥٦ ج ١

منهج المعتزلة

العقل والنقل :

قال الشهرستاني : « وقال أهل العدل . المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل »^(١).

وقال السيوطي : « أما سائر الفرق فطلبوا الدين لا بطريقه ؛ لأنهم رجعوا إلى معقولهم وخواطرهم وآرائهم ، فطلبوا الدين من قبله . فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم فإن استقام قبلوه ، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه ، فإن اضطروا إلى قبوله حرفوه »^(٢) لعله قد تبين من ذينك القولين مدى احتفال المعتزلة بالعقل ، واحترامهم له كمصدر للمعرفة وكمعيار لامتحان المعارف .

ولعلك بالغ بهذا المدى متناه إذا وقفت على بعض تعريفاتهم لهذا المصدر ولذلك المعيار ، قال أبو الهذيل العلاف مُعرفاً العقل كمصدر بأنه « القوة على اكتساب العلم ، وبأنه القوة التي يفرق الإنسان بها بين باقى الأشياء »^(٣).

وقال معرفاً إياه كمعيار « إننا نميز الأشياء الواحد من الآخر بواسطة العقل ، والعقل الحسى إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول »^(٤) وغاية ما يقال في هذين القولين ، أن أبا الهذيل يميز العقل عن المحسوسات عينها ويعترف له بالقدرة على اكتساب العلم والقدرة على تحويل المحسوس إلى معقول ونقل مافى الأعيان إلى الأذهان .. فإذا كان ذلك كذلك وكان العلم يقوم على الكليات ، كان العقل بذلك هو القدرة على تعميم الجزئيات والوصول إلى الكليات واستخلاص القانون العام ، ناهيك عما يضيفه العلاف إلى العقل من قدرة على إدراك العلاقات بين الجزئيات والشيئيات فيكون مفارقاً لهذه الأخيرة ، مدركاً الكل والمجرد ؛ لأن العلاقات ليست سوى معاني مجردة .

(١) جلال الدين السيوطي . صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١٦٦

(٢) البير نصرى نادر . فلسفة المعتزلة ص ٣٤ ج ٢

(٣) المصدر نفسه ص ٣٤ ج ٢

ويأتى الجبائى - مفكر المعتزلة العظيم - بوظيفة جديدة للعقل مؤادها أنه يرشد الإنسان سواء السبيل حتى لا يكون كالمجنون فيما يصدر من تصرفات ، زد على ذلك قوله إن « العقل هو العلم » ^(١).

وهكذا يخلص الجبائى إلى أن العقل جامع لوظيفتى النظر والعمل . وبالجمله ، يرى المعتزلة فى العقل مصدراً للمعرفة ، ومعياراً للمعارف فيقبل أو يرفض مايراه أهلاً لذلك أو لذلك .

على أن المعتزلة أو عقليّ الإسلام أو بروتستانه كما يسمون أحياناً ، لا ينكرون النقل ، ولكنهم يقولون : إنه لا يصح أن يجيء النقل مخالفاً للعقل بأى حال من الأحوال . ولو أن خلافاً ظاهرياً تبدى بين المنقول والمعقول ، لزم تأويل الأول على ضوء الثانى فليس ثمة مايعارض العقل أبداً .

فمثلاً « النظام ذو نزعة نقدية فى تفكيره ، فهو يتناول ما يصل إليه علمه ويزنه بميزان العقل وعلى هذا الأساس يقبله أو يرفضه ، وهو على هذا الأساس يصحح الحديث أو يزيفه ويتأول نصوص القرآن ، وهو فى كل أبحاثه يحكم العقل ، وهو أداته ، ولا يعتمد على النص بقدر ما يعتمد على العقل » ^(٢).

ولم يكن للعقل عندهم هذا المقام الرفيع الذى تقاس به آيات الدين ومعطيات العلم فحسب ، بل قالوا بالتزامات عديدة يستلزمها وجود العقل فى الإنسان ؛ منها مثلاً معرفة الله قال الشهرستانى : « ويجب معرفة الله بالدليل من غير خاطر ، ومن قصر المعرفة استوجب العقوبة أبداً » ^(٣).

ولقد « وافق النظام جمهور المعتزلة ولا سيما أبو الهذيل العلاف فى أن الإنسان إذا كان عاقلاً قادراً على النظر ، وجب عليه معرفة الله بالنظر والاستلال » ^(٤).

(١) البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة ص ٣٥ ج ٢

(٢) محمد عبد الهادى أبو ريده : إبراهيم بن سيار النظم ص ٥٢

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٩ ج ١

(٤) محمد عبد الوهادى أبو ريده : إبراهيم بن سيار النظم ص ٨٦

ويضيف أبو الهذيل قوله : « إنه يلزمه في الحالة الثانية من معرفته بنفسه أن يأتي مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله بمعرفة جميع ماكلفه الله تعالى فعله ، حتى إن لم يأت بذلك كله في الحالة الثانية من معرفته بنفسه ومات في الحالة الثالثة ، مات كافراً وعدواً لله مستحقاً للخلود في النار » ^(١).

ويضيف بشر بن المعتمر قوله : « عليه أن يأتي بالمعارف العقلية في الحالة الثالثة مع معرفته بنفسه ؛ لأن الحالة الثانية حال نظر وفكر ؛ فإن لم يأت بها في الحالة الثالثة مات كافراً وعدواً لله مستحقاً للخلود في النار » .

وهكذا رأيت المعتزلة أن الدليل العقلي دليل وجوب إلزامي ، واجب على العاقل ملزم به ، وإلا استحق غير الواصل به إلى الله عذاب الحريق .

وليس هذا فحسب بل إن العقل قادر أيضاً على امتحان الأمور الأخلاقية ، والتمييز بين الحسن والقبيح بقوته الذاتية وحدها وحتى قبل ورود الشرع .

قال الشهرستاني عن العقل : « ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح فيقدم على الحسن كالصدق والعدل ، ويعرض عن القبيح كالكذب والجور » ^(٢).

ناهيك عما قالوا به من طاعات لا يقصد بها وجه الله ، ولا التقرب إليه كالقصد إلى النظر الأول .

التوفيق :

قلنا ونقول : إنه قد كان يبدو للمعتزلة في بعض الأحاديث تعارض ظاهري بين النقل والعقل ، فكان لازماً عليهم أن يوفقوا بين القطبين ليصونوا العقل مع عدم الإخلال بتعليم الدين .

من ذلك التعارض الظاهري الذي بدأ بين بعض الآيات وبين بعض الآراء في مشكلة تناهي الأشياء . فهم مع اتفاقهم على وجوب التناهي من حيث الأول

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٨

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٧٠ ج ١

والبداية ؛ لأن هذا من مسلمات الدين الصريحة ، وهو رأى طبعى من وجهة نظر الدين بوجه عام - اختلفوا فى مسألة التناهى من حيث الآخر والنهاية .

فأما جهنم بن صفوان - وإنما نعى على ذكره بالعرض ولا بالذات - « فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شىء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم ؛ وجهنم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنية : « هو الأول والآخر »^(١).

« أما الإسكافى والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات - العالم أو الحركة أو الزمان - وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلى بداية فإنه لا يتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئته الله ، فهو إن شاء أبقاها بقاء الأبد . يقول الإسكافى مثلاً : « إنما تبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبتدىء منه لاشىء قبله ، استحال وقوع شىء منها ؛ وفى صحة وجودها مايدل على أن لها أولاً ابتدأت منه . وإن كان المبتدىء لها من لايجوز عليه التغير ، جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها » ويقول : « فى إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ؛ وهذا محال وليس فى إيجاب أن فعلاً بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله »^(٢).

« أما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تنتهى من آخرها كما أنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن أن تكون لامتناهية من آخرها لما كان هناك ما يمنع أن تكون لامتناهية من أولها ، « وكما يستحيل فى الماضى دورات لانهاية لها فكذلك فى المستقبل وتناهى المحدثات - إلى جانب أدلة عقلية معروفة عند أئمة الهذيل - هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطى نظرى يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالى « وجدت المحدثات ذات أبعاد ؛ وما كان كذلك

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة : رسائل الكدى الفلسفية ص ٢٩

(٢) المصدر نفسه ص ٢٩

فواجب أن يكون له كل وجميع . ولو جار أن تكون أعض لا كل ها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أعض . فلما كان هذا محالا ، كان الأول مثله . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لابد أن يرد عليه في اليوم الآخر سكون دائم بعد اجتماع الآلام والسعادات في أهل الآخرة «^(١) .

قال : « إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم لا يقدرّون على تحريك شيء من أعضائهم ولا على البراح من مواضعهم ، وفي ذلك السكون تجتمع اللذات لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام لأهل النار ، فيظلون إلى الأبد ساكنين كالجماد متلذذين »^(٢) .

« والذي دعا أبا الهذيل إلى هذا الرأي هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ، ورغبته في تخاشي كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة اللاتناهي »^(٣) .

ذلك هو منهج المعتزلة : أصالة وطرافة وابتداع وابتكار .

(١) محمد عبد الهادي أبو ريدة . رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٩

(٢) زهدي حسن جاد الله رسالة في المعتزلة ص ٥٦

(٣) محمد عبد الهادي أبو ريدة . رسائل الكندي الفلسفية ص ٣٠

منهج السلف

النقل والعقل :

قال الإمام أحمد بن حنبل في نبذة عن العقيدة ^(١) : « ثم بعد كتاب الله ، سنة النبي ﷺ ، والحديث عنه ، وعن المهديين أصحاب النبي ﷺ والتصديق بما جاءت به الرسل ، واتباع سنة النجاة ، وهي التي نقلها أهل العلم كابراً عن كابر » ^(٢) .

ويضيف ابن تيمية تلميذ ابن حنبل « فإن الشرع قول المعصوم الذي لا يخطئ وخبر الصادق الذي لا يقول إلا حقاً ، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض ، فأنا لا أثق برأيي وعقلي في هذه المطالب العالية الالهية ، ولا يخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم أنه باطل ، فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمت أنه يقول بعقله ما يعلم أنه باطل بخلاف الرسل ، فإنهم معصومون ، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يرك قولهم ذلك المعصوم خير الصادق المصدق ، ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب ، وأليق بأولى الأبواب » ^(٣) .

ويضيف السيوطي تلميذ ابن تيمية « وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة إمامهم ، وطلبوا الدين من قِبَلِهِمَا ، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه ، وشكروا الله عز وجل حيث أراهم ذلك ووقفهم عليه ، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ماوقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة » ^(٤) .

وأخيراً يقول الصنعاني : « واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة

(١) انظر تحقيق الكتاب للأستاذ حامد الفتى بعنوان « الصلاة وبها نبذة عن العقيدة » .

(٢) أحمد بن حنبل . الصلاة وبها نبذة عن العقيدة ص ٤٢

(٣) ابن تيمية .. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ١١٠ ج ١

(٤) جلال الدين السيوطي ، صون المنطق و الكلام عن فن المنطق والكلام ص ١١٦ .

التعقل ؛ فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً له ، وأما أهل السنة فقالوا : الأصل في الدين الاتباع » ^(١) .

وبعد : فلعلك واجد فيما بسطنا مدى احتفال أهل السلف بالنقل كتاباً وسنة ، فمنهما تنبع الحقائق ، وعليهما يعول في الوقوف على الدقائق .

على أن السلف وإن قدموا النقل فهم لا يلغون العقل ، وإن قبلوا العقل فهم يجعلون له مدى لا يتجاوزه ، وحداً لا يتعداه .

إذاً ليكن العقل على « قدر ما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر وسكون القلب » ^(٢) .

فهم يعترفون بالعقل ، وباستخدامه في معرفة الله ، وبلوغ التوحيد ، وتصديق الرسول في الحدود التي رسمها النقل ، فلا كلام إلا فيما أمر الله بالكلام فيه ، وبالمنهج الذي أشار إليه إن في الإيمان أو في الاستدلال ولو أن تعارضاً ظاهرياً بدا بين القطيين ، فالنقل أولى بالشهادة له والتسليم به . يقول « شيخ الإسلام » ابن تيمية : « إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما يخبر به ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل » ^(٣) .

أما « وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوات الأنبياء وأنهم قد يعلمون بالخبر مالا يعلم إلا بالخبر ، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم ، ونفس النبوة تتضمن الخبر فإن النبوة مشتقة من الإنباء وهو الإخبار بالمغيب فإن النبي يخبر بالغيب ويخبرنا بالغيب » ^(٤) .

(١) المصدر نفسه ص ١٨٢

(٢) المصدر نفسه ص ١٧١

(٣) ابن تيمية . موافقة صحيح المنقول النصريح المنقول ص ٨٠ ج ١

(٤) المصدر نفسه ص ١٠٤ ج ١

« فإذا كان الأمر كذلك فإن علم الرجل بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أنخبر بشيء ، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره - كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه وألا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه »^(١).

ومن ثم حق للنقل أن يكون هو المشرع وهو المقنن وهو الموجب ولا كذلك العقل .

« فهو لا يوجب شيئاً على أحد ولا يدفع شيئاً عنه ولا حظ له في تحليل حرام أو تحريم حلال ، ولا تحسين ولا تقبيح ؛ ولو لم يرد السمع ماوجب على أحد شيء ، ولا دخلوا في ثواب ولا عقاب واستدلوا بذلك : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(٢) ويقول تعالى : ﴿ رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾^(٣) وقال تعالى حاكياً عن الملائكة فيما خاطبوا به أهل النار : ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بِئْسَ جُلُودًا لَّيْسَ بِهَا شَيْءٌ وَنَبَّأُوا غَائِبَاتٍ ﴾^(٤) فأقام الحجة عليهم ببعثه الرسل فلو كانت الحجة لازمة بنفس الفعل لم يكن بعثه الرسل شرطاً لوجوب العقوبة »^(٥).

من كل مافات يتبين لنا أن مذهب السلف لا يُلغِي العقل بل يعترف به كمؤكد للإيمان بالله ، وكمؤيد لصدق الرسالة ، ولكن تبعاً للمنهج الذي خطه القرآن في الإيمان والاستدلال ، فطبيعي ألا يفهم الدين إلا بمنهجه .

(١) المصدر نفسه ص ٨٢ ج ١

(٢) سورة الإسراء ، الآية ١٥

(٣) سورة النساء ، الآية ١٦٥

(٤) سورة الزمر ، الآية ٧١

(٥) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١٧٨

ولما كان العقل محجوزاً وممنوعاً عن مجاوزة نطاقه إلى ما وراء قدرته على الإدراك ، وجب عليه السكوت عما لا طاقه له به ولا قدرة له عليه ، وتفويض أمره إلى النقل كتاباً وسنة .

التحقيق :

يقول « شيخ الإسلام » متكلماً عن التأويل ، مميّزاً بينه عند المعتزلة وبينه عند السلف في كتابه « الإكليل في التشابه والتأويل » ^(١) : إنه عند أصحاب المذهب الأول عبارة عن « صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه به » ^(٢) أى هو تحريف الكلم عن مواضعه بينما هو عند أصحاب المذهب الآخر « التحقيق أو التحقق أى عندما تكون آية طلب ، فتأويلها تحقيقها وكذلك آيات النهي والأمر » ^(٣) وتأويل رؤيا يوسف عليه السلام هو تحقيقها : ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ ^(٤) ولو أن تنازعا حصل في شيء فليرد إلى الله والرسول وذلك ﴿ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ ^(٥) ؛ أى أحسن عاقبة ومصيراً .

وعليه فهذا التأويل هو تأويل فعل لا تأويل قول ، وتأويل ماعدا ذلك هو رده إلى الكتاب والسنة . وشتان إذن بين تأويل كهذا وتأويل يذهب إلى تحريف الكلم عن مواضعه ، وإخراج المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل عنده . أما في مواضع الذات والصفات وما أشبه ، فإنهم يتبعون فيها التفويض أى فهم الصفات وإثباتها على ماهى عليه من غير صرف لمعناها على وجه مامن الوجوه .

قال أنس بن مالك : « الاستواء معلوم والكيف مجهول » فمعنى قوله « الاستواء معلوم » أنه قد فهم ، ومعنى قوله « الكيف مجهول » أنه قد فوض .

(١) انظر الكتاب من كتب أخرى بعنوان « مجموعة الرسائل الكبرى » .

(٢) ابن تيمية . مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٣

(٣) المصدر نفسه . ص ١٤

(٤) سورة يوسف آية ١٠٠

(٥) سورة النساء ، الآية ٥٩

وقال أحمد بن حنبل : « إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وإن علمنا تفسيره ومعناه » .

ولذلك رد ابن حنبل على الزنادقة والجهمية في تأويلهم ، وفسر جميع الآيات المتشابهة ، وبهذا ينتفى الظن بأن مذهب السلف هو الوقوف عند الصفات وعدم فهمها ، فهذا الظن لاهو عند أهل السلف ولاهو عند من تبعهم .

قال مجاهد : « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته ، أقف عند كل آية وأسأله عنها » .

وقال ابن مسعود : « ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم نزلت » .

وقال الحسن البصري : « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها » .
ذلك هو منهج السلف ، أصالة وطرافة وابتداع وابتكار .

منهج الأشاعرة

ربط ما بين المنهجين :

« فمنهجهم هو المزاوجة بين النص والعقل ، أو هو محاولة إدراك النص في ضوء العقل ، أو السير وراء العقل في حدود الشرع ؛ لأن العقل إذا ترك شأنه اتبع هواه ، ولكنه بالشرع يتبع هداه » ^(١).

ويقول أبو الحسن الأشعري في « مقالات الإسلاميين » : « إن الإنسان عندما مايكمل عقله ، يدرك الحقائق الأساسية وهي معرفة الله ومعرفة الخير والشر » ^(٢).

ويقول في « الإبانة عن أصول الديانة » : « التمسك بكتاب ربنا عز وجل ، وسنة نبينا محمد ﷺ ، وماروى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتمدون ، وبما كان يقول به أحمد بن حنبل قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الإمام الفاضل . وجملة قولنا إننا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، ومارواه الثقات عن رسول الله ﷺ ولانرد من ذلك شيئاً » ^(٣).

يتبين لنا مما سبق أن مذهب الأشاعرة ماهو إلا محاولة للربط بين المعتزلة من ناحية والسلف من ناحية أخرى ، بين من استعمل لغة العقل الفاترة ومن استعمل لغة الإيمان الثائرة ، وخرج لنا بمنهاج جديد أحيا به مذهب أهل السنة الذي جمد على حرفية النصوص حتى طغى عليه مذهب المعتزلة أو كاد .

وهكذا أصبح منهج علم الكلام المجدد منهجاً حقيقياً لأسس الإيمان ، مستنداً إلى براهين عقلية ، خادماً لمذهب أهل السنة . وهكذا سمي أصحاب هذا المذهب بسنية الإسلام .

(١) حمودة غراب : الأسرى ص ٦٨ و ٨٧ .

(٢) الأسرى : مقالات إسلاميين ص ٤٨٠ ج ٢ .

(٣) الأسرى : الإبانة ص ٨ .

على أن الأشعرى رغم توسطه بين مذهب المعتزلة ومذهب السلف ، قد حمل على الأول كثيراً ومال إلى الثاني أكثر ، فبالبراهين العقلية نصر عقائد أهل السنة الإيمانية ، ميالا إلى السلف حاملا على الاعتزال .

« ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة ، وكانت المعتزلة قبل ذلك قد رفعوا ربوسهم ، فجرهم الأشعرى حتى دخلوا في أقماع السمسم »^(١).

ويحكى لنا طاش كبرى زاده عن المناظرة المشهورة التي دارت بين الأشعرى وأستاذه المفكر المعتزلى الكبير أبى على الجبائى فما زال به حتى أفحمه قال :

« تناظر مع الجبائى يوماً وسأله عن ثلاثة إخوة ماتوا : الأكبر منهم مؤمن برتقى ، والأوسط كافر فاسق شقى ، والأصغر مات على الصغر لم يبلغ الحلم ؛ فقال الجبائى : أما الزاهد ففى الدرجات ، وأما الكافر ففى الدرجات ، بناء على أن ثواب المطيع وعقاب العاصى واجبان على الله تعالى عندهم ، وأما الصغير فمن أهل السلامة لا يثاب ، ولا يعاقب .

فقال الأشعرى ، إن طلب الصغير درجات أخيه الأكبر فى الجنة ؟ فقال الجبائى : يقول الله تعالى الدرجات ثمرة الطاعات قال الأشعرى ، فإن قال الصغير ليس منى النقص والتقصير فإنك لو أبقيتنى إلى أن أكبر لأطعتك ودخلت الجنة . قال الجبائى : يقول البارئ تعالى قد كنت أعلم منك أنك لو بقيت لعصيت ودخلت العذاب الأليم فى درجات الجحيم ، فإن الأصلح لك أن تموت صغيراً .

فقال الأشعرى : إن قال العاصى المقيم فى العذاب الأليم منادياً من بين درجات النار وأطباق الجحيم : يا إله العالمين يا أرحم الراحمين ! لم راعيت مصلحة أخى دونى وأنت تعلم أن الأصلح لى أن أموت صغيراً ولا أصير فى السعير أسيراً ، فماذا يقول الرب ؟ فهت الجبائى فى الحال وانقطع عن الجدال »^(٢).

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ص ٢٣ ج ٢

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة : ص ٣٦ ج ٢

إلا أن الأشعري رغم توسطه بين قطب العقل وقطب النقل ، قد حمل على الأول ومال إلى الثاني يقول الدكتور أبو ريده في تعليقه على دى بور : « ليس للعقل عن الأشاعرة من الشأن ماله عند المعتزلة ، فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقييحاً ، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا لطفاً ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع » ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب »^(١).

ويقول الشهرستاني باعتباره ميالاً إلى المذهب الأشعري محتجاً له معولاً عليه : « والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضى تحسيناً وتقييحاً ، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب قال الله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾^(٢) وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي ، يجب بالسمع دون العقل ، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل ، لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف ، وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة يقتضى نقيضه من الوجه الآخر »^(٣).

ويضيف الشهرستاني قوله : « وماورد به السمع من الأخبار عن الأمور الغائبة مثل القلم واللوح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب إجراؤها على ظاهرها والإيمان كما جاءت ؛ إذ لا استحالة في إثباتها » وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلية في الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ، ومثل الميزان والحساب والصلاة وانقسام الفريقين « فريق في الجنة وفريق في النار » حق ويجب الاعتراف به ، وإجراؤها على ظاهرها إذ لا استحالة في وجودها »^(٤).

ومثل هذا الإعلاء الساطع للنقل نجده أيضاً عند متكلم أهل السنة المشهور أبي حامد الغزالي ، على صورة أكثر حصافة . وذلك في المشكلة التي عرضنا لها آنفاً وهي مشكلة « تناهي الأشياء » .

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٩٢

(٢) سورة الإسراء الآية : ١٥ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٣٩ ج ١

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٤٢ ج ١

إذ يرد الغزالي على أبي الهذيل العلاف رداً يذكرنا بإفحام الأشعري لأبي على الحبائي ، « فيرفض رأى أبي الهذيل ، ويقول : « ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول » وهو يرى أن ما يذهب إليه أبو الهذيل من أنه « كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل » رأى فاسد ؛ لأن كل المستقبل - كما يقول الغزالي - لا يدخل قط في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوفاً ؛ والماضى قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوفاً . وعلى هذا الأساس لا يستحيل في نظر الغزالي من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقيه الله وأن يفنيه والمعول في معرفة ذلك على الشرع الذى يغير بوقوع أحد قسمي الممكن لاعلى العقل النظرى ؛ لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيان » (١) .

ومن متكلمي أهل السنة من يتكلم عن العقل ومهمته بصورة أخرى ، قال السيوطي :

ومن أهل السنة من قال بلفظ آخر قال : إن الله لا يعرف بالعقل ولا يعرف مع عدم العقل ، ومعنى هذا أن الله تعالى هو الذى يعرف العبد ذاته فيعرف الله بالله لا بغيره لقوله تعالى : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (٥٦) والآيات في هذا المعنى كثيرة . وقد ثبت أن النبي ﷺ قال : « والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا » فهذه الدلائل دلت أن الله تعالى هو المعروف إلا أنه إنما يعرف العبد نفسه مع وجود العقل ؛ لأنه سبب الإدراك والتمييز لامع عدمه ؛ لأن الله تعالى قال : « إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » وقال : « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » وقال تعالى مخبراً عن أصحاب النار : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ (١٠) والله يعطى العبد المعرفة

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٠

(٢) سورة القصص ، الآية ٥٦ . (٥) سورة الملك ، الآية ١٠ .

(٣) سورة الرعد ، الآية ٤ .

(٤) سورة ق ، الآية ٣٧ .

بوحديانيته إلا أنه لا يحصل ذلك مع فقد العقل»^(١).

وبالجملة يمكن القول بأن الأشعري قد كان مرناً نفاذ البصيرة ، فجاء بمنهج ربط به مابين المنهجين ؛ فأضاف إلى حرارة الإيمان المنعشة ، وقوى الاعتماد الملهمه ، مفاتن براهين العقل المجردة .

وكان هذا هو السبب في أن نصره جماعة من أكابر نظار الإسلام ، وناظروا على قوله ، واحتجوا لمذهبه . من هؤلاء أبو بكر الباقلاني ، وأبو بكر بن فورك ، وإمام الحرمين ، والإسفرائيني ، وأبو حامد الغزالي ، وفخر الدين الرازي وغيرهم .

وكان هذا أيضاً هو السبب في اشتها مذهبه وانتشاره في جميع بلاد الإسلام ، بحيث لم تبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار إلا وتسوده تعاليم الأشاعرة .

ذلك هو منهج الأشاعرة ، أصالة وطرافة وابتداع وابتكار .

وبعد .. فإذا كانت كل المناهج كذلك فهل النتائج مثل ذلك ؟

للإجابة عن هذا السؤال انتخبنا مشكلتين من بين عديد من المشكلات التي يزخر بها ميراث الإسلام .

وهاتان المشكلتان فضلاً عن أهميتهما ، تكون أخرهما لازمة لأولاهما ؛ والأولى نصيب الله فيها أكبر إذ تتعلق بمشكلة الألوهية ، وهى التوحيد ؛ ونصيب الإنسان فى الثانية أكبر إذ تتعلق بمشكلة الإرادة الإنسانية ، وهى حرية الإرادة ، ونسمى تارة بالعدل الإلهى ، وطوراً بالجبر والاختيار .

وعموماً كانتا من أخطر مشكلات الإسلام إن لم نقل عينا مجرى تاريخه إلى حد كبير .

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١٨٠

الفصل الثالث

التوحيد وحرية الإرادة التوحيد

المعتزلة :

الصفات :

وصف الله تعالى نفسه في كتابه الكريم بأسماء كثيرة قال : ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ ﴾^(١).

وقال رسول الله ﷺ في حديثه الشريف : « إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة » .

وكل اسم من هذه الأسماء إنما يدل على إحدى الصفات .

وعليه كان طبيعياً لدى المسلمين أن يعرفوا أسماء الله فيدعوه بها ، ويحسوها فيدخلوا الجنة .

ورأت المعتزلة أن الله « واحد ليس كمثله شيء ، ليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ولا شخص ، أى أن الله ليس كائناتاً مادياً ، ولا جسماً إنسانياً أو حيوانياً ، لا يتكون من جواهر ، ولا تلحقه أعراض ، لأنه لا

(١) سورة الأعراف ، الآية ١٨٠

لون له ولا مجسة ولا طعم ولا بذى حرلرة ولا برودة ولا رطوبة ولا ييوسة ولا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق » وهو لا يتحرك ؛ لأن الحركة تستلزم نقلة ، والنقطة تستلزم وجود مكاتين : مكان أول موجود فيه ، ومكان آخر منقول إليه ، وهو غير ساكن ؛ لأن السكون عجز ، والعجز على الله محال ، وهو غير متحيز في مكان ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين ولا شمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، وهو غير محدود بالزمان ، بل أزلى قديم ، ذاته بسيطة لا تتجزأ » ولا تتبع بعض ، وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء » وهو غير متناه ، وغير محدود ، ولا يستطيع الوهم أن يصل إلى إدراكه . « لم يزل أولاً سابقاً ، متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، لم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك » ولا يشارك الله في القدم موجود سواء « قديم ، والقدم أحص وصف ذاته ، لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ؛ لأن الصفة وصف الواصف ، ولم يكن في الأزل واصف ولا اسم ، هو التسمية ولم يكن في الأزل مسمى ، إنه شيء لا كالأشياء ، عالم قادر لا كالعلماء القادرين ، حي لا كالأحياء لا إله سواء » ^(١).

تلك هى نظرية المعتزلة فى الصفات ، أو بتعبير صحيح فى نفى الصفات ، أو بتعبير أصح فى الصفات على أنها سلوب . وهى فضلاً عما فيها من ذاتية وصلة بنظرة الإسلام فى الوحداية ، تقرر الوحدة الإلهية المطلقة كأروع ما يكون تقرير . وقد نقلناها عن الأشعرى الذى نقلها عن المعتزلة . ويحكى لنا الشهرستانى كيف كان واصل بن عطاء « شيخ المعتزلة الأول » حريصاً الحرص كله على توحيد الله القديم قال : « القول بنفى صفات البارئ تعالى من العلم والقدرة والحياة كانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين » ^(٢).

(١) على سامى الشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٧١

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦١ ج ١

ويقول واصل بن عطاء ، في نفى الصفات القديمة كالعلم والتقدير والحياة : « إن إثبات صفات قديمة بجوار الذات ، هو إثبات إلهين قديمين ، ومحال وجود إلهين قديمين ؛ لأن القدم وصف لذات واحدة » ^(١).

وإذا كان الاتجاه العام لمذهب الاعتزال هو كما خططه واصل بن عطاء « شيخ المعتزلة الأول » من إنكار صفات الله القديمة وخاصة صفات الذات كالعلم والقدرة والحياة ، فإن أتباع واصل يختلفون في التصوير وإن اتفقوا في التصور . قال أبو الهذيل : « إذا قلت إن الله عالم أثبتَّ الله علماً هو الله ونفيَّ عنه الجهل ، وإذا قلت إن الله قادر أثبتَّ الله قدرة هي الله ونفيَّ عنه العجز ، وإذا قلت إن الله حي أثبتَّ الله حياة هي الله ونفيَّ عنه الموت ، وهكذا في سائر الصفات » ^(٢).

وقال النظام : « معنى القول إن الله عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى حي إثبات ذاته ونفى الموت عنه ، وهكذا في سائر الصفات » ^(٣).

وبوجه عام يمكن أن نستنتج من قول أبي الهذيل : « هو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ، وهو حي بحياة هي هو » ^(٤) - مع تعميم هذا المعنى على جميع الصفات الإلهية ، فمعنى أن الله قديم هو إثبات قدم لله هو الله - « إن أبا الهذيل يذهب بوحدة الذات الإلهية إلى أقصى حد ، ولا يقبل إطلاقاً ، أن يعمل على تلك الذات صفة من الصفات مستقلة عنه ، فالذات هي كل شيء ، أو الذات والصفات شيء واحد ، أو أن الصفات وجوه للذات ، أما حمل صفة على الذات ، أو تعدد الصفات التي تحمل على الذات فتؤدي : إما إلى تشيئة الذات ، وإما إلى تعدد الذات » ^(٥).

(١) المصدر نفسه : ص ٦٨ ج ١

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص ٢٥٥ ج ١

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢٧٧ ج ١

(٤) على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٩٢ ، ٩٣

(٥) المصدر نفسه ، ص ٩٤

وإذا كان الشهرستاني قد قال : « وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قديراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة » (١).

فقد قال الأشعري ، « إن الله عالم قادر حي بنفسه لا يعلم وقدرة وحياة ، وأطلقوا أن الله علماً بمعنى أنه عالم ، وله قدرة بمعنى أنه قادر ، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ، ولم يقولوا له حياة ولا قالوا سمع ولا بصر ، وإنما قالوا قوة وعلم ؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك » (٢).

خلق القرآن :

وتتبع هذه المشكلة مشكلة الصفات ، ورأت المعتزلة أن القرآن مخلوق ومحدث وجديد .

والذى حدا بأبي الهذيل إلى هذا القول هو نظريته للقرآن على أنه عرض ، والعرض بطبيعة الحال لا بد وأن يكون حادثاً . واتبع الإسكافي أبا الهذيل فيما ذهب إليه .

والذى حدا بالنظام إلى هذا القول أيضاً ، هو نظريته للقرآن على أنه جزء من كلام الله ، ولما كان كلام الله جسماً بحسب النظام كان القرآن بالتبعية جسماً ، والجسم بطبيعة الحال لا بد وأن يكون حادثاً .

وبالجملة فإنهم تمشوا مع الاتساق المذهبي الذى كان من دعائمه أو من أصوله إنكار الصفات كنزوات قديمة قائمة وراء الذات ؛ لما فى ذلك من إيذان بتعدد القدماء .

ولما كان القرآن جزءاً من كلام الله فقد طبقوا عليه ماطبقوه على الكلام بوجه عام ، ولما كان الكلام مخلوقاً كان القرآن مخلوقاً بدوره .

ولكن كيف خلقه الله تعالى ؟ هذا هو السؤال .

(١) الشهرستاني . الملل والنحل ص ٦١ ج ١

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢٢٤ ج ١

لا يمكن أن يكون الله قد أحدثه في ذاته ؛ لأنه لو فعل خلق في ذاته الصوت الذى هو جسم وعرض ، فأصبحت ذاته محلا للأجسام والأعراض ، للمحدثات . ولما كان لا بد للأجسام والأعراض من محل تحل فيه وتقوم به ، كان لزماً أن يحدثه في محل .

واجهت المعتزلة هذين الإشكالين ، وكان لا بد لها أن تحافظ على البناء المذهبي أن يتصدع ، وتصون تعاليم الدين أن تحدش . وعليه رأت المعتزلة أن الله تعالى متكلم لا بكلام قديم ولكن بكلام محدث ، يحدثه عند الطلب ووقت الحاجة إلى الكلام . وهذا الكلام المحدث ليس حالاً فيه تعالى ولا قائماً به بل خارجاً عن ذاته العلية ، يحدثه في محل فيسمع من هذا المحل ؛ وهذا المحل حسب اشتراط المعتزلة لا بد وأن يكون جماداً .

وهكذا ترى أن قد كان لزماً على مذهب الاعتزال ألا يقول بقدّم القرآن وإن قال بقدّم الله وتوحيده ؛ إذ لو فعل لكان في ذلك اعتراف بإلهين قديمين ومنافاة للوحدانية وتجديف على الله جلاً وعلاً

الرؤية السعيدة :

« أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لا يرى بالأبصار »^(١) واختلفت هل يرى بالقلوب ؟ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة قالوا مثله : نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا ، وأنكر « هشام القوطي » « وعباد بن سليمان » .

وبالجملة فقد شددت المعتزلة في إنكار « الرؤية السعيدة » بالأبصار ، لما تؤدي إليه من التشبيه . فما هي إلا اتصال شعاع بين الرأى والمرئى ويشترط في حصولها البنية ، ومن ثم وجب نفياً نفى استحالة . ولكن ماذا يفعلون أمام النصوص التي تثبت الرؤية ؟ هذا هو السؤال .

« أما الأحاديث فقد كذبوا روايتها كما فعل ابن أنى دؤاد مع أحمد بن حنبل حين ذكر له الحديث . وأما الآيات فاتبعوا فيها الجزء الثانى من منهجهم وهو التأويل الذى يخرج بالمعنى عن مداده الحقيقى »^(٢).

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ٢١٨ ج ١

(٢) زهدى حسن جاد الله رسالة في المعتزلة ص ٨١

وهكذا أوفوا بتبعهم الذى أحبوه وألفوه وجادلوا وناظروا عليه .

مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

قال الأشعرى : « اختفت المعتزلة فى المكان : فقال قائلون : البارىء بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تديره فى كل مكان ، والقائلون بهذا جمهور المعتزلة « أبو الهذيل » و « الجعفر بن » و « الإسكافي » و « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » وقال قائلون : البارىء لا فى مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه ، وهو قول « هشام الفوطى » و « عباد بن سليمان » و « أبى زفو » وغيرهم من المعتزلة ، وقالت المعتزلة فى قول الله عز وجل : ﴿ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اَسْتَوٰى ﴾^(١) « يعنى استولى »^(٢).

فمثلا « حاول النظم أن يفسر المتشبهات التفسير المعتزلى الذى يخرجها عن المفهوم اللغوى ، ويجعل لها مفهوماً معنوياً يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه واليدان وغيرهما تفسر على هذا الأساس : « وإنما نقول وجهها توسعاً ونعود إلى إثبات الله ؛ لأننا ثبت وجهاً هو هو ، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت لم أفعل »^(٣).

واضح إذن أن المعتزلة إنما يلتزمون منهمهم ويلزمون أنفسهم به فهم لا يصفون الله إلا بصفات السلوب ، فالقول بكل ما كان بعلمه أو تديره ينفى عنه التحديد . وهم يتأولون الآيات التى تثبت لله المكان والجهة ؛ لأن فى إثباتهما شهادة بالجسمية ، كل هذا لكى يصلوا إلى التوحيد كما أسسوه وحرصوا عليه . وأخيراً كان المعتزلة معقولين إن مع المذهب أو مع الدين .

(١) سورة طه ، الآية ٥

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ص ٢١٧ ج ١

(٣) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١١٩

السلف :

الصفات :

« وكان السلف يخالفهم في ذلك ؛ إذ وجدوا الصفات المذكورة في الكتاب والسنة »^(١).

يقول « شيخ الإسلام » ابن تيمية الحنبلي : « وأمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ في أسماء الرب تعالى وصفاته ، فإن في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفضيل وإثبات وحدانيته ينفي التمثيل ، ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل ؛ فهذه طريقة الرسل صلى الله عليهم أجمعين »^(٢).

وهذه الطريقة التي أشار إليها شيخ الإسلام في توحيد الله مع إثبات الذات والصفات ، نلمسها بوضوح واضح في العقائد السلفية في صورتها الأولى ، وقبل ظهور الأشعرى عند واحد من أئمة السلف المشهورين هو « أبو حنيفة النعمان » ، في الكتاب المنسوب إليه والمسمى « الفقه الأكبر في علم التوحيد » .
وسنعرض لنظريات الإمام الأعظم في توحيد الله ، وإثبات الذات ، وعدم نفي الصفات .

ففي التوحيد قال : « الله واحد لافي طريق العدد ، ولكن في طريق أنه لا شريك له ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ »^(٣)
الله واحد لافي طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله ، أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد ، ويراد به ألا شريك ولا نظير له ، ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معاً ، فالله تعالى واحد على معنى لا شريك ولا نظير له ولا يتوهم أن يكون بعده أحد »^(٤).

(١) الشهرستاني : المثل والنحل ص ٦٣ ج ١

(٢) ابن تيمية . الرسالة التدمرية ص ٨ ، ٩

(٣) سورة الاخلاص ، الآيتان ٣ ، ٤

(٤) على سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٣٩

« ثم يتكلم عن ذاته فيقول : « إنه شيء » ويستند في هذا إلى الآية ﴿ قُلْ أَيْ شَيْءٌ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ ﴾^(١) « وهو لا كالأشياء » لقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾^(٢) « إنه شيء أى موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتاً وصفة ، أو بمعنى أدق ، إنه شيء لاتدركه الأفهام أو العقول ، والعجز عن درك الإدراك إدراك »^(٣).

و « حين تكلم أبو حنيفة عن الصفات قال « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية »^(٤).

و « يحدد أبو حنيفة الصفات الذاتية فيقول هي « الحياة والقدرة والعلم والكلام والبصر والإرادة . والفعلية هي التخليق والترزيق والإنشاء والصنع والإحياء والإماتة والإنبات والإنماء والتصوير » ثم يعود أبو حنيفة فيؤكد مرة أخرى : « أن الله لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه » ومعنى هذا أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها ، أزل لامبداً له ، وأبدى لا نهاية له .

« لم يحدث له صفة ولا اسم » لأنه لو حدث له صفة من صفاته ، أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً ، وهذا محال « لم يزل علماً بعلمه الذى هو صفته الأزلية ، لا بعلم لاحق يلزم منه جهل سابق « والعلم صفة في الأزل » ، وما ثبت قدمه استحالة عدمه ، فعلمه أزل أبدي منزّه عن قبول الزيادة والنقصان « قادراً بقدرته » والقدرة صفة في الأزل « متكلماً بكلامه الذاتى » والكلام صفة في الأزل ، « وخالق بتخليقه » والتخليق صفة في الأزل « وفاعلاً بفعله » والفعل صفة في الأزل ، « والمفعول مخلوق » أى أنه حدث عندما تعلق فعل الله به ، وفعل الله غير مخلوق ، أى أنه ليس بحادث ، بل هو قديم كفعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقاً كون الفعل مخلوقاً .

(١) سورة الاسعاف ، الآية ١٩

(٢) سورة النورى ، الآية ١١

(٣) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٤٠

(٤) المصدر نفسه ص ١٤١

« وصفاته في الأزل ، أى صفاته الذاتية والفعلية ، عند أى حنيفة ، وعند السلف ، ثابتة في الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة ، فمن قال إنها محدثة أو مخلوقة ، أو وقف أو شك فيها فهو كافر عند السلف » (١).

تلك كانت نظرية السلف ، قال بها الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان ، واتبع رأيه كثيرون : فهذا ابن قيم الجوزية يقول في كتابه الذى رد به على الجهمية والمعتلة : « قال تعالى ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ (٢) . ومن أعظم الإلحاد في أسمائه إنكار حقائقها ومعانيها ، والتصريح بأنها مجازات » وهو « أنواع هذا أحدها ، « الثانى » جحدتها وإنكارها بالكلية ، « الثالث » تشبيهه فيها بصفات المخلوقين » (٣).

وقال أبو زرعة : « إن الذى عندنا أن القوم لم يزلوا يعبدون خالقاً كاملاً لصفاته ، ومن زعم أن الله كان ولا علم ثم خلق علماً فعلم بخلقه ، أو لم يكن متكلاً فخلق كلاماً ثم تكلم به ، أو لم يكن سمياً بصيراً ثم خلق سمعاً وبصراً فقد نسبته إلى النقص وقائل هذا كافر ؛ لم يزل الله كاملاً بصفاته لم تحدث فيه صفة ولا تزول عنه صفة قبل أن يخلق الخلق وبعدما خلق الخلق » (٤).

لعله قد تبين مما فات أن مذهب السلف إنما يثبت كل ما جاء به القرآن والحديث إن في وحدانية الله أو في ذاته وصفاته ، مع الإيمان بهذه الأشياء جميعاً ولا حرج من استعمال قياس الأولى في ذلك ، أى معرفة أن كل كمال لانقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق المربوب المعلول ، فإنما استفادته من خالقه وربّه وعلته الذى هو بذلك أولى وبه أحق . ذلك هو طريق السلف القيم الحصيف ، نلمس فيه مدى التزامهم للمنهج الذى ارتضوه .

(١) على سامى النشار نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام ص ١٤١ ، ١٤٢

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١٨٠

(٣) ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ص ١١٠ ، ١١١ ج ٢

(٤) ابن تيمية . مجموعة فتاوى ابن تيمية ص ٥٢ ج ٥

خلق القرآن :

أجمع السلف على أن القرآن غير مخلوق ؛ ولا يشجعنا هذا على القول بأنهم قالوا بيقدمه فالواقع أنهم لم يجزموا بذلك بل وقفوا عند النصوص ، فلم يقولوا بخدوئه كما لم يجزموا بقدمه صوناً للنقل وحرصاً على عدم الخروج عليه .

قال أحمد بن حنبل : « إنه لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة »^(١) وفي موضع آخر قال : « إذ قال خالق كل شيء لا يعنى نفسه ، ولا علمه ، ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة »^(٢).

وقال أبو حنيفة النعمان : « القرآن ، كلام الله غير مخلوق »^(٣) وفي موضع آخر قال : « وكلام الله تعالى غير مخلوق »^(٤).
وقال سفيان الثوري : « من قال : القرآن مخلوق فهو كافر »^(٥).

وهكذا نرى أن أئمة السلف في الوقت الذي يركزون فيه قواهم لإبطال القول بخلق القرآن لا يقولون بيقدمه ، منعاً للإحراج وصيانة لتعليم الدين ، ويتجلى هذا في القول المشهور للإمام أحمد بن حنبل : « القرآن كلام الله ولا أزيد على هذا » .
الرؤية السعيدة :

أجمع السلف على إثبات وقوع الرؤية السعيدة ، وحصولها يوم القيامة على ما جاءت به النصوص . « قال أبو بكر الخلال في كتاب السنة : أخبرني يوسف ابن موسى أن أبا عبد الله - يعنى أحمد بن حنبل قيل له : أهل الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم ؟ قال : نعم ، ينظر إليهم وينظرون إليه ، ويكلمهم ويكلمونه ، كيف شاء وإذا شاء »^(٦).

(١) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ص ٢٤

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٤

(٣) على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٤٢

(٤) المصدر نفسه ص ١٤٢

(٥) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ٢٠ - ٣

(٦) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ١٨ ج ٢

على أن الرؤية إنما تحصل بقوة غير هذه الموضوعة في العين الآن . قال ابن حزم الأندلسي : « وإنما قلنا إنه تعالى يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة في العين الآن » ^(١) وهي « قوة موهوبة من الله تعالى » ^(٢) . وبيان ذلك أننا نعلم الله عز وجل بقلوبنا علماً صحيحاً هذا مما لا شك فيه ، فيضع الله تعالى في الأبصار قوة تشاهد بها وترى » ^(٣) هي « كالتى وضعها الله عز وجل في أذن موسى ﷺ حتى شاهد الله وسمعه مكلماً له » ^(٤) وهكذا تتم الرؤية السعيدة لأهلها « فينظرون إلى الله لا إله إلا هو ، وإنا لنرجو أن يكون جهنم وشيعته ممن لا ينظرون إلى ربهم ويحجبون عنه » ^(٥) ذلك أن « رؤية الله عز وجل يوم القيامة كرامة للمؤمنين لا حَرَمنا الله ذلك بفضلِهِ ، ومحال أن تكون هذه الرؤية رؤية القلب ؛ لأن جميع العارفين به تعالى يرونه في الدنيا بقلوبهم ، وكذلك الكفار في الآخرة بلا شك . فإن قال قائل إنما أخبر تعالى بالرؤية عن الوجه قيل وبالله تعالى التوفيق ، معروف في اللغة التى بها خوطبنا أن تنسب الرؤية إلى الوجه والمراد بها العين » ^(٦) .

هكذا وقف السلف عند النصوص ، ولم يؤوّلوا الرؤية كما فعل الغير وخصوصاً الجهمية ، وإنما يقول ابن حزم الأندلسي : « والآية المذكورة والأحاديث الصحاح المأثورة في رؤية الله تعالى يوم القيامة موجبة القبول » ^(٧) .

مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

وأهل السلف في هذه المسائل لم يؤوّلوا الآيات ويخرجوها عن معناها ، بل حملوها على معناها مع القول بأن « لله المثل الأعلى » .

(١) ابن حزم الأندلسي : الفصل في الملل والنحل ص ٢ ج ٣

(٢) المصدر نفسه : ص ٢ ج ٣

(٣) ابن حزم الأندلسي : الفصل في الملل والنحل ص ٢ ج ٣

(٤) المصدر نفسه : ص ٢ ج ٣

(٥) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ص ٣٢ ، ٣٣

(٦) ابن حزم الأندلسي : الفصل في الملل والنحل ص ٤ ج ٣

(٧) المصدر نفسه : ص ٤ ج ٣

قال أحمد بن حنبل : « هو على العرش كيف شاء وكما شاء » ^(١) وقال : « ثم استوى على العرش كيف شاء ، المشيئة والاستطاعة له ، ليس كمثله شيء » ^(٢) وذهب هذا المذهب كل من ربيعة ، وإسحاق ابن راهويه وابن خزيمة وغيرهم .

روى عن إسحاق بن إبراهيم أنه قال : « قال لى الأمير عبد الله بن طاهر : يا أبا يعقوب ، هذا الحديث الذى ترويه عن رسول الله ﷺ « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » كيف ينزل ؟ قل : قلت : أعز الله الأمير ، لا يقال لأمر الرب كيف ؛ إنما ينزل بلا كيف » ^(٣) .

والمعروف فى هذا أن قول أنس بن مالك هو : « الاستواء معلوم والكيف مجهول » .

وقل مثل هذا فى سائر الصفات ، أثبتوها ولكن بلا كيف ، ومع إثبات أن ليس كمثله شيء ، وأن لله المثل الأعلى .

قال ابن عياض : « ليس لنا أن نتوهم فى الله كيف وكيف ؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال :

﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝ (٤) ﴾ ^(٤) فلا صفة أبلغ بما وصف به نفسه ، وكل هذا النزول والضحك ، وهذه المباهاة وهذا الاطلاع كما شاء أن ينزل ، وكما شاء أن يباهى ، وكما شاء أن يضحك ، فليس لنا أن نتوهم فيه كيف وكيف » ^(٥) وأخيراً كان السلف موفقين إن مع المذهب أو مع الدين .

(١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح العقول ص ٢٠ ج ٢

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٠ ج ٢

(٣) المصدر نفسه : ص ١٦ ، ١٧ ج ٢

(٤) سورة الإخلاص كلها .

(٥) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح العقول : ص ١٥ ج ٢

الأشاعرة :

الصفات :

قال ابن خزيمة في كتابه « التوحيد وإثبات صفات الرب » :

« أهل السنة والآثار القائلون بكتاب ربهم ، وسنة نبيهم عليه الصلاة والسلام ، المثبتون لله جل وعلا من صفاته ما وصف به نفسه في محكم تنزيله بين الدفتين وعلى لسان نبيه المصطفى ﷺ : « ينقل العدل عن العدل » ^(١).

فالأشاعرة أو أهل السنة والجماعة إذ يؤمنون بالصفات بناء على قول الشارع ، لا يتورعون عن الدفاع عنها دفاعاً عقلياً صرفاً تدعيماً لها وتثبيتاً ، فإدراك النص يكون على ضوء العقل وفي حدود الشرع .

وعليه « فأهل السنة والجماعة يثبتون مايقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها » ^(٢).

ولنعرض لآراء « الثلاثة الكبار » دعائم مذهب السنة والجماعة . قال أبو الحسن الأشعري : « الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدره ، حي بحياة ، مرید بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، وله في البقاء اختلاف رأى ، قال : وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته ، لا يقال : هي هو ولا غيره ، ولا لا هو ولا لا غيره » ^(٣).

فالأشعري يصلح المعتزلة في قولهم إن وصف واحد وقديم ومفارق للحوادث لا يتطلب في الخالق أمراً زائداً على ذاته يكون منشأ له ؛ لأن هذه الصفات سلبية فلا تتطلب أمراً وجودياً بالضرورة . فمعنى قولنا لاشريك له أنه واحد ، ومعنى قولنا قديم أنه لا أول له وهكذا ولكنه يخاصمهم في الأوصاف الإيجابية كوصف عالم وقادر ؛ إذ يرى أنها تتطلب أن يكون الباري موصوفاً بالعلم والقدرة ؛ أي تتطلب أمراً وجودياً بالضرورة زيادة على الذات .

(١) ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب ص ٤

(٢) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المنقول ص ٥ ج ٢

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٢٩ ج ١

والأشعري تارة يعتمد على البداهة ، وطوراً يقيم الدليل .

يقول بداهة : إن معنى العالم مَنْ له علم ، وإذا كان وصف عالم معللاً في الشاهد بأن له علماً ، فيجب أن يكون الأمر في الغائب كذلك ؛ لأن هذا تعليل عقلي ، والتعليل العقلي لا يختلف إن شاهداً أو غائباً .

ويقول مدللاً : إذا كان الله عالماً كما تسلم المعتزلة ، فإما أن يكون عالماً بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه ، ولا جائز عقلاً أن يكون عالماً بنفسه ، وإلا صار العلم عالماً ، والعالم علماً وكذلك الذات بمعنى الصفات .

وإنما هو عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه بل أمر زائد على ذاته . وما يجرى على العلم يجب أن يجرى على سائر الصفات قياساً على هذا الدليل .

على أن الأشعري بعد اعتماده على البداهة وإقامته الدليل ، يقدم الشرع فتتم له بذلك الحبكة المذهبية يقول في قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ ^(١) أنه أثبت بذلك « القوة لذاته » .

وقال « إمام الحرمين » أبو المعالي الجويني في كتابه عن « الإرشاد في أصول الاعتقاد » ^(٢) .

« مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه وتعالى حي ، عالم ، قادر ، له الحياة القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة » ^(٣) ثم جعل إمام الحرمين يثبت هذه الصفات بمنهج عقلي صرف تتجلى فيه بحق الرفاهية العقلية .

وقال « حجة الإسلام ، أبو حامد الغزالي في كتابه عن « إحياء علوم الدين » :

« إن الله تعالى عالم بعلم ، حي بحياة ، قادر بقدرة ، ومريد بإرادة ، ومتكلم بكلام ، وسميع بسمع ، وبصير ببصر ، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات

(١) سورة فصلت ، الآية ١٥

(٢) انظر تحقيق الكتاب للدكتور محمد يوسف موسى بعنوان « الإرشاد » .

(٣) الجويني : الإرشاد ص ٧٧

القديمة . وقول القائل عالم بلا علم كقوله غنى بلا مال ، وعلم بلا عالم ، وعالم بلا معلوم ، فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل ، وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ، ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل ، كذلك لا يتصور عالم بلا علم ، ولا علم بلا معلوم ، ولا معلوم بلا عالم «^(١) ثم جعل حجة الإسلام يثبت باقى الصفات من حياة وقدرة وإرادة وكلام وسمع وبصر بمنهج عقلى لا يقل رفاهية عن منهج أستاذه إمام الحرمين إن لم يزد .

خلق القرآن :

قال أبو الحسن الأشعري فى كتاب الإبانة :

« إن سأل سائل عن الدليل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، قيل له الدليل على ذلك قوله عز وجل : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾^(٢) وأمر الله هو كلامه . وقوله فلما أمرهما بالقيام نقامنا لانهويان كان قيامهما بأمره ، وقال عز وجل : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾^(٣) فالخلق جميع ما خلق داخل فيه ؛ لأن الكلام إذا كان لفظه عاماً فحقيقته أنه عام ، ولا يجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان . فلما قال : « ألا له الخلق » كان هذا فى جميع الخلق ، ولما قال : « والأمر » ذكر أمراً غير جميع الخلق ، فدل ما وصفنا على أن أمر الله غير مخلوق «^(٤) .

وقال أبو المعالى الجوينى « إمام الحرمين » فى كتاب الإرشاد : « فاعلموا وقيمت البدع ، أن من مذهب أهل الحق : أن البارىء سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزل »^(٥) .

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ص ١١٤ ، ١١٥ ج ١

(٢) سورة الروم ، الآية ٢٥

(٣) سورة الأعراف ، الآية ٥٤

(٤) الأشعري : الإبانة ص ٢٠ ، ٢١

(٥) الجوينى : الإرشاد ص ٩٩

وأخذ يهدم آراء المعتزلة مع القول بوجود كلام نفسى هو الفكر الذى يدور بالخلد .

وقال أبو حامد الغزالي « حجة الإسلام » فى كتاب الإلجام :

« وإذا قيل : القرآن قديم أو مخلوق ؟ قلنا : هو غير مخلوق ؟ لقوله عليه السلام : القرآن قديم غير مخلوق » ^(١).

وفصل ما أجمل فيقول : « إن أردت شيئاً من معارف الخلق وصفاتهم فجميع صفات الخلق مخلوقة ، وإن أردت به شيئاً من القرآن أو من صفات الله فجميع صفات الله قديمة ، وإن أردت ما ليس صفة للمخلوق ولا صفة للخالق فهو غير مفهوم ولا متصور » ^(٢).

ويزيد الأمر تفصيلاً فيقول : « كل وجود له أربع مراتب : (١) الأعيان (٢) الأذهان (٣) اللسان (٤) البياض . فالنار مثلاً لها وجود فى الخيال والذهن وهو العلم بنفس النار وحقيقتها ، ولها وجود فى اللسان وهى الكلمة الدالة عليه » لفظ النار « ولها وجود فى البياض المكتوب بالرقوم . والإحراق صفة خاصة للنار كالقدم للقرآن وكلامه فالقرآن مثيل لهذا وجوده على أربع مراتب :

(١) وهى الأصل ، وجوده قائماً بذات الله تعالى يضاهاى وجود النار فى التنور .

(٢) الوجود العلمى فى أذهاننا عند التعلم قبل أن ينطق بلساننا .

(٣) ثم وجوده فى لساننا بتقطيع أصواتنا .

(٤) وجوده فى الأوراق .

فإذا سئلنا عما فى أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا « علمنا » صفتنا وهى مخلوقة ، ولكن المعلوم بها قديم وهكذا فى النطق » ^(٣).

(١) الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٣٣

(٢) المصدر نفسه : ص ٣٤

(٣) الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٣٥

واضح مما فات أن علاج المشكلة انتهى على يد الأشعرية إلى التصريح بقدوم القرآن . والواقع - والحق يقال - أنهم قبلوا مبدئياً رأى السلف ، وتبعاً لمنهجهم حاولوا أن يثبتوه بالعقل الخالص فجرهم ذلك إلى القول بالقدم ، وهو ماتحاشاه السلف ؛ إذ وقفوا عند مجرد القول بأنه غير مخلوق .

الرؤية السعيدة :

قال صاحب الإبانة : « وندين بأن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر »^(١).

وذكر الأشعري عدة أدلة على جواز هذه الرؤية قال : « قال تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾^(٢) يعني مشرقه ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾^(٣) يعني رائية^(٤) .

ثم يقول « الأشعري » إن الله عز وجل إما أن يكون عني نظر الاعتبار لقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾^(٥) أو يكون عني نظر الانتظار لقوله : ﴿ مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً ﴾^(٦) ، أو

ثم يستبعد الاحتمالين الأولين مؤثراً الأخير باعتبار أن الله عز وجل لا يعنى نظر الاعتبار ؛ لأن الآخرة ليست دار اعتبار ، ولا نظر الانتظار ؛ لأن الله عز وجل

(١) الأشعري : الإبانة ص ١٣

(٢) سورة القيامة ، الآية ٢٢

(٣) سورة القيامة ، الآية ٢٣

(٤) الأشعري : الإبانة . ص ١٣

(٥) سورة الغاشية ، الآية ١٧

(٦) سورة يس ، الآية ٤٩

قال : « إلى ربها ناظرة » ، ونظر الانتظار لا يكون مقروناً بقوله إلى ؛ لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار إلى .

وقال صاحب الإرشاد : « ذكرنا من مذهب أهل الحق أن الباري سبحانه يجوز أن يرى » ^(١).

فقد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى ، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان ، وعداً من الله تعالى صدقاً وحقاً ^(٢).

وقال صاحب الإحياء : « العلم بأنه تعالى مع كونه منزهاً عن الصورة والمقدار ، مقدساً عن الجهات والأنظار ، مرئياً بالأعين والأبصار في الدار الآخرة دار القرار لقوله تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۚ ﴾ ^(٣) ولا يرى في الدنيا تصديقاً لقوله عز وجل - ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَرَ ۖ ﴾ ^(٤) _(٥).

فالأشعرية هاهنا ميالون إلى السلف ، آخذون النصوص بمنهج العقول .

مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

قال الأشعرى : « أما بعد فمن سألنا فقال : أتقولون : إن الله سبحانه وجهاً ؟ قيل له : نقول ذلك خلافاً لما قاله المعتزليون ، وقد دل على ذلك قوله عز

وجل ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ ^(٦) فإذا سألنا أتقولون

(١) الجويني : الإرشاد ص ١٧٦

(٢) المصدر نفسه : ص ١٨١

(٣) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ و ٢٣

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٠٣

(٥) الغزالي : إحياء علوم الدين . ص ١١٣ ج ١

(٦) سورة الرحمن ، الآية ٢٧

إن الله يدين ؟ قيل نقول ذلك وقد دل عليه قوله عز وجل ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ ^(١) وقوله عز وجل ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ ^(٢) ؛ وروى عن النبي ﷺ أنه قال : « إن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته » ^(٣) . وقال إمام الحرمين : « ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود » ^(٤) وأخذ في تأويل باقي الصفات .

وقال الغزالي بعدة أمور على من أتاه حديث من هاتيك الأحاديث التي تفيد معنى التشبيه والتجسيم والمكان أن يقوم بها وهي التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف وجعل يفصل كلا منها . ففى التقديس قال : « التقديس معناه أنه إذا سمع اليد والإصبع ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين أحدهما ، هو الوضع الأصلي ، وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب ، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة ، وأعنى بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره بأن يوجد إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان ، وقد يستعار هذا اللفظ أعنى اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلاً ، كما يقال البلدة فى يد الأمير ، فإن ذلك مفهوم ، وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلاً ، فعلى العامى وغير العامى أن يعتقد قطعاً ويقيناً أن الرسول لم يرد بذلك جسماً هو عضو مركب من لحم دم وعظم وإن كان ذلك فى حق الله محال ، وهو عنه مقدس ، فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم ، فإن كل جسم مخلوق ، وعبادة المخلوق كفر ، وعبادة الصنم كانت كفراً لأنه مخلوق ، فمن عبد جسماً فهو كافر بإجماع الأمة ، السلف منهم والخلف ..

(٣) الأشعرى : الإبانة ص ٤٠

(١) سورة الفتح الآية ١٠

(٤) الجوينى : الإرشاد ص ١٥٥

(٢) سورة ص جزء من الآية ٧٥ .

« ومن نفى الجسمية عنه وعن يده وأصبعه فقد نفى العضوية واللحم والعصب ،
وقدس الرب جل جلاله عما يوجب الحدوث ليعتقد بعده أنه معنى من المعانى
ليس بجسم ولا عرض فى جسم » ^(١).

وهكذا نرى كلا من الجوينى والغزالى وقد أنكرا هذه الصفات التى أثبتها
السلف . وأعمالا فيها العقل ، فجرفهما التيار إلى دائرة المعتزلة ، فكانا أقرب إليها
منهما إلى السلف . أما الأشعرى فقد كان موقفه سلفيا خالصا .

وبالنظر إلى مذهب الأشاعرة أو أهل السنة والجماعة ككل ، وبغض النظر عن
مسألة بعينها ؛ نرى بشكل ساطع أن موقفهم كان وسطا بين المعتزلة من ناحية
والسلف من ناحية أخرى ، وقريبا من أولئك تارة ومن هؤلاء تارة أخرى ،
وبعيداً عن الاثنين فى بعض الأحيان .

قال المعتزلة : إن القرآن مخلوق ، وقال السلف : « إنه غير مخلوق ، فقال
الأشاعرة : إنه قديم .

وأنكر المعتزلة الرؤية بالأبصار ، وأثبتها السلف ، فقال الأشاعرة بإثباتها مع
الآخرين .

وأوّل المعتزلة صفات التشبيه والتجسيم ، وأخذها السلف على ظاهرها ، فقال
الأشاعرة بتأويلها مع الأولين . وأخيراً كان الأشاعرة معتدلين إن مع المذهب أو
مع الدين .

(١) الغزالى : إلهام العوام عن علم الكلام ص ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧

حرية الإرادة

وضع المشكلة :

وردت آيات وأحاديث منها ما يفيد معنى الجبر ، ومنها ما يفيد معنى الاختيار
فترتب على ذلك هذا السؤال :

هل الإنسان مسير أو مخير ؟ هل هو مصدر أفعاله أو أن الله هو المصدر ؟ وهل
ثمة عدل إلهي ؟ وكيف يكون ؟

وهذه طائفة مما يفيد معنى الجبر :

﴿ قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا ۖ ﴾^(١) . ﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي
نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ۖ ﴾^(٢) .

﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ
جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۖ ﴾^(٣) .

﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ ۖ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۖ ﴾^(٤) إِلَّا أَنْ يَشَاءَ
اللَّهُ ۖ ﴾^(٥) .

وقال رسول الله ﷺ : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » .

وروى عن ابن مسعود أنه قال : « الشقي من شقى في بطن أمه والسعيد من
وعظ بغيره » .

(١) سورة التوبة : آية ٥١

(٢) سورة الأعراف : آية ١٨٨

(٣) سورة السجدة : آية ١٣

(٤) سورة الكهف : آية ٢٣ وجزء من الآية ٢٤

وهذه طائفة مما يفيد معنى الاختيار .

﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ ^(١) ﴿ هُنَالِكَ تَبْلُغُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ ﴾ ^(٢) .

﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴾ ^(٣) ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ ^(٤) ﴿ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴾ ^(٥) ﴿ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ﴾ ^(٦) ﴿ فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَأِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَأِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴾ ^(٧) .

وبعد .. كيف وقفت المذاهب الثلاثة الكبرى بإزاء هذا كله ؟

المعتزلة :

قال الشهرستاني : « فالعدل عندها هو ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » ^(٨) .

هذا ككل ، ولنعتمد إلى التفصيل :

رأت المعتزلة أن الإنسان فاعل مختار ذو إرادة حرة تفعل وتختار ، وإن كان

(١) سورة المذثر : آية ٢٨

(٢) سورة يونس : آية ٣٠

(٣) سورة فصلت : آية ٤٦

(٤) سورة الكهف : آية ٢٩

(٥) سورة المذثر : آية ٣٧

(٦) سورة الأنعام : آية ١٠٤

(٧) سورة يونس : آية ١٠٨

(٨) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٥٩ ج ١

الإنسان يعمل بقدرة ، فالقدرة قبل الفعل ، إما قبل كل فعل كما قال البعض ، أو توضع في الإنسان دفعة واحدة كما قال البعض الآخر .

قال الشهرستاني : « واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرا وشرها ، مستحق على مايفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً » ^(١) .

وهذه القدرة هي التي بها يفعل الإنسان أفعاله قال البغدادي : « إن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم » ^(٢) .

وهذه القدرة تكون قدرة على الفعل وضده فالإنسان زيادة على حرته واختياره ، يتصرف بهذه القدرة التي منحتها إياها العناية الإلهية كما يشاء ، ويوجهها حسبما يريد ، ويستغلها في صنع أعماله كيفما يرى .

فهم يثبتون لهاته القدرة صلاحية الخلق والإيجاد ؛ لأنهم يعتقدون أن القادر على شيء لا بد له من التأثير في مقلوره ، ويجب أن يتعين هذا التأثير في الوجود ؛ لأن حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود .

قال الأشعري : وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة عليه وعلى ضده ، وهي غير موجبة للفعل ، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه » ^(٣) .

أما « النظام » فاعتبر أن الإنسان قادر بنفسه : « إن الإنسان حي يستطيع بنفسه ، لا بحياة واستطاعة هما غيره » ^(٤) .

ويمكن القول في إيجاز : إن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته ؛ لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد فيما لو أراداه معاً ، إن الشيء المراد

(١) المصدر نفسه : ص ٥٩ ج ١

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٦٨

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢٧٥ ج ١

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٧٤ ج ١

يتحقق إذا ما وجدت دواعيه ، ويتنفي ، أى يبقى معدوماً ، إذا ما انتفت ؛ فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله ، أو هي هو ، وأراد الله شيئاً ولم يرده الإنسان ، وجد الشيء وتحقق ؛ لأن الداعى إلى وجوده قد وجد ، ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضاً لانتفاء الداعى إلى وجوده ، وهي إرادة الإنسان ، هنا تمنع ؛ ولذا سمي المتكلمون هذا البرهان ببرهان التمانع ^(١).

وككل ، يمكننا حصر الأسباب التى شكلت نظرية المعتزلة فى ثلاثة هى :

١ - تفسير التكليف والوعد والوعيد :

فإذا كان الله تعالى هو خالق أفعال عباده ، وكان العباد لا خلق لهم ولا فعل بطل التكليف ، وبطل الوعد والوعيد ؛ لأن التكليف طلب ، والطلب استدعاء مطلوب ممكن تحققه من المطلوب منه .

ناهيك عن مسألة الحساب يوم القيامة كيف يكون ثمة حساب والإنسان لم يفعل والفاعل هو الله ، ترى هل يحاسبهم على أفعال فعلها هو سبحانه ؟

قال الشهرستاني حاكياً عن « شيخ المعتزلة الأول » واصل بن عطاء : « قال إن البارى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ، ولا يجوز أن يطلب من العباد خلاف ما يأمر ، وأن يحكم عليهم بشيء ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله . وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم » ^(٢).

٢ - تفسير الشعور بالحرية :

« الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعى والصوارف ، فإذا أراد الحركة تحرك ، وإذا أراد السكون سكن ومن أنكر ذلك جحد الضرورة ،

(١) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام . ص ٧٧

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٢ ج ١

فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد لما أحس من نفسك ذلك »^{١١} كما قال الشهرستاني في « نهاية الإقدام في علم الكلام » .

ثم تميز المعتزلة بين الحركة الضرورية والحركة الاختيارية :

أما الأولى فهي واقعة حتما حسب قانون ثابت مستقل عن قدرة الإنسان .

وأما الثانية فهي واقعة بقدرة الإنسان ، ومن ثم فهي تتطلب دواعي وصوارف نجد أثرها في الفعل نفسه بعد القيام به وتنفيذه ، وعندما توجد الدواعي والصوارف توجد حتما حرية الاختيار كما توجد القدرة عليه .

ولما كانت الدواعي والصوارف على قدر من التداخل والتباين غير قليل ، فإنها تسبب للإنسان صراعا عنيفا ، وتحييه في نزاع لا يتلاشى إلا باختياره واحدا من هذه الدواعي أو الصوارف .

ولما كان الإنسان يشعر شعوراً حاداً بهذا الصراع الدائر في جوانيته ، وبحس إحساساً ملحاً بقدرته على أن يضع له حداً ، رأت المعتزلة أن الشعور بهذه الحرية أصدق دليل على وجودها ، وعلى أن الإنسان مريد وفعال لما يريد .

٣ - تبرير إرسال الرسل :

إذا كان الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، فأى فائدة ترجى من إرسال رسل يعظون ويرشدون ويشرحون . فإذا كان هذا هكذا كان الله هو الذى يقدر أفعال الخلق ويقرر الثواب لهذا والعقاب على ذاك فليس ثمة ضرورة لإرسال الرسل . فلكى يكون مايرر إرسالهم ولكى تكون فائدة من إرسالهم لابد وأن يكون الإنسان حر الإرادة قادراً على أفعاله قائماً بها مسئولاً عنها .

(١) البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة ص ٦٤ ج ٢

أفعال الله :

من أفعال الخلق ما هو ظلم وكذب وكفر ، فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه هو ، ففاعل الشيء مسئول عنه ومنسوب إليه ، ومُجْبِرٌ غيره على معصية ما ظالم له ، ومن أعان فاعلا على فعل الظلم كان جائرا .

وهذا التشوف العقلى الذى ذهبت إليه المعتزلة وقالت به ، أيدته بدليل نقلى هو

قوله تعالى : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ ^(١) .

وماهى إلا أن بزغت مشكلة أخرى ذات خطر خطير هى « قدرة الله على الظلم » هل يقدر الله على أن يظلم ؟

قال أبو الهذيل : « إن الله يقدر على الظلم ولكن لايفعله لحكمته ورحمته » ^(٢) ، « ولأن الظلم لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص عليه تعالى ، ولأن القدرة عنده قدرة على الفعل وضده ، فلا يقدر على أن يفعل العدل من لا يقدر على الجور » ^(٣) .

واتبع كثيرون قول أبى الهذيل وذهبوا مذهبه فقالوا : « إن القادر على العدل قادر على الظلم » ^(٤) ولكنه لايفعله لقبحه وغناه عنه .

أما « النظام » فقد قال : « إن فاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم » ^(٥) وزاد « ولا يقدر على أن يفعل لعباده فى الدنيا ما ليس به صلاح لعباده » ^(٦) ، وإذا فقد قال النظام إن الله تعالى لا يقدر على الظلم والكذب » ^(٧) .

(١) سورة فصّلت ، الآية ٤٦

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ٥٥ ج ٢

(٣) المصدر نفسه : ص ٢٥٢ ج ١

(٤) التبعداوى : الفرق بين الفرق ص ٨١

(٥) الشهريستانى : المثل والنحل . ص ٧٢ ج ١

(٦) المصدر نفسه : ص ٧٢ ج ١

(٧) التبعداوى : الفرق بين الفرق ص ٨١ .

على أن هذا الرأي إنما جر أصحابه إلى القول بعدة « إنكارات حتى تتم لهم الحبكة المذهبية .

منها إنكار المحاباة : فقالوا إن الله تعالى سَوَّى بين العقلاء في النعم الدينية ، وعليه لا يختص الأنبياء بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين اسمه التوفيق أو العصمة .

بل قال النظام : « إن الله تعالى لا يقدر على أن يخرج أحداً من الجنة عنها ، ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس من أهل النار . وقال لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها » ^(١)

ومنها إنكار الشفاعة : فقالوا أن ليس لأحد أن يشفع لأحد في يوم القيامة وأن كلا يشفع لنفسه ، ومن ثم فلا شفيع ولا مشفوع له .
ومنها إنكار أن تكون الأرزاق مقدرة من قبل .

واضح أنهم إنما أعملوا المسألة في جهاز العقل الخالص ، فكان لزاماً عليهم أن يؤولوا الآيات التي تفيد معنى الجبر ومعنى المحاباة . وإليك بعض الأمثلة .

« زعم بعضهم أن الختم من الله سبحانه والطبع على قلوب الكافرين هو الشهادة ، والحكم أنهم لا يؤمنون وليس ذلك بمناع لهم من الإيمان ، وقال قائلون : الختم والطبع هو السواد في القلب ، كما يقال « طبع السيف إذا صدء » من غير أن يكون ذلك مانعاً لهم عما أمر به » ^(٢) .

هذا عن « الختم والطبع » وإليك هذا عن « الإضلال » .

« قال أكثر المعتزلة : معنى الإضلال من الله يحتمل أن تكون التسمية لهم

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٨٠

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين : ص ٢٩٧ ج ١

والحكم بأنهم ضالون ، ويحتمل أن يكون لما ضلوا عن أمر الله سبحانه ، أخير أنه أضلهم ، أى أنهم ضلوا عن دينه .

وقال آخرون : إضلال الكافرين هو إهلاكه إياهم ، وهو عقوبة منه لهم ، واعتلوا بقوله عز وجل : « في ضلال وسعر » والسعر سعر النار »^(١).

هذا عن « الإضلال » وإليك هذا عن « العصمة » .

« قال بعضهم : العصمة من الله - سبحانه - ثواب للمعتصمين ؛ وقال بعضهم : العصمة لطف من الله يفعله بالعبد فيكون به معتصماً .

وقال بعضهم : العصمة على وجهين : أحدهما هو الدعاء والبيان والزجر والوعد والوعيد ، وقد فعله بالكافرين ولكن لا يطلق أنه معصوم ، ويقال إن الله عصمه فلم يعتصم ، والوجه الآخر مايزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألفاظ والأحكام والتأييد »^(٢).

ومضوا في هذا الطريق ..

وككل كان المعتزلة كما عهدناهم معقولين إن مع المذهب أو مع الدين .

السلف :

في كتاب « الفقه الأكبر في علم التوحيد » المنسوب إلى الإمام الأعظم أى حنيفة النعمان ، نجد رأيه في الإرادتين : الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية .

أما عن إرادة الله :

« فهو الذى قدر الأشياء وقضاها ، قدر الأشياء أى أرادها ، والقدرة هى الإرادة قبل الحلو ، ثم قضاها أى فعلها ؛ فالله أراد الأشياء فى الأزل أى أنه كتب فى الأزل أنها ستوجد بقدرته ، أى أنه فى الأزل أراد أن ذلك الشيء الحادث

(١) المصدر نفسه : ص ٢٩٩ ج ١

(٢) الأشعرى . مقالات الإسلاميين ص ٣٠٠ ج ١

يوجد في زمن . وكتب أن هذا الشيء يوجد بقدرته في وقت ما ، أى أن الله عالم في الأزل بأشياء ومريد في الأزل لأشياء ، ثم قضاه ، أى أنه أتم الشيء ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ ^(١) ولأىكون في الدنيا شيء إلا بقضائه وعلمه ، وكتبه في اللوح المحفوظ ^(٢) .

أما عن إرادة الانسان :

فقد كتب الله كل شيء بالوصف لا بالحكم ، كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر والكبر ، كتب كل هذا بصيغ الوصف أى بأنه سيكون كذا وكذا ولكن لا بصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا ^(٣) .

واضح أن أبا حنيفة ارتبط بالنقل ارتباطاً وثيقاً العُرا . وهذا ما فعله ابن حنبل بصورة أوضح قال الأخير : « ونؤمن بالقضاء ، خيرهُ وشرهُ حلوه ومرهُ ، وأن الله خلق الجنة قبل الخلق وخلق لها أهلاً ، ونعيمها دائم ^(٤) » وخلق النار قبل الخلق وخلق لها أهلاً ، وعذابها دائم ^(٥) .

وقال ابن حزم الأندلسي : « وكذلك نقول : إن الإنسان يصنع لأن النص قد جاء بذلك : ﴿وَفَكَهِيَ مِمَّا تَخَيَّرُونَ﴾ ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ ^(٦) ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ اخْتِيَرَةٌ﴾ ^(٧) فعلمنا أن الاختيار الذى هو فعل الله تعالى وهو منفى عن سواه ، وهو غير الاختيار الذى أضافه الله تعالى إلى خلقه

(١) سورة فصلت الآية ١٢

(٢) عل سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام ص ١٤٣

(٣) المصدر نفسه : ص ١٤٣ ، ١٤٤

(٤) أحمد بن حنبل : الصلاة وبها نبذة عن العقيدة ص ٤٥

(٥) المصدر نفسه : ص ٤٥

(٦) سورة الواقعة : الآية ٢٠

(٧) سورة المائدة ، الآية ٧٩

(٨) سورة القصص الآية ٦٨

ووصفهم به ووجدنا هذا أيضاً لأن الاختيار الذى توحده تعالى به هو أن يفعل ما شاء كيف شاء ، وليست هذه صفة شيء من خلقه ، وأما الاختيار الذى أضافه الله تعالى إلى خلقه فهو ما خلق فيهم من الميل إلى شيء ما والإيثار له على غيره فقط ^(١) . وقد كان ابن حزم كسلفيه العظميين مرتبطاً بالنقل أيما ارتباط فإذا انتقلنا إلى « شيخ الإسلام » نلتبس عنده صورة أكثر تفصيلاً وتوضيحاً أشار عليها . بكتابه « الرسائل والمسائل » إذ قال فيه : « إن الله خالق الأشياء كلها بالأسباب التى خلقها ، والله خلق العبد وقدرة يكون بها فعله ، فإن العبد فاعل بفعله حقيقة ^(٢) » فخلق الله هو إيجاد الأسباب وفعل الإنسان هو إتيان هذه الأسباب .

ثم يقرر ابن تيمية أن الله سبحانه وتعالى خلق المخلوقات كلها ، ومنها ماتعلقت أفعال العبد بها فكان الفعل للعبد والمخلوق للرب ، وعلى ذلك تنسب الأمور إلى الله وإلى العبد باعتبارين منفصلين .

« إن القائل إذا قال هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد ، إن أراد فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل باتفاق المسلمين ، وإن أراد أنها مفعولة مخلوقة الله كسائر المخلوقات فحق ^(٣) » يعنى أن الأشياء التى تعلقت بها إرادة العبد تكون مخلوقة لله من حيث نسبة كل شيء إليه بالفعل أو بالسبب ، ومنكر ذلك منكر الأسباب ؛ وإن أراد ذات التعلق فذلك باطل ، لأنه صفة للعبد . وينبنى على ذلك أن الله جل وعلا لا يوصف بأنه فاعل معاصي بل يوصف بها من تعلقت به ؛ فالله لا يوصف بمخلوقاته بل يوصف بها من تعلقت به . « فإذا كان الله قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به ، وإذا خلق رائحة منتنة أو طعماً مرأً أو صورة قبيحة ونحو ذلك لم يكن هو متصفاً بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة ^(٤) » .

ويقول ابن تيمية فى مسألة المعاصي بناء على ما فات : « إن الله قد يأمر بالشئ ويقع ويكون بإرادته ، وعلى ذلك يريد المعصية كما يريد الخير وإنما الذى لا يتلاقى

(١) ابن حزم الأندلسي : الفصل فى الملل والنحل ص ٢٥ ج ٣

(٢) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ١٥٢ ج ٥

(٣) المصدر نفسه : ص ١٥٢ ج ٥ (٤) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ١٥٢ ج ٥

مع المعصية هو المحبة والرضا ، فالله سبحانه لا يجيب المعاصي ولا يرضاها ، وعلى ذلك المحبة أو الرضا يلانزمان الأمر ، أما الإرادة فهي لا تلازم الأمر ^(١) .

ويقول في مسألة المحابة ، مثل هداية الله للمهتدى إن سار في طريق الهداية وتركه للجاحد من غير هداية : « الله سبحانه وتعالى غنى عن العباد ، إنما أمرهم بما ينفعهم ، ونهاهم عما يضرهم فهو محسن إلى عباده بالأمر لهم ، محسن بإعانتهم على الطاعة ، ولو قدر أن عالماً صالحاً أمر الناس بما ينفعهم ، ثم أعان بعض الناس على فعل ما أمرهم به ، ولم يعن آخرين لكان محسناً إلى هؤلاء إحساناً تاماً ، ولم يكن ظالماً لمن لم يحسن إليه .

وإذا قدر أنه عاقب المذنب بالعقوبة التي يقتضيها عدله وحكمه لكان أيضاً محموداً على هذا وهذا ، وأين هذا من حكمة أحكم الحاكمين ، وأرحم الراحمين ! وأمره لهم إرشاد وتعليم ، فإن أعانهم على فعل المأمور ، كان قد أتم النعمة على المأمور وهو مشكور على هذا وهذا ، وإن لم يعنه وخذله حتى فعل الذنب كان له في ذلك حكمة أخرى ، وإن كانت مستلزمة تألم هذا ، فإنما تألم بأفعاله الاختيارية التي من شأنها أن تورثه نعيماً أو ألماً ، وإن كان ذلك التورث بقضاء الله وقدره فلا منافاة بين هذا وهذا ، فجعله المختار مختاراً من كمال قدرته وحكمته ، وترتيب آثار الاختيار عليه من تمام حكمته وقدرته » .

أفعال الله :

قال ابن تيمية : أوضح من تكلم في « أفعال الله » من أهل السلف قاطبة ، أن أفعال الله وأوامره ونواهيه لحكمة يعلمها هو ؛ وأن ليس للعبد أن يقول يجب عليه شيء من الأشياء أو فعل من الأفعال ، أو يتهجم فيقول ما يعنى أنه واجب عليه .

على أن هذه الحكمة ليس فيها ما يقيد الإرادة الإلهية ، ولكن لما كان الله سبحانه وتعالى منزهاً عن العبث ، كانت أفعاله وأوامره ونواهيه لحكمة يعلمها هو ، وقد نعلم بعضها بإعلامه إياها لنا ولكن أكثرها لانعلمه .

والأشياء ليس لها قبح وحسن وغيره بالذات ولكن بالعرض ، فالحسن والقبح بالنسبة لأفعال المربوب لا لأفعال الرب ؛ ناهيك بأن كل ماخلقه سبحانه ، وكل أوامره ونواهيه هي للناس نافعة وللضرر دافعة .

من كل ما فات نرى أن السلف حاولوا أن يوفقوا بين النصوص ، وأن يفهموا بعضها في ضوء البعض الآخر ، فأيات الجبر تفهم في ضوء آيات الاختيار والعكس صحيح .

وهذا الأمر بالنسبة لهم طبيعي ، باعتبار أن الوحي منزله عن التناقض الذي هو نقص ، وأن الله منزله عن النقص الذي هو في فهمنا للأمور . فهم يؤمنون بالقضاء والقدر ، وأنه لا يقع في ملك الله مالا يريد الله . وهم يؤمنون بأن العبد يختار وهو مسئول عما يختار ، ثم يثبتون أن ليس ثمة تناقض في القولين كما ذهب إلى ذلك ابن حزم الأندلسي وابن تيمية الدمشقي .

وهذان فرقاً بين نوع قدرة الله ونوع قدرة العبد ، وبين خلق الله وفعل العبد فأزالا ما يبدو من تناقض ظاهري إزالة فعلية بهذا التفريق . وعموماً هم صانوا النص ، ولم يؤولوه ، وكل ما فعلوه أنهم فهموه في ضوء النصوص الأخرى وفرضوا في الوحي الحق المطلق ، ونفوا الظلم عن الله قائلين إنه أمر نسبي للعبد ولا يقال على الله ، وإن من يعطى عباده خيرات ويزيد لبعضهم فهو غير ظالم بل إحسانه زائد . وككل كان السلف كما عهدناهم موفقين إن مع المذهب أو مع الدين .

الأشاعة :

قال الشهرستاني : « العدل أن الله تعالى عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، فالعدل وضع الشيء في موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور جور في الحكم وظلم في التصرف » ^(١).

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٥٨ ج ١

« أما أهل السنة فقد ذهبوا إلى أنه لاخالق للأفعال إلا الله ، وأنه قدر كل شيء قبل وقوعه . وهذه القدرة ، أو الإرادة الإلهية ، يقتزن بها فعل الإنسان ، وهنا يقدم لنا أهل السنة والجماعة مذهبهم الذى تدين به جمهرة المسلمين ، وهو مذهب الكسب - أى أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد - وقد أنتجت هذه النظرية أبحاثاً لطيفة في القضاء المعلق ، والقضاء المتردد ، وفي فكرة الزمان وغيرها من أفكار » (١).

وعسى أن نقف على هذا المذهب من خلال عرضنا لآراء أقطاب الأشعرية كل على حدة .

أما الأشعرى : فيرى أن كل شيء فى العالم حتى أفعال الإنسان الإرادية إنما هو مخلوق بها ولادخل لغيرها فى إيجادها ، بيهان أن جميع الأفعال تحتاج إلى فاعل يفعلها وهو عالم بحقيقتها . وإذا جاز أن يوجد الفعل من غير فاعل يعلم حقيقته ، جاز أن يوجد من غير فاعل أصلاً ، فإذا كان ذلك محالاً لأن الفعل لا بد له من فاعل ، فكذلك يعتبر محالاً صدور الفعل على يد فاعل لا يدرك كنهه إدراكاً كاملاً . والعبد لا يدرك حقيقة مايجرى على يديه من أفعال ، وإذا فليس هو الخالق لها بيهان أن الكافر يفعل الكفر وهو يعتقد صحته وحسنه رغم فساده وقبحه ؛ وعليه ليس الكافر هو فاعل الكفر وإنما فاعله بالضرورة آخر مخالف له ومفارق . وهذا الآخر المخالف والمفارق ، لا يمكن أن يكون جسماً طبيعياً ، « لأن الأجسام لايجوز أن تفعل فى غيرها شيئاً » .

فإذا لم يكن الفاعل جسماً طبيعياً ، كما أنه ليس الكافر الذى جرى على يديه الكفر فلا بد أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى .

ويكمل الأشعرى نظريته قائلاً : إن ماخلق الله فىنا القدرة عليه هو عليه أقدر ، كما أن ماخلق فىنا العلم به هو به أعلم ، ونتيجة لذلك كله أن الله هو الفاعل لجميع الأشياء ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (٢)

(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٧٨

(١) سورة الأنعام : الآية ١٠٢

بما فيها أفعال الإنسان كلها خيراً كانت أم شراً وجيراً كانت أم اختياراً . على أنه يخلق الشر شراً لغيره لا له هو ، ولا يصير بهذا الخلق شريراً بل الشرير هو ذلك الذى خلق الشر له وقام به .

والذى يقرب هذا القول إلى الأفهام ، أن حركة الاضطراب مثلاً مخلوقة لله تعالى ، ولكنه رغم ذلك لا يتصف بها بل المتصف بها على الحقيقة هو من حلت به الحركة وخلقت له ، يعنى المتحرك بها . قال الشهرستاني « وإرادته واحدة قديمة أزلية من حيث إنها متعلقة بجميع المراتدات من أفعاله الخاصة ، وأفعال عباده من حيث إنها مخلوقة لامن حيث إنها مكتسبة لهم » (١) .

وقال : « الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الاختيار والإرادة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة (بحيث إن القدرة تكون متوقفة) على اختيار القادر ، فعن هذا قال : المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ، ثم على أصل ألى الحسن ، لاثاثير للقدرة الحادثة فى الأحداث ؛ لأن من جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى حدوث كل محدث ، حتى يصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، ويصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء والأرض بالقدرة الحادثة ، نميز أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ، ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله تعالى ، وابداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد ، فجعولا تحت قدرته » (٢) .

هأنحن قد بلغنا نظرية الكسب عند الأشعرية ، وأرجو أن أكون موفقاً فى زيادة التوضيح . فالكسب عندهم غير الخلق ، هو عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، فى حين أن الخلق هو المقدور بالقدرة القديمة وقالوا أيضاً الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه ، والخلق هو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٣١ ج ١

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ١٣٢ ج ١

وقدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها ، ولا في صفة من صفاتها والله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها ، فيكون الفعل خلقاً من الله ، وإبداعاً وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته .

وقالوا : إن العبد ليس محدثاً لأفعاله ولا موجدأ ، فالقدرة وإن كانت غير خالقة فهي كاسبية ، والعبد يخل بنفسه لاكتساب الفعل وفي نفس الوقت يفيض الله عليه قدرة حادثة تكون مهمتها كسب الفعل لا خلق الفعل ، المخلوق بقدرة الله تعالى خلال قدرة الإنسان .

وقدرة الإنسان هنا شرط أساسي لا بد منه ليروز هذه الأفعال على يد العباد ، فالفرق ثانية بين الخلق والكسب أن الأول لا يستلزم صفة جديدة في الخالق في حين يستلزم الثاني ذلك في الكاسب ، كما أن الخلق يستلزم إحاطة الخالق بالمخلوق من كل وجه في حين أن الكسب لا يستلزم ذلك ؛ إذ يكفي فيه إحاطة الكاسب بالمكسوب ولو من وجه .

تلك كانت نظرية الكسب عند أهل السنة والجماعة على وجه التعميم ، وعند كل من الأشعرى والجوينى على وجه التخصيص ، وهى النظرية التى اعتمدت لحل مشكلة حرية الإرادة : الإلهية والإنسانية . ولكن .. كيف وقف « حجة الإسلام » أبو حامد الغزالى بإزاء هذا المشكل ؟

قال الإمام « حجة الإسلام » .

« كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه واختراعه ، لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه . خلق الخلق وصنفهم ، وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته تصديقاً له فى قوله تعالى ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١) .

ثم قال : « إن انفراد الله سبحانه وتعالى باختراع حركات العباد ، لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب ؛ بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والمختار جميعاً . فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب

(١) سورة الزمر ، الآية ٦٢

سبحانه ، وليست بكسب له ، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له » ^(١).

واضح أن الغزالي في هذا الصدد لم يختلف عن الأشعرى والجوينى كما لم يخالفهما . وعموماً يمكن القول بأن الأشعرية إنما مالت بعض الشيء إلى ناحية الجبر ، ذلك أن الكسب بما أنه اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، فمن الصعب القول بأنه يصلح مناصباً لتحمل المسؤولية واستحقاق الثواب أو العقاب .

وأما منهم ؛ فقد حاولوا أن يثبتوا رأى أهل السنة والجماعة بالعقل ، وبما أنهم يحترمون العقل ولايسلمون على الإطلاق للكتاب والسنة ، خرجوا بقول جديد لا هو معتزلى ولا هو سلفى وإن كان بين بين .

أفعال الله :

قال ابن تيمية عن « الجماعة » : « جمهور أهل السنة من جميع الطوائف ، وكثيرون من أصحاب الأشعرى يفرقون بين الإرادة والمحبة والرضا ؛ فيقولون إنه ، وإن كان يريد المعاصى سبحانه لا يحبها ولايرضاها ، بل يبغضها ويسخطها وينهى عنها ، وهؤلاء يفرقون بين مشيئة الله وبين محبته ، وهذا قول السلف قاطبة . وقد ذكر أبو المعالى الجوينى أن هذا قول القدماء من أهل السنة ، وأن الأشعرى خالفهم فجعل الإرادة هى المحبة ، فيقولون ماشاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فكل ماشاءه فقد خلقه ؛ وأما المحبة فهى منفعة من أمره ، فما أمر به فهو يحبه » ^(٢).

هذا قول ابن تيمية عنهم ، فما قولهم عن أنفسهم ؟

قال الأشعرى بأن الله له أن يفعل مايشاء مثل تعذيب الأطفال فى الآخرة ، وهو عادل رحيم لو يفعل ، وله أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير فى الآخرة ، وهو عادل رحيم لو يفعل .

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ص ١١٦ ج ١

(٢) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ١٥٢ ج ٥

له أن يفعل ويفعل بلا اعتراض عليه ، ولا يقبح منه ذلك الذى يفعل ، فالشيء إنما يقبح منا ؛ لأننا نتجاوز به حدود مارسم لنا فتأق مالا حق لنا فى إتيانه ، وقل عكس ذلك عنه سبحانه ، فليس هناك من رسم له الرسوم ، وحد له الحدود حتى نحكم بقبح أعماله وقت أن يتجاوزها .

ونحن لا يجوز لنا أن نجوز عليه الكذب ، ليس لقبحه ، ولكن لأنه يستحيل عليه أن يكذب ، فلا يوصف بالقدرة على أن يكذب كما لا يوصف بالقدرة على أن يجهل .

وهذا هو الغزالي بعد الأشعرى يقول : « إنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده » (١) .

كما قال : « إن لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم ، من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق » (٢) .

وأخيراً فإن إرادة الله عند أهل السنة والجماعة — وخاصة عند الأشعرى — مطلقة عامة ، يعنى أنه يريد الخير والشر الموجودين فى هذا العالم جميعاً ؛ ذلك أنه قد ثبت خلقه لكل شيء خيراً كان أم شراً ؛ ولأنه إذا وجد الشر مثلاً فى العالم من غير إرادة الله ، فلقد حصل فى فى ملكه ما لا يشاء مما يستلزم بالضرورة والحتم أحد أمرين :

إما السهو والغفلة ؛ لأن هذا قد صدر عنه من غير شعور به ، وإما الضعف والعجز ؛ لأنه قد أرغم على إصداره وخلقته ، ومحال فى حق الله تعالى أن يكون ساهياً أو عاجزاً .

وككل كان الأشاعرة كما عهدناهم معتدلين إن مع المذهب أو مع الدين . هكذا كان الكل معتزلة وسلفاً وأشاعرة أصحاب دين بالمعنى الكامل ، وأصحاب مذاهب بالمعنى المتكامل ، بنوا جميعاً تراث الإسلام الذى يطل علينا من الماضى فيسطع على الحاضر وينير السبيل إلى المستقبل .

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ص ١١٧ ج ١

(٢) المصدر نفسه : ص ١١٧ ج ١

« وأخيراً ينال مذهب المعتزلة اعتباراً جديداً في أيامنا ، فروح النهضة التي تتجلى في عالم الإسلام تستقى مع ينابيع هذا المذهب غالباً » ^(١).

« أما النهضة الحديثة لعلم الكلام ، فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية » ^(٢).

وأخيراً كان الكل معتزلة وسلفاً وأشاعرة أصحاب مذاهب ، وأهل نظر ، تجمعهم العروة الوثقى بأصولهم في كتاب الله وسنة رسوله .

(١) حيدر بامات : مجال الإسلام ص ١٩٢

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٩٥ .