نحـو علـم كـلام جديـــد

دراسة نقدية لبعض المشكلات الكلاسيكية
من منظور لغـوى منطقـــى

د. أحمد محمود صبحى
أستاذ الفلسفة الاسلامية
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسة نقدية لبعض المشكلات الكلامية
من منظور لغوى منطقى

تمهيد :

أمهد لهذا البحث بعدة مسلمات أراها مدخلا لازما لهذه الدراسة النقدية لبعض نظريات علم الكلام التى غدا بعضها أشبه بمعتقد لبعض فرق المسلمين لا يجوز المساس به ولا التعرض له ، ولو سلمنا بذلك لما كان هناك اجتهاد ولا أمكن قيام تجديد .

الأولى : إنه فى مجال أصول الدين ينبغى التمييز بين وحى يوحى جاء به من لا ينطق عن الهوى وبين آراء علماء مهما كانت مكانتهم وأيا كانت درجة علمهم فانهم بشر مجتهدون يصيبون ولكنهم يخطئون ، ومن ثم فكل يؤخذ من كلامه ويترك إلا رسول الله فيما يبلغ عن ربه .

الثانية : أنه ينبغى أن يكون رائدنا فى البحث تلك المقولة التى قالها الامام علّي حين سئل : أيمكن أن يكون طلحة والزبير وعائشة على باطل ؟ فقال : إعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله ، هذا مبدأ أراه ضروريا فى كل بحث علمى .

الثالثة : إنه لا يصح أن يصرفنا عن النقد تلك المقولة التى يدعيها متكلمو بعض الفرق على وجه الخصوص ، ألا وهى أن ما يفتى به هو ما جاء به الرسول ، وأن ما يقول به هو وحده المعبر عن حقيقة الاسلام ، وما عداه زيغ وضلال ، هذه دعوى عريضة تدل على شهوة الانفراد بالرأى فضلا عن إدعاء لحقٍ لا يحقُ لأحد أن يدعيه غير رسول الله ،

القى هذا البحث فى الندوة الفلسفية الثالثة « نحو علم كلام جديد » كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر يونيو ١٩٩١

ومن عداه مجتهد يخطىء ويصيب ، إن المبدأ الذى ينبغى أن يسود هو ما نطق به أئمة متسعو الأفق متسامحون ألا وهو : رأي صواب يحتمل الخطأ ورأى خصمى خطأ يحتمل الصواب .

الرابعة : إنه أن رسخت معتقدات لأكثر من عشرة قرون فإن ذلك لا ينهض دليلا على صدقها المطلق ، وانما يدل على طابع التقليد الذى ران على الفكر الاسلامى والذى هو سمة طور انحدار الحضارة ، فإن أردنا التجديد فينبغى ان نتخلى عن التقليد لأنه نهج المشركين فى قولهم : هذا ما وجدنا عليه آباءنا .

الخامسة : ان أىّ مذهب إنما يعبر عن روح عصره ، عبرّ المعتزلة ــ وقد ازدهر فكرهم فى القرون من الثانى إلى الخامس ــ عن أوج حضارة الاسلام ، بينما نشأت الاشعرية فى القرن الرابع وانتشرت فى قرون تالية كانت فيها شمس الحضارة الاسلامية قد اتجهت نحو المغيب ، فإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أن أى دعوة للتجديد لن تكلل بالنجاح إن ظلت قابعة فى نطاق المذهب الاشعرى ، مذهب غالبية أهل السنة من المسلمين ، وأنه علينا أن نستلهم روح من واكبت دعوتهم عصر فتوة الاسلام وشبابه وحيويته لا تصرفنا عن ذلك تلك الحملة الجائرة من التشويه وأحكام الضلال .

المنهـــج :

منهج هذا البحث بسيط غاية البساطة . يتمثل فى دراسة نقدية لبعض النظريات الكلامية لا على أسس جدلية لا ينتهى فيها الخلاف عادة إلى رأى حاسم ، وانما على أساس التحليل اللغوى للمصطلحات الاساسية فى النظريات حينا أو تطبيق أصول المنطق على قضاياها حينا آخر ، ذلك ان التحليل اللغوى لبعض الالفاظ قد يكشف عن زيف استخدامها بمعنى أنه استخدام للفظ ـ لغويا ـ غير مشروع ، ومن ثم لا يعد هناك مبرر لإطالة الجدل حول مدى مشروعيتها فى التعبير عن معتقد من معتقداتنا ، أو على اساس

أن نزن القضايا الرئيسية فى هذه النظريات بمعايير المنطق التى لا تسمح بأدنى خلاف ، فإن خالفتها فانه يجب استبعادها من مجال معتقداتها ، إذ لا يصح أن نعتقد بما يخالف ابسط قواعد المنطق .

مرة أخرى اؤكد أن لا يمس بحال ما أصول الدين المجمع عليها بين المسلمين ، ومن ثم فإنا لن نتعرض لمقدساتنا أو لأصول ديننا من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وانما هى نظريات كلامية لمتكلمين يخطئون ويصيبون ، وإن ادعى بعضهم أن ما خالف معتقدهم زيغ وبدع وكفر وضلال .

وانا اذا أردنا التجديد حقا فان أولى الخطوات هى : ألا نقبل شيئا ما على أنه حق الا أن سمحت بذلك أصول اللغة وقواعد المنطق .

أولا ـ المشكلة المدعوة بالصفات الخبرية : هل الوجه أو العين أو اليد أو الساق ـ من منظور لغوى بحت ـ صفة من الصفات ؟

(١) خلاصة معتقد مذهب أهل السلف* فيما يسمونه بالصفات الخبرية هو اثباتها بلا تشبيه ولا تخييل ولا تأويل ولا تمثيل ، يقول ابن خزيمة : والمعطلة من الجهمية تنكر كل صفه لله وصف بها نفسه فى محكم تنزيله .. ذلك أنهم وجدوا فى القرآن أن الله قد أوقع اسماءً من أسماء صفاته على بعض خلقه ، فتوهموا لجهلهم بالعلم ان من وصف الله بتلك الصفات التى وصف الله بها نفسه فقد شبّهه بخلقه ، ولو صح قولهم لم تجز قراءة كتاب الله ، ووجبت محو كل آية بين الدفتين فيها ذكر نفس الله أو عينه أو يده ، ولوجب الكفر بكل ما فى كتاب الله من ذكر صفاته ، ثم يقول : وقد اثبت علماء السلف ان لله عز وجل وجها على الحقيقة دون المجاز وان وجهه باق لا يبلى وانه صفة لا تفنى ، ومن ادعى ان

* ينبغى التمييز بين مذهب أهل السلف الذى يرد إلى بعض أصحاب الحديث والذى صاغة فيما بعد شيخ الاسلام ابن تيميه وبين السلف الصالح من الصحابة والتابعين .

وجهه تعالى هو نفسه فقد ألحد وغيرّ معناه ومن فعل ذلك فقد كفر [1] .

وإلى معنى قريب من هذا ذهب أبو الحسن الاشعرى مشايعا في ذلك الكلابية من اتباع ابن كلاب حين ذهب إلى القول باثبات الصفات بلا كيف .

مسلكنا فى تناول هذا الرأى بالنقد لن يكون الجدل الكلامى ، فلن أقول إن الوجه أو اليد أو العين أو الساق أو الجنب أو النفس مما وردت نسبته إلى الله فى كتابه لو كانت من صفاته لكانت ضمن اسمائه الحسنى ولسمى ذو الوجه أو ذو الساق أو ذو الجنب الواحد ، ولن أردد ما قاله الفخر الرازى ان اليد قد وردت تارة بصيغة المفرد* ، وتارة بصيغة المثنى** ، وتارة ثالثة بصيغة الجمع*** فهل نثبت لله يدا واحد ام يدين أم أيد كثيرة ؟ وهل نثبت لله عينا واحدة فى قوله تعالى « ولتصنع على عينى » (طه : ٣٩) ام عيونا كثيرة فى قوله « ان اصنع الفلك بأعيننا .. » (المؤمنون : ٢٧) ؟ وهل نثبت له ساقا واحدة لقوله تعالى : « يوم يُكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » (القلم : ٤٢) [2] ؟ وهل نثبت له جنبا واحدا لقوله تعالى « .. ان تقول نفس ياحسرتا على ما فرطتُ فى جنب الله » (الزمر : ٥٦) ؟

بل لن نستعين بمنهج تفسير القرآن بالقرآن فنتساءل : وهل كان لداود أكثر من يدين فى قوله تعالى : « واذكر عبدنا داود ذا الأيد إنه أواب » (ص : ١٧) فان اقتضى هذا التأويل فلم تمنع ذلك بالنسبة لله ؟

---

(١) ابن خزيمة ، تحقيق د. محمد خليل هراس : التوحيد واثبات صفات الرب ص ٢٦ ، وانظر أيضا : الاصول الايمانية لدى الفرق الاسلامية للدكتور عبد الفتاح فؤاد .

* « يد الله فوق ايديهم » (الفتح : ١٠) .

** « بل يداه مبسوطتان » (المائدة : ٦٤) .

*** « مما عملت أيدينا أنعاما .. » (يس : ٧١) .

(٢) يقول الرازى : لو أخذنا بالظاهر لزمنا اثبات شخص له وجه واحد عليه اعين كثيرة وله جنب واحد عليه ايد كثيرة ولا ساق واحدة وليس من عاقل يرضى بأن يوصف ربه بهذا الوصف (المسائل الخمسون فى علم الكلام : ص ٩٩) .

اقول : سأصرف النظر عن هذه الأدلة الكلامية مع وجاهتها ، وسأكتفى بطرح سؤال لغوى بسيط يمكن أن يرد عليه تلميذ فى الابتدائى : هل الوجه أو اليد أو العين أو الجنب أو الساق صفة أم اسم ؟ هذه اسماء وليست صفات ، وانما الصفة من وجه وجيه ومن نفس نفيس ، واذا رجعنا إلى معاجم اللغه بصدد اللفظ « وجه » وجدنا معناه : اسم لعضو فى مقدم الرأس » [1] ، أرجو أن تلاحظوا معى كلمة « عضو » أى جارحة من جوارح الكائن الحى أو اعضائه ، واذا رجعنا إلى المعجم مرة أخرى تحت اللفظ « يد » وجدنا اليد بمعنى القوة وأيده الله أى قواه ، ومالى بفلان يدان أى طاقة « والسماء بنيناها بأيدٍ » أى بقوة وهو مصدر « لآداء يئيد أيداً » اذا قوى ، وليس جمعا للفرد « يد » ليذكر فى حرف الياء وانما موضعه فى باب الدال[2] .

ولكن هل غاب عن علماء مذهب السلف ومن شايعهم من مثبتى اسماء الاعضاء ـ ولا أقول مثبتى الصفات ـ معرفة الفرق بين الاسم والصفة ؟ بطبيعة الحال لا ، ولكن خشية أن تلحق بهم تهمه التجسيم لا مناص كان هذا الإيهام بأنها صفات لا تلحق بسائر صفاته تعالى كالرحمن والرحيم والعزيز والجبار إلى غير ذلك من اسمائه الحسنى المتفق عليها بين جمهور المسلمين . ثم هم من جهة أخرى أرادوا ان يلصقوا بخصومهم فى الرأى من المعتزلة والجهمية تهمة نفى الصفات ، ولنتساءل هل نجد معتزليا واحدا نفى عن الله سبحانه أيا من اسمائه الحسنى كما نعرفها ؟ غاية الأمر أن بعضهم من معتزلة بغداد قد أوّل السمع والبصر على معنى العلم ، أو ذهب إلى ان الله متكلم على المجاز دون الحقيقة ، فهم اذن مؤوّلة لبعض الصفات . اما نفاة الصفات فهم الشيعة الاسماعيلية الذين توهموا ان اثبات صفات العلم او القدرة أو غيرهما لله وللإنسان يفيد التشبيه . فذهبوا إلى انه سبحانه لا يوصف بأنه عالم أو قادر ولا بأنه لا عالم ولا قادر .

---

(١) المعجم الوسيط جـ ٢ ص ١٠١٥

(٢) مختار الصحاح ، ص ٧٤٢

أريد أن أخلص من ذلك إلى تصحيح مفاهيم :

١ ـ من الخطأ تسمية المشكلة بالصفات الخبرية لأن الصحيح انها : مشكلة أسماء الاعضاء الواردة فى المتشابهات من الآيات .

٢ ـ ان مثبتى هذه الاسماء لله انما هم مثبو أعضاء لله وليسوا مثبتى صفات .

٣ ـ ان نفاة هذه الاسماء انما هم نفاة للأعضاء أو الجوارح وليسوا بنفاة للصفات .

(٢) هـل للـه نفس؟

مرة أخرى اثبت مذهب أهل السلف لله نفسا مستندين إلى قوله تعالى :

« ويحذركم الله نفسه » (آل عمران : ٢٨) .

وقوله « كتب ربكم على نفسه الرحمة » (الانعام : ٥٤) ، وقوله لموسى « واصطحبتك لنفسى » (طه : ٤١) . ثم يورد ابن خزيمة من الاحاديث القدسية قوله تعالى : (انا مع عبدى حين يذكرنى فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى .....) ، ثم يعلق بالقول فالله جل وعلا اثبت من آيات فى كتابه وكذلك قد بيّن على لسان نبيه ان له نفسا .

والرد على ذلك ان النفس فى اللغة العربية ـ دون معظم اللغات ـ تطلق بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين :

الأول : الذات .

الثانى : النفس كجوهر متصل بالجسم على نحو من الانحاء .

يدل على هذا انها فى اللغة الانجليزية تقابل لفظين .

الأول : self والثانى : Soul

وفى اللغة الفرنسية لفظى même ، âme .

واذا لجأنا إلى ترجمة انجليزية للمصحف الشريف ، وجدنا الآيات التى ذكر فيها لفظ النفس منسوبا إلى الله سبحانه قد وردت بالمعنى الأول دون الثانى ، فقوله تعالى « ويحذركم الله نفسه »

وقوله تعالى :

« كتب ربكم على نفسه الرحمة Your Lord hath prescribed for Himself mercy

وقوله تعالى :

« واصطنعتك لنفسى and I have attached thee to Myself

خلاصة القول أن دعوى مذهب السلف وبعض الاشاعرة ان لله نفسا مشكلة زائفة لازمة عن عدم ادراك بأن لفظ النفس مقول بالاشتراك اللفظى على تصورين مختلفين ، وان التصور الثانى الذى يشير إلى النفس كجوهر مرتبط بالبدن لا يفيده السياق اطلاقا فى كل الآيات التى تشير إلى نفس الله ، وان من تبنوا القول بأن نفس الله هى ذاته كانوا فى غنى عن الأدلة الكلامية لاثبات موقفهم لو انهم قد لجأوا إلى الحل اللغوى الذى يحسم الأمر *.

(٢) هل نفى المماثلة بعد اثبات الجوارح لله يفيد نفى التشبيه ؟

لم يخلص مثبتو الاعضاء من الخطأ اللغوى الا ليقعوا فى خطأ منطقى حين توهموا أن اثبات الاعضاء بلا تشبيه ولا تمثيل أو إلحاق الاثبات بعبارة « بلا كيف » يمكن ان

---

* استدراك : ادرك كثير من المتكلمين من المعتزلة والزيدية والخوارج هذا الحل اللغوى نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ابن سعيد القلهاتى متكلم الاباضية فى القرن الرابع فى كتابه الكشف والبيان جـ ١ ص ١٣١ ـ ١٣٣ وراجع فيه ايضا د. عبد الفتاح فؤاد الاصول الايمانية لدى الفرق الاسلامية ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨ . نشر دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٩

يخلصهم من التجسيم ، إنهم مهما ألحقوا بالاثبات من عبارات تفيد نفى التشبيه أو التمثيل أو التخيل فذلك لن ينزه معبودهم عن مماثلة المخلوقين ، ذلك ان الاسماء الكلية انما تقال فى المنطق على وجهين: بالتشكيك analogy أو التفاضل differentiation وبالتواطؤ univocatin . المقول بالتشكيك أو التفاضل هو ما يطلق على كثيرين احدهما حد اصيل حاصل على الصفة بالمطابقة والاخرون منسوبون إليها لعلاقة ما كل على قدره وتبعا لذاته [1] كالوجود يطلق على الله كحد أصيل باعتباره واجب الوجود ثم على سائر الموجودات كل على قدرها باعتبارها ممكنة . وقل مثل ذلك على صفة الجمال حين تطلق على وجه القمر وعلى الوردة وعلى الحسناء وعلى قوام الغزال وعلى لحن الموسيقى وعلى اللوحة الفنية فانه لا يفيد ادنى مماثلة أو مشابهة بين هذه الموضوعات .

أما المقول بالتواطؤ فيفيد التوافق والانطباق فى المعنى تماما كما ينطبق اسم الجنس على كل من نوع من أنواعه أو اسم النوع على كل فرد من افراده ، كأن نقول الانسان والانعام والارانب والاغنام حيوانات ثديية ، فاذا قلت عن الانسان انه حيوان ثديى لا كالدثيات فذلك لن ينفى المماثلة أو المشابهة بين الانسان وسائر الحيوان من الناحية البيولوجية .

ظاهر من ذلك ان الوجه أو اليد أو الجنب أو الساق انما هى اسماء كلمة مقولة بالتواطؤ لا بالتشكيك على كل من له وجه أو يد أو جنب أو ساق .

ولكن الأمر جد مختلف إذا وصفت الله عز وجل بأنه عالم لا كالعلماء قادر لا كالقادرين حى لا كالأحياء ، فهذا مقول بالتشكيك الذى يفيد التنزيه اللائق بذى الجلال والاكرام .

---

(١) الجرجانى : التعريفات ص ٣٢ ، يوسف كرم : المعجم الفلسفى ص ٤٢ .

نؤكد القول إذن كل من زعم ان لله وجها أو يدا أو غير ذلك من أسماء الجوارح لن يخلصه من التشبيه كل ما يسوقه من ادوات النفى .*

وحين ذهب أبو الحسن الاشعرى ـ تفسيرا لقوله تعالى « والسموات مطويات بيمينه » (الزمر : ٦٧) ـ إلى أن كلتا يديه يمين فقد اضاف خطأ منطقيا جديدا لأن اليمين والشمال من الالفاظ المتضايقة بينهما نسبة أو التى يكون تعلق كل واحد منهما سببا لتعلق الآخر به ، أو يكون تصور كل واحد من الحدين موقوفا على تصور الآخر كالأبوة والبنوة ، وقل مثل ذلك فى اليمين والشمال حيث لا يتحدد أى منهما جهة الا من حيث علاقته بالآخر فلا يمين بدون شمال ولا شمال بدون يمين كما أنه لا أب دون ابن ولا ابن دون اب .

ومع ان اشارة القرآن الكريم إلى اصحاب اليمين كانت بمعنى مجازى ، فانه ما أن ذكر اصحاب اليمين الا واعقبه ذكر اصحاب الشمال ** .

هكذا يتردى المشبهة من خطأ لغوى إلى خطأ منطقى ، وكلما ارادوا الافلات لم تزدهم محاولتهم إلا احكام شرك التشبيه عليهم .

ولا يقال إن قواعد المنطق مقصورة على عالم الشهادة دون عالم الغيب ، لأن هذا مردود عليه بأن أكبر أخطاء المشبهة هو عدم تمييزهم بين عالمى الغيب والشهادة حين اجروا على الله الجوارح أو الأعضاء .

---

* اكرر ما سبق ان ذكرته من مسلمات وان الحق احق ان يتبع وان نعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، لأن من القائلين بما سبق ان فندناه اماما جليلا نكن له كل تقدير واحترام اعنى به الامام احمد ابن حنبل وهو نفسه الذى طلب من اتباعه عدم التقليد ولكنى لا أعرف اماما اساء إليه اتباعه كهذا الامام الجليل حيث تسبب تعصبهم فى ان اقترنت الحنبلية فى اذهان الناس بالتشدد والجمود مع ان الامام وفقهه من هذين بريئان .

** « واصحاب اليمين ما أصحاب اليمين » (الواقعة ٢٧ وما بعدها) .
ثم « واصحاب الشمال وما أصحاب الشمال » (نفس السورة : ٤١ وما بعدها) .

وللعالم اللغوى ابى سليمان السجستانى تفسير آخر لمشلكة الصفات ، فقد أشار إلى أن اللغات قاصرة عن كل ما يجاوز عالم الشهادة ، وان حمل الالفاظ على أشياء فى عالم غير عالمنا إنما يكون على سبيل المجاز لا الحقيقة ، لأن الناس إذا عدموا شيئا عدموا اسمه ، وأننا نعبر عن طبيعة الفعل الالهى بصفات وتشبيهات تقوم لنا مقام الأسماء الفائتة فتكون لها فينا أعمالاً رديئة وايهامات فاسدة اذا فهم التشبيه على ظاهره . ثم يذكر السجستانى قوله تعالى : « الله لا اله الا هو .. » لو قال لك رجل : لما خبرت عن الله بالتذكير دون التأنيث ؟ لما كان عندك إلا أن تقول : هذا ما أقدر عليه ، وليس عندى من ضمير آخر غير المذكر أو المؤنث لأخبر به عن الله [1] .

الخلاصة : إن آيات التشبيه فى القرآن الكريم من المجاز ، والمجاز من البلاغة ووجه أعجاز كتاب الله انه فى الدرجة العليا من البلاغة ، ففى نفى المجاز أنكار لوجه من أهم وجوه الاعجاز .

ومن جهة أخرى وكما اشار السجستانى : ان اللغة قاصرة عن التعبير عن موضوعات عالم الغيب ، لأن الالفاظ فيها مواصفات اصطلح عليها الناس وفق ما هو ماثل أمامهم فى عالم الشهادة ، فينبغى حين نحمل هذه الالفاظ على موضوعات عالم الغيب ان نحترز من سوء الفهم اللازم عن التشبيه .

ثانيا ـ صفات الله : هل هى عين ذاته أم هى قائمة بذاته لا هى عينه ولا هى غيره ؟ نظرة نقدية من منظور لغوى :

نشأت هذه المشكلة حين سعى المعتزلة إلى دحض المعتقد المسيحى فى التثليث ، خلاصة المعتقد المسيحى يتمثل فى قضيتين :

---

(١) ابو حيان التوحيدى : المقابسات ، المقابسة العاشرة ص ١٤٩ ـ ١٥١ تحقيق حسن السندوبى ، المكتبة التجارية

الأولى : ان الوجود والعلم والحياة اقانيم (أى صفات) ثلاثة لجوهر واحد هو الله .

الثانى : تجسد الاقنوم الثانى ـ اقنوم العلم أو الكلمة ـ فأصبح شخصا هو الابن وغدا الابن مغايرا للآب ، فما يقال على الابن ـ من انه المسيح المولود من مريم والذى صلب ـ (فى معتقدهم) ـ بعد ان عاش فترة من الزمان لا تزيد كثيرا على الثلاثين عاما ـ لا يقال على الآب .

هذه المغايرة بين الآب والابن ـ بما يلزم عنها من شبهة التعدد ـ قد صيغت فى الفكر الاسلامى بعامة ولدى المعتزلة بخاصة بأن صفات الله غير ذاته ، ومن ثم جاءت معارضة المعتزلة ـ دحضا للتثليث ودفاعا عن التوحيد ـ بتبنى القول بأن صفات الله عين ذاته .

يلاحظ أن المعتزلة قد أغفلوا تماما أصل الخلاف وكيف نشأ التثليث واعنى بذلك معتقد التجسد : تجسد اقنوم العلم واستحالته إلى شخص ، كيف تستحيل الصفة إلى شخص أو ذات ؟ ولو أنهم اكتفوا بنقد عقيدة التجسيد لكفاهم هذا الوقوع فى كل الاشكالات التى واجهتهم والتى اثارها عليهم فريق من المسلمين هم الاشاعرة بعد أن كانت المشكلة فى بادىء الأمر مواجهة عقائدية بين الاسلام والمسيحية .

اعترض الاشاعرة على قول ابى الهذيل بالذاتية بين صفات الذات الثلاث العلم والقدرة والحياة ، ولم يخلصهم من هذا الاعتراض محاولة النظام التمييز بين المفاهيم الثلاثة للصفات الثلاث بالقول باختلاف اضداد هذه الصفات ، اذ كيف تختلف الاضداد ولا تختلف المتضادات من الصفات ، وأراد ابو هاشم الجبائى أن ينقذ الموقف بنظريته فى الاحوال بمعنى ان الصفات اعتبارات ذهنية بينما الذات تعبر عن وجود عينى ، غير أن الصفات لا تدرك الا مع الذات ، فقدم للمشكلة بذلك حلا كلاميا ارضى فريقا من الاشاعرة وان كان مرة أخرى لم يلتفت إلى جوهر الخلاف بين المسيحية والاسلام ، اذ ينكر الاسلام عقيدة التجسيد انكارا تاما ، فمن منظور لغوى كيف تستحيل الصفة إلى

موصوف ؟ ومن منظور عقلى أو منطقى كيف يمكن الخلط بين اسم الذات أو الاسم العينى وبين اسم المعنى أو الاسم المجرد ؟ هذا ما يعده المسيحيون سرا من الاسرار لا مدخل للعقل فيه ، وهذا من ناحية أخرى ما أخطأ المعتزلة فيه حين لم يتبينوه فتصوروا امكان قيام ذاتية بين الصفة والموصوف أو بين اسم المعنى واسم الذات .

وانما تكون الذاتية بين موصوف أو بين اسم عينى مثله ، كأن نقول الحسام هو السيف ، أو القاهرة عاصمة مصر ، أو موسى كليم الله ، أو بين صفة وصفة أى بين اسم مجرد وأسم مجرد آخر مرادف له فى المعنى كأن نقول الجود هو الكرم والاسراف هو التبذير بينما البخل هو التقتير . بصدد الذات والصفات يمكنك أن تقول أن الله هو الرحمن الرحيم .. إلى آخر صفاته أو اسمائه الحسنى ولكنك لا تقول أن الله هو الرحمة أو القوة أو الرزق . ولا مجال هنا للكناية كأن تكنى عن الكرم بحاتم الطائى أو عن الظلم أو الطغيان بفرعون أو نيرون . لقد لزم عن خلط المعتزلة بين الصفة والموصوف أو بين اسم الذات واسم المعنى بقولهم صفات الله عين ذاته كل ما واجهوه من اشكالات فضلا عن انهم لم يدحضوا معتقد المسيحيين فى التثليث حين لم يتنبهوا إلى ان جوهر الخلاف انما هو التجسيد .

وركز الاشاعرة اعتراضهم على اختلاف مفاهيم الصفات ، فمفهوم العلم ليس هو القدرة ، ولا القدرة هى الحياة . وقل مثل ذلك فى سائر صفات الذات لدى الاشاعرة ، ومن ثم ذهبوا إلى أن صفات الله لا هى ذاته ولا هى غيره فأضافوا إلى الخطأ اللغوى المنطقى السالف خطأ جديدا متعلقا بعلاقة التقابل بين الذاتية والغيرية . لقد تصوروها علاقة تضاد يمكن تصور حد ثالث بينهما ، كما يمكن تصور لون بين الابيض والاسود أو

متوسط القامة بين الطويل والقصير ، بينما العلاقة بين الذاتية والغيرية هى علاقة تناقض مادى اذ يستحيل تصور حد ثالث بينهما * تماما كالعلاقة بين الانا والغير ، اذ يستحيل ان نقول ان زيدا الا هو بالانا ولا هو بالغير ، ما عسى ان يكون اذن ؟ كذلك الامر بين الذاتية والغيرية ، فان قلت ان العلم الالهى لا هو ذاته ولا هو غيره ماذا يكون اذن ؟

خلاصة القول إن الصفات موجودة فى الاذهان لا فى الاعيان بينما الموجود فى الأعيان ذوات ، فليست الصفة هى الذات وان كانت بدورها لا تدرك بحيالها كما قال ابو هاشم الجبائى اى لا تدرك مستقلة منفردة منفصلة عن الذات . وفى شرح هذا المعنى قال ابو جعفر الطحاوى : انك اذا قلت اعموذ بالله فقد عذات بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال الثابتة له عز وجل والتى لا تنفك عنه بوجه من الوجوه ، واذا قلت اعوذ بعزة الله فقد عذت بصفة من صفات الله ومع ذلك لم تعذ بغير الله ، وهذا المعنى يفهم من لفظ الذات ، فإن « ذات » فى اصل معناها لا تستعمل الا مضافة : ذات علم ، ذات قدرة، فذات كذا اى صاحبة كذا ، إنها مؤنث ، « ذو » ـ كما تقول ذو الجلال والاكرام ، فعلم انه يستحيل انفصال الصفات عن الذات بوجه من الوجوه [1] .

هكذا قدم ابو جعفر الطحاوى حلا لغويا يسيرا لمشكلة ما كان لها ان تثار لو ادرك المعتزلة جوهر الخلاف العقائدى بين المسيحية والاسلام من جهة ولو التزمت الفرقتان ـ معتزلة واشاعرة ـ بأصول المنطق وقواعد اللغة فلم يخلطوا بين الاسم العينى والاسم المجرد أو بين الصفة والموصوف من جهة أخرى .

---

* التناقض على نوعين صورى نستخدم فيه اداة من أدوات النفى مثل أبيض وغير أبيض مادى لا مادى ، غنى ليس غنيا ، بينما التناقض المادى يكون بين لفظين موجبين ليس بينهما حد أوسط مثل مواطن واجنبى .

(١) ابو جعفر الطحاوى وشرح عز الدين الحنفى العقيدة الطحاوية

ثالثا - في نقد ننظرية الكسب (من منظور لغوى) :

لا يسع المرء الا الدهشة أن تستقر نظرية الكسب معتقدا للخلف من أهل السنة بصدد مشكلة الجبر والاختيار مع اعترافهم بشدة غموض اللفظ حتى ضرب به المثل فقيل اغمض من كسب الاشعرى ، ولقد جاءت شروح الاشاعرة لتزيد اللفظ اضطرابا وقلقا فى المعنى حيث التفاوت الشديد بين من مال به إلى اثبات دور للانسان فى الفعل كالباقلانى وبين جنوح باللفظ إلى الجبر المحض لدى من مال منهم إلى التصوف ، مع ان نقطة البدء كان ينبغى ان تكون تحديد مفهوم اللفظ قبل الولوج به فى المعترك الكلامى .

حقيقة لقد أشار القاضى عبد الجبار اشارة عابرة إلى الجانب اللغوى بقوله : إن الأسماء لا تغير الحقائق وان على القائلين بالكسب أن يبينوا حقيقة اللفظ حتى يصح أن تتعلق الأحكام بها ، وليس لهم أن يدعوا أن الكل يطلق هذا اللفظ حتى يصح الاطباق عليها ، لأن اطباقهم على اطلاقها ان ثبت فهو من غير قصد إلى فائدة ، انه يجب ان يثبت اطلاقهم على معناها وفائدتها ، لأن أهل الحق يفيدون بهذه اللفظة غير الذى يفيده القوم [1] .

غير أن تحليلا لغويا مفصلا للفظ لبيان زيفه أو بالاحرى خلوه من أى معنى انما جاء من عالم اللغة والبلاغة الامام الزيدى يحيى بن حمزة (ت ٧٤٩ هـ) وذلك بقوله : ان القول بالكسب الذى ابتدعه أبو الحسن الاشعرى انما هو قول غير معقول فى ذاته ، ذلك انه لا يخلو المراد من أى لفظ ان يتسق مع أحد معايير اربعة :

الأول : مفهومه فى لسان أهل اللغة .

الثانى : مفهومه وفقا للعرف الشائع .

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، الجزء الثامن ، المخلوق ، ص ٩٠ .

الثالث : مفهوم اللفظ فى الشرع .

الرابع : مفهومه وفقا لاصطلاح أهل العلم .

فان خرج عن استعمال اى من هذه الاوضاع الاربعة كان خطأ ، لأن كل لفظة وضعت لمعنى فلابد من افادتها لأحد هذه المعانى ، فان لم يتقيد بواحد منها كان النطق بها عبارة فارغة لا حاصل لها ولا فائدة تحتها .

أما انه يستحيل ان يكون المفهوم من اللفظ لغويا فذلك لأن الكسب فى اللغة هو حدث يحدث لمنفعة أو دفع مضرة * بينما القائلون بالكسب لا يعقلون حدوثه منا .

واما معناه العرفى فافادته الربح من عمل أو تجارة :

ويستحيل ان يكون المفهوم منه معنى شرعيا لأنه لا يعقل له معنى فى الشرع كالصلاة والزكاة** .

ويستحيل أن يكون المفهوم منه معنى اصطلاحيا بين النظار من المتكلمين لأنه لا يمكن الاصطلاح فى الأمور الاصطلاحية الا بعد ان يكون اللفظ معقولا فى ذاته . إن الجوهر والعرض لما كانا مفهومين فى انفسهما معقولين فى ذاتهما امكن وقوع الاصطلاح فيهما بين النظار سواء على معنى يفهمه المتكلمون أو حسب مفهوم الفلاسفة ، كذلك الأمر فى سائر المصطلحات العلمية أو الكلامية أو الفلسفية ، أما الكسب الاشعرى بمعنى ان الفعل

---

* فى مختار الصحاح تحت باب كسب : الكسب طلب الرزق ، وفى المعجم الوسيط كسب لأهله كسبا طلب الرزق والمعيشة لهم وكسب الشىء أى جمعه وكسب المال كسبا أى ربحه .

** أى لم يستحدث الشرع للفظ معنى زائدا عن معناه اللغوى كما تم بالنسبة للفظى الصلاة والزكاة اللذين استحدث الاسلام لكل منهما معنى غير الذى كان معروفا فى الجاهلية ، هذا وقد ورد لفظ الكسب ومشتقاته فى القرآن الكريم فى سبعة وستين موضعا كلها تفيد نسبة العمل إلى الإنسان ثم تردف ذلك بذكر الثواب أو العقاب على ما كسب العبد أو اكتسب ، ولا تفيد آية منها ان الفعل من الله خلقا ومن ثم تجنب ابو الحسن الاشعرى ان يستدل بآية واحدة فيها لفظ الكسب فى نظريته المسماه بالكسب .

من الله خلقا فانه لا يعقله النظار من المتكلمين أو الفلاسفة أو العلماء فى أى فرع من العلم أو الدين *** .

ولو كان الكسب معقولا فى نفسه لعقله العقلاء ، أما أنه لم يعقله العقلاء فلأن فرق المسليمن يطالبون المجبرة فى الازمنة المتطاولة ببيان حقيقة الكسب وتوضيح معناه ، ومع توفر دواعى الكل إلى فهم ماهيته وبيان معقوله فانهم لم يفهموه ولم يعقلوه ، بل حتى سائر فرق المجبرة لم يجعلوه له مذهبا ، واما الفرق الاخرى فقد أبطلوه بالأدلة ، وكل هؤلاء ما أدركوا له حقيقة ولا توصلوا له إلى مفهوم ، فلما لم يفهموه أو يعقلوه فقد اضحى الكسب غير معقول فى نفسه .

ولا يرجع عدم معقولية اللفظ إلى غموضه على الافهام ودقته فى الاذهان ، وإلا لأمكن بعد حين ان يتضح لهم ما استغلق عليهم ، أما أنه بعد هذه الازمنة المتطاولة ولم يتبين لهم معناه فضلا عن معارضته للمعانى الواردة فى اللغة والعرف والشرع والاصطلاح فقد ثبت بذلك ما ذكرناه من ان لفظة « الكسب » عبارة فارغة ليس ورائها معنى يعقل [1] .

هكذا يكشف التحليل اللغوى عن زيف الكسب بمفهومه الاشعرى : ان الافعال من الله خلقا ومن الانسان كسبا ، وخلو اللفظ من أى معنى وذلك لعدم اتساقه مع المعايير الأربعة: اللغة والعرف والشرع والاصطلاح ، اذ ما قيمة لفظ لا سند له من لغة تواضع عليها المتحدثون بها أو عرف اتفق عليه الناس ؟ وكيف تتخذ النظرية مكانتها بين المعتقدات الدينية واللفظ متعارض مع الاستخدام القرآنى له ؟ واذا لم يكن للفظ مكان فى أى علم دينى فماذا تبقى له من اساس للتداول والاستعمال فضلا عن تبنيه واتخاذه معتقدا ؟

*** يمكن ان ينشأ فى اللغة مصطلح جديد اذ اللغة ليست جامدة ولا مفرداتها متحجرة ـ على ان المعيار هو اتفاق اهل الاختصاص على فهم المراد منه وقبولهم للمعنى الذى أورده مبتكر اللفظ .

(١) يحيى بن حمزة : الشامل لحقائق الادلة العقلية وأصول المسائل الدينية ٤ أسفار فى مجلدين مخطوط رقم ٨٨ بالجامع الكبير نسخة مصورة بدار الكتاب المصرية المجلد الثانى ص ١٠ ـ ١٢ وراجع كتابنا : الامام يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ، ص ١٠٩ .

٤ ـ في خلق افعال العباد (هل القول بأن أفعال العباد مخلوقة جائز لغويا ؟) :

اتخذت المشكلة المتعلقة بالجبر والاختيار اسما غريبا ناشزا فى أوساط بعض المتكليمن حين سميت بخلق الافعال ، ويشير القاضى عبد الجبار إلى أن أول من استخدمها هو الجهم بن صفوان ت ١٢٨ هـ حين قال إن فعال العباد مخلوقة لله وهى منسوبة إلى العباد مجازا لا حقيقة ، وأشار القاضى إلى ان ضرار بن عمرو وحفص الفرد ذهبا إلى أن الفعل كسب للعبد وان كان خلقا لله[١]. ثم مكّن ابو الحسن الاشعرى لهذا التعبير حين ذهب فى نظرية الكسب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله كسب لهم .

ومع ان المفروض فى هذا الخلاف ان يكون بين طرفين : القائلون بأنها مخلوقة لله ثم خصومهم القائلون بأنها مخلوقة للانسان ، فإننا إذا تحرينا حقيقة الامر وجدناه حوارا من طرف واحد ، ذلك أنه بعد دراسة دقيقة للمعتزلة بعامة ولكتاب المغنى للقاضى عبد الجبار بخاصة لم أجد تعبير « الأفعال مخلوقة للانسان » واردا على لسان أحد من المعتزلة ، ولكن خصومهم هم الذين ألزموهم أو ألبسوهم هذا التعبير الزائف حتى يتيسر عليهم اتهامهم بالشرك حين اشركوا مع الله خالقا آخر هو الانسان ، ومع انه لا حرج فى اطلاق تعبير الخالق على غير الله * بدليل قوله تعالى « فتبارك الله احسن الخالقين » (المؤمنين : ١٤) وبدليل قوله تعالى عن السيد المسيح : « واذ تخلق من الطين كهيئة الطير ... » (المائدة : ١١٠) ، ولأن المراد بالخلق لغة حين ينسب إلى الإنسان هو ما يحدثه فى الأدم من التقدير والتصوير [٢] ، ومع ذلك فلن تجد معتزليا وصف الفعل بأنه مخلوق

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل الجزء الثامن « المخلوق » ص ٢ ـ ٣ .

* اطلاق لفظ الخالق على الله وعلى الإنسان ـ تماما كاشتراك بعض اسمائه الحسنى بينه ـ عز وجل ـ وبين الإنسان انما هو مقول بالتشكيك لا بالتواطؤ ومن ثم لا يفيد المماثلة بحال ، اذ الله خالق من عدم بموجب قوله للشيء كن فيكون بينما الخلق بالنسبة للإنسان انما هو تصوير أو تشكيل أو نحت الصور من الآدم أو من مادة أولية أو خام

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٢

للانسان ، يقول القاضى عبد الجبار ان افعال العباد من تصرفهم وقيامهم وتعودهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل اقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم [١] ، حتى فى ردوده على المجبرة كان شديد الحرص والحذر ألا يستخدم تعبير خلق الافعال ، فلو قالوا الافعال مخلوقة لله قلنا إنها متعلقة بتصرف الفاعل المختار ، إنها افعالهم وإنها حادثة من جهتهم ، إنها تصرفاتهم الواقعة حسب مقاصدهم وارادتهم ودواعيهم[٢] ، بل انالافعال الاضطرارية لا يصفها القاضى ولا غيره من المعتزلة بأنها مخلوقة .

أريد أن أقول إن تعبير خلق الافعال أو وصف الافعال بأنها مخلوقة انما فشا فى أوساط المجبرة والاشاعرة دون القائلين بحرية ارادة الانسان . السؤال المطروح بعيدا عن الطرفين ، جبر أم اختيار هو هل تجيز اللغة وصف الفعل الانسانى بأنه مخلوق ؟ وهل يمكن لأى فعل انسانى خيرا كان أم شر انحلالا كان أو حراما أو مباحا ان يأتى مفعولا به للفعل خلق ؟

للرد على هذا التساؤل اتجهت إلى كتاب الله باعتباره فى القمة العليا من البلاغة استفتيه فنقبت فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم عن المفعول به للفعل خلق فوجدته قد انحصر فيما يأتى :

(١) السموات والأرض كما فى قوله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض » (آل عمران : ١٩٠) .

(٢) الملائكة كما فى قوله تعالى : « أشهدوا خلقهم .. » (الزخرف ١٩) .

(٣) الانسان فى قوله تعالى « خلق الانسان علمه البيان » (الرحمن ٢) .

(٤) الجان فى قوله تعالى « خلق الجان من مارج من نار » (الرحمن ١٥) .

---

(١) المرجع السابق . ص ٢

(٢) المرجع السابق . ص ٣٤

(٥) الأنعام كما فى قوله : « والأنعام خلقها لكم .. » (النحل ٥) .

(٦) الدواب فى قوله : « والله خلق كل دابة من ماء .. » (النور : ٤٥) .

(٧) الليل والنهار والشمس والقمر « وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر » (الأنبياء : ٣٣) .

(٨) ما فى الأرحام من أجنة « ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن » (البقرة : ٢٢٨) .

(٩) كل ما هو من زوجين من نبات وحيوان وانسان كما فى قوله تعالى : « سبحان الذى خلق الازواج كلها .. » (يس : ٤٦) .

وقوله : « وأنه خلق الزوجين الذكر والانثى » (النجم : ٤٥) .

(١٠) كل ماله ظل : « أو لم يروا إلى ما خلق الله من شىء يتفيأ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله .. » (النحل : ٤٨) .

(١١) الموت والحياة « خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم احسن عملا » (الملك : ٢) . نخلص من ذلك إلى ما يأتى :

١ - ان موضوعات الفعل « خلق » إما اجسام لها ظلال أو ما يلحق بها من اعراض من روائح وطعوم وألوان واشكال فضلا عما يلحق الكائنات الحية منها من حياة أو موت، هذا فى عالم الاعيان ، ولا أرواح فى عالم الغيب من ملائكة أو جان .

٢ - انه لم ترد أية واحدة كان المفعول به للفعل « خلق » عملا أو فعلا انسانيا .

٣ - بل انه باستخدام طريقة السلب إلى جانب الدليل الايجابى نجده سبحانه قد نفى عن خلقه التفاوت فى قوله تعالى : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت » بينما تتفاوت أعمال البشر بين الخير والشر أو الحسن والقبح .

٤ ـ أنه لا حجة للمجبرة فى استنادهم إلى قوله تعالى : « الله خالق كل شىء » (الزمر : ٦٢) . لادراج افعال الانسان فيها ، لأن الله قد حصر ما يعنيه بموضوعات خلقه فيما سبق ان ذكرناه ، فضلا عن أن السياق واضح فى ان المقصود بكل شىءٍ كل شىء يمكن أن يوصف بأنه مخلوق .

ولم يرد تعبير « خلق الأفعال » فى حديث واحد على لسان سيد البلغاء ، أما ما ورد فى كتاب البخارى : (أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل) فإن إمام الحديث كان فى كتابه هذا ـ كما هو ظاهر من عنوانه ـ متكلما ، ولم يرد فيه حديث واحد يذكر تعبير » خلق أفعال العباد » وإنما مجرد اقوال على السنة بعض اصحاب الحديث كنعيم بن حماد وغيره فضلا عن أن الكتاب متعلق أكثره بموضوع خلق القرآن لا خلق الافعال[1] .

اريد أن أقول إن وصف الافعال بأنها مخلوقة يكاد يكون مقصورا على علم الكلام دون سائر العلوم الدينية أو علوم اللغة العربية ، اذ لا اعرف لذلك ذكرا فى الفقه أو اصوله ولا فى الشعر ـ ديوان العرب ـ ولا البلاغة .

وانما تستخدم افعال اخرى مناسبة للسياق دون الفعل « خلق » مثل اقام بالنسبة للصلاة ، آتى بالنسبة للزكاة ، أدى بالنسبة لفريضة الحج ، أو أحدث أو ابتدع إن تعلق الامر بالبدع أو محدثات الامور ، ثم اجترح إن تعلق الامر بسيئة فضلا عن الفعلين : فعل أو عمل ان تعلق الأمر بخير أو شر أو مباح بل أنه حتى فى تعبيراتنا الحديثة نقول : زاول ـ مارس ـ ارتكب إلى غير ذلك من افعال دون الفعل « خلق » .

وحتى إن أردنا نسبة الفعل إلى الله فإننا لا نقول بأنه مخلوق ، نقول مثلا (وفقك الله) ولا نقول خلق الله فيك توفيقا ، ونقول (أنعم الله عليك أو أسبغ الله عليك نعمة) ولا نقول

---

(١) د على النشار ، د عمار طالبى عقائد السلف ص ١٧٧ وما بعدها منشأة المعارف ، الإسكندرية

خلق فيك نعما أو اسباغا . ونقول : (سدد الله خطاك) ولا نقول خلق فيك تسديدا أو خطأً مسددة ، ونقول « هدانى ربى » ولا نقول خلق فى هداية ، بل كما ورد فى التنزيل « اضله الله ... » ولم يرد : خلق فيه ضلالا أو اضلالا .

خلاصة القول إن التعبير « خلق الافعال » ـ بصرف النظر عن كون الفاعل هو الله أو الانسان ـ انما هو تعبير قلق ركيك ، وأنه فى كلام العرب غير مألوف ، وان المجبرة ومن شايعهم قد أخفقوا فى فرضه على ألسنة الناس من أجل ان يكون عقيدة للمسلمين .

٥ ـ من لواحق مبحث الامامة : فى تعريف الصحبة والصحابى :

لست اعرف مبحثا أبعد عن صميم العقيدة ومع ذلك فهو أكثرها اثارة للعداوة والشحناء بين الفرق الاسلامية من مبحث الامامة ، إنه بعد اكثر من عشرة قرون من كلمة ابى الحسن الاشعرى فانها مازالت صادقة : اختلف الناس بعد نبيهم فى اشياء كثيرة ضلل فيها بعهم بعضا فصاروا متباينين وأحزابا إلا أن الاسلام يجمعهم ويشتمل عليهم ، وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم فى الامامة .

فما أن يعقد مؤتمر اسلامى لبحث موضوع فى العقيدة أو الفقه إلا ويلقى موضوع الإمامة بظله على المجتمعين فيثير بينهم الخلاف وبخاصة بعد فتاوى من دار الافتاء من احدى الدول العربية بعدم جواز الصلاة خلف الزيدى أو الخارجى فضلا عن الامامى .

بل ان خلاف الامامة مازالت له تداعياته على سياسة بعض الدول الاسلامية حائل دون توفر ادنى قد من التنسيق منها ، ذلك أن أى دعوة للتقارب بين الفرق الاسلامية لن يحالفها التوفيق طالما أن أحد الاطراف يريد أن يفرض معتقده فى الامامة على الطرف الآخر ، وإنما أن تتنازل كل فرقة عن قدر من معتقدها الذى أملته الظروف السياسية فى العصور الغابرة ولم يمله أصل من أصول الدين المجمع عليها بحال .

فعلى سبيل المثال ادرج حجة الاسلام الامام الغزالى فى صياغته لمعتقد من اسماهم عصبة اهل الحق ويعنى بهم أهل السنة موضوع الامامة وخلافة الخلفاء الاربعة والرأى فى الصحابة ضمن معتقد أهل السنة إلى جانب الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وذلك فى رأيى تزيد فى الاعتقاد غير جائز وبخاصة من منظور أهل السنة الذين يعتبرون الامامة من الفروع لا من الاصول .

وما أن يؤلف مؤلف كتابا يتعرض فيه لتاريخ صدر الاسلام ومن ثم للصحابة ومواقفهم وما جرت بينهم من حروب إلا وتثور ثائرة نفر من علمائنا الافاضل بدعوى الغيرة على الدين مدعين أن من طعن فى صحابة رسول الله فقد طعن فى رسول الله ومن طعن فى رسول الله فهو بلاشك قد كفر ، لقد أرادوا التستر على تلك الحقبة الهامة من تاريخ الاسلام تحت ستارين :

الأول : ان كل ما جرى من حروب انما كان من جميع الاطراف عن اجتهاد ـ ماعدا موقف الخوارج * ـ وللمجتهد أجره اصاب أم اخطأ ، كأن الاجتهاد يجيز أن تسفك فيه دماء عشرات الالوف .

الثانى : التستر وراء قوله تعالى « تلك أمة قد خلت لها ماكسبت ولكم ما كسبتم » (البقرة : ١٤١) . أو وراء عبارة الامام الجليل الحسن البصرى : (تلك دماء قد عصم الله منها سيوفنا فما بالنا لا نعصم منها ألسنتنا) . وهذا كلام كله حق فى ضوء اسراف الشيعة على أنفسهم فى نقد معظم الصحابة نقدا بلغ حد التضليل والا كفار . ولكن قوله تعالى لا يتعلق بحال ما بدراسة موضوعية نقدية لمواقف بعض الصحابة ودوافعهم إلى الحرب والقتال وإلا توقف كل بحث علمى فى موضوع تاريخى متعلق بعصر الخلافة الراشدة .

---

* مع ان الشهادة هى ما شهد به الاعداء . وقد قال فيهم الامام على : قوم طلبوا الحق فأخطأوه ، ولم يقل ذلك عن طلحة أو الزبير أو معاوية بل قال عن الأخير أنه طلب الباطل فأصابه .

هـذا ولم ينشأ معتقد أهـل السنة فى الامـام أو الصحـابة ـ ان جـاز اعتباره معتقـدا ـ ابتـداءً حتى يكـون رأيهم فيـه مـوضـوعيـا ، وإنما صيغت اراؤهم فـى معظم المبـاحث السياسيـة رد فعل أو معارضـة لمعتقد الشيعـة . فإن كان هـؤلاء قد اسرفـوا على أنفسهم فى مبحث الامـامـة بعامـة وفى رأيهم فى بعض الصحابـة بخـاصـة فقد جـاء معتقـد أهل السنـة رد فعل أو معـارضـة لكل مـا قـال بـه الشيعـة ، ولا تحمل ردود الافعـال طـابع الموضـوعيـة بأى حـال ، ومـن ثم كـانت حسـاسيـة علمـائنـا البـالغـة تجاه هـذا الموضـوع حساسية أضحت فيه بعض الالفاظ أو المصطلحات حتى اكثرها شيوعا فى امس الحاجة إلى نهج سقـراطى يطالب بالبدء بتحديـد مفاهيم هـذه الالفاظ ، نحن فى حـاجة مثلا إلى تعريفات دقيقة للالفاظ الآتية : مفهوم الصحبة ومن هو الصحابى ، معنى الطعن أو السب والتمييـز بينـه وبين النقد لفعل أو قـول خـاطىء ، الاكفـار ، التكفيـر : ما يجب فيـه ومـا لا يجوز فيه تكفير .

اكتفى بدراسة لفظ واحد منها هو الصحبة والصحابى :

يلاحظ بـادىء ذى بـدء أن مـا تعنيـه كل فـرقـة من « الصحـابى » انما املتـه عـوامل عقائدية ومن ثم لم ينشأ تصور الصحبة عن حياد أو اجتهاد .

خذ على سبيل المثال مفهوم اهل السنة للصحابى :

(كل من لقى رسول الله ولو ساعة من نهار مؤمنا بدعوته ومات مسلما)

يلاحظ على هذا التعريف ما يأتى :

١ ـ انه كما سبق لم يأت ابتداءً ، وانما رد فعل لمعتقد الشيعة ، ضيّق الشيعة رحمة الله فقصـروا الصحبة علـى من ناصـر الامـام على ـ كما سيـأتى بيانـه ، فكـان أن وسع اهل السنة من المفهوم ليندرج تحته كل معاصر للرسول من المسلمين .

٢ ـ ان هذا المفهوم لا يتسق اطلاقا مع روح القرآن الكريم ، اذ لا يتسق مع قوله تعالى : « ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون » (الحجرات : ٤) * والا لصح وصف بعض الصحابة انهم لا يعقلون .

ولا يتسق مع قوله تعالى : « واذا رأوا تجارة أو لهو انفضوا اليها وتركوك قائما » ** . (الجمعة : ١١) والا لجاز ان يكون تارك صلاة الجمعة للهو أو تجارة ممن عاصر الرسول صحابيا .

ولا يتسق التصور السنى للصحابى مع المعيار اللغوى الذى يقتضى المرافقة والملازمة كمرافقة الزوج لزوجة لقوله تعالى « وانه تعالى جد ربنا ما تخذ صاحبه ولا ولدا » (الجن : ٣) ، ومن ثم لا يجعل مجرد اللقاء بعض الوقت بين المتلاقين منهما صاحبين أو ان تسمى الصلة بينهما صحبة .

كذلك لا يتسق مع المعيار العرفى الذى يشترط النصرة والعون فى الأزمة أو المحنة ، اذ تتجلى الصحبة أو الصداقة وقت الشدة *** .

هكذا لا نجد للمفهوم السنى للصحبة والصحابى سندا من قرآن أو لغة أو عرف . فاذا انتقلنا إلى ما يعنيه الزيدية من الصحابى نجدهم قد قصروا الصحابة على المهاجرين والانصار ، لأن هؤلاء هم من أثنى الله عليهم فى كتابه ، أما من اسلم بعد غزوة الفتح فلا يعد صحابيا ، لأن الله قد سماهم بالمؤلفة قلوبهم كما سماهم رسوله بالطلقاء ، ولا يصح من اتصف برقة الايمان إلى حد يدعو ان تؤلف قلبه أو تحبب له الايمان بأن تجعل له نصيبا فى الصدقات ان يكون صحابيا ، فضلا عن ان اللفظين « المؤلفة قلوبهم » و « الطلقاء » يطلقان على قسم أيضا يتضمن لفظ « الصحابة » أيضا .

---

* نزلت الآية فى بعض الاعراب الاجلاف ولكن وفقا لتعريف أهل السنة فقد اصبحوا صحابة

** كانت خطبة الجمعة آنذاك بعد الصلاة فاذا تصادف ان دخلت قافلة محملة بالتجارة تركوا سماع الخطبة للاحتفال بمقدمها وللتجارة

*** فى الأمثال صديقك فى الشدة هو صديقك حقا أو الصديق يظهر وقت الضيق

هكذا ترد الزيدية القول بصحبة أبى سيفان أو ابنه معاوية * أو الحكم بن العاص أو ابنه مروان .

ولعل تصور الزيدية للصحابى أكثر توفيقا من منظور لغوى أو عرفى فضلا عن القرآنى من تصور أهل السنة .

فاذا انتقلنا إلى التصور الامامى - اثنى عشرى أو اسماعيلى - نجده قد قصر مفهوم الصحبة أو المقصود بالصحابى على من ناصر الامام علىّ ففضّله على سائر الصحابة ورأى أولويته بالامامة وأحقيته دون من سبقه بها كما يستبعدون من خذله أو عاداه زمن الفتنة الكبرى مستندين إلى حديث الرسول يوم الغدير : (من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله) .

ومن ثم فقد ضيّق الامامية من مفهوم الصحبة حين استبعدوا الخلفاء الثلاثة فضلا عن جمهور غفير من الصحابة كطلحة والزبير ثم سعد بن ابى وقاص وعبد الله بن عمر واسامة بن زيد وغيرهم ممن اعتزل الحرب بين على وخصومه ناهيك عن معاوية وعمرو بن العاص وغيرهما ممن شهد صفين فى صف معاوية .

والواقع أن هناك اقترانا إن لم يكن تلازما بين الاعتقاد بالنص الجلى وبين الطعن فى عدد كبير من الصحابة ، ويتفاوت هذا الطعن بين اعتبار صرف الخلافة على علي عقب وفاة النبى كبيرة أو فسقا وبين اعتبار البيعة لأبى بكر كفرا لما فيه من خروج على وصية النبى .

---

* وقد اثار الحكم على معاوية لغطا كثيرا بين أهل السنة ومخالفيهم ، فبينما ترفض معظم الفرق الدينية القول بصحبته فقد دافع عنه أهل السنة بدعوى أنه أحد كتاب الوحى أو أنه - على حد تعبير الامام أحمد بن حنبل - خال المؤمنين ولا أدرى لم أنفرد معاوية دون سائر أخوة أمهات المؤمنين بهذا اللقب فضلا عن أنه لو كان خال المؤمنين لما جاز له نكاح مسلمة كما يحرم على المسلمين نكاح زوجات الرسول باعتبارهن أمهات المؤمنين .

أما الاعتقاد بالنص الخفى لدى الزيدية فلا يلزم عنه إلا اعتبار صرف الخلافة عن علي خطأ اجتهاديا لا يلزم عنه فسق أو كفر .

أما انكار النص جليا كان أو خفيا فإنه تلزم عنه الموالاة الصحابة ، وتتفاوت هذه الموالاة بين اعتبار أبى بكر أفضل الصحابة ، وهذا هو موقف أهل السنة بعامة وبين القول بالنص عليه ـ أى على أبى بكر نصا خفيا لدى الحسن البصرى ونصا جليا لدى البكرية وابن حزم لقول الرسول (ائتونى بداوة وقرطاس اكتب لأبى بكر كتابا فلا يختلف عليه أحدا يأبى الله والمسلمون الا أبا بكر) .

أريد أن أقول إنه يتعذر الاتفاق على مفهوم الصحبة والصحابى بمعزل عن قضية الوصية .

ويلاحظ على الموقف الاثنى عشر امران :

الأول : انه معارض تماما لروح القرآن الذى اثنى على المهاجرين والأنصار كما أنه معارض لنصه فى اشارته إلى صحبة ابى بكر بخاصة فى قوله تعالى : « اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا » (التوبة : ٤٠) .

الثانى : انه خلط بين صحبة الرسول وصحبة علي ، فمع التقدير التام لمكانة الامام على لدى الرسول فانه لا يصح ان يلزم عن عدم نصرته اكفار أو تفسيق ، وها هو الامام نفسه حين سئل عن الخوارج ـ الد خصومه ـ أكفار هُم فقال : من الكفر قد خرجوا وفى قول آخرين حين حضرته الوفاة : انهم طلبوا الحق فأخطأوه .

نخلص من هذا إلى ما يأتى :

١ ـ انه يتعذر الصحبة أو مدلول الصحابى بمعزل عن قضية الامامة ، ومع ذلك فإن المعايير القرآنية واللغوية والعرفية تجعل التصور الزيدى اقربها إلى الحق .

٢ ـ انه يتعذر تعريف الصحبة أو مدلول الصحابى بمعزل عن قضية الامامة ، ومع ذلك فان المعايير القرآنية واللغوية والعرفية تجعل التصور الزيدى أقربها إلى الحق .

٢ ـ انه يتعذر اتفاق الفرق الاسلامية على مفهوم الصحبة أو الصحابى لأنه يتعذر اتفاقهم على قضية الوصية : هل أوصى النبى إلى علي ؟ .

٣ ـ ولما كان ذلك فان قضية اهل السنة : من طعن فى صحابة النبى فقد طعن فى النبى فيها تجاوز لأن ما يفهمه الشيعى من الصحبة مخالف لما يفهمه السنى ، ولا يحق لطرف ان يفرض مفهوم على الطرف الآخر .

٤ ـ ان قضية الصحابة برمتها ليست من أصول الدين حتى يلزم عنها إيمان أو اكفار ، على أن ذلك لا يعنى اطلاقا موافقة الشيعة الامامية على استباحتهم الطعن فى احد من المهاجرين أو الانصار بعامة والشيخين ابى بكر وعمر بخاصة . إن من حقهم عدم الرضا على مواقف كانت منهم ونقد بعض افعالهم ، دون التعرض لايمانهم الذى لا ريب فيه . انه ان صدق القول : كل أهل القبلة مسلمون بما ينطوى عليه من عدم جواز إكفار شيعى أو خارجى ، فأولى ان تصدق القضية : كل المهاجرين والانصار ـ وهم المعنيون بالصحابة ـ مؤمنون .

تحديد مفاهيم الالفاظ اذن ضرورى فى كل بحث موضوعى ، ولو ان الفرق الاسلامية قد تبينت خطأها فى استعمالها للالفاظ لضاقت شقة الخلاف ولماجرت بينهم تلك المعارك الكلامية والسياسية وربما الحربية ايضا .

****

وبعد ...

لقد سبق لابن رشد ان عاب على المتكلمين نهجهم الجدلى الذى لا يؤدى إلا إلى الظن ، ولكن ذلك لم يكن منه بغية اصلاح المنهج وانما ليستبدل الفلسفة بعلم الكلام مع ان لكل منهما موضوعه ، وإنما يكون اصلاح النهج الكلامى القائم على الجدل بنهج قائم على التحليل اللغوى والمنطقى ، لأن قواعد اللغة مضبوطة وأصول المنطق لا يعتريها الشك ، هذا من ناحية الشكل أو الصورة ، أما من ناحية المضمون أو المادة فان كل ما خالف روح القرآن الكريم أو نصه فهو رد ، اذ لا يجوز استخدام لفظ فى علم مهمته الدفاع عن الدين على نحو معارض لما ورد فى الكتاب الكريم ، واذا اصطلحنا على ذلك امكننا أن نضع اقدامنا على بداية طريق نحو علم كلام جديد يسلك بنا سبيل التجديد ونهضة المسلمين .

ضميمـــــة

ملحق (١) هل « القدر خيره وشره » من اصول الايمان ؟

ملحق (٢) التصور الحسى للميزان فى الآخرة قد غدا من منظور التقنية الحديثة غير ذى موضوع .

ملحق (٣) « يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى » وحكاية البيضة والكتكوت لدى بعض المفسرين .

ملحق (١)

هل الايمان بالقدر خيره وشرة من أصول الايمان ؟

فى حديث عن عمر بن الخطاب ان شخصا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة اعرابى شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر ، لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه منا أحد ، وجلس إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه ، واخذ يسأله عن الاسلام والايمان والاحسان والساعة ، وكلما أجاب النبى عن سؤال قال صدقت فعجبا يسأله ويصدقه ، ثم عرف النبى جلساءه من الصحابة انه جبريل جاء يعلمكم اصول دينكم .

يهمنا هنا اجابته عن الايمان ، ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره [١] * .

ومع التقدير الشديد لكل من اخرج الحديث ورواه ومع الثقة التى لا يعتريها ذرة من شك فى صدق عمر بن الخطاب فان فى النفس شيئا بصدد تعبير : (والقدر خيره وشره) للعوامل الآتية :

١ ـ مع ان الامر يتعلق بالايمان الذى وردت عشرات الآيات لتحديد أصوله أو اركانه فإنه

---

(١) اخرجه مسلم وروى مثله عن عمر أبو داود والنسائى وأحمد وابن ماجه ، ورواه الترمذى وأحمد عن ابن عمر كما اخرجه البخارى ومسلم والترمذى عن أبى هريرة ، وأخرجه النسائى وأبو داود عن أبى ذر ، ورواه الامام أحمد فى مسنده عن ابن عباس .

* لو كان الحديث مرويا بهذه الصيغة لا نطوى على خطأ لغوى ومنطقى اذ لا يجوز أن يعطف اسم معنى على اسماء ذوات ولا العكس اذ المعطوفون جنس واحد فلا يصح ان نقول : احب محمدا وابا بكر وعمر والفضيلة أو أن نقول أحب الحق والخير والجمال والورد ، غير أن للحديث رواية أخرى فيها فصل : ان تؤمن بالله وملائكته ... وان تؤمن بالقدر خيره وشره ، الرواية الأولى لا يتسق صدورها من سيد البلغاء ، أما الرواية الثانية فلا غبار عليها من الناحية اللغوية .

لم يرد ضمنها اصل أو ركن : القدر خيره وشره * .

٢ ـ ان تعبير « القدر خيره وشره » لم يرد فى القرآن اطلاقا فضلا عن ان يكون الشر قسيم الخير فى القدر .

٣ ـ ان التعبير القرآنى فى وصف ما يصيب الانسان من سوء انما هو إما ابتلاء فى قوله تعالى « لنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص فى الأموال والانفس والثمرات .. » (البقرة : ١٥٥) ولم يقل لنقدرن عليكم ، وإما فتنة فى قوله تعالى : « احسب الناس ان يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون » (العنكبوت : ٢) ولم يرد بأنه قدر .

٤ ـ ان المسلمين مجمعون على الإيمان بل على فهم المراد من طلب الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله ولكن ما أن يذكر تعبير (القدر خيره وشره) حتى يفتح باب الخلاف بين الفرق الاسلامية على نحو يتعذر معه اجتماعهم فضلا عن اجماعهم اذ المعنى المراد بالقدر خيره وشره يثير الحيرة :

أ ـ هل جاء التعبير دحضا لعقيدة المجوس فى القول بالهين : اله الخير واله الشر وتأكيدا انه كليهما من الله ؟

ب ـ ام جاء جنوحا لعقيدة الجبر فيلزم عن ذلك ان المعتنقين لحرية الارادة غير مؤمنين بالقدر خيره وشره ومن ثم لا يشملهم مفهوم الايمان ؟

---

* من هذه الآيات : « آمن الرسول بما انزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » (البقرة: ٢٨٥) . وورد الايمان باليوم الآخر فى أول السورة فى قوله تعالى « وبالآخرة يوقنون » (البقرة: ٤) فضلا عن آيات أخرى كثيرة ، ووردت أصول الايمان كلها على نحو سلبى فى قوله تعالى : « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا » (النساء : ١٣٦) .

** فى نسبة الامرين إلى الله التعبير القرآنى هو الخير والضر وليس الخير والشر وذلك فى قوله تعالى : « وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا وهو وان يمسسك بخير فهو على كل شىء قدير » (الانعام : ١٧) وشتان بين الضر والشر .

جـ - ام ان المراد ان النعم والنقم والمنح والمحن والعطايا والبلايا كلها من قدر الله ؟

د - ام ان المراد ان يكون المسلم شاكرا على ما يناله من خير صابرا على ما يصيبه من شر .

هـ - ام ان المراد بالقدر ماورد فى سورة القمر « انا كل شيء خلقناه بقدر » (القمر : ٥٠) من دلالة على التقدير والاحكام حتى وان بدا بعضها انه شر ؟

٥ - وبمراجعة امهات الكتب الدينية لدى الفرق الاسلامية الاخرى وبخاصة الزيدية * والامامية ** تحت باب الايمان لم نجد فى أي منها لعبارة (القدر خيره وشره) ذكرا مع ان الاصول الاخرى متكرر ذكرها فى عشرات المواضع .

فهل لأحد من علمائنا الافاضل ان ينهى حيرتنا من منطلق علم الدراية لا الرواية .

---

* مثل كتاب المجموع للامام زيد وهو أول مدونة فى الفقه والحديث

** مثل كتاب الكافى فى أصول الدين للكلينى

الملحـق (٢)

التصور الحسى للميزان فى الآخرة تزيد وحشو فى الاعتقاد

وقد غدا من منظور التقنية الحديثة غير ذى موضوع

فى قواعد عقائد أهل السنة كما أوردها حجة الاسلام ابو حامد الغزالى فى كتابه أحياء علوم الدين ورد هذا النص : وأن يؤمن بالميزان ذى الكفتين واللسان وصفته فى المعظم انه مثل طبقات السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرة الله تعالى ، والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقا لتمام العدل ، وتوضع صحائف الحسنات فى صورة حسنة فى كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله ، وتطرح صحائف السيئات فى صورة قبيحة فى كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله [١] .

قد يعذر الاقدمون حين لم يتصوروا ميزانا إلا بكفتين ولسان وصنج ، فلم يكن فى عالم الاوزان لديهم غير هذا ، اذ أنّى لهم أن يتصوروا ميزانا الكترونيا بكفة واحدة ودون صنج ، وانىّ لهم أن يتخيلوا قدرة الانسان على الوزن بتقدير رياضى دون حاجة إلى ميزان ، فيقدر وزن الطائرة قبل اقلاعها بل يقدر وزن الكرة الارضية كلها بمن عليها ، ولكن الذى لا يعذر فيه حجة الاسلام هو قياس الغائب على الشاهد أو الإله على انسان لا يقدر على تقدير الامور الا بميزان حسى ذى كفتين ولسان ، وان لم يكن فى مقدروه تصور التقنية الحديثة فقد كان له فى تصور المعتزلة العقلانى عن هذه الحسية المسرفة مخلص ينأى به عن تعريض مثل هذا المعتقد للسخرية ، فقد كان يكفيه القول بأن الميزان هو العدل دون حاجة إلى خيال عريض بتصور ميزان عرضه كعرض السموات والارض ، واذا كان الانسان فى عصرنا قد اضحى قادرا على تخزين ملايين المعلومات فى حاسب أو حاسوب الكترونى لا يزيد وزنه عن بضعة كيلوجرامات فما بالنا بقدرة الله .

(١) الغزالى (أبو حامد) : أحياء علوم الدين جـ ١ ص ٨١ ، نشر مكتبة ومطبعة صبيح .

ولقد أدى هذا التصور الحسى للميزان بأهل السنة إلى عدة اشكالات اثارها المعتزلة ، كيف توزن الاعمال والاعمال اعراض لا توزن ؟ فكان ان تخبط متكلموهم فى الجواب : قالوا مرة توزن الصحف التى فيها الاعمال ، ومرة أخرى قالوا : يحيل الله الاعمال إلى أجسام ، وتارة ..... فيقال فيما حسنت أعماله ..... ساعت اعماله بصرف النظر عن حجمه ووزنه .

نخلص من ذلك إلى ما يأتى :

١ ـ انه لا يجوز قياس الغائب على الشاهد ، ولا تصور قدرة الله وفعله على قدرات الانسان وأفعاله .

٢ ـ أنه ينبغى ان ننأى فى معتقداتنا عن التصور الحسى الساذج حتى لا نتورط فى اشكالات ، وان نسمو بهذه المعتقدات إلى نحو من التجريد وبخاصة ما يتعلق منها بالاخرويات مقتدين بقول امام المفسرين ابن عباس : (ليس فى آخرتكم من دنياكم هذه إلا الأسماء) .

٣ ـ ان ذلك لا يقدح فى الثوابت من معتقداتنا ، لأن ما أشرت إليه متعلق بالمتغيرات التى وردت على ألسنة علماء يخطئون ويصيبون وكل بنى آدم خطاء ، فضلا عن انها لم ترد فى كتاب أو حديث .

ومن ناحية أخرى لا يعنى ذلك مسايرة لمتغيرات العصر ، مادامت احدى الفرق الاسلامية واعنى بهم المعتزلة كانوا أبعد نظرا واسمى بصيرة حين نأوا بعالم الغيب وموضوعاته عن حسية عالم الشهادة ومحسوساته ـ قبل ان يدركوا مبتكرات عصرنا ـ ومكتشفاته .

٤ ـ ان نطوع مبتكرات العلم لتجديد المتغيرات من معتقداتنا التى اتى بها علماء يخطئون ويصيبون .

ملحق (٣)

« يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى »

وحكاية البيضة والكتكوت لدى بعض المفسرين

لم يدع القرآن الكريم مجالا حتى يلتبس الآمر على المفسرين بصدد مراده تعالى من قوله « يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى » (الروم : ١٩) ، اذ اعقب ذلك بقوله تعالى « ويحيى الأرض بعد موتها » ، كما ورد قوله تعالى فى نفس السورة « وينزل من السماء ماء فيحيى به الارض بعد موتها » (الآية : ٢٤) ، ومرة ثالثة يؤكد القول فى نفس السورة « فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها » .

وتتكرر الآيات الدالة على الاحياء من الموت بعناصرها الثلاثة :

الأرض ـ الماء ـ النبات فى كثير من الآيات ، ففى سورة الحج ورد قوله تعالى : « وترى الأرض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج » (الحج : ٥) .

ويؤكد سبحانه على ان الماء سبب الحياة والاحياء فى قوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شىء حى » (الانبياء : ٣٠) ، وفى قوله تعالى : « وانزلنا من السماء ماء فأنبتنا فيها من كل زوج كريم » (لقمان : ١٠) ، ثم فى سورة يس « وآية لهم الأرض الميتة احييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون » (يس : ٣٣) .

ومع توارد هذا المعنى فى آيات كثيرة فإن نفرا من المفسرين ـ قدامى ومحدثين ـ قد اغفل هذا التفسير الواضح ليجعل المراد مثلا لم يرد له اى ذكر فى أى آية من آيات الكتاب الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا بصدد خروج الحى من

الميت ولا بغير هذا الصدد ألا وهو خروج الفرخ من البيض * اذ لافرخ ولا بيض فى القرآن من أوله إلى آخره .

ما الذى دعاهم إلى الأعراض عن الأمثلة الواضحة التى ذكرها القرآن الكريم ؟ من اين أتوا بهذا التخريج الخاطىء الذى لا يدل عليه كتاب ولا حديث ؟ فى أى كتاب قرأوا أو فى أى علم درسوا ان البيضة التى تخرج الفرخ ميتة أو بأن نطفة الانسان لا حياة ..... وينفى أرسطو أن الكائن الحى .....

وذلك ما يميزه عن الميت أو الجماد ، وحتى أن لم يكن قد بلغهم ذلك فلماذا اعرضوا عن كتاب الله الذى ذكر فى وضوح لا لبس فيه ان الحب حى وكذلك النبات الذى منه الزوجين الذكر والانثى .

ولو انهم أمعنوا النظر فى قوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شىء حى » لأدركوا أن جميع الكائنات الحية تخرج من الماء مع أنه - أى الماء - غير حى * * .

---

* الانس والدواب من النطفة ويقال الطير من البيضة أو السنبلة والثمار من الحبة والنواة ، ومخرج الميت من الحى ، النطفة من الانسان والدواب والبيضة من الطير والحبة والنواة من السنبلة والثمار (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ص ١١٥) ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

* يخلق الحى من النطفة وهى موات (كذا) ويخلق النطفة وهى موات (١) من الحى عن الحسن وقتادة وابى زيد .. وقيل معناه يخرج الطير من البيض والبيض من الطير عن الجبائى (جـ ٧ ص ١٣٩ مجمع البيان فى تفسير القرآن للطبرى) .

* يخرج الحى (يريد به ما ينمو من الحيوان والنبات ليطابق ما قبله) من الميت (ما لا ينمو كالنطف والحب (١) ومخرج الميت من الحى مخرج ذلك من الحيوان والنبات (تفسير البيضاوى ص ١٤٩) .

* يخرج الحيوان من النطفة والبيضة وهى ميتة من الطير (ومخرج الميت من الحى) مخرج النطفة والبيضة وهى ميتة (كذا) من الحى (فتح القدير للشوكانى مجلد ٢ ص ١٤٢) .

** يتركب الماء من ايدروجين واوكسجين والحياة ترد كيميائيا إلى عنصر الكربون فجميع الكائنات العضوية أو الحية تحتوى على الكربون . ومن الغريب ان بعض المفسرين فى احاديثهم مازالوا يرددون اخطاء الاقدمين ، وان كان للاقدمين عذر فما عذر المحدثين أو المتأخرين الا ان يَعْرضوا كلام الله - بمنهجهم فى التقليد - لتشكيك المتشككين .

ومن ذلك أيضا ما ذهب إليه المفسرون فى تحديد ما اختص به علم الغيب فخصصوا قوله تعالى « ويعلم ما فى الأرحام » من ذكر أو انثى وليس فى السياق كله ما يبرر هذا التخصيص ولا قرينة له ولا دليل عليه .

وأما خروج الميت من الحى فهو خروج الماء ـ فى صورة عرق أو بول ـ من الكائن الحى وفى ذلك دليل على اعجاز فى الخق ينفرد به سبحانه حين يخرج الضد من الضد ، وذلك ما يعجز عنه الانسان الذى يخضع فى صنعه لحتمية التجانس بين المصنوع والمواد

.....

..... الحياة وهى فاقدة الحياة .

نخلص من ذلك إلى النتائج الآتية :

١ ـ ان التجديد فى مجال التفسير يقتضى الالتزام بمبدأين :

الأول : تفسير القرآن بالقرآن فلا يتعارض تفسير لآية مع نص محكم لاية أخرى فضلا عن القواعد الاخرى التى وضعها المفسرون كأن لا يخرج التفسير من العموم إلى الخصوص إلا بقرينة لغوية أو دليل عقلى .

الثانى : ان يتسق ما ورثناه من تراث فى التفسير مع الثوابت من قوانين العلم الحديث ، وشتان بين ما اعنيه وبين منهج بعض المحدثين من المفسرين الذين أرادوا تطويع ايات القرآن الكريم لبعض نظريات العلم الحديث بدعوى ان القرآن الكريم قد سبق ما توصل إليه العلماء من نظريات علمية ، فهذا اتجاه قد اثار جدلا كثيرا لأنه يعرض النص المنزل لمتغيرات الاكتشافات العلمية ، أما ما اعنيه فهو مراجعة تفسيرات الاقدمين لأنهم فيما اخطأوا فيه من تفسير لا يعنيه النص المنزل وقد كانوا معذورين بينما لا نعذر نحن اليوم ، يجب علينا اذن ان نوظف ما توصلنا إليه من علم لفهم مراد الله من كلامه .

٢ ـ ان نكف عن الجدل الذى لا طائل تحته حول الحديث عن التقليد والتجديد أو ماذا نحتفظ به من التراث وماذا نقتبس من علم الغرب وان نشرع عمليا فى مراجعة لعلومنا الدينية من تفسير وحديث وعقيدة كل عالم فى مجال تخصصه مستهدفين بذلك استبعاد ما اخطأ فيه الاقدمون والسعى إلى التقريب بين المذاهب الاسلامية حتى لا نكون ممن قال الله فيهم : « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » (الأنعام : ١٥٩) طارحين التحرب والتعصب جانبا من أجل المسلمين .

والله الموفق للصواب .