

الباب الثالث

المتشابهات

obeikandi.com

إنه إذا كان التفكير في ذات الله يقع في منطقة ماوراء محدودية العقل - كما أوضحنا سابقا - فإنه مما يقع داخل تلك المنطقة أيضا مسألة التشابهات التي اقتحمها - أو حذر منها - بعض المتكلمين على تفاوت بينهم. وفي هذا المعنى يستشهد الإمام ابن المرتضى المعروف بابن الوزير بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ ١١٠ طه: إذ يقول: (والذي وضح لي وضوحا لا ريب فيه أن الكلام في ذات الله على جهة التصور والتفصيل أو على جهة الإحاطة كلاهما باطل، بل من التشابه الممنوع الذي ^(١) لا يعلمه إلا الله تعالى لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُ تُحِيطُ بِهِ عِلْمًا﴾

وانطلاقا من مبدأ محدودية العقل ظهرت ملامح المنهج القائم على: التسليم والتفويض والتنزيه في التشابهات:

المحكم والمتشابه

إذا دل اللفظ على معناه بحيث لا يحتمل غيره يسمى النص
أما إذا احتمل معنى آخر فإن كان راجحا سمي الظاهر
والنص والظاهر يسمى المحكم
وإن تساويا سمي المجمل
وإن احتمل معنى مرجوحا أو متساويا سمي المتشابه

(١) أنظر إيثار الحق على الخلق ص ٩٣ .

والمشترك إن أريد به كل معانيه فهو من قبيل الظاهر، وإن أريد بعضها على سبيل
التعيين فهو من قبيل المجمل

ويدل على التقسيم السابق إيقاع المحكم مقابلا للمتشابه في القرآن الكريم، في
قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
مُتَشَبِهَاتٌ﴾ ٧ آل عمران .

فوجب تمييز المحكم بما يقابله ولا يتنافى ما جاء في هذه الآية مع ما جاء في آية
أخرى من كون القرآن الكريم محكما كله وذلك في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ
آيَاتُهُ﴾ ١ هود، وما جاء في آية ثالثة من كونه متشابها كله في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ
أَحْسَنَ الْكِتَابِ مُتَشَبِهًا﴾ ٢٣ الزمر.

وذلك لأن المراد بكونه محكما كله أنه منظم رصين متقن متين لا يتطرق إليه
خلل، والمراد بكونه متشابها كله أنه يشبه بعضه بعضا في حسنه وإعجازه، والمراد
بكون بعضه محكما وبعضه متشابها أن منه ما اتضحت دلالته على المراد منه نصا أو
ظهورا، ومنه ما خفيت دلالته فلا يدرك معناه لا عقلا ولا نقلا وهو ما استأثر الله
بعلمه أو احتمل أوجها من التأويل دون قطع بأحدها .

وعليه فالمحكم هو الذى استقل بنفسه فلا يحتاج إلى بيان، والمتشابه الذى يحتاج
إلى بيان حيث يقع الاختلاف في تأويله ويدخل فيه الأسماء المشتركة والألفاظ
الموهمة للتشبيه^(١)

وعلينا أن نسترشد في موقفنا من المتشابه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه
البخارى بسنده عن النعمان بن بشير رضى الله تعالى عنه قال: قال النبي صلى الله
عليه وسلم "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهة، فمن ترك ما شبه عليه من
الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجتراه على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما
استبان، والمعاصي حى الله من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعها

(١) أنظر " شرح جوهرة التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة " تأليف عبد الكريم تان وآخرين نشر
دار البشائر بدمشق الطبعة الثانية ١٩٩٩ ج ١ ص ٤٤٢ - ٤٤٣

وأن نسترشد بخصوص التشابهات من الإلهيات بما جاء عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما فيما رواه اللالكائي في كتابه (اعتقاد أهل السنة) بسنده عن أبو صخر حميد بن زياد عن نافع قال بينما نحن عند عبد الله بن عمر جاءه إنسان فقال إن فلانا يقرأ عليك السلام لرجل من أهل الشام فقال ابن عمر إنه قد بلغني أنه قد أحدث حدثاً فإن كان كذلك فلا تقرأ عليه مني السلام"

وروى بسنده عن سليمان بن يسار أن رجلاً من بني غنيم يقال له "صبيغ بن عسل" قدم المدينة وكانت عنده كتب فجعل يسأله عن متشابه القرآن، فبلغ ذلك عمر فبعث إليه وقد أعد له عراجين النخيل، فلما دخل عليه جلس قال من أنت قال أنا عبد الله صبيغ، قال عمر وأنا عبد الله عمر، وأوماً عليه فجعل يضربه بتلك العراجين، فما زال يضربه حتى شجه وجعل الدم يسيل عن وجهه، فقال حسبك يا أمير المؤمنين فقد والله ذهب الذي أجد في رأسي .

فإذا رجعنا إلى القرآن الكريم وجدنا من الملاحظات الهامة بالنسبة للآية التي تحدثت عن المحكم والمتشابه في قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ تَبَاءُؤًا تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْكِتَابِ ﴾ ٧ آل عمران: وجدنا أنها فتحت المجال للوصول أو الوقف عند قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ مما جعل الذين يميلون للخوض في التشابهات يستندون إلى قراءة الوصل، والذين يميلون إلى عدم الخوض يستندون إلى قراءة الوقف، وفي كلا الحالين تكون الآية التي تعرضت لمشكلة المحكم والمتشابه قد جاءت في أسلوب يشبهه على الفهم

وفي رأيي - والله أعلم - أننا حيث وجدنا الأمر مشتبهاً في هذه الآية نفسها كان لا بد أن نقول: إن الله أعلم بمراحده، ومن هنا ننطلق من خصوص الآية إلى عموم

آيات الكتاب كلها: كلما اشتبه الأمر علينا قلنا الله أعلم بمراده وأنه ما يعلم تأويله إلا الله، أى آخذين بقراءة الوقف بالضرورة .

ونحن بحكم أن طريقة عمر رضى الله عنه فى معالجة الموضوع لم تعد هى المجدية حالياً من جهة، وبحكم التراث الواسع الذى ورثناه حول التشابهات من جهة ثانية : نجد أنه لا مفر من دراسة ما جاء فيها، ملتزمين بالضوابط الثلاثة التى قدمناها، لنصل فى النهاية إلى الموقف الصحيح منها، طبقاً لما جاء من هدى القرآن وهدى الرسول صلى الله عليه وسلم وهدى السلف الصالح رضى الله عنهم .

ما يوهـم التشبيه بين المعنى الظاهر والمؤول، والتشبيه والتنزيه والتسليم والتفويض:

المراد بما يوهـم التشبيه كل ما جاء فى كتاب أو سنة وأوقع الأخذ به بحسب ظاهره فى وهـم مشابهة الله تعالى للحوادث، مع أن المقطوع به نقلاً وعقلاً أنه تعالى مخالف للحوادث كما هو صريح قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ١١ الشورى.

وفى التشابهات بوجه عام يقول العلامة الغنىمى شارحاً ما ذهب إليه الإمام الطحاوى: (وأما ما ورد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من وصفه تعالى بما يوهـم ظاهره ذلك كاليد والإصبع والقدم وكذا النفس والوجه، كقوله تعالى: ﴿مَا مَتَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾، ﴿فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ البقرة ١١٥، وقوله صلى الله عليه وسلم "لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك" رواه مسلم وغيره، وقوله "عن قلوب بنى آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء" رواه مسلم وغيره، وقوله "لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد؟ حتى يضع فيها الرب قدمه فينزوى بعضها إلى بعض، وتقول: قط، قط" إلخ رواه البخارى ومسلم وغيرهما.. فالواجب إجراؤه على ظاهره وتفويض علمه إلى قائله، وتنزيه البارى عن الجارحة ومشابهة الصفات المحدثه (١).

ولا تعارض بين القول بإجرائه على ظاهره وتفويض علمه إلى قائله، إذ المراد

(١) (شرح العقيدة الطحاوية المسماة بيان السنة والجماعة للإمام أبى جعفر الطحاوى ت ٣٢١ هـ) للعلامة عبد الغنى الغنىمى ت ١٢٩٨، طبعة دار الفكر دمشق ط ١٩٨٢ م ص ٧٣-٧٤

إجراؤه على ظاهره من حيث معنى الكلمة في حد ذاتها وتفويض علمه إلى قائله من حيث نسبتها إلى الله تعالى، إذ من المسلم به تغاير المعاني عند تغاير الصلات. فالأسد معناه معروف ولكن المراد منه يتغاير إذا وصلت الكلمة بالغابة في قولك " رأيت أسدا في الغابة " عنها إذا وصلتها بالحمام إذا قلت " رأيت أسدا في الحمام " وهذا هو منهج التسليم والتفويض والتنزيه .

وليس في هذا المنهج شيء من التعطيل : لأمرين :

الأول أن إعمال هذه النصوص - حيث لا يترتب عليها عمل بالجوارح - ينحصر في التسليم بها، والتسليم بما يكون في علم الله بالمراد منها، وإنما التعطيل الصريح يقع فيما لو ضربنا صفحا عن التنزيه الوارد في النص المحكم في قوله تعالى " ليس كمثله شيء " .

الثاني: أنه ليس فيه بالضرورة صرف للكلمة عن ظاهرها لأن المراد بالتفويض عدم الخوض في البحث أصلا، سواء في صرف الكلمة عن ظاهرها، أو عدم صرفها عن ذلك .

وقد جاء في معنى ذلك في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لللالكائي: ما رواه بسنده عن عباس بن محمد الدوري قال: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام وذكر عنده هذه الأحاديث: ضحك ربنا عز وجل من قنوط عباده، والكرسى موضع القدمين، وأن جهنم لتمتلى فيضع ربك قدمه فيها، وأشباه هذه الأحاديث: فقال أبو عبيد هذه الأحاديث عندنا حق يرويها الثقات بعضهم عن بعض، إلا أنا إذا سئلنا عن تفسيرها قلنا: ما أدركنا أحدا يفسر منها شيئا، ونحن لا نفسر منها شيئا، نصدق بها ونسكت . وهنا يظهر مبدأ التفويض

ثم ذكر أنه سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فقال: الاستواء معقول والكيف مجهول والإيمان به - قال ابن الجراح: " واجب " - والله عز وجل لا يحده . وهنا يظهر مبدأ التنزيه .

قال المصنف: ذكره عبد الرحمن: قال وجدت في كتاب أبي نعيم بن حماد قال " حق على كل مؤمن أن يؤمن بجميع ما وصف الله به نفسه، ويترك التفكير في الرب تبارك وتعالى، ويتبع حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه " قال تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق "

قال المصنف: قال نعيم " ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء من الأشياء " ثم روى بسنده عن الوليد بن مسلم قال: سألت الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس عن هذه الأحاديث التي فيها ذكر الرؤية فقالوا " أمروها كما جاءت بلا كيف "، وهنا يظهر مبدأ التسليم والتنزيه .

وروى بسنده عن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال لغلام له: بلغني أنك تتكلم في الرب تبارك وتعالى وتصفه وتشبهه؟ فقال الغلام: نعم، فأخذ يتكلم في الصفة.

فقال رويديك يا بني حتى نتكلم أول شيء في المخلوق فإذا عجزنا عن المخلوقات فنحن عن الخالق أعجز وأعجز، وهنا تأتي حجة التفويض .

وقد صدق فيما قال: فنحن أعجز ما نكون عن التفكير في ذوات المخلوقات، وفي العلاقة بين ذواتها وصفاتها فكيف نقترح من مقام الخالق ما هو أكثر تعجيزا .

و الإمام أبو حنيفة يرد على هواجس التشبيه فيقول: (وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا^(١)).

وهو يثبت اليد، والوجه، والنفس، والغضب والرضا، والقضاء والقدر صفات لله^(٢).

ولكنه يقرر أيضا أن صفات اليد والوجه... الخ هي (بلا كيف)، سابقاً بذلك ما عبر به مالك من بعد.

(١) المصدر السابق (ص ١٣)

(٢) المصدر السابق (ص ١٤، ١٧)، والفقهاء الأيسر (ص ٥٦)

وهو يقرر (أن الله تعالى استوى على العرش من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه^(١)).

وأبو حنيفة متوقف غير مؤول، وذلك إذ يقول: (...) ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة ... ولكن يده صفته بلا كيف^(٢).

إن الصفات عند أبي حنيفة ذاتية، وفعلية، والفعلية: يبدو أن لا عدد لها، وهي كلها قديمة. والأسماء قديمة كذلك^(٣).

وبيان الطحاوى يؤكد ما سلفت الإشارة إليه من أزلية الأسماء والصفات الفعلية فضلاً عن الصفات الذاتية، يقول (ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يزد بكونهم شيئاً ... ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق^(٤) ...).

يقول العلامة الغنيمي في شرحه للعقيدة الطحاوية (وما يجب علينا: أننا لا نخوض في ذات الله . روى عن أبي حنيفة أنه قال: لا ينبغي لأحد أن ينطق في ذات الله بشيء، بل يصفه بما وصف به نفسه)^(٥) وفي هذا يظهر مبدأ التفويض

ويفرق الإمام الماتريدي بين التأويل والتفسير، فالتفسير "هو القطع على أن المراد من اللفظ كذا، والشهادة على الله سبحانه أنه عني باللفظ كذا" والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة .

ويرى الإمام الماتريدي أن المحكم في القرآن الكريم يتناول أصول الدين، إذ لا متشابه فيما إليه أحكام من نهى وأمر وحلال وحرام وهذا ما يحتاجه الناس، فعلى الناس أن ينظروا فيه ويطلبوا معرفته .

ويرى أن فائدة النظر في المحكم ومعرفته توقفنا على معرفة المتشابه الذى يجب التسليم به لعدم الحاجة إلى العلم به ولأنه لا يعلم تأويله إلا الله، وإن علم به أحد

(١) الجوهرة المنيفة في شرح الوصية (ص ١٠) .

(٢) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص ١٤) .

(٣) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص ٥-٧) . ويظل التساؤل عن قدم اللغة .

(٤) بيان السنة للطحاوى (ص ٥) .

(٥) شرح الغنيمي للعقيدة الطحاوية ص ٩٥

فبالله علم، لا لأن في العقول بلوغ ذلك . والخلاصة أن الإمام الماتريدي يبين ما يجب تأويله وما لا يجب فيقرر أنه إذا كان الأمر خاصا بالعمل وجب طلب دليله للعمل به، وإذا كان خاصا بالاعتقاد وجب الوقف فيه والتسليم به مع عدم تحقيق المثلية أو الكيفية.^(١)

ونضيف نحن إلى ذلك أن أقصى ما يطلب من عمل بالنسبة للمتشابه هو التسليم والتفويض، وهنا يظهر منهج الضرورة العملية .

ويذهب الإمام الماتريدي إلى أن ما جاء من نسبة اليد لله، لا يفهم منه الجارحة، وما جاء عن الاستواء على العرش لا يفهم منه ما يفهم من استواء الخلق لأنه بريء عن مشابهة الخلق، وما جاء عن المجيء لا يفهم منه ما يفهم من مجيء الأجسام لأنه تعالى لا يوصف بالجسمية، والمراد منه يجب أن يتوقف فيه.

وينفى عن الله تعالى الحالات الانفعالية، فلا يصح أن يفهم انفعال من إضافة المكر والخداع والاستهزاء، ويقرر أن الله لا يوصف بالاتصال بالأشياء ولا الانفعال بها، ولا بالحللول فيها، ولا بالخروج منها من جهة المسافة ... لأن الله تعالى كان ولم يكن شيء غيره

ويصنف الماتريدي إضافة الأشياء إلى الله على نوعين:

فإما إضافة كلية فتخرج مخرج الوصف لله تعالى بالعلوم والرفعة والتعظيم مثل قوله تعالى: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

وإما إضافة الخاص من الأشياء فتخرج مخرج الاختصاص والتعظيم لذلك الخاص على جنسه مثل قوله تعالى: ﴿نَاقَةُ اللَّهِ﴾ . ومن هنا تكون إضافة المكان إلى الله لا تعنى الوصف له بالمكان.^(٢)

(١) المغربي ص ٧٨ نقلا من تأويلات أهل السنة ج ١ ص ٣٦٤

(٢) المغربي ص ٢١٤ - ٢٢٨ نقلا عن التوحيد ص ٦٨ - ٦٩، ٨٠، ١١٩، وتأويلات أهل السنة ج ١

ص ١٢، ٤٣٤، ٦٥٤، ج ٢، ١٢٠، ج ٣ ص ٣٦٩، ٢٤٣

ويستدل الإمام الماتريدي على أنه لا يجوز القول بمكان في حق الله تعالى لأنه تعالى كان ولا مكان، وهو الذي أنشأ الأشياء وأمسك كليتها لا بمكان يتعالى عن الحاجة إلى مكان، ويتعالى عن الوصف بما عليه العالم بجزئياته في المكان، فلو كان الله في مكان لكان مثل الجزئيات من العالم، ولما كان العالم بكلية في لا مكان فمن أقامه على ذلك أحق وأولى .

وهذه نظرة للماتريدي متميزة فيما أعلم .

ويذهب الإمام أبو الليث السمرقندي - من الماتريدية - في اليد إلى أنها (صفة وصف بها تعالى نفسه، ونؤمن بها، وبجميع أوصافه، ويتأويل اليد وغيرها من الوجه والعين والقدم، وهو القدرة والقوة) ^(١)

وقد أثبت الأشعري: اليدين والوجه، قائلا: ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد، وهو يثبت يدين ليستا جارحتين، ولا قدرتين، ولا نعمتين، وليستا كالأيدي . وفي هذا يظهر منهج التسليم والتفويض والتنزيه .

ولا يختلف هذا عن التنزيه الذي ذهب إليه الإمام الأشعري واضحا في كتابه اللمع إذ يستدل على مخالفة الله تعالى للحوادث بقوله: (لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل أن يشبهها من جميع الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما) ^(٢)

وذكر البياضى روايتين عنه في مسألة اليد : إحداهما: أنها صفة قائمة بذاته تعالى سوى القدرة، وفي رواية عنه فسر اليد بالنعمة ^(٣)، وهنا يختلف الاتجاه عند الإمام الأشعري من التفويض في كتابه الإبانة إلى شيء من التأويل في كتابه اللمع

(١) شرح الفقه الأكبر ص ١٧ - ١٨

(٢) الإبانة ص ٥١

(٣) اللمع ص ٢٠

(٤) إشارات المرام ص ١٨٨

ويرد الإمام الباقلاني على من يطلقون على الله تعالى وصف الجسمية مستترين بالبلكفة فينكر عليهم أولا أن يكون الله جسما، بناء على أن الجسم هو المجتمع المؤلف، ولو كان كذلك لكان ذا حيز وشغل (وما هذه سبيله فلا بد أن يكون حاملا للأعراض^(١))، وأن يكون من جنس الجواهر والأجسام) والله تعالى يتنزه كما يستحيل أن يكون من جنس مخلوقاته .

ولو كان مجتمعا من أجزاء لكانت صفاته إما لجزء منها فحسب، فيكون هذا الجزء هو الإله، أو لكل جزء فتعدد الآلهة بتعدد الأجزاء .

ثم ينكر عليهم أن يقال إنه جسم لا كالأجسام ؛ قياسا على أنه شيء لا كالأشياء، ذلك لأن الجسمية وضعت للمؤلف فحسب، أما الشيئية فليست لجنس دون جنس، ولا لإفادة التأليف .

وهو ينكر عليهم إطلاق لفظ جسم على الله تعالى على معنى مخالف للغة ومفيد لمعنى آخر هو معنى القيام بالنفس، أو لمعنى " شيء " مما يصح إطلاقه على الله تعالى، وذلك لأنه لما كان ذلك لا يتفق مع اللغة ولا مع العقل كنا بحاجة إلى إذن الشرع بإطلاقه ولم يرد فامتنع^(٢)

وفي قضية التأويل نجد الإمام الجويني - وإن ذهب في كتابه " لمع الأدلة " إلى تأويل الاستواء بالقهر والغلبة والعلو - يذهب في كتابه " العقيدة النظامية " وهو من آخر مؤلفاته إلى أن الأولى اتباع ما ذهب إليه (أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه).

ويقول: (إذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق . فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تعالى).

وهو يجذب الوقف عند قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ .

(١) على الأقل عرض الاجتماع والافتراق

(٢) التمهيد

ويذكر قول مالك رضى الله عنه (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة) ويدعو إلى اتخاذ هذا المنهج فيما يتعلق باليد والوجه والعين والاستواء والمجيء وغيرها^(١)

ويضبط الجوينى الصفات التى لا يصح وصف الله بها بأنها هى الجائزات التى تحتاج لمخصص يخصصها بوجه دون وجه ثم يقول: (من انتهض إلى طلب مدبره: فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى النفى المحض فهو معطل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد)^(٢)

أما الإمام فخر الدين الرازى: فى كتابه أساس التقديس فيحزم أمره إلى جهة التأويل حيث يقيم الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز ألبته، وفى هذا يذكر براهين منها: أنه لو كان متحيزا لكان محتاجا إلى حيزه، فكان محتاجا إلى غيره، وقد ثبت بطلانه .

وفى تأويل التشابهات من الأخبار والآيات يضع مقدمة فى بيان ضرورة التأويل عند (جميع فرق الإسلام) ثم يقدم فصولا فى تأويل ما أشبه علينا إثبات الجسمية لله، مثل ما جاء فى: الصورة - الشخص - النفس - الصمد - اللقاء - النور - الحجاب - القرب - المجيء - النزول - الخروج - البروز - التجلى - الظهور - التبعض - الوجه - العين - اليد - الكف - الأصبع - الأنامل - الجنب - الساق - الرجل - القدم - الضحك - الفرح - الحياء - الجهة .

ومن الواضح من كتب الرازى بعامة وكتابه أساس التقديس بخاصة أنه يتبنى منهج التأويل فى كل ما يتوهم أنه يخل بمبدأ التنزيه المطلق لله تعالى . وهو يبنى موقفه هذا على أصول عقلية ولغوية ونقلية:

(١) العقيدة النظامية بتحقيق الكثرى وحول هذا يقول الكثرى: (إن المراد بالسلب فى قوله تعالى:

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ سلب العموم، لا عموم السلب، أى أن المنفى أن يعرف تأويل كل

شيء، لا تأويل شيء ما)، ولعل هذا هو ما يعيد الاتساق إلى كلام الجوينى فى تأويله للاستواء فى

كتابه لمع الأدلة ثم تعييده لأولوية الوقوف عن التأويل هنا .

(٢) العقيدة النظامية ص ١٣ - ١٤

فهو من الناحية العقلية يقرر استحالة معرفة كنه الذات والصفات الإلهية ويقول
(قد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات، فلما
عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلها في معرفة الذات أولى
وأحرى)^(١)

ومن الناحية اللغوية والنقلية يقول في تأويل اليد: (إن لفظ اليد حقيقة في هذه
الجارحة المخصوصة إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها: الأول أنه
يستعمل لفظ اليد في القدرة...، والثاني أن اليد قد يراد بها النعمة، وإنما حسن هذا
المجاز لأن آلة إعطاء النعمة اليد، بإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاقاً لاسم السبب
على المسبب...) ثم يقول: (إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

أما قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ فالمعنى أن قدرة الله غالبية .

وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ فالمراد النعمة .

كما يقول في التعبير باليد عن القدرة: (إن القدرة عبارة عن الصفة التي يكون
الموصوف بها متمكناً من الإيجاد والتكوين... فلما كان المسمى باليد هو كذلك
كان ذلك المعنى نفس القدرة)

ويرد على الاعتراض بأنه لو كان المراد باليد القدرة لما كان في قوله تعالى عن آدم:
"خلقته بيدي" وجه للتكريم المقصود، إذ يستوى الخلق جميعاً في ذلك... يرد بأن
في التعبير عن خلق آدم بيديه سبحانه وتعالى - أي بقدرته - بياناً لمزيد العناية به، كما
يقول القائل "هذا الشيء أعمله بيدي" (فالتخليق باليدين عبارة عن التخليق
المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف، وهذا ما كان حاصله في غير آدم)^(٢)

ويذهب إلى تأويل الاستواء على العرش بالاستيلاء بمعنى القدرة التامة الخالية

(١) أساس التقديس ص ١٦

(٢) أساس التقديس ص ١٥٦ - ١٥٧، وكان أولى به من حيث هذه الناحية أن يفرض في المعنى المراد
ويكف عن التأويل تماماً

من المنازع والمعارض، ويبين سبب اختصاص العرش دون غيره من ملك الله بهذا المعنى .. بأن العرش أعظم المخلوقات، فخص بذلك ^(١).

ويناقش الرازي المجسمة فيقول:

(فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى وإن كان جسماً إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام، كما أن الإنسان والفرس وإن اشتركا في الجسمية لكنهما مختلفان في الأحوال والصفات، ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الإنسان فكذا هنا؟

والجواب من جهتين:

الأولى: أنا سنقيم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة في تمام الماهية، فلو كان تعالى جسماً لكان ذاته مثلاً لسائر الأجسام، وذلك يخالف قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. والذاتان إذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحد منهما بصفاته .. من الجائزات، ولو كان كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص ..

الثاني: أن بتقدير أن يكون مشاركا لسائر الأجسام في الجسمية ومخالفا لها في الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة في ذات الله تعالى لأن الجسمية مشترك .. وخصوصية ذاته غير مشتركة، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وذلك يقتضى وقوع التركيب في ذاته المخصوصة، وكل مركب ممكن لا واجب، على ما بيناه، فثبت أن هذا السؤال ساقط، والله أعلم ^(٢)

ويرى الأستاذ الدكتور حمودة غرابة أن السلف مؤولون كالأشاعرة تماماً، غاية ما هناك أن المراد بالوجه مثلاً على مذهب السلف غير محدد، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد .

وأن المراد بالوجه عند الأشاعرة هو الذات، مع القطع بأن الوجه الذى نعرفه غير مراد .

(١) أساس التقديس ص ١٩٢

(٢) أساس التقديس ٢٨

وهذا يعنى الإجماع على التنزيه، ونفى الوجه المعروف .

وهذا يعنى التأويل عندهم جميعا، ولكن ما المراد بالوجه؟

يقول السلفية: هو وصف لله أجراه على نفسه وهو أعلم بمراده .

ويقول الأشاعرة إنه لفظ عربى، وقد استحال المعنى الحقيقى، فليكن المعنى

المجازى الذى يناسب عظمة الله هو المقصود . فهما متحdan فى التنزيه والتأويل^(١).

ونحن نرى أن الفرق الذى ذكره الدكتور حمودة غرابة هام، ولكنه يجعل القول

بأن السلف مؤولون كالأشاعرة تماما غير دقيق، ولو حذف كلمة تماما " وقيل:

مؤولون كالأشاعرة بوجه معين لكان صحيحا . وعلى كل حال فهم مختلفون من

ناحية التفويض الذى يأخذ به السلف ولا يأخذ به المؤولون .

رؤية الله تعالى فى الآخرة

يبين العلامة الغنيمى شروط الرؤية مطلقا بصورة دقيقة من شأنها حل المشكلة -

نقلا عن بعض العلماء - فيقول: فإن الرؤية تابعة للشيء على ما هو عليه، فمن كان

فى مكان وجهة لا يرى إلا فى مكان وجهة كما هو كذلك، ويرى بمقابلة واتصال

شعاع وثبوت مسافة، ومن لم يكن فى مكان ولا جهة وليس بجسم فرؤيته كذلك،

ليست فى مكان ولا جهة، ولا بمقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة، وإلا لم تكن

رؤية له

ويشرح العلامة الغنيمى رؤية الله بخاصة فيقول: بغير إحاطة بجوانب المرئى

وحدوده لتعالیه تعالى عن التناهى والاتصاف بالجوانب والحدود، ولا كيفية من

مقابلة وجهة وارتسام واتصال شعاع، وثبوت مسافة بين الرائى والمرئى، لأن هذا

كله فى رؤية الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فليست رؤيته كروية الأجسام .

وفى الرؤية يقول أبو حنيفة رضى الله عنه: (والله يرى فى الآخرة، ويراه المؤمنون

(١) أنظر تحقيقه على اللمع للأشعرى ص ٨

فى الجنة بأعين رءوسهم: بلا تشبيه، ولا كيفية، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة^(١).

وفى الدليل العقلى على صحة رؤيته تعالى: يذهب الإمام الأشعرى إلى أن كل موجود - أى موجود هو ذات - يصح أن يرى، فإن المصحح للرؤية هو الوجود، والله تعالى موجود إذن فإنه يصح أن يرى . ولا يصح أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع أو على سبيل الانطباع .

أى ويتوقف الأمر بعد ذلك لا على شرط فى المرئى ولكن على شرط أو شروط فى أدوات الرأى، كما يؤيده نظرة العلم الحديث إلى الرؤية، وأنه يجوز منها لبعض المخلوقات ما لا يجوز لمخلوقات أخرى، وأن تركيب الأداة التى يتم بها الرؤية يتوقف عليه الكثير مما يمكن أو لا يمكن رؤيته، مما نراه فى أدوات العلم ومكتشفاته الحديثة فى مجال الرؤية البشرية، بل فيما نراه فى مكتشفات العلم من التفاوت بين الأحياء المختلفة فى إمكانات الرؤية، ولعله من هذا الباب كان تمكين الرسول صلى اله عليه وسلم من رؤية ربه فى المعراج - إن صح القول بذلك - بعد أن تم تأهيله جسدياً للعروج فكان لجسده وحواسه من الإمكانات والأدوات ما ليس له فى حاله قبل العروج، والله أعلم

ويقول الإمام الغزالى: (إن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والأقطار .. مرئى بالعين والأبصار فى الدار الآخرة دار القرار) ثم يقول: (إن نفى الجهة عمن تقدس عن الجهات والأقطار يوهم انتفاء الرؤية، إذ جرت العادة ألا تتعلق الأبصار إلا بمرئيات مقابلة للأبصار، فدفع هذا التوهم المتأتى من سطوة العادة ببيان جواز الرؤية عقلا، ووقوعها سمعا، إن الحشوية والكرامية وإن ساعدوا على جواز الرؤية حكموا بجوازها لاعتقادهم أنه فى جهة، أما نحن أهل السنة فنقضى بجوازها مع نفى اختصاصه بالجهات)^(١)

(٢) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص ٣٢) ومثله فى بيان الطحاوى (ص ٧).

(١) كتاب العقائد من كتاب إحياء علوم الدين

ثم يشرح الغنيمى المراد برؤية المسلم لله تعالى نقلا عن اللقانى فى شرح الجوهره فيقول: والمراد أنه ينكشف سبحانه وتعالى انكشافا تاما بحاسة البصر لكل فرد من المؤمنين مع اختلاف فى الجزئيات. فيما يتعلق بالملائكة والجن .

ومما يؤيد صحة الانكشاف بحاسة البصر دون وقوع فى التشبيه ما نجده فى النظرة العلمية الحديثة لكل من الإحساس والإدراك الحسى من التفرقة بين كلمة الإحساس التى تطلق على الوقائع العقلية التى لا ترجع إلى الخبرة الفردية السابقة، وبين كلمة (الإدراك الحسى) التى تطلق على الإحساس وما يصاحبه ويلصق به مما جعله التاريخ الماضى للفرد لا فكاك منه^(١)

ومن الواضح أن شروط الرؤية التى استند إليها المعتزلة فى نفى إمكان رؤية الله تعالى ليست من قبيل الإحساس المطلق عن قيود الخبرة ولكنها من قبيل الإدراك الحسى الذى يرتبط عادة بالخبرات الفردية السابقة، ويتأكد ذلك من مطالعة الشروط التى أوردوها وهى:

سلامة الحواس، والمقابلة بين الرأى والمرئى، وانعدام الحجاب، وتوسط المسافة بين الرأى والمرئى فلا تكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد، وتوسط حجم المرئى فلا يكون فى غاية الصغر أو اللطافة [ولا فى غاية الكبر والكثافة إلخ] هذه الشروط التى ضرب بها عرض الحائط التقدم العلمى المعاصر .

و بناء على هذه التفرقة بين الإحساس والإدراك الحسى نلمس قاعدة يمكن الاستناد إليها فى مسألة رؤية الله، حيث يمكن أن يقال: إن قوله تعالى " لا تدركه الأبصار " فيه نفى للإدراك الحسى الملتصق بالتاريخ التجريبي الماضى للفرد الذى لا فكاك منه، وليس فيه نفى للإحساس (الرؤية) المتحرر من هذا التاريخ " فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد " .

أضف إلى ذلك - مما يهدم شروط الرؤية المستفادة من التجارب السابقة والتى

(١) أنظر كتاب " العقل والمادة " لبرتراند رسل ص ١٩٥

كانت تسيطر على فهم المعتزلة للموضوع - ما أثبتته العلم الحديث من بطلان التصورات العلمية القديمة التي كانت تقوم على أن الرؤية تكون نتيجة لأشعة تسقط من العين على المرئى، حيث ثبت العكس وهو أن الرؤية تكون نتيجة لأشعة متصلة بالمرئى تسقط على العين، وأيضا بطلان التصور القديم القائم على أننا نرى بعيوننا، فى حين أن العلم الحديث يثبت اليوم أننا لا نرى بعيوننا ولكن بمراكز خلوية معينة فى المخ والعين وسيلة إلى هذه المراكز !!

هذا فضلا عما كان يذهب إليه بعض القدماء من أن العين ليست هى التى ترى ولكنها مجرد نافذة تطل منها النفس كشأن النوافذ الأخرى للحواس الأخرى، والنفس هى التى ترى، والأذن نافذة والنفس هى التى تسمع، إلخ: نقله الشيخ محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى عن القرافى فى التنقيح، وذلك فى شرحه للنقطة العجلان للإمام الزركشى .

الدليل السمعى

ومن الدليل السمعى على رؤية الله سبحانه وتعالى فى الآخرة قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ ٢٢ - ٢٣ القيامة

ولا يصح تأويل ناظرة بمنتظرة أولا: لأن التأويل لا يصار إليه إلا بعد استحالة المعنى الظاهر، وقد أثبتنا أن القول بالاستحالة محض وهم بحكم العادة، وثانيا لأن الانتظار سبب للغم والقلق، والآية مسوقة لبيان النعم، وثالثا: لان النظر بمعنى الانتظار يتعدى بنفسه، أما بمعنى النظر فيتعدى بإلى وهو ما جاء فى الآية، رابعا: لأن النظر بمعنى الانتظار يتعلق بالقلب والخاطر لا بالعين كما فى الآية .

ومن الدليل السمعى قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لَحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴿٢٤﴾﴾ وفى تفسيرها جاء ما ورد عن صهيب رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم مرفوعا أنه قال (إذا دخل أهل الجنة الجنة قال يقول الله تعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال:

فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل) وفي رواية (وزاد: ثم تلا هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾^(١). يونس ٢٦.

وقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِلَهُهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَجُولُونَ﴾ يقول الإمام الشافعي " لما حجب الكفار في السخط دل على أن أولياءه يروونه في الرضا "

والحديث الشريف الصحيح فيما رواه الإمام البخارى وغيره بطرق متنوعة (إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته)

وفي رواية لمسلم أن ناسا قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا لا، قال فإنكم ترون كذلك . فتشبيه الرؤية برؤية البدر والشمس من حيث الوضوح التام والتجلى الكامل الذى لا شك فيه ولا ريب .

ويبين الإمام الباقلانى: أن التشبيه الوارد في الحديث هو تشبيه رؤية برؤية لا مرئى بمرئى . فالله يرى بلا كيف

أما قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰنِيْ وَلٰكِنْ اَنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرٰنِيْ ﴾ فقد نقل ابن فورك عن أبى الحسن الشعرى أنه قال: قال تعالى: ﴿ لَنْ تَرٰنِيْ ﴾ ولم يقل: لست بمرئى على ما هو المقام لو امتنعت الرؤية .

كذلك فإن "لن" تفيد النفي في المستقبل لا على التأييد خلافا للزمخشرى وهو معتزلى، ودعواه بغير دليل^(٢)

هذا وقد علق القرآن الكريم حصول الرؤية على ممكن هو استقرار الجبل، وما علق على الممكن فهو ممكن، أما استغفار موسى في قوله بعد طلب الرؤية " إني تبت إليك " فلا يحمل على كونه من طلب الرؤية وإلا لمنع من بداية الأمر دون انتظار

(١) رواه مسلم والترمذى والنسائى وابن ماجة وغيرهم

(٢) أنظر تمة هذا البحث اللغوى في شرح الجوهرة للأستاذ عبد الكريم تتان وآخرين ج ٢ ص ٦٦٥ -

لحادثة التجلي واندكاك الجبل، ولجاءه الوحي بالمنع لا بالاستعداد للرؤية، وإنما هو الاستغفار المطلوب من المؤمن في جميع الحالات أو هو الاستغفار من مجرد استشعار الجرأة في التطاول إلى مستوى "الرؤية" الذى لم يصبح بعد مناسباً، أو لأنه طلب ما لم يعرف حقيقة مطلوبه، أو مما استشعر في نفسه من ضعف الطمأنينة التى استشعر إبراهيم عليه السلام مثلها من قبل في طلبه رؤية: كيف يحى الله الموتى.

وقال تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾: قال الإسفراينى "وأن تعلم أن الله القديم سبحانه يرى وتجاوز رؤيته بالأبصار، لأن ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر الموجودات، ودلائل هذه المسألة في كتاب الله كثيرة منها قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَهُتُّهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ ٤٤ الأحزاب، فاللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية خصوصاً، حيث لا يجوز التلاقى بالذوات والتماس بينهما .. ومنها قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار هذا يبين أن جميع الأبصار لا تدركه ومفهومه أن بعضها يدركه"^(١)

ويفرق بعضهم بين الرؤية فهى جائزة، والإدراك فهو لا يجوز، للفرق بينهما من حيث إن الرؤية لا تقتضى الإحاطة، والإدراك يقتضيه^(٢)

وفى بصائر ذوى التمييز للفيروزابادى (تسمى الرؤية إدراكاً إذا أحاط البصر بالمرئى بجميع حدوده)

وعن ابن عباس فى تفسير الآية: لا يحيط بصر أحد بالملك .

يقول الإمام ابن كثير فى تفسيره بعد أن يذكر رأى القائلين بأنه لا منافاة بين

(١) التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفراينى ت ٤٧١، بتعليق الشيخ محمد بن زاهد بن الحسن الكوثرى ط مطبعة الأنوار عام ١٩٤٠ م ص ٩٤

(٢) فى لسان العرب: الدَّرَكُ اللحاق، والدَّرَكُ اسم من الإدراك، مثل اللُّحَق، والدَّرَكُ اللحاق والوصول إلى الشيء، والدَّرَكُ: لحاق الفرس الوحش، وفرس دَرَك الطريدة يدركها، والدريكة الطريدة، والمتدازكة غير المتواترة، والمتواتر الشيء الذى يكون هنية ثم يجيء الآخر، فإذا تنابعت فليست متواترة، والدَّرَكُ والدَّرَكُ أقصى قعر الشيء، وقال أبو عدنان: يقال: أدركوا الركية إدراكاً، ودَرَك الركية قعرها الذى أدرك فيه الماء . اهـ

إثبات الرؤية ونفى الإدراك (فإن الإدراك أخص من الرؤية، ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم:

ثم اختلف هؤلاء في الإدراك المنفى:

ف قيل: معرفة الحقيقة، فإن هذا لا يعلمه إلا هو وإن رآه المؤمنون، كما أن من رأى القمر فإنه لا يدرك حقيقته وكنهه وماهيته، فالعظيم أولى بذلك .

وقال آخرون: الإدراك أخص من الرؤية وهو الإحاطة، ولا يلزم من عدم الإحاطة عدم الرؤية، كما لا يلزم من عدم إحاطة العلم عدم العلم، وفي صحيح مسلم (لا أحصى ثناء عليك)، ولا يلزم منه عدم الثناء .

وعن عكرمة قال: أأست ترى السماء؟ قال: نعم، قال: فكلها ترى؟

... وعن ابن عباس في تفسير قوله تعالى لا تدركه الأبصار: رأى محمد ربه تبارك وتعالى ثم قال: ذلك نوره الذى هو نوره، إذا تجلى بنوره لا يدركه شيء، وفي رواية: لا يقوم له شيء . قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . اهـ تفسير ابن كثير .

وإذ قد ثبت إمكان الرؤية من ناحية وصحة وقوعها بالفعل من ناحية أخرى بناء على الأدلة المذكورة فإنه لا يصح فيها تأويل ولا تشبيه .

وهذه الرؤية مجمع عليها عند أهل السنة في الجملة، وإن اختلف العلماء في بعض جزئياتها وأفرادها ومكانها

فقد قال العز بن عبد السلام: عن الملائكة أنها لا ترى ربها في الآخرة أخذا بعموم قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ الأنعام ١٠٣ فإنه عام خص منه مؤمنو البشر بالنص - إشارة إلى الحديث (إنكم سترون ربكم إلخ) - فبقى على عمومه فيمن عداهم .

والحق أنهم يرونه سبحانه بناء على تفسير نفى الإدراك بأنه لا يعنى نفى الرؤية، وكما نص على ذلك الأشعرى والبيهقى والبلقيني

وجزم الجلال السيوطى بأن الجن تحصل لهم الرؤية في الموقف مع سائر الخلق قطعاً، وتحصل لهم في الجنة في وقت ما من غير قطع بذلك^(١).

والحق أنه يستوى في ذلك الرجل والمرأة لعموم النص .

رؤية المؤمنين لله تعالى في الدنيا:

وفي استحالة رؤية المؤمنين لله في الدنيا جاء في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائى رواية له بسنده عن الربيع عن أبى العالية في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ١٤٣ الأعراف، قال: وكان قبله مؤمنون، ولكن يقول: ﴿ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾، أنا أول من آمن بهذا أنه لا يراك أحد قبل يوم القيامة "

وهو في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَرُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ يقول: يعنى أنه لا تدركه الأبصار في الدنيا^(٢)

وقال الإمام النووى في شرح مسلم: (أما رؤية الله تعالى في الدنيا فقد قدمنا أنها ممكنة، ولكن جمهور السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم على أنها لا تقع في الدنيا)

أما عن رؤية محمد صلى الله عليه وسلم لربه في الدنيا:

ففى تفسير ابن كثير: وأخرجه مسلم في صحيحه بسنده عن أبى ذر قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيت ربك قال نورا أنى أراه . وفي رواية أخرى: قال أبو ذر: قد سألت فقال: رأيت نورا اهـ

وفى شرح أصول السنة للالكائى وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ ﴾ بسنده عن ابن عباس أنه سئل هل رأى محمد ربه؟ قال: نعم، فقليل لابن

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ٦٩-٧٠

(٢) اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة لهبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائى ت ٤١٨

تحقيق د: أحمد سعد عمدان ط ١٤٠٢ ج ٣ ص ٥٢٠

عباس: فأين قوله لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار؟ قال: لا أم لك ذلك نوره الذى هو نوره، إذا تجلى بنوره لا يدركه شيء .

وأرى فى عبارة ابن عباس هذه إشارة إلى الربط بين الأمرين: الرؤية وعدم الإدراك معاً، بل إشارة إلى أن الرؤية هى السبب فى عدم الإدراك، والله أعلم .

ومن الناحية المقابلة جاء فى صحيح البخارى: بسنده عن القاسم عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم، ولكن قد رأى جبريل فى صورته وخلقه ساداً ما بين الأفق

وفيه بسنده عن الشعبى عن مسروق قال : قلت لعائشة رضى الله تعالى عنها: فأين قوله " ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى "؟ قالت: ذاك جبريل، كان يأتيه فى صورة الرجل، وإنه أتاه هذه المرة فى صورته التى هى صورته فسد الأفق .

وفى السنن الكبرى للنسائى: بسنده عن مسروق عن عائشة قالت: ثلاث من قال واحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية:

من زعم أنه يعلم ما فى غد، والله يقول: ﴿ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ﴾ لقمان .

ومن زعم أن محمدا كتم شيئاً من الوحي، والله يقول: ﴿ يَتَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ .

ومن زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ الأنعام، ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ ﴾ الشورى .

فقلت: يا أم المؤمنين ألم يقل: ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴾ النجم، ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْأَيْمَنِ ﴾ التكوثر؟

فقلت: سألنا عن ذلك نبي الله صلى الله عليه وسلم، فقال: رأيت جبريل ينزل من الأفق على خلقه وهيئته أو على خلقه وصورته ساداً ما بينهما . اهـ

وفي تفسير هذا الاختلاف جاء في الديباج على صحيح مسلم للسيوطي: قال: قال الإمام النووي: الراجح عند أكثر العلماء أنه رأى ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء، لحديث ابن عباس وغيره، وإثبات هذا لا يكون إلا بالسماع من رسول الله، ولم تعتمد عائشة في نفى الرؤية على حديث رسول الله، وإنما اعتمدت الاستنباط من الآيات، والجواب عن هذه الآية التي استشهدت بها أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها: أن الإدراك هو الإحاطة والله تعالى لا يحاط به وإذا ورد النص بنفى الإحاطة فلا يلزم منه نفى الرؤية بغير إحاطة .

أما عن الرؤية في المنام:

فإنها إن كانت بتكليف وتشبيه فليست رؤية حقيقية، تبعاً لما قررناه من أن رؤية شيء فإنما تكون تابعة لما هو به، فإذا لم تكن كذلك لم تكن رؤية له، وقد تكون حينئذ مما يخضع له المنام بوجه عام من وسائط التعبير والترميز .

يقول الإمام ابن تيمية في الفتاوى (لا يمكن لأحد أن يرى ربه في الدنيا، ومن جوز ذلك فإنما جوزة للنبي، كقول ابن عباس: رأى ربه بفؤاده مرتين، ولكن هذا التجلي يحصل بوسائط بحسب إيمان العبد ومعرفته وحبه ولهذا تتنوع أحوال الناس في ذلك، كما تتنوع رؤيتهم له تعالى في المنام)^(١)

وفي شرح أصول السنة للالكائي بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رأيت ربي في منامي في أحسن صورة .

وفي فتح الباري في رؤية النبي في المنام في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم من "رأى فقد رآني": قال الغزالي: ليس معنى قوله "رأى" أنه رأى جسمي وبدني وإنما المراد أنه رأى مثالا، صار ذلك المثال آلة، يتأدى بها المعنى الذي في نفسي إليه

وكذلك قوله: "من رآني في المنام فسيراني في اليقظة" ليس المراد أنه يرى

جسمي وبدني

(١) أنظر شرح الجوهرة للشيخ عبد الكريم تيتان وآخرين ج ٢ ص ٦٨٩-٦٩٠

قال: والآلة تارة تكون حقيقية، وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من الشكل ليس هو روح المصطفى ولا شخصه، بل هو مثال له على التحقيق .

قال: ومثل ذلك من يرى الله سبحانه وتعالى في المنام، فإن ذاته منزهة عن الشكل والصورة ولكن تنتهى تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره، ويكون ذلك المثال حقا في كونه واسطة في التعريف، فيقول الرائي: " رأيت الله تعالى في المنام " لا يعنى أنى رأيت ذات الله تعالى كما يقول في حق غيره .

وقال أبو القاسم القشيري: ما حاصله : إنه لو رأى الله على وصف يتعالى عنه وهو يعتقد أنه منزّه عن ذلك لا يقدح في رؤيته، بل يكون لتلك الرؤيا ضرب من التأويل كما قال الواسطي من رأى ربه على صورة شيخ كان إشارة الى وقار الرائي وغير ذلك اهـ

ونحن ما بين هذه الأخبار في الرؤية في الدنيا: نتوقف في حصولها على صحة الخبر، والله أعلم بما وقع، أما من ناحية الجواز فنؤمن بجوازها بغير تشبيه ولا تأويل، على نفس النحو الذى نؤمن به بجوازها يوم القيامة .
لا تكفير لمن ينكر رؤية الله تأويلا لما ورد لا إنكارا له .

. ينقل العلامة الغنيمى فى شرح العقيدة الطحاوية عن شرح العقائد: (أن الجمع بين قولهم: لا نكفر أحدا من أهل القبلة وقولهم بكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤيا أو سب الشيخين وأمثال ذلك .. مشكل) .

ويرد الغنيمى هذا الإشكال بقوله: قد ذكر العلامة البخارى: أن إطلاق مشايخنا الكفر بالكلمات المذكورة ونحوها ليس على ظاهره، بل تغليظا يريدون به التنفير أو مقيدا باعتقاد ما يكون به اللفظ كفرا .

ويرشد إلى هذا قوله - أى الإمام الطحاوى - (ولا يخرج العبد من الإيمان إلا

بجحود ما أدخله فيه) أى فى الإيمان، وهو الإقرار بالتوحيد والإذعان به، وبكل ما علم بالضرورة أنه من الدين اهـ غنيمى^(١)

يقول الإمام الطحاوى فى موضوع الرؤية إجمالاً: (لا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم بوجه أو تأولها بفهم، إذ كان تأويل الرؤية وتأويل كل معنى يضاف إلى حضرة الربوبية ترك التأويل ولزوم التسليم، وعليه دين المرسلين وشرائع النبيين، ومن لم يتوق النفى والتشبيه زل ولم يصب التنزيه)

وهو يقرر هنا أصولاً ينبغى الرجوع إليها فى كل مظنة تشبيه حيث يقول (فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوجدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس بمعناه أحد من البرية، تعالى الله عن الحدود والغايات، والأركان والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات) فهو قد كان قبل خلقها، وهو الآن ما عليه كان^(٣).

ثم يقول الإمام الطحاوى: (الرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتاب ربنا .. وكل ما جاء فى ذلك من الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين فهو حق كما قال، ومعناه وتفسيره على ما أراد، لا ندخل فى ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم فى دينه إلا من سلم لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم، ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه)

وهنا يظهر واضحاً منهج التسليم والتفويض والتنزيه.

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٩٦ - ٩٧. وهذا من باب ما يقال: درجات من الكفر لا تخرج من الملة كما سنذكره فى موضعه بالتفصيل.

(٢) الوهم عند المناطقية: قوة تدرك المعانى الجزئية وهو أحد الحواس الخمس الباطنة: وهى بالإضافة للوهم: الحس المشترك وهو قوة يدرك بها صور المحسوسات، والمصورة وتسمى المتصرفة وهى قوة تحلل الصور وتركبها كيفما شاءت، والمتخيلة وهى قوة تحفظ صور المحسوسات واحفاظة وهى قوة تحفظ ما يدركه الوهم. أنظر لفظة العجلان للزرخشى بشرح الشيخ محمد جمال الدين القاسمى.

(٣) أنظر العقيدة الطحاوية بشرح الغنيمى ص ٧٢ - ٧٥

الاستواء على العرش

العرش في اللغة السرير وقيل المراد به كما قال اللقاني في شرحه على جوهرة التوحيد: جسم عظيم نوراني علوى محيط بجميع الأجسام، ولا قطع لنا بتعيين حقيقته لعدم العلم بها

وذكر الإمام البيضاوى في تفسيره: (والعرش الجسم المحيط بسائر الأجسام سمي به لارتفاعه، أو للتشبيه بسرير الملك، فإن الأمور والتدابير تنزل منه، وقيل: الملك.)^(١)

وفي شرح البخارى لشيخ الإسلام: أن العرش فوق العالم وأنه ليس بكرة كما يزعم كثير من أهل الهيئة، بل قبة ذات قوائم تحمله الملائكة

قال الغنيمى: ويمكن الاستدلال على أن العرش والكرسى على صورة الكرة كما يزعمه أهل الهيئة بما ورد في الحديث " بأن السموات السبع مع الكرسى كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل الفلاة على الحلقة"^(٢) : فإن تخصيص الحلقة بالتمثيل بها وذكر العرش معها مؤذن بذلك، فإن الحلقة مستديرة كما هو المتبادر والله أعلم .

والإمام أبو حنيفة يقرر (أن الله تعالى استوى على العرش من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه^(٣)). ويقول: (كان الله تعالى ولا مكان، قبل أن يخلق الخلق، وكان الله تعالى ولم يكن أين ولا خلق ولا شئ، وهو خالق كل شئ^(٤)).

ويقول أبو حنيفة: (من قال لا أعرف ربى فى السماء أو الأرض فقد كفر، وكذا

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٩٠ - ٩١

(٢) رواه البيهقى فى الأسماء والصفات بسنده عن أبى ذر رضى الله عنه عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أنظر هامش شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية بتحقيق وتعليق محمد مطيع الحافظ، ومحمد رياض المالح ص ٩١

(٣) الجوهرة المنيفة فى شرح الوصية (ص ١٠).

(٤) الفقه الأيسر (ص ٧٥).

من قال إنه على العرش ولا أدرى أفي السماء أو في الأرض . والله تعالى يدعى من أعلى لا من أسفل لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والإلهية في شيء^(١).

وأرجح أن هذا النص يعنى أن أبا حنيفة ينزه الله عن المكان، وأن توجيه الدعاء للأعلى ليس بسبب المكان ولكن بسبب المكانة بدليل التعليل الذى ذكره، وهو إنها يكفر من يطرح أسئلته على ذلك النحو لما فيه من توهم العدمية من ناحية و أن يكون لله مكان من ناحية أخرى، هذا ما يتفق مع نص سابق للإمام، فى قوله (كان الله ولا مكان) وهذا ما يستند إلى فهم أتباعه من الماتريدية مثل: أبى الليث السمرقندي، والطحاوى، والبياضى^(٢).

وابن قيم الجوزية يروى عن أبى حنيفة خبراً يقول فيه أبو حنيفة: (إن الله سبحانه فى السماء دون الأرض) فقال رجل لأبى حنيفة: أرايت قول الله تعالى: وهو معكم، قال أبو حنيفة (هو كما تكتب للرجل إنى معك وأنت عنه غائب) . ذكره ابن قيم الجوزية فى كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية (ص ٤٦)، وإنى لأستبعد صدور هذا عن أبى حنيفة، لما تقدم ولما فى الخبر من تأويل عجيب، إذ يكون التأويل فى جانب نفى المكانية، دون جانب إثباتها فى العلو ...

وقال الإمام فى وصيته: نقر بأن الله على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة إليه واستقرار عليه، وهو الحافظ للعرش وغير العرش، فلو كان محتاجاً لما قدر على إيجاد العالم وتديره كالمخلوق، ولو كان محتاجاً إلى الجلوس فقبل خلق العرش أين كان الله تعالى؟ فهو منزّه عن ذلك علواً كبيراً اهـ

يقول العلامة الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية: فانظر كيف أجراه على ظاهر التنزيل من غير تأويل، مع التنزيه عما لا يليق بذات الجليل، وهذه طريقة السلف، وهم أسلم، والتأويل طريقة الخلف وقد قيل: إنها أحكم اهـ^(٣)

(١) الفقه البسط (ص ٤٩) .

(٢) الفقه الأيسر: انظر شرح الشيخ الكوثرى (ص ٤٩) وما بعدها

(٣) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٧٣-٧٤

وفي رأى أن العلامة الغنيمي كان موفقا في صيغة التضعيف في قوله: وقد قيل إنها أحكم، وربما كانت طريقة التسليم بغير تشبيه ولا تأويل هي أسلم وأحكم معا، وهذا ما أميل إليه .

يقول الإمام الطحاوى (وهو عز وجل مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وبما فوقه وقد أعجز عن الإحاطة خلقه)

وهذا واضح في تثبيت منهج التسليم والتفويض والتنزيه

وللإمام الماتريدى نظرة متميزة وهو يبطل القول بالكون على العرش بمعنى الاعتلاء المكانى إذ يستدل على ذلك فيما يستدل بأن كل ملك في الشاهد يتخذ لنفسه عرشا لا يجعل ذلك مسكنا أو مقعدا، فإذا لم يتوهم من الخلق أنهم يتخذون ذلك لمقاعدهم ومجالسهم فلا تتوهم ذلك من الله من باب أولى .

وإذ ينفى الماتريدى أن يكون المراد بالاستواء الفوقية المكانية يورد عبارات أخرى ذات معان لا تتضمن التشبيه، ويُقبل فيها عادة تفسير الاستواء بمعنى الاستيلاء أو التهام أو العلو أو القصد مثل قولهم: "استوى فلان على كوره"، أى استولى عليها، والعلو في مثل قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ ﴾ والتهام في مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى ﴾ والقصد في مثل قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ﴾، أما من ناحية استعمال حرف "على" فهو يذكر أنها من حروف الجر التى يوضع بعضها موضع بعض، كقوله تعالى: ﴿ إِذَا أَكْتَأَلُوا عَلَى النَّاسِ ﴾ فالمعنى عن الناس .

وبيّن الماتريدى رأيه بوضوح في : أنه ثبت بالتنزيل القول بأنه استوى على العرش، وقد لزم القول بأنه ليس كمثله شيء، وتم الاتفاق على ألا يقدر كلامه بما عرف من كلام الخلق، ولكن بما يليق به، وبما يوجهه حق الربوبية، فكذلك في الاستواء، ثم يلزم تسليم المراد لما عنده إذ لم يبينه لنا، وقد ثبت نفى ما يفهم من غيره.^(١)

(١) المغربى ص ٢٢٩ - ٣٣٣ نقلا من التوحيد ٦٩ - ٧٣ - ٧٤، وتأويلات أهل السنة ج ١ ص ٦٤٩ - ٦٥٠، ج ٣ ص ١١٢

ويقرر أبو الليث السمرقندي (مذهب أهل السنة والجماعة: أن الله تعالى على العرش علو عظمة وربوبية لا علو مكان ومسافة) ويذهب إلى ضرورة تأويل الاستواء على العرش، فيؤوله تارة بأنه استواء المملكة، وتارة بأن المراد منه "استوى فعل التخليق على عرشه"

والإمام الأشعري في كتابه "الإبانة" بعد أن تحدث عن الاستواء على العرش وبعض الآيات وما فيها عن الفوقية: قال: كل ذلك يدل على أنه تعالى ليس في خلقه، ولا خلقه فيه، وأنه مستو على عرشه سبحانه بلا كيف ولا استقرار، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا، فلم يثبتوا له في وصفهم حقيقة، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية، إذ كل كلامهم يؤول إلى التعطيل، وجميع أوصافهم تدل على النفي، يريدون بذلك التنزيه ونفي التشبيه على زعمهم، فنعوذ بالله من تنزيه يوجب النفي والتعطيل. اهـ

والإمام الأشعري ينكر في كتابه الإبانة على القائلين بتأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء، فيقول: (فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها لكان مستويا على العرش، وعلى الأرض، وعلى السماء، وعلى الحشوش) ومادام أن القول بذلك غير جائز (وجب أن يكون معناه استواء يختص العرش دون الأشياء كلها)^(١) أي فلا يكون بمعنى مستوليا.

لكن من الممكن مناقشة هذا الاستدلال: بأن الذين يؤولون الاستواء بمعنى الاستيلاء لا ينكرون أن يكون مستويا على الحشوش بمعنى مستوليا عليها، ويبقى عندهم أمران: أن الأسلوب القرآني خص الاستيلاء على العرش بالذكر باعتبار أن الاستيلاء على الأشرف استيلاء على ما دونه، وأن استعمال الاستواء في الأشرف يمثل خصوصية له فلا يتوسع في استعماله في غيره.

ويقرر الباقلاني (أن الله تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات ... لا يوصف بالتحول والانتقال، ولا القيام ولا القعود ...)

وفي مسألة استوائه تعالى على العرش يقرر إطلاق ذلك كما جاء في الكتاب والسنة، مع نفى أماراة الحدوث عنه تعالى، وأن استواءه لا يشبه استواء الخلق، (ولا نقول إن العرش له قرار ولا مكان، لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق الخلق لم يتغير عما كان) ^(١) فالتغير أماراة النقص والحدوث.

والإمام الجويني وإن ذهب في كتابه "لمع الأدلة" إلى تأويل الاستواء بالقهر والغلبة والعلو - نجده في كتابه "العقيدة النظامية" وهو من آخر مؤلفاته يذهب إلى أن الأولى اتباع ما ذهبت إليه (أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردّها، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه) ويقول: (إذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق).

فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تعالى) وهو يجذب الوقف عند قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) ويذكر قول مالك رضى الله عنه (الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) ويدعو إلى اتخاذ هذا المنهج فيما يتعلق باليد والوجه والعين والاستواء والمجيء وغيرها ^(٢)

ويرجع الإمام الزركشى بمقالة مالك الشهيرة إلى أم المؤمنين أم سلمة رضى الله عنها، ويذكر أن سفيان الثوري رضى الله عنه قال: (أفهم من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ما أفهم من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ ١١ فصلت ويذكر أن الإمام الأوزاعي سئل عن تفسير هذه الآية فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كما قال وإنى لأراك ضالاً) وأنه سئل إسحاق بن راهويه ت

(١) الإنصاف ص ٤١ - ٤٢

(٢) العقيدة النظامية بتحقيق الكوثري وحول هذا يقول الكوثري: (إن المراد بالسلب في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ سلب العموم، لا عموم السلب، أى أن المنفى أن يعرف تأويل كل شيء، لا تأويل شيء ما)، ولعل هذا هو ما يعيد الاتساق إلى كلام الجويني في تأويله للاستواء في كتابه لمع الأدلة ثم تعميده لأولوية الوقوف عن التأويل هنا.

٢٣٨ هـ عن الاستواء أقائم هو أم قاعد؟ فقال: لا يمل القيام حتى يقعد ولا يمل القعود حتى يقوم وأنت إلى غير هذا السؤال أحوج^(١)

وينقل السيوطي عن ابن الحاجب أن الذين توقفوا عن التأويل هم الأكثرون من الصحابة والتابعين وأتباعهم^(٢)

وإذا كان صحيحاً ما ذكره الإمام البيضاوي في تفسيره: (والعرش الجسم المحيط بسائر الأجسام سمي به لارتفاعه، أو للتشبيه بسرير الملك، فإن الأمور والتدابير تنزل منه، وقيل: الملك.)^(٣) فيمكن القول بأن لفظ العرش مشترك لفظي^(٤) يعني الجسم المخصوص في موضع، والملك في موضع آخر، ويصبح من ثم لا تشابه في قوله تعالى "ثم استوى على العرش" حيث يصرف إلى أحد هذه المعاني التي لا تورث تشابهاً.

ويضبط الإمام الجويني التفاوت بين كل من مناهج: التشبيه، والتفويض، والتعطيل بقوله: (من انتهض إلى طلب مدبره: فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى النفي المحض فهو معطل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد)^(٥)

نظرة شاملة في ساحة الحنبلة واتهامهم ظلماً بالتشبيه

الإمام أحمد بن حنبل والتشبيه:

يقول الإمام الرازي: اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وإسحاق بن راهويه ويحيى بن معين، وهذا خطأ.

(١) البرهان في علوم القرآن للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي بتحقيق الأستاذ أبو الفضل إبراهيم طبعة عيسى البابي الحلبي الأولى عام ١٣٧٦ هـ ج ٢ ص ٧٨

(٢) الإتيان في علوم القرآن للإمام جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي طبعة مصطفى الحلبي لعام ١٩٥١ هـ ج ٢ ص ٣

(٣) شرح الغنيمي للعقيدة الطحاوية ص ٩٠ - ٩١

(٤) المشترك إن أريد به كل معانيه فهو من قبيل الظاهر، وإن أريد بعضها على سبيل التعيين فهو من قبيل المجل، وعلى كل فهو غير المتشابه

(٥) العقيدة النظامية ص ١٣ - ١٤

فإنهم منزهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل . لكنهم كانوا لا يتكلمون في المتشابهات، بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا، مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له، وليس كمثله شيء، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جدا عن التشبيه^(١)

وفي أساس التقديس يقول الرازي: نقل الإمام الغزالي رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال بالتأويل في ثلاثة أحاديث: أحدها قوله عليه السلام "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، وثانيها قوله عليه السلام "إنى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن" وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه "أنا جليس من ذكرنى"^(٢)

ويقول الدكتور محمد يوسف موسى (إنه وإن كان بعض الحنابلة الأتقياء وقعوا في التجسيم أو التشبيه فإن من الخطأ ما يذكره بعض المعتزلة من أن الإمام أحمد بن حنبل كان من الداهيين هذا المذهب . إنه كان كمالك بن أنس وغيره من رجال السلف، الذين ينزهون الله عن التشبيه وعن التعطيل، ويسكتون عن الكلام في الآيات المتشابهة، مع الجزم بأن الله لا شبيه له، وليس كمثله شيء)^(٣)

وهو كما قال عنه الشيخ محمد أبو زهرة: أثبت أحمد بن حنبل رضي الله عنه الله تعالى كل ما جاء في القرآن والحديث من صفات الله، فهو يصف الله تعالى بأنه سميع بصير متكلم مريد عليم خبير لطيف عزيز ليس كمثله شيء، ويذكر كل ما وصف به الله تعالى ذاته من غير محاولة تأويل، وكذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم . وقد روى عنه ابنه عبد الله أنه قال في أحاديث الصفات: " هذه الأحاديث نروها كما جاءت " فهو لا يبحث عن كنه الصفات وحقيقتها، واعتبر التأويل خروجاً على السنة والقرآن إن لم يكن مستمداً من أحدهما بالنص، وذلك لأنه يرى أن اتباع المتشابه ابتغاءاً للفتنة، وابتداع في الإسلام، ولذلك يقول رضي الله

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين الإمام الرازي ص ٦٦

(٢) أساس التقديس ص ١٠١

(٣) القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى ص ٧٧

عنه: (صفة المؤمن إرجاء ما غاب عنه من الأمر إلى الله تعالى كما جاءت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيصدقها ولا يضرب لها الأمثال)^(١)

وإذا عرضنا هذا المنهج على الأصول الثلاثة التي ذكرناها وجدناها متطابقة معها في محدودية العقل، والمنهج العملي، والقصد في الجدل .

ولا يفوتنا أن نذكر أن آفة هذه المنهجية تأتي عندما تطرح المسائل بحذافيرها وتفصيليها وجدلياتها وسط الجماهير فيجد فيها الأغبياء ضالتهم لتعويض ما يشعرون به من ضعف ذهني عندما يتبنون منها ما لا يقدرّون على إدراك نتائجه أو مراميّه، ويندفعون في إرضاء غرورهم مستعرضين ما لا يملكون من زعامة فكرية وقيادة مذهبية، تؤدي في النهاية إلى تحريف الفكرة الأصلية، واختلاط العقائد، وإحداث القلاقل، وانفلات النظام .

وقد حدث مثل ذلك قريبا من عهد الإمام أحمد - وقد رأينا الجماهير التي التفت حوله - وذلك فيما ينقل أبو الفداء أنه في عام ٣٢٣ هـ ببغداد (عظم أمر الحنابلة على الناس، وساروا يكسبون دور القواد والعامة، فإن وجدوا نبذا أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها، وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء، وفي مشى الرجال مع الصبيان ونحو ذلك .

فنهاهم صاحب الشرطة عن ذلك، وأمر ألا يصلى منهم إمام إلا إذا جهر بيسم الله الرحمن الرحيم، فلم يفد فيهم ذلك شيئا، فكتب الراضى توقيفا ينهاهم فيه، ويوبخهم باعتقاد التشبيه، ومما جاء فيه قوله:

إنكم تارة تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئكم على هيئته، وتذكرون له الشعر القَطِط، والصعود إلى السماء والنزول إلخ، وفي آخره يقول : إن أمير المؤمنين، يقسم قسما عظيما لئن لم تنتهوا ليستعملن السيوف في رقابكم، والنار في منازلكم ومحالكم)^(٢)

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى

(٢) المختصر في أخبار البشر لابن أبي الفداء ج ٢ ص ٨٢

ولو تم تحييد الأغبياء في مجالس العلماء لما حدثت المأساة، وما أشبه الليلة بالبارحة .

هذا ويقرر الإمام ابن تيمية - وهو من كبار أئمة الحنابلة - فساد ما ذهب إليه بعض الفرق من أن كلام الله القديم هو حروف وأصوات لازمة لذاته أزلا وأبداً، ولا يفرقون بين جنس الحروف وأعيانها، بل يجعلون عين الحروف قديمة أزلية، وينكر نسبة هذا الرأي إلى أحمد وأصحابه، ويقول: (هذا الذي يحكى عن أحمد وأصحابه - أن صوت القارئ ومداد المصاحف قديم أزلي - كذب مفترى لم يقل ذلك أحمد، ولا أحد من علماء المسلمين)

وإذا كان صاحب المواقف نسب هذا الرأي إلى الحنابلة حيث قال (ثم قال الحنابلة: كلامه حرف وصوت يقومان بذاته، وأنه قديم، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً الجلد والغلاف قديمان)^(١) فإن الإمام ابن تيمية لا ينكر وقوع ذلك من بعضهم، حين يقرر أن أبا حامد الغزالي يخطئ وهو يسند إلى أحمد بن حنبل كلاماً لم يقله ويقول إن أبا حامد (لم يكن يعرف ما قاله أحمد ولا ما قاله غيره من السلف في هذا الباب، ولا ما جاء به القرآن والحديث!!! وقد سُمع مضافاً إلى الحنابلة ما يقوله طائفة منهم ومن غيرهم من المالكية والشافعية وغيرهم في الحرف والصوت وبعض الصفات مثل قولهم: إن الأصوات المسموعة من القراء قديمة أزلية، وإن الحروف المتعاقبة أزلية، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ويخلو منه العرش حتى يبقى بعض المخلوقات فوقه وبعضهم تحته إلى غير ذلك من المنكرات، فإنه ما من طائفة إلا وفي بعضهم من يقول أقوالاً ظاهرها الفساد وهي التي يحفظها من ينفر عنهم ويشنع عليهم)^(٢)

وابن الجوزي بدوره يقول: (ورأيت من أصحابنا - يقصد الحنابلة - من تكلم في الأصول بما لا يصلح وانتدب ثلاثة للتصنيف في هذا:

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٩٢

(٢) تفسير سورة الإخلاص ص ١٠١

أبو عبد الله بن حامد البغدادي الوراق المتوفى عام ٤٠٣ هـ وصاحبه القاضي أبو يعلى المتوفى عام ٤٥٨ هـ وابن الزاغوني المتوفى عام ٥٢٧ هـ فصفوا كتبنا شأنوا بها المذهب، قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس .

فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام على صورته فأثبتوا له صورة، ووجها زائدا على الذات، وعينين وفما ولهوات وأضراسا، وأضواء لوجهه هي السبحات، ويدين وأصابع وكفا وخنصرا، وإبهاما، وصدرا وفخذا وساقين، وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس !!

وقالوا يجوز أن يمس ويؤس، ويدنى العبد من ذاته .

وقال بعضهم: ويتنفس .

وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل .

ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى ولا إلى إلغاء ما توجه الظواهر من سمات الحدث .

ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل، حتى قالوا صفة ذات، ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة، مثل يد على نعمة وقدرة، ولا مجيء وإتيان على معنى بر ولطف، ولا ساق على شدة.

بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين - والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن، فإن صرف صارف حمل على المجاز - ثم يتخرجون من التشبيه - أى من تهمة التشبيه - ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون نحن أهل سنة .

وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام، وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم: (يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى يقول وهو تحت السياط: " كيف أقول ما لم يُقل " فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه .

وينبغي ألا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل، فإننا عرفنا به الله تعالى، وحكمنا له بالقدم، فلو أنكم قلتم نقرأ الحديث ونسكت لما أنكر عليكم أحد، إنما حملكم إياها على الظاهر قبيح، فلا تدخلوا في مذهب الرجل الصالح السلفى ما ليس منه، فلقد كسيتم هذا المذهب شيئاً قبيحاً، حتى صار لا يقال عن حنبلى إلا مجسم).

ويبين الإمام ابن الجوزى الحنبلى أسباب وقوع هؤلاء المصنفين فى الغلط مما جعل بعض المصنفين يطلق عليهم لقب الحشوية:

أولها: أنهم سمو الأخبار صفات، وإنما هى إضافات وليس كل مضاف صفة، فإنه قال تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ وليس لله صفة تسمى روحاً، فقد ابتدع من سَمَّى المضاف صفة.

وثانيها: أنهم قالوا هذه الأحاديث من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم قالوا نحملها على ظواهرها، فواعجبا ما لا يعلمه إلا الله أى ظاهر له، وهل ظاهر الاستواء إلا القعود، وظاهر النزول إلا الانتقال^(١).

والثالث: أنهم أثبتوا لله سبحانه صفات، وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية.

الرابع: أنهم لم يفرقوا فى الإثبات بين خبر مشهور كقوله صلى الله عليه وسلم (ينزل تعالى إلى السماء الدنيا) وبين حديث لا يصح كقوله صلى الله عليه وسلم (رأيت ربى فى أحسن صورة) بل أثبتوا بهذا صفة وبهذا صفة.

والخامس: أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع إلى النبى صلى الله عليه وسلم وبين حديث موقوف على صحابى أو تابعى، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا.

والسادس: أنهم تأولوا بعض الألفاظ فى موضع ولم يتأولوها فى موضع، كقوله

(١) أقول: اللهم إلا أن يقال: إن المراد إجراؤها على الظاهر فيما يختص بمعنى الكلمة فى حد ذاتها لا فيما يتعلق بكيفية نسبتها إلى من أضيفت إليه، وهذا ما لا يفعله المشبهة الذين يتصدى لهم ابن الجوزى فى هذا المقام.

تعالى في الحديث القدسي (ومن أتاني يمشي أتيته هرولة)^(١) قالوا: ضرب مثلاً للإنعام .

والسابع: أنهم حللوا الأحاديث على مقتضى الحس، فقالوا: ينزل بذاته، ويتنقل ويتحول، ثم قالوا لا كما نعقل، فغالطوا من يسمع، وكابروا الحس والعقل.^(٢)

حديث الجارية:

جاء حديث الجارية في صحيح مسلم برواية معاوية بن الحكم السلمي في حديث طويل وقد كان حديث عهد بجاهلية قال: (وكانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها وأنا رجل من بني آدم أسف كما يأسفون، لكنني صككتها صكة، فأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعظم ذلك علي، قلت: يا رسول الله: أفلا أعتقها؟ قال: اتنتي بها، فأتيته بها، فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعتقها، فإنها مؤمنة)

وهناك ملاحظات حول هذا الحديث من ناحية الرواية:

أنه جاء في روايات أخرى في غير مسلم عن غير معاوية بن الحكم السلمي، وبصيغة سؤال الرسول صلى الله عليه وسلم للجارية ليس فيها قوله "أين الله" ولكن بصيغة أخرى .

ففي رواية الشريد بن سويد الثقفي في صحيح ابن حبان، ومسند أحمد، والمعجم الكبير للطبراني: أنه كان له جارية سوداء نوبية أراد أن يعتقها فجاء بها إلى رسول

(١) ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْآرِيدِ﴾ ١٦ ق، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ ٨٤ الزخرف، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ ٤ الحديد

(٢) أنظر (دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه) لابن الجوزي ت ٥٩٧، بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، ويضيف المحقق هنا ما نقله حنبل عن أحمد بن حنبل أنه سمعه يقول: احتجوا على يوم المناظرة فقالوا: تحيي يوم القيامة سورة البقرة وتحيي سورة تبارك، فقلت لهم: إنما هو الثواب، قال الله عز ذكره ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ وإنما تأتي قدرته . وقال ابن حزم الظاهري في الفصل: وقد روي عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال: (وجاء ربك) إنما معناه وجاء أمر ربك . اهـ كوثري في تحقيقه على كتاب ابن الجوزي ص ٢٨

الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : من ربك؟ قالت: الله . وفي سنن الدارمي، وسنن النسائي قال قال لها: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم .

وفي رواية أبي هريرة في بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بن أبي أسامة الطوسي البغدادي، جاء قوله "جاء رجل بجارية سوداء لا تفصح فقال: إني جعلت على رقبة مؤمنة أفأعتق هذه؟ فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: من ربك؟ فأشارت برأسها إلى السماء، فقال: من أنا؟ فأشارت إلى السماء، تعنى أنك رسول الله، قال: اعتقها فإنها مؤمنة .) ومن الواضح في هذه الرواية أمران: التصريح بأن الجارية سوداء لا تفصح، وأنها أشارت إلى السماء في السؤال عن الله، وفي السؤال عن الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا . أى لا بد من تأويل، وفي الرواية ما يفيد كونها خرساء^(١)

ومن الملاحظ أيضا أن الحديث لم يخرج البخاري في صحيحه، وقد أخرج في جزء "خلق الأفعال" ما يتعلق بتشميت العاطس الذي ورد في النص الكامل للحديث الذي رواه مسلم، دون ما يتعلق بكونه تعالى في السماء، وبدون إشارة إلى أنه اختصر الحديث .

وهناك ملاحظات من ناحية فقه الحديث:

١- من المقطوع به أن المكان والزمان جميعا من خلق الله وهو سبحانه موجود قبل السماء والخلق جميعا، وهو في السماء إله وفي الأرض إله بعلمه وقدرته وإرادته وسلطانه وفعله وخلقه ورحمته وعدله وحكمته .

٢- أن الرواية بالمعنى شائعة في الطبقات كلها، وصاحب القصة لم يكن من فقهاء الصحابة مما يرجح روايته بالمعنى حملا على الروايات المتفقة مع التنزيه، والتي لم يرد فيها في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم لفظ "أين"، ولقد كان من بين شروط الإمام الشافعي للاحتجاج بخبر الواحد أن يكون راويه من العلماء بمعاني الكلمات حيث يقول: (ولا يكون الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورا: منها أن

(١) أنظر شرح الجوهرة للأستاذ عبد الكريم تتان وآخرين، الجزء الأول ص ٥٣٧ وفيه رواية عن أحمد والبخاري ورد فيها " فأشارت برأسها إلى السماء أو بأصبعها السبابة "

يكون من حدث به ثقة في دينه، معروفا بالصدق في حديثه، عاقلا لما يحدث به، عالما بما يحيل معانى الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمع لا يحدث به على المعنى^(١)

٣- أن السؤال بأين يأتى في المكان والمكانة، حقيقة فيهما، وكذلك حقيقة في الأول ومجازا في الثاني. وعلى سبيل المثال قولهم: اين الثرى من الثريا، وأين الأرنب من الأسد، وأين العصفور من النسر .

٤- من الجائز - كما جاء في شرح المواقف للسيد الشريف - مجيء السؤال بأين للاستكشاف عن معتقد الجارية هل هى عابدة وثن أرضى أم هى مؤمنة بالله رب السماوات، وهذا يعنى الأخذ بدلالة المفهوم^(٢)، ودلالة المفهوم تعنى: أنه ليس الوثن.

٥- من المقرر في تلقين الإيمان لشخص ما الكشف عن رأيه في معتقده السابق، فلا بد من تصريح المسيحي بانخلاعه من الإيمان بالثالوث، والمجوسى بانخلاعه من الإيمان بالنار، ومن عابد الوثن انخلاعه من عبادة الأصنام وهكذا ..

ولم يصح عن الرسول صلى الله عليه وسلم في تلقين الإيمان طوال أدائه الرسالة السؤال بأين في غير هذه القصة، فاللفظ الجارى على الأصل في بعض الروايات هو الأجدر بأن يكون لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم، وما سواه في رواية معاوية بن الحكم إنما جاء بالمعنى الذى عبر عنه الصحابى .

(١) أنظر الرسالة للإمام الشافعى ط الحلبى عام ١٩٤٠ ص ٣٦٩

(٢) المفهوم عند الأصوليين هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، وينقسم إلى قسمين: مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم، ويسمى فحوى الخطاب، كتحریم ضرب الوالدين من تحریم التأفف منهما، وشرطه فهم المعنى في محل المنطوق وأنه أولى، والثانى مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا في الحكم للمنطوق ويسمى دليل الخطاب، وشرطه ألا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه ولا خرج مخرج الأغلب، وجوابا لسؤال، ومثله " في الغنم السائمة زكاة " ومفهومه أن ليس في غير السائمة زكاة، وهو أقسام وهى يحتج بها إلا مفهوم اللقب، وأنكر أبو حنيفة الجميع: أنظر شرح الشيخ محمد جمال الدين القاسمى على لقطة العجلان للإمام الزركشى . ص ٢٧

٦- من العلماء من يعد العامي معذورا في اللفظ الموهم، اعتدادا بأصل اعتقاده بالله سبحانه وتعالى، ويؤيد ذلك ما جاء في بعض روايات الحديث عن الجارية، وأنها نوبية سوداء لا تفصح، وما هو ثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من رفقته في التعليم، ومخاطبة الناس بغير أن يشق عليهم فيما يفهمون .

٧- أن الجارية كما جاء في بعض الروايات أشارت إلى السماء فيما يتعلق بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم عن معرفتها بالله والرسول أيضا، ولا مفر من التأويل .

٨- والخلاصة أنه: بعرض الحديث على المحكم المقطوع به من كونه تعالى خالق كل شيء وهو قبل كل شيء، يصبح ما جاء بالحديث على اختلاف رواياته من المتشابهات التي لم نكلف بالغوص فيها، ولا بالعمل بشيء وراءها غير التسليم بورودها، ونكل علم حقيقتها إلى الله تعالى مع التنزيه .

يقول الإمام ابن الجوزي في هذا الحديث وطائفة من الأحاديث الأخرى التي تسمى أخبار الصفات: (اعلم أن في الأحاديث دقائق وآفات لا يعلمها إلا العلماء الفقهاء، تارة في نقلها، وتارة في كشف معناها) ثم شرح عددا منها .

ونشير نحن هنا إلى الصحيح منها:

من ذلك ما رواه مسلم والبخاري من حديث أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (خلق الله آدم على صورته) وبيّن أن الضمير في " صورته " لا يرجع إلى لفظ الجلالة^(١)

(١) وفي رواية لابن خزيمة (لا يقولن أحدكم لعبده: قبح الله وجهك ووجه من أشبهك، فإن الله خلق آدم على صورته) وروى هذا الحديث في الجامع الصغير ورمز له بالصحة، والضمير في هذا الحديث إما أن يرجع إلى لفظ عبده أو إلى لفظ آدم، أما إرجاع الضمير إلى لفظ الجلالة فيكون المراد فيه أن الله خلق آدم على صفته، من العلم مثلا، مع حفظ الفارق بين علم الله وعلم آدم، أو يراد بالإضافة في (صورته) معنى التشريف، كقول القائل (بيت الله) و (ناقة الله) وعلى هذا يأتي معنى الرواية الأخرى التي رواها ابن خزيمة أيضا حيث جاء فيها قوله (على صورة الرحمن) رواها بسنده عن عطاء ابن أبي رباح عن عمر رضى الله عنه عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن الملاحظ أن هذه الرواية ضعفها ابن خزيمة نفسه .

وما روى في الصحيحين من حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن بعض ما يحدث يوم القيامة: (فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رآوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا، فلا يكلمه إلا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فيقال: هل بينكم وبينه آية تعرفونها؟ فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن).

ويذكر كثيرا من أقوال العلماء التي تفسره بغير تشبيه، ومن ذلك: يأتيهم بأهوال القيامة فيستعذون من تلك الحال، ويطلبون أن يأتيهم بما يعرفونه من لطف، فيكشف عن ساقه أى شدته، يكشفها أى يزيلها .

وما روى في الصحيحين من حديث أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد، حتى يضع الرب فيها قدمه فينزوى بعضها إلى بعض) ويذكر ما ذكره بعضهم في تفسيره بغير تشبيه. ويضيف الكوثرى في تحقيقه ما ذكره جار الله الزمخشري في كتابه (الفائق في غريب الحديث): وضع القدم على الشيء مثل للردع والقمع

وما روى في الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم (يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة) وما ذكره في تفسيره بغير تشبيه أن يكون معنى الضحك: التعبير عن كثرة الكرم وسعة الرضا .

وما روى في الصحيحين من حديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (يدنى المؤمن من ربه فيضع عليه كنفه فيقول: تعرف ذنب كذا) قال العلماء: يدنيه من رحمته ولطفه، وقال ابن الأنباري: كنفه حياضته وستره .

وما روى في الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول من يدعوني فأستجيب له) وما ذكره تفسيرا له بغير تشبيه: ينزل بمعنى يقرب برحمته، وقد ذكر الله أشياء بالنزول فقال تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ ﴾ . ﴿ وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنْ الْأَنْعَامِ ﴾ .

ثم يقول ابن الجوزى: (واعلم أن الناس في أخبار الصفات على ثلاث مراتب: أحدها: إمرارها على ما جاءت من غير تفسير ولا تأويل إلا أن تقع ضرورة، كقوله تعالى " وجاء ربك " أى أمر ربك، وهذا مذهب السلف .

والمرتبة الثانية: التأويل وهو مقام خطر .

والمرتبة الثالثة: القول فيها بمقتضى الحس، وقد عم جهلة الناقلين إذ ليس لهم حظ من علوم المعقولات التى يعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل).

ثم يقول: (ونحن نحمد الله إذ لم يبخس حظنا من المنقولات ولا من المعقولات، ونبرأ من أقوام شانوا مذهبنا فعابنا الناس بكلامهم)^(١)

الإمام ابن تيمية والصفات الخيرية:

ينبنى موقف الإمام ابن تيمية من الصفات على رفضه لمبدأ التفويض بناء على فهمه الخاص لمعانى التأويل فى شرحه لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، كما ينبنى على رفضه القول بأن الله يخاطب عباده بما لا يعلم، ورفضه لمبدأ المجاز، وإعماله التأويل بمعنى التفسير والبيان لا بمعنى صرف الكلام عن معناه الظاهر وتأويله بمعنى مجازى، حيث يعتبر ذلك تحريفا

ويقصد بالصفات الخيرية فى مقامنا هذا ما كان الدليل عليها السمع المحض، أو مجرد الخبر دون استناد إلى نظر عقلى، كاستوائه تعالى على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا، وبعثه يوم القيامة، وكمحبته ورضاه وسخطه وغضبه، وكالوجه واليد والعين والقدم، وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم، والأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد عنى الإمام ابن تيمية عناية بالغة بإثبات هذه الصفات والرد على من أنكرها من المتكلمين والفلاسفة، ووضع فى ذلك رسائل على جانب عظيم من

(١) أنظر (دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه) لابن الجوزى بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى من ص

الأهمية منها (العقيدة الحموية الكبرى) و (العقيدة الواسطية) إلى جانب ما يوجد مبعوثاً في معظم كتبه من محاورات طويلة لاسيما كتابه (منهاج السنة) وكتابه في الرد على تأسيس التقديس للرازي^(١).

والإمام ابن تيمية هو لسان الحنابلة الناطق بأرائهم وبإثبات هذه الصفات والرد على المنكرين لها. ومن ذلك إثباته للاستواء على العرش، دون أن يكون محتاجاً إليه، استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم ولا يجوز أن يثبت للعلم خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها^(٢).

أما ما يلزم هذه الفوقية من الجهة والحيز فالإمام ابن تيمية يمنعه إذا أريد به أمر وجودي، إذ لا موجود غير الخالق والمخلوق، والله لا يحيط به شيء من المخلوقات، فهو ليس في جهة بهذا المعنى، وإن أريد به أمر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله، فإذا قيل إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه^(٣).

ولعل الإمام ابن تيمية في إثباته للجهة بالمعنى المذكور - كما يقول الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس - قد تأثر إلى حد ما بآراء الرشد الذي صرح بإثبات الجهة في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) وفرق بينها وبين المكان^(٤).

ونحن نقول: كيف نعبر عن أمر عدمي بظرف المكان (هناك) وكيف نتحدث عن أمر عدمي بنفس ما استخلصناه من أمور وجودية كالفوقية والاستواء؟ وإذا كنا هنا نعانى من ضيق اللغة البشرية فلماذا فتحنا الملف بوصاية العقل، ولم نغلقه بوصاية التوقف والتفويض؟

(١) أنظر كتاب (الإمام ابن تيمية السلفي) للشيخ محمد خليل الهراس ط ١٩٥٢، ص ١٤٤

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ٢٦٢، ومجموعة الرسائل الكبرى ص ٤٢٩ العقيدة الحموية

(٣) منهاج السنة ج ١ ص ٢١٦

(٤) كتاب الإمام ابن تيمية السلفي ص ١٥٤، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٩٣

وكيف يقبل الإمام ابن تيمية الأمر العدمي في صفة الله خلافا لما أنكره من ذلك على أصحاب الصفات السلبية .؟

وَألا نتعرض بذلك لوصفه تعالى بأمرين متناقضين معا في هذا الاستواء: الأول كونه وجوديا ضرورة عدم أخذ المذهب بالصفات السلبية المحضة، والثاني كونه عدmia وهو هذه الجهة التي يقول عنها الإمام الجليل ؟

ولم يقتصر الإمام فيما يثبته على حد النص، ولكننا نجده يغوص في الاستنتاجات والقياسات في هذه المسألة كما نجد في كتابه " الرسالة العرشية ". إذ يثبت للعرش وزنا، وأنه أثقل الأوزان دون تأويل^(١)، وأنه يمكن لقائل أن يقول: إنه محيط بالأفلاك، أو إنه فوقها وليس محيطا بها (كما أن وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض، وإن لم يكن محيطا بها !) على حد قوله ، وهو - أى العرش - لا يخلو: إما أن يكون كريا كالأفلاك، ويكون محيطا بها، وإما أن يكون فوقها وليس هو كريا، وإن كان الأول فالجهة العليا هي جهة المحيط، والجهة السفلى هي جهة المركز كسائر الأفلاك، وليس لها غير هاتين الجهتين، بخلاف الحيوان الذى له جهات ست، وليس لهذه الجهات الست في نفسها صفة لازمة بل هي بحسب النسبة والإضافة، (لكن جهة العلو والسفل التي للأفلاك لا تتغير فالمحيط هو العلو والمركز هو السفلى، مع أن وجه الأرض التي وضعها الله للأنام وأرساها بالجبال هو الذى عليه الناس والبهائم والشجر والنبات والجبال والأنهار الجارية، فأما الناحية الأخرى من الأرض فالبحر محيط بها، وليس هناك شيء من الآدميين وما يتبعهم، ولو قدر أن هناك أحدا لكان على ظهر الأرض، ولم يكن من في هذه الجهة تحت من في هذه الجهة، ولا من في هذه تحت من في هذه .. فكما أن جوانب الأرض المحيطة بها وجوانب الفلك المستديرة ليس بعضها فوق بعض ولا تحته فكذلك من يكون على الأرض من الحيوان والنبات والأثقال فلا يقال إنه تحت أولئك، وإنما هذا خيال الإنسان وهو تحت إضافي)

(١) ١٨ الرسالة العرشية لابن تيمية نشر قصي محب الدين الخطيب عام ١٣٩٩ هـ ص ١٠-١٣-١٤

وإنه ليلزم على مذهبه أن نقول بالفوق الإضافي قياسا على التحت الإضافي لولا أن هذا القول يعكر قضية الفوقية عموما .

وإنه ليلزم على مذهبه كذلك أن نعمم القول بالنسبية في المخلوقات جميعا، فالفلك يصدق عليه الجهات الست أيضا: بنسبة بعضه إلى بعض، وبعضه إلى المركز، ونسبة القائم عنده إليه لولا أن هذا التعميم يعكر قضية الفوقية عموما كذلك .

وأخيرا فإنه ليلزم استبعاد هذه التفصيلات التي استنبطها الإمام عن العرش أخذا بما عبر به من مبدأ هو أقرب ما يكون إلى التسليم والتفويض والتنزيه في قوله (فما وصف الله من نفسه وسماه على رسوله سمينا كما سماه ولم نتكلف منه علم ما سواه، لا هذا ولا هذا، لا نجحد ما وصف، ولا نتكلف معرفة ما لم يصف) ^(١)

وفي إثبات صفة العلو لله تعالى يستدل الإمام ابن تيمية بالفطرة والسمع: فالفطرة مجبولة على الاعتراف لله بالعلو، وتبدو مظاهر هذه الفطرة في التوجه للعلو حين الدعاء والابتهال، ويحكي الإمام ابن تيمية ما يسمى قصة الهمداني مع إمام الحرمين أنه سأله محتجا عليه: بماذا تفسر ما طبعت عليه فطرتنا من التوجه للعلو حين التوجه إلى الله تعالى؟ فلم يجد الجويني عن ذلك جوابا إلا قوله (لقد حيرنى الهمداني) ^(٢)

والقصة هنا أشبه بالقصة التي تروى عن أبي على الجبائي وما أسكته به الإمام أبو الحسن الأشعري عندما سأله في مسألة الصلاح والأصلح عن الثلاثة: المؤمن والكافر والصبي، والتعليق الساخر الذي علق به المقبل دفاعا عن الجبائي ^(٣)،

(١) الرسالة العرشية ص ٢٠ - وما بعدها .

(٢) أنظر كتاب الاستقامة لابن تيمية، ضمن مجموعة الفتاوى تحقيق عبد الرحمن النجدي ط ٢ ج ١ ص ١٦٧ ، وكتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليلند ص ٣٨١ - ٣٨٥ -

(٣) أنظر ما كتبناه عن ذلك في كتابنا (الفرق الإسلامية في الميزان) ص ٢٩١ في سبب خروج الأشعري على المعتزلة .

بقوله: (هذه الحكاية هوس، وأدنى المعتزلة - فضلا عن شيخهم - يقول من جواب الله على الصغير: "التكليف فضلى أتفضل به على من أشاء" إلخ) ^(١)

إذ يمكن أن نقول هنا: ما أيسر أن يقول الجبائي: تلك فطرة صادقة هذبها الإسلام .

أما أنها صادقة ففي دلالة هذا التوجه للعلو على اعتناق القلب من التوجه للأوثان القائمة بين يدي البشر من ناحية، ودلالته على الإحساس بعلو المكانة - لا المكان أو الجهة - من ناحية أخرى، ويمتنع أن يكون إحساسا بعلو الجهة أو المكان، لأنها حينئذ كان من الممكن أن يتحقق لها الاستجابة لهذا الإحساس لو أن النظر كان لموضع القدمين من حيث ما هو معروف عن وجود السماء - ومن ثم العلو - وأنها محيطة بالكرة الأرضية من جميع الجهات .

وأما أنه قد هذبها الإسلام - كشأنه في كل الأمور الفطرية: يلتقى معها ليرتقى بها - فذلك ما يقتضيه قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ ١٦ ق، وما يتبين من رفض التوجه لأعلى حين الصلاة كما هو معروف من سنة رسول الله من النظر حين الصلاة إلى موضع السجود، وإلا فلقد كان من الواجب النظر إلى أعلى في لحظات الصلاة، وهو ما لم يقره رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وربما قيل: إن توجيه الرسول بالنظر إلى موضع السجود هو للتخلق بأدب الحياء في حضرة الصلاة بين يدي الله .

ولكنه يُردُّ على ذلك: بأن هذا يعنى أن القول بالعلو متاح سواء عند النظر إلى أعلى أو إلى أسفل، فلم يعد للنظر إلى أعلى عندئذ دلالة خاصة في الموضوع .

على أنه من المشكوك فيه أن يكون التوجه لأعلى توجهها فطريا، وإنما هو تعبير عن عادة متوارثة اجتماعيا، بدليل وجود طائفة عريضة من الناس لا تفعل ذلك، ولكن تستغرق ذاتيا عند الدعاء .

(١) أنظر كتابه (العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايع) ص ٢٢٩، ٣٣٠، وتفصيل ذلك في كتابنا عن الصلاح والأصلح ص ١٢٥

وأما استدلاله بالسمع فمن خلال صعود الملائكة وقصة المعراج، وهو في الواقع صعود للمخلوق لا يدل على أكثر من احتياجه إليه في خلقته ليخلص ذاتا وهيته للحالة التي ينعم الله بها عليه، وبعبارة أخرى لكي يصل إلى المكان الذي تصلح فيه خلقته لتلقى ذلك الإنعام دون أن يكون لذلك أية دلالة بالنسبة لذات الله تعالى^(١)، وهو إعداد شبيه من هذا الوجه بما كان من إعداد رسول الله صلى الله عليه وسلم لتلقى الوحي، سواء نظرنا إلى شق صدره، أو نظرنا إلى ما كان يعترى جسده من تغيرات حين نزول الوحي ..

وأما صفة النزول فلم يرد ذكرها في القرآن الكريم ولكن ورد بها حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه الإمام البخارى بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ينزل^(٢) ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له) وروى مثله من حديث أبي هريرة أيضا كل من مسلم، والترمذى، وأبوداود، وابن ماجه، وأحمد، ومالك، والدارمى . وكلها تتحدث عن النزول حين يبقى ثلث الليل الأخير

وفي روايات أخرى بالفاظ مختلفة جاء الحديث عن النزول أنه يكون حين يمضى ثلث الليل الأول، وذلك من حديث أبي هريرة في زيادة الجامع الصغير للسيوطى، ومن حديث على ابن أبى طالب رضى الله عنه، فيما رواه أحمد وأبو يعلى بنحوه .

و جاء في كتاب العلو للذهبي (ينزل ربنا عز وجل كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول: من ذا الذى يسألنى فأعطيه؟ من ذا الذى يدعونى فأستجيب له؟ من

(١) ولا يمكن في هذا الموضوع تجاهل ما أثبتته الكندى من التلازم بين المادة والزمان والمكان، أو تجاهل ما أثبتته كانط من كون الزمان والمكان مجرد قوالب للمعرفة خاصة بالعقل البشرى، أو تجاهل ما أثبتته نظرية النسبية الحديثة من التلازم بين الزمان والمكان إلى حد استبدال مصطلح الزمكان بهما .

(٢) ينقل الشيخ الكوثرى في تحقيقه على كتاب (دفع شبه التشبيه) لابن الجوزى ص ٦٥: أن ابن حزم الظاهري يقول عن هذا النزول: إنها هو فعل يفعله الله تعالى في ساء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء

ذا الذى يستغفرنى فأغفر له) ويقول الذهبى إن إسناده قوى ^(١)، وهو متفق عليه.

وجاء فى معارف السنن للترمذى قوله: (وفى الفتح: وقد حكى أبو بكر بن فورك: أن بعض المشايخ ضبط (ينزل) بضم أوله على حذف المفعول، أى يُنزل ملكا، ويقويه ما رواه النسائى بسنده من طريق الأغر عن أبى هريرة وأبى سعيد بلفظ "إن الله يمهل حتى يمضى شطر الليل ثم يأمر مناديا يقول: هل من داع فيستجاب له" الحديث، وفى حديث عثمان ابن أبى العاص "ينادى مناد: هل من داع يستجاب له" الحديث . قال القرطبى: وبهذا يرتفع الإشكال، ولا يعكر عليه ما فى رواية رفاعة الجهنى "ينزل الله إلى سماء الدنيا، فيقول: لا يسأل عن عبادى غيرى" لأنه ليس فى ذلك ما يدفع التأويل المذكور اهـ. وفى العمدة بعد رواية الحديث من طريق الأغر وصححه عبد الحق) اهـ ^(٢)

والإمام ابن تيمية يؤكد على معنى النزول كما جاء باللغة العربية، وأنه لو أريد النزول بغير معناه اللغوى، لكان خطابا بغير العربية واستعمالا للفظ المعروف له معنى فى معنى آخر وهذا لا يجوز ^(٣)

لكن: كيف نأخذ النزول بمعناه الحقيقى منسوباً إلى الله تعالى مع وجود صارف يصرف عن ذلك: وهو أنه ما من وقت فى الأرض إلا وهو ثلث ليل فى مكان ما، فهل نأخذ بالمعنى الحقيقى هنا منسوباً إلى الله تعالى وعندئذ يكون النزول دائماً ونتوجه إلى الله فى أى وقت لأنه نازل فيه بغير انقطاع ويفرغ الحديث من معناه فى نصه على ثلث الليل أم يكون للحديث معنى غير معناه الظاهر؟

(١) كتاب العلوص ٥٩ نقلا عن كتاب (ابن تيمية السلفى) للدكتور محمد خليل هراس ص ١٥٤

(٢) معارف السنن للترمذى مع فوائد الحافظ الشيخ محمد أنور الكشميرى، تأليف الشيخ محمد يوسف البنورى ج ٤ ص ١٣٨

(٣) أنظر "فتاوى فى مسألة العلوص" ضمن مجموعة الفتاوى والرسائل تحقيق عبد الرحمن النجدى ط ٢ ج ٥ ص ١٤٦-١٤٧، ورسالة الجمع بين علو الرب وقربه ضمن المجموعة المذكورة ج ٥ ص ٢٣٢، وكتاب (ابن تيمية السلفى) للدكتور محمد خليل هراس ص ١٥٥ - ١٥٦

ومع ذلك فمعنى النزول عند الإمام ابن تيمية كما جاء في تفسيره لسورة الإخلاص: صفة لله عز وجل لا يماثل نزول الخلق، كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق (وهو ليس من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر).

منهج الإمام ابن تيمية في الصفات:

أسس الإمام ابن تيمية مذهبه في الصفات ^(١) - بصفة عامة على أربع قواعد أساسية:

القاعدة الأولى: أن كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله صلى الله عليه وسلم من صفات يجب إثباته .

وما صرح الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم بنفيه يجب نفيه .

وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله ؛ فإن أراد به معنى صحيحا موافقا لما أثبتته الشرع قبل، وإن كان مما نفاه الشرع وجب رده .

وإن كان اللفظ قد أثبت به حق وباطل، أو نفى به حق وباطل، أو كان مجملا يراد به حق وباطل، وصاحبه أراد به بعضها ولكن عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها. ^(٢)

ويمثل الإمام ابن تيمية بالألفاظ التي تنازع فيها من ابتداعها من المتأخرين مثل لفظ الجوهر والمتحيز والجهة ونحو ذلك، فلا تطلق نفيا ولا إثباتا حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن أراد بالنفي أو الإثبات معنى صحيحا موافقا لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم صَوَّب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغى أن يعبر عنه بالألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد بها .

(١) أنظر الدراسة القيمة للأستاذ الدكتور محمد خليل هراس في كتابه بعنوان (الإمام ابن تيمية السلفي)

المنشور عام ١٩٥٢

(٢) تفسير سورة الإخلاص للإمام ابن تيمية

والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها.

وأما إن أريد بها معنى باطل نفى ذلك المعنى، وإن جُمع بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل . وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا: هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ؛ فيعبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها، وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة .^(١)

وفي رأى أن التطبيق الدقيق لهذه القاعدة الذهبية - وقد ذكرها من قبل الإمام ابن الجوزي فيما ذكره من أسباب الوقوع في التشبيه - من شأنه أن يضمن استبعاد الأخبار والإضافات عن مستوى الصفات .

ومن ناحية أخرى فما أجدد هذه القاعدة أن يُعامل بها مع الألفاظ والمصطلحات العصرية التي تطرح في مجال الفكر الديني المعاصر ويراد بها معان مختلفة يظهر بعضها ويختفى بعضها تبعا لمستويات النقاش، من مثل: القوة الكونية، والمهندس الأعظم وتطور الأديان، والنسبية التاريخية، والأديان السماوية، والضرورة الاجتماعية للدين، وحثمية قوانين الطبيعة، وحقوق الإنسان إلخ.

القاعدة الثانية: نفى مماثلة الله تعالى لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله، فهو لا يماثل شيئا، ولا يماثل شيء، وكل ما ثبت له تعالى من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره .

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فإن هذا ليس إلا محض اشتراك في الاسم، لا يقتضي مماثلة صفاته لصفاتهم أصلا، فتسميته تعالى قادرا وتسمية العبد قادرا لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد، وكذا تسميته عالما ومريدا وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما مع تسمية عباده بهذه الأسماء لا يستلزم أن علمهم كعلمه، ولا إرادتهم كإرادته، ولا حياتهم كحياته، إلخ

وبيان هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به، ويوصف العباد على ما يليق بهم من ذلك .

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٣٤٩

فالمصفة ثلاثة اعتبارات: تارة تعتبر مضافة إلى الرب، وتارة تعتبر مضافة إلى العبد، وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد .

فإذا أضيفت كقدرة العبد وقدرة الله فهي تتبع الموصوف مخلوقا وغير مخلوق، وإن أطلقت كالقدرة والعلم والإرادة فهو مجمل لا يقال عليه مخلوق ولا غير مخلوق حتى يضاف .^(١) وأقول: اللهم إلا أن تكون أل في قوله " العالم " للاستغراق " فهي عندئذ لا تكون إلا للخالق .

ويستدل الإمام ابن تيمية لنفي المماثلة من السمع بمثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٢) **اللَّهُ الصَّمَدُ** **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ** **وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ** .

ويستدل على نفي المماثلة من العقل بأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه . ومعلوم أن كل ما سواه تعالى ممكن قابل للعدم، بل معدوم مفتقر إلى فاعل، ومصنوع مربوب محدث، فلو مائل تعالى غيره في شيء من الأشياء للزم أن يكون هو الشيء الذي مائله فيه ممكنا قابلا للعدم، بل معدوما مفتقرا إلى فاعل، مصنوعا مربوبا محدثا .^(٣)

القاعدة الثالثة: أن الكمال ثابت لله تعالى، بل الثابت له أقصى ما يكون من الأكملية، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه { كالعلم . بخلاف الشفقة } إلا وهو ثابت للرب تعالى . وكل كمال ثبت للمخلوق وجاز أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عنه .

ويستدل الإمام ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه وتعالى بوجوه عقلية .
فمن النقل مثل قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿يَتَأْتِيَ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ .

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ ص ٥٤

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ١٩٥

وأما الحجج العقلية فيعتمد فيها الإمام ابن تيمية على قياس الأولى، إذ كلما كان الكمال ممكن الوجود ممكنا للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الأولى، ولأن ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق، والذي جعل غيره كاملا هو أحق بالكمال منه فالذى جعل غيره قادرا أولى بالقدرة، والذي جعل غيره عالما كان أولى بالعلم، والذي جعل غيره حيا أولى بالحياة.^(١)

ونلاحظ هنا أن الإمام الماتريدي استخدم صورة من القياس هي قياس الأولى، سابقا بذلك ما جاء به الإمام ابن تيمية في هذا الموضوع: وهو أن كل كمال ثبت للممكن لا نقص فيه بوجه من الوجوه - وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم فالواجب القديم أولى به

وأن كل نقص وعيب في نفسه - وهو ما تضمن سلب هذا الكمال - إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع الممكنات فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى.

وقد استخدم الماتريدي هذا القياس في إثبات الكلام لله.^(٢)

وهنا يؤكد الإمام ابن تيمية بطريقته: أن الكمال لا يكون إلا أمرا وجوديا، أو يتضمن أمرا وجوديا، أما العدم المحض فليس بشيء فضلا عن أن يكون كمالا، ومن هنا يأتي مدخله في الطعن على الفلاسفة والمعتزلة والأشاعرة في وصف الله بصفات السلوب كأن يقولوا عن الله إنه (لا هو داخل العالم ولا خارجه) ويراه مستلزما لعدم ما وصف به.^(٣)

وفي إطار الحجج العقلية التي سيق فيها هذا الدليل نحسب أن طعن صفات السلوب - التي برأى الإمام ابن تيمية أنها لا تقتضى وجودا ومن ثم تدل على عدم

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٣ - ٤٦، ومنهاج السنة ج ١ ص ١٩٤ ن وهنا تأتي مشكلة قياس الغائب على الشاهد.

(٢) المغربي ص ٦٩ نقلا عن كتاب "التوحيد" للماتريدي

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٦ رسالة الفرقان.

الموصوف - يؤدى إلى أمور أولها: أنه يبدو كمن يشترط للموجود أن يكون قابلا للتصور بحسب الذهن البشرى الأمر الذى لا يتحقق عندما تمحو هذه السلوب تلك الصورة، وهذا غير صحيح، بناء على محدودية العقل البشرى، وقوانينه الخاصة في ممارسة التفكير، وحسب المذهب في: عدم مماثلة الخالق للمخلوق .

ثانيها: أن المكان والزمان كليهما من إبداعات الله، والوجود منه ما هو خاضع للمكان والزمان، وما ليس خاضعا له، وهذا الأخير هو الذى يوصف بأنه لا داخل ولا خارج، لأن الداخل والخارج كليهما من الأمور المكانية، والله ليس خاضعا للمكان لأنه خالقه، وموجود قبله .

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فللمعترض أن يذهب إلى أن الزمان والمكان أمران ذاتيان للعقل البشرى، وقالبان لازمان له يصب تفكيره فيهما بحكم العادة^(١)، فلا يحكم بهما على وجود الله الذى هو في ذاته فوق التصور العقلى المحدود بمحدودية البشر عموما .

ثالثها: أنه لا سلب إلا ويتضمن إثباتا لوجود، ضرورة انتفاء العدم المطلق، وفي السلوب التى يطلقها المعتزلة - مثلا - تضمين معنى الوجود المتصف بالكمال المطلق لمن اتصف بها . ولأن القول بأنه (لا داخل العالم ولا خارجه) ليس عدما محضا، ولكنه بالنسبة للعالم .

وهنا يأتى سؤال: إذ ما القول في الروح والعقل والنفس بالنسبة للجنس البشرى؟

القاعدة الرابعة في معنى التأويل : وهذه القاعدة ترجع إلى أصل آخر عند الإمام ابن تيمية في موقفه من المحكم والمتشابه والحقيقة والمجاز:

(١) لا بأس أن نستحضر هنا ما ذكره بعض فلاسفة نظرية المعرفة من أن للعقل قالبا خاصا في التفكير لا يتعداه، من ذلك قالب الزمان والمكان، وما قرره بعضهم من أن العقل البشرى لا يمكنه أن يمارس التفكير في موضوع إلا على أساس مشابته بموضوع سابق ويميزته له وعلاقة يقوم بربطها بين شيئين في الوقت نفسه: أنظر الفلسفة الأوربية الحديثة .

و الإمام ابن تيمية ينكر أن يكون هناك متشابه بمعنى أن معرفة المعنى المقصود من الآية مستحيل لا يمكن دركه كما يدعى ذلك من يدعيه من المتكلمين^(١)، مع ملاحظة أن هذا الادعاء لم يكن قاصرا على من يحسبون من المتكلمين .

وللتأويل معان ثلاثة عند الإمام ابن تيمية: أن يراد به تحقيق الأثر الواقعي المحسوس لدلول الكلمة كما في قوله تعالى عن يوم القيامة ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴾ أى وقوعه، والثانى أن يراد به التفسير والبيان، والثالث أن يراد به المعنى الذى أحدثه بعض اللغويين وأخذ به بعض المتكلمين، وهو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لدليل يقترن به مع قرينة مانعة من المعنى الحقيقى، وهو المجاز . وهو يرى أن من وقف على لفظ الجلالة فى الآية فمراده بالتأويل الذى لا يعلمه إلا الله ما يؤول إليه الأمر كوقت الساعة وما إلى ذلك كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتَى تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ ٥٣ الأعراف، وبالتأويل الذى يعلمه الراسخون فى العلم التأويل بمعنى التفسير والبيان، ولا وجود لما يقال إنه متشابه لا يعلم^(٢) . ولم يتردد - كما يقول الدكتور محمد الجلند - فى تسمية التأويل بالمعنى الثالث تحريفا وتبديلا لكتاب الله^(٣) .

ونحن نرى أن هذا الفهم للآية هو نوع من التأويل الخاص، وأن منهج التسليم والتفويض والتنزيه لا يتضمن بالضرورة شيئا من صرف الكلام عن ظاهره، وإنما يترك الأمر لعلم الله: سواء فى ناحية الأخذ بالظاهر على معنى يليق بذاته تعالى دون

(١) تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٤ - ١٢٦

(٢) تأمل ما يقوله ابن عقيل فى قوله تعالى: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ خلافا لذلك: (قال من كفَّ خلقه عن السؤال عن مخلوق، فكفَّهُم عن السؤال عن الخالق أولى) دفع شبه التشبيه لابن الجوزى ص ٤٦

(٣) أنظر "الإكليل فى التشابه والتأويل" لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والفتاوى تحقيق عبد الرحمن النجدى ط ٢ ج ١٣ ص ٢٧٤-٢٩٢، ص ٢٩٤-٢٩٨، وكتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجلند طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٣ ص ١٥١ - ١٥٣

الخوض في صرفه عن هذا الظاهر أو في ناحية تصوره أو تحديده أو تفسيره أو تبينه، على حد سواء: بدافع التسليم والتنزيه معا .

ومهما قيل من أن مجرد صرف الكلام عن معناه الظاهر يعتبر خوضا واشتركا في التأويل مع المؤولين فإننا نرى أن من المبالغة أن يسمى هذا الصرف تأويلا باعتبار أن التأويل كما يقول ابن المرتضى في كتابه إيثار الحق ^(١): (هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام)، وبناء عليه فإن هؤلاء وإن صرفوا معنى لكنهم لم يثبتوا معنى مكانه، إنه الجانب السلبي من التأويل على أقصى تقدير .

ومع ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية في مسألة التأويل نجده يقول في رده على النصارى في قولهم بالآب والابن (لفظ الابن يعبر به عمن ولد الولادة المعروفة، ويعبر به عمن كان هو سببا في وجوده، كما يقال ابن السبيل لمن ولدته الطريق، فإنه لما جاء من جهة الطريق جعل كأنه ولده . ويقال لبعض الطير: ابن الماء، لأنه يجيء من جهة الماء، ويقال: كونوا من أبناء الآخرة، ولا تكونوا من أبناء الدنيا) ^(٢) وهو يصرف الكلام عن أصل وضعه ضرورة في قول الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)، وفي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ .

الإمام ابن تيمية والمجاز:

ما معنى أسدا في قولك رأيت أسدا يقود المعركة؟ أليس لها معنى حقيقى وهو الحيوان المعروف بحكم الوضع؟ ولها معنى مقصود بحكم القرينة وهو القائد الشجاع؟

ينكر الإمام ابن تيمية الأصل الوضعى لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وينطبق

(١) " إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق "، لمحمد بن إبراهيم بن على بن المرتضى المعروف بابن الوزير ت ٨٤٠ هـ طبعة مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة عام ١٣١٨ هـ ص ٩١

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح للإمام ابن تيمية ج ٢ ص ٣٤٦

ذلك - في رأيه - أيضا على علماء السلف و النحو واللغة، وعلماء أصول الفقه الذين يعتد بهم .

ويسانده بعض أتباعه بقولهم بأن الأصل في اللغة هو الإلهام^(١)، ولا دليل على الوضع، وهذا يفتح الباب لادعاء الإلهام لكل من هب ودب، وهذه هدية ثمينة مجانية للباطنية، أما إذا أريد بالإلهام ما يحدث في بداية ظهور اللغة فهو عود إلى القول بالوضع وإن يكن عن طريق الإلهام، وعود إلى صلب المشكلة من ناحية ثانية .

ويعترف الإمام ابن تيمية بأن المقصود في المثال المذكور القائل الشجاع وليس الحيوان المعروف ولكن على أساس أن اللفظ استعمل استعمالا حقيقيا في الحالين، بدليل قرائن الحال^(٢)

أى أن لفظ أسد لا يستعمل وهو كلمة مفردة إلا على الحقيقة، وأما في الجملة وسياق العبارة فإنه قد يستعمل للشجاعة أو غيرها فيكون حقيقة فيما استعمل فيه .

وهذا ما يقول به القائلون بالمجاز جملة، وما يسميه الإمام ابن تيمية " سياق العبارة " الذى نقل الكلمة من معنى إلى معنى آخر يساوى عند القائلين بالمجاز: القرينة التى تصرف الكلام عن إرادة المعنى الحقيقى .

ومن هنا ينتهى الخلاف فى الموضوع إلى دائرة الخلاف اللفظى .

أما إنكار المجاز على أساس القول بأنه من المصطلحات المحدثه بعد القرن الثالث، فهو لا يعنى إنكار المجاز، لأن القول بالمجاز لم يكن إنشاء له ولكن كشفا عن وجوده فى طبيعة اللغة، كالقول فى علم النحو المحدث بالفاعل والمفعول و حروف الجر، والمبتدأ والخبر، بل فى مصطلحات علم الكلام التى يستعملها الإمام ابن تيمية نفسه كالصفات الخبرية وجواز قيام الحادث بالقديم، وهذه بدهيات .

(١) أنظر كتاب (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) للدكتور محمد السيد الجليلند ص ٣٦٣، ٣٦٩ والمؤلف من أتباع الإمام ابن تيمية فى سائر موضوعاته

(٢) " الحقيقة والمجاز " لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل والفتاوى تحقيق عبد الرحمن النجدى ط ٢ ج ٢٠ ص ٤٠٣ ، ٤٥١ ، وما بعدها

إن اعتبار المجاز تحريفا ليس إلا إنكارا لطبيعة اللغة، ومكابرة في أصل نشأتها وقوانين تطورها، وتناقضا بين موقفين: إنكار وضعيتها عند ما يقول المخالف في لفظ ما إن له معنى حقيقيا جاء في أصل الوضع، ثم ادعاء معرفة أصل الوضع في نفس الوقت عند ما يقول التيميون إن أصل الوضع في اللغة هو الإلهام، أو عندما يقولون إن اللفظ يوضع لمعان مختلفة بحسب السياق وضعا حقيقيا، وأخيرا فهو فصل للقرآن عن مصدر إعجازه القائم فيما يقوم عليه على أساليب المعاني والبيان والبديع وفي صلب ذلك يأتي المجاز بأنواعه وتشبيهاته واستعاراته وكنائياته .

ويتابع الإمام ابن القيم شيخه في إنكار التأويل فيقول: (نصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تشبيه ولا تمثيل، بل ثبت له سبحانه ما أثبت له لنفسه من الأسماء والصفات، ونفى عنه النقائص والعيوب ومشابهة المخلوقات إثباتا بلا تمثيل، وتنزيها بلا تعطيل .. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ والكلام في الصفات كالكلام في الذات، فكما أنا ثبت ذاتا لا تشبه الذوات فكذلك نقول في صفاته إنها لا تشبه الصفات، فليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فلا تشبه صفات الله بصفات المخلوقين ولا نزيل عنه سبحانه صفة من صفاته لأجل تشنيع المشنعين وتلقيب المقتربين) (١) .

وهذا في رأينا هو أساس ما يبنى عليه منهج التسليم والتفويض والتنزيه .

ملاحظات إجمالية للمنهج العملي في مسألة التشابهات.

الملاحظة الأولى: إنه من الطبيعي طبقا لشروط المعرفة العقلية أن يتورط العقل في التشبيه، حيث تخضع هذه الشروط الموضوع الجديد للمشابهة مع موضوع قديم، كما تخضع في نفس الوقت للمخالفة بينهما، ثم لعلاقة نسبية بين الذات والموضوع، وإلا لم تتحقق المعرفة، وهنا يأتي دور الإرادة التي ترفض هذه الشروط، كلما كان

(١) الشافية الكافية في الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم مطبعة التقدم العلمية بمصر عام ١٣٤٤ هـ

الموضوع هو الذات الإلهية وصفاتها التي لم ترد في الوحي، لأنها ليست مما يمكن للعقل إجراء المشابهة بينها وبين موضوع سابق. ^(١)

وفي هذا الموضوع تثار مسألة قياس الغائب على الشاهد وفيها يرد الماتريدي على القائلين بالتسوية بينهما - ادعاء منهم بأن الشاهد أصل ما غاب عنه ولا يخالف الفرع أصله - ويرى أن هذا قلب للحقيقة إذ الغائب أصل للشاهد، والأصل عنده أن الشاهد قد يدل على الغائب وهو - أي الغائب - خلافة ^(٢)

ومن هنا يقول الإمام الطحاوي (لا تبلغه الأوهام ^(٣) ولا تدركه الأفهام ^(٤)) ولا تشبهه الأنام) يقول العلامة الغنيمي: فكل ما تخيل في الوهم أو تصور في الفهم فالله سبحانه وتعالى بخلافه، وهو سبحانه خالق التخيل في الفهم والتصور في الفهم، ومنشؤه وسوسة الشيطان، وكرهته علامة محض الإيثار) أهـ ثم يقول: (فلا يماثله سبحانه وتعالى شيء لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، فذاته تعالى

(١) ومن هنا يقرر الفيلسوف الإنجليزي هبرت سنسر في كتابه "المبادئ الأولى" أنه وإن كنا لا نملك أن نتصور المطلق بعقولنا فإننا نحكم بعقولنا أنه موجود، وهو يعني أن في صميم جهلنا بالمطلق، يوجد اعتراف ضمنى بوجوده، ذلك لأن المطلق الذي حكمنا بعجزنا عن معرفته كان ماثلاً أمام أذهاننا لا باعتباره عدماً بل باعتباره شيئاً، وذلك لأن تفكيرنا بطبيعته يقوم على العلاقات وهكذا يخلص سنسر إلى القول بأن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكوين تصور عن المطلق هي بعينها التي توجب علينا التسليم بوجوده، ويذهب هاملتون الفيلسوف الإنجليزي (١٧٨٨ - ١٨٥٦) إلى الإقرار بوجود المطلق وإن كنا لا ندري عنه شيئاً، وذلك لأن أى موضوع معروف فهو جزء من حيث إنه مشروط [ومعارفنا البشرية كلها مشروطة] ومن ثمة فهو مردود إلى لا مشروط، وهذه النسبة تخرجنا من حدود معرفتنا المشروطة، وتجعلنا نثبت وجود المطلق. أنظر المزيد كتابنا "الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية"

(٢) المغربى ص ٦٧ - ٦٨ نقلاً عن التوحيد للماتريدي

(٣) المراد بالوهم: قوة إنسانية من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات: ذكره السيد أبو

الحسن على بن محمد الجرجاني الحنفى ت ٨١٦ - في كتابه "التعريفات"

(٤) المراد بالفهم تصور المعنى من اللفظ.

وهذا بخلاف الاستدلال على وجود الله وعلى صفاته التي تدل عليها أفعاله، فهو أى هذا الاستدلال شيء وهو ممكن، وإدراك الذات شيء آخر وهو غير ممكن.

ليست بجسم ولا جوهر كما أنها ليست بعرض وصفاته ليست حادثة، وأفعاله ليست معلولة ولا مكتسبة). اهـ^(١)

وينقل الغنيمي عن بعض الفضلاء معزوا إلى الشيخ الأكبر^(٢): من فهم معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لم يفكر قط في كنه ذات الحق أبداً، وما رأيت أحداً ممن يدعى أنه من فحول العلماء من أصناف النظائر إلا وقد تكلم في ذات الله تعالى بفكره زاعمين أنهم ينزهونه، حتى وقع في ذلك أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى، لكنه رجع عن ذلك قبل موته، وكان من فضل الله على أن حفظني من التفكير في ذاته، فلم أعرفه تعالى إلا من قوله وخبره وشهوده^(٣)، فبقى الفكر معطلاً في هذه الحضرة، فشكرني فكري على ذلك وقال: الحمد لله الذي عصمني بك عن التصرف والتعب، فيما لا ينبغي لي أن أتصرف فيه، وكان ذلك مبايعة سابقة، فإني كنت قد بايعت فكري ألا يتعب في التفكير في ذات الله، وأن يصرف تعب في الأغيار، فبايعني على ذلك، فالحمد لله على صرفه في الشغل الذي خلق له اهـ^(٤)

الملاحظة الثانية: إن هذا الاختلاف في مسألة التشابهات نشأ في رأينا من اقتحام التفكير في ذات الله وطرح مسألة العلاقة بين الذات والصفات على بساط البحث وهي مسألة لا يمكن البت فيها فيما يتعلق بالعلاقة بين الذات والصفات بالنسبة للمخلوق (الإنسان مثلاً) فما بالك بالبحث في هذه المسألة بالنسبة للذات الإلهية .

وفي رأينا أن ذلك الجدل كله ناشئ من الإسراف في الثقة بالنظر العقلي، وعدم الالتزام بالأصول الثلاثة التي قدمناها: في محدودية العقل، وعدم الالتزام بالمنهج العملي، ومحدودية الجدل، والاقتصاد في هذه الموضوعات مكفول بالوقوف عند النص الصريح، والتفويض فيما لا علم لنا به .

(١) شرح الغنيمي للطحاوية ص ٥٥

(٢) هو محمد بن علي الطائي المعروف بمحيي الدين بن عربي ت ٦٣٨ هـ شرح الغنيمي للطحاوية ص

٦٠

(٣) مصطلح صوفي يقصد به: حالة من الشعور بالوجد والفقد أو بعبارة أخرى: الحضور أمام الله والغيبة عن الذات، وتصبح الغيبة هي الفناء في المشاهدة، وهي غير وحدة الوجود .

(٤) شرح الغنيمي للطحاوية ص ٦٠

الملاحظة الثالثة : أن الباحث في هذه الآيات المتشابهة لا يجد فيها ما ينسب إلى الله تعالى ما يوهم التشبيه مقصودا إليه بذاته، على النحو الذى نجد في تقرير الوجدانية أو العلم أو القدرة أو في تقرير مخالفته تعالى للحوادث ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أو سائر العقائد التى لا يكون المسلم مسلما إلا بها، ففى هذه الصفات يكون القصد واضحا إلى الصفة، ويكون المراد تقريراً مباشراً لاتصافه تعالى بكونه مخالفاً للحوادث، أو أحداً، أو عالماً أو قادراً وفى هذا يأتى القول الإلهى: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ و﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ إلى أمثال ذلك مما لا يسهل حصره، أما فى حال نسبة ما يوهم التشبيه فنحن لا نجد ألبتة مثل هذا الأسلوب كأن يقول (الله يد أو لله عين) أو (إن الله ذو يد) أو (إن الله ذو عين) وإنما ينسب الأمر غير مقصود، وإنما يكون طريقاً وأسلوباً ومجازاً يمر منه إلى تقرير أمر آخر، فقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ تأتى لمعنى يختلف عن الكلام عن اليد، و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ تأتى لمعنى يختلف عن الكلام عن الوجه .

وهذا فرق هام فيما نحن بصددده من الكلام عن الصفات، وهو راجع إلى ما قاله الإمام ابن الجوزى فى أسباب الوقوع فى التشبيه . وقد ذكرناه من قبل .

الملاحظة الرابعة: أن محدودية العقل البشرى - وهو أمر لا ينبغى الاختلاف فيه - تلزمنا بالقول بأن الله تعالى يجوز أن يخاطب عباده بما لا يعلمون جانباً منه، ما دام الأمر لا يتعلق بالتكاليف العملية مثل قوله تعالى: ﴿وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ ٨٥ الإسراء ومثل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِىَ مَوْقِفَتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ ١٨٩ البقرة.

ومن ذلك ما رواه الترمذى فى سننه بسنده عن عبد الله قال جاء يهودى إلى النبى، فقال: يا محمد إن الله يمسك السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، والخلائق على إصبع، ثم يقول: أنا الملك، قال فضحك النبى حتى بدت نواجذه قال: "وما قدرُوا الله حق قدره" قال هذا حديث حسن صحيح وما رواه بسند آخر عن ابن عباس قال: مر يهودى بالنبى فقال له النبى: يا

يهودى حدثنا، فقال كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السماوات على ذه، والأرض على ذه، والماء على ذه، والجبال على ذه، وسائر الخلق على ذه، وأشار أبو جعفر محمد بن الصلت بخنصره أولا ثم تابع حتى بلغ الإبهام فأنزل الله "وما قدروا الله حق قدره" قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب صحيح لا نعرفه من حديث بن عباس إلا من هذا الوجه .

فمن هنا نفهم أن ضحك الرسول صلى الله عليه وسلم لمن تحدث إليه عن الأصابع الخمس التي يحمل الله عليها الخلائق لم يكن ضحك إقرار وتعجب وتقرير كما قيل، وإنما اكتفى الرسول صلى الله عليه وسلم بمدلول ما عقب به وهو قول صلى الله عليه وسلم "وما قدروا الله حق قدره" وكان ضحكه بعد ذلك ضحك تلطف وعطف على الضعف والقلق الإنسانى الذى ينزع بالإنسان إلى سد النقص في معارفه بما لا يكون تعبيرا دقيقا عن الموضوع . فهذا مبلغ التنزيه وهجران الشرك عند مثله ومثلها وهو ما تقبله رسول الله صلى الله عليه وسلم من قائله، وهو ما يمكن أن نفهمه من ذلك دون أن يكون ذلك معارضا لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ ودون أن يكون معارضا لقوله صلى الله عليه وسلم "تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله" ^(١)

ومن ذلك أيضا وقريب مما تقدم ما ذكره ابن المرتضى من (زيادة علم الله على علم الخلق) ^(٢) وهو يعنى أن التفاضل في العلم يؤدى بالضرورة إلى درجة من نقص الفهم في الطرف الأقل: تقل أو تكثر . والمثال على ذلك بين في قصة موسى عليه الصلاة والسلام مع الرجل الصالح رضى الله عنه .

ومن هنا جاء كلام العلماء عن: حكمة ورود المتشابه:

(١) أنظر التبصير في الدين للأسفرايينى طبع مطبعة الأنوار عام ١٩٤٠ ص ٩٩، ويقول الشيخ الكوثرى في تحقيقه عليه: "رواه أبو نعيم في الحلية واللالكائى في شرح السنة عن ابن عباس رضى الله عنها على اختلاف يسير في اللفظ"

(٢) أنظر "إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق" ط مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة لعام ١٣١٨ هـ "ص ٨٨

ومن ذلك: أنه كان لابد منه لفهم العامة وأشباههم الذين لو حملوا على فهم التنزيه المحض لوقعوا في وهم العدمية^(١)، وفي هذا الموقع من فهم الموضوع يأتي حديث الجارية الذي تحدثنا عنه بالتفصيل آنفا.

ومن ذلك أيضا تقريب العقل البشرى وتدريبه وإعداده ليوم القيامة حيث يكون فيه فيض العلوم من الله وهو وقت يقول عنه القرآن الكريم ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ إذا التزم هذا العقل بأدب التسليم في وقت القصور. ومن ذلك: حكمة الابتلاء السارية في جميع التكاليف، وللتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه^(٢).

الملاحظة الخامسة: أن موقف التسليم المبني على: إثبات ما ورد، ونفى التشبيه، وعدم الخوض في التأويل هو أسلم المواقف وأقربها لطبيعة الدين، وجوهره الاتباع.

والتسليم المطلوب في العقيدة الإسلامية ليس تسليما لما هو مناقض للعقل، ولكنه تسليم لما هو فوق العقل، وهناك فرق بين الأمرين: ما ناقض العقل كاعتقاد أن الثلاثة تساوى واحدا، فهذا مرفوض عقلا، وليس في الإسلام شيء من ذلك لأنه عندئذ يكون مناقضا للفطرة البشرية التي يمثل العقل أحد مكوناتها الرئيسية، والدين لا بد وأن يتفق مع الفطرة، وهكذا كان الإسلام، وأما ما هو فوق العقل أى من مجهولاته فهو مثل: معرفة كيف خلق الله العالم، أو كيف يبعث الموتى، ومثل هذا مجهول للعقل البشرى، والخلاصة أن الأول مرفوض والثانى مجهول، والدين الصحيح لا يمكن أن يحتوى على شيء من النوع الأول، - لا لشيء إلا لأنه يصبح متناقضا مع الإنسان الذى جاء الدين من أجله - ولكنه يمكن ولا بد أن يحتوى على شيء من النوع الثانى .

(١) أنظر "أساس التقديس" للإمام الرازى طبع مطبعة كردستان العلمية بمصر لعام ١٣٢٨ هـ
(٢) أنظر أساس التقديس للرازى ص ٢١٠، وما بعدها، والبرهان للزركشى ج ٢ ص ٧٥ وما بعدها، والكشاف للزخشري في تفسيره لآية المحكم والمتشابه من سورة آل عمران

وإذا كان قد جاء من العلماء من اعتبر أن التأويل أحكم، لأنه هو الخطاب الذي يصد عن التشبيه عند طوائف من الناس، فيجب أن يكون ذلك محدودا بـخطاب الضرورة، فإن كل ضرورة بحسبها - وهذا بمنطق الضرورة العملية أيضا - وينبغي عندئذ الاقتصاد في التأويل، لأنه رجم بالغيب .

الملاحظة السادسة: أن المشبهة يثبتون آراءهم استنباطا، فهم لا يجدونها صريحة، وإنما يجدونها مستنبطة . وميزة الإسلام أنه لا يلزم أتباعه بعقائد لم تأت واضحة صريحة مأمورا بها

إن المشبهة يقعون هنا في نفس المنهج الخاطئ الذي وقعت فيه المسيحية من حيث التثليث والفداء وقيامه المسيح ... هم يلزمون أنفسهم بعقائد لم يأت فيها نص من الوحي الصريح، فهم يحمّلون أنفسهم أوزارا لم يحمّلهم الله إياها ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ .

الملاحظة السابعة : اللجوء إلى منطق العقل العملى .

ومنتطق العقل العملى الذى يُدخلنا إلى الإسلام من باب الإنذار يُلزمنا بالتسليم وبالتوقف عن الخوض في التأويل، لأن المتوقف هنا ممتثل مسلم وجهه لله، وهو من هذه الناحية قد بلغ - أو له أن يبلغ - الدرجات العليا في الخضوع لله وطاعته ومحبته .

أما الخائض - وبمنظرة عملية - فلأى شيء يخوض ؟ ليقرب من ربه ؟ فما باله إذا كان هذا الاقتراب محفوفًا بمخاطر الابتداع والوقوع في الباطل ونسبة ما ليس لله إليه واقتحام الحمى ؟ وعنده ميادين الاقتراب مفتوحة بغير انتهاء أو خطر: العمل النافع لنفسه وللأمة الإسلامية ابتغاء وجه الله تعالى، وقد ضمن الله له في العمليات أجرين إن أصاب وأجرا إن أخطأ؟

والله سبحانه لن يحاسبه يوم القيامة عما لم يعرف من أسرار التشابه، بينما هو يحاسبه على ما قصر في العمل النافع .

أم يخوض من أجل رد الخائضين؟ أليس هذا هو التناقض بعينه؟ أليس هو ارتكاب ما ينهى عنه؟

إن رجلاً سأل أمير المؤمنين علياً عليه السلام في مسجد الكوفة فقال: يا أمير المؤمنين: هل تصف لنا ربنا فنزداد له حبا؟ فغضب عليه السلام ونادى الصلاة جامعة: فحمد الله وأثنى عليه إلى أن قال:

كيف يوصف الذي عجزت الملائكة - مع قربهم من كرسى كرامته، وطول ولهم إليه وتعظيم جلال عزته، وقربهم من غيب ملكوت قدرته -: أن يعلموا من علمه إلا ما علمهم، وهم من ملكوت القدس كلهم، ومن معرفته على ما فطرهم عليه ؛ فقالوا: ﴿سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ .

(فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته، وتقدمك فيه الرسل، فأتم به، واستضى بنور هدايته، فإنها هي نعمة وحكمة أوتيتها، فخذ ما أوتيت وكن من الشاكرين، وما كلفك الله علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا عن أئمة الهدى فرضه ؛ فكل علمه إلى الله سبحانه فإنه منتهى حق الله عليك)

وروى أن نجدة بن عامر الحروري رئيس النجدات من الخوارج قال لابن عباس رضي الله عنهما: كيف معرفتك بربك؟ لأن من قبلنا اختلفوا علينا؟ فقال: (إن من ينصب دينه للقياس لا يزال الدهر في التباس، مائلا عن المنهاج، طاعنا في الاعوجاج، أعرفه بما عرف به نفسه من غير روية، وأصفه بما وصف به نفسه)^(١)

والإمام أبو حنيفة رضي الله عنه عندما يقرر أننا نعرف الرسول من قبل الله، وإن هذه المعرفة تكون بنور يقذفه الله في القلب،^(٢) فإنه يشير إلى محدودية العقل البشري

(١) أنظر صون المنطق للسيوطي والكلام عن عامي المنطق والكلام " نشر وتعليق الدكتور على سامي النشار، الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة ص ٥٠

(٢) العالم والمتعلم لإمام أبي حنيفة ص ٣٢

وحاجته إلى هداية الله، والتزامه من ثم بما يأتي من الوحي، وهو الأصل الأول الذى ذكرناه والذى يمنع من الخوض فى المشابهة .

والإمام مالك رضى الله عنه إذ يقول (الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) يرسم منهجا فى النظر فى العقائد يتميز بالتوقف، ويلتقى مع الأصول الثلاثة التى ذكرناها أولا .

والإمام الشافعى رضى الله عنه يقول عمن لم تبلغه الدعوة (لا يجوز قتالهم، ما لم تعرض الدعوة عليهم، ولا يجب عليهم أن يسلموا من قبل العقل، لأنه آله وليس بموجب، والموجب هو الله تعالى) ^(١)

والإمام أحمد بن حنبل يقول: (صفة المؤمن إرجاء ما غاب عنه من الأمر لله تعالى كما جاءت الأحاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم، فيصدقها ولا يضرب لها الأمثال) ^(٢)

ويقول إمام الشافعية فى وقته أبو العباس بن سريج رحمه الله تعالى (وفى الآى المتشابهة فى القرآن أن نقبلها ولا نردها، ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبهين، ولا نزيد عليها ولا ننقص، ولا نفسرها، ولا نكيفها، ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية، ولا نشير إليها بخواطر القلوب ولا بحركات الجوارح) ^(٣)

ويقول أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البوشنجى (ت ٢٩٠) لمن سألوه عن الإيمان: أن يلزموا القصد، والاتباع، وأن يجعلوا الأصول التى نزل بها القرآن غايات للعقول، ولا يجعلوا العقول غايات للأصول، ويبين أن نهايات هذه المسائل لا تبلغ أبدا (فإن دون كل بيان بيانا، وفوق كل متعلق غامض، متعلق أغمض منه)، وذكر أن الله منع الأنبياء أنفسهم من السؤال عن كثير من الأشياء (إذ فوق ما

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى ج ١ ص ٨٥

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى .

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٦٤

سألوا آيات لا يوقف على انتهاها، فلم يكن يجب - أن لو كان ذلك كذلك - إيمان على أحد، حتى يبلغ من غاية المعرفة بأمر الله ما أحاط به علم الله .

ويقول أبو محمد الخطابي في رسالته " الغنية عن الكلام " (إننا لا ننكر أدلة العقول، والتوصل بها إلى المعارف، ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها .. على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانا، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه)^(١)

ويقول بعض العلماء في التوقف فيما يتعلق بذاته تعالى: (... حرام على العقول أن تمثل، وعلى الظنون أن تحده، وعلى الضمائر أن تعمق، وعلى النفوس أن تفكر، وعلى الفكر أن يحيط وعلى العقول أن تصور: إلا ما وصف به ذاته في كتابه، أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم . فإن كل ما تمثل في الوهم فهو مقدره قطعاً وخالفه).^(٢،٣)

يقول الإمام أبو المظفر ابن السمعاني في كتابه الانتصار لأهل الحديث: (وأما أهل السنة فقالوا: الأصل في الدين الاتباع، والعقول تبع)

ثم يقول (فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فله الحمد في ذلك والشكر، ومنه التوفيق، وما لم يمكننا إدراكه وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمنا به وصدقنا واعتقدنا أن هذا من ربوبيته تعالى)^(٤)

وهذا هو مبدأ التسليم الكامن في جوهر " الإسلام " والذي يقول فيه الإمام

(١) صون المنطق للسيوطي ص ٦٩ - ٧٢، ص ٩١ وما بعدها

(٢) أنظر (اعتقاد أهل السنة والجماعة) للشيخ عدى بن مسافر الأموى ط ١٩٧٥ ص ١٢

(٣) وانظر صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام للسيوطي طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ص ١١١ - ١١٥

(٤) صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام للسيوطي طبعة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ص ٢٣٥

أبوجعفر الطحاوى فى رسالته (بيان أهل السنة) والمشهورة باسم (العقيدة الطحاوية): (لا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم، فهو قد حجبه مراؤه عن خالص التوحيد، وصافى المعرفة، وصحيح الإيمان. فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق، والتكذيب والإقرار والإنكار، موسوسا، تائها، شاكا، زائغا، لا مؤمنا مصدقا، ولا جاحدا مكذبا.) ثم يقول: (ومن لم يتوق النفى والتشبيه زل ولم يصب التنزيه، فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوجدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس بمعناه أحد من البرية، تعالى الله عن الحدود والغايات، والأركان والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)

وبمثل ذلك يقول وهو بصدد المنع من الغوص وراء معنى القدر، (والتعمق والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا، وفكرا، ووسوسة)

ثم يصف هذا المنهج التسليمى بأنه: (درجة الراسخين فى العلم؛ لأن العلم علمان: علم فى الحق موجود، وعلم فى الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم المفقود كفر، ولا يصح الإيمان إلا بقبول العلم الموجود، وترك طلب العلم المفقود)^(١)

ولو أضفنا نحن إلى هذا البيان مقياس العلم العملى لكان فى جملة تعبيرنا واضحا قويا عن الأصول الثلاثة التى ذكرناها فى بداية الكلام عن هدى الرسول صلى الله عليه وسلم .

ويقول الإمام الشاطبى (رحم الله الربيع بن خيثم حيث يقول: يا عبد الله ما علمك الله فى كتابه من علم فاحمد الله، وما استأثر عليك من علم فكله إلى عالمه، لا تتكلف، فإن الله يقول لنبيه ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾^(٢)

(١) العقيدة الطحاوية شرح الغنى ص ٨٧-٨٨

(٢) الاعتصام للشاطبى ج ١٣ ص ٢٤٢

ويقول ابن خلدون: (فإذا هدانا الله إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثبتة دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل، ونسكت عما لم نفهمه ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه)^(١)

وللدقة نقول: نعزل عنه العقل النظري، الذي نقد نفسه .

ولا نعزله عن العقل العملي الذي هو عمدة الوجود الإنساني في الأرض . وهو أداته التي زوده الله بها منذ علم آدم الأسماء ولم يعلمه كنه المسميات . وهو الذي على محوره دار تكليف الله إياه . وهو الذي بمنطقه العملي يتعامل مع المسائل الاعتقادية بعدم الاشتغال بها لا يترتب عليه عمل . وهو الذي يتوافق مع ما ذكرناه آنفا .

وهذا يعنى التطابق مع الأصول الثلاثة التي ذكرناها: محدودية العقل البشرى، وهى قضية انتهى إليها أفذاذ الفلاسفة فى نهاية المطاف، والانصراف عما لا يترتب عليه عمل كنتيجة لطبيعة الصياغة التى تم صوغ العقل البشرى عليها فى مهمته على الأرض، والقصد فى الجدل نتيجة للأصلين السابقين .

إنه هو الذى يجمع فى يده الأصول الثلاثة التى بدأنا بها هذا الكتاب ومن ثم يمسك بجوهر المنهج وصحة التطبيق .

القضاء والقدر

تعريف القضاء والقدر

القضاء: مصدر قضى، وهو لغة: إتمام الشيء وإمضاؤه وإنهاؤه، قولاً كان أو فعلاً أو إرادة . فمثال القضاء فى القول قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ ٢٣ الإسراء، ومثاله فى الفعل: ﴿ فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ مَمْنَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ ٤١ فصلت، ومثاله فى الإرادة قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ١١٧ البقرة.

والقدر: هو تبين كمية الشيء وهو مصدر قدر يقدر بضم الدال وبكسر ها .

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٥

وفي المصطلح الشرعى: فيما نقل عن الإمام الأشعرى: القضاء إرادة الله الأزلية المتعلقة بالأشياء على وفق ما توجد عليه، والقدر: إيجادها على مقاديرها المحددة " بالقضاء "، في ذواتها وصفاتها وأفعالها وأحوالها وأزمنتها وأمكنتها وأسبابها .

وفي المعنى الشرعى فيما نقل عن الماتريدية وأتباعهم: القضاء هو الخلق الراجع إلى صفة التكوين، والقدر هو التقدير أى: جعل الشيء بالإرادة على مقدار محدد قبل وجوده ثم يكون وجوده في الواقع بالقضاء على وفق التقدير وعليه فيكون القضاء عند الأشاعرة قديما، والقدر حادثا، وعلى العكس عند الماتريدية

يقول الشيخ عبد الرحمن حبنكة (والفرق بين القولين السابقين: هو أن ما فسر به القضاء عند الأشعرى يشبه ما فسر به القدر عند الماتريدية، وما فسر به القضاء عند الماتريدية يشبه ما فسر به القدر عند الأشعرى . وبناء عليه يصح لنا أن نجعل كلمتى القضاء والقدر - أى بالجمع بينهما - عنوانا مشتركا لدلول واحد . فمعنى القضاء والقدر معا: إيجاد الله تعالى الأشياء على وجه مخصوص - أى حسب علمه تعالى - ثم يكون إيجادها فعلا على وفق المراد ^(١) .

والإيمان بالقضاء والقدر من أركان العقيدة الإسلامية وفقا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ ٤٩ القمر، ﴿ فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ مَمَوَاتٍ ﴾ ١٢ فصلت، ﴿ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴾ ٢١ مريم، ﴿ لَيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ﴾ ٤٢ الأنفال، ﴿ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾ ٣ الطلاق، ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَّقْدُورًا ﴾ ٣٨ الأحزاب، ﴿ قُلْ لَن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا ﴾ ٥١ التوبة، ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ﴾ ٢٢ الحديد .

وقال تعالى: ﴿ يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُ

(١) أنظر كتاب العقيدة الإسلامية وأسسها للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني نشر دار القلم - دمشق الطبعة السادسة عام ١٩٩٢ ص ٦٢٥ وما بعدها، وانظر أيضا شرح الغنيمة للعقيدة الطحاوية ص ٨٦-٨٧

عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَنُكُمْ لِلْإِيْمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٧﴾ الحجرات، وقال تعالى: ﴿وَلَيْكُنْ
اللَّهُ حَبِيبَ إِلَيْكُمْ إِلَيْكُمْ إِلَيْكُمْ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ
أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴿٧﴾ فضلًا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٧﴾ الحجرات .

وفي الحديث الصحيح ما رواه البخارى بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع، برزقه وأجله وشقى أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح)

وفي رواية لمسلم بسنده عن عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الإيْمَانُ أَنْ تَوْمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتَوَمَّنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ " رواه مسلم وغيره .

ولقد كان البحث في القدر من أوائل المسائل التي دار حولها التساؤل ثم الجدل بين المسلمين . ولقد ظهرت بوادر ذلك في عهد الرسول ﷺ والصحابة رضى الله عنهم، ففي مسند أحمد بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: خرج رسول الله ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، قال: وكأنها تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب . قال: فقال لهم: مالكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض، بهذا هلك من كان قبلكم . قال: فما غبطت نفسى بمجلس فيه رسول الله لم أشهده بما غبطت نفسى بذلك المجلس أنى لم أشهده اهـ

وكان هديه صلى الله عليه وسلم في الموضوع داعيا إلى الإيْمَان بالقضاء والقدر دون الخوض في المجادلات حوله، مع حل المسألة حلا عمليا .

وقد روى الطبرانى بسنده من حديث ابن مسعود بإسناد حسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إذا ذكر القدر فأمسكوا)

ولكن ذلك لم يمنع من ظهور الجدل حول الموضوع وتصاعده منذ أواخر القرن الأول الهجرى حتى اليوم، فكان من ذلك ظهور فرقة القدرية والجبرية ثم المعتزلة، ثم كان لأهل السنة سهم ملحوظ في دراسة الموضوع .

خلق أفعال العباد:

يطلق اسم القدرية على القائلين بقدرة العبد على خلق أفعاله .. ومن هنا كانت تسميتهم بهذا الاسم.. وحينئذ تكون النسبة إلى القدرة لا إلى القدر وقيل لأنهم في رأيهم ذاك منكرون للقدر .. وقيل لأنهم اتخذوا من القدر موضوعاً لبحثهم ودراستهم^(١). وللأشعرى تفسير لهذه التسمية: بـ (إن القدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل، وأنه يقدر أفعاله دون خالقه^(٢)).

ويذكر الملطى عدة أصناف للقدرية:

منها صنف يقال لهم المفوضة: زعموا أنهم موكلون إلى أنفسهم أنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذى يذكرون، دون توفيق الله وهدايه. وصنف زعموا أن الله عز وجل جعل إليهم الاستطاعة تاماً كاملاً لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه.

وصنف أنكروا أن يكون العلم سابقاً على ما به العباد عاملون وما هم إليه صائرون^(٣).

ويبدو أن هذه تفريعات على أصل القدرية، وأنه يجمعهم أنهم يأتون تاريخياً في مقابلة مذهب القول بالجبر^(٤).

ولقد كان عمر المقصوص رائد القول بالقدر، نادى بذلك فى دمشق، حيث كان أستاذاً لمعاوية الثانى،^(٥).

(١) انظر بحوث المعتزلة لنيلينو (ص ١٩٨) وما بعدها.

(٢) الإبانة عن أصول الديانة (ص ٧٤، ٧٣).

(٣) التنبيه والرد للملطى (ص ١٦٥ - ١٨٦).

(٤) انظر تاريخ الفرق الإسلامية للدكتور على مصطفى الغرابى (ص ٢١).

(٥) البداية والنهاية (ج ٦ ص ١٦) ولم أعثر على تحقيق مذهب عمر المقصوص فى قوله بالقدر مما يجعلنا نكتفى بأخذه على المعنى الذى يشمل القدرية عموماً.

ويأتى بعده معبد الجهني: ذهب في البصرة مذهب عمر المقصوص في الشام، وذلك حيث كان يعيش ويرى المعاصي ترتكب ويعتذر عنها بالقدر، فأعلن مذهبه وانتشر المذهب، وقتله الحجاج لخروجه عام ٨٠ هـ^(١).

ويذكر بعض المؤرخين أن معبدأ أخذ عن من يدعى: سوسن، تارة، وسوس أخرى وسنسويه وأبو يونس والأسواري، تارات، وهو رجل من أهل العراق كان نصرانياً، ثم أسلم وصحب معبدأ، وعلمه القول بالقدر، وزينه له^(٢)

وأتى بعد معبد الشخصية البارزة بين رجال القدرية: غيلان بن مروان الدمشقي الذي أخذه هشام بن عبد الملك - قيل لطنعنه علنا في آبائه - فصلبه بباب دمشق .

ومما يصور مذهب غيلان في القدر قوله في رسالة له إلى عمر بن عبد العزيز: (..فهل وجدت يا عمر حكماً يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضى على ما يعذب عليه، أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم؟ كفى بيان هذا بياناً، وبالعمى عنه عمى^(٣))

أما الجبرية فهم الجهمية (أصحاب جهنم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمزذ...^(٤)) وينسب البغدادى إلى جهنم أنه قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها^(٥)...

(١) انظر الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ٩٨) والهامش للمحقق، والبداية والنهاية لابن كثير (ج ٩ ص ٣٤)

(٢) الخطط للمقرئى ومصادر أخرى: نقل عنها جار الله زهدى في كتابه المعتزلة (ص ٢٦) ومحى الدين عبد الحميد في هامشه على المقالات للأشعرى (ج ١ ص ٩، ١٠) وعلى الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ١٨).

(٣) النية والأمل لابن المرتضى (ص ١٦، ١٧).

(٤) الملل والنحل (ج ١ ص ٧٩).

(٥) الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ١١١).

ويذكر الشهرستاني أنه كان يقول (... إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجهادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجهادات، والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً^(١)).

أما الإمام الأشعري فيورد قول الجهمية على نحو آخر، فينسب إليهم أنهم يقولون: (إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وإنه هو الفاعل، وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له، منفرداً بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً^(٢)).

والدكتور النشار يلاحظ بحق ما بين النص الأخير المنقول عن الأشعري والنص السابق له المنقول عن الشهرستاني من خلاف، إذ ينحو الأول نحواً أقل جبرية، فالإنسان - على حسب رواية الأشعري - ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجهادات الصماء، إذ أن الله خلق له قوة بها يفعل ويريد، وخلق له اختياراً، انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات، فالجهم إذن يجعل في هذا الجبر بعض الاختيار، ويقرب بذلك من المذهب الكسبي الأشعري^(٣).

وإذن فالجهم - على أساس رواية الأشعري - لم ينكر الاستطاعات كلها، كما ذكر البغدادي، ولم يسلب عن الإنسان الاستطاعة، كما ذكر الشهرستاني. بل أكاد أقول إنه اقترب من مذهب المعتزلة أنفسهم، في قولهم بأن القدرة الخالقة

(١) الملل والنحل (ج١ ص ٨٠).

(٢) المقالات .. (ج١ ص ٣١٢).

(٣) نشأة الفكر الفلسفي (ج١ ص ٣٤٥).

فى العبد لأفعاله هى قدرة أودعها الله فىه وخلقها من أجله، يصير بها متمكناً من الفعل والترك، بل يقترب بذلك من مذهب إمام الحرمين^(١).

ثم ظهرت المعتزلة فى أوائل القرن الثانى الهجرى وهم ينسبون إجمالاً إلى فرقة القدرية فى بعض كتب الفرق، لكنهم فى حقيقة الأمر لم ينكروا علمه تعالى أزلاً بنظام الموجودات، وأفعال العباد، لكنهم أنكروا تأثير قدرة الله تعالى وإرادته فى أفعال العباد وقالوا بأنها من خلق العباد.

أما أهل السنة فهم قد اتخذوا موقفاً وسطاً بين القدرية والجبرية على وجه العموم: يثبتون القضاء والقدر، ويثبتون اختيارية العبد، ويستندون أفعاله إليه على سبيل الكسب، ويستندونها إلى الله تعالى على سبيل الخلق.

يقرر الإمام أبو حنيفة رضى الله عنه: أن جميع أفعال العباد من تخليقه تعالى لكنه يصرح بكونها من كسبهم^(٢) وهذه إشارة مبكرة إلى موضوع الكسب الذى قال به الإمام الأشعرى من بعد.

ويقول أبو حنيفة: (إن الاستطاعة التى يعمل بها العبد المعصية هى بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة، وهو معاقب فى تصرف الاستطاعة التى أحدثها الله تعالى فيه وأمره أن يستعملها فى الطاعة دون المعصية^(٣)).

وظاهر كلام الإمام أن لا جبر عنده، كما علق على ذلك الشيخ الكوثرى قائلاً: (وصرف الاستطاعة هو مدار التكليف، وقد جعله الله بيد العبد المكلف فلا جبر عنده)^(٤).

ومن هنا كان من مواضع الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة - كما يقول الإمام

(١) انظر العلم الشامخ للمقبلى (ص ٢١٥)

(٢) الفقه الأكبر (ص ٢١)

(٣) الفقه الأبسط (ص ٤٣)، والاستطاعة عنده تكون مع الفعل لا قبله ولا بعده، الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص ٢١).

(٤) شرح الفقه الأكبر (ص ١١) وما بعدها.

البياضى - أن الاستطاعة قابلة للضدين على البدل . وأن اختيار العبد مؤثر في الاتصاف دون الإيجاد، واختاره الباقلانى، وأبو إسحاق الاسفراينى، وإمام الحرمين .^(١)

ويسند الإمام الماتريدى أفعال العباد إليهم بدليل السمع في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ وبدليل العقل الذى يحكم بقبح إضافة فعل المعصية إلى الله، وبحكم الضرورة التى يعلم بها كل واحد من نفسه أنه مختار في فعله .

لكن هذا لا يعنى ما ذهب إليه المعتزلة في خلق العبد لأفعاله، إذ هى تضاف إلى الله بالخلق، وتضاف إلى العبد على سبيل الكسب .

والإمام الماتريدى يجعل الكسب قدرة للعبد، وهى قدرة غير مستقلة عن قدرة الله، وتوجد مقارنة للفعل، وهى عرض والعرض لا يبقى وقتين^(٢)

يقول أبو الليث السمرقندى: المذهب الصحيح أن للعبد فعلا حقيقة لا مجازا، ثم يبين أن أبا حنيفة توسط بين القدرية والجبرية، إذ جعل الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة في العبد واستعمال الطاعة المحدثه فعل العبد حقيقة لا مجازا، وبأين ما ذهب إليه الأشاعرة بعد من أن الاستطاعة التى تصلح للخير لا تصلح للشر، وقال: هذا قريب من الجبر، بل هو الجبر بعينه . وهو يرى شرحا لمذهب أبى حنيفة أن هذه الاستطاعة التى يعمل بها العبد المعصية هى بعينها تصلح لعمل الطاعة، ومع ذلك يرفض القول بتنوع المشيئة الإلهية إلى نوعين: مشيئة الجبر، ومشيئة التفويض، ويقرر أن مشيئة التفويض تجعل العباد معذورين في ارتكاب المعاصي!!^(٣)، وفي الحقيقة لا يظهر لنا الفرق بين مشيئة التفويض هذه وبين الاستطاعة التى تصلح للمعصية كما تصلح للطاعة .

(١) المغربى ص ٣٣٦ - ٢٤٥ نقلا عن التوحيد ص ٣٦٠ وتأويلات أهل السنة ج ١ ص ٢٨١

(٢) المغربى ص ٢٥٣ - ٢٥٤، ٢٧٨ - ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٧ نقلا عن التوحيد ٢٢٥ - ٢٢٧، ٢٥٦،

(٣) شرح الفقه الأكبر ص ٩ - ١٢

أما أبو المعين النسفى من الماتريدية فيبين (أن الله تعالى يخلق الحركة والقوة فى نفس العبد، والعبد مستطيع باستطاعة نفسه ومشيتته، ولا تنسب الحركة والقوة إلى الله تعالى، وإن كان بقضائه ومشيتته) وهذه (الاستطاعة من الله تعالى إلى العبد وقت الفعل، مقارنة للفعل، لا مقدمة، ولا مؤخرة)

والعبد يستحق الثواب والعقاب بالجهد والقصد والاكتساب (فمتى وجد منه الجهد والقصد والاكتساب يحصل له القوة، والاستطاعة من الله تعالى مقارنة للفعل، يستحق الثواب والعقاب بفعل نفسه، فهو إنما يستحق الثواب والعقاب بالجهد والقصد والاكتساب، وذلك من فعل العبد وصفاته)^(١)

أما الإمام الأشعرى فيذهب فى كتابه اللمع إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله ويستدل بقوله تعالى "والله خلقكم وما تعملون" وللإمام الأشعرى دليلان من "القياس":

الأول: أن الفعل لا يتصور حدوثه على حقيقته إلا من محدث أحدثه عليها قاصدا إلى ذلك . ولاشك أن العبد إذ يقصد إلى الكفر لا يقصد ما فيه من قبح - والقبح جزء من حقيقة الكفر - فهو إذن لا يحدثه . وكذلك العبد إذ يقصد إلى الإيمان لا يقصد ما فيه من مشقة - والمشقة جزء من الإيمان - فهو لا يحدثه، فالكفر والإيمان ليسا من إحداث الكافر أو المؤمن

الثانى: أن ما يدل على أن الله خالق حركة الاضطراب - وهو حدوثها واحتياجها إلى مكان وزمان - متحقق فى حركة الاكتساب، فدل على أن الله خالقها كذلك .

ويفرق الإمام الأشعرى بين حركة الاضطراب وحركة الاكتساب بقوله: (إن الإنسان يعلم التفرقة بين الحالىن من نفسه ومن غيره علم اضطراب لا يجوز معه الشك) ففى حالة الاضطراب عجز عن الامتناع، وفى حالة الكسب قدرة هى ضد العجز (فحقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقدرة محدثة)^(٢)

(١) بحر الكلام ص ٨ - ١٣

(٢) اللمع فى الرد على أهل الأهواء والبدع للإمام الأشعرى ص ٦٩ وما بعدها، تحقيق د حودة غرابة،

نشر مكتبة الخانجى مطبعة مصر عام ١٩٥٥

وعند الإمام الأشعري يستحيل أن تتقدم هذه القدرة على الفعل، كما يستحيل أن تكون قدرة على الفعل وضده لأسباب عقلية منطقية^(١)

وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها في الإحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض فلو أثرت في الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث: جوهرًا كان أو عرضًا .

وفي هذا رد على من يذهب إلى أن العبد يخلق بعض الأعراض .

وعنده أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أَرَادَهُ العبد، وتجرد له، ويسمى هذا كسبا فيكون خلقا من الله تعالى^(٢)

ولهذا يقول الشيخ القبلي (والذي في كتب الأشاعرة - وهم أخص به - أي أخص بالأشعري - أن فعل العبد بخلق الله ابتداءً، ويخلق الله تعالى له قدرة حال الفعل ولا أثر لها، ولذا جزموا بأن مذهب الجبر المحض، كما صرح بذلك غير واحد كإمام الحرمين والرازي، والسمرقندي وشارح الطوالع وغيرهم، وكذا البياضى من الماتريدية وهو يسمى الإمام الأشعري وأصحابه أهل الجبر المتوسط، وقول جهم الجبر المحض)^(٣)

وقد حاول الإمام الباقلاني حل مشكلة أفعال العباد في ذهابه في " القدرة الحادثة " التي تحدث عنها الإمام الأشعري إلى أنها وإن لم يكن لها تأثير في إيجاد الفعل، لكن لها تأثيرا في كونه على حالة مخصوصة، وتلك الحالة المخصوصة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق ثوابا أو عقابا، والحسن والقبح صفتان وراء الوجود، والموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح^(٤) .

(١) اللمع ص ٩٣

(٢) أنظر الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٨-٨٩

(٣) العلم الشامخ ص ٢١٦

(٤) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٩

ولعل هذه الحالة المخصوصة هي ما يمكن التعبير عنه بالنسبة التي تعقد بين شيئين أو أكثر، كالشرب والسم كلاهما من خلق الله، وقدرة العبد الحادثة هي في عقد نسبة بينهما بتناول السم . وهذا في تقديرى يسهم لا في حل مشكلة خلق الأفعال فحسب، ولكن في مشكلة الشر على مستوى الوجود .

وفي أفعال العباد يصرح الجوينى في كتابه لمع الأدلة بأن القدرة الحادثة للعبد ليست مؤثرة في وقوع المقدور، إذ يقول: (العبد غير مجبر على أفعاله، بل هو قادر عليها مكتسب لها .

ومعنى كونه مكتسبا أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور)^(١)

ولكن يبدو أن الإمام الجوينى طور رأيه إلى ما ذكره في العقيدة النظامية التي يعتبر الباحثون أنها من آخر ما كتب . وفيها يجزم الجوينى باستحالة القول بأن العبد يخلق أفعاله، واستحالة القول بأنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها، واستحالة القول بأن الفعل الواحد يتحقق حدوثه بقادرين .

ويرى أن إطلاق القول بالاكْتِسَاب من غير شفاء الغليل عما يقال عنه يجعله لقبا من غير تحصيل معنى!

والرأى عند الإمام الجوينى إذن (أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً، ولكنه مضاف إلى الله تعالى تقديراً وخلقاً، فإنه وقع بفعل الله تعالى وهو "القدرة"، وليست "القدرة" فعلاً للعبد، وإنما هي صفته، وهى ملك لله تعالى وخلق له، وقد ملك العبد اختياراً يصرف به "القدرة")^(٢)

ويعلق الشيخ الكوثرى على ذلك بأنه رأى الإمام الأخير بعد الذى ذكره في الإرشاد، وأنه تحقيق مذهب الإمام الأشعرى كما في مؤلفاته الأخيرة ! بل يشير إلى

(١) (لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة) تقديم وتحقيق د فوقية حسين محمود، ود محمود الخضيرى
طبع الدار القومية ص ١٠٦ - ١٠٧
(٢) العقيدة النظامية ص ٣٢، ٣٤، ٣٦

أنه يكاد لا يفترق عما ذهب إليه المعتزلة وفقا لما نقل عنهم المسعودي من قولهم " لا يقدر أحد على قبض ولا بسط إلا بقدره الله التي أعطاهم إياها " !

ويوضح الشهرستاني رأى إمام الحرمين هذا بما ينطوى عليه من تميز ؛ حيث يبين أن إمام الحرمين ذهب إلى أنه (لا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يُشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال .

فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر، حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغنى على الإطلاق)

ويتنقده الشهرستاني فى ذلك بأنه يلزم عليه القول بالطبع وتأثير الأجسام فى الأجسام وتأثير الطبائع فى الطبائع إحداثا، وليس ذلك مذهب الإسلاميين^(١)

ويبدو لى أن هذا النقد لا يتوجه للجوينى طالما أنه قرر انتهاء الأسباب والمسببات جميعا إلى الله ووصفه بأنه الخالق لها جميعا، والمستغنى على الإطلاق.

أما الإمام ابن تيمية فيقرر أن الله خالق كل شيء، وأن العبد فاعل حقيقة إذ يقول: (وما ينبغي أن يعلم أن مذهب سلف الأمة مع قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ وقوله: ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴾ فمذهبهم أن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة، وقال تعالى: ﴿ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿ وقال تعالى: ﴿ إِنَّهُ تَذَكُّرٌ ﴾ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ﴿ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ الْقُوَى وَأَهْلُ الْغَفِرَةِ ﴾^(٢)

ويبدو من قول الإمام ابن تيمية التفرقة بين الخلق والفعل، حيث ينسب الأول لله، والثانى للعبد، وهو أشبه بقول من سبقه بالتفرقة بين الخلق والكسب .

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٩٠

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، مطبعة المنار، الطبعة الأولى عام ١٣٤٩ ١٤٢١٥

وما رآه ابن تيمية ونسبه للسلف هو ما رآه ابن القيم^(١) - وذلك أن ابن القيم بعد أن هاجم ما سماه كسب الأشعرى في كتابه "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل" بجعله هذا الكسب من "محالات الكلام" يقول: "العبد بجملته مخلوق لله" ثم يقول: "والصواب أن يقال: تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التى جعلها الله فيه" ويقول: "هى أفعال للعباد على الحقيقة ومفعولة للرب، فالفعل عندنا غير المفعول... فالعبد فعلها حقيقة والله خالقها وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته، وسر المسألة أن العبد فاعل منفعل باعتبارين: فربه تعالى هو الذى جعله فاعلا بقدرة ومشئته، وأقدره على الفعل، وأحدث له المشيئة التى يفعل بها)، ويقول "والعبد فاعل منفعل وهو فى فاعليته منفعل للفاعل الذى لا يفعل بوجه، فالجبرية شهدت كونه منفعلا... والقدرية شهدت كونه فاعلا... ثم يقول "إحداث الله لها بمعنى أنه خلقها.. قائمة بمحلها وهو العبد، فجعل العبد فاعلا لها بما أحدث فيه من القدرة والمشيئة، وإحداث العبد لها بمعنى أنها قامت به وحدثت بإرادته وقدرته) ويقول عن اثر هذه القدرة فى الفعل "لإرادته واختياره أثر فيها، وهى السبب الذى خلقها الله فى العبد"^(٢)

وللمرء أن يتساءل هنا ما الفرق بين هذه القدرة وبين الكسب الذى أنكره؟ وما الفرق بين الجبر وبين القول بأن العبد منفعل فى حال قيام الفعل به؟

وللقارئ أن يتابع بقية ما كتبه ابن القيم وغيره مما نراه يرتفع إلى مستوى عال من التحليل الدقيق، ليتضح لديه أن هذا التحليل العميق لابن تيمية وابن القيم ومن قبلهما من الأشاعرة والماتريدية على السواء إنما هو دخول فى الدقيق العميق من علم الكلام بعامة وخلق الأفعال بخاصة، وأن السلف لم يخوضوا من قبل فى شيء من

(١) أنظر الدكتور عبد العظيم شرف الدين فى كتابه (ابن قيم الجوزية: عصره ومنهجه وآراؤه فى الفقه والعقائد والتصوف" الطبعة الثانية عام ١٩٦٧ م لناشره مكتبة الكليات الأزهرية ص ٣٦١

(٢) شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن القيم، المطبعة الحسينية بمصر ص

ذلك، وبخصوص مسألة القضاء والقدر اكتفوا بالعمل مع تسليم كامل بالمسئولية وفقا لقوله صلى الله عليه وسلم " اعملوا فكل ميسر لما خلق له " .

ويرتب المعتزلة تهمة الظلم لله على قول أهل السنة: بأن الله هو خالق أفعال العباد، لأنهم - أى العباد - عندئذ لا يكونون مسئولين عن أفعالهم فيكون من الظلم عقابهم على ما يقع منهم من سيئات، ولذلك ذهبوا ٠ - أى المعتزلة - إلى أن العبد هو خالق أفعاله، تخلصا من هذه التهمة، وسموا أنفسهم لذلك: أهل التوحيد والعدل = وردا على ذلك يقول العلامة الغنيمي في شرحه للطحاوية (وهو غير ظالم بفعله أبدا لأن الظلم يقال على التصرف في ملك الغير كرها، وهذا محال في حقه تعالى لأن الكل ملكه، فله التصرف كيف يشاء ... والله تعالى أحكم الحاكمين وأعلم العالمين وأقدر القادرين فكل ما وضعه فهو في موضعه وإن خفى علينا وجهه . قال الإمام الغزالي: ولا يتصور الظلم من الله فإنه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه ظلما) اهـ ص ١٣٠ :

وهنا نستحضر ما يقرره علم النفس السلوكي المعاصر من اتجاهات لا تؤيد - بوجه عام - مذهب المعتزلة، أنظر ما يقول الدكتور هـ . ج . أيزنك :

(إن القول بأن أى شخص لن يكون مسئولا - أى نتيجة لما يقرره علم النفس السلوكي من حتمية السلوك كنتيجة لعوامل بيئية ووراثية محددة - ليس معناه أنه لا يجب أن يعاقب أحد، فههدف العقاب في نهاية الأمر هو حماية المجتمع وإعادة تربية المجرم، ولا يقتضى افتراض عدم مسئوليته أن لا يسمح للمجتمع بإعادة تربيته بالوسائل التى يثبت علميا أنها ناجحة في تغيير سلوكه)

ويذهب إلى أبعد من ذلك حيث يقرر مبدأ عدم المساواة في إيقاع العقاب، إذ يفرق بين الانبساطيين والإنطوائيين في درجة العقاب فيقول: (إن علم النفس يقترح

(١) أنظر كتابه " الحقيقة والوهم في علم النفس " ترجمة قدرى حفنى، ورءوف نظمى ط ١٩٦٩ ص

١٨٤ - ١٨٦

نقطة ذات أهمية خاصة وهى أنه لا يوجد مبرر عقلى - فليسمع المعتزلة - لمعاملة كافة المجرمين نفس المعاملة.. فمن الواضح أن المعاملة يجب أن تصمم خصيصا لكل شخص على أساس درجته من الانبساط أو الانطواء، ومن العصائية أو الاتزان، وخاصة مدى سهولة أو صعوبة تكوينه للاستجابات الشرطية. ويصدق نفس الشيء على تربية الأطفال، فقد آن الأوان لكى نتوقف عن التآرجح ما بين سياسة العصا، وسياسة التهاون، وندرك أن الطفل المنبسط الذى يتم التشريط لديه بصعوبة يتطلب نظاما حازما حتى لا نراه فى الكبر وقد تحول إلى بلطجى أو جانح أو مشروع مجرم، بينما الطفل الانطوائى الذى يتم التشريط لديه بسهولة يتطلب نظاما متهاونا حتى لا ينقلب بدوره إلى عصابى)

والتشريط الذى يعتمد عليه أصحاب المدرسة السلوكية يفترض إحداث ربط فى الجهاز العصبى بين الفعل والألم، أو الفعل والسرور، وهذا هو جوهر سياسة الجزاء بفرعيه "العقاب والثواب"

ولقد فعل المؤلف ذلك إلى الحد الذى دعاه إلى الدفاع عن هذا الاتجاه ضد أولئك الذى رأوا فى هذا التشريط على هذا النحو نوعا من اللإنسانية أو الاعتداء على الفرد، أو غسيل المخ، أو معاملة ميكانيكية للكائن البشرى، بل إنه ليذهب ليرد على أصحاب هذا الاعتراض بما يمكن أن يقوله المؤمنون بسياسة العقاب فيقول عن مريض يقوم بأفعال هى إجرامية من وجهة نظر المجتمع (يجب أن نستبعد تركه حرا، أو وضعه تحت الملاحظة [فلم يبق إلا التشريط مهما يكن قاسيا] فللمجتمع الحق فى أن تكفل له الحماية، وليس هناك من شك فى أنه إذا ما ترك المريض لنفسه فى مثل تلك الظروف فلسوف يتسبب فى أضرار خطيرة قد تصل إلى حد القتل، وقد يرتكب اعتداءات بالغة الخطورة لا يمكن تداركها ضد بعض أفراد المجتمع الذين يستحقون الحماية بالتأكيد، فالشفقة بالشواذ أو المجرمين ينبغى ألا تقودنا نحو عدم الاهتمام بأولئك الذين ليسوا بشواذ ولا مجرمين)

ويمكن وضع الخلاف بين الاتجاهات والفرق حول عناصر الموضوع مختصرا فى الجدول الآتى:

الاتجاه	الجبر	خلق الله لفعل العبد	خلق العبد لأفعاله	للعبد قدرة غير الخلق	للعبد قدرة هي الكسب	مستولية العبد عن أفعاله	التسليم العمل وعدم الخوض
السلف	—	—	—	—	—	نعم	نعم
القدرية	لا	لا	نعم	لا	—	نعم	لا
الجبرية	نعم	نعم	لا	لا	لا	لا	لا
المعتزلة	لا	لا	نعم	لا	لا	نعم	لا
الأشاعرة والماتريد ية	لا	نعم	لا	نعم	نعم	نعم	لا
ابن تيمية وابن القيم	لا	نعم	لا	نعم	لا	نعم	لا

وبنظرة إحصائية في هذه العناصر يمكن أن نقول عن المعتزلة إنهم أقرب إلى القدرية، وأن الأشاعرة هم أقرب إلى الجبرية، وأن السلف انفردوا بعدم الخوض .

مراتب القضاء والقدر: نقل الإمام محمد بن عبد الوهاب في كتابه "التوحيد"^(١) عن الإمام ابن القيم^(٢) أن مراتب القضاء والقدر أربعة:

الأولى علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها .

(١) أنظر "تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب "التوحيد" للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص ٦٢٢

(٢) أنظر كتابه شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعماني الحلبي، نشر دار الفكر ببيروت عام ١٣٩٨ هـ ص ٢٩

الثانية كتابة ذلك عنده في الأزل قبل خلق السماوات والأرض

الثالثة مشيئته المتناولة لكل موجود فلا خروج لكائن عن مشيئته، كما لا خروج

له عن علمه

الرابعة خلقه لها وإيجاده وتكوينه فالله خالق كل شيء وما سواه مخلوق في ضوء

هذا التقسيم ..

وفي ضوء ضرورة الإيثار والتسليم بالقضاء والقدر شرعا وفي ضوء حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، فيما جاء في الصحيحين عن علي رضي الله عنه قال: (كنا مع رسول الله ببيق الغرق في جنازة فقال: ما منكم أحد إلا كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة، فقالوا: يا رسول الله أفلا نتكل على الكتاب ونذع العمل؟ قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة، ثم قرأ قوله تعالى " فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى) .

وفي ضوء مبدأى محدودية العقل ومرجعية العمل نشرح النظرة العملية إلى مسألة القضاء والقدر من خلال ثلاثة مناهج :

المنهج الأول: المنهج التحليلي في النظر في العلاقات الثلاثة الآتية كل على حدة:

١- : علاقة عمل الإنسان بشمول علمه تعالى

٢- : علاقته بشمول إرادته

٣- : علاقته بشمول قدرته

المنهج الثاني التركيبي: من زاوية التوفيق في تركيب هذه العناصر وفعل الإنسان.

المنهج الثالث: المنهج العملي: في الحل العملي لموقف المسلم إزاء الإيثار بالقضاء

والقدر

أولا المنهج التحليلي:

١: من ناحية علاقة عمل الإنسان بعموم علمه تعالى :

حيث نجد أن العلم صفة تكشف الأشياء ولا توجد لها أو تؤثر فيها، فهو مثل الضوء الساطع يكشف عن الأشياء كشفا دقيقا صحيحا، لكنه ليس هو الذى يصنع هذه الأشياء . وإذن فإن علم الله تعالى بما سوف يحدث منى أو بما سوف يحدث لى ليس هو الذى يؤثر فى هذا الذى سوف يحدث، وليس هو الذى يوجد، صحيح أن ما علمه الله أنه سيحدث سوف يحدث حتما، لكن ليس بسبب هذا العلم، إنه سوف يحدث لأسباب أخرى، ترجع إلى قدرة الله وترجع إلى اختيار العبد وكسبه، لكن ليس العلم هو المؤثر، وليس هو الموجد . وفى هذا ورد عن ابن عمر رضى الله عنه أنه قيل له: لقد ظهر فى زماننا رجال يزنون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التى حرم الله ثم يحتجون ويقولون: كل ذلك كان فى علم الله فغضب ابن عمر وقال "سبحان الله كان ذلك فى علم الله ولم يكن علم الله يحملهم على المعاصى" (١)

إذن فعلم الله لا يتعارض مع العمل، أى أنه لا يتعارض مع اختيار العبد ومسئوليته، والذى يصنع من هذا الموضوع مشكلة يعيد فيها الكلام ويزيد إنما يفعل ذلك بسوء نية، بدافع التهرب من المسؤولية، يريد أن يتكاسل عن العمل، أو يريد أن يعمل بغير مسؤولية، يريد أن يكفر أو يرتكب المعاصى ويقول: هذا كان فى علم الله وأنا غير مسئول عنه .

٢ - من ناحية علاقة عمل الإنسان بعموم إرادته تعالى

من الحقائق التى قررها الدين ووضحها رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن إرادته تعالى شاملة لكل ما وقع أو يقع، وذلك لا يتعارض مع القول باختيارية الإنسان، وذلك لأن الإنسان عندما حصل على حريته وقدرته على الاختيار إنما حصل عليها كما تدل النصوص التى ذكرنا بعضها بتقدير الله وعلمه ومشيتته وإرادته .

(١) أنظر مفتاح السعادة ومصباح السيادة، لطاش كبرى زادة نشر دار الكتب الحديثة ج ٢ ص ١٦٢

إن الله هو الذى أراد ألا أن يخلق الإنسان على هذه الشاكلة: أن يخلقه ذا حرية واختيار محدود بحدود مسئوليته، وعلم عنه كل شيء وقدر له ما علم، ولو أراد سبحانه وتعالى أن يخلقه على نحو آخر كما خلق غيره لفعل، إنما أراد سبحانه وتعالى - بمقتضى إبداعه - للإنسان أن يكون طرازاً فريداً بين مخلوقاته: له أن يختار هذا الأمر أو لا يختاره، ومن ناحية أخرى فإن قدرة الإنسان على الاختيار والعمل تستند إلى وسائل وأدوات منحه الله إياها، ولو شاء الله أن يمنعه عن اختيار معين أو عمل معين لفعل أو لقطعته عن هذه الأدوات . وإذن فلا تعارض بين مشيئة الله وبين إقبال الإنسان على العمل ومسئوليته عنه وحرية في اختيار ما يشاء منه .

٣ - من ناحية علاقة عمل الإنسان بعموم قدرته تعالى :

ويدل الحديث أيضاً (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) على أن الله سبحانه وتعالى ييسر لنا بقدرته العمل الذى نتجه إليه، وفي هذه النقطة تأتى معالجة الدائرة الثالثة: علاقة عمل الإنسان بقدرة الله، إنه إذا كان عملنا لا يتعارض مع علم الله لأن العلم كاشف غير مؤثر بالإيجاد . ولا يتعارض مع مشيئته لأنه إنما بهذه المشيئة كان، فإن هذا العمل يكون مصحوباً بتيسيرات يمنحها الله للعبد، لأن الله سبحانه وتعالى عالم مقدماً بما يتجه إليه العبد وبما يختاره وبما خلق له فى هذه الحياة، فهو بقدرته سبحانه وتعالى يعطيه الاستطاعة^(١) والوسائل والأدوات ويدبر له الظروف والإمكانات التى تعينه على العمل وتوفقه إليه، وتوصله إلى مصيره، وهذا معنى قوله تعالى الذى استشهد به رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحديث (فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى)

(١) يقسم العلماء الاستطاعة إلى نوعين: أحدهما يراد به سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح والأعضاء وهى المعنية بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ٩٧ آل عمران وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، والثانية الاستطاعة التى هى حقيقة القدرة وهى المعنية بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ ٢٠ هود، وقول صاحب موسى عليهما السلام: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ ٧٥ الكهف، والاستطاعة الثانية عرض يحدث عند أهل السنة مقارنة للفعل، وعند المعتزلة سابقة على الفعل

وهذا معنى ما جاء في رواية أخرى: "قال رجل يا رسول الله أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل؟ فقال: من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة" رواه الشيخان

ثانيا المنهج التركيبي:

في محاولة التوفيق بين هذه العناصر الثلاثة - : علم الله وإرادته وقدرته - وفعل الإنسان بكل تعقيداته وعلاقاته مع الآخر في المجتمع والبيئة والوراثة والكون . .

مصدر الخوض في هذه المسألة أن الخائضين فيها كأنهم يريدون أن يعلموا كيف يعلم سبحانه وتعالى وكيف يريد وكيف يخلق وكيف يصنع وكيف يوفق بين ذلك كله وبين أفعال الإنسان الاختيارية والاضطرارية وكل حدث من أحداث الكون حيث يتأثر الكل بالكل، كيف يوفق شبكة العلاقات القائمة بين ذلك كله لكي يخلص الإنسان من ذلك كله مختارا؟

إنهم إذن صنف من الناس اتسموا بالغرور يريدون أن يتدخلوا متطفلين فبي صنع الله :

وهنا يظهر الخروج على مبدأ محدودية العقل، هؤلاء ينسون أن هذا التوفيق ليس من إمكانات عقولهم المحدودة

إنه يكفيهم عمليا أن يعلموا أن الله مشيئة تامة، وأن للعبد اختيارا محدودا، و مسئولية مناسبة لهذه الحدود، أرادها الله وأخبرنا بها، أما كيفية التوفيق بين ذلك كله فأمره ليس إليهم، ولا يدخل في اختصاصهم، كما أنه لا يدخل في دائرة إمكاناتهم، إنما هي متروكة لربهم .

أن يكتفوا بالحقائق التي قررها الدين ووضحها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن هذه الحقائق أن إرادته تعالى شاملة لكل ما وقع أو يقع، وهذا الشمول لا يعفى الإنسان من مسئولية الاجتهاد في العمل لأنه كما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) معنى هذا أن الله سبحانه وتعالى يوفق العبد، ويضع

له التيسيرات التى تمكنه من العمل باختيار . ومن ذلك ما رواه الترمذى بسنده عن أبى خزيمة عن أبيه أن رجلاً أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله: أرأيت رقى نسترقها ودواء نتداوى به وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله؟ فقال صلى الله عليه وسلم (هى من قدر الله)، وما جاء فى الحجر من الطاعون إذ قال عمر رضى الله عنه (نفر من قدر الله إلى قدر الله) رواه الشيخان

ثالثاً المنهج العملى:

١ - أما من ناحية علاقة هذه المسألة بالضرورة الحيوية للإنسان فذلك أننا أمام الضرورة الحيوية نجد أنفسنا أمام موقف يدفعنا دفعا إلى ممارسة حياتنا، والتصرف فى أمورنا دون توقف، على وجه نستفيد فيه بقوانا العقلية والحسية والوجدانية

وعلى سبيل المثال: من منا يتوقف عن الذهاب إلى الطبيب عندما يؤلمه المرض؟ أو إلى مصدر رزقه على هذه الأرض عندما يحتاج إلى المال؟ أو يتوقف عن الاستعداد لما يتوقع حدوثه غدا أو بعد غد أو بعد عام؟ من منا يتوقف عن شيء من ذلك انتظارا لما تسفر عنه المناقشات بين الفلاسفة حول الجبر والاختيار؟

أين نجد الفيلسوف الذى امتنع عن القيام بعمل ما يختاره من بين أعمال كثيرة فى مواجهة هذه الضرورات الحيوية التى تلزمه ولا تجبره؟ على هذا النسق العملى يدعونا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى العمل "اعملوا" من أجل الآخرة، كما نعمل من أجل اللحظة القادمة، أو اليوم القادم، فى كل ذلك نقبل على العمل، متجاوزين جدل الفلاسفة حول الجبر والاختيار .

٢ - إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج المسألة فى قوله (اعملوا فكل ميسر

(١) لا نقصد بالضرورة هنا ما حل عليه الشيء وأجبر وأكره ولو جهد فى التخلص منه لم يجد فكاكاً، وإلا لكانا سلمنا منذ البداية بالمذهب الجبرى ولم يعد هناك موضع للكلام، ولكننا نقصد بهذه الضرورة ذلك النوع من الالتزام أو الإلجاء الذى يقول عنه بعض المتكلمين (لا يخرج الملجأ عن أن يكون على العمل قادراً وباختياره متعلقاً) كما يكون الإنسان ملجأ أمام المرض أن يختار بين تناول الدواء أو عدم تناوله .

لما خلق له) معالجة عملية . وهنا يظهر مبدأ " مرجعية العمل " وتبدأ هذه المعالجة من حيث انتهت الفلسفة إلى متاهة الحيرة والغموض

يدرك من يتعمق في دراسة هذه المشكلة عند الفلاسفة والمتكلمين أنهم عندما اقتصروا على المنهج التأملى النظرى البحت دخلوا إلى أودية ضلال وغموض لا مخرج منه، كما أنهم لا يجدون فى المنهج العلمى مخرجا، إذ كما يقول وليم جيمس زعيم البراجماتية المعاصرة: (كلا الطرفين من القائلين بالجبر والاختيار يعترف بأن الإرادة قد وجدت فى الفعل، تقول اللاجبرية: كان من الممكن وجود بديل عنها، وتقول الجبرية: لم يكن ذلك ممكنا، فهل يمكن أن نلجأ إلى العلم ليخبرنا أى النقيضين على حق؟ يعترف العلم بأنه لا يستنبط نتائجه إلا من مقدمات واقعة بالفعل، ولكن كيف يمكن أن تنتقل من العلم بأن شيئا معينا قد وقع إلى العلم أو الظن بأن شيئا آخر كان يمكن أو لا يمكن أن يوجد مكانه؟ وإذا لم يكن لنا من الأدلة أن نتكلم الحقائق الواقعية فلا بد أن تبقى مسألة الاحتمالات سرا غامضا ..) انظر كتابه " العقل والدين " ص ١٧ .

لهذا يدعونا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى العمل الذى نتجاوز فيه الجدل حول الجبر والاختيار لأنه لا مهرب من مواجهة قضية العمل، سواء كان الأمر جبرا أو اختيارا، ف (كل ميسر لما خلق له) إن كان جبرا فهو ميسر لما خلق له (الجبر) وإن كان اختيارا فهو ميسر لما خلق له (الاختيار) . والقضية إذن هى قضية " العمل " الذى لا يصح - ولا يمكن - أن تؤثر فيه مناقشات الفلاسفة والمتكلمين حول الموضوع .

٣ - وإذا كان لا مهرب من قضية العمل فأولى بالمرء أن يعمل باعتباره مسئولا عن عمله "اعملوا" لأنه ماذا يخسر العاملون إذا عملوا باعتبارهم مسئولين، وظهر لهم - جدلا - أنهم "مجبورون"؟ إنهم لا يخسرون شيئا ذا بال، ولكنهم يخسرون الخسران كله لو أنهم عملوا باعتبار كونهم مجبورين، لهم أن يخططوا فى أمور دنياهم وآخرتهم خبط عشواء، ثم ظهر لهم أنهم كانوا فى

بجوحة الاختيار، ثم زاغوا بإرادتهم عنها: إنهم حيثئذ لا مهرب لهم من المسئولية ولات حين مهرب .

ذلك مما يوحى به قوله صلى الله عليه وسلم " اعملوا فكل ميسر لما خلق له " وهذه هى المعالجة العملية لقضية الجبر والاختيار .

معالجة تبدأ من حيث انتهى الغرور العقلى إلى متاهة الحيرة والغموض وتتجاوز كل المناقشات، وترتفع إلى مستوى الحسم .

وخلاصة ما تقدم:

أن علم الله شامل لكل شيء، وأنه كاشف لا مؤثر، ولا يمنع الإنسان من القيام بمسئوليته فى العمل .

وأن شمول علمه وإرادته تعالى وقدرته لعمل الإنسان يدفع الإنسان إلى العمل وترتب عليه تسييرات يمنحها الله للعبد

وأن حرية الاختيار التى منحها الله للإنسان لا تتعارض مع مشيئته لأنها بمشيئته كانت .

وأن عمله بعد أن كان باختياره إنما وقع بقدرة الله وخلق .

وأن التوفيق بين هذه الشبكة من العلاقات يتجاوز محدودية العقل ومنهجية العمل معاً،

وأن ليس للعبد إزاء عجزه فى مقام هذا التوفيق إلا التسليم والتوجه للعمل على قاعدة المسئولية والاختيار .

وكما يقول الإمام الشعرانى فى كتابه اليواقيت والجواهر: (كل إنسان مختار فى أفعاله وحركاته وسكناته ومجبور فى عين اختياره، لأن اختياره ليس من عنده ولا يلزم من هذا ألا يكون مختاراً فى أفعاله، .. فالعبد مختار متصف بصفة الاختيار، كما أن الموجود من يكون متصفا بصفة الوجود وإن لم يكن وجوده من عند نفسه ولا خالفاً وموجداً لوجوده .. فالعبد مختار متصف بصفة الاختيار لكن اختياره وقدرته وممكنه بتخييره تعالى وتمكينه)

وكما يقول الشيخ عبد الرحمن حبنكة: (أى فى كونه مخلوقا مختارا إذ لم يختار الإنسان فى أصل خلقته أن يكون مختارا، وإنما خلقه الله تعالى كذلك إجبارا، كما خلق ذاته وصفاته كذلك) أنظر كتابه العقيد الإسلامية ص ٦٦٢

وكما يقول الإمام الطحاوى: (خلق الخلق بعلمه وقدر لهم أقدارا وضرب لهم آجالا لم يخفَ عليه شيء من أفعالهم من قبل أن خلقهم، وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم وأمرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته وكل شيء يجرى بقدرته ومشئته، ومشئته تنفذ، ولا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء لهم كان، وما لم يشأ لم يكن)^(١)

ويقول الإمام الطحاوى (لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه): يقول العلامة الغنيمى فى شرحه: لا راد لقضائه المبرم ولا معقب لحكمه: أى لا يتعقبه أحد بتغيير، ولا ناقض لما حكم به لأنه القاهر فوق عباده. اهـ^(٢)

ويقول الإمام الطحاوى: (على العبد أن يعلم أن الله تعالى قد سبق علمه فى كل شيء كائن من خلقه، وقدر ذلك بمشيئته تقديرا محكما مبرما، ليس فيه ناقض ولا معقب ولا مزيل ولا مغير ولا محول ولا زائد ولا ناقص من خلقه فى سماواته وأرضه، وذلك من عقد الإيمان وأصول المعرفة والاعتراف بتوحيد الله وربوبيته، كما قال فى كتابه العزيز: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ الفرقان ٢، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ الأحزاب ٣٨، فويل لمن صار له الله فى القدر خصيما، وأحضر للنظر فيه قلبا سقيما، لقد التمس بوهمه فى محض الغيب سرا كتيما، وعاد بها قال فيه أفاكا أثيما)^(٣)

ويقول الإمام الطحاوى (وأصل القدر سر الله فى خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، والتعمق فى ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ٦٢

(٢) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٦٣

(٣) العقيدة الطحاوية بشرح الغنيمى ص ٨٩-٩٠

الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا أو فكرا أو وسوسة فإن الله تعالى قد طوى علم ما قدر عن جميع أنامه ونهاهم عن مرآه، كما قال في محكم كتابه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ الأنبياء ٢٣ فمن سأل: لم فعل؟ فقد رد حكم الله، ومن رد حكم الله تعالى كان من الكافرين)

ويقول (ونؤمن باللوحي والقلم بجميع ما فيه قد رقم، فلو اجتمع الخلق كلهم على شيء قد كتبه الله فيه أنه كائن ليجعلوه غير كائن لم يقدروا عليه، جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه)^(١) مقتبسا عبارته مما رواه الإمام الترمذي بسنده عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: كنت خلف النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "يا غلام إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تُجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإذا اجتمعت على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الأقلام وجفت الصحف)

والإيمان بالقضاء والقدر لا ينفي الأخذ بالأسباب، لأن الأسباب هي من قضاء الله وقدره، وفي هذا ما ورد عن عمر رضي الله عنه أنه إذ نادى الناس في ولاء الطاعون أن من كان بأرض فيها هذا الوباء فلا يخرج منها ومن كان خارجها فلا يدخل إليها .. قال له أبو عبيدة بن الجراح: (أفرارا من قدر الله يا عمر؟ فقال له عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرايت إن كانت لك إبل هبطت واديا له عدوتان إحداهما خصيبة والأخرى جدبية؟ أليس إن رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبية رعيتها بقدر الله .. فجاء عبد الرحمن بن عوف فقال: إن عندي في هذا علما، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه .. فحمد الله عمر رضي الله عنه) أخرجه البخاري في كتاب الطب ورواه أحمد ومسلم والنسائي

ولا يتعارض الإيمان بالقضاء والقدر مع مشروعية الدعاء والاستعاذة من وقوع
البلاء - فهو - أى الدعاء - من جملة الأسباب - فقد يقضى على المرء بالبلاء
ويقضى معه أنه يدعو فلا يكشف عنه فهذا ما يسمى القضاء المبرم .

وقد يقضى معه أنه يدعو فيكشف عنه وهذا يسمى القضاء المعلق، وهو
يسمى معلقا إذا نظرنا إليه من ناحية ذات البلاء المقدر أنه لا يقع، ولكنه يسمى
مبرما أيضا: إذا نظرنا إليه من ناحية أنه قضى فيه أن لا يقع نتيجة ما سيقع منه من
الدعاء .

وفى الرضا بالقضاء والقدر يجب التفرقة بين القضاء والقدر من ناحية والمقضى
والمقدور من ناحية أخرى

ففى الأول يجب الإيمان والرضا به

أما الثانى فلا يجب الرضا به إن كان من المعاصى .

إذ أن للمقضى نسبة إلى الله باعتبار إيجاده، ونسبة إلى العبد باعتبار كسبه، وإنكاره
باعتبار النسبة الثانية والرضا به باعتبار النسبة الأولى

وهل يرضى الله عما قضاه وقدره مطلقا؟

هنا نجد الإمام أبا حنيفة رضى الله عنه بعد أن يؤكد إيمانه بالقضاء والقدر،
ويجعلهما المشيئة صفاته فى الأزل يقسم الأعمال إلى فريضة وفضيلة ومعصية، وهى
جميعاً إنما تقع بمشيئة الله وقضائه وتقديره وعلمه وكتابته فى اللوح المحفوظ
وتخليقه^(١) .

ثم تكون الفريضة بأمره ومحبه ورضاه وتوفيقه

وتكون الفضيلة لا بأمره ولكن بمحبته ورضاه وتوفيقه

وتكون المعصية لا بأمره أو بمحبته أو برضاه أو توفيقه، ولكن بخذلانه^(٢) .

(١) الوصية (ص ٨) .

(٢) المصدر السابق، ومثله فى الفقه الأكبر بشرح المغنساوى (ص ٢١) .

وعنده أن كل شيء أمر به فقد رضى به، وأنه تعالى يرضى أن يخلق الكفر للكافر لكنه لا يرضى الكفر بعينه^(١).

ويمكن وضع هذه الأعمال بالجدول الآتى:

الأعمال	علاقتها بالقضاء والقدر	علاقتها بالأمر	علاقتها بالرضا	علاقتها بالمحبة	علاقتها بالتوفيق	علاقتها بالخذلان
الفريضة	نعم	نعم	نعم	نعم	نعم	لا
الفضيلة	نعم	لا	نعم	نعم	نعم	لا
المعصية	نعم	لا	لا	لا	لا	نعم

ولا يسمح الإيمان بالقضاء والقدر للعصاة بأن يُقدّموا على معاصيهم محتجين بأنها من قدر الله، وذلك لأنهم إذ يقدمون عليها لم يكن ينكشف لهم شيء من قدر الله بعد، فهم بذلك يجمعون بين معصيتين: المعصية التى هم قادمون إليها، ومعصية الكذب على الله بأنها من قدر لا يعلمون عنه شيئاً بعد. وفي هذا روى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أقام الحد على سارق، وضربه مع ذلك أسواطاً عندما احتج بقوله (قضى الله على) وسئل عمر فى سبب ضربه بالسوط فوق قطع يده فقال: "القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله"^(١٢) وهذا ما قاله المشركون من قبل:

﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذِبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ أنعام ١٤٨، وهذا شأن العصاة والكفار على مر التاريخ.

(١) الفقه الأيسر (ص ٥٤، ٥٣).

(١) النية والأمل لابن المرتضى ص ٩٨ المعروف بابن الوزير ت ٨٤٠ هـ طبعة حيدر آباد ١٣١٦ هـ

يقول الإمام الماتريدي في كتابه التوحيد: والأصل في القضاء والقدر والتخليق والإرادة أن لا عذر لأحد بذلك لأوجه منها: أنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم ولا كانوا عند أنفسهم وقت الفعل أنهم يفعلون لشيء من ذلك.^(١)

ولا يجوز لأحد أن يتوقف عن العمل تسترا بالقضاء والقدر: وذلك ما يحكم به حديث الرسول الذي سبق أن أوردناه حيث قال: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له" والرد على عدم جواز ترك العمل بحجة القضاء والقدر جاء أولاً في توجيه الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) ويأتي ثانياً فيما يلاحظ على سؤالهم من التناقض في قولهم (أفلا نتكل وندع العمل): من حيث افتراض كون القضاء والقدر يقتضي الجبر في أعمال العباد، وافتراض أنه يمكنهم أن يختاروا ترك العمل.

الأثر العملي للإيمان بالقضاء والقدر:

يوضح لنا تاريخ المسلمين أنهم استجابوا لهدي الرسول صلى الله عليه وسلم في العمل وفقاً لقوله "اعملوا فكل ميسر لما خلق له" وأنهم بادروا إلى العمل والجهاد وبذل النفس والنفيس وضحوا بأمواهم وأنفسهم وبذلوا الجهد والعرق، وأكبوا على العلم والعمل، لأن رائدتهم في ذلك كله كان إيمانهم بعلم الله وتيسيراته وإيمانهم بقضاء الله وقدره، وأن هذا الإيمان - لا كما يشيع بعض المستشرقين - هو الذي جعلهم مستعدين للعمل وللتضحية، مستعدين للقيام بالواجب شجعاناً في اقتحام العقبات، وقد كان ذلك هو سر قيام الأمة الإسلامية، وسر قيام حضارتها العملاقة الفذة، وهو لا يكون سراً إذا أدركنا جوهره وهو جوهر المعالجة العملية، والإقدام على العمل في ضوء العلم، وحافز الإيمان.

(١) أنظر كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي ت ٣٣٣هـ تحقيق د: فتح الله خليف، نشر دار الجامعات المصرية ص ٣٠٩

فروع على عقيدة القضاء والقدر .

الرزق بين الحلال والحرام:

يرى أهل السنة أن الرزق ما يصل إلى العبد ويتغذى به حلالا كان أو حراما:

يقول الغنيمي في شرحه للعقيدة الطحاوية: (خلق الخلق بعلمه وقدر لهم أقدارا من خير أو شر، وضرب لهم آجالا لاستيفاء ما لهم من رزق وعمر، فلا يأكل أحد رزق غيره، ولا يموت إلا بأجله وبسببه) ^(١)

ويقول الغزنوي في كتابه أصول الدين: الرزق ما يصل إلى العبد ويتغذى به سواء كان حلالا أو حراما مملوكا أو غير مملوك . وكل واحد يستوفي رزق نفسه، ولا يتصور استيفاءه رزق غيره ^(٢)،

ويرى المعتزلة: أن الحرام ليس رزقا لمن تحمله .

أما دليل أهل السنة: فذلك أنه قد عرف في الخلق من لم يأكل غير الحرام قط فلو لم يكن الحرام رزقا لزم الخلف في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ هود ٦

أقول: هذا غير متصور ولو كان فهو لا يضر بمعنى الآية، لأنها لا يلزم منها أن كل رزق يصل لصاحبه حتما، فالذين يأكلون الحرام يضيعون رزق غيرهم، وهم أضاعوا رزقهم المقدور لهم لو أنهم طلبوه وسعوا إليه، ومن هنا كان لزاما على الناس أن يعملوا من أجل إقامة العدل، لا أن يستكينوا لما يجري بفعل الظالمين تسترا بمذهب القائلين بأنه لا أحد يأكل رزق غيره، ولا أحد يفوته رزقه .

المقتول والأجل :

يذهب أهل السنة إلى أن المقتول ميت بأجله ودليلهم على ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا

(١) أنظر شرح الغنيمي ص ٦٠

(٢) أنظر أصول الدين للشيخ جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي الحنفى ت ٥٩٣ هـ

تحقيق وتعليق الدكتور عمر وفيق الداعوق، نشر دار البشائر ط ١٩٩٦ ص ١٧٧

جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾ الأعراف ٣٤ وقوله تعالى:
﴿إِنْ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ نوح ٤^(١)

أما المعتزلة فيذهبون إلى أنه ميت قبل أجله المحدد

وأقول: يمكن تفادى هذا الخلاف بأن نقول: للمقتول أجلان يعلمهما الله تعالى ويعلم أيهما هو الأجل المبرم : الأول: أجل مقدر على الأسباب العادية المكتوبة في شفرة جيناته الوراثية لو أنه لم يقع له القتل، والثاني: أجل مبرم معلق على عملية القتل التي اخترق بها القاتل أجله الأول .

وكما يقول الإمام البياضى: وقال كثير^(٢) من المحدثين:

(إن الأجل متعدد: منجز ومعلق بأن يثبت في صحيفة الملائكة مطلقا، وفي علم الله مقيدا ويثول إلى علم الله، متمسكين بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ الرعد ٣٩، وقوله تعالى: ﴿وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ نوح ٤، وبحديث الزيادة ونحوه .)

الهداية والإضلال والتوفيق والغدلان:

يقول الإمام الطحاوى: (يهدى من يشاء، ويعصم ويعافى من يشاء فضلا، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلى عدلا)^(٣)

أما معنى الهداية: فيقول العلامة الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية : قال الإمام الرازى فى التفسير الكبير: الهداية هى الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، سواء وصل إليه بالفعل أم لا، فإنها مستعملة فى المعنيين كما فى قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ القصص ٥٦ وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ فصلت ١٧ ، لكن الاستعمال فى معنى الدلالة الموصلة أكثر، وهذا عرفها المتقدمون من مشايخ

(١) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٦١

(٢) إشارات المرام للبياضى ص ٢٣٦

(٣) العقيدة الطحاوى شرح الغنيمى ص ٦٢

أهل السنة بخلق الاهتداء اهـ، وفي الكشف: هي الدلالة الموصلة إلى المطلوب. اهـ غنيمى .

ويقرر الشهرستاني مذهب الأشعرى فى حصول الإيمان بتوفيق الله حيث يقول: (والإيمان والطاعة بتوفيق الله تعالى، والكفر والمعصية بخذلانه. والتوفيق عنده: خلق القدرة على الطاعة، والخذلان عنده: خلق القدرة على المعصية) ^(١)

والمراد بالتوفيق أنه سبحانه هو الخالق لقدرة الطاعة فى من أراد توفيقه وأن يصل لرضاه ومحبه، وهذه القدرة ضربان موازيان لمعنى الهداية المذكورين آنفا: قدرة بمعنى تمكين الله العبد من أن يفعل الفعل أو يتركه بمحض اختياره، وقدرة بمعنى خلق الفعل معها .

والمراد بالخذلان أنه هو الخالق لقدرة المعصية لمن أراد بعده عن محبه رضاه أو ترك نصرته وإعانتة .

والهداية والتوفيق إنما تكون لمن يأخذ بأسبابها، والإضلال أو الخذلان لمن يأخذ بأسبابها .

يقول الله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾، ﴿ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾، ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ ﴾، ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴾، ﴿ كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ ﴾.

وإذن فإن أسباب الهدى بينة لمن أراد، وأسباب الضلال بينة لمن أراد .

وتوضيحا لما تقدم نقول:

إن الهداية بمعنى خلق الاهتداء بكسب من العبد وفضل من الله معا، والإضلال بمعنى ترك النصرة والإعانة بكسب من العبد وخذلان من الله:

أما أن الهداية بكسب من العبد فلأنه يأخذ بأسبابها كما قدمنا، وأما أنها بفضل وتوفيق من الله فذلك بحسب طبيعتها

وتتبن هذه الطبيعة من حيث التفرقة بين العلم الذى جعله الله حظاً للبشر جميعاً، وهو بالضرورة علم نسبى لا يكفى فى سلوك طريق الهداية، وطريق الهداية لا يهذى إليه إلا من أحاط علماً، ولا يسلكه إلا من سلم تسليماً لمن أحاط .

إن العلم البشرى حظ مبذول للجميع (علم الإنسان ما لم يعلم..). ولكن العلم البشرى وحده لا يكفى، وبعبارة أخرى: العلم الذى يرشح لابتناء العمل الصحيح عليه - هذا العلم البشرى وحده لا يكفى .

لأبد من الهداية، وهى لا تعطى كما يعطى العلم - للجميع - وإنما تعطى بحسب طبيعتها لمن يتعرض لها بالإيمان والتسليم . لأن التسليم شرط بديهى فى قبولها .

إنك إذا سرت فى مدينة معقدة الطرق، متشابكة السبل، واستعملت ما برأسك من معلومات وما بيدك من خرائط وأدركت أنك قد ضللت الطريق وأردت ممن يعرف سبلها أن يذكرك عليه، فلا يمكن أن تطلب هذه الهداية إلا بتسليم يدك لمن يعرفها: صامتا بغير جدال أو لاجأ أو تشكيك .

إن طالب الهداية إنما يطلبها بعد أن تنقطع به سبل العلم، ثم بعد أن يعترف بالعجز عن الحصول على هدفه بنفسه .. عن طريق العقل المستقل، والعلم البشرى . إن العقل المتعلم - المستقل عن الهدى - يمكنه أن يصل إلى شيء من الظن، لكنه لا يصل مستقلاً إلى شيء من الهدى الذى تشعر فيه النفس بالطمأنينة والسكون واليقين .

إن الفلسفات والعلوم التجريبية التى يصل إليها العقل مستقلاً خاضعة لما تخضع له عقولنا من النسبية والنقصان .

لذلك فإن ما نصل إليه اليوم من علم يظهر لنا نقصه غداً، وما نزال نكتشف بتقدم البحث جهلنا، وهزال معارفنا، وحاجتنا إلى الهدى واليقين الذى لا تفرزه عقولنا .

فى ظل العلوم التجريبية والفلسفات الناقصة يتقدم العلم التجريبى، ويتردد الحصول على منافع الدنيا، لكن الإنسانية فى عملية الخلافة فى الأرض، أو ما يسمى

بناء الحضارة، لابد لها من أهداف ثابتة واضحة راسخة على مدى القرون، وإلا كان ضلالها عن أهدافها لا يمكن تلافيه أو البرء منه .

والعلوم النسبية تضل دائماً عن الأهداف البعيدة الراسخة . فهذا ليس من شأنها ولا يمت إلى قدرتها بسبب، ومن هنا كان الإنسان " حيوان الحضارة " بحاجة إلى مصدر خارجي يهديه إلى هذه الأهداف ويرسم لها الطريق: (الصراط المستقيم .)

ولذلك كان أنفع الدعاء وأعظمه - كما يقول ابن أبي العز في شرحه للعقيدة الطحاوية - دعاء الفاتحة ﴿ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ .

ومن هنا جاءت ملاحقة العناية الإلهية للإنسان وهو يُعَدُّ للقيام بمهمته في الحياة الدنيا "بناء الحضارة" بعد أن "علمه" جاءت هذه الملاحقة في قوله تعالى: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى ﴿ ١٢٣ - ١٢٤ طه .

ولا يتلقى الإنسان هذا الهدى ولا يستفيد به إلا من نافذة الإيمان . ولكي يقوم الإيمان بالطريق في " التسليم " .

ومن هنا كان خطاب الوحي إلى الإنسان: بأن يطلب الهدى، وأن يطلبه ممن يملكه .

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه الإمام مسلم في صحيحه: (سل الله الهدى والسداد، واذكر بالهدى هدايتك الطريق، واذكر بالسداد تسديدك السهم)

إن الرسول صلى الله عليه وسلم يدعونا هنا إلى الالتجاء إلى الله تعالى، والاستعانة به وسؤاله في كل كبيرة وصغيرة من أغراضنا، ولا نستعظم على الله شيئاً نسأله إياه، ولا نستصغره: في الهدى نسأله الهداية العظمى، ونسأله هداية الطريق العادي الذي نسلكه في غدونا ورواحنا، في السداد: نسأله السداد في القول،

والسداد في العمل، في أخطر شئون حياتنا، وفي أقلها شأنًا .. في كلمة حق تقال، وفي رمية سهم، ذلك لأن التوجه إلى الله بالسؤال والدعاء هو جوهر العبادة وأكرمها عند الله .

يقول صلى الله عليه وسلم "الدعاء هو العبادة" أخرجه أصحاب السنن وصححه الحاكم. ويقول صلى الله عليه وسلم "سلوا الله من فضله فإن الله يحب أن يسأل، وأفضل العبادة انتظار الفرج" أخرجه الترمذى وصححه، ويقول صلى الله عليه وسلم سلوا الله كل شيء حتى الشسع [نعل الخذاء] فإن الله إن لم ييسره لم يتييسر " لأبى يعلى في مسنده عن عائشة .

ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ ٦٠ غافر، ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ ١٨٦ البقرة

إن هذه الأحاديث والآيات ترشد إلى:

(١) أن طلب الهدى من الله، لأنه وحده هو الذى يملكه، وهو وحده الذى يعطيه يقول تعالى: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى ﴾ ويقول تعالى: ﴿ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ﴾ ويقول تعالى: ﴿ وَإِنْ أَهْتَدَيْتُمْ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ تَقَ ﴾ ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا" صحيح البخارى .

(٢) وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد أخبر بأنه تعالى: ﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِى مَنْ يَشَاءُ ﴾ وإذا كان قد تبين لنا أنه سبحانه وتعالى وحده هو الذى يملك الهدى وهو الذى يعطيه، فإنه قد بين لنا أيضا توجه مشيئته في ذلك: بأنه إنما يصيب بالضلالة من يأخذ بأسبابها ويعطى الهدى لمن يأخذ بأسبابه، ولمن يبدأ السير في طريقه: أى بالتوجه لمن يملكه .. عند ذلك يمن الله عليه بالهداية الحقيقية وباليقين التام .

ومن هنا أدرك أئمة أهل السنة أن الهداية إنما تكون منحة وفضلا من الله، لكن للإنسان مسئولية كسبها: أى يأخذ بأسبابها، ويتهيأ لها، بأن يطلبها، وأن يتوجه بطلبها إلى من يملكها يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ ويقول تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ ١٦ المائدة ﴿وَنَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ ٢٧ الرعد ﴿هُدًى وَذِكْرَى لِلأُولَى الْأَلْبَنَى﴾ ٥٤ غافر.

أما الذين لا يطلبونها ممن يملكها فأنى لهم أن يحصلوا عليها؟
إنهم إذن لا يأخذون بأسباب الهداية فكان من المنطقى ألا يحصلوا عليها
إن أسباب الهدى بينة، وأسباب الضلال بينة:
أسباب الهدى تكمن فى الاعتراف بقصور العقل المستقل، وتوجه الرغبة إلى الهداية، والإخلاص فى طلبها، وطلبها ممن يملكها، مع التسليم.
وأسباب الضلال تكمن فى الاغترار بالعقل المستقل، والانصراف عن البحث عن مصدر الهدى، ومن ثم عدم طلبها ممن يملكها، وعدم التسليم.
"قل ما يعبأ بكم ربى لولا دعاؤكم"

ومن هنا صح القول بأن الهدى فضل من الله، والضلال استحقاق من العبد.

بين العدل والمساواة فى مقام العفو والابتلاء:

يقول الإمام الطحاوى (ويعافى من يشاء فضلا، ويبتلى من يشاء عدلا)
وهذا يعنى أنه سبحانه وتعالى التزم بالعدل ولم يلتزم بالمساواة وشتان بين المقامين.

إن الأمر الذى لاشك فيه أن العدل فى العقيدة الإسلامية مبدأ مطلق، ألزمتنا الله به بقدر المستطاع، وألزم به نفسه - كما أخبر عن ذلك سبحانه - على وجه الإطلاق. ولسنا بحاجة إلى سوق الأدلة على ذلك، فهو من المسلّمات عند المسلمين جميعا.

وقد بينا من قبل أن حصول الهداية فى الدنيا إنما يتحقق لمن يأخذ بأسبابها، ويحقق

شروط تلقىها، وهى شروط منطقية، ومن ثم فإن مبدأ العدل فيها قائم، بالتوازي تماماً مع مبدأ الفضل .

وفى وقائع العفو والابتلاء فى الدنيا نفهم كذلك أنها قد جرت على مبدأ العدل فى الابتلاء، حيث يكون الابتلاء عقاباً على ذنب، أو باباً لثواب، وإن لم تجر هذه الوقائع على مبدأ المساواة فى العفو، لحكمة قد لا نعلمها كما هو الشأن فى مجريات الفعل الإلهى قاطبة، وحتى المعتزلة الذين سمو أنفسهم أهل العدل والتوحيد ذهبوا فى الفضل هذا المذهب، كما جاء فى كتاب إيثار الحق للمقبلى^(١) ولو كان مبدأ المساواة لازماً لما خلق الخلق متفاوتين فى الواهب والعطايا

وفى هذا المعنى جاء ما جاء فى صحيح البخارى بسنده عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنما بقاؤكم فيمن سلف من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس أوتى أهل التوراة التوراة فعملوا بها حتى انتصف النهار ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً، ثم أوتى أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا به حتى ضلّت العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً، ثم أوتيت القرآن فعملتم به حتى غربت الشمس فأعطيت قيراطين قيراطين، فقال أهل الكتاب هؤلاء أقلّ متاعاً وأكثر أجراً، قال الله: هل ظلمتكم من حَقِّكم شيئاً؟ قالوا: لا، فقال: فهو فضلى أوتيته من أشياء». وروى مثله فى مسلم، ومسنّد أحمد، وهذا يشرح لنا التفرقة الإلهية بين العدل والمساواة .

يقول العلامة الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية: قال العارف السيد عبد الله بن علوى الحداد الحسينى اليمنى ت ١١٣٢ هـ: الخلق مع الحق لا يخلو أحد منهم أن يكون فى إحدى الدائرتين: إما فى دائرة الرحمة أو فى دائرة الحكمة، فمن كان اليوم فى دائرة الرحمة كان غداً فى دائرة الفضل، ومن كان اليوم فى دائرة الحكمة كان غداً فى دائرة العدل اهـ قال شارحها: وحل هذا المقام أن الله تعالى كان موصوفاً فى الأزل

(١) ارجع إلى تفسير المقبلى لسبب مفارقة الأشعرى لشيخه أبى على الجبائى أوردناه فى هذا الكتاب ص

بأوصاف الرحمة كالجلود والكرم والرأفة واللطف والإحسان، وموصوفا بصفات النعمة كالقهر والإضلال والانتقام، فقسم خلقه قسمين: فمنهم من قسم لهم أن يكونوا مظاهر الرحمة في الأغلب، وإن كانوا لا يخلون عن الحكمة والعدل، ومنهم من قسم لهم أن يكونوا مظاهر النعمة المشتملة على الحكمة في الأغلب وإن كانوا لا يخلون عن الرحمة والفضل .. فمن وفقه الله للخير فلا يحمد إلا إياه، ومن ابتلى بالضير فلا يلوم إلا نفسه اهـ^(١)

أما ابن عطاء الله السكندري: فقد جعل النعمة والبلاء كليهما من تجليات صفتي الرحمة والنعمة عند تقريب الله للعبد، ذلك أن الله يقرب عبده بالتعرف له، فيعرفه على صفاته تعالى، ومن ذلك أن يعرفه عليه بأن يتجلى له بصفة الرحمة فينعم عليه، ويعرفه عليه بأن يتجلى له بصفة النعمة فيبتليه^(٢). وهذا أدق وأقرب إلى تفسير قوله صلى الله عليه وسلم: (أكثر الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل)

الوعد والوعيد:

مما تقدم نفهم كيف أن وعد الله لا يتخلف، وإن تخلف وعيده، فالأول يأتي في سياق العدل، والثاني يأتي في سياق الفضل .

ولأنه لو تخلف إعطاء الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف مع قوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿إِنَّكَ لَا تَخْلَفُ الْمِيعَادَ﴾ ١٩٤ آل عمران، وإذن فوعد الله المؤمنين بالجنة لا يتخلف شرعا قطعا، ولأن الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه. وأما الوعيد فمنه ما لا يتخلف قطعا لإخبار الله تعالى بذلك وهو هنا عدل محض. وذلك ما جاء في شأن الكافرين وفقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ ٤٨ النساء .

ومنه ما هو في مشيئة الله وهو ما كان من العذاب لعصاة المؤمنين وفقا لقوله تعالى ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ٤٨ النساء: إن غفر ففضل، وإن عذب فعدل .

(١) شرح الغنيمي للعقيدة الطحاوية ص ٦٢-٦٣

(٢) أنظر الحكم لابن عطاء الله ج ص

السعادة والشقاء:

يقول الإمام العلامة الآمدى: وأما السعادة فسعادة كل شيء بحصول ماله من الكمالات الممكنة له كالبصر بالنسبة للعين، والسمع بالنسبة للأذن ونحوه، وأما الشقاوة ففي مقابلته .^(١)

و يقول الإمام الطحاوى: (الأعمال بالخواتيم والسعيد من سعد بقضاء الله وقدره، والشقى من شقى بقضاء الله وقدره)

ويقول: (قد علم الله تعالى فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة ويدخل النار جملة واحدة لا يزداد في ذلك العدد ولا ينقص منه، وكذلك أفعالهم فيما علم أنهم يفعلونه، وكل مسر لما خلق له)

فأهل السعادة يسرون لعمل أهل السعادة، وأهل الشقاوة يسرون لعمل أهل الشقاوة

وهذا التيسير إنما يترتب على اختيار العبد المعلوم من الله ألا كما بيناه في مسألة الهداية والإضلال

وهذا المعنى هو ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم (إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون في ذلك علقة، ثم يكون في ذلك مضغة ...، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه واجله وعمله وشقى أو سعيد) رواه مسلم في صحيحه .

وإذن فالسعادة والشقاء في العقيدة الإسلامية إنما تكون بحسب ما يكون للمرء في الآخرة

ويترتب على ذلك الحكم الأزلى بالسعادة والشقاء أنه حكم غير قابل للتبديل، كما يترتب عليه جواز الاستثناء في قولك " أنا مؤمن إن شاء الله " لأنك لا تعلم الخاتمة، فيصح لك أن تعلق إيمانك المعترف في الآخرة على قضاء الله وقدره.

(١) (المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين) لسيف الدين الامدى ت ٦٣١ هـ - تحقيق أد: حسن الشافعى، ط القاهرة ١٩٨٣ ص ١٢١

وفي هذا جاء تمتة الحديث السابق: (فو الذى لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها).

وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها) فالكلمات هى القضاء المقدر فى العلم القديم.

أما إن نظرت إلى تسمية الشرع لك مؤمنا بحسب إجراء أحكام الإيمان والكفر فى الدنيا فهو لا يرد عليه الاستثناء بحسب حالة النطق.^(١)

العبرة بالخواتيم:

وفى هذا المعنى جاء قوله صلى الله عليه وسلم (إنما الأعمال بخواتيمها كالوعاء، فإذا طاب أعلاه طاب أسفله، وإذا خبث أعلاه خبث أسفله) رواه ابن حبان فى صحيحه.

وفى شرح ذلك يقول الإمام ابن حجر فى شرحه للأربعين النووية: (إنه تعالى قد سبق فى علمه سعيد العالم وشقيه، ورتب على هذا السبق الخاتمة عند الموت بحسب صلاح العمل عندها وفساده، وعلى الخاتمة سعادة الآخرة وشقاوتها).

ومن هنا يحكى الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية فى جواز تعليق الإيمان على المشيئة: وهو خلاف لفظى فالأشاعرة يميزون تعليق الإيمان على المشيئة أى بالنظر إلى الموت على الإيمان الذى لا يعلمه المرء عند نطقه بها، والماتريدية لا يميزون تعليقه على المشيئة: أى بالنظر إلى حال النطق بها.

هذا وإن تعليق السعادة على الخاتمة فى قضاء الله وقدره لا يتعارض مع العمل ومسئولية الإنسان فى تلمس أسباب السعادة والنأى عن سبل الشقاء، وذلك وفقا لما بيناه سابقا فى قضاء الله وقدره وأسباب الهداية وأسباب الضلال.

(١) العقيدة الطحاوية بشرح الغنيمى ص ٨١-٨٢

الحسن والقبح والصلاح والأصلح:

يطلق الحسن والقبح - كما يقول شيخنا العلامة الشيخ محمد الحسيني الطواهرى على ثلاثة معان:

بمعنى الكمال والنقص كالعلم والجهل، وبمعنى: ملاءمة الغرض وعدم الملاءمة كالعدل والظلم، والثالث: وهو استحقاق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا، ويرى شيخنا أن النزاع إنما هو في الحسن والقبح بالمعنى الثالث

ثم يقول شيخنا: فعند الأشاعرة: لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله قبل ورود الشرع، بل ما ورد الأمر به فهو حسن، وما ورد النهى عنه فهو قبيح، من غير أن يكون للفعل جهة محسنة: في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته، حتى لو أمر بها نهى عنه صار حسنا، وبالعكس

والباقلاني يتصدى للبراهمة ويفند دعواهم اكتمال العقول، واكتفاءها بالتحسين والتقيح من قبلها، وأن العقول يمكنها أن تقرر الفرائض: من وجوب النظر عند قرع الخاطر للقلب، ووجوب معرفة الله تعالى ووجوب شكره، وحسن العدل، وقبح الظلم، ويشرك معهم المعتزلة في هذه الدعاوى^(١).

يقول الإمام الشهرستاني من الأشاعرة: (الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا، فمعرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل: لا الصلاح ولا الأصلح، ولا اللطف، ولا التكليف، ولا إرسال الرسل).^(٢)

وعند المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله يدركها العقل: إما بالضرورة كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، .. أو بورود الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال.

(١) التمهيد ٩٦ وما بعدها

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٣ - ٩٤

والفرق بين المذهبين في القسم الثاني: أن الأمر والنهي عند الأشاعرة هو ما أوجب الحسن والقبح بمعنى أن الفعل أمر به فحسن أو نُهي عنه فقبح

وعند المعتزلة أن الحسن والقبح هو ما أوجب الأمر والنهي، فالأمر والنهي عند وجودهما يكونان كاشفين عن حسن وقبح سابقين في الفعل .

وقد استدل الأشاعرة بالدليل النقلى: وهو قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) إذ لو كان حسن الفعل مدركا بالعقل للزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا، واللازم باطل للآية المذكورة .

كما استدلوا بالدليل العقلى: أنه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لما تخلف عنه في صورة من الصور ضرورة، واللازم باطل لأنه قد يكون فعل واحد كالقتل حدا وظلما، فيكون حسنا لذاته قبيحا لذاته، وهو باطل بالضرورة لأن ما بالذات لا يتخلف .

واستدل المعتزلة بأدلة: منها أن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب وليس هذا من الشرع إذ يقول به غير المتدين أصلا، والناس مجمعون عليه فإذا ما أتى النهى عنهما شرعا كان ذلك كشفا عما هو ثابت عقلا .

وثمرة الخلاف تظهر في حكم من لم تبلغه الدعوة فلم يؤمن حتى مات وهو على ذلك فيخلد في النار على مذهب المعتزلة، وناج عند الأشاعرة لعدم وجوب الإيمان عليه قبل البعثة .

والمعتزلة لما قالوا بالوجوب العقلى بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما في تركه من الإخلال بالحكمة جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى .

والأشاعرة لا يقولون بالأصل ولا بالفرع فهو سبحانه المتصرف مطلق التصرف فى ملكه، و لا يسلمون أن شيئا من أفعاله يجب عليه بحيث

يُخل تركه بحكمة، لجواز أن يكون له في كل فعل أو ترك حكم ومصالح لا تهتدى إليها العقول^(١).

هذا ويقرر الإمام الماتريدي أن فعل الله يتم باختيار، ويبطل القول بوجوب الأصلح على الله، وينفى عنه أن يخلق بعلة، ويؤكد في نفس الوقت الحكمة في فعله تعالى، تفضلا لا وجوبا، ويرى عدم جواز الخلف في الوعد والوعيد معا^(٢).
ويقسم الماتريدي الحسن والقبح إلى ما حسن وقبح في الطبع، وإن لم يكن في نفسه حسنا، كالتلذذ والتشهي بالطبع.

وإلى ما حسن في العقل، إذ هو لا يحسن إلا ما ثبت حسنه في نفسه، والعقل لا ينفر إلا عما هو قبيح في نفسه.
وما حسن في العقل ثابت لا يتغير من حال إلى حال.
والحسن لنفسه والحق واحد.

والعقل الذي هو مناط التكليف يدرك الحسن والقبح في الأفعال، والسمع قد جاء موافقا له، فلا تعارض بين السمع والعقل.

لكن: هل يوجب العقل حكما تكليفيا قبل ورود السمع؟

هنا يرى الإمام الماتريدي أن ما يوجهه العقل في معرفة الله حجة على الناس ولو لم يبعث الله رسولا، ويرى أن المقصود بالتعذيب في قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا): عذاب الاستئصال في الدنيا. وهو من ثم يذهب إلى وجوب معرفة الله وشكره بالعقل كالمعتزلة.

وقد خالفه في ذلك أئمة بخارى من الحنفية، وقالوا في هذا بمذهب الأشاعرة.

ويذهب الماتريدية باتفاق إلى أن هناك فرقا دقيقا بين رأى الماتريدية والمعتزلة في

(١) التحقيق التام في علم الكلام للأستاذ العلامة الكبير الشيخ محمد الحسيني الطواهرى من كبار علماء الأزهر والأستاذ الأسبق بكلية أصول الدين ص ١٤١ - ١٤٥، الطبعة الأولى عام ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩ م - نشر مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة

(٢) المغربى ص ٣٣٦ - ٢٤٥ نقلا عن التوحيد ص ٣٦٠ وتأويلات أهل السنة ج ١ ص ٢٨١

الوجوب العقلي، فعند المعتزلة: الموجب العقل . وعند الماتريدية: الموجب الله،
بواسطة العقل الذى هو آلة لوجوب المعرفة^(١)

ويبين البياضى ما ذهب إليه الماتريدية من أن الحسن - بمعنى استحقاق المدح
والثواب - والقبح - بمعنى استحقاق الذم والعقاب - عقلى ؛ أى يعلم العقل فى
مدة الاستدلال حكم الصانع فى الأمور العشرة الآتية: الإيمان بالله ووجدانيته
وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق الرسول
ووجوب تصديقه وحرمة الكفر به، وهى الأمور التى تسبق منطقيا الأخذ من
الشرع .

وهم يخالفون بذلك الأشاعرة القائلين بأن الحسن والقبح بالمعنى المذكور يعلم
بالشرع .

ويخالفون المعتزلة القائلين بإيجاب العقل للحسن والقبح فى هذه الأمور وغيرها.
أما كيفية الثواب وكونه بالجنة، وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعى عند
الماتريدية .

وهم يرون أن أفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم، تفضلا لا وجوبا، واختاره
صاحب المقاصد،^(٢) وبعض الأشاعرة .

ومن المناسب أن نذكر هنا أن الفلسفة المعاصرة لا تأخذ بمذهب الحسن والقبح
الذاتيين أصلا، وتراهما... نسبيين: أى بالنسبة لما يراه المجتمع أو تراه الطبقة، أو
يراه العنصر، أو تراه المصلحة فى طور معين، وبيئة معينة، أو بالنسبة لما يراه الفرد
طبقا لفلسفته أو مزاجه أو رغباته وأوامره ونواهيه الخاصة.

وفى هذا السياق نرى الفلسفة المنطقية الوضعية - وهى من أحدث النظريات

(١) المغربى ص ٣٠١ - ٣٠٥ نقلا عن التوحيد ص ١٧٨، ٢٢٣ - ٢٢٤، وتأويلات أهل السنة ج ١
ص ٢٠٣، ٤٤٤

(٢) المغربى ص ٣٠١ - ٣٠٥ نقلا عن التوحيد ص ١٧٨، ٢٢٣ - ٢٢٤، وتأويلات أهل السنة ج ١
ص ٢٠٣، ٤٤٤

الفلسفية المعاصرة - قد ذهبت إلى أن القيم ليست إلا تعبيراً عن رغبات أو أوامر من يقررها، ونحن نرتب على ذلك أن يكون هذا التعبير من حق الله وحده مالك الملك، خالق كل شيء، وهذا يعنى أن التحسين والتقبيح للشرع كما ذهب إليه أهل السنة.^(١)

والمراد في مسألة الصلاح والأصلح: أنه إذا كان ثمة أمور: أحدها أصلح والثاني صلاح والآخر فساد وجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح منها، وإلى هذا ذهب المعتزلة بناء على أصولهم في لزوم الحكمة ومسألة الحسن والقبح التي ذكرناها، وقد ذهبوا جميعاً إلى أنه يجب على الله عقلاً إقدار العبد وتمكينه من غاية مقدوره من الأصلح، وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعله بالكفار لآمنوا جميعاً.

وهذا باطل لما يأتى:

أولاً: لبطلان ما ذهبوا إليه أصلاً من قاعدة الحسن والقبح العقليين، وهو ما يترتب على نقص علمنا بحقيقة الخير والشر وهو ما سوف نبينه بعد.

ثانياً: لو صح قولهم بوجوب الصلاح والأصلح للزم الإيجاب من الله على العبد، ولبطلت خيرية الاختيار الإنساني التي دافعوا عنها، ولوقعوا في التناقض مع أنفسهم.

ثالثاً: لو صح قولهم لما خلق الله الكافر، أو خلقه مجبراً على الإيمان، ولوقعوا في التناقض من حيث ما يقرره العقل من حسن الاختيار، ولوقعوا في التناقض مع أنفسهم.

رابعاً: لو صح قولهم لما كان هناك معنى لشكر الشاكرين لله على نعمته ولطفه بعباده، ولما كان لله منة عليهم بذلك، وهى ثابتة بصريح القرآن، وصحيح السنة، ولوقعوا في التناقض من حيث ما يقرره العقل من حسن الشكر ولوقعوا في التناقض مع أنفسهم.

(١) أنظر كتابنا (الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية) طبعة جامعة الإمارات عام ١٩٩٨ الفصل

الثاني من الباب الرابع من ص ٣٤٣ - ٣٦٨

خامسا: لوقعوا في التناقض مع صريح القرآن وصحيح السنة من حيث إطلاق المشيئة لله، وأنه سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ .

سادسا: لوقعوا في التناقض مع واقع الحال: في رجل عاش أغلب عمره مسلما ثم ارتد قبيل أن يموت لم لم يمته مسلما قبل أن يرتد؟ وفي رجل مات كافرا لم لم يمهلته حتى يصنع له ما هو الأصلح بأن يموت مسلما؟ وفي طفل مات بعد إيلام شديد لم لم يمته بغير ألم؟ صانعا به الأصلح وهو قادر على أن يعطيه عوض الإيلام في الآخرة بدون وقوع إيلام، وإن يكن مع منة له عليه، لأن المنة من الله على عبده لا تنغيص فيها وإنما تزيده تلذذا؟^(١)

سادسا: لخرجوا على مبدأ محدودية العقل وأدبه، في مقام كل ما يتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله، وهو مبدأ لا يسمح بالكلام عن ما يسمونه واجبا على الله .

وفي هذا يقول صاحب الجوهرة:

وقولهم إن الصلاح واجب

عليه زور ما عليه واجب

وفي مسألة الصلاح والأصلح تروى حكاية عن سبب خروج الإمام الأشعري على أستاذه أبي على الجبائي المعتزلي: إذ تحكى كتب الفرق أنه لم يجد لديه جوابا شافيا في مسألة وجوب الصلاح والأصلح على الله في سؤاله إياه عن: ثلاثة ؛ مات أحدهم مستحقا للجنة، ومات الثاني مستحقا للنار، ومات الثالث صغيرا، فلو سأل الصغير ربه: لم أمتني صغيرا فقال له الله: لأنني أعلم أنك لو كبرت لعصيت فاستحققت النار، ماذا يكون جواب الرب لو سأله مستحق النار: لم لم تمتني صغيرا حتى لا أدخلها؟ عندئذ بهت أبو على ولم يحجر جوابا، فكان ذلك هو السبب في ترك الإمام الأشعري لمذهب المعتزلة .

(١) انظر تفاصيل هذا العنصر "سادسا" في كتاب "التمهيد لقواعد التوحيد" لأبي المعين النسفي ت ٥٠٨ هـ دراسة وتحقيق د جيب الله حسن أحمد ط ١٩٨٦ ص ٣٤٤-٣٥٠

ويرى الشيخ صالح بن مهدي المقبل "ت ١١٠٨" أن (هذه الحكاية هوس، وأدنى المعتزلة - فضلا عن شيخهم - يقول من جواب الله على الصغير: "التكليف فضلى أتفضل به على من أشاء" وهذا جواب على أصل المعتزلة، لأن التكليف تفضل عند البصرية، منهم أبو على وغيره، ومن قال منهم إن التكليف واجب - - وهم البغدادية - فهو عندهم وجوب جود !!! لا يعترض على تاركة)

ثم يذكر ردا آخر للمعتزلة (أن الله تعالى حكيم واجب الحكمة، فكل جزئى نراه ندخله في الكلية، إن عرفنا الحكمة فيه علما أو ظنا ففضل من الله، وإلا فنحن في سعة، رددناه إلى حكمة أحكم الحاكمين، وعلم أرحم الراحمين ...).

وفي رأينا أن هذه الردود التي تبرع بها الشيخ المقبل توشك أن تدخل المعتزلة تحت خيمة أهل السنة، لأنهم كذلك يؤمنون بالحكمة الإلهية، وأن ما خفى منها كان أعظم، لولا أدب يلتزم به أهل تلك الخيمة مع الله فلا يجوزون التعبير بالوجوب على فعل الله .

أما الدكتور حمودة غرابة فلا يكتفى بالسبب الذي يرجع إلى سؤال الإمام الأشعرى لأستاذه عن الثلاثة، ويذكر أن الإمام الأشعرى خرج على شيخه عندما أحس بخطورة الحال الذي صار إليه المسلمون من تفرق بين عقليين ونصيين، وإدراكه وجوب جمعهم على مذهب وسط.

الجانز في حقه تعالى:

عند أهل السنة في ذهابهم إلى أنه لا يجب عليه سبحانه وتعالى الصلاح والأصلح فإنهم يرون أنه يجوز في حقه تعالى: إيجاد الممكن وإعدامه، فلا يجب عليه شيء من الممكنات كما لا يستحيل.

والممكنات أفرادها كثيرة يشملها كل ما يتفرع عن صفات الفعل وتأثيره تعالى في الأشياء يكون عند مقارنة الأسباب لا بها، ولا بقوة أبدعها فيها^(١)

(١) أنظر كتابه (العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايع) ص ٢٢٩، ٣٣٠
(٢) أنظر في إثبات ذلك علميا ما جاء فيها في كتابنا "الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية" عن سقوط دعوى حتمية قوانين الطبيعة .

وهو سبحانه وتعالى كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن الله تعالى صانع كل صانع وصنعتة" رواه البخارى فى خلق أفعال العباد والبيهقى فى شعب الإيمان، وفى الأسماء والصفات وصححه، ورواه الحاكم فى الإيمان وصححه، وهو يتفق مع قوله سبحانه: ﴿صُنَعَ اللَّهُ الَّذِي اتَّقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ٨٨ النمل .

وعلى هذا الأساس ذهب الأشاعرة وأهل السنة عموماً إلى أن ما يحدث فى الطبيعة من العلاقة بين الظواهر وما يسمى السبب والنتيجة فليس فيه ضرورة ذاتية، وإنما هو فى دائرة الجائز بالنسبة لإرادة الله وقدرته الله تعالى .

فهذا هو الإمام الهروى الأنصارى يقرر: (أنه ليس فى الوجود شئ يكون سبباً لشيء أصلاً، ولا شئ، جعل لشيء، ولا يكون شئ جعل لأصل شئ، ولا يكون شئ بشيء .

بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر)^(١)

كذلك ذهب الإمام الغزالى إلى رفض تفسير العلاقة السببية بين الظواهر الطبيعية على أساس الضرورة.

يقول الغزالى فى تهافت الفلاسفة:

(إن الارتباط بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد فى العادة مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر - فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والشفاء وشرب الدواء، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف) .

(١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامى النشار ص ١٦٩ .

ولكن الغزالي يستطرد من ذلك إلى تفسير هذا الترابط بإرجاعه إلى إرادة الله وتقديره تعالى، ويقول: (وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوي، لا لكونه ضروريا في نفسه).

إن تصور الألوهية في الإسلام لا يتعارض مع تصور القانون والنظام .
بل إن الإسلام هو الذى يضع ضمان الاستمرار للقانون الطبيعي، وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ .

إلا أن هذا الاستمرار مستمد من الإرادة الإلهية ومتوقف عليها:
﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ . ٨٢ سورة يس
فهنا يبدو الارتباط واضحاً بين إرادة الله واطراد القانون، ويظل هناك موضع للخوارق التى يظهرها الله بين الحين والآخر، تذكيراً للإنسان بمصدر الوجود، ومصدر القوانين، وهو الله سبحانه وتعالى .

ونحرص هنا على استطلاع هذه العقيدة (إرادة الله وجواز العالم) فى الفلسفة الحديثة والفكر المعاصر، صدا لما يمكن أن يشوش به بعض مدعى المعاصرة على مذهب أهل السنة فى هذا الموضوع .

ففى هذا الصدد نجد الفيلسوف الفرنسى الشهير رينيه ديكارت قد ذهب إلى أن الإرادة الإلهية، هى الأصل فى وجود العالم، بل هى الأصل فى وجوده على ما هو عليه .

يرى ديكارت (أن توقف الأشياء على الإرادة المطلقة يتناول فضلا عن وجودها، ماهيتها، وطبيعتها . فليس فى ماهية المثلث ما يجعل من الضرورى جوهرياً أن يكون حاصل زوايا هذا الشكل مساوياً لزائيتين قائمتين، أو فى طبيعة العدد ما يحتم أن يساوى اثنان مضافين إلى اثنين.. أربعة، فما يبدو لنا حقائق أزلية هو بالفعل أمر منوط بمشيئة الله، الذى قضى بها وأقرها بصفته المشرع الأسمى، منذ الأزل وحسب) إلى هذا الحد ذهب ديكارت أبو الفلسفة العقلية الحديثة .

وأما الله عند سبينوزا فهو يعنى كما يقول: (كائناً لا يسمو شئ على كماله مطلقاً في لا نهائية .

ولما كان عقل الإنسان لا يستطيع الإحاطة بكيانه، وجب أن نعرف الله بأنه النظام الكبير فى الكون . وأنه تفيض عنه القوانين والحوادث والحقائق والأشياء، كما تفيض خصائص المثلث عن طبيعته) .

ويسط صمويل كلارك لا حتمية الوقائع وقوانينها بإرجاعها إلى الإرادة الإلهية فيقول:

(تبدو جميع الأشياء جائزة كل الجواز.. فالحركة نفسها وجميع مقاديرها واتجاهاتها، فضلاً عن قوانين الجاذبية جائزة بأسرها، وقد كان يمكن أن تكون مختلفة كل الاختلاف عما هى عليه الآن . وعدد الأجرام السماوية وحركتها لا ينطويان على أى ضرورة قائمة فى طبيعة الأشياء نفسها .. وكل ما على الأرض اتفاقي بصورة أجلى، إذ كان نتيجة الإرادة بداهة لا بالضرورة . إذ ما هى الضرورة المطلقة التى قضت بهذا العدد من أصناف الحيوانات والنباتات دون غيره) ^(١)

ثم قدم نيوتن تصوره للطبيعة على أنها آلة معقدة شديدة التعقيد، دقيقة الصنع، عظمية الأحكام، مخلوقة .. وأخذ الناس ينظرون إلى القوانين الطبيعية كأوامر يصدرها الله فتطاع بحرفيتها دون أى تردد.

ويقول فولتير فيما كتبه على لسان الطبيعة .. (لقد أعطيتُ اسماً لا يناسبني على الإطلاق . فقد دعيت الطبيعة وأنا فى الحقيقة "الفن" فن الله). هذا ما أثبتته نيوتن للقرن الثامن عشر، ومن هنا تغنى الشعراء باسمه .. قال أحدهم: (كانت قوانين الطبيعة مخبئة فى الظلام .. قال الله ليكن نيوتن: فأصبح كل شئ نوراً) ^(٢)

(١) أنظر سلسلة الوجود الكبرى ص ٢٤١-٢٤٩ لأثر لفنجوي، ترجمة ماجد فخري، نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٤

(٢) أنظر تكوين العقل الحديث لهرمان راندال، ترجمة الدكتور جرج طعمة، نشر دار الثقافة ببيروت ج ١ ص ٢٤٤٠٢ أنظر الفلسفة الحديثة ليوسف كرم نشر دار المعارف ص ١٦١-١٦٣

وذهب باركلي إلى أن العلم الإلهي هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها، والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها .. فكون الغذاء يغذى، والنوم يريح، ووجوب أن نزرع لكى نحصد، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية معينة، هذه أمور نعرفها، لا باستكشاف ترابط ضرورى بين معانيها، بل بملاحظة القوانين الموضوعية فى الطبيعة ..

وعلى ذلك ليست الطبيعة ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مستقلة عن الله، إنها اللغة التى يخاطبنا بها الله. وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية، وإنما يريد الله النظام لكى نستمد من التجربة توقّعاً مفيداً فى أفعالنا المستقبلية.

مشكلة الخير والشر:

ينكر الإمام الجوينى ما ذهب إليه المعتزلة من أن الله يفعل الخير لأنه خير فى ذاته، ولا يفعل الشر لأنه شر فى ذاته .

ويقول: (ولولا أنه شاع فى ألفاظ عصابة الحق أنه تعالى خالق الخير والشر لكان أمر التوحيد أن يقال: ليس فى أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى حكم الإلهية، فإن الأفعال متساوية فى حكمه، وإنما تختلف مراتبها بالإضافة إلى العباد) .

ويقول (وقد نبه على هذا المعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال فى سياق حديث طويل فى قسم الله الأرواح: " يوقف أرواح السعداء على يمين العرش، وأرواح الأشقياء على يسار العرش، ثم قال " هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي، وهؤلاء أهل النار ولا أبالي) ويقول الشيخ الكوثرى عن هذا الحديث: فى معانيه أحاديث كثيرة عند أحمد والبزار والطبرانى وغيرهم^(١)

ونحن نرى أن هذا الحديث إنما يعنى عدم مبالاته تعالى بوقوع العذاب على من يستحقه، لا مطلقاً، كما نرى أن القول بأنه ليس فى أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى حكم الإلهية صحيح غالباً من ناحية الاستدلال العقلى، أما إن رجعنا

إلى الدليل النقلى فأفعال الله تعالى توصف بالخيرية دائما بناء على ما كتبه سبحانه على نفسه وفقا لقوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ ١٢ الأنعام، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ٤٦ فصلت، وما إلى ذلك .

وانطلاقا من قاعدة أن الله منزّه عن الغرضية وهى قاعدة لا تخص الجوينى وحده من الأشاعرة ولكن تعمهم، يتعرض الجوينى لادعاء البعض أنهم إنما يعبدون الله لغير غرض، ولكن لمحض المحبة فيقول: (كما يستحيل على الله تعالى الأغراض والضر والنفع والحظوظ وتفاوت الأفعال يستحيل على العبد الخروج عن طلب الحظوظ فى مسالك التكليف. وعن هذا اضمحل قول من ادعى محبة الله حقا. ومحبة الله لعبده إرادته الإنعام عليه. ومحبة العبد لربه استقامته فى طاعته، وهو متقدس عن أن يناله حظ أو ينال حظا)^(١)

ويسهم الإمام الماترىدى فى حل مشكلة الخير والشر المطروحة عصريا ضد الاعتقاد بوجود الله، وذلك أثناء رده على الثنوية القائلين بإلهين: أحدهما للخير والآخر للشر .

وفى معرض رده يبطل القول باستحالة صدور الشر عن الحكيم، إذ يبين أن ليس معنى الحكمة عدم فعل الشر، بل الحكمة هى فى وضع الشيء فى موضعه، وإعطاء كل ذى حق حقه .

وأن وجود الشر ليس نقصا فى الحكمة الإلهية، إذ العقل قاصر مبدئيا عن إدراك تلك الحكمة .

ومع ذلك فإن فى خلق الشر حكمة يستطيع العقل عند النظر والتأمل أن يدرك بعض جوانبها:

منها أن فى خلق الجواهر الضارة حكمة: أن يعلم بها لذة الثواب وألم العقاب .
ومنها أن فى خلقها بيانا لقدرة الله ووحدانيته إذ كون الجوهر ضارا لا يرجع

(١) العقيدة النظامية ص ٤٥

إليه - أى لا يرجع إلى الجوهر نفسه ، وإنما يرجع لقهر القاهر الذى قهره على ما هو عليه .

ومنها أن فى خلق الإنسان على غير صفة الملائكة: حكمة الإرشاد إلى قدرة الخالق على الإبداع.

ومنها أن هذه الجواهر لا تخلو من نفع: إذ ليس هناك شر بجوهره، أو خير بجوهره، بل كل جوهر منه خير ونفع كالنار مثلا ^(١) .

وهذا بخصوص الشر يتفق مع ما نذهب إليه من كونه - أى الشر - أمرا إضافيا أو تعبيرا عن علاقة أو مسألة تناول ..

أما بخصوص الخير فنحن نميل إلى القول بأن فعل الله تعالى كله خير، وهو ما يقول به المذهب السلفى كما يعبر عنه الإمام محمد بن عبد الوهاب فى كتابه التوحيد من قوله:

فإن قلت كيف قال - أى الرسول صلى الله عليه وسلم - " وتؤمن بالقدر خيره وشره " وقد قال فى الحديث " والشر ليس إليك "، قيل:

إثبات الشر فى القضاء والقدر إنما هو بالإضافة إلى العبد والمفعول إن كان مقدرا عليه فهو بسبب جهله وظلمه وذنوبه لا إلى الخالق، فله فى ذلك من الحكم ما تقصر عنه أفهام البشر، .. أما بالإضافة إلى الرب سبحانه وتعالى فكله خير وحكمة، فإنه صادر عن حكمه وعلمه، وما كان كذلك فهو خير محض بالنسبة إلى الرب سبحانه وتعالى، إذ هو موجب أسماؤه وصفاته، ولهذا قال: " والشر ليس إليك " أى تمتنع إضافته إليك بوجه من الوجوه، فلا يضاف الشر إلى ذاته وصفاته ولا أسماؤه ولا أفعاله، فإن ذاته منزهة عن كل شر، وصفاته كذلك إذ كلها صفات كمال ونعوت جلال، لا نقص فيها بوجه من الوجوه، وأسماءه كلها حسن ليس فيها اسم ذم ولا

(١) المغربى ص ١٤٢ نقلا عن التوحيد للماتريدى ص ١٠٨ - ١٠٩، ص ١٦٦ - ١٦٨

عيب، وأفعاله حكمة ورحمة ومصلحة وإحسان وعدل لا تخرج عن ذلك البتة، وهو المحمود على ذلك كله فتستحيل إضافة الشر إليه. (١) اهـ

فأما قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۖ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ ٧٨-٧٩ النساء:

فقد تناولت جانبين: جانب القضاء والقدر وهذا ما جاء فيه قوله تعالى (قل كل من عند الله) ومن الواضح أن هذا القول الكريم لم يتحدث عن السيئات بشكل مباشر، ولكن تحدث عن "الكل" وإنما جاءت السيئات ضمنه من حيث إنها تنتج من اختيارية الإنسان التي هي خير في ذاتها والتي هي جزء من النظام العام والسنن الإلهية الداخلة في "القضاء والقدر"، وهذه السنن الإلهية خير كلها كما سنشرح فيما يأتي .

أما الجانب الآخر فهو جانب السيئة التي تصدر من الإنسان نتيجة تناوله الخاطئ لحقائق السنن الإلهية وهذا ما جاء فيه قوله تعالى (وما أصابك من سيئة فمن نفسك)

وهذه التناولات والإضافات إذ تخضع لمنظومة القوانين الإلهية الداخلة في القضاء والقدر فإنها لا يسلب عنها وصف إسنادها إلى العبد اختيارا وكسبا ومسئولية، وهو اختيار يدور في دائرة الخير بالوجه العام .

وفي الجانب الأول يقول الإمام ابن كثير في تفسيره لهذه الآية وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ﴾ أى خصب ورزق من ثمار وزروع وأولاد ونحو ذلك يقولوا

(١) أنظر "تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد" للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب "ص ٦٣٥

هذه من عند الله، ﴿وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ أى قحط وجذب ونقص فى الثمار والزروع أو موت أولاد أو نتاج أو غير ذلك: ﴿يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾، أى من قبلك وبسبب اتباعنا لك واقتدائنا بدينك .

كما قال تعالى عن قوم فرعون: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾.

وكما قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ ١١ الحج

وهكذا قال هؤلاء المنافقون الذين دخلوا فى الإسلام ظاهرا وهم كارهون له فى نفس الأمر ولهذا إذا أصابهم شر إنما يسندونه إلى اتباعهم للنبي صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله عز وجل: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ أى الجميع بقضاء الله وقدره، وهو نافذ فى البر والفاجر والمؤمن والكافر) اهـ

وجاء فى تفسيره للجانب الثانى من الآية: (قال السدى والحسن البصرى وابن جريج وابن زيد "فمن نفسك" أى بذنبك وقال قتادة فى الآية "فمن نفسك" عقوبة لك يا ابن آدم بذنبك كما روى متصلا فى الصحيح) اهـ تفسير ابن كثير .

وقد جاء فى صحيح البخارى بسنده عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: (قال رسول الله ما من مصيبة تصيب المسلم إلا كفر الله بها عنه حتى الشوكة يشاكها).

وبسنده عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياها).

ونحن نرى أن مشكلة الخير والشر تمثل اليوم خطورة خاصة:

إذ هى مطروحة فى الفكر المعاصر من زاوية مضادة للإيمان الدينى .

نعم فإنه يمكن القول بأن مشكلة الخير والشر فى الفكر البشرى والفلسفة ما

تزال هي المشكلة التي يتحصن بها الإلحاد في محاربته لعقيدة الألوهية، بعد أن زالت تقريبا في العصر الحديث الشبهات الأخرى التي يثيرها ضد الإيمان بالله تعالى يقول هرمان راندال: (والحقيقة أنه لا يمكن أن يوجد اعتراض علمي على تفسير مجرى الطبيعة كعملية إلهية... والاعتراض الواحد الكبير على مثل هذا التفسير هو مشكلة الشر العريقة في القدم)^(١).

. وهنا نجد طائفة من المفكرين الغربيين المحدثين أو المعاصرين يفسرون المشكلة أو يحاولون حلها بطرح شبهات نراها مضطربة أو موهلة في الشر^(٢).
وقد رأينا كيف عالج علماء الكلام هذه المشكلة من خلال مشكلة الحسن والقبح العقلين والصالح والأصلح عند المعتزلة.

واعتمادية ما يسمى الخير والشر: أى أنه وصف متعلق بطريقة تناول لا بالشيء في ذاته، وأنه لا يوجد في نطاق الفعل الإلهي خير بذاته، أو شر بذاته، لانعدام الغرضية بالنسبة لله تعالى كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة والماتريدية .
وسوف نؤكد فيما يأتي القول بوجود الخير الذاتي واعتبارية ما يسمى الشر .

ونطرح القضية على التفصيل الآتي:

أولاً: إن شعورنا بوجود الشر في العالم ناشئ من مشكلة تواجهنا من خلال محدودية العقل، وبعبارة أخرى: من خلال نظرية المعرفة، وليس من نظرية في الوجود.^(٣)

إن هذا الشعور بالشر لا يرجع إلى معرفة موضوعية بوجود ما يسمى شراً، ولكنه راجع إلى محدودية قدرتنا الإنسانية في المعرفة، ذلك أن إمكانية الإنسان في

(١) في كتابه " تكوين العقل الحديث " ج ٢ ص ٢٤٤ وما بعدها

(٢) مثل هربرت سبنسر و نيشة و برتراند رسل، أنظر " تكوين العقل الحديث " لهرمان راندال، ترجمة جورج طعمة ج ٢ ص ٤٨٠-٤٨١، ص ٨١، ٩٦، ص ١٥٤، ص ١٥٥، ص ١٥٩ - ١٦٤، ص ٦٩، ٧١

(٣) لا كما تذهب إلى ذلك المسيحية في اعتبارها أن الإنسان شرير بطبعه: كتاب تكوين العقل الحديث لهرمان راندال ص ٢٣١ إلى ٢٤٥

مجال المعرفة محدودة بحدود ضيقة من مجال الكون والأرض والإنسان، وإذن فليس من صلاحية هذه المعرفة أن تحكم على الصورة الكلية الشاملة، وكما نعرف فإن المتطلع إلى صورة ما لا يمكنه الحكم عليها بالجمال أو بالقبح، بالخير أو بالشر، بمجرد رؤية بقعة منها في هذه الزاوية أو تلك، ولكن عليه - إذا أراد أن يحكم عليها من خلال نظريته هو - أن ينظر إليها نظرة شاملة من جميع الزوايا، وهو شرط لا يمكن تحقيقه من خلال المعرفة الإنسانية المستقلة

وهنا يأتى مغزى قصة الخضر مع سيدنا موسى عليهما السلام، حيث كان موسى عليه السلام يغير حكمه على الصورة التى تعرض له عندما يكشف له عن الجانب الخفى منها . وهذا هو السر فى توجه المسلم فى معرفة الخير إلى صاحب العلم الشامل ليهديه إليه، وهذا هو ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم للمسلمين فى الاستخارة .

ثانيا: إن شعورنا بوجود الشر ناشئ - أيضا - من ممارسات لنا - فرديا أو اجتماعيا - خارج النظام الذى طبع الله عليه نسيج العالم، وحيث إن هذا النظام هو الذى يتيح لنا أن نجنى من العالم خيره، فإن الخروج عليه - طلبا لخير جزئى موهوم - لابد من أن يؤدى إلى إخلال بما وضع عليه هذا النظام .

وكما يقول جورج باركلي - وهو رجل دين وفيلسوف إنجليزى - (إنما يريد الله النظام محبة بنا، لكى نستمد من التجربة توقعا مفيدا فى أفعالنا المستقبلية) ^(١).

فالذى يطلب الخير من النظام بالخروج عليه يرتكب تناقضا نظريا وعمليا فى آن.

ويترتب على ذلك: أن شعورنا بوقوع الشر - فى الدائرة الفردية - يكون نتيجة التناول الخاطئ ضد النظام الموضوع أصلا لخيره، وعلى سبيل المثال فالسم موجود، وهو خير إذا تناولته بطريقة صحيحة، وهو شر إذا تناولته بطريقة خاطئة، وإذن فالشر وصف لعلاقة قابلة للتغير بين موجودين، وليست وصفا لموجود موضوعى.

(١) أنظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوستف كرم ص ١٥٦، ١٦١

ولاضمان ضد هذا التناول الخاطئ إلا إذا تخلصنا من خير أعظم: وهو حرية الإنسان بخيريتها من ناحية، واطراد النظام بخيريته من ناحية أخرى .

فمرجع الأمر هنا إلى اختيارية الإنسان، وهى اختيارية تقررت فى مذاهب المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، على السواء وإن اختلف كل منهم فى تفسيرها، ومصدر اختلافهم يرجع إلى مسألة أخرى تتعلق بخلق الأفعال لا باختيارية الإنسان فى حد ذاتها .

إذا تقرر ذلك يتقرر بالتالى - بداهة - خيرية هذه الاختيارية وإذن فإن الذى يطلب الخير بالحجر على الإنسان ضد وقوعه فى التناول الخاطئ لوقائع الكون، يطلب إزالة اختيارية الإنسان، بخيريتها، فهو إذن يطلب شرا ويرتكب تناقضا أيضا.

وما على الإنسان لكى يستفيد بإمكانات الخير فى هذا النظام إلا بأن يمثل - باختياره أيضا - لتعليقات واضع هذا النظام، وهنا يصبح الإيمان والتسليم هو الطريق للخير .

ثالثا: وإذا وصلنا إلى هذه النقطة يصبح من الميسور إدراك خيرية ما يقع مخالفًا لرغبة الإنسان سواء من خلال الرؤية الواقعية الفردية لأحداث الحياة - فقد عزيز مثلا - أو من خلال الرؤية النظامية لأحداث الطبيعة - زلزال مثلا - لأن هذا الحدث - فضلا عن جريانه فى مجرى النظام بخيريته إذ تعرف الزلازل التى تعقب حدوث الشروخ فى الأرض بالزلازل البانية، وتكون نتيجتها النهائية فى تصميمات الطبيعة طويلة المدى نتيجة بنائية^(١) - ينضم إليه فى الرؤية الفردية وما يترتب عليها من ألم .. ينضم إليه ما تقرره الرؤية الدينية من تعويض لهذا الألم، فى الدنيا أو الآخرة أو كليهما، حيث يتحول الألم بهذا التعويض إلى مصدر للخير، يتمنى المرء أن لو كان قد أصيب بأضعافه من قبل، كسبب لمضاعفة التعويض والثواب .

(١) أنظر العالم من حولنا ص ١٢١

رابعاً: فى إطار إدراك الإنسان لنسيته - سواء بحسب نظرية المعرفة، أو بحسب نظرية الوجود - عليه أن يدرك أنه ليس كياناً قائماً بذاته، وإنما هو جزء من كل هو هذا الكون .

وكونه جزءاً من هذا الكل ينطوى على تحقيق الخير له .

وكونه جزءاً من هذا الكل يقتضى مراعاة قوانين الكل، والانسجام مع الكل .

ومصدر شعور الإنسان بالشقاء أو بالشر .. أنه فى الوقت الذى يتعامل فيه مع الكل باعتباره جزءاً منه، ليستفيد من هذه العلاقة... يرغب فى أن يأخذ وضع الكائن القائم بذاته، الذى من حقه وحده أن لا يعطى وزناً لخطوط مسيرة الكل، ويرى فيها - إذا لم تنسجم مع إرادته - أساساً بذاته.

خامساً: وفى نظام الله للكون يتم توظيف الحرمان للحصول على النوال، بل نقول إنه - فى نطاق محدودية الناقص ونسيته وقوانين حصوله على المعرفة - يصبح الحرمان هو الطريق الوحيد - معرفياً - للحصول على النوال، ذلك أن الحرمان الذى يحس به الإنسان إنما تقرر أصلاً لخيريته من حيث إنه يتم لتمكينه من الشعور بالنعيم، وهكذا كان منطق الحرمان منذ البداية فى تاريخ آدم وحواء بالجنة .

والخلاصة تنطوى فى المبادئ الآتية:

- ١ - خيرية النظام، والحرية الإنسانية .
- ٢ - جهل خبايا الخير والشر، إلا أن يكون بكلمة ممن يملك المعرفة المطلقة والعلم الكامل وهو الله تعالى .
- ٣ - نسبية المعرفة الإنسانية القاضية بتوظيف الحرمان من أجل إدراك النوال .
- ٤ - انضمام التعويض والثواب الإلهى إلى موازين تقويم ما يحدث للإنسان من أحداث، إن خيراً وإن شراً .
- ٥ - جزئية الوجود الإنسانى بالنسبة للكون، وخيرية هذه الجزئية للإنسان، وشرية انتقاضه على الكل الذى هو جزء منه

بهذه الحقائق تزول من الفكر البشرى شبهة الشر كأساس للإلحاد .

كما تزول منه حيرته في تقدير الخير والشر . ويستقر لديه مرجعية الله وحده في يقينية هذا التقدير .

فالله وحده - بما له من علم محيط بكل شيء، شامل لكل شيء -، هو وحده الذى يمكنه أن يحقق الخير لنا^(١) . وهو وحده الذى يعلم - بكماله - طريق تكميل الناقص، وتمكينه من إدراك الخير: بشرط التسليم له سبحانه .

ومع ذلك فإن للإسلام نظراته المتميزة لما هو الخير وما هو الفرح، ولما هى السعادة فى الحضارة العلمانية يتم بحث الإنسان عن اللذة ابتداء، فإذا هو يصل إلى الشقاء انتهاء (ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القامة أعمى)

وفى التصور الإسلامى يأتى التحرك من الحرمان ابتداء، ليصل إلى النوال انتهاء . إن الجهاد والتحریم والحرمان فى المشروع الإسلامى يطرح باعتبار أنه يقوم بالدور الأساسى فى بناء الإنسان، وباعتبار أنه يقوم بالدور الأساسى فى الحصول على السعادة أو النعيم، والنوال .

بدأت قصة الحرمان مع الإنسان الأول آدم عليه السلام كشرط لإدراك الفرح والنوال، واستمرت معه فى الدنيا كشرط لهذا الإدراك نفسه، ولاحقته العناية الإلهية فى جميع هذه الخطوات : بالهدى، والتوبة، والمعرفة .

يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات) رواه مسلم، ويقول عليه الصلاة والسلام: (للصائم فرحتان يفرحهما، إذا أفطر فرح بفطره، وإذا لقي ربه فرح بصومه) رواه مسلم

(١) ذهب إلى ذلك أيضا الفيلسوف الإنجليزى بتلر (١٦٩٢ \ ١٧٥٢) أنظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، ط الإنجلو ١٩٦٣

ذلك أن الإدراك الإنسانى يدور فى فلك النقائص، "وبضدها تتميز الأشياء"،
هكذا الأمر عند الإنسان بخاصة، ذلك الذى قام تعليمه فى مدرسة الله على " العلم
بالأسماء "

يقول الإمام ابن حزم: (إن الله خلق الدنيا دار محنة وبلوى، خلقها أضدادا
وأزواجا، لتقع المحنة، وتتم الدلالة بذلك، لأنه لا يعرف الشيء بحقيقته إلا من قبل
ضده، فبالظلمة يعرف النور، وبالمكروه يعرف المحبوب، وبالظاهر يعرف الباطن،
كل واحد منهما يعرف بصاحبه، ويهتدى إليه بزوجه وضده، ويهتدى بالأضداد كلها
- فى مجموعها - إلى وحدانية الخالق لها) ^(١)

ولنستحضر معا وقائع ما حصل لأبينا آدم عليه السلام .

إن آدم عليه السلام - كما يقول عنه القرآن الكريم - " نسى "، ماذا نسى؟ نسى
الحكمة من التحريم، لم ينس التحريم نفسه، وإلا - والله أعلم - لما عوقب.

نسيان الحكمة من التحريم حدث بإلحاح الرغبة فى الحصول على ما حرم منه .

أخذ هذا الإلحاح - بوسوسة الشيطان - يزحف على تذكره للحكمة، شيئا فشيئا
حتى غطاها، " ولم نجد له عزما "

لقد كان لابد لآدم عليه السلام وهو فى الجنة متمتعا بنعيمها أن يستمر على تكبد
الحرمان من شيء ما .. وكان هذا الشيء هو الشجرة .. ليتحقق له التمتع بما يتمتع
به .

إن آدم عليه السلام نسى - والله أعلم - أنه محكوم بأن يدور إدراكه فى فلك
الأضداد، والنقائص .

وأنه لا يحيا حياة المطلق إلا الله وحده سبحانه وتعالى

لابد لآدم عليه السلام لكى يدرك وحدانية الله تعالى أن يدرك تعددية المخلوقات
فيما تعلمه من الأسماء .

(١) أنظر رسالة الرد على الكندى الفيلسوف لابن حزم .

ولابد لآدم عليه السلام لكي يتحقق له التمتع بنعيم الجنة أن ينتصب أمامه رمز الكبد في الشجرة المحرمة .

لقد كان مطلوباً منه قدر هائل من العزم يصاحبه أثناء الدوام في الجنة .

كان الأمر في حرمانه من الشجرة مؤبداً .

لقد كان المطلوب منه مقداراً هائلاً من العزم، يصاحبه أثناء الدوام في الجنة

إن ما نحرم منه في هذه الدنيا - على فرض كثرتة - نعرف أنه إلى زمن مؤقت، إذ لا حرمان خالداً في هذه الدنيا . إن أمرنا إزاء الحرمانات الدنيوية - والله أعلم - أسهل نفسياً بكثير مما كان مطلوباً من آدم عليه السلام .

فلما اخترم آدم عليه السلام قاعدة الحرمان اللازم لشعوره بالنعيم تزايدت عليه الحرمانات التي يصعب عليه أن يتخلص منها .

هكذا ... ﴿ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهَا سَوَاءٌ تَهُمَا وَطَفِيقًا تَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴾ ثُمَّ أَجْتَبَهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴿ قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَلَمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى ﴿ ١٢١-١٢٤ طه .

ومن هنا كان نزول آدم إلى الأرض استرسالاً في تطبيق المبدأ الذي قام عليه تحريم الشجرة .

... ليواجه صنوفاً من الحرمان، يعجز عن التحايل عليها دفعة واحدة، وذلك لكي يتأهل للجنة مرة أخرى، وبصفة نهائية .

وهكذا هبط آدم . هبط في سلم المكابذات، ولكن ... ليصعد مرة أخرى، كلما انتصر على حرمان ابتعد عن محرمات ... حتى يصل إلى الجنة .

فكما أن عملية الهبوط مستمرة فعملية الصعود مستمرة كذلك .

وعملية الهبوط والصعود هذه ليست خاصة بآدم عليه السلام، ولكنها واردة على ذريته، كلما اقترفوا محرماً زادت عليهم الحرمات (ثم رددناه أسفل سافلين) (اهبطوا بعضكم لبعض عدو)

وكلما نجحوا في البعد عن محرم تأهلوا لكي ينتصروا على حرمات .. إلى أن يعودوا إلى الجنة

لقد صاحبتنا في عملية الهبوط نعم لا تحصى:

هى الهداية، والرسالات، والتشريعات، والتوبة، والغفران، وعون الملائكة ... حتى المكابدات ؛ فإنه كلما واجهها الإنسان بالطريقة المطلوبة - من الرضا والطاعة - كلما كان ذلك خطوة ناجحة للعود إلى مقامه الأول .

﴿ وَإِنْ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ ۖ كَرَامًا كَتَبِينَ ۖ يَعْمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ۖ ﴾ ١٠-١٣ الانفطار

﴿ لَهُ مُعَقِّبَتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ﴾ ١١ الرعد

(ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن، وقرينه من الملائكة) رواه مسلم

(يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار) حديث صحيح

(أنا عند ظن عبدى بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى، وإن ذكرنى فى ملا ذكرته فى ملا خير منهم، وإن تقرب إلى بشير تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإن أتانى يمشى أتيت هرولة) متفق عليه

وفى المعجم الكبير للطبرانى بسنده عن أبى أمامة رضى الله تعالى عنه عن رسول الله قال: (إن الله عز وجل يقول "ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فأكون أنا سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ولسانه الذى ينطق به، وقلبه الذى يعقل به، فإذا دعا أحبته وإذا سألنى أعطيته، وإذا استنصرنى نصرته، وأحب ما تعبد لى عبدى به النصح لى)

وفي أحاديث الخلاف لابن الجوزي: في أفراد البخارى من حديث أبى هريرة عن
النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه عز وجل أنه قال "ما يزال عبدى
يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى
يبصر به .

وفي صحيح البخارى بسنده عن عطاء عن أبى هريرة قال: قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم: إن الله قال: (من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى
عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى
أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش
بها، ورجله التى يمشى بها، وإن سألنى لأعطينه، ولئن استعاذنى لأعيزنه، وما
ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته)
وتتوالى عملية الصعود ثم تكتمل بعودته إلى الجنة .

وفي هذه العودة لا توضع فى طريقه الشجرة المحرمة، لأن مهمة الكبد - كطريق
إلى النعيم - يحل محلها " التذكر " ... ؛ أى التذكر للمكابدات التى حصلت له
ولغيره فى دنياه، كما يحل محلها إدراك العذاب الذى عليه أهل النار .

﴿ إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُتَشَفِّعِينَ ۖ فَمِنْ بَيْنِنَا عَذَابَ السُّمُورِ ۝ ﴾

٢٦ الطور

ولهذا كان النعيم فى الجنة متشابهاً بنعيم الدنيا ﴿ قَالُوا هَذَا الَّذِى رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ
وَأْتُونَاهُ مُتَشَبِهًا ۖ ﴾ ٢٥ البقرة، وذلك من اجل التذكر والمقارنة والإدراك .

إنه كما يقول الله عز وجل فى الحديث القدسى (أعددت لعبادى الصالحين ما لا
عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر؛ فاقراءوا إن شئتم ﴿ فَلَا تَعْلَمُ
نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ ١٧ السجدة) صحيح البخارى

ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إذا دخل أهل الجنة الجنة يشتاق
الأخوان بعضهم لبعض، حتى يجتمعوا، فيقول أحدهما لصاحبه: تعلم متى غفر الله
لنا؟ فيقول صاحبه: يوم كنا فى موضع كذا وكذا ...) رواه ابن القيم عن ابن أبى
الدنيا

ويقول صلى الله عليه وسلم: (إن في الجنة أسواقا لا شراء فيها ولا بيع، يجتمعون فيها حلقا حلقا يتذكرون: كيف كانت الدنيا؟ وكيف كانت عبادة الرب؟ وكيف كان فيها فقراء أهل الدنيا وأغنياءها؟ وكيف كان الموت؟ وكيف صرنا بعد البلى إلى الجنة) ذكره الإمام أبو الليث السمرقندي في بستان العارفين

والدرس الأخير هنا هو ربط ذلك كله - حرمانا ونوالا - بالله تعالى، إذ لا سعادة بغير ضمان الدوام، وذلك بربطها بالله تعالى مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: (إذا لقي ربه فرح بصومه) فلا يتم بناء النعيم إلا بالرجوع إلى الله، وفي جواره بالخلود في الجنة.

وهذا الحديث يعنى أن الفرح الحقيقي لا يكون بغير الله، ولذا يقارن القرآن الكريم بين الفرح الحقيقي، والفرح الزائف

ففى الفرح الزائف كان فرح قارون ﴿إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ ٧٦ القصص. أى لا يحب الذين يفرحون بغير الحق فرحا زائفا، يقول تعالى للمشركين يوم القيامة ﴿ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ ٧٥ غافر

وفى الفرح الحقيقي يأتى قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ١٠٦ ينصّر الله ينصرون يشاء وهو العزيز الرحيم ٤ الروم، ويأتى قوله تعالى: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَكَسَبَتْهُمْ بِالدِّينِ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ١٧٠ آل عمران

وكما أن للإسلام نظره المتميزة لما هو الخير والفرح والسعادة فإن له نظره المتميزة لخيرية الابتلاء ووظيفته البنائية .

إن للبلاء وظيفة بنائية في الوجود الدنيوى وموقع مثمر فى خريطة الإنسان فى العالم

وإننا لنجد هذه النظرة إلى البلاء فى بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة

يذكر هرمان راندال رأى فيلسوف معاصر (جوزايا رويس) في خيرية مقاومة الشر فيقول (كلما قاومت الغريزة الشريرة، وكرهتها، وقهرتها، وتغلبت عليها ... في هذه الدقيقة من الكراهية والقهر والتغلب .. أجعلها قسما من خيرى الأخلاقى الأوسع، فتبرير وجود غريزتى الشريرة يأتى بالضبط فى لحظة كراهيتى لها وتغلبى عليها . وإنكار الشر وقهره يجعله قسما من الإرادة الصالحة .. هنالك عناصر فى العالم الصالح لو نظر إليها بصرف النظر عن غيرها .. لحكم بأنها يجب ألا تكون فيه، لأنها بذاتها بغیضة، مؤسفة فى وجودها، ومستحقة للغضب، ومع ذلك فهى تصبح قسما من عالم الخير بقدر ما هى مكروهة ومنكرة ومقهورة ومخضعة، ليس العالم الصالح عالما بريئا، وهولا يتجاهل الشر، بل يحتويه، وما زال يقهره) ^(١)

أما النظرة الإسلامية الشاملة فتتلخص فيما يأتى:

(١) يأتى البلاء لهدف بنائى فى زرع الإيمان وترقيته كلما مارسنا الإيمان، أو توغلنا فيه .

والأنبياء أنفسهم مشمولون بهذا النوع من البلاء، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم فى جوابه لمن سأل: يا رسول الله أى الناس أشد بلاء؟ قال الأنبياء، ثم الأمثل، فالأمثل) رواه الترمذى فى سننه وقال: حسن صحيح، ولهذا يمكن القول بأن أعلى درجات هذا السياق يأتى فى نهايته بصنع الإنسان الكامل فى مثله الأعلى: محمد صلى الله عليه وسلم

(٢) ويأتى البلاء لهدف الكشف والإظهار كلما "ادعينا" الإيمان أو تفاخرنا به .

يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا إِيْمَانًا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۚ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ۚ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا ۚ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۚ مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنْ أَجَلَ اللَّهُ لَكَ لَأَتِيَنَّكَ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۝١-٥ العنكبوت

(١) أنظر تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ٣١٢ - ٣١٤

(٣) أو يأتي البلاء لهدف وضع الإيمان في موضعه من الجدية اللازمة كلما استسهلنا الإيمان، أو استخففنا به .

يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مثل المؤمن كمثل الخامة من الزرع من حيث أتنها الريح كفاتها فإذا اعتدلت تكفأ بالبلاء، والفاجر كالآرزة صماء معتدلة حتى يقصمها الله إذا شاء) رواه البخارى فى صحيحه .

(٤) وفى التصور الإسلامى يأتى البلاء للمسلمين عقاباً - كما يأتى بناء - يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا فعلت أمتى خمس عشرة خصلة حل بها البلاء، فقيل: وما هن يا رسول الله؟ قال إذا كان المغنم دولا والأمانة مغنياً، والزكاة مغرماً، وأطاع الرجل زوجته وعق أمه، وبر صديقه وجفا أباه، وارتفعت الأصوات فى المساجد، وكان زعيم القوم أذهم، وأكرم الرجل مخافة شره، وشربت الخمر، ولبس الحرير، واتخذت القينات والمعازف، ولعن آخر هذه الأمة أولها ... فليرتقبوا عند ذلك ريحاً حمراء، أو خسفاً ومسحاً .) رواه الترمذى فى سننه

(٥) ويأتى البلاء - حسب التصور الإسلامى - عقاباً؛ من أجل العفو:

ففى مسند أحمد بسنده عن على رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ألا أخبركم بأفضل آية فى كتاب الله تعالى حدثنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ (ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) وسأفسرها لك يا علي، (ما أصابكم) من مرض أو عقوبة أو بلاء فى الدنيا (فبما كسبت أيديكم)، والله تعالى أكرم من أن يثنى عليهم العقوبة فى الآخرة، وما عفا الله تعالى عنه فى الدنيا فالله تعالى أحلم من أن يعود بعد عفوّه.

وفى موطأ مالك بسنده عن يحيى بن سعيد أن رجلاً جاءه الموت فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رجل: هنيئاً له مات، ولم يبتل بمرض، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ويحك وما يدريك لو أن الله ابتلاه بمرض يكفر به عنه من سيئاته)

(٦) ويقع البلاء مشمولاً بالتعويض:

يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ما أحد من المسلمين يتلى ببلاء في جسده إلا أمر الله عز وجل الحفظة الذين يحفظونه: اكتبوا لعبدى مثل ما كان يعمل وهو صحيح، ما دام محبوساً في وثاقي) رواه الإمام أحمد في مسنده

(٧) وقد تكون واقعة البلاء الواحدة عذاباً، وقد تكون رحمة، بحسب ارتباطها بالعلاقة مع الله تعالى، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري بسنده عن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الطاعون، فأخبرني أنه : عذاب يبعثه الله على من يشاء، وأن الله جعله رحمة للمؤمنين ؛ ليس من أحد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابراً محتسباً يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر شهيد .

(٨) ويستجيب المسلم لفطرته، ويشجع عليها، في طلب العفو: رجاء وعبادة: ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ من جهد البلاء ودرك الشقاء وسوء القضاء وشماتة الأعداء .

ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن السعيد لمن جنب الفتن، إن السعيد لمن جنب الفتن، إن السعيد لمن جنب الفتن، ولن ابتلى فصبر فواها) رواه أبو داود في سننه بسنده

وفي سنن أبي داود: حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا حماد بن سلمة عن حماد عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر) رواه أبو داود في سننه

في ظل هذه المبادئ التي تقرر في موضوع الخير والشر والفرح والسعادة ..

وفي إطار المفاهيم التي تبينت - من خلال هدى محمد صلى الله عليه وسلم - في موضوع البلاء والعفو يتحرك المسلم بين أبعاد خيرية النظام، وخيرية الاختيار، وخيرية الابتلاء معاً: بثقة، وطمأنينة، وتماسك، ورباطة جأش ...

يخضع في بعض الظروف للمستوى الضروري من إنسانيته، فيتألم من نوع من البلاء .

ويرتفع في بعض الظروف للمستوى الأرقى في إنسانيته، فيسعد لنوع من البلاء .

ولكنه في جميع ظروفه تلك: يمارس الخير، أو يظلمه الخير: إن شكر اقترب من مولاه فله أجر هو خير .

وإن صبر ارتفع في صنع ذاته، وله أجر هو خير .

وإن جزع رجع وآب فله أجر هو خير .

ولكنه في جميع الأحوال يظل - أو ينبغي أن يظل - مرهف الحس، شديد اليقظة؛ لقضية الخلود في الفلاح والثواب والخير، والخلود في الخسران والبلاء والشر ويكون من شأنه أن يتجاوز جميع المربعات الصغيرة في علاقات الخير، والنجاة، والبلاء ... ليشد انتباهه إلى الخلود .

الخلود في أحدهما: خيرا أو شرا .

وهنا تسعفه مقاييس الإسلام حول هذين الأمرين . وعليه أن يتقيد بهذه المقاييس .

تلك هي قضيته الرئيسية التي تحكم مسيرة حياته كلها: دنيا، وأخرى .

وفي هذا المعنى يأتي قوله صلى الله عليه وسلم في رواية للإمام أحمد بمسنده عن معاذ بن جبل قال : " مر النبي صلى الله عليه وسلم برجل وهو يقول: اللهم إني أسألك تمام النعمة، قال يا ابن آدم : أتدرى ما تمام النعمة؟ قال دعوة دعوت بها، أرجو بها الخير . قال : فإن تمام النعمة فوز من النار ودخول الجنة"

هنا - وانطلاقا من الذاتية الإسلامية - يجب إضافة مبدأ الخلود عند معالجة الموضوع .

فيصبح هم المسلم الأكبر في طلب النجاة: النجاة من الشر الدائم (النار)

ويصبح همه الأكبر الفوز بالخير الدائم (الجنة) .

فإذا مارس الدعاء لله بغير هذه المفاهيم كان كمن يطلب النجاة بمنطق الهلاك !

ومن ثم تتحدد ميادين النجاة والفلاح التي يجوز أن يطلبها المسلم:

فمن خلال العقيدة الإسلامية يكون للفلاح مفهومه الخاص - المستمد من قيم الإسلام الخاصة - بحيث لا يخرج المسلم عن هذا المفهوم وهو يطلب الفوز بالخير، والنجاة من الشر، وإلا كان طلبه لأحدهما خسرانا مضافا إلى خسران سابق أراد الخلاص منه .

والميدان الرئيسى لهذا الفلاح هو الإيمان: يقول تعالى (قد أفلح المؤمنون) ١ المؤمنون

وفى داخل هذا الميدان تأتى دوائر متداخلة متساندة متكاملة: تدل عليها مجموعة كبيرة من الآيات القرآنية تجعل الفلاح فى:

الإيمان بما أنزل الله، وبالغيب، والآخرة، والإنفاق مما رزق الله فى سبيله، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الإيمان بما أنزل الله مع الرسول، وتعزيره، ونصرته، واتباع النور الذى أنزل معه، الانتفاء إلى حزب الله فى مواجهة من يوادون من حاد الله ورسوله، الوقاية من شح النفس، إيتاء ذى القربى حقه والمسكين وابن السبيل، ونية العمل لوجه الله، إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة وتزكية النفس، والتقوى التى هى خير الزاد، والجهاد بالنفس والمال، واجتناب الرجس من عمل الشيطان، خشية الله، والإشفاق على النفس من عقابه، ذكر الله كثيرا، ذكر آلاء الله، السجود لله وعبادته، وفعل الخير، والتوبة، والابتغاء من فضل الله، وثقل موازين الحق، الحكم بحكم الله ورسوله مع السمع والطاعة، الفوز برضوان من الله والخلود فى جنات تجرى من تحتها الأنهار، وأزواج مطهرة

النجاة هى الإيمان يقول تعالى: ﴿ وَيَقْوِمُ مَا لِيْ اَدْعُوْكُمْ اِلَى النَّجْوَةِ وَتَدْعُوْنِيْ اِلَى النَّارِ ﴾ ٤١ غافر

النجاة - أصلا - إنما تكون من الكفر، يقول شعيب عليه الصلاة والسلام لقومه ﴿قَدْ أَفْتَرْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنَّا نَحْنُ الْمَلِئِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّيْنَا اللَّهَ مِنْهَا﴾ ٨٩ الأعراف والنجاة تبعا لما تقدم هي النجاة من الظلم، ففي خطاب الله تعالى لنوح عليه السلام: ﴿فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّيْنَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ ٢٨ المؤمنون .

والنجاة تبعا للدخول في الإيمان هي نجاة من الغم، يقول تعالى: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ ٨٨ الأنبياء والنجاة تبعا للدخول في الإيمان إنما تكون من النار، يقول تعالى: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًا﴾ ٧٢ مريم، ويقول تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذُكُمُ عَلَىٰ تَحِيْرَةٍ تَنْجِيْكُمْ مِنْ عَذَابِ ءَلِيمٍ﴾ ١٠ الصف.

والنجاة تبعا لما تقدم تكون أيضا من عذاب الله في الدنيا: ﴿قَالَ إِنِّي فِيهَا لُوْطًا قَالُوا لَنْحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيْنَهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أَمْرَاتُهُ كَانَتْ مِنَ الْغَيْبِ﴾ ٣٢ العنكبوت، وعن سيدنا نوح يقول الله تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَّعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ ١١٩ الشعراء . وتكون من العدو يقول تعالى: ﴿يَنْبَغِي إِسْرَءِيلَ قَدْ أَخَجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ﴾ ٨٠ طه .

وهي نجاة مزدوجة ؛ من عذاب الله في الدنيا، ومن عذاب الله في الآخرة، يقول تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيْظٍ﴾ ٥٨ هود

وإنه لا ضمان للفرد في النجاة من عذاب يوم القيامة بغير الإيمان والعمل الصالح.

ولا ضمان للأمة في النجاة من وقائع الظلم الاجتماعي بغير تغيير هذه الوقائع انطلاقا من تغيير في النفوس ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ ويقول تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ .

وفي المقابل فإنه لا فلاح لمن يولون ظهورهم لله، أو المشركين، أو الكافرين، أو الظالمين، أو المجرمين، أو المسرفين، أو الكذابين على الله، أو أكلى الحرام، أو محبى

الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب، والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث .

يقول تعالى: ﴿ فَذَرَهُمْ فِي غَتَرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾ ﴿٥٤﴾ اُتَحَسَّبُونَ اَنَّمَا بُمِدَّ هُرَيْمٌ مِّن مَّالٍ وَبَيْنَ ۙ نُسَارَعُ هُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٦﴾ المؤمنون .

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى ﴾ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِيْ اَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا ﴿١٢٦﴾ قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى ﴿١٢٤-١٢٦ طه

ويقول تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ تُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴾ ﴿١٠٢﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٥﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِمْ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ زَنًّا ﴿١٠٥-١٠٢ الكهف .

إنه لا فلاح ولا نجاة بمحاربة الله الذي نطلب منه الفلاح والفوز و النجاة .

وعلى سبيل المثال فإن ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَتَأَيَّاهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلََكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ البقرة

وإمكان الفوز والفلاح والنجاة مضمون بضمان الله لمن ينصرونه بالتوجه إليه:

يقول تعالى ﴿ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ ﴿٢١٣﴾ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَنِقَةُ الْأُمُورِ ﴿٢١٤﴾

ويقول تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٥٦﴾ النور

ويقول تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۚ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَائُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۖ﴾.

هانحن اليوم في الظلمات ولا مخرج إلا بأن نكون من أولياء الله .

وهاهم اليوم في نور الدنيا، يوشك الطاغوت الذي يعبدونه أن ينتقل بهم إلى ظلماتها، ثم من بعد إلى النار يقول تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۖ﴾ .

وشرط الحصول على النجاة التسليم:

وكنموذج فذ للنجاة الشاملة جاءت نجاة إبراهيم عليه الصلاة والسلام من النار.

نعم هي معجزة . نعم هي مكرمة لإبراهيم عليه الصلاة والسلام . لكن تعالوا ننظر إلى الوجوه الأخرى من الموضوع . تلك الوجوه التي تمثل رسالة إلينا نحن البشر في جميع العصور .

أول هذه الوجوه: أننا لا يجوز لنا أن نخاف جزعا، أو نجزع خوفا من طغيان الطغاة إذا نحن توكلنا على الله، وأخذنا بقوانينه، وسلمنا أنفسنا إليه .

ثاني هذه الوجوه: كشف القناع عن مسئولية الناس بعد أن تظهر فيهم تلك الرسالة: ألا يوغلوا في بعدهم عن الله صاحب الرسالة، بأن يخضعوا للتفسيرات الباطلة التي تجهض الرسالة من معناها، وتعطل مغزاها، وتحبط أثرها، نعم، فلقد فسرت الجماهير حادث النجاة من النار بتفسيرات أبطلت جدوى الحادث .

كان هناك التفسير بأنه عمل من أعمال السحر . وكان هناك التفسير بأن إبراهيم -
إذن - إله !!

وإذن فهي المسئولية تقع علينا أولا، وتقع علينا آخرا؟!

وللأسف فما قام به الطغاة والجهال في عصر إبراهيم عليه السلام من إفراغ
حادث النجاة من مضمونه الصحيح .. يقوم به الطغاة ومن يستهونهم من الجاهل
في جميع العصور .

يأتيهم الدرس، ويأتيهم التذكير، وتأتيهم الرسالة - في صور شتى - ولكنهم
جاهزون دائما لتجويرها، وإفراغها من مضمونها، وتعطيل أهدافها .

وقد كان حادث نجاة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، من أجل الناس، وليست -
في أصلها - من أجل إبراهيم .

ما جدوى نجاة إبراهيم؟ هل كانت الجدوى لحسابه هو .. وإنه يمكن أن ينجيه
الله برفعه إليه سليما معافى، وقد فعل مع عيسى عليه السلام؟! أم كانت الجدوى
لحساب الرسالة في الأرض؟ للناس؟ لنا نحن البشر؟

تلك الجدوى التي توزعت بين فئات ثلاثة: الذين آمنوا بالله؟ والذين فسروا
الحادث بأنه سحر أو فسروا الحادث بأن إبراهيم هو - إذن - إله؟

ووجه ثالث للحادث: إذ نرى حول دائرة تكريم إبراهيم عليه الصلاة
والسلام .. دائرة أوسع، هي دائرة تكريم البشرية كلها في شخص إبراهيم عليه
الصلاة والسلام؟! نعم تكريم البشرية كلها وهي تتجه إلى الله، فينالها من الله كل
عتاية، وينالها من الله كل حيطة، وينالها من الله أعز نجاة، وينالها من الله إيقاف
لسنن كونية، وإحياء لسنن كونية أخرى ! لكن ما شرط حصول البشر على ذلك
كله؟ هو الشرط الذي حققه إبراهيم عليه السلام بإسلام النفس لله

. وإسلام النفس لله وإن يكن صعبا على النفس الأمارة، لكنه يمثل أمامها طريقا
بسيطا واضحا تمام الوضوح، وهو من ثم أسهل الطرق عندما تقسر النفس على

سلوكه، عندئذ تدرك هذه النفس أنه أسهل الطرق .ولو أن غير إبراهيم عليه السلام سلم نفسه لله كما سلم إبراهيم، فجاهد، فاستشهد، لما كان أقل نجاة من إبراهيم عليه الصلاة والسلام .

فماذا عن دور الشيطان في هذه الملحمة عن الخير والشر والسعادة والشقاء والنجاة والهلاك؟

إنه وخلافا لتصور الكثيرين مسخر لاكتمال الصورة في ضوء التصور الإسلامى :
إنه لا يمكن فى سياق طرح التصور الإسلامى عن الخير والشر، والبلاء، والنجاة، والفوز والفلاح، والفرح والسعادة والشقاء ... لا يمكن إغفال تساؤل هام: ماذا عن الشيطان؟؟

والجواب: لقد كان - وما يزال - للشيطان دور أساسى فى صناعة الخير والنجاة والسعادة من الجانب الذى سخره الله فيه، والشر والخسران والشقاء من الجانب الذى - مع تسخيره فيه - كان مقصودا له، وهو فى الحالىن يعمل - رغم أنفه - لتحقيق الخير العام فى رفعة شأن الإنسان .

نعم، فالشيطان مسخر لإرادة الله فى رفع شأن الإنسان: أى فى إيجاد نوع من الخلق - هو الإنسان - يسلم نفسه لله بإرادة واختيار، وتمكن من الخير والشر معا، والدور المسخر فيه الشيطان هنا: هو فى تمكين الإنسان من الشر .

وإذا كانت وظيفة الشيطان هى ذاك فهذا لا يمنع أن تكون إرادته شيئا آخر هى هلاك الإنسان، وأن يكون حسابه عند الله بقانون (إنما الأعمال بالنيات) .

وهنا يحدث التدبير الإلهى فى تحقيق إرادته سبحانه وتعالى فى شأن وضع الإنسان فى طريق الخير، بنفس خطوات الشيطان التى يقوم بها قاصدا هلاك الإنسان، وهذا هو تسخير الشيطان لغير ما يريد . مصداقا لقوله تعالى

﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ ٣٠ الأنفال

وقد ضرب الله لنا المثل فيما تشرحه سورة يوسف: من تساوق مكر إخوة يوسف بقصدهم إلى هلاكه = ومكر الله بإرادته رفعة شأن يوسف، بنفس إجراءات أعدائه،

يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۚ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ٢٢ يوسف

وكذلك كان التدبير في قصة موسى عليه الصلاة والسلام وقومه: فرعون بكفره وجبروته يقتل أبناءهم ويستحيى نساءهم، موسى الوليد يقذف به في اليم... هذه الإجراءات نفسها هي التي أدت بموسى إلى مقام النبوة والرفعة في الدنيا والآخرة .. ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ ٨ القصص

وعلى هذا المنوال تتحقق إرادة الله برفع شأن الإنسان - أن يكون مختاراً - بنفس الإجراءات التي يقوم بها الشيطان في فتنة الإنسان .

وهكذا يسخر الله الشيطان في خدمة الهدف من خلق الإنسان منذ آدم عليه السلام، وإلى أن تقوم الساعة .

دور الشيطان في مشكلة الإنسان بين الاتباع والابتداع:

إن استراتيجية الشيطان في معركته مع الإنسان تقوم على مبدأ أساسى: ذلك هو سحبه من منهج الاتباع إلى منهج الابتداع، أو بعبارة أصح: من منهج الاتباع لله، إلى منهج الاتباع لأعوان الشيطان .

وإذا كانت قضية الحرمان التي تحدثنا عنها آنفاً قد جاءت على أساس من قانون المعرفة في إدراك الشيء بنقيضه ... إدراك النعمة بذوق المحنة ... فإن قضية الاتباع تأتى على أساس من قانون المعرفة كذلك: حيث يحدث التقابل بين صاحب العلم الأعلى أمام صاحب العلم الأدنى ... فتكون النتيجة: حتمية الاتباع .

اتباع صاحب العلم الأدنى لصاحب العلم الأعلى .

يقول سيدنا إبراهيم لأبيه: ﴿يَتَأْتِبِىَّ قَدْ جَاءَنِى مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِى أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ مريم ٤٣

وقد ضرب الله لنا المثل لذلك في قضيتين متشابهتين: قصة آدم مع الله، وقصة موسى مع الرجل الصالح . هنا لابد من الاتباع ؛ اتباع آدم لأمر الله، واتباع موسى لأمر الرجل الصالح .

والمشكلة أن بعض المفكرين المعاصرين يملثون الساحة ضجيجا: أن صراعا يدور بين منهج الاتباع الذى تلتزم به الرجعية الدينية، ومنهج الإبداع الذى تلتزم به التقدمية التنويرية .

وقد جهل هؤلاء أو تجاهلوا أن الاتباع أمر حتمي، وهو الأصل بالنسبة للإنسان، سواء آمن بالله أو لم يؤمن

لا مفر للإنسان من أن يسلك مسلك الاتباع، لأنه - على شتى المستويات - عندما يكتشف أنه ذو علم ضئيل .. أمام مصدر يكتشف فيه أنه ذو علم واسع فلا بد من الاتباع . هذا شأن البشر جميعا: العقلانيين، والتجريبيين، واللاأدرين، والنفعيين، هم جميعا: اتباعيون .

اتباع العقلين لأى شيء يكون؟ للعقل، حسنا، لكن: لماذا؟ ما هو العقل؟ لماذا العقل؟ لا أحد يجيب، وإنما هو محض تسليم !!

اتباع التجريبيين لأى شيء يكون؟ للتجربة، حسنا، لكن : لماذا؟ وهى لا تعطى اليقين، وتقوم على الظن، وتنتظر التصحيح؟ لا أحد يجيب، بغير الخضوع لمنطق التسليم .

اتباع اللاأدرين لأى شيء يكون؟ لحكم اللحظة، وضرورة الوقت، حسنا، لكن: لماذا؟ وهى محفوفة بالخطر، والمجهول، والفناء؟ لا أحد يجيب بغير منطق التسليم .

اتباع البراهماتيين لأى شيء يكون؟ للمنفعة؟ حسنا، ولكن: لماذا؟ وهى منفعة مشتبكة مع أضرار، مهددة بالخداع، والدمار؟ لا أحد يجيب بغير منطق التسليم^(١) .

حتى ما يسمى الإبداع الفنى، هو فى عمقه قمة الاتباع، فالفنان المبدع لا يكون عبقريا إلا بأن يتبع حالته الوجدانية، التى تدفعه - فى شبه غيبوبة - إلى إنجاز النوع الفنى الذى يعمل فى أسرهِ، وفى نطاقه: شاعرا كان، أو نحاتا، أو رساما، أو قصاصا الخ

وإذن فالقضية أولا وأخيرا هى قضية اتباع، اتباع الله، أو لغير الله .

(١) أنظر كتابنا فلسفة التسليم

وقد بين الله سبحانه وتعالى ذلك الأمر منذ وضع الإنسان قدمه على هذه الأرض، وذلك في قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ﴿٢٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى ﴾ ١٢٣ طه .

وفي قوله صلى الله عليه وسلم (من سن سنة حسنة) يكون الوصف بالحسن رجوعاً إلى مقياس الشرع . وكما قلنا سابقاً من لم يتبع الله ورسوله تبع غيره حتماً . إنه الاتباع العكسي، الذي يحذرنا منه العليم الخبير: يقول تعالى: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴾ ١٦ محمد، وهو الاتباع العكسي الذي تفسد به السماوات والأرض ﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾ ٧١ المؤمنون .

وهنا يأتي استمرار دور الشيطان، فبعد أن قام بدوره المسخر له في قضية الحرمان بدءاً من آدم عليه السلام ... يأتي دوره في قضية الاتباع، بدءاً من دوره مع آدم، وامتداداً مع ذريته .

فهو يمتحن - أو يمتحن به - الإنسان، في قضية الاتباع:

إما أن يتبع الإنسان أمر ربه فيظهر خيره، وإما أن يتبع الإنسان الشيطان _ باختياريته الخيرية في أصلها _ فيظهر فساد، ويقول الشيطان هنا: ﴿ وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ ٢٢ إبراهيم

وفي الرؤية الإسلامية فإن دور الشيطان مع الإنسان في هذه الحياة لا يدعو للابتئاس، أو الحزن، أو الخوف المرضي: تلك مسيرة ابتلاء واختبار وارتقاء، يقول تعالى: ﴿ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ ﴿٢٥﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ ﴾ ٩٩، ١٠٠ النحل .

وهى مسيرة تصاحبنا فيها العناية الإلهية طوال المسيرة، صاحبتنا فيها الرسائل، والتشريعات . والتوبة:

وصاحبتنا فيها الملائكة: و اقترَب الله تعالى فيها منا أيضا: يقول تعالى ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾ .

ذلكم - فى مقاييس العقيدة الإسلامية - هو معنى الخير والشر، والنجاة، والفلاح، والفوز، والفرح، والسعادة، وأولئكم هم المستحقون له وفقا لنظام الله فى كون الله

ومن هنا - ووفقا لهذه المقاييس - يصبح من اهلاك أن نطلب النجاة بغير مقاييس النجاة التى حددها مالك النجاة، ويصبح من الفشل أن نطلب الفلاح بغير مقاييس الفلاح التى حددها مالك الفلاح .

حتى النجاة فى صراع مع عدو متفوق تكنولوجيا ونويا مضمونة بالتقدم الأخلاقى الذى نملك مفاتيحه، ونملك إمكانية التفوق فيه، وكما يقول عمر بن الخطاب فى رسالته إلى سعد بن أبى الوقاص رضى الله عنهم، وهو فى قلب المعركة (إنها تنصرون بذنوب أعدائكم، فإذا كنتم مثلهم فبم تنصرون؟؟)

وفقا لهذه المقاييس - انطلاقا من العقيدة الإسلامية بعد تحريرها من التخليط بغيرها - لا تكون النجاة، ولا يكون الفلاح - بكل بساطة الحق ووضوحه - فى شعارات العصر المرفوعة فوق صوارى الزيف، والاستعلاء، والقوة، واللذة

لا يكون الفلاح ولا النجاة ولا الفوز ... فى جائزة نوبل، أو فى تحفير صورة الفرد على أصنام التاريخ، أو رفع رسمه فى أيدي الملايين فى مظاهرات العبيد، أو وضع يده على أزرار القوة الغشوم، أو التحرك بحراسة مئات الألوف من الجنود، أو النجاح المتوالى فى انتخابات التزوير على مدى العقود، أو القدرة على خرق التوازن الذى انبنت عليه الطبيعة، أو الصراخ الهستيرى أمام مرمى الكرة فى منطقة الخصم، أو امتلاك نوافذ المتعة، وطاقات السرور.

ولعلنا بذلك نكون قد ساهمنا في تجلية أساسيات الموضوع: حول تصور المسلم طالب النجاة لمعنى النجاة، وارتباط هذا المعنى بمعنى الفلاح، وإمكانات نجاة الإنسان المسلم وجهه الله، من الخطر الحقيقي الذى يهدده فى جميع المستويات، وما عليه إلا أن يطلب النجاة من مالك النجاة، بشروطه، وفق علمه، وعنايته وامتلاكه للدنيا وليوم الدين . إن نظرة الإسلام إلى الخير والسعادة والفرح والنجاة على النحو الذى ذكرناه يعنى أولا وأخيرا ربطها بالآخرة .

وهذا هو ما يؤكد أن المشروع الإسلامى للخلافة فى هذه الأرض (الحضارة) يختلف اختلافا جذريا عن المشروع الغربى، حيث بدأ هذا الأخير من اللذة فانتهى إلى الشقاء، وبدأ من الحرية فانتهى إلى العبودية، وبدأ من الابتداع فانتهى إلى الاتباع، وانحصر فى الدنيا فانتهى إلى الفناء .

أما المشروع الإسلامى: فيبدأ من اتباع الرسول لينتهى إلى الحق، ويبدأ من العبودية لله وحده لينتهى إلى الحرية، ويبدأ من العمل للآخرة فيصل إليها حائزا للدنيا وهى راقمة، ويبدأ من الإقرار بالحرمان المنظم وفقا لأمر الله، لينتهى إلى النعيم الحقيقى فى الخلود والقرب من الله .