

رابعاً) الرد على المنكرين للنسبة

لقد دافع المتكلمون عن إثبات النسبة ، وردوا حجج المنكرين لها ، وذلك لأنه يتوقف على إثبات النسبة ، إثبات العقائد الإيمانية والأحكام والشرائع التي جاءت على لسان الرسل المبلغين عن الله ، ومنها الإيمان بوجود الله تعالى ووحدانيته ، والإيمان بكتبه ورسله وملائكته ، والإيمان بالبعث والجزاء في الآخرة .

ونعرض لردود المتكلمين على القائلين بإنكار النسبة ، والتي سبق عرضها إجمالاً عند الحديث عن البراهمة وأيضاً الصابئة الذين قالوا بالمتوسط الروحاني دون الجسماني ، وسنعرض بعض تفصيلات تلك الحجج والرد عليها .

وسوف نوجز تلك الردود ونعرض لبعض نماذج لها فيما يلي :

الرد على الحجة الأولى

تقول هذه الحجة على أن الرسل تأتي بما يخالف العقل ، ويرد المتكلمون على هذه الحجة بعدة ردود منها :

١ - أن المنكرين لم يميزوا بين ما يخالف ويتناقض وبين ما يأتلف ويتفق ، فلو قال قائل إن علمكم بالنهار ينقض العلم بورود الليل ، وعلمكم بالشباب ينقض العلم بالهرم ، لكان مورداً على العقل ما ينقضه .

أما القول بأن علمنا بأنه لا ليل في حال النهار ، علم بوقت مخصوص وإذا أتى الوقت الثاني ، وجب العلم بأنه ليل ولا نهار ، وذلك في الوقتين لا يتناقض ، ولا في المكانين ، وإنما يتناقض في وقت واحد ، لأنه لا يستحيل كون المحل أسود بعد بياض ، ولا كون أحد المحلين أسود مع كون الآخر أبيض^(١) .

ومعنى هذا أن وجوه الاتفاق والاختلاف تخضع للظروف والأحوال فلا يمكن أن نقول عن الشيء ونقبضه في وقت واحد ، إن هذا الشيء أبيض وأسود في وقت واحد في حال واحدة - أما إذا اختلفت الأحوال والأوقات ، فيمكن أن يكون الشيء أبيض في وقت وحال ، وأسود في وقت آخر وحال أخرى .

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى ج٥ ص ١١٠ ، ١١١ .

ووفقا لهذا فإن حال الرسول يختلف قبل البعثة وبعدها ، فهو ليس رسولا ولا مبعوثا قبل البعثة ، وبعد البعثة يكون رسولا ، وليس فى هذا تناقض ، وأن اعتقاد بعثة من لم يبعث جهل ، وإذا بعث لم يمتنع أن يكون علما ، لأن حق لعلم أن يتعلق بالشئ على ما هو به ، ويصير ذلك فى الحالين بمنزلة الاعتقادات بالمعتقدات التى تختلف على الأوقات^(١) .

وكما يقتضى الحال قبح اعتقاد من لم يبعث ، فإنه يقتضى وجوب اعتقاد نبوة من قد بعث ، وإذا اقتضى العقل نبوة من قد بعث ، فلا خلاف بين ما جاء به المبعوث وبين العقل .

ويؤكد ذلك الاتفاق أن الرسالة تفصل ما قد جاء فى العقل جملة يقول القاضى عبد الجبار ، « فإذا حصلت البعثة ، بدلت عليها دلالة ، وعلمنا مبعوثا متحملا للرسالة ، فإنما نعلم تفصيل ما ثبت فى العقل إجماله ، فهو كان يعلم فى بعض الآلام أنه ظلم ، وقد تقرر فى العقل قبح الظلم فيعلم أنه قبيح ، ويكون هذا العلم موافقا لما تقرر فى العقول ، لكن العقل لا يستوفى جميع العلوم ، لأنها لا تنحصر ، وإنما يتقرر فيها العلم بالجمل والأصول ، ثم يستبد العلم بتفصيل ذلك ، وبالفروع من جهة الأدلة ، ولا يكون أحدهما مخالفا للآخر ، لأن ذلك لو وجب لوجب ألا يكون العقل ، فيما نعلم فيه تفصيله ، إلا متناقضا ، وفى ذلك قلب نفس العقل^(٢) .

أى أن الرسالة مفصلة لما هو مجمل فى العقل ، وعلى هذا ليس هناك تناقض بينهما ، ولا يجوز القول إن الرسالة تأتى بما خالف العقول ، إن غرض هؤلاء المنكرين كما يوضحه القاضى عبد الجبار أن يقدحوا فى غير العقل طلبا لسلامة العقل ، فإذا أداهم قولهم إلى القدح فيه فقد بلغ فساد ما قالوه فى النهاية^(٣) .

٢ - لا تناقض بين ما جاء به السمع وما هو مقرر فى العقل ، بل إن السمع أوجب جنس ما أوجبه العقل ، ويقول القاضى عبد الجبار فى ذلك « فانا لا نسلم أن

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ح ١٥ ص ١١١ وسنعود إلى تفصيل هذا عند الحديث عن الحجة الثالثة .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ح ١٥ ص ١١١ - ١١٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ح ١٥ ص ١١٢ .

السمع أوجب ما اقتضى العقل نفى وجوبه ، وإنما أوجب مثل ذلك فى جنسه وصورته «(١) ، وهذا يثير تساؤلا عن الحاجة إلى الشرع إذا كان يقرر مثل ما قرره العقل وهو نفس ما تعلق به منكرى النبوة ، وسوف نتحدث عنه فيما بعد عند الحديث عن الرد على الحجة الثالثة .

٣ - وعلى هذا فإن ما يرد بالسمع لا يجوز خلافه ، وأن ما يرد بالعقل لا يجوز خلافه ، وكما لا يجوز خلاف ما فى العقول فإنه لا يجوز خلاف ما فى السمع لاتفاقهما ، ويقول القاضى عبد الجبار « إن أصل التكليف يقتضيه العقل ، كما أن السمع يقتضيه العقل »(٢) .

٤ - أن ما يبدو قبيحا فى العقل مثل ذبح الحيوانات ليس فى حقيقته قبيحا ، فالحسن والقبح فى العقل نوعان : أحدهما ثابت لا يتغير مثل شكر المنعم وقبح السفية ، والثانى هو الذى يحسنه العقل للعاقبة أو للحال وهذا جائز ورود الشرع بمثله ، وعلى ذلك أمر الذبائح ، ولو قدر الإباحة فيها كان كل حى يموت .

وأىضا العدل فى الجملة حسن ، والجور فى الجملة قبيح ، لكن من الأشياء مما يظهر قبحه بالنهى وحسنه بالأمر ، وذلك نحو تقلب أحوال المرء وانفعاله ، وعلى ذلك ذبح الحيوان ، وقد جاءت به الرسل ، فهى بذلك ليست مخالفة لما فى العقل ، حيث إن هناك أمورا يحسنها أو يقبحها تبعا للعاقبة وللأحوال .

أىضا يفرق الماترىدى بين حسن العقل وحسن الطبع ، فما حسنه العقل لا يقبح أبدا ، أما ما حسنه الطبع فهو متغير ، ويجوز أن ما ينفر عنه الطبع يألفه بالعادة ، ثم أن ما يكون طبعه التوحش فهو لا ينفر من الذبح ، وكذلك اعتياد القضاين الذبح ، أى إن الذبح ليس قبيحا فى العقل ولكنه قبيح فى الطبع ، وما فى الطبع متغير ، وعلى هذا يسقط قولهم بأن ذبح الحيوانات قبيح فى العقل ، وأن الشرع قد جاء بما يخالف العقول(٣) .

٥ - ويرد الأشاعرة على القول بأن الرسل تأتى بما تحظره العقول من إيلام الحيوان وذبحه وغير ذلك ، وأن الحكيم لا يجوز أن يبيع ما تحظره العقول .

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ح ١٥ ص ١١٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ح ١٥ ص ١١٤ .

(٣) الماترىدى : التوحيد ص ٢٠٠ - ٢٠٢ .

فيقولون بأن الذى ذكروه لا يكون دليلا على عدم جواز أن يرسل الله تعالى رسولا ، وذلك لأن ما ذكروه لا يبيحه ولا يحظره العقل ، إنما الذى يبيح ويحظر هو الله تعالى ، وأن الحظر والإباحة من الله لا ينكره العقل ، وأيضا لا ينكر العقل أن لخالق الأعيان ومالك الذوات أن يتلفه ويؤلمها ، وأن يبيح ذلك فيها ، وأن يبتدئها بالذات بدلا من الآلام ، أو بالآلام بدلا من اللذات ، لأن لا مالك فوقه ولا زاجر يزجره ، أى أن الله هو المالك ، وللمالك أن يتصرف فى ملكه ، وهذا هو معنى العدل عند الأشاعرة ، فالكل خلقه وعبيده يتصرف فيه كيف شاء^(١) .

وإن اعترضوا بالقول : ما الدليل على أن الله ابتدأ الحيوان بالآلام من غير عوض ولا جرم ؟ .

يجيب الباقلانى ، بأن الله سبحانه متفضل على الحيوان بالنعم واللذات ، وأنه مستوجب للحمد والشكر على ذلك ، ثم يقول إن للمتفضل فعل التفضل وتركه ، فهو ليس واجبا عليه ، فله أن يفعله وله أن يتركه ، وهذا هو الفرق بين التفضل والاستحقاق الواجب ، فلو كان فعل ذلك واجبا عليه ، لكان ظلما بتركه ، وعلى هذا فلو ترك الله سبحانه فعل اللذة بالحيوان لحسن منه ذلك ، وكان عدلا وصوابا فى الحكمة ، وأيضا لو فعل الألم بالحيوان بغير عوض ولا ذنب تقدم منه ، لكان منه سبحانه عدلا وأما بالنسبة لنا ، فإن ذلك يعد ظلما وجورا ، إذ كلفنا الله تركه وأمرنا بترك إيلامه .

ومعنى هذا أن إباحة إيلام الحيوان وذبحه أو حظر ذلك مرهون بأمر مالكه وهو الله سبحانه وتعالى ، فهو الذى له وحده حق الإباحة والحظر .

وعلى هذا فلمالك الأعيان أن يبيح لخلق ما يشاء من إتلاف بعض الحيوان وإيلامه ، وأن لا اعتراض لمخلوق فى حكمه^(٢) .

ويذكر الباقلانى أنه لو سلم أن ذبح البهائم وإيلامها محظور فى العنق ما لم يبيح ذلك فيها مالكتها ، لم يجب لأجل هذا أن يكون ذبحها محظورا مع إطلاق المالك له .

(١) انظر الباقلانى : التمهيد ص ١١٤ ، ١١٥ - الجوينى : العقيدة النظامية ص ٦٣ ،

الرازى : النبوات وما يتعلق بها ص ١٦٧ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص ١١٥ - ١١٦ .

وإن قالوا : المحذور فى العقل محذور أبدا ، يرد عليهم الباقلانى ما أنكرتم من أن ذلك كان محظورا بشرطة إذن مالكة فيه ، وإطلاقه حظره فى العقل بهذا الشرط لا ينقلب أبدا ؟ .

أى أن المحذور فى العقل ليس محظورا بإطلاق ، بل بتغير الأحوال فلو أن المالك أباحه لم يعد محظورا ، وإن لم يأذن المالك كان محظورا ، فالمحذور فى العقل مقيد بإذن المالك .

ثم يذكر الباقلانى أمثلة يتعلق فيها المحذور والمباح بالحاجة إليه أو الغنى عنه ، وهذا يعنى أن المحذور ليس محظورا بإطلاق أو مباحا بإطلاق فى العقل ، فالأكل والشرب قبيح مع شدة الشيع والرى ، فهل يكون ذلك محظورا مع الحاجة إليه وشدة الجوع والظما ، وإن قالوا إن ذلك مباح بشرط الحاجة إليه ومحذور بشرط الغنى عنه ، يقال لهم كذلك الأمر فى إيلاسه الحيوان وإتلافه^(١) .

وخلاصة موقف الباقلانى : أن الله مالك كل شىء وله حق التصرف فى ملكه ، فلو أباح ذبح الحيوان أو إيلاسه ، فله أن يفعل ذلك وليس ذلك منه ظلم ، وأيضا أن المحذور فى العقل يتغير بتغير الأحوال ، وهو مشروط وليس مطلقا .

ويقوم رد الأشاعرة على أساس قاعدتين عندهم ، الأولى : أن الحسن والقبح شرعيان وليسا عقليان ، والحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع ، والثانية : عدم الوجوب على الله .

بينما يقوم رد المعتزلة والماتريدية على إيجاد الموافقة بين العقل والشرع ، ولا تعارض بينهما .



الرد على الحجة الثانية

هذه الحجة نتيجة للقول بالحجة الأولى ، وهى أن السمع يوجب خلاف العقل ، وعلى هذا فيجوز أن يحسن بالسمع الكذب وإن قبح فى العقل .
ورد المتكلمين على هذا هو نفس الرد الذى قالوه على الحجة الأولى وذلك لأن

(١) الباقلانى . التمهيد ص ١١٧ .

الثانية هي مجرد مثال يفترضونه ، فالسمع عندهم لا يضاد العقل ولا يأتي بما يخالف العقل ، وأن ما ورد في السمع يكشف تفاصيل ما تقرر جملته في العقل . وعلى هذا فلا يجوز القول بأن السمع يحسن الكذب وإن قبح في العقل .

ونعرض على سبيل المثال رد القاضي عبد الجبار حيث إنه قد ذكر هذه الحجة منفردة وقام بالرد عليها .

ويذكر القاضي عبد الجبار أنه ليس هناك حسن بإطلاق أو ضرر بإطلاق فإن النفع من حيث كان نفعا لا يحسن ، وإنما يحسن لتعريه من مضرة ، وما يجري مجراها ، فإذا أدى إلى مضرة قبح ، وكذلك القول في أمور الشاقة أنها إنما تقبح إذا تجردت فأما إذا أدت إلى زوال مضار واجتلاب منافع ، فإنها تحبب ، فجوزنا ورود السمع بوجوب ماله صفة في العقول قد يقتزن بها الوجوب على وجه ، وانقبح على وجه ، وبيننا أن السمع يكشف على الوجه الذي يجب عليه ، وإذا ثبت ذلك ، وتقرر في العقول أن الظلم مع كونه ظلما ، لا يجوز أن يقتزن به الحسن والوجوب ، فكيف يرد السمع بحسنه ووجوبه والحال هذه^(١) .

وعلى هذا فإن السمع لا يحسن شيئا قبح في العقل ، ولا يقبح شيئا حسن في العقل ، ولا يناقض ما جاء السمع ما في العقل .

وإنما يكون التناقض عندما يعلم بالعقل جملة المضرة وإنها إذا كانت ظلما ، فلا بد من كونها قبيحة ، فلو ورد السمع بحسنها أو حسن بعضها مع ثبات حالها ، لكان ذلك نقضا .

وأما ما يتناقض من جهة التغير فأن يعلم في العقل لمعين أنه يحسن من حيث كان نفعا محضا ، أما ما شاكله ، فلو ورد السمع بقبحه لكان نقضا ، وكلا الوجهين منتف عن الأدلة لأنها صادرة من جهة الحكيم الذي لا يجوز أن يؤتيها إلا على الصحة^(٢) .

أى أن التناقض بصورته السالفة منتف عن السمع لأنه صادر من الحكيم ، الذي لا يجوز أن يأمر بشيء إلا وهو صحيح ، وليس فيه خلاف العقل .

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى ح ١٥ ص ١١٨ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى ح ١٥ ص ١١٨ .

وما أوردوه إن أوجب قبح السمع ، فيجب أن يكون مقتضيا لقبح نفس العقل ، ولقبح التجارب ، والعادات ، لأن أحكام هذه الأفعال فى القبح والحسن والوجوب قد تختلف لهذه الأمور ، فإن كان اختلاف ذلك لا يوجب فسادا ولا يوجب نقضا ، ولأن الحال فيه كالحال فى القول بحسن الكذب والظلم ، فكذلك القول فى قبح السمع .

فالحسن أو القبح يقتزن بامور وبمحالات معينة وصفات مخصوصة ، وقد تختلف تلك الأمور والصفات ، ولا يقدح ذلك فيما ورد به السمع ، إذ يجوز أن يرد السمع كاشفا عما يقارنه ، مما يقتضى قبحه أو حسنه أو وجوبه .

وخلاصة القول : أن السمع لا يناقض العقل ، وأنه لا يحسن ما قبح جملة فى العقل ، ولا يقبح ما حسن جملة فى العقل ، فلا يصح القول بجواز أن يحسن بالسمع الكذب وإن قبح فى العقل .

والحسن والقبح ليسا مطلقيين ، بل هما تبعاً لأمور تقتزن بهما ، وإذا كانت طرق النافع والضار متنوعة ، فهى أيضا ليست متناقضة وأقواها طريق السمع ، لأن كما يذكر المتكلمون بصحة طريق الخبر عامة ، فإن طريق إخبار الرسل أوكد وأوثق صحة من كل الأخبار لأنهم يحملون معهم دليل صدقهم .

والواقع أن إنكار الخبر كان وراء قول المنكرين للنبوة ، ومحاولتهم نفى الخبر كطريق للمعرفة ، وذلك بالتشكيك فى صحته كطريق للمعرفة ، وإيراد أدلة تحاول أن توجد تعارضا بين الخبر والعقل .

ولقد واجه المتكلمون هذا الموقف وأكدوا على صحة الخبر كطريق إلى المعرفة ، لا يعارض العقل أو الحس ، وأن يزيلوا شبهات القائلين بتعارض الخبر والعقل ، إذ أن فى إثبات صحة الخبر إثبات للنبوة التى يقوم عليها الدين كله .

وإذا كان السمع يأتى موافقا للعقل ، فهل بوسع العقل أن يستغنى عن السمع ، هذا ما سوف نتحدث عنه من خلال عرض الحجة الثالثة والرد عليها .



الرد على الحجة الثالثة

تقوم هذه الحجة على القول بأن فى العقل غنى عن الرسالة ، ونعرض فيما يلى
لنماذج من ردود المتكلمين على تلك الحجة نوجزها فيما يلى :

١ - يؤكد المتكلمون على اختلاف اتجاهاتهم على أن الخبر طريق من طرق
المعرفة ، ويعارضون موقف السمنية والبراهمة فى إنكار الخبر ووقوع العلم به ،
ويكذبهم فى ذلك علمهم الذى يأتى عن طريق الخبر بالبلدان النائية والممالك
الماضية ، والعلم بما غاب عنهم من أشياء ولم يعاينوها وبها يكون معاشهم وغذاؤهم
وبقاؤهم ، وكالعلم بالأنساب ، وكل ذلك يصل إليه عن طريق الخبر ، ويردون أن
العلم بهذه الأخبار ضرورى وليس مكتسبا .

وهذا كانت هذه الأخبار صادقة والعلم بها ضرورى ، فإن الأخبار التى تأتى عن
طريق الرسل يلزم قبولها بضرورة العقل ، إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم
من الآيات الموضحة لصدقهم ، فخيرهم ، أصدق الأخبار وأوضحها ، ولا ينكر ذلك
إلا متعنت ومكابر .

ويؤكد المتكلمون على مصادر المعرفة وهى الحس والنظر (الاستدلال) والخبر
وأن لكل مجاله ، فالمشاهدات الحسية مجالها الحس ، أما ما غاب عن الحس فمجاله
النظر (الاستدلال) والخبر ، وكذلك من المعرفة مما لا وجه فيه إلا الخبر وذلك نحو
المباح والمحظور ، وفى هذا يلزم القول بالخبر ووجوب الرسالة ، وأنه ليس فى العقل
غنى عن الرسالة^(١) .

٢ - ومعنى هذا أن العقل لا يستقل بالمعرفة ، ولقد ذهب المتكلمون إلى قصور
إدراك العقل للمعرفة كاملة ، والاكتفاء به دون غيره من مصادر المعرفة ، " مع
اختلافهم فى مدى هذا القصور " .

(١) انظر لرأى المعتزلة فى الخبر - القاضى عبد الجبار : المعنى حـ ١٥ ص ٣٤٢ وما
بعدها وأيضاً شرح الاصول الخمسة ص ٧٦٨ وما بعدها ولرأى الماتريدى : التوحيد ص ٨ ، ٩ ،
ولرأى الاشاعرة الباقلانى : التمهيد ص ١٢٤ ، والبغدادى : أصول الدين ص ١١ مع ملاحظة
اختلاف مواقفهم نحو خبر الآحاد ، وهذه خلافات فرعية لا تغدح فى أصل موقفهم القائل
بالخبر .

ويدلل الماتريدى على عدم استقلال العقل بالمعرفة ، وذلك لانشغال العقول بأمر الدنيا وغلبة الطبع والشهوات ، وهذا يعوق العقول عن الإحاطة بالحق فى كل لطيف وجليل ، ولا بد من رسول من عند الله ليبين لهم ويدلهم عند الاشتباه على الحق^(١) . ويرى أيضا أن فى إرسال الرسل تيسير للعقل وتخفيف ومعونة وإرشاد وتذكير وتبيين له مما يحث على النظر ويدعو إلى الفكر واستعمال العقول ، والهوى منازع للعقول ، وكما جعل للهوى أعوان من الشهوات والأمانى والشياطين ، فالرسل أعوان للعقل^(٢) .

فالرسل بذلك معينون للعقل ، وأن الخبر الذى جاءوا به ليس معارضا للعقل ، بل داعيا له للنظر والتفكير .

ويذهب المعتزلة وهم أشد أنصار العقل ، إلى حاجة أهل العقول إلى ما يكمل معارفهم عن طريق العادات والأخبار والتجارب فى إكمال مصالح الدنيا ، فهم أيضا كذلك فى مصلحة الدين .

لكنهم قد مكثوا من طلب إكمال مصالح الدنيا بأمور راجعة إليهم ، أما فى مصلحة الدين فهم لم يمكنوا منه إلا بالخروج عن العادة ، أى أن ما يختص بأمور الدنيا فى استطاعتهم الحصول عليه عن طريق العادات والتجارب ، أما ما يختص بأمور الدين فهم فى حاجة إلى طريق غير معتاد ، وهو طريق الشرع الذى يخرج عن طريق الإلف والعادة ، ويرى القاضى عبد الجبار أن خروج طريق الشرع عن العادة والالف ، هو السبب فى ورود الشبه على منكرى النبوة .

لكن إذا تفكر العاقل لعلم أن ما يتعلق بالعادة طريقه الظنون ، وما يتعلق بنقض العادة طريقه العلم واليقين ، وبذا يزول الشك فى طريق النبوة^(٣) .

ويرى المعتزلة أن العقل يقضى بأن المنافع حسنة متى لم تعقب مضرة وأما إذا أعقبها مضرة فالعقل يقضى بقبحها ، فالمنافع والمضار مرهونة بالعاقبة ، وهو لا يقضى أن تكليف الصلاة والصيام بقبح ، وإنما يقضى قبحه على وجهه ووجوبه على وجهه ، وكذلك القول فى اللذات .

(١) الماتريدى : التوحيد ص ١٨٣ ، وتأويلات أهل السنة : ح ١ ص ٦٨٤ ، ح ٢

ص ١٣٤ .

(٢) الماتريدى : التوحيد ص ١٨٥ . (٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ح ١٥ ص ١١٤ .

وإذا كان العقل يقضى بالمضرة والمنفعة وفقا للعاقبة ، فإن العاقبة قد تكون مغيبة عن العقل ، فهي أحيانا ليست مشاهدة أو معلومة فى الحال .

فإذا تأخرت العواقب ، وورد السمع بأن هذه الأفعال الشاقة بها دفع مضار عظيمة واجتلاب منافع ، فالقول بوجوبها هو الذى يقتضيه العقل ولا يجوز غيره ، وإنما علمنا بالسمع حال عاقبة على وجه لو علمناه بالعقل لكان وجوبه يقينا وقد علمنا أن طريق المعرفة وإن اختلفت فحكم المعلوم لا يتغير .

والقاضى عبد الجبار يقول بتنوع طرق المعرفة ، فقد يكون الحس وقد يكون العقل وقد يكون الخبر ، واختلاف طرق المعرفة لا يقدح فى المعرفة ذاتها ولا فى موضوعها .

وأىضا يرى المعتزلة أن وجه وجوب الواجب لا يعلم بمجرد العقول وإنما يعلم بإخبار أو خبر أو تجربة أو عادة ، إلى غير ذلك .

ويقول القاضى عبد الجبار موضعا ذلك « فإذا جاز أن يعرف وجه وجوب رد الوديعة من جهة ، وكذلك الكثير من الإنصاف ورد الحقوق ، ويعلم ما يجب من المعالجة عن المرض بالخبر ، والرجوع إلى أهل العصر ، وتعلم كيفية التجارة بالتجربة والعادة ، وما يجب تناوله عند الجوع والعطش بالعادة ، فما الذى يمنع من أن يعلم ما فى الفعل النافع من المضرة فى العاقبة ، خبر علام الغيوب ، وما فى المضرة عن دفع المضار واجتلاب المنافع من قبله »^(١) .

وعلى هذا فالواجب ليس مصدره العقل وحده ، بل لابد من الخبر الذى يحدد ما خفى على العقل وليس باستطاعته معرفته .

٣ - يرى المتكلمون أن العقل وحده ليس كافيا ، بل لابد له من الاستعانة بالسمع ، الذى يبين له تفاصيل الأحكام ، أو يبين أحكاما ليس بوسع العقل أن يصل إليها ، ويسن شريعة العدل والحق فى الجماعة الإنسانية ، ونعرض لرأى المعتزلة .
إذا كان بوسع العقل أن يعرف الحسن والقبح على طريق الجملة ، فإن الشرع يبينه على سبيل التفصيل .

فإذا تقرر فى عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس ، وثبت أيضا أن ما

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٥ ص ١١٦ - ١١٧ .

يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة ، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة ، إذا صح هذا وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك ولم يكن في قوة العقل ما يصرف به ذلك ، ويفصل بين ما هو مصلحة أو لطف وبين ما لا يكون كذلك ، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال ، كي لا يكون عائدا بالنقص على غرضه بالتكليف ، وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيدا بعلم معجز ، دال على صدقه ، فلا بد من أن يفعل ذلك ، ولا يجوز له الإخلال به .

فالمسألة بذلك لطف من الله تعالى يقتضيه التكليف ، فهي التي تبين للمكلف الواجبات والمقبحات ، وتدعوه إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات ولا سبيل للعقل في معرفة ذلك .

وإذا كان العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى ، لكنه لا يدل على كيفية الأفعال التي بها يعبد ، وعلى شروطها ، وأوقاتها ، وأماكنها ، فكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة ، ومع الطهارة تكون عبادة ، وحال الخضوع فيها وبها لا تتغير ، وأن صوم يوم النحر لا يكون عبادة ، وقبله يكون عبادة ، وأن أداء الزكاة على طريق الوجوب قبل الحلول لا يكون عبادة ، وبعده يكون عبادة ، وأن الواجب أن تؤدي إلى واحد دون الآخر ، وذلك يبين أنه لا مجال للعقل في معرفة وجه من الوجوه^(١) .

أيضا لا يجوز أن يعرفنا الله ذلك بالاضطرار ، لأن الاضطرار يزول معه التكليف ولا يصح^(٢) .

فإذا كان العقل أو الاضطرار لا يدل على تلك الأمور ، فإن الرسل هم الذين يدلوننا عليها ، وهذه الأفعال هي التي لازمة لأداء التكليف ، ونكون بأدائها أقرب إلى الطاعة من المعصية .

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٥ ص ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٥ ص ١٤٠ .

لذا فإن الرسالة تحسن لأداء التكليف ، ولقد ذكر القاضى عبد الجبار قول أئمة المعتزلة : إن البعثة متى حسنت وجبت^(١) أى أنها واجبة .

والرسالة بذلك تفصل ما تقرر جملته فى العقول ، فوجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران فى العقول ، إلا أننا لم يمكننا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال ، فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى فى عقولنا ، وتفصيل ما قد تقرر فيها . ويشبه القاضى عبد الجبار الرسل بالأطباء ، إذا قالو إن هذا البقل ينفع وذلك يضر ، ولكننا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب وجر النفع إلى النفس حسن ، فكما لا يكون والحال ما قلناه قد أتوا بشيء مخالف للعقل ، فكذلك حال هؤلاء الرسل^(٢) .

وهذا يعنى أنه ليس بوسع العقل أن يستغنى عن الرسالة ، فإذا كان بوسع العقل معرفة الحسن والقبح ووجوب شكر المنعم على طريق الجملة فإنه يحتاج فى تفصيل ذلك إلى الشرع ، فالرسالة تفصل ما جاء فى العقول جملة . كما أن بعثة الرسل واجبة لأنها طريق التكليف الزائد على العقلية وهى بمنزلة أصل التكليف .

وهذا موجز رأى المعتزلة أشد المتكلمين انتصارا للعقل ، وهم يرون بعدم الاكتفاء بالعقل والاستغناء عن الشرع .

وبالنسبة لموقف الماتريدى فإنه لا يخرج كثيرا عما قرره المعتزلة، فهو يرى أن الحسن والقبح نوعان ما يحسن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته ، والثانى ما يحسن الشيء وخلافاته على حسب الحاجة وقيم الدلالة وحمد العواقب وذمها ، وفى هذا النوع يرى الماتريدى أنه ليس فى وسع العقل إدراكه ، ويلزم فى هذا النوع اخبار الرسل .

كما أن الشرع يأتى ليبين ويفصل ما قد تقرر فى العقول جملة كحسن شكر المنعم ، فيبين الشرع كيفية الشكر^(٣) .

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٥ .

(٣) الماتريدى : التوحيد ص ١٨١ - ٢٠١ ، وانظر كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه

الكلامية ص ٣٥١ - ٣٥٩ حيث تفصيل موقف الماتريدى الذى اكتفيناها بمجرد الإشارة إليه .

٤ - ونعرض لرأى الأشاعرة على انفراد ، لأن فى موقفهم بعض الخلافات بين مواقف المعتزلة والماتريدية ، لكن هذه الخلافات لا تبعدهم عن معارضة رأى المنكرين للنبوة بحجة أن فى العقل غنى عن الرسالة ، لكنهم لهم طريقتهم الخاصة فى ذلك التى تختلف عن طريقة المعتزلة والماتريدية وهذه الخلافات مبنية على الخلاف حول مسألة الحسن والقبح ومسألة الوجوب على الله - وسنعرض بإيجاز لردودهم فيما يلى :

يرد الأشاعرة على القول بأن فى العقل غنى عن الرسالة ، بأن الموجب هو الله تعالى وليس العقل ، فالعقل لا يوجب شيئا أو يحظره ، وأن أحكام الإيجاب والإباحة والحظر طريقها السمع لا العقل^(١) .

وذلك لأنه ليس بوسع العقل الحكم بالحسن والقبح ، لأنه يتردد فى الأحكام ، فما من معنى إلا ويعارضه معنى آخر يساويه فى الدرجة أو يفضل عليه فى المرتبة ، فيتحير العقل فى الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما فحينئذ يجب على العاقل اعتباره واختياره ، والعقل بذلك لا يوجب أمرا تكليفيا^(٢) .

والأفعال التى تستحق الثواب لا تقع مع فقد السمع ، لأنها لا تكون مع فقد طاعة الله سبحانه ولا قرينة إليه ولا يثاب صاحبها ، فالسمع بذلك هو شرط الأعمال الصالحة ، ولا بد من سمع يأتى على لسان رسول يقرر وجوب تلك الأعمال ويبينها ، عندئذ تصير هذه الأعمال طاعة لله يستحق عليها فاعلها الثواب ، ولا تستحق هذه الأعمال الثواب بوجوب العقل بل بوجوب السمع^(٣) .

وإن احتج المنكرون للنبوة على ذلك بالقول « إنا نعلم بوجوب النظر عند قرع الخواطر لقلوبنا وتخويف بعضها من الضرر بترك النظر ، ونعلم أيضا وجوب شكر المنعم وترك الكفر به ، ووجوب معرفة الله ، وحسن العدل والإنصاف ، وقبح الظلم والعدوان ، فوجب أن يكون تقرير الفرائض من ناحية العقول^(٤) » .

أى أن الموجب هو العقل ، فهو يقتضى وجوب شكر المنعم ومعرفته وقبح الظلم ، وعلى هذا فيجب أن تكون العقول موجبة للفرائض .

(١) الرازى : محصل أفكار المتقدمين ص ١٤٧ ومعالج أصول الدين ص ٨٤ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الأقدام ص ٣٧٢ - ٣٨٩ ، والأمدى الإحكام فى أصول

الأحكام ج ١ ص ١١٣ - ١١٤ .

(٣) الباقلانى : التمهيد ص ١٢١ . (٤) الباقلانى : التمهيد ص ١٢١ .

ويرد الباقلاني على هذا ، بأن قولهم باطل ، وذلك لأنه لو كان حقا لاشترك في عمله جميع العاقلين ، ولم يسع جحده من قوم ، لكن وجوب النظر ينكره الكثير ، فالأشاعة مثلا ينكرونه ، وهذا يعنى أن القول بوجوب النظر اضطرارا قول باطل ، لعدم مشاركة كل العاقلين لذلك .

بل « إن كثيرا من الدهرية وأهل الملل ينكر حسن النظر جملة ، وقول كثير من الثنوية إنه باطل وسفه وشر وإنه من تدبير الظلام ، لأنه يورث العداوة والأحقاد ويخرج إلى التهاجر والفساد واستحلال الدماء والأموال ، دليل على أن العلم بوجوبه أبعد عن أن يكون اضطرارا ، وكيف يعلم وجوبه اضطرارا من لا يعلم حسنه اضطرارا ويعتقد قبحه ووجوب تركه »^(١) .

ثم يحاول الباقلاني أن يثبت بطلان قولهم « إنا نعلم وجوب شكر المنعم وترك الكفر به اضطرارا ؟ » .

فيقول إنه لا فرق بين من يقول إنه يعلم ذلك اضطرارا ، وبين من يقول إنه لا يعلم ذلك اضطرارا .

وأن الحسن الذى يحسن فى الطبع ، وهو ميل الطباع إلى فعل اللذات ونفورها من الآلام ، وهو معلوم حسا ، لا يقتضى ذلك شكر المنعم ومعرفته « فليس ميل الطباع إلى فعل الشيء يقتضى شكر فاعله ، ولا نفورها عنه يقتضى قبحه وذمه على سبيل ما تدعونه فبطل ما تعلقتم به »^(٢) - أى أن حسن الطبع اضطرارى ولا يوصل إلى معرفة الله .

وإن احتجوا بأنه لو كان معرفة الحسن بالسمع ، لكان لا يعرفه إلا من علم السمع ، وهم يعلمونه وكثير من أهل الملل قبل ورود السمع ، وهذا يثبت أن العلم ليس موقوفا على السمع .

ويرد الباقلاني على ذلك مفرقا بين الاعتقاد والعلم ، فإن من اعتقد قبح القبيح وحسن الحسن من غير علم بما له كان حسنا وقبيحا ، فإنه معتقد للشيء على ما هو به وإن لم يكن اعتقاده ذلك علما ، بل ظن وتقليدا وعلى سبيل المتابعة لأهل الشرائع .

(١) الباقلاني : التمهيد ص ١٢٢ .

(٢) الباقلاني : التمهيد ص ١٢٣ .

لأن المعتقد للشيء على ما هو به من غير جهة الاضطراب والاستدلال غير عالم به وإن كان معتقدا له على ما هو به ، وكما أن المعتقد لكون الوصف والحكم ثابتا للشيء ، مع الجهل بعلته التي كان لها غير عالم به في الحقيقة^(١) .

فمعرضهم للحسن أو القبح قبل ورود نشرع أو من غير طريق الشرع ليست علما ، بل هي مجرد اعتقاد وظن وتقليد ، فهي معرفة ناقصة وليست علما .

وبين الباقلاني تنوع مصادر المعرفة ، ولكل مصدر مجاله فهناك أمور سبيلها الخبر وهناك أمور سبيلها العقل ، وليست كل الأمور تعرف بالعقل أو كلها يعرف بالخبر .

والأمور التي سبيلها الخبر الحسن والقبح - وقد سبق ذكره - ومعرفة الله ، وكيفية العبادات كوجوب الصلاة وتقديرها ، والزكاة ونصابها والحظر والإباحة .

ويمد الباقلاني مجال الخبر فيقول إنه عن طريق السمع عرف العقلاء الأغذية والأدوية والسموم القاتلة ، ولم يكن مصدر معرفتهم بذلك الحس المشاهد أو العقل .

ولو اعترض على ذلك بالقول بأن معرفة ذلك عن طريق التجربة على أجسامهم وأجسام غيرهم .

يجيب الباقلاني بأن هذا القول يخرج القديم سبحانه عن الحكمة لأنه كان قادرا أن يعرفهم السمومات ويوفقهم إلى الاغتذاء بما فيه صلاح أجسامهم ، والأدوية التي عندها ، ولها تزول أمراضهم وأسقامهم ، فيغنيهم ذلك عن إتلاف أنفسهم - وأمثالهم وذهاب كثير منهم بالامتحان والتجربة .

كذلك يجيب عن قولهم بإدراك الناس عم ذلك عن طريق التجارب على أجسام الحيوان .

فيقول لهم « إن إتلاف الحيوان عندكم قبيح ، فإذا أباحكم الله تعالى إتلاف بعض بالتجربة والمحنة ، وهو قادر على توقيفكم على ما يغني عن إتلاف الحيوان ، فقد سفه على أوضاعكم وخرج عن الحكمة ، ولا فرق بين الناس في ذلك بين كل حيوان يلذ ويألم^(٢) .

(١) الباقلاني : التمهيد ص ١٢٣ . (٢) الباقلاني : التمهيد ص ١٢٧ .

ويبدو أن الباقلاني لم يوفق في هذا الرد ، حيث إن إجراء التجارب على الحيوانات هو ما يقوم عليه العلم الحديث ، لكنه وفق في نقده لاعتراضهم ووضعهم في موقف محرج ، فكيف لا يبيحون ذبح الحيوان ويقولون بإجراء التجارب عليه ، وعلى كل فإن موقف الباقلاني ينبع من النظرة إلى القدرة الإلهية المطلقة التي يرجع إليها كل فعل يحدث في الكون ، وأنه لا فعل للإنسان على الحقيقة ، وإنما أفعاله تؤول إليه عن طريق ما يسميه الأشاعرة بالكسب .



الرد على الحجة الرابعة

هذه الحجة تقوم على القول بنفي الرسالة ، لأن الرسول من جنس البشر ، وسنعرض لبعض ردود المتكلمين والتي دافعوا فيها عن الحكمة في إرسال الله تعالى رسلا من جنس البشر ورد أقوال المنكرين لبشرية الرسول .

إن الرسل قد أرسلوا من جنس البشر ومن جوهرهم وذلك لأن كل ذى جنس وجوهر ، يستأنس بجوهره ويستوحش بغيره ، فمن الله عليهم حيث بعث الرسل من جنسهم وجوهرهم ، ليستأنس بعضهم ببعض ، ويألف بعضهم من بعض ، وذلك أخذاً للقلوب وأدعى للاتباع .

وكذلك لو كان الرسل من غير جوهرهم وجنسهم . ولم يعرفوا ما أتوا من الآيات والرايين ، لأنها آيات وحجج لم لا يعلمون .

ثم إن الله بعث الرسل إليهم من قومهم الذين نشأوا بين أظهرهم وعرفوا صدقهم وأمانتهم ، ليعرفوا أنهم صادقين فيما يدعون من الرسالة حيث لم يظهر عليهم الكذب والخيانة قط ، ولم يأخذوا على أحد منهم الكذب^(١) .

ويرد الباقلاني على من يحتج على إنكار النبوة ، لأن النبي من جنس البشر ، فهو من جنس المرسل إليه وجوهرهما واحد ، وأن تفضيل أحد التماثلين على مثله ظلم ومحاباة وخروج عن الحكمة ، وذلك غير جائز على القديم سبحانه .

(١) الماتريدي : تأويلات أهل السنة ج ١ ص ٦٣٩ ، ٩٧ ، ج ٢ ص ٢٧ .

فيرد عليهم بالقول بأن الله سبحانه فضل بعض الجنس على بعض ورفع بعضهم على بعض ، وأنه تعالى له أن يختص بتفضيله وإكرامه من يشاء من خلقه وله التسوية بين سائرهم ، وكل ذلك عدل وصواب .

أما إذا احتجوا بأن تفضيل أحد المتجانسين على الآخر في الشاهد سفه ، فوجب القضاء بذلك على القديم .

فينفى الباقلانى أن ذلك سفها في الشاهد ، بل هو جائز ، فقد يجوز أن نخص بعض أصدقائنا ونفضله بعباء وتشريف أكثر من غيره ، ولا يعد ذلك سفها^(١) .

ثم ما المانع من أن يكون الله تعالى قد فضل من أرسلهم إلى عباده بما يستحقون للشكر والتعظيم ، فيكون التفضيل بالرسالة ، إذ أراد الله سبحانه إرسال بعض عباده إلى باقيهم ، مستحقا وأكثرهم عملا^(٢) .

ويقول الباقلانى إنه على دليلهم لا يجوز في عدل الله سبحانه وحكمته أن يخلق في بعض عباده الجهل وفي بعضهم العلم ، وفي بعضهم المرض ، وبعضهم الصحة ، لأن في ذلك تفضيل لبعض على بعض .

فإن أجابوا بأن ذلك مصلحة للمعطى وللممنوع وسبيل لهم إلى نفع عظيم ، يقال لهم ، فما أنكرتم أن يكون إرساله بعض الخلق وجعله راعيا وجعل باقيهم رعية مصلحة للرعاى والرعية وللرسول والمرسل إليه^(٣) .

وقد احتجوا بالشاهد ، بأن الرسول في الشاهد من جنس المرسل ، فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس المخلوق ، ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولا إلى خلقه .

ويجيب الباقلانى عن هذا ، أنه يجب وفقا لقولهم ، ألا يحتج الله تعالى على الخلق بعقولهم ، ولا أمرا لهم بما وصفه فيها عندكم من وجوب فعل الحسن ، وترك القبيح ، واستعمال النظر ، ومعرفة الله وتوحيده وشكره ، لأن المحتج الأمر في الشاهد من جنس المأمور المحتج عليه .

(١) الباقلانى : التمهيد ص ١٠٥ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص ١٠٦ .

(٣) الباقلانى : التمهيد ص ١٠٦ .

ونوجب على قولهم ألا يكون لقديم سبحانه شيء ولا فاعلا ولا عالما حيا قادرا ، لأن ذلك يوجب أن يكون من جنس الأشياء المعقولة ، لأن الشيء في الشاهد والوجود لا ينفك من أن يكون جسما أو جوهرًا أو عرضا ؛ والحي القادر العالم لا يكون إلا جسما وجواهر مجتمعة ، فإن لم يجب هذا سقط ما تعلقوا به (١) .

والباقلاني يعتمد في ردوده هذا على خطأ منكرى النبوة في قياسهم الغائب على الشاهد ، فلا يجوز قياس الفعل الإلهي على الفعل الإنساني ، فالله تعالى مغاير في صفاته وأفعاله لصفات وأفعال المخلوقين .

ويورد الباقلاني اعتراضاتهم على الوحي ، والتي تقول بأن الله ليس ممن يدرك بالأبصار ويشاهد بالحواس ، فيتولى مخاطبة الرسول بنفسه من حيث يراه ويعلمه مخاطبا له حسب الرأين أحدهما للآخر ، وإنما يدعى الرسول العلم بالرسالة من ناحية صوت يسمعه أو كتاب يسقط إليه ، أو سماع شخص مائل بين يديه يدعى أنه بعض ملائكة ربه - كالذي ادعاه موسى بأن كلمه وهو لم يراه ، فلعل هذا الصوت ومكلمه بعض الملائكة أو الجن أو مستتر عنه من الإنس ، ولعل الذي ادعاه الرسول بأن الذي هو ملك مقرب هو عفريت عند ربه ، فهو أبعد الأمور من أن يعلم أن الكتاب ليس من عمل البشر ونظمهم ، وهذه الاعتراضات تقوم على استحالة اتصال الجسماني بالروحاني ، وهم يعتمدون على الاتصال في الشاهد الذي يقوم على المشاهد الحسية .

ويرد الباقلاني على كافة تلك الاعتراضات بالقول بأن كل من تولى الله تعالى خطابه بلا واسطة ولا ترجمان يعلم أن خالق العالم هو المتولى خطابه من وجوه :

الأول : أن كلام الله سبحانه الذي يخاطب به من يشاء من خلقه ليس من جنس كلام الآدميين ، والباقلاني هنا يقصد الكلام النفسى الذى هو خلاف الكلام المشاهد المكون من ألفاظ وحروف ، وأن الذى يسمعه الرسل هو هذا الكلام النفسى القديم .

والثانى : لو كان ما سمعه الرسول من جنس كلام الآدميين ، لكان الله سبحانه قادرا على أن يضطره إلى العلم بأنه هو المكلم وأن الكلام الذى سمعه كلام له .

والثالث : إمكان أن يعلم الله سبحانه الرسول أنه هو المتولى لخطابه بأن يقول « أنا الله الذى لا إله إلا أنا » وآية ذلك أننى أقلب الجماد حيوانا فيعلم الرسول أن

(١) الباقلاني : التمهيد ص ١٠٧ - ١٠٨ .

المتولى لخطابه هو محدث الآيات ومبدع المعجزات ، وذلك لأن الخلق لا قدرة لهم على ذلك ، أى أن الباقلانى يستدل بالمعجزات على صدق الرسل .

الرابع : يتبين الرسول من البشر أن المنزل عليه بالرسالة ملك من عند ربه ، وذلك بأن الخطاب الذى أداه إليه متضمنا علم الغيوب ، أو بأن يظهر معه من الآيات مثل الذى ظهر على أيدى الرسل عند الأداء إلى أمثالهم من البشر ، فيعلم أن الذى ظهرت على يديه هذه الأمور ليس بساحر ولا بشيطان .

أما الكتاب الذى يسقط من السماء ، فلا بد أن تكون معه آية يظهر على يد ملك^(١) .

ويلاحظ اعتماد الباقلانى فى ردوده على التفرقة بين كلام الله سبحانه وتعالى وكلام البشر ، بحيث يمكن للرسول سماع الكلام الإلهى وبدون شروط الكلام الإنسانى ثم الاعتماد على صدق الرسول بأن المتولى خطابه هو الله سبحانه على المعجزة التى يؤيده الله بها ، فهى دليل على صدقه وأنه مرسل من الله تعالى ، ولقد اعترض المنكرون للنبوة على المعجزة ورد المتكلمون على اعتراضاتهم وهذا ما سوف نتناوله فى عرض الحجة الخامسة والرد عليها .



الرد على الحجة الخامسة

تقوم هذه الحجة على إنكار النبوة اعتمادا على القول بأن المعجزات التى يأتى بها الرسل محالة فى العقل ، وسوف نعرض النماذج من ردود المتكلمين على هذه الحجة ونوجزها فيما يلى :

يعول المتكلمون على المعجزة كأساس لصدق الرسول ، والمعجزة المقصود بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله - ويشترط فيها أن تكون من فعل الله - أن تكون خارقة للعادة - أن يتعذر معارضتها - أن تظهر على يد مدعى النبوة - أن تكون موافقة للدعوى فلو قال أن معجزتى أن أحى ميتا ففعل خارقا آخر كفتق الجبل لم يدل على صدقه - أن لا يكون ما ادعاه وأظهره من المعجزة مكذبا له ، فلو قال معجزتى

(١) الباقلانى : التمهيد ص ١٠٨ إلى ١١٢ .

أن ينطق هذا الضب فنطق ، وقال أنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه - أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى^(١) .

ولما كانت المعجزة خارقة للعادة وأنها من فعل الله تعالى فهي ليست مستحيلة في قدرته سبحانه ، فابتداء الخلق ، وفناؤه ، وحال الثواب والعقاب لا بد فيه من نقض العادة ، ومن أنكر ذلك فقد أنكر الخالق^(٢) .

وإذا أعترضوا على كون نقض العادة دلالة على المعجزة ، بالقول إنه لا يصح الدلالة مع ثبوت الانتقاض فيها ، يجيب عن ذلك القاضي عبد الجبار ، بأن نقض العادة دليل على المعجزة ، لأن الرسول يدعى ثم يدل على صحة دعواه بالمعجز ، فهو الأمر الذي تلتبس صحته وينظر في صحته ، فهو بمنزلة كون القادر قادرا الذي تلتبس صحته بالنظر في الفعل الذي يصح منه^(٣) .

أى أن المعجز يدل على صدق لرسول فيما ادعاه من الرسالة ، من حيث الدلالة على صحة الدعوى ، والمعجز يقتزن بالدعوى ، فلو صدقت دعواه صدقت المعجزة ، وهذا لا يوجب أن يكون المدلول شرط للدلالة ، لأن المدلول عليه هو صدق المدعى لا نفس الدعوى ، فمثلا لو قال الرسول أن آية صدقي أن أقلب العصا حية ، فانقلبت العصا حية ، لكان صادقا في دعواه ، أما نقلاب العصا حية ، وهو نقض للعادة لا يقدح في صدق المدعى وصحة دعواه ، لأن المدلول عليه هو صدق المدعى ، وليس قلب العصا حية - فالرسول يدعى ثم يدل على صحة ادعائه فلا تناقض .

وإن قالوا « إذا كان من شرط دلالة المعجزات أن تكون ناقضة للعادة فما تلك العادة ؟ هل يمكن حصرها بوقت وزمان ، أو بقدر من العدد أو بغير ذلك ؟ وأن أمكن حصره فبينوه ، وإن لم يكن ، فكيف يصح في المعجز أن يكون دالا ، والشرط الذي يدل عليه لا يمكن أن يعلم ؟ » .

ويجيب القاضي عبد الجبار عن ذلك بأن الوجه الذي عليه يدل الدليل ربما عرف ، على طريق الجملة ، وصح الاختصار عليه ، وربما احتيج إلى معرفته على

(١) الآيجي : المواقف ص ٥٤٧ - ٥٤٨ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٥ ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغني ج ١٥ ص ١٨٤ - ١٨٩ .

طريق التفصيل ، والمعجز يكفي فى دلالته أن يعلم كونه ناقضا للعادة على جهة الجملة ، ولا يجب حصر العادة بأكثر من أن يعلم منها أنها عادة ، وهذا كما تقول فى الفعل المحكم أنه يدل بكونه محكما ، على أن تاعله عالم ، ولا يجب حصر القدر الذى يدل ، وإنما يرجو فيه إلى الجملة فكذلك القول فى المعجزات^(١) .

وعلى هذا فليس شرطا حصر العادات وأنواعها ، حتى يتبين أن المعجز هو ناقض لتلك الأنواع ، بل يكفي ثبوت الفعل أن يكون عادة ، وأن المعجز ناقص له . وقد يعترضون على عدم جواز حدوث المعجزة فى المستقبل ، أى لم لا تكون المعجزة كالعادة المتكررة ؟ .

ويجب الشهرستانى عن ذلك بأن المعتاد لا يكون دليلا لأنه لا اختصاص له بدعوى المدعى ، أما غير المعتاد يختص بدعواه اختصاص دالة ، أما من حيث القرينة كحجرة الخجل ، وأما من حيث اختصاص الفعل بدعواه كاختصاصه بوقت معين ، ثم اختصاصه بوقت معين دليل ضد المخصص بالوقت ، واختصاصه بدعواه دليل قصد المخصص إلى التصديق ، والوجهان حاصلان بنفس الاقتران ، ولو توالى الخارق بعد ذلك ، لم ترتفع هذه الدلالة فإن اعتياده فى ثان الحال لم يرفع القرينة الأولى ولا أبطل الاختصاص الأول .

فهو مقترن بالتخصيص بالدعوى ، وذلك لحدوثه فى وقت مخصوص وهذا دليل على أن المخصص له بالوقت ، قصد إلى التصديق ، فلو توالى حدوث الخارق لم يبطل اختصاصه واقتران بالدعوى^(٢) .

أى أن المعجز مختص بالدعوى من حيث اقترانها بها ومختص بوقت وذلك لحدوثه فى وقت معين ، فلو توالى حدوثه لم يبطل اختصاصه واقتران بالدعوى ، ولا يصير المعجز عادة لتكرار حدثه ، لأن العادة لا تقترن بدعوى بينما المعجز يقترن بدعوى .

ويذكر الشهرستانى إجابة أخرى عن ذلك ، وهى أن البعض قال بأن المعجزة تسلم عن الاعتياد كما تسلم من المعارضة^(٣) .

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى ج١٥ ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٤٣٥ - ٤٣٧ .

(٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٤٣٨ .

وعلى هذا فالمعجزة لا تدوم ولا تبقى ، أما بالنسبة للقرآن الكريم وهو معجزة فإن بقاءه لا يؤثر في دلالة ، بل يقوى ذلك ، لأن الله تعالى أراد دوام التكليف بشريعة الإسلام ، وجعل المعجز الدال على نبوته يبقى على الأوقات ويزداد وضوحا ، وهو غير بقاء المعجزات الأخرى^(١) .

ولقد اعترض المنكرون للمعجزة بالقول بأنه يجب أن يكون الرفع للشك لكل واحد بحسب شكه ، والمعجزة واحدة للجماعة .

ويجب الشهرستاني بأن المعجزة ظهرت أمام جمع غفير فيهم من له خبرة وعلم وهم أشد الناس إنكارا ، فإذا ظهرت المعجزة على خلاف ماتوهموه فهم أولى الناس بالقبول .

أما العامة فشكهم على أساس الخيلات والأوهام ، لذا يلزمهم التصديق ، ولا يجب على النبي أن يتبع آحاد الناس ، وأن يفرد كل واحد بمعجزة خاصة ، وإذا تقرر صدقه فنسبة قوله إلى من صح عنده كنسبته إلى غيره إما في زمانه وإما في غير زمانه^(٢) .

ولقد اعترض المنكرون على المعجزة لأنها لا تفيد العلم الضروري .

ويجب الشهرستاني بالقول بأنه لو كان العلم ضروريا بصدق النبي لما احتاج المذكر إلى المعجزة ، لأنه كان يجوز أن يخلق الله علما ضروريا بصدق النبي ، فلا يحتاج المذكر إلى طلب المعجزة ، والعلم بصدق الرسل ليس اضطراريا ، والقول بأن المعجزة تخلو من العلم الضروري لا يقدح في صدق المعجزة .

كما أن الجواز لا يدفع العلم الضروري ، فقد يجوز عقلا أو وهما من قضية قدرة الله تعالى أن يوقف النهر عن الجريان وأن ييسس النهر وهذا التجويز لا يدفع العلم الضروري - وكذلك يجوز عقلا أن تكون الصفرة في الوجه غير دالة على الوجل ، لكنها إذا اقترنت لها حال وسبب للوجل علم ضرورة أنها صفرة الوجل لا صفرة المرض - وعلى هذا فالمعجزة نقترن بدعوى الرسول واقترانها بالدعوى واختصاصها بوقت ، دليل على العلم الضروري بها^(٣) .

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى ج٥ ص ١٩٠ .

(٢) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٤٤٠ .

(٣) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٤٤٢ ومواضع أخرى .

وهناك اعتراض يقوم على رأى الأشاعرة فى نسبة الإضلال إلى الله تعالى .
وعلى هذا لم لا تكون المعجزة ظاهرة على يد كاذب .

يجيب الشهرستانى عن ذلك بأن رأى الأشاعرة هو أن الله يضل من يعلم أنه
سوف يختار الضلال ، بحيث يقع الضلال من العبد وفقا لما علم الله أولا ، أن العبد
سوف يختار الضلال فلا يقع شىء خلاف ما علم الله أنه سوف يقع .

وإذا علم الله صدق النبى وأخبر عن صدقه فقد صدقه ولا يجوز أن يكذبه .
وإرسال رسول وإخلاؤه عن دليل الصدق وإظهار معجزة ، والقصد بها ضلال
الخلق وإظهار خارق للعادة على يد كاذب فى معارضة دعوى النبى ، فذلك محال لأنه
يؤدى إلى محال^(١) .

ولقد دافع المتكلمون عن معجزة القرآن ، فعلى سبيل المثال ، رد الماترىدى على
اعتراضات الوراق - فلقد ذكر الوراق أن العرب متفاوتون فى البلاغة ولعل القرآن من
تأليف أبلغهم .

ويرد الماترىدى بأنه لو كان من عند غير الله لآتوا بمثله ، لأنهم قد عرفوا
بتحديدهم فى البلاغة ، فلو كان فى وسعهم تحديد لما تركوه .

لكن الوراق يذكر أن الحروب قد شغلته عن الإتيان بمثله ، فيرد الماترىدى بأن
ذلك التحدى كان أسهل عليهم من الحروب وبذل النفس وقد أمهلوا عشرين سنة قبل
الحروب^(٢) .

ولقد أوقف الباقلانى كتابا للدفاع عن معجزة القرآن وبيان دلائل الإعجاز فيه ،
ومما ورد فيه رده على مزاعم المجوس بأن كتاب زرادشت معجز وكذلك القول بأن
كتاب مانى معجز أيضا ، فيذكر أن هذين الكتابين يشتملان على حكم عامة تجرى على
السنة الناس جميعا ، وأنهما مليتان بضروب من السحر والخيال .

وكذلك يرد على معارضة ابن المقفع للقرآن فى كتابه « الدرة » و « التليمية »
أنهما يتضمنان حكما منقولة توجد عند حكماء كل أمة وأن أحدهما يشتمل على
الديانات ولا يخلو من هوس^(٣) .

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٤٤ .

(٢) الماترىدى : التوحيد ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٣) الباقلانى : إعجاز القرآن والفقرة المشار إليها ص ٣٢ من الكتاب .

وهكذا يدافع المتكلمون عن المعجزة وإثباتها وفرقوا بينها وبين السحر بأن ما يحدث عن السحر والطلسمات إنما يرجع إلى حيل كسبية تنضاف إليهما من مباشرة فعل وجمع شيء إلى شيء واختيار وقت وتعزيز قول إعداد آله واستعداد مادة ، وذلك بخلاف المعجزة التي تتم بدون معالجة من جهة المتحدى ولا مزاوله أمر ، ففعل المعجزة من صنع الله تعالى يظهرها لصدق رسول ولا تقع اتفاقا ، وهي مقترنة بالتحدى ودالة على صدق المدعى ، أما السحر فهو غير مقترن بالتحدى^(١) .



الرد على الحجة السادسة

تقوم هذه الحجة على استحالة إرسال الله للرسول إلى من يعلم أنهم يكفرون به ، ونعرض لنماذج من ردود المتكلمين على هذه الحجة .

يرجع « ابن حزم » قولهم هذا إلى قول المنانية الذين يقولون إن الحكيم لا يخلق من يعصيه ولا من يكفر به ويقتل ولياءه .

ويرى خطأ قولهم ، لأن كثيرا من الناس يجحد الربوبية والوحدانية ، فعلى قولهم يكون الله ليس كحكيما ، وأن من يخلق الدلائل لمن يردى أنه لا يستدل بها وليس كحكيما .

فإن قالوا : قد استدل بها كثير ، يقال لهم وقد صدق الرسل أيضا كثير ، وإن قالوا إنه خلق الخلق كما شاء ، قيل لهم وكذلك بعث الرسل أيضا كما شاء^(٢) . وابن حزم يقيس بعثة الرسل وجواز بعثتهم إلى الناس جميعا وإن كان منهم من يجحد دعوتهم ، على الخلق الذين خلقهم الله جميعا ومنهم من هو كافر به .

ويرى الباقلاني أن اعتراضهم بعدم جواز إرسال الله للرسول لمن يعلم أنه يكفر ، قائم أيضا على قولهم بكفاية العقل وغناء عن الرسل ، فيمكن أن يوجه إليهم نفس الاعتراض أى أنهم إذا قالوا بأن الله خلق من يعلم أنه يكفر واحتج عليه بعقله ،

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٤٣٥ ، وأيضا أبو المعين النسفي : تبصرة الأدلة ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل ج ١ ص ٦٩ - ٧٠ .

فيقال لهم كذلك كلف الله على السنة الرسل من علم أنه يكفر واحتج عليهم بإرسال الرسل إليهم .

ويذكر الباقلاني أنه يجب على قولهم أنه إذا لم يجر أن يرسل الله الرسل إلى من يعلم أنه يكفر به ويشتمه ، أن يجوز إرسال الرسل إلى من يعلم قبوله منهم وانتفاعه بهم^(١) ، أي أن قولهم لا يؤدي إلى عدم جواز إرسال الرسل .



الرد على الحجة السابعة

وهي التي تقوم على الاعتراض على العبادات والشرائع التي أمر بها الدين ، وهي مبنية على حجتهم الأولى وهي أن الشرع يأتي بما يخالف العقل ، ونعرض لنماذج لردود المتكلمين التي بينوا فيها أن الشرائع والعبادات ليست مخالفة للعقل ، ونوجزها فيما يلي :

يذكر القاضي عبد الجبار حجتهم وقياسهم قبح هذه الحركات من رمي الجمرات وتقبيل الحجر الأسود والطواف والصيام والركوع والسجود على قبح الظلم ، فكما يقبح العقل الظلم يقبح أيضا تلك الحركات العبادية .

ويرد عليهم القاضي عبد الجبار مبينا خطأهم في ذلك القياس ، وذلك لأن الأفعال إنما تقبح أو تحسن لوجوه معقولة ، فالفعل القبيح له صفة تختص به من أجلها يكون قبيحا لأننا متى علمنا الظلم ظلما علمناه قبيحا ومتى خرج عن هذه الصفة لم يعد قبيحا ، وكذلك القول في الحسن ، فالموجب للقبح أو الحسن صفات الأفعال ذاتها^(٢) - أما هذه الأفعال التي يذكرونها ، هي حركات لا صفة لها ، ولا بد أن تقترب بوجه ، ووفقا لهذا الاقتراح يكون حسنها أو قبحها ، وليس يصح قياسها على الظلم لأن له صفة قبح ، يقبح معها^(٣) .

ثم إن هذه الأفعال قد تحسن في الحياة الدنيا ، فالباقلاني يشبه هذه العبادات وما فيها من مشقة ونفع ، بما في حياة الإنسان من أفعال تستلزم المشقة ومنها النفع ،

(١) الباقلاني : التمهيد ص ١١٨ - ١١٩ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ٦ (١) ص ٥٢ - ٥٩ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٥ ص ١٢٠ - ١٢١ .

فيذكر أن هذه العبادات بمنزلة حسن ركوب البحر ، وبمنزلة عدو الإنسان بجهد وطاقته في الوعر من الأرض ، خوفا من السبع ومن يريد قتله وسفك دمه ظلما وأخذ ماله ، وقبح ذلك منه إذا لم يكن في فعله اجتلاب منفعة ولا دفع مضرة^(١) .

وعلى هذا فإن هذه الأفعال تحسن في الدنيا لوجوء المنفعة ، وإذا كانت هذه الأفعال تحسن لمنافع مجتلبة في العاجل ولدفع مضار ، فيجب ألا يمتنع أن تحسن لمنافع الدين ، ودفع المضار فيه^(٢) .

فهذه الأفعال لا اعتبار لصورها في القبح والحسن ، بل الواجب اعتبار حال هذه الأفعال في العقل وما يحصل بها من أغراض ، فالنفع والضرر مرهون بالعاقبة وليس مرهونا بالعادة ، فاللذة قد تقبح لكونها مؤدية إلى مضرة عظيمة ، وبذا تكون نهاية اللذة ضرر ، وقد تحسن نهاية الألم لعاقبة حميدة في المنافع ودفع المضار فما الذي يمنع من صحة تلك الأفعال وإن خرجت عن العادة .

ويذكر القاضي عبد الجبار قول أبو علي الجبائي فيقول « إذا كان من جهة العادة قد يستقبح أحدنا جمع الرماد والقذرة ثم لم يمنع ذلك من حسنه ، إذا علم بالتجربة أنه متى سمد به النخل والشجر كان النفع عنده . . فما الذي يمنع من مثله في سائر الشرائع ، لأن التجربة أمارات يتطرق بها إلى الظنون ، فإذا كانت تؤثر هذا التأثير فبأن يؤثر طريق العلم في ذلك أجدر^(٣) ، وسبيل العلم بهذه الأفعال التي اعترضوا عليها هو الشرع ، وهذا ما ينفي عنها العث والسفه .

أى أن هذه الأفعال لا يستقبحها العقل ، وأن الله أمر بالتعبد كيف شاء ولو شاء الله أن يتعبد بالسعى في كل بقعة والتوجه إلى كل جهة لساغ ذلك منه ، إذ عرض لثوابه ، ولم يكن ذلك ناقضا لحكمته سبحانه^(٤) .

والمتكلمون يعتمدون في ردهم على السمع الذي أمر بهذه العبادات ، ويرون أن فيها مصلحة للمكلف في الآخرة ، وأنها تحوى أسراراً وحكمة ، يعلم حقيقتها الأمر

(١) الباقلاني : التمهيد ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٥ ص ١٢١ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ١٥ ص ١٢٣ .

(٤) الباقلاني : التمهيد ص ١٢٠ .

الناهى ، وهو الله سبحانه ، لكنها ليست محالة فى العقل الذى يسلم بصحة السمع
والذى يستطيع أن يدرك بعض وجوه الحكمة فيها^(١) .

* * *

(١) أنظر : على سبيل المثال كتاب : أسرار الحج للغزالي ، وأيضا كتابه : إحياء علوم الدين ، وأيضا من الكتاب المحدثين محمد إقبال : تحديد التفكير الدينى فى الإسلام ، وسيد أمير على روح الإسلام وغير ذلك من المؤلفات .

تعقيب

بعد أن عرضنا لنماذج من ردود المتكلمين على حجج منكرى النبوة يمكننا أن نلاحظ عدة ملاحظات :

● (الأولى) إجماع المتكلمين واتفاقهم على معارضة حجج منكرى النبوة ، وقيامهم بالردود عليهم ، لكن طبيعة تلك الردود اختلفت من فرقة إلى أخرى ، تبعا لاختلاف آراء المتكلمين ومذهبهم ، لكن هذا الخلاف لا يؤثر فى موقفهم العام فى معارضة منكرى النبوة .

ولو أردنا أن نعطي أمثلة لذلك ، فإننا نقول إن ردود كل فرقة وهم المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، تقوم أساسا على رأيها فى مسألة الحسن والقبح وهل هما بالعقل أم بالشرع ؟ وهل يوجب العقل أمراً تكليفياً أو لا ؟ ومسألة الوجوب على الله ، وأفعال الله ، وغير ذلك من الموضوعات التى اختلفت آراء الفرق حولها .

ولسنا نخوض فى تفاصيل هذه الخلافات ، ولقد سبق لنا التعرض لها فى كتابات سابقة^(١) ، ولكننا نكتفى بالإشارة إلى انعكاس هذه المواقف على ردود كل فرقة .

فالملاحظ أن ردود المعتزلة على منكرى النبوة تتجه إلى إبراز اتفاق العقل والسمع وأنه لا تعارض بينهما ، وأن السمع جاء موافقا للعقل ومعينا له ومفصلا ومبيناً لما لا يستطيع العقل إدراكه من كيمية العبادات وتفصيلها وذلك لقولهم بالحسن والقبح العقليان .

أما الماتريدية فلم يبعد موقفهم كثيراً عن المعتزلة وإن لم يلحقوا بهم ، وذلك لاختلافهم عن المعتزلة فيما بنته على مسألة - الحسن والقبح العقليان - من وجوب فعل الله الأصلح لعباده ، وجاءت ردود الماتريدية على منكرى النبوة بإبراز موافقة العقل للسمع وعدم معارضته له ، وعدم لاكتفاء بالعقل .

(١) انظر كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية لمعرفة موقف الماتريدية ، وكتابنا : الفرق الكلامية الإسلامية ، مدخل ودراسة لمعرفة موقف المعتزلة والأشاعرة .

أما موقف الأشاعرة فهم يقولون بالحسن والقبح الشرعيان ، لذا جاءت ردودهم على منكرى النبوة مرتكزة على أن العقل لا يوجب شيئا ، وأن سبيل معرفة الحسن والقبح هو الشرع وليس العقل ، فهم لم يهتموا كثير بمسألة الموافقة بين العقل والشرع ، بل اتجهوا إلى تأكيد دور السمع وأنه هو الموجب ، وأن الله لا يجب على شيء .

ويجب أن ننبه أن هذه الخلافات حول تقديم العقل أو الشرع ، لا يعنى خلافا حول الأخذ بالعقل والوحى ، فلم يتخل فريق من المتكلمين كلية عن الوحى ، مع اختلاف أخذهم به ، واختلاف دوره عند كل فريق ، وأيضا لم يتخل فريق منهم كلية عن العقل مع اختلاف الأخذ به^(١) .

وهذا يفسر لنا إجماعهم على معارضة آراء منكرى النبوة فى قولهم بالاستغناء عن العقل .

● (الثانية) من خلال ردود المعتزلة على منكرى النبوة ، يتبين لنا موقفهم من السمع ، واهتمامهم بإثبات الطريق السمعى وضرورته ، إثباتا عقليا ، فأقاموا الدلائل العقلية على إثبات النبوة وما يتعلق بها من معجزات ، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بها .

والذى يبدو لنا جديدا فى موقف المعتزلة ، ويدعوننا إلى تخفيف نظرنا إليهم من حيث القول بأنهم يقولون بأن العقل هو الموجب ، وذلك لأنه يبين لنا من خلال ردودهم على القائلين بإنكار النبوة والاكتفاء بالعقل ، قولهم بمصادر متعددة للواجب منها العقل والسمع والتجربة والعادة ، فالعقل ليس وحده مستقلا بمعرفة الواجب ، بل السمع أيضا .

بل يفرقون بين ما يتعلق بالعادة وبين ما يتعلق بالخبر ، والذى يتعلق بالعادة طريقه الظن ، وما يتعلق بالخبر طريقة العلم واليقين .

وهم لم يكتفوا بالرد على المنكرين للسمع ، بل حاولوا أن يبينوا أساس موقفهم الخاطيء ، من حيث إنهم يريدون أن يثبتوا صحة لعقل وسلامته على أساس إنكار غيره .

(١) انظر كتابنا : دراسات فى الإخلاق الإسلامية ص ٩٥ ، ٩٦ مطبوع بالأوفست .

وأيضاً ما يصاحب النبوة من معجزات ناقضة للعادة ، وخروجها عن العادة كانت أساس شبههم وإنكارهم .

ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك كله وغيره ، مما يبين ، موقف المعتزلة من السمع ، ويبدو لنا أن موقفهم من السمع يبدو أكثر وضوحاً من خلال ردودهم على منكرى النبوة ، وأنها يجب أن نلتزم موقفهم من السمع من خلال تلك الردود أكثر من التماسه في مواقف أخرى لهم ولا تقتصر على تلك المواقف .

ولعل هذا يفسر لنا اختلاف موقفهم اختلافاً جوهرياً عن موقف البراهمة القائلين بالعقل والاكتفاء به والمنكرين للسمع ، وهذا أيضاً يجعل المعتزلة بمنجاة من اتهام خصومهم بالتشابه بين موقفهم وموقف البراهمة لقولهم بالحسن والقبح العقليان ، وذلك لتأكيدهم على السمع بجانب العقل .

وعلى كل فإن المعتزلة لم يجدوا صعوبة في تأكيد السمع وضرورته مع قولهم بالعقل وتأكيد دوره .

● (الثالثة) يرجع الخلاف بين المتكلمين وبين المنكرين للنبوة أساساً إلى الأخذ بالخبر كطريقة للمعرفة ، فلقد أنكره منكرو النبوة ، وأثبتته المتكلمون .

ولقد حاول المتكلمون الرد على المنكرين ، وإثبات بطلان أدلتهم ، ويمكن القول بأن المتكلمين قد وفقوا في ردهم ، حيث إن مجالات عديدة للمعرفة مصدرها الخبر ، فالعلوم في جانب كبير منها تقوم على الخبر الذي يتناقله العلماء ، وكذلك يقول عليه الناس في حياتهم ، ولنا نفيض في أهمية الخبر كمصدر للمعرفة فهذا واقع مشاهد .

ولقد كان إثبات الخبر بصفة عامة أساساً لقبول أخبار الرسل وصدقه ، ولقد أنكر المنكرون للنبوة صحة أخبار الرسل ، ويبدو أن وراء إنكارهم لخبر الرسول هو أن دليل صدقها يقوم على الخارق للطبيعة وكذلك موضوعها كان فائقاً للطبيعة . وهؤلاء المنكرين كانت تغلب على تفكيرهم النظرة الحسية ، ولم تستطع أن تستوعب ما هو غير محسوس .

● (الرابعة) نتيجة لغلبة تلك النظرة الحسية على تفكير منكرى النبوة ، أخطأوا في قياس الغائب على الشاهد ، فعلى سبيل المثال اعترضوا على إرسال

الرسول ، لأن الرسول فى الشاهد من جنس المرسل له ، فلما كان الله ليس من جنس البشر ، فلا يصح أن يرسل رسولا من البشر .

وأىضا إنكارهم للوحى على أساس انطباق شروط الكلام المشاهد - وغير ذلك من الأمور التى سبقت الإشارة إليها - والتى تعنى خطأهم فى التسوية بين الغائب والشاهد - فالشاهد قد يدل على مثله فى الغائب ، وأىضا قد يدل على خلافه فى الغائب ، بل إن دلالة الخلاف أقوى خاصة فى مثل هذه الأمور وذلك لاختلاف ذات الله وصفاته وأفعاله عن ذوات المخلوقين وصفاتهم وأفعالهم ، واختلاف عالم الغيب عن عالم الشهادة .

* * *

(خامسا) الرد على القائلين

بانكار المعاد - والقائلين بالتناسخ

يعتمد المتكلمون فى ردهم على من ينكر المعاد ويقول بالتناسخ على السمع ، لأن القول بالمعاد من الأمور السمعية وهى التى تكون دلالتها السمع ، وهى تستند إلى كلام الله تعالى ، والتى يتقرر ثبوتها بالسمع الذى يأتى عن طريق الرسل ، لذا كان الربط قويا بين إثبات النبوة وبين إثبات المعاد فى الآخرة ، ولقد دافع المتكلمون كثيرا عن إثبات النبوة ، لأن طريق إثباتها هو طريق الشرائع والأحكام والعبادات والثواب والعقاب فى الآخرة .

فمسألة المعاد طريق إثباتها هو السمع ، والاستناد إلى ما ورد بشأنه ، واستنباط أدلة عقلية تقوم على السمع .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى منكرى البعث والإعادة ، فمنهم صنف أنكر الخالق والبعث والإعادة ، وقالوا بالطبع المحي ، والدهر المغنى ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن : ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا ﴾ (١) ، وفى هذا إشارة إلى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى وقصرا للحياة والموت على تركيبها وتحللها ، فالجامع هو الطبع ، والمهلك هو الدهو ﴿ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ، وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ ، إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (٢) .

(١ ، ٢) الجاثية : آية ٢٤ .

ولقد رد عليهم القرآن الكريم بالاستدلال بالآيات الكونية ، التي هي دلائل وجود الخالق فقال تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾^(١) وقال ﴿ أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ ﴾^(٢) ، فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق ، وأنه قادر على الكمال ابتداء وإعادة .

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع ، وأنكروا البعث والإعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ﴾^(٣) و ﴿ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾^(٤) فاستدل عليهم بالنشأة الأولى ، إذا اعترفوا بالخلق الأول ، فقال عز وجل : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾^(٥) وقال : ﴿ أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ، بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾^(٦) .

ففي هذا قياس الإعادة على الابتداء ، بل إن الإعادة أسهل من الابتداء إذ أن إعادة المعلوم أسهل من الخلق من لا شيء ، والوجود من العدم .

ويضرب الجويني مثلاً لإمكان الإعادة ، يقوم على الواقع المحسوس فكما أن الحياة تدب في النبات في فصل الربيع وتثمر الأشجار ، بعد ذبولها ومواتها ، فلم لا يجوز أن يعاد الإنسان أو الحيوان بعد موته^(٧) .

ومسألة المعاد كما وضحها البغدادى فى « أصول الدين » تتصل بإجازة فناء الحوادث ، وكيفية فنائها ، وإعادة ما يقنى ، وما يصح إعادته ، وما يعاد من الأجسام والأرواح ، وخلق الجنة والنار ومسائل سمعية أخرى ، كالحوض والصراط والميزان وما يجرى ذلك^(٨) .

ويذكر البغدادى إجماع أكثر الأمة فناء جميع العالم جملة وتفصيلاً ، وقالوا إن الذى خلقها قادر على إفنائها جميعاً .

ويرى الأشاعرة جواز فناء الأجسام ووجوب فناء الأعراض ، وذلك لأن العرض لا يبقى وقتين ، فعدمه واجب فى الوقت الثانى ، وذلك لاستحالة بقائه .

(١) الأعراف : آية ١٨٥ . (٢) النحل : آية ٤٨ . (٣) (٤) يس : آية ٧٨ .

(٥) يس : آية ٧٩ . (٦) سورة ق : آية ١٥ .

(٧) الجوينى : العقيدة النظامية ص ٧٨ - الشهرستانى : الملل والنحل ج ٣ ص ٧٩ - ٨٣ ،

والرازى : أصول الدين ص ١١٦ . (٨) البغدادى : أصول الدين ص ٢٣٨ .

وهم بذلك يخالفون قول الدهرية وغيرهم من القائلين بعدم الأجسام ، فهم يحيلون عدمها كما أحالوا حدوثها ، وفرقة أخرى منهم أحالت عدم الأعراض كما أحالوا عدم الأجسام ، لأنهم كما زعموا أن الأعراض مجتمعة في الأجسام ، إذا ظهر بعضها في الجسم مكن فيه ضده ، ويخالفون أيضا من أقر بحدوث أجسام وأنكر جواز عدمها ، وزعموا أنها لا تفنى وإنما تتغير من حال إلى حال باختلاف الأعراض عليها .

ويوضح البغدادي الأساس الذي يعتمد عليه المتكلمون في إثبات حدوث الفناء وهو يقوم على إثبات حدوث العالم وأن كل ما صح حدوثه صح عدمه^(١) .
فالفناء بذلك وثيق الصلة بالحدوث عند المتكلمين ، فإذا أردنا أن نجد دليلا للمتكلمين على الفناء فإننا سوف نجد ذلك في أدلتهم على الحدوث ، لأن ما يجوز حدوثه يجوز فناؤه ، وأن ما له بداية له نهاية .

وأیضا يعتمد المتكلمون على ما ورد في السمع بشأن الفناء ، ولقد اعترض على رأى المتكلمين في أن ما له بداية له نهاية ، وهم يقولون ببداية العالم وحدثه ولا يقولون بنهاية الجنة والنار ، ويجيب البغدادي ، إن سألونا على هذا عن فناء الجنة والنار قلنا إن فناءهما جائز في العقل ، وأن قلنا بدوامهما من طريق الخبر والشرع^(٢) .

وهذا يوضح الاستناد على السمع في مسألة الفناء والبقاء ، فلقد ورد في الشرع بقاء الجنة والنار ، وعلى هذا يقول المتكلمون ببقائهما « فيما عدا العلاف من المعتزلة ، الذي اضطر إلى القول بفنائهما على سبيل الإلزام على سبيل التقرير ، أى أنه لا يقر بفنائهما » ، ويقدمون قول الخبر في ذلك ، حتى وإن جاز في العقل خلافه ، لأن ذلك يصطدم بأصل من أصول الدين .

وخلاصة القول : إن المتكلمين قد بنوا أساس قولهم في إثبات الفناء ، على إثبات الحدوث للعالم ، وعلى ما ورد في الخبر ، ولقد أكدوا على ذلك ، لأن القول بعدم الفناء يعنى القول بالأبدية ، فالعالم بذلك لا تنهى له ، إنما هو منتقل من حال

(١) البغدادي : أصول الدين ص ٢٣٠ .

(٢) البغدادي : أصول الدين ص ٢٣٠ .

إلى حال وهكذا أبدا ، وهذا يعنى إنكار المعاد والآخرة وأن يكون هناك بعث وحساب ونشور .

واللجوء إلى السمع بجانب العقل للدلالة على المعاد ، لأن السمع قد جاء بهذه الأمور ، وإذا ثبت صدقه ، فإن لهذه الأخبار التى أتى بها لها منزلة اليقين من الصدق .

ولكننا قد نجد خلافا بين المتكلمين فى كيفية فناء ما يفنى ، فالأشعرى يقول إن الله يفنى الجسم بأن لا يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه ، لأن البقاء معنى غير الباقي ، فإذا لم يخلق الله البقاء فى الجسم فنى .

وقال أبو العباس القلانسي : « إنما يفنى الله الجوهر بفناء يخلقه فيه ، فيفنى الجوهر فى الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه » .

وقال الباقلاني : « فناء الجوهر يقطع الأكوان عنه ، فإذا لم يخلق الله فى الجوهر كونا ولونا فنى » .

ومن المعتزلة يرى معمر أن خلق الشيء غيره ، وكذلك بقاؤه وفناؤه ، وزعم أن للبقاء بقاء ولكل بقاء بقاء لا إلى نهاية وكذلك لكل فناء فناء .

وابن شبيب يقول « إن الفناء عرض غير الفانى ، وأنه يحل فى الجسم فيفنى الجسم به فى الثانى من حال حلوله فيه » .

وقال الجبائي : « إن الله تعالى إذا أراد فناء الأجسام خلق فناء لها لا فى محل ، وكان ذلك الفناء عرضا ضدا للأجسام كلها فيفنى به جميع الأجسام »^(١) .

ولا يعنى هذا الاختلاف حول كيفية الفناء خلافا حول الفناء ذاته ، فهم يجمعون على القول بالفناء ، وإن اختلفوا فى كيفيةه .

وهناك إجماع بين المسلمين على جواز إعادة ما يفنى ، وهذا خلاف ما قال به الدهرية المنكرون لحدوث العالم ، أو من غير الدهرية من القائلين بحدوث العالم والمنكرين لإعادة بعد العدم ، أو من الفرق الضالة التى تنتسب إلى الإسلام مثل غلاة الروافض كالمنصورية والجناحية الذين أنكروا القيامة والجنة والنار .

ويرى البغدادي أنه فى الرد على المنكرين لإعادة ، لأنهم أنكروا حدوث

(١) البغدادي : أصول الدين ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

العالم ، يكفى للرد عليهم إثبات حدوث العالم ، لإبطال أقوالهم فى إنكار الإعادة ، لأنها مبنية على القول بقدوم العالم وأنه لا يفنى أبدا .

أما القائلين بحدوث العالم فالرد عليهم أن تقاس الإعادة على الابتداء ، فيقول : فوجه الاستدلال عليه أن يقاس الإعادة على الابتعاد ، فإن القادر على إيجاد الشيء من العدم ابتداء يكون قادرا على إعادته^(١) ، وما يذكره البغدادي يعتمد على ما ورد ذكره من رد القرآن على منكرى البعث والذى سبق الإشارة إليه .

وإذا كان المتكلمون يجمعون على إعادة الخلق بعد الفناء ، إلا أنهم اختلفوا فى ما يصح إعادته .

فالأشعرى : يقول بأن كل ما عدم بعد وجوده ، يصح إعادته جسما كان أو عرضا .

والقلانسي : يقول بصحة إعادة الأجسام ولا يصح إعادة الأعراض .
والكعبي : أنكر إعادة الأعراض .

والجبائي : يقول بإعادة الأعراض التى يجوز بقائها ، أما التى لا تبقى فلا تجوز إعادتها .

أما ابنه أبو هاشم الجبائي : فيقول بإعادة جميع الأعراض .
والعلاف : يقول كل ما أعرف كيفيته من الأعراض ، فلا يجوز أن يعاد وكل ما لا أعرف كيفيته ، فجائز أن يعاد .
والأشاعرة : تقول بأن الإعادة جائزة عن طريق العقول ، لكنها واجبة عن طريق الخبر .

أما المعتزلة والكرامية : فيرون أنها واجبة عن طريق العقول ، للترقية بين المحسن والمسيء بالثواب والعقاب^(٢) .

ولا يعنى الخلاف بين المتكلمين فيما يصح إعادته ، وهل الإعادة واجبة بالعقل أم بالشرع ، خلافا حول القول بالإعادة ، فهم يجمعون على الإعادة ، وجميع المسلمين يجمعون على ذلك .

(١) البغدادي : أصول الدين ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦٢ - البغدادي أصول الدين ص ٢٣٣ -

٢٣٧ ، الجويني : الإرشاد ص ٣٧١ - ٣٨٢ - الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٩٩ .

وعلى هذا فالتكلمون يقولون بإعادة الأجسام بعد فنائها ، ويقولون أيضا بإعادة الأرواح إلى الأجسام على التعيين ، أى برجع كل روح إلى الجسد الذى كانت فيه ، وقالوا بأن الثواب والعقاب للأرواح والأجسام معا^(١) .

وخلاصة القول : هو إجماع المتكلمين على إثبات المعاد ، واعتمادهم فى ذلك أساسا على السمع ، وعلى ما يقضى به العقل ، وأجمعوا على القول ببعث الأجسام والأرواح معا .

واعتماد المتكلمين على السمع فى إثبات المعاد والجسمانى والروحانى لم يكن موقفا فريدا بين المفكرين الإسلاميين ، فإننا نجد ابن سينا الفيلسوف يذكر أن المعاد مقبول من الشرع ، وأنه لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم ، ولقد بسطت الشريعة الحققة حال السعادة والشقاوة التى تجب للبدن ، لكن « ابن سينا » يرهن على الجزء الروحانى وأنه أعظم من الجسمانى ، وتتلخص أدلته فى أن النفس الناطقة كما لها عقل ، فلذاتها العقلية هى الأنسب لها ، ولا تقاس هذه اللذة العقلية باللذة الحسية والبهيمية والفضيية^(٢) .

وعلى هذا فكما لاحظ « ابن خلدون » أن « ابن سينا » يقول بالمعاد الروحانى عقلا وبالمعاد الجسمانى عن طريق الشرع فقط^(٣) .

والذى يهمنا الإشارة إليه هو اعتماد المتكلمين وغيرهم من المفكرين الإسلاميين على السمع فى إثبات المعاد وأحواله .

ومن المنكرين للمعاد من قال بالتناسخ ، فهم بالرغم من أنهم يقولون ببقاء الأرواح بعد فناء الأبدان ، إلا أنهم يقولون بعودة الأرواح إلى الأبدان وتكرار مولدها من جديد ، على سبيل العقاب والجزاء فى الدنيا ، وهذا ينافى القول بالمعاد ، لأن المقصود بالمعاد أنه يختص بحياة أخرى بعد فناء الحياة الدنيا ، وهم لا يقولون بالحياة الآخرة كدار للجزاء والعقاب ، بل يجعلون من الدنيا دارا للجزاء والعقاب .

ولقد سبق أن ذكرنا عند عرض آراء الديانات الشرقية القديمة ، ذبوع فكرة التناسخ ، وترديد بعض الفرق الضالة المنتسبة للإسلام لها .

(١) البغدادى: أصول الدين ص ٢٣٥، الآبجى: المواقف ص ٥٨ وتقسيمه للمواقف من المعاد

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٤٧٧ - ٤٨١ ، ورسالة المعاد : ص ٢٥١ - ٢٥٥ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ٤٨٦ .

ولقد عارض المتكلمون هذه الأقوال ، لأنها تتعارض مع القول بالآخرة وبالجزاء والعقاب والجنة والنار وما يجرى مجرى ذلك من أحوال الآخرة .

نعرض لرد « ابن حزم » على القائلين بتناسخ الأرواح كمثال لرد المتكلمين ، إذ أنهم أجمعوا على معارضة القول بالتناسخ ولا خلاف بينهم على ذلك .

قسم « ابن حزم » القائلين بتناسخ الأرواح إلى فرقتين :

(الأولى) ذهبت إلى أن الأرواح تنتقل بعد خروجها عن الأجسام إلى أجسام أخرى ، وأن لم يكن نوع تلك الأجسام التي فارقتها .

وهؤلاء يقولون بأن التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب ، فالفاسق تنتقل روحه إلى أجسام البهائم الخبيثة ، أو تنتقل إلى البهائم التي تذبح ، وهؤلاء هم أصحاب الأرواح الشريرة والشياطين ، أما أرواح الصالحين الذين لا شر معهم تنتقل إلى الجنة وهؤلاء هم الملائكة .

ومن بين القائلين بذلك ، طائفة تنسب إلى الإسلام مثل أحمد بن حنبل وأبي مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي الطيب .

ولقد ذكر « ابن حزم » احتجاج هذه الطائفة المنتسبة إلى الإسلام بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ . الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ . فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ (١) ، ويقول تعالى ﴿ فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ ﴾ (٢) .

واحتج من ذهب إلى القول بالتناسخ من غير المسلمين ، بأن النفس لا تنهى لها ، فهي منتقلة أبدا إلى غير نوعها ، ويسمى ابن حزم هذه الفرقة بالدهرية .

وأما الفرقة الثانية : فإنها منعت انتقال الأرواح إلى غير نوع أجسادها التي فارقتها .

ويرد ابن حزم على المنتسبين إلى الإسلام والقائلين بالتناسخ أنه يكفي للرد عليهم إجماع أهل الإسلام على تكفير من قال بهذا القول والبراءة منه ، وأن المسلمين يجمعون على أن الجزاء لا يقع إلا بالجنة أو النار في الآخرة .

أما احتجاجهم بالآيتين السالفتين الذكر ، فيكفي لبطلان قولهم ، ما ذكر من

(٢) الشورى : آية ١١ .

(١) الانفطار : آية ٦ - ٨ .

الإجماع ، وأن الأمة تجتمع على المراد بهاتين الآيتين بخلاف ما ذكروا - والمراد بقوله عز وجل في أى صورة ما شاء ربك أيها الإنسان من طول أو قصر أو حسن أو قبح أو بياض أو سواد وما أشبه ذلك .

أما الآية الأخرى فإنما معناها أن الله تعالى امتن علينا بأن خلق لنا من أنفسنا أزواجا نتوالد منها .

ثم إن الله تعالى جعل هذه الأزواج من أنفسنا ، وبين ذلك بيانا لاختفاء فيه ، وقد أخبرنا سبحانه في الآية نفسها أن الأرواح المخلوقة إنما هي من أنفسنا ، فلا سبيل أن تكون لنا أزواجا يتولد فيها من غير أنفسنا ، وخلاصة قول ابن حزم أن نفس الإنسان خلاف نفس الحيوان ، فكيف تحل نفس الإنسان في الحيوان .

ويورد دليلا عقليا هو نفس الدليل السابق في صياغة منطقية ، تقوم على مخالفة نوع الإنسان لنوع الحيوان ، ومفارقة نفس الإنسان للحيوان ، فكيف يصير الإنسان حيوانا ، وعلى هذا تبطل دعواهم في حلول روح الإنسان بعد مفارقتها لجسده بدن حيوان آخر على سبيل العقاب .

ويوجه هذا الدليل العقلي إلى الدهرية في صياغة منطقية فيقول : « إن الله خلق الأجناس ورتب تحتها الأنواع ، وفصل كل نوع من النوع الآخر بفصله الخاص الذى لا يشاركه فيه غيره ، وهذه الفصول الموجدة لأنواع الحيوان ، إنما هي لأنفسها ، فنفس الإنسان حية ناطقة نامية مفارقة لجسدها ، ونفس غيره من الحيوان حية لا ناطقة ، فلا سبيل إلى أن يصير الناطق غير ناطق ولا يصير غير الناطق ناطقا ، ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات وما أوجبه الحس وبديهة العقل انقسام الأشياء على حدودها » .

أم الفرقة الثانية التى تقول بانتقال الأرواح إلى نوع أجسامها ، فيرى ابن حزم أن الرد عليهم يكون بإثبات حدوث العالم ووجوب تنافيه ، وإثبات النبوات ، وأن جميع النبوات وردت بأن النفس منذ مفارقتها للجسد تصير إلى الراحة أو الشقاء ولا ترجع إلى جسم آخر .

وأىضا أنه ليس فى الأشياء كلها شيان متشابهان بجميع أعراضهما اشتباه واحد، ويعلم ذلك من تدبير اختلاف الصور واختلاف الهيئات واختلاف الأخلاق ،

أى أنه يقصد تعذر إيجاد الشبه التام بين فردين من حيث الخلقة أى من حيث الشكل والصورة ، أو من حيث الخلق أى الأخلاق والسلوك ، وعلى هذا فلا بد أن تحمل روح واحدة فى جسدين لشخصين ولو على التعاقب ، فيصيرا واحدا .

وكما لا يوجد شخصان متفقان فى أخلاقهما كلها حتى لا يكون بينهما فرو ، والأخلاق محمولة فى النفس ، فصح صبهذا أن نفس كل إنسان غير أنفس سائر الناس .

ويرد « ابن حزم » على من قال بالتناسخ على سبيل الجزاء ، إذ يقولون إن الله تعالى عدل حكيم رحيم كريم ، وإذا كان كذلك فمحال أن يعذب من لا ذنب له ، فلما وجدنا الآلام والأمراض تنزل بالأطفال ، الذين لا ذنب لهم ، وذبح بعض الحيوان الذى لا ذنب له ، علمنا أنه تعالى لم يفعل ذلك الا وقد كانت الأرواح عصاة مستحقة للعقاب ، فأكسبها هذه الأجسام لتعذب فيها .

ويرد عليهم « ابن حزم » بأن الله تعالى أن يفعل ما يشاء ، ولو صح قولهم لوجب أن لا يخلق الله من يعلم أنه يصبه ويكفر به ، ولا حظ أن رد « ابن حزم » يقوم على طبيعة الفعل الإلهى فى نظره فالله فاعل مختار له أن يفعل ما يشاء ، ولا يسأل عما يفعل ، وأن ما يبدو شرا ليس شرا فى الحقيقة فقد يكون لحكمة لا يعلمها إلا الله .

ويذكر أيضا تعلقهم بالشرعية ، وحكم الشريعة أن كل قول لم يأت عن نبي تلك الشريعة فهو كذب وفسرية ، فإذا لم يأت عن أحد من الأنبياء عليهم السلام القول بتناسخ الأرواح ، فقد صار قولهم به خرافة وكذبا وباطلا^(١) .

ولقد قال بعض الروافض من الشيعة بالرجعة ، وهى رجعة الأموات فى الحياة الدنيا مرة ثانية قبل يوم القيامة ، ولقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ ﴾^(٢) ، ويرد الخياط بأن هذه الآية تبطل القول بالرجعة ، لأن الله خلق بنى آدم من نطف ميتة ثم يحييهم فى دار الدنيا ثم يميتهم ثم يحييهم يوم القيامة ، فذلك موتتان وحياتان .

(١) ابن حزم : الأصول والفروع ، ج ٢ ص ٣١٨ - ٣٢١ ، وأيضا الفصل بين الملل والنحل ، ج ١ ص ٩٠ - ٩٤ .
(٢) غافر : آية ١١ .

ويحتجون أيضا بقوله تعالى : ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ﴾^(١) ، ويرد الخياط بأننا لم ننكر أن يكون الله قد أحيا من أخبر أنه أحياهم ، ولكننا ننكر أن يعيد الله الخلق الذين أماتهم إلى دار الدنيا قبل يوم القيامة .

وأيضا يرد على الاحتجاج بما قد جاء بأن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى ويردهم إلى دار الدنيا ، بأن يقال بأن الله قد أحيا الموتى على يدى عيسى عليه السلام ، وقد نطق بذلك القرآن نصا^(٢)

أى الالتزام بما ورد بالنصوص من أخبار ، ولكنها حالات خاصة أخبر عنها القرآن ، وليست حكما يجوز انطباقه على غير تلك الحالات .

وبعد ، فإن موقف المتكلمين الذى يستند على السمع فى إثبات المعاد وانكار التناسخ والرجعة ، يؤيده العقل إذ أن مسؤولية الإنسان عن أفعاله تقتضى الجزاء ، وأن يكون هناك دار آخرة يتحقق فيها ذلك الجزاء ، ولم يقدم القائلون بالتناسخ أدلة مقنعة ، ولم يستطيعوا أن ينكروا الجزاء فجعلوه يتم فى الدنيا ، وربما يكون هذا رأى امتداد لنظرتهم الحسية المجسدة لما وراء الطبيعة .

* * *

(١) البقرة : آية ٢٥٩ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ١٣١ - ١٣٢ .