

مرکزیت خوزستان

الملا والملك

محاضرات الأستاذ
الشيخ جعفر السبكي

جزء الثاني

Princeton University Library



32101 060161088

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

مرکز مدیریت حوزه علمیه
بخش علمی

بانتظار

تَحَاكُّمًا

فِي

الْمَلَأُ وَالنَّحْلُ



سجل الكتاب

الكتاب : أبحاث في الملل والنحل - الجزء الثاني
محاضرات الاستاذ : الشيخ جعفر السبحاني
الناشر : مركز مديريت حوزة علميه قم - بخش علمي
المطبعة : الخيام - قم
الطبعة : الاولى
المطبوع : ٣٠٠٠
التاريخ : جمادى الثانية ١٤٠٨ الموافق لشهر بهمن ١٣٦٦

الْبَحْثُ فِي

فِي

الْمَلَأِ وَالْخَلْقِ

مُحَاضِرَاتُ الْأُسْتَاذِ

الْشَيْخِ جَعْفَرِ السُّبْحَانِيِّ

الجزء الثاني

(RECAP)

BP191

.892

1988

جزء 2

سُبْحَانَ اللَّهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على عباد الله الصالحين

محمد وآله الطيبين الطاهرين .



الفضائل السنية

الاشعار

١ - الامام ابو الحسن الاشعري

٢ - آراؤه ونظرياته

١ - الامام ابوالحسن الاشعري

* نسه

* حياته

* مناظراته مع الجائي

* سبب رجوعه عن الاعتزال

* ملامح المذهب الاشعري

* المقارنة بين كتايبه : الابانة واللمع

افترق أهل البحث والجدل من المسلمين في النصف الأول من القرن الثاني الى فرقتين .

فرقة أهل الحديث، وهم الذين يتعبدون بطواهر الايات والروايات من دون غور في مفاهيمها أو دقة في أسنادها، وكانوا يشكلون الاكثرية الساحقة بين المسلمين وكثرت فيهم المشبهة والمجسمة والمثبتون لله سبحانه علواً ونقلاً وحرارة وأعضاء كاليد والرجل والوجه الى غير ذلك من البدع الظاهرة بين المسلمين عن طريق الاحبار والرهبان المتسترين بالاسلام .

وفرقة الاعتزال الذين كانوا يتمسكون بالعقل أكثر من النقل ويؤولون النقل اذا وجدوه مخالفاً لفكرتهم وعقليتهم . وكان التشاجر قائماً على ساقيه بين الفرقتين طوال قرون .

فغارة يغلب أهل الحديث على أهل الاعتزال ، ويزوونهم ، و أخرى يغلب جناح التفكير والاعتزال على أهل الظواهر والحديث . وكانت غلبة كل فرقة على الاخرى فسي كثير من الاحيان حسب ميول

الحكومات آنذاك لاحد الجناحين المتصارعين، فنرى عصر الامويين وأوائل عصر العباسيين عصر ازدهار منهج أهل الحديث والتمسكين بظواهر النصوص كما نرى الامر على العكس في زمن المأمون وأخيه المعتصم والوائق بالله الى عصر المتوكل فكان الازدهار لمنهج الاعتزال حتى صار مذهباً رسمياً للحكومات السائدة. ولاجله اعتقل بعض مشايخ أهل الحديث مثل أحمد بن حنبل حتى جلد ثلاثون سوطاً لاجل اعتقاده بقدوم القرآن الذي يعد من مبادي أهل الحديث، وكان الامر على هذا المنوال الى أن تسلم المتوكل مقاليد الحكم. فأمر بنشر منهج أهل الحديث بقوة وحماس وتبعه غيره من العباسيين في دعم مقاتلهم وتضييق الامر على أهل الاعتزال، وقد كان الامر على هذا المنوال الى عصر أبي الحسن الأشعري ٣٢٤ - ٢٦٠ حينما كان معتزلياً وبعد ما صار بحسب الظاهر من زمرة أهل الحديث فكانت السلطة تسايروهم وتوافقهم. وسيوافيك القول في علل رجوعه عن مذهب الاعتزال الى مذهب أهل الحديث وفي مقدمهم مذهب امام الحنابلة أحمد بن حنبل.

وقد كون الأشعري برجوعه عن الاعتزال الى مذهب أهل الحديث منهجاً كلامياً له أثره الخاص الى يومنا هذا بين أهل السنة، فمذهبه الكلامي هو المذهب السائد بينهم في أكثر الاقطار. ولاجل ذلك يجب علينا أن نتعرف عليه وعلى آرائه، فنقول :

نسب الامام الاشعري

هو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل

ابن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الاشعري يقول ابن عساكر في ترجمته : ان أباه اسماعيل بن اسحاق كان سنياً جماعياً حديثياً . أوصى عند وفاته الى زكريا بن يحيى الساجي وهو امام في الفقه والحديث . وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الاشعري في كتاب التفسير أحاديث كثيرة وقد يكنى أبوه بـ « أبي بشر » فربما يقال أنها كنية جده ^(١) .

وهذا يعرب عن أن البيت الذي تربى فيه أبو الحسن كان بيت الحديث والرواية . مقابلاً للمنهج العقلي الرائج بين المعتزلة و من شأن الأبناء أن يرثوا ما للاباء من الافكار . وعلى ذلك فعود الشيخ الى منهج أهل الحديث ، والاناة عن الاعتزال كان رجوعاً موافقاً للاصل لا مخالفاً له . فهو رجع الى الفكرة التي ورثها في خزانة ذهنه من بيته .

جده الاعلى أبو موسى الاشعري

اشتهر أبو الحسن بالاشعري نسبة الى جده الاعلى المشتهر بهذا العنوان أيضاً وقد ورث جده أيضاً هذا اللقب من أجداده العلياً فقد ترجم في كتب الرجال قال ابن سعد في طبقاته : قد أسلم بمكة قديماً ثم رجع

١ . تبين كذب المفترى فيما نسب الى الامام أبي الحسن الاشعري تأليف ابن عساكر الدمشقي المتوفى عام ٥٧١ هـ وهو كتاب أفرد في حياته وسائر ما يتعلق به . ونعبر عنه بالتبيين اختصاراً .

الى بلاد قومه فلم يزل بها حتى قدم هو وناس من الاشعريين على رسول الله صلى الله عليه وآله فوافق قدومهم قدوم أهل السفينتين جعفر وأصحابه من أرض الحبشة ووافقوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بختيار فقالوا : قدم أبو موسى مع أهل السفينتين وكان الامر على ما ذكرنا أنه وافق قدومه قدومهم^(١) .

وقال ابن أثير : كان عامل رسول الله صلى الله عليه وآله على زييد وعدن واستعمله عمر على البصرة ، وشهد وفاة أبي عبيدة الجراح بالشام وكان أبو موسى على البصرة لما قتل عمر . فأقره عثمان عليها ثم عزله واستعمل بعده ابن عامر فسار من البصرة الى الكوفة . فلم يزل بها حتى اخرج أهل الكوفة سعيد بن العاص وطلبوا من عثمان أن يستعمله عليهم فلم يزل على الكوفة حتى قتل عثمان فعزله على عنها^(٢) .

ولم يكن عزل على عنها ، اعتباراً بل لاجل أنه كان يخذل الناس عن علي عند اشتباكه عليه السلام مع الناكثين في أطراف البصرة .

ذكر الطبري أن الامام علياً كتب الى أبي موسى : اني و جهت هاشم بن عتبة لينهض من قبلك من المسلمين الي ، فأشخص الناس فاني لم اولك الذي أنت به الا لتكون من أعواني على الحق ، فدعا أبو موسى ، السائب بن مالك الاشعري فقال له : ما ترى ؟ قال : أرى أن تتبع ما كتب به اليك . قال لكني لا أرى ذلك ، فكتب هاشم الى

١ . طبقات ابن سعد : ج ٤ ص ١٠٥ .

٢ . اسد الغابة : ج ٣ ص ٢٤٦ .

علي عليه السلام أنه قد قدمت علي رجل غال مشاق ظاهر الغل والشنان .

وبعث بالكتاب مع المحلل بن خليفة الطائي . وعند ذلك بعث علي عليه السلام الحسن بن علي وعمار بن ياسر وهما يستنفران له الناس . وبعث قرظة بن كعب الانصاري اميراً على الكوفة ، وكتب معه الى أبي موسى أما بعد : فقد كنت أرى أن تعزب عن هذا الامر الذي لم يجعل الله عز وجل لك منه نصيباً ، سيمنعك من رد أمرى . وقد بعث الحسن بن علي وعمار بن ياسر يستنفران الناس وبعث قرظة بن كعب والياً على مصر ، فاعتزل عملنا مذموماً مدحوراً (١) .

هذا هو حال المجد الأعلى في أوائل خلافة الامام علي عليه السلام حيث خذل الناس عن نصرته علي عليه السلام عند ما قرب الاشتباك بينه وبين الناكثين وأما أمره في أواسط خلافته فحدث عنه ولا حرج . فقد عين من جانب علي عليه السلام وشيعته بالعراق ممثلاً قاضياً وحاكماً ، كما عين عمرو بن العاص من جانب معاوية حاكماً ليقضيا في أمر الفرقتين بما وجدا في كتاب الله ، وان لم يجدا في كتاب الله ، فليرجعا الى السنة (٢) .

فكانت نتيجة ذلك - بالأسف - أنه خلع علياً عن الخلافة ، وأثبت ذلك عمرو بن العاص معاوية في الخلافة ، وكان هذا وجد دليلاً في

١ . تاريخ طبرى : ج ٣ ص ٥١٢ .

٢ . وقعة صفين : ص ٥٠٥ .

الكتاب والسنة على عدم صلاحية الامام للخلافة . وذاك وجدد دليلاً حاسماً على صلاحية معاوية لها . وما عشت أراك الدهر عجياً . فقد عزل الامام الذي اتفق المهاجرون والأنصار على امامته اتفاقاً لم ير مثله لا قبله ولا بعده . ونصب الاخر معاوية ابن آكلة الأكباد اماماً للناس وحافظاً لدينهم ودنياهم وما احسن قول شاعر المعرة .

فياموت زران الحياة ذميمة ويانفس جدي اندهرك هازل

هذه سيرة الرجل على وجه الاجمال ولم ير بعد مسألة التحكيم للرجل نشاط ، وقد مات بمكة عام ٤٢ هـ وقيل ٤٤ هـ وهو ابن ثلاث وستين سنة وقيل غير ذلك ^(١) .

أبوموسى ونزول الاية فى قومه

ان أصحاب الحديث رووا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فى تفسير قوله سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء والله واسع عليم - المائدة : ٥٤ » نزولها فى حق أبى موسى وقومه .

روى السيوطى عن ابن جرير الطبري فى الدر المنثور : لما أنزل الله « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى

الله بقوم يحبهم ويحبونه) قال عمر : أنا وقومي هم يارسول الله ، قال : بل هذا وقومه يعني أبا موسى الأشعري ^(١) .

ولكن حياة الرجل خصوصاً ما ارتكبه في اخريات عمره بعزل الامام الطاهر الذي بايع له المهاجرون والأنصار ، لا ينطبق مع متن الرواية أعني قوله « هذا وقومه » ولذلك نرى أن السيوطي ينقل الحديث بصورة ثانية ويقول : قوم هذا ^(٢) من دون أن يعد أبا موسى من تلك الزمرة - ومع ذلك - فتصديق نزولها حتى في قوم « أبي موسى » لا يخلو من غموض .

أما أولاً : فقد تضافرت على نزولها في حق علي عليه السلام وأصحابه حيث حاربوا الناكثين والقاسطين والمارقين . ورواها من أعلام السنة الثعلبي في تفسيره ونقلها عنه ابن بطريق في عمدته ^(٣) .

والامام الرازي في مفاتيح الغيب ^(٤) والعلامة النيسابوري في تفسيره ^(٥) وابوحيان الاندلسي في البحر المحيط ^(٦) .

وأما ثانياً : فقد تضافر النقل أيضاً على أن المراد هم الفرس ، لأن

١ . الدر المنثور : ج ٢ ص ٢٩٢ وطبقات ابن سعد : ج ٤ ص ١٠٧

٢ . المصدر نفسه

٣ . العمدة : ص ٢٨٨ الطبعة الحديثة

٤ . مفاتيح الغيب : ج ٣ ص ٤٢٧ ط مصر ١٣٠٨

٥ . تفسير النيسابوري بهامش الطبري : ج ٦ ص ١٦٥

٦ . البحر المحيط : ج ٣ ص ٥١١ .

النبي صلى الله عليه وآله لما سئل عن هذه الآية فضرب بيده على عاتق سلمان وقال : هذا وذووه . ثم قال : لو كان الدين معلقاً بالثريا لئاله رجال من أبناء فارس ^(١) .

وأما ثالثاً : فقد روي في نزول الآية وجه آخر وهو الجهاد مع أهل الردة بعد موت النبي صلى الله عليه وآله ^(٢) ولم يكن الجهاد معهم مختصاً بقوم أبي موسى بل اشترك اليمينون وغيرهم من أصحاب الرسول .

كل ذلك يعطي أن الآية تحمل مفهوماً كلياً ينطبق على الشخصيات البارزة في العصور المختلفة الذين بذلوا أنفسهم ونفيسهم في سبيل الله . فعلي أمير المؤمنين بفضل مواقفه الحاسمة من أوضح مصاديق الآية خصوصاً اذا لاحظنا الصفة المذكورة في الآية، فانها تنطبق على علي عليه السلام حيث قال النبي صلى الله عليه وآله في حقه يوم خيبر عند ما دفع الراية اليه « لادفعن الراية غداً الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله » وقد جاء في الآية قوله سبحانه « ويحبهم ويحبونه » . نعم ، الظاهر من الجهاد في الآية هو الجهاد بالنفس والنفيس وبالسيف والسنان . ومن العجيب أن ابن عساكر يريد تطبيق الآية على نفس أبي الحسن الأشعري حفيد أبي موسى ويقول : ان الله عز وجل

١ . تفسير الرازي : ج ٣ ص ٢٧٤ وتفسير النيسابوري بهامش الطبرى : ج

أخرج من نسل أبي موسى اماماً قام بنصرة دين الله وجاهد بلسانه
وبيانه من صد عن سبيل الله الخ^(١) .

هذا كله حول حياة الجد واليك الكلام في حياة الحفيد .

حياة الامام أبي الحسن الاشعري

ميلاده ووفاته

اختلف المترجمون له في عام ميلاده ووفاته فقبل سنة سبعين
وقيل ستين ومائتين بالبصرة . وتوفى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة
وقيل سنة ثلاثين^(٢) والظاهر من ابن عساكر في تبيينه عدم الخلاف في
مولده وأن مولده هو عام الستين بعد المائتين قال : ولد ابن أبي بشر
سنة ستين ومائتين ومات سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ، لا أعلم لقائل
هذا القول في تاريخ مولده مخالفاً ولكن أراه في تاريخ وفاته - رحمه
الله - مجازفاً . ولعل أراد سنة نيف وعشرين فإن ذلك في وفاته قول
الاكثرين^(٣) .

ولكن انفتت كلمتهم على أنه تخرج في كلام المعتزلة على أبي
علي الجبائي وهو محمد بن عبد الوهاب بن سلام من معتزلة البصرة

١ . التبيين : ص ١٠٤

٢ . وفيات الاعيان : ج ٣ ص ٢٨٤ نقلا عن ابن الهمداني في ذيل تاريخ
الطبرى .

٣ . التبيين : ص ١٤٦ .

ويعرف بأنه الذي ذلل الكلام وسهله ويسر ما صعب منه واليه انتهت رئاسة البصريين في زمانه لا يدافع في ذلك ولد عام ٢٣٥ وتوفي سنة ٣٠٣^١ وقام مقامه ابنه أبو هاشم في التدريس والتقدير .

مناظرات الأشعري مع الجبائي قبل رجوعه عنه

ان الأشعري خريج منهج المعتزلة وتلميذ شيخها أبي علي الجبائي - ومع ذلك - ينقل ابن عساكر عن أحمد بن الحسين المتكلم قال: سمعت بعض أصحابنا يقول : ان الشيخ أبا الحسن رحمه الله لما تبهر في كلام الاعتزال وبلغ غايته كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدرس ولا يجسد جواباً شافياً فيتعير في ذلك^٢ وقد حفظ التاريخ بعض مناظراته مع أستاذه أبي علي الجبائي فنكتفي ببعضها ، منها :

المناظرة الأولى

- الأشعري : أتوجب على الله رعاية الصلاح أو الاصلاح في عباده ؟

- أبو علي : نعم

- الأشعري : ما تقول في ثلاثة اخوة أحدهم كان مؤمناً برأ تقياً

١ . فهرس ابن النديم : ص ٢٥٦ .

٢ . التنين : ص ٣٨ .

والثاني كان كافراً فاسقاً شقيماً ، والثالث كان صغيراً فماتوا كيف

حالهم ؟

- الجبائي : أما الزاهد ففي الدرجات وأما الكافر ففي الدرجات

وأما الصغير ففي أهل السلامة .

- الأشعري : ان أراد الصغير أن يذهب الى درجات الزاهد هل

يؤذن له ؟

- الجبائي : لا . لأنه يقال له : ان أخاك انما وصل الى هذه

الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات .

- الأشعري : فان قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني فانك ما

أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة .

- الجبائي : يقول الباري جل وعلا ، كنت أعلم أنك لو بقيت

لعصيت ، وصرت مستحقاً للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك .

- الأشعري : لو قال الأخ الكافر يا اله العالمين كما علمت حاله

فقد علمت حالي فلم راعيت مصلحته دوني ؟

- الجبائي : انك مجنون .

- الأشعري : لا بل وقف حمار الشيخ في العقبة .

فانقطع الجبائي .

ثم ان ابن خلكان لما كان أشعرياً في الكلام استغسل المناظرة

لمذهبه وقال : هذه المناظرة دالة على أن الله تعالى خص من شاء

برحمته وخص آخر بعدابه ، وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض^١ أقول : أن تنزيه أفعاله سبحانه عن اللغو والعبث مما دل عليه العقل والنقل . ولو اعتزل الأشعري عن ادراك ما يحكم به العقل السليم فليس له مناص عن سماع كلام رب العزة قال سبحانه : « الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين - السجدة : ٧ » . وقال عز من قائل : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم ألينا لا ترجعون - المؤمنون : ١١٥ » إلى غير ذلك من الآيات النافية للعبث واللغو عن ساحتها .

ومعنى القاعدة : أن أفعاله على الإطلاق ، غير منفكة عن الأغراض والمصالح التي ترجع إلى نفس العباد دون خالقهم . ثم إن قسماً كبيراً من الحكم والمصالح المرعية ، ظاهر غير خفي ، ويقف عليه الإنسان بالتأمل والتروي ، وقسماً منها خفي غير بارز لا يكاد يقف عليه الإنسان لقلّة علمه وضلالة دركها قال سبحانه : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً - النحل : ٨٥ » وقال عز من قائل : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون - الروم : ٧ » ومع ذلك نعلم أنه تعالى لا يفعل إلا الخير ، ولا يعجز عن الإيجاد على الوجه الأصح ، ومن الخطأ أن يطلب الإنسان تحليل ما في الكون من دقائق الأمور

١ . وفيات الأعيان : ج ٤ ص ٢٦٨ - ٢٦٧ رقم الترجمة ٦٠٧ ونقله السبكي في طبقات الشافعية : ج ٢ ص ٢٥٠ - ٢٥١ مع اختلاف يسير كما نقله في الروضات : ج ٥ ص ٢٠٩ عن صلاح الدين الصفدي في كتابه الوافي بالوفيات .

وجلائلها ، بعقله الصغير ودركه البسيط، ويحكم بأنه كانت المصلحة في ابقاء هذا وافناء ذلك ، وكأن هذا هو المزلة الكبرى للمعتزلة حيث أرادوا اخضاع كل ما في الكون من الحوادث والافعال لعقولهم.

المناظرة الثانية

دخل رجل على الجبائي فقال : هل تجوز تسمية الله عاقلاً؟ فقال الجبائي : لا ، لأن العقل مشتق من العقال وهو المانع والمنع في حقه سبحانه محال فامتنع الاطلاق .

فقال له الشيخ أبو الحسن : على قياسك لا تجوز تسميته حكيماً لأن هذا الاسم مشتق من «حكمة اللجام» وهي الحديد المانعة للدابة عن الخروج ويشهد لذلك قول حسان بن ثابت :

فنحكم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء
وقول الاخر :

أبني حنيفة حكموا سفهاءكم اني أخاف عليكم أن اغضبيا
أي نمنع بالقوافي من هجانا، وامنعوا سفهاءكم . فاذا كان اللفظ مشتقاً من المنع ، والمنع على الله محال لزمك أن تمنع اطلاق « حكيم » عليه سبحانه .

فقال الجبائي : فلم منعت هذا وأجزت ذلك ؟ فقال الاشعري : ان طريقي في مأخذ أسماء الله الاذن الشرعي دون القياس اللغوي ، فأطلقت « حكيماً » لأن الشرع أطلقه ومنعت « عاقلاً » لأن الشرع منعه،

ولو أطلقه الشرع لأطلقته^(١) .

وبلاحظ على هذه الرواية :

أولاً: ان الروايات السابقة دلت على أن صلة الاشعري بالجبائي قد انقطعت بعد انسلاكه في مسلك المحدثين، والظاهر من هذه الرواية خلافها، وان الاشعري كان يناظر استاذه حتى بعد الانابة، بشهادة قول الأستاذ « فلم منعت هذا وأجزت ذلك » .

وثانياً: ان من البعيد أن لا يقف الجبائي على عقيدة أهل الحديث بل عقيدة المسلمين جميعاً في أسمائه سبحانه، وأنها توقيفية، وأنه لا يصح تسميته الا بما سمي به سبحانه نفسه . وذلك لصيانة ساحة الرب عما لا يليق بها، اذ لو لم تكن التسمية توقيفية، ربما يعرف سبحانه بأسماء وصفات غير لائقة بساحته، فان السواد الاعظم من الناس غير واقفين على الحد الذي يجب تنزيهه سبحانه عنه .

وثالثاً : لقاتل أن ينصر الأستاذ ويقول أن « الحكم » مشترك بين معنيين، أحدهما المنع، والاخر معنى يلزم العلم والفقهاء والقضاء والاتقان قال سبحانه : « وآتيناه الحكم صبياً - مريم : ١٢ » وارجاع المعنى الثاني الى الاول تكلف . واطلاق الحكيم على الله بالملاك الثاني دون الاول^(٢) .

١ . طبقات الشافعية : ج ٢ ص ٢٥٢ - ٢٥١ بتلخيص منا .

٢ . لسان العرب : ج ١٢ ص ١٤٠ ط بيروت مادة حكم .

المغالاة في الفضائل

الغلو هو: تجاوز الحد والخروج عن الوسط، مائلاً الى الافراط
قال سبحانه: « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم - النساء : ١٧١ »
كما أن البخس بالحقوق واثكار الفضائل الثابتة بالدلائل الصحيحة
تفريط وتقصير فكلا العملين مذمومان ، ودين الله كما قال الامام
أمير المؤمنين ما بين المقصر والغالي ، فعليكم بالتمرقة فيها يلحق المقصر
ويرجع اليها الغالي^(١).

عليك بأوساط الامور فانها نجات ولا تتركب ذلولا ولا صعباً
وقد نقل المترجمون في حق الاشعري أموراً تعد من المغالاة في
الفضائل واتخذوه تاريخاً صحيحاً من دون أي غمز وانكار في السند،
ونأتي بنموذجين :

١ - روى ابن عساكر عن أبي الحسين السروي ، الفاضل في
الكلام يقول كان الشيخ أبو الحسن يعني الاشعري قريباً من عشرين سنة
يصلي صلاة الصبح بوضوء العتمة وكان لا يحكي عن اجتهاده شيئاً
الى أحد^(٢) .

١ . ربيع الابرار للزمخشري : وفي نهج البلاغة قسم الحكم الرقم ١٠٩ ، ما
يمثله : نحن التمرقة الوسطى (بضم النون وسكون الميم وضم الراء)
بها يلحق التالي واليه يرجع الغالي .

٢ . التبيين : ص ١٤١ . وتاريخ بغداد : ج ١١ ص ٣٤٧ .

ونحن لا نعلق على هذه الفضيلة المزعومة شيئاً غير أنها تعد من خوارق العادات أولاً، اذ قلما يتفق لانسان أن لا يكون مريضاً ولا مسافراً ولا معذوراً طيلة عشرين سنة حتى يصلي فيها صلاة الصبح بوضوء العتمة ، أضف الى ذلك أن سهر الليالي في هذه المدة الطويلة لا يوافقه العقل ولا يندب إليه الشرع وما كان النبي ولا الخلفاء على هذه الوتيرة وقد قال سبحانه: « هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرات - يونس : ٦٧ » ولازم القيام في الليل على النحو الذي جاء في تلك الرواية هو كون النهار سكيناً والليل مبصراً . ولاجل عدم انطباق ظاهر الرواية على مقتضى العرف والشرع ، عمد بعض المترجمين الى تحريف الرواية وقال : ويحكى أبو الحسين السروي^١ عن عبادته في الليل واشتغاله ، ما يدل على حرصه وقوته في العبادة^٢ .

٢ - روى ابن عساكر عن ابي عبدالله بن دانيال يقول سمعت بندار بن الحسين وكان خادماً أبي الحسن علي بن اسماعيل بالبصرة قال: كان أبو الحسن يأكل من غلة ضيعة وقفها جده بلال بن أبي بردة ابن أبي موسى الأشعري على عقبه قال : وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهماً^٣ .

وهذا من غرائب الامور اذ مع أنه لا يكفي لنفقة انسان طول السنة

١ . في المصدر « الشروي » وهو لحن .

٢ . مقدمة الابانة : ص ١٦ بقلم أبي الحسن الهدوى .

٣ . التبيين : ص ١٤٢ .

مهما بلغت قيمة العملة الفضية كما هو معلوم لمن تتبع قيمة الدرهم والدينار في العصور الاسلامية، أن الشيخ قام بتأليف كتب يناهز عددها المائة، وبعضها يقع في مجلدات ضخمة وذكر المقرئزي أن تفسيره يقع في سبعين مجلداً^(١).

وهذا المبلغ لا يفي بقرطاس كتبه وحبرها وبراغها، والعجب أن الكاتب المعاصر عبدالرحمن بدوي حسب الرواية حقيقة راهنة ، وأخذ بالمحاسبة الدقيقة وخرج بهذه النتيجة أن الأشعري كان ينفق في السنة (١٧) درهماً ، والدرهم ٢/٩٥ غراماً من الفضة فكان مقدار ما ينفقه في العام هو ما يساوي (٥٠/١٥) غراماً من الفضة، ثم قال « فما كان أرخص الحياة في تلك الايام »^(٢).

ولاجل ما في هذا النقل من الغرابة ، نقله ابن خلكان بصورة أخرى وهي أن نفقته كل يوم كانت (١٧) درهماً^(٣).

ولكن الحق ما ذكره ابن كثير في البداية والنهاية من أن مغله كان في كل سنة (١٧) ألف درهم^(٤) فسقط الالف من نسخ القوم ، و بذلك تجلى الأشعري بصورة أنه كان زاهداً متجافياً عن الدنيا .

١ . الخطط المقرئزية : ج ٢ ص ٣٥٩ .

٢ . مذاهب الاسلاميين : ص ٥٠٤ - ٥٠٣ .

٣ . وفيات الاعيان : ج ٣ ص ٢٨٢ .

٤ . البداية والنهاية : ج ١١ ص ١٨٧ حوادث عام ٢٢٤ .

رجوعه عن الاعتزال

اتفق المترجمون على أنه أعلن البراءة من الاعتزال في جامع البصرة ، وأقدم مصدر يذكر ذلك هو ابن النديم في فهرسه حيث يقول: « أبو الحسن الأشعري من أهل البصرة ، وكان معتزلياً ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن ، في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة رقى كرسياً ، ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا عرفه نفسي، أنا فلان بن فلان، كنت قلت بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالابصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعالها وأنا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة ، وخرج بفضائحهم ومعايبهم . وكان فيه دعاية ومزح كبير»^١ .

وقد أوعز إلى انابة الأشعري عن منهج الاعتزال ، كثير من علماء الرجال والتراجم غير أنهم لم يشيروا إلى الحوافز التي دعت الشيخ إلى هذا الانسلاك ولم يخطر ببالهم سبب له سوى انكشاف الخلاف عليه في المذهب الذي كان يتمذهب به من شبابه إلى أوائل كهولته ولأجل ذلك يجب التوقف هنا إجمالاً حتى نقف على بعض الحوافز الداعية له إلى الانابة عن الاعتزال .

سبب رجوعه عن الاعتزال

ان رجوع الأشعري عن منهج الاعتزال، كان ظاهرة روحية تطلب

١ . فهرس ابن النديم : ص ٢٧١ ، ووفيات الاعيان : ج ٣ ص ٢٨٥ .

لنفسها علة وسبباً ، فلا يقف عليها مورخ العقائد الا بالغور في حياته ، وما كان يحيط به من عوامل اجتماعية أو سياسية أو خلقية .
 الا أن قلم الخيال والوهم ، أو قلم العاطفة ، أعطى للموضوع مسرحية خاصة أقرب الى الجعل والوضع منها الى الحقيقة ، فنقلوا منامات كثيرة أمر فيها رسول الله صلى الله عليه وآله أبا الحسن أن ينصر سنته ، ويرجع عما كان فيه . غير أنني اضن بوقت القاريء أن أنقل كل ما جاء به ابن عساكر في تبينه في ذلك المجال وانما أكتفي بنموذج أو نموذجين منها :

- ١- نقل بسنده عن أحمد بن الحسين المتكلم قال : سمعت بعض أصحابنا يقول : ان الشيخ أبا الحسن لما تبخر في كلام الاعتزال فبلغ غايته كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدرس ولا يجسد فيها جواباً شافياً فتحير في ذلك فحكى أنه قال : وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد ، فتمت وصليت ركعتين وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله بالمنام فشكوت اليه بعض ما بي من الأمر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله عليك بسنتي فانتبهت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن والأخبار فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظهيراً .
- ٢ - ونقل أيضاً عن الأشعري أنه قال : بينا أنا نائم في العشر الأول من شهر رمضان ، رأيت المصطفى صلى الله عليه وآله فقال يا على انصر المذاهب المروية عني فانها الحق ، فلما استيقظت دخل

على أمر عظيم ولم أزل مفكراً مهموماً لرؤياي ، ولما أنا عليه من
ايضاح الأدلة في خلاف ذلك ، حتى كان العشر الأوسط فرأيت
النبي صلى الله عليه وآله في المنام فقال لي : ما فعلت فيما أمرتك
به ؟ فقلت : يا رسول الله وما عسى أن أفعل وقد خرجت للمذاهب
المروية عنك وجوهاً يحتملها الكلام واتبعت الأدلة الصحيحة التي
يجوز إطلاقها على الباري عز وجل . فقال لي : انصر المذاهب
المروية عنى فانها الحق فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن فأجمعت
على ترك الكلام واتبعت الحديث وتلاوة القرآن الى آخر ما ذكره
من الرؤيا ^(١) .

وكان الأولى للمحقق ترك هذه المنامات لأن العوام والسذج من
من الناس اذا أعوزتهم الحججة في اليقظة ، يلجئون الى النوم فيجدون
ما يتطلبونه من الحجج في المنام فيملثون كتبهم بالمنامات والرؤيا .
أضف الى ذلك وجود التفاهت بين المنامين فان الاول يعرب
عن ظهور الشك في صحة معتقداته قبل المنام وتزايدته الى أن أدى الى
التحول والبراءة بسبب الرؤيا . ولكن الثاني يعرب عن كون التحول
فجائياً غير مسبوق بشيء من الشك والترديد في صحة المنهج الذي
عاش عليه فترة من عمره .

وكما لا يمكن الاعتماد على هذه المنامات لا يمكن الركون الى

النقل التالي أيضاً .

٣ - ان الأشعري قام على مذهب المعتزلة أربعين سنة وكان لهم اماماً . ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً ثم خرج الى الجامع وصعد المنبر وقال : معاشر الناس انما تغيبت عنكم في هذه المدة لاني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق . فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبي هذا . وانخلع من ثوب كان عليه ، ورمى به . ودفع الكتب الى الناس فمنها « كتاب اللمع » وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة وسماه بـ « كشف الأسرار وهتك الأستار » وغيرهما فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقهاء من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها واعتقدوا تقدمه واتخذوه اماماً حتى نسب اليه مذهبهم .

ولا يصح هذا النقل من وجوه أما أولاً : فلأن ظاهر كلامه ذلك أنه قام بتأليف هذه الكتب في أيام قلائل وهو في غاية البعد .
وأما ثانياً : فلأن الناظر في كتابيه : - الابانة واللمع - يجد الفرق الجوهرية بينهما في عرض العقائد . فالأول منهما هو الذي ألفه بعد انخراطه في مسلك أهل الحديث . ولأجل ذلك أتى في مقدمة الكتاب بلب عقائد امام الحنابلة ، بتغيير يسير . وأما كتاب اللمع فهو كتاب كلامي لا يشبه كتب أهل الحديث ولا يستحسنه طلابه وأتباعه . وسيوافيك الكلام في ذلك عند عرض مذهب الأشعري من خلال كتبه .

وأما ثالثاً : كيف يمكن أن يقال انه أقام على مذهب أستاذه أربعين سنة ، فلو دخل منهج الأستاذ في أوان التكليف لزم أن يكون عام الخروج موافقاً لكونه ابن خمس وخمسين سنة وبما أنه من مواليد عام ٢٦٠ يجب أن يكون عام الانابة موافقاً لسنة ٣١٥ . هذا من جانب ومن جانب آخر انه تبرء من منهج الاستاذ وهو حي وقد توفى أستاذه الجبائي عام ٣٠٣ وعندئذ كيف يمكن تصديق ذلك النقل .

الحوافز الدافعة الى ترك الاعتزال

ان الأشعري قد مارس علم الكلام على مذهب الاعتزال مسدة مدينة وبرع فيه الى أوائل العقد الخامس من عمره ، وعند ذلك تكون عقيدة الاعتزال صورة راسخة وملكة في نفسه ، فمن المشكل جداً أن ينخلع الرجل دفعة واحدة عن كل ما تعلم وعلم ، وناظر وغلب أو غلب ، وينخرط في مسلك يصاده ويغايره بالكلية . نعم ، نتيجة بروز الشك والترديد هو عدوله عن بعض المسائل وبقاؤه علي مسائل آخر ، وأما العدول دفعة عن جميع ما مارسه وبرع فيه ، والبراءة عن كل ما يمت بمنهج الاعتزال ، فلا يمكن أن يكون أمراً حقيقياً جدياً مسن جميع الجهات .

ولأجل ذلك لا بد لمؤرخ العقائد مسن السعي في تصحيح هذه البراءة الكاملة من منهج الاعتزال من مثله .

فنقول: أما السبب الحقيقي فالله سبحانه هو العالم . ولكن يمكن

أن يقال أن الضغط السائد على بيئة الاعتزال من جانب السلطة العباسية أوجد أرضية لفكرة العدول في ذهن الشيخ واليك بيانه :

١ - الضغط العباسي والقوة على المعتزلة

ان الخلفاء العباسيين من عصر المأمون الى المعتضد، الى الواثق بالله كانوا يروجون لأهل التعقل والتفكر ، فكان للاعتزال بتلك العصور رقي وازدهار . فلما توفى الواثق بالله عام ٢٣٢ هـ وأخذ المتوكل بزمان السلطة بيده انقلب الأمر وصارت القوة لأصحاب الحديث، ولم تزل السيرة على ذلك حتى هلك المتوكل وقام المنتصر بالله مقامه ، فالمستعين بالله ، فالمعتز بالله ، فالمهتدي ، فالمعتد ، فالمعتضد، فالمكتفي، فالمقتدر، فأخذ المقتدر زمام الحكم عام ٢٩٥ هـ الى ٣٢٠ هـ وفي تلك الفترة أظهر ابو الحسن الأشعري التوبة والانابة عن الاعتزال والانخراط في سلك أهل الحديث. وقد ضيق أصحاب السلطة في عصر المتوكل الى عهد المقتدر، الأمر على منهج التعقل فالضغط والضيق كانا يتزايدان ولا يتناقصان أبداً . ففي تلك الفترة ، لا عتب على الشيخ أن يخرج من الضغط والضيق بأعلان الرجوع عن الاعتزال، والانخراط في سلك أهل الحديث الذين كانت السلطة تؤيدهم كما كانوا يؤيدونها .

لا أقول : ان فكرة الخروج عن الضغط كانت المعامل الوحيد في عدوله عن منهج الاعتزال ، بل أقوال : أوجدت تلك الفكرة ، أرضية

صالحة للإنساق في مسلك أهل الحديث ، والثورة على المعتزلة .
فان تأثير البيئة وحماية السلطة مما لا يمكن انكاره .

٢ - فكرة الاصلاح في عقيدة أهل الحديث

وهناك عامل آخر يمكن أن يكون مؤثراً في تحول الشيخ وانقلابه الى منهج الحنابلة ، وهو فكرة القيام باصلاح عقيدة أهل الحديث التي كانت سائدة في أكثر البلاد. وما كان الاصلاح مترقباً الا بالانحلال عن الاعتزال كلياً .

توضيحه ان الغالب على فكرة أهل الحديث يوم ذلك هو القول بالتجسيم والجهة والجبر وغير ذلك من العقائد الموروثة عن اليهود والنصارى الواردة على أوساط المسلمين ، عن طريق الاحبار والرهبان فعند ما رجع الاشعري عن عقيدة الاعتزال وأعلن انخراطه في أصحاب الحديث ، وأنه يعتقد بما يعتقد به أصحابه ، وفي مقدمهم أحمد بن حنبل ، أخذ باصلاح عقيدة أهل الحديث وتنزيهها عما لا يناسب ساحة الرب ، من التجسيم وغيره . فكان الرجوع كان شبه واجهة لان يتقبله أهل الحديث بعنوان أنه من أنصارهم وأعاونهم حتى يقوم باصلاح عقائدهم .

وفي هذا المورد يقول بعض المحققين : ان الخرافات السائدة بين أهل الحديث أوجبت سقوط عقائدهم عن مقامها في نفوس الناس بعد ما كانت قد طبقت العالم الاسلامي ، وانتشرت في أرجاء البلاد ،

ولما قام الامام الأشعري بالاصلاح باحلال التنزيه ، مكان التجسيم ، حلت محلها عقيدة الأشعرية بعسء هدوء الجو ، وبسرعة تتناسب مع تغيير العقائد في العادة .

والعقيدة الأشعرية هي عقيدة حنبلية معدلة قد تصرفت في جميع ماكان غير معقول في العقيدة الام وهي الحنبلية^(١) .

وقد توفى الرجل في بعض المجالات غير أنه أبقى البعض بحالها . فمما توفى فيه مثلاً هو : القول بكون القرآن قديماً ، أو الاعتقاد بالجبر والقدر ، بحيث يكون الانسان مسيراً لا مخريراً ، أو اثبات الصفات الخبرية لمعانيها الحقيقية على الله تعالى كاليد والرجل والعين وسائر الاعضاء التي كانت الحنابلة وأهل الحديث يتبنونها بوضوح ، وكان سبباً لسقوط هذه العقائد في نفوس العقلاء والمفكرين . فجاء الامام الأشعري باصلاح وتغيير في هذه الافكار المشوهة فجعل القديم من القرآن ، هو الكلام النفسي القائم بالله تبارك وتعالى لا القرآن الملفوظ والمكتوب والمسموع ، كما أنه فسر مسألة الجبر والقدر بأن الله سبحانه هو الخالق للافعال خيرها وشرها ، ولكن العبد كاسبها ، فللعبد دور في أفعاله باسم الكسب كما تصرف ، ومع ذلك فقد أبقى رؤية الله تعالى في الآخرة بهذه الابصار الظاهرة على حالها ولم يفسرها بشيء .

يقول الشيخ الكوثري في تقديمه على كتاب التبيين ، عن عصر المتوكل : ففي ذلك الزمان ارتفع شأن الحشوية والنواصب ، وقمع

أهل النظر والمعتزلة ، والحشوية يجرون على طيشهم وعمائتهم واستتباعهم الرعاع والغوغاء ، ويتقولون في الله ما لا يجوز الشرع ولا العقل ، من اثبات الحركة له ، والنقلة ، والحد ، والجهة ، والعود والاقعاد والاستلقاء والاستقرار ، الى نحوها مما تلقوه بالقبول من دجاجة الملبسين من الثنوية وأهل الكتاب ، ومما ورثوه من امم قد خلت ويؤلفون في ذلك كتباً يملئونها بالوقية بالآخرين ، متذرعين بالسنة ومعتزين الى السلف ، يستغلون ما ينقل عن بعض السلف من الأقوال المجملة التي لاحجة فيها ، وكانت المعتزلة تتغلب على عقول المفكرين من العلماء ويسعون في استعادة سلطانهم على الأمة ، وأصناف الملاحدة والقرامطة الذين توغلوا في الفساد ، واختلوا البلاد ، ففي مثل هذه الظروف قام الامام أبو الحسن الأشعري لنصرة السنة وقمع البدعة ، فسعى أولاً للإصلاح بين الفريقين من الأمة بارجاعهما عن تطرفهما الى العدل ، قائلاً للأولين : أنتم على الحق اذا كنتم تريدون بخلق القرآن ، اللفظ والتلاوة والرسم . وللآخرين : أنتم مصييون اذا كان مقصودكم بالقديم ، الصفة القائمة بذات الباري غير البائنة منه وأسماء بالكلام النفسي .

وقام بمثل هذا الجمع في مسألة الرؤيا فقال للأولين نفى المحاذاة والصورة صواب ، غير أنه يجب عليكم الاعتراف بالتجلي من غير كيف . وقال لأصحاب الحديث : اياكم من اثبات الصورة والمحاذاة ، وكل ما يفيد الحدوث وانتم على صواب ان اقتصرتم على اثبات

الرؤية للمؤمنين في الآخرة من غير كيف^١ .

أقول : ان هذا الاصلاح لو صح فانما هو ببركة ما تمرن عليه بين أصحاب التفكير والتعقل ، وعرف منهم التنزيه والتشبيه . ولولاه لما كان له هذا التوفيق البارز ، وسيوافيك أنه وان نجح في هذا الأمر ، لكنه نجاح نسبي لانجاح على الاطلاق . فان المذهب الأشعري عند التحليل يتفق مع أحد المنهجين وان كان يتظاهر بأنه على مذهب المحدثين ، ولكنه تارة يوافقهم واخرى يخالفهم ، ويوافق المعتزلة في اللب والمعنى ، وان كان يخالفهم في القشر واللفظ كما سيظهر .

ملامح المذهب الأشعري

ان الاطلاع التفصيلي على ملامح وسمات مذهب الامام الأشعري يتطلب سبر اغوار كتبه على الوجه التفصيلي وعرض آرائه وأنظاره ، غير أنا هنا نركز على أمرين رئيسيين يميزان ذلك المذهب عما تقدمه من مذهب المحدثين واليك بيانهما .

١ - عدم عزل العقل في مجال العقائد

كانت المعتزلة تعتمد على العقل في المسائل الكلامية ويؤولون النصوص القرآنية عند ما يجدونها مخالفة لآرائهم - بزعمهم -

ولا يكادون يعتمدون على السنة ، ولأجل ذلك نرى أنهم أولوا الآيات الكثيرة الواردة حول الشفاعة - الدالة على غفران الذنوب بشفاعة الشافعين - بشأن المراد رفع درجات الصالحين بشفاعة الشفعاء ، لا غفران ذنوب الفاسقين .

وكان المحدثون يرون الكتاب والسنة مصدراً للعقائد ، وينكرون العقل ورسائله في مجال العقائد ، ولم يعدوه من أدوات المعرفة في الأصول فكيف في الفروع . ولا شك أنها خسارة كبيرة لا تجبر .

وقد جاء الامام الأشعري بمنهج معتدل بين المنهجين ، وقد أعلن أن المصدر الرئيسي للعقائد هو الكتاب والسنة ، وفي الوقت نفسه خالف أهل الحديث بذكاء خاص عن طريق استغلال البراهين العقلية والكلامية على ما جاء في الكتاب والسنة .

كان أهل الحديث يحرمون الخوض في الكلام واقامة الدلائل العقلية على العقائد الاسلامية ، ويكتفون بظواهر النصوص والأحاديث ولكن الأشعري مع براءته من الاعتزال وجنوحه الى منهج أهل الحديث ، كتب رسالة خاصة في استحسان الخوض في الكلام^١ . وبذلك استهدف نفسه لعتاب الحنابلة المتشفيين الذين كانوا يرون الخوض في هذه المباحث نوعاً من الزيغ والضلال .

ولأجل ذلك تفرق كتب الشيخ الأشعري وتلاميذ منهجه - ممن
١ . طبعت الرسالة لأول مرة مع اللع في بيروت عام ١٩٥٣ ومستقلة في
حيدرآباد الدكن في الهند عام ١٣٤٤ .

أتوا بعده كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وعبد القاهر البغدادي، وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني - عن كتب الحنابلة المتعبدين بظواهر النصوص. وقد عزلوا العقل عن الرسالة المودعة له، حتى في الكتاب والسنة. ولوجود هذا التفاوت ظل المذهب الأشعري غير مقبول عند الحنابلة في فترات من الزمن.

ولأجل ذلك ترى أن الأشعري بحث عن كثير من العقليات والحسيات التي لا صلة لها بالعتيدة والديانة، لما وجد أن المعتزلة والفلاسفة بحثوا عنها بلسان ذلق وذكاء بارز. وترى أن الجزء الثاني من كتاب مقالات الإسلاميين يبحث عن الجسم والجواهر، والجوهر الفرد، والظفرة والحركة والسكون، التي غير ذلك من المباحث التي يبحث عنها في الفلسفة في الأمور العامة وفي العلوم في القسم الطبيعي.

ومع أن الإمام الأشعري أعطى للعقل مجالا خاصاً في باب العقائد أخذ ينكر التحسين والتقييح العقليين ولا يعترف بهما.

وبذلك افترق عن منهج الاعتزال والعدلية بكثير واقترب من منهج أهل الحديث وقد سمعت أنه رقى كرسياً في جامع البصرة ونادى بأعلى صوته أنه كان يقول بالعدل وقد انخلع منه.

والخسارة التي توجهت الى المذهب الكلامي الأشعري من تلك الناحية لا تجبر أبداً كما سيوافيك بيانه عند عرض آرائه.

٢ - العقيدة الوسطى بين العقيدتين

ربما يتخيل القاري من انابة الأشعري الى مذهب أهل الحديث أنه لجأ الى عقيدة المحدثين (وفيهم أهل التنزيه والتقديس وفيهم أهل التشبيه والتجسيم) وقبل ذلك المنهج بلا تغيير ولا تصرف ويقوى ذلك التخيل اذا اطلع على ما ذكره في مقدمة كتاب الابانة ، حيث انه يصرح فيها بأنه على مذهب أئمة الحديث ، وفي مقدمهم امام الحنابلة ، ويقول : قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها ، التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا صلى الله عليه وآله وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ، قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون ، لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ودفع به الضلال وأفصح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزبغ الزائغين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من امام مقدم وجليل معظم وكبير مفخم وعلى جميع أئمة المسلمين ^(١) .

ويقرب من ذلك ما ذكره في مقالات الاسلاميين حيث انه بعد ما سرد عقائد أهل الحديث قال : وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول

واليه نذهب^(١) .

الا أن السابري في كتبه يقف على أن هذه التصاريح ليست على إطلاقها وانما اتخذها واجهة لايجاد المنهج الوسط بين المنهجين . فاذا كان بعض أهل الحديث يصرون على اثبات الصفات الخبرية لله تعالى كالوجه واليد والرجل والاستواء على العرش حتى اشتهروا بالصفاتية كما اشتهرت المعتزلة بنفاة الصفات ومؤولياها . فجاء امام الاشاعرة بمنهج وسط وزعم أنه قد أقنع به كلا الطرفين ، فاعترف بهذه الصفات كما ورد في الكتاب والسنة بلا تأويل وتصرف ، ولما كان اثباتها على الله سبحانه بطواهرها يلازم التشبيه والتجسيم ، وهما يخالفان العقل ، ولا يرضى بهما أهل التنزيه من العدلية ، أضاف كلمة خاصة ، أخرجته عن مغبة التشبيه ، ومزلة التجسيم وهي أن لله سبحانه هذه الصفات لكن بلا تشبيه وتكييف .

وهذا هو المائز الثاني لمنهج الاشعري ، فقد تصرف في الجمع بين المنهجين في كل مورد بوجه خاص وسيجيء الكل عند عرض آرائه ونظراته .

وقد تفتن الى ما ذكرنا كل من جاء بعده ، منهم :

ابن عساكر في ترجمته عن الاشعري فقال : انه نظر في كتب المعتزلة ، والجهمية ، والرافضة ، فسلك طريقة بينهما . قال جهم بن صفوان : العبد لا يقدر على احداث شيء ولا على كسب شيء ، وقالت

المعتزلة هو قادر على الاحداث والكسب معاً. فسلك طريقة بينهما، فقال: العبد لا يقدر على الاحداث، ويقدر على الكسب. فنفي قدرة الاحداث وأثبت قدرة الكسب، وكذلك قالت الحشوية المشبهة: ان الله سبحانه يرى مكيفاً محدوداً كسائر المراتب، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية: أنه سبحانه لا يرى بحال من الاحوال، فسلك طريقة بينهما فقال: يرى من غير حلول، ولا حدود، ولا تكييف، كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مكيف. وكذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيف. وكذلك قالت النجارية: ان الباري سبحانه بكل مكان من غير حلول ولا جهة، وقالت الحشوية والمجسمة: انه سبحانه حال في العرش وان العرش مكان له، وهو جالس عليه. فسلك طريقه بينهما فقال: كان ولا مكان فخلق العرش والكرسي، ولم يحتج الى مكان وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه. وقالت المعتزلة له يد، يد قدرة ونعمة، ووجهه وجه وجود، وقالت الحشوية يده يد جارحة، ووجهه وجه صورة. فسلك طريقة بينهما فقال يده يد صفة، ووجهه وجه صفة، كالسمع والبصر.

وكذلك قالت المعتزلة: النزول، نزول بعض آياته و ملائكته، والاستواء بمعنى الاستيلاء. وقالت المشبهة والحشوية: النزول، نزول ذاته بحركة، وانتقال من مكان الى مكان، والاستواء جلوس على العرش وحلول فيه. فسلك طريقة بينهما فقال: النزول صفة من صفاته

والاستواء صفة من صفاته وفعل من أفعاله في العرش يسمى الاستواء^(١).
الى غير ذلك من الموارد التي تصرف فيها من المذاهب والمناهج
وكون فيها مذهباً .

انتشار المذهب الاشعري في البلاد

ثم ان الظاهر ممن ترجموه أن المذهب الاشعري انتشر من فوره،
يقول الكوثري : وفقه الله لجمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم ،
وقمع المعاندين وكسر تطرفهم ، و تواردت عليه المسائل من أقطار
العالم، فأجاب عنها فطبق ذكره الافاق، وملأ العالم بكتبه وكتب أصحابه
في السنة ، والرد على أصناف المبتدعة والملاحدة وأهل الكتاب .
وتفرق أصحابه في بلاد العراق وخراسان والشام وبلاد المغرب
ومضى لسبيله ، وبعد وفاته يبسير استعاد المعتزلة بعض قوتهم في عهد
بنى بويه . لكن الامام ناصر السنة أبابكر بن الباقلاني قام في وجههم
وقمعهم بحججه، و دان للسنة على الطريقة الاشعرية أهل البسيطة الى
اقصى بلاد افريقية^(٢) .

وقد جعله ابن عساكر أحد من يقظه الله سبحانه في رأس كل مائة
سنة يعلم الناس دينهم فيعد في المائة الاولى عمر بن عبدالعزيز، وفي
المائة الثانية الشافعي، وفي المائة الثالثة أبا الحسن الاشعري، وعلى

١ . التبيين : ص ١٥٠ - ١٤٩ .

٢ . مقدمة التبيين : ص ١٥ .

رأس المائة الرابعة ابن الباقلاني^(١) .

أقول : مضافاً الى أن أصل الحديث غير ثابت ، وأن جعل هؤلاء من مجددى المذهب - خصوصاً عمر بن عبدالعزيز ، مع كونه معاصراً للامام الباقر عليه السلام الذي لا يشك في امامته في العلوم من له الامام بالتاريخ - من الغرائب ، ان ما ذكره ابن عساكر هنا يضاد ما ذكره في موضع آخر من أن عامة المسلمين وجمهورهم كانوا لا يأتون بمذهبه في عصر ابن عساكر ، حيث قال : فان قيل ان الجم الغفير في سائر الازمان واكثر العامة في جميع البلدان لا يقتدون بالاشعري ولا يتلدونه ولا يرون مذهبه ولا يعتقدونه ، وهم السواد الاعظم و سبيلهم السبيل الاقوم .

قيل : لاعبرة بكثرة العوام ولا التفات الى الجهال وانما الاعتبار بارباب العلم والافتداء بأصحاب البصيرة والفهم ، واولئك في أصحابه أكثر ممن سواهم ولهم الفضل والتقدم على من عداهم ، على أن الله عزوجل قال : وما آمن معه الا قليل^(٢) .

على أن ابن النديم لا يذكر من أصحابه الا شخصين : الدمياني وحمويه من أهل سيراف قال : وكان الاشعري يستعين بهما على المهاترة والمشغبة وقد كان فيهما علم على مذهبه ولا كتاب لهما يعرف^(٣) .

١ . التبيين : ص ٥٢ .

٢ . التبيين : ص ٣٣١ .

٣ . فهرس ابن النديم : ص ٢٧١ .

ولاجل عدم انتشاره في عصره بل بعد مدة من وفاته نجد الحنابلة لا يترجمونه في طبقاتهم ، ولا يعدونه منهم ، وتممته الحشوية منهم ، فوق مقت المعتزلة ، مع أنه صرح في بعض كلماته بأنه على مذهب أحمد^(١) .

نعم لا شك في انتشار مذهبه بعد القرن السادس الى العصر الحاضر الى أن صار مذهباً رسمياً للسنة في جميع الأقطار وقل من يتخلف عنه .

يقول تقي الدين أبو العباس المقرئ المتوفى عام ٤٨٥ هـ بعد سرد عقائده اجمالاً : فهذه جملة في اصول عقيدته التي عليها الان جماهير أهل الأمصار الاسلامية ، والتي من جهر بخلافها أريق دمه^(٢) . ولجل هذه الشهرة نرى أصحاب المذاهب يتجاوزونه الى مذاهبهم . فالشافعية تقول : انه كان شافعيًا . والمالكية تقول : انه كان مالكيًا . وبما أنه نشأ في العراق فالظاهر أنه نشأ على مذهب أبي حنيفة وانما هورجع عن الاعتزال الذي هو مذهب كلامي ، ولم يرجع عن مذهب فقهى . ولكن الظاهر من مقدمة كتابه - الابانة - أنه كان على مذهب امام الحنابلة وقال الكوثري : أن الغاية من هذه المظاهرة هو النفوذ في الحشوية ليتدرج بهم الى معتقد اهل السنة .

١ . مقدمة التبيين بقلم الكوثري : ص ١٦ .

٢ . الخطط المقرئية : ج ٢ ص ٣٦٠ ط مصر .

وعلى كل تقدير فلم يعلم مذهبه الفقهي على وجه التحقيق .
 هذا والخدمة التي قام بها الأشعري في مقابلة المجسمة والمشبهة
 وأصحاب البدع اليهودية والمسيحية خدمة نسبية لا تنكر . غير أن
 السندي يؤسف المسلم الغيور أن نرى متشقة الوهابية وبعض رجال
 الإصلاح في هذا العصر داعين الى مذهب الحشوية باسم السفلية
 متقلدين في كل ما يذكره شيخهم ابن تيمية الذي يقول عند الكلام
 في الاستواء : « ولو شاء الله لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به
 بقدرته فكيف على عرش عظيم »^١ وتلميذه المعروف بابن القيم الذي
 يفسر المقام المحمود في قوله تعالى « عسى أن يبعثك ربك مقاماً
 محموداً - الاسراء : ٧٩) باقاعد الرسول على العرش^٢ .

مؤلفاته

وقد فهرس نفس الشيخ كتبه في كتاب سماه « العمدة » كما فهرس
 غيره . فقد خرج ابن عساكر أسامي كتبه التي صنفها الى سنة ٥٣٢٠
 وبلغ أسامي كتبه الى ثمانية وتسعين كتاباً ، غير أن أكثر هذه الكتب
 عصفت بها عواصف الدهر فأهلكتها فلم يصل إلينا منها الا القليل .
 ولعل في مكتباب العالم المعمورة بالمخطوطات الشرقية ، بعضاً
 منها . واليك دراسة الكتب الموجودة المطبوعة :

١ . لاحظ تعليقة التبيين : ص ٣٩٣ .

٢ . بدائع الفوائد : ج ٤ ص ٣٩ .

١ - الابانة عن اصول الديانة : طبع كراراً والطبعة الأخيرة
 طبعة مكتبة دار البيان بدمشق عام ١٤٠١ هـ - ، وعبر عنه ابن النديم
 في فهرسه بـ « التبيين عن اصول الدين »^(١) .

يقول ابن عساكر : ان الحنابلة لم يقبلوا منه ما أظهره في كتاب
 الابانة وهجره ويضيف أيضاً: ان الشيخ اسماعيل الصابوني النيسابوري
 ما كان يخرج الى مجلس درسه الا ويده كتاب الابانة^(٢) .

وقد نقل ابن عساكر الفصلين الاولين من الكتاب في التبيين
 وما جاء في مقدمتها فقد أورده في مقالات الاسلاميين عند البحث عن
 عقائد أهل الحديث باختلاف يسير ، وما جاء به الأشعري في ذينك
 الكتابين ، يوافق ما ذكره امام الحنابلة في عقائد أهل الحديث في
 كتابه « السنة » غير أن تعبيرات الأشعري الى التنزيه أقرب من كتاب
 « السنة » .

وكتاب « الامام » الى التجسيم أميل . مثلاً يقول امام الحنابلة :
 والله تعالى سميع لا يشك ، بصير لا يرتاب ، عليم لا يجهل ، يقظان
 لا يسهو ، قريب لا يفتل ، يتكلم ويسمع وينظر ويبصر ويضحك
 ويفرح ويحب ويكره ويغضب ويرضى ويغضب ويسخط ويرحم ويعطي
 ويمنع ، وينزل تبارك وتعالى كل ليلة الى سماء الدنيا كيف يشاء
 « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » وقلوب العباد بين اصبعين

١ . فهرس ابن النديم : ص ٢٧١ .

٢ . التبيين : ص ٣٨٩ .

من أصابع الرب عز وجل، يقلبها كيف يشاء ويوعبها ما أراد . وخلق الله عز وجل آدم بيده والسموات والارض يوم القيامة في كفه ويخرج قوماً من النار بيده ، وينظر أهل الجنة الى وجهه ، ويرونه فيكرمهم ، ويتجلي لهم فيعطيههم، ويعرض عليه العباد يوم الفصل والدين، ويتولي حسابهم بنفسه لا يولى ذلك غيره عز وجل .

والقرآن كلام الله ليس بمخلوق فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر ومن زعم أن القرآن كلام الله عز وجل ووقف فلم يقل مخلوق ولا غير مخلوق ، فهو أخص من الأول . ومن زعم أن الفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم ^{١)} .

٢ - رسالة في استحسان الخوض في الكلام طبع في ذيل اللمع الاتي وبذلك قضى على فكرة أهل الحديث الذين يحرمون الخوض في علم الكلام .

٣ - مقالات الاسلاميين ، والكتاب يتناول البحث عن الفرق الاسلامية وطبع في جزئين في مجلد واحد عام ١٣٦٩ هـ بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .

٤ - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع طبع غير مرة وهذا خاصة أنضج كتبه تجدد مستواه فوق كتاب الابانة ، وهو خير مصور لعرض آرائه ونظرياته الكلامية ولأجل ذلك نعرض آراءه ونظرياته على

ضوء هذا الكتاب .

المقارنة بين الكتابين : الابانة واللمع :

ان الناظر في أحوال الشيخ أبي الحسن الأشعري يظن بادي ذي بدء ، أنه ألف كلا من الكتابين لنصرة المذهب الحق ، والدفاع عن السنة ، وعميقة أهل الحديث التي كانت تتمثل يوم ذاك - يوم أعلن انفصاله عن المعتزلة وانخرط في سلك أهل السنة والحديث - في الآراء والعقائد الموروثة عن امام الحنابلة ، ولكنه اذا قام بعمل المقايسة والمقارنة بين الكتابين سرعان ما يعدل عن تلك العقيدة ، ويخرج من البحث بنتيجة تتباعد عنها بكثير ، ويقضي بأن الابانة ألفت لغاية النصره وكسر صولة المعتزلة دون اللمع ، لأنه في الثاني أعمق تفكيراً ، وأشد عناية بالأدلة العقلية ، ولا يظهر منه أي عناية بآبن حنبل ومنهجه العقائدي ، بل يبدو أن الشيخ بصدد طرح اصول يعتقد بها ، سواء أكانت موافقة لعقائد الحنابلة أم لا ، وسواء أكانت لهم فيها نفي أم لا وسواء أوصلت اليها فكرتهم أم لا .

وهذه النتيجة تنعكس على ذهنية القاري عن طريق طرح الأصول الموجودة في الكتابين واليك بيانها اجمالاً :

١ - ان الشيخ في الابانة : بعد ما طرح في الباب الأول عقيدة أهل الزيغ والبدع - وهم حسب عقيدته عبارة عن المعتزلة والقدرية والجهمية والمرجئة والحرورية والرافضة - طرح في الباب الثاني

قول أهل الحق والسنة بادئاً بكلامه بقوله: قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها ، التمسك بكتاب ربنا عزوجل وبسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته ، قائلون ولمن خالف قوله مجانبون .

لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال ، وأفصح به المنهاج ، فقمع به بدع المبتدعين وزينغ الزائغين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من امام مقدم ، وجليل معظم وكبير مفخم ، وعلى جميع أئمة المسلمين .

نرى أنه يجعل عقيدة امام الحنابلة عدلاً لما روى عن الصحابة والتابعين ويعرفه كاملاً متمسك بالحق ومعتصم به ، على وجه يبلغ به مقام العصمة في القول والرأي ، وفي الوقت نفسه نرى أنه في الملح يتحدث عنه أبداً ، ولا يذكر عنه شيئاً ، بل يتفرد بطرح المسائل على ما يتبناه ، واقامة الدلائل العقلية عليه .

٢ - ان الاشعري لا يتحدث عن تنزيه الحق جل وعلا عن الجسم والجسمانية بحماس واسلوب صريح ، بل يحاول اثبات الصفات الخبرية ، كالوجه واليدين له سبحانه كما يحاول اثبات استوائه على عرشه تعالى ويقول : « وان الله استوى على عرشه » كما قال « الرحمن على العرش استوى - طه : ٥ » ، وان له وجهاً بلا كيف كما قال :

« ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام - الرحمن : ٢٧ » وان له يدين بلا كيف كما قال : « خلقت يدي - ص : ٧٥ » وكما قال : « بل يدها مبسوطتان - المائدة : ٦٤ » وان له عيناً بلا كيف كما قال : « تجرى بأعيننا - القمر : ١٤ » ^١ نرى أنه اكتفى في التنزيه بلفظ مجمل وهو قوله « بلا كيف » مع أنه لا يفيد الناظر شيئاً ويقع في مغبة التشبيه والتجسيم . ولكنة في اللمع لم يتعرض للوجه واليدين والاستواء على العرش ، بل اهمل ذلك اهمالاً تاماً وزاد على ذلك التصريح القاطع بتنزيه الله عن الجسمية وعلوه أن يكون مشابهاً للحوادث .

٣ - ترى بوارد التجسيم في الابانة بوضوح ونأتي بنماذج

من ذلك :

الف - ما ذكره تأييداً لقوله : ان الله عز وجل مستوعلى عرشه ، أنه روى نافع بن جبير عن ابيه : ينزل الله عز وجل كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول : هل من سائل فاعطيه ، هل من مستغفر فاغفر له حتى يطلع الفجر ^٢ .

ب - يصرعلى اليبوننة التامة بين الخالق والمخلوق ، ويقول : انه ليس في خلقه ، ولا خلقه فيه وانه مستوعلى عرشه بلا كيف ولا استقرار ^٣ .

١ . الابانة : ص ١٨ الاصول ٦ - ٧ - ٨ - ٩ .

٢ . الابانة : ص ٨٨ أخرجه أحمد في المسند : ج ٤ ص ٨١ من حديث جبير .

٣ . الابانة : ص ٩٢ .

ومع ذلك لم يتفطن لظاهر قوله سبحانه : « وهو معكم أين ما كنتم - الحديد : ٤ » وقوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم - المجادلة : ٧ » والابتان تنافيان البيونة الكاملة التي يدعيها الاشعري .

ج - ويستدل على أن الله في السماء بما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه سأل جارية فقال لها أين الله ؟ قالت : في السماء فقال فمن أنا ؟ قالت : أنت رسول الله . فقال النبي صلى الله عليه وآله للرجل الذي كان بصدد عتقها : اعتقها فانها مؤمنة ^١ .

د - ويقول : انه سبحانه يضع السماوات على اصبع ، والأرضين على اصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من غير تكيف ^٢ ويكتفي في نفي التجسيم بكلمة مجملة أعني قوله « من غير تكيف » .

٤ - ان الشيخ في الابانة يصرح بأنه لا خالق الا الله وأن أعمال العبيد مخلوقة لله مقدورة كما قال « والله خلقكم وما تعملون - الصافات : ٩٦ » وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يخلقون ^٣

١ . الابانة : ص ٩٣ والحديث اخرجه مسلم باب تحريم الكلام في الصلاة ج ٢ ص ٧١ ط مصر .

٢ . الابانة : ص ٢٢ اخرجه البخارى ج ٩ ص ١٢٣ في تفسير قوله « لما خلقت بيدي » .

٣ . الابانة : ص ٢٠ الاصل ١٧ .

ومن المعلوم أن القول بأن فعل العبد مخلوق لله لا ينفك عن الجبر وسلب الاختيار عن الفاعل ، لأن الفعل اذا كان مخلوقاً له سبحانه ، وكان هو الموجد والمحقق فما معنى كون العبد مسئولاً عن فعله - خيره وشره - ولما كان أهل الحديث معتقدين بهذا (مع كونه نفس الجبر) أبقاه بحاله ولم يشر في كتابات الابانة الى شيء يعالج تلك المسألة العويصة . وهذا بخلاف ما في اللمع فانه أضاف فيه الى خالقية الرب ، كاسبية العبد وقال : « ان الله هو الخالق ، والعبد هو الكاسب » وبذلك عالج مشكلة الجبر وخرج من مغبته وصحح مسئولية العبد لأجل الكسب .

هذه مميزات كتاب الابانة وخصوصياته، وما جاء فيه من الاصول، والكل يؤيد أنه ألف لغاية نصره مذهب أحمد بن حنبل ، والذي كان يمثل نظرية أهل الحديث والمحدثين جميعاً .
وأما اللمع فقد طرح فيها مسائل ، أهملها في الابانة نشير الى بعضها :

١ - مسألة التعديل والتجويز :

ان لتلك المسألة دوراً عظيماً في تمييز المنهج الأشعري عن المعتزلي ولب المسألة يرجع الى اثبات التحسين والتقبيح العقليين وانكارهما ، فالمعتزلة على الأول ، والأشعري وأشياعه على الثاني ، و - لأجل ذلك - أنكروا توصيفه سبحانه بالعدل بالمفهوم المحدد

عند العقل ، بل قالوا ان كل ما يفعله فهو عدل سواء أكان عند العقل عدلاً أو جوراً وقد ركز على ذلك الأشعري في «اللمع» حتى قال :
 يصح لله سبحانه أن يؤلم الأطفال في الآخرة . وهو عادل ان فعله ،
 وكذلك كل ما يفعله حتى تعذيب المؤمنين وادخال الكافرين الجنان ،
 وانما نقول لايفعل ذلك، لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين . وهو لايجوز
 عليه الكذب في خبره ^(١) .

ولكنه لم يعلم الى الان أن الشيخ من أين علم أنه لا يجوز عليه
 الكذب فان علم من اخباره سبحانه بأنه لا يكذب ، فننقل الكلام الى
 اخباره هذا ، فمن أين نعلم أنه سبحانه لا يكذب في اختاره هذا
 (انه لا يكذب) فانه كما يحتمل الكذب في سائر اخباره ، يحتمل
 حتى في نفس هذا الاخبار ، وان علم من حكم العقل بأن الكذب
 قبيح ، والتقيح لا يجوز عليه ، فهو عين الاعتراف بالتقيح العقلي ولو
 في مورد واحد .

ولاجل ذلك قلنا في الأبحاث الكلامية ان اثبات الحسن والتقيح
 الشرعيين يتوقف على قبول حكم العقل بتقيح الكذب على الشارع ،
 حتى يثبت بقوله سائر اخباره بالحسن والتقيح . وقوله في مورد
 يوجب انهتاد القاعدة وبطلانها، أعني كون التحسين والتقيح شرعيين
 لا عقليين .

٢ - مسألة الاستطاعة والقدرة :

فصل الكلام في الاستطاعة والقدرة وركز على أنها غير متقدمة على الفعل بل معه دائماً - ومع ذلك - اعترف بأن قدرة الله قديمة متقدمة على فعله ولم يعلم وجه التفريق بينهما .

وكون احدى القدرتين واجبة والاخرى ممكنة ، لا يكون فارقاً في وجوب تقدم احدهما على الفعل وتفارق الاخرى مع الفعل . ومع ذلك كله فهو في رأيه هذا يخالف الفطرة الانسانية ، فان كل انسان يرى قدرته على القيام حال القعود . وعلى المشيء حال القيام .

٣ - ما هو حد الايمان

بحث عن حد الايمان فقال: الايمان بمعنى التصديق وان مرتكب الكبيرة من أهل القبلة مؤمن بايمانه ، فاسق بفسقه وكبيرته . لا كافر كما عليه الخوارج ولا هو برزخ بين الايمان والكفر ، كما عليه المعتزلة .

٤ - الايات الواردة حول الوعد والوعيد

طرح الايات الواردة حول الوعد والوعيد ، وعالج التعارض المتوهم بينهما حيث ان ظاهر بعض آيات الوعيد، هو تعذيب كل فاجر وان كان موحداً مسلماً مثل قوله : « وان الفجار لفي جهنم » وظاهر

بعض الآيات ان المسلم الجائي بالحسنة في الجنة ، مثل قوله : « من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون - النمل : ٨٩ »
 فعالج ذلك التعارض الابتدائي بوجه خاص . وبالسير في الكتابين والمقارنة بين فصولهما والاصول المطروحة فيهما ، وكيفية البرهنة عليها ، يبدو للباحث أن هناك هوة سحيقة بين مذهب الأشعري في الابانة ، ومذهبه في اللمع ، وأن تلامذة مدرسته استثمروا ما جاء به الشيخ في اللمع ، دون ما في الابانة وجعلوه هو الأصل ، واشادوا بنيانه ، وأكبوا على دراسته ، ولأجل ذلك أصروا بانتزيسه وركزوا على الكسب ، وأسسوا علماً كلامياً ، بين مذهب الحشوية من أهل الحديث والمعتزلة من المتكلمين .

ما هو الداعي الى التصويرين المختلفين

ان هنا سؤالاً يطرح نفسه: اذا كان ما يعتقد الأشعري من الاصول هو ما جاء في الابانة فما هو الداعي للتصويرين المختلفين في مذهب الحق ؟

والاجابة عن هذا السؤال مشكل جداً . وعلى ضوء ما ذكرناه حول الدوافع التي دعت الشيخ الأشعري الى الانخراط في سلك أهل الحديث يمكن أن يقال : كان الهدف الاسمي للشيخ هو تعديل عقائد الحشوية ، من أهل الحديث الذين كانوا يتبعون بكل حديث من دون معالجة أسناده ، أو مضمونه ، وتقييمه في سوق الاعتبار ،

وكان تحقق ذلك الهدف رهـن الانخراط في سلوكهم والابانة عن أعدائهم ومخالفهم ولذلك أعلن الشيخ الابانة عن الاعتزال ونصرة مذهب امام الحديث ومقدمه .

ولكن لم يكن ذلك كافياً بالاخذ بمجامع قلوبهم ، وصرف نفوسهم وأهوائهم الى نفسه عمل كتاب الابانة حتى يرضى قلوبهم ويملاعيونهم مع اقحام بعض الكلمات التي تناسب التنزيه وتخالف التجسيم فيها. ولما تربع على دست الحكم وآمنت اصناف من الحشوية به أخذ بالتعديل والاصلاح ، وبين ما يعتقد به من المذهب الحق ، الذي هو منهج وسط بين العقيدة الحنبلية والمعتزلة فالغ اللمع . وبذلك يمكن أن يقال ان الابانة أسبق تأليفاً من اللمع .

ان بين الباحثين عن منهج الامام الأشعري من يوافقنا في النتيجة وقد وصل اليها من طريق غير ما سلكناه ، واليك نصه : « ان الصورة العقلية التي يصورها الابانة قد صورت أولاً ، والصورة العقلية التي يصور في « اللمع » قد صورت أخيراً وانها كانت تجديداً لمذهب الأشعري في وضعه النهائي الذي مات صاحبه وهو يعتنقه ويعتقد صحته ويدافع عنه ، ويرضى لاتباعه . واسباب هذا الترجيح - كون اللمع ألف بعد الابانة - كثيرة فمنها ما هو نفسي ، ومنها ما هو علمي .

ومما يعود الى الاسباب النفسية اننا نرى الأشعري في كتاب الابانة أشرق اسلوباً ، وأكثر تحمساً وأعظم تحاملاً على المعتزلة ، وأكثر بعداً عن آرائهم ، وهذه مظاهر نفسية يجدها المرء في نفسه تجاه رأيه الذي

يتركه ابان تركه أوبعيد التنازل عنه أما مسن الناحية العلمية فحسب القاري أن يراجع باباً مشتركاً في الكتاين ليرى أن كتاب اللمع في ذلك الباب أحاط بمسائل ، و أجاد في عرض ادلتها ، وافاض فسي اعتراضات خصومه ، وأحسن في الرد عليها ، - وذلك - مما يدل على ان كتاب اللمع لم يكتب الا في الوقت الذي نضج فيه المذهب في نفس صاحبه وأنه لم يصوره في هذا الكتاب الا بعد أن أصبح واضحاً عنده^(١).

والفرق بين التحليلين واضح فعلى ما ذكرناه لم يكن للامام الاشعري بعد الانابة عن الاعتزال الامذهب واحد وفكرة خاصة، وقد عرضها بعد ما اصطنع الصورة الاولى ليكسب بها رضى الحنابلة أو يدفع شرمهم . وعلى ما ذكره ذلك الباحث تكون الصورتان لمرحلتين مختلفتين في تطوره الفكري بعد تحوله عن مذهب المعتزلة، فالصورة الاولى صورة غير ناضجة، وربما أعان عليها حنقه على الاعتزال وخصومته معهم ، والصورة الثانية صورة ناضجة أبدته فآكرته بعد ملائمة الظروف ورجوع الهدوء الى ذهنه وفكرته .

ثم ان بين الباحثين الغربيين من يرجح العكس وان الصورة العقلية عنده بعد الانابة عن الاعتزال يعطيها كتاب اللمع ، لكنه لما رحل من البصرة الى بغداد في اخريات حياته ووقع تحت نفوذ الحنابلة ألف كتاب الابانة وأثبت الوجه واليدين لله سبحانه . والله العالم .

١ . مقدمة اللمع للدكتور « حموده غرابة » : ص ٧ نقله عن الباحث الغربي « فنسك » وغيره .

آراؤه ونظرياته

- * استدلاله على وجوده سبحانه
- * الباري لا يشبه المخلوقات
- * استدلاله على وحدانية الصانع
- * إعادة الخلق المعدوم جائز
- * الله سبحانه ليس بجسم
- * صفاته الذاتية
- * صفاته قديمة لاحادثة
- * صفاته زائدة على ذاته
- * رأيه في الصفات الخيرية
- * أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه
- * الاستطاعة مع الفعل لا قبله
- * رؤية الله بالابصار
- * كلام الله سبحانه هو الكلام النفسى
- * كلامه سبحانه غير مخلوق أو قديم
- * عمومية ارادته لكل شيء
- * التحسين والتفسيح العقليان (التعديل والتجوير)

استعرض الشيخ الأشعري آراءه ونظرياته حول المبدأ والمعاد وأسماء سبحانه وصفاته وأفعاله وما يمت الى ذلك في كتاب «اللمع» واستمد في اثباتها من الأدلة العقلية بوفرة ، وعززها بالأدلة النقلية ونحن ندرس اصول ما استعرضه واحداً بعد واحد ونعتمد على كتبه الثلاثة وعلى «اللمع» بالأخص لما عرفت من تميزه على الآخرين.

١ - استدلاله على وجوده سبحانه

قال : الدليل على ذلك أن الانسان الذي هو في غاية الكمال والتمام، كان نطفة ، ثم علقه ، ثم مضغة لحمياً ، ودماً ، وعظماً ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الى حال، لأننا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله ، لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرأ ، ولا أن يخلق لنفسه جارحة ، يدل ذلك أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، ورأيناه طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً وقد علمنا أنه لم ينقل

نفسه ، من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ، لأن الانسان لو جهد أن يزبل عن نفسه الكبر والهرم ويردها الى حال الشباب لم يمكنه ذلك فدل ما وصفناه على أنه ليس هو الذى ينقل نفسه في هذه الأحوال وأن له ناقلاً نقله من حال الى حال ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال الى حال بغير ناقل ولا مدبر . ثم مثل لذلك بتحول القطن الى الغزل ، الى الفتل ، الى الثوب ، فكما هو يحتاج الى ناسج فكذلك الانسان ، فلو دل ذلك على وجوده ، كان تحول النطفة علقه ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً (أعظم في الاعجوبة) كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال وقد قال الله تعالى: « أفرأيتم ما تمنون ءأنتم تخلفونه أم نحن الخالقون - الواقعة: ٥٩ - ٥٨ » . وقال سبحانه : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون الذاريات : ٢١ » بين لهم عجزهم وقرهم الى صانع صنعهم ومدبر دبرهم ^١ .

ويلاحظ على هذا الدليل أولاً: أن لا استدلال دليل عقلي بحث معتمد على أصل فلسفي وهو حاجة الممكن الى العلة ، أو حاجة الحادث الى السبب، وبعبارة اخرى معتمد على قبول قانون العلية . وهذا النوع من التفكير يختص بالمتكلمين . ولا نرى مثله بين أهل الحديث . وهذا

دليل على أن الشيخ يسير على وضوء العقل ، والاستدلال به ما أمكن .
 ثانياً : أن صلب البرهان في البيان الأول يرجع الى أن فاقد
 الكمال لا يعطيه . فالإنسان في حال القدرة اذا عجز عن احداث السمع
 والبصر ، فهو في حال العجز أولى .

وقد أفرغ امير المؤمنين هذا البرهان في بعض خطبه في جمل
 غاية في الفصاحة فقال : « أم هذا الذي أنشأه في ظلمات الأرحام ،
 وشغف الأستار ، نطفة دهاقاً ، وعلقة محاقاً ، وجيناً وراضعاً ، ووليداً
 ويافعاً ، ثم منحه قلباً حافظاً ، ولساناً لافظاً وبصراً لاحظاً ، ليفهم معتبراً
 ويقصر مزدجراً »^١ .

ثالثاً : أن ما استعرض الشيخ من الايتين انما هو من الشواهد
 الواضحة على أن القرآن يعتمد في بيان الأصول والمعارف على الادلة
 العقلية والبراهين الواضحة من أجل اقناع عامة البشر مؤمناً كان أم
 كافرأ .

ولا يكفي بالتعبد فان للتكلم مع البرهان مكاناً ، وللتعبد مكاناً
 آخر ، فمالم تستقر شجرة الايمان في قلب الانسان ، لا يصح مشافهته
 الا بما يوحيه اليه عقله وتقضي له نظرتة فاذا صار مؤمناً معتقداً بربه
 وبرسوله وبرسالته ووحيه ، يبلغ الى مرحلة يصح معها التكلم معه
 بصورة التعبد والقاء الأصول والوظائف مجردة عن البرهنة .

ثم ان الشيخ في أثناء تقرير البرهان جاء بأمر غير تام ، فاستدل

على أن هناك ناقلاً ومدبراً غير الإنسان بقوله « ان الانسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر لم يمكنه ذلك » وجعل هذا دليلاً على أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر ولكن الملازمة غير ثابتة اذ لمشكك أن يقول : انه قادر على نقل نفسه من الشباب الى الهرم واكنه غير قادر على العكس ولا ملازمة بين القدرة على القضية الاولى والقدرة على القضية الثانية، فالانسان الضعيف قادر على قذف الجسم الثقيل من السطح الى الأرض وليس بقادر على رفعه منها اليه وقس على ذلك الأمثلة الأخرى .

٢ - الباري لا يشبه المخلوقات :

استدل على تنزيهه سبحانه عن مشابهة المخلوقات بأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها في جميع الجهات او في بعضها فلو أشبهها في جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات وان أشبهها في بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً وقد قال الله تعالى : « ليس كمثل شيء - الشورى : ١١ » .

وقال تعالى : « ولم يكن له كفواً أحد - الاخلاص : ٤ » (١) .
ويلاحظ على هذا الدليل أن صلب البرهان عبارة عن كون المشابهة من جميع الجهات أو بعضها يلزم كونه محدثاً ولكنه في المشابهة

في جميع الجهات صحيح لاغبار عليه .
ولكن المشابهة في بعض الجهات مع التحفظ على قدمه سبحانه
لا تستلزم حدوثه .

فلو قالت المشبهة بأن الله قديم ولكن له يد وجارحة مثل يد
الانسان وجوارحه فالمشابهة من بعض الجهات مع حفظ القدم لا
ينتج كونه محدثاً . والحاصل ، المشابهة من بعض الجهات - مع
القول بكونه قديماً - لا يستلزم الحدوث .

نعم لو اعتمد الشيخ على أن المشابهة للمخلوق في أية جهة من
الجهات لا تنفك عن الحاجة والحاجة آية الامكان صح الاستدلال لأن
الممكن لا يكون واجب الوجود وما ليس بواجب حادث ذاتاً أو
زماناً ، والكل محتاج الى علة واجبة .

وفي مورد المثال لو كان لذاته مكان كسائر الأجسام لكان لها حيز ،
فتكون محتاجة الى الحيز والحاجة لا تجتمع مع وجوب الوجود
وتتناسب مع الامكان ، والموصوف به أما حادث ذاتي أو حادث
زمانى فالأشياء الممكنة المجردة لها الحدوث الذاتي ، والأشياء
الممكنة الواقعة في اطار الزمان لها الحدوث الزماني .

وباختصار : ان الاكتفاء بكون المشابهة مستلزماً للحدوث ، لا
يستلزم كون البرهان منتجاً وانما ينتج اذا كانت المشابهة منجزة
الى الحاجة المضادة لوجوب الوجود حتى ينتهي الامر الى امكانه
وحدوثه .

٣ - استدلاله على وحدانية الصانع

استدل على وحدانية الصانع ببرهان التمانع وقال: ان الصانعين المفترضين لا يجري تدييرهما على نظام ، ولا يتسق علي احكام ، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما لأن أحدهما اذا أراد أن يحيي انساناً ، وأراد الاخر أن يميتة ، لم يخل أن يتم مرادهما جميعاً ، أو لا يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الاخر ، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً وميتاً في حال واحدة. وان لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما والعاجز لا يكون الهاً ولا قديماً .

وان تم مراد أحدهما دون الاخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما والعاجز لا يكون الهاً ولا قديماً ، فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء وأحد ، وقد قال الله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » الانبياء : ٢٢ »^(١) .

يلاحظ على ما أفاده: أولاً أن ما ذكره هو برهان التمانع الوارد في الكتب الكلامية ولكنه لم يستقص جميع شقوقه ، اذ لقائل أن يقول : ان الالهين بما أنهما عالمان - بما لا نهاية لعلمهما - واقفان على المصالح والمفاسد وما يصح فعله مما لا يصح ، فيتفقان على ما

فيه المصلحة والحكمة .

ومن المعلوم أنه ليس إلا أمراً واحداً ، فحيثئذ تتوحد ارادتهما على ايجاد ما اتفقا عليه ، فان الاختلاف في الارادة اما ناش من حب الذات، فيقدم ما فيه المنفعة الشخصية على غيره ، أو ناش من الجهل بالمصالح والمفاسد وكلا العاملين منفيان عن ساحة الالهين المفروضين . ولاجل استيعاب جميع الشقوق تجب الاجابة عن هذا الشق أيضاً .

وموجز الاجابة (التفصيل يطلب من الأسفار الكلامية) أن تعدد الصانع في الخارج يدل علي وجود تباين واختلاف بينهما في أمر من الامور ، فهما اما متباينان في جميع الذات ، (كما هو الحال في الاجناس العالية ، فان الجوهر يباين العرض بتمام الذات) أو في بعضها كتباين نوع مع نوع آخر (مثل الانسان بالنسبة الى الفرس) أو في التشخصات والتعينات ، وعلى كسل تقدير يجب أن يكون هناك نوع من التباين والاختلاف ولو من جهة واحدة وفي مرحلة مسن مراحل الوجود ، والافلو تساوبا من جميع الجهات ، لارتفع التعدد وصار المفروضان الهأ واحداً ، وهو خلف .

وعلى فرض اختلاف بين الالهين ، يجب أن يختلف شعورهما وادراكهما ولوفي مورد أو موردين ، اذ لاعمى لأن يتحد تشخيصهما وادراكهما وعلمهما مع الاختلاف في الذات أو التعينات . وعندئذ ، لا يمكن أن نقول انهما يتفان في جميع الموارد على

شيء واحد وهو مقتضى الحكمة والمصلحة ، لأن المفروض أن كل واحد يرى فعله موافقاً للحكمة والمصلحة ، ولا دليل على انحصار المصلحة والحكمة في جهة واحدة ، بل من الممكن أن يكون كلا الفعلين مقرونان بالصالح ولكل منهما فلاح .

هذا هو التقرير الصحيح للبرهان .

وثانياً : أن قوله سبحانه « لو كان فيهما آلهة الا الله » ليس ناظراً الى وحدة الصانع والخالق ، بل الاية تركز على وحدة التدبير في العالم ، وأن مدبر العالم اله واحد لا غير . والبرهان القرآني على وحدة التدبير جاء ضمن آيتين تتكفل كل واحدة منهما ببيان بعض شقوق البرهان . واليك الايتان مع توضيح البرهان .

١ - « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش

عما يصفون - الانبياء : ٢٢ » .

ب - « وما كان معه من اله ، اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا

بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون - الانبياء : ٩١ » .

توضيح البرهان بجميع شقوقه

ان تصوير تعدد المدبر للعالم يفترض على صور :

١ - أن يتفرد كل واحد من الالهة المفترضة بتدبير مجموع

الكون باستقلاله بمعنى أن يعمل كل واحد ما يريد في الكون دون

منازع ، ففي هذه الصورة يلزم تعدد التدبير لأن المدبر متعدد ومختلف

في الذات ونتيجة تعدد التدبير طرو الفساد على العالم وذهاب الانسجام المشهور ، واليه يشير قوله سبحانه « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا . . . » .

٢- أن يدبر كل واحد قسماً من الكون الذي خلقه وعندئذ يجب أن يكون لكل جانب من الجانبين نظام مستقل خاص مغاير لنظام الجانب الاخر وغير مرتبط به . وهذا الفرض يستلزم انقطاع الارتباط وذهاب الانسجام من الكون ، والحال أننا نرى في الكون نوعاً واحداً من النظام شاملاً كل جوانب الكون من الذرة الى المجرة والى هذا القسم من البرهان يشير قوله سبحانه في الآية الاخرى « اذا لذهب كل اله بما خلق » .

٣ - أن يتفوق أحد الالهة المفترضة على البقية فيوحد جهودهم وأعمالهم ، ويصبغها بصبغة الانسجام والاتحاد وعندئذ يكون ذلك الاله المتفوق هو الاله الحقيقي دون البقية ، والى هذا الشق يشير قوله سبحانه « ولعلا بعضهم على بعض » .

وباختصار ، ان ما ذكره من البرهان على وحدانية الصانع ، غير مستوعب جميع الشقوق وان الآية التي استشهد بها ليست راجعة الى وحدانية الصانع ، بل الى وحدانية المدبر .

والفرق بين التوحيد في الخالقية والتوحيد في المدبرية غير خفى على العارف بالمسائل الكلامية .

اعادة الخلق المعدوم جائز

استدل الشيخ الأشعري على جواز اعادة الخلق المعدوم بالبيان التالي :

ان الله سبحانه خلقه أولاً ، لا على مثال سبقه ، فاذا خلقه أولاً ام يعيه أن يخلقه خلقاً آخر ، ثم استشهد بالآيات الواردة حصول امكان المعاد ، التي منها قوله سبحانه : « وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم - يس : ٧٨ » .

يلاحظ على ما ذكره : أن هنا مسألتين يجب تفريق كل واحدة عن الأخرى .

الأولى - اعادة الخلق الأول بعد فناءه بتلاشية وتفرق أجزائه ، وهذا ما أخبرت عنه الشرايع السماوية واستدل القرآن على امكانه بطرق متعددة نوعز اليها عن قريب ، ومثل هذا ليس اعادة للخلق الأول بعد انعدامه من جميع الجهات ، بل هو احياء للمواد المبعثرة من الانسان باعادة الروح اليها . والحاكم بأن الانسان المعاد هو الانسان المبتدأ ، هو وحدة الروح المجردة المتعلقة في كل زمن بيدن خاص . والروح لا تفتى بفناء المادة ولا تنفك أجزاءها .

وقد استدل القرآن على امكان هذا النوع من الاعادة بطرق مختلفة نأتي بأصولها :

١- الاستدلال بعموم القدرة ، مثل قوله سبحانه : « ألم يرو أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى انه على كل شيء قدير - الاحقاف : ٣٣ » .
٢ - قياس الاعداء على الابتداء كما في قوله سبحانه : « كما بدأنا أول خلق نعيده - الأنبياء : ١٠٤ » .

٣ - الاستدلال على امكان احياء الموتى باحياء الأرض بالمطر والنبات ، كما في قوله سبحانه : « ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون - الروم : ١٩ » .

٤ - الاستدلال بالوقوع على الامكان فان أول دليل على امكان الشيء وقوعه ، ولأجل ذلك نقل سبحانه قصة بقرة بني اسرائيل « البقرة - ٧٣ - ٦٧ » وحديث عزيز « البقرة - ٢٥٩ » .

٥ - الاستدلال ببعض المنامات الطويلة التي امتدت ثلاث مائة سنين وزيدت تسعاً ، فان النوم أخو الموت ، ولا سيما الطويل منه . والقيام من هذا النوم يشبه تجدد الحياة وتطورها .

٦- قياس قدرة الاعداء على قدرة اخراج النار من الشجر الأخضر ، كما في قوله سبحانه : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون - يس : ٨٠ - ٧٩ » .

هذه هي البراهين المشرقة التي اعتمد عليها القرآن فيما يتبناه من امكان المعاد و وقوعه وهذه المسألة لاثمت الى المسألة التالية

بصلة .

الثانية - اعادة المعدم من جميع الجهات ، بعينه لايتمله . وهذا هو الذي ادعى الشيخ الرئيس ابن سينا الضرورة على امتناعه وأقسام البراهين عليه . نذكر منها مايناسب وضع كتابنا .

اعادة الشيء المعدم من جميع الجهات نوع ايجاد له ، والمفروض أن هذا اليجاد يغير الابداع الذي تعلق بايجاده قبل أن يكون معدوماً . ومع تعدد اليجاد وتعدد اعمال القدرة كيف يكون المعاد نفس المبتدأ من جميع الجهات . نعم ، يكون المعاد مثل المبتدأ لا عينه . ولأجل الايضاح نمثل بمثال .

إذا قام الانسان بخلق صورة الفرس بالشمعة اللينة ثم محى الصورة التي أوجدها وأعادها ثانياً فلا يصح لأحد أن يقول أن الصورة الثانية عين الأولى ، لان الأولى تعلقت بها قدرة وأوجدت بايجاد خاص ، والثانية تعلقت بها قدرة اخرى في زمان آخر وأوجدت بايجاد ثان . والقدرتان مختلفتان ، والايجادان متعددان ، فكيف يكون الموجدان واحداً بل لامناس عن القول باختلافهما . فاذا لم يصح اعادة المعدم في المثال المذكور (الذي كانت المادة فيه محفوظة والصورة فقط منعدمة) فكيف يصح فيما اذا كانت الصورة والمادة معدومتين غير باقيتين .

هذا هو الفرق البارز بين المسألتين وما أشار الشيخ الأشعري

الى الفرق بينهما .

٥ - الله سبحانه ليس بجسم

أكد الشيخ الأشعري على تنزيهه سبحانه عن الجسم والجسمانيات في كتاب اللمع بشكل واضح. وبذلك امتاز منهجه عن منهج كثير من أهل الحديث الذين لا يتورعون عن اسناد أمور الاله سبحانه تلازم تجسيمه وكونه ذاجهة . وقد أوضحنا حال هذه الطائفة عند البحث عن عقائد أهل الحديث والحنابلة .

وأما البرهان الذي اعتمد عليه الشيخ في رسمه في العبارة التالية: « فان قال قائل لم أنكرتم أن يكون الله تعالى جسماً ؟ قيل له أنكرنا ذلك لأنه لا يخلو أن يكون القائل بذلك أراد أن يكون طويلاً عريضاً مجتمعاً، أو يكون أراد تسميته جسماً وان لم يكن طويلاً عريضاً مجتمعاً عميقاً ، فان أراد الاول فهذا لا يجوز ، لأن المجتمع لا يكون شيئاً واحداً لأن أقل قليل الاجتماع لا يكون الامن شيئين ، لأن الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجامعاً . وقد بينا انفاً أن الله عز وجل شيء واحد فبطل أن يكون مجتمعاً . وان اردتم الثاني فالاسماء ليست الينا ، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى باسم لم يسم به نفسه ولاسماء به رسوله ، ولا أجمع المسلمون عليه ولاعلى معناه »^(١) .

يلاحظ عليه : أن توحيد سبحانه على مراتب نذكر منها ماله صلة

بالمقام .

١ - توحيد سبحانه بمعنى أنه واحد لانظيره ولا مثيل . وهذا ما
يعنى من قوله سبحانه : « ولم يكن له كفواً أحد - الاخلاص : ٤ » .
وقوله سبحانه « ليس كمثله شيء - الشورى : ١١ » وهذا القسم من
التوحيد يهدف الى أن واجب الوجود بالذات واحد لايتثنى ولا
يتكرر ، ليس له نظير ولا مثيل .

٢ - توحيد سبحانه بمعنى بساطة ذاته وتنزهه عن أنواع التركيب
والكثرة في مقام الذات ولعل «الأحادية» التي يخبر عنها القرآن في الايات
الكريمة عبارة عن هذا النوع من التوحيد وهو بساطة الذات والتنزه
عن التركيب والمكثرة . قال سبحانه « قل هو الله أحد - الاخلاص : ١ » .

وفي ضوء هذين التوحيدين نخرج بالنتيجتين التاليتين :

الف - الله سبحانه واحد ، لانظيره ولا مثيل .

ب - الله سبحانه أحد ، بسيط ، لاجزاء لذاته ولا تركيب .

وهناك قسم ثالث من التوحيد ، وهو التوحيد في الخالقية ، وأنه
ليس في صفحة الوجود خالق الا هو . وخالقية الفواعل الاخر بالاعتماد
عليه والاستمداد من خالقيته سبحانه .

اذا عرفت ذلك ، تعرف الخلط في كلام الشيخ الاشعري بوضوح
لان ما تقدم منه في البحث السابق هو وحدة صانع العالم ، وما هو
مقدمة برهانه هو بساطة ذاته وعدم تركبه من شيء ولم يسبق ذلك في
البحث السابق حتى يعتمد عليه في اثبات ما يتبناه : « انه سبحانه ليس
جسماً لأن الجسمانية تستلزم كون الشيء عريضاً طويلاً مجتمعاً عميقاً .

وهو يلزم الكثرة ، والكثرة لاتجتمع مع الوحدة .
وعلى ذلك فلا يتم برهان الشيخ الا اذا برهن علي بساطة الذات
و وحدتها وعدم تكثرها عمقلا ولا خارجاً ، والا لا يكون برهانه موضوعياً
معتمداً على شيء أثبتته من قبل .

نعم ، في وسع الشيخ أن يبرهن على البساطة بأن الكثرة الخارجية
أو الذهنية تستلزم احتياج الواجب الى أجزائه والمحتاج لا يكون
واجباً ، بل ممكناً .

٦ - صفاته الذاتية

اتفق الالهيون على أنه سبحانه : عالم ، قادر ، حي ، سميع ،
بصير ، وهذه هي الصفات الذاتية حسب مصطلح المتكلمين ،
والصفات الثبوتية الكمالية حسب مصطلح متكلمي الامامية . وهي في
مقابل صفات الفعل ، أعني ما ينتزع لا من مقام الذات بل من مقام
الفعل ككونه رازقاً ، محيياً ، مميتاً وغيرها . واليك نصوص استدلاله
في تلك المجالات :

الله سبحانه عالم

استدل الأشعري على كونه سبحانه عالماً بأن الأفعال المحكمة
لا تتسق في الحكمة الا من عالم . وذلك أنه لا يجوز أن يحرك
الدياج بالتصاوير ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ولا يعلمه^(١) .

ما ذكره من البرهان قد سبقه غيره ببيان رائق وتعبير بديع ، فان اتقان الفعل واستحكامه آية علم الفاعل بشؤون الفعل وما يقومه وما يفنيه .

الله سبحانه حي قادر

استدل عليه بأنه لا تجوز الصنایع الا من حي قادر ، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر حي ، لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى ، فلما استحال ذلك ، دلت الصنایع على أن الله حي ^١ .

كان الأليق التفكيك بين الحياة والقدرة ، وتقديم البحث في القدرة على البحث في الحياة ، لأنه اذا ثبت كونه قادراً - وقد أثبت فعله كونه عالماً - ثبت كونه حياً بلا حاجة الى الاستدلال الجديد ، لأن الحي عبارة عن العالم القادر ، أو الدراك الفعال . فمن كان عالماً قادراً فهو حي قطعاً .

الله سبحانه سمیع بصير

قال الأشعري : ان الحي اذا لم يكن موصوفاً بافة تمنعه من ادراك المسموعات والمبصرات اذا وجدت ، فهو سمیع بصير ، والله

تعالى منزه عن الافة من الصمم والعمى ، اذ كانت الافة تدل على حدوث من جارت عليه (١) .

يلاحظ عليه : أن الابصار يتعلق بالأضواء والألوان. والسمع يتعلق بالأصوات والكلمات فلو كان ابصاره سبحانه للمبصرات ، وسماعه للمسموعات بالادراك الحسي المادى ، نظير الانسان والحيوان ، لاحتاج في تحققهما الى الالة. وعند ذاك يأتي ما ورد في كلام الشيخ من مسألة الصحة والتنزه عن الافة ، نظير الصمم والعمى ، وأن الافة آية الحدوث .

وأما لو كان توصيفه بهذين الوصفين بالمعنى اللائق بساحته ، فحقيقة كونه سمياً بصيراً ترجع الى حضور المسموعات والمبصرات لديه ، وعدم غيبيتهما عنه سبحانه ولا يختص الحضور بهما ، بل الموجودات على الاطلاق بهوياتها الخارجية حاضرة لديه ، لأنها قائمة به سبحانه، قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي ، فهي حاضرة لديه ، غير غائبة عنه ، من غير فرق بين المبصر والمسموع وغيرهما وتخصيصهما بالذكر لكون الحس المتعلق بهما في الانسان أشرف من غيره ، فاقصر عليهما والافالله سبحانه أجل من أن يسمع ويرى بالالة، ويباشر بذاته الاضواء والاصوات .

وباختصار: ان واقع الابصار والسمع ليس الاحضور المبصرات
والمسموعات لدى البصير والسميع .

وأما الالة واعمالها والتأثر من الخارج فمقدمات اعدادية .
فلو تحقق في مورده الحضور ، بلا حاجة الى تلك المقدمات
لكان أحق بكونه سميعاً وبصيراً .

ونضيف في الختام أنه لم يعلم كنه قوله : « الافات تدل على
حدوث ممن جارت عليه » فان كون المدرك (بالكسر) مادياً آية
الحدوث لكونه ممكناً، والممكن وحاجته الى الواجب ازلية، وأما
الصحة والافة، فالكل بالنسبة الى القدم والحدوث سواسية فلا الصحة
آية القدم ، ولا الافة آية الحدوث .

بل كون الشيء (الادراك) مادياً آية الحدوث للتلازم بين المادية
والحدوث .

٧ - صفاته قديمة لا حادثة

ان الحي اذا لم يكن عالماً كان موصوفاً بضد العلم من الجهل .
ولو كان موصوفاً به لاستحال أن يعلم لأن ضد العلم لو كان قديماً
لاستحال أن يبطل، واذا استحال أن يبطل لم يجوز أن يصنع المصانع
الحكيمة فلما صنعها دلت على أنه عالم ، وصح أنه لم يزل عالماً^(١) .

يلاحظ عليه : أولاً : ان الحدوث والقدم من أوصاف الأمور الوجودية، وضد العلم ليس الا أمراً عديمياً ومثله لا يوصف لبالحدوث ولا بالقدم ، فلا يصح قوله « لأن ضد العلم لو كان قديماً لاستحال أن يبطل » .

وثانياً : ان كل موجود امكانى مسبوق بعدم قديم فلو كان قدم عدم مانعاً عن الانقلاب الى الوجود ، تلزم استحالة أن يبطل كل عدم وينقلب الى الوجود .

وكان له الاستدلال بشكل آخر : ان اتصافه بالعلم بعد ما كان جاهلاً، أو بالقدرة بعد ما كان عاجزاً، يستلزم كون ذاته محلاً للحوادث وهو يلزم التغييز والانفعال في ذاته ، وهو آية الحدوث ، والواجب منزه عن ذلك كله .

كما كان له الاستدلال بشكل ثان : وهو لو كانت الذات الالهية فاقدة لهذه الصفات منذ الأزل ، لاستلزم ذلك كون صفاته « ممكنة » و « حادثة » وحيث ان كل ممكن مرتبط بعلة ، ومحتاج الى محدث لزم أن نقف على محدثها . فهل وردت من قبل نفسها ، أو من قبل الله سبحانه أو من جانب علة اخرى ؟ وكلها باطلة .

أما الأول : فلا يحتاج الى مزيد بيان اذ لا يعقل أن يكون الشيء علة لنفسه . وأما الثاني : كسابقه ، فان فاقد الشيء « العلم والقدرة » لا يعطيه .

أضف اليه - أنه يلزم الخلف أي قدم الصفات . لأن المفروض أن العلة هو الذات وهي قديمة فيلزم قدم معلولها. وأما الثالث فكسابقه أيضاً إذ ليس هنا عامل خارجي يكون مؤثراً في عروض صفاته على ذاته سبحانه - مضافاً الى أنه يستلزم افتقار الواجب اليه .

الى غير ذلك من البراهين المشرقة التي جساءت في الكتب الكلامية والفلسفية وكان الشيخ أبا الحسن - ابان الانفصال عن المعتزلة وخلع الاعتزال عن نفسه كخلع القميص - شق عليه الاستثقال من علومهم وأفكارهم ، وأراد الاعتماد على ما توجيه اليه نفسه ، فجاء بالبرهان الذي ترى وزنه وقيمه .

٨- صفاته زائدة على ذاته :

ان كيفية اجراء صفاته سبحانه على ذاته أو جد هوة سحيفة بين كلامي المعتزلة والأشاعرة ، فمشايخ الاعتزال لأجل حفظ التوحيد ورفض تعدد القديم والتنزه عن التشبيه ، ذهبوا الى أن ملاك اجراء هذه الصفات هو الذات وليست هنا أية واقعية للصفات سوى ذاته .

وقد استعرض القاضي عبد الجبار المعتزلي آراء مشايخه في شرح الاصول الخمسة^(١) وقال :

قال : شيخنا أبو علي : انه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع (القدرة ، العلم ، الحياة ، الوجود) لذاته .

وقال شيخنا أبو هاشم : يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته . ومفاد كلام الشيخين : أن الله سبحانه عالم ، قادر ، حي ، بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة ، وهؤلاءهم المعروفون بصفة الصفات ، لحفظ التوحيد ورفض تعدد القدماء ، وهم يعنون بقولهم (لذاته) أن ذاته سبحانه لبساطته ووحدته نائبة عن الصفات ، وتعبير أبي هاشم في افادة ما يرومانه أدق من عبارة أبي علي ، وقد اشتهر هذا القول عند المتأخرين من المتكلمين بالقول بالنيابة ونسبه أبو الحسن الأشعري في مقالات الاسلاميين الى كثير من المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية وقال : هؤلاء يقولون : ان الله ، عالم ، قادر ، حي ، بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة ^١ .

وعندئذ تكون الذات نائبة عن الصفات وأن الاثار المترتبة من الصفات ، مترتبة على الذات ، وان لم تكن الصفات موجودة فيها مثلا : خاصية العلم اتقان الفعل ، وهي ترتب على نفس ذاته ، بلا وجود وصف العلم فيه . وقد اشتهر عندهم « خذ بالغايات واترك المبادئ » وانما ذهبوا الى هذا القول لاجل أمرين تالين .

من جانب اتفقت الشرائع السماوية على أنه سبحانه عالم حي قادر . ويدل على ذلك اتقان أفعاله . ومن جانب آخر : واقعية الوصف لا تنفك عن القيام بالغير فلو لم تكن قائمة به لم تصدق عليه الصفة عند ذلك يدور الأمر بين أحد الامور الاربعة .

١- نفي العلم عن ساحته سبحانه على الاطلاق . وهذا تكذبه آثار فعله سبحانه مضافاً الى اتفاق الشرائع السماوية على عدة من صفاته الذاتية .
٢- القول بأن علمه زائد على ذاته ، ومثله سائر صفاته وهذا يستلزم تعدد القدماء .

٣- كون صفاته عين ذاته وهي متحدة معها ، وهذا لا يجتمع مع واقعية الأوصاف لأن واقعية الوصف هو القيام بالغير ولولاه لما صدق عليه الوصف . فعندئذ يتعين القول التالي .

٤- نيابة الذات مناب الصفات وان لم تكن الذات موصوفة بنفس الصفات .

وهذا القول هو المشهور بين المعتزلة واليه يشير الحكيم السبزواري

في منظومته :

والأشعري بازدياد قائلة وقال بالنيابة المعتزلة
ومن اختار هذا القول من المعتزلة وذبح عنه بصراحة ، هو عباد
بن سليمان المعتزلي^(١) قال :

« هو عالم ، قادر ، حي ، ولا أثبت له علماً ولا قدرة ، ولا حياة ،
ولا أثبت سمعاً ، ولا أثبت بصراً . وأقول هو عالم لا بعلم ، وقادر لا بقدرة
وحي لا بحياة ، وسميع لا بسمع ، وكذلك سائر ما يسمي به من

١ . من أئمة الاعتزال في القرن الثالث ودارت بينه وبين أبي كلاب المتوفى
بعد عام ٢٤٠ مناظرات لاحظ الانتصار لابي الحسين الخياط ص ٦١ .

الأسماء التي يسمى بها (١) .

رأى أبي الهذيل العلاف المعتزلي (٢)

يعترف أبو الهذيل - على خلاف ما يروى عن أبي علي وأبي هاشم الجبائين - بأن الله سبحانه علماً وقدره وحياة حقيقية ولكنها نفس ذاته واليك نص عبارته :

هو عالم بعلم هو هو ، هو قادر بقدره هي هو ، هو حي بحياة هي هو الى أن قال : اذا قلت : ان الله عالم أثبت له علماً هو الله ونفيت عن الله جهلاً ، ودلت على معلوم ، كان أو يكون ، واذا قلت : قادر ، نفيت عن الله عجزاً ، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودلت على مقدور . واذا قلت : الله حي ، أثبت له حياة وهي الله ، ونفيت عن الله موتاً (٣) .

والفرق بين الرأيين جوهرى جداً ، فالرأي الاول يركز على أن الله عالم ، قادر ، حي ، بنفسه ، لابعلم ولاقدرة ولاحياة . وعلى حد تعبير أبي هاشم ان الله يستحقها لما هو عليه في ذاته .

١ . مقالات الاسلاميين : ج ١ ص ٢٢٥ .

٢ . محمد بن هذيل المعروف بالعلاف كان شيخ البصريين في الاعتزال ولد عام

١٣٠ وتوفي في سامراء ٢٣٥ لاحظ وفيات الاعيان : ج ٤ ص ٢٦٥

برقم ٦٠٦ .

٣ . شرح الاصول الخمسة : ١٨٣ للقاضي عبدالجبار المعتزلي ومقالات

الاسلاميين : ص ٢٢٥ .

فهؤلاء يستحقون أن يسموا بنفاة الصفات و نيابة الذات عنها ، وهذا بخلاف رأي أبي الهذيل فهو يركز على كونه سبحانه موصوفاً بهذه الصفات وعالمأ بعلم وقادراً بقدرة، ولكنها تتحد مع الذات في مقام الوجود والعينية .

ولاجل التفاوت البارز بين الرأيين أراد القاضي عبد الجبار المعتزلي ارجاع مقالة العلاف الى ما يفهم من عبارة أبي علي وابنه أبي هاشم وقال : « قال ابو هذيل : انه تعالى عالم بعلم هو هو ، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي الا أنه لم يتلخص له العبارة ، الا ترى أن من يقول : ان الله عالم بعلم لا يقول ان ذلك العلم هو ذاته تعالى » .

ولكن الحق في باب الصفات هو ما ذهب اليه أبو الهذيل، وعليه مشايخنا الامامية ، أخذاً بالبراهين المشرقة في هذا المجال ، واقتداء بما ورد عن أئمة أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين وسيوافيك عند استعراض عقائد المعتزلة أن أصولهم مأخوذة من خطب الامام أمير المؤمنين عليه السلام وهو امام علم التوحيد تعرف آراؤه العالية من خطبه وكلماته في نهج البلاغة ونأتي منها بما يمس المقام :

١ - وكمال توحيده الاخلاص له . الخطبة الاولى ص ٨ ط مصر أي تخليصه من كل جزء وتركيب .

٢ - وقال عليه السلام : ولا تناله التجزأة والتبويض . الخطبة ٨١ ط مصر ج ١ ص ١٤٦ .

٣ - وقال عليه السلام : ولا يجري عليه السكون والحركة ، وكيف

يجري عليه ما هو أجراه . ويعود فيه ما هو أبداه ، ويحدث فيه ما هو أحدثه ، إذا لتفاوتت ذاته ، ولتنجزه كنهه . الخطبة ١٨١ ط مصر ج ٢ ص ١٤٤ .

٤ - وقال عليه السلام: ولا يوصف بشيء من الاجزاء ولا بالجوارج والاعضاء ولا بعرض من الاعراض ولا بالغيرية والابعض الخطبة ١٨١ الى غير ذلك من الكلمات التي لامناص معها عن القول باتحاد الصفات مع الذات .

وهن نظرية النيابة .

ان الشيخين (أبا علي وأباهاشم) لوتأملا في واقعية الصفات الكمالية وانها من شؤون الوجود لما أكدا ولا اصرا على أن واقعية الصفة مطلقا هو القيام بالغير ، لانه لا يمكن أن تكون الصفة عين الذات وذلك لأن كل الكمالات من شؤون الوجود وترجع حقائقها اليه والوجود أمر مقول بالتشكيك ، فله العرض العريض فكما أن من الوجود ممكناً وواجباً وجودهراً وعرضاً ، فهكذا ان مرتبة من العلم كيف نفساني قائم بالغير ، ومرتبة اخرى منه واجب قائم بنفسه . ومثله القدرة والحياة والتفصيل يطلب من محله .

تحليل نظرية الزيادة

قد تعرفت على نظرية الشيخين من أئمة الاعتزال ، كما تعرفت

على نظرية أبي الهذيل . وقدحان وقت دراسة نظرية شيخ الأشاعرة وهو يخالف كلتا النظريتين - النيابة والوحدة - ويقول بوجود صفات كمالية زائدة على ذاته مفهوماً ومصداقاً فلانعدو صفاته صفات المخلوق الا في القدم والحدوث . ولأجل ذلك يهاجم النظريتين في الابانة واللمع فيقول في رد نظرية النيابة :

ان الزنادقة قالوا: ان الله ليس بعالم ، ولا قادر، ولا حي ، ولا سميع ولا بصير . وقول من قال من المعتزلة : انه لا علم لله ولا قدرة له معناه أنه ليس بعالم ولا قادر . والتفاوت في الصراحة والكناية ، فنفي المبادي حقيقة ، يلزم نفي صفاته الثبوتية ، التي أجمع المسلمون على توصيفه سبحانه بها .

وأما الثانية ، فرد عليه بقوله كيف يمكن أن يقال : ان علم الله هو الله . والا فيلزم أن يصح أن نقول : يا علم الله اغفر لي وارحمني^{١)} .

يلاحظ عليه أن ما ناقش به النظرية الاولى غير كاف فيما ادعاه ، أعني رجوع قولهم الى نفى كونه سبحانه عالماً ، لأن نفي المبادي أعني العلم والقدرة انما يستلزم نفى كونه عالماً وقادراً اذا لم تقم الذات مقام الصفات في الأثر والغاية .

فلقائل أن يقول : ان ما يطلب من العلم والقدرة من اتقان الفعل والقدرة عليه ، فالذات بنفسها كافية في تأمين الغاية المطلوب منها . فان ذاته سبحانه من الكمال على حد تقوم بنفسها لتأمين كل ما يطلب من الصفات فلاحاجة اليها .

وأضعف منه ما ناقش به النظرية الثانية مسن أن القول بتوحيد صفاته مع ذاته، يستلزم جواز أن نقول : يا علم الله اغفر لي ، وذلك لأن القائل بالوحدة انما يقول بها وجوداً لا مفهوماً ، اذ لا شك أن المفهوم من الله غير المفهوم من العلم والقدرة ومشتقاتهما .

وعلى ذلك فبما أن العلم غيره سبحانه مفهوماً ، ولكن عينه مصداقاً ، لا يصح التعبير عن مقام العينية بـ « يا علم الله » بل يجب أن يقول يا الله فالتعبير بصورة الاضافة « اضافة العلم الى الله » دليل على أن الداعي يسير في عالم المفاهيم ، لافي عالم العين والخارج ، والا كان عليه أن يقول يا الله .

استدلاله على المغايرة

ومما يدل على أن الله عالم بعلم ، أنه سبحانه لا يخلو أن يكون عن صورتين : ١ - عالماً بنفسه . ٢ - أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه .

١ - فان كان عالماً بنفسه كانت نفسه عالماً ويستحيل أن يكون العلم

عالمأ أو العالم علماً ومن المعلوم أن الله عالم ومن قال ان علمه نفس ذاته لا يصح له أن يقول انه عالم . فاذا بطل هذا الشق تعين الشق الثاني وهو أنه يعلم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه (١) .

لب البرهان أن واقعية الصفة هي البيئونة فيجب أن يكون هناك ذات وعرض، ينتزع من اتصاف الاولى بالثاني، عنوان العالم والقادر فالعالم : من له العلم ، والقادر : من له القدرة ، لامن ذاته نفسها . فيجب أن يفترض ذات غير الوصف .

يلاحظ عليه: أن القائل بالوحدة لا يقول بالوحدة المفهومية، أي ان ما يفهم من لفظ « الجلاله » فهو نفس ما يفهم من لفظ « العالم » فان ذلك باطل بالبداهة ، بل يقصد منه اتحاد واقعية العلم مع واقعية ذاته، وأن وجوداً واحداً ببساطته ووحدته، مصداق لكلا المفهومين، وليس مصداق لفظ الجلالة في الخارج مغايراً لمصداق العلم ، وأن ساحة الحق منزه عن فقد أية صفة كمالية في مرتبة الذات بل لوجوده البحت البسيط نعوت وأوصاف ، كلها موجودة بوجود واحد، فتلك الصفات الالهية متكثرة بالمعنى والمفهوم، واحد بالهوية والوجود .

ولا يعني أصحاب نظرية الوجدة تعطيل الذات عن الصفات وخلوها عن واقعتها ، كما عليه القائل بالنيابة ، بل يعنون أن وجوداً

واحداً بوحده وبساطته ، من دون تكثر فيه هو نفس العلم والقدرة وسائر الكمالات ، ورب وجود يكون من الكمال على حد يكون نفس الكشف والعلم ، ونفس القدرة والاستطاعة ، وهو في الكمال أكد من الوجود الذي يكون العلم والقدرة زائدين عليه .

أضف أن الشيخ الأشعري لم يتأمل في مقالة القائل بالوحدة ولاجله رمى القائل بها بأنه لا يصح له اجراء الصفات على الله وليس له أن يقول انه عالم . وذلك لأن الفرق بين القول بالعينية والزيادة ، كالفرق بين قولنا زيد عدل وزيد عادل ، فالأولى من القضيتين أكد في اثبات المبدء من الاخر والقول بالعينية أكد من القول بالزيادة فلواستحق الانسان الواقف على ذاته وما وراءها بعلم زائد أن يوصف بكونه عالماً ، كان الموجود الواقف على الذات والأشياء بعلم هو نفسه وذاته ، أولى بالاستحقاق بالتوصيف .

وقد اغتر الشيخ بظاهر لفظ « عالم » و « قادر » حيث ان المتتار منه كون الذات شيئاً والوصف شيئاً آخر . فحكم باجرائه عليه سبحانه بهذا النمط بلا تغيير ولا تحوير . ومعنى ذلك أن المعارف العليا تقتنص من ظواهر الألفاظ وان كانت الأدلة العقلية الواضحة تخالفها وتردها . فان الألفاظ العامة عاجزة عن تفسير ما هناك من المعارف والمعاني .

مضاعفات القول بالزيادة

إذا كان في القول بعينية الصفات مع الذات نوع مخالفة لظاهر صيغة الفاعل أعني العالم والقادر ، الظاهرة في الزيادة كان في القول بالزيادة مضاعفات كبيرة لا يقبلها العقل السليم ونشير الى بعضها :

١ - تعدد القدماء بعدد الأوصاف الذاتية . وربما يتحمل في رفعها بأن المراد من الزيادة ، هو أنها ليست ذاته ولا غير ذاته ولكنه كلام صوري ينتهي عند الدقة الى ارتفاع النقيضين .

والعجب أن الأشعري في موضع من اللمع ينفي غيرية الصفات للذات ، حتى لا يلزمه القول بتعدد القدماء . لكنه يفسر الغيرية بالصفات المفارقة ويقول : ان معنى الغيرية جواز مفارقة أحد الشئيين للآخر على وجه من الوجوه فلما دلت الدلالة على قدم الباري تعالى وعلمه وقدرته استحال أن يكونا غيرين .

وغير خفي على القاريء النبيه أن الزيادة المستلزمة لتعدد القدماء كما تتحقق في مفارقة الصفات كذلك تتحقق في ملازمتها فالقول بعدم الوحدة يستلزم تعدد القدماء ، وان كانت الصفات لازمة .

٢ - ان القول باتحاد صفاته مع ذاته يستلزم غناه في العلم بما وراء ذاته من غيره ، فيعلم بذاته كل الأشياء من دون حاجة الى الغير . وهذا بخلاف القول بالزيادة ، اذ عليه يعلم سبحانه بعلم سوى ذاته ويخلق بقدرة خارجة عن ذاته . وكون هذه الصفات أزلية لا يسدفع

الفقر والحاجة عن ساحته مع أن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء .

وأما الاستدلال على الزيادة بظواهر بعض الآيات كقوله سبحانه « أنزله بعلمه - النساء : ١٦٦ » وكقوله سبحانه « وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه - الفاطر : ١١ » فضعيف جداً ، اذ لا دلالة لهما على الزيادة ولا على العينية وانما تدل على أن له سبحانه علماً .
وأما الكيفية فتطلب في مجال آخر .

وفي الختام نقول: ان « الصفاتية » في علم الكلام وتاريخ العقائد هم الأشاعرة ومن لف لف لفهم في القول بالأوصاف الزائدة . كما أن المعطاة هم نقاتها ، حيث عطلوا الذات عن التوصيف بالأوصاف الكمالية ، وقالوا بالنيابة .

وقد عرفت الحق وليس في القول بالوحدة (لا القول بالنيابة) أي تعطيل لتوصيف الذات بالصفات الكمالية .

وربما تطلق « الصفاتية » على من يصفه سبحانه بالأوصاف الخبرية (مع التشبيه أو مع التنزيه) في مقابل التفويض أو التأويل ، وهذا هو الذي نبحت عنه في البحث التالي .

٩ - رأيه في الصفات الخبرية

قسم الباحثون صفاته سبحانه إلى صفات ذاتية وصفات خبرية .

فتوصيفه سبحانه بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصروكل ما يطلق عليه الصفات الكمالية « صفات ذاتية » وما دل عليها ظواهر الايات والأحاديث ، كالعلو والوجه واليدين والرجل الى غير ذلك مماورد في المصدرين «صفات خبرية» وقد اختلفت كلمات المتكلمين في توصيفه سبحانه بالأخير على أقوال .

الف - الاثبات مع التشبيه والتكليف

وهو اجراؤها على الله سبحانه بنفس المعاني المرتكزة في أذهان الناس من دون أي تصرف فيه ، وهو قول المشبهة ، فزعموا أن لله سبحانه عيناً ويدين ورجلين مثل الانسان .

قال الشهرستاني : « أما مشبهة الحشوية فقد اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والاخرة اذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد الى حد الاخلاص والاتحاد المحض » .

وحكى الكعبي عن بعضهم أنه كان يجوز الرؤية في دارالدنيا وأن يزوروه ويزورهم وحكى عن داود الجواربي أنه قال : « اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عماوراء ذلك » وقال : ان معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء من يدورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ومع ذلك جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه

شيء وحكى عنه أنه قال : هو أجوف من أعلاه الى صدره مصمت ماسوى ذلك وأن له وفرة سوداء وله شعر ققط .

وأما ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمحيى والانيان والفوقية وغير ذلك فأجروها على ظاهرها ، أعني ما يفهم عند الاطلاق على الأجسام ، وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة وغيرها في قوله عليه الصلاة والسلام : « خلق آدم على صورة الرحمان » وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه في النار » وقوله : « قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمان » وقوله : « خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً » وقوله : « وضع يده أو كفه على كتفي » وقوله : « حتى وجدت برداً أنامله على كتفي » الى غير ذلك ، أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوا الى النبي عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقبسة من اليهود فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه (الله) فعادته الملائكة ، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وأن العرش لتثط من تحته كأطيط الرجل الجديد ، وانه ليفضل من كل جانب أربع أصابع ، وروى المشبهة عن النبي عليه الصلاة والسلام « لقيني ربي فصافحني وكانحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برداً أنامله »^{١)} .

هذه عقيدة المشبهة والمجسمة في الصفات الخبرية واليك دراسة

سائر المذاهب .

ب - الاثبات بلا تشبيه ولا تكييف

ان الشيخ الأشعري يجريها على الله سبحانه بالمعنى المتبادر منها في العرف ، لكن مع التنزيه عن التشبيه والتجنب عن التكييف ، قال في الابانة : « وأن الله استوى على عرشه » كما قال « الرحمن على العرش استوى - طه : ٥ » ، وأن له وجهاً بلا كيف كما قال « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام - الرحمن : ٢٧ » وأن له يدين بلا كيف كما قال « خلقت بيدي - ص : ٧٥ » ، وكما قال « بل يده مبسوطتان - المائدة : ٦٤ » وأن له عيناً بلا كيف كما قال « تجري بأعيننا - القمر : ١٤ »^١ .

وقال في الباب السابع من هذا الكتاب : « ان قال : ما تقولون في الاستواء ؟ قيل له : نقول ان الله عز وجل يستوي على عرشه كما قال ، يليق به من غير طول الاستقرار كما قال « الرحمن على العرش استوى » .

ثم قال بعد عرض عدة من الايات ، « كل ذلك يدل على أنه ليس في خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأنه مستوعلي عرشه بلا كيف ولا استواء »^٢ .

١ . الابانة : ص ١٨ .

٢ . الابانة : ص ٩٢ .

وقال في الباب الثامن: قال الله تبارك وتعالى: « كل شيء هالك الا وجهه - القصص : ٨٨ » وقال عز وجل : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام - الرحمن : ٢٧ » ، فأخبر أن له وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك وقال عز وجل : « تجري بأعيننا - القمر : ١٤ » . وقال : « واصنع الفلك بأعيننا ووحينا - هود : ٣٧ » ، فأخبر عز وجل أن له وجهاً وعيناً لا يكيف ولا يحد ^١ .

وعلى ذلك فالأشعري من أهل الاثبات كالمشبهة والمجسمة ، لامن أهل التفويض ولامن أهل التأويل وسيوافيك بيانهما ، والفرق بين المشبهة وما ذهب اليه الأشعري هو أن الطائفة الأولى تجريها على الله سبحانه بحرفيتها من دون أي تصرف فيه ، ولكن الأشعري ومن لف لفه يثبتونها على الله بنفس معانيها لكن متقيدة باللاكييفية واللا تشبيه ، حتى يخرجوا من التجسيم والتشبيه وينسلكوا في أهل التنزيه . وليس هذا المعنى مختصاً به ، بل هناك من يوافقه من المتقدمين والمتأخرين ، يطلق عليهم أهل الاثبات أو المثبتة في مقابل المفوضة والمؤولة والنفاة بتاتاً ، واليك نقل ما أثر عن غيره في هذا المجال مما يوافقه .

قال أبو حنيفة : « وما ذكر الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس ، فهو له صفات بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته ونعمته ، لأن فيه ابطال الصفة ، وهذا قول أهل القدر والاعتزال ، ولكن يده

صفتة بلا كيف وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف .
 وقال الشافعي: «لله أسماء وصفات لا يسع أحدا ردها ومن خالف
 بعد ثبوت الحجّة عليه كفر ، وأما قبل قيام الحجّة ، فانه يعذر بالجهل
 ونسبت هذه الصفات ونفى عنه التشبيه كما نفى عن نفسه ، فقال :
 « ليس كمثله شيء » .

وقال ابن كثير : وأما قوله تعالى « ثم استوى على العرش »
 فللناس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً وانما نسلك مذهب السلف
 الصالح ، مالك والاوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد
 واسحاق بن راهويه وغيرهم من ائمة المسلمين قديماً وحديثاً ، وهو
 امرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل ، والظاهر
 المتبادر الى اذهان المشبهين منفي عن الله ، فان الله لا يشبهه شيء
 من خلقه ، وليس كمثله شيء^(١) .

اثبات الاشعري بين التشبيه والتعقيد

يجب على كل مؤمن الايمان بما وصف الله به نفسه ، وليس أحد
 أعرف به منه «أأنتم أعلم أم الله» كما أنه ليس لأحد أن يصرف
 كلامه سبحانه ، عما هو المتبادر من ظاهره ، اذ التأويل بلا اعتماد
 على نص قطعي يفقد النصوص هيبتها ، وأن المؤولة الذين يؤولون
 ١ . راجع فيما نقلنا عن أبي حنيفة والشافعي وابن كثير (علاقة الاثبات
 والتفويض) : ص ٤٩ - ٤٦ .

ظواهر الكتاب والسنة، بحجة أن ظواهرهما لا توافق العقل، مردودون في منطوق الشرع . اذ لا يوجد في الكتاب والسنة الصحيحة ما ظاهره خلاف العقل، وأن ما يتصورونه ظاهراً ثم يحملونه على خلافه، ليس مفاد الآية والمبتدأ منها عند التدبر .

هذا كله مما لا خلاف بين جمهور المسلمين فيه ، ولكن الذي يجب الفات النظر اليه ، أن العقيدة الاسلامية المستفادة من الكتاب والسنة تتسم بالدقة والحصافة ، والسلامة من التعقيد والالغاز ، وهي تبدو جلية مطابقة للفطرة والعقل السليم امام الجماهير على كافة المستويات وتتصف بالصفاء والنقاء . هذه سمة العقيدة الاسلامية ، وعلى ذلك فابرازها بصورة التشبيه والتجسيم المأثور من اليهودية والنصرانية أو بصورة التعقيد والالغاز ، لا يجتمع مع موقف الاسلام والقرآن في عرض العقائد على المجتمع الاسلامي . فلا محيص لمن يعرض العقائد الاسلامية عن رعاية أمرين :

١ - التحرز عن سمة التشبيه والتجسيم .

٢ - الاجتناب عن الجمود على اللفظ واللفظة باللسان وجعل صفاته سبحانه ألفاظاً جوفاء ومعاني معقدة لا يفهم منها شيء بحجة أن البحث عن الكيف ممنوع .

ان اثبات الصفات له سبحانه لو انتهى الى التكييف والتشبيه فهو كفر وزندقة لقوله سبحانه « ليس كمثل شيء » ولا ينفع الفرار عنه بكلمة مبهمة أعني « الامرار بلا كيف » كما هو المشاهد في كلمات

أغلب المثبتين للصفات ، اذ هو أشبه بالانكار بعد الاقرار ولا انكار بعده. فالاجراء على الاثبات تبعاً للنصوص والتهجم على النفاة الى حد التجسيم غواية وضلالة ، والاعتماد في ذلك على كلمات السلف اعتماد على قول مسن ليس بمعصوم ولا حجة والعقائد تعرض على القرآن والسنة الصحيحة والعقل السليم الذي به عرف الله وثبت وجوده ، لاعلى قول السلف الذين لم يخلوا من طالح فحشد عبارات بعض السلف في مجال العقائد لا ينفع شيئاً .

كما أن اثبات صفاته سبحانه ، على نحو ينتهي الى اللغز والتعقيد ويتسم بعدم المفهومية مردود بنص القرآن الكريم حيث ندب الى التدبير فيما أنزل الى نبيه ، قال عز من قائل : « أفلا يتدبرون القرآن - النساء : ٨٢ » . وقال سبحانه : « كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب - ص : ٢٩ » .

ولكن مع الاسف ان اثبات الصفات الخيرية له سبحانه وامرارها عليه بين الأشاعرة وغيرهم لا يخرج عن أحد هذين الاطارين ، فالكل اما يتكلمون في اطار التشبيه والتكليف واسترسلوا في الكلام أوفي اطار التعقيد والغموض اذا احترزوا عن البحث والتفصيل والكل مردود .
فها نحن نأتي ببعض نصوص القوم في هذا المجال حتى ترى أن العناية بالاثبات في مقابل نفاة الصفات أفضى بالقوم اما الى حد التشبيه أو الى حد التعقيد . فمن كلمات الطائفة الاولى :

١ - قيل لعبد الله بن مبارك : « كيف يعرف ربنا ؟ قال : بأنه

فوق السماء السابعة على العرش بائن من خلقه » ^{١)} .

٢ - وقال الاوزاعي ، ان الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته ^{٢)} .

٣- وقال الدارمي في مقدمة كتابه « الرد على الجهمية » : « استوى على عرشه ، فبان من خلقه ، لا تخفى عليه منهم خافية ، علمه بهم محيط ، وبصره فيهم نافذ » ^{٣)} .

٤ - وقال المقدسي في كتابه «أقاويل الثقات في الصفات»: « ولم ينقل عن النبي أنه كان يحذر الناس من الايمان بما يظهر في كلامه في صفة ربه من الفوقية والبيدين ونحو ذلك ، ولانقل لهذه الصفات معان اخر ، باطنه غير ما يظهر من مدلولها، وكان يحضر في مجلسه العالم والجاهل والذكي والبليد والأعرابي الجافي ، ثم لا تجد شيئاً يعقب تلك النصوص بما يصرفها عن حقائقها ، لانصاً ولا ظاهراً ، ولما قال للجارية : أين الله ؟ فقالت : في السماء ، لم ينكر عليها بحضرة أصحابه كي لا يتوهموا أن الأمر على خلاف ما هي عليه ، بل أقرها وقال : أعتقها فانها مؤمنة ^{٤)} .

٥ - وقال القرطبي في تفسيره عند آية الأعراف « ثم استوى على العرش » : « وقد كان السلف الأول - رضي الله عنهم - لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى ١ و ٢ و ٣ و ٤ . راجع في الوقوف على مصادر هذه النصوص كتاب « علاقة

كما نطق كتابه وأخبرت رسله ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته وانما جهلوا كيفية الاستواء فانها لاتعلم حقيقته »^(١) .

الى غير ذلك من الكلمات التي يتبادر منها أن القائل بها يريد اجلاسه سبحانه على العرش ، وأن ذلك هو العقيدة الاسلامية التي يشترك فيها العالم والاعرابي الجافي ، وتصحيح ذلك بالجهل بالكيفية لا يفيد شيئاً ، فان تلك اللفظة المجملة شيء تلتجىء اليه كل من المشبهة والمجسمة ويقولون ان لله سبحانه جسماً لا كسائر الأجسام ولحمياً لا كاللحوم ودماً لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وانما استحيت عن اثبات الفرج واللحية و« اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك »^(٢) .

ليت شعري اذا كانت تلك اللفظة المبهمة مفيدة في مجال التوحيد والتنزيه والتجنب عن التشبيه فليقولوا : ان الله جسم لا كالأجسام ، عرض لا كسائر الأعراض ، آكل وشارب ، لا كالانسان والحيوان ، فلما ذا يستحيون عن حشد هذه الأوصاف مع أنه يفيدهم في التنزيه (البلكفة) وتكرار بلاكيف ولا تشبيه ، بعد كل صفة خبرية . وبعد هذا لا تتعجب مما ذكره الزمخشري في كشفه عن هؤلاء

١ . راجع كتاب « علاقة الاثبات والتفويض » ص ، ١١٥ .

٢ . الملل والنحل : ج ١ ص ١٥ .

القوم حيث يقول : « ثم تعجب من المتسمين بالاسلام ، المتسمين بأهل السنة والجماعة ، كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهباً ولا يغرنك تسترهم بالبلكفة (أي قولهم بلاكيف) فانه من منسوبات أشياخهم ، والقول ما قال بعض العدلية فيهم :

قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فستروا بالبلكفة^١
 نرى أن هؤلاء مع تحرزهم عن تأويل الايات يؤولون الايات التي لا تناسب التجسيم بل تضاده ، وما هو الهدف من هذا التأويل؟ مع كونه على خلاف منهجهم . فاليك الايات التي يصر القوم على تأويلها وحملها على خلاف ظاهرها ، وما هذا الا لان الآخذ بظاهرها لا يجتمع مع جلوسه سبحانه على العرش وكونه في تلك الجهة وكونه جسماً متحيزاً في مكان خاص .

١ - قوله سبحانه « وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير - الحديد : ٤ » .

٢ - قوله سبحانه « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا - المجادلة : ٧ » .

٣ - قوله سبحانه « وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله - الزخرف : ٨٤ » .

فلو لم يكن هدف القوم من الجمود على الظواهر هو التجسيم

والجهة فما هو الداعى الى تأويل هذه الايات بأن المراد احاطة علمه سبحانه بالناس لا ذاته ووجوده وما ذاك الا لأن القوم يبطنون العقيدة بجلوسه سبحانه في السماء على عرشه حقيقة ، ولما شاهدوا أن ذلك لا يجتمع باحاطة وجوده لجميع العوالم الامكانية خرجوا عن منهجهم بتأويل هذه الايات بحمل الاحاطة على الاحاطة العلمية لا الوجودية والعجب أنهم يتهمون من يقول بوجوده سبحانه في كل مكان بالقول بالطول والنفوذ في الأجسام وهم لا يفرقون بين الاحاطة الجسمية المادية والاحاطة القيومية ، والاية ناظرة الى الثانية لا الاولى ، هذا حال الطائفة الاولى وهناك طائفة أفضى بهم القول بالاثبات الى مهزلة الغموض والتعقيد ، وكأن الصفات الواردة في الذكر الحكيم لم ترد للتدبر فيها واليك نزرأ من كلمات هذه الطائفة :

١ - قال سفيان بن عيينة : « كل شيء وصف الله به نفسه في

القرآن فقراءته تفسيره لا كيف ولا مثل »^(١) .

٢ - قال ابن حزيمة : انما ثبت لله ما أثبتته لنفسه نقر بذلك بألستنا

ونصدق بذلك في قلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين^(٢) .

٣ - قال الخطيب: انما وجب اثباتها لان التوقيف ورد بها ووجب

١ . علاقة الاثبات والتفويض : ص ٤٤ .

٢ . المصدر : ص ٥٨ .

نفي التشبيه عنها بقوله تعالى « ليس كمثله شيء »^{١)} .

٤ - قال ابن قدامة المقدسي: « وعلى هذا درج السلف والخلف - رضي الله عنهم - متفقون على الاقرار والامرار والاثبات لما ورد من الصفات في كتاب الله وسنة رسوله من غير تعرض لتأويله »^{٢)} .

٥ - يقول ابن تيمية - مشير هذه النظرية بعد متروكيته - « ان لله يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله ، وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وابليس ، وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وابليس وأنه سبحانه يقبض الأرض ويطوى السماوات بيده اليمنى »^{٣)} .

٦ - يقول الخطابي : « وليس اليد عندنا الجارحة وانما هي صفة جاء بها التوقيف فنحن نطلقها على ما جاء ولا نكيفها »^{٤)} .

٧ - يقول اللاكائي : ان وكيعاً قال : « اذا سلتم عن ضحك ربنا فقولوا سمعنا بها »^{٥)} .

هذه العبارات ونظائرها تصبغ صفات الله بصبغة التعقيد والابهام ولا تهدي الانسان الى معرفة. فان اليد والوجه والرجل موضوعة للاعضاء الخاصة في الانسان ولا يتبادر منها الا ما يتبادر عند أهل اللغة وحينئذ

١ . علاقة الاثبات والتفويض : ص ٥٩ .

٢ . ص ٥٩ .

٣ . مجموع الفتاوى : ٣٦٢/٦ .

٤ . فتح الباري : ٤١٧/١٣ .

٥ . علاقة الاثبات والتفويض : ٩٧ .

فان أريد منها المعنى الحقيقي يلزم التشبيه وان أريد غيره فذلك الغير اما معنى مجازي أريد منه بحسب القرينة فيلزم التأويل وهم يفرون منه فرار المزكوم من المسك . واما شيء لاهذا ولاذاك، فما هو ذلك الغير؟ بينوه لنا حتى تنسم العقيدة بالوضوح والسهولة ، ونبتعد عن التعقيد والابهام . والا فالقول بأن له وجهاً لا كالوجوه، وبدأ لا كالأيدي ألفاظ جوفاء وشعارات خداعة لا يستفاد منها شيء .

وباختصار : ان المعنى الصحيح لا يخرج عن المعنى الحقيقي والمجازي ، واردة الثالث الخارج عن اطار المعنيين يعد غلطاً باطلا وعلى ذلك الأصل فلو اريد المعنى الحقيقي لزم التشبيه بلا اشكال . ولو اريد المعنى المجازي لزم التأويل والكل ممنوع عندهم ، فما هو المراد من هذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة ؟

وما يلهجون به ويكررونه بأن هذه الصفات تجري على الله سبحانه بنفس معانيها الحقيقية ولكن الكيفية مجهولة ، أشبه بالمهزلة اذ لو كان امرها على الله بنفس معانيها الحقيقية لوجب أن تكون الكيفية محفوظة حتى يكون الاستعمال حقيقية ، لأن الواضع انما وضع هذه الألفاظ على تلك المعاني التي قوامها بنفس كقيمتها ، وعمادها وسنادها بنفس هويتها الخارجية . فاستعمالها في المعاني حقيقية بلا كيفية أشبهه بالأسد بلا ذنب ولا مخلب ولا ولا . . . فقولهم - المراد أن الله بدأ حقيقة لكن لا كالأيدي - أشبهه بكلام يناقض ذيله

أضف الى ذلك أنه ليس في النصوص من الكتاب والسنة من هذه بللغة أثر ولا عين ، وانما هو شيء اخترعته الناكرة ، للتدريج بها في مقام رد الخصم وتهجمه عليهم ، بأن لازم امرارها على الله بنفس معانيها ، هو التجسيم والتشبيه .

وقد ذكرنا ما يفيد في المقام في تحليل عقائد الحنابلة حول الصفات فراجع .

النظرية الثالثة : التفويض

وقد تعرفت على النظريتين السابقتين وهناك نظرية ثالثة حول الصفات الخيرية اختارها جمع من الأشاعرة وهي نظرية التفويض وحاصلها الايمان بكل ما جاء في القرآن والسنة من الصفات التي وصف الله به سبحانه نفسه اجمالا ، وتفويض ما يراد منه اليه .

يقول الغزالي : « وأقل ما يجب اعتقاده على المكلف فهو ما يترجمه قوله - لا اله الا الله ، محمد رسول الله - ثم اذا صدق الرسول فينبغي أن يصدق في صفات الله بأنه حي قادر ، عالم متكلم فريد ليس كمثل شيء وهو السميع العليم . وعلى هذا الاعتقاد المجمل استمرت الأعراب وعوام الخلق الامن وقع في بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم القرآن وحدوثه ونفي الاستواء والنزول وغيره »^(١) .

١ . علاقة الاثبات : ص ١٦٢ نقلا عن الرسالة الوعظية .

٢ - قال الشهرستاني : « اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية مسن العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام... وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك الا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية ، وانما كانت المعترزة ينفون الصفات والسلف يثبتون سمي السلف صفاتية ، والمعترزة معطلة (لتعطيل ذاته سبحانه عن التوصيف بمحامد الصفات) - الى أن حكى عن بعض السلف - : عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثل شيء . فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك، الا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله سبحانه «الرحمن على العرش استوى» ومثل قوله « لما خلقت بيدي » ومثل قوله « وجاء ربك » الى غير ذلك ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الايات، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له وليس كمثل شيء وذلك قد أثبتناه »^١ .

٣ - قال ابن الجوزي في تلييس ابليس : « واعلم أن عموم المحدثين حملوا ظاهرهما تعلق من صفات الباري سبحانه على مقتضى الحس فشبها لأنهم لا يخاطبوا الفقهاء فيعرفوا حمل المتشابه على مقتضى المحكم »^٢ .

٤- ويظهر ذلك من الرازي في أساس التقديس قال : « ان هذه

١ . الملل والنحل : ج ١ ص ٩٣ - ٩٢ .

٢ . تلييس ابليس : ط دار العلم ص ١١٣ .

المتشابهات يجب القطع بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، كما يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها «^١» .

وهنا كلمات للقائلين بالتفويض يشبه بعضه بعضاً .

ان التفويض شعار من لا يتطرق الى الأبحاث الخطيرة ولا يقتحم المعارك المدلهمة ، ويرى أنه يكفيه في النجاة قول رسول الله صلى الله عليه وآله : « بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلوة وابتاء الزكاة والحج وصوم رمضان »^٢ وعند ذلك يرى أن التفويض أسلم من الاثبات الذي ربما ينتهي - عند الافراط - الى التشبيه والتجسيم المبعوض - أو الى التعميد واللغز الذي لا يجتمع مع سمة سهولة العقيدة .

هذه حقيقة التفويض ، غير أن ابن تيمية شن على هذه الطائفة بما ليس في شأنهم وقال : « ان هؤلاء المبتدعة هم الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف ، من حيث ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الايمان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها ، واعتقدوا أنهم بمنزلة الاميين الذين قال الله فيهم « ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا أماني - البقرة : ٧٨ »^٣ .

وكانه تأثر بما ذكره محيي الدين ابن العربي حيث رد على أهل

١ . اساس التقديس : ص ٢٢٣ كما في علاقة الاثبات ص ١٠٢ .

٢ . صحيح البخارى : ج ١ كتاب الايمان ص ٧ .

٣ . علاقة الاثبات والتفويض : ص ٦٠ .

التفويض وقال : « قالوا نؤمن بهذا اللفظ كما جاء من غير أن نعقل له معنى ، حتى نكون في هذا الايمان به ، في حكم من لم يسمع به وبقى على ما أعطانا دليل العقل من احالة مفهوم هذا الظاهر . وهذا القول بهذا القسم متحکم أيضاً فانه رد على الله بأنهم جعلوا نفوسهم في حكم نفوس لم تسمع ذلك الخطاب . وقسم آخر قالوا نؤمن بهذا اللفظ على حد علم الله فيه وعلم رسوله فهو لاء قد قالوا : ان الله خاطبنا عبداً لانه خاطبنا بما لانفهم والله يقول : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم - ابراهيم : ٤ » ١ .

غير أننا نلقت نظر القاري الى أن ما عاب به ابن تيمية أهل التفويض فانه مشترك بينهم وبين أهل الاثبات . فقد عرفت أن اثبات الصفات الخبرية مع حفظ التنزيه تجعل الصفات ألقاظاً بلامعان واضحة لما سبق من أن الكيفية المادية هي المقومة للبد والوجه والرجل ، فاثبات مفاهيمها مع سلب كفياتها أشبه شيء باثبات شيء في عين سلبه ، فعندئذ تنقلب الايات البينات الدالة على أشرف المعاني وأجلها ، لدى القوم الى آيات غير مفهومة ولا معقولة .

والعجب أن أحد المصيرين على الاثبات على النمط الأشعري الذي يحسبه عقيدة سلفية يقول في كتابه : « ان صفات الله يجب أن تكون لدى المسلم بديهيات ذهنية تتغلغل في قلبه ، فيتحرر من أي ضغط خارجي لما لها من انعكاسات تربوية هامة على النفس البشرية - الى

أن قال - : ان الجهل بالله أمر خطير وضرره على المسلم كبير ، لأن ذلك يؤدي أن يكون عرضة للزلات وأن يكون قلبه مورداً للشبهات ومستقراً للأوهام «^١ .

ان السمة التي يثبتها الكاتب لصفات الله ، هل هي موجودة في قولهم ، ان الله يبدأ لا كالأيدي ، أو وجهاً لا كالوجوه ، أو أنه لا يزيد صفاته تعالى الا غموضاً وتعقيداً و تصبح العقيدة الاسلامية عند الواصف كالعقائد المتخذة من الكنائس التي يدعي أصحابها أن الايمان بها واجب ، وان لم يعلم كنهها كما هو قولهم في التثليث ونظائره .

قال حنبل بن اسحاق : « سألت أحمد بن حنبل ألم تر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن الله ينزل الى سماء الدنيا؟ قال أحمد : نؤمن بها ونصدق ولا نرد شيئاً عنها اذا كانت الأساتيد صحاحاً - الى أن قال - قلت : أنزوله بعلمه أو بماذا ؟ قال : اسكت عن هذا مالك ولهذا ، امض الحديث على ما روى بلا كيف ولاحد »^٢ .

فان سؤال اسحاق أوضح دليل على أن الاثبات على النمط الذي يتبناه أهل الحديث لا تجعل العقيدة الاسلامية واضحة مفهومة بل يجعلها مجهولة معقدة . ولكن يجب الايمان بها مهما كانت غير مفهومة ولا معقولة . ولا تنس مارمى به ابن تيمية أهل التفويض بأنهم اعتقدوا أنهم بمنزلة الاميين الذين قال الله فيهم الخ . ولا تنس أيضاً ما شن به ابن العربي

١ . علاقة الاثبات والتفويض : ص ١٥ .

٢ . شرح أصول السنة للاكائي كما في علاقة الاثبات والتفويض : ص ٩٨ .

على تلك الطائفة بقوله : انهم جعلوا نفوسهم في حكم نفوس لم
تسمع ذلك الخطاب ، انهم قالوا ان الله خاطبنا عبثاً بما لانفهم . . .
ان المنهجين يرتضعان من ثدي واحد ، لافرق بينهما في المعنى
واللب ، وانما يختلفان في التعبير فأهل التفويض يعترفون بجهلهم
بمعاني هذه الصفات ، وللتوقي عن التورط في مغبة التشبيه أو التقول
بغير العلم يفوضون معانيها الى الله .

وأما أهل الاثبات فلو أنهم صدقوا في قولهم بلا تشبيه ولا تكيف
فهم يعترفون بذلك مآلاً ، وان كانوا يجحدون بها ابتداء .

إذا أردت أن تقف على أن نظرية الاثبات عسى النمط الثاني
تجعل المعاني السامية والمعارف العليا الواردة في الذكر الحكيم في
عداد الالغاز والمبهمات و . . ، فانظر الى ما يذكره عبدالقادر الجيلاني
في الغنية .

يقول : « وينبغي اطلاق صفة الاستواء من غير تأويل وأنه استواء
الذات على العرش ، لاعلى معنى القعود والمماسة ، كما قالت المجسمة
والكرامية ، ولا على معنى العلو والرفعة كما قالت الأشاعرة ، ولا على
معنى الاستيلاء والغلبة كما قالت المعتزلة لأن الشرع لم يرد بذلك ولا
نقل عن أحد من الصحابة ، والتي نقل من السلف الصالح من أصحاب
الحديث ، بل المنقول عنهم حملة على الاطلاق ، وقد روي عن ام
سلمة زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله سبحانه : « الرحمن
على العرش استوى - طه : ٥ » قالت : كيف غير معقول والاستواء غير

مجهول ، والاقاربه واجب والجحود كفر»^{١)} .
 فعندئذ نسأل الجيلاني اذا لم يكن هذا ولا ذاك ولا ذلك مراداً ،
 فما هو المراد من تلك الاية والتي تكررت في الذكر الحكيم سبع
 مرات ؟ وهل فهم الشيخ منها أمراً معقولاً أو أوكل الجميع الى الله
 سبحانه ؟

وكم للقوم من هذه الكلمات المفروغة في قوالب ، ومآلها الى
 الجهل بمفاهيم الايات ومضامين الذكر الحكيم ، وكأنه سبحانه لم
 يخاطبهم بقوله سبحانه : « أفلا يتدبرون القرآن - النساء : ٨٢ » .

التفويض أو تعطيل العقول عن التفكير

ان أهل الاثبات بعامة فروعه يرمون المعتزلة بالتعطيل ويصفونها
 « بالمعطلة » لتعطيلهم ذاته سبحانه عن التوصيف بمحامد الأوصاف
 وجلائل النعوت ، غير أنه يجب الفات نظرهم الى أن أهل التفويض
 منهم من المعطلة أيضاً ، لكن بملاك آخر ، وهو تعطيل العقول عن
 التفكير في المعارف والأصول كما عطلوها عن التدبر في الايات
 والاحاديث ، فكأن القرآن ألغازاً نزلت الى البشر ، وليس كتاب
 هداية وتعليم وارشاد . قال تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل
 شيء - النحل : ٨٩ » .

فاذا كان القرآن مبيناً لكل شيء ، فكيف لا يكون مبيناً لنفسه ،

وكيف يكون المطلوب نفس الاعتقاد من دون فهم معناه .
 ان المنع عن التفكير والتدبر فيما نزل من الذكر الحكيم ، وما يحكم
 به العقل السليم محجوج بنص القرآن لا يقبل من أي انسان ،
 والاستدلال عليه بقول الشاعر أخذ بنغمة الشاعر وترك لنص الباري :
 نهاية أقدام العقول محال وأكثر سعي العالمين ضلال
 ولم نستفد من بحثها طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا^{١)}
 والعجب أن تعطيل العقول عن البحث والمعرفة أخذ في هذه
 الأعصار صبغة علمية مادية بحتة ، بحجة أن مبادئها ومقدماتها ليست
 في متناول الباحثين ، لأنها موضوعات وراء الحس والطبيعة ، ولا تعمل
 فيها حواس الانسان فهذا هو السيد الندوي يتمسك بهذا الوجه ،
 ويعد ترك البحث فضيلة والبحث عن المعارف القرآنية كفراناً للنعمة .
 يقول : « وقد كان الأنبياء عليهم السلام أخبروا الناس عن ذات الله
 وصفاته وأفعاله ، وعن بداية هذا العالم ومصيره ، وما يهجم عليه
 الانسان بعد موته وآتاهم علم ذلك كله بواسطتهم عفواً بدون تعب
 وكفؤهم مؤونة البحث والفحص في علوم ليس عندهم مبادئها ولا
 مقدماتها التي يبنون عليها بحثهم ليتوصلوا الى مجهول ، لأن هذه
 العلوم وراء الحس والطبيعة ، لا تعمل فيها حواسهم ولا يؤدي اليها
 نظرهم ، وليست عندهم معلوماتها الأولية .

١ . منسوب الى الرازي كما في شرح العقائد الطحاوية : ص ٢٢٧ .

لكن الناس لم يشكروا هذه النعمة وأعادوا الأمر جذاً ، وأبدلوا البحث آنفاً وبدأوا رحلتهم في مناطق مجهولة لا يجدون فيها مرشداً ولا خريئاً «^١ .

ان الكاتب حسب ما توحى عبارته متأثر بالفلسفة المادية التي تحصر أدوات المعرفة بالحس ، ولا يقيم وزناً للعقل الذي هو احدى أدواتها وهذا من الكاتب أمر عجيب جداً ، فان الله سبحانه كما دعا الى الانتفاع بالحس ومطالعة الطبيعة ، وكشف قوانينها وأنظمتها ، دعا الى التعقل والتفكر في كل ما ورد في القرآن الكريم حيث قال : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها - محمد : ٢٤ » .

وليست الآية ناظرة الى التدبر في خصوص الانظمة السائدة على النبات والحيوان والانسان ، بل التدبر في مجموع ما جاء في القرآن فقد جاء في القرآن الكريم معارف دعا الى التدبر فيها نظير :

« ليس كمثل شيء - الشورى : ١١ » ، « والله المثل الأعلى - النحل : ٦٠ » ، « له الاسماء الحسنى - طه : ٨ » ، « الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر - الحشر : ٢٣ » « فأينما تولوا فثم وجه الله - البقرة : ١١٥ » ، « هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليهم - الحديد : ٣ » ، « وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم - الحجر : ٢١ » ، « وهو معكم أينما كنتم - الحديد : ٤ » ، « يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب

ـ الرد : ٣٩ .

الى غير ذلك من المعارف العليا الواردة في القرآن الكريم ولا يصل اليها الانسان الا بالتدبر والتفعل ولا يكفي في التعرف عليها العلوم الحسية وان بلغت الغمة .

النظرية الرابعة : التأويل

ان تأويل نصوص الايات وظواهرها على الاطلاق في مورد الصفات الخبرية وغيرها بلا دليل وحجة شرعية ليس بأقل خطراً من الجمود لولم يكن أكثر، اذ ينتهي ذلك القسم من التأويل الى الالحاد وانكار الشريعة ^(١) .

غير أنا نخص البحث بتأويل الصفات الخبرية حيث يفسر اليد بالنعمة والقدرة والاستواء على العرش بالاستيلاء واطهار القدرة . فنقول : ان كان التأويل لأجل أن ظاهر القرآن يخالف العقل الصريح فيجب ترك النقل لأجل صريح العقل ، فلا شك أنه مردود اذ الكتاب العزيز والسنة الصحيحة منزهان عما يخالف صريح العقل . ولا أظن أن مسلماً واعياً يتفوه بذلك . وما ربما ينسب الى بعض المؤولة من أن الآخذ بظواهر الكتاب والسنة من اصول الكفر ^(٢) ،

١ . قد أشبعنا الكلام في أقسام التأويل في مقدمة الجزء الخامس من موسوعتنا القرآنية - مفاهيم القرآن - ص ١٦ - ١٢ .

٢ . الصاوى على تفسير الجلالين : ج ٣ ص ١٠ ، كما في علاقة الاثبات والتفويض :

أو أن التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة هو أصل الضلالة ، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملاً بظاهر قوله « الرحمن على العرش استوى »^١ فهو من هفوات القلم وزلات الفكر بل الأخذ بظواهر الكتاب نفس الهداية والاعراض عنه واللجوء الى غيره سبب الضلالة .

غير أن الذي يجب التركيز عليه هو أن الكبرى الكلية (لزوم الأخذ بالكتاب والسنة الصحيحة) لا نقاش لمسلم فيها . فيجب على الكل اتباع الذكر الحكيم من دون أي تحوير وتحريف ، ومن دون أي تصرف وتأويل . إنما الكلام في الصغرى . أي تشخيص الظاهر عن غيره وتعيين مرمى الآية . مثلاً : هل اليد في قوله سبحانه : « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوماً محسوراً - الاسراء : ٢٩ » ظاهرة في الجارحة المخصوصة أو كناية عن الجود والبذل (بسط اليد) أو البخل والتقتير (غل اليد) . وهذا هو الذي يجب بذل الجهد في سبيله ، بدل السب والشتم ، أو التفسيق والتكفير .

ولو أن قادة الطوائف الاسلامية وأصحاب الفكر منهم ، نبذوا الاراء المسبقة والأفكار الموروثة وركزوا البحث على تشخيص الظاهر عن غيره ، حسب المقاييس الصحيحة ، لارتفع جدال الناس ونقاشهم حول الصفات ، الذي وقع عبر مئات القرون .

١ . شرح أم البراهين : ص ٨٢ كما في المصدر السابق .

ان رؤساء الطوائف الاسلامية في هذه الأعصار لو ابتعدوا عن العصبية والحزبية والاراء التي ورثوها من أناس غير معصومين ، وأحسوا بضرورة توحيد الكلمة - اثر كلمة التوحيد - ورص الصفوف وتكاثف الجهود ، لارتفع كثير من الخلافات النابعة من تقديم الهوى على الحق .

وبما أن المعتزلة هم المعنيون بالمؤولة تارة ، وبالمعطلة أخرى ، نبحت عن هذا الموضوع (تعيين ما هو الظاهر المتبادر عند الذكي والأعرابي الجافي من الصفات الخيرية ، الواردة في الذكر الحكيم) في الفصل الذي نخصه لبيان عقائد هذه الطائفة . عسى أن نتوفق بذلك بإذنه سبحانه .

١٠ - أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه

قد وقفت في ترجمة الشيخ الأشعري على أنه رقى كرسياً في جامع البصرة ونادى بأعلى صوته: « من عرفني فقد عرفني الى أن قال: كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشرأنا أفعالها ، وأنا نائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة »^(١) .

وقد ذكر في الابانة في الباب الثاني : أنه لا خالق الا الله وأن أعمال العبد مخلوقة لله مقدورة ، كما قال : « والله خلقكم وما تعملون - الصافات : ٩٦ » وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئاً وهم يخلقون كما قال سبحانه : « هل من خالق غير الله - فاطر : ٣ »^(٢) .
وقال في مقالات الاسلاميين في حكاية جملة قول أهل الحديث وأهل السنة : « وأقروا أنه لا خالق الا الله ، وأن سيئات العباد يخلقها

١ . وفيات الاعيان : ج ٣ ص ٢٨٥ . فهرس ابن التديم : ص ٢٥٧ :

٢ . الابانة : ص ٢٠ .

الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا منها شيئاً «^١ .

وقد استدل الشيخ بالأدلة العقلية والنقلية فاكتفى من الأولى

بوجهين :

الأول : ما ذكره في الملح وحاصله :

١ - الإيمان متصف بالحسن والكمال ولكنه متعب . والكفر متصف بالتعب ، ولكنه ملائم للقوى الحيوانية .

٢ - إذا أراد المؤمن أن لا يكون إيمانه متعباً مؤلماً لم يقدر على ذلك . ولو أراد الكافر أن يكون كفره على خلاف ما هو عليه ، أي أن يكون مخالفاً للشهوات لم يقدر عليه .

٣ - كل فعل كما يحتاج في أصل الوجود الى موجد ، فكذلك يحتاج اليه في الصفات والخصوصيات .

٤ - لا يصح أن يكون المؤمن موجداً للإيمان ، والكافر موجداً للكفر بما لهما من الخصوصيات لأن كلا منهما يقصدهما على غير حقيقتهما . فالكافر يقصد الكفر بما أنه أمر حسن ولكنه في الحقيقة قبيح . كما أن المؤمن يقصد الإيمان بما أنه غير متعب وهو ليس كذلك ، فينتج : إذا لم يكن المحدث للكفر على ماله من الوصف شخص الكافر ، ولا المحدث للإيمان على حقيقته شخص المؤمن ،

فوجب أن يكون المحدث هو الله تعالى سبحانه ^١ .

وباختصار : ان الايمان في الحقيقة متعب لكونه مخالفاً للقوى النفسانية والشهوانية . والكفر قبيح باطل . ولوقصد المؤمن أن يقع الايمان على خلاف ما وقع من كونه مؤلماً ومتعباً لم يكن الى ذلك سبيلاً . ولو أراد الكافر أن يتحقق الكفر في الخارج حسناً صواباً لم يقدر عليه . هذا من جانب .

ومن جانب آخر ان المؤمن يجنح الى الايمان بما أنه غير مولم ولا متعب ، والكافر يجنح الى الكفر بما أنه حسن حيق . ولما كان واقع الايمان والكفر على غير الحقيقة التي يتصورها المؤمن والكافر ، يستشكف أن الفاعل الحقيقي للايمان والكفر هو الله سبحانه . اذ لو كان الفاعل هو شخص المؤمن والكافر ، وجب أن يتحقق الايمان والكفر على النحو الذي يريدانه لا على الحقيقة التي هما عليها من الأوصاف والخصوصيات .

يلاحظ عليه أولاً ، أن توصيف الايمان بالانتعاب والايلام ، والكفر على خلافه ، انما يصح اذا قيسا الى الانسان الذي تتحكم به القوى الحيوانية ، فلا شك أن الايمان يجعل الانسان محدوداً مكبوحاً جماحه أمام الشهوات واللذات . والكفر يجعل الانسان حراً غير محدود في حياته فيكون الأول مؤلماً متعباً والثاني ملذاً وموافقاً

١ . عبارة اللع غير خالية عن التعقيد والبسط الممل ، وما ذكرناه في المتن

للتبوع .

ولكن اذا قيسا الى الفطرة الانسانية العلوية التي خمرت بالايمان والتوحيد فالامر على العكس . فالايان نور وضياء للروح ، والكفر سواد وظلمة لها . ويشهد على ذلك ما ورد في الكتاب العزيز حول الايمان والكفر والفطرة الانسانية ، ولانطيل الكلام بذكرها ، ويكتفي في ذلك قوله سبحانه : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم - الروم : ٣٠ » .

ثانياً : لو صح هذا الدليل لوجب القول بأن شارب الماء بتخييل أنه خمر لم يشرب شيئاً ولم يصدر منه عمل ولا فعل ، لأنه قصد شربه بعنوان أنه خمر . وكان الواقع في الحقيقة شرب الماء فما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع .

ثالثاً : أن ما ذكره خلط بين الصفات الواقعية الحقيقية والصفات الانتزاعية ، فالاولى كالبياض والسواد ، والحرارة والبرودة ، تحتاج الى محدث كما يحتاج الموصوف بها اليه كذلك ، والثانية - كالصغر والكبر المنتزعين من مقايسة شيء الى شيء - لا تحتاج اليه لأن هذه الأوصاف من مصنوعات الذهن ومخترعاته . فالموجد يوجد نفس الجسم الكبير لاوصفه ، كما أنه يوجد ذات الصغير لاوصفه ، وانما الذهن يقوم بعمل الانتزاع عند المقايسة .

فالجسم الذي هو بقدر ذراع ، أكبر من الجسم الذي على نصفه ، والثاني أصغر منه . فالذي أوجده الفاعل انما هو ذات الجسمين لا

وصفهما ، فالموجد للجسم الكبير لا يقوم بعملين - ايجاد الجسم وايجاد وصف الكبر فيه - وهكذا في الجسم الصغير ، وانما ينتقل الانسان الى ذينك الوصفين عند المقارنة ولولاها لم يتبادر الى الذهن أي من الوصفين .

وعلى ذلك فالموجد للايمان انما يوجد ذات الايمان و هكذا الموجد للكفر يوجد ذات الكفر . وأما كون الأول مولماً متعباً ، والثاني قبيحاً مخالفاً للواقع الحق الذي يضاد الكفر ، فلا يحتاج الى فاعل سوى الفاعل الأول .

وان شئت قلت : من أوجد الايمان لا يوجد الا شيئاً واحداً ، وهو ذاته لاشيئين : أحدهما ذاته والاخر وصفه . وهكذا الكفر لا يقوم الموجد له بعملين . وهذا أمر واضح لمن له المام بالقضايا الاعتبارية والانتزاعية . وعندئذ لا يصح قوله : « ان الايمان في نظر المؤمن حلو مع أنه في الواقع مر والكفر في نظر الكافر صواب حسن ، مع أنه في الواقع باطل قبيح ، فلا يصح عد المؤمن والكافر خالقين لهما ، لكونهما في نظريهما على غير الوجه الذي هما عليه حسب الواقع .

والعجب أن الأشعري المنكر للحسن والقبح اعترف هنا بقبح الكفر وحسن الايمان ، مع أنه ليس في منهجه أثر من الحسن والقبح العقليين بل الكل عنده شرعيان .

الدليل الثاني :

ان الدليل على خلق الله تعالى حركة الاضطرار ، قائم في خلق

حركة الاكتساب ، وذلك أن حركة الاضطراب ان كان الذي يدل على أن الله خلقها ، حدوثها ، فكذلك القصة في حركة الاكتساب ، وان كان الذي يدل على خلقها حاجتها الى مكان وزمان ، فكذلك قصة حركة الاكتساب، فلما كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطراب مخلوقة لله تعالى ، يجب به القضاء على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى ^(١) ، وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطراب .

وحاصله: اذا كانت الحركة الاضطرابية مخلوقة لله تعالى سبحانه لأجل حدوثها واحتياجها الى الزمان والمكان ، فذلك الملاك موجود في الحركة الاختيارية للانسان فيجب أن تكونا مخلوقتين له .

يلاحظ عليه : أن ما ذكر من القياس والمثابفة بين الحركتين لا ينتج الا أن للحركة الاكتسابية أيضاً محدثاً موجداً . وأما كون محدثه هو الله سبحانه فلا يثبت القياس لأن مشاركة الحركتين في الحدوث والحاجة الى الزمان والمكان ، تقضي بأن الثانية مثل الاولى في الحاجة الى المحدث . وأما كون محدثهما شخصاً واحداً فهذا مما لا يعلم من القياس .

وأما نسبة الحركة الاضطرابية الى الله سبحانه على وجه القطع واليقين فلاجل أنها ليست مستندة الى الانسان وليست واقعة في اطار اختياره و ارادته ، فيحكم باستنادها الى الله اذ الأمر دائر بين أن يكون

الفاعل أحدهما . وأما الحركة الاكتسابية فلا وجه لنفي استنادها الى الانسان ، وتأکید انتسابها الى الله .

نعم لو قال أحد بمقالة الأشعري من أن القدرة الحادثة في العبد غير مؤثرة في وجود الفعل كان له أن يسند الحركتين الى الله سبحانه . ولكنه أول الكلام ، والاستناد الى ذلك الأصل أشبه بكون المدعى نفس الدليل .

ان المتأخرين من الأشاعرة كالرازي في محصله ، والايجي في موافقه ، والتفتازاني في شرح مقاصده ، والقوشجي في شرحه لتجريد الطوسي حرروا المسألة بصورة واضحة ، واعتمدوا في اقامة البرهان عليه على غير ما اعتمد عليه الشيخ الأشعري .

أولاً : بحثوا عن المسألة تحت عنوان « أن الله قادر على كل المقدورات » أو « عموم قدرته لكل شيء » وأرادوا من « عموم القدرة » ^(١) أن كل موجود واقع بقدرته ابتداء ، وان توقف تأثيره في البعض على شرط ، كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده لمحلّه ، لامتناع قيامه بنفسه ^(٢) .

وعلى ذلك فالمراد من عموم قدرته هو المؤثر بالفعل من القدرة لا القدرة الشأنية وان لم يستعملها ، فلو قيل ان قدرته سبحانه عامة ،

١ . وقد يراد من « عموم قدرته تعالى » ، قدرته على القبيح خلافاً للنظام حيث قال : بعدم قدرته عليه . ولكن المراد منه في المقام هو الاول .

٢ . هامش شرح المواقف لعبد الحكيم السياكوتي .

يراد أنه هو الفاعل الخالق لكل شيء موجود في الخارج بلا واسطة.
ثانياً : اعتمدوا في اثبات المطلوب على الامكان دون الحدوث ،
وبين الملاكين فرق واضح لا يخفى على من له أدنى المام بالمسائل
الكلامية .

يقول الرازي : ان ما لأجله صح في البعض أن يكون مقدوراً
لله تعالى هو الامكان ، لأن ما عداه اما الوجوب أو الامتناع ، وهما
بخلاف المقدورية، ولكن الامكان وصف مشترك بين الممكنات فيكون
الكل مشتركاً في صحة مقدوريته لله تعالى ولو اختلفت قدريته بالبعض
دون البعض افترق الى المخصص^١ .

يلاحظ عليه : أن ما ذكره صحيح ولكنه عاجز عن اثبات مازامه،
اذ لاشك أن جميع الموجودات الممكنة تنتهي الى الواجب ولاغنى
لاي ممكن في ذاته وفعله عنه سبحانه ، لكن فقر الممكنات وحاجتها
الى الواجب، لا يستلزم أن يكون الواجب هو السبب المباشر لكل ما
دق وجل، ولكل حركة وسكون يربوان على المادة . بل يكفي في رفع
الحاجة ايجاد العوالم الامكانية وفق نظام الاسباب والمسببات، فكل وجود
عال، مسبب لما فوقه، وسبب لما دونه. وبذلك يجري الفيض منه سبحانه
على نمط الاسباب العالية الى الاسباب المتوسطة، الى الساقلة ، حتى
ينتهي الى عالم الهولى والطبيعة ، فلكل حادث سبب ولسببه سبب ،

١ . المحصل : ص ٢٩٨ ، شرح المواقف : ج ٨ ص ٦٠ ، شرح المقاصد :

حتى ينتهي الى الواجب عزا سمة ، وسببية كل سبب وتأثير كل علة متوسطة باذنه سبحانه وارادته ومشيئته ، وهذا هو المراد من التوحيد في الخالقية ، فالخالق المستقل في خلقه واحد . وخالقية غيره باذنه واقداره . وهذا المقدار من الاستناد يكفي في رفع حاجة الممكن من دون حاجة الى أن يكون هناك استناد مباشر .

وباختصار : ان الله سبحانه خلق الانسان وأفاض عليه القدرة والاختيار وهو بالقدرة المكتسبة يوجد فعله ، وعليه يكون الفعل فعلا لله سبحانه وفعلا للعبد. أما الأول فلأن ذاته وقدرته مخلوقان لله سبحانه. وأما الثاني فلأنه باختياره وحريته النابعة من ذاته ، صرف القدرة المفاضة في مورد خاص ولأجل ذلك يقول أهل الحق : ان لفعل العبد نسبة الى الله ونسبة الى العبد « والفعل فعل الله وهو فعل العبد » .

الحجج الاخرى للاشاعرة

احتج المتأخرون من الأشاعرة على كون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه بوجوه اخرى تأتي ببعضها .

الأول : لو كان العبد موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفصيل أفعاله وهذا معنى قوله سبحانه : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير - الملك : ١٤ » وبما أنه غير عالم بتفاصيل أفعاله ، بشهادة أنا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها وأنا نقصد الحركة من المبدء الى المنتهى ولا نقصد جزئيات تلك الحركة وجب القطع بأن العبد

غير موجود لها^(١) .

يلاحظ عليه : أن الایجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصد رعه الفعل بمجرد الطبع كالأحراق الصادر من النار من غير علم ، فلا يلزم من نفي العلم نفي الایجاد . والمثبتون لعلمه سبحانه لا يستدلون عليه بالایجاد بل باتقان الفعل واحكامه . نعم الایجاد بالاختيار لكونه مقارناً للقصد ، والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به ، يستلزم العلم . ثم ان الفاعل لو كان قاصداً للفعل بالتفصيل ، يوجد بالعلم التفصيلي ، ولو كان قاصداً بالاجمال يوجد كذلك . فالقائم بالأكل والتكلم يقصد أصل الفعل على وجه التفصيل ، فيستلزم علم الفاعل به كذلك - وفي الوقت نفسه - لا يقصد مضغ كل حبة ، أو التكلم بكل حرف وكلمة الا اجمالاً ، فيلزمه العلم بهما على وجه الاجمال .

كما أن صانع شربة كيمياوية من عدة عناصر مختلفة يقصد ادخال كل عنصر فيها على وجه التفصيل ، فيلزمه العلم به تفصيلاً ، وعلى ذلك يكون أصل العلم وكيفيته من الاجمال والتفصيل ، تابعين لأصل القصد وكيفيته .

الثاني : لو كانت قدرة العبد صالحة للایجاد فلو اختلفت القدرتان في المتعلق مثل ما اذا أراد تعالى تسكين جسم وأراد العبد تحريكه ، فاما أن يقع المراد ان وهو محال ، أو لا يقع واحد منهما ، وهو أيضاً محال لأنه يلزم منه ارتفاع التقيضين لأن الجسم لا يخلو من

١ . الاربعين للرازي: ص ٢٣٢ - ٢٣١ وشرح التجريد للقوشجي: ص ٤٤٧ .

الحركة والسكون ، أو يقع أحدهما دون الآخر ، وهو أيضاً محال . لأن وقوع أحدهما ليس أولى مسن وقوع الآخر . لأن الله تعالى وان كان قادراً على ما لانهاية له ، والعبد ليس كذلك ، الا أن ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ^(١) .

يلاحظ عليه : أن هذا الدليل انما يجري فيما اذا كانت القدرتان متساويتين كما في البحث عن الالهين المفروضين فأراد أحدهما تحريك الجسم والآخر ايقافه وسكونه ، لا في المقام أعني اذا كان احدهما أقوى والآخر أضعف كما في المقام ، ففي مثله يقع مراد الله لكون قدرته أقوى ، اذ المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير ، وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ^(٢) .

والأولى أن يقال : ان قدرة الله تعالى في الصورة المفروضة قدرة فعلية تامة في التأثير ، وقدرة العبد قدرة شأنية غير تامة ، ولاصالحة للتأثير ، لأن من شرائط القدرة الفعلية ، أن لا يكون ممنوعة من ناحية قدرة بالغة كاملة ، فتعلق قدرته وادائه على الحركة تكون مانعة عن وصول قدرة العبد الى درجة التأثير والايجاد ، فأحدى القدرتين مطلقة والآخرى مشروطة .

الثالث : ان نسبة ذاته سبحانه الى جميع الممكنات على السوية فيلزم أن يكون الله تعالى قساراً على جميع الممكنات ، وأن يكون

١ . الاربعين للرازي : ص ٢٣٢ .

٢ . كشف المراد : ص ١٦٠ ، وشرح التجريد للقوشجي : ص ٤٤٧ .

تعالى قادراً على جميع المقدورات ، وعلى جميع مقدورات العباد - وعلى هذا - ففعل العبد : اما أن يقع بمجموع القدرتين - أعني قدرة الله وقدرة العبد - واما أن لا يقع بواحدة منهما ، واما أن يقع باحدى القدرتين دون الاخرى ، وهذه الأقسام الثلاثة باطلة . فوجب أن لا يكون العبد قادراً على الایجاد والتكوين ^١ .

يلاحظ عليه : أن الفعل يقع بمجموع القدرتين ، ولا يلزم منه محال ، لأن قدرة العبد في طول قدرة الله سبحانه ، ومفاضة منه ، ونسبة قدرته الى قدرة الواجب ، نسبة المعنى الحرفي الى المعنى الاسمي والشيء المتدلي الى القائم بالذات .

وصلب البرهان تفسير عموم قدرته لكل المقدورات ومنها أفعال العباد ، بتعلق قدرته الفعلية التامة على كل مقدور مباشرة وبلا واسطة ، ومع هذا الفرض لا يبقى مجال لاعمال قدرة العبد غير أن لعموم القدرة معنيين صحيحين :

١ - انه تعالى قادر على القبيح خلافاً للنظام فانه قال : لا يقدر على القبيح .

٢ - ان كل ما في صفحة الوجود من الأكوان والأفعال ، محققة بقدرة الله تعالى ، وموجودة بحوله وقوته ، لأن كل ما سواه ممكن ولاغنى للممكن عن الواجب ، لافي الذات ولا في الفعل ، لكن تحقق الشيء بقدرته يتصور على وجهين :

الف - أن يتحقق بقدرته سبحانه مباشرة وبلا واسطة كما هو الحال في المصادر الأول من العقول والنفوس والأنوار الملكوتية .

ب - أن يتحقق بقدره مغاضة منه سبحانه الى العبد ، قائمة بقدرته وموجدة بحوله وقوته ، فالفعل مقدور للعبد بلا واسطة ، ومقدور لله سبحانه عن طريق القدرة التي أعطاها له ، وأقدر عبده بها على الفعل فيكون الفعل فعل الله من جهة ، وفعل العبد من جهة اخرى .

وباختصار: ان العوالم الممكنة من عاليها الى سافلها ، متساوية النسبة الى قدرته سبحانه ، فالجليل والحقير ، والثقيل والخفيف عنده سواسية ، لكن ليس معنى الاستواء قيامه بكل شيء مباشرة وخلع التأثير عن الأسباب والعلل ، بل هو سبحانه يظهر قدرته و سلطانه عن طريق خلق الأسباب ، وبعث العلل نحو المسببات والمعاليل ، والكل مخلوق له ، ومظاهر قدرته وحوله ولا حول ولا قوة الا بالله .

فالأشعري ، خلع الأسباب والعلل وهي جنود الله سبحانه عن مقام التأثير والايجاد ، كما أن المعتزلي عزل سلطانه عن ملكه وجعل بعضاً منه في سلطان غيره ، أعني فعل العبد في سلطانه .

والحق الذي عليه البرهان وبصدقه الكتاب كون الفعل موجوداً بقدرتين ، لا بقدرتين متساويتين ، ولا بمعنى علتين تامتين ، بل بمعنى كون الثانية من مظاهر القدرة الأولى وشؤونها و جنودها « وما يعلم جنود ربك الا هو - المدثر: ٣١ . » وقد جرت سنة الله تعالى على خلق الاشياء بأسبابها . فجعل لكل شيء سبباً وللسبب سبباً ، السبب أن ينتهي اليه

سبحانه ، والمجموع من الأسباب الطولية علة واحدة تامة كافية لايجاد الفعل . والتفصيل في محله . ونكتفي في المقام بكلمة عن الامام الصادق عليه السلام : « أبى الله أن يجري الأشياء الالباساب ، فجعل لكل شيء سبباً وجعل لكل سبب شرحاً »^١ .

ثم ان للأشاعرة في مسألة « خلق الأفعال » حججاً وأدلة ، أو شبهات وتشكيكات ، يقف عليها وعلى أجوبتها من سبر الكتب الكلامية للمحقق الطوسي وشرح التجريد فراجع .

نظرية الكسب ومشكلة الجبر

لما كان القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه مستلزماً للجبر ، حاول الأشعري بمعالجته باضافة « الكسب » الى « الخلق » قائلان أن الله هو الخالق ، والعبدهو الكاسب ، وملاك الطاعة والعصيان ، والثواب والعقاب هو « الكسب » دون الخلق ، فكل فعل صادر عن كل انسان مرید ، يشتمل على جهتين « جهة الخلق » و « جهة الكسب » فالخلق والايجاد منه سبحانه ، والكسب والاكتساب من الانسان .

والظاهر أن بعض المتكلمين سبق الأشعري في القول بالكسب . قال القاضي عبدالجبار : ان جهم بن صفوان ذهب الى أن أفعال العباد لا تتعلق بنا . وقال : انما نحن كالظروف لها حتى ان خلق فينا

كان ، وان لم يخاق لم يكن .

وقال ضرار بن عمرو^(١) : انها متعلقة بنا ومحتاجة الينا ، ولكن جهة الحاجة انما هو الكسب فقد شارك جهماً في المذهب ، وزاد عليه الاحالة^(٢) .

أقول : أن نظرية الكسب التي انتشرت عن جانب الامام الأشعري مأخوذة عن ذلك المتكلم المعجبر ونقلها العلامة الحلبي في « كشف المراد » عن « النجار » و« حفص الفرد » أيضاً^(٣) . أخذ عنهم الأشعري بادعاء أنه يخالف المجبرة ولا يوافقهم . غير أن الذي يجب التركيز عليه أمران :

الأول : ما هو الداعي لاضافة الكسب الى أفعال العباد .

الثاني : ما هو المقصود من كون الانسان كاسباً والله سبحانه خالقاً .

١ . ضرار من رجال منتصف القرن الثالث وهو ضرار بن عمرو العيني قال القاضى فى طبقاته ص ١٣ كان يختلف الى واصل ثم صار مجبراً وعنه نشأ هذا المذهب .

٢ . شرح الاصول الخمسة : ص ٣٦٣ وقد نقل الشيخ مقالة ضرار فى كتابه مقالات الاسلاميين ص ٣١٣ وقال : والذى فارق (ضرار بن عمرو) المعتزلة قوله : ان اعمال العباد مخلوقة وان فعلا واحداً لفاعلين ، أحدهما خلقه وهو الله والآخر اكتسبه وهو العبد ، وان الله عز وجل فاعل لافعال العباد فى الحقيقة وهم فاعلون لها فى الحقيقة

٣ . كشف المراد فى الفصل الثالث من الالهيات : ص ١٨٩ ط لبنان .

أما الأول: فلأن الأشعري من أهل التنزيه وهو يناضل أهل التشبيه والتجسيم كما يخالف المجبرة . ولما كان القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه لا غير مستلزماً لوقوع الشيخ الأشعري ومن لف لفته في طريق الاعتراض ، اذ لقائل أن يقول : اذا كان الخالق هو الله سبحانه فلا بد أن يكون هو المسؤول لا غير ، وحينئذ يبطل الأمر والنهي والوعد والوعيد ، وكل ما جاءت به الشرائع السماوية لجأ الأشعري وأضرابه لأجل الخروج عن ذلك المضيق الى نظرية « ضرار » معتقدين بأنهم يقدرون بها على حل العقدة وقالوا بأن الله سبحانه هو الخالق ، والانسان هو الكاسب فلو كان هناك مسؤولية متوجهة الى الانسان فهي لأجل كسبه وقيامه بهذا العمل .

هذا هو الحافز والداعي لتبني نظرية الكسب لا غير .

وأما الثاني - أعني ما هو حقيقة تلك النظرية - فقد اختلفت كلمات الأشاعرة في توضيح تلك النظرية اختلافاً عجبياً فنحن ننقل ما ذكره باختصار .

١ - نظرية الكسب والاشعري

قبل أن نقوم بنقل ما ذكره تلاميذه نأتي بنص عبارة الشيخ في اللع . يقول عند ابداء الفرق بين الحركة الاضطرارية والحركة الاكتسابية : لما كانت القدرة موجودة في الحركة الثانية وجب أن يكون كسباً . لأن حقيقة الكسب هو أن الشيء وقع من المكتسب له

بقوة محدثة^١ .

وحاصله أن صدور الفعل من الانسان في ظل قوة محدثة هو

الكسب .

يلاحظ عليه : أن ظاهر العبارة صدور الفعل بسبب قوة محدثة من الله في العبد ، وعليه يكون الفعل مقدوراً للعبد ومخلوقاً له ، ومعه كيف يمكن أن يكون في عرضه مقدوراً لله ومخلوقاً له .

وبعبارة ثانية : اما أن يكون للقوة المحدثة في العبد تأثير في تحقق الفعل أولاً ؟ فعلى الأول يكون الفعل مخلوقاً للعبد ، لا لله سبحانه ، وهو ينافي الأصل المسلم عند الأشعري ومن قبله من الحنابلة من أن الخلق بتمام معنى الكلمة راجع اليه سبحانه ، ولا تصح نسبته الى غيره . وعلى الثاني : يكون الفعل مقدوراً لمخلوقاً لله سبحانه ، من دون أن يكون لقدرة العبد دور في الفعل والايجاد . وعندئذ يعود الاشكال ويقال : اذا كان الفعل مخلوقاً لله كيف يكون المسؤول هو العبد ؟

وباختصار: ان العبادة المذكورة عبارة مجملة ، فهي على فرض القول بتأثير قوة العبد في عرض قدرة الله سبحانه أو طوله ، يستلزم اما اجتماع القدرتين على مقدور واحد - اذا كانت القدرتان في عرض واحد - أو كون الفعل مقدوراً للقدرتين الثانية ، أعني قدرة العبد - اذا كانت القدرتان طوليتين - وعلى فرض عدم تأثير قدرة العبد وكون الفعل

محققاً بقدرته سبحانه عند حدوث القدرة في العبد ، يعود الأشكال بعينه ولا تكون للكسب واقعية أبداً .

والظاهر من المحقق التفتازاني ترجيح الشق الأول في تفسير كلام الأشعري حيث قال في شرح العقائد النسفية « فان قيل : لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار الا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والارادة وقد سبق أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها ، ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين، قلنا : لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانته ، الا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى (هذا من جانب) و (من جانب آخر) ثبت بالضرورة أن لقدرة العبد و ارادته مدخلا في بعض الأفعال ، كحركة اليد، دون البعض كحركة الارتعاش ، احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق والعبد كاسب »^{١١} .

ولا يخفي أن القول بتأثير قدرة العبد لا يجتمع مع ما ثبت بالبرهان عندهم من أن الخالق هو الله تعالى ، فعلى مذهبه يقع التعارض بين ما ثبت بالبرهان وما اختاره من الأصل .

ثم الظاهر من الفاضل القوشجي هو اختيار الشق الثاني ، أي عدم تأثير قدرة العبد في الفعل حيث قال : « والمراد بكسبه إيساه مقارنة لقدرته و ارادته ، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في

وجوده سوى كونه محلا له «^١ ،

وعلى ما ذكره ذلك الفاضل لا يكون هنا للعبد دور الا كون الفعل صادراً من الله وموجداً بايجاده ، غاية الأمر كون الاصدار منه قارن لصفة من صفات العبد ، وهو صيرورته ذا قدرة غير مؤثرة بل معطلة ، عند ايجاد الله تعالى الفعل في الخارج .

أنشدك بوجدانك الحرهل يصح تعذيب العبد ، بحديث المقارنة أو يعد ذلك من أظهر ألوان الظلم ، المنزه سبحانه عنه .

٢ - نظرية الباقلاني في تفسير الكسب

تأثير قدرة الانسان في ترتيب العتاوين على أفعاله .

قد قام القاضي الباقلاني^٢ من أئمة الأشاعرة بتفسير نظرية صاحب المنهج بشكل آخر وقال ما هذا حاصله : « الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد ، لكن ليست الأفعال أو وجوها واعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط ، بل هاهنا وجوه اخرى وراء الحدوث » .

ثم ذكره عدة من الجهات والاعتبارات وقال : « ان الانسان يفرق

١ . شرح التجريد للفاضل القوشجي : ص ٤٤٥ .

٢ . القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ من مشاهير أئمة الاشاعرة في بغداد وله تأليفات وقد طبع منها - ١ : التمهيد ، ٢ - الانصاف في أسباب الخلاف ، ٣ - اعجاز القرآن .

فرقاً ضرورياً بين قولنا أوجد وبين قولنا صلى وصام وقعد وقام . وكما لا يجوز أن تضاف الى البارى تعالى جهة ما يضاف الى العبد ، فكذلك لا يجوز ان تضاف الى العبد، جهة ما يضاف الى البارى تعالى». فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة ، وأثرها هو الحالة الخاصة وهو جهة من جهات الفعل ، حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب ، خصوصاً على أصل المعتزلة فان جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالوجود من حيث هو وجود ليس بحسن ولا قبيح .

قال : « فاذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان ، جاز لي اثبات حالة هي متعلق القدرة الحادثة ، ومن قال هي حالة مجهولة فيينا بقدر الامكان جهتها ، وعرفنا أي شيء هي ومثلناها كيف هي »^{١)} . وحاصل كلامه مع ما قمنا بتخليصه ، أن للقدرة الحادثة تأثيراً في حدوث العناوين والخصوصيات التي هي ملاك الثواب والعقاب وهذه العناوين وليدة قدرة العبد ، حادثة بها ، وان كان وجود الفعل حادثاً بقدرته سبحانه .

فوجود الفعل مخلوق لله سبحانه ، لكن تعنونه بعنوان الصوم والصلاة والأكل والشرب راجع الى العبد والقدرة الحادثة فيه .

يلاحظ عليه : أن هذه العناوين والجهات التي صارت ملاكاً للطاعة والعصيان لا تخلو عن صورتين : أما أن تكون من الامور الوجودية وعندئذ تكون مخلوقة لله سبحانه حسب الأصل المسلم .

وأما أن تكون من الامور العدمية فعندئذ لا تكون للكسب واقعية خارجية ، بل يكون أمراً ذهنياً غيباً عن الابداع والقدرة . ومثل ذلك كيف يكون ملاكاً للثواب والعقاب .

وباختصار، ان واقعية الكسب اما واقعية خارجية موصوفة بالوجود فحينئذ يكون مخلوقاً لله سبحانه ولا يكون للعبد نصيب في الفعل . أو لا تكون له تلك الواقعية بل يكون أمراً وهمياً ذهنياً فحينئذ لا يكون العبد مصدرأ لشيء حتى يثاب أو يعاقب .

٣ - نظرية الغزالي في تفسير الكسب :

صدور الفعل من الله عند حدوث القدرة في العبد .

ان الغزالي من مشاهير الأشاعرة في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس ، وقد اختار في تفسير الكسب نظرية صاحب المنهج وقام بتوضيحه بكلام مبسوط نذكره باختصار قال : «ذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة، والحركة الاختيارية ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع . وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد والحيوانات والملائكة والجن والشياطين وزعمت أن جميع ما يصدر منها، من خلق العباد واختراعهم،

لاقدرة لله تعالى عليهما بنفي ولا ايجاب فلزمتها شناعتان عظيمتان :
احدهما : انكار ما اطبق عليه السلف (ره) من أنه لاخالق الاالله
ولا مخترع سواه .

والثانية : نسبة الاختراع والمخلوق الى قدرة مسن لايعلم ماخلفه
كأعمال النحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات التي تقوم بأعاجيب
الأعمال وغرايبها، ثم قال : وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد
والقول بمقدور منسوب الى قادرين ، فلايبقى الاستبعاد تواردا للقدرتين
على فعل واحد . وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد
فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد المتعلقين على شيء
واحد غير محال كما نبينه .

ثم انه حاول في بيان تغاير الجهتين ، وحاصل ما أفاد : أن الجهة
الموجودة في تعلق قدرته سبحانه على الفعل غير الجهة الموجودة في
تعلق قدرة العبد . والجهة في الأول جهة ايجادية تكون نتيجتها وقوع
الفعل في الخارج ، وحصوله في العين . والجهة فسي القدرة الثانية
جهة اخرى وهي صدور الفعل من الله سبحانه عند حدوث القدرة في
العبد^(١) .

١ . وأوضح التفاضل في تلك الجهتين في مقاصده وقال: لما بطل الجبر المحض
بالضرورة، وكون العبد خالفاً لفعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد.
وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدره العبد على وجه آخر من
التعلق يعبر عنه عندنا بالاكساب . وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور
أن يكون على وجه الاختراع شرح المقاصد : ص ١٢٧ .

فلاجل ذلك يسمى الأول خالقاً ومخترعاً ، دون الثاني ، فاستعير لهذا النمط من النسبة اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى ^١ .

ثم اعترض على نفسه بما هذا حاصله : كيف يصح تسمية القدرة المخلوقة في العبد قدرة ، اذا لم يكن لها تعلق بالمقدور ، فان تعلق القدرة بالمقدور ليس الا من جهة التأثير والايجاد - وحصول المقدور بها - وأجاب عنه : بأن التعلق ليس مقصوداً على الوقوع بها بل هناك تعلق آخر غير الوقوع ، نظير تعلق الارادة بالمراد والعلم بالمعلوم فانهما يتعلقان بمتعلقهما بتعلق غير الوقوع ، ضرورة أن العلم ليس علة للمعلوم فاذن لا بد من اثبات أمر آخر من التعلق سوى الوقوع ^٢ .

يلاحظ عليه : أن الغزالي لم يأت في تفسير نظرية الكسب بأمر جديد وحاصله يتخلص في كلمتين :

- ١ - ان دور قدرة العبد ليس الادور المقارنة ، فعند حدوث القدرة في العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل .
- ٢ - ان للتعلق أنواعاً ولا تنحصر في الایجاد والوجود ، والایقاع والوقوع ، بل هناك جهة اخرى نعب عنها بالكسب - فالعبد مصدر لهذه الجهة وبذلك يسمى كاسباً -

١ . واليك نص عبارة الغزالي : ان القدرة (قدرة العبد) والمقدور جميعا ، بقدرة الله تعالى : سمي خالقاً ومخترعاً ولما لم يكن المقدور بقدرة العبد وان كان معه ، فلم يسم خالقاً ولا مخترعاً (الاقتصاد في الاعتقاد) : ص ٩٢ .

ومع هذا التطويل فالاشكال باق بحاله ، فان وقوع الفعل مقارناً لقدرة العبد ، لا يصحح نسبة الفعل الى العبد ، ومعه لا يتحمل مسؤولية فان نسبة المقارن الى المقارن كنسبة تكلم الانسان عند نزول المطر الى الصحراء ، فاذا لم يكن لقدرة العبد تأثير في وقوع الفعل ، كيف يصح في منطلق العقل التفكيك بين الحركة الاختيارية ، والحركة الاضطرارية ؟ والغزالي بكلامه هذا نقض ما ذكره في صدر البحث حيث رد على المجبرة بوجود الفرق بين الحركتين وهذا الفرق لا يتعقل الا في ظل تأثير قدرة العبد في الوقوع والوجود .

وأضعف من ذلك تنزيل تعلق قدرة العبد بتعلق العلم على المعلوم مع أن واقعية العلم وماهيته هي الكشف التابع للمكشوف ، فلا يصح أن يكون مؤثراً في المعلوم وموجداً له ، ولكن واقعية القدرة والسلطة واقعية الافاضة والايجاد ، فلا يتصور خلعهما عن التأثير مع فرضها قدرة كاملة بصورة علة تامة .

والمنشأ لهذه الاشتباهات والتناقضات هو العجز عن تفسير الأصل المسلم من أنه لا خالق الا الله تعالى حيث ان الأشاعرة فسروه بحصر الخلق والايجاد والتأثير في ذاته سبحانه ، ونفي أي تأثير ظلي أو ايجاد حرفي لغيره . فسوروه سبحانه وتعالى ، الفاعل المباشر لكل ماجل ودق في عالم المجردات والماديات ، فصار ذاته قائماً مقام العلل الطبيعية والأسباب المادية فعند ذلك وقعوا في مضيق الجبر ومشكل اضطرار العبد .

ولكن الحق في تفسير الأصل المذكور غير ذلك وحاصله : أن قصر الخالقية المستقلة بالله سبحانه، لا ينافي قيام غيره بأمر الخلق والايجاد باذنه سبحانه واقداره ، وقد شهدت الدلائل العقلية بصحة هذا التفسير كما نطقت الايات في الذكر الحكيم بتأثير جملة من العلل الطبيعية في معاليلها ، لكن باذن منه سبحانه واقداره ، فليس للتوحيد في الخالقية معنى غير ذلك ، وسيوافيك تفسيره .

٤ - نظرية التفتازاني في تفسير الكسب :

توجه قدرة العبد الى الفعل عند صدوره من الله .
ان المحقق التفتازاني جنح في تفسير الكسب الى ما نقلناه عن الغزالي ولخص كلامه على ما عرفت في التعليقة .
ولكنه في العقائد النسفية قام بتفسير الكسب بوجه واضح . وهو أن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب ، وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق . والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين ، لكن بجهتين مختلفتين . فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ، و مقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده ، مع ما فية للعبد من القدرة والاختيار^(١) .

ومراد من الصرف هو توجه القدرة الى الفعل وان لم تكن مؤثرة في المقدور ، فمجرد التوجيه من غير دخالة في وجود الفعل كسب .

ويرد عليه ما أوردناه على الغزالي من أن القدرة غير المؤثرة لا تورث المسؤولية ولا تصحح العقاب والثواب ، الا أن يكون الجزاء على نفس العزم والارادة ، لا على الفعل وهو كما ترى .

ثم ان نظريه الكسب بلغت من الابهام الى حد أن القمة من مشايخ الاشاعرة كالتفنازاني يعترف بعجزه عن تفسيره حيث قال : « وان لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة . . . » .

٥ - نظرية تخصيص ما دل على حصر الخلق بالله

ان هناك نظرية خامسة في حل مشكلة الجبر نقلها شارح العقيدة الطحاوية عن صاحب كتاب « المسامرة »^(١) وحاصله : أن ما دل على حصر الخلق بالله يخصص بما سوى العزم ، فكل شيء مخلوق لله سبحانه ، وهو خالقه الا العزم على الطاعة والعصيان ، فالحق له هو الله سبحانه .

وقال في ذلك المجال ما هذا نصه : « فان قيل لاشك أنه تعالى

١ . تأليف الشيخ كمال الدين محمد بن همام الدين الشهير بابن الهمام المتوفى عام ٨٦١ ولكتابه هذا شروح .

خلق للعبد قدرة على الأفعال ، ولذا يدرك تفرقة ضرورية بين الحركة المقدورة والرعد الضرورية ، والقدرة ليست خاصيتها الا التأثير فوجب تخصيص عمومات النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية فيكونون مستقلين بايجاد أفعالهم بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى أياها كما هو رأي المعتزلة والفلاسفة . والا كان جبراً محضاً فيبطل الأمر والنهي .

قلنا : ان براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بالايجاد ، انما تلجىء الى القول بتعلق القدرة بالفعل بلا تأثير ، لولم تكن عمومات تحتمل التخصيص . فأما اذا وجد ما يوجب التخصيص فلا . لكن الأمر كذلك . وذلك المخصص أمر عقلي ، هو أن ارادة العموم فيها يستلزم الجبر المحض المستلزم لضياح التكليف وبطلان الأمر والنهي . ثم أوضح ذلك بقوله : لو عرف الله تعالى العبد العاقل أفعال الخير والشر ، ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل والترك ثم كلفه بالاتيان بالخير ووعدده عليه ، وترك الشر وأوعده عليه ، بناء على ذلك الاقدار ، لم يوجب ذلك نقصاً في الالوهية . اذ غاية ما فيه أنه أقدره على بعض مقدوراته ، لحكمة صحة التكليف واتجاه الأمر والنهي . غير أن السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل اليه تعالى بالايجاد وقطعها عن العباد . فلنفي الجبر المحض وصحة التكليف وجب التخصيص ، وهو لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد اليهم بالايجاد بل يكفي لنتيجه أن يقال : جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من

الحركات وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية التي تدعوا والاختيار بخلق الله تعالى ، لاثاير لقدرة العبد فيه . وانما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه عزمأ مصمماً بلا تردد فاذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل . فيكون منسوباً اليه تعالى من حيث هو حركة ، والى العبد من حيث هو زناً ونحوه . فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى ، صح تكليفه وثوابه وعقابه . وكفى في التخصيص وصحة التكليف هذا الأمر الواحد . أعني العزم المصمم وما سواه مما لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى ومتأثرة عن قدرته ابتداءً بلا واسطة القدرة الحادثة ^(١) .

يلاحظ عليه : أن المجيب تصور أن القول بانحصار الخلق بالله سبحانه يستند الى دليل سمعي قابل للتخصيص كسائر عموومات الكتاب والسنة . ولكن القول به يستند الى برهان عقلي غير قابل للتخصيص وهو أن الممكن في ذاته وفعله قائم بالله سبحانه ، متدل بها ، وليس يملك لنفسه ذاتاً ولا فعلاً . ولا فرق في ذلك بين الأفعال الخارجية والأفعال القلبية، أعني العزم والجزم فالكل ممكن ، والممكن يحتاج الى واجب في وجوده وتحققه ، فلينتج أن العزم والجزم في وجوده وتحققه محتاج الى الواجب ومعلول لوجوده .

نعم ، لو كان صاحب المسامرة وأساتذته وتلامذته ممن يفرقون

١ . شرح العقيدة الطحاوية : ص ١٢٦ - ١٢٢ نقلا عن (المسامرة) .

بين الخالق على وجه الاستقلال والخالق على الوجه التبعية لما صعب عليهم المقام .

٦ - نظرية ابن الخطيب في تفسير الكسب

قدرة الله مانعة عن قدرة العبد .

واليك نص عبارته : « ان الطاعة والمعصية للعبد من حيث الكسب ، ولا طاعة ولا معصية من حيث الخلق ، والخلق لا يصح أن يضاف الى العبد ، لأنه ايجاد من عدم ، والفعل موجود بالقدرة القديمة لعموم تعلق القدرة الحادثة بها ^١ .

فالقدر الحادثة تتعلق ولا تؤثر ، وهي - أي القدرة الحادثة - تصلح للتأثير لولا المانع وهو وجود القدرة القديمة ، لأنها اذا توارد لم يكن للقدرة الحادثة تأثير ^٢ .

١ . العبارة لاتخلو عن حزاة والصحيح أن يقال : لعموم تعلق القدرة القديمة به أي بالفعل .

٢ . القضاء والقدر لعبدالكريم الخطيب ص ١٨٧ نقلا عن الفلسفة والاخلاق لسان الدين بن الخطيب قال : يرى لسان الدين بن الخطيب أن الكسب فعل يخلقه الله تعالى في العبد كما يخلق القدرة والارادة والعلم ، فيضاف الفعل الى الله خلقاً لأنه خالقه والى العبد كسباً لأنه محله الذي قام به ، ثم نقل العبارة التي نقلناها في المتن .

ولا يخفى انه لو كان الكسب أيضاً فعلاً مخلوقاً لله سبحانه، تكون المحاولة المذكورة فاشلة . إذ عندئذ يكون الخلق والكسب كلاهما من جانبه سبحانه فلاحظ .

وحاصل هذه النظرية أن لقدرة العبد شأناً في التأثير لولا المانع ولكن وجود القدرة القديمة مانع عن تأثير قدرة العبد الحادثة. ولولا سبق القدرة القديمة لكان المجال للقدرة للحادثة مفتوحاً .

يلاحظ عليه : أولاً : اذا كان دور الانسان في مجال أفعاله دور الظرف والمحل ، فلا معنى لالقاء المسؤولية في الشرائع السماوية والأنظمة البشرية على عاتقه . لأن مكان الفعل لا يكون مسؤولاً عن الفعل المحقق فيه ، وقد صرح صاحب النظرية بكون الانسان محلاً لأعمال قدرته سبحانه .

ثانياً : ان ما جاء في هذا البيان يغير ما عليه الأشعري وأتباعه ، فانهم لا يقيمون لقدرة الانسان وزناً ولا قيمة ، ولكن ابن الخطيب يعتقد بكونها قابلة للتأثير لولا سبق المانع وهو القدرة القديمة ومع ذلك ليس بتمام .

وذلك لأن فرض المانعية لاحدى القدرتين بالنسبة الى الاخرى انما يتم لو صح فرض كونه سبحانه هو الفاعل المباشر لكل ما ظهر على صفحة الوجود الامكاني ، فعند ذلك يصح جميع ما يتصور من أن القدرة في الانسان مغلوطة لقدرة الخالق ، وأنها عاطلة وباطلة خلقت عبثاً وسدى ، ولكنه لم يثبت بل الثابت خلافه ، وأن النظام الامكاني نظام مؤلف من أسباب ومسببات ، وكل مسبب يستمد - باذنه سبحانه - عما تقدمه من السبب تقدماً زمانياً أو تقدماً رتيباً وكمالياً . وعلى ذلك الأصل يسقط حديث مانعية احدى القدرتين ، بل

تصبح قدرة العبد بالنسبة الى قدرته ، مجلى لارادته ومظهراً لمشيئته كيف وقد تعلقت مشيئته على صدور فعل كل فاعل عن مبادئها التي أفاضها عليه ، حتى تكون النار مبدأ للحرارة عن اجبار واضطرار، والانسان مصدراً لأفعاله عن قدرة واختيار ، فلو قام كل بفعله فقد قام في جهة الموافقة لارادة الله لاالمضادة والمخالفة، فقيام هؤلاء أشبه بقيام الجنود بأمر أمره « ولله جنود السموات والأرض وكان الله عليمأً حكيماً - الفتح : ٤ » « وما يعلم جنود ربك الا هو - المدثر : ٤١ » .

ثالثاً : ان هذه المجادلات والمشاغبات غير المنتجة ناشئة عن تصوير القدرتين في عرض واحد، فلأجل ذلك يتصور تارة كون قدرته سبحانه مانعاً عن تأثير قدرة العبد واخرى بأنه لو تعلقت قدرة العبد على ما تعلقت به قدرته سبحانه، يلزم تواردا القدرتين على مقدور واحد . ولكن الحق كون فعل العبد مقدوراً بقدرتين ومتعلقاً بهما ، ولا يلزم من ذلك واحد من المحذورين ، لامحذور التواحم والتمانع ولا محذور اجتماع القدرتين التامتين على مقدور واحد وذلك لأن قدرة العبد في طول قدرة الله سبحانه فالله سبحانه بقدرته الواسعة أوجد العبد وأودع في وجوده القدرة وأعطى له الارادة والحرية والاختيار، فلو اختار أحد الجنابين فقد أوجده بقدرة مكتسبة من الله سبحانه، واختيار نابع عن ذاته ، وحرية هي نفس واقعيته وشخصيته ، فالفعل منتسب الى الله لكون العبد مع قدرته و ارادته، وما يحف به من الخصوصيات قائمة بذاته سبحانه متدلّية بها كما أنه منتسب الى الانسان لكونه

باختياره الذاتي وحرية النابعة منها ، اختار أحد الجانبين وصرف قدرته المكتسبة في تحقيقه كما قال سبحانه: « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى - الانفال: ١٧ » . و« وما تشاؤون الا ان يشاء الله - الانسان: ٣٠ » . فنفى عنه الرمي بعد اثباته له ، وأثبت له المشيئة في ظل المشيئة الالهية .

وما جاء في هذه الايات من المعارف الالهية لا يصل اليها الا المتأمل في آي الذكر الحكيم وما نشر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام حولها ، وعليه « فالفعل فعل الله وهو فعلنا »^١ .

حصيلة البحث :

هذه هي النظريات المطروحة حول قدرة العبد على الكسب ، وقد عرفت أن في الجميع ابهاماً واجمالاً ولا تسمن ولا تغني من جوع ولا تحل به عقدة الجبر . وقد بلغت نظرية الكسب من الابهام الى حد عدت من احدى المبهمات الثلاث التي لم يقف أحد على حقيقتها . وفي ذلك يقول الشاعر :

مما يقال ولا حقيقة عنده معقولة تدنو الى الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام^٢

١ . شرح المنظومة للسبزواري : ص ١٧٥ اقتباس من قوله فيه :

لكن كما الوجود منسوب لنا والفعل فعل الله وهو فعلنا

٢ . القضاء والقدر لعبد الكريم الخطيب : ص ١٨٥ .

فعد الشاعر نظرية الكسب في احاطة الابهام عليه في عداد نظرية «الحال» عند المعتزلة و«الطفرة» عند النظام. وهذا دليل على قصور النظرية وعدم كفايتها لحل العقدة وهناك كلام متين للقاضي عبدالجبار تأتي بنصه :

قال : « ان فساد المذهب يعلم بأحد طرفين :

أحدهما : بأن يتبين فساده بالدلالة .

والثاني : بأن يتبين أنه غير معقول في نفسه ، واذ اتبين أنه غير

معقول في نفسه كفتت نفسك مؤنة الكلام عليه ، لان الكلام على ما لا يعقل لا يمكن . . . والذي يبين لك صحة ما نقوله أنه لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالف المجبرة في ذلك ، من الزيدية والمعتزلة والخوارج والامامية . فان دواعيهم متوفرة وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم وتناهي ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه ، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والايخبار عنه البتة .

ومما يدل على أن الكسب غير معقول ، هو أنه لو كان معقولا

لوجب - كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه - أن يعقله غيرهم من أهل اللغات ، وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه . فلما لم يوجد شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة ، دل على أنه غير معقول^{١)} .

مالبرانس الفرنسي ونظرية الكسب « ت ١٦٣١ - ١٧١٥ م »

ثم ان المنقول عن الفيلسوف الفرنسي « مالبرانس » ما يتحد
نظرية الاشعري حرفاً بحرف ومن المظنون أنه وقف على بعض الكتب
الكلامية للاشاعرة ، فأفرغ نظرية الكسب حسب ما تلقاه من ذلك
الكتب وحاصل ما قال :

ان كل فعل انما هو في الحقيقة لله ، ولكن يظهر على نحو ما
يظهر ، اذا تحققت ظروف خاصة انسانية أو غير انسانية حتى لكانها
يخيل للانسان أن الظروف هي التي أوجدته .

فهذه النظرية أولى بأن تسمى بنظرية الاتفاقية أو نظرية الظروف
والمناسبات . وهي نفس نظرية الاشعري حيث يرى أنه لا تأثير للقدرة
الحادثة في الاحداث ، وانما جرت سنة الله بأن يلزم بين الفعل
المحدث وبين القدرة المحدثه له « بالكسر » اذا أراد العبد وتجردله
ويسمى هذا الفعل كسباً . فيكون خلقاً من الله ، وكسباً من العبد ، عند
ما يقع في تناول قدرته واستطاعته « من غير تعلقه عليه »^١ .

وقد نقل ذكاء الملك نظرية ذلك الفيلسوف الفرنسي في مرسوعته
الفلسفية . وهي تبني على انكار قانون العلية والمعلولية بين الأشياء
وأن كل ما يعدلة لشيء فهو من باب المقارنة. فلورأيناً أن جسماً يحرك

١ . القضاء والقدر للكاتب المصري عبدالكريم الخطيب : ص ١٨٢ .

جسماً آخر، فذلك ادراك سطحي ، والمحدث هو الله سبحانه وتلاقي الجسمين ظرف لقيامه بالتحريك ومثله تحريك النفس عضواً من أعضاء البدن فالمحرك هو الله سبحانه و ارادة النفس ظرف ومحل لظهور فعله سبحانه^(١) .

ولا نعلق على تلك النظرية سوى كونها مخالفة للبراهين الفلسفية القائمة على وحدة حقيقة الوجود في جميع المراتب واختلافها بالشدة والضعف . فعندئذ لا معنى لأن يختص التأثير ببعض المراتب دون آخر مع الوحدة في الحقيقة .

ان انكار التأثير على وجه الاطلاق بين الظواهر الطبيعية وما فوقها يخالف البرهان العقلي الفلسفي ، أولاً، وصريح الذكر الحكيم ثانياً، والفترة السليمة الانسانية ثالثاً. والتفصيل في الجهات الثلاث موكول الى محله .

٧ - نظرية امام الحرمين

الاعتراف بتأثير قدرة العبد في طول قدرة الله .
ان الأشاعرة ، وان أصروا على نظريتهم في أفعال العباد طوال قرون ولم يتجاوزوا ما رسمه لهم شيخهم في هذ المسألة الا شيئاً يسيراً ، كما عرفته عند البحث عن نظرية الباقلاني ، غير أنه وجد فيهم من أدرك خطورة الموقف وجفاف النظرية ومضاعفاتها السيئة

وتخبط القوم تخبطاً واضحاً في المسألة ، فنقض كل ما أبرموه وأجهر بالحقيقة ، ونخص بالذكر هنا شخصيات جلييلة يعدون من مشاهير العلم ورجال الفكر :

الف - امام الحرمين أبو المعالي الجويني وهو من أعلام القرن الخامس . فقد صرح - كما يظهر من العبارة التالية - بتأثير قدرة العباد في أفعالهم وأن قدرتهم ستنتهي الى قدرة الله سبحانه واقداره ، وأن عالم الكون مجموعة من الاسباب والمسببات ، وكل مسبب يستمد من سببه المقدم عليه ، وفي الوقت نفسه ذلك السبب يستمد من آخره ، الى أن يصل الى الله سبحانه . واليك نص عبارته :

« ان نفي هذه القدرة والاستطاعة مما يباه العقل والحس ، وأما اثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلاً . وأما اثبات تأثير في حالة لا يفعل ، فهو كنفى التأثير ، فلا بد اذن من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث والخلق ، فان الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم ، والانسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال . فالفعل يستند وجوده الى القدرة والقدرة يستند وجودها الى سبب آخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب ، كنسبة الفعل الى القدرة ، وكذلك يستند سبب الى سبب آخر حتى ينتهي الى مسبب الاسباب ، وهو الخالق للاسباب ، ومسبباتها - المستغني على الاطلاق - فان كل سبب مهما استغنى من وجه ، محتاج من وجه ، والباري تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا

فقر»^(١) .

قال الشهرستاني بعد ما نقل كلامه هذا : « وهذا الرأي انما أخذه من الحكماء الالهيين وأبرزه في معرض الكلام . وليس يختص نسبة السبب الى المسبب - على أصله - بالفعل والقدرة «قدرة الانسان» بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه، وحيث يُلزم القول بالطبع وتأثير الأجسام في الأجسام ايجاداً، وتأثير الطباع في الطباع احداثاً، وليس ذلك مذهب الاسلاميين كيف ورأى المحققين من العلماء، أن الجسم لا يؤثر في ايجاد الجسم »^(٢) .

وأما العلية الطبيعية بين الأجسام والمظاهر المادية ، فليس المراد منها هو الایجاد والاحداث من كتم العدم ، بل المراد تفاعل الأجسام والطباع، بعضها مع بعض باذنه سبحانه ، كاتقلاب الماء الى البخار والمواد الأرضية الى الأزهار والأشجار ، وغير ذلك مما كشف عنه الحس والعلم .

وأما الصور الطارئة على الطباع عند التفاعل والانقلاب كصور الزهر والشجر ، فليست مستندة الى نفس الطباع بل هي معدات وممهديات لتزول هذه الصور من علل عليا كشف عنها الذكر الحكيم عند ما صرح بأن لعالم الكون مدبرات يدبرونه باذنه سبحانه . قال : « فالمدبرات أمراً - النازعات : ٥ » .

١ . الملل والنحل : ج ١ ص ٩٨ - ٩٩ .

٢ . المصدر نفسه .

ان كون العبد فاعلا لفعله ، وعالم الطبائع مؤثراً في آثاره فانما هو بمعنى كونهما « مابه الوجود » لا « ما منه الوجود » ، وكم من فرق بين التعميرين . فمن اعترف بالتأثير فقد اعترف بالمعنى الاول والسببية الناقصة ، لا بالمعنى الثاني أعني افاضة الوجود والخلق بالمعنى القائم بالله سبحانه ، فان الخلق فيض يتبدأ منه سبحانه ويجري في القوابل والقوابل فيتجلي في كل مورد بصورة وشكل . والانسان بما أنه مجبول على الاختيار ، يصرف باختياره ما افيض عليه في مكان دون مكان وفي صورة دون صورة . نعم ليس لغيره من الطبائع الا طريق واحد وتجل فارد .

وأظن أن الشهرستاني لسو وقف على الفرق بين الفاعلين ، لما اعترض على كلام امام الحرمين - بأنه ليس من مذاهب الاسلاميين - نعم هوليس من مذاهب الحنابلة والأشاعرة . وأما العدالة بعامه طوائفها فهم قائلون بذلك ، وقد عرفت قضاء القرآن والعقل في ذلك المجال .

٨ - نظرية الشعراني

ب - ان الشيخ الشعراني - وهو من اقطاب الحديث والكلام في القرن العاشر - احد من وقف على ان العقيدة بالكسب لا تفارق الجبر قدر شعرة فلأجل ذلك يقول : « اعلم يا أخي ان هذه المسألة من ادق مسائل الاصول واغمضها ولايزيل اشكالها الا الكشف الصوفي اما أرباب العقول من الفرق فهم تائهون في ادراكها ، وآراؤهم فيها

مضطربة . اذ كان ابو الحسن الأشعري يقول : ليس للقدرة الحادثة « قدرة العبد » أثر، وانما تعلقها بالمقدور مثل تعلق العلم بالمعلوم في عدم التأثير .

وقد اعترض عليه بان القدرة الحادثة اذا لم يكن لها اثر وجودها وعدمها سواء ، فان قدرة لا يقع بها المقدور، بمثابة العجز. ولقوة هذا الاعتراض لجأ أصحاب الأشعري الى القول بالجبر. وقال آخرون الى أن لها تأثيراً ما ، وهو اختيار الباقلاني ، لكنه لما سئل عن كيفية هذا التأثير في حين التزامه باستقلال القدرة القديمة في خلق الافعال ، لم يحر جواباً. وقال : انا نلتزم بالكشف لانه ثابت بالدليل غير أنني لا يمكنني الافصاح عنه بعبارة . وتمثل الشيخ أبو طاهر بقول الشاعر :

اذا لم يكن الا الاسنة مركبا فلا رأي للمضطر الا ركوبها
ثم قال : ملخص الامر : ان من زعم انه لا عمل للعبد ، فقد عاند
ومن زعم انه مستبد بالعمل ، فقد اشرك . فلا بد أنه مضطر على
الاختيار^١ .

هذا ، وقد احسن الشيخ في نقد الكسب . ولكن الاحالة الى
الكشف الصوفي احالة الى المجهول . أو احالة الى أدراك شخصي
لا يكون حجة للغير .

٩ - نظرية مفتى الديار المصرية

الانسان يقدر فعله ويصدرها بقدرته المكتسبة .

ج - الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ م - ف ١٣٢٣) قد خالف الرأي العام عند الأشاعرة ، وصرح بتأثير قدرة العبد في فعله ، ولم يبال في ذلك بأحد من معاصريه ، ولا بأحد من رجال الأزهر الذين كانوا يرددون في ألسنتهم قول القائل :

ومن يقل بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة

أقول : ان شيخ الأزهر ، عبده ، كان يعيش في عصر رفعت فيه المادية الغربية عقيرتها ضد الالهيين عامة والاسلاميين خاصة ، وشتت حملة شعواء على عقائدهم . وكانت أرض مصر أول نقطة من الأراضي الاسلامية عانت من بث سموم المادية القادمة من الغرب مع احتلال الفرنسيين لها بقيادة نابليون .

كانت العقيدة الاسلامية في مصر تنجلي في المذهب الأشعري وكان انكار العلية والمعلولية والرابطة الطبيعية بين الطبائع وآثارها أبرز سمات ذلك المذهب ، وكان التفوه بخلافه آية الالحاد والكفر وقد شن الماديون على هذه العقيدة اموراً ملأوا بها صحفهم وكتبهم منها :

١ - ان الهيين لا يعترفون بناموس العلية والمعلولية ، وينكرون

الروابط الطبيعية بين الأشياء وآثارها ، مع أن العلم - بأساليبه التجريبية

المختلفة - يثبت ذلك بوضوح .

٢ - ان الالهيين يعترفون بعلة واحدة وهي الله تعالى ، وقيمونه مقام جميع العلل وينسبون كل ظاهرة مادية اليه سبحانه، وأحياناً الى العوالم العلوية التي يعبر عنها بالملك والجن والروح .

٣- ان الالهيين- بسبب قولهم بأن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه- لا يعتقدون بدور للانسان في حياته وعيشه ، فهو مجبور في الخط الذي يرسمه له خالقه ، ومكتوف الأيدي أمام تلاطم أمواج الحوادث فلأجل ذلك لا يؤثر في الانسان شيء من الأساليب التربوية ولاغيره الى حال .

الى غير ذلك من الاشكالات والمضاعفات والتوالي الفاسدة التي لا تقف عند حد .

وقد وقف الشيخ بخطورة الموقف وأنه مما يستحق أن يشتري بنفسه اللوم والذم ، بل الأمر الأشد من ذلك في سبيل اظهار الحقيقة ، حتى يدفع الهجمات الشعواء عن وجه الاسلام والمسلمين بقوة ورضانة .

نعم، قد اثر في تفكير الشيخ عبده وأوجد فيه هذا الحافز والاندفاع عاملان كبيران لهما الأثر البالغ في بناء شخصيته الفكرية والفلسفية والاجتماعية والسياسة ، وهما :

١- اطلاعه على نهج البلاغة للإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام

٢- اتصاله بالسيد المجاهد جمال الدين الأسدآبادي (ت ١٢٥٤

ففي ضوء هذين ، خالف الرأي العام في كثير من الموارد ومنها أفعال العباد فقال في رسالة التوحيد - التي كتبها عام ١٣٠٣ للتدريس في المدارس الاسلامية في بيروت سنة اقصائه من مصر الى بيروت - :

« يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك الى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه ، ويعد انكار شيء من ذلك مساوياً لانكار وجوده في مجافاته ابداهة العقل .

كما يشهد ذلك في نفسه يشهده أيضاً في بنى نوعه كافة متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس . . . وعلى ذلك قامت الشرائع ، وبه استقامت التكليف ، ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الايمان من نفسه ، وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه .

أما البحث في ما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته ، وبين ما تشهد به ابداهة من عمل المختار في ما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه والاشتغال بما لا تكاد تصل العقول اليه . وقد خاض فيه الغالون من كل ملة ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدؤوا . وغاية ما فعلوه أن فرقوا وشتتوا فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو

غرور ظاهر^(١) . ومنهم من قال بالجبر وصرح به . ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه^(٢) . وهو هدم للشريعة ، ومحول للتكليف ، وابطال لحكم العقل البديهي ، وهو عماد الايمان .

ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي الى الاشراك بالله - وهو الظلم العظيم - دعوى من لم يلتفت الى معنى الاشراك على ما جاء به الكتاب والسنة ، فالاشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة ، وأن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين ، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به في ما لا يقدر العبد عليه . . .

جاءت الشريعة لتقرير أمرين عظيمين ، هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية : الأول، أن العبد يكسب بارادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته . والثاني : أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وانفاذ ما يريد ، وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه . . .

وقد كلفه سبحانه أن يرفع همته الى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الكفر واجادة العمل . وهذا الذي قررناه قداهتدي اليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم، وعول عليه من متأخري أهل النظر امام الحرمين

١ . يريد المعتزلة .

٢ . يريد الاشاعرة .

الجويني رحمه الله ، وان أنكر عليه بعض من لم يفهمه «^{١)} .

نظريه الكسب بين مراحل :

التفسير والتطور والانكار

قد وقفت على نصوص أعلام الأشاعرة حول النظرية وحتى نص الأشعري فيها. والتدبر فيما نقلناه يعرب عن أن النظرية - لأجل احاطة الابهام بها ووجود الغموض فيها - مضت عليها مراحل ثلاث :

١ - مرحلة التبيين والتفسير .

٢ - مرحلة التطور والتكامل .

٣ - مرحلة الانكار والابطال .

وهذه المراحل وان لم تتكون حسب الترتيب الزمني ولكنها تكونت طيلة قرون تنوف على عشرة .

أما المرحلة الاولى فقد تكونت بفكرة الغزالي أولاً والفتازاني ثانياً . فقام الأول بتفسيرها بـ « صدور الفعل من الله عند ايجاد القدرة في العبد » كما أن الثاني فسرها بـ « توجه قدرة العبد صوب الفعل عند صدوره من الله » .

فهذان التفسيران لم يزيدا في بناء النظرية شيئاً الا القاء الضوء عليها ، وتصويرها بشكل قابل للتصور .

١ . رسالة التوحيد : ص ٥٩ - ٦٢ بتلخيص .

أما المرحلة الثانية - أعني مرحلة التطور - فقد حصلت باعتراف القاضي الباقلاني بتأثير قدرة العبد في ترتيب العناوين على الفعل من الطاعة والعصيان وغيرهما بعد ما لم يكن الأشعري ومن قبله أو بعده معترفين بأي تأثير لها في فعله .

ولم يكن التطوير خاصاً به ، بل يشاركه فيه بنحو آخر ، ابن الهمام صاحب المسامرة حيث قام بتخصيص القاعدة بخروج العزم عنها ، وأنه مخلوق لقدرته وليس مخلوقاً لله سبحانه .

ولا يقصر عنه في التطوير ، نظرية ابن الخطيب حيث اعترف بشأنية قدرة العبد وقابليته للتأثير لولا قدرة الله سبحانه العليا . فلأجل ذلك صارت مغلوبة لقدرته .

أما المرحلة الثالثة - أعني مرحلة الإنكار والابطال - فقد عرفتها من الفحل المقدم امام الحرمين في القرن الخامس والمصلح المصري الشيخ محمد عبده ولعل هنا من جهر بالحق وأصحح به ولم نقف عليه

القرآن وخلق الافعال

استدل الشيخ الأشعري على ما يتبناه من كون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه بالأداة العقلية تارة ، والنقلية أخرى .

أما الأولى فقد مضت مع ما علقنا عليها من الملاحظات ، وأما الثانية فقد استدل عليها في كتاب الابانة بآيتين :

الأولى ، قوله سبحانه : « أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون - الصافات : ٩٥ - ٩٦ » .

الثانية، قوله سبحانه: «هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا اله الا هو فأنى تؤفكون - فاطر : ٣ » .
يلاحظ على الاستدلال بالآية الأولى بأمور :

أولاً: أن الاستدلال مبني على كون « ما » في قوله سبحانه « وما تعملون » مصدرية ، وأن معنى الآية : والله خلقكم وعملكم ، وليست بموصولة حتى يكون معنى الآية والله خلقكم وخلق الذي تعملونه من الأصنام ، كقوله سبحانه « بل ربكم رب السموات والأرض الذي فطرهن - الأنبياء : ٥٦ » .

ولكن الظاهر من الآية هو الثاني لا الأول ، لأنها قرينة قوله : « أتعبدون ما تنحتون » وهي فيها موصولة بلا اشكال ، فتكون قرينة على المراد في الآية الثانية ، اذ ليس « ما تعملون » الا ترجمة لقوله « ما تنحتون » ولا يصار الى التفكيك الا بدليل قاطع .

وانما ذهب من ذهب الى أن « ما » مصدرية والمراد « عملكم » لأجل رأي مسبق ومحاولة يطلب الدليل عليه ، ولولاه لما قال به .

فعلى المختار يكون معنى الآية: أتعبدون الأصنام التي تنحتونها والله خلقكم أيها العبد والأصنام التي تعملونها . وبذلك يكون الربط بين الايتين محفوظاً بخلافه على القول الاخر .

اذ عليه تفقد الآية الثانية صلتها بالأولى ، ويكون مفاد الايتين :

أتعبدون الأصنام التي تنحتون والله خلقكم وأعمالكم وأفعالكم. وان لم يكن للعمل صلة بعبادة ما ينحتونه .

ثانياً : أن الخليل عليه السلام عند ما أدلى بمفاد الايتين كان في مقام الاحتجاج على عبدة الأصنام . ولا يصح الاحتجاج الا باتخاذ «ما» موصولة كناية عن الأصنام المنحوتة . فكأنه قال : « ان العابد والمعبود مخلوقان لله ، فكيف يعبد المخلوق مخلوقاً مثله ؟ » على أن العابد هو الذي عمل صورة وشكله ، ولولاه لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها . ولكن لو كان الآية : « والله خلقكم وخلق عملكم » لم يصح الاحتجاج به على العبدة ولم ينطبق على المقام .

ثالثاً : لو كانت مصدرية لتمت الحجة على غير صالح الخليل ولانقلبت عليه . اذ عندئذ يفتح لهم باب العذر، بحجة أنه لو كان هو الخالق لأعمالنا فلاجهة للتوبيخ والتنديد .

كل هذه الوجوه توضح أن المراد : ان الله خلق الانسان وخلق الأصنام التي يعملها الانسان أي بصورها ويشكلها . وعندئذ لاصله بما يدعيه الأشعري .

أما الآية الثانية فلاشك أنها صريحة في حصر الخالقية بالله سبحانه وكم لها من نظير في القرآن . قال سبحانه « قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار - الرعد: ١٦ » وقال عز من قائل : « الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل - الزمر: ٦٣ » وقال تعالى : « ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لاله الا هو - غافر : ٦٢ » الى غير ذلك من الايات

الصريحة في قصر الخالق على الله^(١) .

غير أن الذي يهم القاريء الكريم هو الوقوف على ما تهدف إليه الايات ، فان لهذا القسم من الايات احتمالين لا يتعين أي منهما ، الا باعتضاده بالايات الأخر ، ودونك الاحتمالين :

الأول : حصر الخلق والايجاد على الاطلاق بالله سبحانه ، و أنه ليس في صفحة الوجود مؤثر وموجد وخالق الا الله سبحانه ، وأما غيره فليس بمؤثر ولا خالق ، لاعلى وجه الاستقلال ولاعلى وجه التبعية وعلى ذلك فماترى من الاثار للظواهر الطبيعية فكلمها مفاضة منه سبحانه مباشرة من دون أن يكون هناك رابطة بين الظاهرة المادية وآثارها ، فالنار حارة بمعنى أنه جرت سنة الله سبحانه على أن يوجد الحرارة عند وجود النار مباشرة ، من دون أن يكون هناك رابطة سببية ومسببية بينها وبين أثرها . وكذلك الشمس مضيئة والقمر منير بمعنى أنه جرت عادة الله سبحانه على ايجاد الضوء والنور مباشرة ، عقيب وجود الشمس والقمر من دون أن يكون هناك نظام وقانون تكويني باسم العلوية والمعلولية ويكون صلتهما بالشمس والقمر كصلتهما بغيرهما . وعلى ذلك فليس في صفحة الكون الا علة واحدة ومؤثر فارد يؤثر بقدرته وسلطانه في كل الأشياء من دون أن يجري قدرته ويظهر سلطانه عن طريق الأسباب والمسببات . فهو بنفسه الشخصية ، قائم مقام جميع العلل والأسباب التي كشف عنها العلم طيلة قرون .

١ : لاحظ الايات « ١٠١ - ١٠٢ ، الانعام » « ٢٤ - الحشر » « ٥٤ - الاعراف » .

هذا ما يتباه الأشعري وأتباعه ناسبين اياه الى أهل السنة والجماعة عامة . وكان الأكثرية الساحقة من المسلمين لا يقيمون للعلل الطبيعية والأبحاث العلمية وزناً . فعامل الحمى في المريض هو الله سبحانه وليس للجراثيم دور في ظهورها فيه . ومثله سائر الظواهر الطبيعية من نمو الأشجار ، وتفتح الأزهار ، وغناء الطيور ، وجريان السيول وحركة الرياح ، ومطول الأمطار وغير ذلك . فالكل مخلوق له سبحانه بلا واسطة وبلا تسبب من الأسباب .

ولكن هذا المعنى محجوج بنفس القرآن الكريم مضافاً الى أن الأدلة العقلية والعلمية لا توافقها أبداً ونكتفي بالقليل من الكثير من الايات الكافية بابطال هذه النظرية .

ان الايات القرآنية تعترف بوضوح بقانون العلية والمعلولية بين الظواهر الطبيعية وتسند الاثار الى موضوعاتها - وفي الوقت نفسه تسندها الى الله سبحانه - حتى لا يغتر القارىء بأن آثار الموضوعات مستحقة من تلقاء نفسها .

قال سبحانه : « وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا لكم - البقرة : ٣٢ » وقال عز من قائل : « أولم يروا أناسوق الماء الى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وانفسهم أفلا يبصرون - السجدة : ٢٧ » .

فالكتاب العزيز يصرح في هاتين الايتين بجلاء بتأثير الماء في الزرع ، اذ ان الباء في « به » في الموردین بمعنى السببية ، وأوضح

منهما قوله سبحانه : « وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لايات لقوم يعقلون - الرعد : ٤ » . فان جملة « يسقى بماء واحد » كاشفة عن دور الماء وأثره في انبات النباتات ونمو الأشجار، ومع ذلك يتفضل بعض الثمار على بعض .

ومن أمعن النظر في القرآن الكريم يقف على أنه كيف يبين المقدمات الطبيعية لنزول الثلج والمطر من السماء من قبل أن يعرفها العلم الحديث ويطلع عليها بالوسائل التي يستخدمها لدراسة الظواهر الطبيعية و اكتشاف عللها و مقدماتها ، يتضح ذلك بدراسة الآيتين التاليتين :

١ - « الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه فسي السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً فترى الودق يخرج من خلاله فاذا أصاب به من يشاء من عباده اذا هم يستبشرون - الروم : ٤٨ » .

فقوله سبحانه « فتثير سحاباً » صريح في أن الرياح تحرك السحاب وتسوقها من جانب الى جانب آخر ، والامعان في مجموع جمل الاية يهدينا الى نظرية القرآن في تأثير العلل الطبيعية باذن الله تعالى سبحانه . فقد جاء في هذه الاية الامور التالية ناسباً بعض الامور الى المظاهر الطبيعية وبعضها الاخر الى الله سبحانه .

١ - تأثير الرياح في نزول المطر .

٢ - تأثير الرياح في تحريك السحب .

٣ - الله سبحانه يبسط السحاب في السماء .

٤ - تجمع السحب بعد هذه الامور على شكل قطع متراكمة

مقدمة لنزول المطر من خلالها .

فالتناظر في هذه الاية ، والاية الثانية يدعن بأن نزول المطر من السماء الى الأرض رهين أسباب وعلل ومؤثرات باذن الله سبحانه فلهذه العلل دور في حدوث الظاهرة (المطر) كما أن له سبحانه وتعالى دوراً وراء هذه الأسباب وهي جنوده ، والأسباب التي خلقها وأعطى لها السببية مظاهر قدرته ومجالي ارادته . واليك الاية الثانية .

٢ - « ألم تر أن الله يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنابرقه يذهب بالأبصار - النور : ٤٣ » .

فالاية الاولى تسند حركة السحاب الى الرياح وتقول « فتثير سحاباً » وهذه الاية تسندها الى الله سبحانه وتقول « أن الله يزجي سحاباً » وما هذا الا لأن الرياح جند من جنوده ، وسبب من أسبابه التي تعلق مشيئته على انزال الفيض من هذه الطرق والأسباب وفعالها فعله ، والكل قائم به قيام الممكن بالواجب ، كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي .

وليست الايات الدالة على توسيط الأسباب والعلل في تكون الأشياء وتحققها منحصرة بما ذكرناه . بل هناك آيات كثيرة تأتي بالنزير

اليسير من الكثير المتوفر .

٣ - « وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج - الحج : ٥ » .

فالآية تصرح بتأثير الماء في اهتزاز الأرض وربوته ، ثم تصرح بأن الأرض تنبت من كل زوج بهيج .

وبعبارة أخرى ، الآية تصرح بوجود الرابطة الطبيعية بين نزول الماء على الأرض واهتزازها وربوتها وانتفاخها . ولولانتك الرابطة لما صح جعل الاهتزاز والرطوبة جزءاً لنزول الماء ، وحمل قوله تعالى « وأنبتت » على المجاز ، وجعل الأرض ظرفاً للانبات فقط قائلاً بأن الله هو المنبت بلا توسط الأسباب ، تأويل بلا وجه ولا يساعده ظاهر اللفظ . بل هو ظاهر في أن الانبات فعل للأرض بضميمة عوامل وأسباب شتى ، والكل يعمل لا استقلالاً بل باذنه ومشيتته سبحانه .

٤ - « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم - البقرة : ٢٦١ » .

فالآية تسند إلى الحب انبات سبع سنابل ، وحمله على المجاز - بتصور أن الحب ظرف ، ومحل لفعله سبحانه - تأويل لأجل رأي مسبق من غير دليل .

فإنه سبحانه يسند الانبات في هذه الآيات إلى الأرض والحجة

ولكنه - في الوقت نفسه - يسند نفس ذلك الفعل الى ذاته ويقول :
 « وأنزل لكم من السماء ماءً فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان
 لكم أن تتبعوا شجرها اله مع الله بل هم قوم يعدلون - النمل : ٦٠ .
 ويقول سبحانه : « وأنزلنا من السماء ماءً فأنبتنا فيها من كل زوج
 كريم - لقمان : ١٠ » .

ولا تعارض ولا اختلاف بين الايات في جميع هذه المجالات
 اذ الفعل فعل الله سبحانه بما أنه منشأ الكون وموجده ومسبب الاسباب
 ومكونه ، كما هو فعل السبب لصلته بينه وبين آثاره . والاسباب والعلل
 على مراتبها مخلوقات لله مؤثرات باذنه .

٥ - « خلق السموات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي
 أن تميد بكم - لقمان : ١٠ » . أي جعل على ظهر الأرض ثوابت
 الجبال لئلا تضطرب بكم . فقد نسب صيانة الانسان عن الاضطراب
 الى نفسه حيث قال « وألقى » والى سببه حيث قال « رواسي أن
 تميد » والكل يهدف الى أمر واحد ، وهو الذي ورد في الاية التالية
 ويقول : « هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون
 في ضلال مبين - لقمان : ١١ » . أي هذا الذي تشاهدونه في السماء
 والأرض وما بينهما من الاسباب والمسببات ، فالكل مخلوق لله
 والاسباب جنوده ، والاثار آثار للمسبب والمسبب ، كل على جهة خاصة .
 فمن وقف على مجموعة كبيرة من الايات في هذا المجال لم
 يشك في أن القرآن يعترف بناموس السببية يسن الأشياء وآثارها

وانهاء كل الكون الى ذاته تبارك وتعالى . فلا يصح عندئذ حصر الخالقية والعلمية المطلقة ، الأعم من الأصلي والتبعي بالله سبحانه وتصوير غيره من الأسباب اموراً عاطلة غير مفيدة لشيء يتوقع منها . الى هنا تبين عدم صحة ما عليه الأشاعرة وأهل الحديث من حصر الخالقية على الله بالمعنى الذي يتبنونه .

نعم هناك معنى آخر لحصر الخالقية بالله سبحانه ونفيه عن غيره بالمعنى الذي يناسب شأنه . وهذا هو الذي يثبت العقل ويصرح به القرآن ويؤيده الأبحاث العلمية في جميع الحضارات . وهذا هو الذي نبينه في الاحتمال الثاني لحصر الخالقية .

الثاني : أن الخالقية المستقلة التابعة من الذات غير المعتمدة على شيء منحصر بالله سبحانه . ولكن غيره يقوم بأمر الخلق والايجاد بتقديره وقضائه وتسيبته ومشيئته ، وبعد الكل جنوداً لله سبحانه يعملون بأمره ، واليك توضيح ذلك :

لا يشك المتأمل في الذكر الحكيم في أنه كثيراً ما يسند آثاراً الى الموضوعات الخارجية والأشياء الواقعة في دار الوجود كالسماوات وكوكبها ونجومها ، والأرض وجبالها ، وبحرها وبرها ، وعناصرها ومعادنها ، والسحب والرعد والبرق والصواعق والماء والنجم والشجر والحيوان والانسان الى غير ذلك من الأشياء الواردة في القرآن الكريم . فمن أنكر اسناد القرآن آثار هذه الأشياء الى نفسها ، فانما ينكره باللسان فقلبه مطمئن علي خلافه ، وقد ذكرنا نزرأ يسيراً من هذه

الآيات ، خصوصاً ما يرجع الى نزول المطر من السماء الى الأرض فلا يصح لأحد أن ينكر دور تفاعلات المادة وانفعالاتها في الجو في نزوله . هذا من جانب .

ومن جانب آخر، ان القرآن يسند الى الانسان أفعالا لاتقوم الا به ولا يصح اسناده الى الله سبحانه بلا واسطة وبلا مباشرة الانسان كأكله وشربه ومشيه وعوده، ونموه وفهمه، وشعوره وسروره . فهذه أفعال قائمة بالانسان مستندة اليه فهو الذي يأكل ويشرب، وينمو ويفهم. ومن جانب ثالث ، ان الله سبحانه يأمره أمر الزام ، وينهاه نهى تحريم ، فيجزيه بالطاعة ، ويعاقبه بالمعصية فلولا أن للانسان دوراً في ذلك المجال وتأثيراً في الطاعة والعصيان ، فما هو الغاية من الأمر والنهي ، وما معنى الجزاء والعقوبة ؟

فهذه الآيات اذا قورنت الى قوله سبحانه « قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار - الرعد : ١٦ » . الذي يدل على بسط فاعليته وعليته على كل شيء يستنتج منه أن النظام الامكاني على اختلاف هوياتها وأنواعها فعال بأفعاله ، مؤثر في آثاره بتنفيذ من الله سبحانه وتقدير منه وهو القائل سبحانه : « الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى - طه : ٥٠ » وقال تعالى : « والذي قدر فهدى - الأعلى : ٣ » وفي الوقت نفسه تنتهي وجودات هذه الأشياء وأعمالها وآثارها وحرركاتها وسكناتها ، الى قضاءه وتقديره وهداياته .

فعلي هذا ، فالأشياء في جواهرها وذواتها ، وحدود وجودها

وخصوصياتها ، تنتهي الى الخلقة الالهية ، كما أن أفعالها التي تصدر عنها في ظل الخصوصيات ، تنتهي اليه أيضاً . وليس العالم ومجموع الكون الا مجموعة متوحدة يتصل بعضها ببعض ، ويتلائم بعضه مع بعض ، ويؤثر بعضه في بعض ، والله سبحانه وراء هذا النظام ومعه وبعده ، لخالق ولا مدبر حقيقة وبالاصالة الا هو ، كما لا حول ولا قوة الا بالله .

اختلاف الاشياء في قبول الوجود

يقول صدر المتألهين «ان الأشياء في قبول الوجود من المبدء متفاوتة فبعضها لايقبل الوجود الابد وجود الاخر ، كالعرض الذي لايمكن وجوده الابد وجود الجوهر ، فقدرته على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام ، بعضها صادرة عنه بلاسبب ، وبعضه بسبب واحد أو أسباب كثيرة ، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الابد سبق أمور هي أسباب وجوده ، وهو مسبب الأسباب من غير سبب ، وليس ذلك لنقصان في القدرة بل لنقصان في القابلية ، وعدم قبوله الوجود الا في طريق الأسباب . واذا أردت التمثيل وتبيين نسبة أفعالنا الى الله سبحانه فعليك بالكتاب النفسي ، والتأمل في الأفعال الصادرة عن قواها ، فقد خلقها الله تعالى مثالا ذاتاً وصفة وفعلاً ، لذاته وصفاته وأفعاله ، واتل قوله تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون - الذاريات : ٢١ »

وقول رسول الله صلى الله عليه وآله في « من عرف نفسه فقد عرف ربه » فان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة ، هو فعل النفس أيضاً ، اذ الابصار مثلاً فعل الباصرة . لأنه احضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها . وكذلك السماع فعل السمع لأنه احضار الهيئة المسموعة ، أو انفعال السمع بها ، فلا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني . وفي الوقت نفسه وهما فعل النفس بلا شك لأنها السميعة البصيرة بالحقيقة ، وذلك لا بمعنى أن النفس تستخدم القوى كما يستخدم كاتباً أو نقاشاً ، فان مستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناءً ومستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتباً ، مع أنا اذا راجعنا الى وجداننا نجد نفوسنا هي بعينها المدرك والبصير والسميع . وهكذا الأمر في ساير القوى »^{١)} .

والى ذلك يشير في الحديث القدسي : « يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ، وبقوتي أدبت الى فرائضي ، وبنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً »^{٢)} .

١ . الاسفار : ج ٦ ص ٣٧٧ - ٣٧٨ .

٢ . البحار : ج ٥ ص ٥٧ .

١١ - الاستطاعة مع الفعل لا قبله

الاستطاعة غير الانسان أولاً ، ويستحيل تقدمها على الفعل ثانياً
فله هيهنا دعويان يصرح بهما في العبارة التالية :

« ان قال قائل : لم قلت ان الانسان يستطيع باستطاعة هي غيره ؟
قيل له : لانه يكون تارة مستطاعاً ، وتارة عاجزاً ، كما يكون تارة
عالمأ ، وتارة غير عالم ، وتارة متحركا وتارة غير متحرك ، فوجب
أن يكون مستطاعاً بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالمأ بمعنى
هو غيره ، وكما وجب أن يكون متحركا بمعنى هو غيره ، لانه لو
كان مستطاعاً بنفسه ، أو بمعنى يستحيل مفارقتة له ، لم يوجد الا وهو
مستطيع ، فلما وجد مرة مستطاعاً ، ومرة غير مستطيع ، صح وثبت
أن استطاعته غيره .

فان قال قائل : فاذا أثبتتم له استطاعة هي غيره ، فلم زعمتم أنه
يستحيل تقدمه للفعل ؟

قيل له : زعمنا ذلك من قبل أن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها ، فان كان حادثاً معها في حال حدوثها ، فقد صح أنها مع الفعل للفعل ، وان كان حادثاً بعدها - وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى - وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة ، ولو جاز ذلك فجاز أن يحدث المعجز بعدها ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة ، ولو جاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة ، فجاز أن يفعل مائة سنة من حال حدوث القدرة ، وان كان عاجزاً في المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة ، وهذا فاسد وأيضاً لو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة ووقع الفعل بقدرة معدومة لجاز وقوع الاحراق بحرارة نار معدومة ، وقد قلب الله النار برداً والقطع بحد سيف معدوم ، وقد قلب الله السيف قصباً ، والقطع بجارحة معدومة وذلك معدوم ، فاذا استحال ذلك وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها .

فان قالوا : ولم زعمتم أن القدرة لا تبقى؟ قيل لهم . لأنها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها أو لبقاء تقوم به ، فان كانت تبقى لنفسها وجب أن تكون نفسها بقاء لها وأن لا توجد الا باقية ، وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها ، وان كانت تبقى بقاء يقوم بها والبقاء صفة ، فقد قامت الصفة بالصفة ، وذلك فاسد . ولو جاز

أن تقوم بالصفة لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة ، وبالحياء حياة ، وبالعلم علم ، وذلك فاسد « ١) .

أقول : ان الشيخ الأشعري قد تبني في العبارة المذكورة اموراً ثلاثة : الأول والثاني منهما ضروريان ، والثالث أمر نظري ، لم يأت عليه بدليل مقنع ، بل أجمل الكلام فيه الى حد التعقيد .

أما الأول : فلأن كون الاستطاعة مثل العلم غير الانسان نفسه أمر بديهي لا يحتاج الى البرهنة ، لأن كل انسان يحس من بداية حياته أنه تتجدد له القدرة والاستطاعة كسائر الكمالات النفسانية ، وأنه ليس من أول يوم قادراً مستطيعاً على التكلم والمشي ، والكتابة والقراءة ، فلا يحتاج مثل هذا الأمر الى التطويل .

وأما الثاني : فان الانسان لا يقدر على الفعل بقدرة واستطاعة معدومة ، وهذا أيضاً أمر بديهي مرجعه الى أن الممكن « ذاتاً كان أو فعلاً » لا يتحقق الا بعلة موجودة له ، من غير فرق بين القول بأن حاجة الممكن الى العلة أمر بديهي فطري ، كما هو الحق ، أو هو أمر تجريبي ، كما عليه بعض المناهج الفلسفية .

وانما المهم في كلامه هو الأمر الثالث ، وهولزوم مقارنة الاستطاعة مع الفعل ، واستحالة تقدمها عليه ، واليك توضيح برهانه .
ان القدرة المتقدمة على الفعل لا تخلو عن حالات ثلاث :

- ١ - أن تكون القدرة المتقدمة عليه منعدمة عند حدوث الفعل
 فيلزم عندئذ حدوث الفعل بلا قدرة وهو محال .
- ٢ - أن تكون القدرة المتقدمة باقية ، وكان البقاء نفسها ، فيلزم
 عندئذ محذوران :

الف - بما أن البقاء نفس القدرة وذاتها ، يلزم امتناع تطرق العدم
 إليها وهو خلف (واليه يشير بقوله : وأن لا توجد الا باقية) .

ب - بما أن البقاء نفسها وذاتها ، وقد افترضنا أيضاً حدوثها
 يلزم أن يتصف بالبقاء في الوقت الذي يتصف بالحدوث ، وهو نظير
 اجتماع الضدين .

٣ - أن لا يكون البقاء نفسها ، بل تبقى ببقاء يعرض لها ، وبما
 أن البقاء صفة ، يلزم قيام الصفة ولو جاز لجاز أن تقوم القدرة بالقدرة
 والعلم بالعلم .

أقول : ان القائل بالنقدم يقول بالشق الثالث ، بتوضيح أن البقاء
 ليس نفس القدرة ولا ذاتها^(١) . بل هو أمر منتزع من استمرار وجود
 الشيء في الاين والانات ، وليس البقاء أمراً مغايراً لوجود القدرة
 بحيث يكون في القدرة - اذا بقيت بعد الحدوث - أمران :

أحدهما : أصل القدرة ، والاخر بقاؤها . وانما الموجود في

١ . المراد من الذاتي هنا ذاتي باب الياغوجي أى أن يكون البقاء جنساً
 أو فصلاً للقدرة لوضوح أن ما يفهم من القدرة والاستطاعة غير ما يفهم من
 البقاء والدوام .

الخارج شيء واحد وهو القدرة وينتزع منه باعتبارين أمران :
الحدوث والبقاء .

وان شئت قلت : أصل القدرة ومفهوما الحدوث والبقاء . وان
كانت مفاهيم مختلفة لكن ليس في الخارج بازائها امور ثلاثة ، بل
الموجود في الخارج شيء واحد وهو الاستطاعة لكن باعتبار أنها
تعطي للانسان مقدرة تسمى قدرة واستطاعة ، وباعتبار سبق العدم
عليها ينتزع منها الحدوث ، وباعتبار استمرار وجودها ينتزع منها
البقاء ، فلا يلزم - لو قلنا ببقاء القدرة بعد حدوثها - أن يكون للقدرة
عرض ووصف باسم البقاء يغيرها في العين والتحقق .

وبعبارة ثالثة : ان الأعراض على قسمين : قسم يعتبر في صحة
حملة على الموضوع اتصافه بصفة خارجية مصححة لحمل العرض
على الموضوع كحمل الابيض على الجسم ، حيث يعتبر فيه اتصاف
الجسم بشيء كالبياض وهذا ما يسمى بـ « المحمول بالضميمة » .

وقسم لا يعتبر في صحة حملة على الشيء وجود حيشة خارجية في
جانب الموضوع ، لكن الموضوع على نحو يصح معه انتزاع ذلك
المفهوم العرضي منه ، كانتزاع الامكان من الانسان فلا يعتبر في حملة
عليه تحققه بوصف وجودي ، بل يكفي واقعية وجوده لحمله عليه . وهذا
ما يسمى بـ « الخارج المحمول » وانتزاع البقاء من القدرة الحادثة
من هذا القبيل فلها طوران من الوجود :

الف - وجود حادث غير مستمر ومنقطع .

ب - وجود حادث مستمر .

فينتزع من الأول الزوال والانقضاء، ومن الثاني البقاء والاستمرار
فليس لهما وراء نحو وجود القدرة والاستطاعة مطابق خارجي .
والنتيجة : أن القول ببقاء القدرة في الآن الثاني ليس متوقفاً على
انضمام وصف باسم البقاء عارض للقدرة حتى يلزم منه بقاء الوصف
بالوصف والعرض بالعرض .

وما ذكره من أن دليل امتناع قيام الوصف بالوصف يستلزم جواز
قيام القدرة بالقدرة موهون جسداً فإن عدم الصحة في تلك الموارد
لأجل أن قيام القدرة بالقدرة يستلزم اجتماع المثليين وهو محال . سواء
أقلنا بجواز قيام العرض بالعرض أم لا ، فإنا القدرتين متمثلان
والمتمثلان لا يجتمعان .

الى هنا تم ما يرومه الشيخ الأشعري في كتاب اللمع .

فهلم معنا ندرس ما ذكره تلاميذ مدرسته تأييداً لمؤسسها، منهم:
المحقق التفتازاني حيث ذهب في شرح المقاصد ، ونظام الدين
القوشجي في شرح التجريد ، الى ما ذهب اليه مؤسس المنهج
واستدلوا على لزوم مقارنة القدرة مع الفعل بوجوده نشير اليها .

١ - ان القدرة عرض ، والعرض لا يبقى في زمانين ، فلو كانت

قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بسدون القدرة

والمعلول بدون العلة وهو محال. ^(١) و ^(٢).

ولا يخفى أن هذا البرهان ان صح فهو غير مما ذكره الشيخ الأشعري في اللمع . والعجب أن الدكتور عبد الرحمن بدوي قد فسر عبارة اللمع بما جاء في شرح المقاصد ^(٣).

أقول : الظاهر أن المستدل لم يصل الى كنه القول بعدم بقاء الأعراض، فزعم أن المقصود من تجدد الأمثال في الأعراض وتصرفها وعدم بقاءها في آذن ، أن العرض في الان الثاني ، غيره في الان الأول ماهية ووجوداً وتشخيصاً ، بحيث يرد على الثلج والقطن بياضات مفصولة وألوان متجزئة ، حسب تصرف الانات وتفضيها ، ولكنه فاسد فان المراد أن البياض الموجود في الان الأول ليس أمراً ثابتاً وجامداً لا يتطرق اليه التغير والتبدل ، بل هو مع حفظ وحدته وتشخيصه واقع في اطار التغير والتبدل ، ومثل ذلك يعني أن الشيء الواحد مع حفظ وحدته الشخصية ، له وجود سيال في عمود الزمان ، فالعرض باق في عين تغيرها ، محفوظ في عين تبدلها ، فلا يضر التغير لوحدها

١ . شرح المقاصد ، الجزء الاول ، ص : ٢٤٠ وقد عبر بنفس عبارة الفاضل القوشجي لاحظ شرح التجريد المطبوع قديماً : ص ٣٦٢ وحديثاً : ص ٢٧٥ .

٢ . المسألة مبنية على كون القدرة عرضاً ، وامتناع بقاء الاعراض ، وكلاهما أمران نظريان يحتاج الى البرهنة وقد افترضهما المستدل أمرين ثابتين ، لاحظ نقد المحصل للمحقق الطوسي : ص ١٦٥ .

٣ . مذاهب الاسلاميين : ص ٥٦٣ .

ولا الحركة لتشخصها .

وبعبارة اخرى : ان هناك منهجين : منهج الكون والفساد ومنهج الحركة والتكامل . فالأول . يهدف الى انقطاع صلة الموجود في الان الثاني عن الموجود في الان الأول ، ويتخيل أن تبدل النار الى الرماد والماء الى البخار ، من ذاك القبيل ، فيبطل كون ويحصل كون آخر أو يفسد وجود ويصلح وجود ثان .

والثاني ، يهدف الى حفظ الصلة والرابطة بين الموجودين في جميع الانات من غير فرق بين تبدل الأكوان وتجدد الأعراض ويعني من تجدد الأمثال في الأعراض بل سريان الحركة في جميع عوالم الموجود المادي ، أن الأشياء بجوهرها وأعراضها مع حفظ وحدتها وتشخصها تنحو نحو التغير والتبدل مرة والى الكمال مرة ثانية ، وليس الموجود في الان الثاني منقطع الرابطة والصلة عن الموجود في الان الأول .

وان شئت قلت: ان للسواد باشتداده ، والبياض عند اكتماله فرداً شخصياً زمانياً مستمراً متصلًا بين المبدء والمنتهى ، منحفظاً وحدته الشخصية، ومثله سائر الحركات في الأعراض وعلى ذلك فمع القول بتبادل الأعراض وتجدد أمثالها ، يظهر أن للمتجددات والمتصرمات المتلاحقة ، نحو وحدة ونحو بقاء ، فلا يعد اللاحق مغائراً للسابق ، بل صورة بقاء له وكيفية وجود لما حدث أولاً .

وعلى ذلك فالقدرة وان كانت كيفاً نفسانياً قائمة بالنفس ، لكن

تغيرها وتبدلها وحركتها وتكاملها ، لا يوجب أن يكون الموجود منها في الان الثاني مغايراً من جميع الجهات مع الموجود في الان الأول . بل التغير والتبدل والحركة والتكامل تتحقق مع حفظ الوحدة الشخصية بين ما دثر وما بقي .

وان شئت فلاحظ وجود الحركة في المقولات العرضية ، فان في حركة التفاحة في كيفها وكمها لوناً سيالاً بعرضها العريض ، وكمأ سيالاً كذلك ، فمجموع ما يتوارد عليه من الألوان والكميات شيء واحد سيال متفاوت الدرجات ، باق في عين التغير ومحفوظ في عين التبدل .

٢ - ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ، ولا شيء من الممتنع بمقدور^١ .

والجواب عنه واضح . فان اريد من كون الفعل ممتنعاً حال العدم امتناعه بالذات فهو باطل . اذ الممكنات في حال العدم ممكنات بالذات ، كما أن الممتنعات بالذات ممتنعات بالذات . ولا يلزم من كون الشيء معدوماً كونه ممتنعاً بالذات . والايلزم أن لا يصح اليجاد والتكوين ، وان اريد أنه ممتنع بالغير فنمنع عدم كونه مقدوراً بل الممتنعات بالغير مقدورات أيضاً ، بحجة أنه كلما تعلق بها ارادة الفاعل ومشيبته تتحقق في الخارج .

وقد استدل أصحاب منهج الأشعري ببرهان ثالث وهو

١ . المقاصد : ج ١ ص ٢٥٤ . شرح التجريد للقوشجي : ص ٣٦٢ .

من الوهن بمكان لا يصح أن يذكر أو يسطر^{١)} .

حصيلة البحث ضمن أمور :

١ - البحث عن تقدم القدرة على الفعل أو مقارنتها معه ، لا يرجع الى محصل وهو بحث قليل الفائدة أو عديمها ، ويشبهه أن يكون البحث لفظياً ، فهو يريد من القدرة أحد الأمرين :

الأول : صحة الفعل والترك ، وان شئت قلت : كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، فلا شك أن القدرة بهذا المعنى مقدمة على الفعل فطرة ووجداناً ، فان القاعد قادر على القيام حال القعود بهذا المعنى ، والساكت قادر على التكلم في زمن سكوته لكن بالمعنى المزبور .

الثاني : ما يكون الفعل معه ضروري الوجود « اجتماع جميع ما يتوقف وجود الفعل عليه » فالقدرة بهذا المعنى « لوصح اطلاق القدرة عليه ولن يصح « مقارنة مع الفعل غير منفكة عنه ، وهذا ما يعنى من القاعدة التالية « الشيء ما لم يجب لم يوجد » وعلى ذلك^{٢)}

١ . لاحظ المواضع : الجزء ٦ ص ٨٨ قول الماتن : القدرة مع الفعل ولا توجد قبله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل والافتراض وجوده فيه الخ .

٢ . وقد صرح الأشعري بأن مراده من القدرة المعنى الثاني في اللمع عند الاستدلال ببعض الآيات القرآنية على مذهبه حيث قال : وهذا بيان أن ما لم تكن استطاعة لم يكن الفعل وانها اذا كانت كان لا محالة ، فهذا صريح في أن القدرة اذا تحققت تحقق الفعل لا محالة . اللمع : ص ١٥٥ .

فلو أريد المعنى الأول فهذا متقدم ، ولو أريد المعنى الثاني فهو مقارن زماناً متقدماً رتبة . وسيوافيك ما يفيدك عن الامام الرازي .

٢ - ان الشيخ الأشعري مع تركيزه على مقارنة القدرة مع الفعل يعترف بتقدمها في واجب الوجود على الفعل . والا فلوقلنا هناك بالمقارنة يلزم اما حدوث قدرته سبحانه مقارناً لحدوث الأفعال ، أو قدم فعله سبحانه ، وكلاهما باطلان . وعندئذ يسئل عن صاحب المنهج كيف فرق بين القدرتين مع أن الملاك واحد . واعترف بالتقدم في الخالق ونفي امكانه في المخلوق ، مع أن ما أقام من البرهان ، أو أقام أشياءه من البراهين على الامتناع جار في الواجب سبحانه حرفاً بحرف .

ثم ان أتباع الشيخ تصدروا للدفاع عن هذا النقد الصارم بوجه موهون جداً وقالوا :

الف - نمنع الملازمة وانما تتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متمثلتين ، فلا يلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله ، كون الاولى أيضاً كذلك .

ب - ان قدرة الله تعالى قديمة ، ولها تعلقات حادثة ، مقارنة للأفعال الصادرة ، والكلام في تعلق القدرة ، والأزلي انما هو نفس القدرة ، وكونها سابقة قديمة لا ينافي كون تعلقها مقارناً حادثاً ، فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل ، قدم الحادث أو حدوث

القديم^١ .

ولا يخفى أن كلاهما غير مجد ، أما الأول ، فلأن كون قدرة الواجب قديمة وقدرة غيره حادثة لا يكون فارقاً في المسألة ، فإن البراهين التي أقيمت من جانب الأشاعرة على امتناع تقدم القدرة على الفعل ، مشتركة بين كلتا القدرتين .

وان شئت فلاحظ البرهان الثاني الذي نقلناه عن المقاصد وشرح التجريد . قالوا : « ان الفعل حال عدمه ممتنع ، لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور » فلو كان الشيء في حال العدم ممتنعاً فهو موصوف بالامتناع ، تجاه القدرة الواجبة أو القدرة الممكنة معاً من غير فرق بينهما .

نعم ، ما نقلناه عن « لمع الأشعري » من البرهان على الامتناع ربما لا يجري فيه سبحانه ، لأن صلب البرهان هنا كون القدرة عرضاً قائماً بالنفس ، وقدرته سبحانه ليست عرضاً ولا جوهرأ ، اللهم الا أن تكون القدرة الواجبة عنده عرضاً قائماً بذاته ، كما هو غير بعيد من قوله بالصفات القديمة الزائدة على الذات .

وأما الثاني ، فمحصله أن نفس القدرة قديمة ، والحادث اعمالها ولكن لو صح ذلك لصح في الانسان وغيره ، بأن يقال ان أصل القدرة متقدمة والاعمال متأخرة .

٣ - ان من الاصول المسلمة عند الأشعري حصر الخالقية على

الاطلاق في الله سبحانه وأنه لاخالق ولا مؤثر لا بالذات ولا بالتبع
 الا هو ، والأسباب والعلل كلها علامات واشارات الى تعلق ارادته
 سبحانه ، بايجاد الشيء بعدها ، وعلى هذا الأصل أنكر مسألة العلية
 والمعلولية ، والسببية والمسببية في عوالم الوجود ، وحصرها في ذاته
 تعالى ، وقد تواتر عن الأشاعرة قولهم : « جرت عادة الله على خلق
 هذا بعد ذلك » وعلى هذا الأصل قامت ذاته سبحانه مكان جميع العلل
 المجردة والمادية .

وقال شاعرهم نافياً لأصل العلية بأي معنى فسرت في غيره سبحانه:
 ومن يقل بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة
 أقول : لو صح هذا الأصل « ولن يصح أبداً لمخالفته لصريح
 الايات ، وضرورة العقل والفطرة » كان البحث عن تقدم القدرة على
 الفعل أو مقارنته معها ، فضولاً في الكلام واضاعة للوقت ، فانه يسلم
 أن القدرة فيه سبحانه متقدمة على الفعل ، وأما في غيره فليس هناك
 تأثير وسببية ولا قدرة ولا اقتدار ، بل الفواعل كلها كالات النجار
 والحداد ، بل انزل من ذلك لأنها مؤثرات غير اختيارية عندنا ، وليس
 العباد عندهم حتى بمنزلتها .

ولما كان القول بهذا الأصل ساقطاً عند العقل والعقلاء ، ومضاداً
 للفطرة السليمة . حاول الأشعري تصحيحه باضافة نظرية الكسب
 على خالقية الرب ، قائلاً بأن الله هو الخالق ، والعبد هو الكاسب
 والأفعال واقعة بقدرة الله ، وكسب العبد بمعنى أن الله أجرى عادته

بأن العبد اذا صمم العزم على الطاعة مثلاً ، يخلق سبحانه فعل الطاعة وربما يمثلون لتفهيمه بمن يحمل شيئاً ثقيلاً على كاهله ويذهب به ويجعل شخص آخر يده تحت ذلك الحمل من غير أن يكون شيء من وزره وثقله على يده .

ولا يخفى أن اضافة الكسب لا تحل المشكل ، اذ على هذا الأصل أيضاً ، الخالق والقادر هو الله سبحانه ، وليس للعبد شأن في الفعل ، وانما شأن العبد ينحصر بالتصميم على العزم على الطاعة أو المعصية ، فعندئذ يجب أن يكون فعل العبد منحصراً في العزم على الطاعة والمعصية وعندئذ يبحث هل القدرة على العزم مقترنة به أو متقدمة عليه ؟ ومثل هذا لا يليق بهذا البحث المبسوط ولا يشك أحد في تقدم القدرة على العزم على نفسه .

ونعم ما قال علامة الشيعة في « نهج الحق » ان القدرة على مذهب الاشاعرة غير مؤثرة البتة لأن المؤثر في الموجودات هو الله تعالى ، فبحثهم عن القدرة حينئذ يكون من باب الفضول لأنه خلاف مذهبهم^{١)} .

والعجب من الفضل بن روزبهان الاشعري ، حيث انه مع تصريحه بأن قدرة العبد غير مؤثرة في الفعل ، أجاب عن الاشكال بأنه لا يلزم من عدم كون القدرة مؤثرة فيه ، الاستغناء عنها في جميع الوجوه كاتصاف الفعل بالاختيار ، ولا يلزم أن يكون البحث عنها فضولاً .

وبلاحظ عليه، أنه لو كانت القدرة غير مؤثرة في فعل الانسان يكون البحث عن تقدم القدرة أو تقارنها لغواً ، وان كانت لقدرة العبد عند خلق الأفعال من جانبه سبحانه فوائده وثمرات اخر فهي لاتمت الى المقام بصلة .

٤ - الحق أن يقال : ان المسألة بديهية للغاية ، وما اثير حولها من الشبهات خصوصاً ما ذكره في الملح ، أشبه بالشبهات السوفسطائية اذ كل انسان يحس من فطرته أنه قادر على القيام قبل أن يقوم ، فالخلط حصل بين القدرة بمعنى الاستعداد لصدور الفعل ، والقدرة بمعنى ما لا ينفك عنها الفعل ويعترن بها ، وكفى في ثبوت المسألة ، الفطرة الانسانية او لا . وتقدم قدرته سبحانه على فعله ثانياً .

وبذلك يظهر أن ما أقامت المعترلة من البراهين على تقدمها على الفعل تنبيهات على المسألة ولنعم ما قال المحقق اللاهيجي : « ان الدعوى ضرورية ، وهذه الوجوه تنبيهات عليها كيف والقطع حاصل بقدرة القاعد في وقت قعوده على القيام ، والقائم في حال قيامه على القعود بالوجدان »^١ .

٥ - ثم انه ينبغي البحث عن الحافز أو الحوافز التي دعت الشيخ الأشعري الى اختيار ذلك المذهب ، فان القول بتقدم القدرة على الفعل أو مقارنتها له ، لا يمس كرامة الدين والشريعة والالنصوص الواردة فيها ، فما هو الداعي الى اختيار القول بالتقارن بل التركيز

عليه .

ويحتمل أن يكون الداعي هو قوله : « ان أفعال العبد مخلوقة لله سبحانه لا للعبد ، لا أصالة ولا تبعاً » . والمناسب لتلك العقيدة رفض القدرة المتقدمة للعبد على الفعل ، والاكتفاء بالمقارن لأجل تحقق عنوان الطاعة والعصيان بالعزم عليهما .

والى ما ذكرنا أشار القاضي عبد الجبار فقال : « ولعلمهم بنوا ذلك على أن أحدنا لا يجوز أن يكون محدثاً لتصرفه وأنهم لما أثبتوا أن الله تعالى محدث على الحقيقة ، قلوا ان قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له » ^(١) .

وكان الشيخ يتصور أن القدرة المتقدمة للفعل ، تزامم قدرة الله عليه فلأجل ذلك وجد في نفسه حافزاً روحياً الى البرهنة على بطلان التقدم واثبات التقارن .

وما ذكرنا من الوجه يلائم عقيدة الشيخ في خلق الأعمال، ولكن القول ببطلان التقدم ولزوم التقارن لا يختص بالشيخ ، بسل اختاره عدة من المعتزلة، المتقدمين على الشيخ عصرأ، يقول شارح المواقف : « قد وافق الشيخ - في أن القدرة حادثة مع الفعل - كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابن عيسى الوراق وغيرهم » ^(٢) .

١ . شرح للاصول الخمسة : ص ٣٩٦ .

٢ . شرح المواقف : ج ٦ ص ٩٢ .

القدرة صالحة للضدين :

ثم ان هنا مسألة تنفرع على المسألة الاولى ، وهي أن القدرة صالحة للضدين . وهذا ما يعطيه مفهوم القدرة ، فالقادر هو الذي اذا شاء أن يفعل فعل ، واذا شاء أن يترك ترك ، فلوفرضنا صلاحية القدرة لاحد الضدين فقط ، لم يكن الاخر مقدوراً ، فلا يصدق على الفاعل كونه قادراً ولاعلى عمله اعمال القدرة . وقد خالف في ذلك الأشاعرة فالقدرة الواحدة عندهم لا تتعلق بالضدين ، بل لا تتعلق الا بمقدور واحد ، سواء كان المقدور الاخرضداً أو لا .

وبما ذكرنا من التحقيق في المسألة الاولى وأن النزاع هناك في أمر واضح يتضح حال هذه المسألة ، فانه لو اريد من القدرة قابلية الفاعل واستعداده لأن يفعل فلا شك أنها تتعلق بالضدين كما تتعلق بالمتماثلين والمتخالفين . وان اريدالقوة الموجبة للفعل بحيث تجعل الفعل واجب التحقيق ، والفاعل واجب الفاعلية فلاشك أنها لا تتعلق الا بمقدور واحد .

وان شئت قلت : القدرة بمعنى العلة الناقصة لصدورالفعل متقدمة على الفعل ، صالحة للتعلق بالضدين ، وأما اذا كانت بمعنى العلة التامة غيرالمنفكة عن الفعل ، فهي متقارنة مع الفعل ، غيرمتعلقة الا بمقدور واحد . والأشاعرة لما اختارت تبعاً لمؤسس المنهج كون القدرة مع الفعل ، نفت صلاحية تعلقها بمقدورين فضلاً عن الضدين ، وبما أنك

عرفت أن النزاع في المسألة السابقة أشبه باللفظي فيكون النزاع هنا أيضاً مثله .

قال الامام الرازي : « قد تطلق القدرة على القوة العضلية ، التي هي مبدء الاثار المختلفة في الحيوان ، بحيث لو انضم اليها ارادة كل واحد من الضدين حصل دون الاخر . ولا شك أن نسبتها الى الضدين على السواء . وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك في امتناع تعلقها بالضدين والا اجتماعا في الوجود . بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور آخر ، لاختلاف الشرائط بحسب مقدور مقدور . فلعل الأشعري أراد بالقدرة ، المعني الثاني فحكم بأنها لاتتعلق بالضدين ، ولاهي قبل الفعل . والمعتزلة أراد بها المعني الأول ، فذهبوا الى أنها تتعلق بالضدين وأنها قبل الفعل»^١ .

ثم ان أبا الحسن الأشعري لما اختار لزوم مقارنة القدرة مع الفعل وامتناع تقدمها عليه وقع في تكليف الكفار بالايمان في زمان كفرهم في حيرة ، كما قام بتأويل كثير من الايات الصريحة في تقدم القدرة على الفعل واليك نماذج ، منها :

١ - ان الكفار مكلفون بالايمان ، فلو كانت القدرة موجودة مع الفعل لكان تكليفهم بالايمان في حال الكفر تكليفاً بالمحال ، وهذا من النقوض الواضحة التي سعى الشيخ الأشعري وتلاميذ منهجه في حلها ولم يأتوا بشيء مقنع .

٢ - قال سبحانه : « أياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين - البقرة : ١٨٤ » .

اتفق مشاهير المفسرين على أن الضمير في « يطيقونه » يرجع الى الصيام والمراد أن الذين يقدرّون على الصيام لكن بعسر و شدة يجوز لهم الافطار ، والفدية لكل يوم بطعام مسكين . فالاية نص في تقدم الاستطاعة على العمل . قال في المنار : « ان الذين لا يستطيعون الصوم الا بمشقة شديدة ، عليهم فدية طعام مسكين في كل يوم يفطرون فيه »^{١)} .

والشيخ الأشعري تكلف بارجاع الضمير الى الاطعام ، والمعنى وعلى الذين يطيقون الاطعام ويعجزون عن الصيام . عليهم الفدية . ويلاحظ عليه : أن مرجع الضمير غير مذكور على تفسيره أولاً . والعجز عن الصيام الذي هو المهم لم يذكر في الآية لا تصريحاً ولا تلويحاً ، والاطعام واجب مطلقاً للمطيع وغيره ثانياً .

٣ - قال سبحانه : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً - آل عمران : ٩٧ » « فالاية صريحة في أن المستطيع بالفعل يجب عليه الحج في المستقبل .

وقد تكلف الشيخ بتفسير الاستطاعة بالمال، ويعني الزاد والراحلة

وقال : « ولم يرد استطاعة البدن التي في كونها كون مقدورها » .
 ويلاحظ عليه أولاً ، أن تفسير الاستطاعة بخصوص ما ذكره
 لا دليل عليه ، مع أن استطاعة البدن ركن مثل المال ، وثانياً ، أنه
 لو انضم اليه البدن ، لما كان في كونه ، كون مقدورها ، أعني نفس
 عمل الحج لأن للزمان وشهور الحج دخالة في تحقق المقدور .

٤ - قوله تعالى : « وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم
 يهلكون أنفسهم والله يعلم انهم لكاذبون - التوبة : ٤٢ » .

تري أن المنافقين يحلفون بعدم الاستطاعة على الخروج الى
 الجهاد والله يكذبهم ويقول: انهم مستطيعون ولا يريدون الخروج قال
 سبحانه : « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة - التوبة : ٤٦ » .
 وقد فسّر الشيخ الاستطاعة بالمال ، وقال : « انهم كانوا يجدون المال
 وكانت المحاورة بينهم وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الجدة
 وإذا كان كذلك فنحن لانكر تقدم المال للفعل وانما أنكرنا تقدم استطاعة
 السلوك للفعل »^(١) .

يلاحظ عليه: أن هؤلاء الواجدين للمال لم يكونوا خارجين عن
 حالتين: الصحة والسلامة، المرض والضعف فعلى الأول كانت الاستطاعة
 بعامة أجزائها موجودة قبل الفعل أعني الخروج الى الجهاد ، وعلى
 الثاني لم يكونوا مخاطبين بالخروج الى الجهاد لقوله سبحانه :
 « ولاعلى المريض حرج - النور : ٦١ » .

الى غير ذلك من الايات الكثيرة التي هي ظاهرة في تقدم الاستطاعة على الفعل . وقد أتعب الشيخ نفسه في تأويل هذه الايات بما لا يرضى به من له المام بتفسير الايات وتوضيحها .

والعجب أن الشيخ يتهجم على المعتزله تبعاً لأهل الحديث في تأويل الايات والروايات الظاهرة في أن لله يداً ووجهاً ورجلاً ، مع أنه يتكلف في هذا الباب في تفسير كثير من الايات الظاهرة في خلاف ما تبناه .

وان كنت في شك مما ذكرنا فلاحظ تأويله قوله سبحانه ، في قصة سليمان حكاية عن عفريت من الجن « قال يا أيها الملأأ أياكم يأتييني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين قال عفريت من الجن أنا اتيك به قبل أن تقوم من مقامك واني عليه لقوي أمين - النمل : - ٣٩ - ٣٨ » . فانظر صراحة الاية في أن العفريت يصف نفسه بالقوة والاستطاعة قبل أن يفعل .

وبعد ذلك فانظر الى تكلف الشيخ في تفسير الاية حيث يقول : عنى العفريت بقوله « واني عليه لقوي أمين » ان استطعت ذلك وتكلفته وأردته ، أو عنى منه ، ان شاء الله ، أو عنى منه ، ان قواني الله تعالى عليه والعجب أنه يتنبأ ويقول : « ولولم يعلم سليمان أن العفريت أضمر شيئاً من ذلك لكذبه ورد عليه قوله » أو ليس هذا تخرصاً على الغيب؟ ونحن لانعلق على التأويل الذي أتى به الشيخ ولا على التنبؤ الذي نسهب الى سليمان شيئاً بل نرجع القضاء في ذلك الى وجدان القارىء

الحر، ونقول : هكذا يتلاعب الانسان بالايات القرآنية بسبب أفكاره المسبقة^(١) .

التكليف بما لا يطاق

ان الوجدان السليم والعقل الفطري يحكم بامتناع تكليف ما لا يطاق، أما اذا كان الامر انساناً فلأنه بعد وقوفه على أن المأمور غير مستطيع لايجاد الفعل ، وغير قادر عليه ، لاتنقدح الارادة في لوح نفسه وضمير روجه ، ولا تبلغ تصور الفعل والتصديق بفائدته ، الى مرحلة العزم والجزم بطلبه من المأمور ، وبعثه عن صميم القلب نحو الشيء المطلوب اذ كيف يمكن أن يطلب شيئاً بطلب جدي ممن يعلم أنه عاجز ، وهل يمكن لانسان أن يطلب الثمرة من الشجرة اليابسة ، أو المطر من الأحجار والآتربة العجامة ، ولاجل ذلك يقول المحققون : ان مرجع التكليف بما لا يطاق الى كون نفس التكليف محالاً ، وأن الارادة الجدية لا تنقدح في ضمير الامر هذا كله اذا كان الامر انساناً ، وأما اذا كان الامر هو الله سبحانه ، فالامر فيه واضح من جهتين :

١ - ان التكليف بما لا يطاق أمر قبيح عقلاً فيستحيل عليه سبحانه من حيث الحكمة أن يكلف العبد ما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به، ويطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه ، فلا يجوز له أن يكلف الزمن، الطير ان الى

١ . راجع في ما نقلناه عن الشيخ الاشعري حول الايات ، اللع ص :

السماء ، ولا الجمع بين الضدين ، ولادخال الجمل في خرم الابرة الى غير ذلك من المحالات الممتعة .

٢ - الايات الصريحة في أنه سبحانه لا يكلف الانسان الالبمقدار قدرته وطاقته قال سبحانه : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها - البقرة : ٢٨٦ » وقال تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد - فصلت : ٤٦ » وقال عز من قائل : « ولا يظلم ربك أحداً - الكهف : ٤٩ » .

والظلم هو الاضرار بغير المستحق . وأي اضرار أعظم من هذا تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ومع هذه البراهين المشرقة سلك الأشعري غير هذا الصراط السوي ، وجوز التكليف بما لا يطاق واستدل عليه بالآيات التالية :

١ - « اولئك لم يكونوا معجزين في الارض وما كان لهم من دون الله من أولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون - هود : ٢٠ » وقد أمروا أن يسمعوا الحق وكلفوه فدل ذلك على جواز تكليف ما لا يطاق ، وأن من لم يقبل الحق ولم يسمعه على طريق القبول لم يكن مستطيعاً .

٢ - « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤني باسما هؤلاء ان كنتم صادقين - البقرة : ٣١ » . قال : والاية تدل على جواز تكليف ما لا يطاق ، فقد امروا باعلام وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرين عليه .

٣ - « يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون - القلم : ٤٣ - ٤٢ » . قال : فاذا جاز تكليفه اياهم في الآخرة ما لا يطيقون جاز ذلك في الدنيا .

٤ - « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وان تصلحوا وتتقوا فان الله كان غفوراً رحيماً - النساء : ١٢٩ » . قال : وقد أمر الله تعالى بالعدل ومع ذلك أخبر عن عدم الاستطاعة على أن يعدل ^(١) .

يلاحظ عليه : أما الآية الأولى ، فيظهر ضعف الاستدلال بها بتفسير مجموع جملها .

« اولئك لم يكونوا معجزين في الأرض » انهم لم يكونوا معجزين لله سبحانه في حياتهم الأرضية وان خرجوا عن زي العبودية وافتروا على الله الكذب ، ولكن ما غلبت قدرتهم قدرة الله .

« وما كان لهم من دون الله من أولياء » انهم وان اتخذوا أصنامهم أولياء ولكنها ليست أولياء حقيقة ، وليس لهم أولياء من دون الله تعالى .
« يضاعف لهم العذاب » يجازون بما أتوا به من النفي والظلم والأعمال السيئة .

« ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون » هذه الجملة في مقام التعليل ، يريد انهم لم يكفروا ولم يعصوا أمر الله ، لأجل غلبة

ارادتهم ارادة الله ، ولا لأن لهم أولياء من دون الله ، بل لأنهم ما كانوا يستطيعون أن يسمعوا ما يأتيهم من انذار وتبشير ، أو يذكر لهم من البعث والزجر من قبله سبحانه ، وما كانوا يبصرون آياته ، حتى يؤمنوا بها ، ولكن كل ذلك لا لأجل أنهم كانوا غير مستطيعين أن يسمعوا ويبصروا من بداية الأمر ، بل لأنهم أنفسهم سلبوا هذه النعم بالذنوب ، فصارت الذنوب وسيلة لكونهم ذوي قلوب لا يفقهون بها وذوي أعين لا يبصرون بها ، وذوي آذان لا يسمعون بها ، فصاروا كالأنعام بل أضل منها ^١ .

ان الايات الكريمة صريحة في أن عمل الانسان وتماديه في الغي ينتهي الى صيرورة الانسان أعمى وأصم وأبكم ، قال سبحانه « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم - الصف : ٥ » .

وقال سبحانه : « وما يضل به الا الفاسقين - البقرة : ٢٦ » .

وعلى ذلك فالاية التي استدل بها الشيخ ، نظير قوله سبحانه : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة البقرة : ٧ » وقوله سبحانه : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة - الأنعام : ١١ » .

ولكن كل ذلك في نهاية حياتهم بعد تماديههم في الغي . وأما في ابتداء حياتهم فقد أعطى للجميع قدرة الابصار والاستماع والتفكير . ١ . اقتباس من قوله سبحانه : « لهم قلوب لا يفقهون بها - الاعراف : ١٧٩ » .

والتعقل . قال سبحانه : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون - النحل : ٧٨ » ولكن الانسان ربما يبلغ به الغي الى درجة ينادي فيها ويقول : « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير - الملك : ١١ » .

وباختصار ، الآية تحكي عن عدم استطاعتهم السمع ، ولكن السبب في حصول هذه الحالة لهم هو أنفسهم باختيارهم ، وهذا لا ينافي وجود الاستطاعة قبل التمادي في الغي ، وما يتوقف عليه التكليف هو القدرة الموجودة قبل سلبها عن أنفسهم .

ومن القواعد المسلمة في علم الكلام قولهم : « الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار » .

الى هنا تعرفت على مفاد الآية ، ووقفت على أنها لاتمت الى ما يدعيه الشيخ بصلة وهلم معي ندرس الايات الباقية .

وأما الآية الثانية أعني قوله سبحانه : « انبؤني بأسماء هؤلاء » فليس الأمر فيها للتكليف والبعث نحو المأمور به ، بل للتعجيز مثل قوله سبحانه : « وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين - البقرة : ٢٣ » ان لصيغة الأمر معنى واحداً وهو انشاء الطلب ، لكن الغايات من الانشاء تختلف حسب اختلاف المقامات ، فتارة تكون الغاية من الانشاء ، هي بعث المكلف نحو الفعل جداً ، وهذا هو الأمر الحقيقي

الذي يثاب فاعله ويعاقب تاركه ، ويشترط فيه القدرة والاستطاعة .
 واخرى تكون الغاية اموراً غيره ، وعند ذلك لا يتزعم منه التكليف
 الجدي ، وذلك كالتعجيز في الاية السابقة ، وكالتسخير في قوله
 سبحانه : « كونوا قردة خاسئين - البقرة : ٦٥ » ، والاهانة مثل قوله :
 « ذق انك أنت العزيز الكريم - الدخان : ٤٩ » ، أو التمني ، مثل
 قول امرئ القيس في معلقته :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الاصبح منك بأمثل
 الى غير ذلك من الغايات والحوافز التي تدعو المتكلم الى
 التعبير عن مقاصده بصيغة الأمر وذلك واضح لمن ألقى السمع وهو
 شهيد .

وأما الاية الثالثة فليست الدعوة الى السجود فيها عن جد واردة
 حقيقية ، بل الغاية من الدعوة ايجاد الحسرة في المشركين التاركين
 للسجود حال استطاعتهم في الدنيا . والاية تريد أن تبين أنهم في أوقات
 السلامة رفضوا الاطاعة والامتثال ، وعند العجز - بعد ما كشف الغطاء
 عن أعينهم ورأوا العذاب - هموا بالسجود ، ولكن أنى لهم ذلك
 واليك تفسير جمل الاية .

« يوم يكشف عن ساق » الجملة كناية عن اشتداد الأمر وتفاقمه
 وان لم يكن هناك كشف ولا ساق وذلك لان الانسان عند الشدة يكشف
 عن ساقه ، ويخوض غمار الحوادث . وهذا كما يقال للأقطع الشحيح
 يده مغلولة وان لم يكن هناك يد ولا غل .

« يدعون الى السجود » لاطلباً ولا تكليفاً جدياً، كما زعمه الشيخ أبو الحسن ، بل لازدياد الحسرة على تركهم السجود في الدنيا مع سلامتهم .

«فلا يستطيعون» لسلب السلامة عنهم^١ أو لاستقرار ملكة الاستكبار في سرائرهم واليوم تبلى السرائر^٢ .
 « خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة » تكون أبصارهم خاشعة ويغشاهم في ذلك اليوم ذلة .

« وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون » انهم لما دعوا الى السجود في الدنيا فامتنعوا عنه مع صحتهم وصحة أبدانهم، يدعون الى السجود في الآخرة ولكن لا يستطيعون وذلك لتزداد حسرتهم وندامتهم على ما فرطوا حين دعوا اليه في الدنيا وهم سالمون أصحاب. ومجموع جمل الآية تعرب بوضوح عن أن الدعوة لا تكون عن تكليف جدي ، بل لغايات أخرى لا يشترط فيها القدرة .

وأما الآية الرابعة، فلا شك أن الله سبحانه أمر بالعدالة من يتزوج أكثر من واحدة قال سبحانه : « وان خفتم ألا تعدلوا فواحدة - النساء : ٣ » وفي الوقت نفسه أخبر في آية أخرى عن عدم استطاعة المتزوجين أكثر من واحدة ، أن يعدلوا . ولكن نهى عن التعلق التام بالمحجوبة

١ . الكشاف : ج ٣ ص ٢٦١ .

٢ . الميزان : ج ٢٠ ص ٤٦ والمعنى الاول الذي قال به صاحب الكشاف

أظهر لما في الآية التالية من قوله « وهم سالمون » .

منهن والاعراض عن الاخرى راساً ، حتى تصير كالمعلقة لا متزوجة ولا معلقة ، قال سبحانه : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وان تصلحوا وتتقوا فان الله كان غفوراً رحيماً - النساء : ١٢٩ » .

وبالتأمل في جمل الآية ، يظهر أن العدالة التي أمر بها ، غير العدالة التي أخبر عن عدم استطاعة المتزوج القيام بها . فالمستطاع منها هو الذي يقدر عليه كل متزوج بأكثر من واحدة وهو العدالة في الملبس والمأكل والمسكن وغيرها ، من الحقوق الزوجية التي يقوم بها الزوج بجوارحه ولا صلة لها بباطنه .

وأما غير المستطاع منها فهو المساواة في اقبال النفس والبشاشة والانس ، لأن الباعث عليها الوجدان النفسي والميل القلبي ، وهو مما لا يملكه المرء ولا يحيط به اختياره .

والاية بصدد التنبيه على أن العدل الكامل بين النساء غير مستطاع ولا يتعلق به التكليف ، ومهما حرص الانسان على أن يجعل المرأتين كالغراوتين المتساويتين في الوزن لا يستطيعه وهذا هو العدل الحقيقي التام^(١) .

وباختصار، ان المنفي هو العدل الحقيقي الواقعي من غير تطرف أصلاً ، وهو ليس محلاً للتكليف والمثبت المشروع الذي امر به هو العدل التقريبي الذي هو في وسع كل المتزوجين أكثر من واحدة^(٢) .

١ . المنار : ج ٥ ص ٤٤٨ .

٢ . الميزان : ج ٥ ص ١٠٦ .

١٢ - رؤية الله بالأبصار

ان رؤية تعالى في الآخرة مما اهتم الأشعري باثباته اهتماماً بالغاً في كتابيه : - الابانة واللمع - وركز عليها في الاول من ناحية السمع وفي الثاني من ناحية العقل .

قال في الابانة : « وندين بأن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون ، كما جاءت الروايات عن رسول الله »^(١) .

وقال في اللمع : « ان قال قائل : لم قلت ان رؤية الله بالأبصار جائزة من باب القياس ؟ قيل له : قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به الله تعالى ويستحيل عليه ، لا يلزم في القول بجواز الرؤية »^(٢) . ولا يقف القاريء على حقيقة الحال نبحت في الامور التالية :

١ - سرد الأقوال وتعيين محل النزاع .

١ . الابانة : ص ٢١ .

٢ . اللمع : ص ٦١ بتلخيص .

- ٢ - دليل القائلين بجواز الرؤية من العقل .
- ٣ - استدلال القائلين بالجواز من القرآن .
- ٤ - استدلال القائلين بالجواز من السنة .
- ٥ - استدلال المنكرين بالعقل .
- ٦ - استدلال المنكرين بالسمع .

الامر الاول ، في نقل الاراء حول الرؤية وتعيين محل النزاع . المشهور بين أهل الحديث ، وصرح به امامهم أحمد ، هو القول بجواز الرؤية في الآخرة قال : « والأحاديث في أيدي أهل العلم عن النبي : أن أهل الجنة يرون ربهم ، لا يختلف فيها أهل العلم فينظرون الى الله »^(١) .

وقال الأشعري في بيان عقائد أهل الحديث والسنة : « ويقولون ان الله سبحانه يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ، ولا يراه الكافرون ، لأنهم عن الله محجوبون ، قال الله تعالى : « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » وأن موسى سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا ، وأن الله سبحانه تجلى للجبل فجعله دكا فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا ، بل يراه في الآخرة »^(٢) .

ولكن الظاهر من الامدي أن القائلين بالجواز لا يخصونه بالآخرة بل يقولون بجوازها في الدنيا أيضاً ، وانما اختلفوا في أنه هل ورد

١ . الرد على الزنادقة : ص ٢٩ .

٢ ، مقالات الاسلاميين : ص ٣٢٢ .

دليل سمعي على جوازها في الدنيا أولاً، بعد ما اتفقوا على وروده في الآخرة ، قال : « اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً ، واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا فأثبتها بعضهم ونفاه آخرون »^(١) .

وعلى كل تقدير فقد نقل الأشعري في مقالات الإسلاميين أقوالاً كثيرة حول الرؤية لا يستحق أكثرها أن تذكر ، ونشير إلى بعضها إجمالاً :

ان جماعة يقولون: يجوز أن نرى الله بالأبصار في الدنيا ، ولساننا نكر أن يكون بعض من نلقاه في الطرقات .

وأجاز عليه بعضهم الحلول في الأجسام ، وأصحاب الحلول إذا رأوا انساناً يستحسنونه لم يدروا لعل آلهتهم فيه .

وأجاز كثير ممن جوز رؤيته في الدنيا ، مصافحته وملامسته ومزاورته إياه، وقالوا ان المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة اذا أرادوا ذلك ، حكى ذلك عن بعض أصحاب « مظهر » و« كهمس » . وقال « ضرار » و« حفص الفرد » : ان الله لا يرى بالأبصار، ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة ، غير حواسنا فنذكره بها^(٢) .

هذه هي بعض الأقوال المطروحة في المسألة من جانب بعض أهل الحديث ، وليس بعجيب من أهل التجسيم ، وانما العجب ممن

١ . شرح المواقيف : ج ٨ ص ١١٥ .

٢ . مقالات الإسلاميين : ص ٣١٤ و ٢٦٥ - ٢٦٦ .

يتجنب التجسيم ويعد نفسه من أهل التنزيه والبراءة من التشبيه ويقول بالرؤية ، كالأشاعرة عامة .

ولأجل ذلك ذهب المعتزلة والامامية والزيدية الى امتناع رؤيته سبحانه في الدنيا والاخرة وقالوا بأن القول بالرؤية لا يفارق التجسيم والتشبيه ، كما استقف عليه في سرد براهينهم ان شاء الله .

أهل الكتاب ومسألة الرؤية

وقد تدين بالرؤية أهل الكتاب قبل أهل الحديث والأشاعرة ووردت رؤيته في العهد القديم واليك مقتطفات منها :

١- « رأيت السيد جالساً على كرسي عال . . . فقلت : ويل لي لأن عيني قد رأتا الملك رب الجنود - اشعيا ٦ : ٦ - ١ » . والمقصود من السيد هو الله جل ذكره .

٢ - « كنت أرى أنه وضعت عروش وجلس القديم الأيام . لباسه أبيض كالثلج ، وشعر رأسه كالصوف النقي وعرشه لهيب نثار - دانيال ٧ : ٩ » .

٣ - « أما أنا فبالبر أنظر وجهك - مزامير داود ١٧ : ١٥ » .

٤ - « فقال منوح لامراته : نموت موتاً لأننا قدرأينسا الله -

القضاة : ١٣ » .

٥ - « فغضب الرب على سليمان ، لأن قلبه مال عن الرب ، اله

اسرائيل الذي تراءى له مرتين - الملوك الاول : ١١ » .

٦ - « قد رأيت الرب جالساً على كرسيه وكل جند البحار وقوف

لديه - الملوك الاول : ٢٢ » .

٧ - « كان في سنة الثلاثين في الشهر الرابع في الخامس من

الشهر وأنا بين المسيبين عند نهر خابور ، ان السموات انفتحت

فرأيت رؤى الله . . . الى أن قال : هذا منظر شبه مجد الرب ولما

رأيته خررت على وجهي وسمعت صوت متكلم - حزقيال ١ : ١ » .

والقائلون بالرؤية من المسلمين ، وان استندوا الى الكتاب

والسنة ودليل العقل ، لكن غالب الظن أن القول بالرؤية ، تسرب الى

المسلمين من المتظاهرين بالاسلام كالأجبار والرهبان وربما صاروا

مصدراً لبعض الأحاديث في المقام ، وصار ذلك سبباً لجرأة

طوائف من المسلمين على جوازها ، واستدعاء الأدلة عليها من النقل

والعقل .

ما هو محل النزاع : أن محل النزاع هو رؤية الله سبحانه بالأبصار

رؤية حقيقية ، ولكن المعجسة يقولون بها بلا تنزيه ، والأشاعرة

يقولون بها مع التنزيه ، أي بدون استلزام ما يمتنع عليه سبحانه ، من

المكان والجهة .

وأما الرؤية القلبية ومشاهدة الواجب من غير الطرق الحسية

فخارج عن مصب البحث ، إذ لم يقل أحد بامتناعها .

والقائلون بالرؤية مع التنزيه على فرقتين : فرقة تعتمد على الأدلة

العقلية دون السمعية ، وفرقة اخرى على العكس ، فمن الاولى ، سيف الدين الامدي ، أحد مشايخ الأشاعرة في القرن السابع « ت ٥٥١ - ف ٦٣١ » يقول : « لسنا نعتمد في هذه المسألة على غير المسلك العقلي الذي أوضحناه ، اذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية وهي مما يتقاصر عن افادة القطع واليقين فلا يذكر الا على سبيل التقريب » ١).

ومن الثانية ، الرازي في عديد من كتبه كمعالم الدين ص ٦٧ والأربعين ص ١٩٨ ، والمحصل ص ١٣٨ ، فقال : « ان العمدة في جواز الرؤية ووقوعها هو السمع ، وعليه الشهرستاني في نهاية الأقدام ص ٣٦٩ » .

هذه هي الأقوال الدراجة حول الرؤية وقد عرفت ما هو محل النزاع .

الأمر الثاني ، الأدلة العقلية على جواز الرؤية .

قد عرفت أن طرف النزاع في المقام هو الأشاعرة ، وفي مقدمهم الشيخ الأشعري وهم من أهل التنزيه ، فلاجل ذلك يطرحون المسألة بشكل يناسب مذهبهم .

يقول التفتازاني : « ذهب أهل السنة الى أن الله تعالى يجوز أن يرى وأن المؤمنين في الجنة يرونه منزهاً عن المقابلة والجهة

والمكان»^(١) .

وهذه القيود التي ذكرها التفتازاني ، وان كانت غير واردة في كلام صاحب المنهج ، ولكن الفكر بهذه الصورة قد نضجت في طوال قرون متمادية ، انما الكلام في امكان وقوع هذه الرؤية أي أن تتحقق الرؤية بالأبصار ، ولكن مجردة عن المقابلة والجهة والمكان وهذا ما يصعب تصويره للانسان . فتحقق الرؤية - سواء قلنا بأن حقيقتها بانطباع صورة المرئي في العين كما عليه العلم الحديث أو بخروج الشعاع كما عليه بعض القدماء - في غير هذه الظروف أشبه بترسيم أسد بلا رأس ولا ذنب على جسم بطل . ولأجل ذلك يحاول التفتازاني تصحيح هذا النوع من الرؤية ويقول :

« انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد أو رسم ، كان نوعاً من المعرفة ثم اذا أبصرناها وغمضنا العين ، كان نوعاً آخر فوق الأول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الأولين نسميه الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان ، فمثل هذه الحالة الادراكية ، هل تصح أن تقع بدون المقابلة والجهة ، وأن تتعلق بذات الله تعالى منزهاً عن الجهة والمكان أو ، لا »^(٢) .

يلاحظ عليه : أولاً: أن الرؤية الاولى أيضاً قبل الغمض ، تصدق عليها الرؤية ، وليس الاختلاف بين الرؤيتين الا في الوضوح والخفاء

١ . شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ .

والقصر والطول ، ولكنه انما خص النزاع بالرؤية الثانية لأجل ما ورد في الروايات ، من أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة كفلق البدر .

ثانياً: ان الرؤية قائمة بامور ثمانية : ١- سلامة الحاسة ٢- المقابلة أو حكمها كما في رؤية الصور المنطبعة في المرآة ٣- عدم القرب المفرط ٤- عدم البعد كذلك ٥- عدم الحجاب بين الرائي والمرئي ٦- عدم الشفافية فان ما لا لون له كالهواء لا يرى . ٧- قصد الرؤية ٨- وقوع الضوء على المرئي وانعكاسه منه الى العين .

فلو قلنا بأن هذه الشرائط ليست الزامية بل هي تابعة لظروف خاصة ، ولكن قسماً منها يعد مقوما للرؤية بالأبصار، وهو كون المرئي في حيز وجهة خاصة ، وتحقق نوع مقابلة بين الرائي والمرئي وعند ذلك كيف يمكن أن تتحقق الرؤية بلا بعض هذه الشرائط .

ثم ان بعض المثقفين من الأشاعرة لما وقعوا في مخمصة ازاء هذه الاشكالات، التجأوا الى أمر آخر، وهو أن كل شيء في الآخرة غيره في الدنيا . وهذا الكلام وان كانت له مسحة من الحق ، لكن لا يعني به أن حقيقة الأشياء في الآخرة تباين حقيقتها في الدنيا ، وهذا مثل أن يقال ان حقيقة المربع والمثلث في الآخرة غيرهما في الدنيا أو أن نتيجة « ٢ × ٢ » تصبر في الآخرة خمسة ، بحجة أن كل شيء في الآخرة غيره في الدنيا ، وانما المراد من القاعدة هو أن كل ما يوجد في الآخرة بأكمل الوجود وأمثله ، لا أنه يباينه على وجه الاطلاق .

يقول سبحانه : « كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابهاً - البقرة : ٢٥ » .

ثم ان الأشعري وبعده تلاميذ منهجه استدلوا على الجواز بوجهين : أحدهما يرجع الى الجانب السلبي وأنه لا يترتب على القول بالرؤية شيء محال ، والاخر الجانب الايجابي وأن مصحح الرؤية في الأشياء هو الوجود ، وهو مشترك بين الخالق والمخلوق .

ثم أكدوا الأدلة العقلية بالأدلة السمعية ، وعلى ذلك فيقع الكلام في تحرير ادلتهم في مقامين : الأدلة العقلية ، والأدلة السمعية ، ونقدم العقلية .

الدليل العقلي الاول لجواز الرؤية

ان تجوز الرؤية لا يستلزم شيئاً مما يستحيل عليه سبحانه ، فلا يلزم كونه حادثاً أو اثبات حدث معنى فيه ، أو تشبيهه أو تجنيسه ، أو قلبه عن حقيقته ، أو تجويره أو تظليمه ، أو تكذيبه . ثم أخذ الأشعري في شرح نفي هذه اللوازم على وجه مبسوط ، ونحن نقتطف منه جملتين :

١ - « ليس في جواز الرؤية اثبات حدث ، لأن المرئي لم يكن مرئياً لأنه محدث ، ولو كان مرئياً لذلك للزمها أن يرى كل محدث وذلك باطل عنده » .

٢ - « ليس في اثبات الرؤية لله تعالى تشبيهاً »^(١) .

يلاحظ على الفقرة الاولى أن الملازمة ممنوعة ، اذ لقائل أن يقول : ان الحدوث ليس شرطاً كافياً في الرؤية حتى يلزم رؤية كل محدث بل هي شرط لازم يتوقف على انضمام سائر الشروط ، وبما أن بعضها غير متوفرة في المجردات المحدثات ، لا تقع عليها الرؤية .

ويلاحظ على الفقرة الثانية أنه اكتفى بمجرد ذكر الدعوى ، ولم يعززها بالدليل ، مع أن مشكلة البحث هو التشبيه الذي أشار اليه .

فان حقيقة الرؤية قائمة بالمقابلة ولو بالمعنى الواسع ولو لاولها لا تتحقق والمقابلة لا تنفك عن كون المرئي في جهة ومكان ، وهذا يستلزم كونه سبحانه ذا جهة ومكان ، وهو نفس التشبيه والتجسيم . وكيف يقول ان تجويز الرؤية لا يستلزم التشبيه « ما هكذا تورد يا سعد الابل » .

وهناك اشكال آخر التفت اليه الشيخ ، فعرضه وأجاب عنه ، ونحن نعرض الاشكال والجواب بنصهما ، قال :

« فان عارضونا بأن اللمس والذوق والشم ، ليس فيه اثبات الحدوث ولا حدوث معنى في الباري تعالى ، قبل لهم : قد قال بعض أصحابنا ان اللمس ضرب من ضرب المماسات وكذلك الذوق وهو اتصال اللسان واللهوات بالجسم الذي له الطعم ، وان الشم هو اتصال الخيشوم بالمشموم الذي يكون عنده الادراك له ، وان المماسين انما يتماسان بحدوث مماسين فيهما ، وان في اثبات ذلك اثبات حدوث

معنى في الباري » .

يلاحظ عليه : أن التفريق بين الابصار وسائر الادراكات الحسية تفريق بلا جهة وما ذكره من أن المتماسين انمسا يتماسان بحدوث تماسين فيهما . . . مجمل جداً ، وذلك لأنه ان أراد أن اللمس يوجب حدوث نفس التماسين وذاتهما فهو ممنوع ، لأن ذاتهما كانتا موجودتين قبل تحقق اللمس ، وان أراد حدوث وصف مادي ورابطة جسمانية ، وهي التي عبر عنها بقوله « ان اللمس ضرب من ضروب التماسات » فتلك الحالة أيضاً حادثة عند الابصار ، غاية الامر أن اللمس ضرب من ضروب التماسات ، والابصار ضرب من ضروب المقابلات وباعمال كل واحد من الحواس تتحقق اضافة بين الحاسة والمحسوس . وفي ظلها يتحقق الابصار واللمس والشم والذوق .

وأضعف من ذلك ما نقله عن بعض أصحابه في نقد السؤال الماضي

وحاصله :

« ان لمسنا أو ذوقنا أو شمنا اياه سبحانه ، يتصور على صورتين :

١ - أن يحدث الله تعالى للذائق أو الشام أو اللامس ادراكا من

غير أن يحدث في الباري تعالى معنى .

٢ - تلك الصورة لكن يحدث فيه سبحانه معنى ، فالثاني غير

جائز ، والأول جائز ، ولكن الأمر في التسمية الى الله ، ان أمرنا

أن نسميه لمساً وذوقاً وشمأ سميناه ، وان منعنا امتنعنا » ^١ .

يلاحظ عليه : أولاً ، أن معنى ذلك أن يكون سبحانه مشموماً مملوساً ، مذوقاً ، اذا لم يحدث فيه معنى بشمنا ، وذوقنا ، ولمسنا وهذا في نهاية الضعف لا تجتري عليه المجسمة ، فكيف بالمنزهة .
وثانياً ، أن ايجاده سبحانه في جوارحنا ادراكاً ، حتى يتحقق في ظله لمسه ، وذوقه ، وشمه ، بلا حدوث معنى فيه ، أشبه بترسيم الأسد على عضد البطل ، من غير رأس ولا ذنب ، لأن واقعية اعمال هذه الحواس لاتنفك عن تحقق اضافة ورابطة بينهما وبين المحسوس من غير فرق بين الابصار وغيره ، وهذه الاضافة مقوليسة قائمة بالطرفين . وقد التزم المجيب بامتناع هذا القسم ، وانما سوغ قسماً آخر ، غير معقول ولا متصور .

وباختصار ، ان الدليل السلبي الذي اعتمد عليه الشيخ الأشعري غير كاف ، لأن الرؤية يستلزم التشبيه ، أي ما يستحيل عليه سبحانه من كونه طرف الاضافة المقولية بينه وبين الحواس .

الدليل العقلي الثاني لجواز الرؤية

الوجود هو المصحح للرؤية وهو مشترك بين الواجب وغيره . وقد نسبه في المواقف الى الشيخ الأشعري والقاضي وأكثرائمة الأشاعرة^(١) .

حاصله : أن الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض ، ولا بد للرؤية المشتركة من علة واحدة وهي اما الوجود أو الحدوث ، والحدوث

لا يصلح للعلية ، لأنه أمر عدمي ، فتعين الوجود ، والوجود مشترك بين الواجب والممكن ، فينتج أن صحة الرؤية مشتركة بين الواجب والممكن .

وقد اعترض على ذلك البرهان في الكتب الكلامية ، حتى من جانب نفس الأشاعرة ^(١) ، بكثير ولكننا نعتمد في نقض هذا البرهان على ما يبطله من أساسه ، فنقول :

ان الحصر في كلامه غير حاصر، فمن أين علم أن مصحح الرؤية هو الوجود ، اذ من المحتمل أن يكون الوجود شرطاً لازماً، لاشترطاً كافياً ، ويكون الملاك هو الوجود الممكن وليس المراد من الممكن في قولنا « الوجود الممكن » ، الامكان الذاتي ، الذي يقع وصفاً للماهية حتى يقال بأن الماهية وصفها « الامكان » امور عدمية واعتبارية لا تصلح أن تكون جزء العلة ، بل المراد هو الامكان الذي يقع وصفاً للوجود ، ومعناه كون الوجود متعلقاً بالغير وقائماً به ، كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي ، وليس الامكان بهذا المعنى شيئاً غير حقيقة الوجود الامكاني ، كما أن الوجوب ليس وراء نفس حقيقة الوجود في الواجب شيئاً طارئاً عليه ومع قيام هذا الاحتمال لا يصح للمستدل أن يجعل مصحح الرؤية نفس الوجود ، ثم يدعى اشتراكه بين الواجب وغيره .

١ . تلخيص المحصل : ص ٣١٧ ، غاية المرام : ص ١٦٠ ، شرح التجريد

للقوشجي : ص ٤٣١ وغيره .

بل هناك احتمال ثالث ، هو أن يكون الملاك ومصصح الرؤية هو الوجود الامكاني المادي الذي يقع في اطار شرائط خاصة لتحقيقه وهي عبارة عن المقابلة ، وكونه طرف الاضافة المقولية بين البصر والمبصر ، بضميمة وجود الضوء بينهما ، فادعاء كون الملاك أمراً وسيعاً ، يحتاج الى دليل .

ولو أردنا أن نقف على ما هو الملاك - من زاوية العلوم الطبيعية - فإن الابصار حسب هذه العلوم رهين ظروف خاصة ، ولا تعدو عن كون المبصر موجوداً ممكناً مادياً ، يقع في افق الحس حيث يوجد هناك ضوء ، وادعاء امكان الابصار في غير هذه الظروف يحتاج الى دليل وليس الاحتمال كافياً في مقام البرهان .

والعجب أنه يدعي أن مصصح الرؤية هو الوجود ، وعليه أن يعترف بصحة رؤية الأفكار والعقائد ، والروحيات والنفسانيات من القدرة والارادة ، الى غير ذلك من الموجودات التي لا يشك أحد في امتناع رؤيتها .

ولكن الشيخ حسب نقل شارح المواقف أجاب عن هذا النقض بقوله : « اننا لا نرى هذه الأشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بعدم الروية ، فانه اجرى عادته بعدم خلق رؤيته فينا ولكن لا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها »^١ .

ولا يخفى أن كلامه يتضمن المصادرة على المطلوب ، اذ من

« أين وقف على امكان رؤيتها حتى يصح تعليل عدم وقوعها بقوله :
 « أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا مع امكانها » فان الكلام في نفس
 الامكان والمخضم يدعي الامتناع وهو يدعي خلافه .

أضف الى ذلك أن اللجوء الى عادة الله في كلمات الشيخ
 الأشعري وأتباعه ، يرجع ليه الى انكار السببية والمسببية بين عوالم
 الوجود ودرجات العالم ، وأن كل حادثة طارئة تستند اليه سبحانه
 مباشرة ، وأنه هو المحرق والمبرد ، وما يتبادر الى الازهان والحواس
 من كون النار محرقة ليس الا جريان عادة الله على ايجاد الحرارة
 بعد وجود النار ولا صلة بين النار والحرارة .

وهذا الأصل الذي يعتمد عليه الأشاعرة في كثير من المواضيع
 يضاد الكتاب العزيز والبرهان القويم . كيف وقد صرح سبحانه في
 الذكر الحكيم بتأثير العلل الطبيعية في معلولاتها باذن منه سبحانه
 ونكتفي من الايات الكثيرة بآية واحدة : « الذي جعل لكم الأرض
 فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات
 رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون - البقرة : ٢٢ » . انظر
 الى قوله سبحانه « فأخرج به » أي بسبب الماء ، فللماء سببية وتأثير
 في خروج الثمرات .

الامر الثالث ، دليل القائلين بالجواز من القرآن

استدل القائلون بجواز الرؤية بآيات كثيرة نذكر المهم منها :

الاية الاولى ،

قوله سبحانه : « كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الاخرة وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة - القيامة : ٢٥ - ٢٠ » .

تمسكت الأشاعرة على جواز رؤية الله بهذا الدليل السمعي قائلين بأن النظر اذا كان بمعنى الانتظار ، يستعمل بغير صلة ، ويقال انتظرتسه ، واذا كان بمعنى التفكير يستعمل بلفظة « في » ، واذا كان بمعنى الرأفة يستعمل باللام ، واذا كان بمعنى الرؤبة يستعمل بـ « الى » والنظرفي الاية استعمل بلفظ « الى » ، فيحمل على الرؤية^(١) . قال الشيخ ابو الحسن : والدليل على أن الله تعالى يرى بالأبصار قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة - القيامة : ٢٢ » ولا يجوز أن يكون معنى قوله « الى ربها ناظرة » معتبرة ، كقوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت - الغاشية : ١٧ » لأن الاخرة ليست بدار اعتبار . ولا يجوز أن يعنى متعطفة راحمة كما قال : « ولا ينظر اليهم » أي لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم ، لأن البارى لا يجوز أن يتعطف عليه^(٢) . ولا يجوز أن يعنى منتظرة ، لأن النظر اذا قرن بذكر

١ . شرح التجريد للقوشجى : ص ٣٣٤ .

٢ . هذا سهو من قلمه ، لان الاية تنضم نفي نظره سبحانه اليهم بالرحمة والعطف لانظرهم اليه بالعطف والحنان حتى يصح قوله « لان البارى لا يجوز أن يتعطف عليه » فلاحظ .

الوجه لم يكن معناه نظر القلب الذي هو انتظار ، كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين ، لأن القائل إذا قال : انظر بقلبك في هذا الأمر ، كان معناه نظر القلب ، وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه الا نظر الوجه .

والنظر بالوجه هو نظر الرؤية التي يكون بالعين التي في الوجه فصح أن معنى قوله تعالى « الى ربها ناظرة » رائية . إذا لم يجز أن يعني شيئاً من وجوه النظر الأخرى .^{١)}

وقد شغلت هذه الآية بالاشاعرة والمعتزلة ، فالفرقة الأولى تصر على أن النظر هنا بمعنى الروية ، والثانية تصر على أنها بمعنى الانتظار للرؤية ، ويقولون ان النظر إذا استعمل مع «الى» يجيء بمعنى الانتظار أيضاً ، يقول الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح^{٢)}.

أي منتظراً آتيانه تعالى بالنصرة والفلاح .

الى غير ذلك من الآيات والروايات والأشعار العربية ، الواردة فيها تلك اللفظة بمعنى الانتظار حتى فيما إذا كانت مقرونة بـ « الى » .

غير أن الحق أن الآية لا تدل على نظرية الأشاعرة ، حتى ولو قلنا ان النظر في الآية بمعنى الرؤية فان الآية على كلا المعنيين تهدف الى أمر آخر ، لا صلة له بمسألة الرؤية ، ويعرف مفاد الآيات بمقارنة بعضها

١ . اللع : ص ٦٤ .

٢ . وفي رواية : تنتظر الخلاص .

ببعض ، واليك بيانه :

ان الاية الثالثة تقابل الاية الاولى ، كما أن الرابعة تقابل الثانية وعند المقابلة يرفع ابهام الثانية بالاية الرابعة ، واليك تنظيم الايات حسب المقابلة :

الف - « وجوه يومئذ ناضرة » - يقابلها قوله : « وجوه يومئذ باسرة » .

ب - « الى ربها ناظرة » - يقابلها قوله : « تظن أن يفعل بها فاقرة » .

وبما أن المقابل للاية الثانية واضح المعنى ، فيكون قرينة على المراد منها ، فاذا كان المقصود من المقابل أن الطائفة العاصية تظن وتوقع أن ينزل بها عذاب يكسرفقارها ، ويقصم ظهرها ، يكون المراد من عدله وقرينه عكسه وضده ، وليس هو الا أن الطائفة المطيعة تكون مستبشرة برحمته ، ومتوقعة لفضله وكرمه ، لا النظر الى جماله وذاته وهويته ، والالخرج المقابلان عن التقابل وهو خلف ، وبعبارة اخرى: يجب أن يكون المقابلان - بحكم التقابل - متحدي المعنى والمفهوم ولا يكونا مختلفين في شيء سوى النفي والاثبات ، فلو كان المراد من المقابل الأول أعني « الى ربها ناظرة » هو رؤية جماله سبحانه وذاته فيجب أن يكون الجزاء في قرينه أعني « تظن أن يفعل بها فاقرة » هو حرمان هؤلاء عن الرؤية ، أخذاً بحكم التقابل . وبما أن تلك الجملة أعني القرين الثاني لا تحتمل ذلك المعنى ، أعني الحرمان من الرؤية

بل صريح في انتظار العذاب الفاجر، يكون ذلك قرينة على المراد من القرين الأول ، هو رجاء رحمته وانتظار فرجه وكرمه . اذا عرفت هذا فنقول :

ان المراد من الـ « ناظرة » سواء أفسرت بمعنى الانتظار أو النظر المرادف مع الرؤية هو توقع المطيعين المتقين الرحمة الالهية ، في مقابل توقع العصاة عذابه الفاجر، فاذا كان هو المراد من الاية حسب التقابل ، فلوقلنا بأن لفظة « ناظرة » بمعنى الانتظار تسقط دلالة الاية على الرؤية، ولو كانت بمعنى النظر المرادف مع الرؤية فهي كناية عن انتظار الرحمة ، مثلاً يقال : فلان ينظر الى يد فلان ، يراد أنه رجل معدم محتاج ليس عنده شيء ، وانما يتوقع أن يعطيه ذلك الشخص فما أعطاه ملكه، وما منعه حرم منه، وهذا مما درج عليه الناس في محاوراتهم العرفية، اذ يقول انسان في حق آخر « فلان ينظر الى الله ثم اليك » فالنظر - وان كان هنا بمعنى الرؤية بلاشك - لكنه كناية عن انتظار فضله سبحانه وكرمه ، كانتظاره بعد الله فضل سيده ، ويفسره في « أقرب الموارد » بقوله « يتوقع فضل الله ثم كرمك » والاية نظير قول القائل :

انى اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغني الموسر

فمحمور البحث والمراد ، في أمثال المورد ، هو توقع الرحمة وحصولها ، أو عدم توقعها وشمولها فالطاعة يظنون شمول عذاب يفرهم ويكسر ظهورهم ، والصالحون يظنون عكسه وضده . وأما رؤية الله سبحانه ووقوع النظر الى ذاته فخارج عن مدار البحث في هذه المواقع

والأشعري وكل من استدل بهذه الآية على الرؤية خلط المعنى المكنى به بالمعنى المكنى عنه. فقد كنى بالنظر الى الله عن الانتظار لرحمته وشمول فضله وكرمه .

ولذلك نظائر في الكتاب العزيز ، يقول سبحانه : « ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب اليم - آل عمران : ٧٧ » . والمراد من قوله : « لا ينظر اليهم » هو المعنى المكنى عنه ، وهو طردهم عن ساحته وعدم شمول رحمته لهم وعدم تعطفه عليهم، وتدل على ذلك الآية المتقدمة عليها، حيث قال عز من قائل : « بلى من أوفى بعهده وأتقى فإن الله يحب المتقين - آل عمران : ٧٦ » . فلو قمنا بالمقابلة يكون سياق الآيات بالشكل التالي : « من أوفى بعهده - واتقى » يكون جزاؤه قوله : « يحبه الله فان الله يحب المتقين » .

و « ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً » يكون جزاؤه قوله : « لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة » .

فالإبهام الموجود في الجزء الثاني يرتفع بالمعنى المتبادر من الجزء الأول . فبما أن المراد منه هو عموم رحمته وشمول فضله يكون المراد من الجزء الثاني هو قبض رحمته وعدم شموله له .

وان شئت قلت : ان المراد من « لا ينظر اليهم » ليس هو عدم رؤية الله لهم وعدم مشاهدته اياهم لأن رؤيته أو عدم رؤيته ليس أمراً

مطلوباً لهم حتى يهددوا بعدم النظر اليهم وانما النافع بحالهم هو وصول رحمته اليهم والمضر بحالهم عدم شمول لطفه لهم فيكون المراد عدم تعطفه اليهم .

هذا هو مفتاح حل المشكل المتوهم في الآية ، فتفسير الآية برؤية الله أخذاً بالمعنى الممكني به غفلة عن محور البحث فيها .
ويدل على أن المراد من النظر - حتى واوكان بمعنى الرؤية - ليس هو الرؤية البصرية ، بل المقصود انتظار الرحمة ، تقديم المفعول أعني « الى ربها » على الفعل والفاعل أعني « ناظرة » . فان تقديمه يدل على معنى الاختصاص والاختصاص صحيح لو قلنا بأن المراد هو انتظار رؤيته لأن الانسان في هذا الظرف الهائل لا يتوقع الا رحمة الله وعنايته ولطفه فقط ، ولا يتوقع شيئاً سواه حتى يتخلص عن أهوال القيامة ، وأما رؤية الله سبحانه فليست بهذه المنزلة في تلك الأحوال فليس الناس بحالة لا يطلبون فيها الا النظر اليه وعدم النظر الى غيره . وان عمهم العذاب بعد الرؤية ، ليصح وجه الحصر . لأن ما ينجيهم من الأهوال هو رحمته ، لا رؤية وجهه .

يقول صاحب الكشاف : « ان المؤمنين ينظرون الى أشياء لا يميظ بها الحصر ولا تدخل تحت العدد . فاخصاصه سبحانه بنظرهم اليه لو كان منظوراً اليه محال ، أو غير واقع ، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص . والذي يصح معه أن يكون من قبيل قول الناس « أنا الى فلان ناظر ما يصنع بي » تريد معنى التوقع والرجاء

ومن هذا القبيل قوله :

وإذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدني نعماً^١
ان هنا كلمة اخرى للزمخشرى في كشافه ، يقول :

« وسمعت سرورية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم ويأوون الى مقائلهم ، تقول : « عييتي نويظهرة الى الله واليكم » . تقصد راجية ومتوقعة لاحسانهم اليها ، كما هو معنى قولهم : « انا انظر الى الله ثم اليك » : « اتوقع فضل الله ثم فضلك »^٢ .

فلو أن القوم تجردوا عن انتحال مسلك مسبق ونظروا الى القرآن بعين التفهم والاستفادة ، لما شك أحد في أن المراد من النظر الى الله سبحانه في ذلك المشهد الرهيب هو رجاء رحمته وفضله وكرمه . ومما ذكرنا تعرف أن ما أتعب به الشيخ نفسه لايفيد شيئاً . فان غاية ما أثبتته هو أن النظر هنا بقربنة « وجوه » بمعنى الرؤية ، ولكنه لم يستدل على أن الرؤية هل هي المقصود بالذات ، أو هي كناية عن معنى آخر وهو انتظار رحمته ، واليقين بفضله وكرمه ؟ مع أن هنا فرقاً واضحاً بين قولنا : « عيون يومئذ ناظرة » و« وجوه يومئذ ناظرة » فلو كان الأول ظاهراً في الرؤية فليس الثاني كذلك . فهو في الانتظار أوضح وأبين . وليس الفاعل في قوله سبحانه « الى ربها ناظرة » هو العيون ، بل الوجوه المذكورة في الاية المتقدمة أعني قوله : « وجوه

١ . الكشاف : ج ٤ ص ٦٦٢ .

٢ . الكشاف : ج ٣ ، في تفسير قوله سبحانه « الى ربها ناظرة » ، ص ٢٩٤ :

يومئذ ناظرة » فالنظر منسوب الى الوجوه لا الى العيون فافهم .
 وباختصار ، انا لا نقول بأن النظر هنا نظر القلب ، حتى يستدل
 الشيخ على عدم صحته بأن النظر اذا قرن بالوجوه لم يكن معناه
 نظر القلب الذي هو انتظاره ، وانما نقول بأن المراد منه هو النظر
 بالعين ، ولكن هذا المعنى المطابقي كناية عن معنى التزامي . والمقصود
 في الكنايات هو المعنى الثاني لا المعنى الأول . فاذا قلت « فلان
 كثير الرماد » فصدقه يتوقف على كثرة ضيوفه ووفرة من ينزل في بيته
 لا على وجود رماد في بيته .

وعلى ذلك فالذي يجب التركيز عليه هو الوقوف على ما هو
 مقصود المتكلم من قوله « الى ربها ناظرة » فهل هو يريد أن جزاء
 المطيعين ذوي الوجوه الناظرة ، هو النظر الى ذات الله ورويته ؟ أو
 أنه كناية عن جزاء آخر ، هو انتظار رحمته وفضله وكرمه ، في مقابل
 الطغاة ذوي الوجوه الباسرة الظانين بنزول العذاب الفاجر ؟
 وهذه هي النكته المهمة في فهم الاية وقد غفل عنها الأشعري
 ورواد منهجه .

الاية الثانية

قوله سبحانه: « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني
 أنظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
 تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال

سبحانك تبت اليك وأنا اول المؤمنين - الأعراف : ١٤٣ « ١) .

احتجت الاشاعرة بهذه الاية بوجهين :

١ - ان موسى سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لما سألها ، لأنه اما يعلم امتناع الرؤية أو يجهله ، فان علم فالعاقل لا يطلب المحال ، وان جهله فهو لا يجوز في حق موسى ، فان مثل هذا الشخص لا يستحق أن يكون نبياً .

يلاحظ عليه : ان المستدل أخذ بآية واحدة ، وترك التدبر في سائر الايات الواردة حول الموضوع ، وتصور أن الكلم ابتداء بالسؤال واجيب بالنفي ، وعلى ذلك بنى استدلاله بأنه لو كان ممتنعاً لما سأله الكلم ولكن الحقيقة غير ذلك واليك بيانه : ان الكلم لما أخبر قومه بأن الله كلمه وقربه وناجاه ، قالوا لن نؤمن بك حتى نسمع كلامه كما سمعت ، فاختر منهم سبعين رجلاً لميقات ربه فخرج بهم الى طور سيناء وسأله سبحانه أن يكلمه ، فلما كلمه الله ، وسمعوا كلامه ، قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، فعند ذلك أخذتهم الصاعقة بظلمهم وعتوهم واستكبارهم .

والى هذه الواقعة تشير الايات الثلاث التالية :

١ - « واذا قلت يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة

١ . وقد استدلت به الاشاعرة ولم يستدل به الشيخ أبو الحسن فى لمعه وانما ذكرناه تمييزاً للبحث .

فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون - البقرة : ٥٥ .

٢ - « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم - النساء : ١٥٣ . »

٣ - « واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين - الأعراف : ١٥٥ . »

الى هذه اللحظة الحساسة لم يحم الكليم حول الرؤية ولم ينبس فيها بنبت شفة ولم يطلب شيئاً بل طلب منه سبحانه أن يحييهم ، حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه اذا رجع اليهم ، فلربما قالوا انك لما لم تكن صادقاً في قولك : ان الله يناجيك ، ذهبت بهم فقتلتهم ، فعند ذلك أحياهم الله وبعثهم معه . وهذا هو مقاله . يقول سبحانه عنه « قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الا فتنتك » .

فلو كان هنا سؤال من موسى فانما كان بعد هذه المرحلة ، وبعد اصابة الصاعقة للسائلين وعودهم الى الحياة بدعاء موسى .

وعند ذلك يطرح السؤال الاتي .

هل يصح أن ينسب الى الكليم - بعد ما رأى بام عينه ما أصاب القوم من الصاعقة والدمار ، اثر سؤالهم الرؤية - أنه قام بالسؤال

لنفسه بلا داع وسبب مبرر ، أو بلا ضرورة ؟ أو أنه ما قام بالسؤال ثانياً إلا بعد اصرار قومه والحاحم عليه أن يسأل الرؤية لآلهم بل لنفسه حتى تحصل رؤيته لله مكان رؤيتهم ، فيؤمنوا به بعد اخباره بالرؤية ؟ لا شك أن الأول بعيد جداً لا تصح نسبته الى من يملك شيئاً من العقل والفكر فضلاً عن نبي عظيم مثل الكليم . كيف وقد رأى جزاء من سأل الرؤية ، فالثاني هو المتعين ، وفي نفس الآية قرائن تسدل على أن السؤال في المرة الثانية كان باصرار القوم والحاحم ، وكفى في القرينة قوله « أتهلكنا بما فعل السفهاء » حيث يعد السؤال ممن فعل السفهاء ، ومعه كيف يصح له الاقدام بلامازم ومبرر أو بلا ضرورة والجزاء ، وبما أن الله سبحانه يعلم أنه لم يقدم الى السؤال الا باصرار قومه حتى يكتب هؤلاء ويسكتهم ، لم يوجه الى الكليم أي مؤاخذه بل خاطبه بقوله « لن تريني ولكن انظر الى العجل فان استقر مكانه فسوف تريني » .

وهناك كلام للامام الطاهر علي بن موسى الرضا عليه السلام يعرب عن صحة ما ذكرناه ، وأن سؤال الكليم لم يكن ممن جانب نفسه ، بل ممن جانب قومه . قال الامام عليه السلام : « ان كليم الله موسى بن عمران عليه السلام علم أن الله ، تعالى عن أن يرى بالأبصار ولكنه لما كلمه الله عز وجل وقربه نجياً ، رجع الى قومه فأخبرهم أن الله عز وجل كلمه وقربه وناجاه ، فقالوا : ان تؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت .

وكان القوم سبعمائة ألف رجل ، فاختار منهم سبعين ألفاً ، ثم اختار منهم سبعة آلاف ، ثم اختار منهم سبعمائة ، ثم اختار منهم سبعين رجلاً لميقات ربه ، فخرج بهم الى طور سيناء ، فأقامهم في سفح الجبل ، وصعد موسى عليه السلام الى الطور وسأل الله تبارك وتعالى أن يكلمه ، ويسمعهم كلامه ، فكلمه الله تعالى ذكره وسمعوا كلامه من فوق وأسفل ويمين وشمال ووراء وأمام . لأن الله عز وجل أحدثه في الشجرة ، ثم جعله منبعثاً منها حتى سمعوه من جميع الوجوه فقالوا : لن نؤمن لك بأن هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتسوا ، بعث الله عز وجل عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا .

فقال موسى : يا رب ما أقول لبني اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا : انك ذهبت بهم فقتلتهم ، لأنك لم تكن صادقاً فيما ادعيت من مناجاة الله اياك ، فأحياهم الله وبعثهم معه . فقالوا : انك لو سألت الله أن يرريك أن تنظر اليه لأجابك وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته ، فقال موسى عليه السلام : يا قوم ان الله لا يرى بالأبصار ولا كيفية له ، وانما يعرف بآياته ويعلم بأعلامه .

فقالوا : لن نؤمن لك حتى تسأله ، فقال موسى عليه السلام : يا رب انك قد سمعت مقالة بني اسرائيل وأنت أعلم بصلاحتهم فأوحى الله جل جلاله اليه : يا موسى اسألني ما سألوك فلن اؤاخذك بجهلهم ، فعند ذلك قال موسى عليه السلام : رب أرني أنظر اليك

قال لن ترينى ولكن أنظر الى الجبل فان استقر مكانه (وهو يهوي) فسوف ترينى فلما تجلى ربه للجبل (باية من آياته) جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت اليك (يقول : رجعت الى معرفتي بك عن جهل قومي) وأنا أول المؤمنين . (منهم بأنك لا ترى) ، فقال المامون : لله درك يا أبا الحسن ^(١) .

ثم ان للعلامة الزمخشري كلاماً حول تفسير الآية هو فصل الخطاب يقرب كلامه مما نقلناه عن الامام الطاهر أبي الحسن الرضا عليه السلام فالى القاري نصه : « فان قلت : كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من أعلم الناس بالله وصفاته وما يجوز عليه وما لايجوز ، وبتعاليه عن الرؤية التي هي ادراك ببعض الحواس ، وذلك انما يصح فيما كان في جهة ، وما ليس بجسم ولاعرض فمحال أن يكون في جهة . قلت : ما كان طلب الرؤية الا ليكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلا لاوتبرأ من فعلهم وليلقمهم الحجر وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم ، وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق ، فلجوا وتمادوا في لجاجهم ، وقالوا : لا بد ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأراد أن يسمعوا النص من عندالله باستحالة ذلك وهو قوله « لن ترينى » ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة فلذلك قال : « رب أرني أنظر اليك » .

فان قلت : فهلا قال : أرهم ينظروا اليك ؟ قلت : لأن الله سبحانه

انما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يري موسى ذاته فيبصروه معه ، كما أسمعته كلامه فسمعوه معه ارادة مبنية على قياس فاسد ، فلذلك قال موسى : « أرني أنظر اليك » ولأنه اذا زجر عما طلب وأنكر عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله ، وقيل له : لن يكون ذلك ، كان غيره أولى بالانكار ولأن الرسول امام امته فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب ، راجعاً اليهم، وقوله « أنظر اليك » وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم ، دليل على أنه ترجمة عن مقترحهم، وحكاية لقولهم وجل صاحب الجمل أن يجعل الله منظوراً اليه ، مقابلاً بحاسة النظر فكيف بمن هو أعرف في معرفة الله تعالى من واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد والنظام وأبي الهذيل والشيخين وجميع المتكلمين .

فان قلت: ما معنى لن ؟ قلت : تأكيد النفي الذي تعطيه لاوذلك أن « لا » تنفي المستقبل تقول لأفعل غداً ، فاذا أكدت نفيها قلت : لن أفعل غداً . والمعنى أن فعله ينافي حالي، كقوله « لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » ، فقوله « لا تدركه الابصار » نفي للرؤية فيما يستقبل و« لن ترينى » تأكيد وبيان ، لأن النفي مناف لصغاته ^(١) .

ذلك كلام الامام الطاهر علي بن موسى الرضا عليه السلام أحد قرناء الكتاب وأعداله حسب تنصيب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ^(٢) .

١ . الكشاف : ج ١ ص ٥٧٤ - ٥٧٣ ط مصر .

٢ . في حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين قال صلى الله عليه وآله : « انى

وهذا تحليل علامة المعتزلة . ولو تأمل فيما ذكر الانسان المحائد، لعرف دلالة الآية على امتناع الرؤية .

وبذلك يعلم أن الميقات الوارد في قوله تعالى « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر اليك » نفس الميقات الواردي في الآية الاخرى أعني قوله « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة » ولم يكن لموسى مع قومه أي ميقات غير هذا . غير أن الرجوع في سورة الأعراف الى مسألة الميقات ثانياً بعد ذكره في بدء القصة لأجل العناية بهذه القطعة من القصة ، والقرآن ليس كتاب قصة وإنما هو كتاب هداية يكرر من القصة ما يهجه .

وبعبارة اخرى ، ان موضوع طلب الرؤية ذكر في ثنايا القصة مرة (الأعراف : ١٤٣) لأجل حفظ تسلسل فصول القصة ، وذكر في نهايتها ثانياً (الأعراف : ١٥٥) لأجل ابراز العناية وأنه كان مسألة مهمة في حياة بني اسرائيل .

لقاء اول لقاء ان

قد استظهرنا أنه لم يكن لموسى حول مسألة الرؤية الا ميقاتاً واحداً ولم يكن هنا الا طلب واحد لأجل اصرار قومه . وربما يحتمل تعدد اللقائين ، وأن الأول منهما كان عند اصطفاائه سبحانه لكلامه وتشريفه باعطاء التوراة وارساله الى قومه ، وكان الثاني بعد رجوعه من الميقات

ومشاهدة اتخاذ قومه العجل الهاً فعندذاك اختار من قومه سبعين رجلاً وذهب بهم الى الميقات فأصروا على أنهم لا يؤمنون به الا بعد رؤية الله جهرة . فالاية الأولى « ولما جاء موسى لميقاتنا » ناظرة الى اللقاء الأول والاية الثانية « واختار موسى قومه » الى اللقاء الثاني . وكان في كل طلب وسؤال خاص .

هذا هو المفترض ولكنه بعيد جداً أولاً ، وعلى فرض ثبوته لا يدل على المطلوب المدعى ثانياً .

أما الأول ، فلأنه لو كان للكليم لقاءان ، وقد سأل في الأول منهما الرؤية لنفسه وحده واجيب بالنفي ولما شاهد اندك الجبل عند تجلي الرب صمق ووقع على الأرض ، كان عليه تذكر قومه بما وقع وتخويفهم من المطلب ، مع أنه لم يذكر منه شيء في الاية الثانية . ولونبههم بذلك - ومع ذلك الحوا على الرؤية - لأشار اليه الذكر الحكيم ابعازاً الى اجاجهم وعنادهم .

وكل ذلك يعرب عن وحدة اللقاء وأن مجيئه لميقات ربه لاخذ الألواح كان مع من اختارهم من قومه ولم يكن الا طلب واحد في حضرة القوم .

وعلى فرض التعدد فالرؤية التي طلبها موسى لنفسه وقال : « أرني أنظر اليك » غير الروية التي طلبها قومه ، فالمراد من الثانية هو الرؤية البصرية المستحيلة ، وقد أعقب السؤال نزول الصاعقة واهلاك القوم ولكن المراد من الأول هو حصول العلم الضروري وانما سمي بالرؤية

لمبالغة في الظهور. وله نظائر في القرآن كقوله سبحانه : « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين - الأنعام : ٧٥ » وقوله عز من قائل : « كلالو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم - التكاثر : ٧ » .

فالكليم أجل من أن يجهل بامتناع الرؤية الحسية بالابصار خصوصاً في الدنيا التي يسلم الخصم امتناعه فيها . فهذا قرينة على أن مقصوده منها هو العلم الضروري من دون استعمال آلة حسية أو فكرية . فالله سبحانه لما اصطفاه برسالته وتكليمه وهو العلم بالله من جهة السمع رجاء أن يزيده بالعلم من جهة الرؤية ، وهو كمال العلم الضروري فاجيب بالنفي وأن الانسان مادام شاغلا بتدبير بدنه، لا ينال ذاك العلم . هذا ، والأصح هو الجواب الأول وأنه لم يكن هنا الا طلب واحد باصرار من قومه .

اكمال

بقي الكلام في ارتباط قوله سبحانه : « ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترينى » بما قبله « لن ترينى » وقد قيل فى وجه ارتباطه وجهان والثاني هو المتعين واليك بيانه :

الأول : ما ذكره صاحب الكشاف ، وحاصله أن اندك الجبل كان رد فعل بطلب الرؤية حتى يقف موسى على استعظام ما أقدم عليه

من السؤال ، وان كان بالحاح قومه واصرارهم وكأنه عزوجل حقق عند طلب الرؤية ما ذكره في مورد آخر أعني نسبة الولد اليه ، أعني قوله « وتخر الجبال هدأ أن دعوا للرحمن ولدأ »^١ .

يلاحظ عليه : أن سياق الآية ، سياق الهداية والبرهنة على أنه لا يرى وعلى ما ذكره يكون الكلام وارداً موضع العتاب الخفيف على موسى ، لأجل طلب الرؤية من جانب قومه ليقف على استعظام عمله وعظم أثره ، وهو اندكاك الجبل وانخراجه وصيرورته تراباً وهذا لا ينطبق على ظاهر الآية وان استحسنه الزمخشري وقال : « وهذا كلام وارد في أسلوب عجيب ونمط بديع ، فقد تخلص من النظر اليه الى النظر الى الجبل بكلمة الاستدراك ، ثم بنى الوعيد بالرجفة الكافية بسبب طلب النظر اليه » .

الثاني : ان الاستدراك بمنزلة التعليل لقوله « لن تريني » والمقصود بيان ضعف الانسان وعدم طاقته لرؤيته سبحانه ، وقد بين ذلك بتجليه على الجبل فصار دكاً ، وهو أقوى من الانسان وأرسخ منه فاذا كان هذا حال الجبل فكيف حال الانسان الذي يشاركه في كونه موجوداً مادياً خاضعاً للسنن الكونية وقد « خلق الانسان ضعيفاً » .

وبذلك يحفظ على سياق الآية وارتباط أجزائها بعضها ببعض .
وأما ما هو المقصود من تجليه سبحانه ، فالتجلي هو الانكشاف

والظهور بعد الخفاء قال سبحانه : « والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى - الليل : ٢ - ١ » فالليل يغشى النهار ويستتره ثم يتجلى النهار ويظهر بالتدريج . والمقصود من تجليه سبحانه هو تجليه بآثاره وأفعاله . وبما أن نتيجة التجلي كانت انذكك الجبل وصبرورته تراباً ، كان التجلي بنزول الصاعقة على الجبل التي تفلح الأشجار ، وتهدم البيوت وتذيب الحديد ، ويحدث الحرائق وتقتل من تصيبه من الناس ، وليست هي الا شرارة كهربائية تنتج من انحاد كهربائية سحابة في الجومع الكهربائية الأرضية ، فيكون نتيجة الانحداد هو الصاعقة وبروز الشرارة وما يرى من نورها هو البرق ، وما يسمع هو الرعد ، وهو صوت الشرارة الكهربائية التي تحرق طبقات الهواء .

فإذا كان الانسان عاجزاً وفاقداً للطاقة في مقابل تجليه بفعله وأثره ، فأولى أن يكون عاجزاً في مقابل تجليه بذاته ونفسه . وبذلك تبين دلالة الآية على عدم امكان رؤيته فضلاً عن دلالاته على امكانها .

قد عرفت أن الأشاعرة استدلت بهذه الآية بوجهين ، وقد ظهر مدى صحة الوجه الأول واليك بيان الوجه الثاني :

الوجه الثاني الاستدلال بالآية :

قالوا : أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن

في نفسه ، والمعلق على الممكن ممكن ، لأن معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه . والمحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير .

يلاحظ عليه : أن الاستدلال مبني على أن يكون المراد من قوله سبحانه « فان استقر مكانه » هو امكان الاستقرار . ولا شك أنه أمر ممكن ، ولكن الظاهر أن المراد هو استقراره بعد تجليه ، وهو بعد لم يستقر عليه ، بدليل قوله سبحانه « جعله دكاً » وهذا نظير قولك « أنا اعطيك هذا الكتاب ان صليت » والمراد قيام المخاطب بها بالفعل لا امكان قيامه .

وبذلك يظهر أن ما حكاه صاحب الانتصاف عن أحمد بن حنبل لا يفيد القائلين بالرؤية، فقد نقل عنه أن من حيل القدرية في احوالة الرؤية ما يقولون انه سبحانه علق الرؤية على شرط محال وهو استقرار الجبل حال دكه . والمعلق على المحال محال . وهذا حيلة باطلة فان المعلق عليه استقرار الجبل من حيث هو استقرار ، وذلك ممكن جائز وحينئذ نقول ، استقرار الجبل ممكن وقد علق عليه وقوع الرؤية والمعلق على الممكن ممكن ^(١) .

وغير خفي على النبيه، وأن المعلق عليه ليس ما حكى عن المعتزلة وهو استقرار الجبل حال دكه، ولما ذهب اليه أحمد من امكان الاستقرار

١ . الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للامام ناصر الدين أحمد بن

بل المعلق عليه وجود الاستقرار وبقاؤه بعد تجلي الرب سبحانه ولم يكن هذا واقعا .

وباختصار ، ان امكان الرؤية علق على وجود الاستقرار وتحققه بعد التجلي ، وهو حسب الفرض لم يقع . وينتج أن الرؤية ليست أمراً ممكناً .

الاية الثالثة

قوله سبحانه : « اذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين كلابل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلابنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم - المطففين : ١٦ - ١٣ » .

قال الرازي : « احتج أصحابنا بقوله سبحانه « كلابنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » على أن المؤمنين يرونه سبحانه وتعالى . قال : ولولا ذلك لم يكن للتخصيص فائدة ، ثم قال : وفيه تقرير آخر ، وهو أنه تعالى ذكر هذا الحجاب في معرض التهديد والوعيد للكفار ، وما يكون وعيداً وتهديداً للكفار لا يجوز حصوله في حق المؤمن «^١ .

والاستدلال مبني على أن المراد كون الكفار محجوبين عن رؤيته سبحانه مع أن المناسب لظاهر الآية كونهم محجوبين عن رحمة ربهم بسبب الذنوب التي افتروها ، وبأي دليل حملها الرازي على الحرمان من الرؤية .

على أن المعرفة التامة به تعالى ، التي هي فوق الرؤية الحسية بالأبصار الظاهرة ، تكون حاصلة لكل الناس يسوم القيامة إذ عندئذ ترتفع الحجب المتوسطة بينه تعالى وبين خلقه ، قال سبحانه : « ويعلمون أن الله هو الحق المبين - النور : ٢٥ » .

وقال سبحانه : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد - ق : ٢٢ » .

الآية الرابعة

قوله سبحانه : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون - يونس : ٢٦ » . قالوا : ان المراد من « الحسنى » هو الجنة ومن « زيادة » هو رؤية الله . قال الرازي : « ان الحسنى لفظ مفرد دخل عليه حرف التعريف فانصرف الى المعهود السابق وهو دار السلام المذكور في الآية المتقدمة « والله يدعو الى دار السلام » واذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد من « زيادة » أمراً مغايراً لكل مسا في الجنة من المنافع والتعظيم والا لزم التكرار ، وكل من قال بذلك قال انما هي رؤية الله »^١ .

يلاحظ عليه : أنه لا دليل على حمل اللام على العهد ، بل المراد الجنس والمراد أن الذين أحسنوا لهم المثوبة الحسنى مع زيادة

على ما يستحقونه . قال سبحانه : « ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله » ويؤيده ذيل الاية التي تليها « والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كأنما اغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلاً اولئك أصحاب النار هم فيها خالدون - يونس : ٢٧ » .

وانت اذا قارنت بين الايتين تقضي بأن المراد أن للذين أحسنوا في الدنيا المثوبة الحسنی مع زيادة عما يستحقونه ، والذين كسبوا السيئات لا يجزون الا بمثلها ، وليس في الاية اشعار برؤية الله فضلاً عن الدلالة .

وبذلك يتبين مفاد آية اخرى أعني قوله سبحانه « ادخلوها بسلام ذلك يوم الخلود لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد - ق : ٣٥ - ٣٤ » فالآيتان تشيران الى ما يفيداه قوله « فاما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله ، وأما الذين استكفوا واستكبروا فيعذبهم عذاباً أليماً - النساء : ١٧٣ » .

ولقد جرى الحق على قلم الرازي اذ قال : ويحتمل أن يكون المعنى ، عندنا ما نزيده على ما يرجون وعلى ما يشتهون .

الاية الخامسة

قوله سبحانه : « واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون -

البقرة : ٤٦ - ٤٥ .

قالوا : « ان الملاقة تستلزم الرؤية يحكم العقل »^١ .
 يلاحظ عليه أولاً ، أن لقاء الرب لو كان مستلزماً لرؤيته ، فهو هام
 للمؤمن والكافر ، قال سبحانه : « يا أيها الانسان انك كادح الى ربك
 كدحاً فملاقيه فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً
 يسيراً - الانشقاق : ٨ - ٦ » ، مع أن الأشاعرة يخصون الرؤية
 بالمؤمن .

وثانياً : أن المراد بلقاء الله وقوف العبد موقفاً لاحجاب بينه وبين
 ربه ، كما هو الشأن يوم القيامة الذي هو ظرف ظهور الحقائق . قال
 الله تعالى : « ويعلمون أن الله هو الحق المبين - النور : ٢٥ »
 وقال سبحانه : « لمن الملك اليوم لله الواحد القهار - غافر : ١٦ »
 وقال سبحانه : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك
 اليوم حديد - ق : ٢٢ » . والمراد من كشف الحجب هو وصول
 الانسان في الاذعان والایمان الى حد لا يبقى معه أي شك وترديد .
 ان الانسان في المشهد الاخرى يبلغ مبلغاً من الكمال ، يدرك
 حضوره عند خالقه وبارئه ، وذلك نفس حقيقة وجود الممكن وواقعيته
 اذ لا حقيقة للوجود الامكاني الا قوامه بعلة وتعلقه بموجده تعلق المعنى
 الحرفي بالمعنى الاسمي ، والانسان في ذلك المشهد يجد نفسه
 حاضرة عند بارئها حضوراً حقيقياً كما يجد ذاته حاضرة لسدى ذاته

والعلم الحضوري لا يختص بالعلم بالذات ، بل يعم العلم بالموجد الذي هو قائم به .

وباختصار ، فرق بين أن يتصور الانسان تعلقه ببارئه ، وبين أن يجد تلك الواقعية التعلقية بوجودها الخارجي . فذلك المحضور والشهود ، شهود بعين القلب ، وحضور بتمام الوجود ، لا يصل اليه الا الأوحدي في الدنيا، كما يصل اليه الانسان في المشهد الآخر . والى ذلك يشير ما روي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام حين جاءه حبر وقال له : يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته ؟ فقال : ويليك ، ما كنت أعبد رباً لم أره . قال : وكيف رأيت ؟ قال : ويليك ، لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار ، ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان ^١ .

ونظيره ما روي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام حيث سئل عن أي شيء يعبد ، قال : الله تعالى . فقيل له : رأيت ؟ قال : لم تره العيون بمشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان . لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس ، موصوف بالآيات معروف بالعلامات ، لا يجور في حكمه ، ذلك الله لا اله الا هو فخرج السائل وهو يقول : الله أعلم حيث يجعل رسالته ^٢ .

ويحتمل أن يكون المراد من لقاء الله هو يوم البعث ويؤيده قوله

١ . الكافي : ج ١ كتاب التوحيد باب في ابطال الرؤية الحديث ٦ .

٢ . المصدر ، الحديث ٥ .

سبحانه : « قد خسر الذين كذبوا بقاء الله - الأنعام : ٣١ » فكنتي بقاء الله عن يوم البعث ، لأن الكافرين ما كانوا يكذبون الا يوم البعث ، قال سبحانه : « فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا - السجدة : ١٤ » وقال تعالى : « يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا - الزمر : ٧١ » وقال عز اسمه : « وقيل اليوم نسيكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا - الجاثية : ٣٤ » .

وانما كنتي عن لقاء يوم البعث بقاء الله ، لأنه سبحانه يتجلى للانسان بقدرته وسلطانه ، ووعدده ووعيده ، ولطفه وكرمه ، وعززه وجلاله ، وجنوده وملائكته ، الى غير ذلك من شؤونه . فيصح أن يقال: ان هذا اليوم يوم لقاء الرب، فان لقاء الائنار والايات الدالة على عظمة صاحبها ، نوع لقاء له .

وير شدك الى ما ذكرنا قوله سبحانه : « ان الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها . . . - يونس : ٧ » فجعل عدم رجاء لقاء الرب في مقابل الرضا بالحياة الدنيا ، يدل على أن المراد من لقاء الرب هو الحياة الاخروية ، الملازمة لشهودآياته وآثاره العظيمة .

وما أوردناه من الايات هي من أهم ما استدلت به الأشاعرة، وبقيت هناك آيات ربما تعلقوا بها ولكنها لاتمت الى مقصودهم بصلة . ولأجل ذلك تركنا التعرض لها .

الاستدلال على الرؤية بالسنة

استدل القائلون بالرؤية بالأدلة السمعية ، منها الكتاب ، وقد عرفت المهم منها ، ومنها السنة ، ونكتفي بالمهم منها أيضاً .

روى البخاري في باب « الصراط جسر جهنم » بسنده عن أبي هريرة قال : قال اناس : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : فانكم ترونه يوم القيامة كذلك يجمع الله الناس فيقول ، من كان يعبد شيئاً فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس ويتبع من كان يعبد القمر ، ويتبع من كان يعبد الطواغيت ، وتبقى هذه الامة فيها منافقوها فيأتهم الله في غير الصورة التي يعرفون ، فيقول : أنا ربكم ، فيقولون : نعوذ بالله منك ، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا أتانا ربنا عرفناه فيأتهم الله في الصورة التي يعرفون ، فيقول : أنا ربكم فيقولون : أنت ربنا فيتبعونه ويضرب جسر جهنم . . . الى أن يقول : ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار فيقول يا رب قد قشبتني ريحها وأحرقني ذكاؤها فاصرف وجهي عن النار فلا يزال يدعو الله فيقول : لعلك ان اعطيتك أن تسألني غيره .

فيقول : لا وعزتك لا أسألك غيره فيصرف وجهه عن النار ثم يقول بعد ذلك يا رب قربني الى باب الجنة ، فيقول : أليس قد

زعمت أن لا تسألني غيره ويلك ابن آدم ما أغدرك ، فلا يزال يدعو فيقول لهلي ان أعطيتك ذلك تسألني غيره، فيقول: لا وعزتك لأسألك غيره فيعطي الله من عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره فيقربه الى باب الجنة فإذا رأى ما فيها سكت ما شاء أن يسكت، ثم يقول ربي أدخلني الجنة ، ثم يقول أو ليس قد زعمت أن لا تسألني غيره ويلك يا ابن آدم ما أغدرك ، فيقول : يا رب لا تجعلني أشقى خلقك ، فلا يزال يدعو حتى يضحك (الله) فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها . . . الحديث ^(١) .

ورواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة مع اختلاف يسير ^(٢) .
ورواه أيضاً عن أبي سعيد الخدري باختلاف غير يسير في المتن وفيه : حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله تعالى من بر وفاجر أتاهم رب العالمين سبحانه وتعالى في أدنى صورة من التي رأوه فيها ، قال : فما تنتظرون تتبع كل امة ما كانت تعبد ، قالوا : يا ربنا فارقتنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا اليهم ولم نصاحبهم ، فيقول : أنا ربكم فيقولون : نعوذ بالله منك ، لا نشرك بالله شيئاً مرتين أو ثلاثاً حتى ان بعضهم ليكاد أن ينقلب ، فيقول : هل بينكم وبينه آية فنعرفونه بها فيقولون : نعم ، فيكشف عن ساق فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه ، الا أذن الله له بالسجود ، ولا يبقى من كان يسجد اتقاء

١ . البخارى : ج ٨ ، باب الصراط جسر جهنم ، ص ١١٧ .

٢ . صحيح مسلم : ج ١ باب معرفة طريق الرؤية ص ١١٣ .

وربما ألاجعل الله ظهره طبقة واحداً ، كلما أراد أن يسجد خر على
فقا . . . الحديث (١) .

وقد نقل الحديث في مواضع من الصحيحين بتلخيص . ورواه
أحمد في مسنده (٢) .

تحليل الحديث

ان هذا الحديث مهما كثرت رواته، تعددت نقلته لا يصلح الركون
اليه في منطوق الشرع والعقل بوجوده .

١ - انه خبر واحد لا يفيد شيئاً في باب الاصول والعقائد، وان كان
مفيداً في باب الفروع والأحكام ، اذ المطلوب في الفروع هو الفعل
والعمل ، وهو أمر ميسور سواء أذعن العامل بكونه مطابقاً للواقع
أم لا، بل يكفي قيام الحجة على لزوم الاثبات به ، ولكن المطلوب في
العقائد هو الاذعان وعقد القلب ونفي الريب والشك عن وجه الشيء
وهو لا يحصل من خبر الواحد ولا من خبر الاثنين ، الا اذا بلغ الى
حد يورث العلم والاذعان ، وهو غير حاصل بنقل شخص أو شخصين .
٢- ان الحديث مخالف للقرآن الكريم ، حيث يثبت لله صفات
الجسم واوازم الجسمانية كما سيوافيك بيانه عن السيد الجليل شرف
الدين رحمه الله .

٣ - ماذا يريد الراوي في قوله : « فيأتي الله في غير الصورة

١ . صحيح مسلم : ج ١ باب معرفة طريق الرؤية : ص ١١٥ .

٢ . مسند احمد بن حنبل : ج ٢ ص ٣٦٨ .

التي يعرفون ، فيقول : أنا ربكم » ؟ فكأن لله سبحانه صوراً متعددة يعرفون بعضاً ، وينكرون البعض الآخر ، وما ندري متى عرفوا التي عرفوها فهل كان ذلك منهم في الدنيا ، أو كان في البرزخ أم في الآخرة ؟

٤ - ماذا يريد الراوى من قوله : « فيقولون لهم : نعم فيكشف عن ساق فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه . . . » ؟ فان معناه أن المؤمنين والمنافقين يعرفونه سبحانه بساقه ، فكانت هي الآية الدالة عليه .

٥ - كفى في ضعف الحديث ما علق عليه العلامة السيد شرف الدين - رحمه الله - حيث قال : ان الحديث ظاهر في أن الله تعالى جسماً ذا صورة مركبة تعرض عليها الحوادث من التحول والتغير وأنه سبحانه ذو حركة وانتقال ، يأتي هذه الامة يوم حشرها ، وفيها مؤمنوها ومنافقوها ، فيرونها بأجمعهم ماثلاً لهم في صورة غير الصورة التي كانوا يعرفونها من ذى قبل . فيقول لهم : أنا ربكم فينكرونه متعوزين بالله منه ثم يأتيهم مرة ثانية في الصورة التي يعرفون . فيقول لهم : أنا ربكم . فيقول المؤمنون والمنافقون جميعاً : نعم ، أنت ربنا وانما عرفوه بالساق اذ كشف لهم عنها ، فكانت هي آيته الدالة عليه ، فيتسنى حينئذ السجود للمؤمنين منهم ، دون المنافقين ، وحين يرفعون رؤوسهم يرون الله ماثلاً فوقها بصورته التي يعرفون لا يمارون فيه ، كما كانوا في الدنيا لا يمارون في الشمس والقمر ، ماثلين فوقهم بجرميهما النيرين ليس دونهما سحب ، واذا به ، بعد هذا يضحك ويعجب

من غير ما عجب كما هو يأتي ويذهب الى آخر ما اشتمل عليه الحديثان مما لا يجوز على الله تعالى ، ولا على رسوله ، باجماع أهل التنزيه من أشاعرة وغيرهم ، فلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم^(١) .

استدلال المنكرين بالعقل

استدل المنكرون بوجوه عقلية :

الأول : ان الرؤية البصرية لاتقع الا أن يكون المرئي في جهة ومكان ، ومسافة خاصة بينه وبين رائيه ، وأن يكون المرئي مقابلاً لعين الرائي ، وكل ذلك ممتنع على الله سبحانه ، والقول بحصول الرؤية بلا هذه الشرائط أشبه بتمني المحال .

الثاني : ان الرؤية اما أن تقع على الله كله فيكون مركباً محدوداً متناهيأ محصوراً واما أن تقع على بعضه فيكون مبعثاً مركباً ، وكل ذلك مما لا يلتزم به أهل التنزيه .

الثالث : ان كل مرئي بجارحة العين يشار اليه بحدقتها ، وأهل التنزيه كالأشاعرة وغيرهم ينزهونه سبحانه عن الاشارة اليه باصبع أو غيره .

الرابع : ان الرؤية بالعين الباصرة لاتتحقق الا بوقوع النور على المرئي وانعكاسه منه الى العين والله سبحانه منزه عن كل ذلك .
والى هذا الدليل يشير الامام الهادي أبو الحسن علي بن محمد

١ . كلمة حول الرؤية : ص ٦٥ وهي رسالة قيمة في تلك المسألة وقد مشينا على ضوءها - رحمة الله على مؤلفها رحمة واسعة - .

العسكري عليهما السلام ورواه الكليني عن أحمد بن ادريس ، عن أحمد بن اسحاق قال : « كتبت الى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس ، فكتب : لاتجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر ، فاذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية »^١ .
ومراده من الهواء هو الأثير الحامل للنور .

الاستدلال بالكتاب

استدل على امتناع رؤيته سبحانه بآيات .
الاية الاولى، قوله سبحانه: « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لاتدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير - الأنعام : ١٠٣ - ١٠٢ » .
الادراك مفهوم عام لا يتعين في البصري أو السمعي أو العقلي ، الا باضافته الى الحاسة التي يراد الادراك بها، فالادراك بالبصر يراد منه الرؤية بالعين ، والادراك بالسمع يراد منه السماع ، ولأجل ذلك لو قال قائل: أدركته ببصري وما رأيته، أو قال: رأيته وما أدركته ببصري يعد متناقضاً ، والاية بصدد بيان علوه وأنه تعالى تفرد بهذا الوصف وهو أنه يرى ولا يرى كما تفرد سبحانه بأنه يطعم ، ويجير ولا يجار عليه ، قال سبحانه : « قل أغير الله أتخذولياً فاطر السموات والأرض .
١ . الكافي : ج ١ كتاب التوحيد ص ٩٧ باب في ابطال الرؤية، الحديث ٤ .

وهو يطعم ولا يطعم - الأنعام : ١٤ » وقال سبحانه : « قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان كنتم تعلمون - المؤمنون :

٨٨ .

وان شئت قلت : ان الأشياء في مقام التصور على أصناف .

١ - ما يرى ويرى كالإنسان .

٢ - مالا يرى ولا يرى كالأعراض النسبية أي الكيف والكم .

٣ - ما يرى ولا يرى كالجمادات .

٤ - ما يرى ولا يرى وهذا القسم تفرد به سبحانه ، وأنه تعالى

لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار .

وبعبارة أخرى ، انه سبحانه لما قال : « وهو على كل شيء وكيل »

ربما يتبادر الى بعض الأذهان أنه اذا صار وكيلاً على كل شيء ، يكون

جسماً قائماً بتدبير الأمور الجسمانية ، فدفعه بأنه سبحانه مع كونه

وكيلاً لكل شيء « لا تدركه الأبصار » ولما يتبادر من ذلك الوصف

الى بعض الأذهان أنه اذا تعالى عن تعلق الأبصار فقد خرج عن حجة

الحس وبطل الاتصال الوجودي الذي هو مناط الإدراك والعلم بينه

وبين مخلوقاته ، دفعه بقوله : « وهو يدرك الأبصار » ثم علل بقوله :

« وهو اللطيف الخبير » واللطيف هو الرقيق النافذ في الشيء ، والخبير

من له الخبرة الكاملة ، فاذا كان تعالى محيطاً بكل شيء لرقنه ونفوذه

في الأشياء ، كان شاهداً على كل شيء ، لا يفقده ظاهر كل شيء وباطنه

ومع ذلك فهو عالم بظواهر الأشياء وبواطنها ، من غير أن يشغله

شيء عن شيء ، أو يحتجب عنه شيء بشيء ^١ .

وحسبك في توضيح الآية ما ذكره الامام الطاهر علي بن موسى الرضا عليه السلام في تفسير الآية . روى العياشي في تفسيره عن الأشعث بن حاتم قال : قال ذو الرياستين : قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام جعلت فداك أخبرني عما اختلف فيه الناس من الرؤية فقال بعضهم : لا يرى . فقال : يا أبا العباس من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه ، فقد أعظم القرية على الله . قال الله : لا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير ^٢ .

وهناك حديث آخر عن الامام الطاهر علي بن موسى الرضا عليه السلام . قال أبو قره للامام الرضا عليه السلام : انا روينا أن الله عز وجل قسم الرؤية والكلام بين اثنين ، فقسم لموسى عليه السلام الكلام ، ولمحمد صلى الله عليه وآله الرؤية ، فقال أبو الحسن عليه السلام : فمن المبلغ عن الله عز وجل الى الثقلين الجن والانس « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، « ولا يحيطون به علماً » « وليس كمثل شيء » « ليس محمداً صلى الله عليه وآله ؟ قال : بلى قال : فكيف يجيء رجل الى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله ، وأنه يدعوهم الى الله بأمر الله ويقول : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، « ولا يحيطون به علماً » ، « وليس كمثل شيء »

١ . الميزان : ج ٧ ص ٣٠٨ بتلخيص .

٢ . تفسير العياشي : ج ١ ص ٣٧٣ الحديث ٧٩ .

ثم يقول : أنا رأيتُه بعيني وأحظت به علماً ، وهو على صورة البشر
أما تستحيون ، ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي عن
الله بشيء ، ثم يأتي بخلافه من وجه آخر ^(١) .

كلام الرازي حول الآية

وان تعجب فمجب قول الرازي : « ان أصحابنا (الأشاعرة)
احتجوا بهذه الآية على أنه يجوز رؤيته والمؤمنون يرونه في الآخرة »
فان الآية لو لم تدل على مقالة المنكر لا تدل على مقالة المثبت ، ولما
كان موقف الرازي في المقام موقف المفسر الذي اتخذ لنفسه عقيدة
وفكرة ، حاول أن يثبت دلالة الآية على ما يرتأيه بوجوه غريبة واليك
تلك الوجوه .

الأول : ان الآية في مقام المدح ، فلو لم يكن جائز الرؤية لما
حصل التمدح بقوله : « لا تدركه الأبصار » ألا ترى أن المعدوم
لا تصح رؤيته . والعلوم والقدرة والارادة والروائح والطعوم ، لا يصح
رؤية شيء منها ولا مدح شيء منها في كونها لا تدركها الأبصار ، فثبت
أن قوله « لا تدركه الأبصار » يفسد المدح ولا يصح المدح الا اذا
صححت الرؤية .

١ . التوحيد للصدوق : ص ١١١ - ١١٠ الحديث ٩ ، وقد استدلل الامام
بعدة من الايات على امتناع رؤيته ، وسيوافيك بيان دلالتها .

يلاحظ عليه ، أولاً : لو كان المدح دليلاً على إمكان الرؤية فليكن المدح في الآية التالية دليلاً على إمكان ما ذكر فيها ، قال سبحانه : « وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيراً - الاسراء : ١١١ » . فلولد سلب شيء عن شيء على إمكان ثبوته له ، لدلت الآية على جواز اتخاذه الولد والشريك مما يعد مستحيلاً في نفسه عليه تعالى .

وثانياً : أن المدح ليس بالجزء الأول وهو « لاتدرکه الابصار » بل بمجموع الجزئين المذكورين في الآية ، والله - سبحانه جلت عظمته - يدرك ، ولكن لعلو شأنه ومقامه لا يدرك .

الثاني : ان لفظ الأبصار ، صيغة جمع دخل عليها الألف واللام فهي تفيد الاستغراق بمعنى أنه لا يدركه جميع الأبصار ، وهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب .

يلاحظ عليه : أن المتبادر في المقام هو الثاني لا الأول ، وأي عبارة أصرح من الآية في الدلالة على أنه لا يدركه أحد من جميع ذوي الأبصار من مخلوقاته ، وأنه تعالى يدركهم ، وهذا هو المفهوم في نظائره .

قال سبحانه : « ان الله لا يحب المعتدين - البقرة : ١٩٠ » وقال سبحانه : « فان الله لا يحب الكافرين ، والله لا يحب الظالمين - آل عمران : ٣٣ - ٥٧ » .

قال الامام علي عليه السلام : « الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته

القائلون ، ولا يحصي نعماءه العادون ، ولا يؤدي حقه المجتهدون الذي لا يدركه بعد الهمم ، ولا يناله غوض الفطن»^{١)} .
 فهل يحتمل الرازي أن المراد من هذه الجمل سلب العموم وأن بعض القائلين والعادين والمجتهدين يبلغ مدحته ويحصي نعماءه ويؤدي حقه ؟

الثالث: أن الله تعالى لا يرى بالعين وانما يرى بحاسة سادسة، يخلقها الله تعالى يوم القيامة لمادلت عليه الآية «لا تدركه الأبصار»، لتخصيص نفي ادراك الله بالبصر ، وتخصيص الحكم بالشيء يدل على أن الحال في غيره بخلافه ، فوجب أن يكون ادراك الله بغير البصر جائزاً ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ، ثبت أن الله تعالى يخلق حاسة سادسة فيها تحصل رؤية الله .

يلاحظ عليه ، أولاً: أن محور البحث رؤية الله بالعيون والأبصار لا بحاسة سادسة ، فما ذكره خروج من محل البحث . والأشاعة تبعاً لامامهم ، يقولون برؤية الله سبحانه في الآخرة بهذه العيون كخلق القمر ، وتفسير الرؤية بخلق حاسة سادسة ، رجم بالغيب .

ثانياً : كيف رضي الامام بأن مفهوم قوله « لا تدركه الابصار » أنه يدرك بغير الأبصار ، فحاول التفتيش عن الحاسة التي يدرك بها يوم القيامة ، فهده التدبر الى القول بأنه يدرك بحاسة سادسة ، فهل يقول به في نظائره ؟ اذا قال قائل : « ما رأيت بعيني » و « ما سمعت

بإذني » ، فهل معناهما أنه رآه بغير عينه أو سمعه بغير أذنه ؟
 هكذا ولو سمج لي أدب البحث والنقد ، لقلت بأن ما ذكره
 الرازي أشبه بالمهزلة ، وما هذه المحاولة إلا أنه بصدد اصلاح ما
 اتخذته من موقف مسبق في هذا المجال . والا فالرازي ينبغي أن
 يترفع عن مثل هذا الكلام .

ولأجل ذلك ضربنا عن الوجه الرابع صفحاً ، لكونه في الوهن
 مثل الثالث ^(١) بل أوهن منه .

الاية الثانية ، قوله سبحانه: « يومئذ لاتنفع الشفاعة الا من أذن له
 الرحمن ورضى له قولا يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به
 علماً - طه : ١١٠ - ١٠٩ » .

ان الرؤية سواء وقعت على الكل أو على الجزء ، نوع احاطة به
 سبحانه عنها .

والاية في كيفية البيان نظير الاية السابقة ، وتختلفان في تقدم الايجاب
 وتأخر السلب هنا ، عكس الاية السابقة .

فقوله : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم » نظير قوله : « وهو يدرك
 الأبصار » .

وقوله : « ولا يحيطون به علماً » نظير قوله : « ولاتدركه الأبصار » .
 والضمير في « لا يحيطون به » يرجع الى الله . واحتمل الرازي
 لأجل الفرار من دلالة الاية على امتناع رؤيته سبحانه رجوع الضمير

١ . راجع للوقوف على هذه الوجوه تفسير الرازي: ج ٤ ص ١١٩ - ١١٨ .

الى « ما بين أيديهم وما خلفهم » أي لايحيط العباد بما فيهما . و هو تأويل لأجل تثبيت موقف مسبق ، لأن عدم علم العباد بما فيهما أمر واضح لا حاجة لذكره هنا بلاموجب، وانما المناسب هو ذكر احاطته سبحانه بعباده ، وعدم احاطتهم به ، فالاية تصف علمه تعالى بهم في موقف الآخرة ، وهو ما بين أيديهم ، وقبل أن يحضروا الموقف في الدنيا وهو ما خلفهم ، فهم محاطون بعلمه ، ولايحيطون به علماً فيجزئهم بما فعلوا ، وقد عرفت أن الرؤية نوع احاطة .

الاية الثالثة، قوله سبحانه: « واذقال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم با اتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون - البقرة : ٥٥ - ٥٤ » .

اذا كان جزاء اتخاذ العجل معبوداً هو قتل النفس ، كان جزاء الطالبيين رؤية الله تعالى جهرة هو الأخذ بالصاعقة . وهذا يدل على أن الجرمين من باب واحد . فكما أن عبدة العجل جسدوا الاله في العجل فطلبة الرؤية والمصرين عليها ، صوروه جسماً أو عرضاً قابلاً للرؤية فكلتا الطائفتين ظلموا ربهم ونزلوا الاله المتعالى عن الكيف والتشبيه والتجسيم والتجسيد - حسب زعمهم - الى حضيض الاجسام والماديات والصور والأعراض ، فاستحقوا جزاءً واحداً ، وهو أخذهم من أديم الأرض بقتل أنفسهم ، أو حرقهم بالصاعقة .

وان شئت قلت : ان التماس الرؤية لو كان التماس أمر ممكن ، لم يكن بسؤالهم بأس ابدأ فاما أن تجاب دعوتهم أو ترد ، ولا يصح احراقهم بالصاعقة كما في سؤالهم الاخر . « واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم - البقرة : ٦١ » .

الاية الرابعة : انه سبحانه ما ذكر سؤال الرؤية الا استعظمه وما نوه به الاستفظة ولو كانت الرؤية أمراً جائزاً وشيئاً ممكناً ، لما كان لهذا الاستعظام وجه وكان سؤالهم لها مثل سؤال الامم أنبياءهم بأنهم لا يؤمنون الا أن يحيى الموتى ، أو غير ذلك ، من دون الاستعظام والاستفظة .
واليك هذه الايات :

١ - « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاتتهم البيئات ففغفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطاناً مبيناً - النساء : ١٥٢ » .

فسمى سبحانه نفس السؤال ظلماً وعدواناً ، ويكفي في الاستعظام قوله « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك » وقوله « ثم اتخذوا العجل » فكان السؤال واتخاذ العجل من باب واحد .

٢ - « وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيراً - الفرقان : ٢١ » .

٣ - « واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وأنم تنظرون - البقرة : ٥٦ »^(١) .

فلو كانت الرؤية جائزة وهى عند مجوزيها من أعظم الجزاء، لم يكن التماسها عنواً لأن من سأل الله تعالى نعمة في الدنيا لم يكن عاتياً وجرى مجرى ما يقال : لن نؤمن لك حتى يحيي الله بدعائك هذا الميت .

وباختصار، ان هذا الاستعظام والاستفظاع لا يناسب كونه أمراً ممكناً ونعمة من نعمه سبحانه يكرم عباده بها في الآخرة .

الرازي والاستدلال بهذه الايات

قد اتخذ الرازي في تفسير الايات موقف المجادل الذي لا يهمله سوى الدفاع عن فكرته ، أو موقف الغريق الذي يتشبث بكل حشيش وان كان يعلم أنه لا يجديه . وان كنت في ريب مما ذكرنا فاستمع لما سنتلوه عليك منه وهو بصدد رد الاستدلال بهذه الايات من عدالسؤال أمراً منكراً .

١ - ان رؤية الله لا تحصل الا في الآخرة ، فكان طلبها في الدنيا أمراً منكراً .

بلاحظ عليه : أنه سبحانه يصف طلب الرؤية في الايات السابقة

١ . وقد مرت الاية في الحجة الثالثة ولكن كيفية الاستدلال في المقام تختلف مع ما تقدم .

بالظلم تارة والاستكبار ثمانية ، والعتو الكبير ثلاثة ، وايجابه العذاب ونزول الصاعقة رابعة .

فهل هذا أنسب بطلب الأمر المحال ، أو أنسب بطلب الأمر الممكن غير الواقع لمصلحة ؟

فهل الظلم (التعدي عن الحدود) والاستكبار والعتو ، يناسب تطلعهم الى أمر عظيم رفيع هؤلاء أقصر منه وتناسيهم أين التراب ورب الأرباب ، أو يناسب سؤالهم شيئاً ليس خارجاً عن مستواهم غير أن المصلحة أوجبت حرمانهم . لا شك أن الأمور الأربعة التي تحكي عن تكون جرم كثير وعصيان فظيع ، فانما هو يناسب الأمر الأول لا الثاني .

والذي يعرب عن ذلك أنه سبحانه عند طلب الرؤية من موسى أكبر من سؤال أهل الكتاب من النبي الأكرم تنزيل كتاب عليهم من السماء وقال : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة - النساء : ١٥٣ » وليس وجه كون الثاني أكبر من الأول سوى كونه أمراً محالاً دون الآخر ، وان كان غير واقع .

٢ - ان حكم الله تعالى أن يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله ، فكان طلب الرؤية طلباً لازالة التكليف . والرؤية تتضمن العلم الضروري وهو ينافي التكليف .
يلاحظ عليه : أنه من أين وقف الرازي على أن رؤية الله سبحانه

في الدنيا لحظة أو لحظات توجب ازالة التكليف؟ فهل ورد ذلك في الكتاب أو السنة، أو أنه من ولائد ذهنه وفكرته .

ثم ان مزيل التكليف حصول غايات التكليف وأهدافه . وليست الغاية من التكليف الا التكامل الروحي والانسلاخ من المادة والماديات والانسلاخ في عداد الروحانيين . وليس هذا مما يحصل بوقوع البصر على ذاته لحظة أو لحظات ، الا أن تحولهم الرؤية الى انسان مثالي قد أتم كماله . وهل هذا تحصل بصرف الرؤية؟ لا أدري ولا المنجم يدري ولا الرازي يدري .

وأقصى ما يعطيه النظر بالابصار ، هو الاذعان وحصول العلم الضروري بوجوده سبحانه عن طريق الحس . وأين هو من انسان مثالي صار بالعبادة والطاعة مثلا لأسمائه ، ومجالى لصفاته ، وترفع عن حضيض المادية ، متوجهاً الى عالم التجرد .

٣- انه لما تمت الدلائل على صدق المدعى ، كان طلب الدلائل الاخرى تعنتاً ، والتعنت يستوجب التعنيف .

يلاحظ عليه : أن بني اسرائيل أمة معروفة بالجدل والعناد وكانت حياتهم مملوءة بالتعنت . فلماذا لم تأخذهم الصاعقة الا في هذا المورد؟

وهذا يكشف عن كون التعنت في المورد ذا خصوصية ، وليست هي الا لأجل اصرارهم على الرؤية عن طريق التكبر والعتو ، على تحقق أمر محال .

٤ - لا يمنع أن يعلم الله أن في منع الخلق عن رؤيته في الدنيا ضرباً من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا^(١) .
 يلاحظ عليه : اذا كانت الرؤية أمراً ممكناً وجزاءاً للمؤمنين في الآخرة ، وقد اقتضت المصلحة منعها عن الخلق في الدنيا ، فما معنى هذا التفريع والاستنكار والاستفظاع ؟ فهل طلب شيء خال عن المصلحة ، يوجب نزول الصاعقة والاحراق بالنار ؟
 لم تكن هذه المحاولات الفاشلة صادرة عن الرازي لتبني الحق والبخوع للحقيقة ، وانما هو نوع تعنت في مقابل أدلة المحققين في باب الرؤية . نعم الحكم الله .

الآية الخامسة

قوله سبحانه: « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر اليك قال لن تريني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تريني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين - الأعراف : ١٤٣ » .
 وقد عرفت على كيفية الاستدلال بالآية عند سرد أدلة المبتئين ونقدها ، فلاحاجة للتكرار . ولكن نشير الى بعض الأهواء الساقطة للرازي في الاستدلال بها :

١ - لو كانت الرؤية ممتنعة فلما ذا طلبها موسى ؟

وقد عرفت على الاجابة عنه فلا نعيد .

١ . راجع تفسير الرازي : ج ١ ص ٣٦٩ ط مصر في ثمانية أجزاء .

٢ - لو كانت رؤيته مستحيلة لقال لا ارى (بصيغة المجهول) .
 الا ترى أنه لو كان في يد رجل حجر ، فقال له انسان : ناولني هذا
 لاكله ، فانه يقول له : هذا لا يؤكل ، ولايقول له لا تأكل ، ولو كان
 في يده بدل الحجر تفاحة ، لقال له « لا تأكله » أي هذا مما يؤكل
 ولكنك لا تأكل . فلما قال تعالى « لسن ترينى » ولم يقل لا ارى
 علمنا أن هذا يدل على انه تعالى في ذاته جازئ الرؤية .

يلاحظ عليه : أن الاجابة بـ « لن ترينى » مكان « لا ارى » لأجل
 حفظ المطابقة بين السؤال والجواب فلما كان السؤال بـ « أرني »
 وافاه الجواب بـ « لن ترينى » وحين سمع القوم انكاره سبحانه عليه
 مع نبوته ، علموا أنهم أولى به ، وان رؤيته تعالى شيء غير ممكن
 ولو جازت لجازت لنبيه .

فأي قصور في دلالة الآية على الامتناع حتى يبدل الجواب بـ
 « لا ارى » .

٣ - انه سبحانه علق رؤيته على أمر ممكن جائز، والمعلق على
 الجائر جائز فينتج أن الرؤية في نفسها جائزة .
 وقد تعرفت على الاجابة عنه .

٤ - ان تجليه سبحانه للجبل هو رؤية الجبل لله ، وهو لما رآه
 سبحانه اندكت أجزاءه فاذا كان الأمر كذلك ، ثبت أنه تعالى جائز
 الرؤية . أقصى ما في الباب أن يقال : الجبل جماد والجماد يمنع أن
 يرى شيئاً ، الا أنا نقول : لا يمتنع أن يقال : انه تعالى خلق في ذلك

الجبل الحياة والعقل والفهم ثم خلق فيه الرؤية متعلقة بذات الله (١).
 يلاحظ عليه : أن ما ذكره من رؤية الجبل اياه سبحانه، مع الحياة
 والعقل والفهم شيء نسجته فكرته ، وليس في نفس الآية أي دليل
 عليه، والحافز الى هذه الحياكة، الدفاع عن الموقف المسبق والعقيدة
 التي ورثها ، فان ظاهر الآية أن الجبل لم يتحمل تجليه سبحانه فذلك
 وذاب ، وبطلت هويته لا أنه رآه وشاهده ، وقد عرفت أن التجلي
 كما يكون بالذات ، يكون بالفعل أيضاً ، ولو كان الجبل لايقاً بهذه
 الفضيلة الراهية ، فنبهه أولى بها ، وفي قدرته سبحانه أن يريه ذاته، مع
 حفظه عما ترتب على الجبل من الاندكاك ، فالنتيجة أن العالم بأسره
 لايتحمل تجليه سبحانه ، بفعل أو بوصف من أوصافه أو باسم من أسمائه.

الاستدلال بالسنة

لقد عرفت هدي القرآن وقضائه فسي الرؤية . و هناك روايات
 متضاربة عن طريق أهل البيت والعترة الطاهرة الذين جعلهم الرسول
 صلى الله عليه وآله وسلم أعدال الكتاب وقرنائه ، فقال صلى الله عليه
 وآله وسلم : « اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب
 الله عزوجل حبل مملود من السماء الى الارض وعترتي أهل بيتي ولن
 ١ . تفسير الرازي : ج ٤ ص ٢٩٥ - ٢٩٢ ط مصر في ثمانية أجزاء وقد
 جعل كل واحد من هذه الامور حجة على جواز الرؤية وقد نقلناه ملخصاً .

يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما»^(١) .
ومن يرجع الى خطب الامام علي عليه السلام في التوحيد ، وما
أثر من أئمة العترة الطاهرة يقف على أن مذهبهم في ذلك على امتناع
الرؤية ، وأنه لا تدركه أوهاام القلوب ، فكيف أبصار العيون واليك النزر
اليسير في ذلك الباب :

١ - قال الامام في خطبة الأشباح : « الأول الذي لم يكن له قبل
فيكون شيء قبله ، والآخر الذي ليس له بعد ، فيكون شيء بعده ، والرادع
أناسي الأبصار عن أن تناله أو تدركه »^(٢) .

٢ - وقد سأله ذعلب اليماني فقال : « هل رأيت ربك يا
أمير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: أفأعبد ما لا أرى؟ فقال: وكيف تراه؟
فقال : لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ، ولكن تدركه القلوب
بحقائق الايمان ، قريب من الأشياء غير ملابس ، بعيد عنها غير
مبائن »^(٣) .

٣ - وقال عليه السلام : « الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد
ولا تحويه المشاهد ، ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر »^(٤) .

١ . مسند احمد : ج ٣ ص ٢٦ ، وقريب منه ما رواه غيره .

٢ . نهج البلاغة : (الخطبة - ٨٧) ط مصر امام عبده « أناسي » جمع انسان
وانسان البصر : هو ما يرى وسط الحدقة ممتازاً عنها في لونها .

٣ . نهج البلاغة : (الخطبة - ١٧٤) ط مصر للامام عبده .

٤ . نهج البلاغة : (الخطبة - ١٨٠) ط مصر للامام عبده .

الى غير ذلك من خطبه عليه السلام المطفوح بتقديسه وتنزيهه
عن احاطة الأبصار والقلوب به ^(١) .

وأما المروي عن سائر أئمة أهل البيت فقد عقد ثقة الاسلام
الكلينى فى كتاب الكافي ، باباً خاصاً للموضوع روى فيه ثمانى
روايات ^(٢) .

كما عقد الصدوق فى كتاب التوحيد باباً لذلك روى فيه احدى
وعشرين رواية، فيها نورالقلوب وشفاء الصدور ^(٣) . ومن أراد الوقوف
فليرجع الى تلك الجوامع الحديثية .

١ . لاحظ الخطب : ٤٨ و ٨١ و . . . من ط مصر للامام عبده .

٢ . الكافي : ج ١ ص ٩٥ باب ابطال الرؤية .

٣ . التوحيد : الباب ٨ ص ١٢٢ - ١٠٧ .

١٣ - كلام الله سبحانه هو الكلام النفسي

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب والسنة على كونه سبحانه متكلاً
ويبدو أن البحث في كلامه سبحانه أول مسألة طرحت على بساط
المناقشات في تاريخ علم الكلام، وإن لم يكن أمراً قطعياً ، وقد شغلت
تلك المسألة بالعلماء والمفكرين الإسلاميين في عصر الخلفاء
وحدثت بسببه مشاجرات، بل اصطدامات دامية ذكرها التاريخ وسجل
تفصيلها ، وخاصة في قضية ما يسمى بـ « محنة خلق القرآن » وكان
الخلفاء هم الذين يروجون البحث عن هذه المسألة ونظائرها حتى
ينصرف المفكرون عن نقد أفعالهم وانحرافاتهم ، هذا من جانب .
ومن جانب آخر ، إن الفتوحات الإسلامية أوجبت الاختلاط
بين المسلمين وغيرهم وصار ذلك مبدأ لاحتكاك الثقافتين - الإسلامية
والأجنبية - وفي هذا الجو المشحون بتضارب الأفكار ، طرحت
مسألة تكلمه سبحانه في الأوساط الإسلامية ، وأوجدت ضجة كبيرة
في المجالس العلمية خصوصاً في عصر المأمون ومن بعده ، وارتقت

في هذا السبيل دماء الأبرياء ، ولما لم تكن هذه المسألة مطروحة في العصور السابقة بين المسلمين تضاربت الأقوال فيها الى حد صارت بعض الأقوال والنظريات موهونة جداً كما سيوافيك .

ثم ان الاختلاف في كلامه سبحانه واقع في موضعين :
الأول ، ما هو حقيقة كلامه سبحانه وهل هو من صفات ذاته كالعلم والقدرة والحياة ، أو من صفات فعله كالأحياء والأمانة والمخلق والرزق الى غير ذلك من الصفات الفعلية .

الثاني ، هل هو قديم أو حادث أو هل هو غير مخلوق أو مخلوق والاختلاف في هذا المقام من نتائج الاختلاف في الموضع الأول . ونحن نطرح رأي الأشاعرة في كلا المقامين .

ما هو حقيقة كلامه

ان في حقيقة كلامه آراء مختلفة نذكرها اجمالاً أولاً ، ونركز على البحث عن رأي الأشاعرة ثانياً .

١ - نظرية المعتزلة

كلامه سبحانه أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها سبحانه في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي فمعنى كونه متكلماً كونه موجداً للكلام وليس من شرط الفاعل أن يحل عليه الفعل^(١) .

٢ - نظرية الحكماء

ان كلامه سبحانه لا ينحصر بما ذكره بل مجموع العالم الامكاني
 كلام الله سبحانه ، يتكلم به بايجاده وانشائه فيظهر المكنون من
 كمال اسمائه وصفاته (١) .
 فعلى تلك النظريتين ، يكون تكلمه سبحانه من أوصاف فعله
 لذاته خلافا للنظريتين الايتين .

٣ - نظرية الحنابلة

كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم وقد بالغوا فيه
 حتى قال بعضهم جهلا : ان الجلد والغلاف قديمان (٢) .

٤ - نظرية الأشاعرة

ان مسلك الأشاعرة هو مسلك الحنابلة ، لكن بصورة معدلة
 نزيهة عما لا يقبله العقل السليم . فذهب أبو الحسن الأشعري الى
 كونه من صفات الذات لا بالمعنى السخيف الذي تتبناه الحنابلة ، بل
 بمعنى آخر وهو القول بالكلام النفسى القائم بذات المتكلم .

١ . شرح المنظومة : ص ١٧٩ وللحكماء نظرية اخرى فى كلامه سبحانه تطلب
 من محلها .

٢ . المواقف : ص ٢٩٣ .

وهذه النظرية مع اشتهاها من الشيخ أبي الحسن الأشعري ، لم نجد لها في « البداية » و « اللمع » ، وإنما ركز فيهما على البحث عن المسألة الثانية وأن كلامه سبحانه غير مخلوق ولم يبحث عن حقيقة كلامه - ومع ذلك - فقد نقلها عنه : الشهرستاني وقال : وصار أبو الحسن الأشعري إلى أن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم ، وليس بحروف ولا أصوات ، وإنما هو القول الذي يجده القائل في نفسه ويجيله في خلد ، وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردد ، أهو على سبيل الحقيقة أم على طريق المجاز ، وإن كان على طريق الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك ^(١) .

وقال الامدي : ذهب أهل الحق من المسلمين إلى كون الباري - تعالى - متكلماً بكلام قديم أزلي نفساني ، أحدي الذات ، ليس بحروف ولا أصوات وهو - مع ذلك - ينقسم بانقسام المتعلقات مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات ^(٢) .

وقال العضدي : - بعد نقل نظرية المعتزلة - وهذا لانكره لكننا ثبت أمرأ وراه ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة - إلى أن قال : وأنه غير العلم ، إذ قد يخبر

١ . نهاية الأقدام : ص ٣٢٠ .

٢ . غاية المرام : ص ٨٨ .

الرجل عما لا يعلمه بل هو يعلم خلافه أو يشك فيه، وغير الارادة لأنه قد يأمر بما لا يريد كالمختبر لبعده هل يطيعه أم لا، فإذاً هو صفة تالفة غير العلم والارادة، قائمة بالنفس، ثم نزع انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى - الى أن قال : الادلة الدالة على حدوث الألفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة ، وأما بالنسبة اليها فيكون نصباً للدليل في غير محل النزاع . وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقاً ، فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ، ولا يجدي عليهم الا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة ^(١) .

فقد أحسن العضدي وأنصف . و سيوافيك البرهنة على أن ما يسمونه كلاماً نفسياً أمر صحيح ، لكنه ليس خارجاً عن اطار العلم والارادة وليس وصفاً ثالثاً وراءهما .

ثم ان الشهرستاني قد قام بتبيين المقصود من الكلام النفساني في كلام مبسوط . وبما أن الكلام النفسي قد أحاط به الاجمال والابهام فنأتي بنص كلامه - وان كان لا يخلو عن تعقيد في الانشاء - حتى يتبين المقصود منه .

« العاقل اذا راجع نفسه وطالع ذهنه وجد من نفسه كلاماً وقولا يجول في قلبه تارة اخباراً عن امور رآها على هيئة وجودها أو سمعها من مبتدئها الى منتهاها على وفق ثبوتها ، وتارة حديثاً مع نفسه بأمر ونهي ووعده ووعيد لاشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم ثم يعبر

عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة ، وتارة نطقاً عقلياً اما بجزم القول أن الحق والصدق كذا ، واما بترديد الفكر أنه هل يجوز أن يكون الشيء كذا أو يستحيل أو يجب الى غير ذلك من الأفكار حتى أن كل صانع يحدث مع نفسه أولاً بالعرض الذي توجهت اليه صنعته ثم تنطق نفسه في حال الفعل محادثة مع الالات والادوات والمواد والعناصر ومن أنكر أمثال هذه المعاني فقد حجد الضرورة وباهت العقل وأنكر الاوائل التي في ذهن الانسان، وسبيله سبيل السوفسطائية ، كيف وانكاره ذلك مما لم يدرفي قلبه ولاجال في ذهنه ثم ام يعبر عنه بالانكار ولاأشار اليه بالاقرار فوجد أن المعنى معلوم بالضرورة وانما الشك في أنه هو العلم بنفسه او الارادة والتقدير والتفكير والتصوير والتدبير ، والتميز بينه وبين العلم هين اذ العلم تبين محض تابع للمعلوم على ما هو به وليس فيه اخبار ولا اقتضاء وطلب ولا استفهام ولادعاء ولانداء وهى أقسام معلومة وقضايا معقولة وراء التبيين والتميز بينه وبين الارادة أسهل وأهون، فان الارادة قصد الى تخصيص الفعل ببعض الجايزات (الممكنات) ولاقصد في هذه القضايا ولا تخصيص وأما التقدير والتفكير والتدبير فكل ذلك عبارات عن حديث النفس وهو الذي يعنى به من النطق النفساني ، ومن العجب أن الانسان يجوز أن يخلو ذهنه عن كل معنى ولا يجد نفسه قط خالياً عن حديث النفس حتى في النوم فانه في الحقيقة يرى في منامه أشياء ويحدث نفسه بالاشياء ولربما يطاوعه لسانه وهو في منامه حتى يتكلم وينطق متابعة لنفسه فيما يحدث وينطق «^١ .

ترى أن ما ذكره الامدى الذي نقلناه آنفاً في تفسير الكلام النفسي وارد في كلمات المتأخرين منه، كالفاضل القوشجى والفضل بن روزبهان واليك نصوصهما :

١ - قال الفاضل القوشجى في شرح التجريد : « ان من يورد صيغة أمر أو نهى أو نداء أو اخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معانى يعبر عنها نسميها بالكلام المحسى . والمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع على موجه هو الذي نسميه الكلام »^{١)} .

٢ - وقال الفضل في نهج الحق : « ان الكلام عندهم لفظ مشترك يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ، ويقولون هو الكلام حقيقة ، وهو قديم قائم بذاته ولا بد من اثبات هذا الكلام، فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والأصوات فنقول : ليرجع الشخص الى نفسه أنه اذا أراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنه يزور ويرتب معانى فيعزم على التكلم بها ، كما أن من أراد الدخول على السلطان أو العالم فانه يرتب في نفسه معانى وأشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا . فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة .

فهذا هو الكلام النفسي . ثم نقول - على طريقة الدليل - ان الألفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول لهذه المدلولات : هي الكلام النفسي «^١ .

حصيلة البحث

دلت النصوص المذكورة عن أقطاب الأشاعرة على أن في مورد كل كلام صادر من أي متكلم - خالقاً كان أو مخلوقاً - وراء العلم في الجمل الخبرية ووراء الارادة والكراهة في الجمل الانشائية ، معاني قائمة بنفس المتكلم وهو الكلام النفسي ، يتبع حدوثه وقدمه حدوث المتكلم وقدمه .

وما ذكره في توضيحه حق لا ينكره أحد . انما الكلام في اثبات مغايرته للعلم في الجمل الخبرية ، والارادة في الجمل الانشائية ، وهو غير ثابت بل الثابت خلافه ، وأن المعاني التي تدور في خلد المتكلم ليس الا تصور المعاني المفردة أو المركبة أو الأذعان بالنسبة ، فيرجع الكلام النفسي في الجمل الخبرية الى التصورات والتصديقات فأى شيء هنا وراء العلم حتى نسميه بالكلام النفسي . كما أنه عند ما يرتب المتكلم المعاني الانشائية ، فلا يرتب الارادته وكرهاته أو ما يكون مقدمة لهما كتصور الشيء والتصديق بالفائدة ، فيرجع الكلام النفسي في الانشاء الى الارادة والكرهية ، فأى شيء هنا

١ . نهج الحق المطبوع ضمن دلائل الصدق : ج ١ ص ١٤٦ ط النجف .

غيرهما حتى نسميه بالكلام النفسي . وعند ذلك لا يكون التكلم وصفاً وراء العلم في الاخبار ، ووراءه مع الارادة في الانشاء ، مع أن الاشاعرة يصرون على اثبات وصف ذاتي باسم التكلم وراء العلم والارادة ، ولجل ذلك يقولون : كونه متكلماً بالذات غير كونه عالماً ومريداً بالذات .

والاولى أن نستعرض ما استدلوا به على أن الكلام النفسي وراء العلم . فإليك بيانه :

الاول : أن الكلام النفسي غير العلم لأن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه ، فالأخبار عن الشيء غير العلم به . قال السيد الشريف في شرح المواقف : « والكلام النفسي في الاخبار معنى قائم بالنفس لا يتغير بتغير العبارات وهو غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه ، بل يعلم خلافه ، أو يشك فيه »^١ .

يلاحظ عليه : أن المراد من رجوع كل ما في الذهن في ظرف الاخبار الى العلم ، هو الرجوع الى العلم الجامع بين التصور والتصديق . فالمخبر الشاك أو العالم بالخلاف يتصور الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية ثم يخبر ، فما في ذهنه من هذه التصورات الثلاثة لا يخرج عن اطار العلم ، وهو التصور .

نعم ليس في ذهنه الشق الاخر من العلم وهو التصديق . ومنشأ الاشتباه تفسير العلم بالتصديق ، فزعموا انه غير موجود عند الاخبار

في ذهن المخبر الشاك أو العالم بالخلاف ، والغفلة عن أن عدم وجود العلم بمعنى التصديق لا يدل على عدم وجود القسم الاخر من العلم وهو التصور .

الثاني : ما استدلوا به في مجال الانشاء قائلين بانه يوجد في ظرف الانشاء شيء غير الارادة والكرامة، وهو الكلام النفسي، لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريد ، كالمختبر لعبده هل يعطيه أولاً، فالمقصود هو الاختبار دون الاثبات ^(١) .

يلاحظ عليه أولاً : أن الأوامر الاختبارية على قسمين :

قسم تتعلق الارادة فيه بنفس المقدمة ولا تتعلق بنفس الفعل ، كما في أمره سبحانه الخليل بذبح اسماعيل . ولأجل ذلك لما أتى الخليل بالمقدمات نودي « أن قد صدقت الرؤيا » .

وقسم تتعلق الارادة فيه بالمقدمة وذيها ، غاية الامر ، أن الداعي الى الأمر مصلحة مترتبة على نفس القيام بالفعل ، لا على ذات الفعل كما اذا أمر الأمير أحد وزرائه في الملأ العام باحضار المساء لتفهم الحاضرين بأنه مطيع غير متمرد . وفي هذه الحالة - كالحالة السابقة - لا يخلو المقام عن ارادة ، غاية الامر ، ان القسم الأول تتعلق الارادة فيه بالمقدمة فقط، وهنا بالمقدمة مع ذيها. فما صح قولهم أنه لا توجد الارادة في الأوامر الاختبارية .

وثانياً : الظاهر أن المستدل تصور أن ارادة الامر تتعلق بفعل الغير

أي المأمور ، فلأجل ذلك يحكم بأنه لا ارادة متعلقة بفعل الغير في الأوامر الامتحانية ، ويستتج أن فيها شيئاً غير الارادة ربما يسمى بالطلب (في مقابل الارادة) عندهم أو بالكلام النفسي . ولكن الحق غير ذلك فان ارادة الامر لا تتعلق بفعل الغير لأن فعله خارج عن اطار اختيار الامر ، وما هو كذلك لا يقع متعلقاً للارادة ، فلأجل ذلك ما اشتهر من « تعلق ارادة الامر والناهي بفعل المأمور به » كلام صوري ، اذ هي لا تتعلق الا بالفعل الاختياري ، وليس فعل الغير من أفعال الامر الاختيارية ، فلا محيص من القول بأن ارادة الامر متعلقة بفعل نفسه وهو الأمر والنهي ، وان شئت قلت : انشاء البعث الى الفعل أو الزجر عنه ، والكل واقع في اطار اختيار الامر ويعدان من أفعاله الاختيارية .

نعم ، الغاية من البعث والزجر هو انبعث المأمور الى ما بعث اليه ، أو انتهاؤه عما زجر عنه لعلم المكلف المأمور بأن في النخلف مضاعفات دنيوية أو اخروية .

وعلى ذلك يكون تعلق ارادة الامر في الأوامر الجدية والاختيارية على وزان واحد وهو تعلق ارادته ببعث المأمور وزجره ، لا فعل المأمور ولا انزجاره ، فانه غاية للامر لا مراد له . فالقائل خلط بين متعلق الارادة ، وما هو غاية الأمر والنهي .

وباختصار ، ان فعل الغير لما كان خارجاً عن اختيار الامر لاتعلق

وربما يبدو في الذهن أن يعترض على ما ذكرنا بأن الامر اذا كان انساناً لا تتعلق ارادته بفعل الغير لخروجه عن اختياره ، وأما الواجب سبحانه فهو أمر قاهر ، و ارادته نافذة في كل شيء « ان كل من في السموات والأرض الا آتى الرحمن عبداً - مريم : ٩٣ » .

ولكن الاجابة عن هذا الاعتراض واضحة ، فان المقصود من الارادة هنا هو الارادة التشريعية وأما الارادة التكوينية القاهرة على العباد المخرجة لهم عن وصف الاختيار ، الجاعلة لهم كالة بلا ارادة ، فهي خارجة عن مورد البحث ، قال سبحانه : « ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعاً - يونس : ٩٩ » فهذه الاية تعرب عن عدم تعلق مشيئته سبحانه بايمان من في الارض ، ولكن من جانب آخر تعلقت مشيئته بايمان كل مكلف واع قال سبحانه : « والله يقول الحق وهو يهدي السبيل - الاحزاب : ٤ » فقوله « الحق » عام ، كما أن هدايته السبيل عامسة مثله لكل الناس . وقال سبحانه : « يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم - النساء : ٢٦ » ، الى غير ذلك من الايات الناصة على عموم هدايته التشريعية .

الثالث : ان العصاة والكفار مكلفون بما كلف به اهل الطاعة والايمان بنص القرآن الكريم ، والتكليف عليهم لا يكون ناشئاً من ارادة الله سبحانه والا لزم تفكيك ارادته عن مراده ، ولا بد أن يكون هناك منشأ آخر للتكليف وهو الذى نسميه بالكلام النفسى تارة

والطلب اخرى . فيستنتج من ذلك أنه يوجد في الانشاء شيء غير الارادة .

وقد أجابت عنه المعتزلة بأن ارادته سبحانه لو تعلقت بفعل نفسه فلا تنفك عن المراد ، وأما اذا تعلقت بفعل الغير فبما أنها تعلقت بالفعل الاختياري الصادر من العبد عن حرية واختيار ، فلا محالة يكون الفعل مسبوqاً باختيار العبد ، فان أراد واختار العبد يتحقق الفعل وان لم يرد فلا يتحقق .

والاولى في الجواب أن يقال : ان المستدل خلط بين الارادة التكوينية المتعلقة بالايجاد مباشرة أو تسيبياً ، فان ارادته في ذلك المجال لا تنفك عن المراد قال سبحانه : « انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون - يس : ٨٢ » وأما الارادة التشريعية المتجلية بصورة التقنين في القرآن والحديث فانها تتعلق بنفس انشائه وبعثه وجعله الداعي للانبعاث والانزجار ، والمراد فيها (الانشاء والبعث) غير متخلف عن الارادة وأما فعل الغير اي انبعاث العبد وانتهاءه فهو من غايات الارادة التقينية لا من متعلقاتها ، فتخلفهما عن الارادة التقينية لا يكون نقضاً للقاعدة أي امتناع تخلف مراده سبحانه عن ارادته ، لما عرفت من أن فعل الغير ليس متعلقاً لارادته في ذلك المجال .

الرابع : ما ذكره الفضل بن روز بهان من أن كل عاقل يعلم أن المتكلم من قامت به صفة التكلم ، ولو كان معنى كونه سبحانه متكلماً

هو خلقه الكلام فلا يكون ذلك الوصف قائماً به ، فلا يقال لخالق الكلام متكلم ، كما لا يقال لخالق الذوق انه ذائق ^(١) .

يلاحظ عليه : أن قيام المبدأ بالفاعل ليس قسماً واحداً وهو القسم الحلولى ، بل له اقسام ، فان القيام منه ما هو صدوري كالقتل والضرب في القاتل والضارب ، ومنه حلولى كالعلم والقدرة في العالم والقادر ، والتكلم كالضرب ليس من المبادئ الحلولية في الفاعل بل من المبادئ الصدورية ، فلجل أنه سبحانه موجد الكلام يطلق عليه أنه متكلم وزان اطلاق القاتل عليه سبحانه . بل ربما يصح الاطلاق وان لم يكن المبدأ قائماً بالفاعل أبداً لاصدورياً ولحلولياً ، بل يكفي نوع ملابسة بالمبدأ ، كالتمر واللبن لبائع التمر واللبن ، وأما عدم اطلاق الذائق على خالق الذوق فلأجل أن صدق المشتقات باحدى انواع القيام ليست قياسية حتى يطلق عليه سبحانه الذائق والشام بسبب ايجاده الذوق والشم ، وربما احترز الالهيون عن توصيفه بهما لاجل الابتعاد عما يوهم التجسيم ولوازمه .

الخامس : ان لفظ الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي ، يطلق على الموجود في النفس . قال سبحانه : « وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور - الملك : ١٣ » .

يلاحظ عليه : أن اطلاق « القول » على الموجود في الضمير من باب العناية والمشكلة فان « القول » من القول باللسان ، فلا يطلق

على الموجود في الذهن الذي لا واقعية له : الا الصورة العلمية الامن
باب العناية .

حصيلة البحث

ان الأشاعرة زعموا أن في ذهن المتكلم في الجملة الخيرية
والانشائية وراء التصورات والتصديقات في الأولى ، ووراء الارادة
في الثانية شيئاً يسمونه بالكلام النفسي ، وربما خصوا لفظ « الطلب »
بالكلام النفسي في القسم الانشائي . وبذلك صححوا كونه سبحانه
متكلاً ، ككونه عالماً وقادراً وأن الكل من الصفات الذاتية .

ولكن البحث والتحليل - كما مر عليك - أوقفنا على خلاف ما
ذهبوا اليه ، لما عرفت من أنه ليس وراء العلم في الجمل الخيرية
ولا وراء الارادة والكراهة في الجمل الانشائية شيء نسميه كلاماً
نفسياً كما عرفت أن الطلب أيضاً هو نفس الارادة .

وبذلك نقف على أن ما يقوله المحقق الطوسي من أن الكلام
النفسى غير معقول أمر متين لا غبار عليه .

الى هنا تم بيان النظريات الثلاث للمعتزلة والحكماء والاشاعرة .
وبه تم الكلام في المقال الأول . وحان أوان البحث في المقام
الثاني وهو حدوث كلامه أو قدمه .

١٤ - كلام الله غير مخلوق أو قديم

لقد شاع في أواخر القرن الثاني ، كون كلام الله غير مخلوق وقد اعتنقه أهل الحديث وفي مقدمهم امام الحنابلة ، وتحمل في طريق عقيدته هذا ألوان التعذيب ، اعتنقوه مع الاعتراف بأنه لم يرد فيه نص من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا جاء من الصحابة فيه كلام .

وقد تسربت تلك العقيدة مثل القول بالتشبيه والتجسيم الى المسلمين من اليهودية والنصرانية ، حيث قالت اليهود بقدم التوراة^(١) والنصرانية بقدم الكلمة (المسيح) .

يقول أبوزهرة : « كثر القول حول القرآن الكريم في كونه مخلوقاً أو غير مخلوق ، وقد عمل على اثارة هذه المسألة النصارى الذين كانوا في حاشية البيت الاموي وعلى رأسهم يوحنا الدمشقي الذي كان يبيت

١ . اليهودية : ص ٢٢٢ تأليف احمد شلبي كما في بحوث مع السلفيين : ص

بين علماء النصارى في البلاد الاسلامية طرق المناظرات التي تشكك المسلمين في دينهم ، وينشر بين المسلمين ، الأكاذيب عن نبينهم ، مثل زعمه عشق النبي صلى الله عليه وآله وسلم لزينب بنت جحش ، فقد جاء في القرآن أن عيسى بن مريم كلمته القاها الى مريم ، فكان يبيث بين المسلمين أن كلمة الله قديمة . فيسألهم أكلتمته قديمة أم لا ؟ فان قالوا : لا . . . فقد قالوا ان كلامه مخلوق ، وان قالوا : قديمة . . ادعى أن عيسى قديم^(١) .

وعلى ذلك وجد من قال ان القرآن مخلوق ، ليرد كيد هؤلاء فقال ذلك الجعد بن درهم ، وقاله الجهم بن صفوان ، وقاله المعتزلة واعتنق ذلك الرأى المأمون .

وقد أعلن في سنة ٢١٢ ، أن المذهب الحق هو أن القرآن مخلوق وأخذ يدعو لذلك في مجلس مناظراته ، وأدلى فى ذلك بما يراه حججاً قاطعة في هذا الموضوع وقد ترك المناقشة حرة ، والناس أحراراً فيما يقولون .

ولكن في سنة ٢١٨ وهي السنة التي توفي فيها ، بدا له أن يدعو

١ . « ولا شك ان ذلك تلبيس ، لان معنى كلمة الله ان الله خلقه بكلمة منه كما نص على ذلك فى آيات اخرى ، لا انه هو ذات كلمة الله » هذا ما أفاده ابو زهرة فى تعليقه فى كتابه . والحق ان المسيح كلمة الله نفسها وليس المسيح وحده كذلك ، بل الموجودات الامكانية كلها كلامه تعالى قال سبحانه : « ولو أن ما فى الارض من شجرة أقلام والبحر ، يمد من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله القمان : ٢٧ » .

الناس بقوة السلطان الى اعتناق هذه الفكرة ، ومن الغريب أنه ابتداء بهذا وهو خارج بغداد ، وقد خرج مجاهداً فكتب هذه الكتب وهو بمدينة الرقة وأخذ يرسل الكتب لحمل الناس على اعتناق عقيدة أن القرآن مخلوق الى نائبه ببغداد اسحاق بن ابراهيم ، وقد جاء في بعض كتبه : « وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ، ولا واثق فيمن قلده واستحفظه من امور رعيته بمن لا يوثق بدينه ، وخلوص توحيدته ويقينه ، فاذا أقرروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة ، فمرهم بنص من يحضرهم من الشهداء على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن وترك شهادة من لم يقر بأنه مخلوق محدث »^١ .

وقد سارع نائبه ببغداد الى تنفيذ ما امر به ، لكنه تجاوز عن الحد السلبي الى الحد الايجابي فأحضر المحدثين والفقهاء فسألهم عن عقيدتهم حول القرآن وأعلن الكل على اعتناق ما كتبه المأمون سوى أربعة فأصروا على عدم كون القرآن مخلوقاً وهم : أحمد بن حنبل ، ومحمد بن نوح ، والقواريري وسجادة ، فشدوا بالوثاق . لكن الكل رجعوا عن عقيدتهم الا اثنان و هما : ابن نوح و احمد بن حنبل فسيقا الى طرسوس ليلتمتوا بالمأمون ، ومات الاول في الطريق ، وبقى أحمد وبيناهم في الطريق مات المأمون وترك وصية بها مسن بعده أن يأخذ بسيرته في خلق القرآن وقد تولى الحكم المعتصم ثم الواثق فكانا

على سيرة المأمون في مسألة خلق القرآن^(١) .

ولما تولى المتوكل الحكم انقلب الأمر وصارت الظروف مناسبة لصالح المحدثين ، وفي هذا الجوأعلن امام الحنابلة عقيدته في القرآن بالقول بعدم كونه مخلوقاً .

وقال محقق كتاب « الاصول الخمسة » للقاضي عبدالجبار :
 « الحديث في القرآن وكلام الله من أهم المشاكل التي عرضت لمفكري الاسلام . وقد أثارت ضجة كبيرة في صفوف العلماء العامة ، وارتبطت بها محنة كبيرة تعرف بمحنة الامام أحمد بن حنبل ، وكان شعار النظريتين المتنازعتين « هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ » . فتزعم المعتزلة جهة المنادين بخلق القرآن واستجلبوا لفصهم خليفة من أعظم الخلفاء وهو المأمون ووزيراً من أعظم وزراء بني العباس هو أحمد بن أبي داود ، وذهب ضحية الخلاف كثيرون ، وثبت القائلون بأنه غير مخلوق على رأيهم وليس لهم من أمور الحكم بشيء . وتراجع القائلون بخلق القرآن تحت ضغط الناس ، وخرج أحمد بن حنبل من المحنة ظافراً يضرب به المثل في الثبات على العقيدة كما سجل المعتزلة بموقفهم ومحاولتهم أخذ الناس بالعنف على القول برأيهم أسوأ مثال على التدخل في الحرية الفكرية مع أنهم روادها الاوائل^(٢) .

١ . تاريخ المذاهب الاسلامية : ص ٢٩٦ - ٢٩٤ بتلخيص .

٢ . الاصول الخمسة للقاضي عبدالجبار المتوفى سنة ٤١٥ : ص ٥٢٧ .

أقول : وليس هذا أول قارورة كسرت في الاسلام . وكم في تاريخ خلفاء الاسلام من ضغط وعنف وتدخّل في الحرية الفكرية . هذا هو شيعة أهل البيت عاشوا قرونًا بين اخوانهم المسلمين تحت ستار التقية خوفاً على نفوسهم ودمائهم وأموالهم .

وعلى أي تقدير فقال المحقق المزبور : ان أول من تفوه بقدّم القرآن هو عبد الله بن كلاب لأن السلف يتخرجون من وصف القرآن بأنه قديم وقالوا فقط غير مخلوق ، لكن المعتزلة زادوا بأن كلام الله مخلوق محدث ، وميز الأشعري متابعاً لابن كلاب بين الكلام النفسى الأزلي القديم ، والكلام المتعلق بالأمر والنهي والمخير وهو حادث^(١) .
وأما ابن تيمية ففرق بين كونه غير مخلوق وكونه قديماً وقال :

« وكما لم يقل أحد من السلف أنه (أي كلام الله) مخلوق ، لم يقل أحد منهم أنه قديم ، ولم يقل واحداً من القولين أحد من الصحابة ولا التابعين لهم باحسان ولا من بعدهم من الائمة الأربعة ولا غيرهم... وأول من عرف أنه قال هو قديم عبد الله بن سعيد بن كلاب »^(٢) .

والظاهر الواضح أن القول بأن السلف القائلين بعدم خلق القرآن لا يقولون بقدّم القرآن ، والتفريق بين الخلق والقدم لا يعدو عن أن يكون كذباً وغير صحيح .

فأولاً : ان ابن الجوزي يصرح بأن الائمة المعتمد عليهم قالوا ان

١ . الاصول الخمسة : ص ٥٢٨ .

٢ . مجموعة الرسائل : ج ٣ ص ٢٠ .

القرآن كلام الله قديم^{١)} .

وثانياً : ان معنى كون شيء غير مخلوق هو أنه قديم ، اذ لو فرض غير قديم مع كونه غير مخلوق ، فلا بد وأن يكون قد حدث ووجد من العدم بنفسه وهو واضح البطلان قال سبحانه : « أم خلقوا من غير شيء - الطور : ٣٥ »^{٢)} .

ولأجل ايضاح الحال نأتي بما جاء به أحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري في ذلك المجال .

قال أحمد بن حنبل : « والقرآن كلام الله ليس بمخلوق ، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر ، ومن زعم أن القرآن كلام الله عز وجل ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق ، فهو أخصب من الأول . ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة ، والقرآن كلام الله ، فهو جهمي ، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم . وكلم الله موسى تكليماً ، من الله ، سمع موسى يقيناً ، وناوله التوراة من يده ، ولم يزل الله متكلماً عالماً ، تبارك الله أحسن الخالقين »^{٣)} .

وقال أبو الحسن الأشعري : « ونقول ان القرآن كلام الله غير مخلوق وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر »^{٤)} .

١ . المنتظم في ترجمة الأشعري : ج ٦ ص ٣٣٢ .

٢ . بحوث مع اهل السنة والسلفية : ص ١٥٨ .

٣ . كتاب السنة لأحمد بن حنبل : ص ٤٩ .

٤ . الابانة : ص ٢١ ، ولاحظ مقالات الاسلاميين : ص ٣٢١ .

وقد نقل عن امام الحنابلة أنه قيل له : ها هنا قوم يقولون : القرآن لا مخلوق ولا غير مخلوق . فقال : هؤلاء أضرب من الجهمية على الناس ويلكم فان لم تقولوا : ليس بمخلوق فقولوا مخلوق . فقال أحمد : هؤلاء قوم سوء ، فقيل له : ما تقول ؟ قال : الذي اعتقد واذهب اليه ولا أشك فيه أن القرآن غير مخلوق . ثم قال : سبحانه الله ، ومن شك في هذا ؟^١ .

هذا ما لدى المحدثين والحنابلة والأشاعرة . وأما المعتزلة فيقول القاضي عبد الجبار : « أما مذهبنا في ذلك أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق حدث ، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته ، وجعله دلالة لنا على الأحكام ، لنترجع اليه في الحلال والحرام واستوجب منا بذلك الحمد والشكر ، وإذا هو الذي نسمعه اليوم وتتلوه وان لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف اليه على الحقيقة كما يضاف ما نشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة ، وان لم يكن امرؤ القيس محدثاً لها الان^٢ .

وقبل الخوض في تحليل المسألة نقدم اموراً :

١ - اذا كانت مسألة خلق القرآن أو قدمه بمثابة أوجدت طائفتين

يكفر كل منهما عقيدة الاخر فامام الحنابلة يقول : ان من زعم أن

١ . الابانة : ص ٦٩ وقد ذكر في ص ٧٦ اسماء المحدثين القائلين بأن القرآن

غير مخلوق .

٢ . شرح الاصول الخمسة : ص ٥٢٨ .

القرآن مخلوق فهو جهمي كافر ، وقالت المعتزلة : ان القول بكون القرآن غير مخلوق أو قديم شرك بالله سبحانه ، فيجب تحليلها على ضوء العقل والكتاب والسنة بالاجتناب عن كل هياج ولغظ . ومما لا شك فيه أن المسألة كانت قد طرحت في اجواء خاصة عز فيها التفاهم وسار عليها التناكر والافلامعنى لمسلم يؤمن بالله ورسوله وكتابه وسنته الافتراق في أمر تزعم احدى الطائفتين أنه ملاك الكفر وأن التوحيد في خلافه وتزعم الطائفة الاخرى عكس ذلك .

ولو كانت مسألة خلق القرآن بهذه المثابة لكان على الوحي التصريح بأحد القولين ورفع الستار عن وجه الحقيقة ، مع أنا نرى أنه ليس في الشريعة الاسلامية نص في المسألة ، وانما طرحت في أوائل القرن الثاني . نعم ، استدلت الأشاعرة ببعض الايات ، غير أن دلالتها خفية ، لا يقف عليها - على فرض الدلالة - الا الأوحدي . وما يعد ملاك التوحيد والشرك يجب أن يرد فيه نص لا يقبل التأويل ويقف عليه كل حاضر وباد . . .

٢ - قد عرفت أن بعض السلف كانوا يتخرجون من وصف القرآن بأنه قديم وقالوا فقط انه غير مخلوق . ثم ان القائلين بهذا القول تدرجوا فيه ووصفوا كلام الله بأنه قديم ، ومن المعلوم أن توصيف شيء بأنه غير مخلوق أو قديم مما لا يتجرء عليه العارف لان هذين الوصفين من خصائص ذاته سبحانه ، فلو كان كلامه سبحانه غير ذاته فكيف يمكن أن يتصف بكونه غير مخلوق أو كونه قديماً .

ولوفرضنا صحة تلك العقيدة التي لاينالها الا الأوحدي في علم الكلام فكيف يمكن أن تكون هذه المسألة الغامضة مما يجب الاعتقاد به على كل مسلم ، مع أن الانسان البسيط بل الفاضل لا يقدر أن يحلل ويدرك كون شيء غير الله سبحانه ، وفي الوقت نفسه غير مخلوق . ان سهولة العقيدة ويسر التكليف من سمات الشريعة الاسلامية وبها تفارق ساير المذاهب السائدة على العالم ، مع أن تصديق كون كلامه تعالى - وهو غير ذاته - غير مخلوق أو قديم شيء يعسر على الخاصة فكيف على العامة .

٣- ان الظاهر من أهل الحديث هو قدم القرآن المقروء، الأمر الذي تنكره البدهة والعقل ونفس القرآن . وقد صارت تلك العقيدة بمنزلة من البطلان حتى تحامل عليها الشيخ محمد عبده اذ قال « والقائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالا وأضل اعتقاداً عن كل ملة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة الى مخالفتها »^{١)} .

ولما رأى ابن تيمية الذي يظن نفسه مروجاً لعقيدة أهل الحديث أنها عقيدة تافهة صرح بحدوث القرآن المقروء وحدث قوله تعالى « يا أيها المزمل » و « يا أيها المدثر » وقوله « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها » . . . الى غير ذلك من الايات الدالة على حدوث النداء والسمع من حينه لا من الأزل^{٢)} .

١ . رسالة التوحيد ، الطبعة الاولى وقد حذف نحو صفحة من الرسالة في الطبعات اللاحقة ، لاحظ : ص ٤٩ من طبعة مكتبة الثقافة العربية .

٢ . مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٣ ص ٩٧ .

والعجب انه يستدل بدليل المعتزلة على حدوث القرآن المقروء ويقول : ان ترتيب حروف الكلمات والجمل يستلزم الحدوث ، لان تحقق كلمة « بسم الله » يتوقف على حدوث الباء وانعدامها ثم حدوث السين كذلك الى آخر الكلمة ، فالحدوث والانعدام ذاتي لمفردات الحروف لا ينفك عنها، وذلك حتى يمكن أن توجد كلمة ، فاذن كيف يمكن أن يكون مثل هذا قديماً أزلياً مع الله تعالى .

٤ - لما كانت فكرة عدم خلق القرآن أو القول بقدمه شعاراً أهل الحديث وسمتهم ومن جانب آخر كان القول بقدم القرآن المقروء والملفوظ شيئاً لا يقبله العقل السليم ، جاءت الأشاعرة بنظرية جديدة أصلحوا بها القول بعدم خلق القرآن وقدمه والتجأوا الى أن المراد من كلام الله ليس هو القرآن المقروء بل الكلام النفسي ، وقد عرفت مدى صحة القول بالكلام النفسي . وليس هذا أول مورد تقوم الأشاعرة فيه لاصلاح عقيدة أهل الحديث بشكل يقبله العقل وعلى كل تقدير فالقول بقدم الكلام النفسي ليس بمنزلة القول بقدم القرآن المقروء .

٥ - كيف يكون القول بخلق القرآن وحدثه ملاكاً للكفر مع أنه سبحانه يصفه بأنه محدث اي أمر جديد . قال سبحانه : « اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون - الأنبياء : ٢ - ١ » . والمراد من الذكر هو القرآن الكريم لقوله سبحانه : « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون - الحجر : ٩ » . وقال سبحانه : « وانه لذكر لك ولقومك

- الزخرف : ٤٤ . « » .
 والمراد من « محدث » هو الجديد ، وهو وصف للذكر ومعنى كونه جديداً أنه أتاهم بعد الانجيل . كما أن الانجيل جديد لأنه أتاهم بعد التوراة . وكذلك بعض سور القرآن وآياته « ذكر جديد » أتاهم بعد بعض . وليس المراد كونه محدثاً من حيث نزوله ، بل المراد كونه محدثاً بذاته بشهادة أنه وصف له « ذكر » . فالذكر - بذاته وشؤونه - محدث فلا معنى لارجاع الوصف الى النزول ، بعد كونه محدثاً بالذات .

وكيف يمكن القول بقدوم القرآن مع أنه سبحانه يقول في حقه :
 « ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ، ثم لا تجد لك به علينا
 وكيلا - الاسراء : ٨٦ » . فهل يصح توصيف القديم بالازهـاب
 والاعدام ؟

٦- العجب أن محط النزاع لم يحدد بشكل واضح يقدر الانسان
 على القضاء فيه ، فهائنا احتمالات نظرحها على بساط البحث ونطلب
 حكمها من العقل والقرآن :

أ - الالفاظ والجمل الفصيحة البليغة التي عجز الانسان في جميع
 القرون من الاتيان بمثلها وقد جاء بها أمين الوحي الى النبي الأكرم
 وقرأها الرسول فتلقتهما الأسماع وحررتها الأقلام على الصحف المطهرة .

ب - المعاني السامية والمفاهيم الرفيعة في مجالات التكوين
 والتشريع والحوادث والاخلاق والادب أو غيرها .

ج - ذاته سبحانه وصفاته من العلم والقدرة والحياة التي بحث عنها القرآن وأشار إليها بألفاظه وجمله .

د - علمه سبحانه لكل ما ورد في القرآن الكريم .

هـ - الكلام النفسي القائم بذاته .

و - كون القرآن ليس مخلوقاً للبشر « وما هو قول البشر » .

وهذه الاحتمالات لا تختص بالقرآن الكريم بل تطرد في جميع الصحف السماوية النازلة الى أنبيائه ورسله ، واليك بيان حكمها من حيث الحدوث والقدم :

أما الاول : فلاظن أن انساناً يملك شيئاً من الدرك والعقل يعتقد بكونه غير مخلوق أو كونه قديماً ، كيف وهوشىء من الأشياء ، وموجود من الموجودات ممكن غير واجب . فاذا كان غير مخلوق وجب أن يكون واجباً بالذات وهو نفس الشرك بالله سبحانه . حتى لو فرض أنه سبحانه يتكلم بهذه الألفاظ والجمل ، فلا يخرج تكلمه عن كونه فعله ، فهل يمكن أن يقال ان فعله غير مخلوق أو قديم ؟

وأما الثاني : فهو قريب من الاول في البداهة ، فان القرآن يشتمل - وكذا سائر الصحف - على الحوادث المحققة في زمن النبي من محاجة أهل الكتاب والمشركين وما جرى في غزواته وحروبه من الحوادث المؤلمة أو المسرة ، فهل يمكن أن نقول بأن الحادثة التي يحكيها قوله سبحانه : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها

وتشتكى الى الله والله يسمع تحساوركما ان الله سميع بصير -
المجادلة : ١ « قديمة .

وقد أخبر الله تبارك و تعالى في القرآن والصحف السماوية عما
جرى على أنبيائه من الحوادث وما جرى على سائر الامم من ألوان
العذاب كما أخبر عما جرى في التكوين من الخلق والتدبير، فهذه
الحقائق واردة في القرآن الكريم ، حادثة بلاشك لا قديمة .

وأما الثالث : فلاشك أن ذاته وصفاته من العلم والقدرة والحياة
وكل ما يرجع اليها كشهادته أنه لا اله الا هو ، قديم بلا اشكال وليس
بمخلوق بالبداة ، ولكنه لا يختص بالقرآن ، بل كل ما يتكلم به البشر
ويشير به الى هذه الحقائق ، فمعانيه المشار اليها بالألفاظ والأصوات
قديمة وفي الوقت نفسه ما يشير به من الكلام والجمل حادث .

وأما الرابع : - أي علمه سبحانه بما جاء في هذه الكتب وما ليس
فيها - فلاشك أنه قديم بنفس ذاته ولم يقل أحد من المتكلمين الالهيين
- الا من شذ من الكرامية - بحدوث علمه .

وأما الخامس : - أعني كونه سبحانه متكلماً بكلام قديم أزلي
نفساني ليس بحروف ولا أصوات مغاير للعلم والارادة - فقد عرفت
أن ما اسماه الشيخ الأشعري بكلام نفسي لا يخرج عن اطار العلم
والارادة ولا شك أن علمه و ارادته البسيطة قديمان .

وأما السادس : - أعني كون الهدف من نفي كونه غير مخلوق
كون القرآن غير مخلوق للبشر وفي الوقت نفسه هو مخلوق لله

سبحانه - فهذا أمر لا يمكره مسلم ، فسان القرآن مخلوق لله سبحانه والناس بأجمعهم لا يقدرّون على مثله . قال سبحانه : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً - الاسراء : ٨٨ » .

وقد نقل سبحانه عن بعض المشركين الالذاء أن القرآن قول البشر وقال : « فقال ان هذا الاسحر يؤثر ان هذا الاقول البشر - ثم أوعده بقوله : ساصليه سقر وما أدريك ما سقر لا تبقى ولا تسذر - المدثر : ٢٨ - ٢٤ » .

وهذا التحليل يعرب عن أن المسألة كانت مطروحة في اجسواء مشوشة وقد اختلط الحابل بالنابل ولم يكن محط البحث محرراً على وجه الوضوح حتى يعرف المثبت عن المنفي ، ويمخض الحق من الباطل ، ومع هذا التشويش في تحرير محل النزاع نرى أن أهل الحديث والاشاعرة يستدلون بآيات وغيرها على قدم كلامه وكونه غير مخلوق واليك هذه الادلة واحداً بعد واحد .

ادلة الاشاعرة على كون القرآن غير مخلوق

استدل الأشعري على قدم القرآن بوجوه :
 الاول - قوله سبحانه : « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون - النحل : ٤٠ » قال الأشعري : « ومما يدل من كتاب الله على أن كلامه غير مخلوق قوله عز وجل : « انما قولنا لشيء اذا

أردناه أن نقول له كن فيكون . فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يكون مقولاً له « كن فيكون » . ولو كان الله عزوجل قائلاً للقول « كن » لكان للقول قولاً ، وهذا يوجب أحد أمرين : إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله غير مخلوق .

أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية وذلك محال ، وإذا استحال ذلك صح وثبت أن لله عز وجل قولاً غير مخلوق ^(١) .

يلاحظ عليه ، أولاً : أن الاستدلال مبني على كون الأمر بالكون في الآية ونظائرها أمراً لفظياً مؤلفاً من الحروف والاصوات وأنه سبحانه كالسلطان الأمر . كما أنه يتوسل عند أمر وزرائه وأعوانه باللفظ فهكذا سبحانه يتوسل عند خلق السموات والأرض باللفظ والقول فيخاطب المعدوم المطلق بلفظة « كن » .

ولا شك أن هذا الاحتمال باطل جداً ، إذ لا معنى لخطاب المعدوم . وما يقال في تصحيحه بأن المعدوم معلوم لله تعالى فهو يعلم الشيء قبل وجوده وأنه سيوجد في وقت كذا ، غير مفيد ، لأن العلم بالشيء لا يصحح الخطاب الجدي ، وإنما المراد من الأمر في الآية كما فهمه جمهور المسلمين ، هو الأمر التكويني المعبر به عن تعلق الإرادة القطعية بإيجاد الشيء ، والمقصود من الآية أن تعلق إرادته سبحانه يستعقب بها وجوده ، ولا يأتي عنه الشيء ، وأن ما قضاه من الأمور وإراد كسونه فانه يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع

ولا توقف ، كالمأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل ، لا يتوقف ولا يمتنع ولا يكون منسه الابهاء . وبذلك نقف على الفرق بين الأمر التكليفي التشريعي الوارد في الكتاب والسنة ، والأمر التكويني . فالأول يخاطب به الانسان العاقل القابل للتكليف ولا يخاطب به غيره فضلا عن المعدوم وهذا بخلاف الأمر التكويني فانه رمز لتعلق الارادة القطعية على ايجاد المعدوم .

وهذا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام يفسر الأمر التكويني بقوله : « يقول لمن أراد كونه ، كن ، فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعل منه ، أنشأه ومثله ، لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كان قديماً لكان الهاً ثانياً »^١.

وثانياً : نحن نختار الشق الثاني ، ولا يلزم التسلسل ، ونلتزم بأن هنا قولاً سابقاً على القرآن هو غير مخلوق أوجد به سبحانه مجموع القرآن وأحدثه حتى كلمة « كن » الواردة في تلك الآية ونظائرها فتكون النتيجة حدوث القرآن وجميع الكتب السماوية وجميع كلمه وكلامه الاقولا واحداً سابقاً على الجميع . فينقطع التسلسل بالالتزام بعدم مخلوقية لفظ واحد .

ثالثاً : كيف يمكن يمكن أن تكون كلمة « كن » الواردة في الآية وأمثالها قديمة ، مع أنها اخبار عن المستقبل فتكون حادثة . يقول سبحانه مخبراً عن المستقبل : « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن

نقول له كن فيكون» ولأجل ذلك التجأ المتأخرون من الأشاعرة الى أن لفظ «كن» حادث والقديم هو المعنى الازلي النفساني^(١) .

الثاني - قوله سبحانه : « أن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين - الأعراف : ٥٤ » .

قال الأشعري : « فالخلق » جميع ما خلق داخل فيه ، ولما قال و « الأمر » ذكر أمراً غير جميع الخلق . فدل ما وصفناه على أن أمر الله غير مخلوق . وأما أمر الله فهو كلامه .

وباختصار ، انه سبحانه أبان الأمر من الخلق ، وأمر الله كلامه وهذا يوجب أن يكون كلام الله غير مخلوق^(٢) .

يلاحظ عليه : أن الاستدلال مبني على أن « الأمر » في الآية بمعنى كلام الله وهو غير ثابت ، بل القرينة تدل على أن المراد منه غيره ، كيف وقد قال سبحانه في نفس الآية : « والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر » والمراد من اللفظين واحد . والأول قرينة على الثاني . وهدف الآية هو أن الخلق بمعنى الایجاد وتديره كلاهما من الله سبحانه وليس شأنه سبحانه خلق العالم والأشياء ثم الانصراف عنها وتفويض تديره الى غيره ، حتى يكون الخلق منه والتدبير على وجه الاستقلال

١ . دلائل الصدق حاكياً عن الفضل بن روزهان الأشعري : ج ١ ص ١٥٣ .

٢ . الابانة : ص ٥٢ - ٥١ .

من غيره ، بل الكل من جانبه سبحانه .
 وباختصار ، المراد من الخلق ايجاد ذوات الاشياء والمراد من
 الأمر النظام السائد عليها، فكأن الخلق يتعلق بذواتها والأمر بالاوضاع
 الحاصلة فيها والنظام الجاري بينها . ويدل على ذلك بعض الايات
 التي يذكر « تدبير الامر » بعد الخلق .

يقول سبحانه : « ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض
 في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع الا من بعد
 اذنه - يونس : ٣ » .

وقال تعالى : « الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ، ثم
 استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى
 يدبر الأمر يفصل الايات لعلكم تفلحون بقاء ربكم توقنون - الرعد : ٢ » .
 فليس المراد من الأمر ما يقابل النهي، بل المراد الشؤون الراجعة
 الى التكوين ، فيكون المقصود أن الابداد أولا ، والتصرف والتدبير
 ثانياً منه سبحانه فهو الخالق المالك لا شريك له في الخلق والابداد
 ولا في الارادة والتدبير .

وفي الختام أنه سبحانه يصف الروح بكونه من مقولة الأمر
 ويقول : « يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي - الاسراء :
 ٨٥ » فهل الأشعري يسمح لمسلم يعتقد بكون الروح المسؤول عنه
 في الآية غير مخلوق ؟

الثالث - قوله سبحانه : « ان هذا الاقول البشر - المدثر : ٢٥ »

٢٩٧
 قال الأشعري : « فمن زعم أن القرآن مخلوق فقد جعله قولاً للبشر
 وهذا ما أنكره الله على المشركين » ^(١) .

يلاحظ عليه ، أن من يقول بأن القرآن مخلوق لا يريد إلا كونه
 مخلوقاً لله سبحانه . فالله سبحانه خلقه وأوحى به إلى النبي ونزله عليه
 منجماً في مدة ثلاث وعشرين سنة وجعله فوق قدرة البشر فلن يأتوا
 بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً .

نعم ، كون القرآن مخلوقاً لله سبحانه لا ينافي أن يكون ما يقرأه
 الإنسان مخلوقاً له ، لبداية أن الحروف والاصوات التي ينطق بها
 الناس مخلوقة لهم وهذا كعلقة امرئ القيس وغيرها ، فاصلها مخلوق
 لنفس الشاعر ، لكن المقروء مثال له ، ومخلوق للقارىء .

والعجب أن الأشعري ومن قبله ومن بعده لم يتقحموا موضع
 النزاع فزعموا أنه إذا قيل « القرآن مخلوق » فأنما يراد منه كون
 القرآن مصنوعاً للبشر ، مع أن الضرورة قاضية بخلافه ، فكيف يمكن
 لمسلم يعتنق القرآن ويقرءه متساف الباريء سبحانه فيه « نزل عليك
 الكتاب بالحق - آل عمران : ٣ » أن يتفوه بأن القرآن مخلوق للبشر .
 بل المسلمون جميعاً يقولون في القرآن نفس ما قاله سبحانه في حقه
 غير أن المقروء على ألسنتهم مخلوق لأنفسهم ، فيكون مثال ما نزله
 سبحانه مخلوقاً للإنسان . وكون المثال مخلوقاً ليس دليلاً على أن
 الممثل مخلوق لهم . والناس بأجمعهم عاجزون عن إيجاد مثل القرآن

ولكنهم قادرون على ايجاد مثاله . فلاحظ وتدبر .
وبذلك تقف على أن اكثر ما استدل به الاشعري في كتاب
« الابانة » غير تام من جهة الدلالة ولا نطيل المقام بايراده ونقده
وفيما ذكرنا كفاية .

بقي هنا نكتة ننبه عليها وهي : أن المعروف من امام الحنابلة أنه
ما كان يرى الخوض في المسائل التي لم يخض فيها السلف الصالح
لأنه ما كان يرى علماً الا علم السلف . فما يخوضون فيه يخوض
فيه وما لا يخوضون فيه من امور الدين يراه ابتداءً يجب الاعراض
عنه . وهذه مسألة لم يتكلم فيها السلف فلا يتكلم فيها . والمبتدعون
هم الذين يتكلمون ، وعلى هذا ، كان له أن يسير وراءهم وكان من
واجبه حسب اصوله، التوقف وعدم النبس بينت شفة في هذا الموضوع
نعم ، نقل عنه ما يوافق التوقف - رغم ما نقلنا عنه من خلافه - وأنه
قال : من زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن زعم أنه غير
مخلوق فهو مبتدع .

ويرى المحققون أن امام الحنابلة كان في اوليات حياته يرى البحث
حول القرآن ، بأنه مخلوق أو غير مخلوق ، بدعة ، ولكنه بعد ما
زالت المحنة وطلب منه الخليفة العباسي المتوكل، المؤيد له الادلاء
برأيه ، اختار كون القرآن ليس بمخلوق . ومع ذلك لم يؤثر عنه
أنه قال انه قديم ^(١) .

موقف أهل البيت عليهم السلام

ان تاريخ البحث وما جرى على الفريقين من المحن ، يشهد بأن التشدد فيه لم يكن لاحقاق الحق وازاحة الشكوك . بل استغلت كل طائفة تلك المسألة للتنكيل بخصومهم . فلأجل ذلك نرى أن أمته أهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم عن الخوض في تلك المسألة فقد سأل الريان بن الصلت ، الامام الرضا عليه السلام وقال له : « ما تقول في القرآن ؟ فقال : كلام الله لا تتجاوزوه ولا تطلبوا الهدى في غيره ، فتنصلوا » .

وروى علي بن سالم عن أبيه قال : « سألت الصادق جعفر بن محمد فقلت له : يا ابن رسول الله ما تقول في القرآن ؟ فقال : هو كلام الله ، وقول الله ، و كتاب الله ، ووحى الله ، وتنزيله ، وهو الكتاب العزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » .

وحدث سليمان بن جعفر الجعفري قال : « قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام : يا ابن رسول الله ، ما تقول في القرآن ؟ فقد اختلف فيه من قبلنا ، فقال قوم انه مخلوق ، وقال قوم انه غير مخلوق . فقال عليه السلام : أما اني لا أقول في ذلك ما يقولون ولكني أقول انه كلام الله » .

فانا نرى أن الامام عليه السلام يتعد عن الخوض في تلك المسألة

لما رأى مسن أن الخوض فيها ليس لصالح الاسلام ، وأن الاكتفاء بأنه كلام الله أحسن لمادة الخلاف. ولكنهم عليهم السلام عند ما أحسوا بسلامة الموقف ، أدلوا برأيهم في الموضوع ، وصرحوا بأن الخالق هو الله وغيره مخلوق والقران ليس نفسه سبحانه ، والا يلزم اتحاد المنزل والمنزل ، فهو غيره ، فيكون لا محالة مخلوقاً .

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني قال: كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليه السلام الى بعض شيعته ببغداد: « بسم الله الرحمن الرحيم، عصمنا الله واياك من الفتنة، فان يفعل فقد أعظم بها نعمة، وان لا يفعل فهي الهلكة . نحن نرى أن الجدل في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب ، فيعطى السائل ما ليس له ، ويتكلف المجيب ما ليس عليه ، وليس الخالق الا الله عزوجل ، وما سواه مخلوق ، والقرآن كلام الله ، لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين ، جعلنا الله واياك من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون »^١ .

وفي الروايات المروية اشارة الى المحنة التي نقلها المؤرخون فقد كان احمد ابنن ابي دؤاد في عصر المأمون كتب الى الولاية في العواصم الاسلامية أن يختبروا الفقهاء والمحدثين في مسألة خلق القرآن وفرض عليهم أن يعاقبوا كل من لا يرى رأي المعتزلة في هذه المسألة. وجاء المعتصم والوائق فطبقا سيرته وسياسته مع خصوم المعتزلة

وبلغت المحنة أشدها على المحدثين، وبقي أحمد بن حنبل ثمانية عشر شهراً تحت العذاب فلم يتراجع عن رأيه . ولما جاء المتوكل العباسي نصر مذهب الحنابلة وأقصى خصومهم فعند ذلك أحس المحدثون بالفرج وأحاطت المحنة باوائك الذين كانوا بالأمس القريب يفرضون آراءهم بقوة السلطان .

فهل يمكن عد مثل هذا الجدل جدالاً إسلامياً ، وقرآناً، لمعرفة الحقيقة وتبينها ، أو أنه كان وراءه شيء آخر . والله العالم بالحقائق وضمائر القلوب .

١٥ - عموم ارادته لكل شيء

ان من آرائه هو عموم ارادته سبحانه لكل شيء وبعد ذلك من المسائل الرئيسية في مذهبه وحاصله ، أن كل ما في الكون من جواهر وأعراض حتى الانسان وفعله ، مراد الله سبحانه ، تعلقت ارادته بوجوده ، وليس شيء في صفحة الوجود خارجاً عن سلطان ارادته ، ولا يقع شيء من صغير وكبير الا بارادة منه سبحانه . ويقابل ذلك مذهب المعتزلة فجعل أفعال العباد خارجة عن حريم ارادته فإيمان العبد وكفره وعصيانه واطاعته لم تعلق بها ارادته سبحانه وانما خلقه وفوض اليه ارادته . وانما اختلف المذهبان في عموم الارادة وعدمه ، لأجل التحفظ على عدله سبحانه والتخلص عن الجبر وعدمهما ، فالأشعري ومن حذا حذوه لا يتحاشون عن الاعتقاد بالأصل أو الاصول التي تساند الجبر وتستلزمه ، بناءً على ما أسسه من كون الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشارع وليس للعقل دور في تشخيص الحسن والقبح . وهذا بخلاف المعتزلة فان للتحسين

والتقيح دوراً عظيماً في تكييف مذهبهم ، وعلى هذا الاساس ذهب الأشعري الى عموم ارادته سبحانه لكل شيء من وجوده وفعله من غير فرق بين الانسان وفعله ، سواء أوافق العدل أم خالفه ، استلزم الجبر أم لا .

وزعمت المعتزلة أن القول بعموم الارادة يستلزم الجبر في أفعال البشر وهو ينافي عدله سبحانه . ولا معنى لأن يريد سبحانه كفر العبد وهو يأمر بالايمان به ويعذب على ما أراده منه وسيوافيك الكلام في استلزام عموم ارادته الجبر وعدمه .

وعلى كل تقدير فقد استدلل الأشعري على مقالته بوجوده عقلية ونقلية ، نشير الى امهاتها :

الادلة العقلية

١- ان الارادة اذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته^١ .
 يلاحظ عليه : أنه لم يبين وجه الملازمة بين كون الارادة من صفات الذات وعموميتها لجميع المحدثات فكون الارادة من صفات الذات لا يستلزم تعلقها بكل ما يجوز أن يراد .

اللهم الا أن يرجع الى وجه آخر وهو كون الارادة من صفاته الذاتية ، والذات علة تامة بلا واسطة لكل شيء فيستتج عموم ارادته

لكل شيء من عموم عليه ذاته لكل شيء كما سيذكره .

٢- دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء حادث ولا يجوز أن يخلق ما لا يريد^(١) .

٣- قد دلت الدلالة على أن كل المحدثات مخلوقات لله تعالى فلما استحال أن يفعل الباري تعالى ما لا يريد ، استحال أن يقع من غيره ما لا يريد ، اذ كان ذلك أجمع أفعالا لله تعالى^(٢) .

ويلاحظ على الوجهين : أنهما مبنيان على اصل غير مسلم عند المعتزلة وهو أن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه وأنه سبحانه علة تامة لها وفاعل مباشر لكل شيء قائم مقام جميع العلل والاسباب .

٤- انه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريد له لانه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريد له لوجب أحد أمرين : إما اثبات سهو وغفلة ، أو اثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريد ، فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريد^(٣) .

٥- لو كان في العالم ما لا يريد الله تعالى لكان ما يكره كونه . ولو كان ما يكره كونه ، لكان ما يابى كونه . وهذا يوجب ان المعاصي كانت ، شاء الله أم أبى . وهذه صفة الضعيف المقهور . وتعالى ربنا

١ . اللمع : ص ٤٧ .

٢ . نفس المصدر .

٣ . اللمع : ص ٤٩ .

عن ذلك علواً كبيراً^(١) .

يلاحظ على الوجهين : أن عدم تعلق ارادته ليس بمعنى تعلق ارادته بعدمه ، فلا يكون صدور الفعل عن الغير دليلاً على سهوه أو عجزه كما زعم ، كما لا يكون دليلاً على كونه مقهوراً ، إذ عدم كراهية وجود المعاصي لا يلزم كراهية عدمه ، حتى يستدل بوقوعها على المقهورة . وفي الختام ، ان القول بعموم ارادته سبحانه لكل ما يجوز أن يراد عند الأشاعرة تنفرع على اصل آخر ، وهو أنه سبحانه خالق لكل شيء مباشرة ، وأنه لا سبب ولا علة في دار الوجود الا هو ، وليس لغيره أي سببية وتأثير استقلالاً وتبعاً . فلزم ذلك القول انكار النظام السببي والمسببي والاعتراف بعلة واحدة قائمة مقام جميع العلل الطبيعية والمجردة وهذا القول لا ينفك عن عموم ارادته لكل شيء فكان الأصل هو مسألة خلق الاعمال عندهم ، ويترتب عليها القول بعدم ارادته . ويشهد لذلك بعض ما مر من أدلة الشيخ الأشعري كالدليل الثاني .

قال الرازي في المحصل : « انه تعالى يريد لجميع الكائنات خلافاً للمعتزلة . انا انا بينا أنه تعالى خالقها وقد تقدم أن خالق الشيء يريد لوجوده »^(٢) .

وقال القاضي عضد الدين الأيجي في المواقف : « أنه تعالى

١ . اللع : ص ٥٧ - ٥٨ .

٢ . تلخيص المحصل : ص ٣٣٤ .

مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون . لنا ، أما انه مريد للكائنات
فلاذنه خالق الاشياء كلها، لما مر من استناد جميع الحوادث الى قدرته
تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا كراه مريد له بالضرورة»^(١) .

ثم ان الأشاعرة زعمت أن في ذلك القول تعظيماً لقدرة الله تعالى
وتقدسياً لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير، ولكن غفلوا
عن أن تفسير ارادته عن طريق خلق الأعمال مباشرة وبلا واسطة، وانكار
سلسلة العلل والمعاليل في دار الوجود يستلزم نسبة كل عيب وشين الى
الله سبحانه ، فكفر الكافر مراد الله سبحانه لأنه خالقه وان كان المسؤول
هو الكافر المجبور المكتوف الايدي .

نعم ، تفسير عموم ارادته بهذا الوجه في جانب الافراط . كما
أن قول المعتزلة باخراج أفعال العباد عن حريم ارادته في جانب التفريط
حيث زعموا أنه سبحانه أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال فقوض
اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد أفعالهم على طبق مشيتهم وقدرتهم
متمسكين بالقول المعروف ، « سبحانه من تنزه عن الفحشاء » ناسين
القول الاخر « سبحانه من لا يجري في ملكه الا ما يشاء » وقد ندد أئمة
الامامية بكلا الرأيين فقد سأل محمد بن عجلان الصادق عليه السلام
فقال له : « فوض الله الأمر الى العباد ؟ فقال : الله أكرم من أن يفوض
اليهم . قلت : فأجبر الله العباد على أفعالهم ؟ فقال : الله أعدل من أن

يجبر عبداً على فعل ثم يعذبه عليه «^١» .

وقال الامام موسى الكاظم عليه السلام في ذم المفوضة :

« مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله عز وجل بعدله فأخرجوه

من قدرته وسلطانه »^٢ .

وعلى ضوء ذلك فيجب تفسير عموم ارادته على وجه يليق بساحته

مع التحفظ على الاصول المسلمة العقلية فنقول :

التفسير الصحيح لعموم ارادته

لاشك أن مقتضى التوحيد في الخالقية بالمعنى الذي عرفناك

عندالبحث عن « خلق الاعمال » هو كون ما في الوجود مخلوقاً لله

سبحانه لكن لا بمعنى انكار العلل والاسباب ، بل بمعنى انتهاء كل

الاسباب والمسببات اليه سبحانه ، انتهاء المعنى الحرفي الى المعنى

الاسمي ، وقيام الممكن بالذات بالواجب بالذات .

هذا من جانب ، ومن جانب آخر ان ارادته سبحانه من صفات

ذاته وان لم نحقق كنهها لان الفاعل المرید أكمل من الفاعل غير المرید

غير أن الارادة في الانسان ، طارئة حادثة وفيه سبحانه ليس كذلك .

فاذا كانت ارادته نفس ذاته ، والذات هي العلة العليا للكون فلا

١ . التوحيد للصدوق : ص ٣٦١ ، الحديث برقم ٦ .

٢ . بحار الانوار : ج ٥ ص ٥٤ الحديث برقم ٩٣ ط طهران الحديثية .

يكون هناك شيء خارج عن حريم ارادته ، فكما تعلقت قدرته بكل شيء تعلقت ارادته به ولا يكون في صفحة الوجود شيء خارج عن سلطان ارادته .

ولكن عمومية ارادته لكل شيء ، وزان عمومية قدرته لكل شيء فكما أن عمومية الثانية لاتستلزم الجبر ، فهكذا عمومية الارادة ، وذلك لأن ارادته لم تتعلق بصدور فعل كل شيء عن فاعله على وجه الالغاء والاضطرار ، بل تعلقها به على قسمين : قسم تعلقت ارادته بصدور الفعل عن فاعله على نحو الاضطرار اما لا عن شعور كالحرارة بالنسبة الى النار ، أو عن شعور ولكن لا عن ارادة واختيار ، كحركة المرتعش وقسم تعلقت ارادته بصدور الفعل عن فاعله عن اختيار .

فمعنى تعلق ارادته بفعل الانسان هو تعلق ارادته بكونه فاعلاً مختاراً يفعل ما يشاء في ظل مشيئته سبحانه ، فقد شاء أن يكون مختاراً وفي وسعه سبحانه سلب اختياره والجاته الى أحد الطرفين من الفعل والترك .

وباختصار ، انه كما تعلقت ارادته بصدور فعل كل فاعل عنه كذلك تعلقت ارادته بصدور فعله عن المبادئ الموجودة فيها .
فالقواعل الطبيعية غير المختارة تعلقت ارادته بصدور آثارها عنها بلا علم أو بلا اختيار ، وأما غيرها فقد تعلقت بصدور أفعالها (الانسان) عن المبادئ الموجودة فيه ومن المبادئ كونه مختاراً في تعيين الفعل وترجيحه على الترك .

وعموم الارادة بهذا المعنى لا يستلزم الجبر بعد التأمل والامعان.
 وأما النقل فيشهد على عمومية ارادته بعض الايات واليك قسم منها :
 ١ - قال سبحانه : « وما تشاؤون الا أن يشاء الله رب العالمين -
 التكوير : ٢٩ » .

وهو صريح في أن تعلق مشيئة الانسان بعد تعلق مشيئة الله لا قبله
 ولا معه .

٢ - « وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله - يونس : ١٠٠ » .
 وهذا أصل عام في عالم الوجود وانما ذكر الايمان من باب
 المثال .

٣ - « ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على اصولها فبإذن الله
 وليخزي الفاسقين - حشر : ٥ » .

فقطع الاشجار أو ابقاؤها على اصولها فعل من أفعال الانسان كان
 مشمولاً لاذنه سبحانه ومتعلقاً به .

هذا اجمال ما أوضحناه في الابحاث الكلامية ومن أراد التفصيل
 فليرجع الى مظانها .

١٦ - التحسين والتقيح العقليان

قد عنون الشيخ الأشعري هذه المسألة باسم « التعديل والتجويز » وهذه المسألة، تعد الحجر الأساس لكلام الأشعري و عقيدة أهل الحديث والحنابلة . فالشيخ تبعاً لأبناء الحنابلة صور العقل أقل من أن يدرك ما هو الحسن وما هو القبيح وما هو الأصلح وما هو غيره ، قائلاً بأن تحكيم العقل في باب التحسين والتقيح يستلزم نفي حرية المشيئة الالهية وتقيدها بقيد و شرط ، اذ على القول بهما يجب أن يفعل سبحانه ما هو الحسن عند العقل ، كما عليه الاجتناب عما هو القبيح عنده . فلأجل التحفظ على اطلاق المشيئة الالهية لاحسن الا ما حسنه الشارع ولا قبيح الا ما قبحه ، فله سبحانه أن يؤلم الاطفال في الآخرة ويعد ذلك منه حسناً .

أقول : الانسان المتحرر عن كل عقيدة مسبقة وعن كل عامل روحي يمنعه عن الاعتناق بحكم العقل في ذلك المجال ، يصعب عليه الأذعان بصحة عقوبة الطفل المعصوم وتصويره حسناً وعدلاً . ولا تجد

انساناً على أديم الأرض ينكر قبح الاساءة الى المحسن . فعند ذلك يتوارد السؤال عن العلة التي دفعت الأشعري الى هذه العقيدة . لم يكن ذلك الا لمواجهة المعتزلة في تحكيمهم العقل على الشرع واخضائهم الدين له ، حتي صاروا يؤولون بعض ما لا ينطبق من الشرع على اصولهم العقلية . فصار ذلك الافراط دافعاً للشيخ الى التفريط والتورط في مغبة اعدام العقل ورفضه عن ساحة الادراك على الاطلاق .

ولأجل إيقاف القارىء على نماذج من تفكير الأشعري في هذا الباب ننقل بعض عباراته من كتابه « اللمع » .

يقول : « فان قال قائل هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟ قيل له: لله تعالى ذلك، وهو عادل ان فعله - الى أن قال - ولا يبيح منه أن يعذب المؤمنين ، ويدخل الكافرين الجنان . وانما نقول انه لا يفعل ذلك ، لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره » ^(١) .

١ - دليل الأشعري على نفي التحسين والتقبيح العقليين

استدل الأشعري على مقالته ، بقوله : « والدليل على أن كسل ما فعله فله فعله ، أنه المالك ، القاهر ، الذي ليس بمملوك ، ولا فوقه

مبيح ، ولا أمر ولا زاجر ، ولا حاضر ولا من رسم له الرسوم ، وحد له الحدود .

فإذا كان هذا هكذا ، لم يقبح منه شيء ، إذ كان الشيء انما يقبح منا ، لأننا تجاوزنا ما حدد ورسم لنا ، وأتينا ما لم نملك اتيانه . فلما لم يكن الباري مملكاً ولا تحت أمر ، لم يقبح منه شيء . فان قال : فانما يقبح الكذب لأنه قبحه ، قيل له : أجل ، ولو حسنه لكان حسناً ، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض . فان قالوا : فجازوا عليه أن يكذب ، كما جوزتم أن يأمر بالكذب . قيل لهم : ليس كل ما جاز أن يأمر به ، جاز أن يوصف به ^(١) .

يلاحظ عليه ، أما أولاً : فاننا نسأل الشيخ الأشعري انه سبحانه اذا ألم طفله في الآخرة وعذبه بألوان التعذيب ، ورأى ذلك بام عينه في الآخرة ، هل يرى ذلك عين العدل ، ونفس الحسن ، أو أنه يجد ذلك الفعل ، من وجدانه ، أمراً منكراً ؟ ومثله ما لو فعل بالأشعري نفس ما فعل بطفله مع كونه مؤمناً ، فهل يرضى بذلك في أعماق روحه ، ويراه نفس العدل ، غير متجاوز عنه ، بحجة أن الله سبحانه مالك الملك يفعل في ملكه ما يشاء ، أو أنه يقضى بخلاف ذلك ؟

واما ثانياً : فلا شك أنه سبحانه مالك الملك والملكوت يقدر على كل أمر ممكن - كما عرفت - من غير فرق بين الحسن والقيح فعموم قدرته لكل ممكن مما لا شبهة فيه ، ولكن حكم العقل بأن

الفعل الفلاني قبيح لا يصدر عن الحكيم، ليس تحديداً لمملكه وقدرته. وهذا هو المهم في حل عقدة الأشاعرة الذين يزعمون أن قضاء العقل وحكمه في أفعاله سبحانه نوع دخالة في شؤون رب العالمين ولكن الحق غير ذلك .

توضيحه ، أن العقل بفضل التجربة ، أو بفضل البراهين العقلية يكشف عن القوانين السائدة على الطبيعة ، كما يكشف عن القوانين الرياضية، فلو قال العقل : ان كل زوج ينقسم الى متساويين، فهل يحتمل أن العقل فرض حكمه على الطبيعة او يقال ان الطبيعة كانت تحتمل ذلك القانون والعقل كشفه وبينه ؟ فاذا كان هذا هو الفرق بين فرض الحكم وكشفه في عالم الطبيعة ، فليكن هو الفارق بين ادراكه حسن الفعل وقبحه وان أي فعل يصدر منه تعالى واياه لا يصدر منه، وفرضه الحكم على الله سبحانه فرضاً يحدد سعة قدرته و ارادته وفعله . فليس العقل هنا حاكماً وفارضاً على الله سبحانه ، بل هو - بالنظر الى الله تعالى وصفاته التي منها الحكمة والغنى - يكشف عن أن الموصوف بمثل هذه الصفات وخاصة الحكمة ، لا يصدر منه القبيح ، ولا الاخلال بما هو حسن .

وبعبارة اخرى ، ان العقل يكشف عن أن المتصف بكل الكمال والغنى عن كل شيء ، يمتنع أن يصدر منه الفعل القبيح ، لنحقق الصارف عنه وعدم الداعي اليه ، وهذا الامتناع ليس امتناعاً ذاتياً حتى لا يقدر علي الخلاف ، ولا ينافي كونه تعالى قادراً عليه بالذات

ولا ينافي اختياره في فعل الحسن وترك القبيح ، فان الفعل بالاختيار والترك به أيضاً . وهذا معنى ما ذهبت اليه العدلية من أنه يمتنع عليه القبائح ولا تهدف به الى تحديد فعله من جانب العقل ، بل الله بحكم أنه حكيم ، التزم وكتب على نفسه أن لا يخل بالحسن ولا يفعل القبيح . وليس دور العقل هنا الا دور الكشف والتبيين بالنظر الى صفاته وحكمته .

وباختصار ، ان فعله سبحانه - مع كون قدرته عامة - ليس فوضوياً ، ومتحرراً عن كل سلب وايجاب ، وليس التحديد مفروضاً عليه سبحانه من ناحية العقل ، وانما هو واقعية وحقيقة كشف عنها العقل ، كما كشف عن القوانين السائدة على الطبيعة والكون . فتصور أن فعله سبحانه متحرر من كل قيد وحد ، بحجة حفظ شأن الله سبحانه وسعة قدرته ، أشبه بالمغالطة ، فان حفظ شأنه سبحانه غير فرض انحلال فعله عن كل قيد وشرط .

وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف ما استدل به القائلون بنفي التحسين والتقيح العقلين . ولا بأس بالإشارة الى بعض أدلتهم التي أقامها المتأخرون عن أبي الحسن الأشعري .

٢ - لو كان التحسين والتقيح ضرورياً لما وقع الاختلاف

قالوا: « لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بأن الواحد نصف الاثنين ، لكن التالي

باطل بالوجدان» .

وأجاب عنه المحقق الطوسي بقوله : « ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور »^{١)} .

توضيحه ، أنه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصور أطرافها . وقد قرر في صناعة المنطق أن للبداهيات مراتب . فالاوليات أبده من المشاهدات بمراتب . والثانية أبده من التجريبيات والثالثة أبده من الحدسيات ، والرابعة أبده من المتواترات ، والخامسة أبده من الفطريات . والضابط في ذلك أن مسا لا يتوقف التصديق به على واسطة سوى تصور الطرفين فهو أبده من غيره ، وذلك مثل الأوليات ، وهكذا .

فلو صح ما ذكره الأشاعرة من الملازمة ، لزم أن لا تكون الحدسيات من اليقينات .

وباختصار ، ان العلوم اليقينية ، مع كثرتها ، ليست على نمط واحد ، بل لها مراتب ودرجات ، وهذا شيء يلمسه الانسان اذا مارس علومه ويقينياته .

٣ - لو كان الحسن والقبح عقليين لما تغيرا

ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا ، أي لما حسن

القيح ولما قبح الحسن . والتالى باطل ، فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح . وذلك فيما اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه .

وباختصار ، لو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً ولاحسناً عند ما استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله .

وأجاب عنه المحقق الطوسي بقوله : « وارتكاب أقل القبيحين مع امكان التخلص »^{١)} .

وتوضيحه ، أن الكذب في الصورة الاولى على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا أن ترك انقاذ النبي أقبح منه ، فيحكم العقل بارتكاب أقل القبيحين تخلصاً من ارتكاب الأقبح . على أنه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض (أي التورية) .

وباختصار ، ان تخليص النبي أرجح من حسن الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيرجح ارتكاب أدني القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة على الصدق .

أضف الى ذلك ، أن الاستدلال مبني على كون قبح الكذب وحسن الصدق ، كقبح الظلم وحسن العدل ، ذاتيين لا يتغيران ، لاعلى القول بأن الافعال بالنسبة الى الحسن والقبح على أقسام منها ما يكون الفعل علة تامة لأحدهما ، فلا يتغير حسنه ولا قبحه بعروض العوارض لحسن الاحسان وقبح الاساءة ، ومنها ما يكون مقتضياً لأحدهما ، فهو

موجب للحسن لو لم يعرض عليه عنوان آخر ، وهكذا في جانب القبح . وحسن الصدق وقبح الكذب من هذا القبيل . ومنها ما لا يكون علة ولا مقتضياً لاحدهما كالضرب ، جزاءً ، أو ايداءً .

ثم ان لثبوت الحسن والقبح دلائل واهية لاتليق أن تطرح على بساط البحث فلنصفح عنها . الى هنا .

ثم استعراض أدلة المنكرين للحسن والقبح العقليين ، فيناسب - تكميلاً للبحث - استعراض أدلة المثبتين وهو يتوقف على تبين ما هو الملاك عند العقل للحكم بان الفعل الكذائي حسن أو قبيح ولنقدم البحث في ذلك ثم نتبعه بذكر براهين المثبتين .

ما هو الملاك لدرك العقل في هذا المجال

ان الملاك لقضاء العقل هو أنه يجد بعض الافعال موافقاً للجانب الأعلى من الانسان والوجه المثالي في الوجود البشري ، كما يجد بعضها الاخر غير موافق معه ، وان شئت قلت : انه يدرك أن بعض الافعال كمال للموجود الحي المختار ، وبعضها الاخر نقص له ، فيحكم بحسن الأول ولزوم الاتصاف به ، وقبح الثاني ولزوم تركه .

توضيح ذلك ، أن الحكماء قسموا العقل الى عقل نظري وعقل عملي ، فقد قال المعلم الثاني : « ان النظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس من شأنه أن يعلمه انسان والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الانسان بارادته . »

وقال الحكيم السبزواري في توضيحه : « ان العقل النظري والعقل

العملى من شأنهما التعقل ، لكن النظري ، شأنه العلوم الصرفة غير المتعلقة بالعمل مثل « الله موجود واحد » ، و « أن صفاته عين ذاته » ونحو ذلك ، والعملى شأنه العلوم المتعلقة بالعمل مثل « التوكل حسن » و « الرضا والتسليم والصبر محمودة » . وهذا العقل هو المستعمل فى علم الاخلاق ، فليس العقلان كقوتين متباينتين او كضميمتين ، بل هما كجهتين لشيء واحد وهو الناطقة ^(١) .

ثم ، كما أن فى الحكمة النظرية قضايا نظرية تنتهى الى قضايا بديهية ، ولولا ذلك لعقدت القياسات وصارت غير منتجة ، فهكذا فى الحكمة العملية ، قضايا غير معلومة لانعرف الا بالانتهاء الى قضايا ضرورية والا لما عرف الانسان شيئاً من قضايا الحكمة العملية . فكما أن العقل يدرك القضايا البديهية فى الحكمة النظرية من صميم ذاتها ، فهكذا يدرك بديهيات القضايا فى الحكمة العملية من صميم ذاتها بلا حاجة الى تصور شيء آخر .

مثلا ، ان كل القضايا النظرية يجب أن تنتهى الى قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، بحيث لو ارتفع التصديق بها لما أمكن التصديق بشيء من القضايا ولذا تسمى بـ « ام القضايا » مثلا لا يحصل اليقين بان زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين ، الا اذا حصل قبله امتناع صدق نقيض تلك القضية اى عدم مساواتها لهما . والا فلوا احتمال صدق النقيض لما حصل اليقين بالنسبة . ولأجل ذلك اتفقت كلمة الحكماء على أن اقامة البرهان على المسائل النظرية انما تتم اذا انتهى

البرهان الى ام القضايا التي قد عرفت، وعلى ضوء هذا البيان نقول: كما أن للقضايا النظرية في العقل النظري قضايا بديهية أو قضايا اولية تنتهي اليها ، فهكذا القضايا غير الواضحة في العقل العملي يجب أن تنتهي الى قضايا اولية و واضحة عند ذلك العقل ، بحيث لو ارتفع التصديق بهذه القضايا فسي الحكمة العملية لما صح التصديق بقضية من القضايا فيها .

فمن تلك القضايا البديهية في العقل العملي مسألة التحسين والتقييح العقلين الثابتين لجملة من القضايا مثل قولنا : « العدل حسن » و « الظلم قبيح » و « جزاء الاحسان بالاحسان حسن » و « جزاء الاحسان بالاساءة قبيح » . فهذه القضايا قضايا اولية في الحكمة العملية . والعقل العملي يدركها من ملاحظة القضية بنفسها وفي ضوئها يحكم بما ورد في مجال العقل العملي من الاحكام المربوطة بالاخلاق أولاً ، وتدبير المنزل ثانياً ، وسياسة المدن ثالثاً ، التي يبحث عنها في العقل العملي . وليس استقلال العقل في تلك القضايا الاولية الراجعة الى العقل العملي الا لأجل أنه يجدها اما ملائمة للجانب العالمي من الانسانية ، المشترك بين جميع أفراد الانسان ، أو منافية له . وبذلك تصبح قضية التحسين والتقييح في قسم من الافعال ، قضية كلية لا تختص بزمان دون زمان ولا جيل دون جيل . بل لاتختص - في كونها كامالا أو نقصاً - بالانسان بل تعم الموجود الحي المدرك المخنار، لأن العقل يدركها بصورة قضية عامة شاملة لكل من يمكن أن يتصف بهذه الافعال ، كالعدل والظلم

فهو يدرك أن الأول حسن عند الجميع ومن الجميع ، والثاني قبيح كذلك ، وليس للانسان خصوصية في ذلك القضاء .

وبذلك يصبح المدعى للتحسين والتقيح العقلين الذاتيين في غني عن البرهنة لما يتبناه ، كما أن المدعي لامتناع اجتماع التقيحين وارتفاعهما كذلك .

والعجب أن الحكماء والمتكلمين اتفقوا على أنه يجب انتهاء القضايا النظرية في العقل النظري الى قضايا بديهية ، والاعتمت الاقيسة ولزم التسلسل في مقام الاستنتاج ، ولكنهم غفلوا عن اجراء ذلك الاصل في جانب العقل العملي ولم يقسموا القضايا العملية الى فكرية وبديهية أو نظرية وضرورية ، كيف والاستنتاج والجزم بالقضايا الواردة في مجال العقل العملي لا يتم الا اذا انتهى العقل الى قضايا واضحة في ذلك المجال .

فالمسائل المطروحة في الاخلاق ، مما يجب الانصاف به والانتزعه عنه ، أو المطروحة في القضايا البيئية والعائلية التي يعبر عنها بتدبير المنزل أو القضايا المبحوث عنها في علم السياسة وتدبير المدن ، ليست في الوضوح على نمط واحد ، بل لها درجات ومراتب .

فلا ينال العقل الجزم بكل القضايا العملية الا اذا كانت هناك قضايا بديهية واضحة تبنتي عليها القضايا المجهولة العملية حتى يحصل الجزم بها ويرتفع الابهام عن وجهها . ولجل ذلك فالقائل بالتحسين والتقيح العقلين في غني عن التوسع في طرح أدلة القائلين بالتحسين

والتقيح ولا نذكر الا النزر اليسير . واليك بعض أدلتهم .

أدلة القائلين بالتحسين والتقيح العقليين

الأول : ما أشار اليه المحقق الطوسي بقوله « ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً »^(١) مفاده : انه لو قلنا بأن الحسن والقبح يثبتان شرعاً يلزم من ذلك عدم ثبوتهما بالشرع أيضاً .

توضيحه ، أن الحسن والقبح لو كانا بحكم العقل ، بحيث كان العقل مستقلاً في ادراك حسن الصدق وقبح الكذب ، فلا اشكال في أن ما أمر به الشارع يكون حسناً وما نهى عنه يكون قبيحاً ، لحكم العقل بأن الكذب قبيح ، والشارع لا يرتكب القبيح ، ولا يتصور في حقه ارتكابه .

وأما لو لم يستقل العقل بذلك ، فلو أمر بشيء أو أنهى عنه أو أخبر بحسن الصدق وقبح الكذب فلا يحسن لنا الجزم بكونه صادقاً في كلامه ، حتى نعتقد بمضمونه ، لاحتمال عدم صدق الشارع في أمره أو اخباره فان الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد حتى لو قال الشارع بأنه لا يكذب ، لم يحصل لنا اليقين بصدقه حتى في هذا الاخبار . فيلزم على قول الأشعري أن لا يتمكن الانسان من الحكم بحسن شيء لا عقلاً ولا شرعاً .

وان شئت قلت : لو لم يستقل العقل بحسن بعض الأفعال وقبح

بعضها الآخر ، كالصدق والكذب ، فلا نستقل بقبح صدور الكذب من الله سبحانه . فاذا أخبرنا عن طريق انبيائه بأن الفعل الفلاني حسن أو قبيح لم نجزم بصدق كلامه لتجويز الكذب عليه .
ثم ان الفاضل القوشجي الأشعري أجاب عن هذا الاستدلال بقوله :
« أنا لا نجعل الأمر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكر بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح ، والقبح عبارة عن كونه متعلق النهي والذم »^١ .

يلاحظ عليه : أن البحث تارة يقع في التسمية والمصطلح ، فيصح أن يقال : ان ما وقع متعلق الامر والمدح حسن ، وما وقع متعلق النهي والذم قبيح . والعلم بذلك لا يتوقف الا على سماعهما من الشرع . واخرى يقع في الوقوف على الحسن الواقعي أو القبح كذلك عند الشرع ، فهذا مما لا يمكن استكشافه من مجرد سماع تعلق الأمر والنهي بشيء ، اذ من المحتمل أن يكون الشارع عابثاً في أمره ونهيه .

ولو قال انه ليس بعابت ، لا يثبت به نفي احتمال العابثية عن فعله وكلامه ، لاحتمال كونه هازلاً أو كاذباً في كلامه فلاجل ذلك يجب أن يكون بين الادراكات العقلية شيء لا يتوقف درك حسنه وقبحه على شيء ، وان يكون العقل مستقلاً في دركه ، وهو حسن العدل وقبح الظلم وحسن الصدق وقبح الكذب حتى يستقل العقل بذلك ، على

أن كل ما حكم به الشرع فهو صادق في قوله ، فيثبت عندئذ أن ما تعلق به الامر حسن شرعاً ، وما تعلق به النهي قبيح شرعاً . وهذا ما يهدف اليه المحقق الطوسي من أنه لولا استقلال العقل في بعض الأفعال ما ثبت حسن ولا قبح بتاتاً .

الثاني : ما أشار اليه المحقق الطوسي أيضاً بقوله : « ولجواز التعاكس في الحسن والقبح »^١ .

توضيحه ، أن الشارع على القول بشرعية الحسن والقبح يجوز له أن يحسن ما قبحه العقل أو يقبح ما حسنه .

وعلى هذا يلزم جواز تقبيح الاحسان وتحسين الاساءة وهو باطل بالضرورة . فان وجدان كل انسان يقضي بأنه لا يصح أن يذم المحسن أو يمدح المسيء . قال أمير المؤمنين عليه السلام : « ولا يكون المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء » . والامام يهدف بكلمته هذه الى ايقاظ وجدان عامله ، ولا يطرحه بما أنه كلام جديد غفل عنه عامله .

الثالث : لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما البراهمة والملاحدة الذين ينكرون الشرائع ويحكمون بذلك مستنديين الى العقل . وهؤلاء الماديين والملحديين في الشرق والغرب يرفضون الشرائع والدين من اساسه ، ويعترفون بحسن أفعال وقبح بعضها الاخر .

ولأجل ذلك يفرون شعوب العالم بطرح مفاهيم خداعة، بدعاياتهم الخبيثة، من قبيل دعم الصلح والسلام العالمي، وحفظ حقوق البشر والعناية بالأسرى والسجناء ونبذ التمييز العنصري، الى غير ذلك مما يستحسنه الذوق الانساني والعقل البشري في جميع الأوساط، يطرحون ذلك ليصلوا من خلال هذه الدعايات الفارغة الى أهدافهم ومصالحهم الشخصية. ولولا كون هذه المفاهيم مقبولة عند عامة البشر لما استخدمها دعاة المادية والالحاد في العالم .

والحاصل، أن هناك أفعالا لا يشك أحد في حسنها سواء ورد حسنها من الشرع اولم يرد كما ان هناك أفعالا قبيحة عند الكل، سواء أورد قبحها من الشرع أم لا . ولأجل ذلك لو خير العاقل الذي لم يسمع بالشرائع، ولا علم شيئاً من الأحكام، بل نشأ في البوادي خالي الذهن من العقائد كلها، بين أن يصدق ويعطى ديناراً، أو يكذب ويعطى ديناراً، ولا ضرر عليه فيهما فانه يرجح الصدق على الكذب ولولا قضاء الفطرة بحسن الصدق وقبح الكذب لما فرق بينهما ولما اختار الصدق دائماً .

وهذا يعرب عن أن العقل له قدرة الحكم والقضاء في امور ترجع الى الفرد والمجتمع، فيحكم بحسن اطاعة وليه المنعم، وقبح مخالفته، وأن المحسن والمسيء ليسا بمنزلة سواء . ونحو ذلك .

الرابع : لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع، لما قبح من الله تعالى شيء، ولو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على أيدي الكاذبين، وتجوز ذلك سد باب معرفة الانبياء، فان أي نبي

أتى بالمعجزة عقيب الادعاء ، لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعواه .

وباختصار ، لوجاز منه سبحانه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب - الذي يسميه العقل قبيحاً أو اخلالاً بالواجب - لارتفع الوثوق بنبوة مدعيها وان أظهر الاعجاز ، لتسويغ اظهار الاعجاز على يد الكاذب على الله سبحانه ، ولارتفع الوثوق بوعدده ووعيده ، لامكان تطرق الكذب عليه ، وذلك يفضي الى الشك في صدق الانبياء والاستدلال بالاعجاز على صدق مدعي النبوة .

وهذه النتيجة الباطلة من أهم وأبرز ما يترتب على انكار القاعدة . وبذلك سدوا باب معرفة النبوة .

والعجب أن الفضل بن رزبهان حاول الاجابة عن هذا الدليل بقوله : « عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه أمراً قبيحاً عقلاً ، بل لعدم جريان عادة الله ، الجاري مجرى المحال العادي بذلك فعند ذلك لا ينسد باب معرفة الانبياء لان العلم العادي حكم باستحالة هذا الاظهار »^(١) .

يلاحظ عليه أولاً : انه من أين وقف على تلك العادة ، وأن الله لا يجري الاعجاز على يد الكاذب ؟

وثانياً : أنه لو كان التصديق متوقفاً على احراز تلك العادة ، لزم أن يكون المكذبون لنبوة نوح أو من قبله ومن بعده ، معذورين في

انكارهم لنبوة الانبياء ، اذ لم يثبت عندهم تلك العادة ، لأن العلم بتلك العادة يحصل من تكرر رؤية المعجزة على يد الصادقين دون الكاذبين . وباختصار ، ان تحصيل جريان عادة الله بأن لا يظهر المعجزة على يد الكاذب ، يجب أن يستند الى مصدر ، فان كان المصدر هو العقل فهو معزول عند الاشاعرة ، وان كان هو السمع فالمفروض أنه يحتمل أن يكون الشرع كاذباً في هذا الادعاء .

وبعبارة اخرى لا سمع قبل ثبوت نبوة النبي .

وحصيله البحث ، أن منكر الحسن والقبح منكر لما هو من البديهيات . ولا يصح الكلام معه ، لأن النزاع ينقطع اذا بلغ الى مقدمات ضرورية وهؤلاء ينازعون في نفس المقدمات الضرورية وليت شعري ، اذا لم يحكم العقل بامتناع التكليف بما لا يطاق وجوز أن ينهى الله سبحانه العبد عن الفعل ويخلق فيه اضطراراً ويعاقبه عليه ، قل : لو لم يدركه العقل فأى شيء يدركه ؟

قيل : اجتمع النظام والنجار للمناظرة ، فقال النجار : لم تدفع أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون . فكست النظام ، فقيل له : لم سكت قال : كنت اريد بمناظرته أن ألزمه القول بتكليف ما لا يطاق ، فاذا التزمه ولم يستح ، فبم الزمه ؟

التحسين والتقيح في الكتاب العزيز

ان التدبر في آيات الذكر الحكيم يعطي أنه يسلم وجود التحسين

والتقييح العقلين خارج اطار الوحي ، ثم يأمر بالحسن وينهى عن القبيح .

١ - قال سبحانه : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتساء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون - النحل : ٩٠ » .

٢ - « قل انما حرم ربي الفواحش - الاعراف : ٣٣ » .
٣ - « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر - الاعراف : ١٥٧ » .
٤ - « واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء - الاعراف : ٢٨ » .

فهذه الايات تعرب بوضوح عن أن هناك أموراً توصف بالاحسان والفحشاء والمنكر والبغى والمعروف قبل تعلق الامر أو النهي بها وأن الانسان يجد اتصاف الافعال بأحدها ناشئاً من صميم ذاته ، كما يعرف سائر الموضوعات من الماء والتراب ، وليس عرفان الانسان لها موقوفاً على تعلق الشرع وانما دور الشرع هو تأكيد ادراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح .

أضف الى ذلك أنه سبحانه يتخذ وجدان الانسان سنداً لقضائه فيما تستقل به عقلته .

٥ - ويقول سبحانه : « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار - ص : ٢٨ » .
٦ - ويقول سبحانه : « أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف

تحكمون - القلم : ٣٦ - ٣٥ .

٧- ويقول سبحانه: «هل جزاء الاحسان الا الاحسان - الرحمن

: ٦٠ .

فالتدبر في هذه الايات لا يدع مجالاً لتشكيك المشككين في كون التحسين والتقيح من الامور العقلية التي يدر كها الانسان بالحجة الباطنية من دون حاجة الى حجة ظاهرية .

دور التحسين والتقيح العقليين

ان مسألة التحسين والتقيح العقليين تحتل مكانة مرموقة في الابحاث الكلامية ، اذ بها ينحل كثير من المشاكل في الكلام وغيره ، واليك بيان بعض منها .

١ - وجوب المعرفة

اتفق المتكلمون - ماعدا الاشاعرة - على لزوم معرفة الله سبحانه لزوماً عقلياً ، بمعنى أن العقل يحكم بحسن المعرفة وقبح تركها، لما في المعرفة من اداء شكر المنعم ، وهو حسن . وفي تركها الوقوع في الضرر المحتمل . هذا اذا قلنا باستقلال العقل في ذلك المجال ولولاه لما ثبت وجوب المعرفة لا عقلاً - لانه حسب الفرض معزول عن الحكم - ولا شرعاً ، لانه ام يثبت الشرع بعد .

٢ - لزوم النظر في برهان النبوة

لا شك أن الانبياء الحقيقيين بعثوا بمعاجز وبيانات ، فإذا ادعى احدهم السفارة من الله الى الناس ، فهل يجب على الناس النظر في دعواه وبرهانه ؟ فعلى استقلال العقل في مجال التحسين والتقييح يجب النظر والاصغاء دفعا للضرر المحتمل . وأما على القول بعدمه فلا يجب ذلك لا عقلا ولا شرعاً ، كما عرفت في سابقه . ونتيجة ذلك أن التارك للنظر معذور لانه لم يطلع على حقيقة الأمر . .

٣ - العلم بصدق دعوى النبوة

إذا اقترنت دعوة المتنبئ بالمعاجز والبيانات الواضحة ، فلو قلنا باستقلال العقل في مجال الحسن والقبح ، حكمتنا بصدقه ، لقبح اعطاء البيئات للمدعي الكذاب ، لما فيه من اخلال الناس . وأما اذا عزلنا العقل عن الحكم في المقام ، فلا دليل على كونه نبياً صادقاً والشرع بعد لم يثبت حتى يحكم بصدقه .

٤ - قبح العقاب بلا بيان

اتفق الاصوليون على قبح العقاب بلا بيان ، وعليه بنوا اصالة البراءة في الشبهات غير المقترنة بالعلم الاجمالي . وهذا يتم بالقول

بالتحسين والتقييح العقلين . نعم هذا انما يفيد اذا لم تثبت البراءة
 من الشرع ، بواسطة الكتاب والسنة ، والمفروض أن البحث فيها
 بعد ثبوت الشرع .

٥ - الخاتمية

ان استقلال العقل بالتحسين والتقييح ، بالمعنى الذي عرفت من
 الملائمة للفطرة العلوية والمنافرة لها ، أساس الخاتمية وبقاء أحكام
 الاسلام وخلودها الى يوم القيامة . فان الحكم بالحسن والقبح - على
 ما عرفت - ليس الاكون الشيء موافقاً للفطرة العلوية أو منافراً لها .
 وبما أن الفطرة مشتركة بين جميع الأفراد، فيصبح ما تستحسنه الفطرة
 أو تستقبحه خالداً الى يوم القيامة . ولاجل ذلك لا يتطرق التبدل
 والتغير الى أحكامه وان تبدلت الحضارات وتطورت المدنيات ، فان
 تبدلها لا يمس فطرة الانسان ولا يغير جبلته .

٦ - لزوم بعث الانبياء

ان مسألة لزوم ارسال الرسل تبثني على تلك المسألة ، فالعقل
 يدرك بان الانسان لم يخلق سدى بل خلق لغاية ، ولا يصل اليها الا
 بالهداية التشريعية الالهية . فيستقل بلزوم بعث الدعاة من الله تعالى
 لهداية البشر .

٧ - ثبات الاخلاق أو تطورها

ان مسألة ثبات الاخلاق في جميع العصور والحضارات أو تبديلها تبعاً لاختلافها، مما طرحت مؤخراً عند الغربيين ودارت حوله مناقشات وابدت فيه الآراء . فمن قائل بثبات اصولها ، ومن قائل بتبديلها وتغيرها حسب تغير الأنظمة والحضارات . ولكن المسألة لا تنحل الا في ضوء التحسين والتقيح العقليين الناشئين من قضاء الجبله الانسانية العالية ، فعند ذلك تتسم اصول الاخلاق بسمة الثبات والخلود ، في ضوء ثبات الفطرة، وأما ما يتغير بتغير الحضارات، فانما هو العادات والتقاليد العرفية .

خذ على ذلك مثلاً « اكرام المحسن » فانه أمر يستحسنه العقل ويضفي عليه سمة الخلود، وليس هذا الحكم متغيراً ابدأ، وانما المتغير وسائل الاكرام وكيفياته ، فادأ ، الاصول ثابتة ، والعادات والتقاليد متغيره . وليست الاخيرة الا ثوباً للاصول .

٨ - عادل لا يجور

ان مقتضى التحسين والتقيح العقليين - على ما عرفت - هو أن العقل - بما هو هو - يدرك أن هذا الشيء - بما هو هو - حسن أو قبيح ، وأن أحد هذين الوصفين ثابت للشيء - بما هو هو - من دون دخالة ظرف من الظروف أو قيد من القيود ، ومن دون دخالة

درك مدرك خاص ، بل الشيء يتمتع بأحد الوصفين بما هو هو .
 وعلى ذلك فالعقل في تحسينه وتقيحه يدرك واقعية عامة ، متساوية
 بالنسبة الى جميع المدركين والفاعلين ، من غير فرق بين الممكن
 والواجب . فالعدل حسن ويمدح فاعله عند الجميع والظلم قبيح يذم
 فاعله عند الجميع وعلى هذا الاساس فالله سبحانه ، المدرك للفعل
 ووصفه - أعني استحقاق الفاعل للمدح أو الذم من غير خصوصية
 للفاعل - كيف يقوم بفعل ما يحكم بأن فاعله مستحق للذم أو يقوم
 بفعل ما يحكم بأنه يجب التنزه عنه ؟

وعلى ذلك فهو سبحانه عادل ، لأن الظلم قبيح والعدل حسن
 ولا يصدر القبيح من الحكيم . فالاتصاف بالعدل من شؤون كونه
 حكيماً منزهاً عما لا ينبغي له .

وان شئت قلت : ان الانسان يدرك أن القيام بالعدل كمال مطلق
 لكل أحد ، وارتكاب الظلم نقص لكل أحد . وهو كذلك - حسب
 ادراك العقل - عنده سبحانه . ومعها كيف يمكن أن يرتكب الواجب
 خلاف الكمال ويقوم بما يجر النقص اليه ؟

دفع اشكال

ربما يقال ان كون الشيء حسناً عند الانسان أوقبيحاً عنده ، لا يدل
 على كونه كذلك عند الله سبحانه . فكيف يمكن استشفاف أنه لا يرتكب
 الواجب ولا يرتكب القبيح ؟

والاجابة عنه واضحة ، لأن مغزي القاعدة السالفة هو أن الانسان يدرك حسن العدل وقبح الظلم من كل مدرك شاعر ولكل عاقل حكيم من غير فرق بين الظروف والفواعل . وهذا نظيردرك الزوجية للأربعة فالعقل يدرك كونها زوجاً عندالجميع ، لاعند خصوص الممكن .فليس المقام من باب اسراء حكم الانسان الممكن الى الواجب تعالى . بل المقام من قبيل استكشاف قاعدة عامة ضرورية بديهية عند جميع المدركين من غير فرق بين خالقهم ومخلوقهم . ولايختص هذا الأمر بهذه القاعدة ، بل جميع القواعد العامة في الحكمة النظرية كذلك . وعلى هذا يثبت تنزهه سبحانه عن كل قبيح ، واتصافه بكل كمال في مقام الفعل ، فثبت كونه تعالى حكيماً عادلا لا يرتكب اللغو وما يجب التنزه عنه ، كما لا يرتكب الجور والعدوان .

مكانة العدل في العقائد الاسلامية

ان هذا البحث الضافي حول التحسين والتقييح العقلين وما يترتب عليهما من الاثار ، التي عرفت بعضها ، يوقفنا على مكانة العدل في العقائد الاسلامية ، اذ الاعتقاد بالعدل من شعب الاعتقاد بالتحسين والتقييح العقلين ، وقد عرفت أنه لولا القول به لارتفع الوثوق بوعدده ووعيده ، وامتنع حصول الوثوق بمعاجز مدعى النبوة ، وعزل العقل في درك التحسين والتقييح في الافعال يستلزم انخرام كثير من العقائد الاسلامية ، ولاجل هذه الأهمية والمنزلة تضافرت الايات والروايات

مركزة على قيامه سبحانه بالقسط .

العدل في الذكر الحكيم

قال سبحانه: « شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة واولوالعلم

قائماً بالقسط - آل عمران : ١٨ » .

وكما شهد على ذاته بالقيام بالقسط، عرفت الغاية من بعثة الانبياء

باقامة القسط بين الناس .

قال سبحانه : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب

والميزان ليقوم الناس بالقسط - الحديد : ٢٥ » .

كما صرح بأن القسط هو الحجر الاساس في محاسبة العباد يوم

القيامة ، اذ يقول سبحانه : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا

تظلم نفس شيئاً - الانبياء : ٤٧ » . الى غير ذلك من الايات الواردة

حول العدل والقسط .

وهذه الايات ارشادات الى ما يدركه العقل من صميم ذاته، بأن

العدل كمال لكل موجود حي ، مدرك مختار ، وأنه يجب أن يوصف

الله به في أفعاله في الدنيا والاخرة ، وأنه يجب أن يقوم سفراؤه به .

العدل في التشريع الاسلامي

وهذه المكانة التي يحتلها العدل هي التي جعلته سبحانه يعرف

أحكامه ويصف تشريعاته بالعدل . وأنه لا يشرع الا ما كان مطابقاً له .
يقول سبحانه : « ولا نكلف نفساً الا وسعها ولدينا كتاب ينطق
بالحق وهم لا يظلمون - المؤمنون : ٦٢ » .

فالجزء الاول من الاية ناظر الى عدله سبحانه بين العباد في تشريع
الأحكام كما أن الجزء الثاني ناظر الى عدالته يوم الجزاء في مكافأته .
وعلى كل تقدير فان شعار الذكر الحكيم هو : « وما ظلمهم الله ولكن
كانوا انفسهم يظلمون - النحل : ٣٣ » .

وهذا يكشف عن عدالته في التشريع والجزاء كما يكشف عن
تعلق ارادته باقامة العدل ورعاية القسط ^(١) .

ويتفرع على هذا الأصل مسألة نفي الجبر عن أفعال البشر
وبما أن تحقيق هذه المسألة يحتاج الى اسهاب في أدلة الطرفين
نرجي البحث عنها الى البحث عن عقائد المعتزلة .

١ . ان توصيفه سبحانه بالعدل ربما يثير أسئلة حول عدله، وقد أخذتها الملاحدة
ذريعة للتشكيك :

١ - اذا كان عادلاً فما معنى المصائب والبلايا التي تحل بالانسان في
حياته .

٢ - ما هذا الاختلاف في المواهب والقابليات لدى الافراد :

٣ - ما هي الحكمة في خلق العاهات الجسمية او العقلية .

٤ - ما هي الحكمة في الفقر والشقاء والجوع التي يعاني منها مجموعات

كبيرة من البشر .

الى غير ذلك مما يشابه هذه الاسئلة . وقد اجبنا عنها في موسوعتنا و الله

خالق الكون « فلاحظ : ص ٢٨١ - ٢٦٩ و ص ٩٩ - ٩٧ .

ما أتت عليه من الأدب في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وتلخيصاً للحال في ذلك العهد، لا سيما في القرن الثاني للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

خاتمة

في التعرف على الائمة الاشاعرة

في العصور المتأخرة

وهي عشرة كاملة

هذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

وهذا هو حال الأدب العربي في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

ان ما أتى به الشيخ الأشعري من المنهج الكلامي وأفرغه في قالب التأليف والتصنيف ، أو طرحه على بساط البحث عن طريق التدريس والتعليم ، لم يكن منهجاً فكرياً متكاملًا في جميع موضوعاته فان بعض أفكاره لم تكن مقترنة بالبراهين والأدلة الناضجة ، كما أنه لم تكن مستوعباً لجميع الأبواب ، ولكن ساعده الحظ بأن اقتفى أثره على مدى الاعصار عدة من المفكرين الذين نسبوا أنفسهم اليه، فأضفوا على هذا المنهج ثوباً جديداً حتى جعلوه متكاملًا ، ناضجاً قابلاً للبقاء وبعيداً عن النقاش . واس عملهم يرجع الى شيئين :

الأول : تحليل الفكرة الأشعرية ببراهين جديدة أو حتها اليهم

أنفسهم .

الثاني : الذب عن الاشكالات التي أوردها خصماء الأشعري على

منهجه .

ولأجل اكمال البحث عن ذلك المنهج نأتي بترجمة بعض أئمة الأشاعرة في العصور المختلفة الذين كان لهم ذلك الدور في اكمال

المنهج وتجديده ، وهم المشايخ التالية أسماؤهم :

- ١ - أبو بكر القاضي الباقلائي المتوفى عام ٣٤٤ هـ - ق .
- ٢ - أبو منصور عبد القاهر البغدادي المتوفى عام ٤٢٩ هـ - ق .
- ٣ - امام الحرمين أبو المعالي الجويني المولود عام ٤١٩ هـ - والمتوفى عام ٤٧٨ هـ - ق .
- ٤ - ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المولود عام ٤٧٩ هـ - والمتوفى عام ٥٤٨ هـ - ق .
- ٥ - أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي فخر الدين الرازي المولود عام ٥٤٤ هـ والمتوفى عام ٦٠٦ هـ - ق .
- ٦ - ابو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين الامدي المولود عام ٥٥١ هـ - والمتوفى عام ٦٣١ هـ - ق .
- ٧ - عبد الرحمن بن احمد عضد الدين الايجي مؤلف المواقف المولود عام ٧٠٨ هـ والمتوفى عام ٧٥٦ هـ - ق .
- ٨ - مسعود بن عمر بن عبد الله المعروف بسعد الدين التفتازاني المولود ٧١٢ هـ والمتوفى عام ٧٩١ هـ - ق .
- ٩ - السيد علي بن محمد بن علي الحسيني المعروف بالسيد الشريف شارح المواقف المتوفى عام ٨١٦ هـ - ق .
- ١٠ - علاء الدين علي بن محمد السمرقندي المعروف بالقوشجي شارح التجريد المتوفى بالاستانة عام ٨٧٩ هـ - ق .

تلك عشرة كاملة من أئمة الأشاعرة الذين بهم نضج المنهج وتكامل ، وتمخضت الفكرة الأشعرية ولولا هؤلاء لأفل نجمها بعد طلوعها بسرعة ، وهلم معي أيها القارىء لدراسة أحوالهم ، وعرض بعض أفكارهم ، والتعرف على تراثهم من الرسائل والكتب .

نعم عقدا بن عساكر في « تبين كذب المفتري » باباً أسماه « باب ذكر جماعة من أعيان مشاهير أصحابه اذا كان فضل المقتدى يدل على فضل المقتدى به » وقد قسم المقتفين أثره على خمس طبقات يقرب عدد من جاء فيها من ثمانين شخصاً . غير أن من يعبا به في تكييف المنهج أقل منهم بكثير .

١ - القاضي أبوبكر الباقلاني - م ٢٠٣

هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بابن الباقلاني، وُلِدَ بالبصرة وساكن ببغداد يعرفه الخطيب البغدادي بقوله: « محمد بن الطيب بن محمد أبوبكر القاضي المعروف بابن الباقلاني المتكلم على مذهب الأشعري، من أهل البصرة سكن بغداد، وسمع بها الحديث وكان ثقة. فأما الكلام فكان أعرف الناس به وأحسنهم خاطراً وأجودهم لساناً وأوضحهم بياناً وأصحهم عبارة، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم »^{١)}.

وقال ابن خلكان: « كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومؤيداً باعتقاده، وناصرأ طريقته، وسكن بغداد وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة فن علم الكلام وغيره وكان في علمه أوحده زمانه وانتهت إليه الرئاسة في مذهبه وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة

الجواب . وسمع الحديث وكان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك عند الجماعة ، وتوفي آخر يوم السبت ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذى القعدة سنة ثلاث وأربعمائة ببغداد رحمه الله تعالى ، وصلى عليه ابنه الحسن ودفن في داره بدرج المجوس ثم نقل بعد ذلك فدفن في مقبرة باب حرب .

والباقلائي نسبة الى الباقلا وبيعه !!^{١)}

ويظهر من فهرس تأليفه انه كان غزير الانتاج وكثير التأليف فقد ذكر له ٥٢ كتاباً غير أنه لم يصل اليها من هذه الا ما طبع ، وهي ثلاثة :

- ١ - اعجاز القرآن طبع في القاهرة كراراً وقد حققه اخيراً السيد احمد صقر ، طبع بمطابع دار المعارف بمصر عام ١٩٧٢ م .
- ٢ - التمهيد في الرد على الملاحدة . وهو كتاب كلامي يعرف منه آراؤه الكلامية في مختلف الابواب .
- ٣ - الانصاف في اسباب الخلاف . وقد نشره محمد زاهد الكوثري في القاهرة عن مخطوطة دار الكتب المصرية عام ١٣٦٩ هـ .

عشرة لا تقال

ذكر الخطيب في ترجمة الباقلائي كلاماً وقال : « وحدث ان ابن المعلم شيخ الرافضة ومتكلمها (يريد الشيخ المفيد) حضر بعض

مجالس النظر مع أصحاب له اذ أقبل القاضي ، فالتفت ابن المعلم الى أصحابه وقال لهم قد جاءكم الشيطان ، فسمع القاضي كلامه - وكان بعيداً من القوم - فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه وقال لهم : قال الله تعالى « انا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاً - مريم : ٨٣ » أي ان كنت شيطاناً فأنتم كفار وقد أرسلت عليكم^(١) .

أقول : وأظن - وظن الألمي صواب - أنه لو وقف الخطيب على مكانة ابن المعلم وشيخ الامة الشيخ المفيد لتوقف في نقل هذه الاسطورة ، وهذا اليافعي يعرفه في تاريخه ويقول : « كان عالم الشيعة وامام الرفض صاحب التصانيف الكثيرة شيخهم المعروف بالمفيد وبابن المعلم ، البارع في الكلام والجدل والفقه ، وكان يناظر أهل كل عقيدة مع الجلالة والعظمة بالدولة البويهية » وقال ابن أبي طي : « كان كثير الصدقات ، عظيم الخشوع كثير الصلاة والصوم خشن اللباس »^(٢) .

وقال ابن كثير في حوادث سنة ٤١٣ : « شيخ الامامية الروافض والمصنف لهم والمحامي عن حوزتهم . كانت له وجاهة عند ملوك الاطراف لميل كثير من أهل ذلك الزمان الى التشيع . وكان مجلسه يحضره خلق كثير من العلماء من سائر الطوائف وكان من جملة تلاميذه

١ . تاريخ بغداد : ج ٥ ص ٣٧٩ ونقله ابن عساكر في تبيينه : ص ٢١٧ .

٢ . مرآة الجنان : ج ٣ ص ٢٨ .

الشيخ الرضي والمرضى»^{١)} .

وعلى ذلك فالرجل الذي يصفه اليافعي في تاريخه بأنه يناظر أهل كل عقيدة مع الجلالة، أو يصفه ابن كثير بأنه يحضر مجلسه كثير من العلماء من سائر الطوائف، أجل من أن يتوسل في افحام خصمه واخضاعه للحق، بالاهانة والتكلم بما هو خارج عن أدب المناظرة. نعم نقل بعض المترجمين للشيخ المفيد أنه جرت مناظرة بينه وبين أبي بكر الباقلاني، فلما ظهر تفوق المفيد على مناظره، قال له ابوبكر: أيها الشيخ ان لك من كل قدر مغرفة، فأجابه الشيخ ممازحاً: نعم ما تمثلت به أيها القاضي من أدواة (مهنة) أليك^{٢)}.

ان الخطيب لم يخف حقه على شيخ الامة في غير هذا المقام أيضاً فقد قال في ترجمته: « وكان أحد أئمة الضلال ، هلك بسه خلق من الناس ، الى أن أراح الله المسلمين منه . ومات في يوم الخميس ثاني شهر رمضان سنة ثلاث عشرة وأربعمائة »^{٣)}.

أهكذا أدب العلم وأدب الدين !!

وهذه شنشنة أعرفها من كل من يضم الحقد على أمثال الشيخ. لاحظ الكامل لابن الاثير الجزء السابع ص ٣١٣ ترى أن ما ذكره

١ . البداية والنهاية : ج ١٢ ص ١٥ .

٢ . روضات الجنات : ج ٦ ص ١٥٩ مستمداً من تلقبه بالباقلاني ، بائع

الباقلا .

٣ . تاريخ بغداد : ج ٣ ص ٢٣١ برقم ١٢٩٩ .

الخطيب أخف وطأ مما ذكره المعلق على الكامل من السباب المقذع الخارج عن أدب الدين والتقى .

فكل من أراد أن يقف على أدب الشيخ المفيد في المناظرة واحتجاجه على الخصم، فليلاحظ مناظراته في الكلام والتفسير التي جمعها تلميذه الشريف المرتضى في كتاب « الفصول المختارة » اختارها من كتابين لشبখে المفيد ، أحدهما : « المجالس المحفوظة في فنون الكلام » والثاني « العيون والمحاسن » . ولأجل إعطاء نموذج من مناظرات الشيخ المفيد وقوة عارضته ناتية بإحداها التي وقعت مع علي بن عيسى الرمانى المتوفى عام ٣٨٥ . فقد دخل الشيخ عليه والمجلس خاص بأهله، فقعده حيث انتهى به المجلس، فلما خف الناس قرب من الرمانى ، فدخل عليه داخل وقال : ان بالباب انساناً يؤثر الحضور ، وهو من أهل البصرة، فأذن له فدخل فأكرمه، وطال الحديث بينهما. فقال الرجل لعلي بن عيسى: ما تقول في يوم الغدير والغار؟ فقال: أما خبر الغار فدراية وأما خبر الغدير فرواية والرواية لا توجب ما توجه الدراية ، وانصرف البصري ولم يحر جواباً . فقال الشيخ للرمانى : أيها الشيخ مسألة ؟ فقال : هات مسألتك؟ فقال: ما تقول فيمن قاتل الامام العادل ؟ فقال : كافر ، ثم استدرك ، فقال : فاسق وعندئذ قال المفيد: ما تقول في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ؟ قال : امام .

فقال : ما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟ فقال : تابا. فقال

المفيد: أما خبر الجمل فدراية، وأما خبر التوبة فرواية . فقال الرماني هل كنت حاضراً وقد سألني البصري ؟ فقال : نعم ، رواية برواية ودراية بدراية^١ .

فمن كانت هذه مقدرته العلمية وقوة افحامه للخصم فلا يتوسل بما يتوسل به العاجز عن المناظرة، فما ذكره الخطيب أشبه بالمهزلة منه بالجد. كما أن ما نقله ابن عساكر من المنامات بعد موت القاضي أبي بكر امور لا يلتجئ اليها الا من يفتقد الحقيقة في عالم الحسن فيطلبها بالمنامات .

٢ - أبو منصور عبد القاهر البغدادي م ٢٢٩ هـ

أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ، أحد العلماء البارزين في معرفة المال والنحل ، وكتابه « الفرق بين الفرق » من الكتب المعروفة في هذا المجال ، ويعد سنداً وثيقاً لمعرفة المذاهب الإسلامية بعد كتاب « مقالات الإسلاميين » للشيخ أبي الحسن الأشعري وكأنه حذا حذوه في النقل والتقرير ، ويمتاز بحسن الضبط ، واستيعاب البحث ، واتقان التبويب ، ودقة العرض .

يعرفه ابن خلكان بقوله : « كان ماهراً في فنون عديدة خصوصاً علم الحساب ، فانه كان متقناً له وكان له فيه تأليف نافعة منها كتاب « التكملة » . وكان عارفاً بالفرائض والنحو ، وله أشعار . ونقل عن الحافظ عبد الغافر بن اسماعيل الفارسي في « سياق تاريخ نيسابور » أنه ورد مع أبيه نيسابور وكان ذاملاً وثروياً ، تفقه على أهل العلم والحديث ولم يكتسب بعلمه مالا ، وصنف في العلوم وأربي على أقرانه في الفنون ، ودرس في سبعة عشر فناً ، وكان قد تفقه على أبي

اسحاق الاسفرائيني وجلس بعده للاملاء في مكانه بمسجد عقيل فأملئ سنين ، واختلف اليه الأئمة فقرأوا عليه . . وتوفي سنة تسع وعشرين وأربعمائة بمدينة «اسفرائين» ودفن الى جانب شيخه أبي اسحاق»^١ .
وترجمه الزركلي في الاعلام وقال : « عالم متقن مسن أئمة الاصول ولد ونشأ في بغداد ورحل الى خراسان فاستقر بنيسابور وفارقها على أثر فتنة التركمان . ومات في اسفرائين ثم ذكر تصانيفه المطبوعة والمخطوطة »^٢ .

وترجمه « عبدالرحمان بدوي » فذكر له تسعة عشر كتاباً غير أن الواصل اليها ما هو المطبوع وهو اثنان :

١ - الفرق بين الفرق، نشر لأول مرة في دارالمعارف عام ١٩١٠م
- مليئاً بالأخطاء ثم نشر بتحقيق و اشراف الشيخ محمد زاهد الكوثري وأخيراً بتحقيق محمد محيي الدين :

٢ - اصول الدين ، وقد طبع لأول مرة في استانبول عام ١٣٤٦م وطبع بالافست اخيراً في بيروت عام ١٤٠١ . والكتاب يشتمل على خمسة عشر أصلاً من اصول الدين وشرح كل أصل بخمس عشرة مسألة وعليه يكون الكتاب مشتملاً على مائتين وخمسة وعشرين مسألة .
واليك فهرس الاصول الخمسة عشر التي جعلها اسماً للدين .

١ . وفيات الاعيان : جزء ٣ ص ٢٠٣ برقم ٣٩٢ وتبين كذب المفترى :
ص ٢٥٤ .

٢ . الاعلام للزركلي : ج ٤ ص ١٧٣ .

ذكر الاصول الخمسة عشر

- الاصل الأول: في بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم.
- الاصل الثاني: في حدوث العالم على أقسامه من أعراضه وأجسامه.
- الاصل الثالث : في معرفة صانع العالم ونعوته في ذاته .
- الاصل الرابع : في معرفة صفاته القائمة بذاته .
- الاصل الخامس : في معرفة أسمائه وأوصافه .
- الاصل السادس : في معرفة عدله وحكمه .
- الاصل السابع : في معرفة رسله وأنبيائه .
- الاصل الثامن : في معرفة معجزات أنبيائه وكرامات أوليائه .
- الاصل التاسع : في معرفة أركان شريعة الاسلام .
- الاصل العاشر : في معرفة أحكام التكليف في الأمر والنهي والخير .
- الاصل الحادي عشر : في معرفة أحكام العباد في المعاد .
- الاصل الثاني عشر : في بيان اصول الايمان .
- الاصل الثالث عشر : في بيان أحكام الامامة وشروط الزعامة .
- الاصل الرابع عشر : في معرفة أحكام العلماء والائمة .
- الاصل الخامس عشر : في بيان أحكام الكفر وأهل الاهواء الفجرة .

وقد ذكر ما هو الوجه لأخذ الرقم ١٥ ، أساساً للتقسيم فقال :

« وقد جاءت في الشريعة أحكام مرتبة على خمسة عشر من العدد . وأجمعت الامة على بعضها واختلفوا في بعضها . فمنها على اختلاف سن البلوغ لأنها عند الشافعي في الذكور والاناث خمس عشرة سنة بسني العرب دون سني الروم والعجم . ومنها مدة أكثر الحيض عند الشافعي وفقهاء المدينة خمسة عشر يوماً بلياليها . ومنها أقل الطهر الفاصل بين الحيضتين فانه عند أكثر الاثمة خمسة عشر يوماً ، وهذا كله على أصل الشافعي وموافقيه . فأما علي أصل أبي حنيفة وأتباعه فان كلمات الأذان عندهم خمس عشرة . ومقدار مدة الاقامة التي توجب عنده اتمام الصلاة خمسة عشر يوماً وعند الشافعي أربعة أيام »^(١) .

الى غير ذلك من الأحكام الفقهية التي أكثرها محل خلاف بين فقهاء السنة فضلاً عن الشيعة كأقل الطهر الفاصل بين الحيضتين فانه عند أكثر الاثمة ، خمسة عشر يوماً ، أو أن كلمات الأذان عندهم خمس عشرة الى غير ذلك . . وعلى فرض صحة الاحكام الفرعية التي ذكرها لاصلة بين صحتها وكون اصول الدين الاساسية خمسة عشر أصلاً وكل أصل مشتملاً على خمس عشرة مسألة ، فان ذلك كله امور ذوقية استحسناها طبعه والافني وسع القاريء أن يجعل الاصول أكثر أو أقل ، والمسائل أيضاً كذلك .

ثم ان هذه الاصول التي اجتمع عليها أهل السنة - حسب زعمه - جاءت في كتابه « الفرق بين الفرق » مع اختلاف يسير في التعبير

والكلمات^(١) .

الفرق بين الكتابين في العرض

ان السابر في كتاب « الفرق بين الفرق » يجد أن قي قلمه حدة خاصة في عرض المذاهب ، فلا يعرض المذاهب الاسلامية - عدا مذهب أهل السنة - بصورة موضوعية هادئة بل يعرضها بعنف وهجوم وهذا بخلاف سيرته في كتاب اصول الدين .

ويكفي في هذا ما يقوله « ولم يكن بحمد الله ومنه في الخوارج ولا في الروافض ، ولا في الجهمية ، ولا في القدرية ، ولا في المجسمة ولا في سائر أهل الأهواء الضالة امام في الفقه ، ولا امام في رواية الحديث ، ولا امام في اللغة والنحو ، ولا موثوق به في نقل المغازي والسير والتواريخ ، ولا امام في الوعظ والتذكير ، ولا امام في التأويل والتفسير ، وانما كان أئمة هذه العلوم على الخصوص والعموم من أهل السنة والجماعة ، وأهل الأهواء الضالة اذا ردوا الروايات الواردة عن الصحابة في أحكامهم وسيرهم لم يصح اقتداؤهم بهم متى لم يشاهدوهم ولم يقبلوا رواية أهل الرواية عنهم » .

أقول : ما ذكره في حق الروافض ، ان أراد منه الشيعة ما عدا الغلاة فقد ظلم العلم وجفا أهله ولو قاله عن جد فقد قاله عن قصور باعه - وان كان مؤلفاً في الملل والنحل - في التعرف على جهودهم

١ . لاحظ الفصل الثالث من فصول الباب الخامس : ص ٣٢٤ - ٣٢٣ .

المتواصلة وآثارهم القيمة في العلوم الاسلامية ، فقد شاركوا الطوائف الاسلامية في تدوين المعقول والمنقول ، وجمع شذرات الحديث ، وتأليف شوارد السير ، ونظم جواهر الادب ، ونضد قواعد الفقه ، وترصيف مباحث الكلام وتنسيق طبقات الرجال ، وضم حلقات التفسير ، وترتيب دروس الاخلاق ، كما فيهم الفلاسفة والعلماء والساسة والحكام والكتاب والمؤلفون ، تشهد بذلك آثارهم وحياتهم .
وعلى أي تقدير ، فمن لطيف شعره ما نقله ابن عساكر عنه :

يا من عدا ، ثم اعتدى ، ثم اعترف

ثم انتهى ثم ارعوى ثم اعترف

أبشر بقول الله في آياته

« ان يتنوها يغفر لهم ما قد سلف »^{١)}

٢ - امام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني ٤١٩ - ٤٧٨

هو عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبدالله بن أبي يعقوب الجويني ولد في سنة ٤١٩ - وتوفي في ٤٧٨ هـ - .

أثنى عليه كل من ذكره ، يقول ابن خلكان : « أعلم المتأخرين من أصحاب الامام الشافعي على الاطلاق ، المجمع على امامته المنفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الاصول والفروع والادب ، ورزق من التوسع في العبارة ما لم يعهد من غيره ، وكان يذكر دروساً يقع كل واحد منها في عدة أوراق ولا يتعلم في كلمة منها ، وقد أقام بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب ولقب بامام الحرمين »^١ .

وقد ذكر ابن الأثير في حوادث سنة ٤٥٦ الحوافز التي ألجأت أبا المعالي الى مغادرة موطنه والخروج الى الحجاز وما هي الامحنة

١ . وفیات الاعيان ج ٣ ص ١٦٨ - ١٦٧ برقم ٣٧٨ .

الاشاعرة في عصر الوزير العميد الكندري وزير طغرل بك السلجوقي قال : « كان شديد التعصب على الشافعية كثير الوقعة في الشافعي بلغ من تعصبه أنه خاطب السلطان ، في لعن الرافضة على منابر خراسان، فاذن في ذلك ، فأمر بلعنهم وأضاف إليهم الأشعريه ، فأنف من ذلك أئمة خراسان منهم الامام أبو القاسم القشيري والامام أبو المعالي الجويني وغيرهما ففارقوا خراسان وأقام امام الحرمين بمكة أربع سنين الى أن انقضت دولته ، يدرس ويفتي ، فلهذا لقب امام الحرمين فلما جاءت الدولة النظامية (نظام الملك) أحضر من انتزح منهم وأكرمهم وأحسن اليهم »^١ .

اساتذته

تخرج على والده الشيخ عبدالله بن يوسف وكان عالماً فقيهاً شافعيّاً غزير الانتاج توفي سنة ٤٣٨ وله من الآثار « الفروق » و « السلسلة » و « التبصرة » و « التذكرة » وغيرها ، توفي والابن في سن التاسعة عشر . فأتم دراسته بالاختلاف الى مدرسة البيهقي فتخرج على الشيخ أبي القاسم الاسفرائيني الى غيره من الاساتذة الذين أخذ عنهم علمه^٢ .

١ . الكامل في التاريخ ج ١٠ : ص ٣٣ - ٣١ .

٢ . تاريخ المذاهب الاسلاميين : ج ١ ص ٦٨٢ - ٦٨١ .

آثاره

ترك من الآثار العلمية ما يربو على عشرين كتاباً بين مطبوع
منتشر ، ومخطوط موجود في خزائن الكتب في مصر وباريس
وبرلين ، واليك أسماء المطبوعة منها :

١ - الارشاد في اصول الدين . وقد طبع في باريس وبرلين
والقاهرة .

٢ - الرسالة النظامية في الاحكام الاسلامية . وقد طبعت في
القاهرة باسم « العقيدة النظامية » سنة ١٣٦٧ وقد ترجمت الى الالمانية
عام ١٩٥٨ م .

٣ - شامل في اصول الدين . وقد طبع الكتاب الاول (العلل)
من الجزء الاول منه في القاهرة ١٩٦١ م .

٤ - غياث الامم في الامامة ، ويعدده الباحثون أحسن منهجاً من
كتاب « الأحكام السلطانية » للماوردي نشرته دار الدعوة بالاسكندرية .

٥ - مغيث الخلق في اختيار الأحقق . وللشيخ محمد زاهد الكوثري
رسالة أسماها « احقاق الحق بابطال الباطل » في « مغيث الخلق »
نشرت في القاهرة ١٩٤١ م .

٦ - الورقات في اصول الفقه والادلة^(١) .

١ . الاعلام للزركلی: ج ٤ ص ١٦٠ وسير اعلام النبلاء: ج ١٨ ص ٤٧٦ -

ويظهر مما نشر من كتبه الكلامية أنه يستمد في آرائه عن المشايخ الثلاثة :

١ - أبو الحسن الأشعري المتوفى عام ٢٣٣ ويعبر عنه بـ « شيخنا » .

٢ - أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ ويعبر عنه بـ « القاضي » .

٣ - أبو اسحاق الاسفرائيني المتوفى عام ٤١٣ ويعبر عنه بـ « الاستاذ » .

آرائه ونظرياته

يبدو أن أبا المعالي كان حراً في ابداء النظر ورفض الأفكار وقبولها . واليك بعض آرائه :

١ - أنكرو مسألة خلق الأفعال ، وأن الانسان مسلوب الاختيار . وقد عرفت أن القول بكون أفعال العباد مخلوقة يعد احدى دعائم العقيدة الأشعرية . وقد قال أبو المعالي بدور الانسان في أعماله . ولو كان هذا مذهبه كما نسبه اليه الشهرستاني فما معنى المناظرة التي دارت بينه وبين « أبي القاسم بن برهان » في مسألة أفعال العباد ؟

قال القاسم : هل للعباد أعمال ؟ فقال أبو المعالي : ان وجدت آية تقتضي ذال فالحجة لك ، فتلا « ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون - المؤمنون : ٦٣ » ومد بها صوته وكرر « هم لها عاملون » وقوله « لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم

لكاذبون - التوبة : ٤٢ » أي كانوا مستطيعين . فأخذ أبو المعالي يستروح الى التأويل . فقال : والله انك بارد وتأول صريح كلام الله لتصح بتأويلك كلام الأشعري واكله ابن برهان بالحجة فبهت ^١ .

ولعل هذه المناظرة ونظائرها دعته الى العدول عن نظرية الأشعري في أفعال العباد والانسلاخ في خراط القائلين بالاختيار للانسان .

ولأجل عدم قوله بالقدر الجبري ورفضه هذه الاحاديث ربما اتهموه بأنه من فرط ذكائه وامامته في الورع واصول المذهب وقوة مناظرتة لا يدري الحديث كما يليق به لامتناساً ولا اسناداً ^٢ .

٢ - ما نقل عنه في كتاب البرهان قال : « ان الله يعلم الكلبيات لالجزئيات » وهذه نظرية المعتزلة في علمه سبحانه لا الأشاعرة وهي وان كانت باطلة جداً لكن الاصحاح بها في تلك الظروف المليئة بالحق والتعامل على المعتزلة ، يعرب عن كون الرجل يملك حرية خاصة في طرح المسائل .

٣ - قد سلك في الصفات الخيرية مسلك الحزم والاحتياط فأجرى الظواهر على موارد ما وفوض معانيها الى الرب .

قاله في « الرسالة النظامية » التي نشرها محمد زاهد الكوثري عام ١٣٦٧ هـ - « اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق فحواسها ، فرأى بعضهم

١ . سير اعلام النبلاء : ج ١٨ ص ٤٦٩ و « اكله » اعياء .

٢ . نفس المصدر : ج ١٨ ص ٤٧١ .

تأويلها ، والتزم ذلك في القرآن ، وما يصحح من السنن ، وذهب أئمة السلف الى الانكشاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردنا وتفويض معانيها الى الرب تعالى ، والذي نرتضيه رأياً ، وندين الله به عقداً ، أن اتباع سلف الامة حجة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة وقد درج صحب الرسول صلى الله عليه وآله على ترك التعرض لمعانيها ، ودرك ما فيها وهم صفوة الاسلام المستقلون بأعباء الشريعة وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الماسة والتواصي بحفظها ، وتعليم الناس ما يحتاجون اليه منها ، فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بفروع الشريعة ، فاذا تصرم عصرهم وعصر التابعين على الاضراب عن التأويل ، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع ، فحق على ذي الدين أن يعتقد تنزهه البارئ عن صفات المحدثين ، ولا يخوض في تأويل المشكلات ، ويكل معناها الى الرب ، فليجرب آية الاستواء والمجيء وقوله « لما خلقت بيدي - ص : ٧٥ » و « ويبقى وجه ربك - الرحمن : ٢٧ » و « تجري باعيننا - القمر : ١٤ » وما صحح من اخبار الرسول كخبر النزول وغيره على ما ذكرناه ^(١) .

قصص الخرافة

ان من يصفه ابن عساكر ^(٢) وغيره بأنه امام الائمة على الاطلاق

١ . سير اعلام النبلاء : ج ١٨ ص ٤٧٤ - ٤٧٣ .

٢ . التبيين : ص ٢٧٨ .

حبر الشريعة المجمع على امامته شرقاً وغرباً ، المقر بفضلته السراة والحرارة ، عجباً وعرباً ، من لم تر العيون مثله قبله ولا يرى بعده الخ ، الى غير ذلك من كلمات التبجيل وعظائم التكريم لا يصدر عنه ما يذكره الذهبي في ترجمته :

١ - قرأت بخط أبي جعفر أيضاً : « سمعت أبا المعالي يقول : قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً » ثم خليت أهل الاسلام باسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت في الذي نهى أهل الاسلام ، كل ذلك في طلب الحق ، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد ، والان فقد رجعت الى كلمة الحق « عليكم بدين العجائز » فان لم يدركني الحق بلطيف بره ، فأموت على دين العجائز ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الاخلاص ، لا اله الا الله فالويل لابن الجويني ^(١) .

٢- قال الحافظ محمد بن طاهر: « سمعت أبا الحسن القيرواني الأديب - وكان يختلف الى درس الاستاذ أبي المعالي في الكلام - فقال : سمعت أبا المعالي اليوم يقول : يا أصحابنا لا تشغلوا بالكلام فلو عرفت يبلغ بي ما بلغ ، ما اشتغلت به » ^(٢) .

ولو صح ذلك ، لما كان ينفعه مجرد الدم ، بل لكان عليه - وراء ابراز الندامة - أن يأمر باحراق مسفوراته الا ما كان منها مطابقاً

١ . سير اعلام النبلاء : ج ١٨ ص ٤٧١ .

٢ . سير اعلام النبلاء : ج ١٨ ص ٤٧٤ .

للسنة وكان عليه البراءة مما كان يقول ، كما تبرأه شيخه الأشعري على صهوات المنابر ، ولعل هذه النقول كلها من موضوعات بعض الحنابلة الذين يروق لهم ترويح مذهبهم بعزو الشخصيات البارزة الى الانسلاك في سلكهم يوم هلاكهم وموتهم ، يوم لا ينفعهم الندم والانسلاك .
وكما لا يصح ذلك ، لا يصح ما نقل أيضاً :

١ - قال محمد بن طاهر: « حضر المحدث أبو جعفر الهمداني مجلس وعظ أبي المعالي ، فقال : كان الله ولا عرش ، وهو الان على ما كان عليه ، فقال أبو جعفر : أخبرنا يا استاذ عن هذه الضرورة التي نجدها ، ما قال عارف قط يا الله الا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو ، لا يلتفت يمناً ولا يسرة ، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا أو قال فهل عندك دواء لدفع هذه الضرورة التي نجدها ؟ فقال : يا حبيبي ما ثم الا الحيرة ولطم على رأسه ونزل ، وبقي وقت عجيب . وقال فيما بعد : حيرني الهمداني ^(١) .

٢ - قال أبو جعفر الحافظ : سمعت أبا المعالي وسئل عن قوله : « الرحمن على العرش - طه : ه » فقال : كان الله ولا عرش . وجعل يتخبط ، فقلت : هل عندك للضرورات من حيلة ؟ فقال : ما معنى هذه الاشارة ؟ قلت : ما قال عارف قط يا ربه الا قبل أن يتحرك لسانه قام من باطنه قصد لا يلتفت يمناً ولا يسرة - يقصد الفوق - فهل لهذا القصد الضروري عندك من حيلة فتنبئنا نتخلص من الفوق والتحت؟

وبكيت وبكى الخلق ، فضرب بمكة على السرير وصاح بالحيرة ومزق ما كان عليه ، وصارت قيامة في المسجد ونزل يقول يا حبيبي الحيرة الحيرة والدهشة الدهشة «^١» .

يعز على الأشاعرة أن يجهل امام الحرمين - الذي يصفه ابن عساكر بأنه « لم تر العيون مثله قبله ولا ترى بعده »^٢ - أن يجيب بهكذا جواب ، عن هذا السؤال ، حتى يتخذ السائل سنداً لحلوله سبحانه في العرش وكيونته فيه .

وقد سئل الامام الصادق عليه السلام عنه وقيل له : ما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم الى السماء وبين أن تخفضوها نحو الارض ؟ قال أبو عبدالله عليه السلام : « ذلك في علمه واحاطته وقدرته سواء ، ولكنه عز وجل أمر أوليائه وعباده برفع أيديهم الى السماء نحو العرش لأنه جعله معدن الرزق فثبتنا ما ثبته القرآن والخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله حين قال: ارفعوا أيديكم الى الله عز وجل»^٣ .

وفي الختام ان أبا المعالي أجاب دعوة ربه في الخامس والعشرين من ربيع الاخر سنة ٤٧٨ ودفن في داره ، ثم نقل بعد سنين الى مقبرة الحسين فدفن بجانب والده وغلقت الاسواق ورثي بقصائد وكان له نحو من أربعمائة تلميذ كسروا محابرههم وأقلامهم وأقاموا حولاً

١ . سير اعلام النبلاء : ج ١٨ ص ٤٧٧ - ٤٧٦ .

٢ . التبيين : ص ٢٧٨ .

٣ . التوحيد للصدوق : ص ٢٤٨ .

٤ - ابو الفتح ، محمد بن عبدالكريم الشهرستاني
ت ٤٧٩ - او - ٢٦٧ ، م - ٥٢٨

الشهرستاني، احد المهتمين بدراسة المذاهب والشرائع ، وبعد شخصية ثالثة بين الأشاعرة في التعرف على الملل والنحل ، بعد الشيخين ، أبي الحسن الأشعري ، وعبد القاهر البغدادي ، وكتابه المعروف بالملل والنحل يعد من المصادر لهذا العلم ويمتاز عن غيره من الكتب المتقدمة عليه كـ « مقالات الاسلاميين » للأشعري و « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادي بذكر كثير من الآراء الفلسفية المتعلقة بما وراء الطبيعة، التي كانت سائدة في عصر المؤلف ولأجل ذلك حاز الكتاب اعجاب الناس وتقديرهم ومع ذلك كله قد خلط بين الحق والباطل خصوصاً في نقل آراء بعض الطوائف الاسلامية . ويعرفه ابن خلكان بقوله: « كان مبرزاً فقيهاً متكلماً ففقه على أحمد الخوافي ، وعلى أبي نصر القشيري ، وغيرهما وبرع في الفقه وقرء الكلام على أبي القاسم الأنصاري وتفرد فيه وصنف كتباً منها : « نهاية الاقدام في علم الكلام » وكتاب « الملل والنحل » و « المناهج

والبينات» وكتاب « المضارعة » و « تلخيص الاقسام لمذاهب الانام » وكان كثير المحفوظ ^(١) ، حسن المحاوره ، يعظ الناس ودخل بغداد سنة ٥١٠هـ وأقام بها ثلاث سنين وظهر له قبول كثير عند العوام وسمع الحديث من علي بن أحمد المديني بـ « نيسابور » وغيره وكتب عنه الحافظ أبو سعد عبد الكريم السمعاني وذكره في كتاب « الذيل » وكانت ولادته سنة ٤٧٩هـ - أو ٤٦٧هـ وتوفي في أواخر شعبان سنة ٥٤٨هـ ^(٢) .
ويصفه الذهبي بقوله : « شيخ أهل الكلام والحكمة وصاحب التصانيف ونقل عن السمعاني أنه كان يميل الى أهل القلاح (القرامطة) والدعوة اليهم والنصرة لطاماتهم، كما ينقل عن صاحب « التحبير » بأنه كان اماماً اصولياً عارفاً بالادب وبالعلوم المهجورة . وقال ابن ارسلان في تاريخ خوارزم : عالم كيس متعفف .

ولولا ميله الى الالحاد وتخبطه في الاعتقاد ، لكان هو الامام وكثيراً ما نتعجب من وفور فضله كيف مال الى شيء لأصل له، نعوذ بالله من الخذلان وليس ذلك الا لاعراضه عن علم الشرع واشتغاله بظلمات الفلسفة. وقد كانت بيننا محاورات فكان يبالغ في نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم . حضرت وعظه مرات فلم يكن في ذلك قال الله وقال رسوله . فسأله سائل يوماً فقال : سائر العلماء يذكرون في مجالسهم المسائل الشرعية ويجيبون عنها بقول أبي حنيفة والشافعي

١ . كذا في المصدر والاصح « كثير الحفظ » .

٢ . وفيات الاعيان : ج ٤ ص ٢٧٣ برقم ٦١١ .

وأنت لا تفعل ذلك ؟ فقال : مثلي ومثلكم كمثلي بني اسرائيل يأتيهم
المن والسلوى فسألوا الثوم والبصل . ثم نقل عن ابن ارسلان أنه
حجج في سنة ٥١٠ هـ .^{١)}

المطبوع من كتبه :

١ - الملل والنحل قد طبع كراراً وأخيراً في القاهرة في جزئين
بتحقيق محمد سيد كيلاني طبع في ١٣٨١ هـ .

٢ - نهاية الاقدام . وهو مطبوع حرره وصححه «الفرد جيوم»
المستشرق ولم يذكر عام الطبع . ومجموع الكتاب يحتوي على
عشرين قاعدة كلامية . قال في مقدمة الكتاب « وقد أوردت المسائل
على تشعث خاطري وتشعب فكري، ممثلاً أمره في معرض المباحثات
ترتيباً وتمهيداً، سؤالاً وجواباً، وسميت الكتاب نهاية الاقدام (بالكسر)
في علم الكلام^{٢)} واليك فهرس القواعد :

١ - القاعدة الاولى : في حدوث العالم وبيان استحالة حوادث
لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهي مكاناً .

٢ - القاعدة الثانية : في حدوث الكائنات بأمرها باحداث الله
سبحانه .

٣ - القاعدة الثالثة : في التوحيد .

١ . سير اعلام النبلاء : ج ٢٠ ص ٢٨٨ - ٢٨٧ ولاحظ الروضات : ج ٨
ص ٢٦ برقم ٦٧٥ .

٢ . نهاية الاقدام : ص ٤ .

- ٤ - القاعدة الرابعة : في ابطال التشبيه .
- ٥ - القاعدة الخامسة : في ابطال مذهب التعطيل وبيان وجوه التعطيل .
- ٦ - القاعدة السادسة : في الأحوال .
- ٧ - القاعدة السابعة : في المعدوم هل هو شيء أم لا . وفي الهولي وفي الرد على من أثبت الهولي بغير صورة الوجود .
- ٨ - القاعدة الثامنة : في اثبات العلم بأحكام الصفات العلى .
- ٩ - القاعدة التاسعة : في اثبات العلم بالصفات الازلية .
- ١٠ - القاعدة العاشرة : في العلم الازلي خاصة ، وأنه أزلي واحد .
- ١١ - القاعدة الحادية عشرة : في الإرادة .
- ١٢ - القاعدة الثانية عشر : في كون البارىء متكلماً بكلام أزلي .
- ١٣ - القاعدة الثالثة عشر : في أن كلام البارىء واحد .
- ١٤ - القاعدة الرابعة عشرة : في حقيقة الكلام الانساني والنطق النفساني .
- ١٥ - القاعدة الخامسة عشر : في العلم بكون البارىء تعالى سمياً بصيراً .
- ١٦ - القاعدة السادسة عشر : في جواز رؤية البارىء تعالى عقلاً ووجوبها سمياً .
- ١٧ - القاعدة السابعة عشر : في التحسين والتقييح وبيان أنه لا

يجب على الله تعالى شيء من قبل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع .

١٨ - القاعدة الثامنة عشر : في ابطال الغرض والعلة في أفعال الله تعالى وابطال القول بالصلاح والاصحح واللفظ ، ومعنى التوفيق والخذلان والشرح والحتم والطبع ومعنى النعمة والشكر ومعنى الأجل والرزق .

١٩ - القاعدة التاسعة عشر : في اثبات النبوات .

٢٠ - القاعدة العشرون : في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله .

وقد نسب اليه غير واحد هذين البيتين وجاء في أول كتاب «نهاية الاقدام» وهما :

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر الا واضعاً كف حائر على ذقن أو قارعاً سن نادم

نكات

١ - ان القول بميل الرجل الى القرامطة ، لا يصدق كلامه في الملل والنحل ، فانه قد طرح في هذا الكتاب عقائد الاسماعيلية واستوفى الكلام فيها وختم كلامه بقوله :

« وكم ناظرت القوم على المقدمات المذكورة فلم يتخطوا عن قولهم - الى أن قال - : وقد سدتم (الطائفة الاسماعيلية) باب العلم

وفتحتم باب التسليم والتقليد ، وايس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهباً على غير بصيرة وأن يسلك طريقاً من غير بينة »^١ .

٢ - يروي الشهرستاني أن عقيدة السلف في اجراء الصفات الخبرية على الله سبحانه هو التفويض بقوله :

« بالغ بعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر ، فافترقوا فرقتين :

فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك .

ومنهم من توقف في التأويل وقالوا : لسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الايات وتأويلها^٢ .

٣ - ان الرجل يتخبط حقاً في عرض عقائد الشيعة وكأنه لم يرجع الى مصدرشيعي معتبر يقول في حق هذه الطائفة : « ان الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير . اما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالاله تعالى وتقدس ، وأما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير »^٣ .

يلاحظ عليه : أن الشيعة هم الذين يمثلون أصحاب الامام على والسبطين وعلي السجاد والباقرين والكاظمين .. عليهم السلام وهؤلاء

١ . الملل والنحل : ج ١ ص ١٩٨ - ١٩٧ ط دار المعرفة بيروت .

٢ و ٣ . الملل والنحل : ج ١ ص ٩٣ وقد عرفت ما في التفويض من الاشكال .

عن بكرة أبيهم مبرؤون عن هذه التهم الساقطة - كيف وهم مقتفون
 عترة النبي الذين جعلهم الرسول الاعظم قرناء الكتاب في العصمة
 والهداية وقد تواترت عنه صلى الله عليه وآله وسلم رواية الثقلين، وأنه
 قال: «انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ما ان تمسكنم بهما لن
 تضلوا بعدي أبداً ، وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»^{١)} .
 فهل ينصور ان يعتقد مقتفو آثارهم تأليه الائمة، أو تشبيهه اله العالم
 بواحد من الخلق؟

٤ - يقول أيضاً في حق الامامية : « صارت الامامية متمسكين
 بالعدلية في الاصول وبالمشبهة في الصفات متحيرين تائنين»^{٢)} .

تمسك الامامية بالعدل معروف لاشك فيه وكفى في ذلك الكتاب
 والعقل والسنة المروية عن طريق أهل البيت ، وأما كونهم مشبهين
 في الصفات ففرية لا يجد الرجل دليلاً عليها في كتبهم ، فهم من أشد
 المنزهين لله سبحانه عن الصفات الخبرية مثل اليدين والوجه بالمعاني
 الحقيقية، وكفى في ذلك خطب علي عليه الصلاة والسلام في النهج
 فقد نزه الباريء سبحانه لا عن الصفات الخبرية وحدها ، بل نزهه
 عن كونه متصفاً بصفات ذاتية زائدة على ذاته ، بل صفاته سبحانه

١ . راجع في الوقوف على مصادره ونصوصه ، كنز العمال : ج ١ ص ١٧٢
 باب الاعتصام بالكتاب والسنة .

وقد نشرت جماعة دار التقريب بالقاهرة رسالة مستقلة في هذا المجال
 انهى فيها صور الحديث واسناده .

٢ . الملل والنحل : ج ١ ص ١٧٢ .

عندهم نفس ذاته ، لا بمعنى النيابة ، بل بلوغ الذات في الكمال الى حد صارت نفس العلم والقدرة ، قال عليه السلام : « لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله ، ومن جهله فقد أشار اليه ، ومن أشار اليه فقد حده ومن حده فقد عدّه ، ومن قال فيم فقد ضمنه ، ومن قال علام فقد أنحلى منه » (١) .

ففي الكتاب نقول ضعيفة ، وساقطة عن هذه الطائفة تحتاج الى نظارة التنقيب جداً ، فلنكتف بهذا المقدار .

٥ - الفخر الرازي ت ٥٢٣ م ٦٠٦

محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري أصله من طبرستان ، ومولده في الري واليها نسبه ولد فيها عام ثلاث وأربعين وخمسمائة أو سنة أربع وأربعين وتوفي في « هرات » عام ست وستمائة^(١) .

قال ابن خلكان : « فريد عصره ، ونسيح وحده ، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل وله التصانيف المفيدة في حقول عديدة ، منها تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة وهو كبير لكنه لم يكمله ، ثم ذكر تصانيفه وقال : وكل كتبه ممتعة وانتشرت تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة ، فان الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين - الى أن قال - : وكان له في الوعظ اليد البيضاء ويعظ باللسانين : العربي والعجمي ، وكان يلحظه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء وكان يحضر مجاسه بمدينة « هراة »

١ . الكامل لابن الاثير : ج ١٢ ص ٢٨٨ والوفيات : ج ٤ ص ٢٥٢ .

أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه ، وهو يجيب كل سائل بأحسن اجابة وكان رجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم الي مذهب أهل السنة وكان يلقب بهراة « شيخ الاسلام » .

وقد تخرج في المذهب على والده ضياء الدين عمر ، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري ، وهو على امام الحرمين أبي المعالي ، وهو على الاستاذ أبي اسحاق الاسفرايني ، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي ، وهو على شيخ السنة أبي الحسن على بن اسماعيل الأشعري .

يقول أبو عبد الله الحسين الواسطي : « سمعت فخر الدين ينشد بهراة على المنبر عقيب كلام عاتب فيه أهل البلد :

المرء ما دام حياً يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفترق^{١)}

لا شك أن الرازي من أئمة الأشاعرة في عصره وقد نصر المنهج الأشعري في تأليفه الكلاميه وفي تفسيره خاصة يقف عليه كل من لاحظ الايات التي تختلف في تفسيرها المعتزلة والأشاعرة ، وستقف على كلامه في تفسير قوله سبحانه : « الرحمن على العرش استوى - طه : ٥ » ولما كان يناظر الكرامية من أهل التجسيم والتشبيه ويكبتهم في القول بهما صريحاً صار ذلك سبباً للطعن عليه ممن لا يروقه التخطي عن ظواهر النصوص .

يقول الذهبي: «وقد بدت في تأليفه بلايا وعظايم وسحر وانحرافات عن السنة والله يعفو عنه فانه توفي على طريقة حميدة والله يتولى السرائر»^(١).

وأظن أن نسبة الانحراف عن السنة اليه هو ما نقله صاحب «تاريخ روض المناظر» من ابن الأثير: أن السلطان غياث الدين قد أبلغ في اكرام الامام فخر الدين وبنى له المدرسة بهراة فعظم ذلك على اهلها الكرامية من الحنفية والشافعية، حضروا عند الأمير غياث الدين للمناظرة وحضر فخر الدين الرازي والقاضي عبدالمجيد بن القدوة وهو أكبر الكرامية وأعلمهم وأزهدهم، فتكلم الرازي فأعرض عنه ابن القدوة وطال الكلام وقام غياث الدين فاستطال الرازي على ابن القدوة وشتمه فغضب ذلك الملك ضياء الدين ابن عم غياث الدين وذم فخر الدين الرازي ونسبه الى الزندقة والفلسفة عند غياث الدين فلم يصنع اليه شيئاً، فلما كان الغد وعظ ابن القدوة الناس من الغدوة بالجامع فحمد الله وصلى على النبي وقال: ربنا آ منا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين أيها الناس لا نقول الا ما صح عندنا من رسول الله صلى الله عليه وآله وأما علم ارسطو وكفریات ابن سينا وفلسفة الفارابي فلانعلمها فلاي (جهة) تسنم^(٢) بالامس شيخ من شيوخ الاسلام يذب عن

١ . سير اعلام النبلاء: ج ٢١ ص ٥٠١ برقم ٢٦١ .

٢ . كذا الاظهر شتم .

دين الله وسنة نبيه فبكى وبكت الكرامية واستعانوا وثار الناس مسن كل جانب وامتلأ الناس فتنة وبلغ ذلك السلطان غياث الدين فسكن الفتنة وأوعد الناس باخراج فخر الدين .

ثم أمره بالعود الى هراة فعاد اليها ثم عاد الى خراسان وحظى عند السلطان خوارزم شاه ابن محمد بن تكش^(١) .

ولأجل وجود هذا الجو المشحون بالعداء على أهل التنزيه لا يمكن أن يصدق ما نسب إليه من الشعر ينتقد فيه المنهج الفكري في العقائد أعني :

نهاية اقدم العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسمنا وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيسل وقالوا
وكم قد رأينا من رجال ودولة فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال^(٢)

آثاره في العقائد والكلام

ان الرازي كان كثير الانتاج وقد طبع قسم من آثاره نذكر منها ما له صلة بالموضوع :

١ - اسماء الله الحسنی ، وهو المسمى « لوامع البيئات » طبع

١ . روضات الجنات : ج ٨ ص ٤٤ برقم ٦٨٢ .

٢ . وفيات الاعيان : ج ٤ ص ٢٥٠ برقم ٦٠٠ .

بمصر عام ١٣٩٦ وهو كتاب قليل الزلة ويفسر الاسماء بين التشبيه والتعطيل .

٢ - مفاتيح الغيب في ثمان مجلدات كبار في تفسير القرآن الكريم وهو مشمول بالابحاث الكلامية في مختلف الابواب ويناضل فيه المعتزلة ، وينصر الأشاعرة ، ويرد فيه على سائر الطوائف وله مع الشيعة الامامية في الكتاب مواقف تحكى عن عناده ولجاجة وأنه بصدد الرد سواء أصح أم لم يصح وستوافيك وصيته عند الموت .

٣ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين . وقد لخصه المحقق الطوسي وأسماه « تلخيص المحصل » ونقد منهجه في كثير من الموارد وقد طبع أيضاً .

٤ - المباحث المشرقية في جزئين جمع فيه آراء الحكماء والسالفين ونتائج أقوالهم وأجاب عنهم طبع في حيدرآباد دكن واعيد طبعه بالافست .

٥ - شرح الاشارات لابن سينا على نمط النقد والرد على الشيخ الرئيس يقول المحقق الطوسي في شرحه للاشارات : « وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي - جزاه الله خيراً - فجهد في تفسير ما خفي منه بأوضح تفسير ، واجتهد في تعبير ما التبس فيه بأحسن تعبير ، وسلك في تتبع ما قصد نحوه طريقة الافتغاء ، وبلغ في التفتيش عما اودع فيه أقصى مدارج الاستقصاء ، الا أنه قد بالغ في الرد على

صاحبه أثناء المقال ، وجاوز في نقض قواعده ححد الاعتدال ، فهو بلتك المساعي لم يزد الا قدحاً ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحاً ، ومن شرط الشارحين أن يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة ، وأن يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه ، بما يسذب به صاحب تلك الصناعة ، ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين .

اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي أن ينهوا عليه بتعريض أو تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف ، متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعي وهو أحق بان يخشى » (١) .

الى غير ذلك من الاثار الفكرية العقيدية .

تصلبه في المنهج الأشعري

ان الرازي في تفسيره وأكثر كتبه متصلب في المنهج الأشعري ويكفي في ذلك ما ذكره في تفسير قوله سبحانه : « الرحمن على العرش استوى » عند الاجابة على كلام صاحب الكشاف . ينقل عن صاحب الكشاف قوله : « لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك لا يحصل الامع الملك ، جعلوه كناية عن الملك ، فقالوا استوى فلان على البلد يريدون «ملك» وان لم يقعد على السرير البتة ، وانما عبروا

١ . الاشارات والتنبيهات : ج ١ ص ٢٠٢ .

عن حصول الملك بذلك لأنه أصرح وأقوى في الدلالة من أن يقال فلان ملك .

ونحوه قولك « يد فلان مسبوطة » و « يد فلان مغلولة » بمعنى أنه جواد وبخيل ، لا فرق بين العبارتين الا فيما قلت ، حتى ان من لم تبسط يده قط بالنوال أو لم يكن له يد رأساً ، قيل فيه يده مبسوطة لأنه لا فرق عندهم بينه وبين قوله جواد . ومنه قوله تعالى : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم - أي هو بخيل - بل يدها مبسوطتان » أي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط . والتفسير بالنعمة والمحل للتسمية من ضيق العطن » .

ويقول الرازي : « وأقول : انا لو فتحنا هذا الباب لا نفتحت تأويلات الباطنية فانهم يقولون المراد من قوله « فاخلع نعليك » الاستغراق في خدمة الله تعالى من غير تصور فعل ، وقوله : « يا نار كونى برداً وسلاماً على ابراهيم » المراد منه تخليص ابراهيم عليه السلام من يد ذلك الظالم ، من غير أن يكون هناك نار وخطاب البتة .

وكذا القول في كل ما ورد في كتاب الله تعالى ، بل القانون أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته ، الا اذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه وليت من لم يعرف شيئاً لم يخض فيه »^(١) .

أظن أن الرازي يقول في لسانه ما ليس في قلبه ، فان الفرق

بين المقيس والمقيس عليه واضح لا يخفى على مثل الرازي . فان القرائن الحساسة بالكلام في مسألة الاستواء على العرش ، قاضية بأن المراد هو الاستيلاء على عرش القدرة لاجلوسه عليه وقد ذكرنا القرائن الموجودة في نفس الايات الدالة على ذلك المعنى عند البحث عن الصفات الخبرية^١ وهذا بخلاف الايات التي تؤولها الباطنية فانها تأويلات بلا دليل .

نظرة في تفسير الرازي

ان تفسير الرازي مع كونه تفسيراً على الكتاب العزيز كموسوعة كلامية في مختلف الأبواب . فينقل آراء الطوائف الاسلامية في مجالات مختلفة ، فيدافع عن الأشاعرة ويهاجم المعتزلة بحماس بالغ ، فمن أراد الوقوف على آرائه فعليه بفهارس الاجزاء التي جاءت الاشارة فيها الى استدلال الأشاعرة أو المعتزلة أو الامامية على ما يتبونه من المذاهب ونحن نترك ذلك المجال للقارئ الكريم .

ولكن نركز هنا على نقطة وهي أن الرازي يخالف الامامية في غالب المجالات خصوصاً فيما يرجع الى مبسحات الامامة والايات الواردة في حق الامام علي عليه السلام . فيورد التشكيك تلو الاخر في كثير من القضايا التاريخية والاحاديث المستفيضة ومع ذلك كله

١ . لاحظ بحث الصفات الخبرية من هذا الكتاب مضافاً الى دلالة العقل على امتناع اتصافه سبحانه باحكام المحدثات والممكنات .

فقد أصحح بالحقيقة في موارد تأتي بها أداء لحقه في المقام .

١ - من اقتدى بعلي فقد اهتدى

اختلف الفقهاء في الجهر بالبسملة في الصلاة واستدل الرازي على استحباب الجهر بها « بأن علياً كان يجهر بها وقد ثبت ذلك بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى والدليل عليه قوله صلى الله عليه وآله : اللهم أدر الحق مع علي حيث دار »^(١) .

٢ - الكوثر اولاد الرسول

يفسر الرازي الكوثر بأولاد الرسول صلى الله عليه وآله ويقول في عداد الاقوال « القول الرابع » الكوثر أولاده . قالوا لان هذه السورة انما نزلت رداً على من عابه صلى الله عليه وآله بعدم الاولاد فالمعنى أنه يعطيه نسلاً يبقون على مر الزمان ، فانظر كم قتل من أهل البيت ثم العالم ممتلئ منهم ولم يبق من بني امية في الدنيا أحد يعبأ به . ثم انظر ، كم كان فيهم من الأكابر من العلماء كالباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام والنفس الزكية وأمثالهم^(٢) .

١ . مفاتيح الغيب : ج ١ ص ١١١ الحجة الخامسة .

٢ . مفاتيح الغيب : ج ٨ ص ٤٩٨ .

٣ - المسح على الرجلين

استرسل الرازي في الكلام على وجوب المسح على الأرجل على وجه ، كأن المسح هو خيرته واليك كلامه : « اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس وانس بن مالك وعكرمة والشعبي وأبي جعفر محمد بن علي الباقر : أن الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية من الشيعة . وقال جمهور الفقهاء والمفسرين : فرضهما الغسل وقال ابن داود الاصفهاني : يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من أئمة الزيدية وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري ، المكلف مخير بين المسح والغسل » .

حجة من قال بوجوب المسح مبنى على القراءتين المشهورتين في قوله « وأرجلكم » فقرأ ابن كثير وحزمة وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر عنه بالجر . وقرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب .

فنقول : أما القراءة بالجر ، فهي تقتضي كون الأرجل معطوفة على الرأس ، فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الأرجل . فان قيل : لم لا يجوز أن يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله « جحر ضب خرب » وقوله « كبير اناس في بجاد مزمل » ؟ قلنا : هذا باطل من وجوه .

الأول: ان الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يحتمل لاجل الضرورة في الشعر وكلام الله يجب تنزيهه عنه .
 وثانيها: أن الكسر انما يصار اليه حيث يحصل الأمن من الالتباس كما في قوله « جحرضب خرب » فان من المعلوم بالضرورة أن الخرب لا يكون نعتاً للضب بل للجحر . وفي هذه الآية الأمن من الالتباس غير حاصل .
 وثالثها : أن الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف وأما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب . وأما القراءة بالنصب فقالوا انها أيضاً توجب المسح وذلك لان قوله « وامسحوا برؤوسكم » فرؤوسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء فاذا عطفت الارجل على الرؤوس ، جاز في الارجل النصب عطفاً على محل الرؤوس والجعر عطفاً على الظاهر . وهذا مذهب مشهور للنحاة .

إذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النصب في قوله تعالى « وأرجلكم » هو قوله « وامسحوا » ويجوز أن يكون هو قوله « واغسلوا » لكن العاملين اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الأقرب أولى ، فوجب أن يكون عامل النصب في قوله : « وارجلكم » هو قوله « وامسحوا » ، فثبت أن قراءة « وارجلكم » بنصب اللام توجب المسح أيضاً فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح ثم قالوا : ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لأنها بأسرها من باب الاحاد ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يحوز^(١) .

وصية الرازي عند الموت

لما مرض الرازي وأيقن أنه ملاق ربه ، ألقى على تلميذه ابراهيم بن أبي بكر الاصفهاني وصية في الحادي والعشرين من محرم سنة ٦٠٦ ومما جاء في تلك الوصية : « يقول العبد الراجي رحمة ربه الواثق بكرم مولاه ، محمد بن عمر الحسين الرازي وهو في آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة . . .

فاعلموا أنني كنت رجلاً محبباً للعلم ، فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كميته وكيفيته ، سواء أكان حقاً أم باطلاً أو غثاً أو سمياً

وأما الكتب العلمية التي صنفتها أو استكثرت من إيراد السؤال على المتقدمين فيها ، فمن نظر في شيء معنا ، فإن طابت له تلك السؤال فليذكرني في صالح دعائه على سبيل التفضل والانعام ، وإلا فليحذف القول السيء فاني ما أردت الا تكثير البحث ، وتشجيع الخاطر والاعتماد في الكل على الله تعالى »^١ .

غير خفي على من سبر كتب الرازي في الكلام والفلسفة والتفسير وغيرها ، أنه يشكك في كثير من المسائل المسلمة ، وربما يبالغ بأنه

١ . دائرة المعارف ، القرن الرابع عشر ، فريد وجدى : ج ٤ ، ص ١٤٩ -

لو اجتمع الثقلان على الاجابة عن هذا الاشكال لما قدروا^(١) . ولعل
 هذه الندامة الظاهرة منه حين الموت تكون كفارة لبعض هذه التشكيكات
 والله العالم .

العقلية كقرأ وزندقة فابتلى الامدى^١ بهؤلاء المتكشفين وقبله الشهرستاني كما عرفت ذلك فى ترجمته .

ينقل ابن خلكان أن رجلا منهم لما رأى التحامل وافراط التعصب على الامدى كتب فى المحضر الذى أعدوه للسعاية عليه :

« حسدوا الفتى اذ لم ينالوا سعيه . . . فلقوم أعداء له وخصوم والله أعلم وكتب فلان بن فلان . ولعل الحسد - فى جميع العصور التى قام فيها هؤلاء بقمع أهل الفكر والعقل وطردهم عن الساحة الاسلامية - كان احدى العوامل الباعثة الى التكفير والتفسيق، والقتل والصلب، وكان هناك عامل آخر أشد تأثيراً فى هذه المجالات ، وهو سوء الوعى وقلة العمق فى المخالفين اذ لم يعرفوا أن الاسلام يحارب الجمود والتقليد ويتأخى فيه العقل والشرع ، وتتحد فيه نتيجة البرهنة والتعبد .

ومن جراء هذه القلاقل لم يجد الامدى بدأ من مغادرة مصر الى دمشق وعين مدرساً بالمدرسة العزيزية ، ثم عزل عنها لبعض التهم الفكرية وأقام بطالا فى بيته . وتوفى على تلك الحال سنة ٥٨١ ودفن بسفح جبل قاسيون^٢ .

ويشهد لما ذكرنا من السبب ما نقله الذهبى عن سبط ابن الجوزي فى حقه : « لم يكن فى زمانه من يجاريه فى الاصلين وعلم الكلام وكان اولاد « العادل » كلهم يكرهونه لما اشتهر عنه من علم الاوائل

١ . الامدى : منسوب الى آمدوهى مدينة فى ديار بكر .

٢ . وفيات الاعيان : ج ٣ ص ٢٩٤ - ٢٩٣ برقم ٤٣٢ .

والمنطق وكان يدخل على « المعظم » فلا يتحرك له فقلت : قم له عوضاً عنى . فقال : ما يقبله قلبى . ومع ذا ولاءه تدريس العزيمية . فلما مات « العادل » أخرج « الاشرف » سيف الدين ونادى فى المدارس : من ذكر غير التفسير والفقہ أو تعرض لكلام الفلاسفة نقيته . فأقام السيف حاملاً فى بيته الى أن مات ودفن بقاسيون .

ولم يكن عمل « العادل » ولا « الشريف » نسيجاً وحدهما - بل لم يزل أهل التعقل والتفكر الذين كانوا صفاً كالبنيان المرصوص مقابل الملاحدة والزنادقة - مضطهدين مقهورين بيد الحنابلة والمتسمين بأهل الحديث ، وقد بلغ السبل الزبى فى العصور السابقة على عصر الامدي عند ما تدخل الخليفة « القادر بالله » العباسي فى اختلاف المعتزلة مع الحنابلة وأهل الحديث وأصدر كتاباً ضد المعتزلة يأمرهم بتسرك الكلام والتدريس والمناظرة وأنذرهم - ان خالفوا أمره - بحلول النكاية والعقوبة عليهم . وقد سلك السلطان « محمود » فى غزاة مسلك الخليفة فى بغداد فصلب المخالفين ونفاهم وأمر بلعنهم وقد اتخذ ذلك سنة فى الاسلام^(١) .

ففى الحقيقة ما صلبوا المعتزلة بل صلبوا العقل وأعدموه وأبعدوا الدين المبني أصوله على الاسس العقلية عن أساسه .

ولم يقتصر فى النكاية على المعتزلة بل عم التعذيب المفكرين من الأشاعرة الذين كان منهمج منزلة بين المنزلتين بين الحنابلة

والمعتزلة .

والعجب من الذهبي أنه كيف يصور شخصية علمية مثل السيف أنه كان تارك الصلاة .

قال : « كان القاضي تقي الدين سليمان بن حمزة يحكي عن شيخه ابن أبي عمر ، قال : كنا نتردد الى السيف . فشككنا هل يصلي أم لا؟ فنام فعلمنا على رجله بالحبر . فبقيت العلامة يومين مكانها ، فعلمنا أنه ما توضعاً نسأل الله السلامة في الدين » .

أفي ميزان النصفة والعدل، القضاء بهذه الظنون واستباحة النفوس والأموال بها ، بعد امكان أنه تيمم مكان الوضوء ، وصلى لعذر شرعي بالطهارة الترايبية مكان الطهارة المائية وبقي الحبر في محله .

هلم معي الى سفسطة أخرى ينقله الذهبي من شيخه ابن تيمية : يغلب على الامدي الحيرة والوقف حتى انه أورد على نفسه سؤالاً في تسلسل العلل ، وزعم أنه لا يعرف عنه جواباً ، وبنى اثبات الصانع على ذلك ، فلا يقرر في كتبه اثبات الصانع ولا حدوث العالم ، ولا وحدانية الله ، ولا النبوات ، ولا شيئاً من الاصول الكبار .

وما ذكره فرية محضة على السيف ونحن نعرض فهرس الموضوعات التي أشبع السيف البحث عنها في كتابه « غاية المرام في علم الكلام » حتى نعرف مدى صدق قوله فقد جاء فيها :

القانون الاول : في اثبات الواجب بذاته .

القانون الثالث : في وحدانية الباري تعالى .

(ج) القاعدة الثالثة : فى حدوث المخلوقات وقطع تسلسل

الكائنات .

(٢) الطرف الثانى : فى اثبات الحدوث بعد العدم .

القانون السابع فى النبوات ، والافعال الخارقة للعادات .

(١) الطرف الاول : فى بيان جوازها بالعقل ^١ .

ان تعطيل العقول من المعارف العقلية ليس بأقل خطراً من تعطيل

ذاته سبحانه وتعالى عن الاتصاف بالصفات الخيرية الذي صار حجة

لدى الحنابلة على تكفير أو تفسيق المعطلين كيف يقول سبحانه:

« ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا

— آل عمران : ١٩١ » ويقول تعالى : « وفي انفسكم أفلا تبصرون

— الذاريات : ٢١ » وقوله تعالى: «ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون

— الرعد : ٣ » .

الى غير ذلك من الايات الداعية الى التفكر فى الصنع والكون

والنفس ، ولم تكن الغاية من تأسيس علم الكلام الا الحجاج على

العقائد الايمانية ، بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة .

ان احتكاك الثقافة الاسلامية مع ثقافات سائر الامم أوجد موجة

ممن الاضطراب الفكرى والصراع العقيدى بين المسلمين وكانت

الوسيلة المنحصرة لحماية العقيدة الاسلامية ومحاربة الفرق والمذاهب

الاحادية ، تأسيس علم كامل لاثبات ما يعتنقه المسلمون بالأدلة العقلية

١ . لاحظ : ص ٣٩٦ - ٣٩٥ من غاية المرام .

وكان تأسيسه وليد الحاجة والضرورة ، فلا عتب لقائل أن يصفه
بصخرة النجاة وسلم السلام والأمان .

مؤلفاته

ان ما وصل الينا من تأليفه كلها يتسم بطابعة العقلى اما عقلية صرفة
او مزيجاً من العقل والنقل فمن مؤلفاته في اصول الفقه :

١ - الاحكام في اصول الاحكام . طبع كراراً وأخيراً بتحقيق السيد
الجميلي في أربعة أجزاء في مجلدين نشره دارالكتاب العربي ١٤٠٤
وهو أبسط كتاب في اصول الفقه نظير الذريعة للسيد المرتضى بين
الشيعة في القرن الخامس .

٢ - منتهى السؤل في علم الاصول . طبع بمصر وكان مقررأ
للداسة في الازهر في الثلاثينات من هذا القرن .

٣ - غاية المرام في علم الكلام ضمن فيه كتابه الاخر المسمى
بابكار الافكار ^١ .

نعم يؤخذ عليه أنه يصف المعتزلة في المقدمة بالاحاد، ويقول
واصفاً لكتابه : «كاشفاً لظلمات تهويلات الملحدين كالمعتزلة وغيرهم
من طوائف الالهيين» ^٢ . كما يؤخذ عليه قصوره في عرض عقائد
الشيعة ، وكأنه لم يقف على كتاب لهم ونقل ما نقل عنهم عن كتب
خصوصهم .

١ . غاية المرام : ص ٥ من المطبوع .

٢ . غاية المرام : ص ٥ من المقدمة .

ومن عجيب الكلام استدلاله على عدم اشتراط العصمة في الامام بالاتفاق على عقد الامامة للخلفاء الراشدين واعترافهم بأنهم ليسوا بمعصومين ^(١) .

فلا اعلق عليه بكلمة الا قولنا « يا للعجب ما أتقنه من برهنة »!!
وفي آخر الكتاب « كان الفراغ من نسخه في الخامس عشر
من شهر رجب سنة ثلاث وستمائة وذلك بشعر الاسكندرية بالمدرسة
العادية » ^(٢) .

وقد طبع الكتاب بتحقيق حسن محمود عبداللطيف، وقام بتحقيقه
باعتباره جزءاً من رسالته للحصول على درجة «الماجستير» في الفلسفة
الاسلامية من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة .

١ . غاية المرام : ص ٣٨٥ - ٣٨٤ .

٢ . غاية المرام : ص ٣٩٢ .

لعبد الحكيم السالكوتي اللاهوري .

وهو المرجع الوثيق لكثير من المتأخرين. وألفه الايجي^(١) باسم الامير الشيخ أبي اسحاق ، الذي صار صاحب الخطبة والسكة في شيراز سنة ٧٤٤ هـ .

٢ - شرحه على مختصر الاصول للحاجبي في اصول الفقه، وقد أكب عليه طلبة الأعصار وقد شاركه في تأليفه عدة من الافذاذ . واشتهر بشرح العضدي على مختصر الأصول وطبع كراراً^(٢) .

٣ - العقائد العضدية .

٤ - الرسالة العضدية .

ويظهر من خير الدين الزركلي في الاعلام أنهما طبعنا . وله وراء ذلك آثار لم ير نور الوجود^(٣) .

الى أن قضى حياته في كرمان مسجوناً (عام ٧٥٦ و٧٥٧) ويظهر من غير واحد ممن ترجمه أنه كان يبغض الشيعة ويعاندهم الى حد يضرب به المثل . ومن لطائف شعره قوله :

خذ العفو وأمر بعرف كما امرت وأعرض عن الجاهلين

ولن في الكلام لكل الأنعام فمستحسن من ذوي الجاهلين

١ . « الايج » يقع في جنوب اصطهبانات من نواحي شيراز .

٢ . روضات الجنات : ج ٥ ص ٥٢ - ٥١ .

٣ . الاعلام للزركلي : ج ٣ ص ٢٩٥ .

٢ - حريته الفكرية في اتخاذ الموقف

ان الأيجي، أشعري المنهج ، يركز على آراء الأشاعرة ويحتج ولكن ربما يرد عليهم ولا يقف القاريء على نماذج نشير الى موردين:
 الأول : قد نقل أدلة أصحابه على زيادة صفاته سبحانه على ذاته فقال : « لو كان مفهوم كونه عالماً حياً قادراً نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا : الله الواجب بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل » .

وغير خفي على القاريء أن المستدل لم يفرق بين العينية المفهومية والعينية المصدقية ، فزعم أن المدعى هو الاول مع أنه هو الثانية ووقف العضدي على فساد الاستدلال فقال : « وفيه نظر ، فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا » ^{١١} .

وما ذكره يبطل جميع ما أقامه الأشاعرة من البرهان على الزيادة.
 الثاني : طرح مسألة التكليف بما لا يطاق . وقال : انه جائز عند الأشاعرة، فلما رأى أن القول به يخالف الفطرة، أخذ يقسم ما لا يطاق الى مراتب ، فمنع عن التكليف بالمرتبة القصوى منه ، لا الوسطى ثم قال : « وبه يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا نصب للدليل في غير

محل النزاع»^(١) .

نعم ، ربما يأخذ التعصب ، فيستدل على مذهبه بشيء مستلزم للدور في مقابل الخصم المنكر . مثلاً يقول : « ان الامامة تثبت بيعة أهل الحل والعقد خلافاً للشيعه . لنا ثبوت امامة أبي بكر بالبيعة »^(٢) . كما يستدل على عدم وجوب العصمة في الامام بقوله : « ان ابا بكر لا تجب عصمته اتفاقاً »^(٣) .

والمترقب من مثل الايجي العارف بالمناظرة ، الاجتناب عن مثل هذه الاستدلالات التي لا تصح الا أن يصح الدور .

نرى أنه ينكر القضايا التاريخية المسلمة عند الجميع ويقول في رد حديث الغدير : « ان علياً لم يكن يوم الغدير »^(٤) .

ونرى أنه يطرح فرق الشيعة وينهيها الى اثنتين وعشرين فرقة ويأتي بأسماء فرق لم تسمع اذن الدهر بها الا في ثنايا هذه الكتب . ويقول : « من فرق الشيعة البدائية الذين جوزوا البداء على الله »^(٥) . ولكنه غفل عن أن الاعتقاد بالبداء بالمعنى الصحيح وهو تغير المصير بالأعمال الصالحة والطالحة ، عقيدة مشتركة بين الشيعة جمعاء وليست مختصة بفرقة دون اخرى . وتفسير البداء بما يستلزم الظهور بعد الخفاء على الله أو غير ذلك فرية على الشيعة . الى غير ذلك من الهفوات الموجودة في الكتاب غفر الله لنا ولعباده الصالحين .

١ . المواقف . ص ٣٣١ ط بيروت .

٢ و ٣ . المواقف . ص ٣٩٩ ،

٤ . المواقف : ص ٤٠٥ .

٥ . المواقف : ص ٤٢١ .

تكون الآثار

منه من حيث القيمة العلمية والادبية

والادبية والادبية والادبية

والادبية والادبية والادبية

والادبية والادبية والادبية

والادبية والادبية والادبية

٨ - مسعود بن عمر التفتازاني ت ٧١٢ م ٧٩١ (١)

هو من أئمة العربية ومن المتضلعين في المنطق والكلام ، ولد بتفتازان من نواحي « نساء » في خراسان ، أخذ العلوم العقلية عن قطب الدين « الرازي تلميذ العلامة الحلبي » والقاضي عضد الايجي وتقدم في الفنون واشتهر ذكره وطال صيته وانتفع الناس بتصانيفه وانتهت اليه معرفة العلم بالمشرق . مات في سمرقند سنة ٧٩١^{١)}.

آثاره العلمية في الادب والمنطق والكلام

ترك المترجم له آثاراً علمية مشرقة نذكر بعضها :

١ - شرحه المعروف بـ « المطول » على « تلخيص المفتاح »

للخطيب القزويني في المعاني والبيان والبديع . نقله الى البياض عام

٧٤٨ بهراة . وقد لخص هذا الشرح وأسماه بالمختصر .

١ . قيل ايضاً انه تولد عام ٧٢٢ وتوفي عام ، ٧٩٣ ، ٧٨٧ .

٢ . بغية الوعاة للسيوطي : ج ٢ ص ٢٨٥ .

- ٢ - شرحه على تصريف الزنجاني ، فرغ منه عام ٧٤٤ .
- ٣ - شرحه على العقائد النسفية فرغ منه عام ٧٧٨ .
- ٤ - شرحه على شمسية المنطق فرغ منه عام ٧٧٢ .
- ٥ - مقاصد الطالبين مع شرحه ، فرغ منه عام ٧٧٤ .
- ٦ - تهذيب أحكام المنطق ألفه بسمرقند عام ٧٧٠^{١)} .

وهذه الآثار كلها مطبوعة متداولة وبعضها محور الدراسة في

الجامعات العلمية الى يومنا هذا .

ومن لطيف أشعاره ما نسبه اليه شيخنا البهائي في كشكوله .

كانه عاشق قد مسد صفحته يوم الوداع الى توديع مرتحل
أو قائم من نعاس فيه لوثته مواصل لتخطيه من الكسل
ويظهر مما نقل عنه من الشعر الفارسي أنه كانت له يد غير
قصيرة في الأدب الفارسي .

أشعري لا ما تريدي

الماتريديسة منهج كلامي أسسه محمد بن محمد بن محمود
المعروف بأبي منصور الما تريدي ، و« ما تريدي » محلة بسمرقند فيما
وراء النهر ينسب اليها . وتوفي عام ٣٣٣ .

وهذا المنهج قريب من منهج الشيخ الأشعري ، والخلاف بينهما
لا يتجاوز عدد الاصابع . ولأجل تقارب القواصل بينهما يعسر التمييز

بين المنهجين، ومقتفي أثرهما . وسنعتقد فضلاً - بإذنه سبحانه - لبيان هذا المنهج ، وحياة مؤسسه والفروق الموجودة بينه وبين الأشعري وكان المؤسسان يعيشان في عصر واحد، ويسعى كل للغاية التي يسعى الآخر إليها . بيد أن الأشعري كان بالعراق قريباً مسن المعتزلة والماتريدي كان بخراسان بعيداً عن مواضع المعركة .

والظاهر أن التفتازاني - رغم كونه خراسانياً قاطناً في سمرقند وسرخس وهراة - كان أشعرياً، ولا يفترق ما طرحه في شرح المقاصد عما خطته الأشاعرة أبداً .

ولنجعل الموضوع (هل هو أشعري أو ماتريدي) تحت محك التجربة . ان النقطة التي تفترق فيها الماتريدية عن الأشاعرة كون القضاء والقدر سالبين للاختيار عند الأشعري ، وليس كذلك عند الماتريدي .

والتفتازاني في شرحه على مقاصد الطالبين ينحو الى القول الأول ويقول : « قد اشتهر بين أكثر الملل أن الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره ، وهذا يتناول أفعال العباد ، وأمره ظاهر عند أهل الحق لما تبين أنه الخالق لها نفسها » .

ثم انه ينقل أدلة المعتزلة على أنه لو كان القضاء والقدر سالبين للاختيار، يلزم بطلان الثواب والعقاب^(١)، ثم يخرج في مقام الجواب

١ . وقد اتى هنا بروايتين : احدهما عن النبي والآخرى عن علي عليه السلام وكلاهما يركزان على أن التقدير لا يسلب الاختيار . لاحظ رواية علي علاقة

عن استدلال المعتزلة بقوله : « ان ما ذكر لا يدل الا على أن القول بأن فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه و ارادته ، يجوز للعبد الاقدام عليه ، ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه »^١ .

والظاهر منه قبول النتيجة ومعه لا يمكن أن يعد من الفرقه الماتريديه .

مقتطفات من المقاصد

ان شرح المقاصد كتاب مبسوط في علم الكلام بعد شرح
المواقف للسيد الشريف. وقد أصبح في الكتاب بفضائل علي وأهل
بيته .

١- يقول: « قوله تعالى: « قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا
ونساءكم وأنفسنا وانفسكم » أراد علياً . وقوله تعالى: « قل لأسألكم
عليه أجراً الا المودة في القربى » وعلي رضي الله عنه منهم . » - الى
في نهج البلاغة قسم الحكم الرقم ٧٨ ، وأما الرواية النبوية فهذا متنه :
« روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لرجل قدم عليه من
فارس أخبرني بأعجب شيء رأيت . فقال : رأيت أقواماً يتكحون امهاتهم
وبناتهم وأخواتهم . فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك ؟ قالوا قضاء الله علينا
وقدره فقال عليه السلام : سيكون في آخر امتي أقوام يقولون مثل مقالتهم
اولئك مجوس امتي » .

آخر ما ذكر في هذا الفصل من فضائل علي^(١).

٢ - ويقول في حق السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام : « فقد

ثبت أن فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين ، وأن الحسن والحسين

سيدا شباب أهل الجنة »^(٢).

٣ - ويقول في حق الامام المهدي عليه السلام : « قد وردت

الاحاديث الصحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء - رضي الله

عنها - يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً »^(٣).

١ . مقاصد الطالبين هامش شرح المقاصد : ج ٢ ص ٢٩٩ .

٢ . المصدر نفسه : ص ٣٠٢ .

٣ . المصدر نفسه : ص ٣٠٧ .

٩ - السيد الشريف الجرجاني الاسترآبادي ت ٧٢٠ هـ - ٨١٦ م

علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف الجرجاني من المتضلعين في الادب العربي، المعدود من كبار المتكلمين على المنهج الأشعري ولد في قرية «تاكو» قرب «استرآباد»، وأتم دروسه في شيراز، ولما دخلها «تيمور» سنة ٧٨٩، غادرها الجرجاني وألقى عصى رحله في سمرقند، ولكنه عاد أيضاً الى شيراز بعد موت تيمور^(١).

وهو يعادل التفتازاني في التوغل في العلمين، الادب والكلام. لكن الشريف أدق نظراً منه وآثاره العلمية تعرب عن تخصصه في بعض العلوم ومشاركته في كثير منها.

آثاره العلمية

١ - شرحه الكبير على مواقف القاضي عضد الدين الأيجي وهو شرح مبسوط، بلغ الغاية في توضيح ما ذكره القاضي، وقد

١ . الاعلام : ج ٥ ص ٧٠ . ٢ . تاريخ علماء العرب والمسلمين : ج ١ ص ١٠٠ .

طبع كراراً ، وأخيراً في ثمانية أجزاء ، في أربعة مجلدات .

٢ - الكبرى والصغرى في المنطق .

٣ - الحواشي على المطول للتفتازاني .

٤ - التعريفات .

الى غير ذلك من التأليف البالغة نحو خمسين كتاباً . وقد برز

جميع ما عنوانه الى الطبع^(١) .

١ . لاحظ روضات الجنات : ج ٥ ص ٣٠٠ ، والاعلام : ج ٥ ص ٥٧ .

تكملة ١٤٤١

١٠ - علاء الدين علي بن محمد القوشجي مؤلف شرح التجريد
الجديد ت . . . - م ٨٢٩

علي بن محمد القوشجي الحنفي فلكي رياضي ، متكلم بارع
أصله من سمرقند . والقوشجي كلمة تركية بمعنى « حافظ الطير » .
يقال كان أبوه من خدام الامير « الخ بك » ملك ماوراء النهر ، يحفظ
له البزاة ، ثم ذهب الى كرمان فقرأ على علمائها وصنف فيها شرح
التجريد للطوسي ، وعاد الى سمرقند . وكان « الخ بك » قد بنى رصداً
فيها ، ولم يكمله فأكمله القوشجي ، ثم ذهب الى تبريز فأكرمه سلطانها
« الامير حسن الطويل » وأرسله في سفارة الى السلطان « محمد خان »
سلطان بلاد الروم ، ليصلح بينهما فاستبقى محمد خان عنده ، فألف
له رسالة في الحساب أسماها « المحمدية » ورسالة في علم الهيئة
أسماها « الفتحة » فأعطاها محمد خان مدرسة « أيا صوفيا » فأقام
بالاستانة ، وتوفي فيها ، ودفن في جوار أبي أيوب الأنصاري .

آثاره العلمية

من أشهر آثاره « شرح التجريد » وهو شرح لتجريد المحقق الطوسي وقد شرحه ببسط واستيعاب . خالفه في مواضع لا يوافق منهجه الأشعري، ولكنه أنصف في موارد حيث شرح العبارة ولم يزد عليه بشيء .

يقول في مقدمة الكتاب : « ان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الأعظم، والحبر المعظم، قدوة العلماء الراسخين، أسوة الحكماء المتألهين ، نصير الحق والملة والدين ، محمد بن محمد الطوسي - قدس الله نفسه، وروح رسمه - تصنيف مخزون بالعجائب وتأليف مشحون بالغرائب ، فهو وان كان صغير الحجم، وجيز النظم فهو كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان ، حسن النظام مقبول الأئمة العظام ، لم تظفر بمثله علماء الأعصار ، ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والأدوار ، مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات، مشحون بتنبهات على مباحث هي المهمات، مملو بجواهر كلها كالفصوص ويحتوي على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة ، في عبارات موجزة ، وتلويحات رائقة لكمالات شائقة ، يفجر ينبوع السلاسة من لفظه ، ولكن معانيه لها السحرة تسجد، وهو في الاشتهار كالشمس في رائحة النهار، تداولته أيدي النظار ، وسابقت في ميادينه جياذ الافكار . »

ثم أشار الى أن شمس الحق والملة والدين محمد الاصفهاني قد شرحه قبله ، فهو قدر طاقته حام حول مقاصده ، وبقدر وسعه جال في ميدان دلائله وشواهدة ، وأن السيد الشريف الجرجاني علق على ذلك الشرح حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة ، ولكن مع ذلك كان كثيراً من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقياً على حاله - الى آخر ما أفاده في مقدمة الكتاب . ثم أهدى كتابه الى سلطان عصره أبي سعيد الكوركاني .

ولهذا الشرح حواش من المحققين كالمحقق الأردبيلي وغيره وهذا الكتاب أبسط كتاب في الكلام الأشعري بعد شرح المواقف . كما أن له تأليف آخر ذكرت في الاعلام ومعجم المؤلفين وغيرهما من كتب التراجم . وفي كتاب ريحانة الادب لشيخنا «المدرس» ترجمة ضافية للقوشجي فلاحظه^(١) .

الى هنا وقفت على حياة الامام الأشعري ومنهجه الكلامي وترجمة الشخصيات البارزة التي أرست ما شيده وأنضجت منهجه . ولكن الذين جاؤوا من بعده في أقطار الشرق والغرب ما راموا التحرير ما ورثوه من مشايخهم وأساتذتهم ولم يضيفوا عليها شيئاً قابلاً للذكر . تم الجزء الثاني من الكتاب ويليه الجزء الثالث في الماتريديقيوالمعتزلة
ان شاء الله تعالى

والحمد لله رب العالمين

١ . الاعلام: ج ٥ ص ٩ ، معجم المؤلفين: ج ٧ ص ٢٢٧ ، ريحانة الادب: ج ٤

فهرس امهات المطالب

الاشاعرة

الصفحة

العنوان

الامام أبو الحسن الأشعري

- | | |
|----|------------------------------|
| ١٠ | نسبه |
| ١١ | أبو موسى الأشعري جده |
| ١٤ | أبو موسى ونزول الآية في قومه |
| ١٧ | ميلاده ووفاته |
| ١٨ | مناظراته مع الجبائي |
| ٢٣ | المغلاة في الفضائل |
| ٢٦ | رجوعه عن الاعتزال وسببه |

- ٣٠ الحوافز الدافعة الى ترك الاعتزال
- ٣١ ١ - الضغط العباسي والقوة على المعتزلة
- ٣٢ ٢ - فكرة الاصلاح في عقيدة اهل الحديث
- ٣٥ ملامح المذهب الأشعري
- ٣٥ ١ - عدم عزل العقل في مجال العقائد
- ٣٨ ٢ - العقيدة الوسطى بين العقيدتين
- ٤١ انتشار المذهب الأشعري في البلاد
- ٤٤ مؤلفات الشيخ الأشعري
- ٤٧ مقارنة بين كتابيه « الابانة » و « اللمع »
- ٥١ ١ - مسألة التعديل والتجويز
- ٥٣ ٢ - مسألة الاستطاعة والقدرة
- ٥٣ ٣ - ما هو حد الايمان
- ٥٣ ٤ - الايات الواردة حول الوعد والوعيد
- ٥٤ ما هو الداعي الى التصويرين المختلفين
- آرائه ونظرياته
- ٥٩ ١ - استدلاله على وجوده سبحانه

الصفحة	العنوان
٦٢	٢ - الباريء لا يشبه المخلوقات
٦٤	٣ - استدلاله على وحدانية الصانع
٦٦	توضيح البرهان بجميع شقوقه
٦٨	٤ - اعادة الخلق المعدوم جائز
٧١	٥ - الله سبحانه ليس بجسم
٧٣	٦ - صفاته الذاتية
٧٣	الله سبحانه عالم
٧٤	الله سبحانه حي قادر
٧٤	الله سبحانه سميع بصير
٧٦	٧ - صفاته قديمة لاحادثة
٧٨	٨ - صفاته زائدة على ذاته
٨١	رأى أبى الهذيل المعتزلي في الصفات
٨٣	وهن نظرية نيابة الذات عن الصفات
٨٣	تحليل نظرية الزيادة
٨٥	استدلال الأشعري على المغايرة
٨٨	مضاعفات القول بالزيادة
٨٩	٩ - رأيه في الصفات الخيرية
٩٠	النظرية الاولى : الاثبات مع التشبيه والتكييف
٩٢	النظرية الثانية : الاثبات بلا تشبيه ولا تكييف

العنوان	الصفحة
اثبات الأشعري بين التشبيه والتعقيد	٩٤
النظرية الثالثة : التفويض	١٠٣
التفويض او تعطيل العقول عن التفكير	١٠٩
النظرية الرابعة : التأويل	١١٢
١٠ - افعال العباد مخلوقة لله سبحانه	١١٥
نظرية الكسب ومشكلة الجبر	١٢٨
١ - نظرية الكسب والشيخ الأشعري	١٣٠
٢ - نظرية الباقلاني في تفسير الكسب	١٣٣
٣ - نظرية الغزالي في تفسير الكسب	١٣٥
٤ - نظرية التفتازاني في تفسير الكسب	١٣٩
٥ - نظرية تخصيص ما دل على حصر الخلق بالله	١٤٠
٦ - نظرية ابن الخطيب في تفسير الكسب	١٤٣
حصيلة البحث	
٧ - مالبرانس الفرنسي ونظرية الكسب	١٤٨
٨ - نظرية امام الحرمين	١٤٩
٩ - نظرية الشعراني	١٥٢
١٠ - نظرية مفتى الديار المصرية	١٥٤
نظرية الكسب بين مراحل	١٥٨
القرآن وخلق الأفعال	١٥٩

العنوان	نوع الصفحة
اختلاف الأشياء في قبول الوجود	١٧٠
١١ - الاستطاعة مع الفعل لاقبله	١٧٣
حصيلة البحث	١٨١
التكليف بما لا يطاق	١٩٣
١٢ - رؤية الله بالأبصار	٢٠١
أهل الكتاب ومسألة الرؤية	٢٠٤
الأمر الأول : الدليل العقلي لجواز الرؤية	٢٠٩
الأمر الثاني : دليل عقلي آخر لجواز الرؤية	٢١٢
الأمر الثالث : دليل القائلين بالجواز من القرآن	٢١٥
الآية الأولى	٢١٦
الآية الثانية	٢٢٣
الوجه الأول للاستدلال بهذه الآية	٢٢٤
لقاء أو لقاءان	٢٣٠
اكمال في ارتباط صدر الآية مع ذيلها	٢٣٢
الوجه الثاني للاستدلال بالآية	٢٣٤
الآية الثالثة	٢٣٦
الآية الرابعة	٢٣٧
الآية الخامسة	٢٣٨
الاستدلال على الرؤية بالسنة	٢٤٢

الصفحة	العنوان
٢٤٤	٧١ تحليل الحديث
٢٤٦	٧٢ استدلال المنكرين بالعقل
	٨١ استدلال المنكرين بالكتاب
٢٤٧	٧٣ الآية الاولى
٢٥٠	٧٤ كلام الرازي حول الآية
٢٥٣	٧٥ الآية الثانية
٢٥٤	٧٦ الآية الثالثة
٢٥٥	٧٧ الآية الرابعة
٢٥٦	٧٨ الرازي والاستدلال بهذه الايات
٢٥٩	٧٩ الآية الخامسة
٢٦١	٨٠ الاستدلال بالسنة
٢٦٤	٨٣ - ١٣ - كلام الله سبحانه هو الكلام النفسي
	ما هو حقيقة كلامه
٢٦٥	١ - نظرية المعتزلة
٢٦٦	٢ - نظرية الحكماء
٢٦٦	٣ - نظرية الحنابلة
٢٦٦	٤ - نظرية الاشاعرة

العنوان الصفحة

٢٧١ حصيلة البحث ٢٢

٢٧٩ ١٤ - كلام الله غير مخلوق أو قديم ٢٢

٢٩٢ أدلة الأشاعرة على كون القرآن غير مخلوق ٢٢

٢٩٩ موقف اهل البيت عليهم السلام ٢٢

٣٠٢ ١٥ - عموم ارادته لكل شيء ٢٢

٣٠٣ الأدلة العقلية ٢٢

٣٠٧ التفسير الصحيح لعموم ارادته ٢٢

٣١٠ ١٦ - التحسين والتقيح العقليان ٢٢

٣١١ أدلة الأشعري على نفي التحسين والتقيح العقليين ٢٢

٣١٧ ما هو الملاك لدرك العقل في هذا المجال ٢٢

٣٢١ أدلة القائلين بالتحسين والتقيح العقليين ٢٢

٣٢٦ التحسين والتقيح في الكتاب العزيز ٢٢

دور التحسين والتقيح العقليين

٣٢٨ ١ - وجوب المعرفة ٢٢

٣٢٩ ٢ - لزوم النظر في برهان النبوة ٢٢

٣٢٩ ٣ - العلم بصدق دعوى النبوة ٢٢

٣٢٩ ٤ - قبح العقاب بلا بيان ٢٢

العنوان الصفحة

٣٣٠ - الخاتمية ٥٧٦

٣٣٠ - لزوم بعث الأنبياء ٦٧٦

٣٣١ - ثبات الاخلاق أو تطورها ٧٧٦

٣٣١ - عادل لا يجور ٨٧٦

٣٣٢ - دفع اشكال ٩٧٦

٣٣٣ - مكانة العدل في العقائد الاسلامية ١٠٧٦

٣٣٤ - العدل في الذكر الحكيم ١١٧٦

٣٣٤ - العدل في التشريع الاسلامي ١٢٧٦

خاتمة في التعرف على أئمة الاشاعرة

٣٤٠ - القاضي ابوبكر الباقلاني ١٢٧٦

٣٤٦ - ابو منصور عبد القاهر البغدادي ٢٢٧٦

٣٤٨ - ذكر الاصول الخمسة عشر ٣٢٧٦

٣٥٠ - الفرق بين كتابيه ٤٢٧٦

٣٥٢ - امام الحرمين عبدالملك الجويني ٥٢٧٦

٣٥٣ - اساتذته ٦٢٧٦

٣٥٤ - آثاره ٧٢٧٦

٣٥٧ - قصص الخرافة ٨٢٧٦

٣٦٢	٤ - ابو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني
٣٦٦	قصوره في عرض عقائد الشيعة
٣٧٠	٥ - الفخر الرازي
٣٧٣	آثاره الفلسفية والكلامية
٣٧٥	تصلبه في المنهج الأشعري
٣٧٧	نظرة في تفسيره
٣٨١	وصيته عند الموت
٣٨٣	٦ - سيف الدين الامدي
٣٨٨	مؤلفاته
٣٩٠	٧ - عبدالرحمن عضد الدين الايجي
٣٩٢	حريته الفكرية
٣٩٤	٨ - مسعود بن عمر التفتازاني
٣٩٥	مذهبه أشعري لا ما تريدي
٣٩٧	مقتطفات من كتاب المقاصد
٣٩٩	٩ - السيد الشريف الجرجاني
٤٠١	١٠ - علاء الدين علي بن محمد القوشجي
٤٠٢	آثاره العلمية

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١٠	٦	ثلاثون	ثلاثين
٢١	٥	تجوز	تجوز
٢٥	٨	فكان	فكان
٢٦	١١	« الرجال و »	زائد
٣١	٧	بزمان	بزمان
٣١	آخر	أقول	أقول
٣٢	١	للانسك	للانسك
٣٢	١٨	عائدهم	عائدهم
٣٤	٤	الاقعاد	الاقعاء
٣٩	١٨	بينهما	بينها
٤١	١٥	يقيظه	يقيضه
٤٤	٥	السغلية	السلفية
٤٤	١٣	خرج	أخرج
٤٤	١٦	مكتاب	مكتبات
٥١	٥	كتات	كتاب
٥٢	٩	اختاره	اخباره
٥٢	١٦	بقوله	بقوله
٥٤	٣	بالسير	بالسير
٥٥	٤	لم يكن	لما لم يكن
٦٠	٨	كان	وكان
٦٠	١٤	لاستدلال	الاستدلال
٦١	١	وضوء	ضوء
٦٥	آخر	يتفقان	يتفقان
٦٦	٤	مقرونان	مقرونين
٦٦	١٣	ب -	٢ -
٦٧	٢	المشهور	المشهود
٦٨	١	.	٤ - اعادة
٦٨	١٧	تفتى	تفتى
٧٦	٨	وحاجته	حاجته
٧٨	٦	أبان	لما أبان
٨٠	٢	عدة	عده

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
٨٦	١٧	الوجهه	الوحدة
٨٧	١٣	المتتار	المتبادر
٨٨	٥	يتحمل	يتمحل
٨٩	٤	اثنى	انثى
٩٥	٦	المستفاة	المستفاة
٩٩	١٥	« ولاخسة الاهو رابعهم »	زيد
١٠١	٧	« وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة و ابليس »	زيد
١٠١	١٧	ص :	المصدر : ص
١٠٤	٣	يتتون	يثتون
١٠٧	١١	الاساتيد	الاسانيد
١٠٧	١٧	تنس	تنس
١١١	١٧	عليهم	عليهم
١١٣	آخر	القرون	السنين
١٣١	١٥	باختصار ..	العبادة باختصار .. العبارة
١٣٣	١٥	ذكره	ذكر
١٤٠	١٤	فالحق	فالخالق
١٤٨	١	مالبرانس	٧ - مالبرانس
١٤٨	١٥	مرسوعته	موسوعته
١٤٩	١٣	٧	٨
١٤٩	١٦	يتجاوزا	يتجاوزوا
١٥٢	١٤	٨	٩
١٥٤	١	٩	١٠
١٥٤	١٤	صحفم	صحفهم
١٥٧	١٦	الكفر	الفكر
١٥٩	٦	بتخصيص	بتخصيص
١٦٣	١	يتباه	يتباه
١٦٣	١٣	مستحفة	متحفة
١٦٣	١٦	٣٢	٢٢
١٨٠	١٥	يصع	يصع
١٨١	٣	مقارنھا	مقارنتھا
١٨٣	١٠	فرن	فرق

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
٢٢٢	٥	نويظهرة	نويظهرة
٢٢٣	آخر	ترائني	تراني
٢٢٤	٣	١ -	الوجه الاول
٢٢٥	١٠	بنيت	بنيت
٢٢٦	٧ و ٢	الحاحم	الحاحم
٢٣٤	١٧	« الاستدلال بالاية »	زيد
٢٣٦	١٧	اقترفوها	اقترفوها
٢٣٩	٢	يحكم	يحكم
٢٤٨	١٧	الخيبر	الخيبر
٢٥٦	٢	أنم	أنتم
٢٦٩	٦	حجد	حجد
٢٧٧	١٢	ليست	ليس
٢٩٢	١	يمكره	ينكره
٣١٧	١٨	يعلمه	يعمله
٣٢٢	١٥	بعابت	بعابت
٣٢٣	١٦	الماديين والملحدين	الماديون والملحدون
٣٢٦	١٥	فكست	فكست
٣٤٠	١٢	فن	في
٣٤٥	٧	الحسن	الحسن
٣٥٢	١	٤ -	٣ -
٣٥٥	٣	٢٣	٣٠٣
٣٦٠	١	بمكة	بكمه
٣٦١	٢	الصباح	الصباح
٣٦٣	٨	القلاح	القلاح
٣٦٦	١٥	يصدق	يصدق
٣٧٩	٧	المسفرين	المفسرين
٣٨١	٥	عمر الحسين	عمر بن الحسين
٣٨١	١١	معنا	منها
٣٩٦	آخر	علاقة	عليه السلام
٣٩٧	٤	عليه	قول المجوس



Princeton University Library



32101 060161088