

فلسفة علم الكلام

حقوق الطبع محفوظة
لوزارة الأوقاف والشؤون الدينية
سلطنة عمان

الطبعة الأولى
١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل - سواء التصويرية أو الإلكترونية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي أو سواء وحفظ المعلومات واسترجاعها - إلا بإذن خطي من الناشر.

فلسفة علم الكلام

الدكتور محمد الشيخ



تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين المبعوث رحمةً للعالمين.

أنجز هذا الكتاب كمنهج جديد لقراءة التفكير في علم الكلام الإسلامي، وعلم يتصدى لمفهوم العقيدة الذي هو أساس الإيمان لدى المسلم، فقد كانت القراءات السابقة تعتمد الرؤية الأفقية لقراءة علم الكلام؛ بيد أن هذا الكتاب امتلك رؤية أفقية أوسع في إبراز مفاهيم علم الكلام، بدءاً من قراءة مفهوم الإنسان وتعريفاته عند المتكلمين والفلاسفة، مقسماً مقولاته إلى إحدى عشرة مقولة؛ مثل الإنسان المعتقد، والإنسان المؤمن، والإنسان المتكلم، والإنسان العاقل، والإنسان الفاعل... إلخ. ثم كان الباب الثاني عن العالم، الذي قسمه إلى حالات مثل العالم المُحدث والعالم المنظم والعالم الثابت... والعوالم الممكنة، والعالم المتناهي. ثم جاء الباب الثالث، وهو أقصرها بعنوان: «النظر في أمر الله: باب القول في الله»، وينقسم البحث في هذا الباب أيضاً إلى الإله المفكر فيه، والإله المعروف، والإله المجهول، والإله الخفي، والإله البدي، وما حقيقة الله، والإله الموصوف.

ولذا حدّد منهج الكتاب في تمهيد طويل قدّم به لإبراز تقسيماته، والمفهوم أنه كانت لديه عدة اهتمامات. الأول: أنه اختار المنهج الإستمولوجي في هذا التقسيم الجديد؛ لكي يمكن عدّ علم الكلام فلسفةً للدين. واستشهد على ذلك بعدة مؤلفات كتبها مُحَدِّثون ومُعاصرون فيما يتعلق بفلسفة الاعتقاد. والثاني الذي يعلّل اختيار هذا المنهج هو همُّ التجديد؛ إذ ذكر كثيرون أنهم يريدون التجديد في هذا الأمر؛ لكنهم لم يفعلوا. والثالث وهو أساسي، يتصل بعلائق علم الكلام بمبحث الوجود الإلهي عند الفلاسفة القُدامى والمُحدثين. وهذا ما تم ملاحظته في الكتاب، فهناك كانت عناية شديدة من جانب المتكلمين بالردّ على الفلاسفة، الذين كانوا يعدّون أعمالهم برهانية، بينما ظلّت أعمال المتكلمين خطائية. وعلى مدار الكتاب أوضح المؤلّف مديات التداخل بين الفلاسفة والمتكلمين. مما لم يكن يستدعي - من وجهة نظره هذه - الردود المتبادلة. والرابع هو هذا الزهد المتأخّر في علم الكلام، وبروز مقولة «دين العجائز» بين علماء المسلمين للبُعد عن

نقاشات المتكلمين. وقد أورد المؤلف شواهد كثيرةً تتكرر فيها هذه المقولة، ويقع في قلب أدوات المتكلمين أو منهجهم مبحث أو دليل الشاهد على الغائب. وهو يرى أنّ الفلاسفة ما كانوا مُنصفين في نقض هذا الدليل؛ لأنه ضروريٌّ في حالتهم وحالة المتكلمين. ومع ذلك فهل يرتقي هذا الدليل إلى رتبة البرهان؟

بيد أن البروفيسور محمد الشيخ ذهب إلى أنه يمكن عدّ علم الكلام فلسفة. وهذا الفكر والقلب التجديدي متحور في نقاشاته في ثلاثة محاور: الإنسان - العالم - الله. أما المتكلمون فالمعروف أنهم بعد الافتتاح بباب النظر يدخلون في مباحث الذات والصفات، ثم مسألة خلق العالم، ثم المسائل المتعلقة بالإنسان وماهيته وحرّيات الفصل عنده. والمعروف أنه في علم الكلام المتأخر تقدمت لدى المتكلمين بحوث الفلسفة الطبيعية مثل الجواهر والأعراض والجزء الذي لا يتجزأ؛ إذ عدّوها أساساً في التدليل على خلق العالم، وهو الأمر الذي ما مشى فيه معظم الفلاسفة الدهريين أو الطبيعيين.

هذه المقاربة التأويلية الإيستمولوجية لعلم الكلام مقارنةً جديدةً بالفعل، وقد كانت هناك طروحات لاستحداث علم كلام جديد بين علماء الإسلام؛ بدأت في القرن 13هـ/19م، وتمثّلت في شبلي النعماني، ومحمد عبده (في رسالة التوحيد)، ونور الدين السالمي (في مشارق أنوار العقول). وإنما أرادوا بالتجديد إسقاط موضوعاتٍ، وإدخال أخرى لمواءمة الحداثة. أما البروفيسور محمد الشيخ فإنه اختار للتجديد الحقيقي مسألة المنهج بوصفها أساساً، وليس استحداثاً لهذا الموضوع أو ذاك. ولذا استطاع هذا المؤلف بالفعل - ومن خلال الأمثلة والشواهد الكثيرة - إثبات أن المتكلمين امتلكوا نظرةً أو نظرات لماهية الإنسان، ومعنى إنسان. وقد أورد نصّين طويلين عن الأشعري في الردّ على الفلاسفة من هذه الناحية، كما أورد نصوصاً متعددة بهذا الشأن لمتكلمي الإباضية.

لقد تساءل باحثون غربيون وشرقيون: لماذا لم يتحول علم الكلام إلى فلسفةٍ للدين؟ وهؤلاء يرون أنّ الفلسفة الغربية الحديثة تأسست على اللاهوت، بينما لم يحصل ذلك في المجال الإسلامي. والبروفيسور محمد الشيخ يُثبت أنّ ذلك حصل في مباحث الإنسان، ومباحث العالم. وقد كان بوسعه في باب الإلهيات (الثالث) أن يقرأ مسائل الوجود الإلهي، والإيمان أو الاعتقاد، والتي تعرّض لها في التمهيد بالمنهج نفسه.

لقد قدّم البروفيسور محمد الشيخ مقارنةً جديدةً لقراءة مآلات عدّ علم الكلام في الإسلام فلسفةً للدين. وهي مقارنةٌ تفتح أفقاً واعداً من الناحيتين الكلامية والفلسفية، فهل تكون المقاربة الحاضرة في الكتاب هي علم الكلام الجديد المطلوب؟

عبد الله بن محمد بن عبد الله السائي
وزير الأوقاف والشؤون الدينية

ديباجة الكتاب

«كان أبو عمر [أحمد بن محمد بن سعدى، فقيه ومحدث أندلسى عاش في القرن الرابع الهجرى] دخل بغداد في حياة أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري، فقال له يوماً: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال: بلى. حضرتهم مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولم؟ فقال: أما أول مجلس حضرته، فرأيت مجلساً قد جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السُّنَّة والبدعة، والكفار من المجوس، والدهرية، والزنادقة، واليهود، والنصارى، وسائر أجناس الكفر. ولكل فرقة رئيس يتكلم على مذهبه، ويجادل عنه. فإذا جلس رئيس من أي فرقة كان، قامت الجماعة إليه قياماً على أقدامهم حتى يجلس، فيجلسون بجلوسه. فإذا غصَّ المجلس بأهله، ورأوا أنه لم يبق لهم أحد ينتظرونه، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم، ولا بقول نبيهم، فإننا لا نصدق بذلك ولا نقر به، وإنما نتناظر بحجج العقل، وما يحتمله النظر والقياس، فيقولون [= يعني المسلمين]: نعم، لك ذلك».

الحميدي: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد معروف
ومحمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامى، تونس، الطبعة الأولى، 2008،
ص 161 - 162.

مقدمة

قال الحكيم الإباضي أبو زكريا يوماً لتلامذته: «ما أرى من ينظر في هذه المسائل (يعني: مسائل التوحيد؛ أي: المسائل العقدية، أو بلغة الفلاسفة مسائل الإلهيات أو الميتافيزيقا) إلّا كطبيب أعمى في ليلة مظلمة يداوي في كبد مريض بسكين حادة، فكيف ينجو إلّا أن ينجيه الله، والنظر في هذا أمر شديد، وتركه لا يُصاب».

أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: كتاب السير

«ولقد أحسن الغزالي حيث قال في من يتصدى لنصرة قواعد الدين بالأمور الواهية إنه صديق جاهل للدين».

جلال الدين الدواني: الأنموذج في العلوم

«واعلم أن واضع الكتاب لا يكون بين الخصوم عدلاً، ولأهل النظر مألفاً حتى يبلغ من شدة الاستقصاء لخصمه مثل الذي يبلغ لنفسه، حتى لو لم يقرأ القارئ من كتابه إلّا مقالة خصمه لحُيِّلَ له أنه الذي اجتباه لنفسه، واختاره لدينه».

الجاحظ: كتاب العثمانية

قال الأديب والفيلسوف الألماني ليسنغ:

«ولو أن الرب كان وضع في يده اليمنى كل الحق، ووضع في يده اليسرى مجرد البحث الذي لا ينتهي عن الحق، وقال لي: «اختر!» لبادرت في تواضع إلى يده اليسرى، قائلاً: «أبتي، هات! فالحق المطلق شأن لك وحدك».

وكان شيخنا يحيى بن عدي يقول: «إني لأعجب كثيراً من قول أصحابنا إذا ضمّنا وإياهم مجلس: نحن المتكلّمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر، وصحّ وظهر! وكأن سائر الناس لا يتكلّمون، أو ليسوا أهل الكلام؟ لعلهم عند المتكلّمين خرس أو سكوت! أما يتكلّم، يا قوم، الفقيه والنحوي والطبيب والمهندس والمنطقي والمنجم والطبيعي والإلهي والحديثي والصوفي؟».

أبو سليمان السجستاني المنطقي

1 - لكل مذهب ديني علم كلامه:

لعلّ التعاطي إلى علم الكلام كان أعدل قسمة بين أهل الملل. فقد تعاطته الأمم على اختلاف لا ملها فقط وإنما على تباين نحلها أيضاً. وما كانت حضارة الإسلام ببعد من هذا. فلقد تعاطى علم الكلام قطاع واسع من مفكري الإسلام، وذلك على الرغم من كل الاعتراضات التي جابهته بها القوى المحافظة. فكم من دولة قامت بدعوة عقديّة كلامية! وكم من دولة سقطت بسبب دعوة عقديّة كلامية! وحين كانت الحضارة العربية الإسلامية في أوجها، لم تكن تخشى متكلماً من الملل الأخرى يشغب على عقيدتها، ولم تكن تخشى على متكلّم من أهل الملة يأكله متكلّمو الملل الأخرى. ومثلما يقف اليوم كل صاحب رأي في حديقة شهيرة بلندن مدافعاً عما يعتقد، فكذلك كان يحضر مجالس علم الكلام التي كانت تعقد ببغداد في القرن الرابع الهجري كل متكلّم شاء لكي ييسط ما يعتقد. يكفي أن ننظر في هذا النص حتى يتبين لك الأمر:

«كان أبو عمر [أحمد بن محمد بن سعيدي، فقيه ومحدّث أندلسي عاش في القرن الرابع الهجري] دخل بغداد في حياة أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري، فقال له يوماً: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال: بلى. حضرتهم مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولم؟ فقال: أمّا أول مجلس حضرته، فرأيت مجلساً قد جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السنة والبدعة، والكفار من المجوس، والدهرية، والزنادقة، واليهود، والنصارى، وسائر أجناس الكفر. ولكل فرقة رئيس يتكلم على مذهبه، ويجادل عنه. فإذا جلس رئيس من أي فرقة كان، قامت الجماعة إليه قياماً على أقدامهم حتى يجلس، فيجلسون بجلوسه. فإذا غصّ المجلس بأهله، ورأوا أنه لم يبق لهم أحد ينتظرونه، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم، ولا بقول نبيهم، فإننا لا نصدّق بذلك ولا نقر به، وإنما نتناظر بحجج العقل، وما يحتمله النظر والقياس، فيقولون [= يعني المسلمين]: نعم، لك ذلك».

الحميدي: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق بشار عواد معروف ومحمد بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، 2008، ص 161 - 162.

ويبدو أنه كما كان لكل طائفة مذهبية إسلامية فقهاؤها الذين يجتهدون في نشر مذهبها، فكذلك كان لها متكلّمومها الذين يذبون عن عقيدتها. فلقد كان للإباضية متكلّمومها، كما كان للإمامية متكلّمومها. ولقد كان للظاهرية متكلّمومها، مثلما كان للباطنية متكلّمومها. هذا فضلاً عمّا كان للزيدية والإسماعيلية وغيرها من متكلّمين. وكما كان للسنية متكلّمومها، فلقد كان للشيعة متكلّمومها... بل حتى كان لزنادقة الإسلام متكلّمومهم - كابن الوراق وابن الراوندي وغيرهما. بل حتى الذين ناهضوا علم الكلام، وجد لهم علم كلام، مثل الحنابلة بخاصة وعلماء الحديث بعامة. فقد وجد متكلّمو الحنابلة؛ من أمثال ابن عقيل وابن الزاغوني وأبي يعلى. ووُجد من متشددي المحدثين من كتب في قضايا علم الكلام؛

شأن قضية القدر ومسألة العرش... كالترمذي والهروي والمقدسي... ولو تم ذلك على مستوى رصف نصوص الحديث رصفاً. فالكلام، بهذا، قسمة بين مذاهب الإسلام، حتى وإن لم تكن قسمة عدلى. ولا يمكن لأي دارس لحضارة الإسلام أن يهمل بأي وجه من الوجوه أحد أخصب المباحث التي كتب فيها علماء الإسلام، والذين سموه «أصول الدين» أو «علم التوحيد».

خذ، مثلاً، أحد المذاهب الكلامية الذي لطالما غُمط حقه بين المؤلفين للموسوعات الكلامية المحدثه. هذا علم الكلام الإباضي، لا شك عندي أنه ظُلم بظلم مزدوج: من جهة أولى، عانى هو ما عاناه علم الكلام، بعامة، داخل فضاء الفكر الإسلامي من بعض إهمال ما طال تحقيق نصوصه فحسب، وإنما تعدى ذلك ليمتد إلى أن ينال أيضاً من درسها كما ينبغي ومع من ينبغي أن تُتدارس معه من أهل الاختصاص النادرين. ومن جهة ثانية، فإنه حتى داخل فضاء العلوم الإسلامية، التي اجتهد الإباضيون في التدوين فيها، ما حظي علم الكلام من الاهتمام من لدن العديد من العلماء إلا بالنزر اليسير. ولعل من بين أسباب ذلك تشدد بعض علماء الإباضية، وليس كلهم، شأنهم في ذلك شأن العديد من علماء أهل السنة، في أمر الاطلاع على كتب المخالفين في الملة والمذهب. إذ ثبت في علم الاجتماع الديني أنه ما من جماعة دينية إلا ولها أرثوذكسها (عقديوها). يكفي أن ننبه ههنا إلى مثالين دالين بهذا الصدد؛ الأول: هو مثال الشيخ أبي الربيع سليمان بن يخلف النفطي القابسي (ت: 471هـ/1079م)، وهو من علماء القرن الخامس الهجري، فقد كان الرجل «شديداً» على من يقرأ كتب المخالفين ممن لم ترسخ قدمه في العلم، مخافة الفتنة والاختلاف. ولئن كان الأول قد قيد عدم الاطلاع على كتب المخالفين - وهو شرط من شروط إنشاء علم الكلام، إذ لا جدل ديني كلامي (لاهوتي) من غير ما معرفة بكتب المجادلين - بعدم الرسوخ في العلم، فإن البادي أن الثاني أطلقه، وهو الشيخ عبد الله بن عيسى الوسياني - وكان للشيخ الأول معاصراً - حيث كان بدوره «شديداً» على من يقرأ كتب أهل الخلاف، هكذا بإطلاق، مهابة الاختلاف. ثم إنه اشتهر عن علم الكلام أيضاً اعتيابه على متعلمه ووعورة مأخذه، حتى أن الشيخ ماكسن بن الخير (ت: 491هـ/1097م) حكى عن فترة تعلمه فقال: «لما توجهت إلى جربة برسم الطلب، جزت على الشيخ أبي محمد [عبد الله بن مانوج]، واستشرته بأي فن أبتدئ، بالكلام أم بالفروع؟ قال: إقرأ الجميع، قلت: فإن قصر فهمي؟ قال: فدينك علم الفروع».

بدءاً؛ منذ أمد ليس باليسير، كان قد لاحظ بعض خصوم الإباضية أن أهل هذا المذهب كانوا، من حيث التأليف، مقلين غير مكثرين، بل ومن أكثر فرق ومذاهب الإسلام إقلالاً في التأليف؛ مما اضطر معه العلامة الإباضي نور الدين السالمي إلى تدبيج مقالة «في كثرة كتب الإباضية» للرد على هذا الادعاء، كان مما ورد في مستفتحتها، على وجه الخصوص، بسطه للادعاء تمهيداً لدحضه: «قد بلغني أن بعض المخالفين يطعن في المذهب بقلة الكتب في زعمه». والحق أن ما كان فات أصحاب هذا الزعم هو ما ينبغي أن ننبه عليه ههنا



- وهو، أولاً، ما كانت تعرضت إليه كتب الإباضية من إتلاف. يكفي أن نذكر هنا بحرق مكتبة الرستميين في تاهرت من لدن أبي عبد الله الشيعي - الحجاني - داعية العبيديين، وذلك لما هو كان دخلها عنوة عام 296هـ، وما كان ضاع فيها من نفائس كتب الإباضية في مختلف مجالات العلوم الإسلامية. ونظير هذه الفعلة ما كان فعله بالمشرق خردلة بن سماعة، فإنه لما قتل الشيخ ابن النظر أحرق خزانة كتبه. وهو، ثانياً، اضطرار أهل الإباضية إلى التواري والتخفي عن خصومهم من أصحاب السلطة. وقديماً قال ابن النديم، في الفهرست، رواية عن محمد بن إسحاق: «الرؤساء من هؤلاء القوم [يعني الإباضية] كثير، وليس جميعهم صنف الكتب، ولعل من لا تعرف له كتاباً قد صنف ولم يصل إلينا، لأن كتبهم مستورة محفوظة». ثالثاً - وهذه ظاهرة تخص ولا تعم - ما كان أصاب كتب الأقدمين مما سَمَّاه السالمي «استيلاء الزمان على غالبها»، فما كان أشد هشاشة من كتاب أدنى شيء قد يفسده، هذا إن لم يتلفه، لا سيما إن كان الكتاب متهماً وصاحبه مطارداً.

ولهذه الحيثية، اتسم علم الكلام الإباضي، من بين السمات العدة التي وسمته، بسمات ثلاث جوهرية:

1 - كأننا بهذا الكلام كلام منفي. فما كان متكلمو إباضي شمال إفريقيا - اللهم باستثناء الحقبة الرستمية، على قصر مدتها - يشعرون أنهم في أوطانهم، وأن كلامهم كلام أوطان. إذ عادة ما سعوا إلى الهروب إلى حيث ما طاب الزمان. ويا لطول غربة علم الكلام الإباضي بشمال إفريقيا، حتى في معازل الإباضية نفسها - جبل نفوسة وتاهرت ووارجلان وجربة! - بل لا يكاد يوجد علماء كلام عابوا زمانهم وتبدل أحوال مدنهم وسعوا إلى الهجرة بدينهم قدر ما فعل هؤلاء.

2 - وسمة ثانية هي الأخرى ذات وشيجة بهذه الأولى: هي سمة «التهميش». إذ كاد أن يكون هذا الكلام، لكثرة ما عاناه، كلام «أقلية» تم تهميش أقوالها التهميش كله. ولذا ترى هذا الكلام يسعى إلى «إثبات الذات»، بكل مسعى، أمام أعنى فرق الكلام الإسلامي، من معتزلة وأشعرية، وهما محاوراه المفضلان؛ فلا شك بسبب من هذه الرغبة الدفينة أن يكون اندمغ بدمغة إرادة إثبات الذات هذه، لا سيما في ما رواه من مناظرات مع الخصوم؛ مما وشى بما كان يحده من رغبة في إثبات الذات، ولم لا الغلبة.

3 - ومن سمات كلامهم أيضاً روح الاجتهاد الجماعي التي تميز بها؛ وذلك باد في صلة علماء الكلام الإباضية بالمجتمع الإباضي القائم على فكرتي «الحلقة» و«العزابة». فمثلاً كانت المجتمعات الإباضية مجتمعات تكافل، فكذا كان هو علم الكلام الإباضي علماً جماعياً لا يسهم فيه شيوخ الإباضية من متكلميها فحسب، وإنما الطلبة أيضاً لهم كلامياتهم المشاطرة لكلاميات شيوخهم. وهذه ظاهرة غريبة عجيبة وسمت علم الكلام الإباضي بشمال إفريقيا حيث تجد الطلبة - في خطوة اجتهاد جماعية - يكتبون الرسائل الجماعية ويدبجون الردود التأليفية على أسئلة غيرهم أو على استفسارات أنفسهم. ولطالما هم أداروا



الرأي بينهم في القضايا العقدية وغيرها. حتى لكأنك تشعر في بعض الأحيان أن المسألة الكلامية ما عادت بين أيديهم مسألة فردية - في أحوال عدة - وإنما إلى مسألة جماعية استحالَت هي. وهذا ما دعا الجعبيري إلى أن يذهب إلى أن كتاباً شأن «كتاب الجهالات» ما كان مؤلفه مؤلفاً واحداً - هو تبغورين كما يفترض - وإنما «اشترك في تأليفه عدد من الشيوخ».

على أن ثمة سمة أخرى إضافية ذات صلة بهذه، وهي أن علم الكلام ما كان عندهم شأن المتخصصين وحسب منهم، بل كان بعض قادتهم علماء كلام. وهكذا يحكى عن خليفته محمد بن أفلح أنه كانت له «مؤلفات في الفروع والعقائد»، يذكرون منها «كتاب الاستطاعة».

2 - لكن، ما الذي فعلناه بهذا التراث الضخم العظيم؟ وما الذي فعله بنا؟

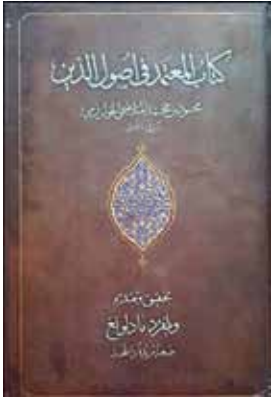
أ - ما الذي فعلناه بعلم الكلام؟

لا شك أن الباحثين - إسلاميين وغربيين - عنوا بعلم الكلام؛ وذلك سواء على مستوى تحقيق النصوص أو على مستوى دراستها. لكن بالرغم من ذلك، أزعج أن علم الكلام لربما كان من بين مباحث الثقافة الإسلامية المبحث الأقل حظوة، لا فقط من حيث الدرس، وإنما أيضاً من حيث تجديد مناهج هذا الدرس. إذ بقيت قضايا المعرفة - العقل والنقل، الله؛ ذاته وصفاته، الإنسان؛ بين التسيير والتخيير، الإمامة؛ بين الاختيار والوصاية... - تكاد تجتر اجتراحاً على مدى سنين طوال، وذلك على الرغم من رفع العديد من الدعوات إلى «تجديد علم الكلام».

وقد تجدد القول في علم الكلام - اللاهوت - بالغرب، خلال السنين الأخيرة، تجددًا كبيرًا، حتى ما عاد بالإمكان تدريسه على النحو الذي لا زال يدرّس به تحت اسم «علم العقيدة» أو «علم أصول الدين» في الكثير من جامعاتنا ومعاهدنا الدينية...

وعلى الرغم من بقاء «بنية» علم الكلام، خلال عهود التاريخ الإسلامي، هي هي تقريباً، فإن بعض علماء الكلام كانوا واعين بضرورة تجديدها، لكن من داخل البنية نفسها؛ أي تجديد الأدلة وتنويع الحجج وتدقيق البراهين. فلقد أدرك القدماء أن التجدد في أدلة الموضوعات سمة أساسية من سمة المعارف الإسلامية التي كانت تحاول، بكثير من النجاح أو بقليله، مواكبة تطور العصور وطروء الحجج والشبه. هذا ابن الملاحمي المعتزلي يذكر أن من بين الأسباب التي دفعته إلى كتابة كتابه في علم الكلام - نقصد كتاب «المعتمد في أصول الدين» - تجدد المسائل المطروحة داخل بنية هذا العلم. فكان أن قال - في مقدمة كتابه - بعد البسملة والحمدلة والشهادة والتصلية:

«وبعد، فإن كتب شيوخوا في علوم الدين وإن كانت شافية كافية جامعة لما بالمكلفين



الحاجة إليه، غير أنه دعاني إلى تصنيف هذا الكتاب وحداني على تأليفه أغراض دينية جمّة، منها أن الشبه تكثر بطول الزمان، وتستجد بدروس الإيمان، فيورد أربابها منها ما لم يسبق إليه أوائلهم، وربما يُظهرون من المذاهب ما لم يتجاسروا على إظهاره من قبل، أو يوردون ما ذكره أوائلهم بعبارات توهم أنها غير الشبه والمذاهب التي ذكرها أسلافهم، فيحق على علماء الدين أن يجتهدوا في نصرّة الإيمان ويجدوا في دفع ما استجدوه من الشبه، ويبالغوا في إبطال ما أظهره من المذاهب».

ثم قد يزايد البعض بالقول: إن علم الكلام كان دائماً موضع تجديد، فمع كل متكلم مقتدر مفن فذ، يحدث تجديد في علم الكلام. وأشهر مثال على ذلك ما شهدته علم الكلام العربي الإسلامي من تجديد في ما صار يعرف تحت مسمى: «طرائق القدماء» و«طرائق المحدثين». إذ سرعان ما امتزج علم الكلام بالفلسفة امتزاجه الشديد لدى المتأخرين، حتى تمّ الحديث عن «طريقة المتقدمين» في التكلّم التي حاولت النأي بنفسها عن التفلسف، بالرغم من وجود بعض الإستثناءات كالنظام مثلاً، وعن «طريقة المتأخرين» في التكلّم التي مزجت التفلسف بالتكلّم مزجاً شديداً. وقد أوضح هذه المسألة على نحو بيّن سعد الدين التفتازاني في ديباجة شرحه للعقائد النسفية، حيث قال: «(...) ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرّاً... إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز [= علم الكلام] عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين». فهذا مما عد من مظاهر تجديد علم الكلام.

هذا أحد أشهر من أحدثوا في علم الكلام تجديداً - وذلك بتهجينه بطرائق الفلسفة - وهو أثير الدين الأبهري، يعرض في رسالته عن علم الكلام أنموذجاً لتهجين طريقة القدماء من علماء الكلام بطريقة المحدثين من المتفلسفة المتكلمة:

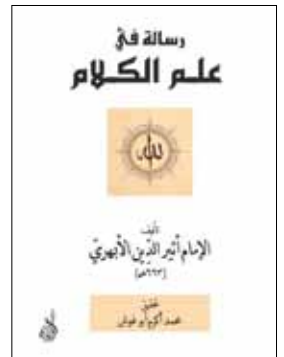
«المسألة السابعة عشرة: في الطرائق التي سلكها الأقدمون من المتكلمين وكيفية الاعتراض عليها.

أحدهما: أن العالم ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته محدث؛ لأن تأثير المؤثر فيه إما أن يكون حالة الوجود أو حالة العدم أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم.

والأول: باطل؛ لأن التأثير حالة الوجود يكون إيجاباً للموجود وتحصيلاً للحاصل، وهو محال.

والثاني: باطل؛ لأن التأثير حالة العدم يكون جمعاً بين الوجود والعدم.

فتعين أن يكون لا حالة الوجود ولا حالة العدم؛ فيكون حالة الحدوث؛ فكل ممكن حادث.



الثاني: أن الأجسام إن كانت أزلية، فإما أن تكون متحركة في الأزل أو ساكنة. والقسمان باطلان:

أما الأول: فلأنها لو كانت متحركة فيه للزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير؛ لأن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير؛ والأزل يقتضي عدم المسبوقية؛ فيلزم الجمع بينهما.

ولأنها لو كانت متحركة لكانت بحالة لا تخلو من الحوادث؛ وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ وإلا لكان الحادث أزلياً، هذا محال.

ولأنها لو كانت متحركة لكانت الحركة اليومية موقوفة عن انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال.

أثير الدين الأبهري: رسالة في علم الكلام، تحقيق محمد أكرم أبو غوش، دار النور المبين للدراسات والنشر، 2015، ص 125.

غير أننا لسنا نقصد بتجديد مواضيع علم الكلام، في هذا المقام، تجديد النظر في الحجج والحيثيات، وإنما نقصد، فضلاً عن تجدد الموضوعات بحيث لا تبقى دائرة في بنية مغلقة تبدأ بباب «العلم» وتنتهي بباب «الإمامة»، تجدد المناهج في تناول موضوعات علم الكلام، بل إن المنهج أحياناً والرؤية يكون من أثرهما حتى على الموضوعات بحيث يجددونها تجديداً. هذا مع تقدم العلم أن هذه المباحث المستجدة لم تكن متاحة للأقدمين من المتكلمين.

فلقد استجد الحديث في «المقدمة» التي لا يكاد يخلو كتاب في علم الكلام أو أصول الدين أو علم العقيدة إسلامي منها - العلم والظن والنظر والاعتقاد. وذلك بعد إنشاء مباحث جديدة هي «الإبستمولوجيا الكلامية» أو «إبستمولوجيا الكلام» Epistemology of Theology أو «علم الإبستمولوجيا اللاهوتي» أو «علم اللاهوت الإبستمولوجي» Epistemological Theology - والذي صار لا يهتم، أساساً، بمسألة معرفة موضوعات اللاهوت - الله (ذاته وصفاته...)، العالم (ماهيته ومآله...)، الإنسان (حريته واختياره...) - وإنما بمعرفة إمكان وشروط وحدود المعرفة بالموضوعات نفسها: كيف نعرف ما نعرف بحقيق المعرفة، أكثر من «المعرفة بالموضوعات» نفسها. وقد ألفت في هذا المبحث الجديد عشرات الكتب.

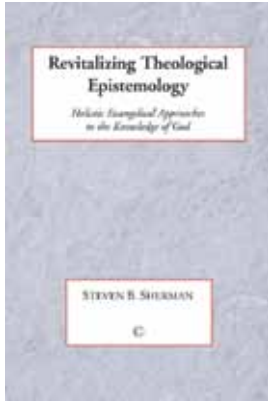
نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

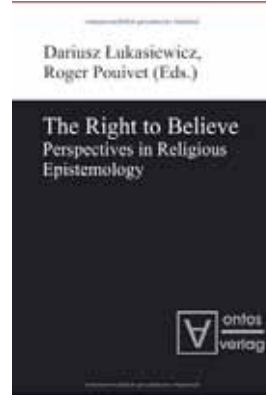
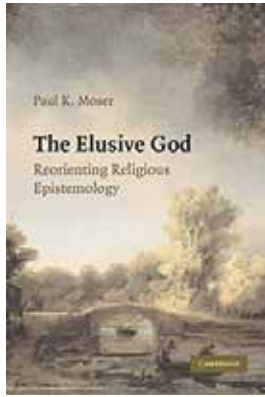
- كتاب ستيفن ب. شيرمان: تجديد الإبستمولوجيا اللاهوتية: المقاربات الشمولية لمعرفة الرب (2008 و 2010).

Steven B. Sherman, *Revitalizing Theological Epistemology: Holistic Evangelical Approaches to the Knowledge of God*, James Clarck and Co., Cambridge, 2010.

- كتاب جورج إل: بين الرؤية والولاء - إعادة النظر في الإبستمولوجيا اللاهوتية (2013).

George Ille, *Between Vision and Obedience - Rethinking Theological Epistemology*, James Clarck and Co., United Kingdom, 2013.





- الكتاب الذي أشرف عليه كل من وليام ج. أبراهام وفريدريك د. أكينو: «دليل أكسفورد في إبستمولوجيا اللاهوت» (2017)

Edited by William J. Abraham and Frederick D. Aquino, *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

كما وجد الحديث عن هذا المبحث الجديد منتثرًا في المبحث الجديد المسمى باسم «إبستمولوجيا الدين» أو «الإبستمولوجيا الدينية»:

- ومنه؛ الكتاب الذي أشرف عليه دوغلاس جيفت وبريدان سويتمان: منظورات معاصرة في الإبستمولوجيا الدينية (1993).

R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, Oxford University Press, USA, 1993.

- ومنه؛ كتاب بول موزر: الرب المنفلت من معرفة الإنسان: إعادة توجيه الإبستمولوجيا الدينية (2008).

Moser, Paul (2008). *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*. New York: Cambridge University Press.

ومنه؛ الكتاب الذي أشرف عليه داريو لوكاشيفتش وروجي بويبي: الحق في الاعتقاد. منظورات في الإبستمولوجيا الدينية (2012).

Dariusz Lukaszewicz, Roger Pouivet, *The Right to Believe. Perspectives in Religious Epistemology*, Ontos Verlag, 2012.

والشيء بالشيء يذكر، فقد صار الحديث عن «الاعتقاد» - وعلم الكلام هو علم الاعتقادات بامتياز - يدور تحت مسمى «إبستمولوجيا الاعتقاد» و«أخلاقيات الاعتقاد». ذلك أنه منذ عام 1877 - وهو العام الذي صدرت فيه مقالة الفيلسوف وعالم الرياضيات وليام كليفورد (1845 - 1879) «أخلاقيات الاعتقاد» - خرجت من معطف هذه المقالة عشرات الكتب ومئات المقالات. ويطلق مفهوم «أخلاقيات الاعتقاد» - في الفلسفة الغربية - على

النقاش الذي دار بين فئتين من الفلاسفة في ما يتعلق بمسألة «تسوية» أو «تعليل» أو «تبرير» الاعتقاد. الأوائل هم «البينيين» أو «الحجّيون» Evidentialists الذين لا يعتقدون إلا في ما قام على بيّنة أو علة معرفية، والثاني هم «اللا-بينيين» أو «اللا-حجّيون» الذين ينكرون ضرورة الحجة. فلا يعني أن تكون للمرء حجة على ما اعتقده أن تلك الحجة تسوغ له ما اعتقد، بل الأصل في الاعتقاد ألا ينهض على حجة وإنما على عاطفة أو وجدان أو حتى هوى. ينسب الموقف الأول إلى وليام كليفورد القائل بمبدأ: «من الغلط دومًا ومهما يكن من أمر أن يعتقد شخص ما اعتقادًا معينًا بالاستناد إلى حجة غير كافية». أما الموقف الثاني، فينسب إلى النزعتين التقوية الإيمانية (الفيلسوف الدانماركي سورن كيركجارد (1813 - 1855)) والبراجماتية العملية (الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس (1842 - 1910))، وهما تشتركان في القول بأن الاعتقاد الديني لا ينبغي أن يُتعلّل بعوامل معرفية إبستمية؛ لأنه ما كان الاعتقاد مسألة «معرفة» أو «علم»، وإنما هو مسألة «إيمان» و«تصديق»؛ أي: أنه مسألة عملية، بل الاعتقاد عند كيركجارد «قفزة» إيمانية وليست أمرًا للتعلّل.

ويمكن أن نلمع إلى بعض من أهم المؤلفات التي صدرت في هذا المبحث الفلسفي:

- الكتاب الجامع: أخلاقيات الاعتقاد، جمع بين مقالة كليفورد الرائدة ومناقشة وليام

جيمس لها (2008).

A. J. Burger, William Kingdon Clifford, William James, *The Ethics of Belief*, Independent Publishing Platform, 2008.

- وكتاب جماعي آخر: أخلاقيات الاعتقاد: بحوث مهداة إلى فيلسوف الدين د. ز.

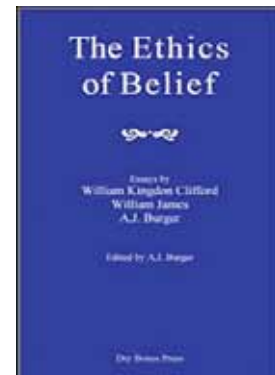
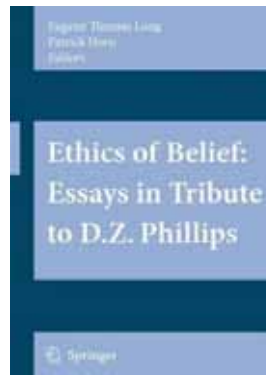
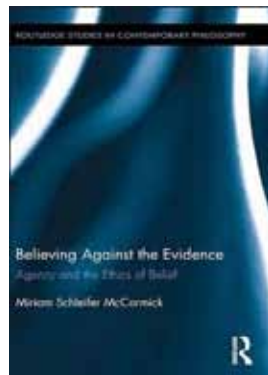
فيليبس (2008):

Eugene Thomas Long, Patrick Horn, E.T. Long, *Ethics of Belief: Essays in Tribute to D.Z. Phillips*, Springer, 2008.

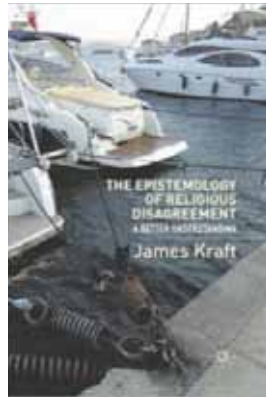
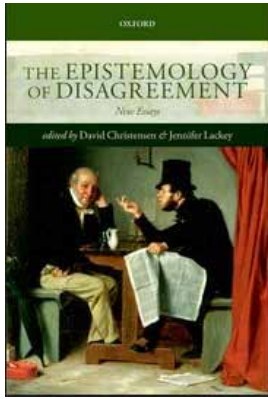
- وكتاب ماك كورميك ومiriam شلايفر: الاعتقاد ضد الحجة: الفاعلية وأخلاقيات

الاعتقاد (2016).

McCormick, Miriam Schleifer, *Believing Against the Evidence: Agency And The Ethics Of Belief*, Routledge studies in contemporary philosophy, Routledge, 2016.



ولما كان علم الكلام علم الخلاف بامتياز، فقد تأسس مبحث فلسفي إبستمولوجي جديد/ قديم هو مبحث «إبستمولوجيا الخلاف» يمكنه أن يعين الباحث في علم الكلام على تجديد مناهج ومباحث هذا العلم وموضوعاته. ومن أهم المؤلفات فيه:



- كتاب جيمس كرافت: إبستمولوجيا الخلاف الديني: فهم أفضل (2012).

James Kraft, *The Epistemology of Religious Disagreement: A Better Understanding*, Palgrave Macmillan US, 2012.

- والمؤلف الجماعي: إبستمولوجيا الخلاف: بحوث جديدة (2013).

David Christensen, Jennifer Lackey (edited by), *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, Oxford University Press, 2013.

- والمؤلف الجماعي الآخر: التصريح بالخلاف: أخلاقيات وإبستمولوجيا إعلان الخلاف على العموم (2018).

Casey Rebecca Johnson (ed.), *Voicing Dissent: The Ethics and Epistemology of Making Disagreement Public*, Routledge Studies in Contemporary Philosophy, Routledge, 2018.

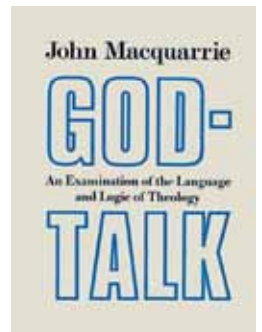
كما تجدد الكلام في الفروع من علم الكلام التي تتناول ظاهرة «الوحي»، وذلك تحت المسمى الطارئ «إبستمولوجيا الوحي» The Epistemology of Revelation. وقد ألفت في هذا المبحث بدوره عشرات المقالات لا يتسع ذكرها في هذا الحيز.

وثمة قضايا في علم الكلام الإسلامي لم يتم الاهتمام بها مثل ما أسميه «لاهوت اللغة» - أو «علم الكلام اللغوي» أو سمه «اللغويات الكلامية» - ويتعلق بالتصور اللاهوتي - الكلامي - للغة البشرية؛ أي في صلتها بالله؛ فحين «يتحدث» الرب «لفتنا»، فإن ذلك قد يعني أن: «الباري سبحانه لم يفرد نفسه بلغة غير لغتنا التي نتخاطب بها».

أنظر هذه الفقرة العجيبة التي كتبها المتكلم الإباضي أبو يعقوب الوردجاني: «وليس في الوجود إلا الخالق والمخلوق. فلم يفرد الرب نفسه بلغة مخصوصة يعرب لنا بها عن نفسه لا يشاركه فيها خلقه. فاللغة واحدة بها يُتعارب وبها يُتناصف. وجعلها في

وليس في الوجود إلا الخالق والمخلوق. فلم يفرد الرب نفسه بلغة مخصوصة يعرب لنا بها عن نفسه لا يشاركه فيها خلقه.

“



حقنا حقيقة لا مجازاً وفي حقه مجازاً لا حقيقة، ومن وجه آخر في حقنا مجازاً لا حقيقة وفي حقه حقيقة لا مجازاً؛ لأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

أبو يعقوب الوريثاني: الدليل والبرهان، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، الطبعة الثانية، 2006، الجزء الثالث، ص 15.

والمستفاد مما تقدم، أنه ما صار بالإمكان اليوم الاستمرار في الحديث عن علم الكلام - لا سيما الحديث الفلسفي عنه - من غير أخذ كل هذه المستجدات بعين النظر. فلا فائدة في الاستمرار في لُوك قضايا علم الكلام لو كُا، وفي اجترارها اجتراراً. ولا معنى لأن يدفن المرء رأسه في الرمال حتى تمر زوبعة المباحث الجديدة، ثم يستأنف مباحثه على طريقة القدماء، وكأن ما استجد أي شيء بالمرّة.

ومن ثمة، يراهن هذا الكتاب على إحداث تجديد في النظر إلى قضايا علم الكلام؛ منهجاً وموضوعاً. وهو إذ يفعل فإنه لا يغمط أصحاب دعوى «تجديد علم الكلام»، سواء في المشرق أو في المغرب، حقهم في التجديد بوفق ما ارتضوه، وحظهم من الاجتهاد. لكنه يلاحظ أنهم فعلوا ذلك من منطلق عقدي، وهو يحاول فعله من منطلق غير عقدي؛ أي من منطلق فلسفة الدين باعتبارها فحصاً نقدياً لقضايا الدين، أو قل من منطلق «فلسفة علم الكلام» - وليس بالضرورة علم الكلام الفلسفي - بحسبانها فحصاً نقدياً في قضايا الكلام، لا تهدف لا إلى التقديس ولا إلى التدنيس، بل تسعى إلى التمهيص. فلا هي تدافع عن العقائد، مهما تكن تلك العقائد، كما كان ديدن المتكلمين على مر الأيام، ولا هي تطعن في عقائدهم، كما كان ديدن افلناقيدين للعقائد على الدوام، وإنما تعرضها العرض النقدي.

ب - وما الذي فعله علم الكلام بنا؟

يعتقد الكثير من الناس أن علم الكلام هو ما انطوت عليه كتب المتكلمين وما طوته أيضاً؛ أي أنه، من جهة، علم لا يتجاوز اهتمام فئة قليلة من الباحثين يحققون نصوصه وينشرونها ويؤلفون البحوث ويدبجون المقالات في قضاياها، وهو، من جهة أخرى، علم من المضمّن به على غير أهله، بحيث إن عامة الناس لا تفهم فيه فتياً، بل حتى إن فهمته فقد ترى أنه لا يهتمها لا من قريب ولا من بعيد. إنما عامة الناس تريد أن تحيا بوفق ما يسمى «دين المعجّز» - أي: التصديق بالقضايا الإيمانية الكبرى تصديقاً - دونما فحصها، بينما علماء الكلام يريدون النقر والتفتيش في الإله الذي يعبدونه، وذلك حتى لا يكونوا يعبدون سواء وهم يعتقدون أنهم يعبدون ربهم. وإلا كم كان تخوف المتكلمين من ألا يكونوا يعبدون إله الإسلام. هذا البزدوي يطرح طرحاً لطيفاً في مواجهة بعض الفرق الكلامية الأخرى، فيقول:

«والغلو في إثبات الصفات لله تعالى إليه ذهب «الكرامية» و«المقاتلية» و«الهاشمية»

فأنكروا الصانع فجعلوا أنفسهم شركاء لله ﷻ في الخلق. فكان إقرارهم بالصانع ومعرفتهم الله تعالى كمن قيل له: هل تعرف الدُّرَّة؟ فيقول: نعم. فيقال له: صفه. فيقول: طويل أحمر يُزرع في الخريف وينبت تحت الأرض ويُطبخ ويُؤكل بعد الطبخ وقبل الطبخ، فتعلم أنه لم يعرف الدُّرَّة وما عرفه فهو جزر. فكذا معرفة هؤلاء الله تعالى كمعرفة ذلك الجاهل الدُّرَّة».

أبو اليسر البزدوي: أصول الدين، تحقيق هانز بيتر لنس، سلسلة نواذر التراث في علم التوحيد على مذهب الماتريديّة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2003، ص 262 - 263.

على أن الأمر قد لا يكون مقتصرًا على أهل الكلام وحدهم، بتعلة أن أهل الدار أدري بما فيها. ذلك أن قضايا الكلام فاشية في أذهان الناس بقدر لا يصدقونه، فلا يكاد يمر يوم من الأيام دون أن تثار بين الناس قضية كلامية. ومن هنا احتجاج الفيلسوف يحيى بن عدي على المتكلمين الذي أوردناه في ترويسة هذا التقديم، والذي نعيده هنا بغية التذكير به:

«وكان شيخنا يحيى بن عدي يقول: إنني لأعجب كثيرًا من قول أصحابنا إذا ضَمَّنَّا وإياهم مجلس: نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر، وصحَّ وظهر! وكأن سائر الناس لا يتكلمون، أو ليسوا أهل الكلام؟ لعلمهم عند المتكلمين خرس أو سكوت! أما يتكلم، يا قوم، الفقيه والنحوي والطبيب والمهندس والمنطقي والمنجم والطبيعي والإلهي والحديثي والصوفي؟».

وأكتفي هنا بأن أسوق مثالين عن أن علم الكلام - وعلى الرغم مما يظهر من ظاهره أنه علم نخبوي، فإن قضاياها فاشية في عامة الناس.

- أمام موجة الغلاء التي تضرب الكثير من محدودي الدخل في الوطن العربي، يضطر الإنسان العربي إلى التفكير في أسباب الغلاء. وهذه قضية كلامية لا يعلم الناس حين يطرحونها أنهم يخوضون في قضايا الكلام من حيث لا يحتسبون ولا يدرون. وهنا تختلف آراء الناس في الموضوع، مثلما اختلفت مواقف المتكلمين في القديم فخصصوا لها بابًا من أبواب علم الكلام شبه الثابتة والتي لا يكاد يهتم بها إنسان: «باب الأسعار». وكان أن طرح السؤال الكلامي بامتياز: «من المسعر؟» وكان أن قال بعض المتكلمين: الله. وقال آخرون: الحاكم. وقال آخرون: المحتكر. والحال أن الناس وهم يشكون من الغلاء أو يناقشون أمره إنما يخوضون، من حيث لا يعلمون، في قضية كلامية شائكة.

- وقس على ذلك ما يقع في العالم من فيضانات وزلازل وبراكين وحروب - وهي المسماة عند المتكلمين والفلاسفة باسم «الشُرور» - فحين يتجاذب الإنسان العربي البسيط أطراف الحديث عن هذه الشرور والآفات، ينسى أغلب الناس أنهم يخوضون في مسألة كلامية شائكة خصصت لها أبواب ومباحث في كتب علم الكلام.

فقد تحقق أن الإنسان المسلم كائن متكلم وذلك حتى من غير أن يدري أنه يتكلم. وكلامه - علم كلامه - من باب «علم الكلام العفوي» أو «علم الكلام التلقائي» أو «علم الكلام الساذج» والذي الأصل فيه أنه يأتي عفواً خاطراً. وإن إحدى مهام هذا الكتاب لتتمثل في إخراج علم الكلام الذائع بسذاجة إلى العلن؛ أي: إلى الوعي بنفسه من حيث هو علم كلام مثبت في ثنايا أحاديث الناس العادية.

3- دين المتكلمين ودين العجائز:

وأما في ما يخص مسألة «دين العجائز»، فإنه يبدو أن «دين المتكلمين» و«دين العجائز» يقفان على طرفي نقيض: ذاك دين دأبه السؤال، بل التسأل، وهذا تدين من غير سؤال ولا تسأل. وذاك دين مبني على الحجة والدليل، وهذا دين مبني على التصديق والتسليم.

ثمة أحاديث كثيرة تثار عن «دين المتكلمين» و«دين العجائز». وهي بين المحدثين والمتكلمين. فقد راج بين المحدثين وكتاب السير أن بعض أهل الكلام ندموا على تعاطيهم الكلام وثابوا ورجعوا إلى «دين العجائز»، ولا سيما «دين عجائز نيسابور». وقد حكي الأمر بالخصوص عن الجويني. وأغلب الظن أن هذا الحديث من «وضع» بعض أنصار أهل الحديث. فقد نسب إليه القول في آخر عمره: «خليت أهل الإسلام وعلومهم، وركبت البحر الأعظم، وغصت في الذي نهوا عنه، والآن رجعت إلى قولهم: عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطفه وأموت على دين العجائز، وإلا فالويل لابن الجويني».

فقد ورد في «فيض القدير شرح الجامع الصغير» للمناوي ما يلي: «قال السمعاني في الذيل عن الهمداني: قال: سمعت أبا المعالي يعني إمام الحرمين يقول: «قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة وركبت البحر الخضمّ وغصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه، كل ذلك في طلب الحق وهرباً من التقليد، والآن قد رجعت من العمل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطفه وأموت على دين العجائز ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على الحق وكلمة الإخلاص «لا إله إلا الله» فالويل لابن الجويني»».

وأورد ابن كثير في كتاب طبقات الفقهاء الشافعيين:

قال السمعاني: وقرأت بخط أبي جعفر محمد بن أبي علي الهمداني، سمعت الشيخ أبا إسحاق الفيروزآبادي، يقول: «تمتعوا بهذا الإمام فإنه نزهة هذا الزمان»؛ يعني: أبا المعالي الجويني رَحِمَهُ اللهُ، قال: «وقرأت بخط أبي جعفر أيضاً، سمعت أبا المعالي، يقول: «قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضمّ وغصت في الذي نهى أهل الإسلام منها، كل ذلك في طلب

الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن قد رجعت من الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطيف بره، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على نزهة أهل الحق، وكلمة الإخلاص لا إله إلا الله...»

وقال الفقيه أبو الفتح الطبري: «دخلنا مجلس أبي المعالي في مرضه، فقال: «اشهدوا علي أنني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف، وأني أموت على ما تموت عليه عجائز نيسابور»».

وقال الفقيه غانم الموشيلي: «سمعت الإمام أبا المعالي الجويني يقول: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام»».

وقد ورد الحض على اتباع دين العجائز ضد دين المتكلمين في الكثير من كتب السير: قال ابن حجر العسقلاني في (لسان الميزان) في ترجمة الرازي: وكان مع تبخره في الأصول يقول: «من التزم دين العجائز فهو الفائز».

ونجد مثلاً لذلك في ترجمة أبي المظفر السمعاني من سير أعلام النبلاء: «قَالَ أَبُو سَعْدٍ: سَمِعْتُ أَبَا الْأَسْعَدِ بْنِ الْقُشَيْرِيِّ يَقُولُ: «سُئِلَ جَدُّكَ بِحُضُورِ الْوَلَدِيِّ عَنْ أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ، فَقَالَ: عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ...»»

وورد في كتاب «المنتظم» لابن الجوزي في ترجمة أبي بكر الخوارزمي الفقيه والمحدث الحنفي: «أخبرنا عبد الرحمن بن محمد، أخبرنا أحمد بن علي بن ثابت، قال: «سمعت أبا بكر البرقاني يذكر أبا بكر الخوارزمي بالجميل ويثني عليه فسألته عن مذهبه في الأصول، فقال: «سمعته يقول: مذهبنا مذهب العجائز، ولسنا من الكلام في شيء»».

وورد في كتاب «الدرر الكامنة» لابن حجر في ترجمة قطب الدين الشيرازي الشافعي: «قَالَ الذَّهَبِيُّ: قِيلَ: كَانَ فِي الْإِعْتِقَادِ عَلَى دِينِ الْعَجَائِزِ»».

وذكر الصفدي في «أعيان العصر وأعوان النصر» أبياتاً نسبت إلى ابن دقيق العيد:

تَجَاوَزْتُ حَدَّ الْأَكْثَرِينَ إِلَى الْعُلَى وَسَافَرْتُ وَاسْتَبَقَيْتُهُمْ فِي الْمَفَاوِزِ
وَحُضْتُ بِحَارًا لَيْسَ يُدْرِكُ قَعْرَهَا وَسَيَّرْتُ نَفْسِي فِي قَسِيمِ الْمَفَاوِزِ
وَلَجَجْتُ فِي الْأَفْكَارِ ثُمَّ تَرَجَّعَ اخْتِيَارِي إِلَى اسْتِحْسَانِ دِينِ الْعَجَائِزِ

ونسب الشعر نفسه ابن الذهبي في معجم شيوخه إلى غيره.

وأورد السخاوي في كتابه «جمال القراء وكمال الإقراء» لنافع صاحب القراءة: «ديننا دين العجائز، وقراءتنا قراءة المشايخ، نسمع في القرآن، ولا نستعمل فيه الرأي».

وقد اشتهر حديث على السنة الناس، لم يسلم حتى فيلسوف من الاستشهاد به. قال

الملا صدرا الشيرازي في كتاب: كسر أصنام الجاهلية (ج 1، ص 227): «فإن من اشتغل بالفكر ودفع الشواغل والعلائق عن قلبه، فقد ركب سفينة الخطر. فإن سلم، كان من ملوك الدين؛ وإن أخطأ، كان من الهالكين. ولذلك قال ﷺ: «عليكم بدين العجائز». قال الصغاني: موضوع. وقال الآمدي: لم يثبت ولم يصح «الإحكام»: ج 4 / 226.

لكن سرعان ما انبرى المتكلمون إلى النظر في مسألة «دين العجائز» هذه.

فقد وجد التعليق التالي في كتاب المواقف وشرحه:

«قوله ﷺ عليكم بدين العجائز» ولا شك أن دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد؛ إذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه. (قلنا: إن صحَّ الحديث)؛ أي: لا نسلم صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح، بل قيل: إنه من كلام سفيان الثوري. فإنه روى أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال: «إن بين الكفر والإيمان منزلة بين المنزلتين»، فقالت عجوز: «قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ [التغابن: 2]، فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن، فبطل قولك». فسمع سفيان كلامها، فقال: «عليكم بدين العجائز». وإن سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) إلى الله سبحانه فيما قضاه وأمضاه (والانقياد) له فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (ثم إنه خبر آحاد لا يعارض القواطع) ما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع».

وورد عند أبي القاسم النيسابوري: «وإن تمسكوا بقوله ﷺ: «عليكم بدين العجائز»، فذلك غير صحيح، وإن صح فهو متروك الظاهر، فإن كل علم لم تعرفه العجائز لا يُغب عنه ولا يُترك، ولعل المراد بالدين العادة».

قال أبو الوفاء ابن عقيل: «معنى دين العجائز أنَّ المدققين بالغوا في البحث والنظر، ولم يشهدوا ما يشفي العقل من التعليل، فوقفوا مع المراسم واستطرحوا، وقالوا: لا ندري».

واجه خصوم علم الكلام علم الكلام مواجهة، وكتبوا الكتب في ذم علم الكلام، بل في تحريمه، واسشهدوا لا سيما بالأثر، مثل: «لا فكرة في الرب»، و«تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته»...

وقد تصدى العديد من المتكلمين لاستهجان آراء خصومهم، لا سيما من أهل الحديث، واستحسن الخوض في علم الكلام.

الآمدي: دفاعًا عن علم الكلام

«(...) ولمّا كانت العلوم متكثرة، والمعارف متعدّدة، وكان الزمان لا يتسع لتحصيل جملتها، والعمر يقصر عن الإحاطة بكليّتها، مع تقاصر الهمم وقصورها، وضعف الدّواعي





وفتورها، وكثرة القواطع واستيلاء الموانع، كان الواجب السعي في تحصيل أكملها، والإحاطة بأفضلها؛ تقديمًا لما هو الأهمّ فالمهم وما الفائدة في معرفته أتم.

ولا يخفى أن أولى ما تترامى إليه بالنظر أبصار البصائر، وتمتدّ نحوه أعناق الهمم والخواطر؛ ما كان موضوعه أجلّ الموضوعات، وغايته أشرف الغايات، والحاجة إليه في تحصيل السعادة الأبدية من الأبديات، وإليه مرجع العلوم الدينية، ومستند النواميس الشرعية، وبه صلاح العالم ونظامه، وحلّه وإبرامه، والطرق الموصلة إليه يقينيات، والمسالك المرشدة نحوه قطعيات، وذلك هو العلم الملقّب بعلم الكلام، الباحث في ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته؛ فكان أولى بالاهتمام بتعجيله، والنظر في تحقيقه وتحصيله».

سيف الدين الآمدي: أ بكر الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، 2012، ص 67 - 68.

ثم يخلص الآمدي مباشرة إلى نقد الموقف السلفي من علم الكلام، بالقول: «قولهم: لم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من الصحابة الخوض في النظر، في مثل هذه المسائل.

قلنا: لأنهم كانوا مشاهدين الوحي، والتنزيل، وعقائدهم صافية، وأدلتهم من الكتاب والسنة ظاهرة، ولم يكن في زمانهم من يحوج إلى النظر، والمناظرة.

أما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل، ومعرفة الله - تعالى - وصفاته، مع صفاء أذهانهم، وشدة قرائحهم، وصلابتهم في التنقير عن قواعد الدين، وتحقيق مراسمه - والكتاب والسنة مشحونان بأدلتها - مع معرفة الأحاد منا لذلك؛ فهو بعيد، لا يعتقده من له أدنى تحصيل، كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبًا في التفسير، والحديث، والجرح والتعديل، والناسخ والمنسوخ، والأحكام الفقهية، على الترتيب الخاص، والمراسم المعهودة في زمننا هذا، مع أنهم أعلم الناس بأصولها، وفروعها، وإليهم مرجعها، وهم ينبوعها.

قولهم: إن النبي ﷺ، والصحابة أنكروا النظر.

لا نسلم ذلك؛ فإننا بينا أن النظر واجب بالطريقين السابقين، وما يكون واجبًا؛ لا يكون منكراً، ثم كيف يكون النظر منكراً؛ وقد أشى الله - تعالى - على الناظرين، والمتفكرين بقوله - تعالى - ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا﴾ [آل عمران: 191] والمنكر لا يثنى على فعله؛ بل الإنكار إنما كان على المجادلة والمناظرة، ولا كل مناظرة ومجادلة، بل المناظرة بالأهواء، والمجادلة لقصد التشكيك في الحق، والإغواء؛ وذلك بتقرير الشبه الفاسدة، والآراء الباطلة، ودفع الحجج الحق، والمكابرة فيها، والتدليس، والتلبيس؛ بإظهار

الباطل في صورة الحق، كما قال - تعالى - : ﴿ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [غافر: 5]، وقال - تعالى - : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴾ [الحج: 8].

وأما المناظرة والمجادلة بالحق، ولقصد إظهار الحق؛ فمأمور بها، ومأذون فيها بقوله تعالى: ﴿ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: 125]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [العنكبوت: 46].

وقد ناظر النبي ﷺ لعبد الله بن الزبيري: حيث اعترض على النبي ﷺ عند نزول قوله تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرَدُونَ ﴾ [الأنبياء: 98]، فقال عبد الله بن الزبيري: فقد عبدت الملائكة، والمسيح. أفتراهم يعذبون؟ فقال له النبي ﷺ: «ما أجهلك بلغة قومك، إذا علمت أن ما لما لا يعقل». وكان أهل مكة: يحاجون النبي - ﷺ ويوردون عليه الشبه، والتشكيكات، ويطالبونه بالحجج على التوحيد والنبوة على ما قال - تعالى - : ﴿ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ [الزخرف: 58]. وكان النبي ﷺ: يحاجهم، ويناظرهم: بإيراد الآيات، والدلائل الواضحات. وقد كان الصحابة رضِيَ الله عنهم يناظرون في ذلك: كما روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال لمن قال: «إنني أملك حركاتي، وسكناتي، وطلاق زوجتي وعتق أمتي»: أتملكها دون الله، أو تملكها مع الله؟ فإن قلت: أملك دون الله، فقد أثبت مع الله مالكا. وإن قلت أملكها مع الله؛ فقد أثبت مع الله - تعالى - شريكا. إلى غير ذلك من الوقائع الجارية بين الصحابة، ولو كان ذلك منكرا؛ لما وقع منهم.

وقوله: «عليكم بدين العجائز». ذكر أئمة الحديث، أنه لم يثبت، ولم يصح، وإن كان صحيحا؛ فيجب حمله على الورع والتفويض إلى الله تعالى، فيما قضاؤه، وأمضائه؛ جمعا بين الأدلة.

سيف الدين الآمدي: أبقار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، 2012، ص 165 - 167.

والحال أن علم الكلام هو العلم الذي يبحث أهله عن الحجة لدينهم أو لمعتقدهم باستمرار. فهو علم السؤال وعلم الحجة. وهو علم السؤال بلا مدافعة. فأنت لا ترى متكلما إلا رأيته سائلا. وأنبه مثال على ذلك ما يرويه أحمد بن يحيى المرتضى في «باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم» عن أبي هاشم الجبائي وأبيه: «كان من حرصه يسأل أبا علي حتى يتأذى به. فسمعت أبا علي في بعض الأوقات عند الحاجة يقول: «لا تؤذنا»، ويزيد فوق ذلك. وكان يسأل طول نهاره ما قدر عليه. فإذا كان في الليل سبق إلى موضع مبيته لئلا يغلق دونه الباب، فيستلقي أبو علي على سريره، ويقف أبو هاشم بين يديه قائما يسأله حتى يضجره، فيحول وجهه عنه، فيتحول إلى وجهه، ولا يزال كذلك حتى ينام، وربما سبق هو فأغلق الباب دونه».

أحمد بن يحيى المرتضى: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم. ص 88 - 89.



وعلم الكلام هو علم الحجة بامتياز. وما زال المتكلمون يعرفون بأهل الحجة، حتى حكي صاحب الفهرست الحكاية التالية عن أبي الهذيل وولده الهذيل - وكان متكلمًا ولا كتاب له - وعرض لأبي الهذيل مستقّف فأخذ بتلايبه، وقال: «انزع ثيابك حتى أرى أي حجة لك في هذا». فقال له أبو الهذيل: «حجتي أن قولك: «انزع ثيابك» وقد قبضت على تلايبي ومن ثم أنزعها محال، فتحّ يدك حتى أنزعها»، فقال: «امض في حفظ الله، فلو تركت الحجة يومًا لتركتها الساعة»، ولم يأخذ ثيابه.

ابن النديم: الفهرست، تحقيق أيمن سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، المجلد الأول، لندن 2009، ص 565 - 566.

4 - من هم متكلمو الإسلام؟ وإلى كم فريق يمكن أن يصنفوا؟

يمكن تقسيم متكلمي الإسلام - من غير التقسيم الذي درج أن يقسموا إليه حسب الفرق الكلامية - إلى خمسة أقسام:

- متكلمو علم الحديث: وهم من تكلموا من داخل علم الحديث، على الرغم من معاداتهم لعلم الكلام. وذلك شأن البيهقي والمقدسي والدارقطني وغيرهم كثير.

- متكلمو علم الكلام: وهم المتكلمون على الاصطلاح والحقيقة؛ أي أولئك الذين عهدنا أن نراهم في طبقات المتكلمين وتألفهم كالفزاري والنظام والجبائي والعلّاف والأشعري والجويني والباقلاني والمرتضى والشيخ المفيد وأبو يعقوب الورجلاني وأبو عمار عبد الكافي وغيرهم كثير.

- متكلمو الفلسفة: وهم الذين أدلوا بآراء كلامية من موقعهم باعتبارهم فلاسفة، شأن أبي الحسن العامري في الإعلام ورسالته في إنقاذ البشر، وشأن الطوسي في التجريد، وشأن الداماد في رسالة الإيقاظات في خلق الأعمال...

- متكلمو الأصوليين: وهم من كان إقباله بالأساس على علم الأصول - أصول الفقه - لكنه انتهى إلى الجمع بين الأصوليين: أصول الفقه وأصول الدين، شأن ابن العربي في الكتاب المتوسط في الاعتقاد، وأبو يعقوب الورجلاني والتفتازاني والجرجاني في الشرح على العقائد العضدية وفي الشرح على المواقف والعز بن عبد السلام في رسائله الكلامية.

- متكلمو المتصوفة: وهم أهل التصوف الذين خاضوا في القضايا الكلامية؛ شأن القشيري في شكاية أهل السنة واللمع في الاعتقاد وعقيدة أهل التصوف... مثلاً وابن البناء في شرح المراسم فضلاً عن كثير.

وقد دفع هذا صاحب كتاب «تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب» إلى التمييز بين «علم الكلام» و«علم العقائد» وجعلهما معاً فرعين لعلم واحد هو «علم التوحيد» على النحو التالي:

«قد تقرر في العلم الأول من صناعة الميزان [المنطق] أن لكل علم موضوعاً ومبادئ ومسائل؛ إذ بها تنوّعت العلوم وتمايزت في المفهوم، ثم من المعلوم أن الناظرين في هذا الشأن - أعني علم التوحيد - والباحثين عنه على قسمين:

- منهم من نظر نظراً عاماً؛ أي في المعلوم من حيث هو معلوم، وإن كان المقصود أولاً وبالذات العلم بواجب الوجود [= الله].

- ومنهم من نظر نظراً خاصاً، وذلك فيما يجب لله، ويستحيل عليه، ويجوز في أفعاله، وما يُوصل إلى ذلك إجمالاً، لا تفصيلاً.

والعلم الحاصل عن الأول هو المُسمّى بـ «علم الكلام»، والثاني يُسمّى بـ «علم العقائد»، وهذا مندرج تحت الأول اندراج أخص تحت أعم، ولذلك كانت المطالب التي تحصل من الأول أكثر لشمولها شؤون الواجب وأحوال الممكن كما هو مسطور في كتب أهل هذا الفن، خصوصاً كتب المتأخرين. ولذلك حُدّ هذا العلم بأنه: «العلم الباحث عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد، وما يعم قصداً للتحقيق».

وأما الثاني؛ فلا يحصل منه إلا ما عُبِّدنا باعتقاده فقط كما هو مسطور في هذه العقيدة و«النسفية» و«اللمع» وغيرها، ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر طريق الكلام كما هو طريق المحدثين والفقهاء وغيرهم، حيث اقتصروا على تحصيل العقائد من غير نظر في العالم بنظر المتكلم، بل اقتصروا على المبادئ السمعية وما قرب من المبادئ العقلية.

ولذلك يجد هذا العلم بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع دليل عقلي أو سمعي أو وجداني». فعن قاطع يخرج المقلد، ونظري [عقلي] يدخل المتكلم، وسمعي يدخل المحدث، ووجداني يدخل الصوفي».

أبو عبد الله الكومي: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق: نزار حماد، مؤسسة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 37 - 38.

فإذن لكل واحد من هؤلاء الثلاث نظره في علم العقائد: المتكلم - وهو ينظر في موضوعه بالاستناد إلى الحجة العقلية، والمحدث ينظر في موضوعه بالاستناد إلى الحجة السمعية، والصوفي ينظر في موضوعه بالاستناد إلى «الحجة الوجدانية». ومن ثمة حديثه عن تعدد الدلالات ما بين العقلية والسمعية والوجدية.



على أن أغلب الباحثين يميلون إلى شبه المماهة بين علم الكلام وعلم العقائد. لكن أهمية نص أبي عبد الله الكومي تكمن في التنبيه إلى أن للمحدثين والمتصوفة - ونسي الفلاسفة والأصوليين - ناظروهم في العقائد؛ أي أنشؤوا من لدنهم «متكلميهم».

5- بين المتكلمين والفلاسفة:

كثير من المتكلمين - فرقا وأفرادا - كانوا قاب قوسين أو أدنى من الفلسفة. ومنهم الإسماعيلية. فالمطلع على تصانيفهم الكلامية يتنبه بسهولة إلى حضور الغنوص [العرفان] الفلسفي في مؤلفاتهم - من فيضية الأفلوطينية إلى رسالية إخوان الصفا من المسلمين - وقد قال عنهم علاء الدين الطوسي - وهو الذي خبر مذهبهم عن قرب - في رسالته «رسالة في قواعد العقائد»: «وطريقتهم [= الإسماعيلية] التأليف بين أقوال الحكماء وأقوال أهل الشرائع فيما يمكن أن يؤلف منها».

من المتكلمين من كان هواه فلسفياً، وذلك شأن النظام، مثلاً. فقد ذكره ابن النديم، وذكر أنه «ذهب في شعره [وفي كلامه أيضاً] مذهب الكلام الفلسفي». ومثل الناشئ الأكبر المعتزلي الشاعر الذي ذكره صاحب الفهرست، فقال عنه: «له قصيدة أربعة آلاف بيت على روي واحد وقافية واحدة في الكلام، سلك فيها طريقة الفلسفة». ومن الإمامية الحسن بن موسى النوبختي، فقد وصف بأنه «متكلم فيلسوف»، وذكر له كتاب في الفلسفة، فضلاً عن كتبه الكلامية، هو كتاب: «اختصار الكون والفساد لأرسطوطاليس».

وقد رد المتكلمون على الفلاسفة بعامّة، كما ردوا على بعض الفلاسفة بخاصة أو قضية فلسفية عنده بالأخص.

من الأول، لطالما قاوم المتكلمون الفلاسفة. والتأليف في هذا الأمر بالعشرات. وقد شكلت تقليداً يحتاج إلى تحقيق، نموذج كتاب «التهافت». وهو بالمناسبة ليس كتاباً واحداً كما يعتقد، بل سلسلة كتب. يكفي أن نلمع إلى نماذج منها:

كل كتب التهافت هي كلام للمتكلمين مع الفلاسفة:

- تهافت الفلاسفة للغزالي.

- تهافت الفلاسفة لعلاء الدين الطوسي.

- تهافت الفلاسفة للخواجه زاده.

- مصارعة الفلاسفة للشهرستاني (والرد عليه للطوسي: مصارعة المصارع).

- تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة (ابن الملاحمي).

- لباب العقول في الرد على الفلاسفة (المكلاتي).

وهكذا، نجد ابن الملاحمي، مثلاً، يتهم، في مقدمة كتابه «تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة»، فلاسفة الإسلام بأنهم سَعُوا إلى «تخريج دين الإسلام على طرائق الفلاسفة المتقدمين». ويكرر هذا التعبير المَرار في مقدمة كتابه. ويذكر أن مشايخ المعتزلة لم يؤلفوا كتباً جامعة في نقد الفلاسفة [توجد كتب مفردة في نقد أرسطو وبعض النظريات الفلسفية].

ومن الثاني ما ذكره ابن النديم من أن للمتكلم المعتزلي ضرار بن عمرو كتاب: «الرد على أرسطوطاليس في الجواهر والأعراض»، وما ذكره لأبي القاسم البلخي من كتاب «النقض على الرازي في العلم الإلهي»، ورد الرازي على الرد، ورد الجبائي على رد الرازي على رد البلخي، ورد أبي هاشم الجبائي «النقض على أرسطوطاليس في الكون والفساد»، ورد النظام «كتاب الرد على أصحاب الهوى»، وذكر صاحب تبیین كذب المفتري أن لأبي الحسن الأشعري كتاب: «نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطوطاليس».

وقد بلغ العداء للفلسفة ببعض المتكلمين إلى حد أنهم وصفوا أبا الحسين البصري المتكلم المعتزلي بأنه: «دَنَسَ نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل».

ويمكن أن نسوق مثلاً دالاً هنا هو مثال المتكلم أفضل الدين بن غيلان - الذي يرد على الفلاسفة ولا سيما على ابن سينا - وما رواه في كتابه «حدوث العالم»، عن اكتشافه للفلسفة. فهو نص يكاد يكون نادراً لأنه يدخل في أدب الاعترافات:

«وكان سبب شروعي في تحصيل علومهم [= علوم الفلاسفة] أنني لما حصلت في المدرسة النظامية بمرور - حرسها الله - في شوال سنة ثلاث وعشرين وخمسمائة، وأقبلت على قراءة خلاصات الفقه والمباحث فيها، كنت أسمع من بعض من كان يباحثني أفاضاً ومعاني لم أعهدهما، فسألتهم عنهما، فوصفوا لي علم المنطق، وقالوا: إنه أعون شيء على المناظرة، وأقوى عدة في مغالبة الخصم، فحرصت على تحصيله وإحكامه، وشدوت شيئاً بمرور، ثم ارتحلت في شوال السنة الأخرى إلى نيسابور وأتممته هناك. وكنت قبل ذلك أحكمت علم الحساب ببلغ ومهرت في استخراج المسائل الجبرية، ورأيت في كتب الحساب أشكالا هندسية، وسمعت من أستاذي فيه ذكر كتاب أقليدس في أصول المقادير، فحصلت شرطاً صالحاً منه ومن غيره من كتب الهندسة وأصول علم النجوم، فدعنتي هذه العلوم إلى النظر في الطبيعيات والإلهيات لمصاغبة بعضها لبعض. وكان قلبي يضيق لمخالفة ما فيها لما كنت أعتقد من أصول الدين. وعلمت أن إبطال ذلك إنما يمكن بعلم الكلام، فاشتغلت بتعلمه، وكان أكثر غرضي منه وأكثر همّي فيه الوقوف على فساد شبههم في مخالفة الحق. فوجدت فيه من آراء الفلاسفة ما خالفه ابن سينا وأبطله، فزادت رغبتي في تصفّح كتبه، وتحقيق ما فيها ليكون معارضة أقاويلهم ومناقضة شبههم عن حقيقة وبصيرة؛ فأنعّم الله جلّ جلاله عليّ لما علم من صدق همّتي وخلوص نيّتي فيما قصدته، بأن فتح ما انغلق على من تقدمني حتى خطأت ابن سينا فيما لا يخطر ببال أحد إمكان تخطئته فيه. وهو علم المنطق في كثير

من المواضع منه. وعملت فيه رسالة سميتها بالتوطئة للتخطئة. وعنيت بتخطئته في مسائل أصول الدين.

وها أنا الآن أذكر في هذا الكتاب من ذلك ما يتعلق بإثبات حدوث العالم وإبطال شبههم فيه، وبعد الفراغ من هذا الكتاب أقبل - إن شاء الله تعالى - على تحرير كتاب التنبيه على تمويهات كتاب التنبيهات وعلى كلامه في كتبه الأخرى وإبطال جميع آرائه المخالفة للحق.

فلا يجب أن يظنّ بكلّ من طالع كتب الفلاسفة ويفهم كلامهم ويتبع أقاويلهم أنّه اعتقد صحتّها وعدل عن العقائد التي نشأ عليها، فإنّ هذا الظنّ سهو عظيم وخطأ فاحش يشعر بأنّ كلامهم في الصّحة والوضوح بحيث يعتقدّه كلّ من وقف عليه، فإنّ فيه نصرة للفلاسفة وتقوية لأقاويلهم الباطلة. بل الحقّ أنّ من فهم كلامهم بسهولة وتأمّله عن بصيرة وكان وقاد الطّبع قادراً على التمييز بين صحيح الكلام وفاسده، سريع الوقوف على الأغلاط الواقعة والأغاليط المستورة فيه، سيّما إذا كان متبحّراً في علم المنطق متقوياً بعلم الكلام، مطبوعاً على التّصرّف في المعقولات كحجّة الإسلام محمّد الغزالي والشيخ الإمام الأجل شرف الدّين محمّد المسعودي وغيرهما من علماء الكلام الذين طالعوا المنطق والإلهيات سوى للغرض الذي ذكرناه بمعزل عن هذا الظنّ الفاسد. لكن من لم يكن كما وصفته وهم الأكثرون فنظر في كلامهم الغامض البعيد عن الطّبع المتكلّف التّركيب والوضع المعقد ألفاظ غير معتادة وقف في توهم تفهمه وبقي في تعلّمه من أفواه الفلاسفة مدّة مديدة يراجعهم ويخالطهم حتّى استأنس بأقوالهم واستحكم اعتقاده لها وقام ذلك لهم مقام النّشوء عليه، سيّما وقد أنفذ شطراً من عمره في تفهم كلامهم وضبطه وصار ذلك لتعسّر نيله عليه غاية أمنيته وقصارى همّته. فإذا فهمه وظفر بمطلوبه ومحبوبه تعلّق به وأمسكه وأعمى عن عيوبه كأنّه المعشوق الذي سعى في أثره مدّة، وتعب في طلبه برهة. فهؤلاء يجب أن يمنعوا ويزجروا عن الشّروع في هذه العلوم، ويعنفوا ويعزّروا إن شرعوا فيها.

وأما من رغب في علومهم للتّوصل إلى السّعادة الأخروية هم الذين اعتقدوا تقليداً أنّ تلك السّعادة تحصل بقهر القوى البدنيّة لتزكية النّفس عن الأخلاق الرّديّة وتحليتها بالعلوم العقليّة التي اعتقدوا أنّها تفيض عليها بعد التّزكية من غير تعلّم وكسب، وسمعوا أنّ الفلاسفة يقولون: إنّ النّفس بعد مفارقة البدن تسعد بكونها زكيّة عن العلائق البدنيّة محلّاة بصور المعاني العقليّة، فمالوا إلى اعتقادهم لموافقة بعض كلامهم معتقدهم. فهؤلاء تنبّهوا على فساد مقالاتهم وتبصّروا أنّ جميع ما يقولون من أحوال ما بعد الموت رمي في عماية لا يستند إلى دليل صحيح ولا يعتمد على سماع من قائل صادق.

وبعض الظّاهريين اعتقدوا لبلاطهم كلامهم بمجرد ما سمعوا إنّهم حكماء عقلاء، وأنّ



كلامهم في الحكمة والبحث عن الحق والحقيقة وفي العقليات والإلهيات، فاغترّوا بهذه الأسامي من غير بحث عن المسمّيات بها ووقوف على معانيها. ولم يزل رؤساء الباطنية ودعاتهم من أبناء المجوس الذين كانوا يظهرون الإسلام ويبطنون عداوته ويسعون في إفساده وإبطاله بكل ما أمكنهم من الحيل يتفلسفون ويدرجون كتب الفلاسفة وأفاديلهم فيما بين المسلمين لكنّها لم تظهر كظهورها في أيام الديالمة بآبن سينا، وكان أبوه من الباطنية على ما حكى تلميذه أبو عبيد الجوزجاني في تاريخه، فحمله خبث طينته وسوء عقيدته الموروثة عن أبيه على أن أكبّ على تحصيل علوم الفلسفة أولاً، ثم اجتهد مع أنه قد رزقه الله تعالى فرط ذكاء وقوة طبع في ترتيبها وتمحّل أدلّتها، ثم صنّف فيها كتباً طوّلاً وأوساطاً وقصاراً، وكتب أيضاً رسالات كثيرة أفصح في جميعها بالمقالات المخالفة للإسلام من غير مبالاة وتنّب بقوة وزارته وضعف دين صاحبه وسمّى كتبه بأسام حسنة كالشفا والنّجاة والهداية والشّبهات والمعاد والحكومة، ودرّسها على رؤوس الأشهاد وراسل أهل زمانه بآراء ابتدعها في فنون هذا العلم. وكان مع ذكاء القريحة مسترسلاً في العبارة قادراً على التّمويه والتلبيس فيها وكان المنحازون إلى حملته لحرمة ونعمته، والمتجملون بتلمذته يَنوّهون بذكره ويبالغون في إعلاء صيته ويقولون فيه ويكتبون عنه ما يكاد يخرج عن وسع البشر، حتى فخم بذلك أمره وعظم قدره في قلوب العوامّ والخواصّ أيضاً.

وقد رسخ في قلوب قوم من أهل زماننا أنّ الحقّ ما قاله كيف كان، وأنّ الخطأ عليه بعيد عن الإمكان، وأنّ من خالفه في شيء ممّا قاله لم يعدّ في زمرة العقلاء. فلهذا حرصت على تعقّب كلامه وتتبع وجوه غلطه لينزل جماعة الغلاة عن الغلوّ في حقّه. فكلّ من يكون سبب اغتراره بكلام الفلاسفة وخاصّة ابن سينا الألفاظ المموّهة والأخبار الكاذبة ينتبه للرجوع إلى الحقّ بالإيقاف على المعاني والكشف عن الحقائق إن لم يطبع الله تعالى على قلبه فيكون تنبيهه واجباً ومفيداً. وأمّا الذين يقلّ الرجاء فيهم وفي ارعوائهم عن الغي وقبولهم للحقّ بالتنبيه والتبصير فشرذمة يعتقدون في أنفسهم مزية فطنة وفرط ذكاء ويشتهون التمييز عن النّظر أو التّحيز إلى زمرة العلماء من غير أن يتحمّلوا تعب طلب العلوم وتحصيلها ويدأبوا في تحقيق جملها وتفصيلها، فيتحمّلون بترك وظائف الشّريعة وارتكاب القبائح الشّنيعة وقول كلمات الكفر وإنكار النّشر والحشر، يريدون بذلك التّشبه بالفلاسفة ويقولون: إنّ الفلسفة كلّ السّفه لظنّ الجهّال من العوام أنّهم وقفوا بكمال كياستهم على شيء خفي على جماهير الدّهماء وأطلّعوا على سرّ مستور عن مشاهير العلماء».

أفضل الدين بن غيلان: حدوث العالم، تحقيق مهدي محقق، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، تهران، 1338هـ، ص 10 - 13.

ونجد في كتابات الكثير من المتكلّمين، من غير المؤلفات التي أفردوها إلى نقد الفلاسفة، نقداً شديداً لطرق الفلاسفة وتهجيناً لمناهجهم في النظر.



خذ، مثلاً، ما قاله الجويني في الإرشاد:

«ولا يزال لهم [= للفلاسفة] في هذه المواقف، التي يسمونها الإلهيات، اضطبار على اعتبار النظار وامتحانهم إياهم بمسالك الحجاج. وهم يعترفون بذلك، ويزعمون أن الإلهيات إنما يتوصل إليها بتهذيب القريحة، والرياضيات التي هي خواص الأعداد والهندسة والطبائع وعلم الألحان، ومن تهذب بها قبل الإلهيات من غير حجاج.

ومن عجيب أمرهم، أنهم يزرون على قواطع المتكلمين، ويزعمون أنها مغالطات وأحسن رتبها الجدليات، وليس منها الأقيسة البرهانية؛ ثم يجتزؤون فيما هو المقصود بقبول الطبع له من غير حجاج، مع أنه عندهم من أخفى الخفيات. فيقال لهم: هلاً اكتفيتم بالموجود الأول في إيجاب كل ما عداه؟ وما الذي دلکم على إيجابه الروحاني الأول ثم إيجاب الروحاني ما دونه؟ وهل هذا إلا تحكم محض لا محصول له؟ ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر من ذلك».

الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق يوسف إدريس وبهاء أحمد الخلايلة، دار النور للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2016، ص 265.

وقد حاول الفارابي - في كتاب الحروف - أن يعلل هذا العداء، فكان أن صاغ ناموساً كونياً يقضي بما يلي: «وظاهر في كلّ ملّة كانت معاندة للفلسفة فإنّ صناعة الكلام فيها تكون معاندة للفلسفة، وأهلها يكونون معاندين لأهلها، على مقدار معاندة تلك الملّة للفلسفة».

قال الفارابي في كتاب الحروف:

«الملّة والفلسفة تقال بتقديم وتأخير. ولما كان سبيل البراهين أن يُشعر بها بعد هذه لزم أن تكون القوى الجدليّة والسوفسطائيّة والفلسفة المظنونّة أو الفلسفة المموّهة تقدّمت بالزمان الفلسفة اليقينيّة، وهي البرهانيّة. والملّة إذا جُعِلت إنسانيّة فهي متأخّرة بالزمان عن الفلسفة، وبالجمله، إذ كانت إنّما يُلتَمَس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية التي استُنبطت في الفلسفة بالوجوه التي يتأتّى لهم فهم ذلك، بإقناع أو تخيل أو بهما جميعاً.

وصناعة الكلام والفقه متأخّرتان بالزمان عنها وتابعتان لها. فإن كانت الملّة تابعة لفلسفة قديمة مظنونّة أو مموّهة كان الكلام والفقه التابعان لها بحسب ذلك بل دونهما، وخاصّة إذا كانت قد خلّت الأشياء التي أخذتها عنهما أو عن إحداهما وأبدلت مكانها خيالاتها ومثالاتها، فأخذت صناعة الكلام تلك المثالات والخيالات على أنّها هي الحقّ اليقين والتمست تصحيحها بالأقاويل. وإن اتّفق أيضاً أن يكون واضع نواميس متأخّر حاكي فيما شرّعه من الأشياء النظرية واضع نواميس متقدّماً قبله كان أخذ الأمور النظرية عن



ومن عجيب أمرهم،
أنهم يزرون على
قواطع المتكلمين،
ويزعمون أنها
مغالطات وأحسن
رتبها الجدليات،
وليس منها الأقيسة
البرهانية.

فلسفة مظنونة أو مموّهة، وأخذ المثالات والخيالات التي تخيل بها الأول ما كان أخذه عن تلك الفلسفة على أنها هي الحقّ لا أنّها مثالات، فالتمس تخيلها أيضًا بمثالات تُخيل تلك الأشياء، فأخذ صاحب الكلام في ملّته مثالاته تلك على أنّها هي الحقّ، صار ما تنظر فيه صناعة الكلام في هذه الملة أبعد عن الحقّ من الأولى، إذ كان إنّما تصحيح مثال الشيء الذي ظنّ حقّ أو مموّه أنّه حقّ. وبين أنّ صناعة الكلام والفقه متأخّرتان عن الملة، والملة متأخّرة عن الفلسفة، وأنّ القوة الجدليّة والسوفسطائيّة تتقدّمان الفلسفة، والفلسفة الجدليّة والفلسفة السوفسطائيّة تتقدّمان الفلسفة البرهانيّة، فالفلسفة بالجملة تتقدّم الملة على مثال ما يتقدّم بالزمان المستعمل الآلات الآلات. والجدليّة والسوفسطائيّة تتقدّمان الفلسفة على مثال تقدّم غذاء الشجرة للثمرة، أو على مثال ما تتقدّم زهرة الشجرة للثمرة. والملة تتقدّم الكلام والفقه على مثال ما يتقدّم الرئيس المستعمل للخادم الخادم والمستعمل للآلة الآلة. والملة إذ كانت إنّما تعلّم الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع، ولم يكن يعرف التابعون لها من طرق التعليم غير هذين، فظاهر أنّ صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة ولا تصحّ شيئاً منها إلّا بطرق وأقاويل إقناعيّة، ولا سيّما إذا قصد إلى تصحيح مثالات الحقّ على أنّها هي الحقّ. والإقناع إنّما يكون بالمقدّمات التي هي في بادئ الرأي مؤثّرة ومشهورة، وبالضمان والتمثيلات، وبالجملة بطرق خطبيّة، كانت أقاويل أو كانت أموراً خارجة عنها.

فالمتمكّل إذن يقتصر في الأشياء النظرية التي يصحّحها على ما هو في بادئ الرأي مشترك. فهو يشارك الجمهور في هذا. لكنّه ربّما يتعقّب بادئ الرأي أيضًا، لكنّه إنّما يتعقّب بادئ الرأي بشيء آخر هو أيضًا بادئ الرأي. وأقصى ما يبلغ من التوثيق أن يجعل الرأي في نقضه جدليّاً. فهو بهذا يفارق الجمهور بعض المفارقة. وأيضًا فإنّه إنّما يجعل غرضه في حياته ما يستفاد بها. فهو أيضًا يفارق الجمهور بهذا. وأيضًا فإنّه لما كان خادمًا للملة، وكانت الملة منزلتها من الفلسفة تلك المنزلة، صار الكلام نسبته إلى الفلسفة أيضًا على أنّها بوجه ما خادمة لها أيضًا بتوسّط الملة. إذ كانت إنّما تنصر وتلتمس تصحيح ما قد صحّ أولًا في الفلسفة بالبراهين بما هو مشهور في بادئ الرأي عند الجميع ليحصل التعليم مشتركًا للجميع. ففارق الجمهور بهذا أيضًا. فلذلك ظنّ به أنّه من الخاصّة لا من الجمهور. وينبغي أن يُعلّم أنّه أيضًا من الخاصّة، لكن بالإضافة إلى أهل تلك الملة فقط، والفيلسوف خاصيّته بالإضافة إلى جميع الناس وإلى الأمم (...)).

على أننا نجد تعليلًا مضافًا عند المتكلّمين نابغًا عن صراع القوة والنفوذ بين هؤلاء وأولئك. وقد كتب ابن الملاحمي في مقدمة كتابه الذي خصّصه للرد على الفلاسفة - تحفة المتكلّمين في الرد على الفلاسفة - رافضاً «تخريج عائد الإسلام على طرق الفلاسفة»، ما يلي:

«(...) ثم الذي حداني على تصنيف هذا الكتاب بعدما فرغت من تصنيف كتاب المعتمد في الأصول، وحكمت فيه على أرباب الملل كلها على التفصيل، وأوردت فيه الكلام

على ما يختاره المتأخرون من فلاسفة الإسلام، كالفارابي وأبي علي بن سينا وأصحابهم، في حدوث العالم وإثبات الصانع القديم وصفاته، وقولهم في التكليف وحقيقة المكلف وحقيقة النبوة وشرائع الأنبياء والعاد، وبينت فيه أنهم خرّجوا دين الإسلام على طرائق الفلاسفة المتقدمين، وإنما خرّجوه عن ذلك؛ أعني الإسلام وعن دين الأنبياء ﷺ، [فلم يصيبوا الحق في] قليل ولا كثير، أني نظرت في زماننا إلى كثير من المتفقهة حرصوا على تحصيل علوم هؤلاء الفلاسفة المتأخرين، ومنهم فرقة ينتسبون إلى التمسك بمذهب الشافعي، فاعتدوا أن ذلك يكسبهم الوقوف على التحقيق في أصناف العلوم حتى في علم الفقه وأصوله، وذلك منهم ظن كاذب، ورجاء خائب، وضلال [سائب]، ومطمع في الهدى غائب. وتبعهم على ذلك بعض متفقهة الحنفية. وإنما [وقعوا] في ذلك لطلبهم علم الفقه لا على وجهه؛ لأن هذا العلم ينبغي أن يتقدمه العلم بأصول الفقه، وعلى العلم بأصول الفقه [يتقدم] العلم بأصول الإسلام. وبهذه العلوم يؤمن من أن يختلس المرء عن حقيقة الإسلام. وغالب ظني أنه يؤول أمر الإسلام في أمتنا إلى ما آل إليه أمر النصاري في دين عيسى ﷺ؛ فإن رؤساءهم مالوا إلى علم اليونانيين في الفلسفة حتى انتهى أمرهم إلى أن خرّجوا دين عيسى ﷺ على طريقة الفلاسفة، فوقعوا في ما وقعوا في الأفانيم الثلاثة والاتحاد وصيرورة عيسى إلهاً بعد أن كان إنساناً، إلى غير ذلك من الجهالات».

ابن الملاحمي: تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، تحقيق: حسن أنصاري
وولفرد ماديلونغ، ص 3 - 4.

«(...) فأردت أن أبين في كتابي هذا ما ذهب إليه هؤلاء المتفلسفة القائلون بزعمهم بالإسلام من تخريج الإسلام على طرقهم، وأبين فساد ذلك وأشرح علل كل من مال إليهم واغتر بهم لأجل علومهم الدقيقة في غير العلوم الدينية. وسميته تحفة المتكلمين؛ لأنني ما رأيت من تصنيف شيوخنا كتاباً يشتمل على ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة المتأخرون في تخريج الإسلام على طرقهم، ولا على ما يحتجون به لذلك وعلى الجواب عنه، فألحقتهم بهذا الكتاب واهتديت إلى ما لم يسبقني إليه أحد من متكلمي الإسلام».

ويضيف في فقرة أخرى بعد أن يعرض ما يعتبره مذهب الفلاسفة:

«(...) جاءت هؤلاء المتفلسفة المتأخرون فخرّجوا ما تدّين به المسلمون من الإسلام على مذاهب هؤلاء المذكورين من الفلاسفة، وقالوا: إنه هو الإسلام وهو الحق دون ما يعتقد المسلمون من دين الإسلام، ووافقهم في ذلك الملحدة والقرامطة الباطنية المنسوبون إلى قرمط، وهم معتقدون بما يعتقد الفلاسفة من العقل والنفس والطبيعة وعالم الكون والفساد، وبثوا الدعاة في الأفاق يدعون إلى هذه المذاهب بحيل لهم ومراتب في دعواهم مع إخفاء السر، ولم يتمكنوا من إظهار الدعوة إليه».



ثم ظهر من المتفقهة من خالط الفلاسفة وتلمذ لهم من غير بصيرة منهم بحجج المسلمين، فظنوا أن الحق ما خرّج عليه الفلاسفة الإسلام، فجعلوا يدعون إلى ذلك. ورأيت بعض الموسومين بالتفقه في مذهب من مال إلى هؤلاء الملحدة فكان يزيّن في قصصه للعوام أقوال الفلاسفة بعبارات يعبرها ويعيّن بها ويدعو بها إلى مذهب هؤلاء القوم. وفتنة هؤلاء أعظم من فتنة الملحدة الباطنية لأنهم يتمكنون من إظهار ما تخفيه الباطنية من حيث اشتهروا بالفقه، فظن العوام أنهم يدعون إلى الإسلام، فاعتبروا بهم، وليس ما يدعون إليه مما دعت إليه الأنبياء في شيء. ويقع لي أن الله تعالى ما بعث رسولاً في زمن من الأزمان إلا [رد] على هؤلاء الفلاسفة ومقلديهم، ثم أدبر عليهم ودعا إلى حقيقة ما يعتقد المسلمون في دين الإسلام، فهم أعداء الأنبياء ﷺ في كل زمان. ويقع لي في قوله تعالى في القرآن: ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ [غافر: 83] أنه تعالى عنى به الفلاسفة المدّعين للعلم بالحقائق، لأن من عادتهم الازدراء بمن لا يعلم علومهم، فلما جاءتهم رسالهم آتية بالمعجزات ودلائل التوحيد الظاهرة ازدروا بالأنبياء وعلومهم معجبين فرحين بما عندهم من العلوم، لأن لهم علوماً لا مطعن فيها ولا تعلق لها بأصول الديانات، كالعلوم التي يسمونها الرياضيات نحو علم الحساب والهندسة وأشباهاها. وإذا كان القائلون منهم بالأنبياء مخالفين لهم في الحقيقة، فكيف من لا يقول بالأنبياء؟ وإذا علم ما ذكرنا كان حقاً على المسلمين أن يبذلوا وسعهم في كشف عوارهم وحل شبههم ونصرة ما يختاره المسلمون على اختيارهم».

ابن الملاحمي: تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، تحقيق: حسن أنصاري وولفرد ماديلونغ، ص 6 - 7 - 8.

هذا عن صراع النفوذ في المشرق، أما عن صراع النفوذ في المغرب، فدونك أبا الحجاج يوسف المكلاطي (ت: 626هـ / 1237م)، وكتابه الذي كتبه في النقض على الفلاسفة: كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول. البادي من ديباجة الكتاب أن سوق الفلسفة أمسّت نافقة في بلاد الأندلس، مما شكل هوساً لدى الأصوليين المغاربة. وهكذا تجده يقول في مقدمة كتابه عن ظروف تأليف الكتاب:

«أما بعد، ذكرت لي، أيها الحبر الأوحى، أن المذاهب الفلسفية حجة بقطركم، مفرطة الشيعاء، وهي مشهورة البيع والابتيع، والاجتماع على التذاكر فيها والتعظيم لمنحلها منكشف القناع. وسألتني أن أضع كتاباً في الرد على الفلاسفة يكون فيه شفاء العليل، المرتسم ريح العلم العقلي، وطمحت همته إلى شرف مرماه العلي. فأجبتك إلى مطلوبك، وأسعفتك إلى مرغوبك، رجاء ثواب الله الجزيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل. لأن العلوم الدينية عليها ترتب السعادة الأبدية، والاهتمام بها حق مفروض، والإعراض عنها باطل مرفوض». (ص 3).

لكن العديد من المتكلمين انتهى بهم المطاف إلى تهجين طرائق الكلام بطرائق الاستدلال الفلسفي. فكان أن صرنا أمام ضرب من «الكلام الفلسفي» بالقدر الذي صرنا به أمام ضرب من «الفلسفة الكلامية». ذلك أن بعض أهل الكلام من المياليين إلى الفلسفيات وبعض أهل الفلسفة من المياليين إلى الكلاميات، نزعوا إلى التفلسف بروح كلامية وإلى التكلم بروح فلسفية، فهجنوا القول الفلسفي بالقول الكلامي والقول الكلامي بالقول الفلسفي، حتى صرنا أمام نوع من الكلام الفلسفي والفلسفة الكلامية. انظر، مثلاً، حال أبي الحسن العامري، تجده يتحدث عن يسميهم «أرباب صناعة الكلام من الفلاسفة الإلهيين». وهو يهاجم من الكلاميين من يسميهم «الجدليين»، ومن الفلاسفة من يسميهم الدهرية والملحدة.

وبالضد، لطالما انتقد الفلاسفة المتكلمين واعتبروا أن أساليبهم في الاستدلال جدلية ظنية، لكنهم انتهوا بدورهم إلى استدماج قضايا الكلام في أمور الإلهيات الفلسفية. وهكذا، صرنا أمام متكلمة متفلسفة - الجرجاني، عضد الدين الإيجي، التفتازاني، الأبهري... - كما صرنا أمام متفلسفة متكلمة - الكندي، أبو الحسن العامري، نصير الدين الطوسي، الداماد، الشيرازي، الشيخ المفيد... -.

ويمكن تعميم هذه الظاهرة على السمات التي ميزت الفكر العربي الإسلامي بفروعه الثلاثة: الفلسفة والكلام والتصوف. فمثلاً انتهى الأمر إلى ما يمكن أن ندعوه «تصنيف الفلسفة» - بدءاً من ابن سينا على الأقل، بل ولربما حتى في بعض كتابات الفارابي - انتهى الأمر من الجهة المقابلة بما يمكن أن نسميه «فلسفة التصوف» - على نحو ما نجده عند ابن سبعين وابن هود وابن قسي والسهورودي وابن عربي....

وبالمثل، من «تكليم الفلسفة» - منذ أيام أول فيلسوف العرب الكندي - إلى «فلسفة الكلام» مع متأخري المتكلمة.

وقس على كذلك صلة الكلام بالتصوف، إذ ثمة «كلاميات صوفية» أو «صوفيات كلامية» لا فرق - مع ملاحظة غلبة التصوف في النهاية، بما تمّ معه في قطاع واسع من الثقافة العربية الإسلامية من «تصوف للكلام» و«تصوف لفلسفة» معاً. وهذه ظاهرة تستحق أن تفرد بتأليف.

والحال أنه عديدة هي مظاهر التفلسف في كتابات المتكلمين. ويمكن أن نلمع هنا إلى نماذج منها. تكفي السنبلة للدلالة على ما يوجد بالبيدر:

لقد أنشأ المتكلمون «فلسفة لغة» بل «لاهوت لغة» - «علم الكلام اللغوي» - وذلك في طرحهم قضية الاسم والمسّمى، وفي أنظارهم بعامة في اللغة. وهي أنظار توجد منبثة في تضاعيف كتب الكلام، وتحتاج إلى من يستخرجها الاستخراج. انظر مثلاً طرح القاضي أبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي - في إطار رده على القائلين بالتولد - للمسألة

الكلامية الشهيرة حول ما إذا كانت النار هي التي تحرق القطن أم أن الله هو الذي يفعل ذلك، وتنبهه إلى أن الحس السليم يقتضي القول بلا مدافعة: إن النار هي من يحرق القطن، فما كان منه إلا أن قال:

«(...) فإن قيل: أفي المشاهدة تريد أن تشكك الخلق؟

قلنا: المشاهدة وجود الإحراق، فأما نسبته إلى النار فدعوى.

فإن قيل: وجدنا النسبة عربية شرعية.

قلنا: أضاف الله تعالى المعاني إلى الأسباب عند وجودها على حكم اللغة العربية، والحقيقة وراء ذلك».

معنى هذا أن الله قد خاطب العرب بلغة عربية يفهمونها جرياً على عادتهم اللغوية في القول: إن النار أحرقت القطن، وفي هذا فتح لباب في فلسفة اللغة غريب. وماذا لو تصورنا قوماً يقولون في كل فعل فعل: إن الله هو فاعله، كيف تمسي بذاك حياة الناس؟ على أن مجمل موقف الفلاسفة من علم الكلام أنه علم جدلي.

ابن سينا في كتاب الإلهيات: الحكيم الحقيقي (الفيلسوف) والحكيم الشبيهي (المتكلم)

«وهذا العلم [الإلهيات] يشارك الجدل والسفسطة من وجه، ويخالفهما من وجه، ويخالف كل واحد منهما من وجه. أما مشاركتهما فلأن ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي، ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي. وأما المخالفة فلأن الفيلسوف الأول من حيث هو فيلسوف أول لا يتكلم في مسائل العلوم الجزئية وذاتك يتكلمان. وأما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة، لأن الكلام الجدلي يفيد الظن لا اليقين كما علمت في صناعة المنطق. وأما مخالفة السوفسطائية فبالإرادة، وذلك لأن هذا يريد الحق نفسه، وذلك يريد أن يظن به أنه حكيم يقول الحق وإن لم يكن حكيمًا».

وقال في كتاب المنطق:

«والصناعات المشتركة في موضوع هذا العلم ثلاثة: الفلسفة الأولى والجدل والسوفسطائية. والفلسفة الأولى تفارق الجدل والسوفسطائية في الموضوع وفي مبدأ النظر، وفي غاية النظر: أما في الموضوع فلأن الفلسفة الأولى إنما تنظر في العوارض الذاتية للموجود والواحد ومبادئهما ولا تنظر في العوارض الذاتية لموضوعات علم من العلوم الجزئية. والجدل والسوفسطائية ينظران في عوارض كل موضوع - كان ذاتيًا أو غير ذاتي - ولا يقتصر ولا واحد منهما على عوارض الواحد والموجود».

أضاف الله تعالى
المعاني إلى الأسباب
عند وجودها على
حكم اللغة العربية،
والحقيقة وراء ذلك.

الكلام الجدلي يفيد
الظن لا اليقين.



فالفلسفة الأولى أعم من العلوم الجزئية لعموم موضوعها. وهما أعم نظرًا من العلوم الجزئية لأنهما يتكلمان عن علة كل موضوع كلاً ما مستقيماً كان أو معرجاً، لكل بحسب صناعته.

وقد تفارقهما من جهة المبدأ: لأن الفلسفة الأولى إنما تأخذ مبادئها من المقدمات البرهانية اليقينية. وأما الجدل فمبدؤه من المقدمات الذائعة المشهورة في الحقيقة. وأما السوفسطائية فمبدؤها من المقدمات المشبهة بالذائعة أو اليقينية من غير أن تكون كذلك في الحقيقة.

وقد تفارقهما من جهة: لأن الغاية في الفلسفة الأولى إصابة الحق اليقين بحسب مقدور الإنسان. وغاية الجدل الارتياض في الإثبات والنفي المشهور تدرجاً إلى البرهان ونفعاً للمدينة. وربما كانت غايتها الغلبة بالعدل. وذلك العدل ربما كان بحسب المعاملة وربما كان بحسب النفع. وأما الذي بحسب المعاملة، فإن يكون الإلزام واجباً مما يتسلم، وإن لم يكن اللازم حقاً ولا صواباً. وأما الذي بحسب النفع، فربما كان بالحق وربما كان بالصواب المحمود. وغاية السوفسطائية الترائي بالحكمة والقهر بالباطل.

واعلم أن اختلاف العلوم في موضوع واحد يكون علة وجهين: فإنه إما أن يكون أحد العلمين ينظر في الموضوع على الإطلاق والآخر في الموضوع من جهة ما مثل أن «الإنسان» قد ينظر فيه جزء من العلم الطبيعي على الإطلاق وقد ينظر فيه الطب - وهو علم تحت العلم الطبيعي ولكن لا على الإطلاق، بل إنما ينظر فيه من جهة أنه يصح ويمرض. وإما أن يكون كل واحد من العلمين ينظر فيه من جهة دون الجهة التي ينظر الآخر فيها، مثل أن جسم العالم أو جرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعاً. ولكن جسم الكل هو موضوع للعلم الطبيعي بشرط: وذلك الشرط هو أن له مبدأ حركة وسكون بالذات. وينظر فيه المنجم بشرط: وذلك الشرط أن له كما وأنهما وإن اشتركا في البحث عن كرية فلك الجسم. فهذا يجعل نظره من جهة ما هو كم وله أحوال تلحق الكم. وذلك يجعل نظره من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه وعلة هيئته. ولا يجوز أن تكون هيئته التي يسكن عليها السكون المقابل للفساد والاستحالة هيئة مختلفة في أجزائه، فتكون في بعضه زاوية ولا تكون في بعضه زاوية: لأن القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل صورة متشابهة. وأما المهندس فيقول: إن الفلك كرى لأن مناظره كذا والخطوط الخارجة إليه توجب كذا. فيكون الطبيعي إنما ينظر من جهة القوى التي

الفلسفة الأولى إنما تأخذ مبادئها من المقدمات البرهانية اليقينية. وأما الجدل فمبدؤه من المقدمات الذائعة المشهورة في الحقيقة.

فيه. والمهندس من جهة الكم الذي له. فيتفق في بعض المسائل أن يتفقا لأن الموضوع واحد. وفي الأكثر يختلفان.

ونقول من رأس إن العلوم المشتركة إما أن تشترك في المبادئ وإما أن تشترك في الموضوعات وإما في المسائل. والمشاركة في المبادئ فلسنا نعني بها المشاركة في المبادئ العامة لكل علم، بل المشاركة في المبادئ التي تعم علومًا ما مثل العلوم الرياضية المشتركة في أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية».

أبو الحسن العامري: صناعة المتكلمين وصناعة الإلهيين:

وقد ميز أبو الحسن العامري بين ما سماه - في كتابه: الإعلام بمناقب الإسلام - «صناعة المتكلمين» و«صناعة الإلهيين» معتبرًا أن العلم، على التدقيق، علمان: ما سماه «العلم المِلِّي» أو بالأحرى «العلوم الملية» - وهي في عداد ثلاثة: «صناعة المحدثين» [علوم الحديث] و«صناعة المتكلمين» [علم الكلام]، و«صناعة الفقهاء» [الفقه وأصوله]. أما العلوم الحكمية، فتتفرع إلى ثلاثة علوم: «صناعة الطبيعيين» و«صناعة الإلهيين» و«صناعة الرياضيين»، مميزًا بين علم الكلام والعلم الإلهي، معتبرًا أن «أرباب العلوم الملية هم المصطفون من الأنبياء صلوات الله عليهم، وأرباب العلوم الحكمية هم المرتضون من الحكماء».

أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، مؤسسة دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، الطبعة الأولى، 1988، ص 80 - 81.

المنطق بين المتكلمين والمتفلسفين: أبو الحسن العامري

«وأما صناعة المنطق، فإن طائفة من المتكلمين تقبلوا آثار الحشوية في الزراية عليها، واحتجوا على ذلك بحجتين:

إحداهما قولهم: إنا معشر المبرزين في صناعة الكلام نظرنا في الكتب المنطقية، فلم نحصل منها إلا على ألفاظ منغلقة، وألقاب مستغربة. فلو أن أرباب هذه الكتب سعدوا بما يوافق الحق لوجب أن يوجدوا حراسًا على إيضاحه، ولوجد منه تصنيف واحد يغنينا النظر فيه عن فاتح يفتح لنا معانيه.

وهذه - أيديك الله حجة داحضة.

فإن قصور أفهام المتكلمين عن معاني الكتب المنطقية غير دال على فسادها. على أن المعترف بقصور فهمه عن جميع ما تضمنته صناعة المنطق من معانيها قد صار شاهدًا بأن

حكمه عليها بأنها موافقة للحق أو مخالفة له يكون لا محالة مردوداً، وأن الواجب عليه أن يلتزم بالرجوع إلى الذي عابه أو قرظه، ليستفهم عن مضمونها، ثم يحكي بالصواب أو الخطأ عليها.

والحجة الثانية هي قولهم: إن أرباب هذه الصناعة قد اتفقوا على أن الفائدة العظمى من اقتنائها هو المهارة في شروط الاستدلال بالشاهد على الغائب، وأن منزلتها من العلوم النظرية كلها مضاهية لمنزلة صناعة العروض من أصناف الشعر. ولسنا نشك أن أحدنا متى اقتدر بذوقه على تقوال الشعر فقد صار علم العروض بالإضافة إليه مستغنى عنه. فإذاً يجب أن يكون المقتدر بفهمه على استعمال المقاييس ذا غنية عن صناعة المنطق. وما من عاقل يتحلّى بصناعة المتكلمين إلا وقد اهتدى له بفهمه، فبالحري إذن أن يصير المنطق وبالأعلى عليه.

وهذه أيضاً حجة واهية.

فإن العاقل منا وإن اتفقت له الإصابة في مقاييسه، فإن خصمه متى نازعه في صحتها، وادّعى عليه صحة قياس مخالف لقوانينه، لم يمكنه تحقيق ما نوزع فيه إلا إذا كان عنده هذا الميزان اليقيني الموثوق بعدالته. وبمثله الحال فيمن نوزع في صحة بيت من الشعر وادّعى أنه مزاحف؛ أعني أنه لن يتوصل إلى تحقيق الصواب من قوله وقول خصمه إلا بقوة صناعة العروض.

أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، مؤسسة دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، الطبعة الأولى، 1988، ص 89 - 90.

أبو سليمان السجستاني المنطقي: «طريقة المتكلمين» و«طريقة الفلاسفة»:

في المقابلة الثامنة والأربعين من مقابسات التوحيد، ميز أبو سليمان السجستاني بين «طريقة المتكلمين» و«طريقة الفلاسفة»، مهجناً الأولى مثنياً الثانية: «في الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة:

«قلت لأبي سليمان [السجستاني]: ما الفرق بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الفلاسفة؟ فقال: ما هو ظاهر لكل ذي تمييز وعقل وفهم وأدب، طريقتهم - يعني: المتكلمين - مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء، إما بشهادة من العقل مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة، والاعتماد على الجدل، وعلى ما يسبق إلى الحس أو يحكم به العيان، أو على ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل، مع الإلف والعادة والمنشأ وسائر الأغراض التي يطول إحصاؤها ويشق الإتيان عليها. وكل ذلك يتعلق



بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق، والإيهام الذي لا محصول فيه ولا مرجوع له، مع بوادر لا تليق بالعلم، ومع قلة تأله، وسوء ديانته، وفساد دخلة، ورفع الورع بجملته. والفلسفة، أدام الله توفيقك، محدودة بحدود سته، كلها تدل على أنها بحث عن جميع ما في العالم مما هو ظاهر للعين، وباطن في العقل، ومركب بينهما، ومائل إلى أحد طرفيهما، على ما هو عليه. واستفادة اعتقاد الحق من جملته وتفصيله، ومسموعه ومرثيه، وموجوده ومعدومه، من غير هوى يمال به على العقل، ولا إلف تُغتفر معه إلى جناية التقليد، مع إحكام العقل الاختياري، وترتيب العقل الطبيعي، وتحصيل ما ندر وانقلب، من غير أن تكون أوائل ذلك موجودة حسًا وعيانًا، وإن كانت محققة عقلاً وبيانًا، ومع أخلاق إلهية، واختيارات علوية، وسياسات عقلية، ومع أشياء يكثر ذكرها وتعدادها، ولا يبلغ أقصى ما لها من حقها في شرفها.

ثم قال: وكان شيخنا يحيى بن عدي يقول: «إني لأعجب كثيرًا من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس: نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر، وصحّ وظهر! وكأن سائر الناس لا يتكلمون، أو ليسوا أهل الكلام؟ لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت! أما يتكلم، يا قوم، الفقيه والنحوي والطبيب والمهندس والمنطقي والمنجم والطبيعي والإلهي والحديثي والصوفي؟».

قال [أبو سليمان السجستاني]: وكان [يحيى بن عدي] يلهج بهذا. وكان يعلم أن القوم قد أحدثوا لأنفسهم أصولًا وجعلوا ما يدعونه محمولًا عليها، أو مسلولًا من عرضها، وإن كانت المغالطات تجري عليهم، ومن جهتهم، [بقصدهم] مرة، وبغير قصدهم أخرى.

قال: وكان يصل هذا كثيرًا بقوله: والدليل على أن النحو والشعر واللغة ليس بعلم، أنك لو لقيت في البادية شيخًا بدويًا قحًا محرّمًا، لم ير حضريًا قط، ولا جاور عجميًا، ولم يفارق رعيه الإبل وانتياح المناهل، وهو على عنجهيته التي لا يشق غباره فيها أحد منا وإن تكلف، فقلت له: هل عندك علم؟ لقال: لا. هذا، وهو يسير المثل، ويقرض الشعر، ويسجع السجع البديع، ويأتي بما إذا سمعه واحد من الحاضرين وعاه، واتخذة أدبًا ورواه، وجعله حجة.

وكان يقول: هذه الآداب والعلوم هي قشور الحكمة، وما انتشر منها على فائت الزمان، لأن القياس المقصود في هذه المواضع، والدليل المدعى في هذه الأبواب، معها ظل يسير من البرهان المنطقي، والرمز الإلهي، والإقناع الفلسفي! وقد بيّن هذا الباب أرسطوطاليس في الكتاب الخامس، وهو الجدل، كل ما في الإمكان من التعلّق به والاحتجاج منه، مع التمويه والمغالطة؛ بل كثير من المتكلمين لا يصلون إلى غايات ما كشفه ورسمه وحذر منه

طريقتهم - يعني:
المتكلمين - مؤسسة
على مكايلة اللفظ
باللفظ، وموازنة
الشيء بالشيء، إما
بشهادة من العقل
مدخولة، وإما بغير
شهادة منه البتة،
والاعتماد على الجدل،
وعلى ما يسبق إلى
الحس أو يحكم به
العيان، أو على
ما يسنح به خاطر
المركب من الحس
والوهم والتخيل، مع
الإلف والعادة
والمنشأ وسائر
الأغراض التي يطول
إحساؤها ويشق
الإتيان عليها. وكل
ذلك يتعلق بالمغالطة
والتدافع وإسكات
الخصم بما اتفق،
والإيهام الذي
لا محصول فيه ولا
مرجوع له، مع بوادر
لا تليق بالعلم، ومع
قلة تأله، وسوء ديانة،
وفساد دخلة، ورفع
الورع بجملته.

وأبان عنه، وإن أنضوا مطيهم، وأبلوا جهدهم، سوى ما أتى عليه قبل هذا الكتاب وبعده مما هو شفاء الصدور وقرة الأعين وبصيرة الألباب. والكلام في هذا طويل».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات [النص الكامل للكتاب]، تقديم ومراجعة وضبط عبد الأمير الأعسم، دار الفرق، دمشق، 2011، ص 124 - 125.

ولهذا تجد تلميذه أبا حيان التوحيدي كثيرًا ما ينتقد المتكلمين. ومما أورده فيهم: «والكلام كله جدل ودفاع وحيل وإبهام وتشبيه وتمويه وترتيق وتزويق ومخالطة وتورية وقشر بلا لباب، وأرض بلا ريع، وطريق بلا منار، وإسناد بلا متن، وورق بلا ثمر. والمبتدئ فيه سفيه، والمتوسط شاك، والحاذق متهم».

6- وما الفرق بين العلم الإلهي [الإلهيات] وعلم الكلام [اللاهوت]؟

ما الفرق بين علم الكلام والفلسفة أو بالأحرى مبحث من مباحث الفلسفة هو «الإلهيات» أو «العلم الإلهي»؟ شكل الفرق بين الكلام وبين الإلهيات أحياناً مجال نظر وتراد بين المتكلمين والفلاسفة للاشتراك في النظر في الله وما يترتب على هذا النظر، حتى أُلّف فيه سراج الدين الأرموي رسالته في الفرق بين نوعي العلم، العلم الإلهي والكلام.

وقد كرر الكثير من المتكلمين قول العلامة السمرقندي في التمييز بين العلمين: «ويمتاز [= علم الكلام] عن العلم الإلهي المشارك له في هذه البحوث [= مباحث علم الكلام] بكونه على طريقة هذه الشريعة. وقال: «إنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام». أما الشريف الجرجاني، فقد قال في شرح المواقف (وكلامه هنا ممزوج بكلام العضد): «(يمتاز) الكلام (عن الإلهي) المشارك له في أن موضوعه - أيضاً - هو الموجود مطلقاً (باعتبار، وهو أن البحث هاهنا) أي الكلام (على قانون الإسلام) بخلاف البحث في الإلهي، فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه».

شمس الدين السمرقندي: فيصل التفرقة بين الكلام والعلم الإلهي

الكلام على أصول هذه الشريعة والإلهي على أصول الفلسفة

«لما كان البحث في علم الكلام؛ أي في مسائله عن ذات الله وصفاته وأسمائه، وعن أحوال المخلوقات من الملائكة والأنبياء والأولياء، والمطيعين والعاصين في الدنيا والآخرة، وعن أحوال الجنة والنار، وما يتبعها على قانون الإسلام، والمراد بقانون الإسلام ما هو أصوله من كتاب الله تعالى وسنة رسوله والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها، فإنه أيضاً



من أصول الإسلام، والفلاسفة أيضاً يبحثون عن هذه الأشياء لكن على أصول الفلسفة من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، والواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً، والإمكان صفة وجودية، والعود ممتنع، والوحي ونزول الملك محال، وسموه بالإلهي، فيكون الامتياز بين الكلام والإلهي أن الكلام على أصول هذه الشريعة والإلهي على أصول الفلسفة.

فعلم مما ذكر أن حد علم الكلام: أنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأسمائه وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام. فقولنا: على قانون الإسلام كالفصل وما قبله كالجنس».

شمس الدين السمرقندي: المعارف في شرح الصحائف، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل ونظير محمد النظير عياد، المجلد الأول، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2015، ص 351 - 354.

الامتياز بين الكلام
والإلهي أن الكلام
على أصول هذه
الشريعة والإلهي على
أصول الفلسفة.

عضد الدين الإيجي وشارحه [الجرجاني]:

«قال [عضد الدين الإيجي]: «والمقدمون على أن موضوعه [= علم الكلام] الموجود من حيث هو، ويتميز عن الإلهي [= العلم الإلهي أو الإلهيات] يكون البحث فيه على قانون الإسلام؛ أي ما علم قطعاً من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوظاً بالعدم والفناء إلى غير ذلك مما تجزم به الملة دون الفلسفة لا ما هو الحق ولو ادعاء لمشاركة الفلسفة ككلام المخالف».

أقول [الجرجاني]: آخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية. فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود، لرجوع مباحثه إليه، على ما قال الإمام حجة الإسلام أن المتكلم ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فيقسمه إلى قديم ومحدث، والمحدث إلى جوهر وعرض، والعرض إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة وإلى ما لا يشترط كاللون والطعم، ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد، ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض، وينظر في القديم فيبين أنه لا يتكرر ولا يتركب وأنه يتميز عن المحدث بصفات تجب له، وأمور تمتنع عليه، وأحكام تجوز في حقه من غير وجوب أو امتناع، ويبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأن العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه إلى محدث، وأنه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأن هذا واقع. وحينئذ ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي ﷺ الثابت عنده صدقه ومقبول ما يقوله في الله تعالى، وفي أمر المبدأ والمعاد.

ولما كان موضوع العلم الإلهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، قيد الموجود هاهنا بحيثية كونه متعلقاً للمباحث الجارية على قانون الإسلام، فتميز الكلام عن الإلهي بأن البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام؛ أي:



الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، مثل كون الواحد موجدا للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم، وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة. وإلى هذا أشار من قال: الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة؛ أي: التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة إليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقائد إلى الدين. وقيل: المراد بقانون الإسلام أصوله من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها. وبالجمل، فحاصله أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة، لا أن يكون جميع المباحث حقة في الأمر نفسه، منتسبة إلى الإسلام بالتحقيق، وإلا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم. وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأن قانون الإسلام ما هو الحق من مسائل الكلام، فإن أريد الحقيقة والانتساب إلى الإسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتمييز الكلام عن غيره، لأنه ليس لازماً بيناً، إذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله، ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع أنه كلام وفاقاً، وإن أريد بحسب اعتقاد الباحث حقاً كان أو باطلاً، لم يتميز الكلام بهذا القيد عن الإلهي لاشتراكهما في ذلك».

سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، الجزء الأول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم، 1409هـ، ص 176 - 177.

وقد أفرد الأرموي رسالة خاصة للحديث عن العلم الإلهي - الذي هو قسم من الفلسفة - وعلم الكلام سماها: «الرسالة الغراء في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام»، ورد فيها على وجه التخصيص:

«موضوع العلم الإلهي هو الموجود بما هو موجود (...) وأما الموجود الخاص وهو الإله ﷻ فهو موضوع علم الكلام المسمى بأصول الدين. فإنه يُبحث فيه عن صفاته وأفعاله الخاصة به ﷻ».

وقد عرفت في غير هذا الموضع غير مرة أن موضوع كل علم ما يُبحث فيه عن لواحقه الخاصة به؛ فيكون هذا الموجود الخاص [= الله] موضوعاً في علم الكلام، وهذا الموضوع الخاص [= الله] إنما يبحث عن إنيته ووجوده في العلم الإلهي الذي يُبحث فيه عن الموجود بما هو موجود ليكون مسلماً للإنية والوجود في هذا العلم، فإن موضوع العلم لا يكون مطلوباً فيه [بمعنى أن الله هو موضوع علم الكلام ولا ينبغي أن يكون هذا الموضوع نفسه هو مطلب علم الكلام؛ أي ما يطلب إثباته]؛ فإنه لا يبحث عن إنية الموضوع [إثبات ذات الله ووجوده]، بل عما يلحقه من الأمور الخاصة [= الصفات]. فإذاً: إنية واجب الوجود ووجوده لا يكون مطلوباً في هذا العلم بل مُسلماً فيه.

فتمييز الكلام عن الإلهي بأن البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام؛ أي: الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، مثل كون الواحد موجدا للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم، وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة.



فإن قلت: إنا نرى المتكلمين يتشبهون في هذا العلم بإثبات واجب الوجود مستدلين عليه تارة بإمكان الذوات، وتارة بإمكان الصفات، وتارة بحدوثها.

قلت: ليس مقصودهم من ذلك إثبات إنيتته ووجوده؛ بل انتهاء جميع الموجودات إليه وكونه مبدأ لها، وذلك صفة من صفاته الخاصة به، وإن لزم من ذلك ثبوت وجوده وإنيتته، كما أن الحكيم [الفيلسوف] يثبت أنه واجب الوجود بافتقار الموجودات إليه فليس مقصوده كونه مبدأ لجميع الموجودات وإن لزم منه ذلك.

وفيه فائدة أخرى؛ وهي أن من يمارس العلم الإلهي يحصل له طمأنينة بوجود موضوع هذا العلم؛ فيكون خوضه فيه بعد طمأنينة من قلبه.

فإن قلت: لِمَ سُمِّي العلم الإلهي بالعلم الإلهي وهذا العلم بعلم الكلام؟

قلت: أما الأول: فلأن الغاية القصوى منه معرفة وجود الإله ﷻ، وهو من أعظم مسائله وأشرف مطالبه وإن كان فيه مطالب أخرى، وكثيراً ما يسمى الكل والجملة ببعض أحاده وأجزائه؛ سيما الجزء الأكمل والفرد الأشرف.

فإن قلت: فهذا العلم الذي هو علم الكلام كل مطالبه أو أكثرها صفاته تعالى وأفعاله الخاصة به؛ فكان أولى بأن يُسَمَّى العلم الإلهي.

قلت: ذات الشيء أشرف من صفاته، ولما كان العلم الإلهي يبحث عن وجود ذات الإله خُصَّ باسم الإلهي، وسُمِّي علم الكلام باسم آخر.

وأما الثاني: فلأنه لما كان من عادة الأولين أن يقولوا في مطالب هذا العلم: «الكلام في كذا»، كما تقول: «تقول في كذا» سُمِّي هذا العلم بعلم الكلام. وأما كونه مُسَمَّى بعلم أصول الدين، فذلك ظاهر.

سراج الدين الأرموي: رسالة في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام، ضمن

«مجموع ثلاث رسائل»، تحقيق: محمد أكرم أبو غوش، دار النور المبين للدراسات

والنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2013، ص 74 - 76.

ويلاحظ هنا أن مفكري الإسلام - فلاسفة ومتكلمين - ورثوا الخلط الذي حدث في كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو/ «كتاب الحروف» كما عرفه العرب - بين مباحث متداخلة: ثمة، أولاً، «علم الوجود» - الأنطولوجيا - الذي هو كما يعرفه أرسطو نفسه «علم الموجود بما هو موجود»؛ أي دراسة وجود الأشياء بصرف النظر عن كيفياتها؛ فيكون سؤال علم الوجود حين النظر في الأشياء: أي وجود هو وجود هذا الشيء؟ وذلك بغض النظر عما هو شكله أو حجمه أو أبعاده أو خاصياته. وثمة، ثانياً، «الفلسفة الأولى» وموضوعها دراسة الأسباب الأولى. وثمة ثالثاً، «اللاهوت» - وموضوعه دراسة «الله». وقد خلط فلاسفة الإسلام ومتكلموه بين «الأنطولوجيا»، من جهة، وبين «اللاهوت» - الذي سموه «العلم الإلهي» - من جهة أخرى.

موضوع العلم الإلهي هو الموجود بما هو موجود (...) وأما الموجود الخاص وهو الإله ﷻ فهو موضوع علم الكلام المسمّى بأصول الدين. فإنه يُبحث فيه عن صفاته وأفعاله الخاصة به ﷻ.

كما يلاحظ أنه من الغريب أن يذهب الأرموي إلى أن العلم الإلهي هو الذي من شأنه أن يثبت وجود الله، بينما علم الكلام يصفه ولا يثبته إلا تبعا وليس غرضاً.

وقد ذكر ابن طملوس - تلميذ ابن رشد - في مقدمة كتابه «المدخل إلى صناعة المنطق» ما يلي:

يشترك العلم الإلهي والعلم الكلامي في موضوع النظر في الإله وفي صفاته، ويختلفان في أن العلم الإلهي أوسع:

«ولم يبق الآن من العلوم المشهورة إلا علمان؛ أحدهما: العلم الإلهي، والآخر: صناعة المنطق؛ فإن كان الأمر على ما أخبرني من أثق بمعرفته أن العلم الإلهي إنما يتكلم في الأمور التي يتكلم العالم فيها بأصول الدين، وهو المشهور بالمتكلم عندنا، لكن الأصولي ربما ترك مسائل من العلم الإلهي لم يتكلم فيها، وربما زاد مسائل من علم الطباع وتكلم فيها، مثل كلامه في الجزء الذي لا يتجزأ أو في العالم هل هو محدث أو قديم، وفي مسائل أشباه هذه، فإن هذه كلها منسوبة إلى العلم الطبيعي، فيكون الأصولي على هذا الوجه والإلهي واحداً، وإن كانا مشتركين في النظر في الإله وفي صفاته، وإنما يختلفان بالاسم. فيكون العلم الإلهي قد نظر فيه علماء الإسلام، وأصابوا الحق فيه أكثر من غيرهم، كما عملوا في علوم التعاليم وعلوم الطب».

ابن طملوس: مدخل لصناعة المنطق، الجزء الأول: كتاب المقولات وكتاب العبارة، منشورات مركز الدراسات التاريخية، المطبعة الأبيرقة، مدريد، 1916، ص 8.

7- وما منهج علم الكلام؟

منهج علم الكلام منهج مُشكَّلٌ من حيث الآلية المستعملة - قياس الغائب على الشاهد - ومن حيث الأسلوب الموظف - الفنقلة: فإن قالوا، قلنا... بحيث يقوم على تصور اعتراضات غير واقعية حتى قادت إلى ما سمّاه المتكلمون أنفسهم «الجهالات» - بمعنى تخيل ما لا يقع - وحتى أدت إلى ابتداع مواقف على سبيل السبر والتقسيم لا وجود لها، بل لربما حتى إلى القول بفرق وبمذاهب لا يقول بها أحد.

أولاً؛ من حيث آليات الاستدلال: هو منهج قياس الغائب على الشاهد. وإن أحد أوفى عرض لهذا المنهج وللاعتراضات عليه ولدفع هذه الاعتراضات هو ما نقل عن أبي الحسن الأشعري.

بداية، يعرف الأشعري «الشاهد» و«الغائب» على النحو التالي: «معنى الشاهد والمشاهدة هو المعلوم بالحس أو باضطرار وإن لم يكن محسوساً. ومعنى قولنا: «غائب» ما غاب عن الحس ولم يكن في شيء من الحواس».

وتثنية، لم يجد المتكلمون - حتى وهم يتكلمون في القضايا التي تتجاوز الحس [الغائب] - من بد من الاستناد إلى ما يشاهدونه في الحس [الشاهد]. لكن وضعوا لذلك شروطاً عدة وبنوه على فلسفة في اللغة ترى أن المتكلم يتبع في استدلاله ما وقف عليه أهل اللغة من إعمال كلمة معينة، وليس تمديدًا جزافيًا - أو إسقاطًا - منه لما يراه في الشاهد على الغائب.

كان تأمل الفيلسوف البريطاني - برتراند راسل - في استحالة البحث عن الحقيقة [الغيبية] التي يرومها المتكلمون والفلاسفة، فكان أن شبّه سعيهم التشبيه التالي: «شأن الباحث عن الحقيقة في الميتافيزيقا كشأن الباحث عن قطعة سوداء في قبو مظلم». وكان قبله قد تأمل أبو زكريا في الأمر عينه، فقال: «ما أرى من ينظر في هذه المسائل إلا كطبيب أعمى في ليلة مظلمة يداوي في كبد مريض بسكين حادة، فكيف ينجو إلا أن ينجيه الله، والنظر في هذا أمر شديد، وتركه لا يُصاب».

ومخافة الوقوع في هذه المطاب المنهجية والمعرفية، حرص المتكلمون على التنظير لهذا المنهج وبيان إمكانات تطبيقه وحدودها. ولعل من أقدم النصوص الدالة على هذا التأمل نص أبي الحسن الأشعري الذي أورده ابن فورك في مجرده، حيث يقول:

«وكان [= أبو الحسن الأشعري] يقول في أقسام الاستدلال وطرقه: إن ذلك على أنحاء. فمنها ما سبيل القول في الغائب عن حواسنا كسبيل ما بحضرتنا في أننا نعرف الذي بحضرتنا باستدلال كما نعلم ما غاب عنا. وذلك كالذي تظهر منه الأفعال فيما بيننا فتدل على أنه حي عالم قادر، فسبيل العلم بأنه حي عالم قادر كسبيل العلم بمن ظهرت منه الأفعال وهو غائب عن حواسنا؛ لأن طريق العلم بأن الذي غاب عنا حي عالم قادر هو مثل طريق العلم بأن من بحضرتنا حي عالم قادر.

ولسنا نقول: إن من غاب عنا حي عالم قادر قياسًا على أننا لم نشاهد فاعلاً إلا حيًا عالمًا قادرًا. ومن قال ذلك كان غلطًا، بل نقول: إن العلم بالقديم أنه حي عالم قادر بظهور أفعاله الحكمية منه. وذلك أنه لو جاز أن يظهر العالم على إتقان صنعه ممن ليس بعالم ولا حي [ولا] قادر، كان ظهور الأعراض ممن ليس بعالم ولا حي ولا قادر أجوز. فدلّت أفعال القديم على أنه حي عالم قادر، كما دلّت أفعال الإنسان إذا كانت محكمة على أنه عالم قادر حي، إذ كان الطريق إلى أن العالم منا عالم قادر حي هو الاستدلال لا المشاهدة. وذلك الفعل هو الذي يُعلم بظهوره حياة من ظهر منه منا وقدرته وعلمه، وكذلك فعل القديم عندما يُعلم به حياته وعلمه وقدرته استدلالًا.

لأن هذا كما أننا إذا علمنا بالكتابة الظاهرة منا أن لها كاتبًا وبالبناء أن له بانيًا وبالفعل أن له فاعلاً، ثم رأينا كتابة وبناء وفعلًا، ولم يكن الذي بناه وكتبه وفعله حاضرًا

لحواسنا، استدللنا بالكتابة التي وجدناها وبالبناء والفعل أن لها بانيًا وکاتبًا وفاعلاً؛ لأنه لو جاز حدوث العالم والأجسام لا من فاعل لم يكن ذلك أبعد من ظهور الكتابة لا من كاتب ومن حدوث الأعراض لا من فاعل. فلما كان الفعل الذي بحضرتنا يُعلم فاعله بحدوثه فكذا الكتابة والبناء. وكل فعل وكتابة يُعلم به أن له فاعلاً وكاتباً من هذا الضرب من الاستدلال هو أن يستدل على الشيء بأن ينقسم في العقل إلى أقسام فيُفسد الأقسام كلها إلا واحداً، فيعلم أن ذلك القسم هو الصحيح (...).

وكان يقول: إن ما ذكره بعض الناس من ضروب الاستدلال بالشاهد على الغائب في قوله: «يجوز أن يكون الشيء موصوفاً بصفة من الصفات علة من العلة، فالواجب أن يُقضى بذلك على الغائب إذا استوت العلة؛ لأن ذلك هو طرد العلة في المعلول، وذلك كالمتحرك والعالم الذي إنما كان عالماً متحركاً لوجود الحركة والعلم به، فواجب أن يقضى على الغائب في كل عالم متحرك». وكان يقول: إن هذا النوع من الاستدلال قد يؤكّد بأن يقال: «إذا كان الشيء في الشاهد موصوفاً بصفة من الصفات لعل من العلة ولم يقدّم دليل على موصوف بتلك الصفة في الغائب، فلأجل وجود تلك الصفة». وكان يقول: إنه أكد ذلك بأن يقال: «كل موصوف في الشاهد بصفة من الصفات لعل من العلة، ومن دلّ على العلة فهو الدال على حكمها، ولم يدل على أن الموصوف بالصفة إلا ما دلّ على تلك العلة، فالواجب أن يُقضى بذلك على الغائب».

وكان يقول على هذا: «إن قال قائل: «أليس لما لم تشاهدوا ناراً إلا حارة ولا فاعلاً إلاّ جسمًا، فهل تحكمون على كل فاعل أنه جسم وعلى كل نار أنها حارة؟» أجيب عن ذلك بأن يقال له: إنّنا لسنا نعلم النار الغائبة عنا بالاستدلال عليها بالنار الحاضرة، بل نعلم أن ما وقع عليه اسم نار في الحاضر والغائب فهو حار بتوقيف أهل اللغة لنا على أن ما كان بهذا الضرب من الحرارة والضوء والبنية فهو نار لأنهم وقفونا على ذلك. ولو قدحنا ماء ورأينا ناراً لكننا نسميها ناراً وإن لم يرها أهل اللغة بالتوقيف المتقدم منهم. فالقول في النار الحاضرة كالقول في النار الغائبة، ولسنا نقول: إن النار الغائبة حارة لأجل أن النار الحاضرة حارة. وكذلك إذا سألنا أهل اللغة فقلنا: «ما الجسم؟» أشاروا إلى المجتمع، فلا يُسمّى في الغائب والحاضر شيء جسمًا إلا ما كان كذلك، ولسنا نقول: إن الجسم في الغائب مجتمع لأجل أنه في الشاهد مجتمع.

وقول القائل: «هل شاهدتم فاعلاً إلا جسمًا؟» خطأ لأن الفاعل لا يعرف فاعلاً بالمشاهدة بل الفاعل في الحاضر عند من ثبتته فاعلاً جسم على التوسع، بل هو أجسام على الحقيقة، فإن اعتبر حكم الشاهد فيجب أن لا يُثبت فاعلاً إلا أجساماً لأنه لم يشاهد فاعلاً إلا أجساماً. قال: «ولم يكن الفاعل فاعلاً لأنه جسم ولا كان يُعلم جسمًا بظهور الفعل منه، لأنه يكون جسمًا فعل أو لم يفعل».

وكان يقول في باب الاستدلال بالشاهد على الغائب: «إن قال قائل: «كيف يكون حال



من نشأ في بلد وبقعة لم يشاهد فيها إنساناً إلا أسود أو في بحر لم يشاهد فيه ماء إلا عذباً، هل يجب عليه أن يقضي بأن لا إنسان إلا أسود ولا ماء إلا عذب؟ فقال: «لا يجب عليه ذلك لأن الإنسان الذي يشاهده لم يكن إنساناً لأنه أسود. ألا ترى أن يده سوداء وليس بإنسان؟». قال: «وإنما سمينا كل من كان بهذا الضرب من التركيب إنساناً وكل ما كان بهذه الهيئة من الألوان سواداً بتوقيف أهل اللغة لنا على ذلك لا لأجل أننا لم نشاهد إلا هكذا».

وكذلك كان يقول: «إن من لم يشاهد ماء إلا عذباً إنه لا يجب عليه أن يحكم أن لا ماء إلا عذب، وذلك أنه لو كان كذلك لكان معنى أنه عذب أنه ماء، وكان كل من أدرك كونه ماء أدركه عذباً من جهة وجوده بيده وملاقاته بحسه. فلما كان قد يدركه ماء من لا يعلمه عذباً لم يكن عذباً لأنه ماء ولا كان معنى أنه ماء أنه عذب، لم يجب على موضوع هذا الجواب أن يُقضى بذلك على الغائب. ولأن أهل اللغة إذا وقفوا على أن ما كان من الماء بهذا الطعم فهو عذب حكمنا بأن كل ما كان في مثله طعمه من الماء عذب، وإذا لم يوقفوا على أن كل ماء طعمه عذب لم نحكم بأنه عذب حتى يوقفوا على اسمه. وعلينا أن نجوز في قدرة الذي خلق هذا الطعم أن يخلق خلافه.

وبمثله كان يجيب عن سؤال من يقول: «إذا لم تشاهدوا شيئاً إلا محدثاً فيجب أن يكون كل شيء محدثاً، وإذا لم تشاهدوا شيئاً إلا عرضاً أو جوهراً أو جسماً فيجب أن تحكموا بأنه لا شيء إلا كذلك، وكذلك إن لم تشاهدوا حادثاً إلا ما حدث من أصل أو عن أصل فالواجب أن تحكموا أن كل حادث كذلك». فطريقة جوابه في جميع ذلك طريقة واحدة، وهو أنه يقول: «إننا إنما نوجب القضاء بالشاهد على الغائب ونرد الحكم إلى الحكم إذا استوى معناهما واتفقت علتها وكان لأحدهما مثل ما لصاحبه. وإذا لم يكن الشيء شيئاً جوهراً لأنه جوهراً ولا لأنه عرض ولا لأنه جسم ولا لأنه لا يخلو من واحد منها لم نوجب القضاء بذلك على الغائب. ولما كنا إنما نثبت الشيء شيئاً إذا أثبتناه موجوداً ثم ننظر بعد ذلك فيما عداه من أوصافه فنحكم له بمثل حكمه، فإن أوجبت الدلالة أن يكون جوهراً أو عرضاً أو جسماً حكمنا له بذلك، وإن اقتضت الدلالة أن يكون بخلاف وصفها أثبتناه شيئاً وأحلنا وصفه بشيء من ذلك».

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 285 - 290.

وينسب أبو القاسم النيسابوري أعمال هذا المنهج على إطلاقيته دون تحفظ أو شروط إلى الدهرية:

«ومن شبههم: الاستدلال بالشاهد على الغائب من غير جامع بينهما؛ مثل قولهم: لم نجد الفلك إلا دواراً؛ فلزم الحكم بذلك أبداً، ولم نشاهد إنساناً إلا من نطفة، ولا نطفة إلا من إنسان، ولا ليلاً إلا وقبله نهار، ولا نهاراً إلا وقبله ليل؛ فلزم الحكم بذلك.

إننا إنما نوجب القضاء
بالشاهد على الغائب
ونرد الحكم إلى
الحكم إذا استوى
معناهما واتفقت
علتهما وكان
لأحدهما مثل
ما لصاحبه.



قلنا: أتعلمون أن الحكم في الغائب على ما نشاهد فيه الآن ضرورة أو دلالة؟ ولا سبيل لهم إلى إسناد العلم إلى واحد من الأمرين.

ثم نقول: من نشأ في برية، ولم يشرب من الماء إلّا عذبًا، ولم ير من الإنس إلّا سودًا، أيسوغ له الحكم بذلك في الغائب؟ فإن منعوا ذلك فقد نقضوا ما مهدوه، وإن جوّزوا هذا الحكم بانت تهمتهم.

ثم نقول لهم: كيف يستقيم لكم ما ادّعيتموه، وقد أثبت معظمكم في الغائب ما لا يُعقل ثبوته في الشاهد من الهيولى والعنصر الفرد والأفراد من الطبائع؛ ولذلك أثبتوا النفس والعقل منفردين عن هذا العالم.

وأصحابنا إن استدّلوا بالشاهد على الغائب واعتبروا أحدهما بالآخر، فإنما يعتبرونه بجامع عقلي من العلة والحد والحقيقة والشرط والدليل.

وشيخنا الإمام [الأشعري] رحمته الله كان يقول: «لا قياس عندي في العقل، ولا يجوز الحكم في الغائب بأمر يكون في الشاهد قياسًا، ومن حكم الناظر أن يضع دليله في الغائب وضع الواضع دليله في الشاهد، فإن أفضى إلى العلم ففيه غنية عن الالتفات إلى الشاهد؛ فإن النظر إبصار العقل، وإن لم يفد دليله علمًا، فلا أثر للشاهد، ولا اعتماد عليه».

أبو القاسم النيسابوري: الغنية في الكلام، تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2010، ص، 321 - 322.

وهكذا فإننا نجد نقداً لمنهج إعمال الشاهد على الغائب من غير موجب لدى المتكلمين أنفسهم.

الأمدي: إبطال إلحاق الغائب بالشاهد

كما رأينا لدى الأشعري ولدى النيسابوري، فإن الأمدي بدوره يتحدث عن «الوهم بإعطاء الغائب حكم الشاهد من غير جامع جمع بينهما». والذي عنده أن المستند الذي ينبغي الاستناد إليه هو «الدليل العقلي القاطع العام للشاهد والغائب، أما أن يكون أحدهما مقياسًا للآخر، فلا»؛ إذ لا قياس مع وجود الفارق. وبالتالي؛ فإنه إذا كان ما وجد في الشاهد غير موجود في الغائب، وما وجد في الغائب غير موجود في الشاهد؛ فلا يصح القياس:

«وأما أهل الإثبات [إثبات الصفات لله]: فقد سلك بعضهم في الإثبات مسلًا ضعيفًا: وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولاً. ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانيًا. فقالوا: العالم - لا محالة - على غاية من الحكمة والإتقان، وهو - مع ذلك - جائز وجوده، وجائز عدمه؛ كما سيأتى. وهو مستند في التخصيص، والإيجاد إلى واجب الوجود؛

وشيخنا الإمام
[الأشعري] رحمته الله كان
يقول: «لا قياس
عندي في العقل، ولا
يجوز الحكم في
الغائب بأمر يكون
في الشاهد قياسًا،
ومن حكم الناظر أن
يضع دليله في
الغائب وضع الواضع
دليله في الشاهد،
فإن أفضى إلى العلم
ففيه غنية عن
الالتفات إلى
الشاهد؛ فإن النظر
إبصار العقل، وإن لم
يفد دليله علمًا، فلا
أثر للشاهد، ولا
اعتماد عليه».



كما سيأتي أيضًا. فيجب أن يكون قادرًا عليه، مريدًا له، عالمًا به، كما وقع به الاستقراء في الشاهد؛ فإن من لم يكن قادرًا؛ لا يصح صدور شيء عنه. ومن لم يكن مريدًا؛ لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه دون البعض أولى من العكس؛ إذ نسبتها إليه نسبة واحدة. ومن لم يكن عالمًا بالشيء، لا يتصور منه القصد إلى إيجادها، ولا الإتيان، والإحكام في صنعه.

قالوا: وإذا ثبت كونه قادرًا، مريدًا، عالمًا؛ وجب أن يكون حيًّا؛ إذ الحياة شرط هذه الصفات؛ على ما عرف في الشاهد، وما كان له في وجوده أو عدمه شرط، لا يختلف شاهدًا، ولا غائبًا؛ ويلزم من كونه حيًّا؛ أن يكون سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، فإن من لم يثبت له هذه الصفات من الأحياء، فهو متصف بأضدادها، كالعمى، والطرش، والخرس؛ على ما عرف في الشاهد أيضًا، والإله تعالى يتقدس عن الاتصاف بهذه الصفات.

قالوا: وإذا ثبتت هذه الأحكام؛ فهي في الشاهد معللة بالصفات، فالعلم في الشاهد؛ علة كون العالم عالمًا، والقدرة؛ علة كون القادر قادرًا، وعلى هذا النحو في باقي الصفات، والعلة لا تختلف شاهدًا، ولا غائبًا.

وأيضًا: فإن حدَّ العالم في الشاهد؛ من قام به العلم، والقادر من قامت به القدرة، وعلى هذا النحو، والحد أيضًا لا يختلف لا شاهدًا، ولا غائبًا.

وأيضًا: فإن شرط العالم في الشاهد؛ قيام العلم به، وكذلك في القدرة وغيرها، والشرط لا يختلف شاهدًا، ولا غائبًا.

واعلم أن هذه الحجة: مما يضعف التمسك بها جدًّا؛ فإن حاصلها يرجع إلى الاستقراء في الشاهد، وإلحاق الغائب بالشاهد بقياس التمثيل (...).

والذي نورد هاهنا، أن نقول:

القياس هاهنا يعترف بالتفاوت بين صفات الغائب والشاهد، حتى أن القدرة في الشاهد لا يتصور بها عنده إيجاد بخلاف القدرة في الغائب، وكذلك الإرادة في الشاهد، لا يتصور بها التخصيص، بخلاف الإرادة في الغائب. وعلى هذا النحو في باقي الصفات. فإذا ما وجد في الشاهد غير موجود في الغائب، وما وجد في الغائب غير موجود في الشاهد؛ فلا يصح القياس.

وأيضًا: فإن التوصل من الصفات الإحكامية في حق الغائب، إلى الصفات النفسانية يوجب أن تكون الصفات الإحكامية، أعرف من الصفات النفسانية، وإلا لما أمكن التوصل بها إلى معرفتها. وإذا كانت الصفات النفسانية، أخفى فكيف [توجد في حد الصفات الإحكامية] وشرط المعرفة؛ أن يكون أعرف مما يعرف به.

القياس هاهنا يعترف
بالتفاوت بين صفات
الغائب والشاهد،
حتى أن القدرة في
الشاهد لا يتصور بها
عنده إيجاد بخلاف
القدرة في الغائب،
وكذلك الإرادة في
الشاهد، لا يتصور بها
التخصيص، بخلاف
الإرادة في الغائب.
وعلى هذا النحو في
باقي الصفات. فإذا
ما وجد في الشاهد
غير موجود في
الغائب، وما وجد في
الغائب غير موجود
في الشاهد؛ فلا يصح
القياس.

ولما تخيل بعض الأصحاب ضعف هذه الطريقة؛ لم يستند في إثبات أحكام الصفات عند ظهور الإلتقان في الكائنات، وكذا في إثبات الصفات عند ثبوت أحكامها، إلى غير الضرورة، ودعوى البديهية، دون إلحاق الغائب الشاهد.

وهو بعيد أيضًا؛ فإن العلم الضروري بذلك، وإن كان واقعًا في الشاهد جريًا على العادة، فإن من رأى بناءً مرتفعًا، وصناعة محكمة في الشاهد؛ اضطره عقله إلى العلم بعلم صانعه، وقدرته، وإرادته، إلى غير ذلك من الصفات، ولا يلزم مثله في الغائب؛ وإلا لاطرد ذلك فيما نعلمه بالضرورة في الشاهد: من كون صانع البناء المحكم حيوانًا، متحركًا بالإرادة، مغتذيًا، ناميًا، مولدًا؛ وليس كذلك.

وأيضًا: فإنه لو خلى الإنسان ودواعي نفسه من مبدأ نشوه، إلى آخر عمره من غير التفات إلى نظر، أو تقليد؛ لم يجد من نفسه العلم بذلك في حق الغائب أصلًا. ولو كان بديهيًا؛ لما كان كذلك، ولما خالف فيه أكثر العقلاء. وإن اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى؛ فقد تؤمن المقابلة بمثله في طرف النقيض. هذا كله بعد تسليم ثبوت أحكام لهذه الصفات، وراء قيام الصفات بالذات؛ وإلا فالاستدلال باطل.

سيف الدين الآمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، 2012، ص 269 - 271.

ولم يقتصر نقد قياس الغائب على الشاهد على متكلمي الأشعرية فقط، بل وجدناه لدى العديد من المتكلمين من فرق أخرى. وهذا نموذج آخر من متكلمي الإباضية.

القاضي أبو محمد نجاد بن موسى المنحي (ت 513هـ): كتاب الأكلة وحقائق الأدلة

«وقد ذكر بعض أهل النظر ضربًا من الاستدلال بالشاهد على الغائب، وهو أن يكون الشيء موصوفًا في الشاهد بصفة من الصفات لعل من العلة؛ فوجب أن يقضي بذلك على الغائب إذا استوت العلة. وذلك الذي إنَّما كان متحركًا لوجود الحركة فيه، فوجب أن يقضي بذلك على الغائب. وقد أكد هذا الضرب بعض أهل النظر، إذا كان الشيء موصوفًا بصفة من الصفات لعل من العلة، ولم يدل دليل على موصوف تلك الصفة في الغائب إلا قام على وجود تلك العلة، وبالله التوفيق.

فإن قيل: كيف يستدل بالشاهد على الغائب؟

قيل له: ذلك لأننا إذا شاهدنا نارًا علمنا أن كل نار كذلك حكمها، وإذا رأينا الحيوان لا يقع إلا على التناسل حكمنا بذلك على ما غاب عنا من جنس الحيوانات، ويستدل بالأثر على المؤثر، وبالبناء على الباني، وبالكتابة على الكاتب، وقد بيّنا من الدلالات ما يكتفى بدونه، فافهم ذلك.

إن قال قائل: لم يشاهدوا نار الآخرة؟

قيل له: نعم، فإن قال: وكذلك حكم النار في الغائب عنكم؟

قيل له: نعم، وليس من أجل أننا شاهدنا النار حارة حكمنا على أن النار في الغائب حارة، وإنما حكمنا على النار في الغائب أنها حارة بتوقيف أهل اللغة لنا، أن ما كان مثل هذه النار الحاضرة من جوهرها وضوئها ويبسها فهو نار.

فإن قال: فهل شاهدتم فاعلاً إلا جسمًا؟

قيل له: الفاعل ليس نعرفه فاعلاً بالمشاهدة، ولكن الفاعل الحاضر عندنا جسم على التوسع، وهو أجسام في الحقيقة، ونحن لم نحكم أن النار في الغائب حارة؛ لأنها في الشاهد حارة فيجب القضاء على أن الفاعل الغائب أنه جسم؛ لأنه في الشاهد كذلك، وإنما كان سؤالكم سائغاً لو أجبتكم إلى أن النار في الغائب حارة؛ لأنها في الشاهد كذلك. وقد أجاب بعض أهل النظر بأن النار إنما كانت ناراً فيما بيننا فاعلاً؛ لأنه جسم ولا كان الجسم جسمًا لظهور الفعل منه لأننا قد شاهد جسمًا فعل أو لم يفعل وشاهد أجسامًا غير فاعلة فلم يجب القضاء بذلك على الغائب.

فإن قال: حدثونا عن نشأ في بلاد لم يشاهد فيها إنساناً إلا زنجياً أسود، هل يجب أن يقضي على كل إنسان في الغائب أنه أسود؟

قيل: إذا نشأ ناس في بلاد لم يشاهد فيها إنساناً إلا زنجياً أسود لم يجب عليه في الجواب الأول أن يقضي بذلك على الغائب، وكذلك أن الإنسان الذي نشاهده لم يكن إنساناً؛ لأنه أسود أن يده سوداء، وليست بإنسان؛ فلما لم يكن إنساناً؛ لأنه أسود لم يجب على من تقدم من موضعنا أن يقضي بذلك على الغائب وأيضاً فإن أهل اللغة إذا سموا كل إنسان شاهده بهذا الاسم، يوقفونا على أن من كان بهذه الصورة فهو إنسان، وما كان بهذا الضرب من هذا اللون فهو أسود في الغائب، فوجب بأن يقضي بأن ما كان مثل هذا الإنسان في الصورة فهو إنسان، وأن ما كان بهذا الضرب من اللون فهو أسود زنجي، وإنما خالف هذا الإنسان في الصورة فليس هو بإنسان وما خالفه في اللون فليس هو بأسود، وإن كان هذا توقيفاً من أهل اللغة؛ فوجب ألا نحكم على أن ما خالفه في اللون فهو أسود، وإن كان أهل اللغة يوقفون على أنه أسود، ولا نعلم التسمية التي هي تسمية أهل اللغة بها فقد نعلم بدلالة العقول أن ليس معنى أن الإنسان إنسان هو أسود، ولا معنى أن الجسم جسم أنه أسود؛ لأنه لو كان معنى أنه موجود جسم معنى أنه أسود كان يجب أن يكون من أدرك وجوده جسمًا يعلم أنه أسود أن يكون معنى أنه جسم معنى أنه أسود، وأن يكون معنى أنه جوهر معنى أنه أسود فلم يجب أن يقضي بذلك على الغائب إذا لم يكن إنساناً؛ لأنه أسود ولا جسم؛ لأنه أسود ولا جوهر؛ لأنه أسود.

فإن قال: أخبرونا عمّن نشأ بين جبلين فلم يشاهد عذباً إلا ماءً، ولا ماء إلا عذب، هل يسوغ له أن يقضي بذلك على الغائب؟

فإن الجواب عن هذا كالجواب عمّا مرّ آنفاً، وذلك أنّه لو كان معنى أنّه عذب هو معنى أنّه ماء، من أدرك بأنّه ماء من جهة وجوده بيده وملاقاته؛ فوجب أن يعلمه عذباً، وإن لم يذقه، فلمّا لم يجب ذلك لم يكن عذباً لأنّه ماء، ولم يكن معنى أنّه ماء معنى أنّه عذب، فلم يجب على موضع الجواب الأوّل أن يقضي بذلك على الغائب. وأيضاً فإنّ الأسماء نأخذها توقيفاً؛ فإذا وقفنا أهل اللّغة على أنّ كلّ ماء كان كهذا الماء طعمه كطعم هذا الماء فهو عذب، وما عدا هذا الطعم فلا يكون عذباً، ولا يكون ماءً، فإن لم يوقفنا أهل اللّغة على هذا، فينبغي أن نتوقف إذا وجدنا بخلاف هذا الطعم حتّى يعرف كيف تسمية أهل اللّغة، وعليه أن يجوز في قدرة الذي خلق هذا الطعم للماء أن يخلق طعماً خلاف هذا الطعم».

وطيلة مراحل تطور علم الكلام ما فتئ المتكلّمون ينبهون إلى الإعضالات التي توجد في منهج قياس الغائب على الشاهد. ويمكن أن نستشهد على ذلك بنص لمتكلّم حنبلي:

القاضي أبو يعلى: شروط إعمال قياس الغائب على الشاهد

«(...) ولا يجوز أن يستدل بمجرد الشاهد والوجود على الغائب، خلافاً للملحدة في قولهم: إن ذلك صحيح وواجب. والدلالة عليه: أنه لو كان مجرد الشاهد دليلاً على الغائب لوجب أن نعلم ونقطع أن كل من نشأ ببلد من البلاد ولم ير بها إلا ماء عذباً ولا زرعاً إلا أخضر، أن ليس في البلاد ماء ليس بعذب ولا زرعاً ليس بأخضر، ولو قطع على ذلك علمنا ضرورة أن ذلك قضاء بالجهل.

وقد يستدل بالشاهد على الغائب من وجوه أربعة؛ أحدها من جهة العلة، والثاني: الحد، والثالث: المصحح، والرابع: الدليل.

أما الاستدلال بالشاهد على الغائب من جهة العلة، كاستدلالنا على أن الباري سبحانه يجب أن يكون عالماً بعلم لما ثبت أن العلم علة لكون الواحد منا عالماً، فلو قدرنا أن يكون في الغائب عالم وليس له علم لخرج العلم من أن يكون علة لكون العالم منا عالماً؛ لأنّ الطريق الذي به يعلم أن القدرة والعلم ليستا بعلتين لكون الحيّ حيّاً هو أن يكون الحيّ حيّاً يحصل مع وجودهما تارة ومع انتفائهما أخرى، كذلك لو كان العالم عالماً لحصل تارة لوجود العلم وأخرى يحصل مع عدمه لخرج العلم عن أن يكون علة لكون العالم منا عالماً كالقدرة والعلم اللذين ليستا بعلتين لكون الحيّ حيّاً.

وأما من طريق المصحح، نحو استدلالنا على أن الباري حي لما ثبت أنه عالم قادر؛ لأنّ كون الحيّ حيّاً مصحح لكون الواحد منا عالماً قادراً، فلو قدرنا أن يكون في الغائب

لو كان مجرد الشاهد دليلاً على الغائب لوجب أن نعلم ونقطع أن كل من نشأ ببلد من البلاد ولم ير بها إلا ماء عذباً ولا زرعاً إلا أخضر، أن ليس في البلاد ماء ليس بعذب ولا زرعاً ليس بأخضر، ولو قطع على ذلك علمنا ضرورة أن ذلك قضاء بالجهل.



عالم قادر وليس بحي لخرج كون الحي عن أن يكون مصححاً؛ لأن الطريق الذي به نعلم أن المتحرك أو الساكن ليسا بمصححين لكون العالم القادر منا عالماً قادراً هو أن ذلك يحصل تارة مع كونه متحركاً وأخرى يحصل مع انتفاء كونه متحركاً وكذلك لكون العالم والقادر يحصلان تارة مع ثبوت كونه ساكناً، وأخرى مع انتفائه. فلو قدرنا أيضاً بالثبوت كون العالم القادر عالماً قادراً مع انتفاء كونه حياً لخرج كون الحي من أن يكون مصححاً لكون الواحد منا قادراً.

فأما من جهة الحد يجوز الاستدلال على أن الباري جل جلاله ليس بجسم لما ثبت أن حقيقة الجسم أنه المؤلف وجب أن لا يكون في الغائب جسم غير مؤلف؛ لأن ذلك يخرج عن أن يكون حد الجسم.

وأما من جهة الدليل، نحو استدلالنا على أن الباري سبحانه قادر لما ثبت أن وقوع الفعل دليل على كون الواحد منا قادراً، وجب في الغائب كونه قادراً لوجود الأفعال منه. وحد الشاهد ما عُلم ضرورة، وحد الغائب ما يُتوصل إلى معرفته بالتأمل والنظر.

ولا يجوز قياس أفعال الله تعالى على أفعالنا فيما عدا الوجوه الأربعة. ولا يجوز أن يكون إنما حسن منه تعالى لأنه حسن منا، ولا يقبح منه ما قبح منا، خلافاً للقدرة. والدلالة عليه أن الأشياء إنما قبحت منا لتعلق نهي المالك عنها. وأفعال الباري سبحانه لا يجوز أن يكون منهيّاً عنها.

القاضي أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1974، ص 41 - 42.

وهكذا، قلب بعض المتكلمين قياس الشاهد على الغائب لينسبوه إلى خصومهم:

ومنه، ما ذكره السمناني - صاحب كتاب: البيان عن أصول الإيمان - من أن:

«ويجب أن تعرف أن الأصل الذي اعتمد كل ملحد ومعتل ومبتدع بدعته، إنما هو نكتة واحدة، وهو قياس الغائب على مجرد الشاهد والوجود، من غير أن يجمعهما علة ولا حد ولا حقيقة ولا مصحح ولا موجب علة.

فذهبت طائفة إلى القول بقدّم العالم؛ لأنهم لم يشاهدوا حدوثه.

وقال آخرون: إنه ما من حادث إلا وقبله حادث؛ لأنهم ما وجدوا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، ولا إنساناً إلا من نطفة، ولا نطفة إلا من إنسان؛ لأنهم لم يشاهدوا ولا وجدوا إلا كذلك.

وذهبت طائفة إلى القول بالجسم، وأن معبودهم جسم؛ لأنهم لم يجدوا في الشاهد فاعلاً إلا جسماً مؤلفاً.



وعلى هذا الأصل بنت القدرية أصولها، فزعمت أن الباري لا علم له ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة له؛ لأنه لو كان له علم وقدرة لوجب أن تكون أعراضا، وأن تكون محدثة؛ لأنهم لم يجدوا في الشاهد إلا كذلك، وأن لا يرى بالأبصار؛ لأنه لو صحت رؤيته بالأبصار لوجب أن يكون جسماً، أو عرضاً، ومقبلاً، أو حالاً، في مقابل، أو محدوداً متناهيًا؛ لأنهم لم يجدوا في الشاهد مرئياً إلا هذه حاله وصفته.

وأنه لا يجوز أن يريد أكثر أفعال عباده من القبائح والمعاصي؛ لأنه لو أرادها لوجب أن يكون سفيهاً؛ لأن مراد القبح في الشاهد سفيه. وأنه لا يجوز أن يخلق الظلم؛ لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً؛ لأن هذا حكم الشاهد والوجود عندهم...

والذي يدل على بطلان الأصل الذي بنوا عليه أصولهم نكتة واحدة، وهو: أنه لو نشأ ناشئ في بلد الزنج في جزيرة منها لم يخرج إلى غيرها، فلم يجد ماء إلا عذباً، ولا إنساناً إلا أسود، ولا زرعاً إلا أخضر، ثم قاس ما غاب عنه على شاهده، وحكم أن لا ماء إلا عذب، ولا إنسان إلا أسود، ولا زرع إلا أخضر، وقال: إنما قضيت بذلك لأنني وجدت وشاهدت ولم أشاهد غيره - لكان قد أبطل قياسه، وغلط في ما حكم به؛ لعلمنا بأن في الدنيا ماء البحار المالحة، وفيها الصقالبة والبيضان من الناس، وفيها ورد وزرع غير أخضر كشقائق النعمان والياسمين... وغير ذلك.

وكذلك سبيل كل من اعتل بذلك كان مبطلًا، وطولب بما يجمع بينهما من علة أو حد أو حقيقة أو موجب لعله، وإلا لزمه هذا الإلزام، فإنه لا فصل له منه».

جعفر السمناني: البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهاات أهل الطفيلان، تحقيق عبد العزيز بن رشيد الأيوب، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 2014، ص 579.

على أن إعمال هذا المنهج يؤدي إلى مفارقات كثيرة، ومنها ما طرحه المتكلم الإباضي أبو بكر أحمد بن عبد الله الكندي (ت 557 هـ) - صاحب كتاب: «الجواهر المقتصر» - من إعضال القول بحقيقتين: واحدة عند الله واحدة عندنا.

أبو بكر الكندي: إعضال القول بحقيقتين: واحدة عند الله واحدة عندنا:

«مسألة: ويُقال: ما تقول في الجوهر الواحد يتجزأ أم لا يتجزأ؟

فإن قال: يتجزأ، فقد وافق هشام وإبراهيم النظام، وكفينا مؤنته في مخالفة آثار المسلمين (...). وإن قال: لا يتجزأ، قلنا، قولك يتجزأ حقيقة أم مجاز؟ فإن قال: مجاز، فحقيقته أنه يتجزأ أم لا؟ فإن قال: حقيقته أنه يتجزأ، رجع إلى قوله؛ إذ لا معنى لهشام والنظام إلا أنه يتجزأ في الحقيقة وقد قدمنا بيان فساد ذلك.

فإن قال: حقيقته أنه لا يتجزأ، قلنا: عند الله، أم عندنا لا عند الله؟ فإن قال: عندنا،

لو نشأ ناشئ في بلد الزنج في جزيرة منها لم يخرج إلى غيرها، فلم يجد ماء إلا عذباً، ولا إنساناً إلا أسود، ولا زرعاً إلا أخضر، ثم قاس ما غاب عنه على شاهده، وحكم أن لا ماء إلا عذب، ولا إنسان إلا أسود، ولا زرع إلا أخضر، وقال: إنما قضيت بذلك لأنني وجدت وشاهدت ولم أشاهد غيره - لكان قد أبطل قياسه، وغلط في ما حكم به؛ لعلمنا بأن في الدنيا ماء البحار المالحة، وفيها الصقالبة والبيضان من الناس، وفيها ورد وزرع غير أخضر كشقائق النعمان والياسمين.

وأما عند الله فهو يتجزأ، فهذا تناقض في القول؛ إذ لا معنى للشيء في الحقيقة إلا ما بينه عند الله على ما هو به، فكيف يقول حقيقته، أي هو عند الله في الحقيقة، أنه يتجزأ عندنا وأما عند الله فلا؟»

أبو بكر أحمد ابن عبد الله الكندي: الجوهر المقتصر، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1985، ص 101.

والحال أن بيان حدود منهج قياس الغائب على الشاهد الذي لطالما استند إليه المتكلمون في دعاوهم، لم يكن بياناً من الداخل فحسب؛ أي من المتكلمين أنفسهم الذين تنبهوا إلى حدود هذا المنهج ونبهوا إلى معضلاته، وإنما تجاوز ذلك إلى الفلاسفة المسلمين الذين لطالما انتقدوا لجوء المتكلمين إلى أعمال هذا المنهج وبينوا بعض معاطبه.

نقد الفلاسفة لمنهج قياس الغائب على الشاهد:

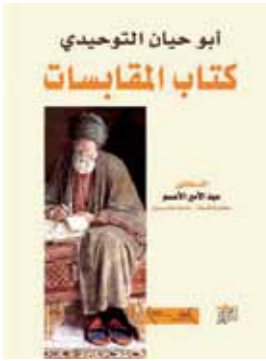
نموذج أبي سليمان السجستاني المنطقي: إشكال اللغة في الحديث عن الله

«المقابلة العاشرة: في فعل الباري تعالى هل هو ضرورة أو اختيار أو ماذا؟»

قال أبو زكريا الصيمري لأبي سليمان [السجستاني]: إذا كان الباري تعالى لا يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختياراً، فعلى أي نحو يكون فعله؟ فإنه إن كان كاستنارة الهواء عن الشمس فهو ضروري، وإن كان كفعل أحدنا فهو اختياري، وما خلا هذين فغير معقول، وما لا يعقل فغير مقبول؟

فقال أبو سليمان: قد قال كبار الأوائل: إنه يفعل بنوع أشرف من الاختيار، وذلك النوع لا اسم له عندنا، لأننا إنما نعرف الأسماء التي قد عهدنا أعيانها أو شبهها لها. والناس إذا عدموا شيئاً عدموا اسمه، لأن اسمه فرع عليه، وعينه أصل له، وإذا ارتفع الأصل ارتفع الفرع. هذا ما لا دفاع له، ولا امتناع منه. وخواص الخواص معدومة الأسماء. ونحن نحس بمعاني جمّة وفوائد كثيرة، لا نستطيع صرفها عن أنفسنا، وقد التبست بها، وقرت في أثنائها. ومع ذلك إذا

حاولنا أسماءها عجزنا، بل قد نعتاض من الأسماء الفائتة إشارات بصفات وتشبيهات تقوم لنا من بعد مقام الأسماء الفائتة، ولكن لها فينا أعمال رديئة، وإيهامات عندنا فاسدة، وليس لنا في هذا بوجه من الوجوه حيلة. فمن جملة ذلك هذا الذي نحن فيه؛ أعني أنه قد صح بالبرهان أن فعل الله تقدس وعلا ليس باضطرار؛ لأن هذا نعت عاجز، ولا دافع لهذا القول. وليس باختيار أيضاً، لأن هذا نعت عاجز، ولا دافع لهذا القول. وليس باختيار أيضاً؛ لأن في الاختيار معنى قوياً من الانفعال. وهذا مسلم عند من ألف شيئاً من الفلسفة، وشدا بعض علوم الأوائل. فلم يبق بعد هذا إلا أنه نحو عال شريف يضيق عنه الاسم مشاراً إليه، والرسم مدلولاً به عليه. ولو قال لك رجل: لمْ خبرت عن الله بالتذكير دون التأنيث؟ لما كان عندك



إلا أن تقول: هذا ما أقدر عليه، وليس عندي لما هو حقه في الخبر عنه اسم يحضر، وأكثر ما أمكنني أنني لم أنعت به الأنثى؛ وهذا لأن التذكير والتأنيث معنيان يوجدان فينا، وبهما أشبهنا سائر الحيوان، وهما منفيان عن الله تعالى من كل وجه وبكل وهم.

ثم قال: بعد هذا الذي أقدم من القول، والذي اختاره في هذا الجواب، مع هذا التضييق الواقع، أن قولنا: «يفعل»، لا يصح معناه في الباري تعالى البتة، بل قولنا: «يفعل»، عبارة عن انفعال الأشياء له؛ لأن الأشياء كلها مشتاقة إليه، متوجهة نحوه، مستأنسة به، مقتسبة منه، وذلك أيضاً لأن وجوده قد حرك الأشياء إلى ذاته، وشوقها إلى قربه، وبث الوسائط بينها وبينه. ثم ضرب مثلاً فقال: ألا ترى أن الطبل يضرب عند الرحيل من قبل الملك، فترى كل أحد قد تحرك حركة لائقة به، موقوفة عليه، نحو الملك، من غير أن يكون قد تقدم إلى واحد منهم بما هو إليه، بل هو على سكونه وحاله السالفة. وإنما لاح لهم منه لائح فتحركوا مشتاقين متشبهين؟

ثم قال: وينبغي أن تعلم أنه لا فاعل إلا ويعتريه نوع من أنواع الانفعال في فعله، كما أنه لا منفعل إلا وهو يعتريه نوع من أنواع الفعل في انفعاله؟ إلا أن الانفعال في الفعل خفي جداً، والفعل في المنفعل خفي جداً. فلهذا لا يطلق على الفاعل إلا الاسم الأشمل له الأدل عليه، وكذلك لا يطلق على المنفعل إلا الاسم الأخص له والأعم لجملته. وهذا وإن كان الإطلاق والاستعمال على حد ما حقق القول فيه، فإن المفعول لا سبيل إلى إنكاره، ومن عرف بالحقيقة لا طريق إلى جحوده. فقد بان أن قولنا: يفعل ولا يفعل، وفاعل وغير فاعل، كلمات مطلقة على حد المجاز والعادة.

أبو حيان التوحيدي: المقابسات [النص الكامل للكتاب]، تقديم ومراجعة وضبط عبد الأمير الأعسم، دار الفرق، دمشق، 2011، ص 54 - 55.

نموذج ابن رشد: المتكلمون جعلوا الإله إنساناً أزلياً

لا يخالف ابن رشد الفلاسفة المسلمين عموماً في ما عابوه على المتكلمين. فهو يرى أن: «أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق».

«(...) إن المتكلمين إذا حقق قولهم وكُشف أمرهم، مع من ينبغي أن يُكشف، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً. وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل لهم: إنه يلزم أن يكون جسماً! قالوا: إنه أزلي، وإن كل جسم محدث، فلزم أن يضعوا إنساناً في غير مادة، فعلاً لجميع الموجودات! فصار هذا القول قولاً مثاليّاً شعريّاً. والأقوال المثالية [التي تعتمد المثال والتشبيه = قياس الغائب على الشاهد] مقنعة جداً، إلا أنها إذا تُعقبت ظهر اختلالها. وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد [= الشاهد] من طباع الموجود الأزلي [= الغائب]. وإذا كان ذلك



كذلك، لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية [= الله] وبعدم الأزلية [= الإنسان]، كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسمة له. وذلك أن تباعد الأزلي [= الغائب] من المحدث [= الشاهد] أبعد من تباعد الأنواع بعضها من بعض المشتركة في الحدوث. فإذا كان بعد الأزلي عن الأزلي أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب وهما في غاية المضادة؟

وإذا فهم معنى «الصفات» الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب».

ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، منشورات دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، 2003، ص 424 - 425.

8- وما هي أخلاقيات علم الكلام؟

كانت العرب مغرأة بأن تضع لكل أمر أخلاقياته. وما كان علم الكلام بدعاً من هذا. إذ وضعت له بدوره آداب وأخلاقيات وجدت منبثة في ثنايا كتب علم الكلام وفي تضاعيف كتب طبقات المتكلمين. هذه نماذج منها.

في كتابه «أنموذج العلوم» صاغ جلال الدين الدواني في قول جامع قاعدة جلية بمناسبة مناقشته للفلسفة في مسألة «قدم العالم»، فكان أن قال:

«ونحن نشتغل أولاً بالكلام على دلائلهم في ذلك المطلب على وجه يقبله ذو الفطرة السليمة، والفتنة القويمة، لا بمجرد الجدل كما ارتكبه أكثر من تصدى لرد كلامهم من إيراد المناقشات الواهية والمُنوع البعيدة عن العقول الداهية، بل بتحقيقات رائقة تركز إليها النفوس الزكية، وتدقيقات فائقة تقبلها الطباع الذكية؛ أعني الذين يعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال، ويخبرون المقال بالحدس الصائب لا بتقادم الحال، ولا يلتفتون إلى وسواس أهل الجدل وهواجس أهل القيل والقال».

جلال الدين الدواني: ثلاث رسائل (رسالة أنموذج العالم)، تحقيق أحمد تويسركاني، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة، 1411، ص 286.

فهذا الأشعري نقلت عنه في كتاب «مجرد مقالات الأشعري» أخلاقيات الاعتقاد الآتي ذكرها:

«وكان [= أبو الحسن الأشعري] يقول: إن النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى نظر مخصوص، وهو أن يكون على نحو ما أصفه لك من حال البالغ العاقل. وذلك أن لا يسبق إلى اعتقاد مذهب دون مذهب بتقليد، وأن لا يميل إلى قول دون قول لما يكون فيه من راحة نفس وثقل في الآخر، وأن لا يكون فيه ميل إلى بعضها لأجل ما يكون من رياسة وعز من جهة الدنيا، أو لأجل أن ذلك مذهب آبائه وأهل بلده ونشوتهم وعادتهم عليه، بل



يقف عند نفسه في جميع ذلك وقوف المتبحر المستبصر المسترشد، وتكون الدعاوى المختلفة والمذاهب المتضادة متكافئة عنده متساوية في الحق ليبث في فكرة وتأملاً في كل واحد مما ينظر فيه، فيعرض على نفسه من أحكامه ما يعلمه من غير نظر، ثم يعرض عليه ما يريد أن يعلمه ويتعرفه من أحكامه التي لا يعلمها ضرورة، فيسبر ويمتنع ويفحص ويجعل المعلوم به ضرورة عياراً وأصلاً وقانوناً إليها يرد وبها يعتبر ويتعرف بها حكم الصحيح والفساد بأن يستشهد عليه، فما شهدت له منها حكم بصحته وما شهدت عليه بالفساد حكم بفساده. فإنه إذا خلت أحواله وعريت خواطره من هذه الصواد المانعة والعوائق الدافعة الحائلة بين الناظر وبين العلم بما ينظر فيه وقع له العلم حينئذ بمنظوره لا محالة على الوجه الذي يطلبه».

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 250.

وهذا أحد أبرز متكلمي الإباضية أبو يعقوب الوريثاني، يجادل الأشاعرة، ويرى أنه، قبل مجادلته، لا بد من وضع ضرب من «أخلاقيات التجادل الكلامي»، فيقول:

«ولا بد من مقدمات تكون بين يدي هذه المسائل [التي اختلفت فيها الإباضية والأشاعرة] أسساً وأصلاً بين المتناظرين وعدلاً وفضلاً بين المختلفين.

أحدهما: أن يقع الاتفاق على أن الباري سبحانه لم يفرد نفسه بلغة غير لغتنا التي استعملناها بيننا.

والثاني: ألا يطلق على الباري سبحانه ما لم يأذن به الشرع، أو معنى يحيله العقل، لاتفاقنا نحن وهم على أن الله ﷻ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

والثالث: مراعاة اللسان التي يقع بها التناظر والتحاوور بين الفريقين، ويقع بها البيان بين المختلفين.

ومع الثلاثة ثلاثة آخر:

أحدها: أن يتضح المعنى الذي أراده المناظران، فيحصل حدّاً ورسمًا، لئلا يصيرا كالأحولين.

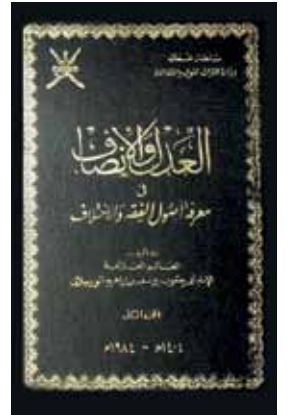
الثاني: أن يستند قول المحق منها إلى البرهان الصحيح حقيقة وبياناً، فيحصل علماً ضرورياً أو عقلياً أو شرعياً أو لغوياً، فإن أبوا من هذه الأربع كان باطلاً لغوياً.

والثالث: الإقرار بالحق إذا ظهر، والإدعان له إذا بهر، والانتصار إذا كفر من جميع من حضر».

أبو يعقوب الوريثاني، العدل والإنصاف، الجزء الثاني، ص 132 - 133،
وزارة التراث والثقافة / سلطنة عُمان.

9- ما هي خطة هذا الكتاب؟

تنهض خطة هذا الكتاب على أمور ثلاثة ما من كتاب من كتب علم الكلام الإسلامي - وعى صاحبه بذلك أم لم يع - إلا ونظر فيها:



1 - النظر في أمر الإنسان: باب القول في الإنسان

فقد نظر، أول ما نظر، في أمر الإنسان. وهذا ما قد غفلت عنه الكثير من المؤلفات الصادرة في علم الكلام. ولهذا كان ينبغي تذكر هذا «النسي المنسي» في علم الكلام: ألا وهو موضوع «الإنسان»، ترى من يكون؟ وما هي سماته الأساسية كما نظر إليها علماء الكلام؟ ولهذه الحيثية، كان لا بد من التقدم، أولاً، بالحديث عن «الإنسان» كيف تصوره المتكلمون. وذلك من خلال الجواب عن السؤال: ترى من يكون هذا الكائن الذي نسميه «الإنسان»؟ على ذلك كان مدار تقديم الباب الأول الموسوم باسم «ما معنى الإنسان؟». فإذا تمّ ذلك التفت إلى أول سمة تسم الإنسان من حيث كونه متكلمًا، وهي أن «يعتقد» أولاً؛ أي أن يكون صاحب اعتقاد - بصرف النظر عن فحوى اعتقاداته، فمن لا اعتقاد له لا كلام له على الحقيقة - إذ لا إنسان بلا اعتقاد في رأي المتكلمين، ولا متكلم إلا وله اعتقاد يتكلم عليه. وعلى ذلك بني الفصل الأول من الباب الأول: فصل «الإنسان المعتقد». ومن شأن الاعتقاد، عند المتكلمين، أن يكون مفض، لا محالة، إلى الإيمان. فلا يستقيم الكلام عن متكلم غير مؤمن - وذلك مقتضى الفصل الثاني من الباب الأول من الكتاب الموسوم باسم «الإنسان المؤمن». على أن هذا الإنسان المعتقد قد «يتعصب» لاعتقاده، بحيث لا يرى سواه، ولا ينظر في ما عداه، ولا يسامح غيره؛ وذلك هو ما سميناه «الإنسان العقدي» [الفصل الثالث من الباب الأول: الإنسان العقدي].

ثم عند المتكلم لا إيمان من دون المنافعة عنه ومجادلة الخصوم حتى يتبين أي إله يعبد، وذلك مقتضى الفصل الرابع من الباب الأول المُسمّى «الإنسان المتكلم». ولما كان أغلب المتكلمين قد قرنوا بين الإيمان والعقل، بحيث راموا «تعقيل الإيمان»؛ أي أن يكون إيمان المرء إيمانًا عاقلًا؛ كان لا بد من تخصيص فصل للإنسان من حيث ما هو كائن عاقل. وذلك كان مقتضى الفصل الخامس من الباب الأول المُسمّى: «الإنسان العاقل». وأمام نص مقدس فيه مجاز واستعارة وتمثيل، كان لا بد لهذا الإنسان العاقل أن «يتأول» كل هذه الأمور بتأويل؛ وذلك هو «الإنسان المؤول» [مقتضى الفصل السادس المكنى عنه باسم «الإنسان المؤول»].

ثم إن هذا الإنسان المعتقد المؤمن المتكلم العاقل ما كان مجرد «إنسان نظري» الشأن فيه أن ينظر في العقائد، وإنما هو فضلاً عن ذلك «إنسان عملي» شأنه أن يسلك في الحياة. وهكذا فإنه لئن هي دارت الفصول الأولى من الباب الأول على «الإنسان الناظر»، فإن الفصول المتبقية سوف تدور على «الإنسان الفاعل». ومن ثمة اشتملت على فصل تعلق بالإنسان من حيث كونه فاعلاً في هذا العالم أو خاضعاً إلى فعل سواه (فصل «الإنسان الفاعل» [الفصل السابع من الباب الأول]). وإذ «يفعل» هذا الإنسان أو «ينفعل»، فإن أمره أن يعتبر في أمور: الإنسان من حيث معاشه (فصل «الإنسان الاقتصادي» [الفصل الثامن من الباب الأول])، والإنسان من حيث صلته بجماعته (فصل «الإنسان الاجتماعي» [الفصل

التاسع من الباب الأول)، والإنسان من حيث كونه حاكماً أو محكوماً، ومن جهة صلته بمحكوميته وبحاكميه (فصل «الإنسان السياسي» [الفصل العاشر من الباب الأول]؛ وأخيراً، الإنسان من حيث ما هو كائن من سماته أنه كائن من أمره أن «يموت» (الإنسان المائت [الفصل الحادي عشر من الباب الأول]).

2 - النظر في أمر العالم: باب القول في العالم

يأتي القول في أمر «العالم» بعد القول في شأن «الإنسان». وهو قول دائر على تصور المتكلمين المسلمين للعالم: معناه ومبناه. ويتعلق الأمر بالسمات الأساسية التي تميز رؤية المتكلمين للعالم: العالم حادث منظم ثابت متناه...

منها؛ ما معنى «العالم»؟ وعلى ذلك دار تقديم الباب الثاني: في معنى «العالم». ومنها؛ العالم من حيث كونه محدثاً مخلوقاً؛ وهو ما اتفق عليه أغلب المتكلمين المسلمين إلا ابن الراوندي الذي مال إلى رأي الفلاسفة الأوائل. وقد شكّل القول في أمر حدوث العالم ونفي قدمه مضمون الفصل الأول من الباب الثاني: العالم المحدث. ومنها؛ العالم من حيث كونه مرتباً منظماً متقناً؛ وهو ما اتفق عليه كل متكلمي الإسلام اللهم إلا الخاركي المتفلسف الذي ناظر المتكلمين مائلاً إلى القول بأن العالم يحكمه العبث والفوضى والبخت. وقد شكّل القول في نظيمة العالم ومنظومته مدار الفصل الثاني من الباب الأول: العالم المنظم.

ومنها؛ العالم من حيث كونه ثابتاً يشهد على هوية دائمة وليس هو سيالاً بدلاً لا هوية ثابتة له، كما زعمت بعض المتفلسفة التي سماها المتكلمون باسم «الذوبية» أو «أصحاب الذوبان». وقد شكّل هذا المعطى مدار الفصل الثالث: العالم الثابت.

ومنها؛ العالم من حيث ما هو خاضع للسببية أم للجوازية. وقد تناظر المتكلمون حول هذه المسألة. وعليها دار الفصل الرابع: «العالم الجوازي».

ومنها؛ العالم من حيث إمكان وجوده أم عدمه إلى جانب عوالم أخرى ممكنة يخلقها الله إما بعد إفتاء هذا العالم أم بالموازاة معه. وهو السؤال الذي تعلق به الفصل الخامس من الباب الثاني: العالم الممكن.

ومنها؛ العالم من حيث الامتلاء والخلاء. هل ثمة مساع لنفي المتكلمين الخلاء وقولهم بالامتلاء؟ هل العالم كله امتلاء أم أنه يتخلله بل يغلب عليه الخلاء. هذا ما حام حوله الفصل السادس من الباب الثاني: العالم الممتلئ.

ومنها؛ العالم من حيث التناهي. ذلك أن أغلب المتكلمين مالوا إلى القول بأن العالم متناه. وقد جادلوا المهندسين والطبائعيين والدهريين القائلين بأن العالم غير متناه. وعلى هذه المسألة دار فحوى الفصل السابع من الباب الثاني: العالم المتناهي.

3 - النظر في أمر الله: باب القول في الله

يخصص هذا الباب لكي يوافق موضوع علم الكلام. فسواء في أصل اللفظ اليوناني Theologia [اللاهوت أو علم الله] أو في تداوله العربي - الكلام عن الله أو الكلام عن كلام الله - فإن ثمة تعالقاً حصرياً بين الكلام علماً والله موضوعاً. ولهذا حقق هذا الباب الثالث من أبواب الكتاب مضمونه: الحديث عن الله. وقد تمّ ذلك من خلال الفصول التالية:

- تقديم الباب؛
- هل يمكن، يا ترى، أن «نفكر» في الله؟
- وهل يمكن أن «نعرف» الله؟
- وهل يمكن أن «نصفه» بوصف؟
- وما هي الأوصاف التي يمكن أن نصفها به إن أمكن ذلك؟
- وما هي «الأوصاف» التي لا يمكننا أن نصفها به؟
- وما الفارق بين «أوصافه» و«أوصاف باقي المخلوقات»؟

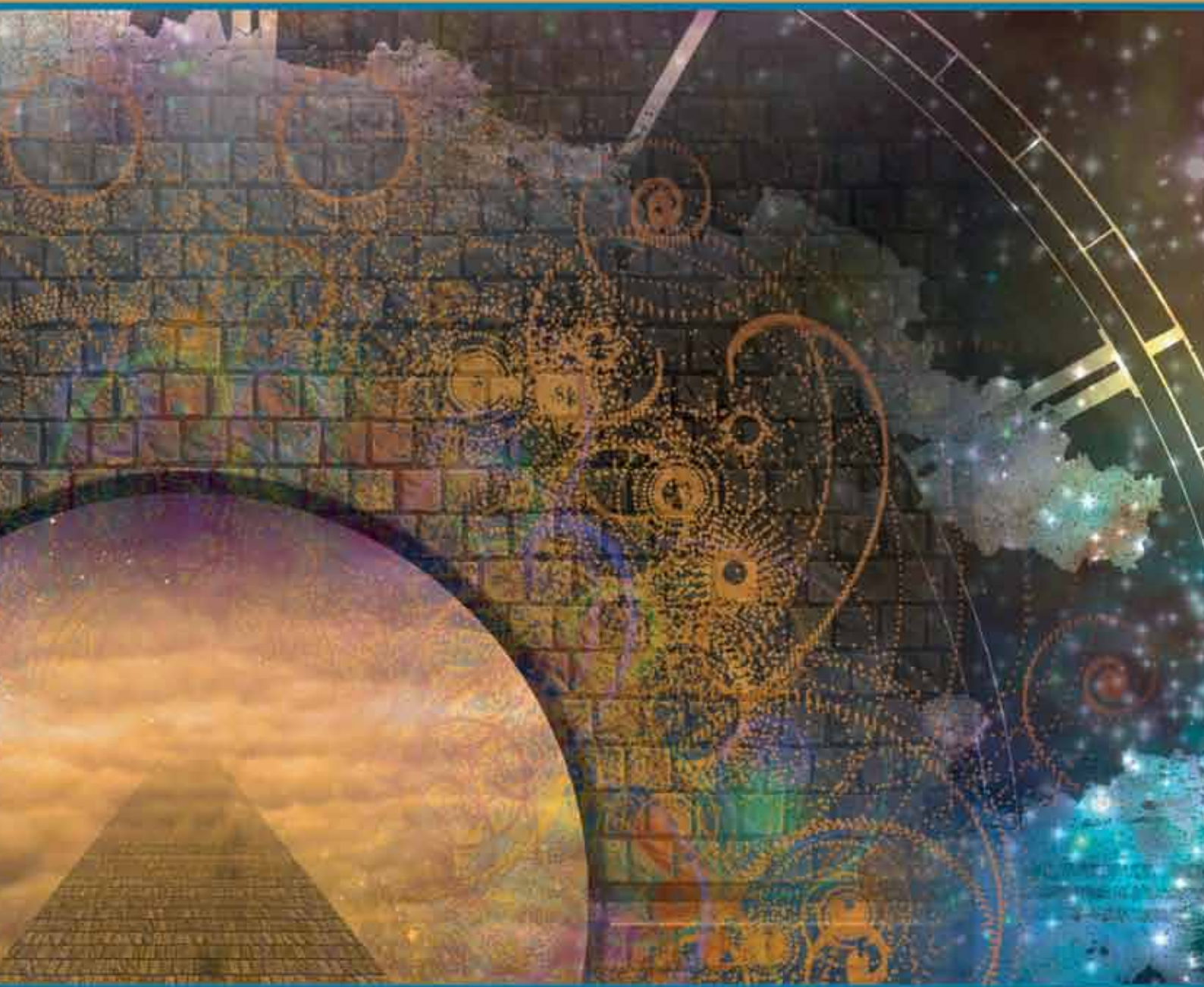
إهداء

إلى دهماء بنت يحيى المرتضى، أخت الإمام أحمد بن يحيى الزيدي، المتوفاة سنة 837هـ، صاحبة كتاب: «الجواهر في علم الكلام» (قيل: إنه يقع في ثلاثة مجلدات). هي التي كانت بالفعل «جوهرة» بين المتكلمين، لكن لم ينتبه إليها أحد، فكانت «جوهرة» وكانت «دهماء».

لقد أحصى أصحاب كتب طبقات المتكلمين إلى يومنا هذا مئات المتكلمين عدداً، وخفي عنهم ذكر اسم «دهماء» وتلبس عليهم ذكر «جواهرها». وإلا فتش أنت في عشرات الكتب التي خصصت إلى علم الكلام، فلن تعثر على دهماء. هذا ناهيك عن شمس الحور بنت علي المتوكل (ق. 13هـ) العالمة المجتهدة والأديبة الشاعرة التي ألّفت قصيدة الريحانة في التوحيد.

وبالمثل، أهدي هذا العمل إلى كل امرأة عربية تقرأ هذا الكتاب، آملاً منها أن تحتذي بالعالمة اليمينية الأخرى صفية بنت المرتضى الحسنية (ت: 771هـ) التي ورد في سيرتها أنها كانت شريفة عالمة، من أهل اليمن، ابنة المرتضى ابن المفضل، وأنها تزوجت محمد بن يحيى القاسمي لأنه كان عالماً محققاً في علم الكلام، فرغبت فيه لقصورها في ذلك الفن، فكان أن انتفعت به في علم الكلام، وكان أن انتفع بها في علم العربية: «هذه بتلك».

هذا ناهيك، عن فاطمة بنت عبد الله بن المطهر (ت: 1504م) التي كانت فاضلة، فقيهة، متكلمة. قرأت كتاب: (النكت)، وبعض الكتب في أصول الدين...



النظر في أمر الإنسان
باب القول في الإنسان





من هو الإنسان؟

أجوبة المتكلمين

أورد صاحب «تنمة صوان الحكمة» في ترجمة الحكيم ابن كوشك ما يلي:

«وحكى لي والدي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ كَانَ بِنَاحِيَةِ بِيهَقٍ عَلَوِي مُتَكَلِّمٌ يَقَالُ لَهُ: السَّيِّدُ عَلِيُّ بْنُ زَيْدٍ الْحُسَيْنِيُّ الْبِيهَقِيُّ السَّلَفِيُّ، وَكَانَ نَيْسَابُورِي الْأَصْلَ، وَكَانَ يَحْفَظُ ظَوَاهِرَ عِلْمِ الْكَلَامِ فَحَسِبَ. فَدَخَلَ يَوْمًا عَلَى الْحَكِيمِ أَبِي الْفَتْحِ، وَالْحَكِيمِ أَبُو الْفَتْحِ يَتَخِيلُ أَنَّهُ مِنْ حِذَاقِ بِيهَقٍ وَفَضْلَائِهَا، فَاسْتَنْطَقَهُ أَبُو الْفَتْحِ فَقَرَأَ مِنْ طَرِيقِ الْمَطَايِبَةِ ذَلِكَ الْعُلُويَ فَصَلًّا مِنْ ظَوَاهِرِ الْكَلَامِ، وَأَعَادَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كَمَا تَكَرَّرَ الْمَسَائِلُ فِي الْمَدَارِسِ، فَعَلِمَ أَبُو الْفَتْحِ قِلَّةَ بَضَاعَتِهِ وَمُرْتَبَتَهُ، فَقَالَ لَهُ: يَا سَيِّدُ بِمَ عَرَفْتَ أَنَّكَ إِنْسَانٌ؟ فَقَالَ السَّيِّدُ: لَمْ أَقْرَأْ ذَلِكَ فِي كِتَابِي. فَضَحَكَ الْحَاضِرُونَ وَخَرَجَ السَّيِّدُ (يَقُولُ): هَذَا الْحَكِيمُ يَسْأَلُنِي عَنْ غَوَامِضِ الْمَخْرُوطَاتِ، وَيَقُولُ: بِمَ عَرَفْتَ أَنَّكَ إِنْسَانٌ، وَأَنَا مُتَكَلِّمٌ لَا عِلْمَ لِي بِالْمَخْرُوطَاتِ، فَقَالَ لَهُ (وَالِدِي): وَلَا بِالْمَبْسُوطَاتِ يَا سَيِّدُ». ظهير الدين البيهقي: تنمة صوان الحكمة

«اختلف الناس في الإنسان اختلافًا لا يكاد ينضب».

المقداد السيوري

ترى من يكون «الإنسان»؟ وكيف يعرف الإنسان نفسه من حيث ما هو «إنسان»؟ وما وجه «الإنسانية» في الإنسان؟ وبِمَ كان «الإنسان» «إنسانًا»؟ وبِمَ وَلِمَ قد يفقد الإنسان إنسانيته؟ هذه مسألة مطروحة للنظر في الفكر العربي الإسلامي. وواهم من يعتقد أن التأليف في ماهية «الإنسان» أمر محدث. فقد أَلَّفَ قَدَمَاؤُنَا فِي شَأْنِ «الإنسان» وَمَنْ يَكُونُ وَمَا يَكُونُ التَّأْلِيفُ. وَقَدْ نَظَرُوا فِي أَمْرِ «الإنسان» بِأَنْظَارٍ فِي غَايَةِ التَّنَوُّعِ وَالتَّعَدُّدِ.

ولم تكن مسألة «معنى الإنسان» حكرًا على فلاسفة الإسلام، بل وجدناها تطرح في علم الكلام ولدى متكلمي الإسلام. إذ يذكر ابن النديم للنظام على الأقل كتابًا «في الإنسان»، كما يذكر ردًّا لأبي الهذيل العلاف على النظام في موضوع «الإنسان»: «كتاب على النظام في الإنسان»، كما يذكر له أيضًا كتابين آخرين: كتاب «الإنسان: ما هو» وكتاب «طول الإنسان ولونه وتأليفه». ويذكر ابن النديم للجاحظ كتاب: «الرد على من زعم أن

الإنسان جزء لا يتجزأ»، ويذكر لابن الراوندي «كتاب الإنسان»، ويذكر لأبي هاشم الجبائي: كتاب «الإنسان». هذا في التقليد الاعتزالي، أما في التقليد الإمامي، نجد لأبي سهل النوبختي كتاب: «الكلام في الإنسان». وفي التقليد الأشعري يذكر أبو القاسم النيسابوري في غنيته للإمام اللقاضي الباقلاني كتاباً اسمه «كتاب في الإنسان». وأورد أصحاب التراجم ومؤرخو الفرق للمعتزلة آراء في الإنسان، فذكر البلخي عن النظام أنه كان يقول بأن: «الإنسان هو الروح، وأن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف الذي يُرى ويُحس، وأنه هو الفعال دون الجسم الكثيف». وذكر عن معمر بن عباد السلمي أنه كان يقول بأن: «الإنسان ليس بجسم، وأنه يفعل باختيار، وليس بطويل ولا عريض، ولا بذئ أجزاء، وأنه لا يجوز القول بأنه في مكان دون مكان». وكان علماء الكلام قد عرفوا نظرية القدماء الواسفة للإنسان بأنه هو «العالم الصغير». فقد ذكر القاضي عبد الجبار خطبة أبي الهذيل الكبرى أمام المأمون التي قال فيها على وجه الخصوص: «قال الأوائل: الإنسان هو العالم الصغير؛ لأن فيه جميع ما في العالم الكبير». وأورد ابن النديم للنظام كتابين لعلهما في هذا الأمر: «كتاب في العالم الكبير» و«كتاب العالم الصغير».

غير أن السؤال الذي يبقى مطروحاً هو: لِمَ لَمْ تَوَّخِذْ موضوع «الإنسان» بعين النظر في الكتابة عن علم الكلام الإسلامي؟

وتشكل هذه المسألة - مسألة «معنى الإنسان» - مجال ما يمكن أن نسميه «الأنثربولوجيا الكلامية»، وذلك على شاكلة «الأنثربولوجيا الفلسفية». على أساس أن «الأنثربولوجيا» بعامة تهتم بمعنى «الإنسان»، إما في ذاته - على نحو ما تفعل «الأنثربولوجيا الفلسفية»، أو في صلته ببيئته - على نحو ما تفعل «الأنثربولوجيا الأمبريقية [الاختبارية]». وتقاليد الأنثربولوجيا الفلسفية نافقة، خاصة في الفلسفة الألمانية، ولا سيما منذ زمن كانط - صاحب كتاب الأنثربولوجيا - حيث إن فلاسفة ألمانيا ما فتئوا يتساءلون: «تري من يكون الإنسان؟» وعلى رأس كل خمسين سنة تقريباً يجددون السؤال، ويجددون الجواب على ضوء ما استجد في ثقافة العصر العلمية: في العلوم الحقة - البيولوجيا، وعلم الدماغ البشري، وعلم سلوك الحيوان... - كما في العلوم الإنسانية التي تعنى بالإنسان - الأنثربولوجيا الاختبارية، السيكلوجيا، السوسيولوجيا...

1- ترى، هل يقدر الإنسان على أن يعرف ماهيته [كنهه]؟

عرف متكلمو العرب تصوّرينَ لماهية الإنسان: سالب، وموجب. فأما السالب، فهو القائل باستحالة معرفة كنه الإنسان. وقد عزا متكلمة الإسلام هذا الرأي إلى من أسموهم باسم «المهندسين». فقد ذكر عضد الدين الإيجي وشارحه الجرجاني ما يلي:

«[ذكر المهندسون أن] أقرب الأشياء إلى الإنسان وأولاها بأن يكون معلوماً له بحقيقته



وأحواله وهويته التي يشير إليها بقوله «أنا»، وإنها غير معلومة، لا من حيث التصديق بوجودها فإنه بديهي لا خلاف فيه، بل من حيث تصوُّرها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضاً أو جوهرًا مجردًا أو جسمانيًا منقسمًا أو غير منقسم إلى غير ذلك من صفاتها. إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الأقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الأقوال في مباحث النفس. فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالاً متناقضة. وإذا كان أقرب الأشياء إليه كذلك؛ أي: بحيث لا يفيد النظر فيه علمًا، فما ظنك بأبعدها عنه وإفادة النظر فيه العلم؟ وهذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى لا من القياس الفقهي كما ترى».

وكان ردهما على النحو التالي:

«قلنا: لا نسلم أن هوية الإنسان غير معلومة له أصلًا. وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر؛ أي: على عسر معرفتها. وأما الامتناع؛ أي امتناع معرفتها أو عدمها، فلا تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الأنظار وفساد باقيها. فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظرًا صحيحًا لا يفيد علمًا، بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدًّا».

فإذن، جلّ متكلمي الإسلام على القول بإمكان، بله ضرورة، معرفة الإنسان كنهه: من يكون يا ترى؟

وممن أجاب إجابة أولية عن هذا السؤال جماعة إباضية كتاب «متن الجهالات» المنسوب إلى المتكلم الإباضي تبغورين:

«إن سأل سائل عن العلم بأنك إنسانٌ أهو العلمُ بأنك مخلوقٌ؟ فقل: العلمُ بأنّي مخلوقٌ كسبٌ، والعلمُ بأنّي إنسانٌ ضرورة، فهذا فرقٌ ما بين العلمين».

فإن قال: ما تقول فيمن قال: إن العلمُ بأنّي إنسانٌ هو العلمُ بأنّي مخلوقٌ؟ قيل له: فقد أثبت كون الاضطرار هو الاكتساب.

فإن قال: ما تقول فيمن قال: إنّما أعلمُ بأنّي إنسانٌ لأنّي مخلوقٌ؟ قيل له: قد أثبت أن كلّ مخلوق إنسانٌ.

فإن قال: إنّما أعلمُ أنّي مخلوق لأنّي إنسانٌ، فقد أبطل أن يكون غير الإنسان مخلوقًا. فإن قال: العلمُ بأنك شيء أهو العلمُ بأنك مُحدثٌ؟ فقل: العلمُ بأنّي شيء نفيُ العدم، والعلمُ بأنّي مُحدث نفيُ القدم.

فإن قال: ما تقول فيمن قال: إنّما أعلمُ أنّي شيء لأنّي مُحدثٌ. قيل له: قد أبطلت أن يكون غير المُحدث شيئًا.

فإن قال: إنّما أعلمُ أنّي مُحدث لأنّي شيء، فقد أثبت أن كلّ شيء مُحدثٌ».



2- وما الفرق بين تعريف الفلاسفة للإنسان وتعريف المتكلمين له؟

قد سعى بعض علماء الكلام إلى التميّز في تحديد ماهية الإنسان عما كان سعى إليه الفلاسفة. ذلك أن تفكيرهم في أمر «الإنسان» انطلق من اعتباره بالأساس كائنًا مكلفًا. فقد ربطوا بين مفهوم «الإنسان» ومفهوم «التكليف» ربطًا وثيقًا، وهذا ما لا نجده عند الفلاسفة في طرحهم لماهية الإنسان.

الموقف الكلامي في نقد تصور الفلاسفة للإنسان: أبو الحسن الأشعري

«وكان ينكر قول الفلاسفة في حدهم الإنسان بأنه حي ناطق مائت، ويقول: إن ذلك حد مركب مما لا يصح اجتماعه من الحياة والموت، أو تكون العبارة فيه مستعملة على المجاز، وإن الحد لا يجوز أن يكون مركبًا من وصفين يجوز وجود أحدهما مع عدم الحكم. وإن الملائكة والجن عندنا أحياء ناطقون يموتون إذا أذن الله تعالى بموتهم، وليسوا ناسًا. فكذلك الطفل حي ناطق يموت، وهو إنسان. وكذلك الأخرس. وليس إخراج الأخرس ما في ضميره بالإشارة نطقًا على أصولهم، لأن ذلك يوجب أن تكون القردة أيضًا ناطقة، لأنها تعرف الإشارة وتظهر ما في نفوسها بالإشارة للإنسان. قال: «ولا يخلو أن يكونوا أشاروا في ذلك إلى ما يمكن أن يكون أو إلى الوجود. فإذا أشاروا فيه إلى ما يمكن من حدوث النطق والحياة، لزمهم أن يكون كل جسم إنسانًا، لأن كل جسم في العالم يمكن حدوث الحياة والنطق فيه. وإن ذهبوا إلى حدوث ذلك فيه ووجوبه له، لزم أن لا يكون في العالم إنسان لاستحالة أن يجتمع في جسم واحد الحياة والنطق والموت حتى يكون حيًا ناطقًا ميتًا في حالة واحدة. وإن قالوا: «معناه من حدثت فيه حياة ونطق مع إمكان حدوث الموت له»، لزمهم أن لا يكون الطفل إنسانًا إذ لم يجتمع له النطق والحياة مع إمكان الموت. ولزمهم أن لا يكون الميت إنسانًا ولا المغمى عليه إنسانًا ولا النائم، لأنه ليس يجتمع لهم الحياة والنطق وإمكان الموت مع هذه المعاني».

ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، سلسلة بحوث ودراسات: رقم 14، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 217 - 218.

والتعريف الذي يقترحه أبو الحسن الأشعري بديلاً عن تعريف الفلاسفة الذي لا يرضاه: «اعلم أنه كان يقول: إن المرجع في ذلك إلى ما عرفه أهل اللغة وأشاروا إليه بقولهم: «إنسان» إذا سألناهم وقلنا لهم: «ما الإنسان؟» فلما وجدناهم في الجواب عن ذلك عند السؤال يشيرون إلى هذا الجسد الظاهر المركب بهذا التركيب المبني بهذا الضرب من البنية المخصوصة، دلّ على أنهم وضعوا هذه التسمية لهذه الجملة، كما أنه إذا قيل لهم: «ما النخلة؟» أشاروا إلى ما كان بهذه الهيئة المخصوصة من الأشجار».

ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، سلسلة بحوث ودراسات: رقم 14، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 215.





”
حقيقة الإنسان
وحده أنه هذه
الجملة المبنية بهذا
الضرب من البنية
المركبة بهذا النوع
من التركيب.“

ويعيد ابن فورك النقل عن الأشعري تأكيداً للفكرة عينها:

«واعلم أنه لم يختلف قول شيخنا أبي الحسن رحمته الله في حقيقة الإنسان وحده أنه هذه الجملة المبنية بهذا الضرب من البنية المركبة بهذا النوع من التركيب. وعلى ذلك نص في كتاب النوادر، ورد على من أنكر من المنانية والنظامية والمعمرية. واستدل على ذلك بظاهر اللغة ومخاطبة أهلها أنه إذا قيل لهم: «ما الإنسان؟» أشاروا إلى هذه الجملة المبنية بهذا الضرب من البنية، كما إذا قيل لهم: «ما النخلة؟» أشاروا إلى هذه الشجرة المخصوصة».

ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، سلسلة بحوث ودراسات: رقم 14، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 146.

والحال أن هذا التعريف الكلامي للإنسان هو الموقف الذي نجده أيضاً عند ابن نوبخت في كتابه «الياقوت» كما شرحه الحلبي:

أبو إسحاق بن نوبخت: ماهية الإنسان هي هذه الجملة

«المسألة الثانية في ماهية الإنسان

قال: [أبو إسحاق بن نوبخت]: [الإنسان هو] ما يشير إليه الإنسان بقوله: «أنا» هذه البنية والجملة؛ لأن الأحكام ترجع إليها، والإدراك يقع بها، والأفعال المبتدأة تظهر في أطرافها، وليست شيئاً في القلب ولا لم يصح تحريك يد المريض منه.

أقول: لما ذكر الشيخ التكليف أشار إلى ماهية المكلف ما هي؛ وقد اختلف الناس في ذلك: فالذي اختاره المصنف (ره) أنه هذه البنية المخصوصة والجملة المشار إليها وهو الذي يعبر عنه بقوله: «أنا فعلت». وهو اختيار السيد المرتضى (ره) وأكثر المعتزلة.

وذهب الشيخ أبو سهل بن نوبخت من أصحابنا، والمفيد محمد بن نعمان (ره) إلى أنه شيء مجرد غير مشار إليه بالحس متعلق بهذه البنية متعلق العاشق بمعشوقه لا تعلق الحال بمحل، وهو مذهب محقق الأوائل. واختاره معمر من المعتزلة.

وذهب ابن الراوندي إلى أنه جزء لا يتجزأ في القلب.

وقال جماعة من المتكلمين: إن المكلف هي الأجزاء الأصلية في هذا البدن لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان باقية أول العمر إلى آخره.

احتج الشيخ أبو إسحاق (ره) بأن الأحكام كاللذة والألم والإدراك يرجع إلى هذه الجملة؛ ولهذا إذا لمسنا حرارة أدرناها بمحلّ اللّمس، وإذا فعلنا فعلاً مباشراً ظهر في الأطراف، وهذه الآثار آثار الماهية. فدلّ على أن ماهية الإنسان هي هذه الجملة.

ثم إن الشيخ أبطل قول ابن الراوندي بأن ما عدا ذلك الجزء يكون ميتاً؛ إذ ماهية الإنسان هي المدرك؛ وذلك إشارة إلى الجزء الذي لا يتجزأ، فيكون ما عداه ميتاً فلا يصح

”
[الإنسان هو
ما يشير إليه الإنسان
بقوله: «أنا» هذه
البنية والجملة.“

من المريض تحريك (اليَد)، وفي بعض النسخ وإلا لصحَّ تحريك يد المريض منه. ووجهه أنَّ الإنسان لو كان عبارة عن الجزء الذي لا يتجزأ في القلب لكان فعله في أطرافه بمجرد الاختراع، فكان المريض المؤلف الذي انتهت حاله إلى تعذُّر تحريك اليد قادراً إليه قادراً على أن يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء الذي لا يتجزأ. والتالي باطل فالمقدم مثله. وأظنَّ أنَّ الثانية أصحَّ. واحتجَّ الأوائل بأنَّ العلم بما لا ينقسم غير منقسم وكلَّ جسم أو جسمانيّ فهو منقسم فالمحلَّ ليس أحدهما. ويعارضون بالنقطة والوحدة؛ والاعتذار بأنَّهما غير ساريين يأتي في العلم فإنِّي لم أقف لهم على دليل بأنَّ العلم من الأعراض السارية).

العلامة الحلي: أنوار الملكوت في شرح الباقوت، تحقيق محمد نجمي زنجاني، منشورات الشريف الرضي، قم، 1363هـ، ص 149 - 150.

3 - وما هي أهم التعريفات التي قدّمها المتكلّمون للإنسان؟

ومن دأب الكثير من متكلّمي الإسلام أن يعرضوا أغلب المواقف التي حددت من هو الإنسان، وأن يحصوها الإحصاء، وأن يردوا عليها الرد، مميزين المذهب الذي يعتبرونه مذهب «أهل الحق» في الإنسان:

فهذا، مثلاً، المتكلّم الأشعري أبو القاسم النيسابوري يورد هذه الآراء في غنيته، فيقول:

«فإن قال قائل: فما حقيقة الإنسان؟»

قلنا: مذهب أهل الحق [= الأشاعرة] أن الإنسان هو هذه الجملة ذات الأبعاض.

وهذا مذهب الدهماء من المعتزلة.

وذهب النظام إلى أن الإنسان هو الروح، وأنه هو المشارك لهذا الجسد الظاهر، والجسد درعها وهيكلها، وأنه جوهر واحد، غير مختلف الجنس، وأنه حي عالم قادر، لنفسه، وأن الروح متى فارقت الجسد صار الجسد بغير حس ولا عقل ولا فعل.

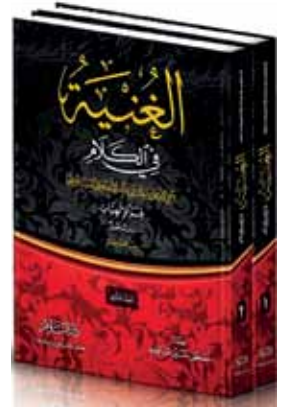
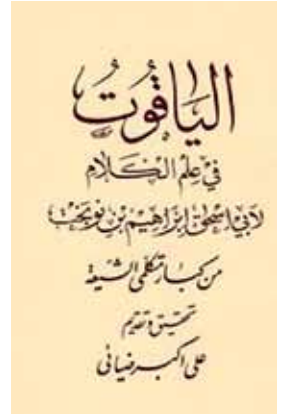
وهذا الذي قاله خلاف الإجماع، وخلاف ما عليه أهل اللسان.

وذهب معمر إلى أن الإنسان عين من الأعيان، لا يجوز عليه الانقسام، ولا الحركة والسكون، ولا يحويه مكان، ولا يحتاج إلى محل يسكن فيه، وأنه يدبر هذا البدن؛ فيحركه ويسكّنه، ولا يجوز إدراكه ورؤيته.

فجعل هذا الإنسان بمثابة القديم، وزعم أنه ربه ومدبره، غير أنه يعيش.

والعجب أنه كيف اختص بتدبير هذا البدن على الخصوص، من غير أن يكون فيه لا مماس ولا مجاور، فما وجه تدبيره؟

فإن قال: الله مدبر لسائر أبدان العالم، وإن لم يكن مماساً لها، ولا كائناً في شيء منها.





فهذا الذي قاله مذهب الفلاسفة.

وقال جماعة من المعتزلة: إن الإنسان هو الجسد والروح جميعاً، فهو لمجموعهما إنسان واحد، وهذا قول النجار، وبشر بن المعتمر، والصالحى، وهشام الفوطى، وهشام بن الحكم، إلا أنهم اختلفوا في التفصيل.

فقال بشر بن المعتمر: الإنسان هو هذا الجسد والروح.

وقال مرة: هما حيان.

وقال مرة: هما حي واحد.

وقال الصالحى: الإنسان هو الحي بالروح.

وقال هشام بن الحكم: الجسد موات، والروح هو الحي الفعال المدرك، وإنه نور من الأنوار.

وقال ابن الراوندى: إن في البدن أرواحاً جمّة، فعالة دراية، وإن الإنسان من هذه الأرواح شيء واحد في القلب دون سائر الجسد، والقدرة على الأفعال إنما هي التي في القلب.

(...)

ومذهب أهل الحق أن الإنسان هو هذه الجملة، وأن كل جزء فيه حياة وقدرة فهو حي قادر مدرك، وقد يكون إنساناً عاجزاً ميتاً، وإنما يفصل بين الحي من هذه الجملة وبين ما ليس بحي منها، بقبوله صفات الحي، من القدرة والعلم والإرادة ونحوها.

فإن قيل: فما حد الإنسان عندكم؟

قلنا: هو من له هذه البنية المخصوصة، التي يفارق بها بنية البهيمة والفرس والنخلة ونحوهما. فكل إنسان له هذه الصورة والبنية، وكل من له هذه الصورة والبنية فهو إنسان، وعلى هذا جمهور أهل اللسان، وبه وردت نصوص القرآن، وعليه انعقد إجماع العلماء، وقول العرب في الإشارة إلى الجسد الظاهر: هذا إنسان، وشبهة هذا عنهم والعلم بقصدهم، بمثابة قولهم في الفرس والدار والنخلة: هذا فرس، وهذه دار، وهذه نخلة».

أبو القاسم النيسابوري: الغنية في الكلام، تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2010، ص، 963 - 966.

وهذا فخر الدين الرازي يورد هذه الآراء في كتابه «الرياض المونقة» على النحو التالي:

«واختلفوا في الإنسان وضبط المذاهب فيه: إما أن يكون جسماً وجسمانياً، أو يكون لا جسماً ولا جسمانياً، أو ما يتركب منهما.



فإن قلنا: إنه جسم، فإما أن يكون هذا الجسم المشاهد، أو داخلاً فيه، أو خارجاً منه، وكذا إن كان جسمانيًا. فالأول، وهو الإنسان، هو الجسم المشاهد؛ فقد قال به الدهماء من المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة؛ لكنهم، وإن صرحوا بهذا القول، رجعوا عنه من حيث لا يعلمون (...).

وأما أن الإنسان عبارة عن جسم داخل البدن، ففيه وجوه، قيل: إن الجسم لطيف سرى في البدن سريان النار في الفحم، وهو مذهب النظم؛ وهو قريب مما اختاره أبو الحسين [البصري] وصاحبه محمود [ابن الملاحمي] من أن الإنسان هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول عمره إلى الآن. وذهب أبو بكر [أحمد] بن الأخشاد أنه جسم رقيق مُناسب في البدن متشكل بشكله. ففي كل عضو عضو من ذلك، فإذا قُطِع تقلص، وإذا امتنع التقلص مات. وهو قريب من قول النظم.

عن الأسواري أنه قال: هو [= الإنسان] روح في القلب. وعن أحمد بن يحيى [بن] الراوندي أنه قال: حرارة في البدن تسخن البدن. وعن الفوطي أنه جزء لا يتجزأ في القلب. وعن معمر [بن عباد السلمي] مثله. وقد حكى عن معمر مثل قول الفلاسفة (...).

وعن بعض القدماء أنه الأخلاط الأربعة. ومنهم من جعله الدم. ومنهم من زعم أنه الأرواح البخارية اللطيفة المتصاعدة من لطيف الأغذية الواقعة في القلب والشرينات.

[الإنسان هو النفس]

وأما أن الإنسان شيء ليس بجسم ولا قائم به، فهو مذهب الجمهور من الفلاسفة وأكثر النصارى؛ ومن المتكلمين من الشيعة مذهب النوبختية؛ ومن المعتزلة مذهب معمر؛ ومن الفقهاء مذهب الحكيمي وأبي زيد الدبوسي وأبي حامد الغزالي وأبي قاسم الراغب.

ثم القائلون بها [= النفس] اختلفوا في تعلقها بالبدن، فزعم فورفوريوس أنها تتحد بالبدن، ولذلك تصير النفس والبدن إنساناً واحداً. وزعم العظماء من الحكماء، كأفلاطون وأرسطو وغيرهما، أن الإنسان هو ذلك الجوهر، وهذا البدن آلة لها في أفعالها. ثم هؤلاء زعموا أنه لا يجوز أن يكون تعلقها بالبدن تعلق النجار بالقدوم والمنشار؛ أعني أنها لا تكون بحيث تترك البدن مرة وتعود إليه أخرى؛ فإن ذلك باطل بالمشاهدة. ولا يجوز أن يكون تعلقها بالبدن تعلق الحاجة الذاتية، فإنها مجردة في ذاتها. فلم يبق إلا أن يكون تعلقها بالبدن تعلق العاشق عشقاً طبيعياً، ولأجله تتألم النفس بفساد البدن.

فخر الدين الرازي: الرياض الموثقة، تحقيق الأسعد جمعة، سلسلة نصوص، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان/ مركز النشر الجامعي، تونس،

2004، ص 143 - 145.



وحاول المهدي لدين الله ابن المرتضى المعتزلي الزيدي تلخيص هذه المواقف في القول:

«مسألة - أكثر المعتزلة: والإنسان هو الجسد الظاهر الحي القادر لمعان تحله ولا يدخل في جملته إلا ما حلَّته الحياة.

أبو علي [الجبائي]: وهي لا تحل العظم والشعر.

أبو هاشم [الجبائي]: بل تحل العظم لا الدم.

أبو الهذيل [العلاف]: هو الجسد الظاهر وحياته غيره وروحه غيره.

قلت [ابن المرتضى]: وهو كالأول.

أبو هاشم: كذلك. والروح النفس.

النظام: بل الإنسان هو الروح، وهو الحياة المشابكة، وهو جوهر وأحد مداخل للجسد، غير مختلف ولا متضاد، قادر، عالم، حي لذاته. [نظرية المشابكة والمداخلة]

بشر: بل هو ضد ذلك الجسم الظاهر والروح الذي يحيا به، وهما بمجموعهما حيان.

هشام بن الحكم: مثل بشر، إلا أنه يقول: الجسد موات، والروح هو الحي المدرك.

وعنه كقول النظام.

ضرار: الإنسان هو الجسم، وهو أعراض مختلفة.

معمّر بن عباد: هو عين لا ينقسم، ولا ذات بعض ولا كل، يجوز عليه الحركة والسكون، ولا يوصف بما يوصف به الجسم، ولا يحتاج إلى مكان ولا محل، وهو الذي يدبر هذا البدن ويحركه ويسكنه ولا يُرى.

هشام بن عمرو: الإنسان جزء لا يتجزأ محله القلب.

ابن الراوندي: هو شيء واحد في الحقيقة، وهو القلب، والجوارح مسخرة له.

النجار: هو الجسم والروح.

الأسواري: هو ما في القلب من الروح.

لنا: لا طريق إلى إثبات غير ما ذكرناه من ضرورة ودلالة، ولو كان الحي غيره لتوجه

المدح.

مسألة - أبو هاشم: ولا يُسمّى إنساناً إلا ما بني على الشكل المخصوص من لحم ودم.

أبو علي: ولو من حجر.

الحاكم: وهو خلاف لغوي.

المهدي لدين الله أحمد بن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد (كتاب

الملل والنحل). تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى

1985، ص 103.



التصور الواحدي للإنسان والتصور الثنوي:

التصور الواحدي للإنسان:

غريب حقاً أمر هؤلاء المتكلمين في الإنسان. فقد ذهبوا في تحديد ماهيته - من هو الإنسان؟ وبماذا يُعرف بما هو إنسان، وأين تكمن إنسانية الإنسان بالذات؟ - شتى المذاهب، بل وحتى أغلظ المذاهب مادية: حتى قال البعض: الإنسان هو الدم! وقال آخرون: إنما الإنسان الحرارة! وقال ثالثون: بل هو البخار! وذهب رابعون إلى أنه: الجزء الذي لا يتجزأ... وبالجمله اتفقت بعض الآراء منهم على أنه «شيء» أو قل: هو «جسم».

وثمة التصور «الثنوي» للإنسان:

حكى فخر الدين الرازي في كتابه «الرياض المونقة في آراء أهل العلم» ما يلي:

«سألت جماعة من شيوخ الثنوية: «حدثني عن الإنسان ما هو؟» فقال: «نور وخير وجسد: روحه نور وخير، وجسده ظلمة وشر»، فقلت: «النور لما جاء إلى الظلمة جاء إلى مثله أو إلى ضده؟ فإن كان الأول، فقد جعلت النور ظلمة، وإن كان الثاني فلم جاءها؟ فإن جاءها لأجل أن يقلبها إلى طبيعته حتى تصير الظلمة نوراً، وهو محال؛ أو لغرض آخر، فبيّنه لي؟»، فقال الثنوي: «بل الظلمة أسرت النور، فأدخلته فيها»، فقلت: «المأسور ضعيف، والأسير قوي، والضعف شر، والقوة خير. فقد أسندت إلى النور شراً، وإلى الظلمة خيراً»، فانقطع.

فخر الدين الرازي: الرياض المونقة، تحقيق الأسعد جمعة، سلسلة نصوص، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان/ مركز النشر الجامعي، تونس، 2004، ص 218.

ويعرض هذه المواقف في تعريف الإنسان صاحب كتاب «تذكرة الواصلين في شرح نهج المسترشدين» نظام الدين بن علي الأعرج الحسيني (ق. 8) ابن أخت الحلبي، فيقول:

«بحث في حقيقة الإنسان»

البحث الأول: في حقيقة الإنسان:

اختلف الناس في ذلك اختلافاً عظيماً، وتعددت مذاهبهم واضطربت آراؤهم في ذلك. وقد بيّنا أكثر حججهم في كتاب (المناهج)، واستقصينا ما بلغنا من أقاويل العلماء ذلك في كتاب (النهاية). ولنقتصر في هذا المختصر على المشهور، وهو مذهبنا:

الأول: ما ذهب إليه أكثر المتكلمين: من أن الإنسان عبارة عن أجزاء أصلية في البدن من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان.

والثاني: مذهب الأوائل: أن الإنسان عبارة عن جوهر مجرد متعلق بهذا البدن تعلق العاشق بالمعشوق».





أقول: للناس في حقيقة الإنسان أقوال عظيمة:

فذهب قوم: إلى أن الإنسان جسم وهو هذه البنية المخصصة.

وذهب آخرون: إلى أن بعض هذه الجملة، وهي أجزاء لطيفة في القلب، منهم النظام.

[وذهب قوم: إلى أنه الدم].

وذهب قوم: إلى أنه الأرواح التي في الدماغ الصالحة لقبول قوى الحس، والفكر، والحفظ، والذكر.

وذهب قوم: إلى أنه عرض، وهو التشكيل والتخطيط الذي في هذا البدن.

وذهب قوم: إلى أنه ليس جسمًا ولا عرضًا، بل هو [جوهر] مجرد، وهو المسمى بـ(النفس الناطقة)، وهو عندهم جوهر لا جهة له ولا محل، يدبر البدن.

وذهب آخرون: إلى أنه أجزاء أصلية في البدن من أول العمر إلى آخره ولا يتغير بزيادة ولا نقصان.

وهذان المذهبان هما المشهور بين الناس، والأول: مذهب جماعة من الحكماء، والثاني: مذهب جماعة من المتكلمين.

قال [أدام الله أيامه]: «واستدل الأولون: بأن كل عاقل يحكم على ذاته بالعقل والاتصاف بالعوارض النفسانية من غير أن يشعر بذلك المجرد».

أقول: لما فرغ من بيان المذاهب وتفصيلها، شرع في بيان حجة كل فريق:

الأول: إن هذا البدن يعدم، فلو كان هو الإنسان للزم إعادة المعدوم، وهو باطل! فلا بد وأن يكون الإنسان شيئًا آخر غير البدن باقياً إلى يوم القيامة.

الثاني: أنا ندرك الألم بأبداننا وأجسامنا بالضرورة، وكذلك ندرك الطعوم والروائح بها أيضًا لا بشيء آخر مجرد، ونحكم أيضًا على ذواتنا بالأفعال واتصافها بالعوارض النفسانية كذلك.

الثالث: أنا نعلم ماهية الإنسان، ونشك في المجرد. فثبت تفايرهما.

قال [أدام الله أيامه]: «واحتج الآخرون: بأن هاهنا معلومات غير منقسمة، فالعلم بها غير منقسم، فمحل العلم غير منقسم، وكل جسم أو جسماني منقسم. ينتج: أن محل العلم ليس جسمًا ولا جسمانيًا.

فهاهنا أربع مقدمات:

الأول: ثبوت المعلوم غير منقسم، وهو ظاهر! فإننا نعلم واجب الوجود تعالى، وهو غير

منقسم. ولأن المعلوم إن كان بسيطاً فهو غير منقسم فقد ثبت المطلوب، وإن كان مركباً استحال معرفته إلا بعد معرفة البسائط، ولأن النقطة والوحدة والآن معلومات غير منقسمة، فقد ثبت المطلوب.

الثانية: أن العلم بهذه المعلومات غير منقسم، ولأنه لو انقسم لكان جزؤه، إما أن لا يكون علماً، أو يكون علماً بذلك المعلوم، أو بجزء ذلك المعلوم. والأقسام الثلاثة باطلة:

أما الأول: فلأن عند اجتماع الأجزاء إن لم يحصل أمر زائد لم يكن العلم علماً، وإن حصل كان التركيب في قابل العلم، أو فاعله، لا فيه.

وأما الثاني: فلاستلزامه المساواة بين الجزء والكل، وهو محال.

وأما الثالث: فلاستلزامه انقسام المعلوم، وهو فرض غير منقسم.

الثالثة: أن محل العلم غير منقسم، لأنه لو انقسم، فإن كان حالاً في جزء منه نقلنا الكلام إليه، وإن حل في كل جزء لزم انقسام العلم، وقد فرض غير منقسم، أو حلول العرض الواحد في محال متعددة وهو محال.

الرابعة: أن كل جسم أو جسماني منقسم، وهو بناء على نفي الجزء الذي لا يجتزئ.

أقول: لما فرغ من بيان حجة الفريق الأول، شرع في بيان حجة الفريق الثاني.

وتقريرها أن نقول: هاهنا معلومات غير منقسمة فالعلم بها منقسم، فمحلّه غير منقسم، وكل جسم [وكل] جسماني منقسم. ينتج أن محل العلم ليس بجسم ولا جسماني. وذلك يتوقف [حينئذ] على أربعة أمور:

الأول: ثبوت المعلومات التي لا تنقسم، وذلك كواجب الوجود، فإنه معلوم وهو غير منقسم. وأيضاً يدل على وجود معلومات غير منقسمة، كون المعلوم إما أن يكون بسيطاً أو مركباً، فإن كان بسيطاً فهو غير منقسم، وإن كان مركباً استحال معرفته إلا بعد معرفة كل جزء منه، وتلك الأجزاء إن كانت بسائط ثبت المطلوب، وإن كانت مركبات عاد البحث الأول، ولأن النقطة والوحدة والآن معلومات وهي غير منقسمة، فقد ثبت المطلوب، وهو ثبوت معلومات غير منقسمة.

الثاني: كون العلم بهذه المعلومات غير منقسم، لأنه لو انقسم لكان جزؤه، إما أن يكون علماً، أو لا يكون علماً، فإن كان علماً، فإما أن يكون بجميع أجزاء ذلك المعلوم أو ببعض أجزائه. والأول باطل، وإلا تساوى الجزء والكل، والثاني باطل أيضاً، لأنه يستلزم انقسام المعلوم، وهو فرض غير منقسم، هذا خلف.

وإن لم يكن علماً، فعند اجتماع الأجزاء، إما أن يحدث أمر زائد، أو لا، فإن حصل كان



التركيب في قابل العلم أو فاعله، لا فيه. وأيضًا فإننا ننقل الكلام إلى ذلك الأمر الزائد، بأنه إما أن يكون بسيطًا أو مركبًا، ويأتي البحث الأول، وإن لم يحصل أمر زائد لم يكن العلم علما حينئذ.

الثالث: كون محل ذلك العلم غير منقسم، لأنه لو انقسم، فإن كان حاليًا في جزء منه، قلنا: ذلك الجزء إما أن ينقسم أو لا، فإن لم ينقسم فهو المطلوب، وإن انقسم، فإما أن يحل في جزء منه، فننقل الكلام إليه، ويتسلسل، وإن كان في جميع أجزائه، كان العلم الذي فرضناه غير منقسم، هذا خلف! ويلزم حلول عرض واحد في محال متعددة، وهو محال.

الرابع: كون كل جسم وجسماني منقسمًا، وهذا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ. قال [أدام الله أيامه]: «والاعتراض: أما المقدمة الأولى فمسلمة.

وأما الثانية فممنوعة، لاستلزامه نفي الماهيات المركبة، ونمنع كون التركيب في القابل والفاعل خاصة على تقدير حصول الزائد، ونمنع المساواة في الحقيقة على تقدير المساواة في التعلق.

والثالثة أيضًا ممنوعة، لانتقاضها بالوحدة والإضافة.

والرابعة أيضًا، وقد تقدم بيانها».

أقول: لما فرغ من تقرير حجة الحكماء، شرع في الاعتراض عليها.

أما المقدمة الأولى: وهي وجود معلومات غير منقسمة، فمسلمة.

وأما الثانية: وهي كون العلم بها غير منقسم فممنوعة.

ووجه المنع: أنه لو كان كذلك للزم نفي جميع الماهيات المركبة، وذلك لأنه لو كان ادعى بسائط الإنسان مثلاً صح بهذه الدلائل للزم انتفاء الماهيات المركبة، لأنه يقال: الإنسان إما أن يكون بسيطًا أو مركبًا، فإن كان بسيطًا ثبت المطلوب، وإن كان مركبًا فجزؤه إما أن يكون إنسانًا أو لا يكون، فإن كان إنسانًا كان جزء الشيء يقوم مقام الشيء، وإن لم يكن إنسانًا، فعند اجتماع الأجزاء إما أن يحصل أمر زائد أو لا، فإن لم يحصل لم يكن ما فرضناه إنسانًا، هذا خلف! وإن حصل كان التركيب في مقابل الإنسان أو فاعله، لا فيه، وذلك وارد في جميع الماهيات المركبة.

سلمنا حصول أمر زائد عند اجتماع الأجزاء، لكن لا نسلم أن التركيب في قابل العلم أو فاعله خاصة.

وأيضًا قوله: كان الجزء مساويًا لكل ممنوع، لأن التساوي في التعلق لا يستلزم التساوي في الحقيقة.

قال [أدام الله أيامه]: «وهي محل العلم غير منقسم، أيضًا ممنوعة، لأنها تنتقض بالوحدة والإضافة، فإن الوحدة القائمة بالعشرة مثلًا تنقسم انقسامها، وكذلك الإضافة، فإن الأعراض الإضافية عندكم موجودة في الخارج مفتقرة إلى محل المنقسم، مع أنها لا تنقسم.

[وأما] الرابعة: أيضًا ممنوعة، لما مرَّ من إثبات جوهر الفرد».

نظام الدين الأعرج الحسيني: تذكرة الواصلين في شرح نهج المسترشدين، تحقيق طاهر السلامي، العتبة العباسية المقدسة، مطبعة الكفيل، الطبعة الأولى، 1436هـ، ص 363 - 370.

4- وما هو أكثر تعريف للإنسان حظي بردود أهل الكلام؟

وكان تعريف النظام للإنسان قد حظي بأكثر ردود المتكلمين:

فقد حكي عنه تارة: «أن الإنسان هو الروح، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنه في الجسد على جهة المداخلة، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد، وهو قوي حي عالم بذاته» (المغني للقاضي عبد الجبار 11: 310، المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار / جمعه ابن متويه 2: 246). وفي شرح كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض لابن متويه: 202: «إنه جسم لطيف شابك هذا الجسم، وهو المحكي عن أبي إسحق النظام وربما عبر النظام عنه بالروح، وهي عنده الحياة ويجعله أعني الإنسان جوهرًا واحدًا عالمًا لذاته». وفي تمهيد الأصول للشيخ الطوسي: 164: «وقال النظام: هو الروح والحياة المداخلة لهذه الجملة».

البغدادي يرد على النظام: القول بأن الإنسان جسم لطيف مداخل للبدن الكثيف يوجب القول بأننا نرى بدن إنسان ولا نرى إنساناً على الحقيقة.

«[ومن] فضائح النظام قوله بأن الإنسان هو الروح، وهو جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف، مع قوله إن الروح هي الحياة، وأنه جوهر واحد غير متضاد. وفي هذا القول من الفضائح فنون: منها أن الإنسان لا يُدرك بشيء من الحواس وإنما يُرى ويُلمس الجسد الذي فيه الإنسان. ومنها أنه يوجب أن الصحابة ما رأوا رسول الله ﷺ، وإنما رأوا قالباً فيه رسول الله ﷺ. ويوجب أن أحداً ما رأى أباه ولا أمه وأخاه، وإنما رأى قوالبهم. وإذا زعم أن الإنسان غير قالبه لزمه مثل ذلك في الملائكة وفي الحيوان: فلا يكون الذي رأى جبريل [رأى جبريل]، ولا أحد رأى جماداً ولا فرساً، وإنما رأى قوالب هذه الحيوانات. وقيل له: إذا كان الإنسان هو الروح، وهو الزاني السارق، وهو غير الجسد، والجلد والقطع وأفعال على الجسد، فقد قطع غير السارق، وجلد غير الزاني».

البغدادي: كتاب الملل والنحل، تحقيق: ألبير نصري نادر، سلسلة: نصوص ودروس، المجموعة التاريخية، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1992، ص 93.





ويلخص فخر الدين الرازي تعريف النظام للإنسان في القول التالي: «الإنسان جسم سائر في البدن» أو قل: «الإنسان جسم مناسب في البدن».

ويناقشه على النحو التالي:

«وأما قوله [= النظام]: «الإنسان جسم مناسب في البدن»، فلعله ما قال ذلك، ولكنه أثبت النفس الناطقة التي تقول بها الفلاسفة. فإن صدق الظن، فالكلام في هذه المسألة مشهور. وأما إن أجريناه على ظاهره، فهو أيضاً غير رديء، بل كل المتكلمين، عند التحقيق، لا يقولون إلا به. فإن كل إنسان يعلم بالضرورة أنه هو الذي كان موجوداً في زمان صباه، وأنه تارة يصير سميناً وتارة هزيلًا. فبقاء هويته المخصوصة، مع توارد النقصان والزيادة عليها، يدل على أن هويته ليست هذا الجسم المشار إليه. وعند ذلك اعترف المحققون من المتكلمين بأن في البدن أجزاء أصلية هي الإنسان بالحقيقة، وهي باقية من أول عمره إلى منتهاه. وهذا هو غير ما يقوله النظام».

فخر الدين الرازي: الرياض المونقة، تحقيق الأسعد جمعة، سلسلة نصوص، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان / مركز النشر الجامعي، تونس، 2004، ص 234.

5- وما تعريف الإنسان عند بقية الفرق الكلامية؟

الموقف الإمامي من تعريف الإنسان: زين الدين البياضي

«وقد أجمعت الأمة على أن من رأى هذه البنية وحلف أنه ما رأى إنساناً، حنث. ولكن اختلف في أن الإنسان هل هو هذه الجملة أو شيء له هذه الجملة؟ قال [ابن بندار القزويني]: «الأقرب الثاني، والفائدة في المَلَك إذا جاء فيها [= البنية]، فإنه ليس بإنسان، وكذلك المصور لها من خشب وغيره؛ وإنما جرى اسم الإنسان على الهيكل تبعاً لذلك الشيء الذي له الهيكل، آدم وأولاده».

وهذا الذي قربه مخالف لما صوره.

وقال شارح النظم [= العلامة الحلي]: «أطبق العقلاء على بطلان هذا القول؛ لأن مقطوع اليد باق، ويمتنع بقاء الماهية عند عدم جزئها؛ ولأنها دائماً تتحلل وتستخلف، فالفائت له ثواب وعليه عقاب، فإن حشرت كلها لزم المحال، وإن لم تحشر لزم الظلم والإضلال».

الثاني: ذهب أهل هذا التقسيم إلى أنه بعض الهيكل، ثم اختلفوا في أقوال:

الأول: قال ابن الراوندي: إنه جزء في القلب.

الثاني: قال النظام: إنه أجزاء لطيفة في القلب.



وكأنهما نظرا إلى الإنسان إذا رجع إلى نفسه وجد قلبه محل ذكره، فظننا ذلك، وهو خطأ لعدم إنتاج الشكل الثاني من الموجبتين.

الثالث: قال الأطباء: إنه الروح الذي في القلب من الجانب الأيسر، نظراً إلى أن جانب الإنسان الأيسر أخطر من الأيمن.

وهو ضعيف لجواز كون محله غير القلب، وسلامة القلب شرط فيه.

الرابع: قال بعضهم: إنه الدم لفوات الحياة بفواته.

وعليه قول السموأل:

تسيل على حد الأطباء نفوسنا.

قلنا: لا يلزم من عدم شيء عند عدم آخر اتحادهما، كالجوهر والعرض، ولا حجة في الشعر لاحتماله المجاز.

الخامس: قيل: هو الأخلاط بشرط أن يكون لكل واحد منها مقدار معين.

ومأخذ هذا وجوابه قريب مما سلف.

السادس: قال بعض الفلاسفة: إنه الجزء الناري؛ لأنه خاصة النار الإشراق والحركة وخاصة النفس الإدراك والحركة، والإدراك من جنس الإشراق، ولذلك قالت الأطباء: إن مدبر هذا البدن الحرارة الغريزية.

قلنا: لا يلزم من الاشتراك في الخاصة الاشتراك في ذي الخاصة؛ فإن العناصر مع اختلاف ماهياتها تشترك في كیفياتها.

السابع: قال الباقلاني: هو الجزء الهوائي، وهو النَّفْس المتردد في المخارق، وأنه متى انقطع انقطعت الحياة، فالنفس هو النَّفْس.

قلنا: قد أسلفنا أن التلازم لا يستلزم الاتحاد.

الثامن: قيل: هو الجزء المائي؛ لأنه سبب النمو، فالنفس كذلك.

قلنا: وهذا من موجبتين في الشكل الثاني، فهو عقيم، ولا ينحصر النمو في الماء؛ فإنه يوجد في الشمس والهواء.

التاسع: قيل: هو أجزاء سارية في البدن كسريان الدهن في السمسم وماء الورد في الورقة.

قلنا: هذا مجرد خيال خال عن دليل.

العاشر: قال النظام وابن الأخشيد: إنه الروح الدماغي الصالح لقبول الحس والفكر والحفظ والذكر، وهو الحي المكلف الفاعل للأفعال، وهو مركب من بخارية الأخلاط



ولطيفها، ومسكنه الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد وما ينفذ في العروق والأعصاب إلى سائر الأعضاء.

قلنا: قد علمنا أن الأذن هي السامعة والعين هي الباصرة، والبدن راكع وساجد، فكيف يقال: الفاعل غيرها؟ ولم حُدّ الزاني؟ ولم قُتل المرتد إذا كان هو غير هذا المشاهد؟
الحادي عشر: قال النظام أيضًا: إنه جزء لطيف داخل البدن، سار في أعضائه، فإذا قطع منه عضو تقلص ذلك الطيف، فإن قطع الطيف معه، مات الإنسان.

وهذا نظر إلى فقد الحياة بفقدانه، وقد عرفت ضعفه.

الثاني عشر: قال هشام بن الحكم: هو جسم لطيف يختص بالقلب؛ وسماء نورًا، وأن الجسد موات، وأن الروح هو الحي الفعال المدرك.

وقد عرفت مأخذه وضعفه مما سلف.

الثالث عشر: قال ابن الأخشيد أيضًا: إنه جسم منبث في الجملة.
 وفيه ما في قبله.

الرابع عشر: قالت الصوفية: إنه جسم لطيف كهيئة الإنسان ملبّس كالثوب على الجسد. وكأنهم نظروا إلى الأفعال الصادرة عنه، وإلى أنه إذا قُطع بعضه لم يمت فجعلوه شيئًا ملازمًا للجملة؛ وهذا خرس محض.

الخامس عشر: قالت الثنوية: هو جوهران ممتزجان، أحدهما: خير هو من النور، والآخر: شر هو من الظلمة؛ بناءً منهم على قدم هذين وتدييرهما.
 وقد عرفت بطلان مبناه في الكلام.

السادس عشر: قالت المرقونية: إنه ثلاثة جواهر: نور وظلمة وثالث بينهما، وهو الفاعل دونهما.

السابع عشر: قالت الصابئة: هو الحواس الخمس؛ لأنه شاعر وهذه مشاعر.
 وهو من موجبتين في الثاني [فلا ينتج].

ويلزمهم أنه متى ذهب بعضها ذهب الإنسان؛ لبطلان المركب ببطلان جزئه والحس يكذبه.

الثامن عشر: قال قوم من الدهرية: هو الطبائع الأربع، فهذا الضرب من الاختلاط كان إنسانًا.

التاسع عشر: قال بعض الدهرية هو الطبائع الأربع وخامس آخر، هو النطق والتميز والفاعل.

العشرون: قال بعض أصحاب الهيولى: هو الجوهر الحي الناطق، وهو في هذا الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين وهو المدبر له.

الحادي والعشرون: قالت الملكانية من النصارى: هو النفس والعقل والجوهر.

الثاني والعشرون: قال معمر: هو عين الأعيان، لا يجوز عليه الانتقال، ولا يجوز له محل ولا مكان، يدبر العالم ويحركه، ولا يجوز إدراكه ورؤيته.

فقد قيل: إنه جعل الإنسان بمثابة القديم، غير أنه لما سئل: كيف يختص تديره بهذا البدن دون غيره؟ دهش وقال: إنه مدبر لسائر أبدان العالم؛ وهذه صفة الإله سبحانه بالحقيقة فزعم حينئذ أنه ربه (...).

الثالث والعشرون: قال أكثر المحققين كأبي الحسين البصري وجمال الدين الحلي وكمال الدين البحراني وسالم بن عزيزة السواري: إن الإنسان أجزاء أصلية في البدن، باقية من أول العمر إلى آخره، لا يجوز عليها التبدل والتغير؛ لا مجموع البدن، [كما ذهب إليه المعتزلة وجمع من المتكلمين]؛

- 1 - لأنه دائماً في التبدل والاستخلاف مع بقاء النفس، والباقي غير زائل.
 - 2 - ولو كان هو جملة البدن لزم الظلم؛ حيث إن المعدوم منه لا يمكن إعادته، لما عرف من امتناع إعادة المعدوم، فلا يصل إليه ما يستحقه.
- و[لا هو جوهر مجرد]؛

- 1 - لأننا متى استحضرنّا العلوم، وجدناها في ناحية صدورنا، فلو كان محل علومنا شيء خارج عن شيء من أجسامنا، لزم قيام صفاتنا بغيرنا.
 - 2 - ولأن الإنسان لو كان مجرداً - كما قيل - لزم أن لا يعلم الإنسان الآخر؛ لأنه لو علم الإنسان الآخر علم ذلك المجرد وهو ظاهر البطلان.
 - 3 - ولأننا نعلم هذا الإنسان، والإنسان المطلق جزء منه، فلو لم نعلم الجزء، لم نعلم الكل، وينعكس إلى: إننا لما علمنا الجزء، والمجرد لا يعلم، فليس بجزء.
 - 4 - ولأننا ندرك الألم بأجسامنا عند تقريبنا إلى النار - مثلاً - ونحكم عليها به، والمحكوم عليه هو الإنسان، فهو معلوم والمجرد غير معلوم.
- (...)

الرابع والعشرون: قال جمهور الفلاسفة ومعمر بن عباد السلمي، من قدماء المعتزلة، والغزالي، وأبو القاسم الراغب، والشيخ المفيد، وبنو نوبخت، والأسواري، ونصير الدين الطوسي: إنه جوهر مجرد، مجرد عن المكان والجهة والمحل، متعلق بالبدن تعلق العاشق بمعشوقه، والملك بمدينته، ويفعل أفعاله بواسطته، وإن النفس تدرك حقائق الموجودات





وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وإن النفس الفلكية تفيض على الأشخاص، كالشمس تدخل عند طلوعها كل كوة (...).

الخامس والعشرون: ذهب جالينوس إلى أنه المزاج الذي هو اعتدال الأركان.

وهذا نظر إلى فوات الحياة بفواته، وقد سلف جوابه.

السادس والعشرون: وقيل: إنه تشكيل البدن وتخطيطه.

وهذا قول سخيّف جدًّا، منقوض بمقتوع اليد مثلاً؛ فإن فوات تخطيطها يلزم منه عدم النفس، لعدم الكل بعدم الأجزاء.

السابع والعشرون: قل: إنه الحياة.

وهذا مأخوذ من التلازم بينهما، وقد عرفت أنه لا يوجد الاتحاد.

الثامن والعشرون: وقيل: إنه النسبة الواقعة بين الأركان في الكميات والكيفيات.

[التاسع والعشرون] (...) إن تفسير الفلاسفة لحقيقة الإنسان، بأنه الحيوان الناطق، يقتضي كون الإنسان عبارة عن البدن والنفس معاً؛ لأن الحيوان جنس حلت أعراض والناطق هو النفس.

فعلى هذا يكون الإنسان مركباً تركيباً ثلاثياً.

والثلاثون: قال بشر بن المعتمر وهشام الفوطي: إنه الجسم ذو الروح الذي هو الحياة، وإنهما الفاعلان للأفعال؛ وعلى هذا قيل في الإنسان: نفس وروح؛ فإذا نام خرجت نفسه، وإذا مات خرجتا معاً.

وهذا يؤدي إلى أن النفس والروح غير الإنسان.

زين الدين البياضي، الباب المفتوح إلى ما قيل في النفس والروح، تحقيق حميد العطائي النظري، منشورات مكتبة العلامة المجلسي، قم، 1431هـ، ص 110 وما بعدها.

تعريف الإنسان: التقليد الكلامي والفلسفي الإسماعيلي:

صاحب كتاب الإيضاح: الداعي شهاب الدين أبو فراس

يميز بين من يسميها «القشرية»؛ أي: الذين يأخذون بالظاهر، مقابل تركيزه على الباطنية من حيث هي نظرة إلى باطن الإنسان وليس إلى قشرته. فإن الإنسان حسب هذا التصور «قشرة» و«باطن»:

«الإنسان بالقوة هو المختار الفاعل المأمور المنهي المستطيع الحي القادر المثاب الممدوح المحمود، وهو الروح الناطقة؛ وأما سائر ما ينسب إليه من الأدوات، مثل اليد والرجل واللسان وسائر الأعضاء، فهي آلة له لكي يستعملها في أفعاله. والدليل على ذلك



أنني وجدت الإخبار والقصد والإرادة والاعتماد والعلم والعقل والتمييز والتمثل والترجيح والمماثلة والموازنة والدعوى والخواطر في الأرواح دون الأعضاء والجوارح، فعلمت أن الله ﷻ إنما خاطب الروح في قوله: يا أيها الإنسان، دون الجسد؛ لأن الحكيم لا يخاطب من لا معرفة له ولا عقل ولا فهم ولا تمييز. وأيضاً فإن الخواطر ترد عليه دون ما سواه، ووجدته هو المميز وحده، فعلمت أنه هو المختار دون غيره، ورأيت الجوارح والأعضاء مسخرات له، لا تقدم إلا بعد إقدامه ولا تمسك إلا بعد إمساكه، فعلمت أنها هي المضطرة إليه، وأنه هو المختار دونها، وأن هذه الجوارح آلة له يستعملها في أفعاله، كالفأس والقلم والسيف والسلم، وما أشبه ذلك من الآلات.

وإنما سُميت الأرواح الناطقة إنساناً لظهور قدرتها وأفعالها من بين جميع الأرواح الغير ناطقة، ويقول: أنست كذا؛ أي: ظهر لي شيء فأبصرته... ومن هنا سُمي الإنسان إنساناً؛ لأن بالروح الناطقة يطاق نفي الوحشة والإتلاف والأنس. وقد جاء في الحديث أن الرسول ﷺ قال: «إذا جاء الليل استأنس كل أنس، واستوحش كل وحش»؛ معناه أهل الباطن الذين هم أنس بالقوة ينتفعون بأرواحهم الناطقة لاستئناسهم بمذهب اللب، وأهل القشرية الذين هم شياطين بالقوة لا ينتفعون بها، لاستيحاشهم من اللب، وتشبههم بالأنعام والوحوش؛ ومن هنا قيل: أنست من فلان علماً وعقلاً وحزماً؛ أي: أبصرت منه. ففي المعقول يعلم أنه لا يبصر عقله ولا علمه وإنما يبصر آثار علمه وأفعال عقله، وكذا الإنس بالقوة لا يبصرهم أحد من الجسمانيين، وإنما يبصرون آثارهم وأفعالهم.

والقالب هو قشر الإنسان بالقوة؛ فلذلك سمي القالب إنساناً على وجه الاستعارة والمجاز لا على جهة الحقيقة... ومن هنا قيل للسلطان: إنه معذب الأبطال وضاربها ولا يطبق تعذيب الأرواح الناطقة ولا ضربها، وإنما يضرب القوالب دون الأرواح الناطقة، ولو كان عذاب الله ﷻ ذكره على القوالب لما كان بين عذابه وعذاب المخلوقين فرق، كما أن في الشاهد من يطبق كسر آلة اللصوص، مثل السيف والخنجر والسلم وما أشبهه، ولا يطبق تعذيب قالب اللص إلا السلطان ودونه، فكأنه لو يطبق هذا يعذب قالب اللص كما أطاق تعذيب آله، فلم يكن بينه وبين السلطان فرق، كذلك لو كان السلطان يطبق تعذيب الأرواح الناطقة كتعذيب القوالب لما كان بينه وبين الله فرق...

إن البشر الذي هو القالب مقابل الأعمال الظاهرة، والإنسان بالقوة الذي هو الروح الناطقة مقابل العلوم اللبية؛ لأن القوالب تستطيع ضبط العلوم في الدنيا، وبالأرواح يستطيع ضبط العلوم في الدنيا والآخرة معاً.

القاضي شهاب الدين «أبو فراس»: كتاب الإيضاح، تحقيق عارف تامر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص 14 - 16.



التعريف الإباضي لحقيقة وماهية الإنسان:

«اختلف النَّاسُ في الإنسان ما هو؛

فَقَالَ بَعْضُ: إِنَّ الإنسان هو الروح، وهي الحياة المشاركة لهذا الجسد، وهو في الجسد على سبيل المداخلة، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد، وهو قوي بنفسه، حي بنفسه، يعلم بذاته، لا شيء غيره، وأن أفعاله جنس واحد ولا يرى في الحقيقه، ولا ترى أفعاله.

وَقَالَ بَعْضُ: الإنسان هذا الجسد الظاهر الرائي المرئي المذهب الجائي الأكل الشارب وحياته غيره، وقد يجوز كون الحياة عرضاً، وتجاوز أن تكون جسماً.

والإنسان عند صاحب هذا القول: يرى ويحس كثيراً من أفعاله.

وَقَالَ بَعْضُ: هو هذا الجسم الظاهر، والروح الذي يحيا به الجسم، وليس أحدهما، إِذَا انفرد من صاحبه إنساناً، وهما جميعاً حيان، وهذا يوجب على قائله: إِنَّ الجسم حيّ بنفسه، والروح حيّ بنفسه، أو يقول: لأنَّ الجسم حياة للروح، كما أَنَّ الروح حياة له، وأن أحدهما حيّ بنفسه، والآخر حيّ بحياة، فالواجب على قياس قوله أن الإنسان بكماله لا يرى، وأمَّا أفعاله فعنده أَنَّها تحسُّ.

القاضي أبو محمد نجاد بن موسى المنحي: كتاب الأكلة وحقائق الأدلة

وقد طرح أصحاب تيفغورين بن عيسى الملشوطي السؤال الوجهه: وكيف نميز بين الإنسان والحيوان؟ وكان مما أجابوا به:

«وإذا قيل لك: بماذا تفرز نفسك من البهائم؟ فقل: بأنَّ الله جعلها لي حمولة ومأكولة.

وإذا قيل لك: بما تفرز نفسك من التي ليست حمولة ولا مأكولة مثل الحيات والعقارب؟ فقل: بأنَّ الله ألزمني الفرض وحطَّ عنها، وفرض عليَّ الصَّلَاة والصَّوْم والزَّكَاة، وفرض عليَّ جملة إذا أضعتها لا ثواب ولا عقاب عليها.

وإذا قيل لك: لأيَّ علّة خلقك ربك؟ فقل: لعلّة الابتلاء بالأمر والنهي، وهو قوله: ﴿لَبَلُّوْكُمْ أَنْتُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: 2].

6- وهل يا ترى الإنسان يبقى في الدنيا وفي الآخرة هو هو أم هل يتبدل؟

مسألة «هوية الشخص» كيف طرحها المتكلمون:

كان فلوطرخس قد روى، في كتابه «تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق»، حكاية «سفينة ثيسوس» التي «تفلسف» حول «هويتها» الكثير من فلاسفة الإغريق، فقال: «كانت السفينة التي أقلت ثيسوس وصحبه الشبان الأثينيين ذات ثلاثين مجدافاً وعادت سالمة، فأبقى عليها الأثينيون حتى أيام ديمتريوس فاليروم، وعنها خلّعوا الألواح الخشبية النخرة، ووضعوا محلها ألواحاً جديدة أقوى من سالفها. وآضت السفينة بسبب من هذا التغيير مثلاً يضرب



يبين الفلاسفة حول المسألة المنطقية عن الأشياء المتحولة، ففريق منهم يتمسك بقوله: إن السفينة بقيت كما هي، والفريق الآخر يقول: إنها لم تعد السفينة عينها؛ وعند المتكلمين الإنسان يحل محل السفينة: هل يبقى هو هو رغم تبدل أجزاء من جسمه أم يؤول إلى إنسان آخر؟

فقد طرح المتكلمون مسألة هوية الشخص في تصورهم للإعادة والبعث:
هذا الأشعري يرى أن:

«وكان يقول فيمن قُطعت يده وهو مؤمن ثم كفر، أو قُطعت يده وهو كافر ثم آمن، مثل ذلك أنه يجوز أن تُوصل بصاحبها فتدخل النار أو الجنة، وجائز أن لا تعاد وتخلق له يد أخرى، وجائز أن تخلق خلقة فتدخل الجنة أو النار. وأصل هذا الكلام هو راجع إلى تحقيق معنى المأمور والمنهي والمطيع والعاصي والحي والقادر. فمن جعل الحكم للجزء الذي قامت به الحياة والقدرة أفرد للأجزاء حكمه، فيكون محل الكافر النار ومحل المؤمن الجنة. ومن جعل الحكم للجمل من أصحابنا أجاز أن توصل به يده، وأجاز أن يوصل يد الكافر بالمؤمن ويد المؤمن بالكافر، وأجاز ألا تعاد أيضًا فيتمم الخلقان بغير ذلك، إذ لا حكم للأبعض عندهم إذ الجمل هي الحية القادرة المأمورة المنهية».

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 145 - 146.



وقد بنى هذا الموقف على أساس المبدأ التالي:

«وكان يقول: إن أبعاد الجملة [= الإنسان] مسخرة بعضها لبعض حتى لا يكون بعضها على قصد وبعضها على خلافه، بل تُخلَق إرادتها وقُدْرُها على نوع واحد في كفر وإيمان ووجد وإقرار على الوجه الذي يقتضي الثواب والعقاب. وكان يقول: «خلاف ذلك غير ممتنع، وإنما قلنا بوجوب كون أجزاء هذه الجملة على حكم واحد خبراً وتوقيفاً وإجماعاً لا نظراً وعقلاً. فإنه لا يستحيل أن يكون جزء منعماً وجزء آخر متصل به معاقباً معذباً، ولكن لما أجمعت الأمة على أنه لا يجوز أن تكون هذه الجملة مؤمنة كافرة معذبة مثابة معاً قضينا بهذه القضية التي حكمنا بها، لا أن خلاف ذلك ممتنع كونه في العقول، بل يجري جواز اختلاف حكم أجزاء الجملة في ذلك مجرى جواز اختلاف حكمهما في كون بعضها على هيئة وبعضها على هيئة أخرى وبعضها على لون وطعم وبعضها على لون وطعم آخر خلاف ذلك».

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 147.

علاقة مسألة مفهوم الإنسان بمسألة هوية الشخص، وطرحها على مستوى العالم الآخر: النظام/ الناشئ الأكبر

«قال النظام: لو كان الإنسان هو هذا الجسم، وهذا الجسم قد يعصى الله ببعض جوارحه، ثم يقطع فيطيع، لكان يجب أن يكون بعض الإنسان في النار وبعضه في الجنة (..)

قال عبد الله [بن محمد الناشئ]: وقد نجد الشيء يتغير لونه ورائحته وصوته ومجسه ولا يستطيع أحد أن يقول: إنه قد بطل وحدث غيره، كهذه البلحة التي صارت تمرة، فلم يبق من صفاتها شيء وهي بلحة إلا وقد زال، فلو كان الجسم هو هذه الأشياء المذكورة كان قد زال إذ كانت جميعها قد زالت، ولو كانت هذه الأشياء أجساماً لم يستحل أن يقوم كل واحد منها بنفسه، ولو كانت إنما يمنعها من قيامها بنفسها لطافتها لم ينكر أن يتوهم أن اللطيف منها قد زيد فيه ما هو من جنسه حتى كثف فقام بنفسه، فيقوم صوت لا لمصوت وكذلك الرائحة والطعم والحر والبرد والرطوبة واليبوسة، وهو فاسد (...).

قال عبد الله: هذه الأجزاء قد تزيد وتنقص ويقطع منها أعضاء قد عصي الله فيها وتبقى أعضاء قد أطيع الله بها، فلو كان المأمور المنهي هو الجرم لكان بعضه في الجنة وبعضه في النار، ولا بد من حشر النفوس المميزة المأمورة المنهية ولا تحشر في الأبدان التي قُلت وكثرت، ومحال أن يكون كل جزء جسم كان معها في الدنيا فهو معها في الآخرة، ولا بد للنفس من جرم تنال منه الإدراك لثوابها وعقابها».

الناشئ الأكبر: مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، تحقيق يوسف فان إس، دار النشر فرانكس شتاينر، فيسبادن، بيروت، 1971، ص 113 - 115.



وهكذا، إذا كان قد رأى بعض المتكلمين أن هوية الشخص تكمن في جسمه، فإن الكثير من نقادهم ردوا عليهم. ومن بينهم شمس الدين السمرقندي في شرحه لصحائفه، حيث قال: «والأول [= القول بأن الشخص هو جسمه] مال إليه كثير من المتكلمين، وضعفه بيّن؛ لأن «أنا» شيء واحد بعينه باقٍ من أول العمر إلى آخره؛ لأن كل واحد يعلم بالبدئية أنه الذي كان طفلاً، ثم صار شاباً، ثم شيخاً، والهيكل [= الجسم] دائماً في التبدل والتحلل خارجاً وداخلاً؛ لأن أجزائه الخارجية والداخلية دائمة التبدل والتحلل، فالهيكل [= الجسم] كل يوم بل كل ساعة غير الذي كان قبله وبعده مع اتحادنا، فهو غيره».

شمس الدين السمرقندي: المعارف في شرح الصحائف، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل ونظير محمد النظير عياد، المجلد الثاني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2015، ص 991.

ومن طرائف المتكلمين: لو أن إنساناً أكل إنساناً فما الذي سوف يعاد منهما؟

جواب صاحب تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب:

«اعلم أن المراد بالإعادة البدنية إنما هو الأجزاء الأصلية التي هي حاصلة وباقية من أول العمر إلى آخره، لا الأجزاء الزائدة التي تحصل من الغذاء فينمو بها البدن زيادة، أو تذهب من المرض فيذبل بها البدن نقصاً. وإلى تلك الأجزاء الأصلية الإشارة بقوله **﴿الَّذِي يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾**: «كل ابن آدم يفتنى إلا عجب الذنب، منه خلق ومنه يركَّب».

وبهذا يندفع ما قيل: لو أكل إنسان إنساناً فإما أن يعاداً معاً أو لا، والكل باطل؛ إما لإحالتة، أو مخالفته إجماعكم من أن جميع بني آدم يعادون، فيقال: المعاد من الأكل والمأكول هو أجزاءه الأصلية، وأما ما زاد على ذلك هو أصل من غيره، فيعاد إليه فيعود له؛ إذ كل محفوظ عليه أصله، يخرج ويورده إليه: **﴿الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُحْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾** [النمل: 25].

لا يقال: الأجزاء الأصلية لا يفي مقدارها بمقدار ما يكون عليه الإنسان من المقدار عند الموت، مع المعلوم قطعاً بالإجماع هو أنه لا بد أن تكون الإعادة على الهيئة التي فارق عليها الإنسان الدنيا.

لأننا نقول: الأجزاء الأصلية هي المعادة، لكن القادر المختار كما أنه بقدرته مد مقدار الإنسان بزيادة تلك الأجزاء الغذائية، فهو - جل وعلا - قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء أخرى اختراعية حتى تحصل الهيئة.

فإن قيل: الشيء مع شيء غيره مع شيء آخر، وعلى ما ذكرتم لا يكون البدن المعاد هو بعينه الكائن يوم الفراق، بل هو مثله لا عينه، مع أن الإجماع على إعادة العين.



قلنا: هو مثله من حيث المقدار، عينه باعتبار تلك الأجزاء الأصلية، وهو المراد بالعينية؛ إذ لو لم يرد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الإنسان المفارق، بل مثله لما ثبت أن الكافر يكون ضرسه في النار كجبل أحد، وأن المؤمن يدخل الجنة على طول أبيهم آدم، طوله ستون ذراعاً في السماء. وذلك كله متفق عليه بين أهل السنة.

وبهذا التحقيق صح ما يوجد من إطلاق بعض أهل السنة - كحجة الإسلام وعز الدين - من أن المعاد مثل البدن، مع اتفاق أهل السنة على أن المعاد هو بدن الإنسان بعينه، فإن المراد بذلك البدن عيناً هو البدن المركب من الأجزاء الأصلية الباقية من أول تعلق الروح إلى انفصالها في الدنيا، والمراد بالمثل هو البدن المركب من تلك الأجزاء الأصلية مع الأجزاء المضافة عليه الاختراعية، فلا تعارض. فقد تلخص من هذا التحقيق أمر المعاد، وارتفع عنه الإلباس، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل».

أبو عبد الله الكومي: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب،
تحقيق: نزار حماد، مؤسسة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2008،
ص 266 - 267.

الإنسان المعتقد Homo Credens

«ليس في ديننا شك».

محبوب بن الربيع

«الشاك لا اعتقاد له».

زكريا الأنصاري

«إن العاقل لا يلزمه النظر إلّا وقد تصور الاعتقادات كيف تكون».

القاضي عبد الجبار

«الاعتقاد التقليدي لا يتجرد عن ثبوت شبهة ما من سهو المعتقد فيه أو خطئه أو عدم فهم المعتقد أو غير ذلك».

شمس الدين السمرقندي

«إن الشاك واقف حائر، والناظر مضرب عن وقفته وحيرته».

أبو القاسم النيسابوري

«وقال أبو إسحاق: نازعت من الملحدين الشاك والجاحد، فوجدت الشكّك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود».

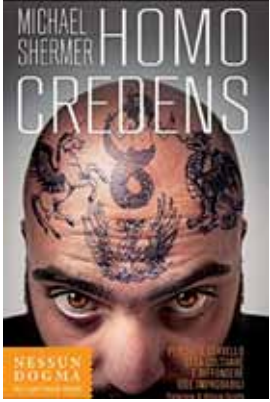
الجاحظ

إنما الدين مسألة «اعتقادات»، أو قل، بلغة صاحب كتاب «شرح المقاصد»، مسألة «اعتقاديّات»، بالدرجة الأولى. وقد عرف مفكر الأخلاق والاعتقاد الراغب الأصفهاني كلّاً من «الدين» و«الملة» - في كتاب يحمل عنواناً دالاً بهذا الصدد: «كتاب الاعتقادات» - على أنهما يشتركان معاً في كونهما: «اسماً لاعتقادات وأقوال وأفعال تدين بها أمة من الأمم عن نبي لهم، ليتوصلوا إلى جوار الله وَجَّهًا»، مقدماً بذلك، في تعريف كل من «الدين»



و«الملة»، «الاعتقادات» على غيرها من المحددات الأخرى. على أن من أوجه الفرق، التي عنده، بين «الدين» و«الملة» - وهي كثيرة - أن: «الدين يقال لكل واحد من الاعتقاد والقول والفعل، ولا يقال: ملة إلا باجتماع ذلك كله». فالدين عنده اعتقاد والدين قول والدين فعل، وليست الملة تكون ملة إلا بكونها اعتقادًا وقولًا وفعلًا أجمعين.

بيد أن ما يهمننا هنا هو مفهوم «الدين» من حيث كونه «اعتقادًا». ذلك أنه لو نحن تساءلنا عما هي «السمة» الجوهرية للإنسان التي ينظر فيها علم الكلام، فلن نجد لها تخرج عن سمة «الاعتقاد»، وما يحوم حولها من «إيمان» و«اهتداء» و«افتناع» و«نظر» و«علم» وغيرها... أي أنها لا تخرج عن كون الإنسان «كائنًا معتقدًا» بالدرجة الأولى. ولا يمكن وصف أي كائن آخر - بما في ذلك الله - بأنه «كائن معتقد» أو أنه «كائن ذو اعتقاد». فوحده الإنسان، بحسب هذا التحديد، يعد كائنًا «معتقدًا»، ولا «اعتقاد» بحسب هذا التعريف لا لحيوان، ولا حتى لإله...



فقد اعتبرت بعض المتكلمة أن أخص خواص الإنسان الجوهرية إنما تتمثل في كونه كائنًا «معتقدًا»، وميزت بين علم الله وعلم البشر، على أن الأول لا يمكن أن يقال فيه: إنه «اعتقاد» ولا يجوز في حق الله أن نقول عنه إنه «يعتقد»، بينما علم البشر مبني - أساسًا - على «الاعتقاد». يقول ابن العربي في كتاب - «الكتاب المتوسط في الاعتقاد» -: «ولا يقال فيه [في علم الله]: إنه «اعتقاد»؛ لما في لفظه من الافتعال الذي يقتضي تكلف ربط العقْد بالمعتقد، والاستحالة معنى العقْد الذي هو الربط في صفاته تعالى، ولامتناع حقيقة الاعتقاد عليه، وهو جواز طروء الشك عليه» (ص 190). وفي السياق نفسه، يقول أبو جعفر السمناني - في كتاب: «البيان عن أصول الإيمان» - مجيبًا على من يجادل به بالقول: «فَلِمَ لَمْ تقولوا: إنه [= العلم] اعتقاد الشيء على ما هو به عن ثقة؟ قيل: «لأن الباري عالم وليس بمعتقد...». وإنما المعتقد الإنسان. من هنا جاز تعريف «الإنسان» على أنه الكائن الذي شأنه أن «يعتقد» أو قل: إنه «الكائن المعتقد». كما ساغ تعريف «الإنسان المتكلم» على أنه ذاك الإنسان الذي من أمره أن يهتم بالإنسان من حيث كونه كائنًا معتقدًا؛ أي ذاك الذي من شأنه أن يهتم بالإنسان من جهة ما هو «يعتقد»، ومن شأنه العناية به من جهة اعتقاداته تلك التي يعتقد بها باعتقاد.

ولهذه الحيشية، كان علم الكلام نظرًا في أمر هذا «الإنسان المعتقد»؛ أي في الإنسان من حيث كونه ذاك الذي من شأنه أن «يعتقد»، وفي لواحق فعل اعتقاده هذا من أنه الكائن الذي من شأنه أن «ينتقد» اعتقادًا معينًا، أو أن «يشك» في ذاك الاعتقاد، أو أن «ينفيه»، أو أن «يثبته»، أو أن «يتوقف» في القول فيه: تُرى من يكون هذا «الإنسان المعتقد»؟ وما هي اعتقاداته إن وُجدت؟ وما هي مضاداتها إن حضرت؟ وكيف يعتقد هذا الإنسان في ما يعتقد؟ وكيف لا يعتقد في ما يعتقد فيه غيره؟ وكيف نحمله على ما نعهده «صحيح» الاعتقاد إن كان ثمة صحيح اعتقاد على الإطلاق؟ وبعد هذا وذاك، ما الذي تكونه، يا ترى، أنواع الاعتقادات؟ بل ما «الاعتقاد المحق» وما «الاعتقاد المبطل»، إن وُجدا؟ بل

ما «الاعتقاد الفاسد» وما «الاعتقاد الصحيح»، إن ساغ الحديث عنهما بوفق هذا النمط من الحديث؟

وقد ولع القدماء، لا سيما منهم المتكلمون، بإيراد الآراء والاعتقادات الدينية، عرضاً وردّاً، إيراداً واعتراضاً، عقداً ونقداً، وألفوا في ذلك التأليف. ومن أهمها ما كتبه الحسن بن موسى النوبختي من كتاب: «الآراء والديانات»، وما كتبه إسحاق بن حنين: «كتاب في إدراك حقيقة الأديان»، وما كتبه الكندي من «رسالة في افتراق الملل في التوحيد»، وما كتبه ثابت بن قرة: «رسالة في اعتقاد الصابئين». ولعل أهم كتاب كتب في المعتقدات كتاب أبي العباس الإبرانشهري. وهذا الرجل على أهميته مغمور، فقدت كتبه منذ زمن طويل، ولم نعرف عنه شيئاً إلا من خلال إشارة لناصر خسرو في كتابه (سفرنامه) ومن عبارة حاسمة أوردتها عنه البيروني حين قال: «وكان قد وقع المثل في فحوى الكلام على أديان الهند ومذاهبهم، فأشرت إلى أن أكثرها مما هو مسطور في الكتب، هو منحول، وبعضها عن بعض منقول، وملقوطة مخلوطة، غير مهذب على رأيهم ولا مشدب. فما وجدت من أصحاب كتب المقالات أحداً، قصد الحكاية المجردة من غير ميل ولا مُداهنة، سوى أبي العباس الإبرانشهري؛ إذ لم يكن من جميع الأديان في شيء، بل منفرداً بمختار له يدعو إليه. ولقد أحسن في حكاية ما عليه اليهود والنصارى، وما يتضمنه التوراة والإنجيل، وبالع في ذكر المانوية وما في كتبهم من خبر الملل المنقرضة».

1 - الدين في جوهره اعتقاد:

قرر سعد الدين التفازاني في «شرح العقائد النسفية» أن علم الكلام هو، بالأولى والأحرى والأجدر، «علم اعتقادات»، وأن مداره إنما هو كائن على «الاعتقادات»، وأن شأنه شأن «معتقدات»؛ وذلك بالدعوة إلى النظر في أمر الاعتقادات وتقويمها وإثبات بعضها ونفي بعضها، حتى يتحقق للمرء ما كان سماه عضد الدين الإيجي - ومما كانت سعت إلى دركه مختلف المتكلمة - «تحلية الإيمان بالإيقان»، وحتى يتأتى للإنسان «اليقين» الذي ليس هو شيئاً آخر عند التفازاني - في شرحه للمواقف - سوى «الاعتقاد الجازم المطابق»؛ وما زال المتكلم الأصولي يفعل حتى قال: «اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل [الفقه وأصوله]، وتسمى فرعية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية [أصول الدين/ علم الكلام/ علم التوحيد]». وهو الرأي نفسه الذي نجده عند متكلم أصولي آخر هو جلال الدين الدواني في شرحه على العقائد العضدية، حيث يقول: «المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض باعتقاده نفسه، من غير تعلق بكيفية العمل، ككونه تعالى حيّاً، قادراً، إلى غير ذلك من مباحث الذات والصفات [أي: ما تعلق بالاعتقاد من حيث كونه اعتقاداً] (الاعتقادات الصرفة غير الممزوجة بالأفعال أو الأعمال، مثل الإيمان بوجود الله، وليس من حيث ما يثمر عن هذا الاعتقاد من أعمال، كالصلاة والصيام والزكاة والحج مثلاً)». وتسمى تلك الأحكام أصولاً وعقائد واعتقادية [= مجال علم الكلام أو علم التوحيد أو علم أصول



الدين، أو «علم العقيدة»، يقابلها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل، كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم، وتُسمَّى شرائع وفروعًا وأحكامًا ظاهرة [مجال علم الفقه أو الفروع]. وربط شمس الدين الأصفهاني في شرحه على تجريد الاعتقاد للطوسي بين «النظر» - وهو هنا النظر الكلامي بالذات - وبين «الاعتقاد»، فاعتبر أن النظر الجازم المطابق للواقع هو «الاعتقاد»، عائدًا «الاعتقاد» من أفعال القلوب التي يقتدر عليها الإنسان من جهة ما هو إنسان؛ أي بحكم كونه كائنًا سمته المقدرة على الاعتقاد.

والحال أن هذا التحديد يطرح مسألة مفهوم «الاعتقاد» نفسه. فماذا يكون «الاعتقاد» أولًا؟

2- ما «الاعتقاد»؟

ذهب بعض المتكلمين إلى أن مفهوم «الاعتقاد» مفهوم واضح بذاته، بحيث لا يحتاج هو إلى تعريف. وكثيرًا ما فعلوا، فتجاوزوا هم عن تعريف معنى «الاعتقاد»...

هذا ابن الملاحمي، مثلاً، يورد مطلب تعريف «الاعتقاد»، بناءً على تعريفه «العلم» الذي يتبناه عن شيوخه أصحاب أبي هاشم الجبائي، فيذهب إلى أن «العلم» هو: «الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن مُعتقده [= مُعتقد الشخص المعتقد] على ما اعتقده عليه [= العلم]»، ويرد على الاعتراض على هذا التعريف بالقول التالي: «إن قيل: قولكم في حد العلم بأنه اعتقاد يقتضي أن تحدوا الاعتقاد لأنه قد تشبه حقيقة الاعتقاد. قيل له: الاعتقاد هو معنى يوجب كون المعتقد معتقداً، والإنسان يجد من نفسه كونه معتقداً، وذلك يغني عن تحديده».

على أنه قبل تفصيل القول في كل من «الاعتقاد» و«العلم»، و«الاعتقاد» و«النظر»، ينبغي أن نتساءل: ما هي أنواع «الاعتقادات»؟

أحد المعايير التي وضعها المتكلمون للتمييز بين الاعتقادات معيار «التردد وعدمه»: ثمة «الاعتقاد» الذي نتردد في اعتناقه، وذلك اعتقاد يكون إما «شكاً» أو «ظناً»؛ وثمة «الاعتقاد» الذي لا نتردد في تبنيه، وهذا اعتقاد يكون إما «جهلاً» أو «علمًا». وهذا التمييز نثر عليه في تأليف بعض الأشاعرة. وقد ذكره أبو القاسم النيسابوري - تلميذ الجويني، وصاحب كتاب «الغنية في الكلام» - حيث قال:

«ومن أصحابنا [= الأشاعرة] من قال: «حد العلم اعتقاد المعتقد على ما هو به».

قال: والدليل عليه أن الاعتقاد ينقسم إلى: اعتقاد يتعلق بالمعتقد مع التردد، واعتقاد يتعلق به من غير تردد.

فأما التردد في المعتقد: إن كان مع استواء الطرفين؛ مثل أن تتردد أن زيدًا في الدار أو ليس في الدار، فهذا هو حقيقة الشك؛ فأما إذا ترجح أحد الطرفين على الآخر، فهو الظن.

”
الاعتقاد هو معنى
يوجب كون المعتقد
معتقدًا، والإنسان
يجد من نفسه كونه
معتقدًا، وذلك يغني
عن تحديده.“



وأما الاعتقاد الذي يتعلّق بالمعتقد مع التصميم عليه من غير تردد: فإنّ تعلق به على خلاف ما هو به، فهو الجهل. وإنّ تعلّق بالمعتقد على ما هو به، فهو العلم».

أبو القاسم النيسابوري: الغنية في الكلام، تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2010، ص، 222.

وقد فصل ابن المطهر الحلي القول في أمر «الاعتقادات»، فقال في تفرّيعها:

«وهي [= الاعتقادات] أمور غنية عن التعريف يمكن الحكم فيها بالنفي والإثبات. وهي إما أن تكون جازمة أو لا، والأول إما أن تكون مطابقة أو لا، والأول إما أن تكون ثابتة أو لا، والأول هو العلم، والثاني هو التقليد للمحقق وغير المطابق وهو الجهل المركب وغير الجازم هو الظن.

وقد لاح من ذلك أن الاعتقاد جنس لهذه. وقد أخرج بعضهم الظن منه. وأبو الهذيل أخرج العلم أيضًا. وجماعة قسموا غير الجازم إلى ما يترجح أحد طرفيه على الآخر وإلى ما لا يترجح. فالذي ترجح هو الظن، والذي لا يترجح إن تساوى الطرفان فيه فهو الشكّ والّا فهو الوهم. وقد أدخل هؤلاء في الاعتقاد ما ليس منه وهو الوهم والشكّ، كما أخرج أولئك من الاعتقاد ما هو منه».

ابن المطهر الحلي: مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق يعقوب الجعفري المراغي، دار الإسوة للطباعة والنشر، طهران، الطبعة الأولى، 1415هـ، ص 160.

ولعلّ إحدى أكمل صور النظر في أمر «الاعتقاد» و«الاعتقادات» تلك التي نجدها في المذهب الاعتزالي، لا سيما عند القاضي عبد الجبار في مغنيّه. فقد بيّن الرجل أوجه الائتلاف بين «النظر» و«الاعتقاد» في قوله: «اعلم أن النظر كالاعتقاد في أنه يجب أن يتعلّق بغيره، وفي أنه يتعلّق بالأشياء في سائر وجوهها»؛ وذلك بمعنى، أولاً، أن النظر لا يتعلّق، أساساً، بنفسه - النظر في النظر - كما أن الاعتقاد لا يتعلّق، أولاً، بنفسه - الاعتقاد في الاعتقاد، وإنما يتعلّق بغيره؛ أي: النظر في «أمر» ما والاعتقاد في «شيء» ما. وإن كان فات القاضي عبد الجبار - وهذا هو أساس الفرق بين القدماء والمحدثين - أننا صرنا أمام «نظر في النظر» و«اعتقاد في الاعتقاد» - وهو ما أمسى يعرف باسم «إبستمولوجيا الاعتقاد» التي هي - في أبسط تعاريفها - «نظر في الاعتقاد»؛ وبمعنى، ثانياً، أن النظر نظر في الأشياء في سائر جوانبها، وكذلك هو الاعتقاد اعتقادات في الأشياء من مختلف مناحيها.

كما بيّن القاضي أوجه الاختلاف بين «النظر» و«الاعتقاد»، مبرزاً أن «النظر»: «يخالف الاعتقاد في أنه يتعلّق بكون الشيء على صفة»، هذا بينما: «النظر لا يتعلّق بصفة واحدة، بل يتعلّق بهل هو على صفة أو على ضدها أو ليس هو عليها». وهكذا، فإنّ قولنا: «السماء زرقاء» إنما هو «اعتقاد» وليس «نظراً»، وقولنا: «هل السماء زرقاء أم سوداء، أم لا هذا ولا ذاك»، إنما هو «نظر» وليس «اعتقاداً».





”
الواحد منا يجد
نفسه معتقدًا
للشيء، ساكن النفس
إلى ما اعتقده.“

أ - القاضي عبد الجبار: الاعتقاد الحق يقتضي سكون النفس إلى ما نعتقده:

يميز القاضي عبد الجبار بين «الاعتقاد الشبهي» و«الاعتقاد الحقيقي» [= العلم] على أساس أن الذي يدل على «العلم»: «[هو] أن الواحد منا يجد نفسه معتقدًا للشيء، ساكن النفس إلى ما اعتقده»؛ بمعنى أن معيار «سكون النفس» هو الذي يجعل من مجرد «الاعتقاد» أولًا - بلا سكون نفس - «علمًا» تسكن إليه النفس وتستكين.

لكن، ما معنى «سكون النفس» هذا؟ وما الذي يجعل منه معيارًا للترقية بين صحيح الاعتقاد - الذي هو العلم - وممكنه - الذي هو مجرد الاعتقاد؟

بداية، يتحدث القاضي عبد الجبار عن «سكون النفس» و«ثلج الصدر» و«طمأنينة القلب» و«انشرح الصدر» باعتبارها «معيار» الاعتقاد لما يصير هو «علمًا».

«فإن قيل: ما المراد بسكون النفس؟ قلنا: التفرقة التي يجدها الواحد منا من نفسه إذا رجع إليها، بين أن يعتقد كون زيد في الدار مشاهدة، وبين أن يعتقد كونه فيها لخبر واحد من أفناء الناس [من بسطاء الناس]؛ فإنه يجد في إحدى الحالتين مزية وحالًا لا يجدها في الحالة الأخرى، تلك المزية هي التي عبرنا عنها بسكون النفس».

القاضي عبد الجبار [منسوب إليه]: شرح الأصول الخمسة (تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم)، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1996، ص 46 - 47.

ب - الرد على معيار «سكون النفس»:

ب - 1 أبو القاسم النيسابوري: معيار «سكون النفس» معيار مُشكّل لأنه يؤدي إلى القول بنسبية الاعتقادات؛ وبالتالي إلى امتناع وجود الاعتقاد الحق:

«وأما المعتزلة: فإنهم صاروا إلى أن العلم من قبيل الاعتقاد، غير أنهم لم يجعلوا اعتقاد المقلد علمًا، فزادوا في الحد، فقالوا: «العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس». هذا مذهب المتأخرين منهم.

فيقال لهم: أنتم تعتقدون نفي رؤية الله ونفي الصفات وأنتم ساكنو النفس، وخصوصكم اعتقدوا ثبوت الرؤية والصفات وهم ساكنو النفس، فما العلم مع الاعتقادين؟».

أبو القاسم النيسابوري: الغنية في الكلام، تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2010، ص 222 - 223.

ب - 2 أبو معين النسفي: يلزم أن الاعتقاد الجاهل والاعتقاد العالم سواء بسواء لأنهما يقتضيان معًا سكون النفس:

وورد في كتاب «تبصرة الأدلة» لأبي معين النسفي وقد علق على إرادة تخلص المعتزلة من الإلزام الذي لزمهم في تعريفهم «العلم» على أنه اعتقاد الشيء على ما هو عليه، بإضافة أبي هاشم «شريطة» هي شريطة «سكون النفس»، بالقول: «ولا تخلص له بهذا عن الإلزام؛ لأن العامي ساكن النفس على هذا الاعتقاد مطمئن القلب عليه لا اضطراب له فيه حتى أن إنساناً لو رام إزالته عن هذا الاعتقاد لقصد العامي إراقة دمه وإتلاف مهجته».

هذا؛ وقد شكلت مسألة التفرقة هذه بين «العلم» و«الاعتقاد» موضع جدل كبير بين علماء الكلام، ما فتئوا يرددوا القول فيها ويراجعوا.

ب - 3 توضيح القاضي عبد الجبار للموقف:

«قد حكى أبو القاسم [البلخي الكعبي] رَحِمَهُ اللهُ، في كتاب المقالات عن فريق من الناس: أنه [= أي العلم] غير الاعتقاد. وحكى شيخنا أبو علي [عبد الله بن الحسين البصري] رَحِمَهُ اللهُ، في مسائل الخلاف، على شيخنا أبي الهذيل رَحِمَهُ اللهُ، أنه كان يقول في العلم: إنه اعتقاد. فهو قولنا. فإن قال: إنه جنس سواء، فهو مخالف لنا. وتكلم عليه في ذلك، ولم يقطع من قوله على أحد الأمرين...

والذي يقوله شيوخنا، رحمهم الله، في العلم: إنه جنس من الاعتقاد. فمتى تعلّق بالشيء على ما هو به، ووقع على وجه يقتضي سكون النفس، كان علمًا. ومتى تعلّق بالشيء على ما ليس به، كان جهلاً. ومتى تعلّق به على ما يقويه، ولم يقتض سكون النفس، لم يكن علمًا ولا جهلاً».

القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء الثاني عشر: النظر والمعارف، ص 25.

ب - 4 تلخيص ابن الملاحمي للمواقف الاعتزالية في هذه المسألة:

«وكون العلم من جنس الاعتقاد ليس بمتفق عليه، بل اختلفوا في ذلك، فمنهم من أثبتته جنسًا بانفراده، ومنهم من أثبتته من جنس الاعتقاد، وتوقف شيخنا أبو الحسين [البصري] في ذلك في كتاب التصفح».

واختار ابن الملاحمي القول بأن العلم من جنس الاعتقاد، متبنيًا رأي شيوخه من أصحاب أبي هاشم الجبائي:

«أما حد العلم فقد اختلف الناس فيه، فالذي اختاره شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله في حدّه أنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. قالوا: فبقولنا: «اعتقاده»، ينفصل عن سائر الأعراض، وبقولنا: «مقتض لسكون النفس»، ينفصل



عن اعتقاد المقلد والمبجّت، وبقولنا: «إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه»، ينفصل عن الجهل. وحده قاضي القضاة رحمة الله عليه في كتاب المحيط بأنه المقتضي لسكون النفس. وذكر شيخنا أبو الحسين رَحِمَهُ اللهُ في شرح العمدة أن الحد الأول أصح؛ لأن في الحد الأخير أسقط ما هو معقول من معنى العلم وهو مطابقته للمعلوم. ألا ترى أننا لو قدرنا اعتقاد الشيء لا على ما هو به وقدرناه مقتضياً لسكون النفس، لم يكن علماً. فلو كان معنى العلم هو اقتضاء سكون النفس فقط، لوجب أن يكون ذلك الاعتقاد علماً.

وقد عاد ابن الملاحمي ليحدد معيار «الاعتقاد» على أنه «سكون النفس»، وعرف «سكون النفس» هذا تعريفاً لفظياً على أنه «طمأنينة القلب»، فساكن النفس بهذا إنما معناه مطمئن القلب.

ب - 5 تلخيص أبي القاسم النيسابوري لمواقف الأشاعرة:

يلخص أبو القاسم النيسابوري المواقف الأشعرية من مسألة ما إذا كان العلم اعتقاداً أم لا، خلا موقف أبي إسحاق الإسفراييني الذي ذهب إلى أن الاعتقاد السديد علم، بالقول:

«والأستاذ [= يعني أبا إسحاق الإسفراييني] - وإن صار إلى أن الاعتقاد السديد علم - لم يُقصد به تحديداً؛ فإنه سيبتل بالعلم القديم.

وقال الباقر من أصحابنا: العلم ليس من قبيل الاعتقاد؛ بل هو مغاير له، ومن اعتقد شيئاً ثم لاح له الدليل، يدرك تفرقة من نفسه بين حال كونه معتقداً عن تقليد، وبين حال كونه معتقداً عن دليل، كما يدرك التفرقة في نفسه بين حال كونه عالماً بالشيء غير مدرك له بالبصر، ومن حال كونه مبصراً إياه.

فإن قالوا: فالتفرقة قائمة إلى عثوره على الدليل لا إلى حال كونه عالماً أو معتقداً:

قلنا: ليس كذلك؛ فإنه إذا لاح له الدليل تغير حال كونه معتقداً، وحصل له شرح الصدر وثلج الفؤاد، وعرفه على ما هو به وتبينه بعدما كان مقلداً فيه، بحيث لو أورد عليه شبهة لتشك؛ ولأن الاعتقاد افتعال من العقد، وهو الشد؛ فكأنما المقلد يعقد قلبه على ما سمعه من غير تثبت، وإذا علمه بالدليل انشرح صدره، وانحل عقده، وعرفه يقيناً.

ولأن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد، للزم الحكم بمماثلة اعتقاد العلم اعتقاد الجهل. بيانه: إذا اعتقد أن زيداً في الدار، ولم يكن فيها، كان هذا الاعتقاد جهلاً، فإذا دخل زيد الدار، ولم يشعر به هو، بل هو على الاعتقاد الأول، صار ذلك الاعتقاد علماً، وذلك باطل.

وأيضاً: فلو كان العلم اعتقاداً لكان العالم معتقداً، ولما أجمعنا على أن القديم - سبحانه - عالم لا يُسمى معتقداً؛ تبين أن الاعتقاد ليس من قبيل العلم.

العلم لو كان من
قبيل الاعتقاد، للزم
الحكم بمماثلة اعتقاد
العلم اعتقاد الجهل.

وأما الكلام على المعتزلة إذ قالوا: العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس.

قلنا: فيجب أن يجعلوا المقلد عالماً؛ فإنه ساكن النفس، ولو قطع أرباً إرباً لما ترك اعتقاده:

قالوا: لا تعويل على سكون النفس؛ فإنه لو أورد عليه شبهة، لتحير وزال سكون النفس، وإذا اضطر إلى معتقده، أو كان اعتقاده صادراً عن الدليل، حصل له سكون النفس.

قلنا: إذا لاح له الدليل صار اعتقاده علماً، وحصل له اليقين والثقة، وخرج عن كونه اعتقاداً».

أبو القاسم النيسابوري: الغنية في الكلام، الجزء الأول، تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2010، ص 223 - 224.

على أن المشكلة الأولى التي واجهت المتكلمين الذين يقولون بأن «العلم» «اعتقاد» إنما تمثلت في ما إذا كان يجوز وصف «الله» بأنه «معتقد»:

«فإن قال: إذا كان العلم لا يكون إلا اعتقاداً، فيجب أن لا يكون العالم بالشيء إلا معتقداً له؛ وهذا يوجب كون القديم، تعالى، معتقداً.

قيل له: أجابا [= أبو الهذيل العلاف وأبو علي بن الحسين البصري] بأن العلم إنما وصف بأنه اعتقاد من حيث شُبِّهَ بعقد الحبل وإحكامه؛ ووصف العالم معتقداً، من حيث كان العلم، الذي به علم، اعتقاداً. ولذلك يوصف بأنه عالم، قبل العلم بالعلم أصلاً؛ ولا يوصف بأنه معتقد، إلا بعد إثبات العلم اعتقاداً. فلذلك لا يجب وصفه تعالى بأنه معتقد، لما كان عالماً بذاته، وفارق حاله حال الواحد منا. ولأن المعتقد وصف بذلك، لأنه عقد بقلبه على ما اعتقده؛ كما وصف بأنه مضمر اخبار وقصد، لأنه أضمر بقلبه الشيء، إذا أرادته ونواه. فإذا استحال القلب عليه تعالى، لم يجز أن يوصف بأنه معتقد، وإن كان له حال العالم منا.

وذكر شيخنا أبو عبد الله [البصري] رَحِمَهُ اللهُ، أن القديم، تعالى، له مثل حال المعتقد. لأنه استحال كون العالم منا عالماً إلا وهو معتقد لما علمه، وكونه عالماً يقتضي حكماً زائداً على كونه معتقداً، فيجب أن يكون تعالى، إذا كان عالماً أن يكون بهذه الحال. وإنما يجوز أن يحصل تعالى مثل حال الواحد منا، وإن لم يحصل له الحكم الزائد، نحو كونه مدرّكاً وإن لم يكن ألباً. فأما أن يحصل له الحكم الزائد الذي لا ينفصل عن الصفة، ولا يحصل له، فمحال. لكنه لا يوصف بأنه معتقد، لأن هذا الرسم جرى على العالم منا مجازاً وتشبيهاً، ولا يجوز استعمال المجاز فيه تعالى، إلا بورود سمع فيما لم يرد، فيجب ألا يسوغ استعماله على وجهه».

القاضي عبد الجبار، المغني، المجلد الثاني عشر: النظر والمعارف، ص 27 - 28.

فيجب أن يجعلوا
المقلد عالماً؛ فإنه
ساكن النفس، ولو
قطع أرباً إرباً لما
ترك اعتقاده.



إن المقلد وإن كان
يَدَّعي في اعتقاده أنه
يقتضي سكون النفس،
إلا أنا نعلم أنه ليس
بساكن النفس.



والمشكلة الثانية التي واجهت ذاك التعريف أنه قد اعترض على معيار «سكون النفس»، كما أوردنا من قبل وها نحن متمون ما أوردناه هنا مستأنفون الكلام فيه، اعتراضات شتى: منها ما أوردته الملاحمي ورد عليه:

«ومنها [= من الاعتراضات] أنه يدخل في حدكم [= للعلم] هذا اعتقاد المقلد، وإن لم يكن علماً؛ لأنه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى معتقده على ما اعتقده عليه.

قيل له: إن المقلد وإن كان يدَّعي في اعتقاده أنه يقتضي سكون النفس، إلا أنا نعلم أنه ليس بساكن النفس؛ لأننا نعني بسكون النفس طمأنينتها على وجه لو شكَّك المعتقد فقليل له: لا تأمن أن تكون مخطئاً، لم يتشكك.

وهذه حال المستدل بالدلالة لأنه متى وصف له دلالته ثم قيل له: لا تأمن فيما تعتقده لأجل دلالته هذه أن يكون مخطئاً، لم يتشكك. وليس كذلك المقلد لأنه متى قيل له: إنك أخذت مذهبك من فلان مع تجويزك عليه الخطأ، فلست تأمل في اعتقادك أن تكون مخطئاً لأنه فرع على أصل لا تأمن فيه الخطأ، فلا بد عند ذلك أن يضطرب فيما يعتقده. ولهذا لا يكون حال من يشاهد زياداً في الدار كحال من أخبره واحد بكونه في الدار وقلده في ذلك في الثقة وسكون النفس. فأما إذا سمي المقلد اعتقاده علماً لظنه فيه أنه يقتضي سكون النفس، لم يضرنا لأنه تقرر عنده أن حقيقة العلم هو هذا، فلما ظن في الاعتقاد أنه بصفة العلم، سماه علماً. وهذا يقرر تحديدنا العلم بما ذكرنا. والمقلد لم يخطئ في وصفه اعتقاده بأنه علم على زعمه، وإنما أخطأ في ظنه بأنه يقتضي سكون النفس على الحد الذي شرطناه في العلم».

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونغ، مركز بزوهرشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران، 1390هـ، ص 19.

والمشكلة الثالثة التي واجهت المتكلمين في تعريفهم لمفهوم «الاعتقاد» وتمييزهم إياه عن مفهوم «العلم» هي مشكلة التمييز بين «الاعتقاد عن أمارات» و«الاعتقاد عن دلالات». و«الدلالة»، عند ابن الملاحمي، هي: «ما النظر فيها يفضي إلى العلم»، بينما «الأمارات» هي: «ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى الظن». إذ يرد ابن الملاحمي على الذين عرفوا العلم بأنه هو «التبين» بالقول:

«وأيضاً، يدخل في حدكم هذا [العلم هو التبين] اعتقاد من اعتقد الشيء على ما هو به عن أمارات لا عن دلالة، نحو أن يعتقد أن له صانعاً لكثرة المخبرين بذلك وعدالتهم وصلاحتهم وقوة صوارفهم عن الكذب؛ لأن اعتقاده هذا هو اعتقاد للشيء على ما هو به مع ضرب من سكون النفس إليه. فإن قلتم: إنا أردنا بسكون النفس طمأنينتها على وجه لو شكَّك المعتقد مع تذكره لاستدلاله بالدلالة لم يتشكك، ولو وصف له دلالته وقيل له:

«لا تأمن أن تكون مخطئاً فيه»، ازداد ثقة وقيئاً، قيل لكم: إنه قد يكون في الناس من يزداد بمعتقدده إذا وصف له استدلاله بالأمارات. إلا أن تقولوا: «إنه إذا تبين له أن ما استدل به هو أمانة وليس بدلالة، فإنه يتشكك في معتقده، وليس كذلك المستدل بالدلالة»، قيل لكم: وكذلك المستدل بالدلالة إذا ورد عليه شبهة قاذحة في دلالته، فإنه يتشكك في معتقده، فلا فرق بينهما.

فإن قالوا: «إننا قلنا في الحد: إنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، والذي فرضتموه من اعتقاد المستدل بالأمارات ليس يقتضي سكون النفس، فإنما يعتقد فيه فاعله أنه يقتضي سكون النفس فبم يدخل على حدنا؟» قيل لهم: إنه ما عاد من اعتقاد إلا يقتضي ضرباً من سكون القلب، ثم يختلف ذلك لاختلاف اعتقاد المقدمات أو اعتقاد الأمارات، فمتى كانت المقدمات أقوى، كان السكون أقوى.

فمتى قلتم: «إننا نعني بسكون النفس سكوناً مخصوصاً» وهو ما ذكرناه، قيل لكم: إن النقص لا يندفع بالإضمار دون الإظهار باللفظ، فاذكروا ذلك في حدكم ليتم الاحتراز عما يدخل فيه. فإن قيل: «إن ما اخترتموه من الحد يدخل فيه أيضاً هذا الذي فرضتموه لأنه يجد من نفسه أنه ظهر له الأمر ظهوراً يمتنع معه تجويز خلافه»، قيل له: إن الشك عند اعتقاد المعتقد للشيء عن أمانة غير ممتنع في نفسه وإن اعتقد أنه يمتنع عنده. ولهذا متى شكك ببيان ما استدل به أنه ليس بدلالة، فإنه يتشكك؛ فاعتقاده هذا بمنزلة اعتقاد المقلد إذا ظن فيه أنه علم.

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونج، مركز بزوهشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران، 1390هـ، ص 22 - 23.

ب - 6 وقد ردّ أبو الوليد الباغي في حدوده على اعتبار العلم اعتقاداً، فقال:

«وإنما قلنا: [العلم] معرفة المعلوم على ما هو به»، ولم نقل «اعتقاده على ما هو به»؛ لأن الاعتقاد ليس بعلم، ولا من جنسه؛ ولذلك نجد كثيراً من أهل الكفر والضلال يعتقدون الشيء على خلاف ما هو عليه من الإلحاد والاتحاد والتثليث، وليس شيء من ذلك بعلم؛ لأن العلم لا يتعلق بالمعلوم إلا على ما هو به، والاعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما هو به وعلى ضد ذلك وخلافه».

ب - 7 الأشعري: العلم اعتقاد على التوسع والمجاز

وقد رفض بعض المتكلمين أن يجعلوا من «العلم» «اعتقاداً» بعامة - وهذا يصدق على علم الكلام نفسه من حيث هو علم. فقد أنكر، مثلاً، أبو الحسن الأشعري - شيخ الأشاعرة - أن يكون معنى «العلم» هو «اعتقاد الشيء على ما هو عليه»، وقال: إن وصف علمنا بأنه اعتقاد مجاز، وإذا استعمل في ذلك فعلى التوسع. وبالجمله، كان يمنع الأشعري وصف



«العلم» - وضده «الجهل» - بأنهما «اعتقادان» على الحقيقة، وإن جاز أن يُطلق عليهما ذلك «توسّعاً» و«مجازاً».

ومن باب هذا «التوسع» و«المجاز» و«التسمح في العبارة» تعريف الأشعري «الحق» على أنه «ما يجوز اعتقاده»، كما أورده عنه ذلك ابن فورك في مجرداته.

ب - 8 الآمدي: العلم غير الاعتقاد:

على أن عددًا من المتكلمين تحفظ على مفهوم «الاعتقاد» هذا. من بينهم سيف الدين الآمدي الذي ميز - في أبقاره - بين «العلم» و«الاعتقاد»:

«العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتّصف تمييز حقيقة ما، غير محسوسة في النفس - احترازًا من المحسوسات - حصل عليه حصولًا لا يتطرق إليه احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه، ويدخل فيه العلم بالإثبات والنفي والمفرد والمركب. وتخرج عنه الاعتقادات والظنون حيث إنه لا يبعد في النفس احتمال كون المعتقد والمظنون على غير الوجه الذي حصل عليه في النفس».

ب - 9: أبو يعلى: التقليد يبطل كون الاعتقاد علمًا

ومن بين هؤلاء المتكلمين أيضًا الذين رفضوا حد «العلم» بكونه «اعتقادًا» أبو يعلى بن الفراء، حيث يقول:

«وحد العلم معرفة المعلوم على ما هو به، خلافًا للمعتزلة الأوائل في قولهم: اعتقاد الشيء على ما هو به. والدلالة عليه أن كل من عرف العلم فقد علم أنه معرفة، وأنه هو الذي لأجله كان العالم عالمًا، فيجب أن يكون ذلك حدًا صحيحًا، ولا يجوز أن يكون حده الاعتقاد؛ لأن من قلده غيره في أن الله تعالى صانع العالم وأنه واحد، فقد اعتقد الشيء على ما هو به، ولا يكون ذلك علمًا».

أبو يعلى بن الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص 32.

3- الإنسان المعتقد والإنسان غير المعتقد:

تلقاء «الإنسان الاعتقادي» - أو «الإنسان المعتقد» - يقوم هناك «الإنسان غير الاعتقادي» - أو «الإنسان غير المعتقد» في صوره الثلاث: الإنسان اللأدري Homo Agnostic؛ أي: ذاك الذي يقول في كل شيء عرض على نظره: «لست أدري» احترازًا من الخطأ فيه والظلال والزيف وفتحًا لباب الإمكان والظن واليقظة، والإنسان الشكي Homo scepticus؛ أي: ذاك الذي شأنه أن يرتاب في كل أمر عرض عليه مخافة ألا يكون هو الحق؛ والإنسان التوقفي Homo Judicii suspensio؛ أي ذاك الإنسان الذي لا يثبت ولا ينفى وإنما أمام تكافؤ الأدلة عنده يتوقف. وذلك بناءً على ما تقدم به زكريا الأنصاري

من أن: «الشاك لا اعتقاد له». وكما قال ابن الملاحمي - في المعتمد في أصول الدين - مقابلًا بين الإنسان المعتمد والإنسان الشاك [= غير المعتمد]: «الشك ليس باعتقاد»، وقال: «لا يمكن أن تعتقد الشك». وقد عرّف [الإنسان] المعتمد التعريف التالي: «إن المعتمد هو من له اعتقاد»، وعلى هذا الاعتبار يكون [الإنسان] الشاك هو: «من ليس له اعتقاد». ولهذه الحيثية ترانا في هذا الفصل نقابل بين «الإنسان المعتمد» و«الإنسان الذي لا اعتقاد له»؛ أي: الإنسان الشاك والإنسان اللأدري والإنسان المتوقف.

وقد ناقش المتكلمون - باعتبارهم يمثلون «الإنسان المعتمد»، وبحسبانهم أنه لا بد من الاعتقاد - الكثير من الفرق التي اعتبروها تنتمي إلى طائفة الإنسان غير المعتمد. ولا يكاد كتاب في علم الكلام يخلو من مناقشة الشكية واللأدرية والتوقفية وغيرها من الفرق التي اعتبرت فرقًا غير معتقدة أو فرقًا منتقدة.

أ - تصنيف صاحب أبجد العلوم لأصناف الإنسان غير المعتمد:

«الإفصاح الثاني: في أقسام الناس بحسب المذاهب والديانات؛

«اعلم أن التقسيم الضابط أن يقال: إن من الناس من لا يقول بمحسوس، ولا بمعقول، وهم السوفسطائية، فإنهم أنكروا حقائق الأشياء.

ومنهم من يقول بالمحسوس، ولا يقول بالمعقول، وهم الطبيعية، كل منهم معطل لا يرد عليه فكره براد، ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد، ولا يرشده ذهنه إلى معاد، قد ألف المحسوس، وركن إليه، وظن أن لا عالم وراء العالم المحسوس، ويقال لهم: الدهريون أيضًا، فإنهم يثبتون معقولًا.

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول، ولا يقول بحدود ولا أحكام، وهم الفلاسفة. فكل منهم قد رقى عن المحسوس، وأثبت المعقول، لكنه لا يقول بحدود وأحكام وشريعة وإسلام، ويظن أنه إذا حصل له المعقول، وأثبت للعالم مبدأ ومعادًا، وصل إلى الكمال المطلوب من جنسه، فيكون سعادته على قدر إحاطته وعلمه، وشقاوته بقدر جهله وسفاهته، وعقله هو المستبد بتحصيل هذه السعادة. وهؤلاء الذين كانوا في الزمن الأول دهرية وطبيعية وإلهية، لا الذين أخذوا علومهم عن مشكاة النبوة.

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام، ولا يقول بالشريعة والإسلام؛ وهم الصابئة. فهم قوم يقرب من الفلاسفة، ويقولون بحدود وأحكام عقلية، ربما أخذوا أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحي.

إلا أنهم اقتصروا على الأول منهم، وما تعدوا إلى الآخر. وهؤلاء هم الصابئة الأولى، الذين قالوا بغازيمون [1]، وهرمس، وهما شيث وإدريس عليه السلام [2]، ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء.





ومنهم من يقول: هذه كلها شريعة ما، ولا يقول بشريعة محمد ﷺ وهم المجوس والنصارى واليهود.

ومنهم من يقول بهذه كلها، وهم المسلمون، وكانوا عند وفاة النبي ﷺ على عقيدة واحدة، إلا من كان يبطن النفاق».

ب - الأصفهاني: في مناقشة منكري الدين - من حيث هو اعتقاد - بعامة:

«وقد أنكر الدين فرق، الأولى: من قال: إن معظم الدين إنما هو العبادات وهي التقرب إلى الله ﷻ بالصلاة والصيام وسائر ذلك، والله مستغن عنها؛ فوجودها لا ينفعه وعدمها لا يضره. وليس هو كملك من ملوكنا الذين يفرحون بخدمة رعاياهم ويتباهون بها عند ملوك سواهم؛ فإذا لا ينبغي أن يشرع لنا ديناً نتعبد به.

والفرقة الثانية: قالوا: الغرض من العبادات الوصول إلى اللذة - والله تعالى لقدرته وجوده واستغناؤه عن عبادة خالق أن يعطيهم ذلك من غير استخدامهم.

والفرقة الثالثة: قالوا لو كان دين لجعله حيث بهر العقول والأسماع والأبصار، فإن السلطان البشري لو أراد أمراً يدعو إليه رعيته، ويجعلهم حيث لا يخفي عليهم آثاره وصنائه، فكيف برب العزة مع سعة قدرته وبإلغ حكمته؟! قالوا: وقد رأينا جميع ما يذكر أنه دلالة على الحق لا يثلج ولا يبرد صدرًا حتى كثر المختلفون وكثرت أدلتهم: فمن يلزم مذهباً لألفة أو لنفع دنيوي يجده فيه أو لغرض آخر غيره، ومن أخذ يتنقل من مذهب إلى مذهب.

والفرقة الرابعة: قالوا: الاختلاف في الدين بحيث لا يفي بإحصائها عدد ولا يتسع لاستقرائها أمد؛ فالأولى ترك جميعها والاشتغال بما فيه صلاح المعاش من الطب والفلاحة.

(...)

فأما من قال: إن الله تعالى غني عن عبادة خلقه وأنه ليس كواحد من ملوك الأرض، فذلك مقدمة صحيحة. وقد قال الله تعالى يؤكد ذلك، حيث قال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]، لكن استبعادهم لينتفع لهم لولا سعيهم في تحصيله لم تقتض الحكمة حصوله لهم وذلك أن الله تعالى خلق الناس بحكمته ليتوصلوا بعبادته وتوفية حق خلافته إلى تزكية أنفسهم وتطهيرها، فيصلحوا للمجاورة في دار السلام في مقعد صدق عند مليك مقتدر، فينالوا منه بقاء بلا فناء وعزاً بلا ذل وغنى بلا فقر وعلماً بلا جهل، فيحصل لهم سعادة كبرى، كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [هود: 108]. ولم تقتض الحكمة حصول ذلك لهم إلا بعد أن يؤدوها طاهري النفس (...). وبهذا تبين فساد قول من قال: القصد بالعبادة الوصول إلى اللذات. والله تعالى قادر على أن يعطينا بغير استخدام منه أيّ ما كان هذا لم يمنع منه قدرة الله تعالى، بل منع منه الحكمة. ومثل من وسخ نفسه في الدنيا ولم يزكها مثل قوم دعوا في دعوة ملك وقيل لهم: طهروا أبدانكم وأثوابكم وأصلحوا أخلاقكم لتستحقوا مجالسة الأخيار ومعاشرة السلطان، فلا سبيل إلى دخول داره

وحضور مآدبته إلا لمن كان طاهراً، فجاء بعضهم وسخ الثياب متلطخاً بالأنجاس فاسد الأخلاق غير عارف آداب مجالسة الملوك، وكانت تلك الدار طاهرة وأهلها كراماً بررة، فالحكمة تقتضي منعه لمنافاته لها.

وأما شبهة من قال: لو كان لله دين لكان باهراً للعقول والأسماع والأبصار.

فجوابه: إن ذلك باهر لمن لم يضيع نور الله الذي به يبصر ولم يفسد بصيرته التي بها يدرك، وأما من ضيع ذلك، فقد صار كمن وصف الله تعالى بقوله: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِّيَّ فَهُمَّ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171]. وما أشبه قائل هذا فيما يقوله برجل قال لشاعر: «لِمَ لا تقول ما نفهم؟» فقال: «وأنت لِمَ لا تفهم ما يقال؟». ويجب أن يعلم أن الله تعالى ركز في عقل كل ذي عقل مرآة. فإذا زكاها وجلاها تبين الحق من الباطل، والكذب من الصدق، والقبيح من الجميل.

الأصفهاني: كتاب الاعتقادات، ص 118 - 120.

وهكذا، فإننا نقصد بمفهوم «الإنسان المعتقد» الإنسان من حيث ما هو كائن قادر على الاعتقاد في اعتقادات معينة، وعلى ضد ذلك يكون الإنسان القادر على إنكار أو انتقاد أي اعتقاد، بل وانتقاد الاعتقاد بعامة: نعني الإنسان الذي يكون قادراً على ألا يعتقد بأي اعتقاد يكون، كائناً ما كان هذا الاعتقاد، بما في ذلك الاعتقاد في الاعتقاد، ولو ألا يعتقد في أن يعتقد، أو أن يعتقد في ألا يعتقد. والأول هو ما أطلقنا عليه اسم «الإنسان المعتقد»، كما ورد في ديباجة هذا الفصل، والثاني هو ما نطلق عليه اسم «الإنسان غير المعتقد». وقد ذهب هذا «الإنسان غير المعتقد» إلى أنه: «لا اعتقاد ثمة»؛ أي: أنه لا ينبغي اعتقاد أي اعتقاد، وأنه إن كان لا بد من الاعتقاد، فلا بأس من أن نعتقد في ألا نعتقد. فالاعتقاد عنده هنا - إن وُجد - فهو عدم اعتقاد [أعتقد أنني لا أعتقد، أو: لا أعتقد أنني أعتقد]، أو هو نفي الاعتقاد، أو هو جحود الاعتقاد.

هذا، وكما أسلفنا، فقد اتخذ نموذج الإنسان غير المعتقد، في الفكر الإسلامي، صوراً ثلاثاً: صورة الإنسان الشاك، وصورة الإنسان السوفسطائي، وصورة الإنسان المتوقف. وكلهم رد عليهم علماء الكلام.

كثيرة هي تصانيف الإنسان غير المعتقد في كتابات المتكلمين. وهذه نماذج منها:

1 - تقسيم ابن المرتضى لأنماط الإنسان غير المعتقد ورده عليها:

يميز المهدي لدين الله أحمد بن المرتضى في كتابه «القلائد في تصحيح العقائد» بين أجناس ثلاثة من الذين أنكروا الاعتقادات - والذين يسميهم «التجاهلية»؛ أي: الذين «تجاهلوا» الاعتقادات بعض التجاهل أو كله - إن لم يكن إنكاراً كلياً [تجاهلوا كل الاعتقادات كائنة ما كانت] فعلى الأقل إنكاراً جزئياً [تجاهلوا بعض الاعتقادات؛ شأن الاعتقاد في ما يغيب عن حواس الإنسان مثلاً]:



«مسألة - فالتجاهلية ثلاث:

- سوفسطائي؛ وهو منكر اليقين [الاعتقاد الموقن] في كل شيء، وجاعله حساباً [ظناً].
- وعندي؛ وهو مثبت الحقيقة وجاعلها تابعة للاعتقاد [حقيقتي ما أعتقده، وحقيقتك ما تعتقده، لكل حقيقة من عنده؛ ومن هنا اشتق لفظ «العندية» = عندي]
- وسُمّي؛ وهو منكر ما لم يشاهده بالحواس [وتلك نزعة «حسية» أو لا - عقدية جزئية، مقابل العقدية الفردية، واللا - عقدية الإطلاقية]. وفيهم مثبت المشاهد والمتواتر فقط، وفيهم منكر الكسبي [المعرفة المكتسبة] فقط - وهو فريقان: تكافئية [من الذين زعموا أن الأدلة متكافئة: مثل القول بأن دليل قدم العالم يكافئ دليل حدوثه، ودليل الجبر يكافئ دليل الخيرة]، وجاعلو المعارف ضرورية. وأكثر الناس على إثبات الضروري والمكتسب على خلاف في كيفية الاستدلال».

المهدي لدين الله أحمد بن المرتضى: كتاب القلائد في تصحيح العقائد (كتاب الملل والنحل). تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى 1985، ص 39.

وتفصيل هذه التمييزات في أنماط «الإنسان غير المعتقد» وارد في كتاب «المنية والأمل في شرح الملل والنحل»، حيث يرى أن فرقة «التجاهلية» سُميت بذلك - أي: باسم «التجاهلية» - لإنكارها العلم الضروري - الاعتقاد اليقين - مع حصوله لهم في الأمر نفسه. يقال: «تجاهل فلان» وليس هو «بجاهل» حقيقة، لكن ادعى الجهل بدعوى كاذبة. وعنده أن «التجاهلية» ثلاث فرق:

1 - حزب منهم يقال له: «سوفسطائي» - ينسبه ابن المرتضى خطأ إلى «جهة تخصصهم»؛ أي: إلى بلدة يونانية موهومة اسمها المتخيل «سوفسطا»، كما أن ابن الجوزي - في تلبيس إبليس - ينسبهم خطأ إلى رجل [وهمي] اسمه «سوفسطا» - ويعرف السوفسطائي على النحو التالي: «والسوفسطائي هو منكر اليقين في كل شيء من المشاهدات [أي: مما يشاهد أو يدرك بالحواس] والمعقولات [أي: مما يعقل بالعقل أو مما يُتفكر فيه بالفكر]». والسوفسطائي هو جاعل اليقين «حساباً»؛ أي: ظناً واعتقاداً مظلوناً ليس إلّا. وقد تمّ التمثيل لذلك بما يرى النائم من أحلام، وما هي بوقائع حقيقة بل ليست غير رؤى، وبما يتراءى للظمان من ماء وما هو بماء بل سراب ليس إلّا، وبما يتراءى للسكران من صور وهي «سمادر» [ما يتراءى من خيالات للسكران في سكرته] ليس وحسب.

2 - وحزب ثان منهم يطلق عليه اسم «العندي». ويعرفه على أنه فريق: «مثبت للحقيقة وجاعلها تابعة للاعتقاد». ويرى أنه سُمّي «عندياً» لأن الحقيقة عنده تابعة لما «عند» المعتقد، فهو منسوب إلى لفظ «عند». وقد مثلوا لهذا المذهب بمثال «الخل». فالخل يعيش فيه دوده فلا يهلك به، بينما غيره يهلك. فاختلفت بذلك حقيقة «الخل»: فهي «محيية» بالنظر إلى دودها، لكنها «مميّنة» بالنظر إلى غيرها. كما مثلوا له بالعسل: إذ

يجده الصفراوي [أي: المريض بداء الصفراء] «مُرًّا»، بينما الإنسان المعتدل السليم غير السقيم بمرض الصفراء يجده «حلوًا». فحقيقته حقيقتان عند إنسانين: فهو «مر» عند الصفراوي السقيم، وهو «حلو» عند المعتدل السليم، فهو «حلو مر مَعًا» بالنظر إلى الإنسانين. وكان أن قاس «العنديون» على ذلك، فقالوا: «كذلك تختلف المعتقدات بحسب اختلاف الاعتقاد».

3 - وحزب ثالث هو حزب «السمنية» - ويخطئ المرتضى مرة أخرى في اشتقاق اسمهم، فيعزوه إلى «السمني» - ويذكر أن: «هذا الحزب يثبت الحقيقة، لكنه ينفي بعض الحقائق؛ إذ هو منكر ما لم يشاهد بالحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، فأبطلوا المعقولات والأخبار المتواترة ونحوها، قالوا: ومن ثم لم يقع اختلاف في المشاهدات ووقع في غيرها، فترى الرجل يقطع باعتقاد ويكفر من خالفه زمانًا ثم يرجع عنه ويعتقده خطأ».

2 - النوبختي: المعتقدات نسبية، وفي ذلك دليل على انعدام المعتقد الحق:

«قد زعمت فرقة من المتجاهلين أنه ليس للأشياء حقيقة واحدة في نفسها، بل حقيقتها عند كل قوم على حسب ما يعتقد فيها؛ فإن العسل يجده صاحب المرة الصفراء مرًّا، ويجده غيره حلوًا. قالوا: وكذلك العالم هو قديم عند من اعتقد قدمه، محدث عند من اعتقد حدوثه، واللون جسم عند من اعتقده جسمًا، وعرض عند من اعتقده عرضًا. قالوا: فلو توهمنا عدم المعتقدين وقف الأمر على وجود من يعتقد. وهؤلاء من جنس السوفسطائية فيقال لهم: أقولكم صحيح؟ فسيقولون: هو صحيح عندنا باطل عند خصمنا، قلنا دعواكم صحة قولكم مردودة وإقراركم بأن مذهبكم عند خصمكم باطل شاهد عليكم ومن شهد على قولهم بالبطلان من وجه فقد كفي خصمه بتبيين فساد مذهبه. ومما يقال لهم: أثبتون للمشاهدة حقيقة؟ فإن قالوا: لا لحقوا بالأولين، وإن قالوا حقيقتها على حسب الاعتقاد فقد نفوا عنها الحقيقة في نفسها وصار الكلام معهم كالكلام مع الأولين. قال النوبختي: ومن هؤلاء من قال: إن العالم في ذوب وسيلان. قالوا: ولا يمكن الإنسان أن يتفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائمًا، فيقال لهم: كيف علم هذا وقد أنكرتم ثبوت ما يوجب العلم وربما كان أحدكم الذي يجيبه الآن غير الذي كلمه؟».

3 - رد القاضي عبد الجبار على التجاهلية:

«وقد حكى أبو عثمان الجاحظ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وغيره، أن فرقة من أصحاب التجاهل زعمت أن لا حقيقة للأشياء في نفسها، وحقيقتها عند كل أحد ما يعتقد. وهذا كالخل الذي يحيا فيه دوده، فإن طرح في غيره مات، وكالعسل الذي يجده المعتدل المزاج حلوًا، وصاحب المرة الصفراء يجده مرًّا، فهو حلو مرة، ومر مرة، متى أضيف إليهما.

قالوا: وذلك كالاستحسان والاستقباح؛ لأن زيادًا يستحسن الحاجة، ويستقبحها عمرو، ويريدها أحدهما، ويكرهها الآخر، ويشتهيها أحدهما، وينفر طبع الآخر عنها. فكذاك يجب



إذا اعتقد أحدهما أن العالم قديم، والآخر: أنه محدث، أن تكون حقيقته أن يكون قديماً ومحدثاً بالإضافة إليهما.

وهذه الضربة قد اقترنت بالحقائق، على بعض الوجوه، وفارقت من ينفي الحقائق أيضاً، وإن كان من جهة المعنى لا فرق بينهما، فيما نعلم باضطرار. لأننا قد بينّا أن العلم بأنه معتقد وساكن النفس ضروري؛ وإن كانت الشبهة قد تحصل في أن سكون النفس يتبع الاعتقاد أو غيره، وأنه يجب فيه من حيث كان علماً ومن حيث يقع على الوجوه التي قدمناها. فلا بد من حصول العلم لكلا الطائفتين بما ادعيانه ضرورياً ومن صحة علمهم، ومن صحة توصلهم من جهة الاستدلال إلى ما قلنا: إنه يعلم باكتساب.

وإن كانت هذه الطائفة قد أخطأت من وجه آخر لأنها اعتقدت جواز كون الشيء على كل صفة يصح أن يعتقدها معتقد. وهذا في كثير من الصفات يعلم بطلانه باضطرار. فعالهم فيه كحال من ينكر العلم بالمشاهدات؛ لأنه لا فرق بين العلم باستحالة كون الشيء موجوداً معدوماً، وقديماً محدثاً، من حيث اعتقد المعتقد ذلك فيه؛ فحاله في التجاهل كحال من جوّز فيما نشاهده أسود، كونه أبيضاً. والأصل في هذا الباب أن اعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقد لأنه لو أثر في ذلك، لوجب أن يكون المعتقد على الصفة التي يختص بها لاعتقاد المعتقد، ولوجب أن يكون اعتقاده موجباً لكونه كذلك. ولو كان كذلك، لوجب أن يكون اعتقاداً لسائر ما يعتقده في أنه يوجب كونه على ما هو عليه يميز له السبب في إيجاب حدوث المسبب. وهذا يوجب أن يصح منه وقوع الجسم والقدرة، إذا اعتقدنا ذلك فيهما، بل يوجب أن يكون تعالى موجوداً ومختصاً بسائر ما هو عليه من جهتنا، إذا اعتقدنا كونه كذلك، بل يوجب إذا اعتقد المعتقد في الشيء جوهرًا سواداً أن يحصل بهذه الصفة؛ وقد بينّا فساد ذلك؛ بل يجب، على هذا، صحة كون الشيء الواحد بياضاً سواداً إذا اعتقد المعتقد أن ذلك فيه، وقديماً محدثاً، وموجوداً معدوماً. وقد بينّا أن العلم باستحالة ذلك ضروري.

وليس لهم أن يقولوا: ما أدى منه إلى المستحيل، لم يؤثر اعتقاد المعتقد فيه؛ وما لم يؤد إلى ذلك جاز أن نبينه على الصفات التي يعتقدها المعتقدون. وذلك لأن الاعتقاد، إذا ثبت أنه لا يؤثر في كون المحدث قديماً والقديم محدثاً، وفي قلب الأجناس؛ فيجب أن لا يكون مؤيداً في سائر الأمور، وأن يعتبر في كون المعتقد على ما يختص به حاله، لا بحال الاعتقاد. ولذلك يثبت على ما هو به، وإن لم يعتقد أحد فيه ما هو عليه. ولذلك قلنا: إن العلم، وإن كان يتعلق بالشيء على ما هو به، فإنه لا يصير علماً على ما هو به، لمكان العلم. كما لا يصير العلم علماً، لكون معلومه على ما هو به. وقد شرحنا ذلك من قبل، فإذا لم يجب ذلك في العلم، فبأن لا يجب ذلك في الاعتقاد أولى. وكان يجب، على قولهم هذا، إذا كان الإنسان قادراً على الاعتقادات المختلفة في الأمور، أن يقدر أن يجعلها على الصفات التي يصح أن يعتقدها فيه، فيجعل السواد مرة سواداً ومرة بياضاً، والجسم مرة قديماً، ومرة محدثاً، وقد علمنا أنه إن كان قديماً لم يجز أن يتغير حاله وإن كان محدثاً فكمثل (...).

كان يجب، على قولهم هذا، إذا كان الإنسان قادراً على الاعتقادات المختلفة في الأمور، أن يقدر أن يجعلها على الصفات التي يصح أن يعتقدها فيه، فيجعل السواد مرة سواداً ومرة بياضاً، والجسم مرة قديماً، ومرة محدثاً.

ولا يجوز أن يعتقد أحد في الظلم، مع علمه بكونه ظلمًا، أنه حسن، ولو اعتقد أحد ما فيه أنه حسن من جهة العقل، لكان اعتقاده جهلاً. ومتى حملهم ما قدمناه على ارتكاب التشويه بين المذاهب، وبين استحسان الخلق، وأن المذاهب لا حقيقة لها في أنفسها، وإنما يعتبر فيها اعتقاد المعتقد، كالاستحسان والاستقباح، بطل ذلك على وجهين، أحدهما: لأنه مفارقة لقول هذه الفرقة إلى قول السوفسطائية الذين لا يثبتون لشيء من هذه الأشياء حقيقة؛ والثاني: أننا قد أثبتنا لما يستحسن ويستقبح حقيقة. لكننا بينا أنه لكونه على صفة واحدة، قد يشتهى، وقد ينفر الطبع عنه. فيجب، على هذا، أن تثبت لسائر المعتقدات حقيقة. فإذا لم يصح أن تكون حقيقتها أن تكون قديمة محدثة، وعلى صفات متضادة، لم يبق إلا ما قلناه. ولذلك لم نجوز كون الواحد منا مستحسنًا للخلقة ومستقبحًا لها، في الوقت الواحد على وجه واحد، لما أوجب ذلك تضاد صفة الحي. ويجب، على ذلك، أن يخرج الشيء من أن يكون قديمًا أو محدثًا، أو موجودًا أو معدومًا، متى لم يعتقد أحد فيه ذلك. كما تخرج الخلقة من أن تكون مستحسنة مستقبحة، متى لم يستحسنها أحد ولا استقبحها أحد. وفساد ذلك ظاهر. وإنما صح في دود الخل أن يعيش فيه دون غيره، لأنه يتغذى بالخل، ولا يؤثر الخل في مجاري أنفاسه من حيث بني بنية مخصوصة، وليس كذلك غيره؛ لأن الخل لا يؤثر فيه ولا يغذيه، كالسمك يعيش في الماء لاختصاصه ببني لا يؤثر الماء في مجاري أنفاسه معها، ويفارق غيره من الحيوان، ولذلك يتلف بخروجه من الماء، من حيث تغلب عليه الحرارة، وقد زالت المادة المسكنة لها من الماء الذي يصل إلى مواضع الحمأ واللهيب. فما في هذا، مما يستشهد به، فيما قالوه من التجاهل؟ (...).

فأما إدراك صاحب المرة العسل مرًا، وإدراك غيره له حلواً، فالتعلق به بعيد. لأن إدراك أجزاء العسل لا يختلف فيهما، وإنما تقتزن، في صاحب الصفراء، بالعسل المرة، فتغلب العسل أو تغلب على موضع الذوق، فيصير مدركًا مع العسل غيره؛ وصاحب الدم يدرك مفردًا عن المرة؛ فلذلك يختلفان. ولو أدركاه، على حد واحد، لما اختلفا (...).

وقد بينا، في باب الإدراك، أن الطعن بذلك في أنه لا يجب أن يوثق بشيء مما ندركه، لا يصح. لأنه إذا سكنت النفس إلى المدرك عند زوال الشبه ووجوه اللبس، والثقة به حاصلة؛ فإنما لا يثق بما يدركه عند حصول شبهة ولبس. ويجب على الذائق أن يعتبر، فمتى وجد طعم ما يذوقه مختلفًا، مع سلامة حاله، علم به اختلاف الطعوم؛ ومتى وجد طعم ما يذوقه يختلف لأجل اختلاف أحواله، نحو غلبة الصفراء عليه مرة والدم أخرى، لم يجز أن يحكم باختلاف طعم الذوق.

القاضي عبد الجبار: المغني، الجزء الثاني عشر: النظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مدكور، سلسلة تراثنا، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 47 - 53.

أن الطعن بذلك في أنه لا يجب أن يوثق بشيء مما ندركه، لا يصح. لأنه إذا سكنت النفس إلى المدرك عند زوال الشبه ووجوه اللبس، والثقة به حاصلة؛ فإنما لا يثق بما يدركه عند حصول شبهة ولبس.



4 - رد ابن الملاحمي على السوفسطائية وأصحاب الذوبان وأصحاب العنود واللاأدرية والسمنية وغيرهم من منكري الاعتقاد:

«أما الكلام على الفرقة الأولى [= السوفسطائية] فالكلام عليهم وعلى اللاأدرية يتفق. وقد اختلف الناس في صحة مناظرة هؤلاء، فصحبها بعضهم ولم يصحح الأكثرون، وهو الصحيح؛ لأن المناظر متى عرف من خصمه أنه يجحد ما يعلمه ضرورة لم يكن له داع إلى موافقته للنظر، خصوصاً إذا أنكر فهم ما يكلمه به [وزعم] أنه لا يعلم هل يكلمه أم لا، وهل ينبهه على النظر أو لا ينبهه، وقال في كل ما يسمعه أو يحسه: إنه لا يدريه ولا يدري أنه لا يدريه. ولأننا متى علمنا أنهم [لما] يجحدون ما يشاهدونه ويحسونه وينكرونه فهم لما لا يحسونه أشد إنكاراً، فكيف يدعوننا الداعي إلى مناظرتهم؟ ولأن فائدة المناظرة هو أن يوقف الخصم بالنظر فيما يعلمه على ما لا يعلمه، ونحن نعلم منهم أنهم عالمون بما ينكرون كاذبون على أنفسهم فيما يخبرون به، فكيف تصح مناظراتهم؟

وإنما قلنا: إنهم عالمون بذلك؛ لأن أحوال العقلاء لا تختلف فيما يشاهدونه مع السلامة وارتفاع اللبس، فإذا كنا نحن نعلم المشاهدات والحال هذه، وجب مثله في كل عاقل. وإنما نورد ما نورده عليهم تنبيهاً لهم على أنهم كاذبون على أنفسهم، لا حاجاً، فنقول لهم: أتزعمون أنكم لا تعلمون ما تشاهدونه؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فلماذا تجتنبون المضار وتجتلبون المنافع إلى أنفسكم على طريقة واحدة من غير اختلاف؟ وإنما يستمر تصرف العاقل في ذلك إذا ميّز بين ما يضر وما ينفع. فأما إذا لم يميز بينهما، جاز أن يختار ما يضر على ما ينفع، وما يؤدي إلى الهلاك على ما يؤدي إلى النجاة. ألا ترى أن



الأعمى لما كان لا يميز بين المهواة والمنجاة ولا بين الطريق والحريق، فإنه يتنكب مرة من الطريق فيقع في الحريق، وربما يقع في مهواة؟

فإن قالوا: إنما يستمر تصرفنا فيما ذكرتم لأننا نظن ما نشاهده فتصرف بحسب الظن، ولا يضرنا فقد العلم، قيل لهم: هذا السؤال إنما يصح ممن علم الظن والعلم وفصل بينهما. فأما من ينكر العلم بالمشاهدات، كيف يدعي الفصل في غير المشاهدات؟ ويقال لهم: فإن فصلتم بين العلم والظن، فافصلوا أيضاً بين تصرف العالم والظان، وتصرفات الظان لا تجري على طريقة واحدة في اجتلاب المنافع واجتناب المضار. فلما استمر تصرفكم في ذلك، علم أنكم عالمون بالمشاهدات مكابرون في دفع ذلك. ويقال لهم: أتعلمون أنكم لا تعلمون ما تشاهدون؟ فإن قالوا: نعم، ذلك، نقضوا مذهبهم. وإن قالوا: لا نعلم ذلك، قيل لهم: فجوزوا أنكم تعلمون ما تشاهدونه، فإن قالوا: نُجَوِّز ذلك ونجوز خلافه، تركوا مذهبهم وألزمناهم في الشك ما ألزمناهم في الظن، وقيل لهم: أتعلمون أنكم تجوزون ذلك؟ فإن قالوا: نعم، نقضوا مذهبهم، وإن قالوا: بل نجوز هذا التجويز، أدى إلى تجويزات لا نهاية لها.

ويقال للأردية: إنكم متى سئلتكم عن شيء فأجبتم بأننا لا ندري على طريقة واحدة ولم تجيبوا بغير هذا الجواب الموافق لطريقتكم، دل أنكم علمتم أنكم سئلتكم عما يطابقه جوابكم بأننا لا ندري، وأنكم علمتم أنكم سمعتم سؤال السائل، وأنكم عالمون بلغة السائل، وأنه كلمكم بلغة سبق علمكم بها، فمتى قلتم: لا ندري، فقد ناقضتم، ودل أنكم كاذبون على أنفسكم».

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونغ، مركز بزوهشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران، 1390هـ، ص 32 - 33.

5 - رد عبد القاهر البغدادي على السمنية:

«والخلاف في هذه المسألة [إثبات العلوم النظرية] مع السمنية الذين زعموا أنه لا يُعلم شيء إلا من طريق الحواس الخمس، وأبطلوا العلوم النظرية، وزعموا أن المذاهب كلها باطلة. ويلزمهم على هذا القول إبطال مذهبهم لأن القول بإبطال المذهب مذهب. وقلنا لهم: بماذا عرفتم صحة مذهبكم؟ فإن قالوا: بالنظر والاستدلال، لزمهم إثبات النظر والاستدلال طريقاً إلى العلم بصحة شيء ما. وهذا خلاف قولهم. وإن قالوا: بالحس، قيل لهم: إن العلوم بالحس يشترك في معرفته أهل الحواس السليمة، فما بالناس لا نعرف صحة قولكم بحواسنا؟ فإن قالوا: إنكم قد عرفتم صحة قولنا بالحس، ولكنكم جحدتم ما عرفتموه، لم ينقصوا ممن عكس عليهم هذه الدعوى وقال لهم: بل أنتم عارفون بصحة قول مخالفكم وفساد قولكم بالضرورة الحسية، لكنكم جحدتم ما عرفتموه حساً. وإذا تعارض القولان بطلا وصح أن الطريق إلى العلم بصحة الأديان إنما هو النظر والاستدلال».

عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 21 - 22.

القول بإبطال
المذهب مذهب.

العلم بصحة
الأديان إنما هو
النظر والاستدلال.



6 - التفتازاني وتقسيماته لأنماط الإنسان غير المعتقد:

والتقسيم نفسه تقريباً - العنادية والعندية واللاأدرية - نجده عند التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية، حيث يقول:

«فإنَّ منهم [= من السوفسطائية] مَنْ يَنْكُرُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ، وَيَزْعَمُ أَنَّهَا أَوْهَامٌ وَخَيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ؛ وَهَمُّ الْعِنَادِيَّةِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْكُرُ ثُبُوتَهَا وَيَزْعَمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْإِعْتِقَادَاتِ، حَتَّى إِنْ اعْتَقَدْنَا الشَّيْءَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ، أَوْ عَرْضًا فَعَرْضٌ، أَوْ قَدِيمًا فَقَدِيمٌ، أَوْ حَادِثًا فَحَادِثٌ؛ وَهَمُّ الْعُنْدِيَّةِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْكُرُ الْعِلْمَ بِثُبُوتِ شَيْءٍ وَلَا ثُبُوتَهُ، وَيَزْعَمُ أَنَّهُ شَاكٌ، وَشَاكٌ فِي أَنَّهُ شَاكٌ وَهَلَمْ جَرًّا؛ وَهَمُّ اللَّأَدْرِيَّةِ.



لَنَا [= لِلْأَشْعَرِيَّةِ] - تَحْقِيقًا - أَنَّا نَجْزِمُ بِالضَّرُورَةِ بَثْبُوتَ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ بِالْعَيَانِ، وَبَعْضَهَا بِالْبَيَانِ - وَإِلْزَامًا - أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الْأَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَتْ، وَإِنْ تَحَقَّقَ - وَالنَّفْيُ حَقِيقَةٌ مِنَ الْحَقَائِقِ لِكَوْنِهِ نَوْعًا مِنَ الْحُكْمِ - فَقَدْ ثَبَتَ شَيْءٌ مِنَ الْحَقَائِقِ، فَلَمْ يَصِحْ نَفْيُهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ. وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ إِنَّمَا يَتِمُّ عَلَى الْعِنَادِيَّةِ.

قَالُوا: الضَّرُورِيَّاتُ مِنْهَا حَسِّيَّاتٌ، وَالْحَسُّ قَدْ يَغْلُطُ كَثِيرًا، كَالْأَحْوَالِ يَرَى الْوَاحِدَ اثْنَيْنِ، وَالصَّفْرَ أَوْ يَجِدُ الْحُلُوَّ مَرًّا؛ وَمِنْهَا بَدِهيَّاتٌ، وَقَدْ يَقَعُ فِيهَا اخْتِلَافَاتٌ، وَتَعْرُضُ شَبْهَ يَفْتَقِرُ فِي حُلِّهَا إِلَى أَنْظَارٍ دَقِيقَةٍ؛ وَالنَّظَرِيَّاتُ فِرْعُ الضَّرُورِيَّاتِ، فَفَسَادُهَا فُسَادُهَا، وَلِهَذَا كَثُرَ فِيهَا اخْتِلَافُ الْعُقَلَاءِ.

قُلْنَا: غَلُطُ الْحِسِّ فِي الْبَعْضِ لِأَسْبَابٍ جَزْئِيَّةٍ لَا يَنَافِي الْجَزْمُ بِالْبَعْضِ بِإِنْتِفَاءِ أَسْبَابِ الْغَلْطِ. وَالْإِخْتِلَافُ فِي الْبَدِيعِيِّ لِعَدَمِ الْأَلْفِ أَوْ لَخَفَاءِ فِي التَّصَوُّرِ لَا يَنَافِي الْبِدَاهَةِ. وَكَثْرَةُ الْإِخْتِلَافَاتِ لِفَسَادِ الْأَنْظَارِ لَا يَنَافِي حَقِيقَةَ بَعْضِ النَّظَرِيَّاتِ.

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى الْمُنَازَعَةِ مَعَهُمْ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَعْتَرِفُونَ بِمَعْلُومٍ لِيُثَبَّتَ بِهِ مَجْهُولٌ، بَلِ الطَّرِيقُ تَعْذِيبُهُمْ بِالنَّارِ، لِيَعْتَرِفُوا أَوْ يَحْتَرِقُوا.

و«سُوفِسْطَا» اسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمَمْوُهِةِ وَالْعِلْمِ الْمَزْخَرَفِ؛ لِأَنَّ «سُوفَا» مَعْنَاهُ الْعِلْمُ وَالْحِكْمَةُ، وَ«إِسْطَا» مَعْنَاهُ الزَّخْرَفُ وَالْغُلْطُ، وَمِنْهُ اشْتَقَّتْ «السُّفْسُطَةُ»، كَمَا اشْتَقَّتْ «الْفَلْسَفَةُ» مِنْ «فِيلَاسُوفَا»؛ أَي: مُحِبُّ الْحِكْمَةِ.

سعد الدين التفتازاني: شرح العقيدة النسفية، تحقيق مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص 14 - 15.

وبالجملة، يمكن أن نوجز ألوان الإنسان غير المعتقد في ثلاثة:

- الإنسان الشاك.

- الإنسان السوفسطائي.

- الإنسان المتوقف.

4- الرد على الشكية عند المتكلمين:

يفتح بول. ل. هك كتابه في الشكية في الإسلام الكلاسيكي بالعبارة التالية:

«ليس من المتعارف عليه أن يتم الجمع بين النزعة الشكية والإسلام. ذلك أنه ليس يفترض في المؤمنين أن يكونوا متحيرين».

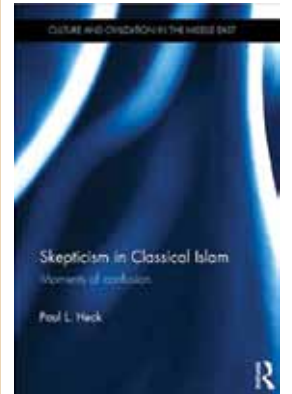
أولاً؛ في الإنسان الشاك

يطلق لفظ «الشكاك» و«الشكية» و«الشكوكية»، في علم الكلام الإسلامي، على معاني عدة.

منها؛ ما ذكره عنهم الإمام المتوكل على الله في كتابه: «حقائق المعرفة في علم الكلام» حين قال: «(...) ومنهم الشكاك، وسموا بذلك لأنهم لم يثبتوا الشهادة على من يشهد الشهادتين أن يكون مؤمناً حتى يقولوا للمؤمن: نرجو أن يكون مؤمناً». (المتوكل على الله: حقائق المعرفة في علم الكلام، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003، ص 522). وشبيهه ما ألف فيه يحيى بن عمر الفقيه المالكي (ت: 289) من كتاب سماه «في الرد على الشكوكية» عالج فيه مسألة اشتد التنازع عليها في القيروان في أيامه وتركت لها صدى عند تلامذة محمد بن سحنون، فشطرتهم إلى طائفتين. وكان موضع الخلاف يدور على مسألة «الإيمان». كان أتباع ابن سحنون يذهبون إلى أن المؤمن ينبغي أن يقطع بنفسه في إيمانه، وكان أصحاب ابن عبدوس يرون أن يتوقف الإنسان في الحكم على إيمانه ويترك ذلك لله، فكان أن أطلق السحنونيون على خصومهم اسم «الشكوكية»؛ إذ اعتبروهم شاكين في إيمان أنفسهم.

ومنها؛ دلالة الشكاكية - كما يذكرها الفزاري - أو الشكاك - أصحاب «الشك والعما» والحيرة» الذين «وقفوا» في شأن امرأة رثيت في محل شبهة بيّنة، حتى نصبوا الشك فيها ديناً.

ومنها؛ المعنى الذي نجده في سيرة محبوب بن الربيع إلى أهل عمان - وإلى أهل اليمن أيضاً - في أمر هارون بن الإيمان: «وسئل أبو عبيدة عن الشاك، فقال: الشاك هالك والسائل معذور، والشاك هو الذي لا يتولى أحداً إلا من شك ووقف مثلما شك هو ووقف، لا يتولى أحداً برئ ولا أحداً تولى، وهذه هي الدينونة، من دان بالشك هلك عند المسلمين [= الإباضية]».





ويقول في مكان آخر: «وكانت المعتزلة يسألون المسلمين [=الإباضية] عن الشاك يسع جهله، فيقول لهم المسلمون: الشاك المسلم للمسلمين الراضي بقولهم المتولي لهم مسلم. فهذه قولنا وديننا وما مضى عليه سلفنا، نور وبيان وهدى، ليس في ديننا شك ولا عَمى».

ونحن لا يهمنا في هذا المقام إلا الشكية المعرفية؛ أي: الشك الإبستمولوجي في مسألة «المعرفة» و«الاعتقاد» وليس الشك الوقائعي - السياسي - في وقائع حدثت. هذا ويعد نص الجاحظ الذي نورد هنا فلتة عجيبة. فقد كتب القدماء الكثير عن «اليقين» في أصول الدين - الكاشاني مثلاً - ولم يكتبوا عن «الشك» في أصول الدين إلا النزر اليسير:

ثانياً: الجاحظ: محاسن الشك وعيوبه:

«ولمّا قال ابن الجهم للمكّي: «أنا لا أكاد أشكّ»، قال المكّي: «وأنا لا أكاد أوقن»، ففخر عليه المكّي بالشكّ في مواضع الشكّ، كما فخر عليه ابنُ الجهم باليقين في مواضع اليقين.

وقال أبو إسحاق: «نازعت من الملحدين الشاك والجاحد، فوجدتُ الشُّكَّك أْبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود».

وقال أبو إسحاق: «الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقينٌ قط حتى كان قبله شكّ، ولم ينتقل أحدٌ عن اعتقادٍ إلى اعتقادٍ غيره حتّى يكون بينهما حالٌ شكّ».

وقال ابنُ الجهم: «ما أطمعني في أوبة المتحيّر لأنّ كل من اقتطعته عن اليقين الحيرة فضالّته التبيّن، ومن وجد ضالّته فرح بها».

وقال عمرو بن عُبيد: «تقرير لسانِ الجاحد أشدُّ من تعريفِ قلبِ الجاهل».

(...) والعوامُّ أقلُّ شكوكاً من الخواص، لأنّهم لا يتوقّفون في التصديق والتكذيب ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلاّ الإقدام على التّصديق المجرّد، أو على التكذيب المجرّد، وألغوا الحال الثالثة من حال الشكّ التي تشتمل على طبقات الشك، وذلك على قدر سوء الظنّ وحسن الظنّ بأسباب ذلك، وعلى مقادير الأغلب.

وسمع رجلٌ ممّن قد نظر بعض النظر، تصويب العلماء لبعض الشكّ، فأجرى ذلك في جميع الأمور، حتّى زعم أنّ الأمور كلها يُعرف حقها وباطلها بالأغلب.

وقد مات ولم يخلف عَقِباً، ولا واحداً يدينُ بدينه، فلو ذكرت اسمه مع هذه الحال لم أكنُ أسأت، ولكنّي على حالٍ أكره التّويه بذكر من قد تحرّم بحرمة الكلام، وشارك المتكلّمين في اسم الصّناعة، ولا سيّما إنّ كان ممّن ينتحل تقديم الاستطاعة».

الجاحظ: من كتاب الحيوان.

ثالثاً: في إبطال الشكية:

أ - الرد الإباضي على الشكية: القاضي أبو محمد نجاد بن موسى المنحي: كتاب الأكلّة

«والمثبتون للمعارف والمقرون لحقائق الأشياء على ثلاثة أصناف:

فصنف منهم يثبت ما شاهده حسّاً [و] وجده إدراكاً، وينكر ما وقع عليه النظر أن يكون مرجوعاً منه إلى حقيقة، ويدعى بفساد ذلك، وهو يعلم أنّ العلم بفساد ذلك ليس بحسّ ولا إدراك، فهو ينقض بالنظر صحّة النظر، ويدفع بالدعاوى الغائبة.

وصنف يثبت حقيقة ما شاهد حسّاً وحقيقة ما وقع له علماً، ويقيم على ذلك برهاناً من عقله، وبياناً من نطقه، فيوجه من أنكر الأشياء [في] ما أنكر صحّته بالإشارة إلى إثباته، ويدلّ من أنكر حقائق الأمور الغائبة بصحيح الحجّة والقياس في تعارفه.

وصنف يثبت في حقيقة ما شاهده بحسّ، ويشكّ في حقيقة ما غاب عن إدراك شخصه. فهذه جمل ما عليه الخلائق من النظر وأصول ما فيه التنازع في الفطر.

وأما الصنف الأوّل المثبتون لحقائق الأشياء المأخوذة على ما هي عليه به، فإنّهم في ذلك بوجودهم وإدراكهم للأشياء مختلفة ومتفقة ومتغايرة ومتباينة وتواطئ الفطر السليمة والمشاعر المستقيمة الصحيحة على إثبات كلّ مدرك بمنظره ولمسه ومذاقه ومسمعه ومشّمّه عند ارتفاع الآفات وخلوص الحقيقتات عن الشبهات في تفريق الدرك بين ما آلمه وألذّه، وبين ما أفرحه وأحزنه، وبين ما حسن عنده وقبح لديه، وأنّ التفريقات في ذلك لم تقع إلّا من موجدات قد ثبت لها حقيقة الوجدان، وأشبه هذا من القول الذي ليس له استدلال ولا قياس، وإنّما أساره إلى أمور الحالين ظافر بالحقيقة في نفسه، وعن كلّ منزلتين متأصل بأمثاله وأقيسته؛ فعلمنا أنّه لا علم إلّا في الشاهد ولا حقيقة إلّا في وجود الحسّ الوارد الذي من دفعه سخر في الخلق رأيّه، ومن أنكره ضعف عن النّاس حزمه. قلنا لهم: أريتم إذا لم تثبتوا علماً غير وجود الحواس، وقد ادعيتم فساد مواضع الظفر من الاحتجاج والقياس؛ فبمشاهدة علمتم غير المشاهدة، أم من نظر واختيار فعلتم هذه المعاقدة؟ فإنّ زعمتم أنّ العلم بفساد غير الشاهد يعلم بالشاهد؛ فهذه مكابرة عن كلّ صادر من الخلق ووارد.

وشكّ الآخرون في غير علم الخلق، فقالوا: لا يدرى أيرجع منه إلى وثيقة واقتباس أم لا يرجع منه إلّا إلى حيرة والتباس، واحتجّوا بأنه لا يلزمنا الإقرار بما ادّعي علينا بما يقع منّا معارفه موقع ما نحن لذلك مجوزون، وعن القطع عن شيء منه محجمون، قلنا لهم: فحدّثونا عن علمكم بأنّ الأوجب عليكم والأصوب في الحقّ لديكم التوقف عن ما لم يجب ولم يستحل، والمسالمة ما لم ينتقل، أهو على علم ثبت عندكم من طريق الحواس، أم هو علم سنح لكم به الشبر والقياس، والحجّة عليهم كالحجّة على نظرائهم، فالكلام لازم لهم



كلزومه لخلفائهم، ولا بُدَّ من إثبات الأمور على المعقول به، ولا بُدَّ من فرط اللّجاج والدخول في المجهول.

وأما الصنف الثاني الباقيون لحقائق الأشياء على ما هي به، فإنَّهم اختلفوا فكانوا في الأصل على ثلاثة أصناف:

صنف منهم يعرفون باللاأدرية ليس جواب أحدهم في كلِّ ما يسأل عنه إلَّا «لاأدري». فإذا قيل لهم: «أفندرون أنكم لا تدرون؟» قالوا: «لا ندري». فإن قيل لهم: «أفتعلمون أنكم لا كلاب ولا خنازير!» قالوا: «لا ندري». وليس يحتج هؤلاء في نصِّ مقالتهم هذا بحجّة، ولا يعتلّون فيها بعلّة أكثر من حكايا عنهم، فليس تجب مناظرتهم. وقال بعض: ليس لهم حيلة إلَّا أن ينال أحدهم في مجلسه ذلك بما يكره ويؤذى فيه بأذى يؤلمه، فإنَّه على المكان يدري ما صنع به.

وصنف آخر منهم فلاسفة عند أنفسهم بعضهم يونانيون، وبعضهم هنديون، زعموا أن لا حقائق محصلة مقدور بها لكثرة اختلاق الأشياء واختلافها، غير أنَّ كلَّ من أثبت شيئاً ووجده قائماً بحده على قدر اختلاف طبائعه وأمن حقه، وعلى قدر اعتدال أخلاطه وتغاليها، وأما أن يكون في نفسه حقيقة واحدة معروفة يرجع إليها فلا. ول هؤلاء في قولهم علل يعتلّون بها حدّهم أنَّهُم قالوا: الدليل على قولنا: إنّنا نجد الخفاش يستضيء بالظلام ويدرك به ويسهم في الضياء ويعشى به، ونجد صنوفاً من المأكّل والمشارب، وغيرها تحيا بها بعض الحيوان، ونجدها ملائمة موافقة لطباعه، ويموت بها بعض، ويجدها مضادة منافرة لمزاجه، كالجمر والحديد يبتلعهما النّعام ليغذو به، ولو ابتلعهما غيره لأتلفه، والأفاعي التي تقيمها الأبابل فتكون من طيب إعادتها فلو تعرض لها بعض الحيوان لأتلفته، والزبد والعسل اللّذان يتغذى النّاس بهما فلو غذيت بهما البهائم لعطبت، ولو كان كلُّ واحد شيئاً نجده على ما ليس به، لم يختلف مدارج شيء في الخليقة، وكذلك لو كان كلُّ واحد شيئاً تجده على حقيقة معناه هو في نفسه لم يختلف أيضاً حكمه، فكيف ونحن نجد المعتدل الأخلاط واحداً كالعسل على خلاف ما يجده به من غلبت عليه الصفراء أو السوداء فهذا يجده حلواً، وهذا يجده مرّاً، ولو كان الشيء في نفسه موجوداً على حقيقة، ولو كان الوجدان له من الوجدان صحيحة لاستوت الموجدات في وجوده، ولما اختلفت في إدراكه؛ لأنَّ اختلاف ذلك لا بدَّ من أن تكون بفساد وقع في اختلاط الموجدات، أو لفساد وقع في الموجدات، فإن كان الفساد وقع في الموجدات فقد نرى الواحد من المدركين السليمين من الآفات يجد أنَّ الشيء الواحد فيموت بأحدهما، ويحيا بالآخر، وإن كان الفساد وقع في الموجدات فقد نرى الشيء الواحد، وهو الظلام يدركه غيرها من الخفافيش، وغيرها من هوام الليل بخلاف ما تدركه غيرها من الحيوان؛ ثمَّ هذه الرؤيا هي عند صاحبها حقّ ما دام في حلمه متلذذاً بها أو حرصاً ينوبه وجدان ما هو واجد منهما ما ينوب النقصان ثمَّ يعيا من بعد باطل هذا ما نشاهد اختلاف النّاس وهَمَّهم، وجميع مذكراتهم حتّى إنّ بعضهم يستقبح ما يستحسنه آخرون، ويستطيب ما يكرهه غيره حتّى إنّ الإنسان في نفسه يستطيب شيئاً في حال، وهو

صحيح سليم لا آفة به تُثمَّ يكرهه، وهو كذلك فلو كان الشيء في نفسه حلواً ومراً وظلاماً ونوراً، أو حسناً أو قبيحاً استوت مدارك الداركن، ووجود الواجدين على حقيقة لم يختلف مداركهم الشيء حتَّى يكون عند بعضهم بخلاف ما هو عند بعض. فلمَّا كانت الأمور على ما وصفنا، علمنا أنَّ الإدراك بكلِّ مدرك والعلم بكلِّ معلوم إنَّما هو على قدر ما يحسه الحاسَّ ويعلمه العالم عند نفسه، لا لأنَّ له صفة في نفسه مقصورة مجتمعة عليها.

الجواب قلنا لهم: فإذا كان الأمر على ما وصفتم فليس معرفتكم هذه الأمور هي عند غيركم على خلاف ما هي عندكم، فإن قلتم: «لا»، أبطلتم ما اعتلتم به، وكان ذلك ناقصاً لمَّا بنيتم عليه أصولكم لرجوعكم إلى الشيء؛ إذا كان حقاً عندكم فهو حق في نفسه، وهو حق عند غيركم، وإن قلتم معرفتنا هذه بالأصول هي عند غيرنا على خلاف ما هي عندنا، فقد وجب عليكم أن تبطلوا أقاويلكم ودعاويكم؛ إذ لم يكن لقولكم هذا حقيقة في نفسه، وكان محتملاً من البطلان ما احتمله سائر ما وصفتم من وجدان الحلو وإدراكه.

وصنَّف ثالث يونانية زعموا أن لا حقيقة للأشياء، ولا وجدان صحيح، والأشياء إنَّما تدرك ظناً وحسّاً، وكلها باطل ولا فرق بين حكم النائم ووجدان المستيقظ، وذلك أنَّ كلَّ واحد منهما في حال واحد في وجدانه لما هو فيه، يظن أنَّه حق وغيره باطل. واحتجَّوا في دعواهم هذا بشبيه ما احتجَّ به المتقدمون فقالوا: قد ترى العين وربما رأيت السراج الواحد سُرجاً، والهِلال الواحد أهلاً، وربَّما خيل إليها كالذباب يتطاير أمامها صغيراً، وليس هناك شيء يجده. ثُمَّ قد وجدنا الإنسان يرى في المرأة الصغيرة الجرم صورة السماء، والدور والمساكن وكبيراً من الحيوان، وليس في المرأة شيء من ذلك، لا بل ترى من الإنسان واحداً، فإن نصبنا راية [رأينا] ألفاً بالحقيقة، وهو عند آخر لم يجر منه ما أجرى على هذا في أطول الإحالة، وأبعد السبيل. ثُمَّ لا يثبت المعتقد للشيء على حقيقة الزاعم أنَّه أوجده على وثيقة، إذا تدبره ونظر فيه أن يهجم منه على أفسد الفساد، وأكشف الاستحالة فيدعه بعد أن كان ظنيّاً باعتقاده، وقالوا: فسبيل الأشياء هو ما وصفنا.

الجواب: قلنا لهؤلاء ما قاله أفلاطون لسوفسطيا [لسوفسطيا، أي: لسوفسطائي]: لا يخلو احتجاجك هذا على تمثيلك هذه الأمور بين يدي، وضربك لهذه الأمثال وقصديك إلى الصور التي ذكرتها، والأشكال من أن يكون رجعت فيما اعتقدته من ذلك إلى حقيقة، وتمسكت بما رأيته لنفسك منه بوثيقة أو يكون سبباً فيما ادعيت سبيل القوم الذين اعتقدوا خلاف ما حكيت، فإن كنت راجعاً إلى وثيقة فيما تقول فأنت مناقض قصدك في التحصيل نفسه، وإن كنت راجعاً إلى غير صحَّة عقله فأنت مقيم على فساد الدعاوى بغير رشد.

ب - أبو طاهر المقدسي: لا يمكن الاستقرار على الشك والاستمرار فيه

«اعلم أن اختلاف الناس في مذاهبهم واعتقاداتهم كفاء اختلافهم في أخلاقهم وهمهم وإرادتهم وألوانهم وألسنتهم. فكما لا تجد اثنين على صورة واحدة وصيغة واحدة وهمة واحدة إلا في الشاذ النادر، فكذلك في وجود اثنين على رأي واحد وخاطر واحد. وإن



لا يخلو الإنسان
العقل من اعتقاد
حق أو باطل أو
الوقوف موقف الشك
ولا يجوز أن لا يوجد
لمميز إحدى الحالات
التي ذكرنا إلا أن
يكون ناقص العقل
عن الاعتقاد والشك.
فالناس إذاً لا يخلون
من اعتقاد ديانة
ما أو تعطيل في
الجملة.

كان الدين الواحد يجمع عالمًا من الخلق، فإن الآراء يتوزعهم والهمم تتشعب بهم، اللهم إلا الطوائف المقلدة؛ فإن إجماعهم على ما يزعمون دعوى لا حقيقة له عند التفتيش. فليذكر الآن ما بلغنا من ديانات أهل الأرض على سبيل الإيجاز والاختصار، ونقول - وبالله التوفيق - لا يخلو الإنسان العاقل من اعتقاد حق أو باطل أو الوقوف موقف الشك ولا يجوز أن لا يوجد لمميز إحدى الحالات التي ذكرنا إلا أن يكون ناقص العقل عن الاعتقاد والشك. فلا يجوز أن يعد من جملة المخاطبين ولا يجوز بقاء الشك؛ لأن الشك من الجهل بالشيء وتكافؤ العلل فيه بتحقيق شيء أو إبطاله. كما لا يجوز قيام الأدلة على وجود شيء وعدمه في حالة واحدة ووقت واحد وبورود العلم بالشيء وزوال الجهل عنه. فيحصل المشكوك فيه إما معلومًا أو مجهولًا. وقد بطلت منزلة الشك والسلام. فالناس إذاً لا يخلون من اعتقاد ديانة ما أو تعطيل في الجملة».

أبو طاهر المقدسي: من كتاب البدء والتاريخ.

ج - ابن تيمية: الرسائل ضد الحيرة والشك

«وإن كان الذي يحبه الله ألا تثبت ولا ننفي بل نبقي في الجهل البسيط وفي ظلمات بعضها فوق بعض لا نضرك الحق من الباطل ولا الهدى من الضلال ولا الصدق من الكذب بل نقف بين المثبتة والنفاة موقف الشاكين الحياري ﴿مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ﴾ لا مصدقين ولا مكذبين - لزم من ذلك أن يكون الله يحب منا عدم العلم بما جاء به الرسول ﷺ وعدم العلم بما يستحقه الله ﷻ من الصفات التامات، وعدم العلم بالحق من الباطل، ويحب منا الحيرة والشك. ومن المعلوم أن الله لا يحب الجهل ولا الشك ولا الحيرة ولا الضلال، وإنما يحب الدين والعلم واليقين، وقد ذم الحيرة بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى اثْنًا قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى وَأَمْرًا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿[الأنعام: 71 - 72]﴾. وقد أمرنا الله تعالى أن نقول: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿﴾».

5- الرد على السوفسطائية عند المتكلمين:

ألّف العديد من علماء الكلام كتبًا في دحض السوفسطائية. وقد ذكر ابن النديم أن أبا الهذيل العلاف كان قد ألّف كتابًا تحت اسم: «كتاب على السوفسطائية». وكثيرًا ما فعلوا.

على أن الراغب الأصفهاني ذهب مذهبًا قصيًا، فأنكر وجود السوفسطائية في كتابه «محاضرات الأدباء». قال:

«حكى المتكلمون أن جماعة يلقبون السوفسطائية بقولون: لا نعرف لشيء حقيقة. ويقولون: لما كان أحدنا يرى الشيء في رقدته فيتصور له بصورة ما يشاهده في يقظته ونرى الصورة في الماء ثم لا حقيقة لها، لم يمتنع أن لا يكون لما نعانیه ونشاهده حقيقة. وذكر بعض العلماء: أنه لم يكن قط على هذه الصفة أحد، وإن السوفسطائية إنما هو شيء من توليدات المتكلمين ومنحولاتهم». وكان قد عرف السوفسطائية على أنها: «قالت السوفسطائية: الأشياء على الحسابان نظنها ظناً ولا نعرف لها حقيقة، استدلالاً بأننا نرى الأشياء في المنام كما نراها في اليقظة، فلا ندري العالم قديم أم محدث».

غير أن أغلب المتكلمين جعلوا من السوفسطائية - ويا للمفارقة! - فرقة كلامية قائمة بذاتها، وذلك من غير أن يذكروا ولو متكلماً سوفسطائياً واحداً أكان إسلامياً أو غير إسلامي! مع سابق العلم أنهم، فضلاً عن هذا، لا يكادون يذكرون متكلماً نصرانياً أو يهودياً واحداً، حتى وإن ذكروا فرق المتكلمين النصارى واليهود أو أشاروا إلى بعض الأسماء الغفلة من متكلمي اليهود أو النصارى! فهذا اليمني يفتح حديثه عن السوفسطائية في كتابه: «عقائد الثلاث والسبعين فرقة» (ص 293) بما يلي: «وهذه فرقة السوفسطائية لم يقع لي اسم شيخهم فأذكره». وغالب الظن أن الذي ألجأ المتكلمين إلى هذا إنما هو الباب الذي درجوا على أن يجعلوا منه «المدخل الملكي» إلى علم الكلام: باب النظر، أو باب العلم؛ وذلك لأن لا إثبات لمباحث الإنسان المتكلم، عندهم، من غير إثبات أن الإنسان قادر على النظر والمعرفة، بل ناظر عارف. ومن ثمة اضطروا إلى الحديث عن ينكر النظر، ويتحير في المعرفة.

ولربما يبقى الاستثناء الوحيد ما شهد به الغزالي عن نفسه من أنه عاش على حال السوفسطائية لا على مقالهم، لمدة شهرين، قبل أن يهتدي إلى ما اهتدى إليه. فقد ذكر في المنقذ من الضلال رحلته الشكية التي قادته إلى اعتناق حال السوفسطائية:

«(...) ثم فتشت عن علومي، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة [اليقين]، إلا في الحسيات، والضروريات، فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات فلا بد من إحكامها أولاً لأتقن أن ثقتي بالمحسوسات، وأمانتي من الغلط في الضروريات من جنس أمانتي الذي كان من قبل في التقليدات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محقق لا غدر فيه، ولا غائلة له.

فأقبلت بجذ بليغ، أتأمل المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع فيها ويقول: من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة - تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل بالتدرج ذرة، ذرة، حتى



لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب، فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا، وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس، بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعتة فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقلية التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً.

فقلت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقلية كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلّى كذب العقل في حكمه، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالة!! فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت إشكالها بالمنام، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً، واستقراراً، ولا تشكل في تلك الحالة فيها، وثم تستيقظ فتعلم: أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك، بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها.

ولعل تلك الحالة، ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم، وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا توافق هذه المعقولات، ولعل تلك الحالة هي الموت، إذ قال رسول الله ﷺ: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا». فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة، فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ويقال له عند ذلك: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾.

فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لا يمكن تركيب الدليل. فأعضل الداء، ودام قريباً من شهرين، أنا وفيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال. حتى شفيني الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة).

بيد أن السوفسطائية تظل، عند المتكلمين، ضرباً من المواقف الحجاجية المبتدعة - لغايات جدلية - أكثر مما هي كناية عن مواقف وأسماء حقيقة. ولذلك ذكر صاحب «شرح

أنا فيهما على
مذهب السفسطة
بحكم الحال،
لا بحكم النطق
والمقال.



المواقف» أن المحاج المغالط هو الذي يقال عنه سوفسطائي، وتكون حجته مغالطية سوفسطائية، أكثر مما يقال ذلك على صاحب مذهب بعينه.

فأما رد الفلاسفة المسلمين على السوفسطائية، فهو أشهر من أن يذكر. يكفي أن نمثل له بعبارة الطوسي الجامعة: «وأما السوفسطائية، فإنها هي التي تستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليب. فإن كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيًا، وإن كان بالمشهورات يُسمى صاحبها مشاغبا مماريًا. والمشاغب بإزاء الجدلي، والسوفسطائي بإزاء الحكيم».

وأما رد المتكلمين، فهذه نماذج منه:

فقد عرفوهم معرفة مشوشة، منهم من ربطهم باسم مفكر اخترعوه هو سوفسطا، ومنهم من ربطهم باسم بلد اخترعوه، ومنهم... وقليل من أنصف.

ومن أهم الصور التي قدمت عنهم ما قدمه اليعقوبي في تاريخه وإن أخطأ في نسب السوفسطائية إلى زينون:

«وطائفة منهم أصحاب زينون، وهم السوفسطائية، وتفسير هذا الاسم باليونانية المغالطة، وبالعربية التناقضية، يقولون: لا علم ولا معلوم، واحتجوا باختلاف الناس وانتصاف بعضهم من بعض، وقالوا: نظرنا في قول الناس المختلفين، فوجدناها مختلفة غير متفقة، وأصبناهم في اختلافهم مجتمعين على أن الحق مؤتلف غير مختلف، وأن الباطل مختلف غير مؤتلف، وكان في اجتماعهم شاهد لهم أنهم لم يعملوا بالصواب، فلما أقروا بهذا لم يبق للحق موضع يطمع في إصابته إلا في الخاصة منهم، فعلمنا أن ذلك لا يوجد إلا بأحد وجهين: إما بالتسليم للمدعي، وإما بالكشف لدعواه، فنظرنا في الدعوى فأصبنا بما يعمهم، فلم نجز تصديقهم لختين، إحداهما: أن يكذب بعضهم بعضًا، والأخرى: إجماعهم على أنهم لم يعملوا بالصواب. فلم يبق إلا كشف الدعوى، ففعلنا، فأصبناهم أهل تكافؤ وتجار بدور الغلبة عليهم جميعًا بالاستواء بينهم، تقوى هذه مرة، ومخالفتها أخرى، فلم تصب عند طائفة منهم فضلًا، ولا تشارك فيه، ولا حجة، ولا تساوي بها، ولا تجارى فيها، فلما أعوز وجود الحق في عامتها وخاصتها بالدعوى بالمناظرة لم يبق للعلم موضع يوجد فيه، ولا للحق مذهب يصاب منه، فقضينا أنه لا علم، ولا معرفة، لأن الشيء إذا كان ثابتًا لا محالة، فلا بد من الإحاطة في الاتفاق، أو في الاختلاف، فلا يذكر ذاكر، وهو غائب، فقال: فلان غائب، فأصابه، فلو قال هو أو غيره: فلان حاضر، وليس بحاضر، فخرج من الصدق، ثم خالفه مخالف، فقال: بل هو غائب، فكان أحدهما صادقًا لا محالة، لأنه لا يعدو إذا كان الشيء ثابتًا حقًا أن يكون حاضرًا أو غائبًا، فإذا لم يكن شيئًا، فكلاهما كاذب فيما قال من أنه حاضر أو غائب، لأن الحاضر شيء، والغائب شيء، فإن لم يكن شيئًا، فليس بحاضر ولا غائب».

المشاغب
بإزاء الجدلي،
والسوفسطائي
بإزاء الحكيم.



واحتجوا بنحو هذا آخر فقالوا: إن كانت الأشياء كلها تدرك بالعلم والعلم بالعلم فالإلى نهاية أو إلى لا نهاية، فإن تناهى، فالإلى غير معلوم، وما لم يكن معلوماً، فهو مجهول، فأنى تعلم الأشياء بمجهول، فإن لم تتناه، ولم تكن لذلك غاية، فلا إحاطة به، وما لم يحط به، فمجهول أيضاً، فكان الوجهان في هذا القياس مجهولين غير معلومين، فأنى يعلم شيء مجهول دون أن يعلم جميع الأشياء، وذلك أبعد.

وشققوا في هذين النوعين، وكثر سعيهم، وعظمت مؤنتهم».

اليقوبي: تاريخ اليقوبي، دار صادر، ص 148 - 149.

أ - الرد المعتزلي على السوفسطائية:

1 - الإنسان السوفسطائي هو من ينكر الضرورات: صاحب كتاب «ديوان الأصول»

الذي عند صاحب هذا الكتاب - وقد يكون أبا رشيد النيسابوري على التخمين لا على التحقيق - أن الإنسان السوفسطائي هو الإنسان الذي ينكر الضرورات؛ أي: الذي ينكر الأمور التي يضطر كل شخص إلى التصديق بها. ويقدم مثلاً على ذلك، بأن كل واحد منا لا يدرك جواهر الأشياء منفصلة عن أعراضها، فلا يدرك، مثلاً، ورقة هذه الشجرة عن لونها بمعزل. فإذا ما عاند وقال: أنا أدركها بمعزل عن لونها، فذاك هو السوفسطائي. ويقدم لنا صاحب كتاب «ديوان الأصول» المثال البديع المتعلق بمن جاء من أقصى العالم وأخبر أنه رأى هناك أجساماً لا مجتمعة ولا متفرقة ولا متحركة ولا ساكنة... بما يناقض الضرورة، وعقب عليه بالقول: «وقد علمنا أن كل من صدق من هذا سبيله، فإنه يكون خارجاً من حد العقلاء وداخلاً في حد السوفسطائية الذين ينكرون الضرورات».

2 - القاضي عبد الجبار: اختلاف المعتزلة في جواز محاورة السوفسطائية

«اعلم أن أبا القاسم البلخي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، منع من مكالمتهم. لأن ما جحدوه هو الأصل، ولا دليل عليه؛ فلا تصح محاجبتهم. وإن كان في المتقدمين من ناقضهم، بأن قال: أبعلم قلت إن لا علم ولا حقيقة؟ فإن قالوا: نعم، أثبتوا العلم. وإن قالوا: لا، لم يستحقوا جواباً. وإن أظهروا الشك، قيل لهم: أتعلمون أنكم شاكون أم لا؟ على سبيل ما تقدم. ويبيّن أن أحدهم إذا نزل به المكروه يفعل فعل العالم. وعلى هذا الحد أجرى الكلام في كتاب الآراء والديانات؛ لأنه ذكر فيه أن من الناس من نفى العقل والتمييز، فزعم أن ما شاهده ظن وحسبان.

قال: ومن الغلط مناظرتهم والرد عليهم؛ لأن من يزعم أنه لا يعلم أيناضر أم لا، بل لا يدري أموجود هو أم لا، كيف يرد عليه؟ وهل مخاطبته إلا كالسكوت عنه؟ ولا يجوز في من هذا حاله إلا التأديب دون غيره، إذا كان ما يرد إليه، في المناظرة، المشاهدات، وقد جحدوها، ولا علم أصح منه، فكيف يدل على صحته؟



وقال بعضهم: قد أحلوا أنفسهم من أول وهلة المحل الذي نجتهد أن نلجئهم إليه؛ لأن أكد ما سقط به قول الخصم أن يلجأ إلى إنكار العلوم المتعارفة.

وقد ذكر الشيخ أبو علي [الحسين البصري] أن السوفسطائية إنما جهلت أن علمها علم، وطريقته الاكتساب، ويجوز أن يكلموا في ذلك ويناظروا.

وشيخنا أبو هاشم قد ذكر ذلك، وقال: المعتقد يستدل على أن اعتقاده علمًا بسكون النفس إلى معتقده. وجملة ما يجب أن يحصل، في ذلك، أن يفصل بين ما يعلمه العالم باضطرار، وبين ما يعلمه باستدلال. فمتى نازع المنازع قولاً في الضروري علم كذبه فيه، ولم تصح محاجته ومناظرته بإيراد الأدلة، وإن صح أن ينبه بذكر أمور. على أن ما أنكره، هو عارف به، ليلجأ بذلك إلى إنكار أمثاله، وإلى إثبات المناقضة في كلامه؛ لا أن الذي يورد عليه يكون حجاجاً، وإنما يجري مجرى الخبر عما هو عارف، ليتدرج به إلى الاعتراف بما أنكره. وما كان طريقه الاستدلال، استعمل فيه طريقة المحاجة بإيراد الحجج والأدلة، ليزال المبطل عن اعتقاده الباطل إلى الحق. فأما من أنكر ما يعلم باضطرار، فتحن عالمون بأنه عارف بالأمر الذي أنكر معرفته. فلا يصح أن نطلب، بمكالمته، إزالته عن الإنكار الفاسد، بالطريقة التي قدمنا، إذ لا دليل على ما أنكره، فنذكره. وإذ لا يصح أن يقيم الحجة بالأدلة على ما يعرف المدلول، لأنه لو رام أن ينظر فيما أوردناه من الدليل، لتعذر عليه.

وقد علمنا أن العلم بأن الإنسان يعتقد ما أدركه ضروري. وكذلك العلم بأنه ساكن النفس إليه ضروري. وإن كان العلم بإثبات العلم وكونه مفارقاً لما ليس بعلم طريقه الدليل. فإن كان السوفسطائي يقول: إني لا أعتقد المدركات، ولا تسكن نفسي إلى ما اعتقدت منها من وجودها، ومفارقة الأسود للأبيض، والحلو للحامض، والطويل للقصير، والصغير للكبير، فقد جحد ما يعلمه باضطرار، فيجب أن ننبه على فساد قوله، بما حكيانه في صدر هذا الباب، وبأن نبين أن تصرفه فيما أدركه، على ما ذكرناه، يخالف تصرف الظان المُبَحِّث، وأنه يطابق المعرفة بحال ما تصرف فيه، وأن حكمه يخالف حكم المشاهد إذا كان صبيّاً غير عاقل، كما يخالف تصرف الظان المبخت، فنسلك معه في التنبيه هذا المسلك.

فأما إن قال: إني أتصور علمي بصورة الظن والحسبان، وأجوزُ في معلومي لهذه الحاجة ما أجوزه في الظن، وأجري اعتقادي مجرى اعتقاد النائم فيما يشاهد ويرى، واعتقاد من يظن السراب ماء؛ فالذي يجب أن يسلك في مكالمته بيان حال العلم، وما به يفارق ما ليس بعلم بسكون النفس، ونجعل ذلك دلالة على أن ما أوجبه يجب أن يكون صحيحاً مفارقاً للظن الذي يجوز فيه ألا يحصل مضمونه على ما ظن. وصارت هذه الطريقة في الدلالة على مفارقة حال العلم لغيره على اختصاصه بحال. لأننا نعلم سكون النفس عند وجود العلم، وتعذر ذلك في الاعتقاد الذي هو ظن وتقليد وتبخيث، كما نعرف صحة الفعل من واحد دون آخر (...).



فأما تعلقهم بأن المدرك يسكن إلى السراب ماء وأن العسل إذا غلب الصفراء عليه مر، كسكونه إلى سائر ما يدرك، ثم ينكشف له خلاف ما اعتقده، فما الذي يؤمنه من مثله في سائر المدركات التي يعلمها، فبعيد. لأن نفسه لا تسكن إلى أن ما رآه ماء وإنما تشاهده بصفة الماء لتشبهه به في البياض واللمعان واضطرابه في الموضع الذي أدركه. فما أدركه صحيح، وإن أخطأ في اعتقاده ماء. وليس كذلك ما نعلمه من كون الماء ماء عند مشاهدته له.

وقد بيّنا من قبل كثيرًا من علل الأخطاء في الإدراك، وبيّنا أن الإدراك في الحقيقة لم يخطئ، وإنما أخطأ المدرك في الاعتقاد عنده لضروب ذكرناها لا وجه لإعادتها. وبيّنا أن اعتقاد النائم لا شبهة فيه؛ لأنه لا تسكن نفسه إليه، وهو في بابه أبعد ممن يظن السراب ماء. لذلك ربما يرى رأسه مباينًا لجسده، ويرى نفسه ميتًا مشاهدًا لغيره. وكل ذلك مما نعلم ضرورة فسادها.

القاضي عبد الجبار: المغني، الجزء الثاني عشر: النظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مدكور، سلسلة تراثنا، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 41 - 45.

ب - الرد الإباضي على السوفسطائية

1 - رد أبي محمد نجاد بن موسى المنحي:

«أما بعد، فأول ما نحن ذاكرون من اختلاف الناس اختلافهم في إثبات حقائق الأشياء، ثم نأخذ في باب ما اختلفوا فيه إن شاء الله والعون بالله والقوة. والمختلفون في حقائق هذه الأشياء على ثلاثة أصناف: صنف منهم أكثر الخلق عددًا، فهم أهل العقول والمعارف، مثبتون لحقائق الأمور، مقرون بوجود الأشياء [على] ما هي عليه، غير هازلين بأنفسهم، ولا طاعنين على عقولهم ومداركهم. وصنف معاندون مكابرون هازلون، ينحون إلى زخرفة القول ونصب الحيل، منكرون بوجودهم الأشياء الحقّة، طاعنون على أنفسهم وعقولهم، مسفهون لأحلامهم وصورهم. وصنف شاكون في ذلك لا يدرون أيجدون الأشياء على حقيقة أم لا يجدونها على ذلك. فهؤلاء أعجب وأعظم وأفظع وأطم.

باب ذكر اختلاف الناس في قضاء العقول والحواس

اختلف من أثبت حقائق الأشياء وأقرّ بوجوداتها، ولم يكابر حسّه ومعقوله فيما يدرك بالحواس والعقول جميعًا إذا اختلفا فيه، أو يجعل الحواس شاهدة على العقول، أم يجعل العقول شاهدة على الحواس، أم لا يجعل شيئًا من ذلك على شيء دليلاً، فكانوا على ثلاثة أصناف:

صنف منهم: زعموا أن إدراك الحواس هو العيار على إدراك العقول؛ فإذا ادّعينا في العقول شيئًا، وجب علينا أن نستشهد على تلك الحواس من قبل أن الحواس قد تواطأت



على الأمور الظاهرة فأدركت الأمور الجلية؛ فإذا نظرنا في الأمور الغائبة فإن لم نستشهد على ما ندعي فيها بما قد تواطأت على إدراكه، والإقرار لم يكن لأحد منّا على أحد حجة، ولا كانت بيننا وبين أحد بيّنة. قال القائل: فاستحالة المستحيل، وجواز الجائز، ووجوب الواجب ليس في شيء من ذلك علّة غير وجود الحواس فلو أنّ قائلًا قال: المستحيل أن يكون الإنسان قاعدًا [قائمًا] في حال لقلنا: نعم، فإن قال: وكيف استحالة ذلك قلنا: وجدنا ذلك ممتنعًا، ولم نجده ممكنًا وامتناع ذلك مشاهد بالحواس، وليست هنالك علّة يجوز أن تقع فيكون القيام في حال القعود جائزًا، فإن قال: إذا لم يجز ذلك عندكم في المشاهدة فيما يدعون يجوز ذلك في الغائب، ولم يكن لنا عليه من الحجّة أكثر من محاكمته إلى الحواس والعقول أنّ ذلك لا يجوز، يقوم في أوهامنا وعقولنا، فنحن له منكرون، وليس للسائل أن يلزمنا الإقرار بما تنكره أوهامنا وعقولنا بأن نقول: لنا ما ينكرون منه؛ لأنّه إنكارنا لما قد استحال كونه في الشاهد عندنا قول القوم قلنا: عقولنا نعقل بها ما أدركنا من الأمور المحسوسة، هي الفرق بيننا وبين غيرنا من البهائم غير أنّ تلك العقول لا يخبرها ولا يتحصل فيها إلّا ما إذا وقع الخلاف فيه كان الحسّ هو القاضي على فساد صلاحه قالوا: لأنّ الحواسّ السابقة إلى النّفس ثمّ العقول من بعدها؛ فإنّما تقضي العقول بما سمعت به الحواسّ. وقال آخرون: الحواسّ قد تصدق أحيانًا وتكذب أحيانًا فيما تؤدي لضعف يحلها، وآفة تعرض لها أو مانع يقع في المؤدّي عنه، فيصرف النّفس بعقلها وتمييزها، المفرق بين ما وقع [فيه] الضعف والآفة، والمانع بين ما لا يقع فيه ذلك ويفرق النّفس بينهما بعقلها والقضاء لصحّة الصحيح منه وفساد الفاسد ليس المعيار فيه من درك الحواسّ، بل هو العيار على درك الحواسّ، فإذا اختلفنا في شيء من أمور الحواسّ فالواجب أن نتحاكم فيه إلى العقول، ولا يجوز إذا اختلفنا في أمر العقول، أن نرجع إلى استشهاد الحواسّ، إمّا العقول والمعرفة تفرق بين الحواسّ إذا وردت علينا حتّى نعلم أنّ الصوت ليس كاللون، وأنّ الريح ليس كالطعم، وأنّ الحرارة ليست كالبرودة؛ فلو لا أنّ هناك تمييزًا وغير هذه ثمّ وردت، لم يعلم بينهما فرقًا قالوا: فالواجب والأصوب.

اختلفنا في هذه إلى شيء من الشيء الذي وردت علّتها ميزها وعرفها مغايرها واختلافها واتفاقها، وليس يجب علينا إذا تظلمنا فيما يلطف عن درك الحواسّ أن نجعل الحواسّ شاهدة عليه، ودليله قال خصماؤهم الذي ذكرنا مقاتلتهم بدءًا بالحواسّ؛ إنّما صارت عندنا تصدق أحيانًا، وتكذب أحيانًا فيما تؤدي، وصرنا نفرّق بين أحوال صفتها وآفاتنا ومآلفها العارضة لها بما قد ثبت عندنا في حال سلامتها وارتفاع موانعها من صحّة ما تؤدي عنه، وبما قد شهدنا من أحوالها في حين آفاتها وموانعها، ولم يختلف بالأحوال في إدراك ما ارتفعت الآفات عنه والموانع، وما ظلّته المعارض والدافع بوجود الحواسّ أيضًا،



وثبت ذلك في عقولنا لم نرجع بعد إلى التحاكم إلى العقول فيما اختلفنا فيه من الحواس، ولكننا لما كنا قد تدرك الحواس الشيء، ولا مانع ولا دافع، فتدركه صحيحاً سليماً، ويورده إلينا على ما هو به، ثم تدركه وقد وقع المانع فيتأذى إلينا على غير صحة، فنعلم اختلاف مداركه في حين الآفة، وفي حين موانعها لما تحاكمنا إلى العقول في تصحيح الصحيح وإفساد الفاسد، ولكنه لما كانت المحاكمة إلى العقول؛ إنما هي بعد قيام ما قام في الحواس على السلامة، وما قام عليها على الآفة بعد تحصيل العقول لما أرادت الحواس من ذلك، ثبت أن الحواس هي الأصل، ثم تصير إلى العقول حاكمة على ما اختلفت أسبابه، واتفقت فيه.

قال خصماؤهم الذين جعلوا العقول حاكمة على الحواس: حدثونا عن علمكم بأن الحكم إنما وجب أن يكون للحواس على العقول، من أين يكون [حكم] العقول على الحواس؟ أهو بالحواس أم بالعقول؟ وحدثونا عن الحكم الأول الذي وقع من العقول على اختلاف مدارك الحواس حتى بدت إليها كانت تلك ردية، استفادتها العقول من الحواس، أم كانت طبيعة العقول المفارقة بين الحواس من غير اكتساب ولا اقتباس؟ فإن قلتم: إن من طبائع العقول إثبات كلّ وارد على ما يستحقّ من التحصيل قبل أن تستفيد بالحواس اقتباساً فقد قلتم الحق وتركتكم اللجاج، وإن قلتم: إن العقول تدرّبت العادات، فصارت قائمة حاكمة على ما قد يحصل فيها من فنون الإدراكات بما غرسته فيها من الحقائق مؤديات الحواس فإنما سألناكم عن تمييزها الأول بين وارد ووارد، وقبل توسّعها في الاختبار لجاز السالحي والتالدي.

وقال آخرون: للحواس مدارك بطبائعها، وللعقول مدارك بغرائزها، فلا يقضي أحدهما على الآخر في الأسباب والعلل. وذلك أن الحواس لها جنس من الإدراكات ليس من جنس العقول، وللعقول جنس من الإدراكات ليس من جنس الحواس؛ فإذا اختلفنا في شيء من أسباب الحواس لم نتحاكم فيه إلى الحواس؛ لأنّ العقول لا تزيد في إثبات الحواس على تحصيل ما وجدت منها، والحواس لا تزيد على إدراك ما سنع لها، فليس واحدة منهما قاضية على الأخرى بشيء. قالوا: ومن الأمور التي لا تدركها الحواس هذه المصورات، فلا يدرك بالحواس ما فيها من آثار التصوير؛ لأنّها قد تدرك من غير أن تدرك أن فيها تصوير، وإنما يدرك ما فيها من التصوير العقول، لأنّ ما فيها من التصوير يلطف عن الحاسة فلا يدركه إلا العقل فالحاسة تدرك الصورة فتؤديها إلى الحاس، والعقل يدرك التصوير؛ فإنما أدرك التصوير بلطافته لأنّ العقل نفسه يصور الاحتمالات للنفس؛ فإذا أدرك من التصويرات في المصورات ما تجده النفس فيها أيقنت النفس أن لذلك التصوير مصوراً، لا على أنها، إذا رأت ذلك ولا شاهده، أنّها لا تحتاج في الشهادة على ما تفعله من طريق الاستدلال إلى الحاسة، وإنما تحتاج إلى الحاسة لتقع على الصور فتبين هي بنفسها التصوير الذي فيه إذا

كان التصوير لا يقوم إلا في مصور، ولا يقوم بنفسه فليس ما قام في العقل من معنى التصوير؛ إنَّما دلَّت عليه الحاشية، وإنَّما وجدت الحاشية المصور الذي فيه ذلك التصوير وأوجد العقل ذلك التصوير فعرفه أنَّه قد جعل طباعه إثبات الأمور الحكيمة، كما طباع الحاشية إثبات الأمور المحسوسة فقط. قالوا: فليس للعقل في القضاء والحكم على تجويز جائر للمحسوسات، وإحالة محاله وإيجاب واجبها؛ حظ أكثر من قبوله لما أدت إليه الحواس، ولا للحواس من حظ في الحكم على تجويز جائر المعقول، وإحالة محاله وإيجاب واجبه، لأنَّ ذلك الأمر الذي تفرَّد به العقل ليس ممَّا تضبطه الحواس، ولكن للعقل حظ في التفريق بين ما، يرد عليه من محسوساته.

قال القوم: والعقل لا ينص على هذه الأجسام استحالة كذا وكذا فيها، ولمَّ جاز ولا سبيل العرض فيها ولمَّ جاز، ولا سبيل للعرض فيها والجوهر، ولا يقوم في العقل شيء ممَّا يمثله النَّاس ويتناظرون فيه من ذلك، وذلك لو أنَّ رجلاً حاول أن يقيم في وهم ما قد شهد من الألوان أنَّه في جوهر لم يكن أبداً أعلم إذا قال: هو فيه على مثل ما الماء في الزجاج، أو على مثل ما العين في الرأس، وأشبه هذا من الأمور الكثيفة، وكذلك إذا قال هؤلاء عليه أو معه، أو يأتي نوع يحاول أن يثبت جوهرًا أو عرضًا، قال: ثمَّ أو صحيحان أعقلهما اثنين على ما شاهدت الأشياء، ولست أعقلهما على ما تجادلني عليه إلا أن تدعي أنَّ علم ذلك، ليس من طريق الحواس فتراجع بعد إلى العقل الذي قلنا: أنَّه ينفرد بمدركه على سائر الحواس، فلا تجعل ما يحكم فيه العقل شيئاً من المحسوسات، وكذلك لو أنَّ رجلاً قال: لن يجوز أن يكون عرضان في جسم واحد، وقال: لو جاز أن يكون عرضان في جسم واحد، لجاز أن يكون جسمان في مكان واحد، ولم أضبط شيئاً ممَّا يقول بالعقل، ولم أدر كيف يكون فلا سبيل له إلى علمها بالوصف؛ لأنَّ درك الألوان إنَّما تكون بالحاشية، فإذا فقدتها لم يدر كيف هي، كذلك إذا قلنا: لا يجوز أن يقوم عرضان في جسم أو جسمان في مكان واحد، ولا يجوز أن ينفي جزء، ولا يتجزأ بنفسه مفرداً أو أشباه هذا، لم يكن لنا إلى علم ما يقول بالوصف والتخيلة سبيل؛ لأنَّ الذي يدلنا عليه إنَّما هو أمر يقوم بالحس، وإن وجد في الحس وإلا فليس في العقول أن يحكم عليه إذ كان في الحس كيف [كان] يكون ليس للعقول، إذا لم تعرف الألوان تقضي لو كانت كيف كان يكون، قال القوم: والمحسوسات كلُّها لا يقضي العقل، عليهما بشيء هو أكثر من التفرقة بينها والوجدان على حقائقها، فليس لنا أن نتحاكم إلى العقول فيما اختلفنا فيه منها، فننظر في الجزء والصفرة، والمكان والزمان، والحركة وغير ذلك، كيف ذلك وكيف أسبابها، لأنَّ ذلك لا بُدَّ من أن يكون يعرف بالعقل، وكانت سبيلها عرف بالحواس أن يحصله العقول قبل اجتهاده وإدراكه، فينبغي للأعمى أن يصف الألوان لو كانت، كيف كانت تكون؟ وكذلك الأصم يعلم الأصوات، وكذلك الأخرم يعلم الروائح، وهذا ما لا سبيل لأحد في إثباته، وإن كان ما وصفنا ليس يعرف بالعقول دون أن



تدركه الحواس، فكيف نقضي بأن لو كان، كيف كان يكون؟ ولا مثال له ولا شاهد، وليس هو في الحس غير أنه ممّا يوجد بالحواس، لا بالعقول.

قال القوم: فلا بيان هو أبين ممّا وصفنا منه أنه لو كان ممّا يتكلم فيه من هذه الأمور، قد تحصل في العقول لكانت العقول لا تحتاج إلى أن تؤديه إليها الحواس، ولكانت العقول حاكمة عليها، لو كانت، كيف كانت تكون؟ ولو كان ما تدركه الحواس، لكان لا يلزم الإقرار به إلا مع وجود الحواس إياه وجودها لأمثاله، وهي لا تجده ولا تجد أمثاله، فليس إلى علم ذلك سبيل، قال القوم: وإنّما علمنا أنّ العقول لا تقضي على الحواس، ولا الحواس تقضي على العقول بالعقول، لأنّا وجدنا ألا نجد في حواسنا قضاء على عقولنا، ولا وجدنا في عقولنا قضاء على إفساد ما وجدناه في حواسنا.

فأجاب هؤلاء القوم بنقض علم العقول والكلام والنظر والمقاييسات في كلّ ما قام في نفوسهم من العلوم نحو علم الأدلّة والتعديل والتجوز، وما يجوز في العقول، وما لا يجوز، وعلم المنطق وفنون المقاييسات العقلية، فأحالوا النظر في كلّ ما وجدوه بالحواس كيف تكون أحواله وكيف لو أعقب بأحوال غير أحواله كان [كيف] يكون، وتركوا الكلام في الجسم، وهو في الأعراض والجواهر، وأشبه ذلك من الكلام، وقالوا: العقل لا يقضي على شيء ممّا وصفنا الآن، يفرق بين ما وجد في حكم [و] ما لا يوجد، وقد قارب هؤلاء القوم السداد وألفوا سبيل الرشاد، وفرقوا بين ما تدركه العقول بلطافة نظرهما، وبين ما تدركه الحواس بجولانها وسيرها، وذلك [كما إذا] لم يكن في الشخص المماثل معنى يقوم في النفس قد زال عن حدّ المحسوس، يقع عليه العقل بلطافته، لم يكن بين حاستين تبصران الشخص، وهما سليمان فرق لا أنه فرق بهما في إدراك كلّ واحد منهما مدرك صاحبه، فإنّما وجدنا المتفرسين يتفرسان في الشيء الواحد قبلت في أحدهما صحّة عقله وحده وفطنته ما يذهب عن الآخر، فإن كانت أجزاء الشخص كلّها بادية وأحواله لهما جميعاً منكشفة، فيعلم أنّ العقل قد أدرك شيئاً ليس هو مدرك الحاسة، وليس هو ممّا تدركه الحاسة فالتقوم عندنا؛ قد أضافوا سعة في البيان هاهنا، ثمّ قد أكدوا قولهم هذا عندي؛ بأن العقول لا تقضي على الأمور المحسوسة إلا إذا تأوّلت أحوالها، فعلى ماذا يجوز تصرّفها إذ لو كانت تقضي على الأصول قضاء صحيحاً لم تحتج إلى بيانات المحسوسات بحسب العادة إجراء الدراية، ولكانت مع فقد المحسوسات ووجودها قاضية عليها ما يستحقّ من أحكامها فلمّا كانت قد تحتج عند خصومنا في القضاء على الفروع على الأصول تكون هي المقدّمة في أحكامها، ولم يكن لتلك الأصول مقدمات في عقولنا يجب عليها من أجلها تثبيت أن احتياجها إلى القضاء على الفروع بتقديم الأصول، موجب الفساد للقضاء على الأصول، من غير مقدمات، كمقدمات الفروع؛ إذا كانت الأصول تلزمها حدود فرعها وينوبها ما ينوبها؛ فإذا فسد القضاء على غير تقدير مقدّمة وفسد أن يكون الأصل مقدّمة غير نفسه فقد فسد

القضاء إلّا على نفسه، وقد ثبت قول القوم، وقد أقول أنّ الذين زعموا إنّ الأمور الظاهرة لو كانت على ما وصفوا، لكان يمكن أن يستخرج كل [ذي] ظاهر حسّ [ما] أراد [من] مغيب الأمور؛ لأنّ الظاهر يستخرج الخفيّ، فإن قالوا: ليس ذلك في كلّ ظاهر، قلنا لهم: فما العلّة بذلك من أن تكون الظاهرات منه تدلّ على باطن، فإن كان بعض الظاهرات تدلّ، فما جعلها أولى من البعض الآخر بذلك، وإن كانت الظاهرات كلّها تدلّ فينبغي أن يكون إنّها أدلّ على أنّ في البيت كوناً أو على إثرتة علّة، وهذا ما لا يكون، وإن لم يكن ظاهر يدلّ باطناً، وقد علمنا أنّ أموراً باطنة أشدّ استخراجاً لها من بعض، فقد صحّ أنّا لم نستخرج خفيّاً بظاهر، ولكن العقول واقعة على الشيء الباطن لوقوع الحواسّ على الظاهر لذلك ينكشف لها انكشاف المحسوسات للحسّ».

مقتطف من كتاب الأكلة لأبي محمد نجاد بن موسى المنحي.

2 - رد أبي عمار عبد الكافي:

«وأما السوفسطائية المتجاهلة، فإنهم زعموا أن لا علم يثبت ولا معرفة تستقيم، فزعموا أن لا شيء موجود على حقيقة من الحقائق، ولا موصوف بصفة دون صفة من الصفات، فقالوا: إنك متى ما اعتقدت شيئاً على صفة، واعتقده غيرك على صفة أخرى تخالف الصفة الأولى، فإن ذلك الشيء موجود بكلتا الصفتين جميعاً، وليس واحدة منها أولى به من الأخرى، وقالوا: إنّنا وجدنا السراب قد يراه الرائي من بعيد شيئاً موجوداً، والقريب منه لا يجده شيئاً، فعلمنا أن السراب شيء لا شيء، موجود لا موجود، ووجدنا من به صفراء يذوق العسل فيجد به مرارة، والذي ليس له ذلك الداء قد يذوقه فيجده حلواً لا مرارة فيه، فعلمنا أن العسل حلو مر في أشياء من هذا تركنا ذكرها، إذ كان عناء ذكرها أكثر من فائدة معناها.

يقال لهم: أخبرونا عن قولكم هذا الذي قلتموه من زعمكم: أن لا شيء على الحقيقة، أذلك القول منكم على الحقيقة أم على غير الحقيقة؟ فإن قالوا: «على غير الحقيقة»، خرجوا من حد المناظرة، على أنهم خارجون من حدها أولاً، وإن قالوا: «على الحقيقة»، أثبتوا الحقائق، وأقروا بها، ونقضوا مذهبهم، وكذلك يسألون عن قول من خالفهم، خطأ هو أم غير خطأ؟ فإن قالوا: «خطأ»، قيل لهم: على حقيقة الخطأ أم على غير حقيقته؟ فإن قالوا: «على حقيقة الخطأ»، أقروا بالحقائق وأثبتوها، وإن قالوا: «على غير الحقيقة»، قيل لهم: فكيف تنكرون على من خالفكم إذا كان الذي ادّعيتم إنما قلتموه على غير الحقيقة، ولم تثبتوا خطأ من خالفكم على حقيقة الخطأ.

وذكر أبو عيسى الوراق أن رجلاً من هؤلاء المساكين أتى إلى رجل ليناظره في هذا المعنى على بغلة له، قال أبو عيسى: فعمدوا إلى البغلة فغيبوها، فلما أحب الانصراف دعا



بالبغلة، فقيل له: «لم تأت إلينا بالبغلة»، فقال لهم: «بل أتيتكم بها»، فقالوا: «بل لم تأت بها»، فقال: «بل أتيتكم بها»، فقيل له: «ثبت فيما قلت، لعلك أيها الرجل لم تأت على بغلة»، فقال لهم: «قد ثبت، وعلمت أنني أتيت على بغلة بلا شك، ولا مرية»، فقيل له: «أعلى الحقيقة كان ذلك أم على غير الحقيقة؟» فقال: «بل على الحقيقة»، فقالوا: «أفيكون شيء ويثبت على الحقيقة؟» قال أبو عيسى: فأقرّ عند ذلك بالحقائق، ورجع عن القول بالسفسطة.

أبو عمار عبد الكافي: الموجز، الجزء الأول، تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987، ص 280 - 283.

ج - الرد الأشعري على السوفسطائية:

1 - عبد القاهر البغدادي ومناظرة السوفسطائية:

«وهم [السوفسطائية] فرق:

فرقة زعمت أنه لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء. وهؤلاء معاندون وينبغي أن يعملوا بالضرب والتأديب وأخذ الأموال منهم، فإذا اشتكوا من ألم الضرب وطالبوا أموالهم قيل لهم: إن لم يكن لكم ولا لأموالكم حقيقة لم تشكوا من الألم؟ وما هذا الضجر؟ ولم تطلبون ما لا حقيقة له؟ وقيل لهم: هل لنفي الحقائق حقيقة؟ فإن قالوا: نعم، أثبتوا بعض الحقائق، وإن قالوا: لا، قيل لهم: إذا لم يكن لنفي الحقائق حقيقة ولم يصح نفيها فقد صح ثبوتها. وقيل لهم: هل تعلمون أنه لا علم؟ فإن قالوا: نعم، فقد أثبتوا علماً وعالماً ومعلومًا، وإن قالوا: لا نعلم أنه لا علم، قيل: لم حكمتم بأن لا علم وأنتم لا تعلمون أنه لا علم؟

والفرقة الثانية منهم أهل شك. قالوا: لا نعلم هل للأشياء والعلوم حقائق أم لا. وهؤلاء إن شكوا في وجود أنفسهم لحقوا بالفرقة الأولى منهم، وإن علموا وجود أنفسهم فقد أثبتوا بعض الحقائق.

والفرقة الثالثة منهم قالوا: للأشياء حقائق تابعة للاعتقادات، وزعموا أن من اعتقد شيئاً فمعتقدُه على ما اعتقده، وزعموا أن الاعتقادات كلها صحيحة. وهؤلاء يلزمهم أن يكون العالم قديماً محدثاً لأن قوماً اعتقدوا حدوثه وآخرين اعتقدوا قدمه، ويلزمهم أن يكون قولهم باطلاً لاعتقادنا بطلان قولهم إن كانت الاعتقادات كلها صحيحة بزعمهم. ويسألون عن اعتقاد المعاندين من السوفسطائية، فإن زعموا أن اعتقادهم لنفي الحقائق اعتقاد صحيح لحقوا بهم، وإن أبطلوا اعتقادهم نقضوا قولهم بتصحيح الاعتقادات كلها».

عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،

2002، ص 16 - 17.

2 - رد الغزالي: معيار العلم في فن المنطق

«(...) فإن قال قائل: إذا كانت المقدمات ضرورية صادقة والعقول مشتملة عليها، وهذا الترتيب الذي ذكرتموه في صورة القياس أيضًا واضح، فمن أين وقع للسوفسطائية إنكار العلوم والقول بتكافؤ الأدلة؟ أو من أين ثارت الاختلافات بين الناس في المعقولات؟ قلنا: أما وقوع الخلاف فلقصور أكثر الأفهام عن الشروط التي ذكرناها، ومن يتأملها لم يتعجب من مخالفة المخالف فيها، لا سيما وأدلة العقول تساق إلى نتائج لا يذعن الوهم لها، بل يكذب بها لا كالعلوم الحسابية، فإن الوهم والعقل يتعاونان فيها، ثم من لا يعرف الأمور الحسابية يعرف أنه لا يعرفها، وإن غلط فيها، فلا يدوم غلطه بل يمكن إزالته على القرب. وأما العلوم العقلية فليس كذلك، ثم من السوفسطائية من أنكر العلوم الأولية والحسية، كعلمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد، وكعلمنا بوجودنا وأن الشيء الواحد إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فهؤلاء دخلهم الخلل من سوء المزاج وفساد الذهن بكثرة التحير في النظريات. وأما الذين سلموا الضروريات وزعموا أن الأدلة متكافئة في النظريات فإنما حملهم عليه ما رأوا من تناقض أدلة فرق المتكلمين، وما اعتراهم في بعض المسائل من شبه وإشكالات عسر عليهم حلها، فظنوا أنها لا حل لها أصلًا، ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم وضلالهم وقلة درايتهم بطريق النظر، ولم يتحققوا شرائط النظر كما قدمناه، ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحلها ليعرف أن القصور ممن ليس يحسن حل الشبه، وإلا فكل أمر إما أن يعرف وجوده ويتحقق أو يعرف عدمه ويتحقق، أو يعلم أنه من جنس ما ليس للبشر معرفته ويتحقق ذلك أيضًا، ومثارات خيالهم ثلاثة أقسام، الأول: ما يرجع إلى صورة القياس؛ فمنها قول القائل: إن من أظهر ما ذكرتموه قولكم: إن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها، فإذا قلنا: لا إنسان واحد بجحر، ثم نعكس فنقول: لا حجر واحد إنسان، وتظنون أن هذا ضروري لا يتصور أن يختلف، وهو خطأ إذ حكم الحس به في موضع فظن أنه صادق في كل موضع. فإننا نقول: لا حائط واحد في وتد ولا نقول لا وتد واحد في حائط، ونقول: لا دن واحد في شراب، ولا نقول: لا شراب واحد دن، فنقول: نحن ادعينا أن ذات المحمول مهما عكس على ذات الموضوع بعينه اقتضى ما ذكرناه كما نقول: لا دن واحد شراب فلا جرم يلزم بالضرورة إنه لا شراب واحد في دن، لأن المباينة إذا وقعت فلا جرم يلزم بالضرورة إنه لا شراب واحد دن، لأن المباينة وقعت بين شيئين كلية كانت من الجانبين، إذ لو فرض الاتصال في البعض كذبت كون المباينة كلية، وهذا المثال لم يعكس على وجهه ولم يحصل المعنيان اللذان المباينة بينهما، فإذا حصل لزم العكس، فإننا إذا قلنا: لا حائط واحد في الودت، فالمحمول قولنا في الودت لا مجرد الودت، فإذا وقعت المباينة بين الحائط وبين الشيء الذي قدرناه في الودت فعكسه لازم، وهو أن كل ما هو في الودت فليس بحائط، فلا جرم نقول: لا شيء واحد مما هو في الودت حائط ولا شيء واحد مما هو في الشراب



دن، وحل هذا إنما يعسر على من يتلقى هذه الأمور من اللفظ لا من المعنى. وأكثر الأذهان يعسر عليها درك مجردات المعاني من غير التفات إلى الألفاظ.

ومنها قول بعض المتشككين: أنك لو طلبت بالتأمل علمًا، فذلك العلم تعرفه أم لا، فإن عرفته فلم تطلبه؟ وإن لم تعرفه، فإن حصلته، فمن أين تعلم أنه مطلوبك؟ وهل أنت إلا كمن يطلب عبدًا أبقًا لا يعرفه، فإن وجده لم يعرف أنه هو أم لا؟

فتقول: العلم الذي نطلبه نعرفه من وجه ونجهله من وجه؛ إذ نعرفه بالتصور بالفعل، ونعرفه بالتصديق بالقوة، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل. فإننا إذا طلبنا العلم بأن العالم حادث، فتعلم الحدوث والعالم بالتصور، وإننا قادرون على التصديق به إن ظهر حد أوسط بين العالم والحدوث، كمقارنة الحوادث أو غيرها؛ فإننا نعلم أن المقارن للحوادث حادث، فإن علمنا أن العالم مقارن للحوادث علمنا بالفعل أنه حادث، وإذا علمناه عرفنا أنه مطلوبنا؛ إذ لو لم نعرفه بالتصور من قبل لما عرفنا أنه المطلوب، ولو كنا نصدق به بالفعل لما كنا نطلبه كالعبد الأبق نعرفه بالتصور والتخيل من وجه ونجهل مكانه؛ فإذا أدركه الحس في مكانه دفعة علمنا أنه المطلوب، ولو لم نكن نعرفه لما عرفناه عند الظفر به، فلو عرفناه من كل وجه؛ أي: عرفنا مكانه، لما طلبناه؛ فهذا ما أردنا أن نورده من الشبه المشككة المحيرة للسوفسطائية، ولم يكن الغرض في إيراده مناظرتهم بل الكشف عن هذه الدقائق. فإن طالب اليقين بمسالك البراهين ينتفع بمعرفتها غاية الانتفاع، وإلا فالسوفسطائي كيف يناظر ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر.

ولا ينبغي أن يتعجب من اعتقاد السفسطة والحيرة مع وضوح المعقولات، فإن ذلك لا يتفق إلا على الدور لمصاب في عقله بأفة؛ فإننا نشاهد جماعة من أرباب المذاهب هم السوفسطائية والناس غافلون عنهم، فكل من يناظر في إيجاب التقليد أو إبطال النظر سوفسطائي في الزجر عن النظر لا مستند لهم، إلا أن العقول لا ثقة بها والاختلاف فيها كثير، فسلوك طريق الأمن وهو التقليد أولى.

فإذا قيل لهم: فهل قلدتم صدق نبيكم وتميزون بينه وبين الكاذب أم تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى، فإن كان كتقليدهم فقد جوزتم كونكم مبطلين وهذا كفر عندكم، وإن لم تجوزوه فتعرفونه بالضرورة أو بنظر العقل، فإن عرفتموه بالنظر فقد أثبتتم النظر. وقد اختلف الناس في هذا النظر - وهو تصديق الأنبياء - كما اختلفوا في سائر النظريات. وفي إثبات صدق الأنبياء بالمعجزات من الأعوار والأعماض ما لا يكاد يخفى على النظائر، وبهذا الاعتقاد صاروا أخس رتبة من السوفسطائي، فإنهم مثبتون بإنكار النظر وناقون إذ أثبتوا النظر في معرفة صدق النبي.

وأما السوفسطائي فقد طرد قياسه في إنكار المعرفة الكلية، ومن هذا الجنس باطنية



الزمان فإنهم خدعوا بكثرة الاختلافات بين النظائر، ودعوا إلى اعتقاد بطلان نظر العقل ثم دعوا إلى تقليد أمامهم المعصوم.

وإذا قيل لهم: بماذا عرفتم عصمة إمامكم وليس يمكن دعوى الضرورة فيه؟ دعوا فيه إلى أنواع من النظر يشترك استعمالها في الظنيات، ولا تعرض على الاثنين إلا ويختلفان فيها، ولا يستدلون بكونه نظرياً واقعاً في محل الاختلاف على بطلانه، ويحكمون على سائر النظريات بالبطلان لتطرق الخلاف فيها، وهذا وأمثاله سبب آفات تصيب العقل فيجري مجرى الجنون، ولكن لا يسمى جنوناً والجنون فتون، والذين ينخدعون بأمثال هذه الخيالات هم أحسن من أن نشتغل بمناظرتهم؛ فلنقتصر على ما ذكرناه في بيان أسباب الحيرة».

أبو حامد الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1961.

ويقول في مكان آخر:

«(...) ثم من السوفسطائية من أنكر العلوم الأولية والحسية، كعلمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد، وكعلمنا بوجودنا، وأن الشيء الواحد إما أن يكون قديماً أو حادثاً. فهؤلاء دخلهم الخلل من سوء المزاج، وفساد الذهن، بكثرة التحير في النظريات.

وأما الذين سلموا الضروريات، وزعموا أن الأدلة متكافئة في النظريات، فإنما حملهم عليها ما رأوا من تناقض أدلة فرق المتكلمين، وما اعتراهم في بعض المسائل من شبه وإشكالات عسر عليهم حلها، فظنوا أنها لا حل لها أصلاً، ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم، وضلالهم، وقلة درايتهم بطريق النظر، ولم يتحققوا شرائط النظر كما قدمناه».

3 - رد ابن التلمساني:

وقسم ابن التلمساني - في شرحه لمعالم أصول الدين للفخر الرازي - مذاهب السوفسطائية إلى أربع فرق، على الترتيب التالي:

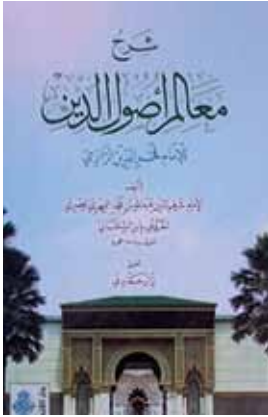
«اعلم أن المخالفين في إفادة النظر للعلم من السوفسطائية أربع فرق:

- الأولى: غلاتهم، وهم القائلون: نَعْلَمُ أن لا نَعْلَمُ.

- الثانية: العندية.

- الثالثة: اللاأدرية.

- الرابعة: العنادية.



أما الفرقة الأولى، فقد جمعت بين النقيضين.

وأما الثانية - وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، كصاحب المِرّة الصفراء يجد السكر مرًا - فالرد عليهم بأن مقتضى هذا المذهب اجتماع النقيضين على شيء واحد، وهو صدق اعتقاد قدم العالم وحدوثه. وصاحب المرة إنما وجد السكر مرًا لأنه عند ملاقاته الفم تكيف بكيفية الفم فصار مرًا، فأدركه كذلك.

وأما الثالثة - وهم القائلون: «لا ندري!» - فمستندهم أن قالوا: نرى أرباب المذاهب يدّعي كل واحد منهم على خصمه العلم الضروري، مع أن خصمه يكذبه في دعواه، فإذا تلك القضايا إما تكون ضرورية أو لا؛ فإن كانت ضرورية فالممنكرون لها ينكرون الضرورة، مع أن ذلك المنكر يعتقد أنه في إنكاره محق. وإن لم تكن ضرورية فالمعتقد أنها ضرورية قد اعتقد أنها ضرورية، مع أنها ليست كذلك، فقد اشتبه عليه الضروري بما ليس بضروري. فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن الجزم بشيء من ذلك؟ (...).

الفرقة الرابعة: وهم «العنادية»: وهم المسلمون للحسيات والأوليات، المنكرون للنظريات. ومعتددهم في تقرير مذهبهم مقابلة الأدلة بالشبهات في المذاهب الواقعة على طرفي النقيض، كإثبات الحال ونفيها، وشيئية المعدوم ونفيها، وكون الوجود زائدًا على الموجود أو لا، وإثبات الجوهر الفرد ونفيه».

ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين، تحقيق نزار علي حماد، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2010، ص 71 - 75.

د - رد متكلمة الظاهرية على السوفسطائية: ابن حزم

يبدأ ابن حزم - في كتاب «الفصل» - مقدمة كتابه بالحديث عن الفرق الكلامية الست المخالفة لفرق المسلمين، وأولها بداية عنده: السوفسطائية. وقد أشار إليهم بإشارات في كتابه، حيث قال: «وأما مزج الأشياء وقلبها عن موضوعاتها في اللغة، فهذا فعل السوفسطائية الوقحاء الجهال الغابنين لعقولهم وأنفسهم»، وأشار في موضع آخر إلى: «طريق السوفسطائية الذين لا يحققون حقيقة»، وألمع في موضع ثالث إلى: «قول السوفسطائية المبطللة لجميع الحقائق»، وأضاف: «وهم يشاهدون السوفسطائية الذين يبطلون الحقائق جملة». لكنه خصّ السوفسطائية بكلام مطول؛ إذ قال:

«نقول وبالله التوفيق: رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست ثم تتفرق كل فرقة من هذه الفرق الست على فرق. وسأذكر جماهيرها إن شاء الله تعالى. فالفرق الست التي ذكرناها على مراتبها في البعد عنا أولها مبطلو الحقائق وهم الذين يسميهم المتكلمون السوفسطائية».

ثم بعد ذلك يعود إليهم، فيخصهم بباب:

«باب الكلام على أهل القسم الأول وهم مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية:

قال أبو محمد: ذكر من سلف من المتكلمين أنهم ثلاثة أصناف: فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا: هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل.

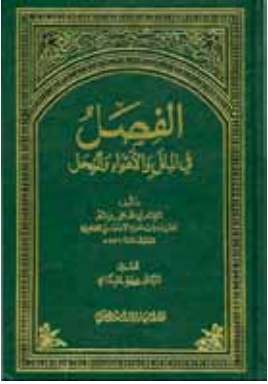
وعمدة ما ذكر من اعتراضهم: هو اختلاف الحواس في المحسوسات، كإدراك البصر من بُعد عنه صغيراً، ومن قُرب منه كبيراً، وكوجود من به حمى صفراء حلو المطاعم مرّاً، وما يرى في الرؤيا مما لا يشك فيه رائيه أنه حق من أنه في البلاد البعيدة.

قال أبو محمد: وكل هذا لا معنى له؛ لأن الخطاب وتعاطي المعرفة إنما يكون مع أهل المعرفة، وحس العقل شاهد بالفرق بين ما يخيل إلى النائم وبين ما يدركه المستيقظ؛ إذ ليس في الرؤيا، من استعمال الجري على الحدود المستقرة في الأشياء المعروفة وكونها أبداً على صفة واحدة، ما في اليقظة. وكذلك يشهد الحس أيضاً بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة في حس الحاس له لا في المحسوس، جار كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول. وهذه هي البداية والمشاهدات التي لا يجوز أن يطلب عليها برهان؛ إذ لو طلب على كل برهان برهان لاقتضى ذلك وجود موجودات لا نهاية لها، ووجود أشياء لا نهاية لها محال لا سبيل إليه، على ما سنبينه إن شاء الله تعالى. والذي يطلب على البرهان برهاناً فهو ناطق بالمحال؛ لأنه لا يفعل ذلك إلا وهو مثبت لبرهان ما. فإذا وقف عند البرهان الذي ثبت لزمه الإذعان له. فإن كان لا يثبت برهاناً، فلا وجه لطلبه ما لا يثبت له لو وجده. والقول بنفي الحقائق مكابرة للعقل والحس.

ويكفي من الرد عليهم أن يقال لهم: «قولكم: إنه لا حقيقة للأشياء» أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا: «هو حق»، أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا: «ليس هو حقاً»، أقروا ببطلان قولهم، وكفوا خصمهم أمرهم.

ويقال للشكاك منهم - وبالله تعالى التوفيق - «أشككم موجود صحيح منكم أم غير صحيح ولا موجود؟» فإن قالوا: «هو موجود صحيح منا»، أثبتوا أيضاً حقيقة ما، وإن قالوا: «هو غير موجود»، نفوا الشك وأبطلوه، وفي إبطال الشك إثبات الحقائق أو القطع على إبطالها (...).

ويقال - وبالله التوفيق - لمن قال: «هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل»: إن الشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً، سواءً اعتقد أنه حق أو



اعتقد أنه باطل. ولو كان غير هذا لكان الشيء معدومًا موجودًا في حال واحدة في ذاته. وهذا عين المحال.

وإذا أقرروا بأن الأشياء حق عند من هي عنده حق، فمن جملة تلك الأشياء التي تُعتقد أنها حق عند من يعتقد أن الأشياء حق بطلان قول من قال: إن الحقائق باطل. وهم قد أقرروا أن الأشياء حق عند من هي عنده حق، وبطلان قولهم من جملة تلك الأشياء؛ فقد أقرروا بأن بطلان قولهم حق؛ مع أن هذه الأقوال لا سبيل إلى أن يعتقدوا ذو عقل البتة؛ إذ حسه يشهد بخلافها، وإنما يمكن أن يلجأ إليها بعض المتطعين على سبيل الشغب».

ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، الجزء الأول، ص 16 - 17.

هـ - رد متكلمة الحنابلة على السوفسطائية: السوفسطائية هم أصحاب السيلان (ابن الزاغوني)

«وقد زعمت طائفة تعرف بالسوفسطائية ينسبون إلى رجل يقال له: سوفسطا [كذا] وهو تخليط من المؤلف أن الأشياء لا حقيقة لها، فيجوز أن يكون ما نشاهد ويجوز أن يكون غير ذلك، ويسمون أصحاب السيلان؛ لأنهم يقولون: العالم سيال جار.

والدلالة على إبطال قولهم أنه يقال لهم: هذه المقالة التي تدعونها لها حقيقة في نفسها أم هي من جملة ما لا حقيقة له؟ فإن قلتم: إنه حقيقة لها، وتجاوزون عليها البطلان ودخول التخليط كما يجوز على غيرها، فكيف يجوز لكم أن تدعوا إلى ما لا حقيقة له؟ ومن يدعو إلى ما لا حقيقة له، كيف يُقبل منه؟ فأنتم بهذا مُقَرَّرُونَ أنه لا يحل قبول قولكم؛ لأنه لا يستند إلى حقيقة. فإن قلتم إن له حقيقة وإثباتًا وصحة فقد تركتم مذهبكم؛ لأنكم تقولون: ما وجدنا لشيء حقيقة، ثم تدعون أن لكم دليلًا حقيقة، وهذا كلام متناقض لا يعول عليه.

وقد كان بعض السلف من مشايخ النظر يقولون: ما نورد من هذا الكلام على هذه الطائفة إنما نقصد به إبطال قولهم عند من يخشى عليه أن يتوهمه أو يظنه، فأما هؤلاء القوم فلا يثبتون لمكالمة ولا يعترفون بصحة مناظرة؛ لأن من يكابر حسه ويكاذب نفسه ويتجاهل فيما عرفه وينكر ما يتحققه فلا يوثق منه بما يقول.

وقد احتج من نصر قولهم بأن الإنسان قد يدرك المدركات في حالين، إحدهما: في مجال يقظته، والأخرى: في حال نومه، فأما في يقظته فقد يدرك العسل تارة حلواً، وتارة مرراً، ويرى الجوهرة في الماء كبيرة وهي خارج الماء صغيرة، وقد يرى الشيء على بعد صغيراً ويراه عن قرب كبيراً، ومعلوم أن الحقيقة في هذه المواضع واحدة عندكم وهي مختلفة على ما ذكرنا. وأما في حال نومه، فقد يرى الإنسان أنه يأكل ويشرب، فتصيبه نعمة

ويدركه عذاب، ويعتريه حزن تارة، وفرح أخرى، ويرى مكانه حقيقة، فإذا انتبه عرف أنه لا حقيقة لشيء من ذلك، فافتضى هذا أن الأشياء لا حقيقة لها.

والجواب: أنا نطالبهم فيما ذكروه بدليلنا، ونقول لهم: أعلى حقيقة أنتم في هذا القول أم لا؟ ونسوق الكلام إلى آخره.

وجواب آخر: وهو أن نقول له: ما من شيء إلا وله حقيقة يوقف عليها، إلا أنه قد يعرض على الحقائق أسباب توجب ضعف الآلات المدركة، فغلبة الصفراء تفسد العسل بطعنها في آلات الذوق، والماء يفرق شعاع البصر عن إدراك الجواهر، والبعد يضعف الشعاع في امتداده، إلى غير ذلك من الأسباب؛ فأما مع الصحة، وارتفاع المنافع، وزوال العوائق، فالحقيقة في الشيء واحدة لا تتغير عن حقيقتها.

وأما الرؤية في المنام، فهي خيالات من صور النفس، فجاز أن يكون الأمر فيها على غير حقيقة الحس؛ لأنها تجري في أحوالها مجرى ما يتخيله الذاكر والمتفكر في صور ما يقصده بالذكر والفكر، وهو في ذلك حقيقة في كونه ذكرًا وفكرًا وتخيلاً وتصوراً، يقظة ومنامًا، فهو حقيقة في ذاته ووجوده، وإن كان يخالف غيره في حقيقة أخرى.

أبو الحسن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، سلسلة تحقيق التراث: 2، مكتبة زهراء الشرق/ دار القاهرة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 167 - 168.

و - رد الماتريدية على السوفسطائية:

1 - أبو البركات النسفي:

«قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة خلافاً للسوفسطائية، فإنهم يقولون: لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون وحسابات، ولنا أن في نفيها ثبوتها، إذ قولهم: لا حقيقة للأشياء تحقيق منهم لنفي الحقائق، وإلا لا يقع، فكانوا مبطلين قولهم بقولهم. ولا مناظرة مع هؤلاء بإجماع العقلاء، إلا بقطع الجوارح والضرب المبرح، فإذا استغاثوا يقال لهم: لا حقيقة للقطع والضرب، وإنما ذلك إيصال الراحة إليكم، إلى أن يتركوا العناد ويقروا بالحقائق.

وهذا لأن فائدة المناظرة أن يثبت بالدليل صحة قول، وبطلان قول آخر، والعلم الحاصل بالدليل أخفى من العلم الحاصل بالحواس، والمنكر للثاني منكر للأول ضرورة؛ ولأن المناظرة إنما تكون بين اثنين إذا كان بينهما أصل مسلم حكمه الإثبات وأصل آخر حكمه النفي، فاختلفا في فرع له شبه بهما أن إلحاقه بأي الأصلين أقوى، وإذا لم يكن لهم أصل مسلم لا يتصور مناظرتهم، والعلم بها متحقق.





وطائفة منهم لا يثبتون القول بنفي الحقائق بل يقولون: لا ندري هل للأشياء حقيقة أم لا؟ متشبهين بأن أقوى أسباب العلم عندهم الحواس، وهي لا تصلح سبباً له للتناقض في قضاياها.

فالممرور يجد العسل مرّاً، وغيره يجده حلواً، والأحول يرى الشيء شيئين، وغيره يراه واحداً، وما تناقضت قضاياها لا يصلح أن يكون دليلاً مثبتاً.

ولنا أنهم بإنكارهم العلوم والحقائق مقرون أن لا حقيقة لقولهم، وأنهم لا يعلمون صحة مذهبهم، وبطلان مذهب خصومهم، ومن أقر ببطلان مذهبه كفي خصمه مؤنة جداله، على أن بقاءه إلى هذه المدة دليل لنا، إذ لو لم يكن عالماً بأسباب البقاء فاجتلبها، وبأسباب الفناء فاجتنبها، لما بقي إلى هذه المدة.

فدل بقاؤه إلى هذه المدة على علمه بحقائق الأشياء، وكذا لو لم يعرف أن الحواس أو القضية ما هي، وأن الدليل أو العسل ما هو، وأن الممرور أو الأحول من هو، وأن المرارة أو الرؤية ما هي، وأن الواحد أو الاثنين ما هو، وأن ما يتناقض قضاياها لا يصلح دليلاً مثبتاً، لما اشتغل بإيراد هذه الشبهة.

فَعَلِمَ أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها، غير أنهم يعاندون، فعين ما استدلوا به دليل بطلان قولهم؛ ولأن الخلاف بيننا وبينهم في الحواس في حال سلامتها، ولا تناقض قضاياها عند سلامتها، وإنما يختل إدراكها عند اعتراض الآفات عليها، ولا كلام في مثل تلك الحالة».

أبو البركات النسفي: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة [المسمى: الاعتماد في الاعتقاد]، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث/ الجزيرة للنشر والتوزيع، مصر، 2014، ص 108 - 111.

2 - تاج الدين السبكي:

«(والأشياء التي) اتفق المسلمون على أنه (يقع بها العلم ثلاثة: الحواس السليمة) من السمع والبصر والشم والذوق واللمس (والعقول المستقيمة) كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه (والأخبار الصادرة عن العباد الصادقة) كخبر الأنبياء ﷺ، والخبر المتواتر، وهو الذي به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب. ودليل الحصر أن العلم الحاصل لإنسان بسبب ما إما يكون من نفسه أو لا. إن كان من نفسه، فإما أن يكون من أسباب ظاهرة أو باطنة، إن كان من نفسه بأسباب ظاهرة فهو الحواس، أو باطنة فهو العقل، أو غيره فهو الخبر.

(وقالت السوفسطائية: لا يقع) العلم بواحد من هذه الأشياء الثلاثة، (لأن قضاياها متناقضة) وما تناقضت قضاياها لا يصلح أن يكون سبباً للعلم. (وأما الحس فلأن الأحول يرى



الشيء شيئين) ويقضي حسه بذلك بخلاف غيره، فدل على أن قضايا الحس متناقضة (وأما العقل، فالاستدلال به يكون خطأ وصواباً) والعقول مختلفون اختلافاً كبيراً: (والخبر قد يصدق وقد لا يصدق) فلا وثوق به.

(قلنا): لا نسلم أن قضاياها متناقضة، وقولكم الأحوال يرى الشيء شيئين لا يرد علينا، إذ (الكلام) إنما هو (في الحواس السليمة) لا السقيمة (وما قلتم ليست سليمة) فلا اعتبار بها.

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد وينكر الفم طعم الماء من سقم

وكذلك قولكم: «الاستدلال بالعقل قد يكون خطأ والعقلاء مختلفون»، ممنوع؛ بل إنما يقع في الباطل لقصور أو نقص يرد في النظر أو شرائطه. (والخبر المراد به خبر الرسل المعصومين والمتواتر). وهما لا يقبلان الكذب. واعلم أن السوفسطائية قوم نشأوا في أقصى الهند [1] ينكرون حقائق الأمور، ويقولون: لعلها خيالات، فإذا شاهدوا شيئاً قالوا: لعله غيره. ومذهبهم أقل من أن يرد عليه. وقد أحسن بعض حذاق الملوك فإنه أحضر واحداً وضربه وصار كلما استغاث به يقول له: «لعل الضارب غيري والمضروب غيرك»، «ولعل هذا ليس بضرب».

تاج الدين السبكي: السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور [الماتريدي]، تحقيق مصطفى صائم بيرم، إستانبول، 2000، ص 12 - 13.

6- الرد على اللاأدرية والوقفية وعلى القائلين بتكافؤ الأدلة عند المتكلمين:

وقد تعرف المتكلمون على مذهب اللاأدرية - في الغالب - تعرفاً مجرداً؛ أي: لم يتعرفوا عليها في مذاهب كانت معاصرة لهم ومعايشة ومجالية. يقول عنهم ابن الملاحمي:

«فرقة منهم تُسمَّى اللاأدرية، وإنما سموها باللاأدرية لأنهم كلما سئلوا عن شيء قالوا: لا ندري، فإذا قيل لهم: أتدرون أنكم لا تدرون، قالوا: لا ندري».

ولئن هو كان عادة ما يتعلق - أساساً - الحديث عن «اللاأدرية» - في علم الكلام الإسلامي - باللاأدرية الإغريق، واعتراضاتهم المعرفية في مسألة العلم الضروري، فإن موقف ابن التلمساني يتميز عن هذا الحديث بنقل تطبيقات اعتراضات المذهب اللاأدري على مواقف متكلمي الإسلام، في محاولة تطبيقية تكاد تكون نادرة في علم الكلام الإسلامي. فكرة المذهب هنا يونانية، ولكن يتم «تقريبها» بمثال مستقى من مقالات الإسلاميين:

«ثم قرروا [= أصحاب اللاأدرية] ما ذكره بأمثلة منقولة عن جميع الطوائف، منها أن



«المعتزلة» ادعوا حسن بعض الأفعال بالضرورة، كحسن الصدق النافع، وقبح بعضها بالضرورة كقبح الكذب الضار، و«الأشعرية» تكذبهم في دعوى الضرورة.

ومنها أن «المعتزلة» تدّعي أن العبد موجد لبعض أفعاله، وأنه مخير بين الفعل والترك بالضرورة، و«الأشعرية» تكذبهم في هذه الدعوى.

ومنها أن «الفلاسفة» و«المعتزلة» تدّعي استحالة رؤية ما هو في غاية البعد المفترط بالضرورة، كرؤية بقعة بالأندلس لمن هو بالصين، واستحالة رؤية ما ليس مقابلًا للرأي ولا هو في حكم المقابل بالضرورة، و«الأشعرية» تكذبهم.

ومنها أن الجمهور ادعوا أن بقاء الأجسام بالضرورة، و«النظام» أنكر ذلك.

ومنها أن «المجسمة» ادعوا موجودًا ليس مختصًا بجهة ولا ملاقيًا للعالم ولا مباينًا له محال بالضرورة، و«الأشعرية» و«المعتزلة» و«الفلاسفة» تكذبهم، وأثبتوا صانع العالم كذلك. ومنها أن مثبتي الخلاء يدعون العلم الضروري بأن كل جسم ينتهي إلى خلاء أو ملاء. ونفاة الخلاء يكذبونهم.

ومنها أن القائلين بقدوم الدهر يدعون العلم الضروري بأن كل حادث لا بد وأن ينتهي وجوده في الوهم إلى زمان سابق. والقائلون بالحدوث يكذبونهم.

ومنها أن طائفة من «الفلاسفة» يدعون العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا من شيء. والمسلمون يكذبونهم.

ومنها أن جمهور «المتكلمين» اتفقوا على أن أول العلوم الضرورية علم الإنسان بنفسه وبألمه ولذته وجوعه وعطشه، وأن نفسه هي المدركة لهذه العلوم بالضرورة. و«الفلاسفة» تزعم أن المدرك لهذه ليس نفس الإنسان، بل المدرك لها قوى جسمانية.

ومنها أن «الفلاسفة» ادّعت العلم الضروري باستحالة إعادة المعدوم. و«المتكلمون» يكذبونهم ويجوزون ذلك.

ومنها أن «الأشعرية» ادعوا استحالة إضافة الفعل إلى الميت بالضرورة. و«المعتزلة» أضافوه بالتولد.

لا يقال: إنه ليس الطريق إلى الجزم بأن هذا العلم ضروري مطلق وجود جزم النفس بذلك الحكم، لا عن إحضار وسط، بل لا بد أن يفرض الإنسان نفسه خالية عن جميع الهيئات النظرية والعملية من العقائد والأديان والرقعة الحسية والإلف والعادة التي هي منشأ هذه الأغاليط، وعند ذلك فكل ما يجزم العقل به من غير إحضار وسط فهو الضروري؛ لأننا نقول: إن تلك الهيئات الاعتقادية تصير ملكات مستقرة في النفوس، وحينئذ لا تزول

عند محاولة زوالها، وإذا تعذر زوالها فهي مانعة من الجزم. ثم لو سُلمَ زوالها، لكان من الممكن أن تبقى هيئة في النفس لا يشعر بها على التفصيل على تلك الحال، فلا يشتغل بزوالها».

ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين، ص 72 - 74.

وعادة ما نظر إلى القول بتكافؤ الأدلة أو الوقفية، عند المتكلمين، بنظرة سلبية. هذا علماً أننا لا نقصد بالوقفية الواقفية والشكاكية على نحو ما ذكره الناشئ الأكبر في كتابه عن الإمامة، حين ذكر أنه لما مات موسى بن جعفر افتقرت أصحابه ثلاث فرق: فرقة وقفت عليه وزعمت أنه حي لم يميت (الواقفة)، وفرقة قطعت بموته (القطعية) وفرقة شكت في أمره (الشكاكية). كما لا نقصد بالواقفية أيضاً الذين وقفوا في كلام الله وقالوا: لا نقول: إنه مخلوق، على نحو ما ذكره مثلاً القاضي أبو يعلى في كتاب المعتمد في أصول الدين. وإنما نقصد بها «الواقفية المعرفية» التي تقف عند تكافؤ الأدلة فلا تثبت ولا تنفي.

هذا أبو حيان التوحيدي يروي عن شيخه أبي سليمان السجستاني المنطقي واقعة حدثت له مع المتكلم أبي عبد الله البصري، فيقول:

«وحدثنا أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني، وكان بعيداً من التزُّيد شديد التَّوقي، قال: حضرت وليمة في قطيعة الربيع، فلقيني فيها البصري أبو عبد الله، فجلس إلى جانبي، وتصرف في الحديث معي، وأرخى عنانه إليّ إلى أن قال لي: يا أبا سليمان، هل وجدتم في فلسفتكم شيئاً تسكنون إليه، وتعتمدون عليه؟ فأنا من الكلام ومذاهب أهل الجدل على غرور.

قال: فسكتُ من أجل الموضوع، وقلتُ:

الناس أخفافٌ وشَتَّى في الشَّيْمِ وكلهم يجمعهم بيتُ الأدم

فقال: آخرُ ما عندي أن الأدلة تتكافأ، وأن المذاهب والآراء والنحل جارية بين أربابها على قوة النتائج وضعفها، وجودة العبارة ورداءتها.

قال: وقلتُ له: ما بعد نظرك نظر، ولا بعد تحصيلك تحصيل، وانتهى».

وأضاف التوحيدي في البصائر:

«قال الإسكافي وأبو عيسى الوراق: يجوز أن يكون الإنسان قاعداً قائماً، ومتحرراً ساكناً؛ هكذا حكى الكعبي وهو ثقة، وهذا من شنيع القول وفاحش الاعتقاد.

وما أدري ما أقول في هذه الطائفة التي تبعت آراء مشوبة، وأهواء فاسدة، وخواطر لم تختمر، وفروعاً لم يؤسس لها أصول، وأصولاً لم تشرع على محصول، لا جرم اتسع الخرق على الراقع، واشتبه الأمر على المستبصر، وخاست بضائع العلماء، وعاد الأمر إلى



الهزل المقوى بجذ، والباطل المزين بحق، وذهب التقى، وسقط الورع، وهجر التورع والتحرج، وصار الجواب في كل مسألة دقت أو جلّت، أو اتضحت أو أشكلت، لا أو نعم، كأنهم لا يعلمون أنهم لا يعلمون كل شيء، ولا يحيطون بكل شيء، وأن الدين مشروع على التسليم والتعظيم والعمل الصالح، واعتقاد ما عري من الرأي المنقوض والعقل المنقوص، وأن رسول الله ﷺ لم يجب في كل شيء، ولا أثار ما لم يكن مأمورًا بإثارته، وأنه أمر بالكف والسكوت إلا فيما عم نفعه، وشملت عائدته، وأمنت عاقبته، بذلك بعث، وعليه حض وحث. إلى الله ﷻ أشكو عصرنا وعلماءنا، وطالبي العلم منا، فإنه قد دب فيهم داء الحمية، واستولى عليهم فساد العصبية، حتى صار الغي متبوعًا، والرشد مقموعًا، والهوى معبودًا، والحق منبوذًا، كل يزخرف بالحيلة ولا ينصف، ويموه عليه بالخداع ولا يعرف.

ولقد رأيت شيخًا من أبناء ستين سنة وهو يقول: ما ناظرت قط في إثبات الرؤية من ينفيها إلا انقطعت، ولا أتيت بحجة إلا زوحت، ولا عولت على أصل إلا نوزعت، وما أمدى في ذلك إلا هواي في أني أحب إثبات الرؤية، وأستوحش من نفيها، فأنا أتبع ما يقوى في نفسي، لأن الله ﷻ قاذف تلك المحبة في نفسي، ومتوليها دوني، ولو كان العمل على بيان الخصم واحتجاج النظر وشواهد المناظر، لقد كنت تحولت في ألف مقالة، فإني لا أسمع خطبة مقالة، ولا ألحظ ظاهر نحلة، إلا وأرى له من البهاء والحلاوة والحسن والشارة ما لا أجد لغيره، فإن ذهبت إلى تكافؤ الأدلة قهرت العقل، وفارقت المحجة، وإن ملت إلى تخليص الحجة من عوارض الشبهة رمت كؤودًا، ورهقت صعودًا، لكنني مع ما ألقى في روعي لأنني واثق به، وذلك أني لم أجلبه ولم أكسبه، وإنما هو شيء سيق إليّ سوقًا، وشوقت إليه شوقًا، ولأن أكون مع هذه الدواعي أحب إلي من أن أطيل المنازعة وأكثر البحث، فإن آفة المنازعة ثوران الطباع وهيئ النفس وعصبية الهوى، وآفة البحث التردد بين الاستيحاش والتحير على غير يقين يمسك الفؤاد، ولا عمل يزود إلى المعاد.

هذا كلام هذا الرجل، ولعل فتنته فيما ذهب إليه، وعقد إصبعه عليه، أخف من فتنة غيره، وإذا كان بعض ما يعتري خائض هذا العمر، وراكب هذا البر، فما نقول بأمور أدق من هذا وأخفى؟ ولهذا قال بندار بن الحسين، وكان شيخ فارس علمًا وفضلًا ونبلاً: ما نظرت في الكلام قط إلا رأيت في قلبي منه قسوة، وعلى لساني منه سطوة، وفي أخلاقي مع خصومي جفوة».

والحال أنه توجد آثار كثيرة تدل على حضور «الإنسان المتوقف» في تاريخ الثقافة الإسلامية، ولا سيما في علم الكلام. يحضر الإنسان المتوقف، أول ما يحضر، على جهة السلب: ثمة الكثير من النصوص التي تسعى إلى دحض آراء الإنسان القائل بالتوقف. وقد ذكر ابن النديم كتبًا كثيرة خصصت للرد على هذا «الإنسان المتوقف». ذكر، على سبيل

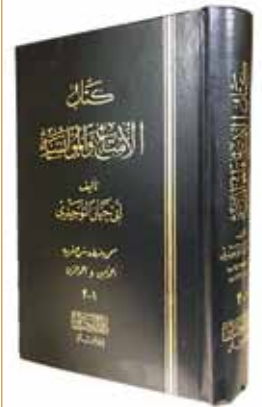


المثال، أن لابن الراوندي «كتاب الوقف». على أن ابن النديم أورد عنواناً مشكلاً. فقد ذكر أبا حفص الحداد، وذكر أن له كتاب «الجاروف في تكافؤ الأدلة»، ويضيف أنه: «نقضه عليه أبو علي الجبائي والخياط والحارث الوراق»؛ مما قد يشي أنه كان يقول بتكافؤ الأدلة أو على الأقل يدافع عن هذا الرأي. وذكر ابن النديم أن لضرار بن عمرو المعتزلي كتاباً اسمه كتاب «الفكر في الله على الواقفة» يبدو أنه تناول مسألة التوقف في الله والقول بتكافؤ الأدلة فيه، وذكر أنه خمسة كتب.

وعلى خلاف ما فعله المتكلمون وأصحاب المقالات مع السوفسطائية، حيث لم يذكروا اسم سوفسطائي واحد، فقد أوردوا أحيانا أسماء «متوقفة» عرب. ومنهم حارث البلخي الذي ذكروا عنه أنه قال حين موته - وما أكثر الأقوال التي نقلت عند الموت، وما أدهاها إلى الريبة والشك! - «ما تيقنت بشيء ولا شككت فيه»، ويقال: إن بعض الحاضرين ألزمه بجزمه بعدم يقينه وعدم شكه اللذين هما من الكيفيات النفسانية. ولست أدري أية مناظرة يمكن أن تجرى مع محتضر، بدل المواساة. ومنهم متكلمة يهود كإسماعيل بن يونس الأعور الطبيب اليهودي الذي ذكره ابن حزم في فصله. ومنهم المتكلم المسلم ابن البقال الذي أورد عنه ابن النجار في ترجمته بذيل تاريخ بغداد ما يلي: «وحدثني الأستاذ أبو الحسن ابن محفوظ وقد جرى ذكر ابن البقال فقال: كان أقل ما في أبي الحسن الشعر فغلب عليه وعرف به، فإنه كان يضطلع بعلوم كثيرة من جملتها الكلام وكان قوياً فيه مقدماً في المعرفة وكان يقول بتكافؤ الأدلة وهو بئس المذهب».

وقد فصل أبو حيان التوحيدي رأيه في الإمتاع والمؤانسة، فضلاً عن ذكره أبا سعيد حضرمي وأبا إسحق النسيبي من القائلين بتكافؤ الأدلة، فقال:

«وكان ابن البقال يجهر بهذا القول [القول بتكافؤ الأدلة]، فقلت له مرة: لم ملت إلى ذا المذهب؟ فقال: لأنني وجدت الأدلة متدافعة في أنفسها، ورأيت أصحابها يزخرفونها يموهونها لتقبل منهم، وكانوا كأصحاب الزيوف الذين يغشون النقد لينفق عندهم، وتدور مغالطة بينهم. فقلت له: أما تعرف بأن الحق حق والباطل باطل؟ قال: بلى، ولكن لا يتبين أحدهما من الآخر. قلت: أفلا أنه لا يتبين لك الحق من الباطل تعتقد أن الحق باطل وأن باطل حق؟ قال: لا أجيء إلى حق أعرفه بعينه فأعتقد أنه باطل، ولا أجيء أيضاً إلى باطل أعرفه بعينه فأعتقد أنه حق، ولكن لما التبس الحق بالباطل والباطل بالحق، قلت: إن الأدلة عليهما ولهما متكافئة، وإنها موقوفة على حذق الحاذق في نصرته، وضعف الضعيف في الذب عنه. قلت: فكأنك قد رجعت عن اعترافك بالحق أنه حق، وبالباطل أنه باطل. قال: ما رجعت. قلت: فكأنك تدعي الحق حقاً جملةً والباطل باطلاً جملةً من غير أن تميز بالتفصيل. قال: كذا هو. قلت: فما نفعك بالاعتراف بالحق وأنه متميز عن الباطل في الأصل، وأنت لا تميز بينهما في التفصيل؟ قال: والله ما أدري ما نفعي منه. قلت: فلم





لا تقول: الرأي أن أقف فلا أحكم على الأدلة بالتكافؤ؛ لأن الباطل لا يقاوم الحق، والحق لا يتشبه بالباطل، إلى أن يفتح الله بصري فأرى الحق حقاً في التفصيل، والباطل باطلاً على التحصيل، كما رأيتهما في الجملة، وأن الذي فتح بصري على ذلك في الأول هو الذي غض بصري عنه في الثاني؟ قال: ينبغي أن أنظر فيما قلت. فقلت: انظر إن كان لك نظر، ولا تتكلف النظر ما دام بك عمى أو عشا أو رمد (...)).

ويضيف في مكان آخر:

«حكى [أبو سليمان السجستاني] لنا أيضاً قال: سئل عندنا رجلٌ من المتحيرين بسجستان فقيل له: ما دليلك على صحة مقالتك؟ فقال: لا دليل ولا حجة. فقيل له: وما الذي أحوجك إلى هذا؟ قال: لأنني رأيت الدليل لا يكون إلا من وجوه ثلاثة: إما من طريق النبوة والآيات، فإن كان إنما يثبت من هذه الجهة فلم أشاهد شيئاً من ذلك ثبتت عندي مقالته.

وإما أن يكون ينبت بالكلام والقياس، فإن كان إنما يثبت بذلك فقد رأيتني مرةً أخصم ومرةً أخصم، ورأيتني أعجز عن الحجة فأجدها عند غيري، وأتنبه إليها من تلقاء نفسي بعد ذلك، فيصح عندي ما كان باطلاً، ويفسد عندي ما كان صحيحاً؛ فلما كان هذا الوصف على ما وصفت لم يكن لي أن أقضي لشيء بصحته من هذه الجهة، ولا أقضي على شيء بفسادٍ لعدم الحجة.

وإما أن تكون ثبتت بالأخبار عن الكتب، فلم أجد أهل ملةٍ أولى بذلك من غيرهم، ولم أجد إلى تصديق كلهم سبيلاً. وكان تصديق الفرقة الواحدة دون ما سواها جوراً، لأن الفرق متساويةٌ في الدعوى والحجة والذب والنصرة.

فقيل له: فلم تدين بدينك هذا الذي أنت على شعاره وحليته، وهديه وهيئته؟

فقال: لأن له حرمةً ليست لغيره، وذاك أني ولدت فيه، ونشأت عليه، وتشربت حلواته، وألفت عادة أهله، فكان مثلي كمثلي رجل دخل خاناً يستظل فيه ساعةً من نهار والسماء مصحبةً، فأدخله صاحب الخان بيتاً من البيوت من غير تخبرٍ ولا معرفةٍ بصلاحه، فبينما هو كذلك إذ نشأت سحابةً فمطرت جوداً، ووكف البيت، فنظر إلى البيوت التي في الفندق فرأها أيضاً تكف، ورأى في صحن الدار ردغة، ففكر أن يقيم مكانه ولا ينتقل إلى بيتٍ آخر ويربح الراحة، ولا يلطخ رجليه بالردغة والوحل اللذين في الصحن؛ ومال إلى الصبر في بيته، والمقام على ما هو عليه، وكان هذا مثلي، ولدت ولا عقل لي، ثم أدخلني أبواي في هذا الدين من غير خبرةٍ مني، فلما فتشت عنه رأيت سبيله سبيل غيري، ورأيتني في صبري عليه أعز مني في تركه، إذ كنت لا أدعه وأميل إلى غيره إلا باختيار مني لذلك، وأثرةً له عليه؛ ولست أجد له حجةً إلا وأجد لغيره عليه مثلاًها».

وقد أورد صاحب «عيون المناظرات» ما يلي:

قال الأستاذ [= أبو إسحاق الإسفراييني] رَحِمَهُ اللهُ : كلمني من كان يدعي أنه أعظم الإثمة في دين القرامطة، فقال: إن المذاهب كثيرة والاعتقادات مختلفة وكل ما يدعي أنه دليل على صحة واحد كالذي يدعيه في خلافه، فلا يمكن القطع على صحة أحد القولين. فقلت له: إن أحد هذه المذاهب ما اخترته أنت، فلا يخلو إما أن تكون معتقداً له أو مسترياً فيه. فإن اعتقدت صحته، فقد تأملت ما قلت، وإن كنت شاكاً فيه استحال منك إقامة الدليل عليه بما ذكرته من التكافؤ. فترك ما قاله».

أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، تحقيق: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، 1976، ص 275.

1 - نقض القول بتكافؤ الأدلة: ابن حزم [الفصل]

«قال أبو محمد [ابن حزم]: ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة. ومعنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب، ولا تغليب مقالة على مقالة، حتى يلوح الحق من الباطل ظاهراً بيناً لا إشكال فيه، بل دلائل كل مقالة، فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات. وقالوا: كلما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقض.

وانقسم هؤلاء إلى أقسام ثلاثة فيما أنتجه لهم هذا الأصل:

فطائفة قالت بتكافؤ الأدلة جملة في كل ما اختلف فيه، فلم تحقق الباري تعالى ولا أبطلته، ولا أثبتت أزلية العالم ولا حدوثه، ولا أثبتت النبوة ولا أبطلتها، وهكذا في جميع الأديان والأهواء لم تثبت شيئاً من ذلك ولا أبطلته؛ إلا أنهم قالوا: إننا نوقن أن الحق في أحد هذه الأقوال بلا شك، إلا أنه غير بيّن إلى أحد البتة ولا ظاهر ولا متميز أصلاً.

قال أبو محمد: وكان إسماعيل بن يونس الأعور الطبيب اليهودي تدل أقواله ومناظراته دلالة صحيحة على أنه كان يذهب إلى هذا القول؛ لاجتهاده في نصر هذه المقالة، وإن كان غير مصرح بأنه يعتقد بها.

وقالت طائفة أخرى بتكافؤ الأدلة فيما دون الباري رَحِمَهُ اللهُ ؛ فأثبتت الخالق تعالى وقطعت بأنه حق خالق لكل ما دونه بيقين لا شك فيه، ثم لم تحقق النبوة ولا أبطلتها؛ ولا حققت ملة دون ملة ولا أبطلتها، لكن قالت: إن في هذه الأقوال قولاً صحيحاً بلا شك، إلا أنه غير ظاهر إلى أحد ولا بيّن، ولا كلفه الله تعالى أحداً. وكان إسماعيل بن القراد [وقد يكون: ابن القراء] الطبيب اليهودي يذهب إلى هذا القول يقيناً. وقد ناظرنا عليه مصرحاً به. وكان يقول إذا دعوناه إلى الإسلام وحسمنا شكوكه ونقضنا علله: «الانتقال في الملل تلاعب».



قال أبو محمد: وقد ذكر لنا عن قوم من أهل النظر والرياسة في العلم هذا القول، إلا أننا لم يثبت ذلك عندنا عنهم.

وطائفة قالت بتكافؤ الأدلة فيما دون الباري ﷻ ودون النبوة، فقطعت أن الله ﷻ حق، وأنه خالق الخلق، وأن النبوة حق، وأن محمداً رسول الله ﷺ حق، ثم لم تغلب قولاً من أقوال أهل القبلة على قول، بل قالوا: إن منها قولاً هو الحق بلا شك، إلا أنه غير بين إلى أحد ولا ظاهر.

وأما الأقوال التي صاروا إليها فيما يثبتوا عليها:

منها طائفة لزمت الحيرة وقالت: لا ندري ما نعتقد، ولا يمكننا أخذ مقالة لم يصح عندنا دون غيرها، فنكون مغالطين لأنفسنا مكابرين لعقولنا، لكننا لا ننكر شيئاً من ذلك ولا نثبت به. وجمهور هذه الطائفة مالت إلى اللذات وإمراح النفوس في الشهوات كيف ما مالت إليه بطبائعها.

وطائفة قالت: على المرء فرض بموجب العقل ألا يكون سدى، بل يلزمه ولا بد أن يكون له دين يزدجر به عن الظلم والقبائح. وقالوا: من لا دين له فهو غير مأمون في هذا العالم على الإفساد وقتل النفوس غيلة وجهراً، وأخذ الأموال خيانة وغصباً، والتعدي على الفروج تحيلاً وعلانية؛ وفي هذا هلاك العالم بأسره، وفساد البنية، وانحلال النظام، وبطلان العلوم والفضائل كلها التي تقتضي العلوم بلزومها. وهذا هو الفساد الذي توجب العقول التحرز منه واجتنابه. قالوا: فمن لا دين له فواجب على كل من قدر على قتله أن يسارع إلى قتله وإراحة العالم منه وتعجيل استكشاف ضره؛ لأنه كالأفعى والعقرب أو أضر منهما.

ثم انقسم هؤلاء قسمين:

فطائفة قالت: فإذا الأمر كذلك، فالواجب على الإنسان لزوم الدين الذي نشأ عليه أو ولد عليه؛ لأنه هو الذي تخيره الله له في مبدأ خلقه ومبدأ نشأته بيقين، وهو الذي أثبتته الله عليه؛ فلا يحل له الخروج عما رتبته الله تعالى فيه وابتدأه عليه؛ أي دين كان. وهذا كان قول إسماعيل بن القراد. وكان يقول: من يخرج من دين إلى دين فهو وقاح متلاعب بالأديان عاص لله ﷻ المتعبد له بذلك الدين، وكان يقول بالملة الكلية. ومعنى ذلك ألا يبقى أحد دون دين يعتقد على ما ذكرنا آنفاً.

وقالت طائفة: لا عذر للمرء في لزوم دين أبيه وجده أو سيده وجاره، ولا حجة له فيه؛ لكن الواجب على كل أحد أن يلزمه ما اجتمعت الديانات بأسرها والعقول بكليتها على صحته وتفضيله؛ فلا يقتل أحداً، ولا يزني، ولا يلوط، ولا يبيع، ولا يسع في إفساد حرمة أحد، ولا يسرق، ولا يغصب، ولا يظلم، ولا يجبر، ولا يجن، ولا يغش، ولا يغترب، ولا ينم، ولا يسفه، ولا يضرب أحداً، ولا يستطيل عليه؛ ولكن يرحم الناس، ويتصدق، ويؤدي الأمانة، ويؤمن

إن المذاهب كثيرة
والاعتقادات مختلفة
وكل ما يدعي أنه
دليل على صحة
واحد كالذي يدعيه
في خلافه، فلا يمكن
القطع على صحة
أحد القولين.

الناس شره، ويعين المظلوم ويمنع منه. فهذا هو الحق بلا شك؛ لأنه المتفق عليه من الديانات كلها، ويقف عما اختلفوا فيه [ويقول:] ليس علينا غير هذا؛ لأنه لم يلح لنا الحق في شيء منه دون غيره.

قال أبو محمد: فهذه أصولهم ومعادهم، وأما احتجاجهم في ذلك، فهو أنهم قالوا: وجدنا الديانات والآراء والمقالات كل طائفة تدعي أنها إنما اعتقدت ما اعتقدته عن دلائل وبراهين باهرة، وكل طائفة منها تناظر الأخرى فتنتصف منها، وربما غلبت هذه في مجلس ثم غلبتها الأخرى في مجلس آخر، على حسب قوة نظر المناظر وقدرته على البيان والتخيل والشغب، فهم في ذلك كالمتحاربين يكون الظفر سجالاً بينهم.

قالوا: فصح أنه ليس هاهنا قول ظاهر الغلبة. ولو كان، لما أشكل على أحد، ولم يختلف الناس في ذلك، كما لم يختلفوا فيما أدركوه بحواسهم وبداية عقولهم، وكما لم يختلفوا في الحساب وفي كل شيء عليه برهان لائح.

قالوا: ومن المحال أن يبدو الحق إلى الناس فيعاندوه بلا معنى، ويرضوا بالهلاك في الدنيا والآخرة بلا سبب.

قالوا: فلما بطل هذا صح أن كل طائفة إنما تتبع إماماً نشأت عليه وإماماً يخيل لأحدهم أنه الحق دون تثبيت ولا يقين.

قالوا: وهذا مشاهد من أهل كل ملة، وإن كان فيها ما لا شك في سخافته وبطلانه.

وقالوا أيضاً: إننا نرى الجماعة الكثيرة قد طلبوا علم الفلاسفة وتبحروا فيها ووسموا أنفسهم بالوقوف على الحقائق وبالخروج عن جملة العامة، وبأنهم قد أشرفوا على الصحيح بالبراهين وميزوه من الشغب والإقناع، ونجد آخرين قد تمهروا في علم الكلام وأفنوا فيه دهرهم، ورسخوا فيه، وفخروا بأنهم قد وقفوا على الدلائل الصحاح وميزوها من الفاسدة، وأنهم قد لاح لهم الفرق بين الحق والباطل بالحجج والإنصاف، ثم نجدهم كلهم - يعني جميع هاتين الطائفتين فلسفيهم وكلاميهم - في أديانهم التي يقرون أنها نجاتهم أو هلكتهم مختلفين كاختلاف العامة وأهل الجهل، بل أشد اختلافاً: فمن يهودي يموت على يهوديته، ونصراني يتهالك على نصرانيته وتثليثه، ومجوسي يستमित على مجوسيته، ومسلم يستقتل في إسلامه، ومناني يستهلك في مانويته، ودهرى ينقطع في دهريته. قد استوى العامي المقلد من كل طائفة في ذلك مع المتكلم الماهر المستدل بزعمه. ثم نجد أهل هذه الأديان في فرقهم أيضاً كذلك سواء سواء:

فإن كان يهودياً، فإما رباني يتقد غيظاً على سائر فرق دينه، وإما صابئي يلعن سائر فرق دينه، وأما عيسوي يسخر من سائر فرق دينه، وأما سامري يبرأ من سائر فرق دينه.



وإن كان نصرانيًا، فإما ملكي يتهالك غيظًا على سائر فرق دينه، وأما نسطوري يتقد أسفًا على سائر فرق دينه، وأما يعقوبي يسخط على سائر فرق دينه.

وإن كان مسلمًا؛ فإما خارجي يستحل دماء سائر أهل ملته، وإما معتزلي يكفر سائر فرق ملته، وإما شيعي لا يتولى سائر فرق ملته، وإما مرجئي لا يرضى عن سائر فرق ملته، وإما سني ينافر فرق ملته.

قد استوى في ذلك العامي والمقلد الجاهل والمتكلم بزعمه المستدل.

وكل امرئ من متكلمي الفرق التي ذكرنا يدعي أنه إنما أخذ ما أخذ وترك ما ترك ببرهان واضح. ثم هكذا نجدهم حتى في الفتيا؛ إما حنفي يجادل عن حنفيته، وإما مالكي يقاتل عن مالكيته، وإما شافعي يناضل عن شافعيته، وإما حنبلي يضارب عن حنبليته، وإما ظاهري يحارب عن ظاهريته، وإما متحير [متخير] يستدل. فهناك جاء التجاذب والتحارب حتى لا يتفق اثنان منهم على مائة مسألة إلا في الندرة، وكل امرئ ممن ذكرنا يزري على الآخرين، وكلهم يدعي أنه أشرف على الحقيقة.

وهكذا القائلون بالدهر أيضًا متباينون متناذبون مختلفون فيما بينهم: فمن موجب أن العالم لم يزل وأن لا فاعل له، ومن مكذب له موجب أن العالم لم يزل وأن له فاعلاً لم يزل، ومن موجب أزلية الفاعل وأشياء آخر معه، وأن سائر العالم محدث، ومن موجب أزلية الفاعل وحدوث العالم ومبطل النبوات كلها، كما اختلف سائر أهل النحل ولا فرق.

قالوا: فصح أن جميعهم إما متبع للذي نشأ عليه، والنحلة التي تربي عليها، وإما متبع لهواه قد تخيل له أنه الحق. فهم على ما ذكرنا دون تحقيق.

قالوا: فلو كان للبرهان حقيقة لما اختلفوا فيه هذا الاختلاف، ولبان على طول الأيام، وكروار الزمان، ومرور الدهور، وتداول الأجيال له، وشدة البحث، وكثرة ملاقات الخصوم، ومناظراتهم، وإفنائهم الأوقات، وتسويدهم القراطيس، واستنفاد وسعهم وجهدهم، أين الحق؛ فيرتفع الإشكال؛ بل الأمر واقف بحسبه، أو متزايد في الاختلاف وحدوث التجاذب والفرق.

قالوا: وأيضًا فإننا نرى المرء الفهم العالم النبيل، المتفنن في علوم الفلسفة والكلام والحجاج، المستنفذ لعمره في طلب الحقائق، المؤثر للبحث عن البرهان على كل ما سواه من لذة أو مال أو جاه، المستفرغ لقوته في ذلك، النافر عن التقليد، يعتقد مقالة ما وينظر عنها، ويحاجج دونها، ويدافع أمامها، ويعادي من خالفها مجداً في ذلك موقناً نصرته وخطأ من خالفه، منافراً له مضلاً أو مكفراً؛ فيبقى كذلك الدهر الطويل والأعوام الجملة؛ ثم تبدو له بادية عنها، فيرجع أشد ما كان عداوة لما كان ينصر، ولأهل تلك المقالة التي كان يدين بصحتها، وينصرف يقاتل في إبطالها وينظر في إفسادها ويعتقد

من ضلالها وضلال أهلها كالذي كان يعتقد من صحتها ويعجب الآن من نفسه أمس، وربما عاد إلى ما كان عليها أو خرج إلى قول ثالث.

قالوا: فدل هذا على فساد الأدلة وعلى تكافؤها جملة، وأن كل دليل فهو هادم لآخر كلاهما يهدم صاحبه.

وقالوا أيضاً: لا يخلو من حقيق شيئاً من هذه الديانات والمقالات من أن يكون صح له أو لم يصح له، ولا سبيل إلى قسم ثالث. قالوا: فإن كان لم يصح له بأكثر من دعواه أو من تقليده مدعيًا، فليس هو أولى من غيره بالصواب، وإن كان صح له فلا يخلو من أن يكون صح بالحواس أو ببعضها أو بضرورة العقل وبديته، أو صح له بدليل ما غير هذين، ولا سبيل إلى قسم رابع. فإن كان صح له بالحواس أو ببعضها أو بضرورة العقل وبديته فيجب أن لا يختلف في ذلك أحد كما لم يختلفوا فيما أدرك بالحواس وبديهة العقل، من أن ثلاثة أكثر من اثنين، وأنه لا يكون المرء قاعدًا قائمًا معًا بالعقل، فلم يبق إلا أن يقولوا: إنه صح لنا بدليل غير الحواس، فتسألهم عن ذلك الدليل: بماذا صح عندكم؟ أبالدعوى، فلستم بأولى من غيركم في دعواه، أم بالحواس وبديهة العقل، فكيف خولفتم فيه وهذا لا يختلف في مدركاته أحد؟ أم بدليل غير ذلك. وهكذا أبدًا إلى ما لا نهاية له.

قالوا: وهذا ما لا مخلص لهم منه. قالوا: ونسألهم أيضًا عن علمهم بصحة ما هم عليه: أيعلمون أنهم يعلمون ذلك أم لا؟ فإن قالوا: لا نعلم ذلك، أحوالوا وسقط قولهم وكفونا مؤونتهم؛ لأنهم يقرون أنهم لا يعلمون أنهم يعلمون ما علموا. وهذا هوس وإفساد لما يعتقدونه. وإن قالوا: بل نعلم ذلك، سألناهم أبعلم علموا ذلك أم بغير علم؟ وهكذا أبدًا. وهذا يقتضي أن يكون للعلم علم، ولعلم العلم علم، إلى ما لا نهاية له. وهذا عندهم محال.

قال أبو محمد [ابن حزم]: هذا كل ما موهوا به ما نعلم لهم شغبًا غير ما ذكرنا، ولا لهم متعلق بسواه أصلًا، بل قد زدنا لهم فيما رأينا لهم وتقصينا لهم بغاية الجهد كما فعلنا بأهل كل مقالة.

قال أبو محمد: وكل هذا الذي موهوا به منحل بيقين ومنقوض بأبين برهان بلا كبير كلفة. ولم نجد أحدًا من المتكلمين السالفين أورد بابًا خالصًا في النقض على هذه المقالة. ونحن إن شاء الله تعالى ننقض كل ما موهوا به بالبراهين الواضحة وبالله تعالى التوفيق. وذلك بعد أن نبين فساد معاهد هذه الطوائف المذكورة إن شاء الله تعالى.

قال أبو محمد: فنقول وبالله تعالى نتأيد: أما الطائفة المتحيرة، فقد شهدت على أنفسها بالجهل وكفت خصومها مؤنتها في ذلك. وليس جهل من جهل حجة على علم من



علم، ولا من لم يتبين له الشيء غباراً على من تبين له بل من علم فهو الحجة على من جهل، هذا هو الذي لا يشك أحد فيه في جميع العلوم والصناعات، وكل معلوم يعلمه قوم ويجهله قوم. ولا أحمق ممن يقول: لما جهلت أنا أمر كذا ولم أعرفه علمت أن كل أحد جاهل به كجهلي. وهذه صفة هؤلاء القوم نفسها. ولو ساغ هذا لأحد لبطلت الحقائق وجميع المعارف وجميع الصناعات؛ إذ لكل شيء منها من يجهله من الناس، نعم، ومن لا ينجح فيه ولا يفهمه وإن طلبه. هذا أمر مشاهد بالحواس. فهم قد أقروا بالجهل وندّعي نحن العلم بحقيقة ما اعترفوا بجهلهم به. فالواجب عليهم أن ينظروا في براهين المدعين للمعرفة بما جهلوا نظراً صحيحاً متقصياً بغير هوى؛ فلا بد يقيناً من أن يلوح حقيقة قول المحق وبطلان قول المبطل، فتزول عنهم الحيرة والجهل حينئذ. فسقطت هذه المقالة بيقين، والحمد لله رب العالمين.

وأما من قطع بأن ليس هاهنا مذهب صحيح أصلاً، فإن قوله ظاهر الفساد بيقين لا إشكال فيه؛ لأنهم أثبتوا حقيقة وجود العالم بما فيه، وحقيقة ما يدرك بالحواس وبأول العقل وبديته، ثم لم يصححوا حدوثه ولا أزليته ولا أبطلوا حدوثه وأزليته معاً، ولم يصححوا أن له خالقاً ولا أنه لا خالق له، وأبطلوا كلا الأمرين، وأبطلوا النبوة، وأبطلوا إبطالها. فقد خرجوا يقيناً إلى المحال وإلى أقبح قول السوفسطائية، وفارقوا بديهة العقل وضرورته التي قد حققوها وصدقوا موجبها؛ إذ لا خلاف بين أحد له مسكة عقل في أن كل ما لم يكن حقاً فهو باطل، وما لم يكن باطلاً فإنه حق، وإن اثنين قال أحدهما في قضية واحدة في حكم واحد قال: «نعم»، والآخر: «لا»، فأحدهما صادق بلا شك والآخر كاذب بلا شك. هذا يعلم بضرورة العقل وبديته. وأما قول قائل: هذا حق باطل معاً من وجه واحد في وقت واحد، وقول من قال: لا حق ولا باطل، فهو بين باطل معلوم بضرورة العقل وبديته. فواجب بإقرارهم أن من قال: إن العالم لم يزل، وقال الآخر: هو محدث، أن أحدهما صادق بلا شك. وكذلك من أثبت النبوة ومن نفاها. فظهر بيقين وضرورة العقل يقيناً فساد هذه المقالة؛ إلا أن يبطلوا الحقائق ويلحقوا بالسوفسطائية، فيتكلمون حينئذ بما تكلم به السوفسطائية مما ذكرناه قبل وبالله تعالى التوفيق.

وأما من مال إلى اللذات جملة، فإنه إن كان من إحدى هاتين الطائفتين، فقد بطل عقده وصح يقيناً أنه على ضلال وخطأ باطل وفساد في أصل معتقده الذي أداه إلى الانهماك، وإذا بطل شيء بيقين فبيقين قد بطل ما تولد منه، وإن مال إلى أحد الأقوال الآخر فكلها مبطل للزوم اللذات والانهماك؛ فصح ضرورة بطلان هذه الطريقة. وإن صار إلى تحقيق الدهرية، تكلم بما تكلم به الدهرية مما قد أوضحناه والحمد لله.

وأما من قال بالزام المرء دين سلفه والدين الذي نشأ عليه، فخطأ لا خفاء به؛ لأننا نقول لمن قال بوجوب ذلك ولزومه: أخبرنا من أوجبه ومن ألزمه؟ فالإيجاب والإلزام

يقتضي فاعلاً ضرورة، ولا بد منه، فمن ألزم ما ذكرتم من أن يلزم المرء دين سلفه أو الدين الذي نشأ عليه؟ الله ألزم ذلك جميع عباده أم غير الله تعالى أوجب ذلك: إما إنسان، وإما عقل، وإما دليل؟ فإن قال: بل ما ألزمنا ذلك إلا من دون الله تعالى، قيل له: إن من دون الله تعالى معصي مخالف مرفوض لا حق له ولا طاعة إلا من أوجب الله وَجَلَّ له طاعة فيلزم طاعته؛ لأن الله أوجبها لا لأنها واجبة بذاتها، وليس من أوجب شيئاً دون الله تعالى بأولى من آخر أبطل ما أوجب هذا وأوجب بطلانه. وفي هذا كفاية لمن عقل، ولا ينقاد للزوم من دون الله تعالى إلا جاهل مغرور كالبهيمة تنقاد فتقاد، ولا فرق. وإن قال: إن العقل ألزم ذلك، قيل له: إنك تدعي الباطل على العقل إذ دعيت عليه ما ليس في بنيته؛ لأن العقل لا يوجب شيئاً، وإنما العقل قوة تميز النفس بها الأشياء على ما هي عليه فقط، ويعرف ما صح وجوبه مما أوجب من تلزم طاعته، مما لم يصح وجوبه مما لم يوجب من يجب طاعته، ليس في العقل المراد به المتميز شيء غير هذا أصلاً.

وأيضاً، فإن قائل: هذا مجاهر بالباطل؛ لأنه لا يخلو أن يكون يزعم أن العقل أوجب ذلك ببديهة أو ببرهان راجع إلى البديهة من قرب أو من بعد، فإن ادّعى أن العقل يوجب ذلك ببديهة كابر الحس ولم ينتفع بهذا أيضاً؛ لأنه لا يعجز عن التوقع بمثل هذه الدعوى أحد في أي شيء شاء. وإن ادّعى أنه أوجب ذلك ببرهان راجع إلى العقل، كلف المجيء به؛ ولا سبيل إليه أبداً. فإن قال: إن الله وَجَلَّ أوجب ذلك، سئل الدليل على صحة هذه الدعوى التي أضافها إلى الباري وَجَلَّ. وهذا ما لا سبيل إليه؛ لأن ما عند الله وَجَلَّ من إلزام لا يعرف البتة إلا بوحي من عنده تعالى إلى رسول من خلقه يشهد له تعالى بالمعجزات، وإما بما يضعه الله وَجَلَّ في العقول، وليس في شيء من هذين دليل على صحة دعوى هذا المدعي. وأما احتجاجه بأنه هو الدين الذي اختاره الله وَجَلَّ لكل أحد وأنشأه عليه، فلا حجة له في هذا؛ لأننا لم نخالفه في أن هذا درّب على هذا الدين، وخلق الله وَجَلَّ مع من دربه عليه، بل نقرّ بهذا كما نقرّ بأن الله خلقه في مكان ما في صناعة ما وعلى معاش ما وعلى خلق ما، وليس في ذلك دليل عند أحد من العالم على أنه لا يجوز له فراق ذلك الخلق إلى ما هو خير منه، ولا على أنه لزمه لزوم المكان الذي خلق فيه والصناعة التي نشأ عليها والقوت الذي كبر عليه، بل لا يختلف اثنان في أن له مفارقة ذلك المكان وتلك الصناعة وذلك المعاش إلى غيرها، وأن فرضاً عليه الزوال عن كل ذلك إذا كان مذموماً إلى الم محمود من كل ذلك.

وأيضاً فإن جميع الأديان التي أوجبها كلها هذا القائل وحقق جميعها فكل دين منها فيه إنكار غيره منها، وأهل كل دين منها تكفر سائر أهل تلك الأديان وكلهم يكذب بعضهم بعضاً، وفي كل دين منها تحريم التزام غيره على كل أحد، فلو كان كل دين منها لازماً أن يعتقده من نشأ عليه لكان كل دين منها حقاً، وإذا كان كل دين منها حقاً وكل دين منها



يبطل سائرهما، وكل ما أبطله الحق فهو باطل بلا شك، فكل دين منها باطل بلا شك. فوجب ضرورة على قول هذا القائل إن جميع الأديان باطل، وإن جميعها حق. فجميعها حق باطل معاً. فبطل هذا القول بيقين لا شك فيه والحمد لله رب العالمين.

وأما من قال إنني ألزم فعل الخير الذي اتفقت الديانات والعقول على أنه فاضل، وأجتنب ما اتفقت الديانات والعقول على أنه قبيح، فقول فاسد مموه مضحك. أول ذلك أنه كذب وما اتفقت الديانات ولا العقول على شيء من ذلك، بل جميع الديانات، إلا الأقل منها، مجمعون على قتل من خالفهم وأخذ أموالهم، وكل دين منها، لا نحاشي ديناً، قائل بأحكام هي عند سائرهم ظلم. وأما المنانية، فإنها وإن لم تقبل بالقتل، فإنها تقول بترك النكاح الذي هو مباح عند سائر الديانات، ويقولون بإباحة اللياطة والسحاق وسائر الديانات محرمة لذلك. فما اتفقت الديانات على شيء أصلاً ولا على التوحيد ولا على إبطاله، لكن اتفقت الديانات على تخطئته وتكفيره والبراءة منه إذا لم يعتقد ديناً مما بيناه، فبطل موافق جميع الديانات حصل على مخالفة جميعها. وهكذا فليكن السعي المضلل. وكذلك طبائع جميع الناس مؤثرة للذات كارهة لما يلزمه أهل الشرائع والفلاسفة، فبطل تعلّقهم بشيء مجمع عليه، ولم يحصل إلا على طمع خائب مخالفاً لجميع الديانات، غير متعلّق بدليل لا عقلي ولا سمعي. وقد قلنا: إن العقول لا توجب شيئاً ولا تقبحه ولا تحسنه. وبرهان ذلك أن جميع أهل العقول، إلا يسيراً، فإنهم أصحاب شرائع. وقد جاءت الشرائع بالقتل وأخذ المال وضرب الإنسان وذبح الحيوان. فما قال قط أصحاب العقول أنها جاءت بخلاف ما في العقول، ولا ادّعى ذلك إلا أقل الناس ومن ليس عقله عياراً على عقل غيره، ولو كان ذلك واجباً في العقول لوجده سائر أهل العقول كما قالوا هم سواء سواء. فصح أن دعواهم على العقول كاذبة في باب التقبيح والتحسين جملة، وهذا كسر عام لنفس أقوالهم. والحمد لله رب العالمين.

ثم نذكر إن شاء الله تعالى البراهين على إبطال حججهم الشغبية المموه بها. وبالله تعالى نتأيد.

قال أبو محمد: أما احتجاجهم بأن قالوا: وجدنا أهل الديانات والآراء والمقالات كل طائفة تناظر الأخرى فتتصف منها، وربما غلبت هذه في مجلس، ثم غلبتها الأخرى في مجلس آخر على حسب قوة المناظر وقدرته على البيان والتحليل والشغب، فهم في ذلك كالمتهاربين يكون الظفر سجلاً بينهم، فصح أنه ليس هاهنا قول ظاهر الغلبة، ولو كان ذلك لما أشكل على أحد ولا اختلف الناس فيه كما لم يختلفوا فيما أدركوا بحواسهم وبداية عقولهم، وكما لم يختلفوا في الحساب وفي كل شيء عليه برهان لائح، واللائح الحق على مرور الزمان وكثرة البحث وطول المناظرات. قالوا: ومن المحال أن يبدو الحق إلى الناس ظاهراً فيعاندوه بلا معنى ويرضوا بالهلاك في الدنيا والآخرة بلا سبب. قالوا: فلما بطل هذا، صح أن كل طائفة

تتبع إما ما نشأت عليه، وإما ما تخيل لأحدهم أنه الحق دون تثبت ولا يقين. قالوا: وهذا مشاهد من كل ملة ونحلة، وإن كان فيها ما لا يشك في بطلانه وسخافته.

قال أبو محمد: هذه جمل نحن نبين كل عقد منها ونوفيها حقها من البيان بتصحيح أو إفساد بما لا يخفي على أحد صحته. وبالله تعالى التوفيق.

أما قولهم: إن كل طائفة من أهل الديانات والآراء تناظر فتتصف وربما غلبت هذه في مجلس ثم غلبتها الأخرى في مجلس آخر على قدر قوة المناظر وقدرته على البيان والتحليل والشغب والتمويه، فقول صحيح، إلا أنه لا حجة لهم فيه على ما ادعوه من تكافؤ الأدلة أصلاً؛ لأن غلبة الوقت ليست حجة، ولا يقنع بها عالم محقق، وإن كانت له، ولا يلتفت إليها، وإن كانت عليه. وإنما يحتج بها ويغضب منها أهل المحرفة والجهال وأهل الصياح والتهويل والتشنيع القانعون بأن يقال: غلب فلان فلاناً، وأن فلاناً لنظار جدال، ولا يباليون بتحقيق حقيقة ولا بإبطال باطل. فصح أن تغالب المتناظرين لا معنى له ولا يجب أن يعتد به، لا سيما تجادل أهل زماننا الذين أمالهم إرب معدودة لا يتجاوزونها بكلمة. وأما أن يغلب الصليب الرأس بكثرة الصياح والتوقع والتشنيع والجفاء، وأما كثير الهدر قوي على أن يملأ المجلس كلاماً لا يتحصل منه معنى، وأما الذي يعتقده أهل التحقيق الطالبون معرفة الأمور على ما هي عليه، فهو أن يبحثوا فيما يطلبون معرفته على كل حجة احتج بها أهل فرقة في ذلك الباب، فإذا تقصوها ولم يبقوا منها شيئاً، تأملوها كلها حجة حجة، فميزوا الشغب منها والإقناعي، فأطرحوهما وفتشوا البرهاني على حسب المقدمات التي بينها في كتابنا الموسوم بـ «التقريب في ماهية البرهان وتمييزه مما يظن أنه برهان وليس ببرهان» وفي كتابنا هذا، وفي كتابنا الموسوم «بالإحكام في أصول الأحكام»، فإن من سلك تلك الطريق التي ذكرنا وميز في المبدأ ما يعرف بأول التمييز والحواس، ثم ميز ما هو البرهان مما ليس برهاناً، ثم لم يقبل إلا ما كان برهاناً راجعاً رجوعاً صحيحاً ضرورياً إلى ما أدرك بالحواس أو ببديهة التمييز وضرورة في كل مطلوب يطلبه، فإن شارع الحق يلوح له واضحاً ممتازاً من كل باطل دون إشكال. والحمد لله رب العالمين.

وأما من لم يفعل ما ذكرنا، ولم يكن وكده إلا نصر المسألة الحاضرة فقط، أو نصر مذهب قد ألفه قبل أن يقوده إلى اعتقاده برهان، فلم يجعل غرضه إلا طلب أدلة ذلك المذهب فقط، فبعيد عن معرفة الحق من الباطل. ومثل هؤلاء غروا هؤلاء المخاذيل فظنوا أن كل بحث ونظر مجراهما هذا المجرى الذي عهدوه ممن ذكرنا، فضلوا ضلالاً بعيداً.

وأما قولهم: فصح أنه ليس هاهنا قول ظاهر الغلبة، ولو كان ذلك لما أشكل على أحد، ولما اختلف الناس فيه كما لم يختلفوا فيما أدركوه بحواسهم وبداية عقولهم، وكما لم يختلفوا في الحساب، وفي كل ما عليه برهان لائح، فقول أيضاً مموه؛ لأنه كله دعوى فاسدة بلا دليل. وقد قلنا قبل في إبطال هذه الأقوال كلها بالبرهان بما فيه كفاية. وهذا لا يمكن



فيه تفصيل كل برهان على كل مطلوب، لكن نقول جملة: إن من عرف البرهان وميزه وطلب الحقيقة غير مائل بهوى ولا إلف ولا نفار ولا كسل، فمضمون له تمييز الحق. وهذا كمن سأل عن البرهان على أشكال إقليدس، فإنه لا سبيل إلى جوابه عن جميعها بقول مجمل، لكن يقال له: سل عن شكل تخبر ببرهانه. أو كمن سأل: ما النحو؟ وأراد أن يوقف على قوانينه جملة، فإن هذا لا يمكن بأكثر من أن يقال له: هو بيان حركات وحروف يتوصل باختلافها إلى معرفة مراد المخاطب باللغة العربية، ثم لا يمكن توقيفه على حقيقة ذلك ولا إلى إثباته جملة إلا بالأخذ معه في مسألة مسألة. وهكذا في هذا المكان الذي نحن فيه، لا يمكن أن نبين جميع البرهان على مختلف فيه بأكثر من أن يقال له: سل عن مسألة مسألة نبين لك برهانها بحول الله تعالى وقوته.

ثم نقول لمن قال من هؤلاء: إن هاهنا قولاً صحيحاً واحداً لا شك فيه، أخبرنا من أين عرفت ذلك؟ ولعل الأمر كما يقول من قال: إن جميع الأقوال كلها باطل، أو كما قال من قال: إن الأقوال كلها حق، فإن قال: «لا»؛ لأنها لو كانت حقاً لكان محالاً ممتنعاً؛ لأن فيها إثبات الشيء وإبطاله معاً، ولو كان جميعها باطلاً لكان كذلك أيضاً سواء سواء، وهذا محال ممتنع؛ لأنه فيه أيضاً إثبات الشيء وإبطاله معاً، وإذا ثبت إثبات الشيء بطل إبطاله بلا شك وإذا بطل إثباته ثبت إبطاله بلا شك. فإذا قد بطل هذان القولان بيقين لم يبق بلا شك إلا أن فيه حقاً بعينه وباطلاً بعينه، قلنا له: صدقت. وإذا الأمر كما قلت، فإن هذا العقل الذي عرفت به أن في تلك الأقوال قولاً صحيحاً بلا شك، به تميز ذلك القول الصحيح بعينه مما ليس بصحيح؛ لأن الصحيح من الأقوال يشهد له العقل والحواس ببراهين ترده إلى العقل وإلى الحواس رداً صحيحاً، وأما الباطل فينقطع ويقف قبل أن يبلغ إلى العقل وإلى الحواس. وهذا بين، والحمد لله رب العالمين.

وأما من أبطل أن يكون في الأقوال كلها قول صحيح، فقد أخبرنا أنه مبطل للحقائق كلها متناقض؛ لأنه يبطل الحق والباطل معاً، وبالله تعالى التوفيق.

أما قولهم: لو كان هاهنا قول صحيح لما أشكل على أحد، ولا اختلف فيه، كما لم يختلفوا فيما أدركوه بحواسهم، ولا في الحساب؛ فإن هذا قول فاسد؛ لأن إشكال الشيء على من أشكل عليه إنما معناه أنه جهل حقيقة ذلك الشيء فقط، وليس جهل من جهل حجة على علم من علم. برهان ذلك أنه ليس في العالم شيء إلا ويجعله بعض الناس كالمجانين والأطفال ومن غمرة الجهال والبلادة، ثم يتزيد الناس في الفهم فتفهم طائفة شيئاً لا تفهمه المجانين، وتفهم أخرى ما لا يفهمه هؤلاء، وهكذا إلى أرفع مراتب العلم. فكلما اختلف فيه فقد وقف على الحقيقة فيه من فهمه، وإن كان خفي على غيره. وهذا أمر مشاهد محسوس في جميع العلوم. وأفة ذلك ما قد ذكرنا قبل، وهو إما قصور الفهم والبلادة، وإما كسل عن تقصي البرهان، وإما لآلف أو نفار قعدا بصاحبهما عن الغاية المطلوبة أو

تعدياها. وهذه دواعي الاختلاف في كل ما اختلف فيه. فإذا ارتفعت الموانع لاح البرهان بيقين، فبطل ما شغبوا به، والحمد لله رب العالمين.

وأما قولهم: كما لم يختلفوا فيما أدركوه بحواسهم وفي الحساب وفيما أدركوه ببداية عقولهم، فقول غير مطرد. والسبب في انقطاع اطراد هو أنه ليس في أكثر ما يدرك بالحواس وبداية العقول شيء يدعو إلى التنازع، ولا إلى تقليد يتهالك في نصره أو إبطاله، وكذلك في الحساب؛ حتى إذا صرنا إلى ما فيه تقليد مما يدرك بالحواس أو بأوائل التمييز وجد فيه من التنازع والمكابرة والمدافعة وجحد الضرورات كالذي يوجد فيما سواه، كمكابرة النصارى واستهلاكهم في أن المسيح له طبيعتان ناسوتية ولاهوتية، ثم منهم من يقول: إن تلك الطبيعتين صارتا شيئاً واحداً وصار اللاهوت ناسوتاً تاماً محدثاً مخلوقاً وصار الناسوت إلهاً تاماً خالقاً غير مخلوق، ومنهم من يقول امتزجا كامتزاج العرض بالجوهر، ومنهم من يقول امتزجا كامتزاج البطانة والظاهرة، وهذا حمق ومحال يدرك فساد به بأول العقل وضرورته. وكما تهالكت المنانية على أن الفلك في كل أفق من العالم لا يدور إلا كما يدور الرحى. وهذا أمر يشاهد كذبه بالعيان. وكما تهالكت اليهود على أن النيل الذي يحيط بأرض مصر وزويلة ومعادن الذهب، وأن الفرات المحيط بأرض الموصل مخرجهما جميعاً من عين واحدة من المشرق. وهذا كذب يدرك بالحواس. وكما تهالكت المجوس على أن الولادة من إنسان، وأن مدينة واقفة من بنيان بعض ملوكهم بين السماء والأرض. وكتهالك جميع العامة على أن السماء مستوية كالصحيفة لا مقببة مكورة، وأن الأرض كذلك أيضاً، وأن الشمس تطلع على جميع الناس في جميع الأرض في ساعة واحدة وتغرب عنهم كذلك. وهذا معلوم كذبه بالعيان. وكتهالك الأشعرية وغيرهم ممن يدعي العلم والتوفيق فيه على أن النار لا حر فيها، وأن الثلج لا برد فيه، وأن الزجاج والحصى لهما طعم ورائحة، وأن الخمر لا يسكر، وأن هاهنا أحوالاً لا معدومة ولا موجودة، ولا هي حق ولا هي باطل، ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا هي معلومة ولا مجهولة. وهذا كله معلوم كذبه وبطلانه بالحواس وبأول العقل وضرورته، وتخليط لا يفهمه أحد، ولا يتشكل في وهم أحد. ولولا أننا شاهدنا أكثر من ذكرنا لما صدقنا أن من له مسكة عقل ينطق لسانه بهذا الجنون. وكتهالك طوائف على أن اسمين يقعان على مسميين كل واحد من ذينك المسميين لا هو الآخر ولا هو غيره، وكالسوفسطائية المنكرة للحقائق.

وأما الحساب، فقد اختلف أهله في أشياء من التعديل، ومن قطع الكواكب، وهل الحركة لها أو لأفلاكها. وأما الذي لا يخلو وقت من وجوده، فخطأ كثير من أهل الحساب في جمع الأعداد الكثيرة حتى يختلفوا اختلافاً ظاهراً؛ حتى إذا حقق النظر يظهر الحق من الباطل. وهذا نفس ما يعرض في كل ما يدرك بالحواس. فظهر بطلان تمويههم وتشبيهم جملة، والحمد لله رب العالمين.



وصح ما أنكروه من أن كثيرًا من الناس يغيبون عن اعتقاد ما شهدت له الحواس، وينكرون أوائل العقول، ويكابرون الضرورات، إما لأنهم كسلوا عن طلب البرهان، وقطعوا بظنونهم، وإما لأنهم زلوا عن طريق البرهان وظنوا أنهم عليه، وإما لأنهم ألفوا ما مالت إليه أهواؤهم لإلفهم شيئًا ونفارهم عن آخر.

وأما قولهم: ولاح الحق على مرور الأزمان، وكثرة البحث، وطول المناظرات. فيقال لهم - وبالله تعالى التوفيق -: نعم قد لاح الحق وبان ظن الباطل، وإن كان كل طائفة تدعيه، فإن من يظهر على الطريق التي وصفنا صح عنده المحق من المبطل، وبالله تعالى التوفيق.

وأما قولهم: من المحال أن يبدو الحق إلى الناس فيعاندوه بلا معنى، ويرضوا بالهلاك في الدنيا والآخرة بلا معنى، فقول: فاسد؛ لأننا قد رأيناهم أتوا أشياء بدا الحق فيها إلى الناس فعاندوه كثير منهم، وبذلوا مهجعهم فيه، وكأنهم ما شاهدوا الأمر الذي ملأ الأرض من المقاتلين الذين يعرفون بقلوبهم ويقولون بألسنتهم أنهم على باطل يقتلون ويعترفون بأنهم بلغوا مهجعهم ودماءهم وأموالهم وأديانهم ويؤتمون أولادهم ويرملون نساءهم في قتال عن سلطان غائب عن ذلك القتال، لا يرجون زيادة درهم، ولا يخاف كل امرئ منهم في ذاته تقصيرًا به لو لم يقاتل. أولم يروا كثيرًا من الناس يأكلون أشياء يوقنون بأنهم يستضرون بها، ويكثر شرب الخمر وهم يقرّون أنها قد أذتهم وأفسدت أمرجتهم، وأنها تؤديهم إلى التلف، وهم يقولون مع ذلك أنهم عاصون لله تعالى؟ وكم رأينا من الموقنين بخلود العاصي في النار المحققين لذلك يقرّ على نفسه أنه يفعل ما يخلد به في النار. فإن قالوا: إن هؤلاء يستلذون ما يفعلون من ذلك، قلنا لهم: إن استلذاذ من يدين بشيء ما يبصره لما يدين به وتعصبه له أشد من استلذاذ الأكل والشرب لما يدري أنه يتلفه من ذلك. نقول لهم: أخبرونا عن قولكم هذا إنه ليس هاهنا قول سطعت حجته ولو كان لما اختلف الناس فيه: أحق هي هذه القضية التي قطعتم بها، وهل قولكم هذا ظاهر الحجة متيقن الحقيقة أم لا؟ فإن قالوا: لا، أفروا بأن قولهم لم تصح حجته، ولا لاح برهانه، وأنه ليس حقًا ما قالوه. وإن قالوا: بل هو حق قد لاحت حجته، قلنا لهم: فكيف خولفتم في شيء لاحت حجته حتى صار أكثر أهل الأرض يعمون عما لا شك فيه عندكم وعن ما لاح الحق فيه حتى اعتقدوا فيكم الضلال والكفر وإباحة الدم؟ وهذا هو نفس ما أنكروا قد صرحوا أنه حق، والحمد لله رب العالمين.

وأما احتجاجهم بانتقال من ينتقل من مذهب إلى مذهب وتهالكه في إثباته ثم تهالكه في إبطاله، ورومهم أن يفسدوا بهذا جميع البراهين، فليس كما ظنوا؛ لأن كل منتقل من مذهب إلى مذهب فلا يخلو ضرورة من أحد ثلاثة أوجه: إما أن يكون انتقل من خطأ إلى خطأ، أو من خطأ إلى صواب، أو من صواب إلى خطأ. وأي ذلك كان، فإنما أتي في الانتقالين الاثنين اللذين هما إلى الخطأ من أنه لم يطلب البرهان طلبًا صحيحًا، بل كان

عاجزاً عنه بأحد الوجوه التي قدمنا قبل. وأما الانتقال إلى الصواب، فإنه وقع عليه بحد صحيح وطلب صحيح أو بحد وبحث. وهذا يعرض فيما يدرك بالحواس كثيراً؛ فيرى الإنسان شخصاً من بعيد، فيظنه فلاناً ويحلف عليه ويكابره ويحرد، ثم يتبين له أنه ليس هو الذي ظن. وقد يشم الإنسان رائحة يظنها من بعض الروائح ويقطع على ذلك ويحلف عليه مجدداً، ثم يتبين له أنه ليس هو الذي ظن. وهكذا في الذوق أيضاً. وقد يعرض هذا في الحساب. فقد يختلف الحاسبون في جمع الأعداد الكثيرة، فيقول أحدهم: إن الجميع من هذه الأعداد كذا وكذا، ويخالفه غيره في ذلك؛ حتى إذا بحثوا بحثاً صحيحاً صح الأمر عندهم. وقد يعرض هذا للإنسان فيما بين يديه، يطلب الشيء بين متاعه طلباً مردداً المرة بعد المرة، فلا يجده ولا يقع عليه، وهو بين يديه ونصب عينيه؛ ثم يجده في أقرب مكان منه. وقد يكتب الإنسان مستملياً أو يقرأ فيصحف، ويزيد وينقص. وليس هذا بموجب ألا يصح شيء بإدراك الحواس أبداً، ولا ألا يصح وجود الإنسان شيئاً افتقده أبداً، ولا ألا يصح جميع الأعداد أبداً، ولا ألا يصح حرف مكتوب ولا كلمة مقروءة أبداً؛ لإمكان وجود الخطأ في بعض ذلك، لكن التثبت الصحيح يليح الحق من الباطل. وهكذا لكل شيء أخطأ فيه، ولا بد من برهان يليح الحق فيه من الباطل. ولا يظن جاهل أن هذه المعاني كلها حجة لمبطلي الحقائق، بل هي برهان عليهم لائح قاطع؛ لأن كل ما ذكرنا لا يختلف حس أحد في أن كل ذلك إذا فتش تفتيشاً صحيحاً، فإنه يقع اليقين والضرورة بأن الوهم فيها غير صحيح، وأن الحق فيها ولا بد. فبطل تعلقهم بمن رجع من مذهب إلى مذهب، ولم يحصلوا إلا على أن قالوا: إننا نرى قوماً يخطئون، فقلنا لهم: نعم، ويصيب آخرون. ثم نعكس استدلالهم ونقول لهم وبالله تعالى نتأيد: فإذا قد وجدتم من يعتقد ما أنتم عليه، ثم يرجع عنه، فهلا قلتم إن مذهبكم هكذا كالأقوال الأخر التي أبطلتموها من أجل هذا الظن الفاسد في الحقيقة، وهو في ظنكم صحيح؟ فهو لكم لازم لأنكم صحتموه، ولا يلزمنا لأننا لم نصحه ولا صححه برهان.

قال أبو محمد: وبهذا الذي قلنا يبطل ما اعترضوا به من اختلاف المدعين الفلسفة والمنتحلين الكلام في مذاهبهم، وما ذكروه من اختلاف المختارين أيضاً في اختيارهم؛ لأننا لم ندع أن طبائع الناس سليمة من الفساد، لكننا نقول: إن الغالب على طبائع الناس الفساد. وإن المنصف لنفسه، أولاً، ثم لخصمه، ثانياً، الطالب للبرهان على حقيقته العارف به، قليل. وبرهاننا على هذا ما وجدناه من اختلاف الناس، واختلافهم دليل على كثرة الخطأ منهم. وقد وضحنا أن وجود الخطأ يقتضي ضرورة وجود الصواب منهم ولا بد، وليس اختلافهم دليلاً على أن لا حقيقة في شيء من أقوالهم، ولا على امتناع وجود السبيل إلى معرفة الحق، وبالله تعالى التوفيق.

وأما احتجاجهم بأنه لا يخلو من حقق شيئاً من الديانات والمقالات والآراء من أن يكون



صح له بالحواس أو بالعقل أو ببعضها أو ببديهة العقل وضرورته، أو بدليل من الأدلة غير هذين، وأنه لو صح بالحواس أو بالعقل لم يختلف فيه، وإلزامهم في الدليل مثل ذلك، إلى آخر كلامهم؛ فهذا كله مقرر قد مضى الكلام فيه. وقد أريناهم أنه قد يختلف الناس فيما يدرك بالحواس وببديهة العقل كاختلافهم في الشخص يرونه ويختلفون فيه ما هو؟ وفي الصوت يسمعون به بينهم فيم هو؟ ويختلفون فيه، وكأقوال النصارى وغيرهم مما يعلم بضرورة العقل فساد. ثم نقول لهم: إن أول المعارف هو ما أدرك بالحواس وببديهة العقل وضرورته، ثم ينتج براهين راجعة من قرب أو من بعد إلى أول العقل، أو إلى الحواس، فما صححته هذه البراهين فهو حق، وما لم تصححه هذه البراهين فهو غير صحيح. ثم نعكس عليهم هذا السؤال بعينه، فنقول لهم - وبالله تعالى التوفيق -: قولكم هذا بأي شيء علمتموه: أبالعقول أم بالحواس أو بدليل غيرهما؟ فإن علمتموه بالحواس أو العقول فكيف خولفتهم فيه؟ وإن كنتم عرفتموه بدليل، فذلك الدليل بم عرفتموه: أبالحواس أم بالعقول أم بدليل آخر؟ وهكذا أبداً. وكل سؤال أفسد حكم نفسه فهو فاسد. وعلى أن هذا لهم لازم لأنهم صححوه. ومن صحح شيئاً لزمه. ونحن لم نصح هذا السؤال. فلا يلزمنا. وقد أجبنا عنه بما دفعه عنا، وأما هم فلا مخلص لهم منه، وبالله تعالى التوفيق.

وأما قولهم: نسألهم عن علمهم بم يدعون صحته: أتعلمونه أم لا؟ فإن قالوا: لا نعلمه، بطل قولهم إذ أقروا بأنهم لا يعلمونه، وإن قالوا: بل نعلمه، سألناهم: أبعلم علمتم علمكم بذلك أم بغير علم؟ وهكذا أبداً. فهذا أمر قد أحكمنا بيان فساد في باب أفردناه في ديواننا هذا على أصحاب معمر في قولهم بالمعاني، وعلى الأشعرية ومن وافقهم من المعتزلة في قولهم بالأحوال، وإنما كلامنا هذا مع من يقول بتكافؤ الأدلة.

قال أبو محمد: وهذا السؤال نفسه مردوده عليهم كما هو، ونسألهم: أتعلمون صحة مذهبكم هذا أم لا؟ فإن قالوا: لا، أقروا بأنهم لا يعلمون صحته. وفي هذا إبطاله، وأنه إنما هو ظن لا حقيقة. وإن قالوا: بل نعلمه، سألناهم: أبعلم تعلمونه أم بغير علم؟ وهكذا أبداً. إلا أن هذا السؤال لازم لهم لأنهم صححوه. ومن صحح شيئاً لزمه. وأما نحن فلم نصححه، فلا يلزمنا. وقد أجبنا عنه في بابنا بأننا نعلم صحة علمنا بعلمنا ذلك بعينه لا بعلم آخر، ونعقل أن لنا عقلاً بعقلنا ذلك بنفسه. وإنما هو سؤال من يبطل الحقائق كلها لا من يقول بتكافؤ الأدلة. فبطل كل ما موهوا به، والحمد لله رب العالمين.

قال أبو محمد: ثم نقول لهم: أنتم قد أثبتتم الحقائق، وفي الناس من يبطلها ومن يشك فيها - وهم السوفسطائية - وعلمتم أنهم مخطئون في ذلك ببراهين صحاح، فبراهين صحاح أيضاً صح ما أبطلتموه أو شككتهم فيه من أن في مذاهب الناس مذهباً صحيحاً ظاهر الصحة؟ فإذا سأل عنها أجيب بها في مسألة مسألة.

قال أبو محمد: ويقال لمن قال لكل ذي ملة أو نحلة أو مذهب. لعلك مخطئ وأنت تظن أنك مصيب؛ لأن هذا ممكن في كثير من الأقوال بلا شك، أخبرنا: أفي الناس من فسد دماغه وهو يظن أنه صحيح الدماغ؟ فإن أنكر ذلك كابر ودفع المشاهدات، وإن قال: هذا ممكن، قيل له: لعلك أنت الآن كذلك، وأنت تظن أنك سالم الدماغ؟ فإن قال: لا؛ لأن هاهنا براهين تصحح أي سالم الذهن، قيل له: وهاهنا براهين تصحح الصحيح من الأقوال وتبينه من الفاسد، فإن سأل عنها أجبت بها في مسألة مسألة.

قال أبو محمد: فإذا قد بطل بيقين أن تكون جميع أقوال الناس صحيحة؛ لأن في هذا أن يكون الشيء باطلاً وحققاً معاً، وبطل أن تكون كلها باطلاً؛ لأن في هذا أيضاً إثبات الشيء وضده معاً؛ لأن الأقوال كلها إنما هي نفي شيء يثبت آخر من الناس، فلو كان كلا الأمرين باطلاً لبطل النفي في الشيء وإثباته معاً، وإذا بطل إثباته صح نفيه، وإذا بطل نفيه صح إثباته؛ فكان يلزم من هذا أيضاً أن يكون الشيء حقاً باطلاً معاً؛ فثبت بيقين أن في الأقوال حقاً وباطلاً. وإذا هذا لا شك فيه، فبالضرورة يعرف أن بين الحق والباطل فرقاً موجوداً، وذلك الفرق هو البرهان. فمن عرف البرهان عرف الحق من الباطل، وبالله تعالى التوفيق».

ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، الجزء الثالث، ص 256 - 271.

2 - نقض أبي حامد على القائلين بتكافؤ الأدلة في «محك النظر»:

«(...) وذلك من قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته، وأن موجوداً لا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً ولا خارجاً ولا داخلياً محال. فإن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال، وهو عمل قوة في التجويف الأخير من الدماغ تسمى وهمية شأنها ملازمة المحسوسات ومتابعتها، والتصرف فيها، فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألفتها فليس في طبعها إلا النبوة عنها وإنكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل: ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء. وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان، والأولى منهما ربما وقع لك الأنس بتكذيبها لكثرة ممارستك الأدلة العقلية الموجبة لإثبات موجود ليس في جهة، والثانية ربما لم تأنس بتكذيبها لقلة ممارستك الأدلة الموجبة له. وإذا تأملت عرفت أن ما أنكره الوهم من نفي الخلاء والملاء غير ممكن فإنك إن أثبت خلاء فما أراك تجعله قديماً. فإن الخلاء ينعدم بالملاء والقديم لا ينعدم، ولأنك تعرف أن لا قديم سوى الله وصفاته وإذا جعلته محدثاً لزمك أن يكون متناهياً فينقطع، وإذا جاوزت المنقطع كنت معترفاً بأنه ليس بعده لا خلاء ولا ملاء. وهذه القضايا الوهمية مع أنها كاذبة فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية، مثل قولك: لا يكون شخص في مكانين، بل



تشهد به أول الفطرة كما تشهد بالأوليات القطعية. وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق بل الصادق ما تشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمسة المذكورة. وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل ثم بعد معرفته الدليل أيضاً لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها. فإن قلت: فبماذا أُميز بينها وبين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل، ومتى يحصل لي الأمان منها فأقول: إن هذه ورطة تاه فيها جماعة فتسفسطوا وأنكروا كون النظر مفيداً لليقين فقال بعضهم: طلب اليقين غير ممكن، وقالوا بتكافؤ الأدلة وادّعوا النفس، والتحق بعضهم بالواقفية، وقالوا: نحن لسنا ندرك اليقين، وليس يحصل لنا الأمان ولسنا نتيقن أيضاً تكافؤ الأدلة بل هذا أيضاً لا ندره، وكشف الغطاء عن هذا صعب ويستدعي تطويلاً ولكن أفيدك الآن طريقين تثق بهما في كذب الوهم.

الطريق الأول جملي: وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والإرادة وهذه الصفات ليست من النظريات، ولو عرضت الوهم على الوهم نفسه لأنكره. فإنه يطلب له سمكاً ومقداراً ولوناً فإذا لم يجده أباه، ولو كلفت الوهم أن يقابل ذات القدرة والعلم والإرادة لتصور لكل واحد قدرًا ومكانًا مفردًا، ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد أو جسم واحد لقدر بعضها منطبقاً على البعض كأنه ستر مرسل على وجهه، ولم يقدر على تقدير إدخال البعض في البعض الآخر بأسره، فإنه إنما يشاهد الأجسام ويراهما متميزة في الوضع فيقتضي على كل شيئين بأن أحدهما متميز في الوضع عن الآخر.

الطريق الثاني: وهو معيار في أحاد المسائل وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات لأنها تمثل غير المحسوس بالمحسوس، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات. فحيلة العقل في أن يثق بكذبه وبقضاياها مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها وينظمها بنظم المقاييس التي ذكرناها. فإن الوهم يساعد على أن اليقينية إذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق من الأمثلة وكما في سائر الهندسيات فيتخذ ذلك ميزاناً وحاكماً بينه وبينه. فإذا رأى الوهم قد كاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماتها وساعد على صحة نظمها وساعد على أن مثل هذا النظم منتج بالضرورة وأن تلك المقدمات صحيحة بالضرورة ثم أخذ يمتنع عن قبول النتيجة علم أن ذلك من نفور في طباعها عن إدراك هذا الشيء الخارج عن المحسوسات. فاكتف بهذا القدر فإن تمام الإيضاح لا يحصل إلا بالامتحان في أمثلة كثيرة، وذلك مما يطول فيه الكلام».

3 - ابن الملاحمي: الرد على القائلين بتكافؤ الأدلة

«يقال له [= أي: للقائل بتكافؤ الأدلة]: أنقول إن الاستدلال موصل إلى العلم وإن المستدلين على المذاهب المختلفة كلهم عالمون مصيبون لأن أدلتهم متكافئة، ولا ترجيح

لبعضها على بعض؟ أو تزعم أن الاستدلال لا يوصل إلى العلم وأن ما يستدل به المختلفون شُبّه متكافئة؟ فإن قال بالأول، أدى إلى أن تكون المذاهب المختلفة كلها حقاً مع علمنا بأنها ترجع إلى النفي والإثبات، كقول من يقول بإثبات الصانع وقول من يقول بنفيه، فكيف يكون كلامهما حقاً؟ وإن قال بالثاني، قيل له: إنّا قد دللنا على أن الاستدلال الصحيح موصل إلى العلم، وفصلنا بينه وبين الاستدلال الذي ليس بصحيح، فينبغي أن يعتبر ما ذكرناه في الدلائل المتعارضة، فإنه تتميز الشبهة من الدلالة ويتبين أن الأدلة ليست متكافئة.

ويقال له: بماذا علمت أن أدلة المختلفين متكافئة؟ إن قال: علمته ضرورة، ظهرت مكابرتة. وإن قال: بالاستدلال، قيل له: فدلائلك لذلك هل تكافئها دلالتنا على أن الأدلة متكافئة؟ فإن قال بتكافئها، قيل له: فقد أقررت على أنك لم تعلم أن الأدلة متكافئة من غير أن يعارضها ما يبطلها ويدل على أنها ليست بمتكافئة، وإذا لم تظفر بدلالة سليمة عما يعارضها لم تعلم أن الأدلة متكافئة.

فإن قال: لا تكافئها، بل ما تذكرونه ليس بدليل موصل إلى العلم، وما ذكرته دلالة موصلة إلى العلم، قيل: فقد تركت مذهبك أن كل أدلة المختلفين متكافئة. ويقال له: وأي وجه تذكره في ترجيح دلائلك لذلك على دلالتنا أريناك مثله في كل مسألة يستدل لها المخالفون، ويبطل قولك: إن أدلتهم متكافئة.

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونج، مركز بزوهشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران، 1390هـ، ص 58.

7- شكوكيات في طريق علماء الكلام:

أ - ترى هل يجوز الشك من داخل المنطق الديني نفسه؟ وفي حال تجويزه، أكون شكاً مؤقتاً أم يكون شكاً دائماً؟

ذهب بعض المعتزلة إلى أن أول ما يجب على المكلف الشك حتى يحصل له اليقين في الأمور الإلهية، فلا سبيل عندهم لأن يحصل اليقين هنا من دون سابقة الشك. ولما كان الشك شرط اليقين، فقد جوز بعض المتكلمين الشك. وقد نسب هذا الرأي إلى أبي هاشم الجبائي، كما نسب إلى غيره. والمسألة خلافية بين المتكلمين. وقد أوضحها غاية الإيضاح الأمدى مبيناً معنى «الشك» وأحكامه وما يجوز منه عند المتكلمين وما لا يجوز، فقال:

«الشك هو القضاء بإمكان أمرين متقابلين، لا ترجح لوقوع أحدهما على الآخر في النفس. وهو مضاد للعلم؛ لاستحالة كون الشخص عالماً بشيء، وشاكاً فيه من جهة واحدة. وأما أحكام الشك:

فمنها: أنه لا بدّ وأن يتعلق بأمرين؛ إذ هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر،



ولو قدر أمران يمتنع وقوع الشك في أحدهما دون الآخر، أو يتصور وقوع الشك في أحدهما دون الآخر، فالخلاف في جواز تعلق الشك الواحد فيه بالأمرين، كالخلاف في العلم، والاحتجاج كالاحتجاج.

ومنها: أنه قد يقع ضروريًا، غير مكتسب للعبد وقد يقع مكتسبًا، والخلاف في كونه مخلوقًا له، كالخلاف في الجهل.

ومنها: أنه لا يبعد أن يكون مأمورًا به في الفروع الاجتهادية.

وأما الشك في الله - تعالى - فقد قال الأستاذ أبو بكر وأبو هاشم لا يمتنع أن يكون مأمورًا به، بناءً على أن النظر في معرفة الله - تعالى - واجب. وذلك لا يتم في العادة دون سابقة الشك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ومنهم من خالف في ذلك؛ لجواز وقوع النظر عقلاً من غير سابقة شك، وبتقدير امتناع خلو النظر عن سابقة الشك، فليس كل ما يتوقف عليه المأمور يكون مأمورًا، لجواز أن لا يكون مقدورًا: كالحياة.

وبتقدير أن يكون مقدورًا، فلا يكون مأمورًا؛ لجواز أن لا يكون حسنًا. والشك في الله - تعالى - ليس بمقدور ولا حسن عنده؛ فلا يكون مأمورًا.

والواجب أن يقال: إن أريد بالشك ابتداء حصوله؛ فهو غير مأمور؛ لكونه غير مقدور. وإن أريد به دوام الشك: فلا يمتنع أن يكون مأمورًا؛ إذ هو مقدور الإزالة بالنظر، والإبقاء بترك النظر، ووقوع النظر، وإن أمكن عقلاً من غير سابقة دوام الشك، فالعادة على خلافه. والحسن والقبح فليس من الصفات الذاتية على ما سيأتي؛ فلا يكون ذلك مانعًا من الأمر.

والقول بملازمة كون الشك في الله - تعالى - مأمورًا به، للأمر بمعرفته بناءً على أن ما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب؛ فهو حق».

سيف الدين الآمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، 2012، ص 115 - 116.

وقال في مكان آخر:

«وقال أبو هاشم: [أول ما يطالب به المكلف وجوب النظر، والقصد إليه، يستدعي سابقة الشك في الله - تعالى - وإلا كان النظر في تحصيل الحاصل؛ وهو محال. والشك سابق على إرادة النظر؛ فكان هو الواجب الأول. وزعم أن الشك في الله - تعالى - حسن.



وقد قيل في إبطاله: إن كل واجب مأمور به، فلو كان الشك في الله واجباً؛ لكان مأموراً به، والأمر بالشك في الله - تعالى - يستدعي معرفة أمر الله - تعالى - ومعرفة أمر الله - تعالى - مع الشك فيه؛ تناقض.

وهو غير سديد؛ فإنه: إما أن يكون مدرك الوجوب الشرع، أو العقل. فإن كان مدرك الوجوب العقل؛ كما هو مذهبه؛ فقد اندفع التناقض. وإن كان مدرك الوجوب الشرع؛ كما هو مذهبه؛ فالإشكال كما هو وارد عليه في إيجاب الشك، هو وارد علينا في إيجاب النظر، أو المعرفة؛ فإن الأمر بالنظر والمعرفة يستدعي عدم المعرفة بالله تعالى، ومعرفة أمر الله - تعالى - مع عدم معرفته ممتنع؛ فما هو جواب لنا؛ يكون جواباً له. بل الحق أن يقال: ابتداء حصول الشك في الله - ليس مقدوراً للمكلف؛ بل هو واقع من غير اختياره، والوجوب إنما يتعلّق بالمقدور، لا بغيره، بخلاف دوام الشك على ما سبق.

سيف الدين الأمدي: أبقار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، 2012، ص 171 - 172.

جواب ابن حزم في كتاب «الفصل»: المقالة الخبيثة:

«قال أبو محمد: ما سمعنا قط في الكفر والانسلاخ من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم إنه لا يكون أحد مسلماً حتى يشك في الله ﷻ، وفي صحة النبوة، وفي هل رسول الله ﷺ صادق أم كاذب؟ ولا سمع قط سامع في الهوس والمناقضة والاستخفاف بالحقائق بأقبح من قول هؤلاء: إنه لا يصح الإيمان إلا بالكفر، ولا يصح التصديق إلا بالجحد، ولا يوصل إلى رضا الله ﷻ إلا بالشك فيه، وأن من اعتقد موقناً بقلبه ولسانه أن الله تعالى ربه لا إله إلا هو وأن محمداً رسول الله وأن دين الإسلام دين الله الذي لا دين غيره، فإنه كافر مشرك. اللهم إنا نعوذ بك من الخذلان. فوالله لولا خذلان الله تعالى الذي هو غالب على أمره ما انطلق لسان ذي مسكة بهذه العظيمة. وهذا يكفي من تكلف النقص لهذه المقالة الملعونة، ومن بلغ هذا المبلغ حسن السكوت عنه ونعوذ بالله من الضلال.

ثم نقول لهم: أخبرونا عن هذا الذي أوجبتم عليه الشك في الله فرضاً والشك في صحة النبوة والرسالة، كم تكون هذه المدة التي أوجبتم عليها البقاء شاكاً مستدلاً طالباً للدلائل؟ وكيف إن لم يجد في قريته أو مدينته ولا في إقليمه محسناً للدلائل، فرحل طالباً للدلائل؛ فاعترضته أهوال ومخاوف وتعذر بحر أو برد أو مرض، فاتصل له ذلك ساعات وأياماً وجمعاً وشهوراً وسنين، ما قولكم في ذلك؟ فإن حدوا في المدة يوماً أو يومين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك، كانوا متحكمين بلا دليل، وقائلين بلا هدي من الله تعالى. ولم يعجز أحد عن أن يقول في تحديد تلك المدة بزيادة أو نقصان. ومن بلغ هاهنا فقد ظهر فساد قوله. وإن قالوا: لا نجد في ذلك حذاً، قلنا لهم: فإن امتد كذلك حتى يموت، أو مات



في مدة استدلاله التي حددتم له، وهو شاك في الله تعالى، وفي النبوة: أيموت مؤمناً ويجب له الجنة أم يموت كافراً وتجب له النار؟ فإن قالوا: يموت مؤمناً تجب له الجنة، أتوا بأعظم الطوام، وجعلوا الشكاك في الله الذين هم عندهم شكاً مؤمنين من أهل الجنة، وهذا كفر محض وتناقض لا خفاء به، وكانوا مع ذلك قد سمحوا في أن يبقى المرء دهره كله شاكاً في الله ﷻ وفي النبوة والرسالة. فإن قالوا: بل يموت كافراً تجب له النار، قلنا لهم: لقد أمرتموه بما فيه هلاكه، وأوجبتم عليه ما فيه دماره، وما يفعل الشيطان إلا هذا في أمره بما يؤدي إلى الخلود في النار.

وإن قالوا: بل هو في حكم أهل الفترة، قلنا لهم: هذا باطل؛ لأن أهل الفترة لم تأتهم النذارة ولا بلغهم خبر النبوة، والنص إنما جاء في أهل الفترة. ومن زاد في الخبر ما ليس فيه فقد كذب على الله ﷻ.

ثم نقول لهم - وبالله تعالى التوفيق -: ما حد الاستدلال الموجب لاسم الإيمان عندكم؟ وقد يسمع دليلاً عليه اعتراض أيجزيه ذلك الدليل أم لا؟ فإن قالوا: يجزيه، قلنا لهم: ومن أين وجب أن يجزيه وهو دليل معترض فيه؟ وليس هذه الصفة من الدلائل مخرجة عن الجهل إلى العلم بل هي مؤدية إلى الجهل الذي كان عليه قبل الاستدلال. فإن قالوا: بل لا يجزيه إلا حتى يوقن أنه قد وقع على دليل لا يمكن الاعتراض فيه، كلفوا الناس ما ليس في وسع أكثرهم، وما لا يبلغه إلا قليل من الناس في طويل من الدهر وكثير من البحث.

ولقد درى الله تعالى أنهم أصفار من العلم بذلك؛ يعني أهل هذه المقالة الملعونة الخبيثة.

قال أبو محمد [ابن حزم]: ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لا يشك أحد ممن يدري شيئاً من السير من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمنانية والدهرية في أن رسول الله ﷺ مذ بعث لم يزل يدعو الناس الجماء الغفير إلى الإيمان بالله تعالى وبما أتى به ويقاقل من أهل الأرض من قاتله ممن عنده ويستحل سفك دمائهم، وسبي نسائهم وأولادهم، وأخذ أموالهم، متقرباً إلى الله تعالى بذلك وأخذ الجزية وإصغارهم، ويقبل ممن آمن به ويحرم ماله ودمه وأهله وولده، ويحكم له بحكم الإسلام، وفيهم المرأة البدوية والراعي والراعية والغلام الصحراوي والوحشي والزنجي المسيبي والزنجية المجلوبة والرومي والرومية والأغثر الجاهل والضعيف في فهمه، فما منهم أحد ولا من غيرهم قال ﷺ: «إني لا أقبل إسلامك ولا يصح لك دين إلا حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه».

ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، الجزء الثاني، ص 287 - 288.

جواب الإباضية: أبو يعقوب الوريثاني والنظر العقلي في الفترة

«قالت القدرية: إن على الإنسان النظر بعقله حال البلوغ في معرفة الله ﷻ، وفيما للعقل عليه دليل من جميع المحرمات، فيمتثل هذا ويجتنب هذا، وما سوى ذلك فليس عليه شيء في معرفة الرسل والملائكة والكتب والمعاد. وقالت الأشعرية: يجب عليه النظر في الحالة الأولى، فإن مات فيها كان لا مؤمناً ولا كافراً، وما بعدها فمقطوع العذر لا يسعه إلا الإيمان والكفر. قال بعضهم: يسعه ما دام كان ناظراً في الدليل. وعورضوا في النظر في هذا الدليل، أوجب أم ليس عليه منه شيء، فقال بعضهم: فرض واجب، ولم يعترض عليه غيره، فإذا نظر وعرف وجبت عليه معرفة البارئ سبحانه، ونقضوا أصلهم من حيث قالوا لا يجب عليه من معرفة البارئ سبحانه شيء كيف يكلفه البارئ ما اكتسبه عن إرادة (...).

وقال بعضهم: ليس النظر عليه بفرض ولكن لا بد له من النظر، وهذا القول يحتمل فرضاً ويحتمل طبعاً، فإن كان فرضاً كان كالأول، وإن كان طبعاً أوجبه ضرورياً. وقد ينظر فيخطئ أو يصيب فيبطل، فسبحان الله لقوم أوجبوا النظر ولم يوجبوا معرفة الله سبحانه، فإن وقع الموت فعلى من أجره: أعلى من لم يعرفه ولم يفرض عليه معرفته، أم عليهم هم الذين كلفوه النظر؟ وللجاحظ أسوأ من هذا. وهو أنه إن لم يستعمل النظر، فليس عليه شيء، وإن استعمل النظر واجتهد، فقد أجاب ولو أخطأ دين الإسلام وأخطأ معرفة البارئ سبحانه؛ لأنه لا يعرفه ولو اجتهد. وقال أهل الحق [= الإباضية]: ليس للعقل وصول إلى البارئ سبحانه إلا بمنبه أو مخبر أو إلهام على استعمال الدليل، وذلك كله من أفعال الغير، ولا يتسع له استعمال الأدلة لمعرفة البارئ سبحانه إلى أحوال بعد المخبر والمنبه، فكيف ولا مخبر ولا منبه، وإنما نظرة ومهلة التكليف قد سبقت له أيام الترعير وانتهاز البلوغ، وقد جعل الله تعالى في حاسة الصبي؛ أعني غريزته ما يقبل هذه العلوم شيئاً بعد شيء سماعاً، وقد أمكنه أيام المراهقة استعماله لهذه الأمور التي تخصه، فيكون ذلك مهلة وفسحة لتعذر حال البلوغ من حال الغلظة. ولله ألطاف خفية وأمور قدرية تحار فيها العقول. فما لهم وللبالغ العاقل أن يشرعوا له جعل الله سبحانه، والله أرأف منهم وأرحم لعباده! (...).

الوريثاني، العدل والإنصاف، الجزء الأول، ص 31 - 32.

وأضاف أبو يعقوب الوريثاني في مكان آخر وقد كاد أن يلامس فكرة التمييز الغربي بين «اللاهوت الطبيعي» - المستند إلى العقل وحده دون سواء - عند لاهوتي المسيحية و«اللاهوت الوحياني» - المستند إلى الوحي والعقل معاً - عنده، فقال:



«القول في من كان في جزيرة من جزائر البحر، حيث لا يبلغه خبر النبي ﷺ، ولا خبر أحد من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين: ما الذي يسعه في توحيد ربه والإيمان بالرسول؟ وما الذي عليه أن يمثله من دين الله ﷻ؟ واختلف الناس في هذا على قدر أفاويلهم. قالت القدرية [=المعتزلة]: عليه أن يؤمن بالله وحده ويوحده؛ لأن ذلك يتضمن العقل علمه إذا استعمل الدلائل. فمن لم يؤمن ومن لم يعرف، فهو كافر. واختلفوا هم والأشعرية في المدة. فمن قائل: الحالة الأولى تسعة، ومن قائل: ما دام مفكراً. فأما الذين قالوا بالفكر في الحجة، فقد أوسعوا الشرك على الجاهل وعطلوا التوحيد عن البالغ، وأما من قال: إن مدة الصبا - وهي مدة الفكر فأشبهه قليلاً، غير أن الأمة قد أجمعت أن الرسل والكتب هي الحجة حجة الله ﷻ على خلقه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، ومع ذلك لا يقدر أن ينال الحجة بها في حالة ولا في أحوال قليلة، مع ذلك لا يسعه، وكذلك قول أهل الكفر.

والذي أختاره أنا؛ أن العقل وجوده حجة على العبد في التكليف، والخلق كله حجة الله والرسل، والكتب حجة الله، والإلهام والأخبار، كل هذا حجج الله على عباده. والحجة العظمى وجود العقل أدرك به شيئاً أم لم يدركه، أستعمله أو لم يستعمله. والرسل حجج الله تعالى وإن كان لا يقدر على أن يتعرف ما عند الأنبياء والكتب في حاله، ولا سيما إذا كان بينه وبين النبي والكتاب والمخبرين مسافة، فلا تنفع شيئاً. وقد قامت الحجة أول حال وجود العقل. ورأينا في الذي جاءنا من جهة الجبل. قال: ما تقول في من عرف الله تعالى وأمن به ولم يبلغه خبر الأنبياء ولا الرسل ولا الملائكة ولا الكتب أنه واسعه إن كف عما نهى الله عنه؟ ثم عقب فقال: إن كان يكون ذلك، والله أعلم. وأما ابن الحسين، فأوجب معرفة البعث وأن معرفته من العقليات الواجبات؛ لأنه لا بد من ثوب وعقاب، ولا ثواب ولا عقاب إلى الآن، فلا بد من كونه. فهذه من الواجبات (...).

وأما من وقع في جزيرة البحر مولوداً أو فطيماً أو مع السباع أو مع البهائم، فعاش صحيح العقل، فهذا على غير من ذهب في العقل مذهب أهل التجارب. وأما من كان يسمع الأصوات، فعلى مذهب أهل المواضعة يصح عقله وإن لم يسمع صوتاً ولم ينطق. ومن قال بالتوقف، فهو بالمذهب الأول أشبه. وقال المسلمون: من كان على هذه الصفة، فصح عقله، سلك سبيل الأولين في التكليف، وإن لم يصح عقله، سقط التكليف عنه. ولا يعذر أحد في جهالة التوحيد حالة واحدة إن صح عقله. وأما من كان على شريعة نبي من الأنبياء، فإنه يسعه شرعه حتى يسمع».

أبو يعقوب الوريثاني، العدل والإنصاف، الجزء الأول، ص 70 - 71.

والذي أختاره أنا؛
أن العقل وجوده
حجة على العبد في
التكليف، والخلق كله
حجة الله والرسل،
والكتب حجة الله،
والإلهام والأخبار، كل
هذا حجج الله على
عباده. والحجة
العظمى وجود العقل
أدرك به شيئاً أم لم
يدركه، أستعمله أو
لم يستعمله.

ب - لكن ما القول، مثلاً، في من لم يُرد أن يشـرع في النظر؟ أو في من شرع في النظر واختـرمته المنية؟ ما حاله؟

وجواب الآمدي:

«لو قلنا: إن أول واجب هو النظر، أو ما هو متقدم، فإن مضى عليه زمان يتسع للنظر، والتوصل إلى المعرفة في مثله من غير عذر؛ فهو كافر.

وإن شرع فيما كلف به من غير تأخير؛ لكن اختـرمته المنية قبل انقضاء الزمان الذي يتسع للنظر المؤدي إلى المعرفة؛ فحكمه حكم من مات صبيّاً؛ كما يأتي.

وإن أحرّ الشروع فيما كلف به عن أول زمان التكليف من غير عذر، ثم اختـرمته المنية، قبل أن ينقضي زمان يتسع للنظر؛ بل لبعـضه؛ فالأظهر الحكم بكفره، إذا مات غير عالم، مع ظهور التقصير منه، وتبين عدم اتساع الزمان للنظر من ابتداء التكليف إلى حالة الاخترام، مما لا يمنع من تكفيره بعد دخول وقت التكليف وتقصيره، كما لو أصبحت المرأة مفطرة؛ فإنها تأثم وإن طرأت الحيضة عليها، وتبيّن أنّ زمان طهرها لم يكن متسعاً لصوم اليوم؛ حيث قصرت في البعض.

وبالجملة؛ فاحتمال عدم التكفير منقـوح.

سيف الدين الآمدي: أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، 2012، ص 171 - 172.

ج - بل ما القول في من اجتهد بالنظر وتآدى به نظره إلى الكفر: الآمدي ضد الجاحظ والعنبري

كان عبيد الله بن الحسن العنبري يقول: «إن القرآن يدل على الاختلاف؛ فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإيجاب صحيح وله أصل في الكتاب. ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين». وسئل العنبري يوماً عن أهل القدر وأهل الإيجاب فقال: «كلّ مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله». لربما ما أقر العنبري على مقالته سوى الجاحظ المعتزلي، وإن كان قد حدث في هذا الأمر تباين. ففخر الدين الرازي يطابق بين قولَي العنبري والجاحظ طباقاً تاماً، بينما الغزالي نقل عن الجاحظ قوله: «إن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية: إن كان معانداً - على خلاف اعتقاده - فهو آثم، وإن نظر فعجز عن ترك الحق فهو معذور غير آثم...». وفرّق بين مقالتي الجاحظ والعنبري، ثم قال في مقالة العنبري: «فهذا المذهب شرٌّ من مذهب الجاحظ؛ فإن الجاحظ أقرّ بأن المصيب واحد وجعل المخطئ معذوراً».



ج - 1 - موقف الغزالي في المستصفي:

«ذهب الجاحظ إلى: «أن مخالفة ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن كان معانداً - على خلاف اعتقاده - فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق، فهو معذور غير آثم. وإن لم ينظر، من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور. وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط؛ لأن الله - تعالى - لا يكلف نفساً إلا وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق، ولزموا عقائدهم خوفاً من الله - تعالى - إذ انسد عليهم طريق المعرفة».

وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلاً لو ورد الشرع به. وهو جائز، ولو ورد التعبد كذلك لوقع. ولكن الواقع خلاف هذا. فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية: فإننا كما نعرف أن النبي ﷺ أمر بالصلاة والزكاة ضرورة، فنعلم - أيضاً ضرورة - أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه، وذهبهم على إصرارهم على عقائدهم؛ ولذلك قاتل جميعهم، وكان يكشف عن مؤثر من بلغ منهم ويقتله، ويعلم قطعاً أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً، ولم يعرفوا معجزة الرسول ﷺ وصدقه.

والآيات الدالة في القرآن على هذا لا تحصى، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: 27]، وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَبَكُمْ﴾ [فصلت: 23]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: 24]، وقوله: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ﴾ [المجادلة: 18]، وقوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [البقرة: 10]؛ أي: شك. وعلى الجملة، ذم الله تعالى والرسول ﷺ المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة.

وأما قوله: كيف يكلفهم ما لا يطيقون؟ قلنا: نعلم ضرورة أنه كلفهم، أما أنهم يطيقون أو لا يطيقون، فلينظر فيه. بل نبه الله تعالى على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل».

الغزالي: المستصفي في علم الأصول، الجزء الرابع، تحقيق حمزة بن زهير

حافظ، الجامعة الإسلامية، كلية الشريعة، المدينة المنورة، ص 34 - 36.

ج - 2 - موقف فخر الدين الرازي في المحصول:

«ذهب الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد في الأصول مصيب. وليس مرادهم من ذلك مطابقة الاعتقاد؛ فإن فساد ذلك معلوم بالضرورة، وإنما المراد نفي الإثم، والخروج عن عهدة التكليف. واتفق سائر العلماء على فساد هذا القول.

[حجة الجمهور - أمور]

الأول: أن الله تعالى وضع على هذه المطالب أدلة قاطعة، ومكّن العقلاء من معرفتها؛ فوجب أن لا يخرجوا عن العهدة إلا بالعلم.

الثاني: أَنَّا نعلم بالضرورة أَنَّهُ ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإيمان به، وذهبهم على إصرارهم على عقائدهم، وقاتل بعضهم، وكان يكشف عن بلغ منهم، ويقتله، ونعلم قطعاً أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر مقلدة عرفوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه.

الثالث: التمسك بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: 27]، وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَدْتُمْكُمْ﴾ [فصلت: 23].

وعلى الجملة، ذم المكذبين لرسول الله ﷺ من الكفار مما لا ينحصر: من الكتاب والسنة.

أجاب الخصم عن الأول: بأننا لا نسلم بأنه تعالى وضع على هذه المطالب أدلة قاطعة وممكن العقلاء من معرفتها، وكيف لا نقول ذلك ونرى الخلق مختلفين في الأديان والعقائد من زمان وفاة الرسول ﷺ؟

وإذا نظرنا في أدلة المختلفين في هذه المسائل، وأنصفنا لم نجد واحداً منهم مكابراً قائلاً بما يقطع العقل بفساده.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن ذلك يقتضي كونهم مأمورين بالعلم، ولم لا يجوز أن يقال: إنهم أمروا بالظن الغالب سواء أكان مطابقاً أو غير مطابق؟ وعلى هذا التقدير يكون الآتي به معذوراً.

ثم الذي يدل على أن التكليف لم يقع إلّا بالظن الغالب وجهان:

الأول: أن اليقين التام المتولد من الدليل المركب - من المقدمات البديهية - تركيباً معلوم الصحة بالبديهية - إن أمكن - فهو عزيز نادر الوجود، لا يفي به إلّا الفرد بعد الفرد: فلا يجوز أن يكون ذلك تكليفاً لكل الخلق؛ لأنه ﷺ قال: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ»، وأي حرج فوق أن يكلف الإنسان في الساعة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عن معرفته في خمسمائة سنة؟

الثاني: أَنَّا كما نعلم بالضرورة أن الصحابة ما كانوا متبحرين في دقائق الهندسة والأهيئة والأرثماطيق، نعلم بالضرورة أنهم ما كانوا عالمين الأدلة والدقائق والجواب عن شبهات الفلاسفة، مع أنه ﷺ حكم بصحة إيمانهم: فدل ذلك على أن التكليف ما وقع بالعلم.

سلمنا أنهم كلفوا بالعلم في هذه الأصول، فلم قلت: إن المخطئ فيه معاقب؟ ودعوى الإجماع فيه غير جائزة؛ لأنها دعوى الإجماع في محل الخلاف.



وعن الثاني: أنه ﷺ كان يقبلهم لجهلهم بالحق، أو لإصرارهم على ترك التعلم وطلب المعرفة.

الأول ممنوع، والثاني مسلم.

فلعله ﷺ لما بالغ في إرشادهم إلى الحق، ثم إنهم لم يلتفتوا إلى بيانه، واشتغلوا باللهو والطرب، وأصرروا على ترك الطلب، قتلهم.

وأما من بالغ في الطلب والبحث، ولكن عجز عن الوصول - فَلِمَ قُلْتَ: إنه ﷺ قتل مثل هذا الإنسان؟ سلمنا أنه قتله؛ ولكن لِمَ قُلْتَ: إنه لا بد وأن يكون معاقباً؟

وعن الثالث: أنه ذم الكافر، والكفر في أصل اللغة هو الستر؛ ومعنى الستر لا يتحقق إلا في حق المعاند الذي عرف الدليل ثم أنكره، أو في حق المقلد المصّر الذي يعرف من نفسه أنه لا يعرف الدليل على صحة الشيء، ثم إنه يقول به. فأما العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب فلم يصل، فهذا لا يكون سائرًا لشيء ظهر عنده؛ فلا يكون كافرًا.

ثم احتجوا على صحة قولهم بأنه تعالى رحيم كريم، واستقراء أحكام الشرع يدل على أن الغالب على الشرع هو التخفيف والمسامحة، حتى لو احتاج إلى أدنى تعب في نفسه، أو في ماله في طلب الماء سقط عنه فرض الوضوء، وأبيح له التيمم، فهذا الكريم الرحيم كيف يليق بكرمه ورحمته وعظم فضله أن يعاقب من أفنى طول عمره في الفكر والبحث والطلب؟

هذا حاصل كلامهم، إلا أن الجمهور ادعوا انعقاد الإجماع على مذهبهم قبل حدوث هذا الخلاف».

الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق جابر الفيض العلواني، الجزء السادس، مؤسسة الرسالة، ص 29 - 33.

ج - 3 - موقف الأمدي في الأبقار:

«اتفق المسلمون على أن الكفار، إذا كانوا معاندين بكفرهم، بأن كفروا بعد ظهور الحق لهم؛ فهم مخلدون في النار غير معذورين.

وأما إن نظروا وبالغوا في الاجتهاد فأداهم النظر والاجتهاد إلى الكفر، وعجزوا عن درك الحق، فمذهب أهل الحق: أنهم أيضًا كالمعاندين فيما يرجع إلى الخلود في النار.

وذهب الجاحظ إلى أنهم معذورون؛ لأنهم أدوا ما يجب عليهم من الاجتهاد فأداهم إلى ما يعتقدونه حقًا، وهم ملازمون له خوفًا من الله - تعالى - وكذلك الخلاف فيما إذا لم ينظروا؛ من حيث لم يعرفوا وجوب النظر.

وزاد عبيد الله بن الحسن العنبري على الجاحظ، وزعم أن كل مجتهد في العقليات مصيب كما في الفروع الشرعية.

والحق أن ما ذكره الجاحظ غير ممتنع عقلاً، ولو ورد به الشرع لما كان ممتنعاً أيضاً. غير أن الشرع قد ورد بالذم على الكفر والعقاب عليه والقتل في الدنيا والوعيد بالخلود في النار في الدار الآخرة. ولم يعذر أحداً من الكفار، ولم يفصل بين المجتهد العاجز، وغيره في ذلك، مع علمنا بأن المعاند العارف للحق مما يقل، وأن أكثر الكفار كانوا: إما مجتهدين عاجزين عن إدراك الحق، أو مقلدين لأبائهم غير عارفين بوجود النظر المؤدي إلى معرفة صدق الرسول ﷺ وهؤلاء هم الأكثرون ويدل على وعيدهم وذهمهم مع ظنهم أنهم على الحق قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَدْتُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾، إلى غير ذلك من الآيات.

فإن قيل: ما ذكرتموه وإن دل على أنهم غير معذورين، غير أن عجزهم عن إدراك الحق بعد النظر والمبالغة في الاجتهاد، موجب لعذرهم، فلو عاقبهم بعد ذلك، كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق وقد قال - تعالى -: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]. قلنا: أما التكليف باعتقاد الحق؛ فمعلوم بالضرورة من أقوال الشارع وأفعاله على ما سبق. قولهم: إن ذلك تكليف بما لا يطاق، ولا نسلم أنه تكليف بما لا يطاق؛ فإن ذلك ممكن لهم؛ إذ الأدلة على الحق منصوبة ظاهرة، والعقل الذي به المعرفة حاضر عتيد لديهم، ومع ذلك فالمعرفة للحق تكون ممكنة، لا ممتنعة؛ فالتكليف بها لا يكون تكليفاً بما لا يطاق. وإن سلمنا أنه تكليف بما لا يطاق، غير أنه جائز على ما تقدم في التعديل والتجوير.

وأما قول العنبري بأن كل مجتهد في العقليات مصيب: إما أن يريد به الإصابة في الاجتهاد؛ أي أنه أتى بما أمر به من الاجتهاد، والذي هو منتهى مقدوره، وإما أن يريد به الإصابة في المجتهد فيه نفسه، وأن ما اعتقده على وفق اعتقاده، وإما أن يريد به أنه معذور غير آثم، كما هو مذهب الجاحظ، أو معنى آخر. فإن كان الأول: فهو حق غير أنه لا يمتنع مع ذلك الذم والعقاب؛ لعدم إصابة الحق في المعتقد كما سبق، وإن كان الثاني: فهو محال قطعاً، فإن ذلك مما يوجب كون العالم في الأمر نفسه قديماً حادثاً، عند اختلاف المجتهدين فيه، إذا أدى اجتهاد أحدهما إلى قدمه والآخر إلى حدوثه، وكذلك في كل مسألة عقلية من المسائل الأصولية. والأمر الحقيقي الذاتي لا يتصور أن يكون الحق فيه النفي، والإثبات معاً، ويستحيل ورود الشرع به. وهذا بخلاف مذهب الجاحظ، وبخلاف الأحكام الشرعية والأمور الوضعية، فإنه لا يتصور أن يكون الفعل في المحل الواحد، حلالاً بالنسبة إلى زيد، حراماً بالنسبة إلى عمرو. وإن كان الثالث: فهو باطل بما سبق. وإن كان الرابع: فلا بد من تصويره، وإقامة الدلالة عليه.

الأدلة على الحق
منصوبة ظاهرة،
والعقل الذي به
المعرفة حاضر
عتيد لديهم.



فإن قيل: المراد من قوله كل مجتهد في العقلية مصيب؛ أي: في المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها: كالرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن وغير ذلك؛ لأن الأدلة فيها متعارضة والآيات والأخبار منها متشابهة، وكل ذهب إلى ما وافق نظره، ورآه أليق بعظمة الله وجلاله؛ قلنا: وإن أراد به المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها، فالتقسيم في قوله: «كل مجتهد مصيب» كما تقدم.

فإن أراد به أنه أتى بما في وسعه، وما أمر به؛ فهو صحيح؛ غير أن ذلك أيضًا غير مانع من الذم والوعيد بالعقاب، بدليل إجماع الأمة على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وتشديد الإنكار عليهم - بدليل قوله ﷺ: «تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة».

وإن أراد به أن ما اعتقده على وفق اعتقاده؛ فهو أيضًا محال لما تقدم. وإن أراد به أنه معذور غير آثم؛ فباطل بما حققناه. وإن أراد غيره؛ فلا بد من تصويره.

ولا يلزم على ما ذكرناه من المسائل الفقهية والأمور الحقيقية، كاعتقاد كون زيد في الدار وليس فيها. أما المسائل الفقهية: فلأن الحق فيها غير معين؛ بل الحكم فيها عند الله ما أدى إليه رأي المجتهد على ما عرف في الأصول، بخلاف الأمور الحقيقية. وأما اعتقاد كون زيد في الدار، وليس فيها، وبالعكس، فمما لا ثواب، ولا عقاب فيه نفيًا وإثباتًا، بخلاف المسائل الكلامية، فإن المكلف مثاب على معرفتها ومعاقب على الجهل بها، كما تقدم.

فإن قيل: فالإثم إنما يتصور بتقدير الجهل بها، بتقدير أن يكون العلم بها مقدورًا، وإذا كانت الأدلة فيها غامضة، والشبهات متعارضة؛ فالعلم بها لا يكون مقدورًا، قلنا: قد بينا أن العلم مقدور بناءً على الأدلة المنصوبة والعقل الهادي وتعارض الشبه مما لا يمنع من الإثم، بدليل مسألة حدوث العالم وإثبات النبوة، هذا حكم الكفار».

سيف الدين الآمدي: أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الخامس، الطبعة الرابعة، 2012، ص 107 - 110.

د - وهل تجوز يا ترى مجادلة الشكي والسوفسطائي واللاأدري والمتوقف؟

كيف لنا بأن نناظر الشكيين؟ أغلب أهل الكلام على تعنيفهم، وقليل منهم على معالجتهم من تهوسهم. هذه نماذج:

د - 1 جواب أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي: من الجنون مناقشة الشكي

«رأيت كثيرًا من المتكلمين قد غلطوا في أمر هؤلاء [= الشكاك] غلطًا بينًا؛ لأنهم ناظروهم وجادلوهم وراموا بالحجاج والمناظرة والرد عليهم، وهم لم يثبتوا حقيقة ولا أفروا بمشاهدة، فكيف تُكَلَّم من يقول: لا أدري أتكلمني أم لا؟ وكيف تُناظر من يزعم أنه

لا يدري أوجود هو أم معدوم؟ وكيف تُخاطب من يدّعي أن المخاطبة بمنزلة السكوت في الإبانة، وأن الصحيح بمنزلة الفاسد... ثم إنه إنما يناظر من يقر بضرورة ويعترف بأمر، فيجعل ما يقر به سبباً إلى تصحيح ما يجحده. فأما من لا يقر بذلك فمجادلته مطروحة».

النوبختي: الآراء والديانات، نص حفظه لنا ابن الجوزي في كتابه «تلبيس إبليس».

د - 2 جواب أبي الوفاء بن عقيل: لا بد من معالجة الشكي [إنما الشكاك موسوسون] بمثل ما يعالج به المجنون

«إن أقواماً قالوا: كيف نُكلّم هؤلاء وغاية ما يمكن المجادلة أن يُقَرَّبَ المعقول إلى المحسوس، ويستشهد بالشاهد فيستدل به على الغائب، وهؤلاء لا يقولون بالمحسوسات، فَيَمَّ يَكَلِّمُون؟ قال [= أبو الوفاء بن عقيل]: وهذا كلام ضيق العطن [= ضيق النَّفْس قليل الصبر عادم الحيلة] ولا ينبغي أن يؤيس عن معالجة هؤلاء، فإن ما اعتراهم ليس بأكثر من الوسواس، فلا ينبغي أن يضيق عطننا عن معالجتهم، فإنهم قوم أخرجتهم عوارض انحراف مزاج. وما مثلنا ومثلهم إلا كرجل رزق ولداً أحول فلا يزال يرى القمر بصورة قمرين، حتى إنه لم يشك أن في السماء قمرين، فقال له أبوه: «إنما القمر واحد، وإنما السوء في عينيك، غط عينك الحولاء وانظر». فلما فعل قال: «أرى قمرًا واحدًا لأنني غطيت إحدى عيني فغاب أحدهما»، فجاء من هذا القول شبهة ثانية، فقال له أبوه: «إن كان ذلك كما ذكرت فغط الصحيحة»، ففعل فرأى قمرين، فعلم صحة ما قال أبوه».

أبو الوفاء بن عقيل: كتاب الفنون، نص حفظه لنا ابن الجوزي في كتابه «تلبيس إبليس».

د - 3 أبو القاسم النيسابوري: الشكيون قوم غير كاملي العقول

«والذين أنكروا العلوم وجحدوها من السوفسطائية أنكروا لذلك الحقائق؛ فقالوا: لا علم ولا حقيقة. وهؤلاء أقوام غير كاملي العقول، وليسوا من أهل النظر؛ فتقام عليهم الأدلة، فإن منشأ النظر العلوم البديهية؛ فمن جحدها فلا سبيل إلى مناظرته، فإما أن تضرب لهم الأمثال رفقا بهم ليتنبهوا، وإما أن يزدجروا عن معتقدهم قهراً وعنفاً».

د - 4 جواب الماتريديّة: أبو معين النسفي

«ينبغي أن يعاقبوا بقطع الجوارح، والضرب المبرح، ومنع الطعام والشراب؛ فإذا استغاثوا أو ضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم: لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش، إنما ذلك كله حسابان وظن منكم، وهو في الحقيقة إيصال الراحة إليكم، وإنعام عليكم، إلى أن يتركوا العناد، ويقروا بالحقائق».

أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة، الجزء الأول، ص 140 - 141.





وكان قد ذكر من قبل عن جماعة المتشككة والسوفسطائية ما يلي:

«أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء، سوى طائفة من الأوائل تجاهلت، ورضيت لنفسها رتبة تستكف البهائم عنها، فزعمت أن لا حقيقة لشيء، ولا علم بشيء، وإنما هي ظنون وحسابات. وأجمع العقلاء على أن لا مناظرة بيننا وبين من هذا قوله لأن فائدة المناظرة أن يثبت بالدلائل صحة قول وبطلان قول آخر، والعلم الحاصل عن النظر في الدلائل وإن كان يبلغ النهاية في القوة فطريقه أخفى من طريق علم الحواس والبداهة، ومن بلغ من الوقاحة والعناد مبلغاً لا يبالي من إنكار ما يثبت من العلوم والحقائق بالحواس والبداهة في العقول، لا يرجى منه قبول العلم الثابت بالاستدلال، ولأن المناظرة تكون بين اثنين بينهما أصول مسلمة حكمها الإثبات، وأصول أخر مسلمة حكمها النفي، ووجد فرع له شبه بكلام النوعين في الأصول بوجه من الوجوه، فيختلف اثنان أن إلحاقه بأي الأصلين أولى، وشبهه بأيهما كان بوصف العلة، وبأيهما كان بوصف الوجود؛ أعني ما وجد اتفاقاً من غير أن يكون على الحكم الثابت في العمل، فيناظران ليظهر وصف العلة من وصف الوجود اتفاقاً، فيلحق بالأصل الذي يشاركه في وصف علة الحكم الثابت فيه، وإذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة أصل مزعم عليه لا يتصور مناظرتهم. ولكن ينبغي أن يعاقبوا بقطع الجوارح، والضرب المبرح، ومنع الطعام والشراب؛ فإذا استغاثوا أو ضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم: لا حقيقة للقطع والضرب والجوع والعطش، إنما ذلك كله حساب وظن منكم، وهو في الحقيقة إيصال الراحة إليكم، وإنعام عليكم، إلى أن يتركوا العناد، ويقروا بالحقائق، ثم هم بإنكارهم العلوم والحقائق مقرون أن لا حقيقة لقولهم ومذهبهم، وأنهم لا يعلمون صحة مذهبهم وبطلان قول خصومهم، ومن أقرّ ببطلان مذهب خصمه مؤنة مجادلته، وكذا بقاء هذه المدة دليل أنه يعرف الحقائق؛ إذ لو لم يكن عالماً بأسباب البقاء فاجتلبها وبأسباب الهلاك فاجتنبها لما تصور بقاءه، بل تلف بأوهى مدة؛ فإن من لم يتناول الأغذية، ولم يلبس الثياب الدافعة لمضرة الحر والبرد، ولم يتحرز عن اقتحام النيران المضطربة، وإسقاط نفسه في الأمكنة المرتفعة ومقاربة الأفاعي الناهشة والعقارب اللاذعة لتلف من ساعته، فدل بقاءهم إلى هذه المدة على علمهم بحقائق الأشياء، وكذلك قولهم: لا حقيقة للأشياء تحقيق منهم لنفي الحقائق، فكانوا مبطلين مقالتهم بمقالتهم نفسها.

وشبهتهم أن أعلى أسباب العلم عندهم الحواس الخمس، وهي لا تصلح سبباً له؛ لأن قضاياها متناقضة، فإن الممرور يجد العسل مرّاً، وغيره يجده حلواً، والأحول يرى الشيء شيئاً، وغيره يراه واحداً، وذلك كله عمل الحس، وما تناقضت قضاياها كل هذا التناقض لا يصلح دليلاً لشيء، فضلاً عن أن يكون سبباً مثبتاً.

وهذه الشبهة تدل أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها، غير أنهم يعاندون فإنهم لو لم

يعرفوا الحواس أنها ما هي، وأن قضاياها متناقضة، وأن ما يتناقض قضاياها لا يصلح دليلاً،

1 - السخرية من الإنسان الشاك: قصة أبي الهذيل مع صالح بن عبد القدوس

«مات ابن لصالح بن عبد القدوس فجزع عليه، ووافاه أبو الهذيل كالمتوجع له فرأه خرقاً، فقال له أبو الهذيل: «لا أعرف لجزعك عليه وجهاً؛ إذ كان الناس عندك كالزّرع». فقال صالح: «يا أبا الهذيل، إنّما أجزع عليه لأنّه لم يقرأ كتاب «الشكوك»». فقال: «ما هذا الكتاب يا صالح؟» قال: «هو كتاب قد وضعته، من قرأه يشكّ فيما كان حتّى يتوهم أنّه لم يكن، ويشكّ فيما لم يكن حتّى يتوهم أنّه قد كان». فقال له أبو الهذيل: «فشكّ أنت في موت ابنك، واعمل على أنّه لم يمّت وإن كان قد مات. وشكّ أيضاً في أنّه قد قرأ كتاب «الشكوك» وإن كان لم يقرأه».

ابن النديم: الفهرست. طبعة فؤاد سيد، ص 565.

2 - السخرية من الإنسان السوفسطائي: قصة البلخي والسوفسطائي

قصة المعتزلي أبي القاسم البلخي الكعبي - الطبقة الثامنة - كما حكاها عن نفسه في كتابه المعروف بمقالات أبي القاسم برواية أحمد بن يحيى المرتضى (باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم):

«وصل إليه [إلى أبي القاسم البلخي] رجل من السوفسطائية راكباً على بغل، فدخل عليه، فجعل ينكر الضروريات، ويلحقها بالخيالات. فلما لم يتمكن - يعني أبو القاسم - من حجة يقطعه، قام من المجلس موهما أنه قام في بعض حوائجه، فأخذ البغل وذهب به إلى مكان آخر، ثم رجع لتمام الحديث. فلما نهض السوفسطائي للذهاب، ولم يكن قد انقطع بحجة عنده، طلب البغل حيث تركه، فلم يجده، فرجع إلى أبي القاسم، وقال: إني لم أجد البغل، فقال أبو القاسم: لعلك تركته في غير هذا الموضع الذي طلبته فيه، وحُيِّل لك أنك وضعته في غيره، بل لعلك لم تأت راكباً على بغل، وإنما حُيِّل إليك تخيلاً... وجاءه بأنواع من هذا الكلام. فأظنه أنه ذكر أن ذلك كان سبباً في رجوع السوفسطائي عن مذهبه وتوبته عنه».

أحمد بن يحيى المرتضى: باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص 82 - 83

وورد في كتاب «عيون المناظرات» في السخرية من السوفسطائية ما يلي:

«ذكر أن قوماً من السفسطائية وصلوا إلى موضع أملاه القاضي برسم مناظرته وكانوا مطايا فلما نزلوا ودخلوا عليه أمر القاضي رَحِمَهُ اللهُ بأخذ المطايا من أيدي خدامهم وبدلها بقردة. فلما فرغوا من الكلام مع القاضي خرجوا فوجدوا قردة بدلاً من مطاياهم، فضجوا



في طلب المطايا، فقال لهم: ما هي إلا مطاياكم وإنما تخيل لكم أنها قردة وأنتم لا تثبتون حقيقة. فأفحموا بالحجة وعلموا أن ذلك لقطع ما بأيديهم».

أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، تحقيق: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، 1976، ص 249.

وأورد ابن النديم في ترجمة عباد بن سلمان ما يلي:

«وحكي عن عباد، وقد كلم سوفسطائيًا، فقال له السوفسطائي: «أليس يأتي العطشان السراب وهو يظنه ماء، فيجده غير ماء، فما أنكرت أن يكون ذلك سبيل كل الاعتقادات؟». فقال له عباد: «فينبغي لهذا الرجل الذي صار إلى السراب وهو يظنه ماء فيجده سراّبًا، أن يكون إذا جاء إلى دجلة أن يظنها سراّبًا، وفي وجوده نفسه يعلم من دجلة والماء الذي فيها ما يعلمه من السراب ما دلّه على الحقائق؛ إذ قد فرق بين الماء والسراب بحسه»، فانقطع الرجل».

وذكر اليميني في كتابه: «عقائد الثلاث والسبعين فرقة» (ص 293) ما صورته:

«وهذه فرقة السوفسطائية لم يقع لي اسم شيخهم فأذكره، لكنهم زعموا أن لا حقيقة للأشياء. قالت الحسائية [الذين «يحسبون» الأمور؛ بمعنى يظنونها ظنًا ولا يتحققوها]: وإن جميع ما في الدنيا كالحلم، فاستنكر هذا رجل منهم، وكان يقرأ على أحد شيوخهم، فلما مرّ على هذه الحكاية قام رجل فلطم الشيخ؛ فقال له الشيخ: «ما هذا؟» قال له الرجل: «أظنه حلم»، فسكت عنه الشيخ، فلم يجبه. فالحذر منهم».



الإنسان المؤمن Homo Fidei

«ولم يزل الإلحاد في بني آدم على ممر الدهور».

أبو العلاء المعري: رسالة الغفران.

«واعلم أن جميع ما خاطب الرب تعالى به المشركين في القرآن - الذين لا يقرون بالقرآن ولا النبوة - من الأمور العقلية، لأن الأمور العقلية ضرورية فمن أنكر الأمور الضرورة كابر وتجنن».

الورجلاني: الدليل والبرهان.

«اعلم أن الذين تكلموا في أصول الديانات قسمان: هما من خالف ملة الإسلام، ومن أقرَّ بها».

المقريزي: الخطط.

1 - من «الإنسان المعتقد» إلى «الإنسان المؤمن»:

شأن «الإنسان المعتقد» أن يتعلق بمن اعتقد من بني البشر باعتقاد معين، أو من لم يعتقد منهم بأي اعتقاد، أو اعتقد وانتقد، أو انتقد واعتقد، هكذا على الإطلاق. فالاعتقاد بهذا المعنى «عقد على»، يدور سلبيًا [عدم الاعتقاد] وإيجابيًا [الاعتقاد]. وشأن «الإنسان المؤمن» أن يدور الكلام فيه على من اعتقد باعتقاد محصور - وهو في هذا المقام اعتقادات المسلمين الأساسية. ويقابل «الإنسان المعتقد» «الإنسان غير المعتقد»؛ من «إنسان شكّي» و«إنسان سوفسطائي» و«إنسان توقيفي» و«إنسان لأدري»... ويقابل «الإنسان المؤمن» «الإنسان غير المؤمن»؛ من «إنسان دهري» و«إنسان ملحد» و«إنسان جاحد» و«إنسان منكر»... وقد تم، في الفصل السابق، الحديث عن «الإنسان الاعتقادي» ومضاداته، وهاهنا يستتم الحديث عن «الإنسان المؤمن» وأضداده...

وهكذا، يميز أهل الكلام، عادة، بين نوعين من الناس: «قوم من منكري الملل» - بحسب عبارة ابن الملاحمي في كتاب «الفائق في أصول الدين» - وهم الزنادقة والبراهمة والملحدة وغيرهم، حيث يذهبون إلى أنه ليس ثمة عالم جزاء ولا حساب، ولا كتاب ولا حشر ولا عقاب؛ محتجين بما تعرفه العقول على طول الدهر. وآخرون يمكن أن نقول عنهم بأنهم «قوم من مثبتي الملل» - وهم «المؤمنون» بمختلف أديانهم وطوائفهم ومللهم ونحلهم.

وكم من كتب كلامية في أمر «الإيمان» كتبت: كتبها أهل سنة، وكتبها أهل معتزلة، وكتبها أهل شيعة، وكتبها أهل إباضية، وكتبها أهل مرجئة، وكتبها أهل زيدية... ولم تكن تلك الكتب تستهدف السجال الداخلي حول معنى «الإيمان» بين فرق الإسلام، فحسب، وإنما استهدفت أيضاً ألواناً من «الإنسان غير المؤمن» - الخارج عن مقالات الفرق الإسلامية في الإيمان -: من إنسان ملحد، وإنسان دهرى، وإنسان طبائعي، وإنسان براهماني... يكفي أن نورد منها هاهنا نماذج، وإلا فلا يخلو كتاب في الطبقات، من الإشارة إلى عشرات الكتب في أمر «الإنسان المؤمن» و«الإنسان غير المؤمن». فقد ذكر ابن النديم لأبي الهذيل العلاف كتاب «الحجة على الملحدين»، وذكر لبشر بن المعتمر كتاب «الرد على الملحدين»، وذكر للنظام كتاب «الرد على أصناف الملحدين»، وذكر لعيسى بن صبيح المردار المعتزلي كتاب: «الرد على الملحدين». ويذكر للجاحظ كتاب: «الرد على من أُلحد في كتاب الله ﷻ»، ويذكر ابن النديم للأصم المعتزلي كتباً في الرد على الملحدة والذهرية والزنادقة، منها كتاب: «الرد على الدهرية» وكتاب: «الرد على الملحدة»، وكتاب: «الرد على الزنادقة»، ويذكر لضرار بن عمرو كتاب: «الرد على جميع الملحدين» وكتاب «الرد على الملحدين» وكتاب: «الرد على الزنادقة»... هذا فضلاً عن كتاب أبي عبد الله الحسين النجار الجبيري: كتاب «الرد على الملحدين»، ومن كتب الإباضية في الرد على الملحدة ما يذكره ابن النديم من كتاب الهيثم بن الهيثم الناجي: «الرد على الملحدين»... فضلاً عما تفرق في ثنايا كتب الكلام العامة من رد على الطبيعية والذهرية والزنادقة والملحدة...

تلقاء ذلك عرفوا معنى «الإيمان» ومعنى «الإنسان المؤمن»، ووضعوا كتباً في الإيمان: منها كتاب جعل المعتزلي: «كتاب الإيمان»، وكتاب أبي سعيد الحصري: «كتاب الإيمان»... ومن كتب الشيعة «كتاب الإيمان» لمحمد بن يحيى العدني، فضلاً عن كتب أهل السنة التي حملت اسم «كتاب الإيمان»: والتي عدت بالعشرات؛ شأن «كتاب الإيمان» لابن منده، و«كتاب الإيمان للقاسم بن سلام»، و«كتاب الإيمان» للقاضي أبي يعلى الفراء، وكتابي «الإيمان الأكبر» و«الإيمان الأوسط» لابن تيمية،... بالإضافة إلى ما انبث من كلام عن «الإيمان» في تضاعيف كتب الكلام العامة...

2- في «الإيمان» بحسبانه معتمد الإنسان المؤمن:

وقبل أن يجادل المتكلمون في معنى «الإيمان» و«الكفر»، فقد وقفوا، بدءاً، على «الإيمان» من حيث حقيقته، في إطار ما يمكن تسميته «إبستمولوجيا الإيمان»؛ أي: طبيعة المعرفة التي تتجسد في الإيمان: معرفة عقلية أم معرفة قلبية أم معرفة كشفية...؟ وذلك حتى قبل أن يقفوا على أحكامه العقدية.



2 - 1 الإيمان إستيمولوجيًا:

أ - ابن العربي: الإيمان حال طمأنينة نفسي:

وجد بعض المتكلمة أن الإيمان، أساسًا، «حال أمن نفسي»، قبل أن يكون «موقفًا عقليًا». ذلك أن بعضهم رأى أن «الإنسان المؤمن» على ثلاثة مراتب: مؤمن بفعل تأملي للنفس، ومؤمن إيمان تسليم وإذعان، ومؤمن ذوق ووجدان. قال أبو عبد الله الكومي في شرحه على عقيدة ابن الحاجب، مميّزًا بين أنواع الإنسان المؤمن:

«منهم من فكر وقال: الإيمان مكلف به، وكل مكلف به اختياري، وكل اختياري فعل للنفس، فالإيمان فعل للنفس، وهو كلام النفس المفسر بإيقاع نسبة الصدق.

ومنهم من حدس وقال: لا شك أن الإيمان مرجعه إلى الأمن، فلا بد في معناه من [حصول] معناه، والتسليم والإذعان يجعل متعلّقهما في أمن، فإن حقيقته التسليم والإذعان أو ما يلازم ذلك. وقول من قال: إن كل اختياري فهو فعل للنفس، ممنوع بدليل سائر الكيفيات المطلوبة كالعلم والظن.

ومنهم من رجع إلى ذوقه وما يجده من وجدان أمر ربه، فقال: **الإيمان سكينه القلب** لوجود أمر الرب الباعث لاستعمال النفس في الأعمال الصالحة والأخلاق الراجعة؛ قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ﴾ [الفتح: 4]، وهذا هو الإيمان عند الصوفي...».

أبو عبد الله الكومي: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق: نزار حماد، مؤسسة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 83 - 84.

وقد نزع المتكلمون إلى ما سماه ابن العربي - في كتاب «قانون التأويل» - أن يحققوا للنفس الإيمان، باعتباره أساس التوحيد، وذلك أن للنفس: «الطمأنينة بالتوحيد، حتى لا يكون لها انزعاج بريب»، أو قل معه: «الطمأنينة باليقين حتى لا يجري عليها [= على النفس] وسواس». لكن، هل أفلحوا حقًا في تحقيق الطمأنينة للنفس، طمأنينة الإيمان بالإيقان؟ فإن ابن العربي نفسه لما يذكر هذه المسألة، فإنه سرعان ما يضيف: «وهذا ليس لأحد». ويعلق في مخطوطة السراج: «[الإيمان باليقين] وهذا للأنبياء، فإن تطرق دفعه [= الوسواس] بالتوحيد - وهذا للأولياء، فإن تطرق دفعه بالمجاهدة - وهذا للمؤمنين».

ب - أبو الحسن العامري: الإيمان اعتقاد عقلي

على أن أبا الحسن العامري - وهو من متكلمي الفلاسفة - قد ربط الإيمان بالاعتقاد، وربط الاعتقاد بالعقل (الإيمان) وبالخيال (الكفر):





يعرف الفيلسوف المتكلم أبو الحسن العامري «الإيمان» و«الكفر» على أساس مفهومي «الاعتقاد الصادق» و«الاعتقاد الكاذب»، كلاهما اعتقاد، لكن الفارق بينهما في كيفية هذا الاعتقاد:

«الإيمان اعتقاد صادق يقيني، ومحلّه من النفس القوة العاقلة. والكفر اعتقاد كاذب غير يقيني، ومحلّه من النفس هو القوة المتخيّلة. وقد تصلح القوة المتخيّلة للاعتقاد الصالح، ولن تصلح القوة العاقلة للاعتقاد الكاذب.

ومن الواجب على الإنسان أن يعرض جميع ما يسنح لقوته المتخيّلة من الأبواب الاعتقادية على قوته العاقلة؛ ليأمن به آفات الكذب. غير أنه ربما كره عرضه عليها تفادياً من أن يُرَنّ [يوصم] بالنقص، أو يُؤنّب بالكذب.

وكما أن العمل الأحكم هو ما يكون الإقدام عليه بعد التقدير، وبمثله القول الأحكم هو ما يكون إطلاقه بعد الروية؛ كذلك العلم الأحكم هو ما يكون الاعتقاد له بعد التهذيب».

أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، الطبعة الأولى، 1988، ص 79.

ويعيد الفكرة نفسها في كتابه «الأمد على الأبد»، فيقول:

«الإيمان في الحقيقة هو الاعتقاد الصادق اليقيني، ومحلّه من القوى التمييزية هو القوة العاقلة. والكفر في الحقيقة هو الاعتقاد الكاذب الظني، ومحلّه من القوى التمييزية هو القوة المتخيّلة. فأما التقوى فهي التدريب في تأدية الأعمال لوجه الله تعالى مع الاعتقاد اليقيني، ومحلّها من القوى العملية هو القوة المدبرة. وأما الفسوق فهو التدريب في تأدية الأعمال لا لوجه الله تعالى مع الاعتقاد الظني، ومحلّه من القوى العملية (هو القوة) المشوّقة. فإذا كل مُتّقٍ على الإطلاق، فهو لا محالة مؤمن؛ وليس كل مؤمن فهو مُتّقٍ على الإطلاق.

وقد تصلح القوة المتخيّلة (للعقيدة) الصادقة حسب صلوحها للعقيدة الكاذبة؛ وأما القوة العاقلة فلن تصلح إلّا للعقيدة الصادقة. والإنسان مندوب إلى أن يعرض ما يتخيّله على قوته العاقلة، ليأمن به آفات الكذب؛ إلّا أنه ربما كره ذلك تجافياً من أن يظهر خطؤه فيؤنّب بعار النقيصة. ومتى فعل ذلك، فقد عرض له التمادي في الكذب، فيستحق به اللوم والمذمة والعقاب والمؤاخذه».

أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، تحقيق: أورشك روسن، دار الكندي، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، ص 158 - 159.

الإيمان اعتقاد صادق يقيني، ومحلّه من النفس القوة العاقلة. والكفر اعتقاد كاذب غير يقيني، ومحلّه من النفس هو القوة المتخيّلة.





ج - الراغب الأصفهاني: ليس الإيمان مسألة سكون عقل وإنما هو مسألة سكون قلب:

ويربط الراغب الأصفهاني - في كتاب الاعتقادات - بين الإيمان وسكون النفس، وبين الكفر وعدم سكونها؛ فيقول:

«الإيمان في الأصل من الأمن، وهو سكون القلب وطمأنينته. ويقال على وجهين: أحدهما: مصدر «أمنته»؛ أي: جعلته في أمن، ومنه قيل في وصف الله تعالى: «المؤمن المهيمن». والثاني: مصدر «أمن» فلان؛ أي صار ذا أمن، نحو أحمد وأدم. ويعدى بالباء فيقال: آمن بالله. ويستفاد منه معنى التصديق. لكن الإيمان لا يقال إلا في التصديق الذي معه أمن النفس لصحته والسكون إلى حقيقته، والتصديق قد يقال في ذلك وفي غيره.

فإن قيل: فإذا كان الإيمان هو التصديق الذي معه الأمن والسكون لصحته، فكيف قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ ﴾ [النساء: 51] ومحال أن يتيقن الإنسان باطلاً يحصل معه الأمن.

قيل: إن ذلك مذكور على سبيل الذم للقوم، وأنهم لجهلهم وقلة تفكيرهم يركنون إلى الباطل ركونهم إلى الحق، كما قال الله تعالى: ﴿ مَن شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ ﴾ [النحل: 106]. وذلك ضرب من البلاغة يستعمله العرب، فيقال: فلان إيمانه الكفر وتحيته الضرب والشتم وسلامه الرمي بالسُّلام [الحجارة الصلبة]. قال الشاعر:

تحية بينهم ضرب وجيع

أما الكفر فمحال السكون إليه؛ فإن الكفر هو اعتقاد كاذب لا تركز إليه النفس. ولذلك قال الله تعالى: ﴿ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرَّيْحُ فِي مَكَانٍ سَاجٍ ﴾ [الحج: 31]؛ تنبيهاً أنه تضطرب نفسه اضطراب ذلك ولا يطمئن قلبه كما يطمئن قلب المؤمن.

2 - 2 الإيمان عقدياً:

اختلف المتكلمون فيما يصدق عليه اسم «الإيمان» اختلافاً كبيراً. وتفرق القول في شأن «الإيمان» تفرقاً شديداً في ثانياً كتب علم الكلام. وبه تعلق قضايا شأن الإيمان والشك، وقضية إمكان زيادة الإيمان ونقصه، وغيرها من القضايا الماثلة في تضاعيف كتب الكلام المعروفة. وقد لخص أبو معين النسفي - وهو من المتأخرين - هذه الاختلافات في النص التالي:

«اختلف الناس فيما يقع عليه اسم الإيمان اختلافاً لا وجه لذكر ذلك ولا سبيل إليه لكثرة ما فيه من الأقاويل؛ فنذكر من ذلك جملاً على طريق الاختصار لئلا يخلو كتابنا عن الكلام فيه مقتدين بمن تقدم من السلف رحمهم الله.

الإيمان في الأصل
من الأمن، وهو
سكون القلب
وطمأنينته.



فنقول: من الناس من زعم أن الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان. وحكى هذا عن مالك والشافعي والأوزاعي وأهل المدينة وأهل الظاهر وجميع أئمة أهل الحديث؛ كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ومن المتكلمين منهم عن الحارث بن أسد المحاسبي وأبي العباس القلانسي وابن علي الثقفي.

ومن الناس من زعم أن الإيمان يكون بالقلب واللسان دون غيرهما من الجوارح. وإليه يذهب الشمرية والنجارية والغيلانية. وحكى هذا عن كثير من أصحاب أبي حنيفة، غير أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم: منهم من جعل بالقلب المعرفة، ومنهم من جعل ذلك التصديق.

وكان بشر بن غياث المريسي يقول: إن الإيمان هو التصديق في اللغة، وما ليس بتصديق فليس بإيمان، إلا أن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعاً؛ وإلى هذا القول ذهب ابن الراوندي.

ومن الناس من يقول: إن الإيمان يكون باللسان فحسب. وإليه كان يذهب الرقاشي وعبد الله بن سعيد القطان والكرامية، غير أنهم اختلفوا فيما بينهم: جزم الرقاشي أن الإقرار يكون إيماناً بشرط وجود المعرفة بالقلب، والمعرفة عنده ضرورية؛ فهي توجد لا محالة، ولا تكون إيماناً؛ لأنه اسم لفعل مكتسب لا لما هو ضروري، ولكن عند وجود هذا الضروري يكون الإقرار إيماناً؛ وكذا عبد الله بن سعيد القطان كان يقول: الإيمان هو الإقرار إذا كان مقروناً بالمعرفة والتصديق، ولا يكون القول عنده إيماناً بلا معرفة وتصديق. وإذا اقترن القول بهما كان القول هو الإيمان لا هما.

وأما الكرامية، فإنهم يزعمون أن الإيمان هو إقرار مجرد، وليس من شرط كونه إيماناً وجود التصديق والمعرفة، ويزعمون أن من اعتقد الكفر بقلبه وأقرّ بلسانه بالصانع وبالكتاب والرسول وغير ذلك من أركان الإيمان كان مؤمناً حقاً بإقراره، وكان المنافقون في عهد رسول الله ﷺ مؤمنين حقاً. ومن الناس من قال: إن الإيمان لا يكون إلا بالقلب. غير أن هؤلاء اختلفوا فيما بينهم، فقال بعضهم: الإيمان هو المعرفة، وهو قول جهنم بن صفوان وأبي الحسين الصالحي أحد رؤساء القدرية.

وقال بعضهم: هو التصديق بالقلب. وإليه ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي. وهو مروي عن أبي حنيفة. وهو قول الحسين بن الفضل البجلي، وأبي الحسن الأشعري. وقد قال الأشعري في بعض كتبه أن الذي اختاره في الإيمان ما ذهب إليه الصالحي. غير أن المشهور من مذهبه ما بينّا. وكان يقول: ما يوجد من إطلاق اسم الإيمان على الصوم والصلاة وغيرهما من شرائع الإسلام فهو على التوسع؛ فأما الكلام في الأعمال فلا وجه إلى جعلها إيماناً؛ لأن القائلين بأن الأعمال من الإيمان يوالون من ساعدهم في القول في تقصيره في الأفعال ومجاوزته حدود الله تعالى، ويبغضون من خالفهم في القول، وإن كانوا حفظاً لحدود الله تعالى في الأفعال، وأقل تقصيراً فيها؛ فصارت الولاية والعداوة بالاعتقاد خاصة لا في تحقيق الأفعال، ولزم به تحصيل الإيمان بحق الاعتقاد وتقرير الحكم عليه دون الأفعال».

أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة، الجزء الثاني، ص 1075 - 1077.



ولعل تعريف «الإيمان» الذي أثار الجدل أكثر من غيره هو تعريف المرجئة والخوارج. وهو التعريف الذي ناقشه كل المتكلمين من الفرق الأخرى ورفضوه باعتبار التعريف الأول عُذَّ «تعريفاً رخواً» وباعتبار التعريف الثاني حُسب «تعريفاً قشفاً». هذه نماذج من مناقشة الإباضية للمرجئة وللخوارج في شأن موضوع «الإيمان»:

وأولها؛ نص مقتطف من عقيدة الجناوي يمهد فيه للموقف الإباضي:

«واختلفوا فيما بينهم على ثلاثِ فِرَق:

فِرْقَةٌ قالت: الإيمانُ مَعْرِفَةٌ دون إِقْرَارٍ وهو جَهْمٌ بن صَفْوَان وَمَنْ شَايَعَهُ.

وفرقة قالت: الإيمانُ إقْرَارٌ ومَعْرِفَةٌ وهو أَبُو حَنِيفَةَ وَمَنْ شَايَعَهُ.

وفِرْقَةٌ قالت: الإيمانُ إقْرَارٌ دون معرفة وهو مَرْوَان بن غَيْلَان وَمَنْ شَايَعَهُ.

وَحُجَّةُ جَهْمٍ من الكتاب قوله تعالى: ﴿قَالُوا ءَامَنَّا بِأَقْوَمِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: 41]. ومن السُّنة قول النبي ﷺ: «الإيمانُ هَاهُنَا» وأشار بيده إلى صدره، في أمثالها.

وحجة مَرْوَانَ من الكتاب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾؛ أي: أقرؤا. ومن السُّنة قول رسول الله ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» في أمثالها.

واحتجَّ أَبُو حَنِيفَةَ بِحُجَّةِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ على قوله.

وسَائِرُ الْأُمَّةِ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ قَوْلٌ وَعَمَلٌ خِلَافاً لِقَوْلِ الْمُرْجِئَةِ.

واختلفوا فِيمَنْ أَتَى بِالْقَوْلِ وَضَيَّعَ الْعَمَلَ على خمسة مذاهب:

فَقَالَتِ الصُّفَرِيَّةُ: مَنْ أَتَى بِالْقَوْلِ وَضَيَّعَ الْعَمَلَ فَهُوَ مُشْرِكٌ كَافِرٌ فَاسِقٌ ضَالٌّ عَاصٍ، لَيْسَ بِمُسْلِمٍ وَلَا بِمُؤْمِنٍ.

وَقَالَتِ الْقَدَرِيَّةُ: مَنْ أَتَى بِالْقَوْلِ وَضَيَّعَ الْعَمَلَ، فَهُوَ فَاسِقٌ عَاصٍ، لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا بِمُسْلِمٍ، وَلَا بِمُشْرِكٍ وَلَا كَافِرٍ.

وَقَالَتِ الْأَشْعَرِيَّةُ: مَنْ أَتَى بِالْقَوْلِ وَضَيَّعَ الْعَمَلَ فَهُوَ مُؤْمِنٌ مُسْلِمٌ عَاصٍ مُذْنِبٌ، لَيْسَ بِمُشْرِكٍ وَلَا كَافِرٍ وَلَا ضَالٌّ وَلَا فَاسِقٌ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَذَّبَهُ وَإِنْ شَاءَ رَحِمَهُ.

وَقَالَتِ الْمُرْجِئَةُ: مَنْ أَتَى بِالْقَوْلِ وَضَيَّعَ الْعَمَلَ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ مُسْلِمٌ لَيْسَ بِمُشْرِكٍ وَلَا كَافِرٍ وَلَا ضَالٌّ وَلَا فَاسِقٌ.

وَقَالَتِ الْإِبَاضِيَّةُ بِأَصْنَافِهَا وَالزَّيْدِيَّةُ وَالشَّيعَةُ: مَنْ أَتَى بِالْقَوْلِ وَضَيَّعَ الْعَمَلَ فَهُوَ كَافِرٌ مُنَافِقٌ ضَالٌّ فَاسِقٌ عَاصٍ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا بِمُسْلِمٍ وَلَا بِمُشْرِكٍ، وَأَحْكَامُهُ أَحْكَامُ الْمِلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ.

نص مقتطف من عقيدة الجناوي كما وردت عند روبينيتشي





وأورد أبو يعقوب الورجلاني التعريف الإباضي التالي لمذهب جماعته في أمر الإيمان: «

«مذهبنا في الإيمان أنه القول والاعتقاد والأعمال تصريحاً وتصحيحاً. وهو مذهبنا ومذهب السنية مالك والشافعي وابن حنبل وأبي حنيفة على قول، وهو مذهب سائر المحكمة. اعلم أن الإيمان ثلاثة مقامات:

إحداها: انطواء القلوب وضمير النفوس على اعتقاد التوحيد لغة وشرعاً. الثانية: الإقرار باللسان نطقاً والإعراب عن الضمير وقفاً وقبله صدق. وهذا دون الأول؛ لأن الأول يجزي عن هذه العلل، ولا يجزي هذا عن ذلك على حال لغة أيضاً وشرعاً. والثالثة: التصديق بالأعمال والتحقيق بالأفعال شرعاً وسمعاً. الدليل على الأولين من اللغة قول إخوة يوسف لأبيهم يعقوب: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17]».

أبو يعقوب الورجلاني: العدل والإنصاف، ص 114 - 115.

وثانيها: ردود الإباضية على المرجئة:

1 - رد الفزاري على المرجئة في القول بإيمان الخوارج: ليس الإيمان مجرد التوحيد، بل هو العمل بما أمر الله أيضاً

«(...) ومن المحدثين من أهل القبلة من سَمَّى الخوارج وغيرهم بالإيمان، وهم المرجئة، وزعموا أن الله أمرهم أن يسموا من استحل دماء المؤمنين وأموالهم وأفسد في الأرض، وحكم بغير ما أنزل الله مسلماً على دين الله. وقد وصف الله المؤمنين ووصف أعمالهم بالصدق عليه والوفاء بطاعته. ولن يستطيع المرجئة أن يحتجوا أن الجبابة والمحدثين من أهل القبلة ليسوا بمفسدين في الأرض، ولا حاكمين بغير ما أنزل الله، مع أن ضلالتهم أعظم من هذا؛ لأنهم يزعمون أن من جهل القيامة والبعث والحساب والجنة والنار وجعل معرفة محمد ﷺ مسلماً على دين الله، وذلك لأنهم جعلوا الإيمان كله توحيداً لا غير، فدخل عليهم هذا، فبعضه يسع جهله وبعضه لا يسع جهله. فأعظموا حينئذ فريتهم على الله إذ يعذرون الناس بجهل التوحيد».

عبد الله بن يزيد الفزاري، كتاب التوحيد، ص 30.

2 - رد أبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني على المرجئة في مسألة الإيمان:

«نسأل المرجئة عن الإيمان ما هو؟ فإن قالوا: هو الإقرار، فقد أبطلوا أن يكون معرفة الله إيماناً. يقال لهم: أخبرونا عن هذا الإقرار ما هو؟ فإن قالوا، هو الإقرار أن الله واحد لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وما جاء به حق. يقال لهم: هذه ثلاث خصلات، بعضها غير بعض: الإقرار بالله غير الإقرار بأن محمداً رسول الله، والإقرار بأن محمداً رسول الله غير الإقرار بأن ما جاء به حق؛ لأنه يقرّ بهذا من ينكر هذا، يقرّ بالله أنه واحد

مذهبنا في الإيمان
أنه القول والاعتقاد
والأعمال تصريحاً
وتصحيحاً.



من أنكر أن يكون محمد رسول الله. فإن قال: الإقرار بالله إيمان أبطل أن يكون الإقرار بمحمد إيماناً، وكذلك [الإقرار] بما جاء به حق غير الإقرار بأن محمدًا رسول الله. فإذا جاز عندكم أن يكون الإيمان ثلاث خصال، لم يكن يجز لغيركم أن يجعله أربع خصال أو أكثر فيجعل الصلاة والزكاة وغير ذلك من الفرائض من الإيمان إذا أقررتم أن الإيمان خصال. فيدخل عليهم أن المعرفة بالله غير الإيمان، وأن من أخرس الله لسانه فعرف الله بقلبه أنه غير مؤمن. وإن زعموا أن الإيمان إقرار بالله والمعرفة [به]، يقال لهم: فإن كان إنما كانت المعرفة إيماناً بالله أنها معرفة، بطل أن يكون الإقرار بالله إيماناً؛ لأن الإقرار غير المعرفة، وكذلك إذا كان [الإقرار] إيماناً لأنه إقرار بطل أن تكون المعرفة إيماناً لأنها غير الإقرار. فلما بطل ما ذكروا من هذا لم يصلح أن يكون الإيمان إيماناً إلا لعلّة وجوب الثواب عليه؛ لأن جميع ما ذكرنا للعامل عليه ثواب، فيدخل في الإيمان جميع طاعة الله. وإنما أنكرت المرجئة أن يكون [الإيمان] خصال [فقد أدخلنا عليهم وألزمناهم ما قامت به عليهم الحجّة أن الإيمان خصال]. وأقروا لنا بذلك. ويزاد عليهم في الإدخال، يقال لهم: أليس الداعي إلى هذا الإيمان الذي زعمتم أنه إيمان واجب ولايته على المستجيب له؟ فلا بدّ لهم من نعم. فقد زادت إلى الإيمان خصلة وهي إيمان.

وإن قالوا: إن ولاية الداعي طاعة ليست من الإيمان فقد زعموا أن من استجاب للنبي ﷺ ليست ولايته من الإيمان وكذلك براءته لا تكون كفرًا فيكون من برأ من النبي ﷺ فهو مؤمن به ليس بكافر، وكذلك يلزمهم في قتله وقذفه. ويدخل عليهم أن يقال لهم: أخبرونا عن المقرّ بهذا الإيمان، أليس عليه أن يتقرب إلى الله بإيمانه وأن يعلم أن إيمانه حق، فالتقرب بالإيمان خصلة من خصائص الإيمان، وكذلك المعرفة أن الإيمان حق خصلة أخرى. وكذلك المعرفة أن عليه التقرب إلى الله، فإن الإيمان خصال في قول المرجئة، إقرار بما ذكرنا. وإن أنكروا هذا كله فقد يسلم عندهم من لا يعلم أن إيمانه حق، ولا يتقرب بإيمانه إلى الله ويرجو ما عنده من ثوابه. وما يدخل عليهم في هذا أكثر من أن يحصى.

ومما يؤكّد ما ذكرنا أن الإيمان قول وعمل من كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: 5]، فجعل الصلاة والزكاة من الدين. [وقال: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: 11]. وأما ما أوجب عليه الوعيد من كتاب الله في المقرّين بالإيمان، قال الله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا...﴾، فناداهم بالإيمان ولو لم يكونوا من أهل الإقرار بالإيمان لما ناداهم به. وقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدُوْنَا وَظُلَمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء: 29، 30]. وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10]، وقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 278]، فناداهم

بالإيمان، ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: 279]. ألا ترى أنه سَمَّاهُمْ أَنَّهُمْ حاربوا الله ورسوله إذ لم ينتهوا عن أكل الربا.

وقال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]. وقال: ﴿أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَةَ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾ [مريم: 59]. وقال: ﴿وَبَلِّ لِلْمُطَفِّينَ﴾ [المطففين: 1]. وقال: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضْعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيَخَذُ فِيهِ مَهْكَنًا﴾ [الفرقان: 68، 69]، وقال في أهل بدر: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ * وَمَنْ يُولِهِمْ يُؤَمِّدْ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِنَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَكَءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَا وَدَّهْ جَهَنَّمَ وَبُئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: 15، 16]. فهذه الآية في أهل بدر خاصة، فقد توعددهم الله على الفرار [إلى] جهنم. وقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا نَفِرُوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا...﴾ [التوبة: 38، 39]. وهذه الآيات التي ذكرنا وكثير ممَّا لم نذكر في المقرِّين قد أنفذ الله بغضها بلا توبة.

وممَّا تحتجُّ به المرجئة، ولا نعلم لهم في كتاب الله حجة أوثق في أنفسهم منها قول الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]. فقالوا: إنَّ الكبائر التي هي دون الشرك، فإنَّ الله يغفرها بلا توبة. يقال لهم: أخبرونا عن هذه الآية، أتحملونها على ظاهرها أو تحتها معنى؟ فإن قالوا: ليس تحتها معنى وحملوها على ظاهرها، فإنمَّا قال الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: 48]، فهو إذاً لا يغفر الشرك لمن تاب. وإن كان تحت الآية معنى غير ظاهرها، فينبغي أن يكون إنمَّا يغفر لمن تاب من الكبائر، ويغفر الصغائر لمن اجتنب الكبائر؛ لأنَّ ذلك كلُّه دون الشرك. [ولو حُمِلَ القرآن على ظاهره لتناقض. ألا ترى أنَّه قال في هذا الموضع: لا يغفر الشرك]. فلو حمل القرآن على ظاهره لم يغفر الشرك به لمن تاب منه».

أبو خزر يغلا بن زلتاف: الرد على جميع المخالفين، تحقيق: عمرو خليفة النامي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2008، ص 69 - 74.

3 - رد أبي عمار عبد الكافي على المرجئة في مسألة تعريف «الإيمان»:

«اختلف الناس في الإيمان وفي تشبيته على أصل قولين:

قالت المرجئة: إنَّ الإيمان هو ما تعبد الله به عباده، ودعاهم إليه من توحيد بصفاته، ونفي الأشباه والأنداد عنه، في جميع ما لا يليق به من صفات خلقه. فكل من وحد الله بصفته، ونفى عنه صفة خلقه، سمِّي مؤمناً مستكمل الإيمان، وما عدا ذلك من جميع ما أمر الله به عباده، وتعبد بهم به: من فعل جميع ما افترض عليهم من الفرائض، وترك جميع ما نهاهم عنه من المعاصي، فليس ذلك بإيمان ولا هو لله بدين ولا إسلام. ثمَّ افترقوا فيما

[ولو حُمِلَ القرآن على ظاهره لتناقض. ألا ترى أنَّه قال في هذا الموضع: لا يغفر الشرك]. فلو حمل القرآن على ظاهره لم يغفر الشرك به لمن تاب منه.



بينهم على طوائف ثلاث: فقالت طائفة منهم: إِنَّ الإيمان من ذلك هو المعرفة لله بالقلب، والاعتقاد بالضمير، دون الإقرار بذلك باللسان. وقالت الثانية: بل الإيمان هو الإقرار بتوحيد الله، ونفي الأشباه عنه باللسان دون المعرفة بالقلب، والضمير في النفس. وقالت الطائفة الثالثة: بل لا يكون كل واحد منهما إيماناً دون الآخر، فمتى اجتمع من ذلك إقرار باللسان، وضمير بالقلب سُمي جميعه إيماناً، وسُمي فاعله مؤمناً، وإذا كان أحدهم دون الآخر بطلت التسمية له بأن يكون إيماناً، وبطل أن يسمّى فاعل بعض ذلك دون بعض مؤمناً. وشبهوا ذلك فيما زعموا بالأبلى الذي لا يسمى بأحد اللونين أبلى، وإذا اجتمع عليه كلا اللونين سُمي أبلى.

وقالت جميع الفرق من الأزارقة، والإباضية، والزيدية، والمعتزلة، والحشوية: إِنَّ الإيمان هو جميع ما أمر الله به عباده، وتعبدهم به: من فعل جميع ما افترض عليهم من الفرائض، وترك جميع ما نهاهم عنه من المعاصي؛ فكل ذلك إيمان لله، ودين له وإسلام، وكله إيمان، وبعضه إيمان، ما كان من ذلك توحيداً لله، وما كان منه غير توحيد. فمن استكمل ذلك سُمي مؤمناً، ومن لم يستكمل ذلك، واقتصر على فعل التوحيد دون فعل الفرائض وترك المعاصي بطل أن يسمّى مؤمناً؛ إلا ما استخصت به الحشوية في التسمية باسم المؤمن؛ وذلك أَنَّ الحشوية مخالفة للمرجئة في إثبات الإيمان؛ حيث زعموا أَنَّ العمل بجميع طاعة الله مما أمر به عباده إيمان ما كان من ذلك قولاً أو عملاً موافقة لهم في التسمية بالإيمان، حيث زعموا أَنَّ المؤمن مؤمن مع ترك الإيمان الذي هو طاعة لله من العمل بجميع الفرائض التي هي دون التوحيد، ومع ركوبه جميع ما نهى عنه من معصيته التي هي دون الشرك، فخالفوا المرجئة في التثبيت، ووافقوهم في التسمية.

ونحن مبتدئون بالمسألة على من قال من المرجئة: بأنَّ الإيمان معرفة دون إقرار بأنَّ الله واحد، وهم الجهمية؛ فنقول لهم: أخبرونا عن الإقرار بأنَّ الله واحد لا شريك له في ملكه ولا شبيهه ولا نظير، وأنَّه لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، ولم يكن له كفواً أحد، أهذا الإقرار ممن هو منه إيمان؟ فإن قالوا: لا، قلنا: فالمنكر لجميع ذلك، المكذب لله في ربوبيته، والواصف له بصفات خلقه من الأنداد والأشباه، وبأنَّه اتخذ صاحبة وولداً - تعالى الله عن ذلك -، فهل تقولون في هذا: إِنَّه كافر بالله؟ فإن قالوا: ليس بكافر، خرجوا مما أجمع عليه الإسلام صراحاً، مع تكذيبهم لقول الله حيث يقول: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: 73]، وقال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 72]، وقال: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّى ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾ [التوبة: 30]؛ فسمي قولهم في كل ما قالوا من ذلك كفراً، وقال الله: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا﴾ ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ ﴿أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾ [مریم: 88 - 91]، فإن قالوا: من كذب بالله، ووصفه بصفات خلقه، وشبهه بغيره مما ذكرتم فقد كفر بالله، قيل لهم: فيجب أن يكون ضد ذلك من الإقرار لله بوحدانيته، والوصف له بصفاته إيماناً، إذا كان ضده من التكذيب به، والوصف له بصفة خلقه كفراً. ثم يقال لهم:

أخبرونا عن الإقرار لله بالربوبية وإثبات الوجدانية له، أتوحيد هو وإيمان أم غير توحيد ولا إيمان؟ فإن قالوا: ليس بتوحيد ولا إيمان، قيل لهم: وكذلك ضده من الإنكار لربوبيته والجد لوجدانيته، لا يكون شركاً بالله ولا كفراً، فإن قالوا: إنَّ الجحد لربوبية الله والإنكار لوجدانيته هو شرك بالله وليس بكفر، كما أنَّ الإقرار بذلك توحيد وليس بإيمان، قيل: أفيكون توحيد الله من الفعل ما ليس بإيمان، ويكون شركاً بالله من الفعل ما ليس بكفر، وهذا مما لا يقول به إلا ذو مرار هائج، أو من به جنة مولعة، وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإن قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها». ولا يكونون يحقنون دماءهم وأموالهم إلا بأن يؤمنوا بالله ورسوله. فدل على أنَّ قولهم: لا إله إلا الله إيمان، فإن قالوا: ليس الإقرار بذلك إيماناً وإنما الإيمان هو المعرفة بالقلب دون الإقرار، والإقرار دلالة على ما في القلب من الإيمان، قيل لهم: وما في الإقرار باللسان مما يدل على ما في القلب؟ أو ليس قد يقر المقر بلسانه على أمر، وفي قلبه خلاف ذلك الذي هو مقر به، ومن أعلم رسول الله ﷺ والأئمة من بعده بأنَّ في قلوب المقرين بلا إله إلا الله من المعرفة بما تقر به ألسنتهم من ذلك، ولو أنَّ ذلك الإقرار لم يكن من نفس الإيمان لما حقنوا به دماءهم وأموالهم؟ وهذا كله مما يوجب أن يكون الإقرار من الإيمان، مع ما اجتمع عليه أهل التفسير في معنى قول الله: ﴿يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ أينما هو في كتاب الله ﷻ؛ أي أقروا، ولا نعلم لهم في ذلك اختلافاً. فدل ذلك من إجماعهم على أنَّ الإقرار من الإيمان.

وأما الذين زعموا منهم أنَّ الإيمان إقرار باللسان دون المعرفة، فيلزمهم أن يكون من جهل الله واعتقد على أنه بخلاف ربوبيته ووجدانيته مؤمناً مع جهله واعتقاده لذلك، مع ما يلزمهم فيمن أخرس الله لسانه؛ إذ هو عرف الله بقلبه أن يكون غير مؤمن؛ إذ كان الإيمان لا يكون عندهم إلا الإقرار باللسان فقط، وقد قال الله ﷻ: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَاهِمَ وَلَمْ تَوَمِّنْ قُلُوبَهُمْ﴾ [المائدة: 41]، فأضاف الإيمان إلى القلوب كما ترى، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ﴾ [المائدة: 61]، فسمي ما في قلوبهم كفراً. ولن يجوز أن يكون ما في قلوبهم من اعتقادهم كفراً، إلا بأن يكون خلاف ذلك من الذي في قلوب المؤمنين من اعتقادهم إيماناً، مع ما روي عن النبي ﷺ في غير ما رواية أنه يقول: «الإيمان هاهنا»، فيشير إلى صدره. وهذا كله مما يدل على أنَّ الإقرار بالله والمعرفة به جميعاً من الإيمان.

ثمَّ يقال للمرجئة جميعاً: أخبرونا عن الإيمان ما هو؟ قالوا: الإقرار بالله أنه واحد، والإقرار بمحمد أنه رسول الله، وما جاء به أنه الحق، قيل لهم: هذه خصال ثلاث بعضها غير بعض، قد يقر بشيء منها من ينكر شيئاً، فإن كان الإقرار بالله أنه واحد إيماناً؛ لأنه إقرار بالله، بطل أن يكون غيره من الإقرار بمحمد أنه رسول الله، وبأن ما جاء به حق إيماناً، وكذلك إن كان الإقرار بمحمد رسول الله إنما كان إيماناً لأنه إقرار برسول الله، بطل أن يكون الإقرار بالله أنه واحد إيماناً.





ويقال لهم: ما تقولون في الإقرار بموسى وعيسى عليهما السلام بأنهما رسولا رب العالمين، والإقرار بغيرهما من المرسلين أنَّهُم رسل الله، والإقرار بالبعث والثواب والعقاب، والملائكة والكتب والنبیین، أذلك كله من الإيمان أم ليس من الإيمان؟ فإن قالوا: ليس من الإيمان، قيل لهم: فيجب أن يكون المنكر لرسالة موسى وعيسى وغيرهما من المرسلين مؤمناً مع إنكاره لذلك، ومع إنكاره للبعث والثواب والعقاب، والملائكة والكتب والنبیین، وقد قال الله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 136]، فسمي كل ذلك إيماناً، فإن قالوا: لا يكون مؤمناً مع إنكاره رسالة أحد من المرسلين، ولا مع إنكاره شيئاً مما ذكرتم، قيل لهم: فنراكم قد أثبتم للإيمان خصائص كثيرة، فلم لا جوزتم لغيركم أن يجعل جميع ما أمر الله به من طاعته، وأوجب عليه ثوابه إيماناً؟ وقد قال الله ﷻ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: 5]، فسمي صلاتهم وزكاتهم ديناً (...)).

أبو عمار عبد الكافي، الموجز، الجزء الثاني، ص 90 - 103.

3 - في تقسيمات «الإنسان المؤمن» و«الإنسان غير المؤمن»:

طائفة هي من التصنيفات تعلق بالإنسان المؤمن وما ضاده. وقد توزعت في كتب علم الكلام توزعاً. على أنه لا يمكن استيفاؤها كل الاستيفاء. تكفي من البيدر السنبلة، على حد قول المثل العربي القديم.

أ - تقسيم أبي الحسن الأشعري في «مقالات الإسلاميين»:

كتب أبو الحسن الأشعري كتباً في مقالات الإنسان المؤمن، في صورته الإسلامية؛ أي كتب في مقالات الإنسان المسلم. غير أن ما يكاد يُنسى أن الرجل كتب أيضاً في مقالات الإنسان الملحد، في صورته المتعددة من دهرية وزنادقة... وقد حمل الكتاب الأول اسم «مقالات الإسلاميين»، وحمل الكتاب الثاني اسم «مقالات الملحدين». وكان أن حُفظت «مقالات الإسلاميين»، وحدث أن ضاعت «مقالات الملحدين». وقد قسم أبو الحسن الأشعري هذه المقالات - من جهة نظر مقالة الإنسان المؤمن [المسلم] - على النحو التالي:

«والتقسيم الضابط أن نقول: من الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول؛ وهم: السوفسطائية. ومنهم من يقول بالمحسوس، ولا يقول بالمعقول؛ وهم: الطبيعية. ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول، ولا يقول بحدود وأحكام؛ وهم: الفلاسفة الدهرية [الطبيعية والدهرية من فرق «الإنسان غير المؤمن»]. ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام، ولا يقول بالشريعة والإسلام؛ وهم: الصابئة. ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما وإسلام، ولا يقول بشريعة نبينا محمد ﷺ؛ وهم: المجوس واليهود والنصارى. ومنهم من يقول بهذه كلها؛ وهم: المسلمون [الصابئة والمجوس واليهود والنصارى والمسلمون من



فرق «الإنسان المؤمن» بإطلاق]. ونحن قد فرغنا عمن يقول بالشرائع والأديان [الإنسان المؤمن في إطلاقيته]؛ فتكلم الآن فيمن لا يقول بها ويستبد برأيه وهواه؛ في مقابلتهم [الإنسان غير المؤمن في إطلاقيته]».

ب - تقسيم ابن حزم في الفصل:

«قال أبو محمد [ابن حزم]: رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست؛ ثم تتفرق كل فرقة من هذه الفرق الست على فرق. وسأذكر جماهيرها إن شاء الله وَعَلَّيْ».

فالفرق الست التي ذكرناها على مراتبها في البعد عنا:

أولها؛ مبطلو الحقائق. وهم الذين يسميهم المتكلمون «السوفسطائية».

وثانيها؛ القائلون بإثبات الحقائق، إلا أنهم قالوا: إن العالم لم يزل وأنه لا محدث له ولا مدبر.

وثالثتها؛ القائلون بإثبات الحقائق، وإن العالم لم يزل، وإن له مدبراً لم يزل.

ورابعتها؛ القائلون بإثبات الحقائق. فبعضهم قال إن العالم لم يزل، وبعضهم قال هو محدث. واتفقوا على أنه له مدبرين لم يزلوا، وأنهم أكثر من واحد. واختلفوا في عددهم.

وخامستها؛ القائلون بإثبات الحقائق، وأن العالم محدث، وأن له خالقاً واحداً لم يزل وأبطلوا النبوات كلها.

وسادستها؛ القائلون بإثبات الحقائق، وأن العالم محدث، وأن له خالقاً واحداً لم يزل. وأثبتوا النبوات، إلا أنهم خالفوا في بعضها، فأقروا ببعض الأنبياء عليه السلام، وأنكروا بعضهم.

قال أبو محمد عليه السلام: وقد تحدث في خلال هذه الأقوال آراء هي منتجة من هذه الرؤوس، ومركبة منها. فمنها ما قد قالت به طوائف من الناس؛ مثل ما ذهبت إليه فرق من الأمم من القول بتناسخ الأرواح، أو القول بتواتر النبوات في كل وقت، وإن في كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء. ومثل ما قد لقيت جماعة من القائلين به، وناظرتهم عليه من القول بأن العالم محدث وأن له مدبراً لم يزل، إلا أن النفس والمكان المطلق، وهو الخلاء والزمان المطلق، لم يزل معه.

قال أبو محمد: وهذا قول قد ناظرني عليه عبد الله بن خلف ابن مروان الأنصاري، وعبد الله بن محمد السلمي الكاتب، ومحمد بن علي بن أبي الحسين الأصبحي الطبيب. وهو قول يؤثر عن محمد بن زكريا الرازي الطبيب. ولنا عليه فيه كتاب مفرد في نقض كتابه في ذلك، وهو المعروف بالعلم الإلهي. وكمثل ما ذهب إليه قوم من أن الفلك لم يزل، وأنه غير الله تعالى، وأنه هو المدبر للعالم الفاعل له، إجلالاً بزعمهم لله عن أن يوصف بأنه فعل شيئاً من الأشياء. وقد كنى بعضهم عن ذلك بالعرش. ومنها ما لا نعلم أن أحداً قال به إلا أنه مما لا يؤمن أن يقول به قائل من المخالفين عند تضيق الحجج عليهم، فيلجئون



إليها؛ فلا بد إن شاء الله تعالى من ذكر ما يقتضيه مساق الكلام منها. وذلك مثل القول بأن العالم محدث ولا محدث له، فلا بد بحول الله تعالى من إثبات المحدث بعد الكلام في إثبات الحدوث. وبالله تعالى التوفيق والعون لا إله إلا هو».

ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، الجزء الأول، ص 10 - 11.

ج - تقسيم التهانوي:

«ينبغي أن يعلم أنّ العلماء قالوا: الشّرك على أربعة أوجه: حيناً في العدد. وقد نفي بقوله تعالى: أحد، أي ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. وحيناً في المرتبة: وقد نفي بقوله تعالى: صمد؛ أي ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾. وحيناً بالنسبة للزوجة والولد، وقد نفاه بقوله سبحانه ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾. وحيناً في العمل والتأثير وقد نفاه سبحانه بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. وقالوا أيضاً: إن أصحاب المذاهب الباطلة ينقسمون إلى خمس فرق:

الفرقة الأولى: الدّهريّة القائلون بأنّه ليس للعالم صانع، وأنّ المواد اجتمعت هكذا وتشكّلت منها الصّور الموجودة. وعليه متى ذكر المسلمون بلسانهم لفظة هو فذلك هو التبرّي من عقائد الدّهريّة.

الفرقة الثانية هم الفلاسفة: وهم الذين يقرّون بوجود الصّانع ولكن لا صفة له عندهم؛ أي: أنّ التأثير في العوالم من الوسائط وليس من الصّانع. وفي الحقيقة: الهندو على هذا الرأي.

ومتى قال الرجل المؤمن: الله، فإنّ ذلك يعني وصفه بجميع صفات الكمال، وبذلك ينجو ويبعد من عقائد هذه الفرق.

والفرقة الثالثة: الثنوية: وهم القائلون بأنّ العالم لا يكفي وجود صانع لجميع ما في العالم، وذلك لأنّ العالم فيه الخير والشّرّ موجودان، فلا بدّ للخير من خالق وللشّرّ من خالق. إذن لا بدّ من صانعين اثنين. وخالق الخير يسمّى عندهم يزدان وأمّا خالق الشّرّ فهو عندهم أهرمن. فإنّ، متى نطق المؤمن بلفظ، أحد، فقد نجا من شرّ شرك هؤلاء.

والفرقة الرابعة: عبدة الأوثان؛ الذين يعتقدون بأنّ عبادة الأوثان وسيلة لقضاء حاجاتهم الدنيوية والدينية، والمؤمن حين يقول: الله الصّمَد، فإنّه يخلص من هذه العقيدة. وهكذا الضالون من أهل الكتاب من اليهود الذين يقولون بأنّ العزيز هو ابن الله، والنصارى القائلين بأنّ المسيح هو ابن الله. فإنّ متى قال المؤمن: لم يلد ولم يولد فإنّه يطهر من هذه العقيدة.

والفرقة الخامسة: المجوس القائلون بأنّ أهرمن إبليس له القدرة الإلهية نفسها في التأثير، والمنازعة دائمة بين جنود الرحمن والشيطان. ففي بعض الأحيان: يجري حكم الله في عالم الخير ويكون هو الغالب، وحيناً يتغلّب جيش إبليس، وهو يظهر في عالم الشّرّ والقبح».



د - تقسيم حاجي خليفة:

حاجي خليفة: كشف الظنون

الإفصاح الثاني: في أقسام الناس بحسب المذاهب والديانات اعلم أن التقسيم الضابط أن يقال من الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول وهم السوفسطائية فإنهم أنكروا حقائق الأشياء ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعية وكل منهم معطل لا يرد عليه فكره براد ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد ولا يرشده ذهنه إلى معاد قد ألف المحسوس وركن إليه وظن أنه لا عالم وراء العلم المحسوس ويقال لهم: **الدهريون** أيضاً لأنهم لا يثبتون معقولاً ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود والأحكام وهم الفلاسفة فكل منهم قد ترقى عن المحسوس وأثبت المعقول ولكنه لا يقول بحدود وأحكام وشريعة وإسلام ويظن أنه إذا حصل له المعقول وأثبت العالم مبدأ ومعاداً وصل إلى الكمال المطلوب من جنسه فتكون سعادته على قدر إحاطته وعلمه وشقاوته بقدر جهله وسفاهته وعقله هو المستبد بتحصيل هذه السعادة وهؤلاء الذين كانوا في الزمن الأول **دهرية** وطبيعية وإلهية لا الذين اتخذوا علومهم عن مشكاة النبوة ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ولا يقول بالشريعة والإسلام وهم الصابئة فهم قوم يقرب من الفلاسفة ويقولون بحدود وأحكام عقلية ربما أخذوا أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحي إلا أنهم اقتصروا على الأول منهم وما تعدوا إلى الآخر وهؤلاء هم الصابئة الأولى الذين قالوا بغازيمون وهرمس وهما شيث وإدريس عليهم السلام ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء ومنهم من يقول بهذه كلها وشريعة وإسلام ولا يقول بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وهم المجوس واليهود والنصارى ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون، وكانوا عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولاً في أمور اجتهادية وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين كاختلافهم في التخلف عن جيش أسامة وفي موته صلى الله عليه وسلم وفي موضع دفنه وفي الإمامة وفي ثبوت الإرث عنه صلى الله عليه وسلم وفي قتال مانعي الزكاة وفي خلافة علي ومعاوية وكاختلافهم في بعض الأحكام الفرعية ثم يتدرج ويترقى إلى آخر أيام الصحابة رضي الله عنهم فظهر قوم خالفوا في القدر ولم يزل الخلاف يتشعب حتى تفرق أهل الإسلام إلى ثلاث وسبعين فرقة كما أشار إليه الرسول صلى الله عليه وسلم وكان من معجزاته ولكن كبار الفرق الإسلامية ثمانية وهم المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية ويقال لهم: أهل السُّنة والجماعة هذا ما ذكره في كتب الفرق.

هـ - تقسيم أحمد نكري:

اعلم أن التقسيم الضابط أن يقال: إن من الناس من لا يقول بمحسوس، ولا بمعقول، وهم السوفسطائية، فإنهم أنكروا حقائق الأشياء.

ومنهم من يقول بالمحسوس، ولا يقول بالمعقول، وهم الطبيعية، كل منهم معطل لا يرد



عليه فكره براد، ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد، ولا يرشده ذهنه إلى معاد، قد ألف المحسوس، وركن إليه، وظن أن لا عالم وراء العالم المحسوس، ويقال لهم: **الدهريون** أيضاً، فإنهم يثبتون معقولاً.

ومنهم من يقول بالمحسوس، والمعقول، ولا يقول بحدود ولا أحكام، وهم الفلاسفة، فكل منهم قد رقى عن المحسوس، وأثبت المعقول، لكنه لا يقول بحدود وأحكام وشرعية وإسلام، ويظن أنه إذا حصل له المعقول، وأثبت للعالم مبدأ ومعاداً، وصل إلى الكمال المطلوب من جنسه، فيكون سعادته على قدر إحاطته وعلمه، وشقاوته بقدر جهله وسفاهته، وعقله هو المستبد بتحصيل هذه السعادة. وهؤلاء الذين كانوا في الزمن الأول **دهرية**، وطبيعية، وإلهية، لا الذين أخذوا علومهم عن مشكاة النبوة.

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول، والحدود الأحكام، ولا يقول بالشرعية والإسلام، وهم الصابئة، فهم قوم يقرب من الفلاسفة، ويقولون بحدود وأحكام عقلية، ربما أخذوا أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحي.

إلا أنهم اقتصروا على الأول منهم، وما تعدوا إلى الآخر، وهؤلاء هم الصابئة الأولى، الذين قالوا بغازيمون، وهرمس، وهما شيث وإدريس عليهما السلام، ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء.

ومنهم من يقول: هذه كلها شريعة ما وإسلام، ولا يقول بشرعية محمد صلى الله عليه وسلم وهم المجوس والنصارى واليهود.

ومنهم من يقول بهذه كلها، وهم المسلمون، وكانوا عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة، إلا من كان يبطن النفاق.

فقد تبين بهذا أن أغلب من فصل القول في الإنسان المؤمن وضديده قد بقي عالة على تقسيم أبي الحسن الأشعري، كما أن هذا التشابه في إيراد الأقوال يطرح مسألة عدم عزو الأفكار إلى أول من قال بها. وهذه ظاهرة مشاهدة في جل كتب التراث.

4- في الرد على فرق «الإنسان غير المؤمن»:

في الإيمان والجحود بعامة:

الغزالي: إثبات الاعتقاد والدفاع عن الإنسان المعتقد ونقد الإنسان الجاحد:

«(...) فإن قلت: قد انتهى هذا التوحيد إلى أنه يبتنى على الإيمان بعالم الملكوت، فمن لم يفهم ذلك أو يجحده فما طريقه؟ فأقول: أما الجاحد فلا علاج له إلا أن يقال له: إنكارك لعالم الملكوت كإنكار السمنية لعالم الجبروت، وهم الذين حصروا العلوم في الحواس الخمس، فأنكروا القدرة والإرادة والعلم لأنها لا تدرك بالحواس الخمس، فلازموا

حضيض عالم الشهادة بالحواس الخمس، فإن قال: وأنا منهم، فإنني لا أهتدي إلا إلى عالم الشهادة بالحواس الخمس ولا أعلم شيئاً سواه، فيقال: إنكارك لما شاهدناه مما وراء الحواس الخمس كإنكار السوفسطائية للحواس الخمس، فإنهم قالوا: ما نراه لا نتق به، فلعلنا نراه في المنام، فإن قال: وأنا من جملتهم فإنني شك أيضاً في المحسوسات، فيقال: هذا شخص فسد مزاجه وامتنع علاجه، فترك أياماً قلائل، وما كل مريض يقوى على علاجه الأطباء: هذا حكم الجاحد. وأما الذي لا يجحد ولكن لا يفهم، فطريق السالكين معه أن ينظروا إلى عينه التي يشاهد بها عالم الملكوت، فإن وجدوها صحيحة في الأصل وقد نزل فيها ماء أسود يقبل الإزالة والتنقية اشتغلوا بتنقيته اشتغال الكحال بالأبصار الظاهرة، فإذا استوى بصره أرشد إلى الطريق ليسلكها كما فعل ذلك ﷺ بخواص أصحابه، فإن كان غير قابل للعلاج فلم يمكنه أن يسلك الطريق الذي ذكرناه في التوحيد ولم يمكنه أن يسمع كلام ذرات الملك والملكوت بشهادة التوحيد كلموه بحرف وصوت وردوا ذروة التوحيد إلى حضيض فهمه فإن في عالم الشهادة أيضاً توحيداً، إذ يعلم كل أحد أن المنزل يفسد بصاحبين، والبلد يفسد بأمرين، فيقال له على حد عقله: إله العالم واحد والمدبر واحد، إذ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فيكون ذلك على ذوق ما رآه في عالم الشهادة، فينغرس اعتقاد التوحيد في قلبه بهذا الطريق اللائق بقدر عقله، وقد كلف الله الأنبياء أن يكلموا الناس على قدر عقولهم، ولذلك نزل القرآن بلسان العرب على حد عادتهم في المحاورة.

فإن قلت: فمثل هذا التوحيد الاعتقادي هل يصلح أن يكون عماداً للتوكل وأصلاً فيه؟ فأقول: نعم، فإن الاعتقاد إذا قوي عمِلَ الكشف في إثارة الأحوال إلا أنه في الغالب يضعف ويتسارع إليه الاضطراب والتزلزل غالباً، ولذلك يحتاج صاحبه إلى متكلم يحرسه بكلامه، أو إلى أن يتعلم هو الكلام ليحرس به العقيدة التي تلقنها من أستاذه أو من أبويه أو من أهل بلده. وأما الذي شاهد الطريق وسلكه بنفسه فلا يخاف عليه شيء من ذلك بل لو كشف الغطاء لما ازداد يقيناً وإن كان يزداد وضوحاً، كما أن الذي يرى إنساناً في وقت الإسفار لا يزداد يقيناً عند طلوع الشمس بأنه إنسان ولكن يزداد وضوحاً في تفصيل خلقته، وما مثال المكاشفين والمعتقدين إلا كسحرة فرعون مع أصحاب السامري؛ فإن سحرة فرعون لما كانوا مطلعين على منتهى تأثير السحر لطول مشاهدتهم وتجربتهم رأوا من موسى ﷺ ما جاوز حدود السحر وانكشف لهم حقيقة الأمر فلم يكثرثوا بقول فرعون: ﴿لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خَلْفٍ﴾ [الأعراف: 124] بل ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [طه: 72]؛ فإن البيان والكشف يمنع التغير وأما أصحاب السامري لما كان إيمانهم عن النظر إلى ظاهر الثعبان، فلما نظروا إلى عجل السامري وسمعوا خواره تغيروا وسمعوا قوله: ﴿هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى﴾، ونسوا أنه لا يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم ضرراً ولا نفعاً؛ فكل من آمن بالنظر إلى ثعبان يكفر



لا محالة إذا نظر إلى عجل، لأن كليهما من عالم الشهادة والاختلاف والتضاد في عالم الشهادة كثير. وأما عالم الملكوت فهو من عند الله تعالى فذلك لا نجد فيه اختلافًا وتضادًا أصلاً».

أ - في الرد على المتظرفة:

قد سمي أبو الحسن العامري - بداية - من يقبل على الدنيوية - مشتقة من «الدنيا» - ويهمل الدينونة - مشتقة من «الدين» - باسم «الْمُتَظَرِّفَةِ»، وهم أشبه شيء يكونوا بالقائلين بالدين الطبيعي من فلاسفة الأنوار - هيوم، روسو، فولتير... - يقولون بمبدأ الألوهية - يؤمنون بالإله - لكنهم لا يلتزمون بالعقائد الدينية، ولا بالعبادات العملية. وقد قال عنهم في كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام»:

«زعم بعض المتظرفة الذين حملهم المجون والخلاعة على الاستئثار لوظائف العبادات، والإنكار لعزائم الأمر، أنه ليس تحت شيء من الأديان علم يقتضي العقل إثارة والاعتداد به: فإنها في الحقيقة مُثْلُ شرعية، وأوضاع اصطلاحية، تأخذ كل ملة منها حظًا تنتفع به في إقامة معاشها، ودفع أسباب العبث [الفساد] عن أنفسها. ولو كان لها حقيقة لاستغني فيها عن التوقيف، ولنيط أمرها بالعقل، ولو فُعل ذلك لما صاروا فيها فرقًا شتى، وأحزاب متفرقين.

قالوا: ومعلوم أن امتهان النفس فيما لا يوجب العقل شغل لا يفيد نائلًا، ولا يجدي طائلًا. فإذن ليس لمن شاور عقله، واستملى منه، أفضل من أن يعمد إلى ما توجد الفرق كلها متفقة اختياره: كالعدل، وصدق القول، والوفاء بالعهد، والأداء للأمانة، ونصرة الضعيف، وإغاثة اللهيء - فيجعلها سيرة لنفسه، ويترك ما عداها مما تنازعت فيه الأمم، وتجاذبت في شؤونها الهمة.

فهذا هو معظم ما تعلق به هذه الفرقة من الدعوى والحجة».

رد أبي الحسن العامري:

«ولن يميل إليها [= إلى فرقة المتظرفين] إلا أحد رجلين:

إما رجل ضُغِفَتْ مُنْتَهَى عن إعطاء البحث حقه؛ فيرجع في اعتقاده إلى حيرة وارتياب. أو رجل أطلق نفسه لما تشتهيه من اللذات العاجلة، وليس يهتم بما يؤول إليه الأمر في العاقبة.

وهذان الرجلان لن تُعرف لهما مملكة يختصانها، بل كل من أهل الملك قد اعتقد لهما بغضًا، ونصب لهما حربًا، حكم بأنهما الأرذلان مذهبًا، والأحقران عملاً، وأنه لا شيء أوحش في العقل من إثبات صانع حق لا يوجد له أمر ولا نهى، ولا امتحان ولا تكليف، ولا وعد ولا

وعيد، ولا ترغيب ولا تهيب. وأنه - مع حكمته التامة، وقدرته البالغة - أهمل ذوي الألباب من عباده سُدى، ليبقى أحدهم في هذه الدنيا سنيين يسيرة، مع الغموم والهموم، والتعب والكد؛ ثم يفنى فناءً أبدئاً.

ونحن جدراء بأن نأخذ في امتحان ما احتجت به المتظرفة، فنقول:

أما قولهم: إن العلوم الدينية كلها مثل شرعية، وأوضاع اصطلاحية - فمقدمة كاذبة؛ فإن الأركان الأول للأديان كلها مُفْتَنَّةٌ إلى أقسام أربعة، وهي:

الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر.

وإن مائيتها [= ماهيتها] أيضاً عقلية، فلن يجوز ارتفاعها ما دام العالم السفلي معموراً بالجملة الإنسية.

وأعني بهذا أن العقل الصريح لن يُطْلَقَ لذوق الألباب ترك تعبد المولى، ولن يطلق لهم ترك معاملة بعضهم لبعض بالحسنى، ولن يطلق ترك زجر الأشرار عن سوء. وما ليس يطلق العقل تركه وإهماله، فهو يوجب إثباته وربطه. غير أن عقولنا الجزئية تقصر عن معرفة كيفياتها وكمياتها، فيحوجنا الضعف إلى من له الخلق والأمر، وخصوصاً إذا كانت المصالح في هيئاتها ومقاديرها تتغير بحسب تغير طباع القرون.

وأما قولهم: ليس من شاور عقله أفضل من أن يعتمد إلى ما توجد الفرق كلها متفقة عليه، فمقدمة مموهة: فإنهم مع اختلافهم في فروع الشرائع يتفقون على أن الجاحد لأبواب العبادات كلها، والتارك لصنوف المعاملات، والنكر لوجوه المزاجر، لن يصلح له دين ولا دنيا، ولا تحصل له آخرة ولا أولى. وإذا كان هذا معتقدهم، وعليه مدار أمرهم، فقد صار المُعْرِضُ عن الشرائع الدينية لفرط شغفه باتباع ما أوجبه العقل متبعاً لما أجمعت الأمم كلها على خلافه. على أن العقل لن يوجب ترك جميع ما اختلف فيه العقلاء، بل يوجب صرف العنان إلى ما هو الأرشد من جملة.

أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، الطبعة الأولى، 1988، ص 97 - 98.

ب - في الرد على البراهمة:

عد المتكلمون البراهمة نموذج الإنسان غير المؤمن بالشرائع. وردوا عليهم الردود الكثيرة. يكفي أن نستحضر منها، هاهنا، نماذج:

ب - 1: ابن حزم والرد على البراهمة: الكلام على من ينكر النبوة والملائكة

«قال أبو محمد عليه السلام: ذهبت البراهمة - وهم قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند ويقولون: إنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم، ولهم علامة ينفردون بها، وهي خيوط





ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونهما تقلد السيوف، وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات. وعمدة احتجاجهم في دفعها أن قالوا: لما صح أن الله ﷻ حكيم، وكان من بعث رسولاً إلى من يدري أنه لا يصدق، فلا شك في أنه متعنت عابث؛ فوجب نفي بعث الرسل عن الله ﷻ لنفي العبث والعتنت عنه.

وقالوا أيضاً: إن كان الله تعالى إنما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم بهم من الضلال إلى الإيمان، فقد كان أولى به في حكمته وأتم لمراده أن يضطر العقول إلى الإيمان به. قالوا: فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضاً. ومجيء الرسل عندهم من باب الممتنع.

وأما نحن فنقول: إن مجيء الرسل قبل أن يبعثهم الله تعالى واقع في باب الإمكان، وأما بعد أن بعثهم الله ﷻ، ففي حد الوجوب. ثم أخبر الصادق عليه السلام عنه تعالى: أنه لا نبي بعده، فقد جد الامتناع، ولسنا نحتاج إلى تكلف ذكر قول من قال من المسلمين: إن مجيء الرسل من باب الواجب، واعتلالهم في ذلك بوجوب الإنذار في الحكمة إذ ليس هذا القول صحيحاً. وإنما قولنا الذي بيئناه في غير موضع أنه تعالى لا يفعل شيئاً لعله، وأنه تعالى يفعل ما يشاء، وإن كل ما فعله فهو عدل وحكمة أي شيء كان.



فيقال وبالله التوفيق لمن احتج بالحجة الأولى من أن الحكمة تضاد بعثة الرسل، وأن الحكيم لا يبعث الرسل إلى من يدري أنه يعصيه: أنكم اضطرركم هذا الأصل الفاسد الحاكم بذلك إلى موافقة المنانية على أصولها في أن الحكيم لا يخلق من يعصيه، ولا من يكفر به ويقتل أوليائه. وهم يقولون: إن الله تعالى خلق الخلق ليدلهم بهم على نفسه.

ويقال لهم: قد علمنا وعلمتم أن في الناس كثيراً يجحدون الربوبية والوحدانية، فقولوا: إنه ليس حكيماً من خلق دلائل لمن يدري أنه لا يستدل بها.

فإن قالوا: إنه قد استدل بها كثير. قيل لهم: وقد صدق الرسل أيضاً كثير.

فإن قالوا: إنه خلق الخلق كما شاء. قيل لهم: وكذلك بعث الرسل أيضاً كما شاء، فبعثته تعالى الرسل هي بعض دلائله التي خلقها تعالى ليدل بها على المعرفة به تعالى وعلى توحيده.

ويقال لمن احتج بالحجة الثانية من أن الأولى به أنه كان يضطر العقول إلى الإيمان به: إن هذا قول مردود مردود عليكم في قولكم إن الله ﷻ خلق الخلق ليدلهم بهم على نفسه ووحدانيته. فيلزمكم على ذلك الأصل الفاسد أنه كان الأولى إذ خلقهم أن لا يدعهم والاستدلال، وقد علم أن فيهم من لا يستدل، وأن فيهم من يغمض عليه الاستدلال. فكان

الأولى في الحكمة أن يضطر عقولهم إلى الإيمان به، ولا يكلفهم مؤنة الاستدلال، وأن يلطف بهم ألقافاً يختار جميعهم معها الإيمان كما فعل بالملائكة.

قال أبو محمد عليه السلام : وملاك هذا كله ما قد قلناه في غير موضع من أن الخلق لما كانوا لا يقع منهم فعل إلا لعل، ووجب بالبراهين الضرورية أن البارئ تعالى بخلاف جميع خلقه من جميع الجهات، وجب أن يكون فعله لا لعل بخلاف أفعال جميع الخلق، وأنه لا يقال في شيء من أفعاله تعالى: إنه فعل كذا لعل، ولا إذ جاء الإنسان بالنطق وحرمة سائر الحيوان، وخلق بعض الحيوان صائداً وبعضه مصيداً، وباين بين جميع مفعولاته كما شاء. فليس لأحد أن يقول: لم يخلق الإنسان ناطقاً وحرماً الحمار النطق، وجعل الحجر جامداً لا حياة له ولا نطق؟ وهذا أصل قد وافقنا البراهمة عليه وسائر من خالفنا من تضريح هذا المعنى ممن يقول بالتوحيد. وهكذا إذا بعث تعالى الأنبياء ليس لأحد أن يقول: لم بعثهم؟ أو: لم بعث هذا الرجل ولم يبعث هذا الآخر؟ ولا لم بعثهم في هذا الزمان دون غيره من الأزمان؟ ولا لم بعثهم في هذا المكان دون غيره من الأمكنة؟ كما لا يقال: لم حباه بالسعد في الدنيا دون غيره؟ وهكذا كل ما في العالم إذا نظر فيه تعالى الذي لا يسأل عن شيء. قال تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾.

ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، الجزء الأول، ص 76 - 77.

ب - 2 الجويني: الرد على منكري الرسل والرسالة: البراهمة

«قد أنكرت البراهمة النبوءات، وجحدوها عقلاً، وأحالوا ابتعاث بشر رسولاً. ونحن نذكر ما يعتقدونه من شبههم، ونتقصى عنها أولاً. فمما يستريحون إليه أن قالوا: لو قدرنا ورود نبي لم يخل ما جاء به من أن يكون مستدرجاً بقضية العقل، أو لا يكون مستدرجاً بها. فإن كان ما جاء به مما يوصل العقل إليه، فلا فائدة في ابتعاثه، وما يخلو عن غرض صحيح عبث وسفه، وإن كان ما جاء به مما لا يدل عليه العقول، فلا يتلقى بالقبول، فإنما المقبول مدلول العقول.

وشبه البراهمة مبنية على تحسين العقول وتقبيحها، ولو نازعناهم في ذلك لم تستمر لهم شبهة ولكننا نسلم لهم جدلاً يقتضيه العقل، وأن لا يكون مستدرجاً هذا الأصل، ونبين بطلان ما يعولون عليه مع تسليمه، فنقول:

لا يمتنع تأكيد أدلة العقول بما جاء به الرسول، وهذا بمثابة قيام أدلة عقلية على مدلول واحد، وإن كان الاكتفاء يقع بدلالة واحدة فلا نجعل ما عداها عبثاً. ثم لا يمتنع أن يقع في معلوم الله تعالى أن الرسول إذا ابتعث كان ابتعاثه لطفاً في الأحكام العقلية، وينتدب العقلاء لها عند إرسال الرسول، فإذا لم يمتنع ما قلناه بطل ادعائهم بخلو الابتعاث عن غرض.



ثم نقول: لِمَ زعمتم أن ما جاء به الرسول ﷺ إذا لم يكن مدلول العقل كان باطلاً؟ وبم تنكرون على من يزعم أن ذلك يجري مجرى ما لو تقدم عليل إلى طبيب يسأله عما يصلح له، فهو على الجملة يعلم أن المبتغى ما يشفيه، ولكن لا يتعين له ما فيه شفاؤه، والطبيب ينص له على ما يشفيه.

وكذلك المبعوث إليهم لا يتعين لهم قبل البعثة ما يصلحهم مما يبتعث الرسول فيه، فإذا أرسل نص على المرشد وأوضح مناهج المقاصد.

ويقال لهم: لِمَ زعمتم أن العقول تغني عن ابتعاث الرسول ﷺ؟ فهلا جوزتم إرسال الرسل لتبيين الأغذية والأدوية، وتمييزها عن السموم المؤذية والأنبثة المضرة، وشيء من ذلك لا يستدرك عقلاً؟ فإن قالوا: أطول التجارب يرشد إلى هذه المذاهب، قلنا: عدم التجارب إلى استقرارها يفضي إلى المعاطب واقتحام المضار. ولو ثبت الإرشاد أولاً، لما مست الحاجة إلى معاطاة السموم وتمييزها عما عداها.

ومما تمسكوا به أن قالوا: ألفينا الشرع عندكم مشتملاً على أمور مستقبحة عقلاً، مع علمنا بأن الحكيم لا يأمر بالفواحش، ولا يندب إلى القبائح، قالوا: فمما تشتمل عليه الشرائع ذبح البهائم واستسجارها، والعقل قاض بقبح ذلك؛ قلنا: ما ذكرتموه ينعكس عليكم بإيلام الله تعالى البهائم والأطفال الذين لم يقترفوا ذنباً ولم يحتقبوا وزراً. فإن قالوا: ذلك عن الله حكمة، قلنا: فما كان حكمة من فعله، لم يبعد كون الأمر به أيضاً حكمة، وهذا القدر مغن في غرضنا.

وربما يشيرون إلى تخيلات لا يتشاغل بأمثالها لبيب، فيقولون: في الشرائع ما تردع منه العقول، كالانحناء في الركوع، والانكباب على الوجه في السجود، والتحسير، والتعري، والهرولة، والتردد بين جبلين، ورمي الجمار من غير مرميٍّ إليه، إلى غير ذلك مما يهزؤون به.

والوجه معارضتهم بما لا يجدون منه مخلصاً، فنقول: الرب تعالى قد يضطر عبده ويفقره ويعريه، ويتركه كلحم على وضم والسوأة منه بادية، ولو عرى واحد منا عبده مع تمكنه من ستره ومواراة سوأته لكان ملوماً، والرب تعالى يفعل من ذلك ما يشاء، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

وهو الذي يسلب العقول، ويضطر المجانين إلى ما يتعاطونه مما تبقى مضرتهم، مع القدرة على أن يكمل عقولهم. فإذا لم يبعد ما ضربنا فيه الأمثلة، أن يكون فعلاً لله تعالى، لم يبعد أيضاً وقوعه مأموراً به.

فإن قالوا: إذا وقع ما ذكرتموه في أفعال الله تعالى، ففيه مصالح خفية هو المستأثر بعلمها، قلنا: فالتزموا مثل ذلك في الأمر بما استبعدتموه.

وللقوم شبه تتعلق بالمطاعن في المعجزات، ونحن نذكر عمدتهم منها في تضاعيف الكلام إن شاء الله وَعَلَى.

والدليل على جواز إرسال الله الرسل وشرع الملل، أن ذلك ليس من المستحيلات التي يمتنع وقوعها لأعيانها، كاجتماع الضدين، وانقلاب الأجناس ونحوها، إذ ليس في أن يأمر الرب تعالى عبداً بأن يشرع الأحكام، ما يمتنع من جهة التحسين والتقبيح.

فإذا تبين ذلك؛ قلنا: بعده مسلطان؛ أحدهما: أن ننفي أصل التقبيح والتحسين عقلاً، فلا يبقى بعده إلا القطع بالجواز؛ والثاني: أن نسلم التقبيح جدلاً، ونقول: الإرسال ليس مما يقبح لعينه، بخلاف الظلم، والضرر المحض، ونحوهما، ولا يتلقى قبحه بأمر يتعلق بغيره؛ فإنه لا يمتنع أن يقع في المعلوم كون الانبعاث لطفاً، يؤمن عنده العقلاء ويلتزمون قضايا العقول، ولولاه لجحدوا وعندوا. فهذا قاطع في إثبات جواز النبوءات.

ومن القواطع في ذلك إثبات المعجزات كما نصفها، ودلالاتها على صدق المتحدي. وإذا أوضحنا كونها أدلة على صدق مدعي النبوءة، ففي ذلك آيين رد على منكري النبوءة».

الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، جامعة الأزهر، مصر، 1950، ص 302 - 307.

ب - 3 الإباضية والرد على البراهمة: عبد الكافي

«(...) وذلك أن البراهمة أنكروا جميع الرسل، وأبطلوا الرسالة، وزعموا أن الذي حملهم على ما قالوا: أنه لما كان الله تبارك وتعالى خلق عباده محتملين لأمره ونهيه ثبت أنه لم يأمرهم ولم ينههم إلا وقد جعل فيهم آلة يميزون بها ما بين الأمر والنهي، والطاعة والمعصية، والحسن والقبيح، فأغناهم بذلك عن كل علم، من علم دينه، وليس في بعث الرسل بزعمهم مع هذا حكمة. فمن هذا الوجه أبطلوا رسالة الرسل، وزعموا أنها ليست من الحكمة. ومنهم من أثبت رسالة آدم - صلى الله عليه وسلم - وأبطلوا رسالة من سواه من الرسل.

فيقال لهم: لم أنكرتم بعث الرسل من الله تعالى إلى خلقه؟ فإن قالوا: لأننا وجدنا الخلق مستغنيين عن كل علم، وعن كل أمر، لما يجدونه في عقولهم من المعرفة، فيقال لهم: ألستم تجدون تذكارات العباد بعضهم لبعض وتنبية بعضهم بعضاً، وتعليمهم إياهم مما يزيد في علومهم، وفي مخافتهم من الله، ومن مراعاتهم لطاعته، وشكرهم على نعمائه؟ فإن زعموا أن ذلك مما لا يزيد في علوم العباد، ولا في مخافتهم من الله تعالى، أبطلوا ما في عادة الخلق، وأحالوا ما توجه العقول. فإن قالوا: بل قد يزيد ذلك في علوم العباد وفي طاعتهم الله تبارك وتعالى ومراعاتهم لأمره، قيل لهم: فما أنكرتم مع هذا أن يكون بعث



الله ﷻ رسله إلى عباده على جهة التذكار لهم، والزيادة في الشرائع والنقصان منها على أقدر أزمانهم، ومصالح شؤونهم؟ وكيف قضيتم بأن بعث الرسل من الله تعالى إلى عباده ليس من الحكمة رأساً، وتحكمتم في ذلك؟ أوليس توافر رسل الله تعالى إلى خلقه، وتجديد عهده إلى عباده على السنة رسله، وتتابع وعظه، وتذكاره على أسماعهم مما يستدعي إلى طاعته، ويندب إلى عبادته؟ وكيف يدع الأمر المستدعي إلى طاعته، والزاجر عن معصيته إلى غيره من الأمر الذي زعمتم: من ترك بعث الرسل إليهم حتى تحكمتم في ذلك، وقضيتم بأنه جور وعبث غير حكمة؟

ومما يدل على قوة ما ذكرنا في إرسال الله تعالى الرسل أن ذلك حكمة وعدل وليس بعبث كما قالوا: لو أن ملكاً أو سلطاناً خرج عليه بعض جنده في مخالفة أمره، فأرسل ذلك الملك إليهم رسولاً ليرجعوا عن مخالفة أمره ويرتدعوا عن معاندته، والخروج من طاعته، أليس هذا الوجه أولى بالحكمة والعدل، والرفق والاستصلاح منه إذا هو باطشهم على غير إعدار منه إليهم، وأخذهم على غرة، من غير إنذار منه لهم؟

ويقال لهم: أخبرونا عنكم، أستم تقولون بحدوث العالم، وإثبات المحدث له، وتقررون بالصانع والصنعة؟ فإن قالوا: بلى، قيل لهم: من أين علمتم ذلك، ومن أي وجه استدللتم عليه؟ فإن قالوا: وجدنا هذه الصنعة محتملة التدبير لما فيها من آثار التقدير، فعلمنا أن ذلك لم يكن إلا من صانع مدبر حكيم، ووجدنا هذه الخلائق غير محتملين لأن يكونوا فاعلين لشيء من هذه الأشياء لظهور عجزهم، وقصر منتهى قدرتهم على أن يفعلوا شيئاً منها يشبه هذه الصنعة، قيل لهم: فهذه الأشياء الظاهرة على أيدي الرسل، والأجسام الحادثة من أجل دعواهم، أهي مما يحتمل الخلق أن يفعله، أو مما لا يحتمله؟ فإن قالوا: مما يحتمل الخلق فعله، قيل لهم: كيف حتى احتملوا فعل شيء من هذه العجائب التي ظهرت على أيدي الرسل، ولم يحتملوا الأمر الأول؟ وكل ذلك ليس هو من جنس أفعال الخلق، ولا من جنس ما يأتون بمثله، ولو كانوا عليه جميعاً متظاهرين، فإن قالوا: إن ظهور هذه الأشياء التي ادعيت أنها ظهرت على أيدي الرسل لم يثبت عندنا تحقيقها، وإنما هي بأخبار، والأخبار عندنا لا تثبت حجة، قيل لهم: فهل تحقق عندكم قط، أو وقع في قلوبكم شيء من العالم بأن في هذا العالم وفي هذه الأرض من أول الزمان إلى يومنا هذا أناساً يقولون: إن الله بعثهم إلى خلقه، ويدعون أنهم رسل الله إلى عباده؟ فإن قالوا: لم يبلغنا خبر قط كذبوا أسماعهم، وأنكروا شيئاً موجوداً في أسمع أهل الدنيا، وعلماً محققاً في قلوبهم، فإن قالوا: علمنا ذلك مما تواتر لدينا من أخبارهم، قيل لهم: فأني سمعت بأخبارهم وبلغتكم مقالاتهم، ولم تسمعوا بخبر ما ظهر من تلك الدلائل على أيديهم؟ ولم يبلغكم شيء من جميع ما كان من ذلك، وهذا كله قد وصل إلى الناس وإليكم وصولاً واحداً، وجاءكم الخبر بجميعة مجيئاً متصلاً، وقد استفاض في أخبار الناس، واشتهر في أحاديثهم، ورسخ في قلوبهم أحاديث القرون الأولى، والأمم الخالية، وما كان من رسلهم إليهم كعاد وثمود،

وفرعون ذي الأوتاد، والنمرود وأشياهم، وما جاء من إهلاكهم وتدميرهم على أيدي رسلهم، نطق بذلك الخطباء والشعراء في الجاهلية وفي الإسلام، وفي قديم الدهر وحديثه، ولو تتبعنا ذلك لكان هو الكتاب وحده، وقد بعث الله موسى - صَلَّى الله على محمد وعلى موسى وعلى جميع المرسلين - والغالب على الناس إذ ذاك أمر السحر، وقد فشا فيهم حتى اتخذوه صناعة، يوجد عند كبيرهم وعند صغيرهم، فأظهر الله على أيدي موسى ﷺ من العلامات والشواهد والمعجزات، ما دوخ به أمر جميع السحرة، وأعجزهم عن الإتيان بمثله، وأعلمهم أنه ليس من جنس ما يأتون به من السحر بوجه ولا سبب، من انقلاب العصا حية تسعى، وثعباناً مبيئاً حتى استرطت جميع حبالهم، وابتلعت جميع عصيهم، فذهبت ولم يوجد لها أثر، مع ما جاء به من اليد، إذا هو أخرج يده صارت بيضاء صافية من غير برص ولا سوء، وما كان من رجوع مياههم دماً، وما سلط عليهم من الجراد والقمل والضفادع، وفلق البحر حتى صار براً يابساً، ونقعا ساطعاً، فشقه موسى ومن معه، فخرجوا منه سالمين، فأتبعهم فرعون بجنوده على أثرهم فظلوا فيه غارقين، في سائر تلك الآيات المشهورة على أيدي موسى ﷺ، فتبين للسحرة عند ذلك أن الذي جاء به موسى ليس من فعله، ولا من فعل أحد من البشر، لمعرفتهم بنهاية السحر ومبلغه، فاتضحت لهم الحجة، فأمنوا بموسى وبما جاء به، وكفروا بفرعون وما يدعو إليه، فإيمان السحرة حجة على فرعون ومن معه، وقطع لمعاذيرهم، ومعاذير جميع المبطلين المكذبين بالرسالة، وبعث الله عيسى ﷺ، والغالب على أهل زمانه الطب والتداوي، وبه يفتخرون وفيه يتنافسون، فأتاهم عيسى ﷺ من عند الله بإحياء موتاهم، ويبرئ لهم الأكمه والأبرص، ويخلق من الطين كهيئة الطير، فينفخ فيه فيكون طائراً بإذن الله، فأول ذلك: أنه لما أبرأ لهم الأكمه والأبرص حاروا وشكوا، وقالوا: هذا شبيه ما يأتي به أهل صناعة الطب، فلما أن أحيأ لهم الموتى زادت الدلالة وتأكدت الحجة، حتى خلق لهم شيئاً لم يكونوا يرونه بين أيديهم، ونفخ فيه فأحيأ لهم، فجاءهم بأعظم من الثانية والأولى. وبعث الله محمداً - ﷺ - والغالب على العرب حينئذ الفصاحة والبلاغة في الخطب والشعر، فتنافسوا في ذلك وتسابقوا إليه، إلى أن صار كل من أنشأ منهم قصيدة أو أشدى خطبة يفتخر بها، حتى إنَّ منهم من علق شعره على الكعبة، ومنه سميت المعلقات المشهورات؛ لأنَّ أصحابها أو غيرهم من العرب علقوها عند الكعبة، أو في سوق عكاظ على اختلاف الروايات في ذلك، فأتاهم رسول الله - ﷺ - بهذا القرآن العظيم، والذكر الحكيم، وما فيه من اتساق الكلم، وعجائب النظم، مع ما تضمن من أخبار القرون الأولى، وأحاديث الأمم الخالية، والرسول - ﷺ - قد نشأ بين أظهرهم وربى في حجورهم، غير معروف بشيء من مثل ما أتاهم، ولا منسوب إليه شيء من علم ما جاء به، فتحدهم الله تعالى على أن يأتوا بمثله، فقال ﷺ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: 33، 34]، وقال: ﴿لَيْنَ أَجْمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: 88]، فلما أن عجزوا عن الإتيان بمثله تحدهم على أن يأتوا ببعضه، فقال ﷺ: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ



مُفْتَرِيَةٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ [هود: 13]، فلما أن عجزوا عن الإتيان بعشر سور مثله تحداهم على أن يأتوا بسورة واحدة من مثل سورة، فقال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: 23] الآية، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ ودعاهم إن كانوا صادقين في دعواهم أنه من عند محمد، فليعارضوه بنظير ما جاء به وحده، وليستعينوا بمن شاؤوا، وأخبرهم أنهم لا يقدرُونَ على ذلك، ولا سبيل لهم إليه فقال تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [يونس: 38] الآية، فلما أن ظهر عجزهم على أن يأتوا بمثله، أو بعشر سور مثله، أو بسورة واحدة من مثله أثبت عليهم الحجة وقطع معاذيرهم، فقال لرسوله وللمؤمنين: ﴿فَالْأَلْوَ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ مَا نَزَّلَ يَعْلَمُ اللَّهُ﴾ [هود: 14] لا يعلم البشر، ففي عجز أولئك القوم، وهم أهل الفصاحة والبلاغة، مع ما هم فيه من شدة الحرص، والاجتهاد في التكذيب للنبي ﷺ، والرد على الإتيان بمثل ما أتى به - ﷺ - أعظم الحجة، وأثبت الدلالة، وأقطع لمعاذيرهم ومعاذير غيرهم من الناس، ممن هو في زمانهم، ومن بعدهم إلى يوم القيامة، مع ما في القرآن من أخبار الغيوب ما أخبر عنه - ﷺ - من الغيوب في غير القرآن، مما لا يعلم علمه إلا الله الذي أعلمه إياه في آيات كثيرة، وأعلام بيّنة، وعجائب عظيمة، ظهرت على يديه ﷺ، سوف نخبر بها إذا صرنا إلى موضع الذكر لها، إن شاء الله، والله ولي التوفيق».

أبو عمار عبد الكافي: الموجز، الجزء الأول، تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987، ص 279 - 306.

ب - 4 الماتريديّة والرد على البراهمة وادعائها الاكتفاء بالعقل عن الحاجة إلى النبوة:

1 - رد أبي معين النسفي: لا غنية للعقلاء عن الأنبياء

«وقالت طوائف من الناس بامتناعه في نفسه [امتناع إرسال الرسل]، واختلفوا في علة الامتناع. فذهبت طائفة إلى أنه لو ثبت لتضمن سفهاً؛ إذ فيه أمر ونهي وتكليف وتحريم وتحليل، والله تعالى لا يليق به الأمر والنهي والتحريم؛ إذ الأمر بما لا دفع في تحصيله للأمر، والنهي عما لا ضرر في فعله للنهائي، سفه، وتحريم ما لا حاجة فيه للمحرم بخل، والله تعالى يجلب عن السفه والبخل. وإلى هذا يذهب طائفة من الناس يسمون الخلعاء، الواحد منهم خلع، وهو الذي خلع عذاره عن ربة الطاعة وأعرض عما يدعوه إليه عقله، ويزجره عنه، وانهمك في شرارته وطفيفانه، وطاوع هواه ونفسه الأمارة بالسوء في جميع ما يميلان إليه. وعند انكشاف القناع عن مكنون ضمائر كثير من المتسترين بالصوف، وارتضاع الخفاء عن مستور سرائرهم، يعلم أنه من هذه الفرقة؛ وهم القائلون بالإباحة، طهر الله بلاد الإسلام عنهم، وعصم الضعفة

من عوام المسلمين عن أنواع مكائدهم وغوائلهم، وصانهم عن الوقوع في المبتوث من مصائدهم وحبائلهم.

وذهبت طائفة إلى أن لله تعالى على عباده أوامر ونواهي، وأفعالهم منقسمة إلى المحاسن والقبايح، والمحاسن مأمور بها، والقبايح مزجور عنها. غير أن الله تعالى أودع في عقول البشر العلم بجميع المحاسن، وجبلها على الميل إليها، والمعرفة بجميع القبايح، وطبعها على النفور عنها؛ فكانوا مبتلين مكلفين بعقولهم، مأمورين منهيين بها وبالتكليف لهم كفاية، وبالوقوف بعقولهم على جميع ما يحتاجون إليه من المصالح وقعت لهم الغنية عن الرسالة. فلو أرسل إليهم رسولاً وحالتهم هذه؛ أعني الاستغناء عن الرسل، لفعل ما لا جدوى ولا عاقبة تتعلق به حميدة. وما هذا وصفه فهو سفه، والله تعالى يجل عن ذلك. وربما يقررون هذا؛ فيقولون بأن الرسالة إما وردت موافقة لما في العقل، أو مخالفة له. فإن كانت مخالفة فهي باطلة؛ لأن العقل حجة الله، وحججه لا تتناقض. وإن كانت موافقة للعقل، فبالعقل غنية؛ فتكون خالية عن الجدوى، فيكون عبثاً، مع أن إرسال الرسل إلى من يعلم الرسل أنه لا يجيبه إلى ما يدعو، ويقابل رسوله بالتكذيب، ويمد يده إليه بالضرب والتعذيب خارج عن الحكمة داخل في حد السفه. ولأنه لو أرسل رسولاً، فقد فضله على غيره من جنسه، وتفضيل الشيء على ما يجانسه ويساويه في الخلقة ليس بحكمة. وهذه الطائفة هم المعروفون بالبراهمة، وهم قوم ينتسبون إلى الحكمة في الهند.

وذهبت طوائف من الناس إلى أن لا امتناع في ذاته ولا استحالة في نفسه لما فيه من تأييد العقول فيما تحتاج إلى معرفته وتسهيل لطريق وقوفها على ما بها إلى الوقف عليه حاجة. غير أن الامتناع جاء من ناحية أخرى. واختلف هؤلاء فيما بينهم؛ فمنهم من زعم أن الامتناع ثبت لما لا فائدة فيه إلا بعد ثبوته، ولا طريق للوصول إليه والوقوف على ثبوته، لما أن دعوى المتنبئ تعارض دعوى النبي. ولا يمكن الفصل بينهما إلا بالدليل، ولا دليل على ذلك؛ لأن ما اقترن به من الدليل إما أن يكون [لا] خارجاً على العادة المستمرة، وعلى ما عليه أمور الطبائع، وإما أن كان خارجاً عن ذلك. فإن كان [لا] خارجاً على العادة الجارية والطبيعة الثابتة، فلا يعجز المتنبئ على الإتيان به. وإن كان خارجاً عن ذلك، فهو محال؛ إذ تغيير الطبائع وخروجها عما هي عليه أمر ممتنع، والقول به محال. وإلى هذا يذهب الطبيعيون وينكرون جميع ما ثبت بالتواتر من الأمور الخارجة عن المعتاد والأمر الطبيعي، من نحو قلب العصا حية، وانفجار الماء من الصخر، وفلق البحر، وإبراء الأكهم والأبرص، وإحياء الموتى، وكلام الناقة والشاة المسمومة، ونبع الماء من بين الأصابع، وأشباه ذلك.

وإذا كان الأمر كذلك، فلو أرسل الله تعالى رسولاً، وليس في مقدوره إقامة الدليل على صدقه، فلا فائدة بدون ثبوت رسالته، ولا وجه إلى إثباته؛ إذ لا وجه إلى إقامة



الدليل عليه، لكان ذلك الإرسال خاليًا من العاقبة الحميدة متعريفًا عن النفع والجدوى، وهو سفيه، والله تعالى يجل عن الوصف به.

وزعم بعض هؤلاء أن خروج الأمر عن المعتاد، وقلب العادة والطبيعة، في مقدور الله تعالى؛ إلا أن ذلك أيضًا مقدور السحرة والمشعوذة؛ فيقع بذلك تعارض بحيث لا ترجيح لأحد الأمرين على الآخر. وقد مر أن إرسال الرسول والحالة هذه خال عن العاقبة الحميدة متعريفًا عن الجدوى.

وزعم بعضهم أنه نوع ما أتى به النبي عن الدليل مما يمكن تحصيله لمن له في نوعه تكلف واجتهاد وفي بابه تدرب واعتياد، وهؤلاء الذين ادّعى مدّعي الرسالة رسالته فيهم لعلهم لم يكن لهم في ذلك اعتياد، ولم يمتحن مدّعي الرسالة قوى جميع البشر، ولعله لو امتحن لوجد من يقدر على مثله ويعارضه في صنعه، ومع تمكن هذا النوع من الإمكان لم يحصل العلم بصدقه ولا المعرفة بصحة رسالته؛ إذ لا علم مع احتمال البطلان.

ومن المنكرين للرسالة من زعم أن لا خلل في جانب الإمكان بل هي ممكنة جائزة في الحكمة إلا أن جميع من ادّعاها وأتى بالدلالة عليها كانت دعواه ممتنعًا محالًا، ونقض العادة مما لا يدل على صحة المحال؛ فكان نقض العادة وقلب الطبيعة جاريًا مجرى الشبه دون الحجج؛ إذ لا حجة تقوم على تصحيح المحال، ولهذا جوزتم ظهور الناقض للمادة على يد المتأله مع امتناع دعواه، وزعمتم أن ذلك من باب الشبه دون الحجج، لما أنه لا تصحيح للمحال بالحجة؛ فكذا هذا، قالوا: ودليل كون دعواهم ممتنعًا أنهم أتوا بأشياء خارجة عن الحكمة داخلة في حيز السفه من نحو إيجاب غسل الوجه واليدين والمسح على الرأس عند خروج الحدث من محل مخصوص، مع الإعفاء عن غسل محل خروج النجاسة، ورمي الحجر لا إلى أحد في الحج، والعدو بين الأماكن، وهز الكتفين وتحريك الأعضاء من غير حضور أحد يراه الفاعل، واستلام حجر أصم لا ينفع ولا يضر، وغير ذلك من المطاعن لهم، أعرضنا عن ذكرها لشهرتها.

هذا هو بيان لفرق المنكرين للرسالة مع إقرارهم بثبوت الصانع.

فأما من أنكر الصانع، فلا شك أنه منكر للرسالة؛ إذ القول بالرسول ولا مرسل محال. إلا أن الكلام معهم يقع في إثبات الصانع. وكذا من أنكر الرسالة من السمنية والبراهمة لما أن الخبر ليس من أسباب المعارف، فلا يفيد خبر الرسول معنى، فلا فائدة في إرساله (...).

يحققه أن أوفر الخليفة عقلًا، وأذكاهم فهمًا، وأصفاهم قريحة، يحتاج في أكثر أمور دينه ودنياه إلى هاد يهديه، ومرشد يرشده، لاستيلاء النقص البشري على جبلته، وقصور عقله عن الوقوف على ما به إليه حاجة مصالحة؛ ولهذا جرى العرف بين العقلاء من لدن بدء الخليفة إلى زماننا هذا، باستشارة بعضهم بعضًا واختلاف البعض إلى البعض، ليزداد



فيما يحتاج إليه بإشارة غيره من ذوي البصائر إليه بصيرة، بل يستفيد بذلك منه علماً، لا ينكر هذا إلّا مكابر، وذلك دليل الحاجة إلى الرسل ﷺ، وأن لا غنية بالعقلاء عنهم لمصالح درايهم.

يحققه أن من المعلوم الذي لا ريب فيه أن العقلاء يتفاضلون في إدراك ما به مصالحهم في أمر الدين والدنيا. ويكون عند واحد من ذلك ما ليس عند غيره. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يدفع أن يكون عند الله تعالى شيء مما به صلاح عباده مما ليس عنده خلقه ليوصل ذلك إليهم برسله. فمن ادعى الغنية بالعقل عن الله تعالى فقد ادعى أنه يساوي الله تعالى في العلم بما به مصالح العباد. ومن هذا دعواه، فهو ممن لا غاية في جهله، ولا نهاية لغباوته، والله الهادي».

أبو معين النسفي: تبصرة الأدلة للنسفي. ص 660 - 670.

2 - رد شمس الدين السمرقندي على منكري النبوة: عجز العقل وحاجته إلى الشرع

«واحتجت البراهمة بأن ما جاء به النبي إن كان حسناً عند العقل، فلا حاجة إلى النبي ﷺ؛ إذ يعلم بالعقل، وإن كان قبيحاً، فلا يقبله العقل سواء جاء به النبي ﷺ أو لا. والجواب: أن ما يستحسنه العقل أو يستقبحه من غير حاجة إلى التعليم قليل جداً كالصدق والعدل والكرم وشكر النعمة وقبح الكذب وقتل العمد والزنا والسرقة والإيلام، والباقي من جملة ما لا يستقل العقل بإدراكه، بل يحتاج إلى نبي، وإلّا لوقع التنازع المذكور.

وثمة من جوز التكليف، لكن قال: إن العقل كافي في معرفة ذلك.

فمنكرو النبوة صنفان: صنف ينكر التكليف، وصنف يقر لكن يقول: إن العقل كاف في معرفة ذلك، ولا حاجة إلى النبي.

واحتج: بأن ما علم العقل حسنه يفعله، وما علم العقل قبحه يتركه، وما لا يعلم حسنه ولا قبحه يفعل على الاضطرار والاحتياج بقدر الضرورة والحاجة، ويترك عند الاستغناء تجنباً عن الخطر، فحينئذ لا حاجة إلى النبي.

والجواب: ما مر، أن ما يعلم العقل حسنه أو قبحه قليل جداً، والباقي من قبيل ما لا يعلم العقل حسنه ولا قبحه، فتفويضه إلى العقول يوجب التنازع والتقاتل، ويؤدي إلى ما لا يكون مرضياً عند الله، أو في الأمر نفسه، فيحتاج إلى شرع يفرضه نبي.

وثمة من أنكر أحكام الشرع واستحال التكليف، واحتججه ظاهراً.

والجواب: أن مضار ما اشتمل عليه الشرع سهلة وفوائدها كثيرة لاحقة إلى العباد

لا غنية بالعقلاء عنهم
لمصالح درايهم.



فمن ادعى الغنية
بالعقل عن الله تعالى
فقد ادعى أنه يساوي
الله تعالى في العلم
بما به مصالح العباد.

ما مر، أن ما يعلم
العقل حسنه أو قبحه
قليل جداً، والباقي من
قبيل ما لا يعلم العقل
حسنه ولا قبحه،
فتفويضه إلى العقول
يوجب التنازع
والتقاتل، ويؤدي إلى
ما لا يكون مرضياً عند
الله، أو في الأمر
نفسه، فيحتاج إلى
شرع يفرضه نبي.



بسبب استحقاق الثواب والأجر في الدنيا بسبب سلامة النفس عن التنازع والمقاتلة وتركه الطاعات».

شمس الدين السمرقندي: المعارف في شرح الصحائف، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل ونظير محمد النظير عياد، المجلد الثاني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2015، ص 1341 - 1344.

الرد على الفلاسفة: ابن حزم

ج - في الرد على الدهرية:

أغلب متكلمي الإسلام على أن «الدهرية» منكرة للصانع، ومن ثمة غير مؤمنة، حتى وإن أقروا أن بعض «أصحاب الدهر» أقروا بوجود الصانع إلى جانب المادة القديمة (الهيولي). فالدهرية، عندهم، أهل جحود [= اللإيمان]، وهم المنكرون لصنع العالم (الغزالي). وقد ذكرهم أبو العلاء المعري - في رسالة الغفران - فقال: «والزنادقة هم الذين يسمون الدهرية، لا يقولون بنبوة ولا كتاب».

فهذا أفضل الدين بن غيلان، يرى، في رده على الدهرية، ضرورة قرن قولها بنفي الصانع؛ فيذهب إلى أن: «القول بقدم العالم نفي للصانع على الحقيقة»، ويقول في مسألة «حدوث العالم»: «في بيان أن هذه المسألة من أمهات أصول الدين، هو أنه لا سبيل إلى إثبات الصانع تعالى إلا بعد ثبوت حدوث العالم؛ لأن الصانع إنما يعرف وجوده بواسطة حاجة العالم إلى موجد... فإذا كان العالم لم يزل موجوداً كان لم يزل مستغنياً عن الموجد. فإن قال قائل: الفلاسفة يقولون بقدم العالم ويثبتون له موجدًا. قلت: وما قالته الفلاسفة في إثبات علّة العالم باطل لا يثبت به شيء».

ويشرح ابن غيلان منطق الدهري، فيقول:

«أقول بأن يسلم جميع ما قلتم، ثم يقول: لا يثبت به أن للعالم صانعاً أو علّة، فإنّ العالم أفلاك دائرة بما فيها من الكواكب، وعناصر متأثرة عن الكواكب باختلاف حركاتها يلزم عن ذلك أكوانها وفساداتها وتركباتها وانحلالاتها، والكلّ على ذلك قديم لم يزل كذلك ولا يزال، والأفلاك والعناصر واجبة الوجود بذاتها لا موجد لها، والحركات والتغيرات ممكنة الوجود بذواتها لازمة عنها وهي علل لوجودها... والدهري يقول: الأفلاك والعناصر كذلك ولم يكن ممكن الوجود بذاته سوى موجود لوجوده سبب، وحركات الأفلاك وتغيرات العناصر كذلك فلم يكن في قولهم: «الموجود إمّا واجب الوجود بذاته وإمّا ممكن الوجوب بذاته» إلى آخر ما قالوا، طائل. فإذا القائلون بقدم العالم دهريون نافون بالحقيقة لموجد العالم».

أفضل الدين بن غيلان: حدوث العالم، تحقيق مهدي محقق، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، تهران، 1338هـ، ص 2 - 3.

وقد ورد في تحليل منطقهم - في تاريخ اليعقوبي - ما يلي:

«وقالت طائفة تُسمّى الدهرية: لا دين ولا رب ولا رسول ولا كتاب ولا معاد ولا جزاء بخير ولا بشر ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ولا حدوث ولا عطب، وإنما حدوث ما سمي حدثاً تركيبه بعد الافتراق وعطب تفريقه بعد الاجتماع، وجمع الوجهين في الحقيقة حضور غائب ومغيب حاضر، وإنما سُمّيت الدهرية لزعمها أن الإنسان لم يزل ولن يزول، وأن الدهر دائر لا أول له ولا آخر. واحتجوا فيما ادعوا بأن قالوا: إنما يعرف في وجود الشيء وفقده حالان لا ثالث لهما: حال الشيء فيها موجود، فأنى يحدث ما قد كان ووجد، وحال لا شيء فيها، فأنى يكون الشيء في حال لا تشبيه لها، وذلك أبعد.

وكذلك القول في المدعي العطب فهو لا يعرف غير حالين: حال الشيء فيها قائم، فمحال قول من ادّعى العطب للشيء في حال كونه وقيامه، وحال لا شيء فيها، فأنى يكون العطب الأدنى، وذلك محال، فإن أقرّ مخالفونا بصدقنا دخلوا في قولنا ونقضوا قولهم، وإن أنكروا قولنا ادعوا حالاً ثالثة لا عدم فيها ولا وجود، فذلك أقبح الثلاثة حالة.

وقالت فرقة منهم: إن أصل الأشياء في الأزلية حبة كانت، فانطلقت، فبدأ منها العالم على ما ترى من اختلافه في ألوانه وإحساسه، وزعم بعضهم أنه غير مختلف في معانيه، وإنما اختلاف معانيه من جهة إحساسه، وأنكر بعضهم ذلك، وأثبتوا له اختلافاً في معانيه وتحقيقه، وقالت المنكرة لتحقيق الاختلاف: الأشياء إنما تختلف باختلاف الإحساس لها، وإنه لا حقيقة لشيء منها تبين بها دون غيرها.

وادعوا من الدلالات في ذلك أن أهل المرض الحادث من الصفراء مثل أصحاب اليرقان، إذا ذاق أحد منهم العسل وجده مرّاً، وأهل السلامة من هذا الداء يجدونه حلواً، وإن الخفاش يغشيه ضوء النهار، ويذكي بصره الليل، فإن كان النور يزيد الأبصار نوراً، والظلمة مغشية لها، وجب أن يكون نور النهار الظلمة للخفاش وغيره، تغشى بصره النار، وقد يوجد ذلك في بعض الناس وغيرهم من الحيوان والطير وغيره، وإن الليل إذا كان مذكياً للأبصار على ما وصفنا، فليلها نور، كما أن النهار نور لمن خالفها، والليل ظلمة لها، فإن قلتم: إن ذلك لأفة دخلت على هذه الأصناف، قلنا لكم: عند من خالفهم أو عند من وافقهم؟ فإن قلتم: عند من خالفهم، قلنا: بل الأفة دخلت على من وافقهم، فإن قلتم: عند من وافقهم، قلنا: بل الأفة دخلت على من خالفهم عندهم، فلا فضل لأحد الصنفين على أحد.

وقالوا: ألا ترون الكاتب يكتب الكتاب عدلاً مستقيماً، فيراه كذلك من قبل وجهه، فإن نظر إليه من خلفه رآه بخلاف ما كان يعرف، وإن أزور عنه معوجاً أو خالفه رآه مخالفاً، كما تكتب الألف في صورة تميز من جميع الحروف، فإذا استقبلتها رأيته ألفاً، وإذا استدبرتها رأيته كالباء، وإذا انحرفت عنها رأيته كالنون، أو كالباء، وإن الغائب عن موضعه حاضر موضعاً آخر.



وكذلك القول في الألوان والأصوات والطعوم والأعيان والملابس، كما ترى الشخص من قرب كبيراً، وصغيراً من بعد، كلما قرب الداني منه ازداد كبيراً، وكلما بعد منه ازداد صغيراً في عينه.

وكذلك الصوت يسمع من قريب قوياً ومن بعيد خفياً.

وكذلك الطعم تذوق الشيء قليلاً، فتجده قليل الحلاوة، فإذا زدت منه كان طعمه كثير الحلاوة. وكذلك اللمس تحس الشيء قليلاً، فتجده فاتراً، وتلمسه شديداً، فتجده حاراً، وترى الصورة من قريب ثابتة مختلفة، فيزداد الرائي لها بعداً، فيرى أنها مستوية غير مختلفة.

وزعموا أن جميع الأشياء تدور على التكافؤ والتجاري، وكادوا أن يحلقوا بالسوفسطائية. وقالت طائفة أخرى: إن الأشياء فروع لأصول أربعة لم تزل ولا تزول، فولدت وظهر العالم منها، وهي: الأفراد السواذج: الحر والبرد، والرطوبة واليبس، تنبت بأنفسها لا باعتماد، ولا إرادة، ولا مشيئة.

وقالت طائفة أخرى: إن الأصول أربعة، وهي أمهات ما في العالم، ومعها خامس لم يزل ولا يزول يدبرها ويؤلف بينها بإرادة، ومشيئة، وحكمة، ويؤلف بين زوجاتها وتتولد نتائجها عنه، لا يمنع أضعافها من القرب بعضها من بعض، وهو العلم.

وقالت طائفة، وهم أصحاب الجوهر، وهم الأرسطوطاليسية: إن الأشياء شيئان: جوهر وعرض، والجوهر ينقسم قسمين: حي ولا حي، وحده: القائم بنفسه، واقتراقه في الخاصة لا في الحد، والعرض تسعة فمنها: الكمية، وهو العدد، وصورها أربع: الكيل، والمساحة، والوزن، والقول.

ثم الكيفية، وصورها ثمان: الكون، والفساد، والهيئة، والحيلة، والقوة، والضعف، والإلف، والمألوف.

ثم الإضافة، وصورها أربع: طبيعي، وصناعي، واستحسان، ومودة.

ثم متى، وهي الواقعة على الوقت، يعني بالوقت الزمان، وصور الزمان ثلاث: الماضي، والمستقبل، والدائم.

ثم إني، وهي الواقعة على المكان وهو الست جهات يعني: أمام، وخلف، وأعلى، وأسفل، ويمين، ويسار.

ثم الجدة، وهي الملك، وصورة الملك قسمان: إما خارج، وإما داخل، فمعنى خارج مثل المملوك والدار والأثاث ونحوه، ومعنى داخل مثل العلم والحكمة.

ثم النصفة، ومعنى النصفة هيئة الشيء كقول القائل: فلان قائم، وفلان قاعد، وفلان ذاهب، وفلان جاء.

ثم الفاعل وهو قسمان: إما أن يفعل بالاختيار، وإما أن يفعل بالطبع، فالمختار مثل الحي، الباقي، الأكل، الشارب، والفاعل بالطبع كحركة العناصر الأربعة مثل النار تسمو من الوسط إلى العلو تكرر وإن كان دون النار، وكالأرض من العلو إلى الوسط، إلى مركزها الأخص بها، والماء من العلو إلى دون الأرض.

ثم المنفعل، وهو القابل للتأثير الفاعل فيه حال طينته المحتملة لأن يديرها ويربعاها في جميع الأشكال، فهذه مقالات اليونانيين ومن تلاهم من الروم، ومذاهب متكلميهم وفلاسفتهم وحكمائهم وأهل النظر منهم».

وذكر ابن الملاحمي في أصول الدين أن: «أهل الدهر طبقات: فطبقة منهم يزعمون أن العالم خمسة أشياء، وهو كذلك لم يزل، حر وبرد وبيس وبله وخامس روح سائجة في جميعها تدبرها وتصرفها، وأنها لم تزل مختلطة على ما هي عليه اليوم، وأنه لا شيء من العالم إلا والروح فيه وسائر هذه الطبائع الأربع». ويقول التفتازاني - في شرح المقاصد - في بيان اعتقاد السلب هذا عن الدهرية: «الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية»، ويضيف: «أما مثال الدهرية في هذا الذي جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات؛ بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته». وقال السهيلي - في كتاب الأمالي - في بيان فائدة كون أبواب النار سبعة: «وجدنا الأديان كما ذكر في التفسير سبعة: واحد للرحمن وستة للشيطان فالتى للشيطان اليهودية والنصرانية والصابئية وعبادة الأوثان والمجوسية وأمم لا شرع لهم ولا يقولون نبوة وهم الدهرية فكأنهم كلهم على دين واحد؛ أعني الدهرية وكل من لا يصدق برسول. فهؤلاء ستة أصناف، والصنف السابع هو من أهل التوحيد كالخوارج الذين هم كلاب النار وجميع أهل البدع المضلة والجبايرة الظلمة والمصريون على الكبائر من غير توبة ولا استغفار؛ فإن فيهم من ينفذ فيه الوعيد، ومن يعفو الله عنه. فهؤلاء كلهم صنف واحد غير أنه لا يحتم عليهم بالخلود فيها. فهؤلاء سبعة أصناف ستة مخلدون في النار». وقال أبو محمد اليمني - في عقائد الثلاث والسبعين فرقة -: «وأما الدهرية، فإنهم ينفون الربوبية، ويحيلون الأمر والنهي، وينكرون جواز الرسالة، ويجعلون الطينية قديمة، ويجحدون العقاب، ولا يعرفون الحلال ولا الحرام، ولا يقرون في جميع المعالم برهاناً يدل على صانع ومصنوع، وخالق ومخلوق».

وتساءل الجاحظ - في رسالة التريب والتدوير - بأعمق تساؤل عن الدهرية، فقال: «وكيف لم نر أمة قط دهرية وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتبأ دهرية؟ وكيف لم يتدهر ملك، وكيف لم نجد قول الدهرية إلا في الخاص والشاذ والرجل النادر؟ ولم كان لجميع أهل الأديان مملكة وملوك إلا الزنادقة؟ ولم قتلهم جميع الأمم السالفة؟ ولم قضيت بهذا وقد رأينا المصدقية والديناورية والتغزغزية! فإن قلت: لأن من لم يكن من دينه القتال ولا من غريزته البأس فهو مسلوب أو مسترق، فما بال الروم تمنع أن تسترق وأن تسلب وليس في دينهم قتال ولا جدال ولا مكافأة ولا دفع».





وذكرهم ابن العبري في كتابه - تاريخ مختصر الدول - فقال:

«واعلم وفقك الله أن الحكماء الذين نظروا في أصول الموجودات دهيون وطبيعيون وإلهيون. فأما الدهريون، فهم فرقة قدماء جحدوا الصانع المدبر للعالم، وقالوا: إن العالم لم يزل موجوداً بنفسه لم يكن له صانع صنعه. وأما الطبيعيون، فهم قوم بحثوا عن أفعال الطبائع وانفعالاتها وما صدر عن تفاعلها من الموجودات حيوان ونبات. وفحصوا عن خواص النبات وتركيب أعضاء الحيوانات، فمجّدوا الله وتحققوا بمخلوقاته أنه قادر حكيم عظيم. إلا أنهم رأوا أن النفس تهلك بهلاك الجسد، وأن لا بقاء لها بعده. وأما الإلهيون، فهم المتأخرون من حكماء يونان مثل سقراط - وهو شيخ أفلاطون - وأفلاطون - شيخ أرسطوطاليس - وأرسطو - هو مرتب هذه العلوم ومحررها ومقرر قواعدها ومزين فوائدها ومخمر فطيرها ومنضج قديرها وموضح طرق الكلام وتحقيق قوانينه والراد على الدهرية والطبيعية والمندد عليهم والقائم بإظهار فضائهم. وهذب كلام أفلاطون وسقراط وحققه ونمقه ورتبه؛ فجاء كلامه أبدع كلام وأحكم معاني».

وذكرهم القفطي - في كتابه أخبار العلماء - فقال:

«اعلم وفقك الله أن الحكماء هم الذين نظروا في الأصول والأمور من الموجودات، وبحثوا عن أوصاف الخالق الواجبة له بقدر نظرهم، وزعموا تحقيق الأوائل التي يسموها طبيعيون وإلهيون. فأما الدهريون، فهم فرقة قدماء جحدوا الصانع المدبر للعالم، وقالوا بزعمهم أن العالم لم يزل موجوداً على ما هو عليه بنفسه، لم يكن له صانع صنعه، ولا مختار اختاره، وأن الحركة الدورية لا أول لها، وأن الإنسان من نطفة والنطفة من إنسان، والنبت من حبة والحبة من نبت. وأشهر حكماء هذه الفرقة تاليس الملطي. وهو أقدم من علم بهذه المقالة (...). وهذه الفرقة ومن يقول بقولها ويتبعها على رأيها يسمون الزنادقة. والفرقة الثانية الطبيعيون؛ وهم قوم بحثوا عن أفعال الطبائع وانفعالاتها وما صدر عن تفاعلها من الموجودات حيوان ونبات، وفحصوا هُـم خواص النبات وتشريح الحيوانات وتركيب الأعضاء وما نتج عن اجتماعها وتركيبها من القوى، فمجّدوا الله وُعظّموه وتحققوا بمخلوقاته أنه فاعل مختار قادر حكيم عليم أصدر الموجودات عن حكمته وقدر على قدر علمه وإرادته، إلا أنهم لما رأوا قوام الموجودات من الأصول التي جعلوها مبادئ، ورأوا فساد كثيرها عند انتهائها إلى غايته التي اقتضتها قوة استمداده من الطبائع المتفاعلة؛ فحكموا بأن الإنسان كسائر الموجودات، وأنه يقيم بقدر استمداده، ثم يتحلل ويفنى ويذهب كغيره من الموجودات الكائنة لكونه. وأنكروا الرجعة في الدار الآخرة، والوجود بعد العدم، والنشور بعد الفناء. ورأوا أن النفس تهلك بهلاك الجسد، وأن الأمور المندوب إليها في هذا الوجود على ألسن الأنبياء والأولياء والأوصياء المراد بها حفظ السياسة المدنية التي يتكلف بها هذا النوع عن الأذى فضلوا وأضلوا. فهؤلاء زنادقة؛ لأن المؤمنين هم الذين آمنوا بالله وباليوم الآخر وبالبعث والنشور وما جاءت به الكتب عن الله على لسان نبي نبي.

والفرقة الثالثة؛ الإلهيون. وهم المتأخرون من حكماء يونان؛ مثل سقراط - وهو أستاذ أفلاطون - وأفلاطون أستاذ أرسطوطاليس. وأرسطوطاليس هو مرتب هذه العلوم ومحررها ومقرر قواعدها ومزين فوائدها ومخمر فطيرها ومنضج قديدها وموضح طريق الكلام وتحقيق قوانينه والراد على من تقدمه من الفرقتين الدهرية والطبيعية والمندد القائم بإظهار فضائهم. وكان غيره من علماء الفرق بالكلام معهم وشغل الزمان بمناظرتهم ومشاجرتهم. ثم أن أرسطوطاليس رأى كلام شيخه أفلاطون وشيخه سقراط في مناظرة القوم، فوجد كلام شيخه مدخول الحجج متزلزل القواعد غير محكم البيّنة في الرد والمنع، فهذبته ورتبه وحققه ونمقه وأسقط ما ضعف منه وأتى في الجواب بالأقوى، وسلك في كل ذلك سبيل المجاهدة والتقوى؛ فجاء كلامه أبهى كلام وأسد كلام وأحكم كلام وكفى المؤمنين القتال مع تلك الفرق الأنذال. غير أنه لما جال في هذا البر برأيه غير مستند إلى كتاب منزل ولا إلى قول نبي مرسل، ضل في الطريق، وفاتته أمور لم يصل عقله إليها حالة التحقيق. وهي بقايا استبقاها من رذائل كفر المتقدمين. فكفر بها وزادته فكرته عند النظر في كلامهم شهياً. وإذا أنعم المنصف النظر في كلام أرسطوطاليس المنقول إلينا، تحقق ما ذكرته وتبين حقيقة ما سطرته من نقل كلامه من اليونانية إلى الرومية وإلى السريانية وإلى الفارسية وإلى العربية حرّف وجزّف وظن بنقله الإنصاف وما أنصف وأقرب الجماعة حالاً في تفهيم مقاصده في كلامه الفارابي أبو نصر وابن سينا فإنهما دققا وحققا فحملا علمه على الوجه المقصود وأعذبا منه لوارده مهله المورد ووافقه على شيء من أصوله فكفروا بكفره وجعل قدرهما بين أهل الشهادة كقدره ولو قصدوا الرد عليه كما فعل صاحب المعتبر لسما ولكن ما الحيلة في رد القدر. وكلام أرسطوطاليس وكلامهما ينقسم ثلاثة أقسام: قسم يجب تكفيرهم به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً. وهذه الأقسام الثلاثة تتوجه إلى ستة وجوه: وهي الرياضة والمنطقية والطبيعية والإلهية والسياسة المدنية والمنزلية والسياسة الخلقية».

وذكرهم الغزالي في المنقذ من الضلال

أصناف الفلاسفة واتصاف كافتهم بالكفر

اعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم، ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: **الدهريون**، والطبيعيون، والإلهيون.

الصنف الأول: الدهريون: - وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان كذلك كان، وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة.

الصنف الثاني: الطبيعيون: - وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا فيها من عجائب



صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها. ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع، إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان؛ لا سيما بنية الإنسان. إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة، ظهر عنهم - لاعتدال المزاج - تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدم كما زعموا؛ فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام.

وهؤلاء أيضاً زنادقة؛ لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وبصفاته.

الصنف الثالث: الإلهيون: - وهم المتأخرون منهم، مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطوطاليس. وأرسطوطاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذب لهم العلوم، وحرر لهم ما لم يكن محرراً من قبل، وأنضج لهم ما كان فجاً من علومهم. وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحتهم ما أغنوا به غيرهم «وكفى الله المؤمنين القتال» بتقاتلهم. ثم رد أرسطوطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين ردّاً لم يقتصر فيه حتى تبرأ من جميعهم؛ إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزع منها؛ فوجب تكفيرهم، وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سينا والفارابي وغيرهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطوطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين؛ وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، وما لا يفهم كيف يرد أو يقبل؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطوطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين، ينحصر في ثلاثة أقسام: 1 - قسم يجب التكفير به.

- وقسم يجب التبديع به.

- وقسم لا يجب إنكاره أصلاً.

أبو طاهر المقدسي والدهرية

«ذكر المعطلة: ولهم أسماء أخرى يقال لهم: الملاحدة والدهرية والزنادقة والمهملة وهم أقل الناس عدداً وأفيلهم رأياً وأشهرهم حالاً وأوضعهم منزلة يقولون بقدّم أعيان العالم والأجسام وتولد النبات والحيوان من الطبائع باختلاف الأزمنة ورجوعها إلى أصولها ولا صانع لها ولا خالق ولا مدبر ولا محيي ولا مميت ولا معاقب ولا مثير ولا حافظ ولا حسيب فلا يرون السعي إلا فيما يعود بصلاح أجسامهم وقوة نفوسهم في إعطائها منها من الملاذ

والشهوات والملاهي من غير مراقبة أحد ولا إثثار تجمل ولا الكف عن تعاطي محظور تاقت النفس إليه ولا مشكور صانع فيما صنع إليه ولم يفتعل على غيره أو يكف مساءته أو يغيث ملهوفاً أو ينصر مظلوماً أو يراعى حقاً أو يؤدي فرضاً أو ينجز وعداً أو يفي بعهد أو يرحم ذا ضعف أو يستعمل الإنسانية أو يتكلف التجمل في شيء سرّاً وعلانية من لا يرى لنفسه صانعاً ولأفعاله مراقباً ولا له على إحسانه وإساءته مثيباً ولا معاقباً ولا بعد الموت والبلوى نشوراً وحياة وما الذي يمنع من هذا نحلته وعقيدته من ركوب الفواحش وإتيان المآثم وانتهاك المحارم والإشراف في المظالم والتهور في الفساد والخوض في الباطل وقلة المبالاة بموجب العقل والإعراض عن اللوازم والاستحقاق بملتزمي الشرائع ومن لا يعد على حرمة ولم يفتظ ممن يترخص في مثل عمله ولم يحقد على من يمسّه من نفسه أو ماله أو أهله وهو أسوته في نحلته وعقيدته وما معنى استعمال العقل وتجرع مرارة النفس من غير باطل ولا عائد، وهل يجوز توهم بقاء الخلق وقوام العيش مع هذه العقيدة وكفاك بها سبة وفضيحة ومتى كان لهذه الفرقة في الأرض مجمع ومشهد وهل شاع لهم دين أو مذهب وأهل الأرض مع اختلافهم في الأديان والملل مجمعون على نقض هذا الرأي والإزاء به والغض منه ومحق رأيته وإتلاف مستحيله وقد مضى في الحجج عليهم في الفصل الثاني من الكتاب ما يوقع اليقين ويدحض الشك ويكشف عن عواره ولله الحمد والمنة على ذلك فإن احتمى أحدهم عند ذكر هذه الفضائح واستتكف من التصاقها به فالتجأ إلى العقل كافٍ عن تحسين الحسن وتقبيح القبيح قيل: أنت تملك أو هو يملكك فإن زعم أن عقله ماله فقد أقر بأمر ناه وضيق في المعارضة والسؤال فإنه لا بد أن يشير إليه بالربوبية أو تنقض قوله وإن زعم أنه مالك عقله قيل فاصرفه إلى استحسان القبيح واستقباح الحسن وإذا كنت مالكاً له فإن زعم هذا غير جائز لأنه لم يصلح للضد كالألة المهيأة لإصلاح شيء لا تصلح لفساده قيل: أهو جعل نفسه كذلك أم جُعل، فإن زعم أنه جعل نفسه كذلك فقد وصفه بالقدرة والعلم والإرادة والاختيار وعاد إلى تصحيح قوله أن العقل هو الباري وإن زعم أنه جُعل كذلك فقد أقر بصانع له بطل قوله إن أنكر العقل خرج من جملة أهل الخطاب والتمييز ووجب تقويمه فيما يقوم به البهائم الصامته وإن أنكر النظر دخل في مذهب السوفسطائية وكيفما دار اتجهت عليه حجة الله الدامغة واضطرته إلى الإقرار به بقول الله **وَجَلَّ**: ﴿ **فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ** ﴾ [الأنعام: 149] ويقول: ﴿ **أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى** ﴾ [القيامة: 36] وقال تعالى: ﴿ **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ** ﴾ [الطور: 35] قال تعالى: ﴿ **مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ** ﴾ [النساء: 123] وقال: ﴿ **جَزَاءً وَفَاقًا** ﴾ [النبا: 26] وأصل التعطيل إنكار الخالق والرسول والثواب والعقاب اعتقاداً لا إقراراً منهم اختاروا في دفع عادية الناس عنهم فاثبتوا الثواب والعقاب، التناسخ في السعادة والشقاوة اللتين عندهم الجنة والنار في هذا العالم إذ لا دار عندهم غيرها ولا هي فانية ولا منقضية ويدلك على موضع تمويههم في هذا الناموس أنهم إذا لم يكن لهم خالق قديم ولا صانع مدبر حكيم فمن الذي ينسخ نفوسهم وأرواحهم ويسعد المحسن ويشقي المسيء منهم وقط ما انتشروا في



أمة من الأمم ولا قُرُؤا في وقت من الأوقات انتشارهم في هذه الأمة لإعطائهم الإقرار بالديانة ظاهراً وحققن الشريعة دم من أجاب إليها وهم هولاء الباطنية الباطلية الذين تخلفوا عن الأديان وأمرجوا نفوسهم في ميادين الشهوات فمطوا عند الظلمة بترخيصهم لهم في ارتكاب ما يهوون وتهوينهم عليهم عواقب ما يحذرون حتى ترى المظالم قد فشت والقلوب قد قست والمنكرات ظهرت والفواحش كثرت وارتفعت الأمانة وغلبت الخيانة وعطلت المروءة واستخف بالربانيين واهتضم المستضعفون وأميت العدل وأحيى الجور فظهر ما لم يذكر في عهد ملك من الملوك في قديم الدهر وحديثه ولا في زمن نبي من الأنبياء عم ولولا فضل الله عز وجل على هذه الفرقة المسترذلة المحقورة ببقايا من العوام متمسكين بأديانهم لاصطلمهم وأشكالهم وأشباههم واجتاحهم أولياءهم وأصحابهم الذين وقفوا على غور كلامهم وأحاطوا بحقيقة مذهبهم ولا بد أنه تارك بهم ما يقدرونه في غيرهم لوعده الله تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّدُ بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: 129] وأنا أصف بعض مذاهبهم وواكل بعده ذا العقل والمروءة ومن هو راجع إلى نفس وحسب إلى اختياره كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] اعلما رحمكم الله أنهم قوم يبيحون ما حظرته الأديان ويتأولون ما جاءت به الشرائع من الأحكام إلى الرخص والتجوز فيما يبتغون ويشتهون ويستحلون المحارم كلها من الزنا واللواط والغصب والسرقعة والقتل والجرح والكذب والغيبة والنميمة والبهتان والوقعة وشهادة الزور وقول الإفك ورمي المحصن والسعاية والغمز والسخرية والطنز والاستهزاء والبطر والكبر والخيلاء والظلم والعقوق والميل والغدر والخلاف ونقض العهد وإخلاف الوعد وأشياء من الرذائل المحظورة في العقل والمحامرم المزجور عنها في الشرع لا يعرفون معرفة الحق ولا محافظة على ذمام ولا تنظفاً من نجاسة ولا حياء من خساسة الملوك عندهم أرباب العتاة شياطين الضعفى والمبتلون أهل النار وأصحابهم عندهم الجن وسائر الناس البهائم لا يرحمون مسترحماً ولا يغيثون مستغيثاً ولا ينهون عن الاطلاع على حرم الناس ولا يأنفون من اطلاع الناس على حرمةهم ولا يمتنعون من واقعة من أمكنهم من الذكور والإناث ولا يتحاشون من واقعة من واقعهم أو واقع حرمةهم ولا يعيبون القيادة الديانة والاكتفاء والمبادلة ولا يرون النهي عن كل ما اشتاقت إليه النفس جمعوا رخص النحل كلها وزادوا عليها الديانة والكشخ فأخذوا من المجوس بقولهم في نكاح البنات والأمهات ومن الخرمية في التراضي بالأمهات والأزواج ومن الهند بإباحة الزنا والسفاح ومن الخناقين بقتل من خالفهم فلا حيّاهم الله من قوم ولا حيّاهم مذهبهم من مذهب وقد ينكرون ما ذكرنا إذا بدهوا به جهاراً ولكن إذا اجتررتهم في الكلام إلى الأول الذي هو العقل والثاني الذي هو النفس والأساسين والأصليين اللذين هما الأركان صح لك كله وإن كانوا له منكبين في الظاهر ولم يمتنعوا عنه وليس لهم خالق مثيب معاقب لو تسكت عنهم وبلوتهم ليظهر لك الامتحان جميع ذلك إما قولاً أو فعلاً وإما إجازة ولأن كل ذي دين عندهم معذور والله أعلم».

الجاحظ والدهرية

وقد قلنا في باب القول في الهدد ما قلنا، حين ذكرنا الصرفة، وذكرنا حال يعقوب ويوسف وحال سليمان وهو معتمد على عصاه، وهو مَيِّتٌ والجنُّ مُطيفة به وهم لا يشعرون بموته، وذكرنا من صرّف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن، ولم يأتوا به مضطرباً ولا مُلفقاً ولا مُستكرهاً؛ إذا كان في ذلك لأهل الشَّعبِ متعلّق، مع غير ذلك، ممّا يُخالف فيه طريق الدّهريّة، لأنّ الدّهريّ لا يُقرّ إلّا بالمحسوسات والعادات على خلاف هذا المذهب.

ولعمري ما يستطيع الدّهريّ أن يقول بهذا القول ويحتجّ بهذه الحجّة، ما دام لا يقول بالتوحيد، وما دام لا يعرف إلّا الفلك وعمله، وما دام يرى أن إرسال الرسل يستحيل، وأن الأمر والنهي، والثواب والعقاب على غير ما نقول، وأنّ الله تعالى لا يجوز أن يأمر من جهة الاختيار إلّا من جهة الحزم.

وكذلك نقول ونزعم أن أوهام هذه العفاريث تُصرف عن الذكر لتقع المحنة، وكذلك نقول في النبي ﷺ أن لو كان في جميع تلك الهزاهز مَنْ يذكر قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعِصُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: 67] لسَقَطَ عنه من المحنة أغلظها، وإذا سقطت المحنة لم تكن الطاعة والمعصية، وكذلك عظيم الطاعة مقروناً بعظيم الثواب.

وما يصنع الدهري وغير الدّهري بهذه المسألة وبهذا التسطير؟ ونحن نقول: لو كان إبليس يذكر في كلّ حال قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الحجر: 35]، وعلم في كلّ حال أنّه لا يُسَلِّمُ لَوَجَبِ أن المحنة كانت تسقط عنه، لأن من علم يقيناً أنّه لا يمضي غداً إلى السوق ولا يقبض دراهمه من فلان، لم يطمع فيه، ومن لم يطمع في الشيء انقطعت عنه أسباب الدواعي إليه، ومن كان كذلك فمُحالٌّ أن يأتي السوق.

فنقول في إبليس: إنه ينسى ليكون مُخْتَبِراً ممتَحناً فليعلموا أن قولنا في مسترقي السمع كقولنا في إبليس، وفي جميع هذه الأمور التي أوجِبَ علينا الدّين أن نقول فيها بهذا القول. وليس له أن يدفع هذا القول على أصل ديننا، فإن أحبّ أن يسأل عن الدين الذي أوجب هذا القول علينا فيلفعّل، والله تعالى المعين والموفق.

وأما قولهم: مَنْ يُخَاطِرُ بِذَهَابِ نَفْسِهِ لَخَبْرٍ يَسْتَفِيدُهُ فَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ أَصْحَابَ الرِّيَاسَاتِ وَإِنْ كَانَ مَتَبَيَّنّاً كَيْفَ كَانَ اعْتَرَضَهُمْ عَلَى أَنَّ أَيْسَرَ مَا يَحْتَمِلُونَ فِي جَنْبِ تِلْكَ الرِّيَاسَاتِ الْقَتْلَ.

ابن حزم: الدهري لا يقول بشيء من الشرائع؛ أي من الاعتقادات الدينية

وليس من هذه الفرقة أحد يقول بشيء من الشرائع وهم من الدهرية وحجتهم هي حجة الطائفة التي ذكرنا قبلها القائلة أنه لا تنافي للعالم.



الشهرساتي والدهرية

(...) من الصابئة؛ والفلاسفة؛ وآراء العرب في الجاهلية؛ وآراء الهند وهؤلاء: يقابلون أرباب الديانات تقابل التضاد؛ كما ذكرنا. واعتمادهم على: الفطرة السليمة؛ والعقل الكامل؛ والذهن الصافي. فمن: معطل بطل؛ لا يرد عليه فكره براد، ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد، ولا يرشده فكره وذهنه إلى معاد؛ قد ألف المحسوس وركن إليه وظن أنه لا عالم سوى ما هو فيه: من مطعم شهي، ومنظر بهي، ولا عالم وراء هذا المحسوس... وهؤلاء: هم الطبيعيون الدهريون لا يثبتون معقولاً. ومن: محصل نوع تحصيل، قد ترقى عن المحسوس، وأثبت المعقول؛ لكنه لا يقول بحدود، وأحكام، وشريعة، وإسلام؛ ويظن أنه إذا حصل المعقول، وأثبت للعالم مبدأً ومعاداً: وصل إلى الكمال المطلوب من جنسه؛ فتكون سعادته على قدر إحاطته وعلمه، وشقاوته بقدر سفاوته وجهله. وعقله هو المستبد بتحصيل هذه السعادة، ووضعه هو المستعد لقبول تلك الشقاوة... وهؤلاء: هم الفلاسفة الإلهيون؛ قالوا: الشرائع وأصحابها: أمرر مصلحة عامية، والحدود والأحكام والحلال والحرام: أمور وضعية، وأصحاب الشرائع: رجال لهم حكم عملية، وربما يؤيدون من عند واهب الصور بإثبات أحكام، ووضع حلال وحرام: مصلحة للعباد، وعمارة للبلاد، وما يخبرون عنه من الأمور الكائنة في حال من أحوال عالم الروحانيين من: الملائكة والعرش والكرسي واللوح والقلم... فإنما هي أمور معقولة لهم؛ قد عبروا عنها بصورة خيالية جسمانية، وكذلك ما يخبرون به من أحوال المعاد من الجنة والنار؛ مثل: قصور، وأنهار، وطور، وثمار في الجنة؛ فترغيبات للعوام بما يميل إليه طباعهم، وسلاسل وأغلال، وخزي ونكال في النار فترهيبات للعوام؛ بما ينزجر عنه طباعهم؛ وإلا ففي العالم العلوي لا يتصور أشكال جسمانية، وصور جرمانية. وهذا أحسن ما يعتقدونه في الأنبياء ﷺ؛ لست أعني بهم: الذين أخذوا علومهم من مشكاة النبوة؛ وغنماً أعني بهؤلاء: الذين كانوا في الزمن الأول: دهرية، وحشيشية، وطبيعية، وإلهية؛ قد اغتروا بحكمهم واستقلوا بأهوائهم وبدعهم. ثم يتلوهم، ويقرب منهم: قوم يقولون بحدود وأحكام عقلية، وربما أخذوا أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحي؛ إلا أنهم اقتصروا على الأول منهم، وما نفذوا إلى الآخر... وهؤلاء: هم الصابئة الأولى؛ الذين قالوا بعاديمون وهرمس؛ وهما: شيث وإدريس عليه السلام، ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء ﷺ، والتقسيم الضابط أن نقول: من الناس من لا يقول بالمحسوس ولا معقول؛ وهم: السوفسطائية. ومنهم من يقول بالمحسوس، ولا يقول بالمعقول؛ وهم: الطبيعية. ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول، ولا يقول بحدود وأحكام؛ وهم: الفلاسفة الدهرية. ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام، ولا يقول بالشريعة والإسلام؛ وهم: الصابئة. ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما وإسلام، ولا يقول بشريعة نبينا محمد ﷺ؛ وهم: المجوس، واليهود والنصارى. ومنهم من يقول بهذه كلها؛ وهم:

المسلمون. ونحن قد فرغنا عمن يقول بالشرائع والأديان؛ فنتكلم الآن فيمن لا يقول بها ويستبد برأيه وهواه؛ في مقابلتهم.

ابن الجوزي والدهرية

قال أبو علي الجبائي: قرأت كتاب الملحد الجاهل السفيه ابن الريوندي، فلم أجد فيه إلا السفه والكذب والافتراء، قال: وقد وضع كتاباً في قدم العالم، ونفي الصانع، وتصحيح مذهب الدهرية، وفي الرد على مذهب أهل التوحيد.

والدهري أيضاً من يقول بالعود الأبدي: المقريري الخطط ذكر ما قيل في مدة أيام الدنيا ماضيها وبقاياها.

اعلم: أن الناس قد اختلفوا قديماً وحديثاً في هذه المسألة، فقال قوم من القدماء الأول: بالأكوار والأدوار وهم الدهرية، وهؤلاء هم القائلون بعود العوالم كلها على ما كانت عليه بعد ألوف من السنين معدودة، وهم في ذلك غالطون من جهة طول أدوار النجوم، وذلك أنهم وجدوا قومًا من الهند والفرس قد عملوا أدواراً للنجوم ليصححوا بها في كل وقت مواضع الكواكب فظنوا أن العدد المشترك لجميعها هو عدد سني العالم أو أيام العالم، وإنه كلما مضى ذلك العدد عادت الأشياء إلى حالها الأول.

القرطبي والدهرية

وروى سلام الطويل عن أبي سفيان عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ في قول الله تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ [الحجر: 44] جزء أشركوا بالله، وجزء شكوا في الله، وجزء غفلوا عن الله، وجزء آثروا شهواتهم على الله، وجزء شفو غيظهم بغضب الله، وجزء صيروا رغبتهم بحظهم من الله، وجزء عتوا على الله. ذكره الحليمي أبو عبد الله الحسين بن الحسن في كتاب (منهاج الدين) له، وقال: فإن كان ثابتاً فالمشركون بالله هم الثوية. والشاكون هم الذين لا يدرون أن لهم إلهاً أو لا إله لهم، ويشكون في شريعته أنها من عنده أم لا. والغافلون عن الله هم الذين يجحدونه أصلاً ولا يثبتونه، وهم الدهرية. والمؤثرون شهواتهم على الله هم المنهمكون في المعاصي؛ لتكذيبهم رسل الله وأمره ونهيه. والشافون غيظهم بغضب الله هم القاتلون أنبياء الله وسائر الداعين إليه، المعذبون من ينصح لهم أو يذهب غير مذهبهم. والمصيرون رغبتهم بحظهم من الله هم المنكرون بالبعث والحساب؛ فهم يعبدون ما يرغبون فيه، لهم جميع حظهم من الله تعالى. والعاتون على الله الذين لا يبالون بأن يكون ما هم فيه حقاً أو باطلاً، فلا يتفكرون ولا يعتبرون ولا يستدلون. والله أعلم بما أراد رسوله ﷺ إن ثبت الحديث.



إخوان الصفا والدهرية

بيان الآراء الحكمية وهي نوعان:

دُهْرِيَّة أزلية ومُحدثة مُعلّلة فنقول: اعلم أن من هذين تفرّعت سائر الآراء الحكمية ومذاهبها، فلنبداً أولاً بذكر **الدُّهْرِيَّة**، ثم نقول: هؤلاء كانوا أقواماً قد كان لهم من الفهم والتمييز قَدْر ما، فنظروا إلى الموجودات الجُزئية المُدرّكة بالحواس، وتأمّلوا واعتبروا لها أحوالها، فوجدوا لكل مصنوع أربع علل: علّة هيولانية، وعلّة صورية، وعلّة فاعلية، وعلّة تامة. فلما فكروا في حدوث العالم وصنّعته، طلبوا لها هذه الأربع العلل، وبحثوا عنها وهي هذه: ترى من عملِه؟ ومن أي شيء عملِه؟ وكيف عملِه؟ ولمّ عملِه؟ وأيضا متى عملِه؟ فلم يبلغ فهمهم إلى ذلك، ولم يتصوره لقصور نفوسهم عن فهم دِقّة معانيها، لأن الباحث عنها يحتاج إلى نفس زكية فاضلة في العلم والعمل، ويحتاج إلى ذهن صاف خلو عن الغش أو الدّغل، ونظرٍ دقيق، وبحثٍ شديدٍ، ليُدرك هذه العللَ ومعانيها وحقائقها، كما بيّنا في رسالة المعارف. ولما نظروا في هذه المباحث ولم يعرفوها، دعاهم جهلهم وإعجابهم بآرائهم إلى القول بقدّم العالم وأزليّته، وأنكروا العلّة الفاعليّة لما جهلوا الثلاث الباقية ولم يعرفوها.

ثم اعلم أن كل ناظر في مصنوع، متأمّلٍ له، يطلب بتأمّله وفكره أربع علل: مَنْ عمل؟ ومتى عمل؟ وكيف عمل؟ ولمّ عمل؟ فإنما يطلب هذه المباحث لأنه يرى ويعاين بأول نظرة في ذلك المصنوع أشياء ثلاثة ظاهرة جليّة من أثر الصنعة لا تخفى على كل عاقل سليم العقل من الآفات العارضة للعقول، وهي الثلاثة المخصوصة، والشكل والنقش والتصاوير والأصباغ وما شاكلها، فلو لا أن هؤلاء الذين زعموا وقالوا بقدّم العالم قد رأوا هذه الأشياء بنظرهم إلى هذا العالم، ويتأمّلهم بنيتة وشكله وما فيه من أنواع التصاوير والنقوش والأصباغ، لما طلبوا الفاعل له ولا بحثوا عنه كيف عمل؟ ومتى عمل، ومن أي شيء عمل؟ ولمّ عمل؟ وأيضا لو أنهم حين لم يعرفوا هذه العلل ولم يفهموا، رجّعوا إلى قول من هو أعلم منهم وأعرف بماهيّاتها وحقائقها، وأقروا على أنفسهم بالعجز، لما قالوا هذا القول، ولا اعتقدوا هذا الاعتقاد، ولكنهم لإعجابهم بأنفسهم واتّكأهم على بحثهم ودِقّة نظرهم، دعاهم إلى القول بقدّم العالم. وذلك أنهم تكلفوا ما لم يُطيقوا، وتعاطوا ما لم يكن من صناعتهم، فوقعوا وتحيروا فيه، وأصابهم ما أصاب القردّ من النجّار.

فهذا الباب من اختلاف الناس، وأعظمها بليّة أن يتعاطى الصناعة من ليس من أهلها.

الذهبي عن عمرو بن عبيد

قال ابن خثيمة في تاريخه: سمعت ابن معين يقول: كان عمرو بن عبيد من **الدهرية**، قلت: وما **الدهرية**؟ قال: الذين يقولون الناس مثل الزرع، وكان يرى السيف.

من التحديات المهمة ما أورده الشعراني في الطبقات الكبرى من قول: ومنهم سيدي الشيخ محمد أبو المواهب الشاذلي.

وقال أحمد بن زهير: سمعت يحيى بن معين يقول: كان عمرو بن عبيد رجل سوء من **الدهرية**. قلت: وما **الدهرية**؟ قال: الذين يقولون لا شيء، وإنما الناس مثل الزرع من الشك في المعرفة بعامة إلى الشك في المعرفة بالمعرفة في المسائل الإلهية بشكل خاص.

الشعراني والدهرية

وكان رحمه الله يقول: أهل الطبيعة هم **الدهرية** القائلون بأن لا صانع للعالم إلا وجود الطبيعة، وأهل العلة هم الفلاسفة القائلون بقدم العالم، وكلهم في ظلمات بعضها فوق بعض.

ابن العبري والدهرية

واعلم وفقك الله أن الحكماء الذين نظروا في أصول الموجودات **دهريون** وطبيعيون وإلهيون. فأما **الدهريون** فهم فرقة قدماء جحدوا الصانع المدبر للعالم وقالوا: إن العالم لم يزل موجودًا بنفسه لم يكن له صانع صنعه. والطبيعيون فهم قوم بحثوا عن أفعال الطبائع وانفعالاتها وما صدر عن تفاعلها من الموجودات حيوان ونبات. وفحصوا عن خواص النبات وتركيب أعضائها الحيوانات فمجدوا الله وتحققوا بمخلوقاته أنه قادر حكيم عظيم. إلا أنهم رأوا أن النفس تهلك بهلاك الجسد وأن لا بقاء لها بعده. وأما الإلهيون فهم المتأخرون من حكماء يونان مثل سقراط وهو شيخ أفلاطون. وأفلاطون شيخ أرسطوطاليس. وأرسطو هو مرتب هذه العلوم ومحررها ومقرّر قواعدها ومزين فوائدها ومخمر فطيرها ومنضج قديرها وموضح طرق الكلام وتحقيق قوانينه والراد على **الدهرية** والطبيعية والمندد عليهم والقائم بإظهار فضائحهم. وهذب كلام أفلاطون وسقراط وحققه ونمقه ورتبه فجاء كلامه أبضع كلام وأحكم معاني. وكل من نقل كلامه من اليونانية إلى لغة أخرى حرّف وجزّف وما أنصف. وأقرب الجماعة حالًا في تفهمه الفارابي وابن سينا فإنهما تحمّلا علمه على الوجه المقصود. وأعذبا منه لوارد منهله المورود. وكان لأرسطو ابن أخ اسمه ثاوفريسطس وهو أحد تلاميذه الأخذين الحكمة عنه وهو الذي تصدر بعده للإقراء بدار التعليم. وكان فهمًا عالمًا مقصودًا لهذا الشأن. وقرئت عليه كتب عمه وصنف التصانيف الجليلة واستفيدت منه ونقلت عنه. فمنها كتاب الآثار العلوية وكتاب الأدب وكتاب ما بعد الطبيعة نقله من السريانية إلى العربية يحيى بن عدي. وكتاب الحس والمحسوس نقله إبراهيم بن بكوس. وكتب أسباب النبات نقله أيضًا إبراهيم المذكور. وأما نيقوماخس والد أرسطوطاليس فكان متطببًا لفيليفوس أبي الاسكندر وكان حكميًا فيثاغوري المذهب وله من التصانيف كتاب الأرثماطقي وكتاب النغم.



القضي والدهرية

اعلم وفقك الله أن الحكماء هم الذين نظروا في الأصول والأمور من الموجودات وبحثوا عن أوصاف الخالق الواجبة له يقدر نظرهم وزعموا تحقيق الأوائل التي يسموها طبيعيون وإلهيون.. فأما الدهريون فهم فرقة قدماء جحدوا الصانع المدبر للعالم وقالوا بزعمهم أن العالم لم يزل موجوداً على ما هو عليه بنفسه لم يكن له صانع صنعه ولا مختار أختاره وأن الحركة الدورية لا أول لها وأن الإنسان من نطفة والنطفة من إنسان والنبت من حبة والحبة من نبت. وأشهر حكماء هذه الفرقة تاليس الملطي وهو أقدم من علم بهذه المقالة وسيأتي خبره عند اسمه في حرف التاء إن شاء الله تعالى وهذه الفرقة ومن يقول بقولها ويتبعها على رأيها يسمون الزنادقة.. والفرقة الثانية الطبيعيون وهم قوم بحثوا عن أفعال الطبائع وانفعالها وما صدر عن تفاعيلها من الموجودات حيوان ونبات وفحصوا هم خواص النبات وتشريح الحيوانات وتركيب الأعضاء وما نتج عن اجتماعها وتركيبها من القوي فمجّدوا الله وعظموه وتحقّقوا بمخلوقاته أنه فاعل مختار قادر حكيم عليم أصدر الموجودات عن حكمته وقدر على قدر علمه وإرادته إلا أنهم لما رأوا قوام الموجودات من الأصول التي جعلوها مبادئ ورأوا فساد كثيرها عند انتهائه إلى غايته التي اقتضتها قوة استمداده من الطبائع المتفاعلة حكموا بأن الإنسان كسائر الموجودات وأنه يقيم بقدر استمداده ثم يتحلل ويفني ويذهب كغيره من الموجودات الكائنة لكونه وأنكروا الرجعة في الدار الآخرة والوجود بعد العدم والنشور بعد الفناء ورأوا أن النفس تهلك بهلاك الجسد وأن الأمور المندوب إليها في هذا الوجود على ألسن الأنبياء والأولياء والأوصياء المراد بها حفظ السياسة المدنية التي يتكلف بها هذا النوع عن الأذى فضلوا وأضلوا فهؤلاء زنادقة لأن المؤمنين هم الذين آمنوا بالله وباليوم الآخر وبالبعث والنشور وما جاءت به الكتب عن الله على لسان نبي نبي.. والفرقة الثالثة الإلهيون وهم المتأخرون من حكماء يونان مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون وأرسطوطاليس تلميذ أفلاطون وأرسطوطاليس هو مرتب هذه العلوم ومحررها ومقرر قواعدها ومزين فوائدها ومخمر فطيرها ومنضج قديدها وموضح طريق الكلام وتحقيق قوانينه والراد على من تقدمه من الفرقتين الدهرية والطبيعية والمندد القائم بإظهار فضائهم وكان غيره من علماء الفرق بالكلام معهم وشغل الزمان بمناظرتهم ومشاجرتهم ثم أن أرسطوطاليس رأى كلام شيخه أفلاطون وشيخه سقراط في مناظرة القوم فوجد كلام شيخه مدخول الحجج متزلزل القواعد غير محكم البيئة في الرد والمنع فهذه ورثته وحققه ونمّقه وأسقط ما ضعف منه وأتى في الجواب بالأقوى وسلك في كل ذلك سبيل المجاهدة والتقوى فجاء كلامه أنصع كلام وأسد كلام وأحكم كلام وكفى المؤمنين القتال مع تلك الفرق الأنذال غير أنه لما جال في هذا البر برأيه غير مستند إلى كتاب منزل ولا إلى قول نبي مرسل ضل في الطريق وفاتته أمور لم يصل عقله إليها حالة

التحقيق وهي بقايا استبقاها من رذائل كفر المتقدمين فكفر بها وزادته فكرته عند النظر في كلامهم شهياً وإذا أنعم المنصف النظر في كلام أرسطوطاليس المنقول إلينا تحقق ما ذكرته وتبين حقيقة ما سطرته من نقل كلامه من اليونانية إلى الرومية وإلى السريانية وإلى الفارسية وإلى العربية حرّف وجرّف وظن بنقله الإنصاف وما أنصف وأقرب الجماعة حالاً في تفهيم مقاصده في كلامه الفارابي أبو نصر وابن سينا فإنهما دقّقا وحقّقا فحملا علمه على الوجه المقصود وأعذبا منه لوارده مهله المورد ووافقاه على شيء من أصوله فكفروا بكفره وجعل قدرهما بيد أهل الشهادة كقدره ولو قصدوا الرد على صاحب المعبر لسما ولكن ما الحيلة في رد القدر. وكلام أرسطوطاليس وكلامهما ينقسم ثلاثة أقسام قسم يجب تكفيرهم به وقسم يجب التبديع به وقسم لا يجب إنكاره أصلاً، وهذه الأقسام الثلاثة تتوجه إلى ستة وجوه وهي الرياضة والمنطقية والطبيعية والإلهية والسياسة المدنية والمنزلية والسياسة الخلقية، أما الرياضة فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم وليس في هذه شيء يتعلق بالعلوم الدينية نفيًا.

جابر بن حيان والدهرية

وقد استعمل هذا أيضًا في كتابه فإنه قال هناك مغالطاً أو على سبيل أنه خاف عليه، فإنه قال: وقد ينبغي لنا أن نعلم أن هذا الجزء الشريف - يعني جزء السماء - غير مكون من أن آبائنا وجميع القدماء لم يزالوا يرونه على مثال واحد، وقد رصد المنجمون قبل ألوف السنين فوجدوه على مثال واحد في إعظامه وتحركاته، ومد في هذا الكلام وتوسع فقد تعلق بهذا الاستدلال، وما يأتيه، واعتمد عليه الدهرية حتى أوجبوا أنه يجب من أجل أنهم لم يروا ولم يشاهدوا رجلاً إلا عن امرأة، وأن لا يكون يوم إلا بعقب ليلة، ولا ليلة إلا بعقب يوم، ودفخوا واطرحوا بجميع ما شهدته البراهين بخلاف ذلك، وسنقول في ذلك المعنى ما ينبغي ذلك، وسنقول في ذلك المعنى ما ينبغي أن يقال، وإن هذا باب لا ينبغي أن يتجاوزه المعنى بهذا المذهب بالهويناء، وكذلك أيضًا ليس موجوداً في الشاهد إقامة الدليل على أن الحروف إذا ألقت على الطبائع بالهجاء كانت صحيحة، والبرهان قائم عليها.

ومثال ذلك أننا نقول: إنه إنما كان يمكن أن لا يكون مولود إلا على مثال ما أدركناه وشاهدناه لو كنا قد أدركنا جميع الموجودات، وأحاط علمنا بها، فأما ما نحن نقصر على ذلك فإنه قد يمكن أن يكون موجودات مخالف حكمها في أشياء حكم ما شاهدنا وعلمنا إذ كان التقصير عن إدراك جميع الموجودات لازماً لكل واحد منا.

وبالجملة فليس الذي نحن فيه فليس لأحد أن يدعي بحق أنه ليس في الغائب إلا مثل ما شاهد، أو في الماضي والمستقبل إلا مثل ما في الآن، إذ كان مقصراً جزئياً متناهي المدة والإحساس، وكذلك لا ينبغي أن يستدل الإنسان على أن العالم لم يزل من أنه لم يدرك أحداً من الناس ابتداء كونه، ولا على أنه لم يكن رجل إلا عن امرأة ورجل لأن لم



يدرك الأمر إلا كذلك، من قبل أنه يمكن أن يكون وجود الناس متأخرًا عن ابتداء كون العالم، وأن يكون كون الإنسان الأول مخالفًا لما عليه الأمر في تكوين سائر الناس. ومن أبى ذلك لزمه أن لا يقبل ما لا حسه هو أو من تناهى إليه خبرة ولزمه أن ينكر وجود أشياء كثيرة وهي موجودة.

وذلك أن في العالم بلدان وأمم لم يحس أهلًا بالتمساح قط، وإلا فيجب على هذا الحكم متى خبرهم مخبر أنه موجود حيوان يحرك لحيته العليا عند المضغ أو حيوان يأكل النار ويزدرد الحديد المحمي أن يدفعوا ذلك، ويمنعوه، ومتى فعلوا ذلك كانوا مخطئين، وكذلك في العلم أناس، وأهل بلدان، ومواضع لم يشاهدوا جذب المغناطيس الحديد ولا هرب الباغض للخل من الخل ولا تكون الحيات من الشعر، وتكون النحل من العجل إلى أشباه هذه الأمور كثيرة يجب على هذا الكلام أن يبطل وجودها ألبتة من لم يشاهدها أو لم يخبره مخبر أنه شاهدها.

وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن يكون حال جميع الناس في التقصير عن إدراك الأشياء الكثيرة في الغائب مخالفًا للشاهد كتقصير هؤلاء في القوم الذي ذكرنا.

فليس لأحد أن يدفع ويمنع وجود ما لم يشاهد مثله بل إنما ينبغي له أن يتوقف عن ذلك حتى يشهد البرهان بوجوده أو عدمه.

وأما أن يظن أو يحسب عدمه قبل ما خبر به وورد عليه أو يوجب بطلان ما خبر به، وعدمه ألبتة فجعل بطريق الاستدلال على ما قدرنا واضح.

وكذلك ينبغي إذا ذهب الدهري بمنع أن يكون العالم مكونًا مصنوعًا؛ لأنه لم يشاهد، ولا واحد من الناس بدء تكوينه ووضعه أن يقال له: ما تنكر أن يكون وجود الناس بعد وجود ابتداء العالم بدهر طويل وتذكر كون مدينة أو قصر ولا يذكر أحد من أهل بلده ابتداء بنائه؟ فسلم أن تثبت قدم ذلك بالعلة التي أثبت بها قدم العالم. فإن قال: إنما علمت المدينة والقصر التي لم نشاهد، ولا من توفي ابتداء بناءها أنها مبنية من قبل أني رأيت مثلها بني، ولم أر مثل العالم مبنية.

قيل له: إن هذا بعينه ما نقول فهي وندفع كونه في طريق الاستدلال، فمن أين قلت ووجب عندك أن كل ما لم نشاهده، وله مثل وشبيه فهو موجود، وأن كل ما لم نشاهد مثله بني إذ قد بان تقصيرك وتقصير أمثالك عن مشاهدة جميع الموجودات وأمكن أن يكون أكثر الموجودات مما يشاهد؟

ابن كثير والدهرية والعودية

استبعدوا المعاد، وأنكروا قيام الأجساد، بعد صيرورتها ترابًا وعظامًا، وقالوا: هيهات هيهات.

أي: بعيد بعيد هذا الوعد، إن هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما نحن بمبعوثين.
أي: يموت قوم، ويحيا آخرون، وهذا هو اعتقاد **الدهرية**، كما يقول بعض الجهلة من الزنادقة، أرحام تدفع، وأرض تبلع.

وأما الدورية: فهم الذين يعتقدون أنهم يعودون إلى هذه الدار، بعد كل سنة وثلاثين ألف سنة، وهذا كله كذب، وكفر، وجهل، وضلال، وأقوال باطلة، وخيال فاسد بلا برهان ولا دليل، يستميل عقل الفجرة الكفرة من بني آدم، الذين لا يعقلون، ولا يهتدون، كما قال تعالى: ﴿ وَلِنَصْغِيَ إِلَيْهِ أَفْعَدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلَيَرِضُوهُ وَلَيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ ﴾ [الأنعام: 113].

وقال لهم فيما وعظهم به: ﴿ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ ﴾ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلَدُونَ [الشعراء: 128، 129].

المهندسون والتشكك في العلم الإلهي والرد عليهم:

المهندسون: الهندسيات والحسابيات تفيد اليقين، أما الإلهيات فلا تفيد سوى الظن.

عضد الدين الإيجي وشارحه الجرجاني والدهرية:

«الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا إنه - أي: النظر - يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لأنها علوم قريبة من الإفهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الإلهيات، فإنها بعيدة عن الأذهان جدًّا. والغاية القصوى فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق بذاته تعالى وصفاته وأفعاله. واحتجوا على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: الحقائق الإلهية من ذاته وصفاته لا تتصور، لا بالضرورة، وهو ظاهر، ولا بالنظر: إما لأنه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب إليه جمع، وإما لأنه إما بالحد وهو مختص بالمركب، ولا تركيب في الحقائق الإلهية أو بالرسم، وأنه لا يفيد العلم بالكنه. والتصديق بها فرع التصور؛ فامتنع التصديق أيضًا.

قلنا: لا نسلم أنها لا تتصور بحقائقها قطعًا لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنهه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء، أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه إلى كنهه حقائقها. فإنه غير ممتنع. وإن لم يكن الانتقال من اللازم إلى كنهه الملزوم أمرًا كليًّا. وإن سلم أنها لا تتصور بالكنه أصلاً فيكفي للتصديق اليقيني تصورها بعارض ما. وهو حاصل بلا شبهة. ثم هذا الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن؛ لأنه أيضًا تصديق متفرع على التصور؛ فيجب أن لا يكون حاصلًا في الإلهيات. فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا.

الوجه الثاني: أقرب الأشياء إلى الإنسان وأولها بأن يكون معلومًا له بحقيقته وأحواله وهويته التي يشير إليها بقوله «أنا»، وإنها غير معلومة، لا من حيث التصديق بوجودها فإنه



بديهي لا خلاف فيه، بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضاً أو جوهرًا مجردًا أو جسمانيًا منقسمًا أو غير منقسم إلى غير ذلك من صفاتها. إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الأقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الأقوال في مباحث النفس. فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالاً متناقضة. وإذا كان أقرب الأشياء إليه كذلك؛ أي بحيث لا يفيد النظر فيه علمًا، فما ظنك بأبعدها عنه وإفادة النظر فيه العلم؟ وهذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى لا من القياس الفقهي كما ترى.

قلنا: لا نسلم أن هوية الإنسان غير معلومة له أصلًا. وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلّا على العسر؛ أي على عسر معرفتها. وأما الامتناع؛ أي: امتناع معرفتها أو عدمها، فلا تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الأنظار وفساد باقيها. فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظرًا صحيحًا لا يفيد علمًا، بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدًا. فيكون ذلك في الإلهيات أشكل، ولا نزاع فيه».

عضد الدين الإيجي: كتاب المواقف، بشرح الجرجاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، المجلد الأول، دار الجيل، بيروت، 1997. ص 138 - 140.

الإباضية والرد على الدهرية:

الرد على الدهرية: أبو عمار عبد الكافي

«ونحن الآن مبتدئون سؤالنا عن أهل الدهر، وناقضون عليهم في كل ما ذهبوا إليه، ولا قوة إلّا بالله».

اعلم - أيدك الله - أنّ الدهرية جميعاً متفقون على قدم العالم، وإبطال حدوثه، واختلافهم بعد ذلك في وجوه تصرف العالم في ذاته على ما سنذكره إن شاء الله.

يقال لهم جميعاً: ما الذي دعاكم إلى القول بقدم العالم؟ قالوا: لأننا وجدناه من حين ما وجدناه هكذا، متصلًا بعضه ببعض، ليس لاتصاله أول، فقضينا بما شاهدنا من ذلك على ما كان قبله مما لم نشاهده؛ لصحة الاستدلال بالشاهد على الغائب، وبالبعض على الكل. ويقال لهم: أَوَقَد شاهدتم هذا العالم، أو شيئاً منه، قديماً لم يحدث؟ فإن قالوا: نعم، بان كذبهم؛ لأنهم لم يكونوا قدماء فيكونوا مشاهدين لقدم ما ادعوا قدمه من ذلك، مع أنّه لو شوهد ذلك بالعيان كما قالوا لما اختلف فيه اثنان، فإن رجعوا وقالوا: لما شاهدناه متصلًا لا غاية لاتصاله، قضينا بذلك على أنّ لا غاية له. قيل لهم: وما في اتصال بعضه ببعض ما يفسد حدوثه، ونحن إنما سألناكم عن الدليل، فجعلتم دعواكم دليلكم، بل لو رجعتم إلى ما شاهدتم من ذلك لعلمتم أنّ هذا العالم غير قديم، ولقضيتم عليه بالحدوث؛ لأنكم لم تزالوا من حين ما شاهدتموه ترون فيه جائئاً حادثاً، وذاهباً فانيًا، وهل



نفس الحدوث إلا وجود الشيء بعد عدمه؟ أو هل نفس الفناء إلا بطلان الشيء بعد وجوده؟ فإن قالوا: إنَّه يستحيل في أوهامنا أن يحدث شيء من غير شيء، قيل لهم: وكيف يستحيل في أوهامكم أن يحدث شيء لا من شيء، ولم يستحل أن يوجد شيء لم يكن قبل وجوده؟ أم كيف يستحيل ما ذكرتم من حدوث شيء من غير شيء، ولا يستحيل فناؤه إلى غير شيء؟ فلما أن وجدنا شيئاً أو أشياء تقضى إلى غير شيء، ولو لم يتصور ذلك في أوهامنا علمنا أنَّها تحدث من غير شيء، ولو لم يتصور حدوثها في أوهامنا، وقد مضى القول في حدوث العالم، والدلالة على ذلك في أول كتابنا بما هو مقنع إن شاء الله، وبه الحول والتوفيق».

أبو عمار عبد الكافي، الموجز، الجزء الأول. ص 272 - 273.

من قضايا الإيمان:

أ - هل يجوز أن يكون مطيعاً لله من لم يكن بالله مؤمناً؟

من الأمور المهمة التي طرحها المتكلمون: هل يجوز أن يكون مطيعاً لله مَنْ لم يكن بالله مؤمناً؟

والجواب الغريب هو الذي وجد عند أبي الهذيل العلاف على نحو ما تناقلته كتب الفرق. ونقف هنا على نموذج منها مستل من كتاب البغدادى - «كتاب الملل والنحل»:

أ - 1 موقف أبي الهذيل العلاف: يجوز أن يطيع الله إنسان لا يؤمن به:

«ومن فضائحه [= أبي الهذيل العلاف] أيضاً قوله بطاعات كثيرة لا يراد بها الله وَجَلَّ، وأنه يجوز أن يطيع الله بأنواع كثيرة من الطاعات من لا يعرفه، فليس على الأرض زنديق ولا ملحد إلا وهو عنده مطيع لله تعالى من وجوه، وإن عصاه من جهة كفره».

أ - 2 الرد على أبي الهذيل العلاف: موقف الأشاعرة

لا طاعة لغير عارف بالله إلا في إعماله عقله للاستدلال على وجوده، ولا إمكان له بعد هذا الإعمال إلا الإيمان بالله، والإلحاد به - بعد إعمال العقل - أمر غير وارد عند الأشاعرة: «قال أصحابنا إن الطاعة لله قبل معرفته إنما تصح في شيء واحد وهو النظر الواجب على العاقل ليتوصل به إلى معرفة ربه وَجَلَّ، فإنه طاعة منه، لأنه مأمور به قبل معرفته بربه تعالى. ولا يصح من أحد طاعة لله تعالى في غير ذلك إلا بعد أن يعرفه ويقصد به التقرب إليه. وكان أبو الهذيل يحتج لبدعته هذه بأن يقول: إن أوامر الله تعالى بإزائها زواجر، فلو كان من لا يعرف الله تعالى تاركاً لجميع أوامره وجب أن يكون قد صار إلى جميع زواجره، ووجب من هذا أن يكون الدهري نصرانياً يهودياً مجوسياً وثنياً، وهذه أغلوطة منه. وجوابه عنها أن كل طاعة يضادها معارض متضادة، وبكل واحد منها يخرج عن الطاعة والإيمان،

فإن قالوا: إنَّه يستحيل في أوهامنا أن يحدث شيء من غير شيء، قيل لهم: وكيف يستحيل في أوهامكم أن يحدث شيء لا من شيء، ولم يستحل أن يوجد شيء لم يكن قبل وجوده؟





وإذا دخل في نوع من الكفر خرج عن أضداده من أنواع الكفر، كما يخرج به عن الإيمان. وهذا واضح في نفسه».

البغدادي: كتاب الملل والنحل، تحقيق: ألبير نصري نادر، سلسلة: نصوص ودروس، المجموعة التاريخية، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1992، ص 90.

ب - وهل كل مسلم مؤمن؟

ومن القضايا الشائكة أيضًا التي طرحت في علم الكلام مسألة: هل كل مسلم مؤمن؟ وهل القضية تنعكس: هل كل مؤمن مسلم؟ وقد ذكر فيها الشيخ المفيد - في كتابه: «أوائل المقالات» - ما يلي:

«واتفقت الإمامية على أن الإسلام غير الإيمان، وأن كل مؤمن فهو مسلم، وليس كل مسلم مؤمنًا، وأن الفرق بين هذين المعنيين في الدين كما في اللسان. ووافقهم على هذا القول المرجئة وأصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة وكثير من الخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أن كل مسلم مؤمن، وأنه لا فرق بين الإسلام والإيمان في الدين». الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص 38.

ج - وهل يسع الناس أن يؤمنوا من غير أن يكونوا بالضرورة مسلمين:

الورجلاني: واسع على الناس أن يكونوا مؤمنين إذا لم تقم عليهم الحجة بملة من الملل الثلاث.

«فإن قال قائل: وهل يسع أحدًا أن يكون على شريعة غير شريعة محمد ﷺ بعد الشهرة؟

قيل له: إن الشهرة بمحمد ﷺ إذا ظهرت في جزيرة العرب وجبالها، فمن كان اليوم على شريعة موسى ﷺ، أو شريعة عيسى ﷺ، أو شريعة آدم ﷺ، أو لم تقم عليه الحجة بهذه الملل الثلاث - ملة أبينا آدم ﷺ، وهم الصابئون، وملة موسى ﷺ، وهم اليهود، وملة عيسى ﷺ، وهم النصارى، وألقى الله تعالى الإيمان في قلبه أو ملك، أو خطر في قلبه ما أدرجه الله من الإيمان الذي فطرت عليه القلوب، فواسع عليه ما لم تقم عليه الحجة بملة من هذه الملل الثلاث.

فإن الأرض واسعة، وفي الأقاليم سعة، والأقاليم السبعة معمورة ببني آدم، ومن وراء الأقاليم خط الاستواء أيضًا معمور.

وقد وصلت أنا بنفسي إلى قريب من خط الاستواء وليس بيني وبينه إلا مسيرة شهر، وكاد أن يستوي الليل والنهار فيه أبدًا، وإنما وصلنا إلى قريب منه.



وأطول يوم في السنة إنما يفضل أقصر يوم منه بساعة واحدة، فالنهار الطويل ثلاث عشرة ساعة، والنهار القصير إحدى عشرة ساعة، ولياليها كذلك، وهم يخافون من البيضان من الناس ويحسبونهم ملائكة نزلت من السماء، يهزم الأبيض الواحد من الناس عشرة آلاف منهم، وليس عندهم إلا عبادة الأصنام.

وأما الأقاليم السبعة، فأولها: إقليم زحل، قد انتشر فيه من السودان ما لا يعلم علمه إلا الله، وليس بعجب أن يكون للواحد منهم عشرون أو ثلاثون أو خمسون ذكوراً أو إناثاً، ينتسلون كأنعامهم بطول أعمارهم وأيامهم مع عبادة الأصنام.

والبلاد التي تلي الإسلام من الأقاليم الأول وتلي إقليم المشتري، فأولها: من جهة المغرب تكرر وأوزافور وغانة وجوجو وكاثم والحبشة وحضرموت ومصر وعمان، ومن القند والهند مارا إلى عزلة إلى أرض التبت إلى الصين إلى بلاد المسيلة.

والإقليم الثاني: جله خراب إقليم المشتري، وهو الخراب الذي بين بلاد السودان وبلاد الإسلام بلاد دجانة وكمتونة وأدا ويديما ويشطوف وينتصر والمبدوسن وكمطة والحبشة وأماوان، من مصر ومكة وعدن وبلاد عاد من اليمن إلى الحساء والسجر والمعنعر وبحر الزنج ومكران وكرمان وسجستان والسندمان إلى ناحية التبت إلى الصين إلى البحر المحيط.

وأما الإقليم الثالث: فهو إقليم المريخ، وله بلاد النخيل.

فمن قال: المدرعة إلى سجلماصة إلى ورجلان إلى الجزائر وطرابلس وبرقة وإسكندرية ومصر وجزيرة أولاد إسماعيل إلى البصرة إلى شيراز من أرض فارس وجبال من خراسان إلى طرف الصين الشمالي إلى البحر المحيط.

والإقليم الرابع: إقليم الشمس من الأندلس إلى إفريقية إلى الشام وفلسطين والعراق وحلوان وهمدان ومرو الروذ، ومن خراسان وبخارى وسمرقند وترمز إلى فرغانة.

والإقليم الخامس: إقليم الزهرة من جليقية إلى الدروب من أرض الأندلس، والبر الكبير إلى طرشوش إلى رومة إلى القسطنطينية العظمى إلى رومية، ثم منها إلى سد يأجوج ومأجوج.

والإقليم السادس: إقليم عطارذ من وراء الأرض الكبيرة: بلاد الأعزاز والأكراد والزط والبط والمجوس.

والإقليم السابع: إقليم القمر وهو إقليم الصقالبة.

اعلم أن من كان في هذه الأقاليم المحشوة ببني آدم ولم تقم عليه الحجة بهذه الشريعة فإنما عليه الإيمان بالله - عز وتعالى - فإن ألهمه إياه، أو وقع في قلبه، أو سمعه



من أحد أو من الجن أو في المنام، أو اقتبس من شرائع اليونان أو المجوس أو من الدهرية، فقد قامت عليه الحجة، وليس عليه غير ذلك من الشرعيات حتى يسمع - وهو مذهب الصابئين - وليس عليه إلا الإيمان والمقال.

واعلم أن أمور الإيمان من الأعمال الصالحة في جيلة العقلاء من بني آدم، معرفة الحسن والقبح منهما، فما استحسن أن يؤتى إليه استحسنه إلى الناس، وما استقبح أن يأتيه غيره استقبحه.

وهذا معنى قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ يعني: المؤمنين من هذه الأمة ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ يعني اليهود والنصارى، أهل ملة عيسى عليه السلام، ﴿وَالصَّيُّونَ﴾ أهل ملة أبينا آدم عليه السلام ﴿مَنْ آمَرَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. وأما قول إبليس لأدم عليه السلام: ﴿مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَائِينَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ وقاسمهما إني لكم لئن ألنصحيين ﴿[الأعراف: 20، 21]، فثمرة القضية أن دلاهما بغرور، والغرور ثمرة الكذب، وإبليس كذاب ولم يصدق الله كذبه».

أبو يعقوب الوريثاني: الدليل والبرهان، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث والثقافة/ سلطنة عُمان، الطبعة الثانية، 2006، الجزء الثالث، ص 292 - 293.

«إذا ألهم الله عبده إلى الإيمان فأمن وصدق وأذعن وحقق، وهو في موضع لا يسمع بالحجة في شيء، مثل من كان بين ظهري المشركين، أو في جزيرة من جزائر البحور، ففتح الله تعالى له في عقله وألهمه الإيمان به فأمن وصدق إلهاً، أو من جهة الرؤيا، وقف عليه وألهمه الخطاب، أو من جهة الكتابة من كتب الأولين، أو من جهة الطير مثل الهدد والنمل والنحل والحمامة فأمن وصدق وحقق، فإن ذلك يسعه ما لم تقم عليه الحجة بشيء، سواء كان مشركاً فدعاه داع وشرع له دين أبينا آدم أو دين نوح أو غيرهما من الأنبياء عليهم السلام، فاستجاب له فإن ذلك واسع له، وكذلك الأطفال لا يترين على الفطرة ولا غير مترين ما لم يخالفوا إلى غير مقتضى فطرتهم، ألم تسمع قول رسول الله ﷺ: «ما من مولود يولد إلا على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»، متبعهم على غير مقتضى فطرته فهناك يهلك.

وقال ﷻ: «خلقت هذه القلوب حنيفة إلا ما كان من الشيطان فإنه يخترمها عما خلقت له». وقال الله ﷻ: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30]. وقال: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: 138].

فإن سلموا من اخترام الشيطان وتحويل الآباء عما خلقت له فذلك واسع لهم، وقال الله ﷻ في يحيى بن زكريا: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: 12].

وإنما التضييق أن يعلم محمداً ﷺ ويشهد به لمن كان في جزيرة العرب لمن تناله الحجة ويسمع.

وهذه طريقة المعتزلة في أن الله تعالى ينال علمه والإيمان به من جهة الفكر، لأنه قل ما ينفك الأدمي في مهلة بلوغه من تأمل الأشياء، والنظر فيها وتجدد الأيام والليالي وما يعتريه من الأمراض والأوجاع والأسقام واختلاف الأهوية والأغذية والأزمنة والأمكنة والأرياح والأمطار وحدوث الثمار والنبات والأزهار إلّا وقد اقتبس منها الحدوث.

ولو سألت مثل هذا عن عام أول أو قابل لفرق بينهما طبعًا واستقراءً، وأول ما يستقر في نفسه حدوثه هو إن رأى من هو أكبر أو رأى من هو أصغر منه، وإن استقر في نفسه وعقله إن كان بالغًا، أو يخبره أبناء جنسه فقبله اختيارًا أو علمه اختيارًا تحقق عنده الفاطر المحدث القاهر.

وقد يظهر في الأطفال شيء من هذا إذا اشتكى بكى وحنّ إلى والديه وشكا ورجا منهما الشفاء، وإذا نظر إلى شفقتهم عليه وحنتهما لديه ولم يعنيا عنه شيئًا، اشتغل بتفجعه وتوجعه دونهما، ويثس منهما وعلم أن معه من يشفيه ويكفيه ما به دونهما، ومن وراء هذا كله قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰدِقِينَ وَالصَّٰدِقَاتِ مِّنْ ءَمَرٍ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [المائدة: 69]. ودين الصابئين أوسع لمن لم يسبق إليه دين غيره».

أبو يعقوب الوريثاني: الدليل والبرهان، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، الطبعة الثانية، 2006، الجزء الثاني.

د - أنظر ثم آمن، أم آمن ثم انظر؟

ومن الإشكالات الهامة التي تطرحها مسألة الإنسان المؤمن: إذا ما نحن سلمنا بأن الإنسان المؤمن الحق موقوف أمره على إعمال العقل، وكلفنا إنسانًا أن يبني إيمانه على العقل، وتراخى به الزمان في تسويغ إيمانه تسويغًا عقليًا: ما منزلته من الإيمان والكفر إذا كان في «مهلة النظر» لم يثبت له شيء بعد، أو إذا ما مات وهو شاك متحير أو متوقف لا يثبت الإيمان عقليًا ولا ينفيه؟ وقد سميت هاتان المسألتان على التوالي: القول في مهلة النظر، والقول في من اخترمته المنية أثناء النظر.

وأصل المسألة النقاش المعتزلي الأشعري حول أول ما يجب على المكلف: فقد قال ابن فورق أن أول واجب على المكلف إرادة النظر، ما دامت الإرادة تتقدم على المراد. وقال أبو هاشم الجبائي: بل أول واجب على المكلف: الشك في الله؛ إذ لا بد من تقديم الشك على النظر، حتى قال: الشك في الله حسن، وهو ما اعتبره الجويني «خروجًا عن قول الأمة»، لأن الله لا يأمر المكلف بالشك.

ومن اتفق على أن أول الواجبات النظر في الله، طرح عليه مسألة الناظر الذي يموت وهو ناظر.



1 - جواب الجويني:

«(...) فإن قال قائل: لو ابتدر العاقل في أول حالة التكليف إلى النظر من غير تفريط في النظر، فاخترمته المنية قبل انتهاء النظر، فما قولكم فيه؟ إن ألحقتموه بالعالم كان بعدئياً، لأنه اخترم وهو غير عالم بالله، وكذلك إن ألحقتموه بالمقلدين كان مستبعداً، لأنه لم يأل جهداً فيما كلف.

قلنا: سبيله عند أئمتنا سبيل من مات في صباه (...) وهذا مكلف يموت غير عالم بالله ولا نحكم له بالنار على الأصح. ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة. ولو مضى من أول الحال قدر من الزمان يسع بعض النظر، ولكنه لم ينظر مقصراً، ثم اخترم قبل مضي الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل، فقد قال القاضي رحمته الله: يمكن أن يقال: إنه لا يلحق بالكفرة، إذ تبين لنا بالآخرة أنه لو ابتدأ النظر، ما كان له في النظر نظرة، وكان لا يتوصل إلى مطلبه.

وقال: والأصح الحكم بكفره، لموته غير عالم، مع بدو التقصير منه فيما كلف. وهذا يقرب من اختلاف العلماء في المرأة المصبحة صائمة في شهر رمضان، إذا أفطرت بما يوجب الكفارة، ثم عاجلتها الحيضة قبل مغيب الشمس، فقد استبان لنا في الآخر أن صوم هذا اليوم كان لا يتم لها، وإن لم تفطر. فقد اختلف العلماء في وجوب الكفارة لها.

قال القاضي رحمته الله: والحكم بتكفير من مات في الصورة التي قدّمناها يضاهي الحكم بتأثيم المفطرة، وهي مؤثمة، وإن طرأت الحيضة عليها. وهذا ظاهر، ولكنه رحمته الله أوماً مع ذلك إلى أن المسألة يجتهد فيها وليست من القطعيات».

الجويني: كتاب الشامل، طبعة النشر، ص 122 - 123.

2 - جواب متكلم الحنبليّة: أبو يعلى

«وإذا وجب على المكلف علوم مرتبة فإنه لا بد من مهلة يفعل فيها النظر، ولا يستحق العقاب بترك المعرفة في مهلة النظر لأن معرفة الله تعالى إنما تقع مكتسبة عن نظر في الأدلة، ولا بد للنظر من زمن يمتد ويقع فيه، ويكون ذلك الزمان هو مهلة نظره عند الله سبحانه».

أبو يعلى ابن الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص 23 - 24.

3 - جواب ابن العربي في كتاب: «الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السُنّة من ذوي البدع والإلحاد»:

«ومع أنا نقول: إن المعرفة واجبة، وإن النظر الموصل إليها واجب؛ فإن بعض أصحابنا يقول: إن من اعتقد في ربه الحق وتعلق به اعتقاده على الوجه الصحيح في صفاته، فإنه مؤمن موحد؛ ولكن هذا لا يصح في الأغلب إلّا لناظر، ولو حصل لغير ناظر لم يأمن أن يتخلل اعتقاده.



فلا بد - عندنا - من أن يعلم كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد، ولا ينفعه اعتقاد إلا أن يصدر عن دليل علمه بذلك.

لو اخترم وقد تعلق اعتقاده بالباري كما ينبغي أو عجز عن النظر؟

قالت جماعة منهم: إنه يكون مؤمناً، وإن تمكن من النظر ولم ينظر. قال الأستاذ أبو إسحاق [الإسفراييني]: «يكون مؤمناً عاصياً بترك النظر». وبناء على أصل الشيخ أبي الحسن [الأشعري]. [أضاف ابن العربي في مخطوطة كتاب «الأوسط» (1/7 ق/أ): «بناء [= أبو إسحاق الإسفراييني] على ما نص عليه أبو الحسن في بعض كتبه؛ من أن الاعتقاد على هذا الوصف يكون علماً، وإن كان عن الدليل متجرّداً، واعتبره بضده، وذلك لو اعتقد الكفر على وصفه فإنه يكون به كافراً، وإن كان مجرداً عن الشبه الداعية إليه، كذلك إذا اعتقد الإيمان على وصفه يكون مؤمناً وإن لم يكن بالدليل عارفاً»].

فأما كونه مؤمناً مع العجز والاخترام فظاهر إن شاء الله؛ وأما كونه مؤمناً مع القدرة على النظر فتركه، فقول فيه نظر عندي، لا أعلم صحته الآن.

فإن قيل: فإذا أوجبتم النظر قبل الإيمان على ما استقر من كلامكم، فإذا دعي المكلف إلى المعرفة [بالله]، فقال: حتى أنظر، فأنا الآن في مهلة النظر وتحت ترداده، ماذا تقولون؟ ألتزمونه الإقرار بالإيمان فتتقضون أصلكم في أن النظر يجب قبله؟ أم تمهلونه في نظره إلى حد يتناول به المدى فيه؟ أم تقدرونه بمقدار فتحكمون فيه بغير نص؟

الجواب: أننا نقول: أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة فضعيف؛ لأن إلزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدي إلى التسوية بين النبي والمنتبي، وأنه يؤمن أولاً ثم ينظر، فيتبين الحق فيتمادي، أو يتبين الباطل فيرجع وقد اعتقد الكفر.

وأما إذا دعي المطلوب بالإيمان إلى النظر فإنه يقال له: إن كنت تعلم النظر فاسرده، وإن كنت لا تعلمه فاسمعه، ويسرد في ساعة عليه، فإذا آمن تحقق استرشاده، وإن أبى تبين عناده، فوجب استخراج منه بالسيف أو يموت. وإن كان ممن ثاقت أهل الإسلام وعلم طرق الإيمان ولم يُمهّل ساعة، أولاً ترى أن المرتد استحب فيه العلماء الإمهال لعله إنما ارتد بريب، فيُترّث به مدة لعله أن يراجع الشك باليقين، والجهل بالعلم، ولا يجب ذلك بحصول العلم بالنظر الصحيح أولاً، وكيف يصح لناظر أن يقول: إن الإيمان أول قبل النظر، ولا يصح في المعقول إيمان بغير معلوم، وذلك الذي يجد المرء في نفسه حسن ظن بمُخبره، وإلا فإن طرّق إليه التجويز والتكذيب تطرق، وأيضاً فإن النبي ﷺ دعا الخلق إلى النظر أولاً، فلما قامت الحجة به وبلغ غاية الإعذار في حملهم على الإيمان بالسيف، أولاً ترى أن كل من دعاه إلى الإيمان قال له: اعرض عليّ آيتك، فيعرضها عليه فتظهر له فيؤمن فيأمن، أو يعاند فيهلك.



فإن قيل: كان هذا في أول الشرع، فلما تبين له لم يُقبل منه إلا الإيمان أو السيف.

قلنا: صدقت، كذلك كان، وكذلك نقول».

أبو بكر ابن العربي: الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السُّنة من ذوي البدع والإلحاد، ضبط نصه وخرج أحاديثه ووثق نقوله عبد الله التوراتي، سلسلة مؤلفات الإمام أبي بكر ابن العربي، أعلق أندلسية، إشبيلية، مكتبة دار الحديث الكتانية، طنجة، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 113 - 116.

هـ - هل الإيمان دلائل وآيات أم إنه إلهام وهداية؟

الإباضية: الإيمان آيات ولكنه أيضا لطف من الله

يكاد يشبه موقف المتكلم الإباضي المتقدم عبد الله بن يزيد الفزاري (ق 2هـ) من «كنه الإيمان» موقف القديس أوغسطينوس الذي كان ربط بين الهداية واللطف الإلهي، فلا تكفي في الإيمان الآيات والبيّنات، على نحو ما ذهب إليه الحزفيون، ولا الأدلة والبراهين، على نحو ما مال إليه العقليون، وإنما يحتاج الأمر إلى توفيق من الله. وهكذا، فإنه إلى جانب من يمكن أن نسميهم باسم «الحُجَّيين»؛ أي: المطالبين بالحجة على الإيمان والاعتقاد والدين بعامة، ثمة من يمكن أن نطلق عليهم اسم «اللا حُجَّيين»؛ أي: أولئك الذين لا يرون في الحجة شرطاً جوهرياً للاعتداء. ومن بينهم الفزاري هذا.

من رد الفزاري على عيسى بن عمير:

«ومما كتب به ابن عمير إليكم أن العلم بالأنبياء لا يكون إلا بالآيات التي يعطيها الله تعالى من يشاء من أنبيائه ورسله، فيجهلها الجاهلون في قوله، ونحلنا أننا نزع من أن الناس إنما يعرفون الدين بالحرص والمكابرة، إذ زعمنا أن الله لا يُعرف ولا أنبياءه ولا شيء مما أتى به الرسل إلا بالتأييد والتسديد والتوفيق وعون من الله تعالى، فزعم أن ذلك منا حرص ومكابرة، فما يقول هو في ذلك؟ أيزعم أن الله ورسوله يعرفون بلا توفيق ولا تأييد ولا عون من الله؟ فإن زعم أن أحداً يعرف الدين أو شيئاً من الدين بلا تأييد ولا عون فقد خالف المسلمين، وأعظم الفرية على الله، فإن قال ذلك، فأين ما حكى الله عن العبد الصالح: ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: 88]؟ فإن قال لا يعرف شيئاً من الدين إلا بتوفيق وتأييد وعون من الله، كما قلنا، فكيف عاب ذلك علينا، وزعم أن ذلك منا حرص ومكابرة؟ فقد صار إلى ذلك القول الذي زعم أنه حرص ومكابرة. ونحلنا أننا نقول: إنما يعرف الدين بالإلهام والتأييد والتوفيق بلا سبب، وقد قال في ذلك علينا ما لا نقول، ولكننا نقول: إن أعظم الأسباب وأبين البيّنات ما جاءت به الرسل من الدعاء إلى دين الله، فأى سبب أبين من ذلك وأوضح؟ ولكننا نزع من أن الدين لا يصاب دون التوفيق والعون والتأييد من الله، فمن وفقه الله وأيده قبل ما أتت به الرسل وما دعت إليه من دين الله، وإن كان معهم آيات وعلامات، فإنما يقبل ذلك كله بتوفيق الله وتسديده».

أبو عبد الله الفزاري: الرد على ابن عمير، ص 11 - 12.

الإنسان العقدي Homo Dogmaticus

«وإنما استرقت الأمم بعضها بعضاً باعتقاد كل صنف منهم أنه الذي له الفضل على الآخر بالحق في رأيه الذي اعتقده ديناً، فاستباح لذلك حرمة». عبد المنعم الجلياني

«فإن أخلاق أهل الدين فوق كل خلق بالأخذ بالفضل».

القاضي عبد الجبار

«وأقل ما في التقليد أن لا تثق بأن الحق في يدك دون غيرك، وليس لك على المخالف مزية تفضلهم بها».

أبو يعقوب الوردجاني

«ولا يخرجكم الغضب من الحق، ولا يدخلكم الرضى في الباطل (...) واجعلوا الناس عندكم في الإنصاف سواء، واحذروا أن يستميلكم إلى أحد منهم هوى... وازدجروا عن العصبية والحمية، فإنها من الأخلاق الجاهلية... وإياكم وتوليد الفتن».

أبو الحواري العماني

«تفرد كل فرقة في الإسلام بمذهب من المذاهب طلباً للرياسة».

أحمد حميد الدين الكرمانلي

«كل من المتكلم وغيره يدّعي حقية مقاله».

التفتازاني

«المسألة من الطرفين غير يقينية عندي، ومن ظهر له اليقين؛ فعليه باعتقاده».

سيف الدين الآمدي



«الإنصاف دين».

ابن العربي

«وإذا رأيت أهل المذاهب يعيّر بعضهم بعضًا بتشنيع الأقاويل، فعليك بالصمت».

ابن الراوندي

«واعلم يا أخي أن أكثر ما يوجب الاختلاف بين المتناظرين تعلقهم بالألفاظ دون المعاني. فمن تناظر في أمر لم يظهر معناه، ولم يتبين غرضه ومغزاه، كان المتناظران كالأحوليين كل يعمل على شاكلته، ويكون في غير مشروع صاحبه».

أبو يعقوب الوردجاني

«المذاهب تبنى على الأدلة، والأدلة لا تبنى على المذاهب».

أبو رشيد النيسابوري

«إن فضلاء أهل العلم يرغبون عن أن يحكوا عن أهل المذاهب إلا ما يعترفون به، وهو موجود في كتبهم الظاهرة المشهورة».

الشريف المرتضى

«(...) وأيقنتم أنه لا موافقة فوق موافقة الاعتقادات ولا مطابقة أعظم من المطابقة في الديانات، جبلت القلوب على حبها حتى يتواصل فيها الأجانب ويتقاطع عليها الأقارب. ووافقت في ذلك الشريعة الطبيعة...».

الحاكم الجشمي حاكياً لسان الشيطان

1 - بين «الإنسان المعتقد» و«الإنسان العقدي»:

شأن من أطلقنا عليه اسم «الإنسان العقدي» أنه غير من أطلقنا عليه اسم «الإنسان الاعتقادي». قصدنا بالإنسان الاعتقادي «الإنسان المعتقد»؛ أي: الإنسان من جهة كونه ذلك الكائن الذي أمره أن يعتقد باعتقاد، كائناً ما كان هذا الاعتقاد. أما «الإنسان العقدي»، فأمره أمر آخر. ذلك أن أمر «الإنسان العقدي» أنه من لا يصدر في كل ما يراه إلا عن



اعتقاد جمد عليه ويحسبه أنه الحق وأن غيره ليس على شيء. وقد يرسخ هذا الاعتقاد بحيث يصير له عقيدة جامدة، نظارة ينظر منها إلى كل ما سواه، يسفهه ويكذبه ويبطله... فلا يرى إلا ما تريه له عقديته. وإن أمره لأشبه شيء يكون بأمر قاطع الطريق اليوناني بروكست الذي يؤثر عنه أنه نصب في كوخ غير مرئي للناس وسط أدغال غابة سريراً على المقياس الذي ارتضاه هواه، ثم أخذ يقطع الطريق على الناس، وكلما أمسك بأحدهم ما كان منه إلا أن ينومه على ذاك السرير؛ فإذا ما تبدى له الشخص طويلاً على

مقياس السرير قطع رجله بمنشار، وإذا ما بدا له ذاك الشخص قصيراً مططه تمطيماً حتى يستوفي مقياس السرير.

وكذلك هو حال الإنسان العقدي، يجعل من آرائه عقيدة يفتش بها عن عقائد الناس ويحكم عليهم بدءاً منها، وبالمقياس إليها؛ فما وافق عقديته - وليس بالضرورة عقيدته - قبل به وما خالفها غضب عنه، فجھله أو ضلله أو فسقه أو بدّعه، أو حتى كفره.

2- في تغلب الإنسان العقدي:

على أن العقدية لم تكد تستثني أي مذهب من مذاهب المتكلمين، فلم تكد توجد فرقة من فرق المتكلمين إلا ووجد فيها إنسان عقدي، بل أُلقي فيها أناس عقديون. ولو صح ما ذكره أبو حيان التوحيدي - ومبالغاته قد لا تخفى على قارئه أحياناً - فإننا نجد في ما ذكره هاهنا نماذج للإنسان العقدي. قال في كتاب البصائر والذخائر:

«ورأيت كثيراً من المتكلمين يسرعون إلى تكفير قوم من أهل القبلة لخلاف عارض في بعض فروع الشريعة. وهذا الإقدام عندي مخوف العاقبة مذموم البدي. وكيف يخرج الإنسان من دين يجمع أحكاماً كثيرة، وقد تحلّى منه بأشياء كثيرة ليست خطأ منه. وليس المعارض له بالتكفير بأسعد منه في نقل الاسم إليه؛ كذلك أبو هاشم يكفر أباه أبا علي الجبائي وأبو علي يكفر ابنه، وحدثني أبو حامد المروزي أن أختاً لأبي هاشم تكفّر أباه وأخاه؛ وأما أصحاب أبي بكر بن الإخشيد كالأنصاري وابن كعب وابن الرّماني وغيرهم، فكلهم يكفّرون أبا هاشم وأصحابه وجعلوا وتلامذته. وخذ على هذا غيرهم، وما أدري ما هذه المحنة الراكدة بينهم، والفتنة الدائرة معهم!».



ولربما ليس يكون الهوى - العقدية - أكثر بروزاً مما يكون في الأديان، فالعقدية فاشية عند أصحاب المقالات الدينية لربما أكثر من غيرهم. وقد تنبه الكثير من نبهاء القدماء



إلى هذا الأمر. وقد ذكر نشوان الحميري - في كتاب «الحوار العيني» - هذا الأمر في معرض حديثه عن آراء الهنود الدينية، وكان أن علق بالقول:

«وهذا عجيب في جمع الهنديين الحكمة في دنياهم، والجهل العظيم في دينهم، وكذلك غيرهم بهذه الصفة، وإنك لتلقى الرجل الذكي الفطن الكامل من الناس، فترى من معرفته بأمور الدنيا وفطنته فيما يعيا به غيره، وحسن نظره، وإصابة حدسه، وجودة تمييزه، وشدة ذكائه، ما يستحق به الفضل على غيره، ويستوجب به المزية على سواه، ثم إذا باحثته في أمور دينه، أنكرت منه ما عرفت، ووجدته رجلاً مستتباً للرب، عازب الفهم، أعمى البصيرة، كالمصاب في عقله، والصبي في مهده.

قال أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في كتاب الأخبار: وبعد، فإن الناس يُحضون الدين من فاحش الخطأ، وقبيح المقال، بما لا يحضون به سواء من جميع العلوم والآراء والآداب والصناعات؛ ألا ترى أن الفلاح والصائغ والنجار، والمهندس والمصور، والكاتب والحاسب، من كل أمة، لا تجد بينهم من التفاوت في الفهم والعقل والصناعة، ولا من فاحشة الخطأ وإفراط النقص، مثل الذي تجد في أديانهم، وفي عقولهم، عند اختيار الأديان؟».

والغريب أن أبا العلاء المعري كان قد ذكر هذه المسألة وعمّمها على العديد من أهل الأديان. قال الرجل في رسالة الغفران:

«وقد تجد الرجل حاذقاً في الصناعة، بليغاً في النظر والحجة، فإذا رجع إلى الديانة ألفي كأنه غير مقتاد، وإنما يتبع ما يعتاد». ويستطرد قائلاً:

«ويلقن الطفل الناشئ ما سمعه من الأكابر، فيلبث معه في الدهر الغابر. والذين يسكنون في الصوامع، والمتعبدون في الجوامع، يأخذون ما هم عليه كنقل الخبر عن المخبر، لا يميزون الصدق من الكذب لدى المعبر. فلو أنّ بعضهم ألف الأسيرة من المجوس لخرج مجوسياً، أو من الصابئة لأصبح لهم قريباً سيئاً. وإذا المجتهد نكب عن التقليد، فما يظفر بغير التبليد. وإذا المعقول جعل هادياً، نفع بريه صديقاً، ولكن أين من يصبر على أحكام العقل، ويصقل فهمه أبلغ صقل؟ هيهات! عدم ذلك في من تطلع عليه الشمس، ومن ضمه في الرّمم رمس، إلى أن يشدّ رجل في الأمم، يخص من فضل بعمم. وربّما لقينا من نظر في كتب الحكماء، وتبع بعض آثار القدماء، فألفيناه يستحسن قبيح الأمور، ويبتكر بلبّ مغمور، إنّ قدر على فظيع ركبته، وإن عرف واجباً نكبته، كأنّ العالم سعوا له في إفقاد، فهو يعتقد شرّ اعتقاد؛ وإنّ أودع وديعه خان، وإن سئل عن شهادة مان، وإن وصف لعليل صفة فما يحفل أفتله بما قال، أم ضاعف عليه الأثقال؛ بل غرضه فيما يكتسب، وهو إلى الحكمة منتسب.

وربّ زار بالجهالة على أهل ملّة، وعلّته الباطنة أدهى علّة. وإن البشر لكما جاء في الكتاب العزيز: ﴿كُلُّ جَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: 32، المؤمنون: 53].

أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، تحقيق عائشة بنت الشاطئ، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، 1993، ص 464 - 465.



قد تجد الرجل حاذقاً
في الصناعة، بليغاً
في النظر والحجة،
فإذا رجع إلى الديانة
ألفي كأنه غير مقتاد،
وإنما يتبع ما يعتاد.

3- في طبيعة الإنسان العقدي:

وكل علماء الكلام - أكاد أقطع في هذا ولا أستثني إلا في أحوال نادرة - يعتبرون ما لديهم «حججاً» و«دلائل» وما لدى غيرهم «شبهات» و«أباطيل». ولذلك امتلأت كتبهم بإبطال ما عدوه شبهات الغير، وتقرير ما اعتبروه حجج النفس. فهذا المتكلم المعتزلي يرى أن ما عنده حجج، وأن ما عند خصمه المتكلم الأشعري «شبه»، والعكس بالعكس. وقد تجد المتكلم يذكر ما يعده أربعين شبهة للخصم، ولا يورد له ما قد يعتبره «حجة»، اللهم إلا في ما ندر. هو ذا التجاهل العالم.

انظر ابن العربي المعافري - وهو الذي يقول: الإنصاف دين - كيف يناقش الفقيه أبا الحكم منذر بن سعيد البلوطي (273 - 355هـ)، قاضي الأندلس وعلامتها، وصاحب كتاب «الإبانة عن حقائق أصول الديانة»، في ما ذهب إليه - اتفاقاً مع المعتزلة والخوارج - من رأي كلامي يقول بأن الجنة لم تخلق بعد، وأنها ليست هي التي أهبط منها آدم، وذلك من غير أن ينصفه أو ينتصف له، فيقول:

«تصوّر بعض الجهال بحلية أهل العلم فاعتماد بزعمه من أقوال أهل البدع أن الجنة التي أسكنها آدم وخرج عنها ليست الجنة الموعود بها من الله لأنبيائه وأوليائه في الآخرة، واغتر في ذلك بأمور (...).

عجباً لهذا القائل البائس: شد الرحال، ولقي الرجال، وكل ذلك عليه وبال، لم يلحن عنهم تحقيق الأدلة، ولا تعلم منهم أصول السُّنَّة، وجعل يختار فيما ظن من العلم يمتار، فيذر الصدف تحت المدق، ويأخذ الدرج من خارج، انظروا - رحمكم الله - كيف رضي من قول الأمة بقول المبتدعة، ومن قول المبتدعة بقول رذالتهم. فإن قيل: إن المذاهب لا تصح بالرجال، وإنما تثبت بسديد الاستدلال. قلنا: نحن نتبع مساق شبهه، حتى نتبين ما في ذلك من غيه وبلهه».

وثنّ بالنظر إلى نشوان الحميري يقول مادحاً المعتزلة مغالياً في حب الرجال وتقديم المذاهب على الفضائل وتفضيل الخلق على الحق:

«والمعتزلة يسمون: لسان الكلام، ويسمون: العدلية، لقولهم بالعدل والتوحيد. وقيل: إن المعتزلة ينظرون إلى جميع المذاهب كما تنظر ملائكة السماء إلى أهل الأرض مثلاً، ولهم التصانيف الموضوعات، والكتب المؤلفات في دقائق التوحيد، والعدل والتنزيه لله ﷻ، ما لا يقوم به سواهم ولا يوجد لغيرهم، ولا يحيط به علماً لكثرتة إلا الله ﷻ. وكل متكلم بعدهم يغترف من بحارهم، ويمشي على آثارهم. ولهم في معرفة المقالات، والمذاهب المبتدعات تحصيل عظيم، وحفظ عجيب، وغوص بعيد، لا يقدر عليه غيرهم، ينقدون المذاهب كما تنقد الصيارفة الدنانير والدراهم.

ويقال: إن لمذهب المعتزلة أسانيد تتصل بالنبي ﷺ، ليس لأحد من فرق الأمة

وقيل: إن المعتزلة ينظرون إلى جميع المذاهب كما تنظر ملائكة السماء إلى أهل الأرض مثلاً.



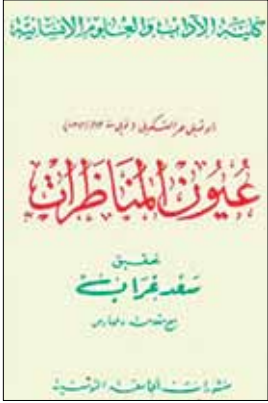
مثلهم، ولا يمكن خصومهم دفعه. وذلك أن مذهبهم مستند إلى واصل بن عطاء، وإن واصلًا يستند إلى محمد بن علي بن أبي طالب وهو ابن الحنفية، وإلى ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي، وإن محمدًا يسند إلى أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام، وأن عليًا يسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن تصديق حجج النفس، حتى ولو تبين أنها شبه، وتكذيب حجج الغير بمحايلة أنها شبه، ما أورده صاحب كتاب «عيون المناظرات» من «تحيل» متكلم سني حتى ينتصر لفكرة «سكون الأرض» بمنتهى التحيل:

«ناظر سني منجمين يقولون بكريّة الأرض، فقال لهم: لو كانت الأرض كرية كما تقولون لظهر لنا من الفلك أكثر من النصف، وأنتم اتفقتم على أن الظاهر من الفلك نصفه وآلاتكم تشهد بذلك، فتحيروا وخاض بعضهم في بعض حتى أحسوا قوة الإلزام وضربوا دائرة بالبركار بين أيديهم وأخذوا لها خطوطًا الاستقامة، فشهدت لهم بصحة الإلزام بمشاهدة الحس، ثم اختلفوا في الجواب. فقال زعيمهم: الظاهر لنا من الفلك أكثر من النصف جمعًا بين مذهبه والإلزام، فلم يساعده باقيهم وقالوا له: خالفت جميع أهل الهيئة. فسكت منقطعًا إذ لم يكن عنده غير ما قاله. ثم أخذ عنه منهم من كان أنبه، وإن لم يكن زعيمًا عندهم، فقال: إنما الجواب عن هذا أن الأرض ليست لها بالنسبة إلى الفلك قدر محسوس، فلأجل هذا لا تحجب عنا أكثر من النصف، وليس كذلك. فقال لهم السني: لو كان كما قلتم لزم أن يظهر لنا الفلك أكثر من النصف كما تقدم وليس كذلك.

قال السني: فتفرقوا متحيرين في طلب الجواب وبقوا في عهده زمانًا طويلًا ولم يفوا به وليس لهم وفاءً أصلاً. وعلى بساطة الأرض دلت آيات القرآن بقوله تعالى: ﴿مَدَّ الْأَرْضَ﴾ [الرعد: 3]. وجميع ما يوردونه في ذلك بضروب من الاحتمالات. وإذا ثبت الاحتمال سقط القطع في الاستدلال ووجب الرجوع إلى القرآن».

أبو علي ابن خليل السكوني، عيون المناظرات، تحقيق سعد عراب، منشورات الجامعة التونسية، 1976، ص 298 - 300.



انظر العقل الجدلي العقدي يشغل هنا بكامل اشتغاله ووافر طاقته، وقد امتلأ بالتجريد امتلاءه، آلهة الفنقة - فإن قالوا قلنا - والأرأيتية - أرأيت لو أنه - كآلة تدور في فراغ، غير آبه بتجارب العلوم حتى وإن علم بها أو أقامها حجة، ولا متكئ على مرصد النجوم حتى وإن عرف بها، ومع ذلك تراه مزدهياً بنفسه حد الغرور. وكأن بذهنه طاحونة لا تطحن حباً، وإنما تطحن قروناً، فتحدث من الضجيج الشيء الكثير، ومن التعقل الشيء القليل. ولتذهب كل اكتشافات العلم اللاحقة إلى الجحيم! وليأخذ الشيطان المرصد! فلقد حكم العقل الجدلي التجريدي حكمه وقال بقوله الحكيم!

فمن سمات علم الكلام اتباع الجدول العقلي وترك المنهج التجريبي. وبهذا تظهر عقلية المتكلمين في حملهم العقل البشري على أن يشغل بمعزل عن كل تجارب علمية، وإلزامه قسراً بالاكْتفاء فقط بالعقل الجدلي: لو كان كذا... لصح كذا.... إذ لا نكاد نجد متكلماً استشهد بتجربة عالمٍ إغريقي أو عربي في الميكانيكا والهندسة وغيرها. وهكذا، يحملون العقل على الاشتغال، اشتغال طاحونة تدور في الفراغ بلا حب. علماً أن الطاحونة بلا حب لا تطحن شيئاً، كما كان يقول الفيلسوف التجريبي جون لوك. فكذا جعلوا العقل يشغل عن المعطيات الحسية والخبرات التجريبية بمعزل. وكأنني بجانب كبير من علم الكلام رحي تطحن هواء. وأظهر مثال على ذلك قولهم في مسألة سكون الكرة الأرضية. صحيح أن المنظومة المعرفية للعصر كانت تميل إلى القول بذلك، لكن الطريقة الدوغمائية التي تقرّر بها المسألة هي التي طرحت الإشكال.

هذا الأشعري يروى عنه أنه:



«وكان [= الأشعري] يقول في وقوف الأرض إنه لا سبب له أكثر من اختيار الله تسكينه بابتداع السكون فيه حالاً فحلاً. وكان ينكر ما ذهب إليه الذاهبون في تعليل وقوف الأرض من القائلين بالطبائع والتولد، ويقول إن الله تعالى هو الممسك لها والحافظ والمقيم والمسكّن لما فيها من الأجسام والمحرك لما تحرك منها اختياراً بابتداع هذه الأعراض فيها من غير أن يكون هناك سبب يولّده ولا طبيعة توجبه».

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 275.

ويروي ابن فورك في موضع آخر من كتاب مجرد مقالات الأشعري:

«واعلم أنه [= الأشعري] كان يقطع القول بأن الأرض واقفة ليست بمنحدرة سفلاً ولا صاعدة ولا متمائلة يميناً وشمالاً. وأفسد قول من ذهب من الدهرية إلى أنها تهوي سفلاً وقول من ذهب منهم إلى أنها تتصعد. وكذلك أفسد قول من قال: إنها تتدافع بأجزائها،



وكذلك قول من قال إن تحتها جسماً صَعَادًا يرفعها فيبطل ويتجدد مكانها حالاً فحالاً. ويقول إنها واقفة بإيقاف الله تعالى لها وفعل السكون فيها مرة بعد مرة. فأما الصحيفة السفلى فلا توصف بأنها ساكنة ولا متحركة، وإن كان فيها المعنى الذي إن لو كان مكان سَمِّي ساكنًا فيه به إلا أنه لا يسمَّى به ولما كان مكاناً».

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 277 - 278.

ومن الأشعري إلى الإمامي. هذا الشيخ المفيد يقول في كتاب أوائل المقالات:

«القول في الأرض وهيئتها وهل هي متحركة أو ساكنة؟

أقول: إن الأرض على هيئة الكرة في وسط الفلك وهي ساكنة لا تتحرك، وعلة سكونها أنها في المركز، وهو مذهب أبي القاسم وأكثر القدماء والمنجمين، وقد خالف فيه الجبائي وابنه وجماعة غيرهما من أهل الآراء والمذاهب من المقلدة والمتكلمين».

الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ج 1، ص 99 - 100.

ومن المتكلم الإمامي إلى المتكلم الإباضي. هذا القاضي أبو محمد نجاد بن موسى المنحي يقول في كتابه: كتاب الأكلة:

«اختلف في وقوف الأرض، فقال قوم: تنتقل، وهو باطل للحقوق الحجر بها إذا حذر من علوه.

ومنهم من قال: تتصاعد، وهو باطل؛ لأنَّ الطائر إذا حلق واقفاً على الجو لم يلحق به الأرض، والسهم إذا أُرْمِيَ به عرضاً لم تلحقه الأرض، ولم تحاسه حتى تمنعه من الذهاب على السمت المرمي إليه.

ومنهم من قال: إنَّ الأرض تذهب يميناً وشمالاً، وهو باطل لأنه يوجب تفككها [و] تفرقها.

ومنهم من قال: سبب وقوفها أنَّ الله تعالى خلق تحتها جسماً صاعداً يصعد إليها فيدفعه، وتعتمد عليه الأرض، فيفعل ذلك من جنس الباز، لأنَّ طبعه الصعود.

ومنهم من قال: خلق الله الأرض من خلطين متدافعين، طبع كل واحد منهما خلاف طبع صاحبه، فتدافعا ووقفاً.

ومنهم من قال: السبب فيه أنَّ العالم كله في وسط الفلك على الاعتدال، وتدافع كل جانب مثل تدافع الجانب الآخر، فدفعت في الوسط لذلك، وشهره لحمضه في زقّ منفوخ إذا تدافعت جوانبه على السواء وقف في الوسط وبالحديدة إذا كانت فيه من حجر المغناطيس مستوية الجوانب تقف في الوسط كالصم في الهند تقف في وسط البيت من هذا الحجر.

ومنهم من قال: هي واقفة، وهو قولنا، وعليه خلق الله المعنى الذي لو كان في مكان يسمى سكوتاً وقوفاً؛ فكان به واقفاً على التقدير. [و] الدليل على ما ذكرنا أننا وجدنا الأرض واقفة غير منحدر، ووجدنا ما هو دونها من الثقل لا يقف إلا على جسم يعمد، فعلمنا أنها لا يجوز أن تكون واقفة على جسم المكان لأنَّ القول في ذلك الجسم في حال واحدة؛ فإذا بطل هذا فقد بطل وقوفها بلطف صانعها، وقدرة مخترعها. والذي يقوى هذا الدليل أنَّ الأرض لو كانت تتناهى من تنقلها فكان لا بُدَّ لما اتصل بها من علو أن يكون لا يتناهى من علو أيضاً، فجمعنا بأوهامنا لا يتناهى من علوها إلى ما لا يتناهى من تنقلها فكانا جميعاً أكثر من أحدهما، فقد صار ما يتناهى من تنقلها أكثر ممَّا يتناهى، وإن كان ما يتصل من علو يتناهى فما الذي يمنع ما اتصلت به من أسفل أن يتناهى؟ وذلك يلزم في اليمين والشمال وقدام وخلف كما لزم في العلو والسفل من أضعافه في العدد».

ومن الإباضية إلى المعتزلة، هذا ركن الدين بن الملاحمي يذهب إلى حد اتهام القائلين بكروية الأرض وحركتها بالسفسطة:

«وأما من زعم منهم [= من المنجمين] أن الفلك ساكن وأن الأرض هي المتحركة، فإنه استدلل لذلك بأن الكائن في السفينة العظيمة لا يحس بحركتها ويظن الشط هو المتحرك، فكذلك الكائن على الأرض يرى أن الأفلاك هي المتحركة، وإن كانت المتحركة هي الأرض. ونحن نقول لهؤلاء: إننا نعلم باضطراب سكون الأرض وحركة الشمس والقمر وكثير من النجوم، والذي ذكرتموه يجري مجرى الشبهة فيما نعلم ضرورة، فكانت شبهتكم بمنزلة شبه السوفسطائيين تشكك في المشاهدات».

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونغ، مركز بزوهشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران، 1390هـ، ص 677.

4- في حدود الإنسان العقدي:

على أنه قد يحدث أن تفكر المتكلمة في أمر المذاهب والتناحر بين المذاهب تفكيراً أجده في الكثير من الأحايين منصفاً محقاً. وأحياناً ما يكونون منصفين حين النظر - الإبتيمولوجي والأخلاقي - في المذاهب الكلامية.

أنظر، مثلاً، أبا رشيد النيسابوري يقول: «المذاهب تبنى على الأدلة، والأدلة لا تبنى على المذاهب».

لكن سرعان ما قد ينسون الإنصاف عند الفعل. انظر، من بعد هذا، توصيف المتكلم الإسماعيلي أبي يعقوب السجستاني في كتابه «الافتخار» لخصومه:

«والخصم مستعد لوجود مداخل الطعن وموارد الشغب، فمتى وجد للطعن مدخلاً وللشغب مورداً، بادر إليه، وأطنب القول فيه وترك السمين من الكلام واشتغل بالغث منه.





فلا يزال يورد الشُّبه ويرى التناقض على أن الله تعالى ذكره قد صان الحق عن خوض الخائضين وطعن الطاعنين، وضمن أن يحفظ أهله عن زيغ الشيطان. فلا تكاد تجد طاعناً على الحق إلا وكان سببه قصوره عن معرفة الحق إلى أقصاه التي تورث الثبات والهداية. وأكثر من رأيهم من الطاعنين والزاعمين أنهم ينقضون هذا المذهب فإنما هم قوم لم يعرفوا هذا المذهب ولا وقفوا على أبيية أصله. فكان ما نقضوا به نقضاً عليهم وفسخاً لمذهبهم من حيث لا يشعرون».

أبو يعقوب السجستاني: كتاب الافتخار، سلسلة الدراسات الفاطمية، تحقيق إسماعيل قريان حسين بوناوولا، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2000، ص 75.

بيد أنه سرعان ما ينسى أبو يعقوب السجستاني نفسه ويسمي مذهبه - على الحصر - مذهب أهل الحق. وضرب لنا مثلاً بتعصب الخصم ونسي مذهبه، فكأن أن طغى بدوره على خصمه، واستعلى عليه، وأصبح قوياً ينسى فيطغى؛ فيقول عن كتابه:

«(...) ووسمته بالافتخار لأننا نفتخر بإصابة الحق على من ضل عنه معتكفاً على دين آبائه بغير هدى ولا كتاب مبين. ولما كان كل ذي قنية وكل ذي ملك يفتخر بقنيته وبياهي بذخيرته، مع علمه أنها مرهونة الفناء مستعدة للاضمحلال، فخليق أن يفتخر أهل الحقائق بما حازوا منها وأشرفوا عليها. فإنه الذخيرة التي لا تبلى والقنية التي لا تنفى. وأي افتخار أعظم من درك الحقائق والوقوف على الطرائق؟ أم بأية فضيلة تنافسها وبأي شيء تماكها [= تشد في طلبها وتلح؟]».

لكنه ما كان الأوحى بين قوم المتكلمين، فلا توجد فرقة كلامية في الإسلام - أقطع في هذا ولا أستثنى - إلا ووسمت نفسها باسم فرقة «أهل الحق»، واعتبرت غيرها مبتدعاً أو جاهلاً أو ضالاً، أو حتى كافراً. فالأشاعرة عند أنفسهم هم أهل الحق، ولا حق يوجد عند غيرهم. والمعتزلة في حسابهم هم أهل الحق، ولا حق خارج مذهبهم... وقس على ذلك كل فرق المتكلمين بلا استثناء.

والمشكلة أنهم اعتبروا أن الحق ليس من شأنه أن «يتعدد»، وأنه لا شك يوجد إلى جانب جهة واحدة بل ووحيدة...

وكم كانت وضعت المتكلمة من آداب اعتقاد، ومما أمسى يُسمَّى اليوم باسم «أخلاقيات الاعتقاد». لكن المسألة ما كانت، على التحقيق، مسألة وضع آداب، وإنما المسألة كانت مسألة تطبيقها. وقد قل من المتكلمة المطبقون والمنصفون.

وكثيراً ما ذكرت كتب الطبقات كتباً لمتكلمين في «آداب الجدل»، نحو ما ذكره صاحب الفهرست من أن لابن الراوندي كتاباً اسمه: أدب الجدل، وما ذكر لأبي القاسم البلخي من

كتاب عنوانه: «كتاب الجدل وأدب أهله وتصحيح علله»، وما ذكر من كتاب لضرار بن عمرو المعتزلي واسمه «آداب المتكلمين». لكن، نادرًا ما احترمت هذه الآداب عند الجدل.

فهذا الأشعري نُقلت عنه في كتاب «مجرد مقالات الأشعري» آداب الاعتقاد التالية:

«وكان يقول إن النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى نظر مخصوص، وهو أن يكون على نحو ما أصفه لك من حال البالغ العاقل. وذلك أن لا يسبق إلى اعتقاد مذهب دون مذهب بتقليد، وأن لا يميل إلى قول دون قول لما يكون فيه من راحة نفس وثقل في الآخر، وأن لا يكون فيه ميل إلى بعضها لأجل ما يكون من رياسة وعز من جهة الدنيا، أو لأجل أن ذلك مذهب آبائه وأهل بلده ونشؤهم وعاداتهم عليه، بل يقف عند نفسه في جميع ذلك وقوف المتبحر المستبصر المسترشد، وتكون الدعاوى المختلفة والمذاهب المتضادة متكافئة عنده متساوية في الحق ليبتدئ فكرة وتأملاً في كل واحد مما ينظر فيه، فيعرض على نفسه من أحكامه ما يعلمه من غير نظر، ثم يعرض عليه ما يريد أن يعلمه ويتعرفه من أحكامه التي لا يعلمها ضرورة، فيسبر ويمتحن ويفحص ويجعل المعلوم به ضرورة عياراً وأصلاً وقانوناً إليها يرد وبها يعتبر ويتعرف بها حكم الصحيح والفساد بأن يستشهد عليه، فما شهدت له منها حكم بصحته وما شهدت عليه بالفساد حكم بفساده. فإنه إذا خلت أحواله وعريت خواطره من هذه الصواد المانعة والعوائق الدافعة الحائلة بين الناظر وبين العلم بما ينظر فيه وقع له العلم حينئذ بمنظوره لا محالة على الوجه الذي يطلبه».

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 250.

وكم نبهوا هم على آفات النظر. فهذا ابن فورك نفسه يورد في كتاب «مجرد مقالات الأشعري» فصلاً في أخلاقيات النظر - فصل في ذكر آفات النظر - ما يلي:

«قال بعض أهل النظر في ذلك كلاماً جامعاً حكيماً على وجهه مما لا نخالفه فيه. قال: «اعلم أن للنظر آفات كثيرة يحتاج الناظر إلى حفظ نفسه منها.

فمن ذلك أن يكون لقومه مذهب قد شهرهوا به فتميل نفسه إليه عصبية. فيجب أن يكشف له النظر عن صحة وفساد ما خالفه. ومتى مالت النفس إلى أحد المذهبين بضرب من الميل استكثر قليله واستقل كثير ضده على قدر ميله، وذلك يضر به ضرراً بيئاً، ولا يسلم منه إلا بالتفقد الشديد والتأمل الشافي.

ومنه أن يكون لآخرين كسب أو جاه أو جواز قول أفضل على من مال إليها ومعونة له، فيكون ذلك مميلاً إليهم جازاً إلى قولهم.

ومنها أن يكون لبعضهم صناعة فيشاركه فيها الناظر، فتكون المشاكلة التي بينهما في تلك الصناعة مميلة له نحوه.

ومنها أن يكون الناظر سبق إلى بعض الرؤساء فاستمع منه قبل استماعه من غيره



واستماله ذلك الرئيس بالإقبال عليه والاستمتاع بحديثه والعناية به والتفقد له والمسألة عن أخباره والمصارعة إلى قضاء حقوقه وحاجاته والوصف لفطنته وحسن فهمه، فصار بذلك جامداً.

ومع ذلك، فليس يجب أن يجعل الناظر ما لا يتفق له من هذه الأمور علامة لصحة أو فساد، ولا يخرج عما يجد عليه أباه وسلفه وما قد نشأ عليه ويحكم أنه باطل يجب أن ينتقل عنه. فإن هذه المعاني ربما اتفق أن تكون في مُحق كما أنها قد تكون في مبطل.

وقد يتفق أن ينشأ الناشئ على حق وأن يكون سلفه وكبرؤه هم المحقون دون غيرهم. وإنما مدار الأمر على العدل في النظر وعلى التثبت وترك العجلة والتحرز عن الإعجاب والخلط والعمل على ما سبق إلى القلب وتستحقه الطبائع. ومع ذلك كله، فالتوكل على الله تعالى والرغبة إليه في التوفيق والعصمة. وليتق الله أن يطلق جواباً من غير تثبت لاستحيائه من التثبت والتوقف، ثم يتعقبه فيجده خطأ أن يمر عليه ويحتج له ويلج فيه كراهة بالخط. وليعلم أن رجوعه إلى الحق أولى من التماذي في الباطل.

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 322 - 323.

لكن العبرة ما كانت بالنظر، وإنما العبرة دوماً بالعمل كانت. وهنا نورد فقط مثالاً يتعلق بتسابق كل فرق المتكلمين إلى اعتبار أنفسهم الفرقة الناجية وحدها:

هؤلاء المعتزلة، ذكر صاحب طبقات المعتزلة ابن المرتضى بتحقيق سوزانه فلد:

«روي عن عثمان الطويل قال: لقيت قتادة فقال: ما حبسك عنا لعل هؤلاء المعتزلة حبستك عنا؟ قلت: نعم حديث رويته أنت عن النبي ﷺ، قال: ما هو؟ قلت: رويت أن النبي ﷺ قال: ستفرق أمتي على فرق خيها وأبرها المعتزلة».

وهذا ابن المرتضى الزيدي يستعرض آراء الفرق ويقول: «الزيدية هي الفرقة الناجية». وحجته - أو بالأحرى تعلته - في ذلك أن: «المعتزلة وإن أجمعت على العدل والتوحيد والقول بإمامة زيد، وقع من بعضهم اعتقادات أخر تقتضي الهلكة» كقول أبي الهذيل في أهل الجنة، و«كذلك وقع من كثير منهم اعتقادات تحتل الهلكة».

وعلى الرغم من تحاملات الملطي، فقد قدم المعتزلة تقديمًا حاول فيه إنصافهم: «والطائفة السادسة من مخالفي أهل القبلة هم المعتزلة، وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم، وهم عشرون فرقة، يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه، وعليه يتولون، وبه يتعادون (...)»، ثم أشاد بأرباب الاعتزال واحدًا واحدًا ونوّه بمقدراتهم في علم الكلام وغيره - فأبو الهذيل، مثلاً، لم يدرك في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم، وقس على ذلك أبا علي الجبائي الذي يروي أنه وضع أربعين ورقة في الكلام، ووضع تفسير القرآن في مائة جزء وهو شيء لم



يسبقه أحد بمثله، وسهل الجدل على الناس، ثم خرج ابنه أبو هاشم فوضع مائة وستين كتاباً في الجدل في أيام قلائل، وهو شيء ما وصل إلى مثله أحد قبله ولا أبوه... حتى قال: «واعلم أن للمعتزلة سوى ما ذكرناهم جماعة كثيرة قد وضعوا من الكتب والطرس ما لا يحصى ولا يبلغ جمعه، وهو في كل بلد وقرية لا تخلو منهم الأرض» - إلى أنه انتهى إلى القول:

«وبين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة اختلاف كبير فاحش يكفر بعضهم بعضاً في بعض ذلك الاختلاف أكثر من ألف مسألة، نعوذ بالله من الريب كله ونسأله السلامة، ومن لزم السواد الأعظم وترك الشك نجا إن شاء الله ولا قوة إلا بالله». ويضيف: «واعلم أن للمعتزلة من الكلام ما لا أستجيز ذكره لأنهم قد خرجوا عن أصول الإسلام إلى فروع الكفر (...).»

الغزالي والدعوة إلى نتف لحى خصومه من الجبرية:

وقد يتعدى أمر اعتبار الخصم ليس على شيء، ولا حجة له، إلى الدعوة إلى إلحاق الأذى الجسدي به.

هذا الغزالي، في الأربعين في أصول الدين، يناقش الجبرية الذين لم يروا من أنفسهم فعلاً ونسبوا كل شيء إلى الله حتى الظلم وحتى أنهم كانوا يظلمون وينسبون ذلك إلى الله، ويدعو إلى نتف لحاهم فيقول:

و«الجبرية» نفوا الاختيار بالكلية في أفعال العباد واعتمدوا على القضاء والقدر، فينبغي للباحث معهم أن يضربهم ويمزق ثيابهم وعمائمهم ويخدش وجوههم وينتف أشعارهم وشواربهم ولحاهم، ويعتذر بما اعتذر هؤلاء السفهاء في سائر أفعالهم القبيحة الصادرة منهم».

السمناني والدعوة إلى تمويت أفكار الخصوم:

وفي الإنسان العقدي تنوي رغبة في إماتة رأي الخصم الإماتة. هذا جعفر السمناني يقول في كتابه: البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان ما يلي:

«ولم أتبع في هذا الكتاب ما هو قول لأحاديهم [= أحاد القدرية (المعتزلة)]، وإنما تكلمت على ما هو مذهب لجماعتهم أو لأكثرهم؛ لأن تتبع أقاويل شذوذهم هو مما يطول، وهي أيضاً أقوال ميتة، والتغافل عن ذكرها إماتة لها، وهو خير من نشرها وذكرها».

جعفر السمناني: البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، تحقيق عبد العزيز بن رشيد الأيوب، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 2014، ص 591.



5- في آليات عقدية الإنسان العقدي:

من ديدن الإنسان العقدي أن يلجأ إلى آليات لتزكية عقديته على عقائد الغير. والحال أن هذه الآليات كثيرة متفرعة. ثمة آليات «صلبة» وأخرى «لينّة». من الآليات الصلبة التكفير والتفسيق والموالة والمعاداة، ومن الآليات اللينة «الرؤيا» و«الشيطنة» و«التثويب»...

لكن أهمها عندي:

أ - آلية الشيطنة:

من الآليات التي يلجأ إليها الإنسان العقدي بوسمها آلية دفاعية عن النفس: آلية شيطنة الخصم. فلا يكاد يخلو كتاب جدلي من كتب علم الكلام من هذه الآلية، بل إن كتابين جدليين كلايين نص عنوانهما صراحة على إعمال هذه الآلية: كتاب الحاكم الجشمي «رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس» - التي قتل صاحبها بسببها - وهو كتاب ألف ضد «المجبرة» و«المشبهة»؛ أي ضد «الأشعرية» و«الكرامية» و«الجهمية» و«الضرارية» و«البكرية» و«الكلائية» و«النجارية»، وكتاب ابن الجوزي «تلبيس إبليس»...

هذا ابن الجوزي أنشأ كتاباً كاملاً في أن كل الفكر الإسلامي، بفلاسفته ومتصوفيه ومتكلميه، إنما هو من باب «تلبيس إبليس». هي أفكار الشيطان إذن، أو على الأقل وسوساته، أو هي من خلق الشيطان وكسب الإنسان، وقد استحالت أفكاراً بفعل ما خفي منها من وسوسة الشيطان. ونحن نجد ما يصاد هذه الأفكار عند خصوم ابن الجوزي نفسه، فنهض الخصم لكي يشيطن ابن الجوزي بمثما شيطن هو خصومه، انقلب السحر على الساحر. فقد كان ابن الجوزي قد شيطن الإسماعيلية (الباطنية) في كتابه، وها هي الباطنية تشيطن مذهبه تحت مسمى «القشرية» - التعلق بالقشور. ففي كتاب الشجرة لأبي تمام - ما بقي محفوظاً منه هو «باب الشيطان» - يسمى من يدور في فلك ابن الجوزي: الشياطين بالقوة. يقول في عرض كتابه:

«وأما الشياطين بالقوة فهم القشرية الذي شطنوا عن الحق؛ أي بعدوا، وليس للشياطين أعوان إلا على وجه واحد وهي الأبالة، لأن القشرية لا ينظرون إلا على وجه واحد الذي هو الظاهر دون الباطن والقشر دون اللب. ومما يثبت ما قلنا من إثبات الشياطين بالقوة قول الله ﷻ: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ﴾ [البقرة: 14]، وقوله جل ذكره: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ﴾ [الأنعام: 121]؛ يعني فقهاء القشرية، ﴿لَيُؤْخَذَنَّ إِلَىٰ أُولِيَآئِهِمْ﴾؛ أي: إلى تلاميذهم، ﴿لَيَجْدِلُونَكُمْ﴾؛ أي: لينظروكم عزماً منهم على إضلالكم، ﴿وَإِنَّ أَطْعَمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 121]، وقوله: ﴿وَمِنَ الشَّيَاطِينِ﴾؛ أي: من القشرية، ﴿مَنْ يَغُصُّوكَ لَهُ﴾؛ يعني من يطلبون علم التأويل

بغير عهد ولا ميثاق، ﴿وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ﴾؛ أي: ويضلون الناس بأعمالهم الخبيثة، وإن أعمالهم دون أعمال الأبالسة المرتدين عن علم التأويل، ﴿وَكُنَّا لَهُمْ حَفِظِينَ﴾ [الأنبياء: 82]؛ أي: عن أن يسمعو علم التأويل بغير عهد ولا عقد. وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنَّ﴾.

فجعل رَجُلٌ ذكره الشياطين بالقوة على نوعين، أحدهما: شياطين الإنس وهم القشرية الذين لم يسمعو شيئاً من علم الباطن، والثاني: شياطين الجن، وهم استجابوا ثم نقضوا عهودهم وارتدوا، فهم أشر من القشرية.

ثم قال الله رَجُلٌ: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: 112]. فلولا أنهم جميعاً شياطين بالقوة لا بالفعل، وأنهم من جنس واحد، وإلا كيف يجوز أن يوحى بعضهم إلى بعض؟ وقد أوعد الله شياطين الجن الذين هم المرتدون أبلغ مما أوعد الله به شياطين الإنس الذين هم القشرية.

ب - آية الرؤيا:

ومن بين آليات عقدية الإنسان العقدي توظيف الرؤى ضد الخصوم. ألا كم من متكلم رأى خصمه في المنام وهو في النار. أورد بضع نماذج هنا، علماً أن كتب التراجم تمتلئ بمثل هذه الرؤى «الكيدية».

الحنبلي ورؤياه عن «المعتزلي»:

أورد جورج مقدسي في اليوميات التي نشرها ما يلي:

«ورأيت في ليلة الأحد، السابع عشر منه، رجلاً من أهل البدع، ومعه نفسان، وهو منكس الرأس. فأقبل أحد الرجلين على الآخر، فقال: «أين كان الشيخ؟»، فقال له بخفض صوته: «كان في بيت النار». قال: ثم التفت الرجل السائل إلى ذلك الشيخ، فقال له: «أين كنت؟» فقال: «في بيت النار». ووقع في نفسي، في المنام، أنه يريد بالبيت الذي دخله مريدين المجوس الذي يعبد فيه النار المجوس. فانتبهت؛ فعلمت أن الرجل قد كان على الاعتزال. وقد قال النبي ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة».

الحنبلي المتشدد ورؤياه عن الحنبلي المتكلم «المبتدع»:

قصة ابن عقيل، صاحب كتاب الفنون، معروفة بين الدارسين. كان الرجل حنبلياً، وكان يتردد على معتزلي، ويقرأ كتب الكلام. فما كان من حنابلة بلده وزمانه إلا أن بدعوا الرجل واستتابوه من الاشتغال بعلم الكلام. وهو الرجل الذي حكى عن نفسه، فقال: «(...) وعانيتُ



من الفقر والنسخ بالأجرة، مع عفة وتقى. ولا أراحم فقيهاً في حلقة، ولا تطلب نفسي رتبة من رتب أهل العلم القاطعة لي عن الفائدة. وتقلبت عليّ الدول فما أخذتني دولة سلطان ولا عامة عما أعتقده أنه الحق، فأوذيت من أصحابي حتى طلب الدم وأوذيت في دولة النظام بالطلب والحبس (...). وإذا صح ما ورد في طبقات أبي يعلى، فإننا نكون أمام شبيه لمحاكم التفتيش في أوروبا:

«وذلك: أن أصحابنا كانوا ينقمون على ابن عقيل ترده إلى ابن الوليد، وابن التبان شيخي المعتزلة. وكان يقرأ عليهما في السر علم الكلام، ويظهر منه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السُنَّة، وتأول لبعض الصفات، ولم يزل فيه بعض ذلك إلى أن مات رَحِمَهُ اللهُ.

ففي سنة إحدى وستين اطلعوا له على كتب فيها شيء من تعظيم المعتزلة، والترحُّم على الحلاج وغير ذلك. ووقف على ذلك الشريف أبو جعفر وغيره، فاشتد ذلك عليهم، وطلبوا أذاه، فاخفى. ثم التجأ إلى دار السلطان، ولم يزل أمره في تخبيط إلى سنة خمس وستين، فحضر في أولها إلى الديوان، ومعه جماعة من الأصحاب، فاصطلحوا ولم يحضر الشريف أبو جعفر لأنه كان عاتباً على ولادة الأمر بسبب إنكار منكر قد سبق ذكره في ترجمته.

فمضى ابن عقيل إلى بيت الشريف وصالحه وكتب خطه: يقول علي بن عقيل بن محمد: إنني أبرأ إلى الله تعالى من مذاهب مبتدعة الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه، وتعظيم أصحابه، والترحُّم على أسلافهم، والتكثير بأخلاقهم. وما كنت علقتَه، ووُجد بخطي من مذاهبهم وضاللتهم فأنا تائب إلى الله تعالى من كتابته. ولا تحل كتابته، ولا قراءته، ولا اعتقاده.

وإنني علقت مسألة في جملة ذلك. وإن قوماً قالوا: هو أجساد سود. وقلت: الصحيح: ما سمعته من الشيخ أبي علي، وأنه قال: هو عَدَمٌ ولا يسمَّى جسمًا، ولا شيئاً أصلاً. واعتقدت أنا ذلك. وأنا تائب إلى الله تعالى منهم.

واعتقدت في الحلاج أنه من أهل الدين والزُّهد والكرامات. ونصرت ذلك في جزء عملته. وأنا تائب إلى الله تعالى منه، وأنه قتل بإجماع علماء عصره، وأصابوا في ذلك، وأخطأ هو. ومع ذلك فإنني أستغفر الله تعالى، وأتوب إليه من مخالطة المعتزلة، والمبتدعة، وغير ذلك، والترحُّم عليهم، والتعظيم لهم فإن ذلك كله حرام. ولا يحل لمسلم فعله لقول النبي ﷺ: «من عظم صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام».

وقد كان الشريف أبو جعفر، ومن كان معه من الشيوخ، والأتباع، سادتي وإخواني - حرسهم الله تعالى - مصيبين في الإنكار عليّ لما شاهدوه بحالي من الكتب التي أبرأ إلى الله تعالى منها، وأتحقق أنني كنتُ مخطئاً غير مصيب.

ومتى حفظ عليّ ما ينافي هذا الخط وهذا الإقرار: فلإمام المسلمين مكافأتي على ذلك. وأشهدت الله وملائكته وأولي العلم، على ذلك غير مجبر، ولا مكره وباطني وظاهري - يعلم الله تعالى - في ذلك سواء. قال تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [المائدة: 95].

وكتب يوم الأربعاء عاشر محرم سنة خمس وستين وأربعمائة.

وليست تبعد عنها قصة ابن الزاغوني الذي بدعوه أيضاً. قال عنه ابن الذهبي في ميزان الاعتدال:

«(...) صحيح السماع، وله تصانيف فيها أشياء من بحوث المعتزلة بدعوه بها لكونه نصرها، وما هذا من خصائصه، بل قل من أمعن النظر في علم الكلام إلّا وأداه اجتهاده إلى القول بما يخالف محض السُنّة، ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الاوائل، فإن علم الكلام مولد من علم الحكماء الدهرية، فمن رام الجمع بين علم الانبياء ﷺ وبين علم الفلاسفة بذكائه لا بد وأن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كف ومشى خلف ما جاءت به الرسل من إطلاق ما أطلقوا ولم يتحذلق ولا عمق فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمقوا فقد سلك طريق السلف الصالح وسلم له دينه [ويقينه]».

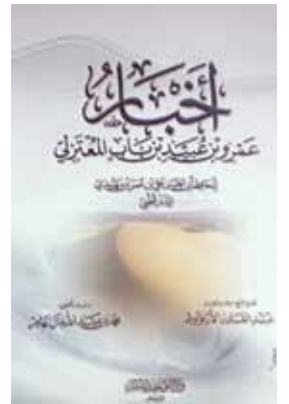
قال راو:

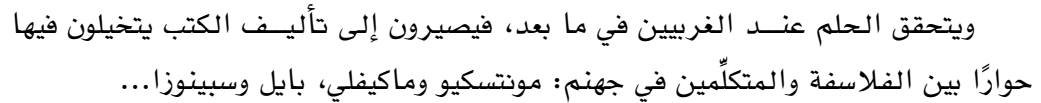
«حضرني في هذا اليوم، آخر النهار، رجل من التوثّة، وأخبرني بحال ابن عقيل من أوله إلى آخره، وكيف كان يستفز الشبان ويفتنهم واحداً واحداً [لعلها التهمة نفسها التي وجهت إلى سقراط]؛ وأن من اتصل إليه الشيرجي، رجل مستور، قد أكل بضاعته وفرقها في البراطيل لمن ينصره على هواه وبدعته، وأنه مختصر ما يظهر في أسباب كثيرة. وأن أبا الفتح رحمه الله ابن قريق رأى في منامه ناراً أججت، وإنساناً يوقدها بالحلفاء؛ انه ابن عقيل يوقد لأصحاب النار، ويؤججها لهم؛ وأنه هجره من وقت ما رأى هذا المنام. وقال: ما أكد ما كان عندي له وما سمعته منه. فقلت: سبحان الله!».

وأورد الدارقطني في كتابه عن أخبار عمرو بن عبيد (تحقيق فان إس. ص 10 وص 13) ما يلي:

«حدثنا أحمد بن محمد بن بحر، ثنا إسحاق بن إبراهيم بن الشهيد، قال: سمعت قريش بن أنس يقول: «رأيت في المنام عمرو بن عبيد بعد موته، عليه قميص رقيق يُرى جلده منه. - قال إسحاق: المعبرون يقولون في هذا: «إنه رقيق الدين»»».

وقال أيضاً: «حدثنا إبراهيم بن محمد، ثنا محمد بن إسحاق، ثنا إسماعيل بن العباس أبو إبراهيم، قال: سمعت شفيقاً غلام مهر الأنصاري سئل عن رؤيا الأنصاري في عمرو بن عبيد، قلت له: وكيف رأى؟ [قال: قال: قد رأيته كأنه قد مسخ قرداً في عنقه سلسلة وهو في دكان نباش، فقلت: يا أبا عثمان، ما الذي بلغ بك هذا؟ قال: كلامي في القدر. - قال إسماعيل: فسألت الأنصاري فقال لي: يا بني، لا تذكر مساوئ العلماء!]





ومن الآليات التي يلجأ إليها الإنسان العقدي، فضلاً عن آلية الرؤيا، آلية التثويب؛ أي ادعاء أن المتكلم تاب عما كان يتكلم عليه، لا سيما في لحظة احتضاره.

«وَحُكِّيَ عَنِ الشَّحَامِ أَنَّهُ قَالَ: «دَخَلْنَا عَلَيْهِ [=النَّظَامُ] حِينَ حَضَرَهُ الْمَوْتُ، فَقَعَدْنَا إِلَيْهِ، فَأَفَاقَ إِفَاقَةً، فَقَالَ: «تَأْمُرُ بِشَيْءٍ؟»، قَالَ: «هَذِهِ الدَّقَائِقُ الَّتِي تَكَلَّمْتُ فِيهَا مَا أُرَدْتُ إِلَّا تَشْدِيدَ التَّوْحِيدِ. فَمَا كَانَ مِنْهَا بِتَقْوِيهِ، فَأَنَا أَقُولُ بِهِ، وَمَا كَانَ مِنْهَا بِخَالْفِهِ، فَأَنَا أَتُوبُ مِنْهُ»، وَمَاتَ».

د - ومن آليات عقدية المتكِّل مين آلية الإلزام:

«واعلموا - رحمكم الله - أن ما يلزمه الخصم بدعواه، فيقول: هذا على أصلكم، ومقتضى علتكم يلزمكم، فلا يجوز أن ينسب ذلك إلى صاحب المذهب، فيقال: هذا مذهب فلان، وما عروض هذا إلا عروض من قال: إن مذهب الحنفي أن الوضوء بالخمرة جائز في السفر؛ لأنه إذا جوز التوضي بالنبيذ على وصف يلزمه أن يجوز في الخمر؛ لاشتراكهما في العلة، وهو أن كل واحد منهما مسكر، فمثل هذا الإلزام لا يصح أن ينسب به الحنفي، أن يقول: يجوز التوضي في السفر بالخمرة عند عدم الماء».

.89، ص، 2016



6- ومن آيات ذلك: حرب الأحاديث

يورد القاضي أبو يعلى الفراء في كتابه «المعتمد في أصول الدين» أحاديث كلها - ويا للصدفة - تنبؤية بفرق سوف يظهر بعضها بعد مضي قرن بل قرنين على وفاة الرسول. وفي ما يلي قسم منا:

أ - في ذم «القدرية» قبل أن توجد القدرية:

«وقد ورد الشرع بدم القدرية، فروى ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «القدرية مجوس هذه الأمة، فإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». وروى جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله، فإن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم». وروى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لكل أمة مجوس، وإن مجوس هذه الأمة القدرية، فلا تعودوهم إذا مرضوا ولا تصلوا عليهم إذا ماتوا».

وروى رافع بن خديج قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يكون في أمتي قوم يكفرون بالله وبالقرآن وهم لا يشعرون»، فقلت: جعلت فداك يا رسول الله ماذا يقولون؟ قال: يقولون: الخير من الله والشر من إبليس، ثم يقرأون على ذلك كتاب الله فيكفرون بالله وبالقرآن بعد الإيمان والمعرفة، فما تلقى أمتي منهم من العداوة والبغضاء والجدال وفي زمانهم ظلم الأئمة، فيا لهم من ظلم وحيث وأثرة، فيبعث الله عليهم طاعوناً فيفني عامتهم ثم يكون الخسف، فقل من ينجو منه، والمؤمن قليل يومئذ فرحه، شديد غمه، ثم يكون المسخ فيمسخ الله ﷻ عامة أولئك قردة وخنازير» ثم بكى رسول الله ﷺ حتى بكينا لبكائه، قيل: يا رسول الله ما هذا البكاء؟

أبو يعلى الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص 207 - 208.

ب - في ذم «المرجئة» قبل أن توجد المرجئة:

«وقد ورد الشرع بدم المرجئة والوعيد لهم، فروى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية». وفي لفظ آخر: «ما بعث الله نبياً قبلي فاستمعت له أمة إلا كان فيها مرجئة وقدرية يشوشون أمر أمتهم من بعده، ألا إن الله لعن المرجئة والقدرية على لسان سبعين نبياً أنا آخرهم».

أبو يعلى الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص 380.

ج - في ذم «الشيعة» قبل أن توجد الشيعة:

وفي الشيعة أوردوا أحاديث:

«والرافضة اسم لقوم رفضوا محبة أبي بكر وعمر بن الخطاب وسائر الصحابة رضي الله عنهم»



سوى علي بن أبي طالب والحسن والحسين وأولاده وفاطمة وخديجة عليه السلام، خلافاً لمن قال الرافضة اسم لمن رفض محبة علي كرم الله وجهه. والدلالة عليه ما روى علي كرم الله وجهه، قال: قال رسول الله ﷺ: «يا علي، أنت في الجنة وسيجيء قوم من بعدي ينتحلون محبتنا أهل البيت لهم نبز اسمهم الرافضة، فإذا أدركتهم فاقتلهم فإنهم مشركون». قال: قلت: يا رسول الله، فما علامتهم وسيماهم؟ قال: «ليس لهم جمعة ولا جماعة يسبون أبا بكر وعمر». وفي لفظ آخر عن علي، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «إنه سيأتي من بعدي قوم لهم نبز يقال لهم الرافضة فإن أدركتهم فاقتلهم فإنهم مشركون». قال: قلت: يا رسول الله، ما العلامة فيهم؟ قال: «يقرظونك بما ليس فيك ويطعنون على السلف». وفي لفظ آخر من علي كرم الله وجهه، قال: قال رسول الله ﷺ: «يا علي، إنك من أهل الجنة وإنه يخرج في أمتي قوم ينتحلون شيعتنا ليسوا من شيعتنا يقال لهم: الرافضة، وآيتهم أنهم يشتمون أبا بكر وعمر، أينما لقيتهم فاقتلهم، فإنهم مشركون».

أبو يعلى الفراء: المعتمد في أصول الدين، ص 383.

7- في اعتبار أن الإنسان العقدي نفسه هو الإنسان الناجي وحده لا سواه:

لربما ما تعرض حديث منسوب إلى رسول الإسلام بمثل ما تعرض إليه حديث الفرقة الناجية؛ بحيث لا توجد فرقة كلامية لم تؤوّل الحديث تأويلاً حتى تجعله «ينص» على أنها الفرقة الناجية وحدها لا سواها. يتفق في هذا أهل النقل وأهل العقل معاً، ويلتف حوله فريق السلطان كما فريق المعارضة.

هؤلاء أهل الباطن من الإسماعيلية الذين لطالموا «ضلوا» من طرف بقية الفرق واعتبروا من فرق أهل النار، يقول واحد منهم: إنهم هم الفرقة الناجية، لا أنجى منهم، ولا أهلك من خصومهم أهل الظاهر:

«(...) وروي عنه عليه السلام أنه قال: «اختلفت بنو إسرائيل بعد موسى على إحدى وسبعين فرقة كلها في النار وواحدة في الجنة، واختلفت أمة عيسى من بعده على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار وواحدة في الجنة، وستختلف أمتي على ثلاث وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة». ولا بد لكل واحدة من هذه الفرق من رئيس أو داع يدعو الناس إلى رأيه واعتقاده، وهم الشياطين الذين ذكرهم رسول الله ﷺ. فما زاد عن قول رسول الله ﷺ وما نقص، وذلك أن أهل الظاهر افترقوا على اثنتين وسبعين فرقة، فأما أهل الباطل [فإنهم] على حالهم منذ خرج رسول الله ﷺ عن هذا العالم، لم يقع بينهم اختلاف ولا تناقض ولا شكوك كما وقع بين أهل الظاهر الذين يلعن بعضهم بعضاً ويتبرأ بعضهم من بعض. فبهذا الدليل صح عندنا أقاويل أهل الباطن وفساد مذاهب [أهل]

الظاهر الذين يلعن بعضهم بعضاً لأن الله وَجَلَّ قال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]. فعلمنا عند ذلك أن أقاويل أهل الظاهر لو كانت من عند الله لم يختلفوا».

ويشدد الإمام المتوكل على الله (الزيدية) (500 - 566هـ) في كتابه: «حقائق المعرفة في علم الكلام» على نقده لفرقة المطرفية، باعتبارها فرقة عقدية، بل شديدة العقدية، فيقول:

«واعلم أن هؤلاء القوم قد أصل لهم مشايخهم في الكلام أصولاً، وبنوا عليها، وعرفوها وأنكروا سواها، وصارت ديناً لهم لا يرون الخروج منه أصلاً، ولا يقبلون فيه حجة محتج عليهم، بل ينسبون من قال بغير قولهم إلى الجهل والخطأ، ولا يرون أن تنقض أصول مشايخهم التي أصولها، ولو كانت ناقضة لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، لا يلزمهم ما يحتج به (عليهم) (من كتاب الله). ولقد سمعت رجلاً منهم يقول: إن القرآن خلقه الله في غير محل، وليس يتعلق بحي ولا محل؛ فافتتحت عليه الحجة من كتاب الله تعالى بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ يَبَيِّنُ فِي صُورِ الذِّبْ أَوْتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ [العنكبوت: 49]، فقال: هذا فرع، وقام ولم تلزمه حجة القرآن، وذلك أنهم استكثروا علم نفوسهم، واستقلوا علم أهل بيت نبيهم الذين هم في عصرهم، وجعلوا علم المتقدمين منهم. وإذا علموا من كتاب الله، أو من سنة رسوله ﷺ، أو من أقوال الهادين شيئاً ينقض عليهم أصولهم تأولوه على ما يوافقهم.

وقد روي عن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: أن سديراً الصيرفي دخل عليه فقال: ما بال هذا الاختلاف الذي نسمعه بين أهل النحلة من الشيعة، وكيف اختلفوا وفي أيديهم الكتاب، والسنة، وأنت بين ظهرائهم، وأمثالك من الأئمة؟ فأطرق ملياً ثم قال: يا سدير، أما قوم ردوا ما سمعوا من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ إلى مقاييس عقولهم استصغاراً لكلام أئمتهم، واستكباراً لأنفسهم، وإني لأحدث أحدهم بالحديث من العلم، فلا يخرج من عندي حتى [يكون] قد تأوله وفسره على محبوب نفسه، وقاسه بتمييزه وفكره، ويلزم أن لذلك باطناً غير ظاهره، وأن الباطن هو الذي كلف معرفته، حتى كأن الله وَجَلَّ قد وكل جميع الخلق إلى نظره وتمييزه».

الإمام المتوكل على الله: «حقائق المعرفة في علم الكلام»، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003. ص 118 - 119.

لكن، سرعان ما يناقض نفسه، فيسقط في العقدية ذاتها التي لطالما انتقدها، ويدعي لفرقته أنها الفرقة الناجية. ها أنت تراه يعلن صراحة في الفصل الأخير «حقائق المعرفة في علم الكلام» أن الزيدية هم الفرقة الناجية ويسوق ما يعتبره قرائن على ذلك (ص 519).



وهذا أبو يعقوب الورجلاني صاحب كتاب «الدليل والبرهان» من الإباضية، لا يجد من فرقة ناجية اللهم إلا فرقته:

«إن سأل فقال: ما الدليل على أن الحق في يدك دون غيرك وغيرك يدعي مثل ما تدعي؟ فأقول وبالله التوفيق: إن الحق في يدي ومعني اقتبسته من كتاب الله ﷻ وسنة رسول الله ﷺ والإجماع وأثار الصالحين رضوان الله عليهم أجمعين، ومن دليل العقل والحس والقياس والحدس. فإن قال قائل: إن كان ما قلت حقاً فقدم مرأتك وأظهر برهانك ولا بد للبيان من التبيان وللبرهان من سلطان، فأقول والله الموفق للصواب وبه الحول والتوفيق: إن الناس المختلفة ضروب وأفانين وشعوب. فضروب أهل الدهر بأصنافهم وأهل الأوثان بأفئدتهم، والثاني: المجوس وأهل الكتابين، والثالث: أغوياء القرآن.

فأما أهل الدهر وأهل الأوثان، فأهل الأوثان جهلة وضعفة، وأهل الدهر والأزمان ضعفة. فأهل الدهر لهم كالرجال للنسوان، وبيننا وبينهم خصلتان: وهما الحدث والمحدث، فمهما أقمنا البرهان عليهما انتقضت جميع مذهبهم وبطلت حججهم. ولنا الحد على الحدث في كتاب الله ﷻ آيات وإن كانوا لا يقرأون الكتاب، وفي معنى الآية إثبات الحدث حساً وعقلاً وهي قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِلَى قَوْلِهِ: لَا يَتَّبِعُ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164].

فإن قال قائل: فما وجه الدليل؟ قلنا: الآية تقتضي الحدوث حساً وعقلاً بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وإنما تدرك خلقتهم بالمشاهدة أو بالعقل. فقد عقب الله تعالى بذكر اختلاف الليل والنهار لأن اختلافهما يدرك بالحس، فمجيء هذا ومرور هذا حساً، وذكر جريان الفلك لحدوث المنافع ونزول ماء السماء بعد أن لم ينزل لحياة الأرض بعد موتها وظهور النبات والزهر والورق والثمر بعد أن لم يكن، وبث فيها من كل دابة أمر ظاهر في نسل الحيوان معدوم في الموتان، وتصريف الرياح في الجهات والسحاب المسخر بين السماء والأرض أحياناً في الأوقات على اختلاف الصفات. فالحدوث ظاهر بالحس ضرورة. فمن أنكره أنكر الضروريات الحسية، فإذا ثبت الحدوث ثبت المحدث واقتضاه عقلاً.

واعلم أن جميع ما خاطب الرب تعالى به المشركين في القرآن - الذين لا يقرون بالقرآن ولا النبوة - من الأمور العقلية؛ لأن الأمور العقلية ضرورية. فمن أنكر الأمور الضرورية كابر وتجنن. وفي القرآن تنبيه على ما قلنا، قوله ﷻ: ﴿الَّذِي بَاتَكُمْ نُبَأَ الْذِّبِ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمَ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ﴾ إلى قوله: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 9، 10]. فأثبت الأنبياء ﷺ انتفاء الشك في المحدث الفاطر عمن انتفى عنه الشك في الفطور. وهو الذي يقتضيه العقل وإليه الإشارة بالآية الأولى في قوله: ﴿وَالسَّحَابِ

الْمُسْحَرِينَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَنْتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿البقرة: 164﴾. وحدوث المدينة في الموضوع الذي لم تكن فيه لمن جاز عليه قاعاً صنفصفاً فرجع فوجدها مدينة عجيبة البيان مزينة الحدثان لها شأن من الشأن تحار في صناعاتها العينان فدلّت على محدثها عقلاً، فمن امتنع من هذا تسفست ولم يفطن وصار أليناً ولم يبرهن، وانتقل من الدرجة العليا إلى الدرجة السفلى وخرج من حيز العقلاء إلى حيز الأنعام، بل هم أضل سبيلاً وأجهل جهيلاً.

وأما المجوس وأهل الكتابين المذلة في الخافقين: فحسبهم معجزات الرسول من المشرقين إلى المغربين والدلالة عليهم وإبطال مذاهبهم إثبات النبوة نبوة محمد ﷺ، والدليل على نبوته تسع آيات معجزات للخليقة أن يأتوا بمثلها، ظاهرة التصديق لمن أتى بها. فثلاث في ذاته وثلاث في كتابه وثلاث في أمته، أما الثلاث التي في ذاته: فهدي منقول وصدق مقبول وغيب مبذول، وأما الثلاث التي في كتابه: فتأليف عجيب وتعريف أخبار القرون الذهوب وتوقيف على أسرار الغيوب، وأما الثلاث التي في أمته: فرجوع العد والتباين ونزول البركات والخزائن وافتتاح البلاد والمدائن، ومن وراء ذلك الدلالة على نبوته من علم أهل الكتاب. وهي ثلاثة: أحدها: أن ذكر في التوراة والإنجيل والزبور وكتب أشعيا وغيرها، والثانية: توقعهم لمبعثه في الجاهلية في الوقت الذي بعث فيه وموضعه ونصوا على زمانه وحينه فصدقوا وصدقهم بكون ذلك، والثالثة: مرور الفترة والفترة عليه لا يزيد الإسلام إلا قوة ولا الدين إلا ظهوراً ولا الدنيا إلا تولياً قال الله تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53] الآية، إلا أن رجوا رسولاً يبعث منهم قبل الساعة، ولعمري إنه لمذهب بعضهم لا تقوم الساعة حتى يرجع موسى ويحيى بعد موته ويرى ما وعد الله في الدنيا قبل الآخرة، وقال في التوراة: «لا يطول أمد الكذب»، فإن قيل: فما وجه الدليل في هذه التسع آيات المعجزات؟ قيل له: أما الهدي المنقول فإطباق المشركين والمسلمين وأعدائه وأوليائه أجمعين أنه لم يكن في زمانه من يدانيه في خصلة من خصال الخير ولا يساويه، قد اجتمعت له الخصال كلها من العلم والحلم والسخاء والكرم والصدق والنجدة واليمن والبركة في السريرة والعلانية، وقد فاق في كل خصلة وجمعت له كلها ولم تجتمع لأحد في زمانه. وأما الصدق المقبول: فقد جمع الله له القلوب والنفوس على الإقرار بالصدق في الجاهلية والإسلام حتى سُمي الأمين في الجاهلية فاعترفوا له بهذا الاسم بعد العداوة والبغضاء والشنآن وبذل الأموال في القدر فيه. وأما الغيب المبذول: فأقله حكايته عن ربه ما وعده من النصر والتمكين وظهوره على جميع الدين فأتى الباري سبحانه جميع ذلك في حياته وأسعفه بعد فوته، ولا يليق بالعليم الحكيم أن يحقق صدق الكاذب عليه ولا سيما بعد موته. وأما الثلاث التي في كتابه فهي ظاهرة ضرورة قد تحدى بها في حياته فأعجز، وأسعفه الباري سبحانه بعد موته فأنجز، هو التأليف الذي أعجز به الخليفة وأظهره عليه بالحقيقة، الثانية: تعريف أخبار القرون الذهوب: فجاءت على وفق أهلها ولن يقدر



أحد أن يحيط علماً بأخبار أقطار البلاد في زمانه فكيف بسائر الدنيا، ولم يأخذ أحد عليه فيها بعد ما ملأ الدنيا أخباراً وأسراراً ولا خبر أعظم من إخباره عن أسرار أهل زمانه، فأطبقوا على إصابته وليس من طبع الخليفة أن يسالموه ويطبقوا وقد وقفوا على كذبه وهم يبذلون الأموال على ذلك والنفوس، وأما الثالثة: يجدد حلاوة في قواء حبها لا يخلق بكثرة الرد ولا يكل ولا تعد بحوره في استخراج الفوائد منه والعلل، ولا تخفه الأسماع ولا تنفر منه الطباع. وأما الثلاث التي في أمته: فرجوع العدو المباين المناصب الذي يطالبه بالتأثر في الأهل والأموال والديار، فانعكس ذلك كله وصار حباً وبذلوا النفوس والأموال دونه عنه ذباً، ابتغاء الوسيلة إليه والفضيلة عنده، اختياراً لا قهراً ولا اضطراراً، فسبحان مقلب القلوب علام الغيوب. وأما نزول البركات والخزائن فظاهر حين جمعت له الدنيا بحذاقها وجادت ببذورها ودرت بضروعها، فأينعت ثمارها وأبهجت أشجارها لقوم كانوا بداءة جفاة أشبه شيء ببيئاتهم، فرجعوا ذوي أخطار ملوكاً ذوي اقتدار لما تملكوا الدنيا من الخافقين إلى الخافقين، من وراء هذه الخزائن الفتق، وقد نبّه عليها رسول الله ﷺ حين قال: «ماذا أنزل هذه الليلة من الخزائن الفتق أيقظوا صواحب الحجرات» يريد نساءه، فكان ما قاله حقاً ﷺ (...).

وأما أغوياء القرآن فهم سبعة أفخاذ، تحصرهم القسمة في ثلاث وسبعين فرقة، كلهن إلى النار ما خلا واحدة ناجية، إن قصرهم على الموحدة، وأما إن أراد كل أمة فهم إلى السبعمئة أقرب وإليها أذهب.

والموحدة سبعة أفخاذ وهم: القدريّة والمرجئة والمارقة والإباضية والشيعة والمشبهة والمجسمة. فنص رسول الله ﷺ على ثلاث منها لا مطمع فيها فكفينا المؤنة. وطائفتان ظاهر فحشهما وفحش ما جاءتا به عند كل أحد يعقل، لا يحتاج إلى التنبيه إلى سوء ما أتوا به. وبقي فخذان في إحداهما الحق، والأخرى لاحقة بأصحابها الأولى وقد تلبسوا بالدين قليلاً، وهم: السنية ولحقوا بإخوانهم المرجئة في الحال والمجال والمال. ولنرجع إلى التنبيه على سوء مذاهبهم وزيفهم عن الحق. والله الموفق للصواب.

أما القدريّة: فزعموا أن أفعالهم خلق لهم لم يخلقها الله، فله خلق ولهم خلق بعد قول الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54]، وقالوا هم أيضاً: لنا الخلق والأمر، وإن شئتم والنهي. قال الله ﷻ: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ [فاطر: 3].. فأفحم به المشركين. وقالت القدريّة: بل نحن الخالقون لأفعالنا، لبسوا بقول الله ﷻ: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءَ﴾ [العنكبوت: 17]. وقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: 110]. فمن له الاسم والفعل أولى ممن استعير له الفعل، وإن ربك هو خلقه العليم، فناهبوا الله تعالى في خلقه ونازعوه في اسمه، وذهبوا ببعض خلقه بل بأفضله الإيمان والتوحيد، وجعلوا له شركاء فيما آتاهم، فتعالى عما يشركون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، حسبهم قول رسول الله ﷺ

لهم وإخوانهم المرجئة: «القدرية مجوس هذه الأمة»؛ لادعائهم الخروج من النار كقول اليهود: ﴿لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَتٍ﴾ [آل عمران: 24]، وقوله: «لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً: القدرية والمرجئة».

وأما المرجئة فزعموا أن من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة، وأنه المأمور به وما سواه فليس بإيمان، وأن جميع ما أمر الله تعالى من طاعته ليس بإيمان وجميع ما توعد الله تعالى عليه العقاب من الأعمال ليس بكفر. فحلوا عرى الإسلام، وأبطلوا فائدة الحلال والحرام، وأرضوا الله بقول: لا إله إلا الله، ولو طمسوه بالآثام، وأبطلوا فائدة قول الله ﷻ: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت: 2]، فسبقهم وعيد الله قبل أن يكونوا، فتسارعوا إلى فعله بعد ما كانوا، ثم قال: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت: 3]، فرضوا بأحد القسمين أن يكونوا من الكاذبين، دون أن يكونوا بالأعمال الصالحات من الصادقين، فهذا لعنهم رسول الله ﷺ مع سبعين نبياً قبله، أوهنوا دعوة الأنبياء ﷺ إلى الله ﷻ، وفتروا العباد من الأعمال الصالحات، فجعلهم يهود هذه الأمة الذين قالوا: لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة.

والسنية تستقي من مذاهب المرجئة ولن يرضوهم من عبيدهم في الدنيا إلا المثل، فحلوا جميع ما توعد الله تعالى عليه به العباد على المعصية، من العذاب الأليم، والخلود المقيم في جهنم أبد الأبد، كأن قول الله ﷻ عندهم سراب ببيعة يحسبه الظمان ماء والحيوان خيلاً والسكران خبلاً، وسوغوا في عذاب الله ﷻ ووعيده الكذب بعد ما قال: ﴿لَا تَخْصَمُوا لَدَيَّْ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ﴾ ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق: 28، 29]، قالوا: ذهب الوعيد في البعد. أقبح بهم من عبيد.

وأما المارقة [= الخوارج]: فإنهم زعموا أن من عصى الله تعالى ولو في صغير من الذنوب وكبير أشرك بالله العظيم. وتأولوا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: 121]، ففضوا بالاسم على جميع من عصى الله ﷻ إنه مشرك، وعقبوا بالأحكام، فاستحلوا قتل الرجال وأخذ الأموال والسبي للعيال، فحسبهم قول رسول الله ﷺ: «إن ناساً من أمتي يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية، فتتظر في النصل فلا ترى شيئاً، وتتنظر في القدح فلا ترى شيئاً، وتتمارى في الفوق»، فليس في أمة أحمد ﷺ أشبه شيء بهذه الرواية منهم، لأنهم عكسوا الشريعة، قلبوها ظهراً لباطن، وبدلوا الأسماء والأحكام لأن المسلمين كانوا على عهد رسول الله ﷺ يعصون ولا تجرى عليهم أحكام المشركين.

فليت شعري فيمن نزلت الحدود في المسلمين أو في المشركين فأبطلوا الرجم والجلد والقطع، كأنهم ليسوا من أمة أحمد ﷺ، احوّلت أعينهم فتظنوا في المعنى الذي أمر الله



به المسلمين أن يستعملوه في المشركين من جهاد العدو والجد في محاربتهم، فاستعملوه هم في المسلمين.

فهذه الأفخاذ الثلاثة هي التي نص عليها رسول الله ﷺ .

وأما الشيعة الجهلة روافضهم وغاليتهم فإنهم قدحوا في الإسلام والنبوة والألوهية. فزعم بعضهم أن علياً إمام مطاع لا يأمر بشيء إلا كفر تاركه، فجاوزوا بمعصية الله ﷻ حكم الله في نفسه وأن في معصيته ما ليس بكفر. وبعضهم يقول: نبي. فأبطلوا قول الله ﷻ في محمد خاتم النبيين حيث يقول: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [الأحزاب: 40]. وبعضهم يقول: إن ذرية علي أهل الجنة، وليس عليهم من الإسلام ولا من شرائعه شيء. وبعضهم يقول: إن الشيعة كلها ليس عليهم من عمل الشرائع شيء إلا من لم يبلغ في حقيقة الإيمان بعلي وذريته، فتلزمه الفرائض عقوبة له حتى يستبصر ويحقق فتسقط عنه الفرائض، واستدلوا برسول الله ﷺ حين أباح الله له تزوج تسع نسوة، فلما بالغ في الإسلام أباح له كل امرأة مؤمنة وهبت له نفسها، فليس عليه جناح، قال الله ﷻ: ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنْ أَحَلَّ لَنَا لَكَ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ ءَاتَتْ أَجُورَهُنَّ ﴾ إلى قوله: ﴿ لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ﴾ [الأحزاب: 50]. فالأناز حرام والاتفاق حلال. وبعضهم يقول: إن علياً حي بجبال رضوى الأسد عن يمينه والنمر عن شماله ولا بد أن يسوق العرب بعصوين. وبعضهم يقول: لا إله إلا الله، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. وليس فيهم طائفة أشبه بالناس قليلاً إلا الزيدية والحسينية. وقد وافقوا جميع المسلمين فيما يقولونه، إلا في التحكيم الذي صاغوه لعلي وقد قتل من قال به، ومن أنكره فجعل في قتاله بين المحق والمبطل (...).

وأما المشبهة فحسبهم القدح في إلههم ورجوعهم إلى شبه الأوثان التي تعبد آبائهم من قبل، إن مذاهبهم في جميع ما أخبر الرب عن نفسه مثل اعتقادهم في أنفسهم من الجوارح والآلات. فذهبوا بقول: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: 10] إلى الجارحة. وفي الوجه إلى الوجوه حيث يقول: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص: 88]. وفي الجنب إلى جنوبهم حيث يقول: ﴿ بِحَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنِّبِ اللَّهِ ﴾ [الزمر: 56]. وفي العين إلى عيونهم حيث يقول: ﴿ تَجْرَىٰ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: 14]. وفي الساق إلى سوقهم حيث يقول: ﴿ وَالنَّفَّاتِ السَّاقِ السَّاقِ ﴾ [القيامة: 29]. وفي اليمين إلى أيماهم حيث يقول: ﴿ لَأَخْذَنَا مِنْهُ الْيَمِينِ ﴾ [الحاقة: 45]. وفي الاستواء إلى استوائهم حيث يقول: ﴿ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه: 5]. وفي أمثالها. وجاوز بعضهم إلى أن جعلوه جسماً محدوداً منتقلاً من مكان إلى مكان ويركب الحمار الأقمر ويخرق الحجب لفصل القضاء يوم إلفه القضاء. وبعضهم يقول: على صورة الإنسان. وربما يختلف معهم الأحيان ولا يعرف، تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

وهم صنفان: من ذهب إلى ما قلنا صراحاً واعتقد أن من نفى عن الله **وَجَّلَ** هذا التشبيه فقد أبطله. وصنف يتوقفون ولا يصرحون بهذه المعاني ولا بخلافها، فيمتنعون من مذهب المسلمين الذين صرفوا هذه المعاني إلى ما يليق بالباري - سبحانه - وموجود في لغة العرب، أن اليد: النعمة والقدرة. والوجه: ذاته. واليمين: القدرة والقوة. والجنب: الكنف. والساق: الشدة. وفي أمثال هذه. ولم يصرحوا بالمعنى المكروه. والأولون قد ردوا على الله **وَجَّلَ** قوله: **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾** [الشورى: 11]؛ فالأولون مشركون، والآخرون تجاهلوا فهم جاهلون. وفحش مذهبهم أيضاً يغني عن الرد عليهم كإخوانهم.

وأما السنية، فأنهم صغوا إلى إخوانهم المرجئة في الوعد الوعيد، ومذهبهم في الفتنة يؤول إلى العمى، واستواء الأرض والسماء، والمحق والمبطل سواء، مذهب قاده الهوى فأورده الردى. وكذلك قولهم في خلق القرآن كقول الأشعرية في خلقه. وقولهم في الأسماء والصفات وخروج أهل النار من النار وقد تقدم الرد عليهم.

وأما النكار فجاهلهم عالم وعالمهم ظالم، ولهم مسائل في الأسماء والصفات والإمام والوقوف والحجة والسماع والمتبرجة، وإنما انقطع عذرهم في مخالفة الإمام العدل السامي الفضل والله المستعان، وهو حسبنا ونعم الوكيل. وليس في مسائلهم مسألة معنوية إلا المغالطة في الألفاظ، واللفظ قشر والمعنى لباب. وليس في جميع المذاهب أقرب منهم إلينا ولا أبعد منهم عنا ضعفاً واستكباراً وجهلاً وإنكاراً، صدق الله **وَجَّلَ**: **﴿قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾** [النحل: 22]. فأول مسائلهم في الأسماء والصفات، فذهبوا إلى أسماء الله **وَجَّلَ** وصفاته إلى الألفاظ وذهبنا إلى المعاني، فاللباب أفضل من القشر، فلو كانت الأسماء هي الألفاظ، لما كان لله تعالى فيها مدحة ولا ثناء ولا عظمة، كما أنه لو كانت الصفات هي الألفاظ لكانت كذلك. فمهما قلنا: الله عالم، اقتضى قولنا الوصف دون الصفة، والمعنى الصفة دون الوصف، والوصف منسوب إلينا وهو من أفعالنا والصفة منسوبة إلى ذات الباري سبحانه، إذ لا تجري التجزئة عليه، فتلبس الأمر عليهم، ولم يحسنوا التفرقة بين الوصف والصفة كما قدمنا، والوصف يتعلق باللسان والصفة بالذات، ومن ذلك قولك: أعطيت إعطاءً، وأعطيت عطية. فالإعطاء: فعل المعطى، والعطية هاهنا: المعنى المعطى. وكذلك قولهم في الولاية والعداوة والحب والبغض والرضى والسخط: اقتصروا فيه على ما أبصروا بأبصارهم، ولم يتجاوزوه إلى بصائرهم. وكذلك قولهم في تشريك المشبهة، فإن اقتصرت المشبهة على اللفظ دون المعنى، اقتصروا على الشرك، ووسعهم إن لم يستبصروا، فإن استبصروا في اللفظ دون المعنى خابوا وخسروا، وإن استبصروا في المعنى أشركوا بالله العظيم فلم تغن عنهم الآيات ولا الذكر الحكيم. وأما قولهم في حجة الله لا تقوم إلا بسماع، وقد سمعها الناس كلهم. وربما سمعوا هم ولم يسمع الناس. وأما المتبرجة: فإن جهلوا كفرها ولم يبيحوا لها فعلها عذرناهم، وقدما قالوا في النامصة



والمتنمصة والواشرة والمتوشرة والنائحة والمستمعة والمتفلجات للحسن في عشر لعنها رسول الله ﷺ. وأثبتوا اللعنة وامتنعوا من التكفير والتفسيق.

وليتهم لم يعرفوا الكفر في الأفعال إلا من جهة المتبرجة مثلها، ولا تجاهلوا عن الكل، وليتهم فعلوا. وفي المتبرجة منافع فلعل بعضها صغير. وأما مخالفة الإمام ﷺ فسبيل ذلك سبيل سلفهم الماضي في صحابة رسول الله ﷺ في الزبير وطلحة ولهم فيهما أسوة حسنة أو سيئة بين بين، جمع الله بينهم وبينهما في دار القرار.

فإن قال قائل: أراك قد أثبت على كل فرقة خطأها وضلالها وأنت بخلافها، واستدللت بذلك أنك على حق حين خالفت الباطل، فما تنكر أن يكون القولان سائغين جميعاً، فهذا مأجور وهذا معذور، وهذا مصيب وهذا قريب، والخطأ والصواب محمولان عن هذه الأمة في أكثر علومها، ووسعهم ذلك.

قلنا: لسنا ننكر ذلك، ما لم يقع التدين وقطع العذر، وهو البغي الذي ذكره الله ﷻ ومصادمة القرآن بغير أفعالها والرأي والإجماع (...).

إن قال قائل: ما دليلك على أن أمة أحمد هالكة ما خلا أهل مذهبك، فإن قال قائل: هذه أمة أحمد ﷺ قد قضيت عليها بالهلاك والبدعة والضلال، وحكمتهم عليهم بدخول النار، ما خلا أهل مذهبكم.

قلنا: إنما قضاه رسول الله ﷺ لا نحن بقوله حين يقول: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهن إلى النار ما خلا واحده ناجية وكلهم يدعي تلك الواحدة».

واحدة منهما تمثلت في اللحظة التي تشكك فيها أبو عمار عبد الكافي - والرجل ألفناه قلما يتشكك أو يتوقف - في أمر ما بلغنا عن عامة اليهود، قبل خاستهم، من تشبيه مستغرب مستوحش. فما كان منه إلا أن ارتاب الريبة في مدى وفاء الترجمات التوراتية الواقعة بين أيدي المسلمين لروح معاني الوحي التوراتي، وكان أن أنشأ يقول: «وربما يأتي الغلط في أمثال هذه العبارات [التي تشتم منها رائحة التشبيه] عن ترجمة المترجم، وقد يكون يسمع بذكر الرضا والمحبة فيترجمهما بالضحك والسرور، ولو نظرت في الكتب المتقدمة عن الله ﷻ، المنقولة عن لغاتها إلى العربية، لوجدت فيها من التشبيه الفاحش، والكلام السمح، ما لا يجوزه موحد ولا ملحد. والمترجم لا يكون مترجماً حتى يكون في الغاية والثقة من معرفة اللغتين جميعاً، ويكون مع ذلك متكلماً عارفاً بما يجوز على الله تعالى مما لا يجوز عليه». وتلك لعمري لحظة نادرة قلما يجود بها الزمان من لحظات تأسيس «تأويلات النص الديني» حيث تلعب «نظرية الترجمة» دوراً أساسياً. أولم يهتد مؤسس التأويلات الحديثة - شلايرماخر (1768 - 1834م) - إلى إعادة تأسيس مبحث التأويل القديم / الحديث، وذلك بالمزاوجة بين تفسير الكتاب المقدس وإعادة ترجمة بعض النصوص القديمة؟

والشيء بالشيء يذكر. هذا أبو يعقوب الورجلاني يحاول بمجهوده الخاص فك الطوق الدوغمائي عن الفكر العربي الإسلامي، وذلك بمحاولة «ترويحه». وما كان هذا الترويح إلا «تنسيباً» لهذا الفكر؛ أي محاولة إضفاء النسبية - تلك الجرعة النفيسة التي لطالما هو كان محتاجاً إليها للفكاك من عقديته وقطعيته ووثوقيته المغالى فيها. قال الرجل وقد جال في العديد من البلدان وأكسبه السفر الحس بالنسبية: «من غلب عليه فن من الفنون من الإلهيات والرياضيات والطبيعيات والصناعات، فإنه يؤتى عليه في غيرها، مثلما يؤتى على من كان في الصيف اعتقد أنه على كل الدنيا صيف، وإن طال نهاره طال نهار الدنيا كلها، ومن قصر نهاره أو ليله اعتقد أنه هكذا في الدنيا». ويضيف في مكان آخر: «ومن لم يمارس الأمور ويفارق وطنه، ظن وتوهم أن بلده إذا كان فيها ريح أو غيم أو رعد أو برق، توهمه في سائر الدنيا، وكذلك من كانت بلده مخصبة أو مجذبة، أو جبالا أو رمالا، أو سبخة أو أجنة، أو أنهاراً أو عيوناً، في أمثالها، فإذا مارسوا الأمور وسافروا، ورأوا البلاد والعباد، انقشع عليهم جل علومهم، ورجعوا إلى الحقائق». ولا شك أن رحلاته في البلدان ألهمته درس تنسيب الأحكام هذا. فعن رحلته إلى السودان يورد: «وقد وصلت بنفسني إلى قريب من خط الاستواء، وليس بيني وبينه إلا مسيرة شهر، وكاد أن يستوي الليل والنهار فيه أبداً، وإنما وصلت إلى قريب منه، وأطول يوم السنة إنما يفضل أقصر يوم منه بساعة واحدة، فالنهار الطويل ثلاث عشرة ساعة، والنهار القصير إحدى عشرة ساعة، ولياليها كذلك». فتأمل أية فلتتين هاتين تكونان!

وهذا جلال الدين الدواني في شرح العقائد العضدية يعلق على قول العضد: «الفرقة الناجية وهم الأشاعرة» بالقول:

«التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسن الأشعري (...).

فإن قلت: كيف حكم بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة، وكل فرقة تزعم أنها الناجية؟ قلت: سياق الحديث مشعر بأنهم المعتقدون لما روي عن النبي ﷺ وأصحابه. وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة، فإنهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه ﷺ وعن أصحابه ﷺ، ولا يتجاوزون ظواهرها إلا لضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم، ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روي عن أئمتهم، لاعتقادهم العصمة فيهم. قال ابن المطر الحلي في بعض تصانيفه: «قد باحثنا في هذا الحديث مع الأستاذ نصير الدين محمد الطوسي، في تعيين المراد من الفرقة الناجية، فاستقر الرأي على أنه ينبغي أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة، وما هي إلا الشيعة الإمامية؛ فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بيّنة بخلاف غيرهم من الفرق؛ فإنهم يتقاربون في أكثر الأصول». قلت: أكثر الشيعة توافق المعتزلة في أكثر



الأصول، ولا تخالفها إلا في مسائل قليلة، أكثرها يتعلق بالإمامة، وهي بالفروع أشبه. بل الأليق بذلك هم الأشاعرة؛ فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب، ولا يوافقهم فيها غيرهم؛ كمسألة الكسب، وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة، بل جوزوا رؤية كل موجود عن الأعراض وغيرها، حتى جوزوا رؤية الأصوات والطعوم والروائح، بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقعة الأندلس، واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الإرادة والرضاء إلى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليها كما شحنوا به كتبهم...»

جلال الدين الدواني: شرح العقائد العنصرية، ص 41 - 42.

وأخيرًا، ينتقد الفارابي بعض أهل الكلام الذين يعجزون عن إقناع الآخرين ببعض الاعتقادات التي تبدو غير معقولة لناظرها، فيلجؤون إلى أساليب منطقية تمويهية في إسكاتهم - التشنيع، الإسكات، التخجيل، التخويف... - فيقول:

«وقوم من هؤلاء رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء؛ يعني التي يخيل فيها أنها شناعة، بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء التي فيها. فإذا أراد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شيء مما في ملة هؤلاء، تلقاه هؤلاء بما في ملة أولئك من الأشياء الشناعة، فدفعوه بذلك عن ملتهم.

وآخرون منهم لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نصرة أمثال هذه الأشياء ليست فيها كفاية في أن تصح بها تلك الأشياء صحة تامة حتى سكوت خصمهم لصحتها عندهم لا لعجزه عن مقاومتهم فيها بالقول، اضطروا عند ذلك إلى أن يستعملوا معها الأشياء التي تلجئه إلى أن يسكت عن مقولتهم إما خجلًا وحصارًا أو خوفًا من مكروه يناله.

وآخرون لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها، بأن يدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق. ولم يبالوا بأن يستعملوا الكذب والمغالطة والبهت والمكابرة، لأنهم رأوا أن من يخالف ملتهم أحد رجلين:

إما عدو - والكذب والمغالطة جائز أن يستعمل في دفعه وفي غلبته كما يكون ذلك في الجهاد والحرب.

وإما ليس بعدو - ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه. وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة كما يفعل بالنساء والأطفال».

الفارابي: إحصاء العلوم، طبعة علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال،

الطبعة الأولى، 1996، ص 90 - 91.



وأخيراً، من لنا بالمتكلم الذي يحقق كلام الجاحظ الذي أنهى به كتابه: «كتاب
العثمانية»؟

«واعلم أن واضع الكتاب لا يكون بين الخصوم عدلاً، ولأهل النظر مألفاً حتى يبلغ من
شدة الاستقصاء لخصمه مثل الذي يبلغ لنفسه، حتى لو لم يقرأ القارئ من كتابه إلا مقالة
خصمه لخُيِّلَ له أنه الذي اجتباه لنفسه، واختاره لدينه»؟



الإنسان المتكلم Homo Theologicus

«وبالجملة، هو [= الكلام] لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية».

التفتازاني

«كل علم يشرف بشرف معلومه، ومعلوم علم المتكلمين هو الله وما يختص به».

القاضي عبد الجبار

«كان سبب اشتغالي بعلم الكلام أنني كنت بأصبهان أختلف إلى فقيه، فسمعت أن الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فسألت الفقيه عن معناه، فكان لا يجيب بجواب شاف. ويقول: إيش تريد من هذا؟ لأنه كان لا يعرف حقيقة ذلك. فقليل لي: إن أردت أن تعرف هذا، فمن حقلك أن تخرج إلى فلان في البلد، وكان يحسن الكلام، فخرجت إليه، وسألته، فأجاب بجواب شاف، فقلت لا بد أن أعرف هذا العلم، فاشتغلت به».

ابن فورك

«لو لم يدخل الجنة إلا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية».

ابن فورك

«لو أن الرب وضع في يده اليمنى - وهي مضمومة - كل الحقيقة، ووضع في يده اليسرى السعي الوحيد الحيوي النشيط إلى الحقيقة - وحتى مع اشتراط إضافي بأني لسوف أخطئ دومًا وعلى وجه الأبد - وقال لي: اختر! فإنني سوف أرتمي بكل تواضع على يده اليسرى، قائلًا: هات أبتني، فالحقيقة الخالصة شأنك أنت وحدك وليست أبدا شأن سواك».

ليسنغ



تقلبت الآراء في علم الكلام - ومن ثمة في الإنسان الذي يتعاطى إلى علم الكلام «الإنسان المتكلم» - أيما تقلب. ما بين معتبر هذا العلم أتم العلوم وصاحبه أتم إنسان - وذاك كان رأي أغلب المتكلمين المدافعين عن علم الكلام وعن الإنسان المتكلم - وبين معتبر علم الكلام أبدع - من البدعة - شيء ومعتبر الإنسان المتكلم هو الإنسان المبتدع بامتياز - وذاك كان موقف خصوم علم الكلام، لا سيما من أهل الحديث. والحال أن جميع أصناف متكلمة الإسلام - من متكلمة المتكلمة، ومتكلمة المتفلسفة، ومتكلمة المتصوفة، بل ومتكلمة المحدثات... - دافعوا عن علم الكلام وعن «الإنسان المتكلم» ضد «أهل الحديث» وضد من أسموهم «الحشوية»...

وتشكل حالة ابن عقيل نموذجاً عن هذا الجدل الذي خاضه علماء الحديث ضد الإنسان المتكلم. فقد قال ابن رجب في «ذيل طبقات الحنابلة»: «إن أصحابنا [= الحنابلة] كانوا ينقمون على ابن عقيل تردده إلى الوليد وابن التبان، شيخي المعتزلة، وكان يقرأ عليهما في السر علم الكلام، ويظهر منه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السُّنة وتأول لبعض الصفات، ولم يزل فيه بعض ذلك إلى أن مات رَحِمَهُ اللهُ». وقال ابن تيمية: «ولابن عقيل أنواع من الكلام، فإنه كان من أذكى العالم، كثير الفكر والنظر في كلام الناس، فتارة يسلك مسلك نفاة الصفات الخبرية، وينكر على من يسميها صفات، ويقول: إنما هي إضافات موافقة للمعتزلة، كما فعله في كتابه «ذم التشبيه وإثبات التنزيه» وغيره من كتبه، وتبعه في ذلك أبو الفرج بن الجوزي في «كف شبه التشبيه بأكف التنزيه»، وفي كتابه «مناهج الوصول»...».

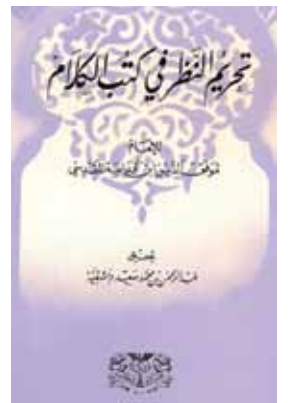
ومن نماذج المناقشات بين الإنسان المتكلم والإنسان غير المتكلم ما رد به المقدسي على ابن عقيل في رسالته:

وقد ورد في عرضها:

«وأما هو [= يعني ابن عقيل] حزبه من أهل الكلام، فما ذكُرهم إلاّ ذمهم والتحذير منهم، والتنفير من مجالستهم.

والأمر بمباينتهم وهجرانهم، وترك النظر في كتبهم، لا يثبت لأحد منهم قدم في الولاية، ولا يقوم لهم في الصالحين راية، ولا يكون لأحد منهم كرامة، ولا يرون ربهم في الآخرة ولا كرامة، يكذبون بكرامات الصالحين، وينكرون نعمة الله على عباده المؤمنين، فهم في الدنيا ممقوتون وفي الآخرة معذبون، لا يفلح منهم أحد، ولا يوفق لاتباع رشد.

قال الإمام أحمد: لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا يرى أحد نظر في الكلام إلاّ في قلبه دغل. وقال الإمام الشافعي: ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح. وقال: حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسُّنة وأخذ في الكلام. قال أبو يوسف: من طلب العلم بالكلام تزندق. وقال أبو عمرو بن عبد البر: أجمع أهل الفقه والآثار من جميع أهل الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيف





لا يعدون عند الجميع من طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر والمتفقه فيه. وقال أحمد بن إسحاق المالكي: أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم من أهل الأهواء والبدع، أشعرياً كان أو غير أشعري، لا تقبل له شهادة ويُهَجَر ويُؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استثيب منها.

وذم أهل الكلام كثير، وابن عقيل من أهل الكلام، وهو في هذه الحالة ينصر مذهبهم، فلذلك تكلمنا عليه وذكرنا عيوبه لدخوله في جملتهم ودعايته إلى طريقهم».

موفق الدين المقدسي: تحريم النظر في كتب أهل الكلام (كتاب فيه الرد على ابن عقيل)، تحقيق عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى، 1990، ص 41 - 42.

1 - دفاعاً عن علم الكلام:

وهكذا، دافع الكثير من المتعاطين لعلم الكلام عما اعتبروه شرف علمهم وشرف الإنسان المتكلم. وتلقا تأليف نحو «ذم الكلام»، ظهرت تأليف في «مديح الكلام» على نحو ما نسبه، مثلاً، ابن النديم لبشر بن المعتمر من كتاب: «الرد على من عاب الكلام». فقد عدوا «علم الكلام»: «أشرف العلوم موضوعاً، وأنفعها أصولاً وفروعاً، وأقومها محجة، وأوضحها حجة، هو: علم أصول الدين، الذي تبتنى عليه معاقدها، وتنحل إليه مقاصدها، هو الكاشف عن أستار الألوهية، المطلع على أسرار الربوبية، الفارق بين من اختاره الله تعالى لرسالته واجتنبى، وبين من ادّعى زوراً وتنبى، المميز بين المطيعين من أهل المغفرة والرضوان، والعاصين من أهل الضلالة والطغيان» [شمس الدين الأصفهاني]. وذهب بعضهم إلى أن: «أشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله ومتعلقاته؛ إذ شرف كل علم تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله العارضة لذاته، ولا محالة أن شرف موضوع هذا العلم يزيد على شرف كل موضوع ويتقاصر عن حلول ذراه كل موجود مصنوع؛ إذ هو مبدأ الكائنات، ومنشأ الحادثات، وهو بذاته مستغن عن الحقائق والذوات، مبرأ في وجوده عن الاحتياج إلى العلل والمعلولات. كيف والعلم به أصل الشرائع والديانات، ومرجع النواميس الدينيات، ومستند صلاح نظام المخلوقات» [سيف الدين الأمدي].

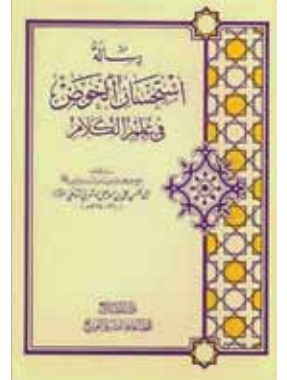
1 - أ - دفاع متكلمة المتكلمة عن علم الكلام وعن الإنسان المتكلم:

1 - دفاع أبي الحسن الأشعري عن علم الكلام وعن الإنسان المتكلم:

ولأبي الحسن الأشعري رسالة تحت عنوان «الحث على البحث» - وقد نشرت تحت اسم استحسان الخوض في علم الكلام - يقول فيها:

«الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد النبي وآله الطيبين وأصحابه الأئمة المنتخبين.

أما بعد، فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والعرض والألوان والأكوان والجزء والظفرة وصفات البارئ وَجَلَّ بدعة وضلالة، وقالوا: لو كان ذلك هدى ورشادًا لتكلم فيه النبي ﷺ وخلفاؤه وأصحابه. قالوا: ولأن النبي ﷺ لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين وبيّنه بيانًا شافيًا، ولم يترك بعده لأحد مقالًا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم وما يقربهم إلى الله وَجَلَّ ويباعدهم عن سخطه، فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة، لأنه لو كان خيرًا لما فات النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم وتكلموا فيه. قالوا: ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه، فإن كانوا علموه ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضًا نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، وسعنا ترك الخوض كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه، وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله كما وسع أولئك جهله، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه، فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة. فهذه جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول.



قال الشيخ أبو الحسن رحمته الله: الجواب من ثلاثة أوجه:

(أحدها) قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبي ﷺ لم يقل أيضًا إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعًا ضالًا، فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعًا ضالًا إذ قد تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي ﷺ، وضللت من لم يضلله النبي ﷺ.

(الجواب الثاني): أن يقال لهم: إن النبي ﷺ لم يجهل شيئًا مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والظفرة وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك معيّنًا، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معيّنّة، أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة.

فأما الحركة والسكون والكلام فيهما فأصلهما موجود في القرآن وهما يدلان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق، قال الله تعالى مخبرًا عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان ما دلّ على أن ربه وَجَلَّ لا يجوز عليه شيء من ذلك، وأن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله.

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضًا من الكتاب، قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا



إِلَهَةً إِلَّا اللَّهَ لَفَسَدَتَا ﴿﴾ [الأنبياء: 22]، وهذا الكلام موجزٌ منبّهٌ على الحجة بأنه واحدٌ لا شريك له، وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية، وقوله وَجَلَّ ﴿﴾ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴿﴾ [المؤمنون: 91] وإلى قوله وَجَلَّ ﴿﴾ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ ﴿﴾ [الرعد: 16].

وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها، وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن، فذلك الكلام في جواز البعث واستحالته الذي قد اختلف عقلاء العرب وَمَنْ قَبْلَهُمْ مِنْ غَيْرِهِمْ فِيهِ حَتَّى تَعْجَبُوا مِنْ جَوَازِ ذَلِكَ فَقَالُوا ﴿﴾ أَيْ ذَا مِثْنًا وَكُنَّا نُرَآكَ ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴿﴾ [ق: 3]، وقولهم: ﴿﴾ هَيَّاتَ هَيَّاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿﴾ [المؤمنون: 36]، وقولهم ﴿﴾ مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿﴾ [يس: 78]، وقوله تعالى: ﴿﴾ أَيْعِدْكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظْمًا أَنْتُمْ تُخْرَجُونَ ﴿﴾ [المؤمنون: 35]، وفي نحو هذا الكلام منهم إنما ورد بالحجاج في جواز البعث بعد الموت في القرآن تأكيدًا لجواز ذلك في العقول وعلم نبيه ﷺ ولقنه الحجاج عليهم في إنكارهم البعث من وجهين على طائفتين: منهم طائفة أقرت بالخلق الأول وأنكرت الثاني، وطائفة جحدت ذلك بقدوم العالم، فاحتج على المقر منها بالخلق الأول بقوله ﴿﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿﴾ [يس: 79] وبقوله: ﴿﴾ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴿﴾ [الروم: 27] وبقوله: ﴿﴾ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿﴾ [الأعراف: 29]، فنتبهم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعل فعلًا على غير مثال سابق فهو أقدر أن يفعل فعلًا محدثًا فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم، وأما البارئ جل ثناؤه وتقدست أسماؤه فليس خلق شيء بأهون عليه من الآخر، وقد قيل: إن الهاء في «عليه» إنما هي كناية للخلق بقدرته، إن البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخف عليه من ابتداء خلقه، لأن ابتداء خلقه إنما يكون بالولادة والتربية وقطع السرة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجبة المؤلمة، وإعادته إنما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شيء فهي أهون عليه من ابتدائه، فهذا ما احتج به على الطائفة المقررة بالخلق.

وأما الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني وقالت بقدوم العالم فإنما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا: وجدنا الحياة رطبة حارة والموت باردًا يابسًا، وهو من طبع التراب، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقًا سويًا، والضدان لا يجتمعان، فأنكروا البعث من هذه الجهة.

ولعمري إن الضدين لا يجتمعان في محل واحد ولا في جهة واحدة ولا في الموجود في المحل، ولكنه يصح وجودهما في محلين على سبيل المجاورة، فاحتج الله تعالى عليهم بأن قال: ﴿﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ ﴿﴾ [يس: 80]، فردهم الله ﷻ في ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويابسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها، فجعل جواز النشأة الأولى دليلًا على جواز النشأة الآخرة لأنها دليل

على جواز مجاورة الحياة التراب والعظام النخرة فجعلها خلقاً سوياً وقال: ﴿كَمَا بَدَأْنَا
أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: 104].

وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أولاً وردُّهم على الدهرية أنه لا حركة إلا
وقبلها حركة ولا يوم إلا وقبله يوم، والكلام على من قال: ما من جزء إلا وله نصف لا إلى
غاية، فقد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله ﷺ حين قال: «لا عدوى ولا طيرة، فقال
أعرابي: فما بال الإبل كأنها الظباء تدخل في الإبل الجربي فتجرب؟ فقال النبي ﷺ: فمن
أعدى الأول؟ فسكت الأعرابي لما أفحمه بالحجة المعقولة. وكذلك نقول لمن زعم أنه
لا حركة إلا وقبلها حركة: لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة، لأن ما لا نهاية له
لا حدث له، وكذلك لما قال الرجل: يا نبي الله إن امرأتي ولدت غلاماً أسود وعرض بنفيه،
فقال النبي ﷺ: «هل لك من إبل؟ فقال: نعم! قال: فما ألوانها؟ قال: حُمْرٌ، فقال
رسول الله ﷺ: هل فيها من أورك؟ قال: نعم إن فيها أورك، قال: فأنى ذلك؟ قال: لعل
عرقاً نزع، فقال النبي ﷺ: ولعل ولدك نزع عرق»، فهذا ما علّم الله نبيه ﷺ من ردِّ
الشيء إلى شكله ونظيره، وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير. وبذلك
نحتج على من قال: إن الله تعالى وتقدس يشبه المخلوقات وهو جسم، بأن نقول له: لو كان
يشبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته، أو يشبهه من بعض
جهاته، وإن كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث أشبهه، لأن كل
متشابهين حكمهما واحد فيما اشتبها به، ويستحيل أن يكون المحدث قديماً والقديم محدثاً،
وقد قال تعالى وتقدس: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] وقال تعالى وتقدس: ﴿وَلَمْ
يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

وأما الأصل في أن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم فقوله ﷺ اسمه ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ
أَخَصِيَّتُهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ [يس: 12] ومُحالٌ إحصاء ما لا نهاية له، ومحالٌ أن يكون الشيء
الواحد ينقسم لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين، وقد أخبر أن العدد وقع عليهما. وأما الأصل
في أن المحدث للعالم يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختياره وتنقي عنه كراهيته،
فقوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ ﴿أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: 58، 59] فلم
يستطيعوا أن يقولوا بحجة إنهم يخلقون مع تمنيهم الولد، فلا يكون مع كراهيته له فتبهمهم
أن الخالق هو من يتأتى منه المخلوقات على قصده.

وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد ﷺ،
وذلك تعليم الله ﷻ إياه حين لقي الحبر السمين فقال له: نشدتك بالله هل تجد فيما أنزل
الله تعالى من التوراة أن الله تعالى ييغض الحبر السمين؟ فغضب الحبر حين عيّره بذلك،
فقال: ما أنزل الله على بشرٍ من شيء، فقال الله تعالى ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ﴾



مُوسَى ﴿[الأنعام: 91] الآية، فناقضه عن قرب، لأن التوراة شيء، وموسى بشر، وقد كان الحبر مقراً بأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى.

وكذلك ناقض الذين زعموا أن الله تعالى عهد إليهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان تأكله النار، فقال تعالى ﴿قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: 183] فناقضهم بذلك وحاجتهم.

وأما أصلنا في استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى ﴿إِن كُنتُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَرَدُونَ﴾ إلى قوله: ﴿لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنبياء: 98 - 100] فإنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك عبد الله ابن الزبير - وكان جديلاً خصماً - فقال: خصمتُ محمداً ورب الكعبة، فجاء إليه رسول الله ﷺ، فقال: يا محمد ألسنت تزعم أن عيسى وعزيراً والملائكة عُبدوا؟ فسكت النبي ﷺ لا سكوت عي ولا منقطع تعجباً من جهله لأنه ليس في الآية ما يوجب دخول عيسى وعزير والملائكة فيها، لأنه قال ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ ولم يقل: وكل ما تعبدون من دون الله، وإنما أراد ابن الزبير مغالطة النبي ﷺ ليوهم قومه أنه قد حاجه، فأنزل الله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى﴾ [الأنبياء: 101] يعني من المعبودين ﴿أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ فقرأ النبي ﷺ ذلك فضجوا عند ذلك لئلا يتبين انقطاعهم وغلطهم فقالوا: «أألهمتنا خير أم هو» يعنون عيسى، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ إلى قوله: ﴿خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: 57، 58]، وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصل وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل وإن لم تكن كل مسألة معينة في الكتاب والسنة، لأن ما حدث تعيينها من المسائل العقلية في أيام النبي ﷺ والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه.

(والجواب الثالث): أن هذه المسائل التي سألوها عنها قد علمها رسول الله ﷺ ولم يجهل منها شيئاً مفصلاً غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه وناظروا فيه وجادلوا وحاجوا كمسائل العول والجذات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام وكالحرام والبائت والبتة وحبلك على غاربك وكالمسائل في الحدود والطلاق مما يكثر ذكرها مما قد حدثت في أيامهم ولم يجئ في كل واحدة منها نص عن النبي ﷺ لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيها، وما بقي الخلاف إلى الآن.

وهذه المسائل وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله ﷺ فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم، فهذه أحكام حوادث الفروع ردوها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسول، فأما حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد

حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك، لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع الذي طريقه السمع، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات أن يُردَّ كلُّ شيءٍ من ذلك إلى بابه ولا يخلط العقلية بالسمعية ولا السمعية بالعقلية، فلو حدث في أيام النبي ﷺ الكلام في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيها وبينته كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل وتكلم فيها.

ثم يقال: النبي ﷺ لم يصح عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق أو هو مخلوق، فلم قلت: إنه غير مخلوق؟

فإن قالوا: قد قاله بعض الصحابة وبعض التابعين، قيل لهم: يلزم الصحابي والتابعي مثل ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً إذ قال ما لم يقله الرسول ﷺ.

فإن قال قائل: فأنا أتوقف في ذلك فلا أقول: مخلوق ولا غير مخلوق، قيل له: فأنت في توقفك في ذلك مبتدعٌ ضالٌّ، لأن النبي ﷺ لم يقل: إن حدثت هذه الحادثة بعدي توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً، ولا قال: ضلُّوا وكفُّروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه.

وخبَّرونا لو قال قائلٌ إن علم الله مخلوقٌ أكنتم تتوقفون فيه أم لا؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: لم يقل النبي ﷺ ولا أصحابه في ذلك شيئاً، وكذلك لو قال قائل: هذا رُبُّكم شعبان أو ريان أو مكتس أو عريان أو مقرر أو صفراوي أو مرطوب أو جسم أو عرض أو يشم الريح أو لا يشمها أو هل له أنفٌ وقلبٌ وكبدٌ وطحالٌ وهل يحج في كل سنة، وهل يركب الخيل أو لا يركبها، وهل يغتم أم لا؟ ونحو ذلك من المسائل، لكان ينبغي أن تسكت عنه، لأن رسول الله ﷺ لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه، أو كنت لا تسكت، فكنْتَ تبينُ بكلامك أن شيئاً من ذلك لا يجوز على الله ﷻ وتقدس كذا وكذا بحجة كذا وكذا.

فإن قال قائل: أسكت عنه ولا أجيبه بشيءٍ أو أهجره أو أقوم عنه أو لا أسلم عليه أو لا أعوده إذا مرض أو لا أشهد جنازته إذا مات، قيل له: فيلزمك أن تكون في جميع هذه الصيغ التي ذكرتها مبتدعاً ضالاً، لأن رسول الله ﷺ لم يقل: من سأل عن شيءٍ من ذلك فاسكتوا عنه، ولا قال: لا تسلموا عليه ولا قوموا عنه، ولا قال شيئاً من ذلك فأنتم مبتدعون إذا فعلتم ذلك، ولم لم تسكتوا عمَّن قال بخلق القرآن ولم كفَّرتموه ولم يرد عن النبي ﷺ حديثٌ صحيحٌ في نفي خلقه وتكفير من قال بخلقه.

فإن قالوا: لأن أحمد بن حنبل رحمه الله قال بنفي خلقه وتكفير من قال بخلقه، قيل لهم: ولم لم يسكت أحمد عن ذلك بل تكلم فيه؟

فإن قالوا: لأن العباس العنبري ووكيعاً وعبد الرحمن بن مهدي وفلاناً وفلاناً قالوا: إنه غير مخلوق، ومن قال بأنه مخلوق فهو كافر.



قيل لهم: ولم لم يسكت أولئك عما سكت عنه النبي ﷺ فإن قالوا: لأن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد ﷺ وفلاناً وفلاناً قالوا: ليس بخالق ولا مخلوق.

قيل لهم: ولم لم يسكت أولئك عن هذه المقالة، ولم يقلها رسول الله ﷺ ؟

فإن أقالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم كان ذلك مكابرةً، فإنه يقال لهم: فلم لم يسكتوا عن ذلك، ولم يتكلم فيه النبي ﷺ، ولا قال: كفّروا قائله، وإن قالوا: لا بد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهل حكمها، قيل لهم: هذا الذي أردناه منكم، فلم منعتم الكلام، فأنتم إن شئتم تكلمتم حتى إذا انقطعت قلتهم: نُهينا عن الكلام، وإن شئتم قلّدتهم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان، وهذه شهوة وتحكّم.

ثم يقال لهم: فالنبي ﷺ لم يتكلم في النذور والوصايا ولا في العتق ولا في حساب المناسخات، ولا صنّف فيها كتاباً كما صنعه مالك والثوري والشافعي وأبو حنيفة، فيلزمكم أن تكونوا مبتدعةً ضالّلاً إذ فعلوا ما لم يفعله النبي ﷺ، وقالوا ما لم يقله نصّاً بعينه، وصنّفوا ما لم يصنّفه النبي ﷺ وقالوا بتكفير القائلين بخلق القرآن ولم يقله النبي ﷺ. وفيما ذكرنا كفاية لكل عاقل غير معاند.

ويطرح الأشعري مسألة نهى المبتدئ عن الاشتغال بعلم الكلام، فيقول: «وأما ما ذهب إليه بعضهم من نهى المبتدئ من تعرف علل المخالفين فخطأ؛ لأن ذلك يوهمهم ضعف الحق وقوة الباطل. وكل من لم يعرف علل مخالفه لم تقو معرفته بحقيقة قوله، ومتى عرفها عرف ما يفسدها، والذي يفسدها مصحح لقوله؛ لأن المذهب لا يفسد إلا بحجة تفسده، وما أفسده يصحح ضده. ولولا أن ذلك كذلك لبطلت الحقائق، وهذا باطل. وإنما يجب أن ينظر في علل القولين المختلفين وأن يختار ما يؤديه النظر إلى صحته ولا ينفرد بالنظر في أحد المذهبين والمبادرة إلى اعتقاده قبل استتمام النظر والتأمل وعن تجاوز الأصول قبل إحكامها. وقولهم: «إنما ننهاء في ابتداء أمره عن النظر في علل المخالفين لخوف الحيرة عليه» خطأ؛ لأنه إن كانت قوة علل المخالفين وضعف علله يؤثر في ذلك، فكفى بهذا ضعفاً، وإذا كان في علل الحق قوة وفي شبه الباطل ضعف، فنظره في ذلك مما يزيد في معرفته إذا لزم القصد وترك العجلة ولزم الجزم وترك التواني. فإذا سمع غوامض علل المخالفين قابلها بغوامض علل المخالفين [المؤلفين أو المحققين] واستوفى النظر فيها لتبيين حقه من باطله. وإن قالوا: «من نظر في علل مخالفه قبل قوة معرفته بالحق وعلله فهو كرجل لقي العدو بغير سلاح أو بسلاح ضعيف»، قيل: «ولا سواء»؛ لأن الذي يلقي العدو لا يسلم منه إلا بممانعته والممانعة بغير سلاح ممتنعة، والذي يلقي مخالفه فيسبق إلى اعتقاد قولهم قبل النظر فيه والتأمل له، فقد أتى من قبل نفسه». فإن قالوا: «المُبطل إذا تابع بين الحجج وإيراد الشبه القوية اضطر

المستمع إلى اعتقاد قوله»، قيل: إنه إذا قيل له إن للمبطلين شبهة قوية تنحل عند قصدتها بالحجج عليها وتضمحل فيجب أن لا يفتر بما يستمع منهم دون لقاء المحققين وسبر ما عندهم مما يمنعهم من السبق إلى اعتقاد ذلك».

ابن فورك: مجرد اعتقادات الأشعري، ص 321.

2 - دفاع القاضي عبد الجبار عن علم الكلام وعن الإنسان المتكلم:

«إن قيل: إن الذين يخوضون فيه من أبواب الكلام خارج عن طريقة الصحابة والسلف، وقد كانوا يعدون ذلك بدعة، فكيف يصح أن يعدوه علماً، وما يؤدي إليه حقاً بما أنكرتم أن الذي يصح هو التمسك بالظاهر، الذي صدر عنه السلف، وبالقرآن والسنة والإجماع؟

وبعد: فقد رأيتكم الكثير ممن خاض في الكلام تحير، وقاده ذلك إلى الضلال، وأن ذلك من يسلم منه من لم يخض فيه. وكيف يصح في ذلك أن يكون حقاً، والفاقة إليه شديدة، مع العلم بأنه ﷺ مع طول أيامه، لم يحك عنه ذلك إلا اليسير، مع كثرة ما بين من الشرائع.

فإن قلتم: إن ما يؤدي الكلام إليه معلوم بالعقل، فقد ثبت عنه ﷺ من الآداب التي عرفت بالعادة أشياء كثيرة، ولم يحك عنه مثلها في الجزء والطفرة والمحدث والقدم والبقاء والفناء والكمون والمداخلة.

قيل له: قد بينا من قبل أن الله تعالى بعث الأنبياء لبيئتنا للناس المصالح الشرعية، فهذا الذي يجب لأجله البعثة، لكنهم لما لم يصح لهم هذا الأمر الذي بعثوا لأجله إلا بعد المعرفة بالله تعالى وتوحيده وعدله، دعوا إلى ذلك الوجه. ولما كان طريق معرفة الله تعالى وعدله متقراً في عقول العقلاء، يدل عليه ما يجدونه في أنفسهم ومن غيرهم، كما نبه الله تعالى بقوله: ﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: 4]، وبقوله: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 51]، فلو أن الأنبياء ﷺ بينوا لهم الأدلة العقلية، لكانوا لا يعرفون إلا بقدر ما نبه الله في كتابه عليه من هذه الآيات وغيرها، مما لا يكاد يحصى، فكان ذلك مغنياً عن تفصيل ما يورده المتكلمون. إلا أن معرفته تكون واجبة من جهة العقل. فإذا كان المتكلم إنما ينبه على هذه الأدلة، ويبطل الشبه الواردة عليه، فكيف يصح الطعن في ذلك.

وقد بينا القول في ذلك في «نصيحة المتفقهة»، وبيئنا أن الواجب على كل من يطلب علماً أن يقدم على هذا العلم. لكن من يفعل ذلك ربما اقتصر على معرفة جمل من الأدلة، فيكفيه ذلك، ما لم تعرض له شبهة، وربما أمعن في ذلك وبلغ الغاية، ويكون ذلك في بابه أولى من الإمعان في غيره من العلوم؛ لأن كل علم يشرف بشرف معلومه، ومعلوم علم

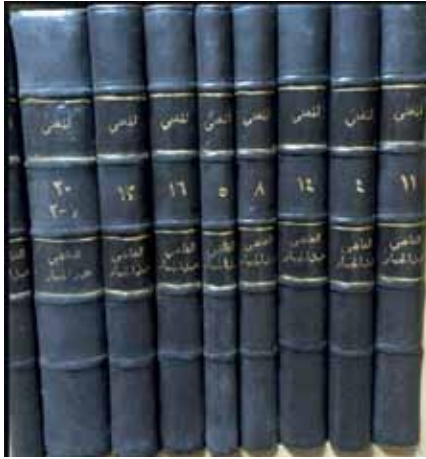


المتكلمين هو الله وما يختص به. ولأن هذا العلم لا يختلف باختلاف الأعصار واللغات والأحوال، وغيره من العلوم قد يختلف بذلك. ولأن هذا العلم أصل لسائر العلوم الدينية، يستقل بنفسه. وليس كذلك سائر العلوم، ولذلك ما بعث الله نبيًا إلا وابتدأ بالدعاء إلى معرفة الله تعالى وعبادته، ولذلك لم يرد في القرآن شيء من العلوم أكثر مما ورد من الأدلة الدالة على الله تعالى حالًا بعد حال. وهو معنى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 185]، وقوله: ﴿أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا [الأحزاب: 41، 42]. ولذلك ذم المعرضين عن الذكر في الآيات بقوله: ﴿وَكَأَنِّنِ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: 105]. فإذا كان الوارد في القرآن آية واحدة في الكتابة، وفرغ، فكيف يعاب المتكلم مع كثرة ما نبه الله تعالى عليه من ذكر الآيات الدالة عليه وعلى توحيده وعلى عدله وعلى غير ذلك من مسائل الكلام».

وأورد في مكان آخر من كتبه ما يلي:

«وقد تعلقوا بما روي عنه ﷺ أنه قال: «إذا ذكر القدر فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذكر أصحابي فأمسكوا». قالوا: فمَنع ﷺ من النظر والمناظرة. وبقوله ﷺ: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله»، منع من النظر في معرفته تعالى؛ ولو صح النظر، لكان هذا النظر أولاه بالصحة. وبقوله ﷺ: «إن الله كره لكم ثلاثًا: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»، والنظر يقتضي قيل وقال، فيجب أن يكون محرماً. وقد روي عنه ﷺ أنه أنكر على أصحابه تنازعهم في القدر، وقال لهم: «ألهذا خلقتُم؟ أم بهذا أمرتم؟»، وكل ذلك يوجب ترك النظر، والاعتماد على ما جاء به الكتاب والسنة.

وكل ذلك بعيد؛ لأن قوله: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»، لا ظاهر له من حيث لم يذكر تعالى ما نمسك عنه. وقد علمنا أنه لا يجوز أن نمنع من ذكر سائر أحوال القدر ولم نبين بعضًا من بعض، فيجب كونه مجملًا. على أنه لم يمنع ﷺ من ذكر سائر أوصاف النجوم والصحاب، فكذا القول في القدر. وإذا كان المراد بقوله في النجوم والصحاب أمر بالإمساك عن إضافة الفعل إلى النجوم وذكر الصحابة بما لا يليق بها، فكذاك إنما منع من ذكر القدر بما لا يصح أن يضاف إليه. ولا أحد يمنع من أن يقال: إنه تعالى قد قدر الخير وأرزاق العباد، وقدر أقوات البهائم، وأن الموت والحياة بقضائه وقدره. فكيف يصح التعلق بما ذكره؟ وإنما منع ﷺ من أن يتفكر فيه تعالى، لأن التفكير إنما يجب أن يقع في أفعاله ليستدل بها على ما يختص به، فأما فيه تعالى فمحظور، لأنه ليس بحادث على وجه يتعلق بغيره فيستدل به على ذلك الغير. ولم يصح هذا القول بأن يدل على فساد النظر، بأولى من (أن) يدل قوله: تفكروا في خلق الله، على صحته؟



وبعد، فإن المراد بذلك أن لا يتصور تعالى في النفس بصورة الأجسام، ويقدر فيه هذا التقدير، على ما تقوله المجسمة فيه. وقد روي عنه عليه السلام: «يأتي أحدكم فيقول: من خلق السماوات والأرضين؟ فإذا قال: الله، يقول له: فمن خلق الله؟» وهذا يدل على أنه أراد بالخبر الأول أنه لا يصور تعالى في النفس بصورة الخلق الذي يتفكر فيه. فأما أن يمنع بذلك من النظر الموصل إلى معرفته تعالى، فمحال. لأن ذلك لو كان فاسداً، لما عرف صحة قوله سبحانه، ولا قول الرسول ﷺ.

فأما قوله عليه السلام، «إن الله تعالى كره لكم قيل وقال»، فلو أوجب فساد النظر لأوجب فساد المخاطبات والأخبار عن الأمور الحسنة، ولأوجب فساد النظر في المنافع والمضار، ولأوجب فساد الدعاء إلى الله سبحانه، ولحرم عليهم الخوض في إفساد النظر، والتعلق بهذا الخبر فيه. فإنما أراد عليه السلام بذلك مجانية ما لا يعنيه من الفضول. وعلى هذا الوجه يوصف المهادر بأنه يخوض في قيل وقال. فأما من دعا إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة وبيّن طريق المعرفة، فإن أحدا لا يستخبر وصف ما هو فيه بذلك. وأما قوله عليه السلام: «ألهذا خلقهم؟»، لما خاض أصحابه في القدر؛ فقد بيّننا من قبل أن المراد به منعهم من الاختلاف فيما يجب فيه الاتفاق؛ لأنه تعالى خلق جميعهم للعبادة والقول بالحق. ويجب أن يدل من هذا الوجه على صحة النظر؛ لأن موافقة المبطل للمحق وخروجه عن المخالفة المذمومة لا يصح إلا بالنظر والاستدلال. ولذلك قال ﷺ: «إنما هلك من كان قبلكم لسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم». وقد علم أنه ﷺ أراد المخالفة عليهم في الحق، وأوجب بذلك الموافقة لهم واتباعهم، ولا يصح ذلك إلا بالنظر والاستدلال.

وقد قال شيخنا رحمته الله: إذا لم يذكر ما تنازعوه من القدر، فكيف يدل ذلك على ما قالوه؟ ويجب أن يحمل ذلك على أن فيهم من نسب فعل العباد إليه، وأضاف إليه إرادة الظلم والمعاصي، فأنكر ذلك، وبيّن أنهم خلقوا ليعرفوا الحق من ذلك ولا يجهلوه. ولا يمتنع أنهم خاضوا في ذكر وجوه المصالح في أفعاله مفصلة، وذلك لا دليل عليه، فقال ﷺ لهم ما قال.

ومن العجيب تعلق هؤلاء القوم بهذه الآيات والأخبار، مع كونها محتملة على ما قدمناه، وعدولهم عن الآيات الدالة على وجوب النظر وصحته من حيث أمر به تعالى، وحث عليه، وندب إليه، ووبخ في خلافه، وذم على تركه».

القاضي عبد الجبار: المغني، الجزء الثاني عشر: النظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مدكور، سلسلة تراثنا، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 178 - 180.



3 - أبو إسحاق الإسفراييني: منكر العقائد كافر، ومنكر الأدلة عليها من غير أصحاب العقول.

«ومثل هذا في التزام ما لا يخرج عنه قول الأستاذ رَحِمَهُ اللهُ لَمُنْكَرِي عِلْمِ التَّوْحِيدِ مِنَ الْحَشْوِيَّةِ وَالْقَرَامِطَةِ وَالْمَشْبَهَةِ: تَتَكْرَرُ الْعَقِيدَةُ مِنْ ذَلِكَ أَمْ الدَّلَالَةُ عَلَى صَحَّتِهَا؟ فَإِنْ أَنْكَرْتُمْ الْمَعْتَقَدَ مِنْ حَدَثِ الْعَالَمِ وَمِنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُوجُودٌ قَدِيمٌ وَاحِدٌ حَيٌّ عَلِيمٌ قَادِرٌ مُرِيدٌ سَمِيعٌ بَصِيرٌ مُتَكَلِّمٌ إِلَى سَائِرِ الصِّفَاتِ الإِلَهِيَّةِ، فَإِنْ صَحَّتِ النَّبُوءَةُ وَوَقَّعَهَا، فَإِنْ أَنْكَرْتُمْ رُكْنَاً مِنْهَا فَقَدْ كَفَرْتُمْ صِرَاحاً، وَإِنْ أَقَرَرْتُمْ بِصَحَّةِ هَذَا، وَأَنَّهُ حَقٌّ، ثُمَّ أَنْكَرْتُمْ بَعْدَ ذَلِكَ الدَّلَالَةَ عَلَى تَحْقِيقِ الْحَقِّ وَإِبْطَالِ الْبَاطِلِ، فَلَسْتُمْ مِنْ أَهْلِ الْعُقُولِ».

أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، تحقيق: سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، 1976، ص 276 - 277.

4 - دفاع بعض الإباضية عن علم الكلام: أبو محمد نجاد بن موسى المنحي

«أَمَّا بَعْدُ؛

فَإِنَّ أَوَّلَ مَا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ مَعْرِفَتَهُ حَقِيقَةَ تَوْحِيدِهِ، وَأَنْ يَصِفُوهُ وَيَمَجِّدُوهُ بِأَحْسَنِ مَا يَكُونُ مِنْ تَمَجِيدِهِ، وَأَلَّا يُلْحَدُوا فِي أَسْمَائِهِ الذَّاتِيَّةِ، وَصِفَاتِهِ الْأَبَدِيَّةِ الْأَزَلِيَّةِ، فَمَنْ وَصَفَهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ سَلَمَ، وَمَنْ أَحَدَ فِيهِ خَسَرَ وَنَدِمَ؛ فَالتَّوْحِيدُ أَحْسَنُ مَا يَسْتَعْمَلُ مِنَ الْكَلَامِ، وَيَفِيدُ مِنْ جَوَاهِرِ النِّظَامِ؛ لِأَنَّهُ مَدْحُ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، وَنَفْيُ قَوْلٍ مِنَ الْحَدِّ فِيهِ وَشَبْهَهُ بِالْأَنَامِ، وَوَصْفُهُ بِغَيْرِ صِفَتِهِ فِي أَصُولِ الْكَلَامِ، تَعَالَى اللَّهُ ذُو الْآلَاءِ وَالْإِنْعَامِ، فَهُوَ أَصْلُ الْعُلُومِ وَأَوَّلُهَا، وَأَجْلُهَا وَأَفْضَلُهَا، وَأَشْرَفُهَا وَأَكْرَمُهَا، وَدِعَامُهَا وَقِيَامُهَا، وَمَقُودُهَا وَزِمَامُهَا. فَمَنْ وَقَّعَهُ اللَّهُ حَرَصَ فِي تَفْهِيمِهِ، وَوَاضَبَ عَلَى حِفْظِهِ وَتَعْلِيمِهِ، وَقَدْ كَثُرَتْ فِيهِ أَقَاوِيلُ الْمَلْحِدِينَ بِغَيْرِ بَيَانٍ، وَتَخَبَّطُوا فِيهِ الْعَشَوَاءُ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَعِرْفَانٍ، فَلَمَّا رَأَيْتُ فِسَادَ أَقَاوِيلِهِمْ، وَكَثْرَةَ سَقَطِهِمْ وَأَبَاطِيلِهِمْ، الَّتِي قَدْ سَطَّرُوهَا فِي كُتُبِهِمْ، وَزَخَرُوهَا قُوَّةَ لِمَذْهَبِهِمْ، دَعَانِي ذَلِكَ إِلَى تَأْلِيفِ هَذَا الْكِتَابِ، وَحَدَانِي عَلَى تَصْنِيفِ مَا حَبَّرْتَهُ فِيهِ مِنَ الْأَبْوَابِ، وَدَعَّمْتَهُ بِالْقَوَاعِدِ الْمُوثَّقَةِ، وَبَرَهْنَتَهُ بِالْأَدْلَةِ الْمُوثَّقَةِ، يَسْتَضِيءُ بِأَدْلَتِهِ وَحَقَائِقِهِ، وَيَتَمَسَّكُ بِعُرَى وَثَائِقِهِ، طَلِباً مِنَ اللَّهِ قَبُولَ الثَّوَابِ، وَغُفْرَانَ الْخَطَايَا مَنِّي وَالْحَوْبَةَ، وَجَعَلْتَهُ لِلْأَجْرِ لَا لِلْمَفَاخِرَةِ، وَلِلتَّعَلُّمِ لَا لِلْمَنَازِلَةِ، وَأَلَّفْتُهُ عَلَى ضَعْفِ عِلْمِي وَمَعْرِفَتِي، وَقَلَّةِ فَهْمِي وَبَصِيرَتِي، مَعَ كَلَّةِ لِسَانِي وَقَلَّةِ بَيَانِي، وَمَعْتَرِفاً بِالتَّقْصِيرِ فِي التَّأْلِيفِ، وَمَقْصُوراً بِتَهْذِيبِ التَّعَلُّمِ وَالتَّصْنِيفِ. لَكِنْ قُلْتُ: عَسَى يَزِيدُ [القارئ] بِهِ أَنْسَاً وَيَقَرَّرَ بِهِ عَيْنَاً وَنَفْسَاً، وَيَنْتَفِعَ بِهِ فِي الْخُلُوعِ، وَتَتَجَلَّى بِهِ بَعْضُ الِهْمُومِ وَالْكِرْبَةِ، وَتَرْجَمْتَهُ بِ«كِتَابِ الْأَكَلَةِ وَحَقَائِقِ الْأَدْلَةِ»، وَبَرَهْنَتُ فِيهِ بِالْدَّلِيلِ وَالْعَلَّةِ، وَقَدَّمْتُ فِي صَدْرِهِ مَا قَدَرْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَصُولِ الصَّحَاحِ، وَبَرَهْنَتُهَا بِالتَّفْسِيرِ وَالِإِيضَاحِ؛ لِأَنَّهُ مِنْ شَيْدِ شَوَاخِ الْبَنِيَانِ، عَلَى غَيْرِ أَسِّ يَقْوَى بِهِ الْفُرُوعُ وَالْأَرْكَانُ، طَاحَ عَمَلُهُ وَبَنِيَانُهُ، وَانْهَدَمَ تَشْيِيدُهُ وَأَرْكَانُهُ. وَمَا أَرَدْتُ بِذَلِكَ إِلَّا حَرَزاً لِلدِّينِ، وَبَيَاناً لِلْحَقِّ الْمُبِينِ. فَمَنْ وَقَفَ عَلَى هَذَا الْكِتَابِ الَّذِي قَدْ حَبَّرْتَهُ، وَتَأَمَّلَ الَّذِي صَنَّفْتَهُ فِيهِ وَسَطَّرْتَهُ؛ فَلَا يَعْجَلَنَّ عَلَيَّ بِالْجَهَالَةِ، وَلَا يَرْسَلَنَّ فِي

هجر المقالة، ولتصفّح فصوله وأصوله، ولينظرن علله ودليله، ففساه قد يجده موافقاً للحقّ وغير خارج من قول إهلاله والصدق؛ فعند ذلك يجد لي سعة العذر، وتتضح له في صحّة الأمر، و[يراني] غير آمن هفوات الكلم، وسقطات القول بالقلم، وقلّ ما نجا مؤلف لكتاب، وناظم رسائل وخطاب، إلّا وقد ارتقى إليه حاسد بسلم، وضعف ما نظمه من منشور الكلم؛ فإن اعترض فيه طعن حاسد كنود، وارتقى إليه بغض معاند حقود، فالباطل على من جاءه مردود، على أنّه لا يعدم الحاسد إذا لم يجد مرتقى يرتقي عليه، أو سلماً يصعد إليه، فربّما توغر لأجله صدره، وتقسم لوضعه فكره، فإن أدى الناظر فيه إلى صواب أو صحّة أو إلى خطأ فيه أصلحه ففساه قد انتفع جنانته، وجلا عنه بعض غمومه وكربته، واللّه أسأله المعونة والتوفيق، والهداية إلى أوضح طريق، وعليه أتوكل، وإليه أتوكل، وبه توفّيق وإرشادي، وعليه توكلّي واعتمادي؛ فمن وقف عليه ورأى نظمه ومعانيه؛ فلا يأخذ به حتّى يعرض على المسلمين، أو يصحّ أنّه موافق للدين، والرغبة منّي موافقة الحقّ المبين، والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمّد خاتم النبيّين، وعلى آله الطيّبين الطاهرين، وسلّم عليه وعليهم أجمعين، من أهل السموات والأرضين».

مقتطف من كتاب الأكلة لأبي محمد نجاد بن موسى المنحي

5 - ومن متأخري المعتزلة: ابن الملاحمي

«إن قال قائل: لماذا لم تقتصروا على محاجة الكتاب والسنة؟ بل ابتدعتم التصانيف في الكلام وذكرتم فيها الشبه الغامضة والأجوبة الدقيقة، وابتدعتم عبارات كالجوهر والعرض والحركة والسكون والقديم والمحدث، فلذلك كنتم مبتدعين؟

قيل له: إنا لو كنا لذلك مبتدعين لكان جميع العلماء من أهل هذه الملة مبتدعين؛ لأن كل فرقة منهم قد صنفت في فنّها تصانيف ذكروا فيها ما ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله ﷺ. وأصحاب الحديث صنفوا في تعديل الرجال وميزوا بين الأثبات وغير الأثبات، واخترعوا عبارات في حوادث ليست مذكورة في كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ، بل أجابوا في حوادث لا تحدث أصلاً، واخترعوا أيضاً عبارات لتكون آلة لهم في عملهم نحو الطرد والعكس والعلة والمعلول، وكذلك أهل اللغة وأهل النحو قد وضعوا عبارات ليست في الكتاب ولا في السنة نحو الحقيقة والمجاز والرفع والنصب والجر إلى غير ذلك. فيجب أن يكون هؤلاء أيضاً مبتدعين.

فإن قال: إنما لم يكن أصحاب الحديث والفقهاء مبتدعين فيما صنفوا واخترعوا من العبارات لأن أهل الحديث حققوا المروي من الأحاديث وميزوا الصحيح من السقيم والقوي من الضعيف، ودفعوا إلى اختراع عبارات ليتفاهموا بها أغراضهم، وكذلك الفقهاء تكلموا في فروع يجوز حدوثها وأعدوا أجوبتها ليوم حدوثها تحصيناً للشرع، واضطروا إلى اختراع عبارات ليتخاطبوا بها.

قيل له: وكذلك المتكلمون صنفوا في الأصول فرتبوا الأدلة ومهدوا الأصول وذكروا



شبهه المخالف وأجوبتها؛ لأنه حدث من الخلاف والشبه بعد عصر السلف ما لم يكن حادثاً، فذكروا ذلك وأعدوا أجوبتها، وذكروا ما يجوز أن يسأل عنه المخالف وما يجاب به، [و] وضعوا عبارات ليفهموا بها أغراضهم. فإن كان غيرهم من العلماء معذورين ففهم أولى بالعدر؛ لأن الذي خافوه على الإسلام من شبهه المخالفين أعظم مما خافه غيرهم من العلماء؛ لأن اهتمامهم بالأصول أولى من الاهتمام بالفروع، والضرر الداخل على الأصل أعظم من الضرر الداخل على الفرع».

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونغ، مركز بزوهرشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران، 1390هـ، ص 72.

1 - ب: دفاع متكلمة الفلاسفة عن علم الكلام وعن الإنسان المتكلم:

أبو الحسن العامري: دفاعاً عن الإنسان المتكلم:

«ثم إن قومًا من حملة الآثار أقدموا على ثلب المتكلمين، وأولعوا بدم صناعة الكلام، ونسبوا أربابها إلى البدعة والضلال، واحتجوا بأنهم ليسوا يُعرفون إلا بأصحاب الجدل الذي وضعه الله تعالى في موضع الذم، فقال: ﴿وَإِنْ جَدَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الحج: 68]، وقال الله تعالى: ﴿يُجَدِّلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا بَيَّنَّ﴾ [الأنفال: 6]، بل قرن الجدل بالرفث والفسوق في الذكر. ولهذا ما لم يوجد الصحابة خائضين فيه، أو مائلين إليه. ومعلوم أنه ما كانوا ليتركوه إلا لعلمهم أنه أمر قد حُظر عليهم.

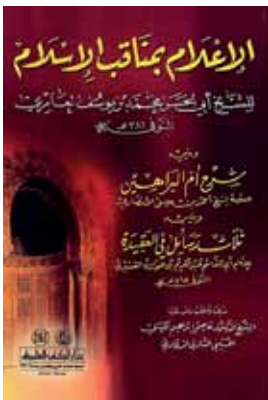
ونحن نقول: إن من ذهب في علم الكلام هذا المذهب فقد دل من نفسه على جهل عظيم.

أما أولاً: فلأن الله تعالى يقول: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّ لَّهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]. والشيء المذموم لن يقع فيه ما هو أحسن.

أما ثانياً: فلأن عمر بن الخطاب لما جادل اليهود في شأن جبريل عليه السلام، ما أفهمهم به؛ فرجع إلى رسول الله ﷺ ليخبره به - وجد في الحال محققاً لما احتج به عليهم في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: 98] الآية؛ فازداد به عمر استحكاماً في اعتقاده. ثم أجوبة المسائل الشكية للإمام الأجل علي بن أبي طالب عليه السلام نزلت من الشهرة والقوة بحيث لا يليق بأحد من ذوي الألباب أن ينسب الصحابة إلى الإعراض عن صناعة الكلام.

وأما ثالثاً: فلأن الدين ينقسم بين أشياء تحل محل الأصول؛ وهو ما يجب على المؤمن اعتقاده في توحيد الله تعالى وإثبات الرسل والمعاد، وأشياء تحل محل الفروع؛ وهو ما يلزم المسلم إقامته من الشرائع والأحكام. وقد عُلم أن الأصل مقدم على الفرع، إذ الفرع يفسد

إن من ذهب في
علم الكلام هذا
المذهب فقد دل
من نفسه على جهل
عظيم.





بفساده؛ ولهذا ما عُذَّ الخطأ في أصول الدين كفرًا. وأهل صناعة الكلام هم المحتسبون بتوطيد أركان الدين.

وأما رابعاً: فلأنها صناعة تُستعمل مع الذمي كما تُستعمل مع المُلِّي، وتُبْتَذَل مع الخليع كما تبتذل مع المطيع، وبها يصير الإنسان داخلاً في جملة الخاصة؛ الذين هم يبنون أمرهم بين نفي الشيء وإثباته على البصيرة، وخارجاً من طبقة العامة؛ الذين يلقون أزمّة أمورهم إلى مقتاديتهم بغير حجة. والله تعالى يقول: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: 108].

وإذ قد وُجد أهل هذه الصناعة ذابين على حريم الدين، ومستخلصين له من لواحق القدح، وصائنين لأصوله من شوائب الجرح - فمن الواجب أن نعلم أن آثارهم في استحقاق الشكر والإحماذ لن تكون قاصرة عن آثار المدافعين عنه بالجلد والقوة، والسلاح والعدة، فهذا هذا».

أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، الطبعة الأولى، 1988، ص 110 - 112.

1 - ج - دفاع متكلمة الصوفية عن علم الكلام وعن الإنسان المتكلم: نموذج أبي القاسم القشيري:

«الشبهة التي يدعيها المجسمة:

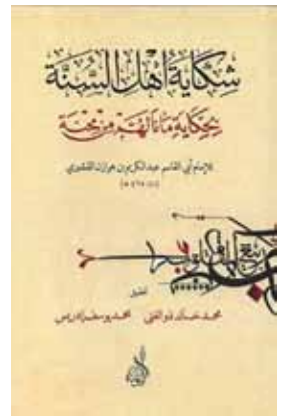
قالوا: على الكلام بدعة.

قيل: لا يختص بهذا السؤال الأشعري دون غيره من [متكلمي أهل القبلة]، ثم الاسترواح إلى مثل هذا الكلام صفة الحشوية، الذين لا تحصيل لهم. وكيف يظن بسلف الأمة أنهم لم يسلكوا سبيل النظر، وأنهم رضوا بالتقليد، حاشا لله أن يكون ذلك وصفهم. ولقد كان السلف من الصحابة رضي الله عنهم مستقلين بما عرفوا من الحق، وسمعوا من الرسول ﷺ في مسائل التوحيد، وكذلك التابعون وأتباع التابعين، لقرب عهدهم من الرسول ﷺ، فلما ظهر أهل الأهواء، وكثر أهل البدع، من الخوارج والجهمية والمعتزلة والقدرية، وأوردوا الشبه، انتدب أئمة السُنَّة لمخالفتهم والانتصار للمسلمين، بما ينير طريقهم، فلما أشفقوا على القلوب أن تخامرهم شبههم، وتحاموا عن دين الله، بإيضاح الحجج، ولما قال تعالى: ﴿وَجَدَلْهُمْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، تأدبوا بأدابه سبحانه، ولم يقولوا في مسائل التوحيد إلا بما نبههم الله سبحانه عليه في محكم التنزيل.

والعجب ممن يقول: [ليس في القرآن علم الكلام]، والآيات التي في الأحكام الشرعية، والآيات التي فيها (علم الأصول) يجدها توفي على ذلك وترى بكثير.

وفي الجملة، لا يجحد (علم الكلام) إلا أحد رجلين:

أهل صناعة الكلام هم المحتسبون بتوطيد أركان الدين.





- جاهل ركن إلى التقليد وشق عليه سلوك أهل التحصيل، وخلا عن طريق أهل النظر، والناس أعداء ما جهلوا، فلما انتهى عن التحقق بهذا العلم نهى الناس ليضل غيره كما ضل.

- أو رجل يعتقد مذاهب فاسدة، فينطوي على بدع خفية، يلبس على الناس عوار مذهبه، ويعمي عليهم فضائح طويته وعقيدته، ويعلم أن أهل التحصيل من أهل النظر هم الذين يهتكون الستر عن بدعهم، ويظهرون للناس قبح مقالته، والقلاب لا يحب من يميز النقود والخلل فيما في يده من النقود الفاسدة، لا كالصراف ذي التمييز والبصيرة. وقد قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9].

أبو القاسم القشيري: شكاية أهل الشُّنَّة بحكاية ما نالهم من محنة، تحقيق محمد خالد ذو الغنى ومحمد يوسف إدريس، دار نون، عمان، الطبعة الأولى، 2016، ص 105 - 107.

1 - د - دفاع متكلمة المتفقهة عن علم الكلام وعن الإنسان المتكلم: نموذج فاضل الدين بن غيلان:

«إن قال قائل: هذا القول مخالف لما كان أئمة السلف عليه، فإنهم كانوا ينهون الناس عن التكلم في أمثال هذه المسائل واستماعها، ويمنعون المتعلمين عن تعلم علم الكلام ولا يخوضون فيه، ويقرفون الشارعين فيه بالبدعة والضلال، ويهجرونهم ويحجرونهم.

قلنا: أئمة السلف كانوا أطباء المسلمين وحماة الدين، والطبيب يتقدم بحفظ الصحة عن حدوث المرض، فإن حدث عالج ليزول المرض، ولهذا انقسم علم الطب قسمين: حفظ الصحة حاصلة واستردادها زائلة. وكذلك والي البلدة يحفظها عن دخول المفسد والسارق، فإذا دخلها طلبهما وطهر البلد من شرهما بأي طريق كان. فكان أئمة السلف يحفظون الناس عن الوقوع في الضلالة بمنع سببها عنهم كما يمنع الوالد الصبي عن أن يرى ما يضره من المأكول وعن أن يحوم حول الماء الغمر، لأن الناس مختلفو الطبائع، فليس لكل واحد قوة أن يقف على حقيقة كل كلام ويعرف حقيقته من بطلانه، فيكون سماعه الكلام الباطل الدقيق سبباً لاعتقاده له. وأما الآن وقد ظهر الفساد فيما بين المسلمين بسبب شيوع كلام الفلاسفة وكثرة كتبهم فيما بين المسلمين، فلو كان أولئك الأئمة أحياء لشرعوا في تحقيق إبطال ضلالتهم وحرضوا عليه المتعلمين، وجعلوه من فروض الكفاية.

وأما نسبة علم الكلام إلى البدعة والضلالة، فإنما كان لأن الشارعين فيه في عصرهم كانوا مبتدعين وأكثرهم كانوا معتزلة، ولم يكن أحد يذب عن الحق وينصره بطريق العقل فكان الأئمة يهجرونهم لذلك».

أفضل الدين بن غيلان: حدوث العالم، تحقيق مهدي محقق، انجمن آثار ومفاخر فرسكي، تهران، 1338هـ، ص 14.

على أن الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة ما كانت بدءًا في الشهود على الجدل بين أهل الحديث وأهل الجدل [المتكلمين]؛ إذ وجد الأمر نفسه في الثقافتين اليهودية والمسيحية. فهذا، مثلاً، القديس أنسلم (1033 - 1109) وجد نفسه في خضم جدل قوي بين أصحاب الإيمان والتصديق والتسليم وأهل الجدل والنقاش والافتناع، واختط لنفسه طريقاً وسطاً بادئاً بالإيمان، ضدًا على أهل الجدل، رافضاً إخضاع الكتب المقدسة إلى مناهج النظر الجدلي؛ إذ الإيمان، عنده، هو المعطى الأول للإنسان، والعقل نفسه يقر بضرورة البدء بشيء آخر يعطى له غير نفسه - هو مادة الاعتقاد (الإيمان)، ولا يستطيع أن يبدأ من لا شيء، أو أن يفكر في لا شيء، ولا بد له أن يعقل شيئاً، ومن ثمة كان «عقل إيمان» (كما سماه حسن حنفي). إلا أنه يرى، من جهة أخرى، أن الوحي نفسه نص على ضرورة التعقل، في إطار ما يمكن أن نسميه «إيمان عقل». لكن الرجل عادى أيضاً خصوم الجدل والكلام، وذلك لأن البدء بالإيمان ليس يحتم أبداً معادة العقل والوقوف في وجه الجدل؛ فالإيمان يحتاج إلى عقل له مثلما يحتاج العقل إلى إيمان له.

ويشبه هذا الحال ما وجد بين بعض «ظاهرية النصارى» وعلماء كلامهم. فمثلما واجه المحدثون المتكلمين الإسلاميين بالسُّنة والسلف الصالح، واجه العديد من الجامدين على المسطور متكلمي النصارى بالمعجز، ومثلما واجه بعض أهل الحديث المتكلمين بدين العجايز، واجه بعض النصارى علماء لاهوتهم بسلامة صدور الصبيان وسذاجة تدينهم: هذا أبو الفرج عبد الله بن الطيب يرد على من يذم العلم الإلهي [= مكافئ علم الكلام في الإسلام] بالقول:

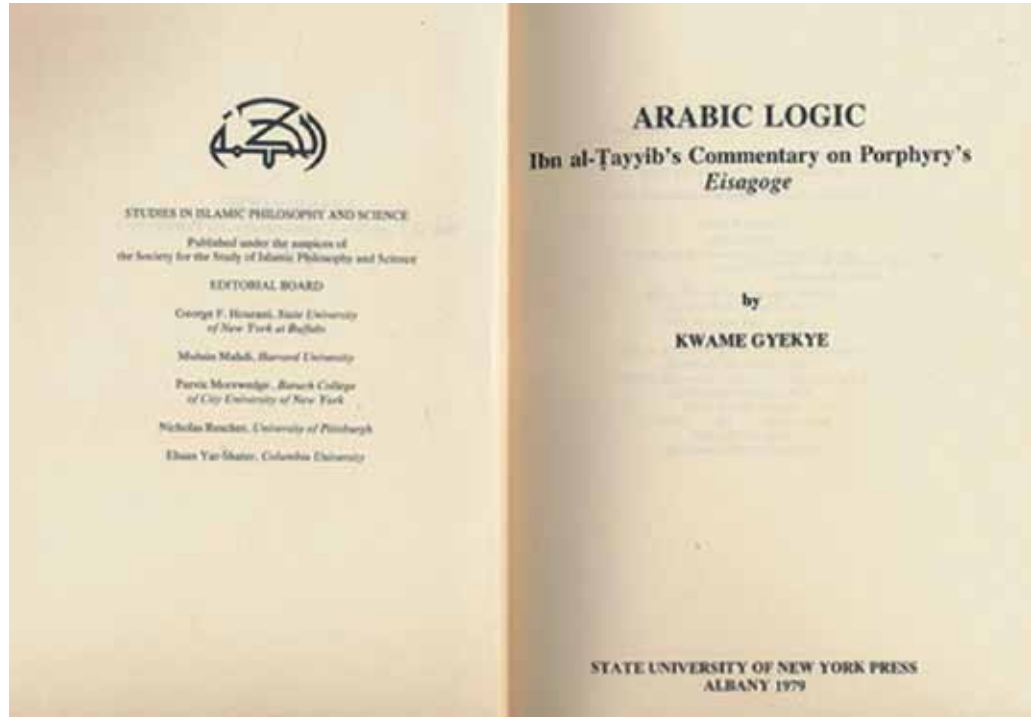
«لما تأملت أمر زماننا هذا وتفحصت أحواله، وجدت أكثر أهله قد أطرحوا الفكر في العلوم الإلهية والبحث عن حقائق السنن المسيحية. وصار ذلك عندهم كالفضل الذي لا يحتاج إليه، ولا يُلتفت إلى شيء منه. وقاربت نبوة النبي أن تتم، وهي القائلة: «إن شعبي خرب لعدم المعرفة». وما أحد يؤثر أن يفتح كتاباً أو يقرأ تفسيراً، ولا تشرّب نفسه إلى السؤال مسألة. ولا أحد يعنف الناس على ذلك، ولا يحثهم على النظر فيه.

لكن كل واحد ماضٍ مع هواه، متبع لشهوته. يدّعي أن العلم هذيان، ولا يتقرب به إلى الله، بل يكتسب به البعد منه، كما قال بعض المعلمين.

وزال عن النفوس قول مخلص الكل: «ابحثوا عن الكتب المبشر لكم فيها بحياة الأبد، وهي الشاهدة عليّ»، وقوله: «كل من يعمل ويعلم، يدعى عظيماً في ملكوت السماء»، حتى صار العلم معيرة واقتناؤه منقصة.

ولعل الوقت الذي أوماً إليه سيدنا بقوله: «أتري ابن الإنسان يأتي يجد إيماناً على الأرض؟» (أي: علماً واعتقاداً صحيحاً فيه) قد بلغ الآن؟

وبالجملة، فالناس قد صاروا فرقاً، جميعها تطعن في أهل العلم وتسبهم:



فطائفة تقول: «وما ينفع العلم في دين النصرانية؟ وأي شيء يجدي ويفني والأئمة الأول كانوا صيادين ومكسة [عشارين] لا خبرة لهم ولا علم ذوي جهالة؟ ونهاية أمرنا أن نتشبه بهم. وسيدنا قال للتلاميذ: «إن لم تعودوا فتصيروا مثل الصبيان، لن تدخلوا ملكوت السماء» [متى: 2 / 18]. فمع هذا ما فائدة علمكم أيها العلماء؟

ونحن نقول لهذه الطائفة المخطئة: بئس ما زعمت في ادعائك الجهل على الرسل وقبح قرفك إياهم بهذا البلاء العظيم والداء القبيح الذي لا شيء أقبح منه! والدليل على قبحه أن كل أحد يأباه ويأنف من سماعه في نفسه ويجتهد في البراءة منه.

ولكيما نزيل هذه الشبهة نقول: إن مخلص الكل اختار أولاً من كان ناقص المعرفة لتلمذته، ثم حكمه وخرّجه وفقّه وأدّبه حتى لا يقدر المختارون أنهم بقدرتهم سعوا وظفروا. والإنجيل يدل على حقيقة ذلك الدلالة التامة بإخباره أنه تارة كان يعظهم وتارة يوبخهم وتارة يعلمهم وتارة يعدهم وتارة يوعدهم مدة مقامه على الأرض من بعد عماده إلى وقت صعوده. وأنه من بعد صعوده أنفذ إليهم الفارقليط خرّجهم في العلوم وصاروا أعلم الناس بالمعاني واللغات، حتى اليهود تعجبوا من علمهم وحسن تقبلهم في اللغات، فظنّوهم سكارى. وقوله لهم: «إن لم تعودوا فتصيروا مثل الصبيان...» لم يرد في الجهل، ولكن في التواضع والسلامة وخلوص الفكر من الشر.

وطائفة قالت: «إن العلم في مذهب النصرانية لا ينتفع به. لأن المذهب لم يقيم بالعلم، لكن بالمعجز، والمعجز أشرف من العلم. فسيحكم أيها العلماء في التدقيق والتفسير

والتأويل قد أسقطه الله عنكم، وأراحكم منه ومن الاهتمام به». وتتوجع هذه الطائفة بالتعب اللاحق بالعلماء وذوي الفضل. ويخرج ذلك لهم مخرج الإشفاق عليهم والتحنن والرحمة. إنه تهزأ وتسخر لا من العلماء لكن من العلم نفسه.

ونحن نقول لهذه الطائفة: «بئس ما زعمت!» وقالت: «إن الناس بأسرهم قبلوا المذهب بالمعجز!» لأننا وأباؤنا ومن سلف لم نقبله بالمعجز، بل بالبرهان الثابت في كتب العلماء. وجاهلنا صغي إلى عالمنا. والدليل على ذلك أننا لم نشاهد معجزاً، ولا نتطلب (في الدلالة على شيء يقف علينا) معجزاً بل برهاناً. وقابلوه بالمعجز هم الصدر المتقدم. وليس هاهنا دليلاً يقطع على أنهم بأسرهم قبلوه بالمعجز. وهبنا سلمنا أن الإنجيل، الذي هو الدين، قبلناه بأسرنا إلى يومنا هذا بالمعجزات الباهرات، كما كان ذلك في أول الزمان، نريد أن نسألك أيها الخصم: «بعد أن قبلناه وتركناه على الأحداق والرؤوس ماذا يصنع؟ أيكفيينا (على رأيك) قبوله فحسب أو العمل بأوامره؟» ولا محالة أنك تقول: «العمل بأوامره!» والعمل بأوامره لا يتم من دون فهمه وعلمه. فقد بان من ذلك أن المعجز لا يكفي في العمل بالإنجيل من دون العلم به، بل العلم أشرف. لأن المعجز قبلناه به قبول تقليد، والعلم نقبله به قبول فهم. وفرق عظيم، إذا تأملت، بين الأمرين جميعاً».

Nécessité de la science / Samir Khalil-Kussaim. — Extrait de: Parole de l'Orient: revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes: recherches orientales: revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol.3, n°2 (1972), pp. 241-259.

ونحن نجد نظيراً لهذا الجدل عند جلال الدين الدواني في إثبات الحاجة إلى علم الكلام، حيث يقول:

«58 - «ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها». الأمر هاهنا للوجوب؛ لأنه ﷺ أوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى، ولا وعيد على ترك غير واجب.

59 - وعند المعتزلة [معرفة الله] واجب عقلاً؛ لأن شكر المنعم واجب عقلاً، وهو موقوف على معرفة الله. ومقدمة الواجب المطلق واجب. وهو مبني على قولهم بالحسن والقبیح (...).

60 - ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة، بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع، ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود. فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق، فتكون واجبة. ولما توقفت على النظر، يكون النظر أيضاً واجباً. فإن قلت: قد ذهب بعض الأئمة، كالإمام الغزالي، والإمام الرازي في بعض تصانيفه، إلى أن وجوب الواجب بديهي، فلا يحتاج إلى النظر، قلت: دعوى بدايته، بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع. ولئن سلم، فالنظر في سائر صفاته - من العلم والقدرة والإرادة وغيرها - يكون واجباً، فإنها ليست بديهية بلا ريب.





61 - ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين، فيما ليس بديهياً بالنسبة إليه. فمن يكون مستغنياً بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه. نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل، بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه، وإلزام المعاندين، وإرشاد المسترشدين. وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة، ويسمى «المنسوب للذب والمنع». ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر من مثل هذا الشخص، كما يحرم عليه إخلاؤه.

62 - مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والأحكام التي تحتاج إليها العامة.

63 - وإلى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل، وعمر فيه مرابط الجهل، وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتميز بينهم من عري عن العلم والتميز، متوسلاً في ذلك بالحوم حول الظلمة، والانخراط في سلك أعوانهم وخدامهم، والسعاية الباطلة، سعياً لتحصيل مرامهم. خذلهم الله تعالى، ودمرهم تدميراً، وأوصلهم قريباً إلى جهنم وساءت مصيراً.

64 - فإن قلت: إن النبي ﷺ، وأصحابه التابعين، كانوا يكتفون من العوام بالإقرار باللسان والانقياد لأحكام الشرع، ولم ينقل عن أحد منهم أنهم كلفوا المؤمنين الاستدلال. فكيف، ومنهم من أسلم تحت ظل السيف؟ ومعلوم أنه في هذه الحال، لم يظهر دليل دال على وجود الصانع وصفاته؟

قلت: إنهم لم يكلفوا النظر أول الأمر، بل كلفوهم أولاً بالانقياد والإقرار، ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته، وكانوا يفيدونهم المعارف الإلهية في المحاورات والمواعظ والخطب، على ما تشهد به الأخبار والآثار. غاية الأمر أنهم ببركة صحبة النبي ﷺ، وأصحابه والتابعين، وقرب الزمان بزمانه ﷺ، كانوا مستغنيين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة. ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الإجمالية، بحيث لم تكن الشبه والشكوك متطرفة إلى عقائدهم بوجه من الوجوه. والحاصل: أنهم كانوا موقنين بالمعارف الإلهية، ويرشدون غيرهم إلى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى، حسبما تقتضيه استعداداتهم. قال الأعرابي - حينما سئل -: «البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا تدلان على اللطيف الخبير»^{١٩}. وقال بعض العارفين - حين سئل: «بِمَ عرفت ربك؟» - «عرفته بواردات عجزت النفس عن عدم قبولها». قال جعفر الصادق ﷺ: «عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم». وأنت إذا تأملت، وأحطت بجوانب الكلام، علمت أن الاشتغال بـ «علم الكلام» إنما هو من قبيل فرض الكفاية، وما هو فرض عين: هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره، وتطمئن به نفسه، وإن لم يكن دليلاً تفصيلياً».

جلال الدين الدواني: شرح العقائد العنصرية، ص 58 - 59.

2- من أخلاقيات علم الكلام [أخلاقيات الاعتقاد] والإنسان المتكلم:

يمكن أن نميز بين مبحثين جعلنا من «علم الكلام» نفسه مبحثاً لهما:

أ - مبحث يمكن أن نسميه باسم «إبستمولوجيا علم الكلام»: وهو مبحث في شروط قيام المعرفة الكلامية وفي طبيعتها وفي قيمتها. وهكذا، توجد، مثلاً، لدى المتكلم الإباضي أبي عمار عبد الكافي رؤية متكاملة عن «منزلة علم الكلام» و«مقام المتكلم» بما يشبه ضرباً من الازدواج والتثني بين «التكلم» [من علم الكلام] و«التكلم في التكلم نفسه» [إبستمولوجيا علم الكلام]. ولئن هو صَحَّ اعتبار علم الكلام «كلاماً في كلام»؛ أي كلام البشر في كلام الله، فإنه يصير عند بعض المتكلمين - ومن ضمنهم أبو عمار هذا - «كلاماً في كلام في كلام»؛ أي: كلاماً [إبستمولوجياً] في علم الكلام، وحديثاً [علمياً] عن منزلة الكلام والمتكلم. وهكذا، مثلاً، يلمع أبو عمار عبد الكافي، في العديد من المواضع المنبثقة في تضاعيف كتابه، إلى الشرائط التي ينبغي توفرها في عالم الكلام: «وليس يكون المتكلم مستحقاً لاسم الكلام حتى يكون ثاقب النظر، مدركاً للعواقب، عالماً بكل ما عليه وله. ومدار الأمر في هذا على صحة الذهن ثم الطبيعة المناسبة لصناعة الكلام، المسهل ذلك عليها، ولا بد من كثرة السماع، ومدارسة أهل النصائح من العلماء، وإرادة الله بذلك رأس الأمر كله، وعلى قدر ما ينقص من هذه الأسباب ينقص علم أهل النظر».

ب - مبحث يمكن أن نطلق عليه اسم «أخلاقيات الكلام» أو «إثيقا الكلام»: ومن بين المواضيع التي ينظر فيها «أدب [علم] الكلام» و«أدب المتناظرين فيه».

كثير هو التأليف في أدب الجدل عند المتكلمين، لكن قليلاً منه هو ما وصلنا. ولعل أحد أكمل النصوص في ذلك ما حفظه لنا ابن فورك عن الأشعري في مجرد مقالاته:

«اعلم أن ما نريد أن نذكره في هذا الباب مما قد دل عليه كلام شيخنا أبي الحسن رَحِمَهُ اللهُ فِي كُتُبِهِ مَتَرَفّاً، وَإِنْ جَمَعْنَاهُ هُنَا عَلَى اخْتِصَارِهِ.

فمن ذلك أن أول ما يجب فيه تقديم التقرب إلى الله رَحِمَهُ اللهُ وَمُجَانِبَةُ الرِّيَاءِ وَالْمَبَاهَاةِ وَالْمَحْكِ وَاللَّجَاجِ وَالتَّكْسِبِ، وَأَنْ يَجْرِيَ فِي ذَلِكَ مَجْرَى الْمُؤْتَمِرِ لِمَا أَمَرَهُ اللهُ تَعَالَى بِهِ مِنَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَيَعْلَمُ أَنَّهُ لَوْلَا التَّقَرُّبُ إِلَى اللهِ تَعَالَى بِالْجِدْلِ وَالْمَنَازِلَةِ وَالْمَصِيرِ بِهَا إِلَى عِبَادَتِهِ وَأَدَاءِ فَرَائِضِهِ وَالطَّمَعِ فِي ثَوَابِهِ وَالْحَذَرِ مِنْ عِقَابِهِ، مَا كَانَ لَهَا مَعْنَى إِلَّا التَّكْسِبُ أَوْ اللَّجَاجُ أَوْ السَّرُورُ بِالظُّفْرِ بِالْخَصْمِ وَالْغَلْبَةُ لَهُ، وَهُمَا اللَّذَانِ يَشَارِكُ فِيهِمَا سَائِرُ الْحَيَوَانَ كَفَحُولَةِ الْإِبِلِ وَالْكَبَاشَةِ وَالدِّيَكَةِ. فَإِذَا أُشْعِرَ الْمَنَازِلَ هَذَا الَّذِي قَلْنَا نَفْسَهُ عِنْدَ ابْتِدَائِهِ فِي الْمَنَازِلَةِ وَقَدَّمَ حَمْدَ اللهِ وَالصَّلَاةَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَالرَّغْبَةَ إِلَيْهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالتَّائِيْدِ وَالتَّوْفِيقِ وَالْعَصْمَةِ إِمَّا بِأَنْ يَعلَنَ ذَلِكَ أَوْ يَسْرَهُ، فَعَلَى ذَلِكَ مَضَى السَّلَفُ الصَّالِحُ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِم.

ثم يجب بعد ذلك تجنب الحدة والضجر والغضب والإفراط في رفع الصوت وترك



القلق في المجلس وترك تحريك الأعضاء والرمي باليدين، وأن يكون وادعًا ساكنًا متئدًا، ويحذر كل الحذر حسن الظن بمن يحضر في ذهنه أنه معه وأنه مستحسن لما يكون فيه، لأنه قد يقف على خلافه من بعض من يحضر، فتتخل قواه وينسى كثيرًا مما يحتاج إليه. وإذا قصد فيما يقول التقرب إلى الله تعالى ولم يلتفت إلى محبة الذين بحضرته خالفوه أو وافقوه، كفى المؤونة ومضى على نيته واجتمع له ذهنه.

ويجب أن يحذر الكلام في مجالس الخوف، فإنه يذهل العقل ويشغله بحراسة الرؤوس عن حراسة المذهب. وكذلك يحذر الكلام في مجالس الصدور الذين شأنهم التلهي بما يسمعون ولا يسوون بين الخصمين في الإقبال عليهما والاستماع منهما، فإن جميع ذلك إما سخر وأحتمال ذل وإما مهيج للغضب مرق للغم.

ويجب أن يحذر استصغار الخصم والاستهزاء به كائنًا من كان. فإنه إن كان رجلًا يجب في الدين كلامه ومناظرته، فيجب أن يكلمه كلامًا نظيرًا، أو رجل لا يستحق ذلك، فلا وجه لمكالمته. ومتى استخففت به ولم تتحرز ولم يجتمع ذهنك ولا تكون آمنًا أن يتفق عليك ما لا يمكنك أن تدفعه عن نفسك.

والواجب أيضًا أن ترتب كل من تناظره وتضع كل طبقة موضعها وتميز بين مناظرة الأكفاء والأستاذين ومناظرة المبتدئين المسترشدين، وأن تتحرز من المتعنت كل التحرز وتضايقه بكل ما يمكن من المضايقة وتلحق به كل ما يلحقه من شناعة، وتساهل المسترشد وتصبر له وتمكنه من الاستقصاء والتفهم.

ومما يجب في أدب الجدل أن تصبر للسائل إذا كنت مجيبًا حتى يفرغ من سؤاله محالًا كان أو صحيحًا، وأن تصبر للمجيب كائنًا من كان حتى يفرغ من جوابه وإن كان كالوسواس الذي لا يفهم أيضًا، وأن يكون إفساده له وطعنه عليه بعد استيفائه واستماعه إلى آخره. فإن اعترض السائل في جوابه أو المجيب في سؤاله قبل الفراغ منه وعظه واحتمله، فإن لج قطع مكالمته ولا يلتفت إلى حكم من يحكم عليه من انقطاع أو عجز ممن لا يفهم.

ومن آداب الجدل أيضًا الإقبال على خصمك بوجهك وترك الإعراض عنه، وإن استعمله الخصم فالوجه وعظه مرة مرة أو مرتين، فإن لج في ذلك ترك مناظرته.

ويجب ألا يغفل عن توقيف خصمه على مناقضته إن كانت منه وعلى زلله ورجوعه فيما يعطي وإعطائه ما منع، إلا أن يكون ذلك لسبق اللسان واللفظ فيما لا يخلو منه. فإذا عياك السؤال والطعن، فتدبر وتفكر وانظر في كلام الخصم. فإن كان صحيحًا فليس إلا التسليم، فإن الأنفة في قبول الحق إذا ورد جهل وباطل. وإن كان مما يقع في مثله الاختلاف، فالزم المطالبة بالبرهان وانظر ورود الخواطر في خلال ذلك باتساع ما ضاق، فإنه لن يعدمها مريد الحق القاصد إلى الإنصاف من هذه الفصول التي ذكرناها في ذكر آداب المناظرين.

فأما ما يجب أن يستعمله الناظر في المذهب التارك للتقليد الراغب عنه إذا خطر، فعليه أن يبتدئ بالنظر في الأصول قبل الفروع، وأن لا يجاوزها إلا بعد إحكامها، ولا يعتمد على اجتماع أهل مذهبه على صحة أصولهم. لأن الأصول لا تعدو أن تكون صحيحة أو فاسدة، فإن كانت فاسدة فاشتغاله بذلك يضر، وإن كانت صحيحة لم يمكنه تعرفها إلا بعد معرفة عللها ووجوه أدلتها، لأنه إذا لقي الخصوم فدلوا على فساد فروع دينه بفساد أصله تبدل لجهله بعلم الأصل وأدلتها واطراد علله فيه، والباقي على أصل لا يعلمه مغرور. ومن زعم من أهل التقليد أنه لا يجب أن يستعمل ذلك خوفاً من دخول الحيرة عليه عند النظر في الأصول، فقد أباح لأولاد اليهود والنصارى والكفرة أن يثبتوا على دينهم ولا يتدبروا ولا يميزوا، وهذا إباحة كفر.

واعلم أنه لا بد أن يكون في الأصول أصل صحيح لا يحتاج إلى الإشفاق على من نظر فيها واستقصى ذلك. وأصول أهل الحق صحيحة، وحجج ملتنا واضحة، فالنظر فيها والتعقب لها يزيد المتعقب لها علماً بصحتها وسروراً باعتقادها. ولأن اعتقاد الأصول بتقليد يبطل ثوابه إذا لا ثواب لمن ليس بعارف، واعتقادها بعد المعرفة بتحقيقها يوجب ثوابها. ولا يجب الامتناع من الصواب للإشفاق من عوارض الخطأ، لأن ذلك يعجل الخطأ. وذلك كما لا ينبغي أن يتمسك بالصغير من الخطأ خوفاً من كبره، فكذلك النظر في الأصول لو كان يورث الحيرة لكان النظر في الفروع كذلك أيضاً. فإن قالوا: «الفروع قد وقع الخلاف فيها، فلا بد لمن أراد معرفتها من النظر والبحث»، قيل: «أويورث ذلك قبل النظر أو بعده؟» فإن قال: «يورث ذلك قبل النظر»، قيل مثله في النظر في الأصول. وإذا كان طريق معرفة الفروع النظر، فكذلك طريق معرفة الأصول. وإذا كان طريق معرفتها النظر، لم يعرفها من لم ينظر (...).

وينبغي للناظر أيضاً أن يحذر الضجر والإياس، فإنهما يدعوان إلى اعتقاد لما ترد به الخواطر في حالهما وإن كان باطلاً، وألاً يتسارع إلى الاعتقاد إلا بعد التثبت والبيان، وأن يستكره من نفسه في حال الملل على إدامة النظر، ولو يجمها في حال مللها ويستعملها في حال راحتها ونشاطها. فإن الملل آفة تحول بين المرء وبين استيفاء ما يجب له وعليه، والراحة تزيد في القوة والنشاط، وتعين على بلوغ المطلوب.

ويجب أيضاً أن يفصل بين اليقين وغالب الظن والاحتجاج والتقريب، وأن يلزم التوقف عن القطع ما دام في غلبة الظن، ويتعرف السبب الذي حقق المذهب على قلبه. فإن كان يوازي الحجة والبرهان استتم النظر ليفضي بتمامه إلى اليقين، وإن كان إلماً أو عادة أطرحة ولم يلتفت إليه. وجملة ما يعتمد عليه في أمره: القطع على ما قد عرفه والتوقف على مما لا يعرفه. وأن لا يستطيل مدة الوقوف فيقطع لأجل ذلك على ما لم ينكشف له.



ومما لا ينبغي له أيضاً ألا يغتر بحلاوة عبارة المبطل، وأن لا يثبطه عن الحق سوء عبارة المحق. والطريق إلى التخلص من ذلك عرض معانيها على النفس ليفصل بين حقها وباطلها من دون العبارات.

وينبغي أن لا يجعل ضعف المحق فيما أضاف إلى حقه من الباطل دليلاً على فساد سائر أقاويله، ولا قوة المبطل في أكثر أقاويله شاهداً على صوابه في جميع اعتقاداته. بل يجب عليه أن يعتبر كل واحد من الفريقين باعتبار مجدد، وأن لا يجعل غلط أحدهما في عشرين مذهباً مؤيِّساً من صوابه في مذهب واحد.

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 317 - 320.

وحدد أبو محمد نجاد بن موسى المنحي المتكلم الإباضي «آداب» المناظرة الكلامية، وذلك في «باب ما يجب على المجادل في المجادلة من الإنصاف، وأن يُقبل عليه عند المناظرة بالسكون والإخبات»، من كتابه «الأكلة»، فقال:

«اعلم أنه يجب على المجادل أن يعمل بتقوى الله في جداله؛ لقوله عزّ تعالى: ﴿فَأَنْقُضِ اللَّهُ مَا أَسْطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16] وإخلاص النية لما روي عن النبيّ أنّه قال لمعاذ بن جبل: «اتَّقِ اللَّهَ فِي حُكْمِكَ إِذَا حُكِمْتَ»، ولما روي عنه أنّه قال: «الأعمال بالنيّات»، وأن يكون وقوراً حليماً من غير تعيبس وتقطيب، ولا يجازي السفية على أقاويله بأمثالها لقوله: «العلماء ورثة الأنبياء». وروي عن أبي عبد الله الجدلي قال: قلت لعائشة: كيف كان خلق رسول الله في أهله، فقالت: كان أحسن الناس خلقاً، لم يكن فحاشاً ولا متفحشاً ولا صخاباً، ولا يجازي بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويصفح. وروي عنه أنّه كان يحبّ معالي الأخلاق، ويكره سفاسفها. وأن يكون على جدّ واجتهاد، ولا يكون رخيّ البال مسترسلاً قصير الهمة، فإن مدارك العلم صعبة لا تُنالُ إلا بالجدّ والاجتهاد، ولا يكون معجباً بكلامه، مفتوناً بجداله، مستحقراً لخصمه، ولا مسامحاً له في نظره، فيكون مع الجميع على نهج واحد في الاستبقاء والاستقصاء؛ لأنّ ترك التحريّ والاستظهار يؤدي إلى الضعف والانقطاع. وأن يكون مقبلاً على خصمه مستمعاً لكلامه؛ فإن ذلك طريقٌ معرفته، والوقوف على حقيقته. وربّما كان في كلامه ما يدلّ على فساد، وينبّهه إلى عواره، فيكون ذلك معونة له على جوابه. وأن يتوقى المداخلة في كلامه وتقطيعه، وإظهار العجب منه، والتشنيع عليه، والاستخفاف به، والصياح الكثير في وجهه. وليمكّن خصمه من إيراد حجّته، وهذا يعمل المبطّلون والضعفاء الذين لا يخلصون. وأن يتفقد المقصود من كلام خصمه، ولا يتعلّق بما يجري في عرضه ممّا لم يتعمّده، فإنّه المعوّل على المقصود والظهور على الخصوم بإبطال ما قصده وعوّل عليه، واعتمده. وألا يتكلّم على ما لا يقع له علمه من كلام خصمه، فإنّ الجواب لا يصحّ عمّا لم يفهم، فإن التحفظ من الزلل مع الإقلال دون الإكثار، وفي الإكثار أيضاً ما يُخفي القاعدة ويوسع المقصود ويورث الخصمين الملل. ولا يرفع صوته عالياً فيشقّ خلقه، ويُحمي صدره

ويقطع؛ لأنَّ رجلاً من بني هاشم تكلم عند المأمون، واسمه عبد الصمد، فرفع صوته فقال المأمون: «لا ترفع صوتك يا عبد الصمد، إن الصوت في الأسد، لا في الأسد». ولا تخفيه إخفاءً لا يسمعه الحاضرون، فلا يفيد شيئاً. ولا يتقي الكلام في حال زواله عند اعتلاله بغضب، أو فرط فرح، أو كلب جوع، أو غلبة نعاس، أو شدة وجع، أو حقن بول، أو في محفل يأخذه أو يأخذ عنه هيئته؛ فإن ذلك يشغل قريحته ويقطع مادته. ولا يتكلم بمحضر جماعة يشهدون لخصمه بالزور، ويؤرون بكلامه، فإنه لا يتمكن من نصرته الحق إلا مع الإنصاف، وترك العيب والإجحاف. وأن يكون منقاداً إلى الحق إذا بان له؛ لقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: 18] الآية.

وأن يُنصت لمجادله حتى يبلغ بالكلام آخره، ولا يزاحمه في المقال. ومن حقه أن يقبل عليه، ولا ينحرف عنه بوجهه فإن الازدحام في الكلام يفني خاطر كل أحد من المتكلمين، ويخفي معه الصواب من كل واحد من المصيبين. وإقبال أحد المجادلين على غير مجادله يوقع شغلاً في قلب مجادله فيزيل خاطره، فإن المستعنيين ربما يقصدون ذلك في مناظرتهم ليقطعوا خصومهم، فإذا فعل بك خصمك شيئاً من هذا فاسكت عنه، فاجعل ظهرك إليه، ووجهك إلى غيره؛ فإنه سيرجع باللوم عليك إذا جعلت ظهرك إليه، فإذا لامك فعرفه أن ذلك لم يقع منك مبتدئاً، وأنه مقتضى، وأنَّ المبتدئ بذلك هو اللائم فإنه سيرجع ويقبل بوجهه إليك.

ولا تجالس خصمك للمناظرة في مجلس أهلهم كلهم مائلون عليك، فإنَّ شهاداتهم بالمطابقة عليك تزيل خاطرك، فينتشر كلامك، فتذهب عن طريق التحديد، وربما أورت ذلك غضباً فيورث كلامك خطأ واختلاطاً.

ولا تجادلن خصمك بما لا يعقل من تقاسيم كلامك، وخاطب كل واحد من سائلينك ومجيبك على مقدار ما تضمنه سؤاله، فإن طرقات الناس في العلوم مختلفة، فإن المسيح عليه السلام قد أدبك بذلك حيث قال: «لا تمنعوا أهلها فتظلموهم، ولا تبدلوها لغير أهلها فتظلموها»؛ فافهم ما ذكرت لك، وبالله التوفيق.

واعلم أنَّ المقصود من الجدل والنظر طلب الحق واتِّباع ما كلَّفه الشرع، ومن دفع إلى مناظره من العدل عمّا ذكرته، ولا يتأدب بما وصفته فانصحه وعظه، ودُّلّه منزلة العلم وقدره، وأشعره أن الجدل المأمور به ما ثمر علمه، ووقر أجره، ونفعه ونفع غيره، وإن قبله وسدد قصده وراعى فرض الجدل ونفله ناظره، وتبين ما عنده، وإن أصر عليه أعرض عنه، فإن مناظرته لا تجدي نفعاً، ولا تتبين فائدةً وعلماً، فافهم ما ذكرت لك، وبالله التوفيق.

اعلم أنَّ للخصم أن يعارض الخصم بما لا يقولان به في بعض المواضع، وليس له ذلك



في بعض المواضع إذا اتّصلت المعارضة بما يقول به الخصم بما لا يقول به ثبت، وإذا اتصلت بما لا شركة بينه وبين ما يعتقد الخصم بضرب من الضروب سقطت.

فأما المعارضة التي لا يقولان بها فإنّها هي التي تكون مفسدة لمذهب المجيب، أخذه بالفرق بين ما نضاه وبين ما اعتقده، والوجه الباقي من المعارضة فقد يجوز على طريق المباحثة، كأنّ كلّ واحد من السائل والمجيب يبحث عن علّة كلّ واحد من الجوابين في كلّ واحد من الموضوعين؛ فيقابل خصمه على ذلك لا مقابلة مفسد لكن مقابلة باحث، فكأنه يقول: لو أن محصلاً خارجاً عن مذهبنا حصل علينا المذهبين، وطالبنا بالجمع بين ما أثبتناه، وبين ما نفيناه في الإثبات أم في النفي ما كانت حجتنا إليه في ذلك؟ وبالله التوفيق».

3- من إبستمولوجيا الكلام [إبستمولوجيا الاعتقاد] وإبستمولوجيا الإنسان المتكلم:

وبعد، أما للمعرفة الكلامية من حد يقف عندها فلا تتعداه؟ وأما للإنسان المتكلم حدود؟

من المتكلمين القلائل الذين قاربوا مسألة حدود المعرفة الكلامية هذه، وتبع حدود الإنسان المتكلم، الجويني؛ إذ أنشأ يقول في كتابه «البرهان» عن معضلة حدود معرفة ما يتناهى [الإنسان] بما لا يتناهى [المطلق] ما يلي:

«ومما يجب الاعتناء به الميز بين الجواز الذي هو حكم مدرك [بالعقل] وبين الجواز الذي معناه التردد.

ونحن نذكر لمساق كل مقصد مسلكاً مؤيداً بمثال على قدر ما يليق بهذا المجموع إن شاء الله تعالى.

فأما الموقف الذي يحكم به ويحيل تعديه فهو الإحاطة بأحكام الإلهيات على حقائقها وخواصها. فأقصى إفضاء العقل إلى أمور [جُمليّة] منها. والدليل القاطع في ذلك رأي الإسلاميين أن ما يتصف به حادث موسوم بحكم النهاية يستحيل أن يدرك حقيقة ما لا يتناهى. وعبر الأوائل عن ذلك بأن قالوا: تصرف الإنسان في المعقولات بفيض ما يحتمله من العقل عليه، ويستحيل أن يدرك الجزء الكل ويحيط جزء طبيعي له حكم عقلي بما وراء عالم الطبائع. وهذه العبارات وإن كانت مستنكرة في الإسلام فهي محومة على الحقائق، ولكن لا يعدم العاقل العلم بكلي ما وراء [عالم] الطبائع، فأما الاحتواء على الحقيقة فهو حكم سلطنة الكل على الجزء.

وأما [ما يحمل] على تبلّد العقل فهو ما يقتضيه طارئ من الاعتلال أو الاختلال، ولا



تصرف الإنسان في
المعقولات بفيض
ما يحتمله من العقل
عليه، ويستحيل أن
يدرك الجزء الكل
ويحيط جزء طبيعي
له حكم عقلي بما
وراء عالم الطبائع.



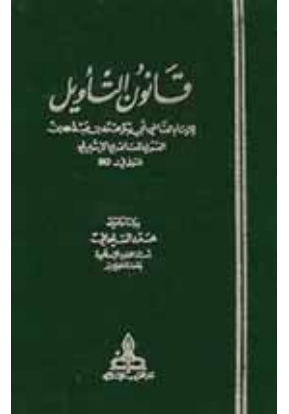
يكاد ينكر ذلك العاقل من نفسه، ثم يتصدى له طوران؛ أحدهما: أن يعلم قصوره والمطلوب مضطرب العقل، والثاني: أن يتمارى أنه مضطرب العقل أم لا. وبالجملّة، لا يحكم لمن هذا حاله بتوقف العقل كحكمنا الأول فيما تقدم).

الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، الجزء الأول، طبعة قطر، الطبعة الأولى، 1399هـ، ص 142 - 143.

وقد رد عليه ابن العربي بالقول:

«قد تحقق كل عالم أن كتاب الله وسنة نبيّه بيان لكل معلوم، فإن العقول وإن كانت خلقت مستعدة لقبول المعارف وتمييز الحقائق، فليس في الإمكان إحاطتها بجملتها، فإن الإحاطة لا تكون إلا للمحيط، وذلك معلوم قطعاً، حتى أن الأوائل قالوا: إن الجزء يستحيل أن يكون مسيطراً على الكل، واستحسنه إمام الحرمين، وليس ذلك بحسن، فإنه أمر معلوم من طريق العادة، ليس من طريق الوجوب العقلي؛ إذ من الجائز أن ييسر الله للعقول إدراك كل معقول، كما ييسر بإذنه في الدار الآخرة، وقد بيّنا ذلك في كتب الأصول».

ابن العربي: قانون التأويل، تحقيق محمد السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1990، ص 180 - 181.



من الجائز أن ييسر
الله للعقول إدراك
كل معقول.



الإنسان العاقل Homo Rationalis

«العقل برهان والشرع تبيان»

أبو يعقوب الوردجلاي

«مما يجب على العاقل أن يعلمه ويقدمه بين يدي ناظره في كل ظاهر مُشكّل أن الشرع لا يجوز أن يردّ بما يردّه العقل. وكيف يصح ذلك والعقل بمثابة المُزَكّي للشرع والمُعَدّل له؟ كيف يصح أن يجرح الشاهد مُزَكّيّه ويطعن فيه ويأتي بما يتكاذبان عليه؟».

ابن العربي

«ثم علمه [= الفيلسوف وتابعه من المتكلمين] الذي هو نتيجة فكره الدنس، لا يزال تشتمل عليه خواطره وأفكاره، ويحيط به سرادق من أوهامه المنقطعة الممدد حتى يموت فيه كدودة القز التي تبني على نفسها ثم تموت فيه، فلا يزال ينحط في دركات فكره إلى سجين».

شهاب الدين السهروردي

ما «العقل» عند المتكلمين؟ ومن هو يا ترى «الإنسان العاقل»؟ وما دور هذا «العقل» عندهم؟ وما قيمة «العقل» عن «أهل النظر» ومنهم وعند «أهل الأثر»؟ وما هي أضداد «العقل» عندهم؟ وما هي أضداد «الإنسان العاقل» أو «الإنسان الناظر» من «إنسان مقلد» و«إنسان إلهي» و«إنسان وجداني»؟ وهل للعقل من «حدود» يقف عندها أم لا حدود للعقل؟ لننظر، أولاً، في ما الذي يعنيه «العقل» عند المتكلمين المسلمين:

1 - ما العقل في تصور الفلاسفة والمتكلمين؟

مفهوم العقل وقيّمته: المتكلم الإباضي أبو محمد موسى بن نجاد المنحي

«الأصل: بأن الحكيم لا يخاطب من لا عقل له، وإنّما يخاطب من له عقل، وبالعقل تعرف حقائق الأشياء وبه يقع التمييز بين المستحيل وغيره؛ إذ لو لم يكن كذلك لم يكن لتخصيص العقلاء بالمخاطبة معنى؛ ألا ترى أن الله تبارك وتعالى كيف صرف خطابه عمّن لا عقل له فقال: ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: 28]، وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ

لَزَكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿ [ق: 37]، وقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [المنكوت: 43]، وقال حاكياً عن إبراهيم عليه السلام حين رأى الكوكب قال: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: 76]، ثُمَّ تبين بما ركب فيه من العقل أَنَّهُ مربوب بما لحقه من نقص الأفول؛ إذ النقص في قضية العقول علم للعبودية لَا للربوبية، ثُمَّ ألحق الشمس والقمر في الحكم به إذ كانا مشاركين له في الزوال والأفول. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، ثبت أَنَّ العقول صحيحة وفصائلها مستقيمة. والدليل على ذَلِكَ أَيضاً أَنَّ أَصْحَابَ العقول وضعوا الموازين لاستيفاء الحقوق وقابلوا بين الوزن والموزون وكذلك فعلوا في المكايل والذرعان. فلو لم يعلم وزن شيءٍ بالمقابلة لم يكن بما فعلوه من ذَلِكَ فائده، وهذا الصنع منهم استدلال بالعقل هو عين القياس وأصل القياس. في العقل يعرف حكم ما لم يبين حقيقة من الذي ثابت في المقابلة بينه وبينه، فيكون الشيء الذي ثابت حقيقته فرعاً في المقابلة عليه يعرف حكمه به. فَإِنْ قِيلَ: إِنَّا وَجَدْنَا أَهْلَ العقل مختلفين في آرائهم، وكلٌّ يزعم أَنَّ الذي قاله هو الصحيح، فلو كان فيه دليل لبان الصحيح من الفاسد كما يبين الموزون عند المقابلة؟ قيل له: إِنَّ أَكْثَرَ مدلولات العقل متفق لَا يقع فيه اختلاف، وقد تعرض الشبهة في بعضها لدقة المسلك فيه أو لضعف الرؤية من الناظر. فَإِذَا عَمِلَ فِيهِ الفكر وأنعم فيه النظر ظهر الصواب وزال الخلاف؛ كالمسألة من الحُسَابِ يختلف فيه الحساب ثُمَّ يتفقون عند إمعان النظر من أعمال الرؤية. ولم يكن اختلافهم على أَنَّ علم الحساب ودلالة العدد غير صحيح وكذلك هذا، وبالله التوفيق.



باب: في معرفة العقل وصفته وبيان حده وحقيقته

اختلفت اعتبارات الأصوليين في صفة حدِّ العقل؛ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: هو بعض العلوم الضرورية؛ كالعلم بأن الضدين لَا يجتمعان، وأن الجسم الواحد لَا يكون في مكانين في حالة واحدة، وأن الموجود لَا يجوز أَنْ يكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وأن القديم لَا يجوز أَنْ يكون محدثاً، ولا المحدث قديماً، والعلم بموجب العادات التي تختص بها العقلاء دون سائر الحيوانات، والعلم بموجب أخبار التواتر، فإذا حصلت له هذه العلوم صار عاقلاً عارفاً بالمضارِّ والمنافع مميزاً أمكنه أَنْ يستشهد ويستدل على ما لَا يعلمه باضطرار. وقيل: حدُّ العقل أَنَّهُ أنوار وبصائر، قاله المحاسبي. وقيل: إِنَّهُ نور في القلب يميز به بين الحقائق. وقيل: العقل ما كان العاقل لأجله عاقلاً. وقيل: العقل ما اشتق منه اسم العاقل. وقيل: العقل هو العلم، فكل عقل علم، وكل علم عقل، وكل عاقل عالم، وكل عالم عاقل (...). قال بعض النَّاسِ: كذلك يوجد في بعض آثار المسلمين أَنَّ العلم هو العقل، والعقل هو العلم. وأحسب أَنَّ منهم الشيخ أبا مُحَمَّدٍ عبد الله بن مُحَمَّدٍ بن بركة يقال لهم: إِذَا العلم عقل



نفسه أم يعقل بعقل؛ لأنَّ العلم إنَّما يعقل بعقل، ولم يعقل نفسه. وقيل: العقل ما يحسن معه التكليف.

مسألة:

إن سأل سائل فقال: ما العقل؟ ولم يسم العقل عقلاً، وما به اكتمل العقل؟
الجواب: أن يقال له: فقد جاء الاختلاف فيما بينته. فمن النَّاس من يقول: هو معنى من المعاني في غير العلم، ومنهم من قال: هو قوة يميّز بها الصحيح من الفاسد، ومنهم من يقول: إنَّه معنى من المعاني له سمع وبصر يدرك المدركات.

مسألة:

ولم سُمِّي العقل عقلاً؟ فقد قيل: إنَّما سُمِّي العقل عقلاً دون سائر العلوم لأحد وجهين: إمَّا لأنَّه دافع له عن المقبحات وما شاكلها، وإمَّا لأنَّ العلوم الاستدلالية يثبت معها كما تثبت الناقاة مع العقال، وجميعها مشتق من ذلك، وعلى هذا السؤال؛ بأن يقال لهم: سُمِّي العقل عقلاً لكونه مانعاً عن القبيح [و] لوجب أن يسمَّى عقلاً ما منع عن القبيح، وعرف قبح القبيح به دون العلم بالمدركات، وغير ذلك.

الجواب: أنَّ هذا العلم لا يحصل إلَّا مع العلم بالمدركات، والعرب وصفوا الاسم لما ظهر لهم؛ فلمَّا كان عند كمال العلوم بالضرورة لتمتّع، وعند فقدها لا تمتنع سموه عقلاً لذلك، ولو انضردت هذه العلوم لوجب أن يسمَّى عقلاً، وإن لم يعلم المدركات.

مسألة:

وأما الكلام في كمال العقل، ما هو؟ فاتفق بعضهم أنَّ من حصلت له هذه العلوم - أعني العلوم المتقدمة التي ذكرتها في أول الكتاب - فهو كامل العقل، واختلفوا فيما دون ذلك: هل هو من كمال العقل أم لا؟ وهو العلم بمختبر الأخبار والممارسات؛ فقال بعضهم: هو من كمال العقل. وقال بعضهم: هو من كمال العلم.

باب بيان معنى العقل

العقل من له العقل، فكل من له عقل فهو عاقل، ومن لا عقل له ليس بعاقِل. وقيل: العاقل هو العالم. وقيل: العاقل هو المميّز بين المضارّ والمنافع. وقيل: العاقل المضرّق بين الحق والباطل، قال بعضهم: وعلى ما أخبرناه من حدّ العقل أنَّ العاقل هو العالم بالعلوم الضرورية.

معنى المعقول: المعقول ما تعلّق به العقل. وقيل: المعقول ما تظن له العاقل هكذا وجدت، والله أعلم.

مسألة: في العقل ومعرفته وبيان فضائله وصفته

العقل أفضل ما أنعم الله تعالى على العبد به؛ لأنه به يعرف الحسن من القبيح، وبه وجب الحمد والذم، وبه يلزم التكليف بإجماع؛ لأن الله إنما خاطب العقلاء بما يعقلون، ومن لم يكن له عقل سقط عنه التكليف بإجماع قال الله: ﴿فَاعْتَرِضُوا يَأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: 37]، يعني: عقلاً. فالعقل أفضل نعمة، ومن حرم العقل فقد حرم، والعقل: هو العلم، والعلم: هو العقل؛ لأن من عقل عِلْمَ، ومن عِلِمَ عقل، ولا يكون العاقل عاقلاً إلاّ يعلم مع عقله، والدليل على عقل العاقل إذا علم ما له ممّا عليه صحّ أنّه قد عقل مع صحّة التمييز بين الحسن والقبيح، والدليل على ذهاب العقل أخذ ما عليه، وترك ما له مع فساد التمييز. والعقل عقّلان، وكلاهما عرض، فعقل اضطرار، وعقل اكتساب؛ فأما عقل الاضطرار فالمركب فيه، وأما عقل الاكتساب فما اكتسبه في عقله.

مسألة:

اختلف الناس في العقل وصفته على مذاهب شتى؛ فقال بعضهم: هو جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات. واختلف من قال بهذا القول في محله؛ فقال بعض: محله الدماغ؛ لأنّ الدماغ محلّ الحس. وقال آخرون: العقل هو المدرك للأشياء على ما هي عليه في حقائق المعنى. وقال بعض المتكلمين: العقل هو جملة علوم ضرورية. وقال آخرون: العقل هو العلم بالمدرّكات الضرورية، وذلك نوعان؛ أحدهما: ما وقع على درك الحواس، والثاني: ما كان مبتدئاً في اليقين. وقال الشيخ أبو محمد رَحِمَهُ اللهُ: العقل له ترتيب الماهر، كالميزان لا يتحرّك حتّى تضع فيه الشيء، فإذا وضعت الشيء أخبرك بما فيه، وكذلك العقل لا يخبرك بشيء حتّى تستعمله، فإذا استعملته أخبرك بالخير والشر. وقال آخرون: العقل خلق خلقه الله تعالى فأسكنه قلب ابن آدم يدعوه إلى الحق، وينهاه عن الشرّ ويميز بدعواه ما لله فيه رضى ويبعث العبد على استعماله، وأن الله لما خلق العقل قال له: «أقبل؛ فأقبل، ثمّ قال له: أدبر؛ فأدبر. فقال: ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ منك، بك أخذ، وبك أعطي، ولك الثواب، وعليك العقاب».

مسألة: [في العقل المكتسب]

والعقل المكتسب هو نتيجة العقل الغريزي، وهو نهاية المعرفة، وصحّة السياسة، وإصابة الفكر، وليس لهذا حدّ؛ لأنه يُنمى إن استعمل، وينقص إن أهمل.

مسألة:

وجدت يرفع عن بشير رَحِمَهُ اللهُ: أنّ العقل غير مخلوق، قيل: [ليس] بجسم؛ لأنّ الأجسام لا تداخل، وإنّما هو عرض، وهو كالقوّة في الجسم التي تزيد وتنقص، وتوجد وتعدم، ولو كان مخلوقاً مجسماً لكان على حالة واحدة منذ يولد المولود إلى أن يموت.



مسألة: [في محلّ العقل]

اختلف النَّاسُ في محلّ العقل من الإنسان، فقال قوم: محلّه الدماغ. وقال ثعلب: العقل في الرأس عندهم، والعرب تقول: ما له عقل ولا قلب، بمعنى واحد. ومن النَّاسِ من يذهب إلى أن العقل في القلب، وأن القلب في الصدر من الجانب الأيسر. وقد روي عن النبيّ روايتان؛ إحداهما: أنّه في القلب، والأخرى: في الصدر. وعن أبي مُحمَّد عبد الله بن مُحمَّد بن محبوب: أن العقل في الرأس، وكلّ من نفي أن يكون العقل جوهرًا أثبت محلّه في القلب؛ لأنّ القلب محلّ العلوم كلها. وعن عليّ: أنّ محلّ العقل الدماغ، وتدبيره في القلب. وقال قوم: العقل مشترك في الدماغ والقلب، والله أعلم.

مسألة:

تمّ الخبر أن نتيجة هذا العقل على أضرب، فمنهم من قبله قبولاً كلياً، ومنهم من قبله قبولاً دون الكلّ، ومنهم من قبله قبولاً جزئياً دون القبول الأوسط، ومنهم [من] لا يقبله رأساً.

مسألة:

وأما [العقل] الذي يقبلونه كلياً فهم الأملاك، والعلة في ذلك ترتيب القوى في الخلق الذي به انتفوا من الطبائع على الجملة على ما قبلوه عن تفاصيلها، وأما الذين يقبلونه دون القبول الكليّ فهم الإنس، وكذلك عرف الله منهم من عرفه، وجهله من جهله، وأطاعه من أطاعه، وعصاه من عصاه.

مسألة:

وأما الذين يقبلونه قبولاً جزئياً دون القبول الأوسط منهم الجنّ الذين قال بعضهم: إنّهم حيوان غير ناطق غير مائت؛ لأنّ حدّ النطق ما اختص به الملك، والإنسان فكل ما اختصا به فهو نطق، وكلّ نطق فهما مختصان به، قال غيره. والنظر يوجب عندي خطأ هذه المقالة؛ لأنّ الباري - عزّ اسمه - قد عرفنا في كتابه أنّهم ناطقون بقوله: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا مَّجْبَىٰ ۖ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾ [الجن: 1، 2] الآيات كلهن، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُّنْذِرِينَ﴾ [الأحقاف: 29]، وليس كلّ منذر رسولاً؛ لأنّ الجنّ منذرون، وليسوا بمرسلين، هكذا نقول، والله أعلم.

مسألة:

وأما قوله: إنّهم غير مائت؛ فالنظر يوجب عندي [غير] ما ذكره، لعله أراد خطأ ما ذكره، الدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أَمْرِ قَدْ خَلَتْ مِن

قَبْلَهُمْ مِنَ الْبَيْنِ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَسِرِينَ ﴿[الأحقاف: 18]﴾. فهذا دليل على خطأ مقالته، وفساد عبارته، هكذا نقول، والله أعلم.

مسألة:

وإِذَا الَّذِينَ لَا يَقْبَلُونَهُ رَأْسًا فَالْبُهَائِمُ، ولكن لهم تأثير، وهو إلهام الطبيعة التي فيهم، وكذلك فرقت بين مضارها ومنافعها من المعاش في المألوفات الطبيعية، وإِذَا سَائِرِ الْمُتَكَلِّمِينَ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ: إِنََّّ الْعَقْلَ عَرَضٌ، وليس أكثر من العلم بالشيء، وليس لهم في هذه المقالة دلالة عقلية ولا سمعية أكثر من الاصطلاح.

مسألة:

فإن قيل: فما أفضل ما فيك من نعم الله عليك؟
الجواب: قيل له: العقل الذي حسن الله به الحسن، وقبح به القبيح، وبه وجب الحمد والذم، ولزم التكليف. فإن قال: ولم قلت: إِنََّّ الْعَقْلَ أَفْضَلُ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْكَ؟ فقال: لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا خَاطَبَ الْعُقَلَاءَ بِمَا يَعْقِلُونَ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَقْلٌ سَقَطَ عَنْهُ التَّكْلِيفُ بِالْإِجْمَاعِ مِنَ الْأُمَّةِ عَلَى ذَلِكَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]؛ فالعقل أفضل نعمة. مقتطف من كتاب الأكلة لأبي محمد نجاد بن موسى المنحي

مفهوم «العقل»: سيف الدين الآمدي

غالباً ما تطرح مسألة العقل عند فلاسفة الإسلام في إطار «نظرية المعرفة»، بينما تطرح عند المتكلمين في إطار «نظرية التكليف»؛ إذ يشترط التكليف أن يكون الإنسان ذا عقل، فلا تكليف لمن لا عقل له. ومن هنا ابتدار المتكلمين المسلمين إلى طرح السؤال حول معنى «العقل» المطلوب في عملية التكليف.

«اعلم أنّ اسم العقل قد يطلق باعتبارات متعددة في

الاصطلاحات:

فأما في اصطلاح الفلاسفة: فقد يطلق بإزاء الماهية المجردة عن المادة وعلائقها. ولم يتحاشوا من إطلاق اسم العقل - بهذا الاعتبار - على الباري - تعالى - وعلى المعلول الصادر عنه، والمبادئ المجردة عن المواد، وعلائقها الصادرة عنه، وبتوسطه. وقد يطلق على القوة التي بها التوصل من المعلومات الكلية إلى المجهولات المناسبة لها؛ ويسمى: العقل النظري. وعلى القوة التي يتصرف بها بالفكرة والرؤية فيما يجب أن يفعل من



وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه:

وقالت الخوارج: العقل ما عقل به عن الله أمره ونهيه. وفيه تعريف العقل بالتعقل؛ وهو أخفى من العقل. كيف ويخرج عنه العاقل الذي لم تبلغه دعوة الشارع بأمر، ولا نهى، أو بلغه. غير أنه ما يعقل أمره ولا نهيه؛ فإنه عاقل، وله عقل؛ مع أنه ما عقل أمر الله، ولا نهيه.

ومنهم من قال: إنّه غريزة يتوصل بها إلى المعرفة. وهو إن أراد بالغريزة العلم: فيلزمه ما لزم الأول. وإن أراد [بها] غير العلم: فقد لا نسلم وجود أمر وراء العلم يتوصل به إلى المعرفة؛ وهو مما تعسر الدلالة عليه.

وقد احتج إمام الحرمين [الجويني] على صحة اختيار القاضي، وإبطال ما عداه، بطريقة جامعة مانعة - في زعمه - فقال: العقل موجود؛ فإنه لو كان نفياً محضاً؛ لما اختصت



به ذات دون ذات. وإن كان موجوداً: فإما أن يكون قديماً، أو حادثاً. لا جائز أن يكون قديماً: إذ لا قديم غير الله - تعالى - وصفاته، كما هو معلوم في مسألة حدوث العالم. ولا وجود للإله ولا لشيء من صفاته في شيء من المحدثات؛ فلا يوجب كون شيء منها عاقلاً؛ فإن حكم الذات لا يكون ثابتاً للذات من غير ما قام بها، كما يأتي أيضاً. وعلى هذا فقد بطل قول الحشوية بكون العقل قديماً. وإن كان حادثاً: فهو إما جوهر، وإما عرض. لا جائز أن يكون جوهرًا: إذ الجواهر متجانسة كما يأتي أيضاً. فلو كان بعض الجواهر عقلاً؛ لكان كل جوهر عقلاً؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين يكون ثابتاً للآخر. وأيضاً: فإنه لو كان العقل جوهرًا؛ لما عاد بسببه إلى العاقل به حكم؛ وهو كونه عاقلاً؛ إذ الأحكام إنما تثبت للجواهر لا بها. وإن كان عرضاً: فلا يمكن أن يكون عبارة عن مجموع الأعراض؛ فإنه قد يتصف بالعقل من لم يكن متصفاً بجميع الأعراض. فإذا كان هو بعض الأعراض: فإما أن يكون من العلوم، أو من غيرها. لا جائز أن يكون من غير العلوم؛ وإلا لصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم شيئاً. كيف وأنه ما من شيء من أجناس الأعراض إلا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدمه ما عدا العلوم وما يصحها. وإذا كان من العلوم: فلا جائز أن يكون عبارة عن كل العلوم؛ لاتصاف الإنسان بالعقل مع تعريه عن معظمها. وإذا كان بعض العلوم: فإما أن يكون ضرورياً، أو نظرياً. لا جائز أن يكون نظرياً: إذ العقل شرط في العلم النظري، فلو كان العقل نظرياً؛ لكان دوراً. وأيضاً: فإنه قد يتصف بالعقل من لم ينظر، ولم يستدل أصلاً. وإذا كان ضرورياً: فلا يمكن أن يكون هو مجموع العلوم الضرورية؛ فإن العلم بالمحسوسات من جملتها، وقد يتصف بالعقل من لم يكن مدرّكاً لشيء منها.

فإذن هو بعض العلوم الضرورية: وهي كل علم ضروري يتمتع خلق الموصوف بالعقل منها، ولا يشاركه فيها من ليس بعقل: كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وأن الموجود لا يخرج عن كونه قديماً، أو حادثاً، ونحوه.

وعلى هذا ما أمكن الاتصاف بالعقل دونه، ولو في حالة ما؛ فلا مدخل له في مسمى العقل: كالعلوم العادية، ونحوها؛ لجواز تغييرها».

سيف الدين الأمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، 2012، ص 128 - 132.

2- ومن هو «الإنسان العاقل» عند المتكلمين؟

عادة ما يرادف المتكلمون بين «الإنسان العاقل» و«الإنسان الناظر»؛ وذلك لأنهم يرون أن من شأن الإنسان العاقل أن «ينظر» بعقله في ما هو ناظر فيه. ومعنى «النظر» عندهم، على وجه العموم، الاستدلال. فمن شأن الإنسان العاقل إذن أن يستدل على ما يعتقده أو يعلمه أو يريد أن يعتقده أو يريد أن يعلمه. ومن ثمة إثباتهم النظر، وردهم على من ينفي النظر أو ينكره من أهل الوجدان والتقليد وغيرهما...



وهكذا، فإن الإنسان العاقل، عند شيخ الأشاعرة، هو: «من يعلم معلومات مخصوصة سبيلها العلم بالنظر والاستدلال». وقد نقل ابن فورك - في جامعه عن آراء الأشعري الكلامية: «مجرد مقالات الأشعري» - عن أبي الحسن تعريفه للإنسان العاقل على النحو التالي:

«وكان يقول إن ما جرى عليه إطلاق القول عند الفقهاء والمتكلمين بأن التكليف يتوجه على العاقل، فالمراد بذلك العالم بأكثر المنافع والمضار المميز للخير والشر الذي يصح منه النظر والاستدلال والاستشهاد بالشاهد على الغائب. فلذلك لم يقولوا للطفل والمجنون والبهائم إنها تعقل مطلقاً، وإن كانت تعلم كثيراً من المعلومات ضرورة».

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 284.

3- وما قيمة العقل؟

اختلفت متكلمة الإسلام - على أخذ أغلبها بأولوية العقل، وتثمينها لدوره - في قيمة العقل: فمنهم من جعله القيمة المطلقة التي لا تعلو عليها قيمة، وهم المعتزلة، ومنهم من رد ببيان حدود العقل. ويلخص الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول قيمة العقل هذا الجدل العظيم:

الموقف الإباضي:

القاضي أبو محمد نجاد بن موسى المنحي: لا تكليف لمن لا عقل له

أفضل ما في الإنسان من نعم الله، بالنسبة إلى القاضي، هو العقل. وذلك لأن الله خاطب العقلاء بما يعقلون، ومن لم يكن له عقل سقط عنه التكليف:

«العقل أفضل ما أنعم الله تعالى على العبد به؛ لأنه به يعرف الحسن من القبيح، وبه وجب الحمد والذم، وبه يلزم التكليف بإجماع؛ لأن الله إنما خاطب العقلاء بما يعقلون، ومن لم يكن له عقل سقط عنه التكليف بإجماع. قال الله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: 37]؛ يعني: عقلاً. فالعقل أفضل نعمة، ومن حرم العقل فقد حرم. والعقل هو العلم، والعلم هو العقل؛ لأن من عقل عِلِمَ، ومن عِلِمَ عقل، ولا يكون العاقل عاقلاً إلا بعلم مع عقله. والدليل على عقل العاقل إذا علم ما له مما عليه صحَّ أنه قد عقل مع صحَّة التمييز بين الحسن والقبيح. والدليل على ذهاب العقل أخذ ما عليه، وترك ما له مع فساد التمييز. والعقل عقلان، وكلاهما عرض: فعقل اضطرار، وعقل اكتساب؛ فأما عقل الاضطرار فالمركب فيه، وأما عقل الاكتساب فما اكتسبه في عقله».

القاضي أبو محمد نجاد بن موسى المنحي: كتاب الأكلة

أبو المنذر بشير بن محمد بن محبوب (ق3هـ): العقل حجة الله على خلقه

ينطلق المتكلم الإباضي من واقعة أن لا إمكان لدرك رسالة الأنبياء وفهم أماراتهم النبوية - المعجزات - اللهم إلا إذا ما نحن افترضنا قدرة الإنسان على فهم الاستدلالات ودرك الدلائل؛ أي إلا إذا افترضنا قدرة الإنسان على تعقل الآيات والبيانات، وما من سبيل إلى ذلك اللهم إلا إن نحن افترضنا هذا الإنسان كائنا عاقلا، وأن الله يخاطب العقل فيه. ومن ثمة، كان الاعتقاد بعقيدة الذي من شأنه أن يكون مسنودا بحجة مدعوما ببيئة أن يفترض، قبلا ومسبقا، الرهان على العقل وعلى التعقل وعلى التعقيل:

«(...) ومما يؤكد حجج العقول أن في الطباع الفزع إليها وإلى الفكر بها إذا دعتها الدواعي إلى تعرّف أمر غاب عنها أو خطر ببالها، والنظر فيما قد يشترك عليها، دون الفزع في ذلك إلى سائر حواسها، كما أن النفس لا تفزع في تعرّف ضروب المحسوسات [إلا] إلى الحاسة التي يعرف ذلك بها ومن قبلها.

ولربما غلط الإنسان على عقله فيعتقد أنه قد أدى إليه ما لم يؤده؛ فلا ينبغي له أن يجعل ذلك الغلط في بعض متعرفاته دليلا على أنه لا يوصل إلى علم به، كما أنه ليس له أن يحكم لك على حواسه في محسوساته عند غلطها في بعض ذلك مما قد يوجد منها.

وبعد، فليس إلا تثبيت عمل العقل أو إبطاله، فلا مبطل مضطر في مطالبة إبطاله إلى تثبيته مكذبا فيما يدعيه من ذلك لنفسه إن كان إنما يبطله بحجة عقلية، ولا سبيل له إلى ادعاء ذلك بحواسه إذ هو في ذلك مساو لغيره ومخالفه.

ومن الدليل على أن العقل حجة لله على خلقه حسن الأمر والنهي مع وجوده فيهم، وقبح ذلك مع عدمه منهم؛ فإذا أكمل الله عقولهم، فلا بد أن يعرفهم كيف يستدلون وينظرون؛ فهذا [هو] العلم الذي إليه يضطرون. وكذلك إذا خطر الاستدلال والمعرفة به بعقولهم وخوفهم بفزع الخاطر لهم الوقوع في المهالك بترك النظر منهم، فلا بد أن يعرفهم بأن عليهم أن يحتاطوا لأنفسهم وأن ينظروا فيما خُوفوا منه، لئلا يقعوا فيه فيهلكوا أنفسهم بالجهالة له. وكل علم يحدث فيهم قبل الاستدلال به منهم، فهم مضطرون إليه، ومنقطع عذرهم في الاستدلال به.

وأیضا، فلا بد من تكليف المعرفة كل بالغ من جهة العقل، وإن لم يكن من أهل السمع؛ لأن ذلك مما يستدل [عليه] بمشاهدة الأدلة، ولا يجوز إباحة تركه واكتساب الجهل بدلا منه إذا كان ممكنا له و[هو] عاجز عنه. ولو كان غير مكلف ذلك إلا بعد أن يقرع سمعه الأمر به، لكان لا سبيل له به إلى ذلك إلا بعد أن يعلم صدق المخبر له وأنه أتى من عند الله، وأن الله لا يبعث إلا صادقا، وهو إنما يعلم صدق المخبر له بعد أن يعرف الله بأدلتة ويعلم أنه حكيم لا يبعث بعلم الغيب في الصدق كاذبا تبارك وتعالى هو الحكيم العليم».

أبو المنذر بشير بن محبوب: كتاب الرصف في التوحيد وأحكام القرآن والأسماء والأحكام والسنة والإمامة وأسماء الدار وأحكامها وحدث العالم، ضمن كتاب: ثلاث رسائل إباضية، تحقيق عبد الرحمن السالمي وويلفرد مادلنغ، منشورات فيرلاغ، 2011، ص. 11-12.

وبعد، فليس إلا
تثبيت عمل العقل أو
إبطاله، فلا مبطل
مضطر في مطالبة
إبطاله إلى تثبيته
مكذبا فيما يدعيه
من ذلك لنفسه إن
كان إنما يبطله بحجة
عقلية، ولا سبيل له
إلى ادعاء ذلك
بحواسه إذ هو في
ذلك مساو لغيره
ومخالفه.



الموقف المعتزلي:

القاضي عبد الجبار: فضل العقل

يقدم القاضي عبد الجبار «العقل» على سائر وسائل المعرفة الأخرى الهادية إلى الاعتقاد الحسن، من كتاب وسنة وإجماع، فيقول - وهو يروم حصر هذه الوسائل والمفاضلة بينها:

«أولها؛ دلالة العقل: لأن به يُميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السُّنة والإجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسُّنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك؛ لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل؛ ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السُّنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب. وإن كنا نقول: إن الكتاب هو الأصل، من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام، وبالعقل يُميز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولاه ما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يُحمد ومن يُذم، ولذلك تزول المؤاخذة عن عقل له. ومتى عرفناه مرسلاً للرسول ومميزاً له بالأعلام المعجزة من الكذابين، علمنا أن قول الرسول حجة. وإذا قال ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ» و«عليكم بالجماعة»، وتعليق المؤلف: علمنا أن الإجماع حجة». أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986، ص 139.

الفارابي: عرض حجج القائلين برفض تحكيم العقول على الاعتقادات الكلامية

يعرّف الفارابي علم الكلام على أنه: «ملكة يقدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقوال»، ويرى أن بعض المتكلمين ينطلقون من فكرة قصور العقل البشري:

«وأما الوجوه والآراء التي ينبغي أن تنصر الملل، فإن قومًا من المتكلمين يرون أن ينصروا الملل بأن يقولوا إن آراء الملل وكل ما فيها من الأوضاع ليس سبيلها أن تمتحن بالآراء والرواية والعقول الإنسية؛ لأنها أرفع رتبة منها؛ إذ كانت مأخوذة عن وحي إلهي؛ لأن فيها أسراراً إلهية تضعف عن إدراكها العقول الإنسية ولا تبلغها.

وأيضاً، فإن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأنه أن لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه، وإلا فلا معنى للوحي ولا فائدة إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعلمه وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله. ولو كان كذلك لوكل الناس إلى عقولهم، ولما كانت بهم حاجة إلى نبوة ولا إلى وحي. لكن لم يفعل بهم ذلك؛ فلذلك ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه، ثم ليس هذا فقط بل وما تستنكره عقولنا

الله تعالى لم
يخاطب إلا أهل
العقل.



أيضاً؛ فإنه ليس كل ما كان أشد استنكاراً عندنا كان أبلغ في أن يكون أكثر فوائداً، وذلك أن التي يأتي بها الملك مما تستنكره العقول وتستبشعه الأوهام ليست هي بالحقيقة منكراً ولا محالة، بل هي صحيحة في العقول الإلهية.

فإن الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية، فإن منزلته عند ذوي العقول الإلهية منزلة الصبي والحدث والغمر عند الإنسان الكامل. وكما أن كثيراً من الصبيان والأغمار يستنكرون بعقولهم أشياء كثيرة مما ليست في الحقيقة منكراً ولا غير ممكنة، ويقع لهؤلاء أنها غير ممكنة، فكذلك منزلة من هو في نهاية كمال العقل الإنسي عند العقول الإلهية.

وكما أن الإنسان من قبل أن يتأدب ويتحلى يستنكر أشياء كثيرة ويستبشعها ويخيل إليه فيها أنها محالة، فإذا تأدب بالعلوم واحتك بالتجارب زالت عنه تلك الظنون فيها، وانقلبت الأشياء التي كانت عنده محالة فصارت هي الواجبة وصار عنده ما كان يتعجب منه قديماً في حد ما يتعجب من ضده، كذلك الإنسان الكامل من الإنسانية لا يمتنع من أن يكون يستنكر أشياء ويخيل إليه أنها غير ممكنة من غير أن تكون في الحقيقة كذلك».

الفارابي: إحصاء العلوم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، بيروت، 1996، ص 87 - 89.

الرد على الموقف الاعتزالي:

الأشعري: حدود العقل

مثلاً أن ثمة عند فلاسفة السياسة وفقهاء الحق الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين «حال الطبيعة» و«حال المجتمع»، فإنه كان لدى المتكلمين «حال ما قبل التكليف» و«حال التكليف»، وبينهما يُطرح دور كل من «العقل» و«السمع» في ذلك. ما الذي كان عليه حال الإنسان قبل التكليف؟ ما الذي أمسى إليه؟ وما كان دور كل من «العقل» و«السمع» في الحالين؟ وهل كان العقل وحده لو أوكّل إلى نفسه وترك إلى حاله ولم يرد سمع أن يصل إلى ما أمر به السمع؟ وماذا لو نحن أعملنا العقل بكامله على السمع: أكان يوافقه أم يخالفه؟

«وكان يقول [= الأشعري]: إن دلالات العقول حظها في بعض المعلومات دون بعض، وإن لا سبيل للعقل من جهتها إلى التوصل إلى معرفة أحكام الأفعال في القبح والحسن والوجوب والندب على التعيين والتفصيل، وإن كان فيها دلالات يمكن أن يتوصل بها إلى معرفة أحكام الموجودات بالحدوث والقدم والأوصاف التي تتبعها وتجري مجراها وتبنى عليها. فأما المعرفة بأعيان الواجبات وأحكامها من طريق الوجود، فإن طريق ذلك الاستدلال بخبر الصادق الموثوق بخبره المأمون في غيبه إذا أنبأ عن عواقبها وما يلحق بفعل بعضها وترك بعضها الفاعل والتارك من الضرر والنقص والذم. وكان يقول إن أول



الواجبات من ذلك بالسمع والنظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تبارك وتعالى، وإن طريق المعرفة بوجوب ذلك أيضاً السمع، وإنه لا يجب على أحد شيء من جهة العقول، وإن لا طريق لأحد إلى معرفة الواجبات من جهتها إلا الواجب الذي يرجع إلى حكم الشيء بالوجوب له مما لا يتعلق بالفعل والترك، كقولنا: إن الواجب في حكم الموجود أن يكون له أول أو لا أول له، والواجب في حكم الجواهر أن تكون متقاربة أو متباعدة، كل واحد منها إلى جانب صاحبه أو لا إلى جانبه، وليس بينهما وساطة. وهذا وجوب ليس من جهة العقل وإنما وجوب من طريق الحكم للشيء في نفسه على الوجه الذي يدل عليه العقل ويقتضي كونه كذلك.

وكان يقول: إنه لم تخل دلالة العقل من دلالة السمع في جميع الأحوال، وإن دلالة العقل لو تُؤهم انفرادها من السمع لصح أن يُستدل بها على ما هي دلالة عليه من أحكام الحدث والقدم في الموجودات وترتيب أحكام معانيها، وما يجب أن تكون عليها في أنفسها لأنفسها أو لمعان، إلى سائر ما يتعلق بها من نحو هذه. وكان يقول في جواب من يسأله عن انفراد دلالة العقل عن السمع لو تُؤهم ذلك كيف كان يكون حكم من يسأله عن انفراد دلالة العقل في نفسه من وجوب أو ندب أو حظر أو إباحة بأن ذلك سؤال محال، وأننا لا نعرف لأنفسنا حالة قبل مجيء السمع فنتكلم عليها مع سقوط التكليف عنا في النظر في ذلك. وربما كان يجب في مثل ذلك بأنه لو تُؤهم ذلك لكانت هذه الأحكام عليها غير جارية بل كان حكم الناظر في ذلك الوقف والشك إلى أن يُبين له بدلالة السمع. وكذلك يجب تارة إذا سئل على نحوه بأن يقال: «لو وردت دلالات السمع على خلاف ما وردت وعلى ضد هذه الأحكام أكان ذلك ممتنعاً في العقل أم جائزاً؟» بأن ذلك كان يكون على حسب ما يؤديه مشاركاً في الصحة لما ورد به الآن إذا لم يكن ذلك مؤدياً إلى نقض دلالة الصدق، وهو أن يوجب تكذيب من قامت الدلالة على وجوب صدقه في أخباره».

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 32 - 33.

الرد على المعتزلة: الموقف الماتريدي

أبو البركات النسفي: حدود العقل: ليس العقل وحده بكاف

مجمل أطروحة الرجل أن البشر في أمس الحاجة إلى الوحي. ذلك أن من شأن العقل أن يعرف الواجب والممتنع، ولكن ليس من شأنه أن يعرف الممكن.

«وقالت السمنية والبراهمة والمبيحية: إنه [= الوحي] محال؛ لأن الرسول إن أتى بما اقتضاه العقل فبالعقل عنه غُنية، فيكون خالياً من الجدوى، فيكون عبثاً، وهو لا يليق بالحكيم، وإن أتى بما ياباه العقل فهو مردود؛ لأن العقل حجة الله تعالى إجماعاً، وحججه لا تتناقض، فما يحيله يكون باطلاً.

فالحاصل أنهم يقولون: إن العباد مكلفين بالأوامر والنواهي، وأفعالهم منقسمة إلى المحاسن والقبائح، والمحاسن مأمور بها والقبائح مزجور عنها، لكن العقل كاف في معرفة ذلك لما أنه جبل على الميل إلى المحاسن، والنفور عن القبائح، فلا حاجة إلى إرسال الرسل.

قلنا: يأتي بما قصر العقل عن معرفته؛ لأن الرسالة سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي العقول من خليقته ليزيح بها عنهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح داريهم؛ وهذا لأن العقل إن وقف على الواجب والممتنع فلا يقف على الممكن، فربما تعلق به عاقبة حميدة وربما نيطت به عاقبة ذميمة. والعقل يقصر عن الوقوف على ذلك؛ فلا بد من البيان ممن له الاطلاع على عواقب الأمور على لسان الرسول ليمكنوا من الأداء والامتناع، على أن الحاجة ماسة في قسمي الواجب والممتنع في الجملة إلى البيان الوارد عن الله تعالى، أما في الذي هو موصوف ببلادة خاطر، ووفور العقل لكنه مشغول بالمصالح الدنيوية معرض عن الأمور الأخروية؛ لأنه يكون تنبيهاً له على التأمل، وإن كان متفرغاً للتأمل في المباحث النظرية متمكراً في العلوم الإلهية معرضاً عن اللذات النفسانية والمطالب الجسدانية، فذا يكون تيسيراً له، على أن مثل هذا في غاية الندارة، فلا اكتراث له بل العبرة الجم الغفير والخلق الكثير.

ولأن العقل شيء مخلوق قد تعثره الآفات والكلل عند استيلاء الضجر على صاحبه والملل، وربما يعارضه الشبهات ويصدّه عن حقيقة النظر الشهوات، وقد يكون المطلوب غامضاً دقيقاً فيحتاج إلى معاون له، وذلك هو الوحي الإلهي والتلقين السماوي. على أن العقل يقف على جمل المحاسن والمساوئ دون أعيانها، والشرف والحكمة في الوقوف على الأعيان دون الجمل، فلا بد من ورود البيان ممن له العلم بالأعيان لا ليحمل العقل بميله إلى المحاسن صاحبه على الإقدام، وبنفاره عن القبائح على الإحجام.

وكذا شكر المنعم مودع في العقول، وحظر الكفران كذلك، والعقل لا يقف على قدر النعم، وما يوازيها من الشكر فلا بد من البيان السماوي ليتمكن العاقل من الأداء والانتهاء).

أبو البركات النسفي: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة [المسمى: الاعتماد في الاعتقاد]، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث/ الجزيرة للنشر والتوزيع، مصر، 2014، ص 241 - 244.

4- وهل من حدود للعقل؟

لكن للعقول حدوداً نقف عندها:

أبو معين النسفي: العقل مخلوق لذا يلحقه الضعف

«وأما المعنى الشامل لجميع طبقات العقلاء، وهو أن العقل شيء مخلوق لا بد من لحوق الآفات به، وحلول الفترة والكلال به عند استيلاء الضجر والملل على صاحبه، وربما تعارضه الشبهات، وتصدّه عن حقيقة النظر الأماني والشهوات، وتمنعه من الإحاطة بكل دقيق من الأمور وجليل، اعتراء الهموم وأسباب شغل القلب على صاحبه، وترادف الآلام



فالعقل من وجه
كالبصر، والشرع
كالضوء بين البصر
والمبصر، كما
لا يدرك البصر شيئاً
من المبصرات بغير
ضوء كذا العقل
لا يحقق كثيراً من
الأمر إلا بواسطة
الشرع.
ومن وجه العقل
كالوزان والشرع
كالميزان والأمر
الديني والأخروي
كالوزون، كما أن
الوزان لا يستغني
بالميزان، لا يعرف
حقيقة مقدار الشيء
فيحتاج أن يخمن
ويخرص، والتخمين
والخرص قلما يصيبان
الحق، وإن أصيبا لم
يوثق به،



والأوجاع عليه، وتشغله عن الاستقصاء في البحث والتأمل مع ما في المطالب النظرية من الغموض والدقة، فلا بد من معاون له مقوياً به ليصل باتصاله به إلى ما يجب الوصول إليه؛ وذلك هو الوحي السماوي، والله الموفق.

على أن العقول لو كان في جبلتها إمكان الوصول إلى جميع مصالح الدارين إلا أن ذلك لن يكون إلا بأداب الفكر، ونض مضية خاطر، والانكباب على النظر الدائم والبحث الكامل، ويلحقه بذلك مشقة عظيمة، وتلزمه مؤنة كثيرة.

ثم إنه إذا نبه على ذلك بالسمع وأرشد إلى كيفية استخراج ما يرومه بعقله تنبه لذلك، وسهل عليه الأمر وخفت له المؤنة.

ولهذا كان الغالب في أتباع الأنبياء ﷺ الاستمرار على الحق والتثبت به، وإن كان أكثرهم خالين عن صناعة النظر موصوفين بالبلادة، مشغولين باكتساب أسباب المعاش، والغالب على الفلاسفة العدول عن الصواب والوقوع في الكفر والضلال، وإن كانوا موسومين برجاحة العقول وقوة الألباب وصفاء القرائح، متفرغين سنين كثيرة وأعمار طويلة للبحث عن المعالم الإلهية والمعاني الدينية، معترلين الخلق في مدارسهم، لتأييد الصنف الأول بمادة الوحي السماوي، وخلاء الصنف الثاني عن ذلك، بل لا نكاد نجد أحداً من الأوائل المنتسبين إلى الفلسفة متمسكاً بالتوحيد مقرراً بوظائف الأمر والنهي معترفاً بالحشر والمعاد على ما هو الحق إلا إذا كان من أتباع الأنبياء ﷺ أخذ الدين منهم أو من أتباعهم. وإذا كان الأمر كذلك فمن لم يتق هذه النعمة العظيمة بالشكر، واعتقد أن الإرشاد إلى ذلك تسهيل الأمر عليه وتخفيف المؤنة، خارج من الحكمة، فهو الأحق الذي لا دواء لحمقه ولا حيلة لبرئه عما ابتلي به من داء جهله، والله الهادي.

على أنه لو كان في الأعقل الغناء كما يزعمون وليس في إرسال المرسل زيادة تخفيف وتيسير أو معنى من المعاني بل فيه عين ما في العقل، لما أوجب ذلك كون الإرسال سفهاً، بل هو من باب الإفضال والإحسان، إذ إعطاء ما زاد على الكفاية يعد إفضالاً وزيادة في الإنعام، ووجود ذلك في العالم مما لا يخفى، كإعطاء الله تعالى ما فيه زيادة لذة من الأغذية وإن كانوا بدون ذلك من الأغذية حصول ما هو المقصود من بقاء الأبدان».

أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية/ الجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2011، ص 281 - 283.

الرد على البراهمة واكتفاؤهم بالعقل: ليس بالعقل وحده:

الراغب الأصفهاني في كتاب الاعتقادات: الكلام في دين الله هل هو عقلي أم بعضه؟

يستعرض موقف البراهمة الذين أنكروا النبوات وقالوا: لا واجب إلا من جهة العقل، ثم يعتمد إلى الرد عليهم:

«(...) فشبهة البراهمة هي أنهم قالوا: إن كانت الشرائع التي أتى بها الأنبياء مخالفة للعقل، فهي مردولة مهجورة؛ لأن العقل حجة الله به يأخذ عباده، وما أدى إلى مخالفته

وجب طرحه، وإن كانت موافقة للعقل ففيه غنية عنها، وإيجاد ما يستغنى عنه عبث، والله يتعالى عن ذلك.

قد أجيب عن ذلك أن الذي يوجب العقل هو أن الجميل والخير والعدل مؤثرة على الإطلاق، وأن القبيح والشر والجور مردولة؛ فأما معرفة أي فعل، أي حركة على التفصيل هو الجميل أو القبيح أو الخير أو الشر أو العدل أو الجور، فليس للعقل في أحدها غنية لم يكن إيجاد الآخر عبثاً كما زعم، وقد اشتركت حاسة البصر وحاسة السمع في معرفة الشكل والحركة وليس أحدهما باطلاً، ويصطاد الطير بالفخ والجوارح وليس أحدهما باطلاً، فالعقل من وجه كالبصر، والشرع كالضوء بين البصر والمبصر، كما لا يدرك البصر شيئاً من المبصرات بغير ضوء كذا العقل لا يحقق كثيراً من الأمور إلا بواسطة الشرع. ولذلك وصف الله تعالى الشرع بالنور والسراج والهدى والبيان، نحو: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: 15]، وقال: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ﴾ [آل عمران: 138]، وقال: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيرًا﴾ [الفتح: 8]، ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيرًا﴾ [الأحزاب: 46]، ومن وجه العقل كالوزان والشرع كالميزان والأمور الدنيوية والأخروية كالموزون، كما أن الوزان لا يستغني بالميزان، لا يعرف حقيقة مقدار الشيء فيحتاج أن يخمن ويخرص، والتخمين والخرص قلما يصيبان الحق، وإن أصيبا لم يوثق به، ولهذا عظم الله تعالى أمر الميزان، فقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: 17] إلى غير ذلك من الآيات، وكالمجمع عليه بين حذاق أهل كل صناعة أن أصول الصناعة مأخوذ عن الوحي، فإن الأطباء إذا سئلوا عن أصل الطب نسبوه إلى بقراط، وقالوا: أخذه عن نبي في زمانه عرج بروحه إلى السماء فاطلع على حقائقه، وكذلك أصحاب النجوم والهيئة إذا سئلوا عن ذلك نسبوه إلى هرمس، وهو في ما يقال إدريس النبي ﷺ.

5- وهل يمكن بالعقل إبطال العقل أم هل يمكن إبطال النظر بالنظر؟

في الرد على مبطلي النظر بالنظر والطاعنين على العقل بالعقل نفسه:

لما كان الإنسان العاقل إنساناً ناظراً بالدرجة الأولى، فقد تجادل المتكلمون حول قيمة «النظر» العقلي وقيمة «الإنسان الناظر»، وفي ما إذا كان الإيمان لا يتم إلا بالنظر؟ وما القول في من يبطل النظر؛ وبالتالي يزري بالإنسان الناظر؟

الموقف الإباضي:

الاختلاف بين العقول لا يطعن في قيمة العقل: القاضي أبو محمد نجاد بن

موسى المنحي

الذي عند القاضي أن العقل كالميزان لا يتحرك حتى تضع فيه الشيء، فإذا وضعت الشيء أخبرك بما فيه، وكذلك العقل لا يخبرك بشيء حتى تستعمله، فإذا استعملته أخبرك



بالخير والشر. والعاقل من له العقل، فكل من له عقل فهو عاقل، ومن لا عقل له ليس بعقل.

«الأصل بأن الحكيم لا يخاطب من لا عقل له، وإنما يخاطب من له عقل وبالعقل تعرف حقائق الأشياء وبه يقع التمييز بين المستحيل، وغيره إذ لو لم يكن كذلك لما كان لتخصيص العقلاء بالمخاطبة معنى؛ ألا ترى أن الله تبارك وتعالى كيف صرف خطابه عن لا عقل له فقال: ﴿كَذَلِكَ نَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: 28]، وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، وقال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَمْثَلُ نُصْرَتُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43] وقال: حاكياً عن إبراهيم عليه السلام حين رأى الكوكب قال: هذا ربي ثم تبين بما ركب فيه من العقل أنه مربوب بما لحقه من نقص الأفول إذ النقص في قضية العقول علم للعبودية لا للربوبية، ثم ألحق الشمس والقمر في الحكم به إذ كانا مشاركين له في الزوال والأفول. وإذا كان كذلك ثبت أن العقول صحيحة وفصائلها مستقيمة. والدليل على ذلك أيضاً أن أصحاب العقول وضعوا الموازين لاستيفاء الحقوق وقابلوا بين الوزن والموزون وكذلك فعلوا في المكييل والذرعان فلو لم يعلم وزن شيء بالمقابلة لم يكن بما فعلوه من ذلك فائدة. وهذا الصنع منهم استدلال بالعقل، وهو عين القياس. وأصل القياس في العقل يعرف حكم ما لم بين حقيقة من الذي ثابت في المقابلة بينه وبينه فيكون الشيء الذي ثابت حقيقته فرعاً في المقابلة عليه يعرف حكمه به. فإن قيل: «إنا وجدنا أهل العقل مختلفين في آرائهم، وكل يزعم أن الذي قاله هو الصحيح. فلو كان فيه دليل لبان الصحيح من الفاسد كما يبين الموزون عند المقابلة؟». قيل له: «إن أكثر مدلولات العقل متفق لا يقع فيه اختلاف. وقد تعرض الشبهة في بعضها لدقة المسلك فيه أو لضعف الرؤية من الناظر؛ فإذا عمل فيه الفكر وأنعم فيه النظر ظهر الصواب وزال الخلاف كالمسألة من الحساب يختلف فيه الحساب ثم يتفقون عند إنعام النظر وإعمال الروية، ولم يكن اختلافهم على أن علم الحساب ودلالة العدد غير صحيح وكذلك هذا».

القاضي أبو محمد نجاد بن موسى المنحي: كتاب الأكلة

الموقف الأشعري: أبو القاسم النيسابوري

في إبطال النظر بالنظر إثبات للنظر

ذلك رجل يروم، حسب المتكلم الأشعري أبي القاسم النيسابوري، أن يبطل النظر بالنظر، وذلك محال؛ لأن: «في إبطال النظر بالنظر صحة النظر». إذ أن هؤلاء الذين يرومون إبطال النظر لاحظوا أن كثيراً من الناس يتركون النظر بنظر، فقالوا: إذن لا تعويل على النظر:

«فإن قالوا [= مبطلو النظر]: الدليل على أن النظر ليس من مدارك العلوم أننا وجدنا كثيراً من أصحاب المذاهب صاروا إلى مذهب بدليل أفضى بهم إلى ذلك المذهب،



وانتقلوا إلى مذهب آخر بدليل آخر، وادعوا أن النظر الذي أفضى بهم إلى الأول كان فاسدًا، ثم لا نأمن أنهم لو عاشوا برهة من الدهر لتركوا المذهب الثاني إلى مذهب ثالث، ثم إلى رابع، وتركوا النظر بنظر؛ فلا تعويل إذن على النظر، واستبان أنه ليس من مدارك العلم.

قلنا: هذا - أولاً - تعويل منكم على قياس تعتقدون بطلانه لتطلبوا به غيره، وإبطال الشيء بما يُدعى فيه البطلان باطل قطعاً.

ثم إن كان هذا السؤال صادراً من الذين حصروا مدارك العلوم في الحواس، فنقول: هذا السؤال ينعكس عليكم فيما اعتقدتموه طريقاً إلى العلم؛ وذلك أن الإنسان إذا نظر إلى شيء بعيد، ربما يظنه ويعتقده إنساناً، فإذا هو غراب، أو يعتقده صغيراً، فإذا هو كبير، فيتترك معتقده الأول إلى معتقد ثانٍ، ثم لم يكن ذلك قادحاً في أن الحس من مدارك العلوم؛ فكذا في مسألتنا: مجرد الانتقال من مذهب إلى مذهب لا يدل على فساد المذهب المنتقل عنه، وصحة المذهب المنتقل إليه.

قالوا: الحس له شرائط، فمن وفى بشرائطه حصل له العلم.

قلنا: كذلك نقول في النظر؛ فإنه ينقسم إلى صحيح، وإلى فاسد، فمن أتى بالصحيح ووفى بشرائطه حصل له العلم.

ثم نقول: هذا الذي تمسكتم به، وجعلتموه معوّلكم في إبطال النظر، حجة عليكم؛ فإن الذي ترك نظراً بنظر لا يضرب عن النظر أصلاً، لكن يعود إلى النظر ثانياً وثالثاً، إلى أن ينقضي عمره؛ لعلمه بأن لا طريق إلى العلم إلا بالنظر؛ فهذا هو الدليل القاطع على أن النظر من مدارك العلوم.

أبو القاسم النيسابوري: الغنية في الكلام، تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2010، ص 233 - 234.

رد الماتريدية على الطاعنين في العقل والنظر:

أ - أبو معين النسفي: العقل سبب أصيل للمعرفة

دفاعاً عن العقل ضد خصومه، يرد أبو معين النسفي على الطاعنين في أن يكون العقل مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة، وذلك بتصديه إلى مطعنين اثنين في العقل والنظر:

1 - يمكن نقض العقل. وجوابه: نقض العقل للعقل إثبات للعقل، أو قل نقض النظر بالنظر لإثبات للنظر.

2 - قضايا العقل قضايا متناقضة. وجوابه: لا تناقض بين قضايا العقل إذا أحسن استعمال الاستدلال.

وجدنا كثيراً من أصحاب المذاهب صاروا إلى مذهب بدليل أفضى بهم إلى ذلك المذهب، وانتقلوا إلى مذهب آخر بدليل آخر، وادعوا أن النظر الذي أفضى بهم إلى الأول كان فاسدًا، ثم لا نأمن أنهم لو عاشوا برهة من الدهر لتركوا المذهب الثاني إلى مذهب ثالث، ثم إلى رابع، وتركوا النظر بنظر؛ فلا تعويل إذن على النظر، واستبان أنه ليس من مدارك العلم.



إن الذي ترك نظراً بنظر لا يضرب عن النظر أصلاً، لكن يعود إلى النظر ثانياً وثالثاً، إلى أن ينقضي عمره؛ لعلمه بأن لا طريق إلى العلم إلا بالنظر.



وهو يقصد بخصوم العقل هنا: من نفوا العقل من السوفسطائية والسمنية، ومن أبطلوا النظر وأدّعوا خروج العقل عن أن يكون من أسباب المعارف من السوفسطائية أيضاً ومن الباطنية ومن بعض الشيعة ومن جماعة من المشبهة.

«وأما الكلام في العقل أنه من أسباب المعارف، فمن أنكر ذلك يتعلق بكون قضاياه متناقضة، ولأن كون العقل من أسباب المعارف، وكون الاستدلال والنظر به مما يفضيان إلى العلم، إما أن يُعرف بالعقل، وإما أن يعرف بغير العقل، فإن قلتم بأنه يعرف بالعقل، ففيه سئلتهم، وفي النظرية نوزعتهم، وإن قلتم: عرف ذلك بدليل آخر، قيل لكم: ما ذلك الدليل؟ فإن قلتم: هو الخبر، قيل: بخبر من عرفتم ذلك؟ وبم عرفتم أن المخبر صادق في ما قال؟ وإن قلتم: بالحس، فبأي حس عرفتم ذلك؟ أشيروا إليه وعينوه ليظهر تعنتكم ومكابرتكم، ولأن أرباب الحواس السليمة، ولا يختلف أرباب الحواس السليمة في معرفة المحسوسات وأهل الحق - نصرهم الله - يقولون: كون العقل من أسباب المعارف يعلم بالضرورة، فإن العلم الثابت ببديهة العقل ضروري كعلم الحواس، فإن العلم بأن الشيء أعظم من جزئه وأن جزءه أصغر من كله ضروري، فإن زياداً بكميته أعظم من يده وحدها، إذ في كله يد وزيادة، ويده أصغر من كله، وكذا العلم بأن المستويين في زمان إذا اتصف أحدهما بالتناهي في الوجود كان الآخر أيضاً متناهياً في الوجود، كمن علم أن ولادة زيد وعمرو كانت في ساعة واحدة، ثم علم أن أحدهما ابن عشرين سنة، علم ضرورة أن الآخر ابن عشرين سنة، حتى إن شيئاً من الشبه والشكوك لا يعتريه، ولو أراد تشكيك نفسه في ذلك لعجز، وعرف من نفسه أنه مكابر، كما في العلم الحاصل بالحواس، فإذا كان كذلك فمن أنكر على الإطلاق كون العقل من أسباب المعارف، فقد أنكر العلم الضروري، وتجاهل والتحق بالسوفسطائية، فيعامل بما يعامل به السوفسطائية، وإن أقر به فقد أقر في الجملة بكون العقل من أسباب المعارف. فلو أنه أقر بذلك وأنكر النظر والاستدلال، فقليل له: الدليل على أن النظر طريق العلم أن من اشتغل به، واستوفى شرائط النظر، أفضى به إلى العلم لا محالة، فعرف أنه طريق العلم، كاثنتين لا يختلفان في طريق أنه طريق سمرقند أم ليس بطريق لها، فأدنى ما يقطع به الخصومة أن يقال: اسلك هذا الطريق، فإن أفضى بك إلى سمرقند كان طريقاً إليها، وإن لم يفض بك إليها لم يكن طريقاً إليها، فإذا سلكه وأفضى به إليها علم أنه طريق سمرقند. ولأن كلاً يفرع إلى النظر عند اشتباه الأمر عليه، ويتأمل في ذلك - وهذا جُبل عليه الخلق - حتى إن العاقل لو أراد الامتناع عنه، إذا حزبه أمر ونابته نائبة لم تطاوعه نفسه، كما يفرع عند اشتباه شيء من المراثيات إلى حاسة البصر، وكذا عند اشتباه كل محسوس يفرع إلى الحاسة المعدة لإدراك ذلك النوع من المحسوس، فدل أن العلم بالعقل من أسباب المعارف، وأن النظر مما يفضي إلى العلم مما جبل عليه البشر. وكذا العقلاء بأسرهم ينظرون في المكاسب ويميزون بين النافعة منها والضارة، فيشتغلون بالنافعة منها والرابحة، ويجتنبون الضارة والخاسرة.

ولو تؤمل حال هذا الجاحد لوجد مشتغلاً به في أكثر الحالات لتسوية أموره الدنيوية، لا يلتزم له أمر معيشته، ولا ينتظم أسباب تزجية عمره إلاً بذلك، ودلّ بقاؤه إلى هذه الحالة على وجود هذا الصنيع منه، فدلّ أنه في الإنكار معاند، يروم بذلك التقصي عن ربة التكليف، والتخلص من لوازم الأمر والنهي؛ ولأن النظر في نفيه إثباته، إذ نافي النظر بنفيه به، إذ ليس له دليل سوى النظر، فإنه لو ادّعى معرفة صحة نفيه بالحواس أو بالبداهة، لطولب بإحالة ذلك إلى حاسة معينة، فيظهر حينئذ تعنته، وكذلك لو ادّعى معرفته بالبداهة، ويقال له: إنّ أرباب الحواس السليمة والعقول الوافرة فما بالنا لا نعرف؟ فإن قال: إنكم تعرفون ذلك غير أنكم تعاندون لا ينفصل ممن يقلب عليه الأمر ويقول له: إنك تعرف صحة قولني وفساد قول نفسك، غير أنك تعاند، فلم يبق له إلاً النظر، وبه استدل حيث قال: إن قضاياها متناقضة، فدل أن نافية مثبت ضرورة، ومثبته يثبت أيضاً، فكان ثابتاً بإجماع العقلاء، وكذا باتفاق الخصم الذي هو من أصدق الشهادات، وكذا كل شيء في نفيه إثباته كان ثابتاً ضرورة. ويخرج هذا الكلام على طريقة المطالبة، فيقال له: انتفى النظر بالنظر أم بغير النظر؟ فإن قال: بالنظر، فقد أقرّ بثبوته، وإن قال: بغير النظر، طولب بذلك على حساب ما مرّ.

بقي سؤلهم أنكم بم عرفتم ثبوته؟ قلنا: هذا منكم نظر، فاشتغالكم به إقرار منكم بثبوته، ثم قال: عرفناه بكونه مفضياً إلى العلم إذ سلكناه فأفضى بنا إليه، كما سلكتم أنتم فأفضى بكم إلى العلم في أكثر أمور دنياكم، وأفضى بزعمكم إلى العلم بأنه ليس ثابتاً إذ نفيتموه به، وعرفنا أيضاً بكون الخلائق مجبولين عليه إذا حزبهم أمور يتعذر عليهم الوقوف عليها بالحواس والبداهة، ويقال أيضاً: عرفنا النظر في الجملة بنوع نظر داخل الجملة مفض إلى العلم، فثبت صحة هذا النظر الذي أدانا إلى كون النظر في الجملة ثابتاً إذ هو من جملة النظر، كما لو قال إنسان: كل قول محدث عرضي، كان هذا القول من جملة المحدث، وكذا لو قال: كمل عرض مفتقر إلى محل، أو قال: كل عرض مستحيل البقاء، كان هذا إخباراً عن نفسه، فدل أن هذا جائز غير ممتنع، فيجب القول به عند قيام الدليل، فقد قام الدليل على ما مر؛ فأما نفي شيء ما بإثباته، فمحال وأنتم نفيتم النظر بالنظر، فكان فيه نفيه بإثباته. ولما قالوا: إن أكثر قضايا العقل متناقضة، والنظر قد يكون فاسداً.

قيل لهم: قضايا العقل قط لا تكون متناقضة، والوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر النظر، والنظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله، فيقع له نوع ظن، فيعتقد ذلك ويظن ظنه أنه علم، فأما لو استوفى شرائط النظر في كل مقدمة، وعلم صحتها، فلا يقع في ضلال، ولا يكون نظره فاسداً البتة. مثاله: إن المجوسي نظر في أقسام العالم، فوجدها محدثة، فاعتقد حدوثها وهو صحيح، ثم وجد في العالم الشرور والقبايح والأقذار والأنثان فاعتقد ثبوتها وهو صحيح، ثم اعتقد حدوثها وهو أيضاً صحيح، ثم اعتقد أن المحدث لا بد له من المحدث وهو صحيح، ثم اعتقد أن صانع العالم حكيم وهو صحيح، ثم اعتقد أن





إيجاد الشرور والقبائح والأقذار والأنتان سفه وهذا خطأ، واعتقد أنها لما كانت محدثة فلا بد لها من محدث والصانع حكيم لا يسفه لم يخلق هذه الأشياء، ولا بد لضرورة اقتضاء المحدث محدثاً أن يكون سوى الباري جل وعلا صانع سفيه يتولى تخليق هذه الأشياء، فوقع في الباطل لنظره في مقدمة واحدة بهواه دون عقله، لو تأمل بعقله لعرف أن إيجاد هذه الأشياء حكمة على ما نبين إن شاء الله. فلم يقع في الباطل.

والنظر يكون مفضياً إلى العلم بشريطة حصوله في جميع المقدمات بالعقل دون الهوى. وثبت أن لا تناقض في قضايا العقل، ولا خلل في كون النظر مفضياً إلى العلم عند وجوده بشرطه. ثم نقول: في هذا الكلام نظر، فيجب أن يكون باطلاً، ثم يقال لهم: لو كان فساد ما فسد من النظر والاستدلال يوجب فساد كل نظر مع قيام الدليل على صحته، وثبوت القانون المميز بين صحيحة وفاسدة، لكان ينبغي أن يخرج الخبر والحس من أسباب المعارف، لوجود الكذب في الخبر والغلط في الحس عند البعد إذ يرى كبير الجثة صغيراً عنده وكذا عند الآفة؛ إذ الأحوال يرى الشيء شيئين. وحيث لم يبطل الخبر والحس لم يبطل العقل والنظر.

وما يتعلق به الخصوم أيضاً أن حال واحد منا مع البداهة والمحسوسات يخالف حاله مع النظريات في التجلي والتخفي، وإذا كان للضروريات زيادة كشف وتجلي، كان بمقابلته للنظريات خفاء، والخفاء ينافي العلم. ويجاب عنه: إن دعوى هذه المفارقة في الجلاء والخفاء ممنوعة، فإن من نظر واستوفى شرائط النظر كانت حاله مع النظريات كحال مع الضروريات في الجلاء والخفاء، وإنما يقال: أحدهما أخفى من الآخر في التعارف، لتفاوت طريقيهما في الخفاء والانكشاف لا لتفاوتهما في أنفسهما. غير أنهما يفترقان في وجه: وهو أن بقاء العلم في الضروريات لا يقف على فعل في هذا العالم، كما أن حصوله لا يقف على فعل من جهته، بل وجد بتولي الله تعالى اختراعه في العبد من غير صنع من قبله، وكذا يتولى إبقاءه من غير صنع العبد. والنظري كما لم يحصل إلا بصنع وجد من قبل العالم - وهو النظر والاستدلال - لا يبقى إلا بصنع وجد من قبله - وهو تذكر الأدلة ودفع الشبه المعترضة؛ فأما في أصل العلم والجلاء والخفاء فلا يفترقان».

أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية/ الجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2011، ص 144 - 150.

ب - رد أبي البركات النسفي على الطاعنين في العقل:

هذا رد أبي البركات النسفي - الماتريدي - في كتاب «الاعتماد في الاعتقاد» - على «الملحة» [= الإسماعيلية] والروافض [= الشيعة] في الطعن على العقل:

«والملحة والروافض [تشكك] بالعقل، لتناقض قضاياهم إذ العقلاء اختلفوا فيما بينهم، وكل واحد منهم يُثبت ما ادعاه بالعقل، وما تناقضت قضاياهم لا يكون سبباً للعلم.

قلنا: قضايا العقل لا تكون متناقضة قط، وإن كانت أقوال العقلاء متناقضة؛ لأن العقل



حجة الله على عباده، ولا تتناقض حججه، واختلاف العقلاء فيما بينهم لقصور عقولهم، أو لتقصيرهم في شرائط النظر، فربما قصر عقل الناظر عن معرفة الشيء فحكم بالهوى، وظن أنه من قضايا العقل، فأما أن تختلف قضايا العقل فلا.

وللنظر شرائط يجب رعايتها ليفيد العلم، فإذا استوفى شرائط النظر في كل مقدمة أفضى به إلى العلم، فأما إذا نظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله يكون نظره فاسداً، غير مفيد للعلم.

وهذا كالمجوسي إذا نظر في أقسام العالم فوجدها محدثة، فاعتقد حدوثها، ووجد في العالم الشرور والقبائح فاعتقد حدوثها، واعتقد أن المحدث لا بد له من محدث، واعتقد أن صانع العالم حكيم، فهذا كله صحيح، ثم اعتقد أن إيجاد الشرور والقبائح سفه، وهذا خطأ، ثم اعتقد أنها لما كانت محدثة، والصانع حكيم لا يفعل السفه، ولا بد لاحتياج المحدث إلى المحدث أن يكون لها محدث سوى الباري، فوقع الباطل في مقدمة واحدة، لهواه دون عقله.

ولو تأمل بعقله لعرف أن إيجاد هذه الأشياء حكمة، واعتبر هذا بنظر العين، فإن القمر ليلة البدر لا يختلف فيه النظار، وقد يقع الاختلاف في الهلال، وهو راجع إلى تقصير من الناظر، أو إلى قصور آلة النظر، مع أنه تناقض، حيث أبطل العقل به.

لأن قوله: إن قضايا متناقضة وما تناقضت قضاياها لا يكون سبباً للعلم، إنما يعرف بالعقل، وكل شيء في نفيه إثباته كان ثابتاً بالضرورة؛ وهذا لأن نفيه يشبهه ومثبه يشبهه أيضاً، فكان ثابتاً بالإجماع».

أبو البركات النسفي: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة [المسمى: الاعتماد في الاعتقاد]، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث / الجزيرة للنشر والتوزيع، مصر، 2014، ص 122 - 124.

الموقف الاعتزالي: ابن الملاحمي

يرى ابن الملاحمي، على غرار ما ذهب إليه الماتريديان، تناقض إبطال النظر بالنظر، وأنه لا يصح الطعن في النظر بالنظر:

«فإن قيل: كيف يكون النظر موصلاً إلى العلم مع أخطاء كثير من الناظرين؟ قيل له: إنه إذا ثبت لنا أن النظر موصل إلى العلم في بعض المواضع... ثم وجدنا بعض الناظرين مخطئاً، علمنا أنه ما أخطأ لفساد الطريق، وإنما أخطأ لتقصير منه في الطريق. يبين ذلك أنه ما من صنعة من الصانع إلا ويوجد فيها خطأ من الصانع. ثم لا يدل خطؤه على فساد تلك الصنعة، وإنما يدل على تقصير منه في الصنعة. ولو دل ما ذكرته على فساد النظر لدل خطأ الحاسب والمهندس على فساد الحساب والهندسة. وعلى أننا لم نجعل كل نظر موصلاً إلى العلم فيلزم ما أوردته، وإنما جعلنا الموصل إلى العلم هو النظر المخصوص. وكل من نظر مثل هذا النظر فإنه لا يخطئ».

قضايا العقل
لا تكون متناقضة
قط، وإن كانت أقوال
العقلاء متناقضة؛
لأن العقل حجة الله
على عباده، ولا
تتناقض حججه،
واختلاف العقلاء فيما
بينهم لقصور عقولهم،
أو لتقصيرهم في
شرائط النظر، فربما
قصر عقل الناظر عن
معرفة الشيء فحكم
بالهوى، وظن أنه من
قضايا العقل، فأما أن
تختلف قضايا
العقل فلا.



فإن قيل: إن خصومكم يستدلون على مذاهبكم كاستدلالكم، ولا يحصل لهم العلم بمذاهبكم، فكيف يكون النظر موصلاً إلى العلم؟ قيل له: إننا لا نسلم أن خصومنا يستدلون على مذاهبنا كاستدلالنا. يبين هذا أننا قد بيننا أن النظر هو إما علوم يرتبها العاقل بحسب عقله فتفضيه إلى العلم، وإما يتضمن النظر العلوم التي هي مقدمات العلم المكتسب. وليس يجوز أن تحصل للعاقل مقدمات العلم المكتسب على الترتيب الصحيح ثم لا يجب له العلم المكتسب. فخصومنا وإن كانوا يحكون استدلالنا إلا أنهم لم يعتقدوا مذهبنا، لأنهم إما أن ينكروا بعض مقدمات استدلالنا على مذاهبنا أو يعتقدوا في ترتيب مقدمات العلم المكتسب أنه ليس بحسب العقل حتى يمكنهم دفع العلم بمذاهبنا. ألا ترى إن حصل له العلم بأن كل دخان لا يكون إلا من نار، وعلم أن ما يراه هو دخان، فإنه لا يمكنه دفع العلم عن نفسه بأنه لا بد من نار، إلا إذا اعتقد أن الدخان قد يوجد من دون نار أو يعتقد أن ما يراه ليس بدخان. فإما مع سلامة هذه المقدمات وترتيبها عنده لا يمكنه أن يمتنع عن العلم بأنه لا بد من نار.

على أن ما ذكره السائل من الطعن في النظر هو نظر واستدلال، فكيف يصح الطعن في النظر بالنظر؟ فإن قيل: إذا جاز لكم أن تصحوا النظر بالنظر، جاز أن نبطل النظر بالنظر، قيل له: إننا لا نصح النظر بالنظر، وإنما ننبه من أتى بالنظر الصحيح أنه لا بد من أن يفضيه إلى العلم بالمدلول، وذلك يجده من نفسه. وليس كذلك من يروم إبطال النظر، فإنه يرتب اعتقادات ومقدمات ليتوصل به إلى إبطاله. وهذا لا يصح؛ لأن الطريق الذي به يبطل المذهب لا بد من أن يكون صحيحاً ليتوصل به إلى إبطال المذهب؛ لأن الباطل لا يظهر بطلانه بباطل مثله، فصح أنه من رام إبطال النظر بالنظر فقد ناقض. وهذا الإلزام يلزمهم في كل ما يوردونه من الشبه في إبطال النظر؛ لأنه لا يمكنهم إيراد شبهة في إبطال النظر إلا وهو من قبيل النظر.

فإن قيل: إنا لا نجد في الناظرين من يتمسك بمذهب بالنظر برهة من الدهر ويضلل من خالفه في ذلك ويجتهد في نصرته والمدافعة عنه، ثم نجده بعد ذلك قد انتقل عنه إلى خلافه ويضلل من يتمسك به ويعادي عليه. فكيف يكون النظر موصلاً إلى العلم والحال على ما ذكرناه؟ وما تنكر في المذهب الثاني الذي انتقل إليه لنظر آخر أن يبين له فساد ما بعد، كما ظهر له فساد الأول؟ قيل له: هذا الذي ذكرته طعن في النظر بالنظر، وقد مضى تقريرنا لهذا الإلزام. ثم نقول: إذا ثبت لنا أن النظر موصل إلى العلم في بعض المواضع كما ذكرناه، ثم وجدنا في الناظرين مخطئاً، علمنا أن خطأه ليس لفساد الطريق، بل لتقصير منه في الاجتهاد والنظر. ولسنا نجعل التمسك بالمذهب ونصرته والمدافعة عليه دليلاً على صحته، ولا الانتقال عنه دليلاً على فساد، وإنما يتميز الصحيح في ذلك من الفاسد بالاعتبار الذي ذكرناه، وهو أن ينظر في مقدمات المكتسب، فإن كانت بحسب العقل

كانت علومًا مسلمة للعقلاء أو منتهية إلى علوم مسلمة، وكانت شاهدة للمكتسب على وجه لولاه لما ثبتت عنده مقدماته، فإن المكتسب يكون علمًا. وإن كان الأمر بخلاف ما ذكرنا لم يكن علمًا، وإن التبس على صاحبه فظنه علمًا. وقد لا يعتبر الناظر المستدل في بعض المذاهب هذا الاعتبار، فيعتقده ويتمسك به وينصره، ثم يعتبر من بعد هذا الاعتبار، فيظهر له فساد مقدماته أو بعضها، فيجب عليه الانتقال إلى غيره، ويلزمه فيما ينتقل إليه أن يعتبره هذا الاعتبار، فمتى وجد الثاني مبنياً على مقدمات صادقة كما ذكرناه، لم يجوز في الثاني ما ظهر له في الأول. ولولا ما ذكرناه لوجب في الحاسب إذا أخطأ في حساب ثم استدركه فيما بعد أن يبقى مجوّزاً للخطأ الثاني. وكذلك هذا في جميع الصنائع، وهذا يؤدي إلى فساد معاملات العقلاء وصنائعهم».

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونج، مركز بزوهشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران، 1390هـ، ص 52 - 54.

6- وأيهما أولى بالتقدمة: العقل أم الوجدان؟ النظر أم الذوق؟ الفكر أم الحدس؟

الإنسان العاقل ضد الإنسان الوجداني

الموقف الكلامي الصوفي:

القونوي: في حدود العقل البشري

يفضل الصوفي صدر الدين القونوي «طريق العيان» [= المشاهدة القلبية الوجدانية] على «طريق البرهان». ذلك أن عنده لا طمأنينة للإنسان النظري العاقل الذي ينظر بعين عقله، وإنما الطمأنينة كل الطمأنينة للإنسان الوجداني العارف الذي ينظر بعين قلبه.

«اعلموا أيها الإخوان - تولاكم الله بما تولى به عباده من المقربين، أن إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر. فإن الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات، وجميعها تابع في الأمر نفسه لاختلاف آثار استعداداتها. وهي المثيرة للمقاصد والمحكمة للعوائد والعقائد التي تتلبس بها وتتعلق نفوس أهل الفكر والاعتقاد. فإن التجليات في حضرة القدس وينبوع الوحدة وحدانية النعت هيولانية الوصف، لكنها تصبغ عند الورود بحكم استعدادات القوالب ومراتبها الروحانية والطبيعية والمواطن والأوقات وتوابعها، كالأحوال والأمزجة والصفات الجزئية وما اقتضاه حكم الأوامر الربانية المودعة بالوحي الأول الإلهي في الصور العلوية وأرواح أهلها والموكلين بها. فنظن لاختلاف الآثار أن التجليات متعددة بالأصالة في الأمر نفسه، وليس كذلك.



ثم نرجع ونقول: فاختلف للموجبات المذكورة أهل العقل النظري في موجبات عقولهم ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها، واضطربت آراؤهم. فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين شبهة. فلم يتفقوا في الحكم على شيء بأمر واحد. فالحق بالنسبة إلى كل ناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن إليه. وليس تطرق الإشكال ظاهراً في دليل يوجب الجزم بفساده وعدم صحة ما قصد إثباته بذلك الدليل في الأمر نفسه، لأننا نجد أموراً كثيرة لا تتأتى لنا إقامة برهان على صحتها مع أنه لا شك في حقيقتها عندنا وعند كثير من المتمسكين بالأدلة النظرية وغيرهم. ورأينا أيضاً أموراً كثيرة قررت بالبراهين قد جزم بصحتها قوم بعد عجزهم وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد ولم يجدوا شكاً يقدر فيها، فظنوها براهين جلية وعلوماً يقينية. ثم بعد مدة من الزمان تفتنوا أو من أتى بعدهم لإدراك خلل في تلك المقدمات أو كلها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد وانقذ لهم من الإشكالات ما يوهن تلك البراهين ويزيفها.

ثم إن الكلام في الإشكالات القادحة، هل هي شبهة أو أمور صحيحة كالكلام في تلك البراهين. والحال في القادحين كالحال في المثبتين السابقين. فإن قوى الناظرين في تلك البراهين الواقفين عليها متفاوتة، كما بينا ولما ذكرنا. والحكم يحدث أو يتوقع من بعض الناظرين في تلك الأدلة بما يزيّفها بعد الزمان الطويل مع خفاء العيب على المتأملين لها والمتمسكين بها قبل ذلك المدة المديدة. وإذا جاز الغلط على بعض الناس من هذا الوجه، جاز على الكل مثله. ولولا الغلط والعتور عليه واطمئنان البعض بما لا يخلو من الغلط وبما لا يؤمن الغلط فيه، وإن تأخر إدراكه، لم يقع بين العالم خلاف في الأديان والمذاهب وغيرهما. فهذا من جملة الأسباب المشار إليها.

ثم نقول: وليس الأخذ بما اطمأن به بعض الناظرين واستصوبه وصححه في زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالفه وترجيح رأيه، والجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن، لكون أحد القولين مثلاً يقتضي إثبات ما يقتضي الآخر بنفيه. فاستحال التوفيق بينهما والقول بهما معاً وترجيح أحدهما على الآخر، إن كان برهان ثابت عند المرجح فالحال فيه والكلام كالكلام والحال في ما مر. وإن لم يكن ببرهان، كان ترجيحاً من غير مرجح يعتبر ترجيحه. فتعذر إذًا وجدان اليقين وحصول الجزم التام بنتائج الأفكار والأدلة النظرية. ومع أن الأمر كما بينا، فإن كثيرا من الناس الذين يزعمون أنهم أهل نظر ودليل بعد تسليمهم لما ذكرنا يجدون في أنفسهم جزماً بأمر كثيرة لا يستطيعون أن يشككوا أنفسهم فيها. وقد سكنوا إليها واطمأنوا بها، وحالهم فيها كحال أهل الأذواق ومن وجه كحال الوهم مع العقل في تسليم المقدمات والتوقف في النتيجة. ولهذا الأمر سر خفي (...).

وأما القانون الفكري المرجوع إليه عند أهل الفكر، فهم مختلفون فيه أيضاً من وجوه،

أحدها: في بعض القرائن وكونها منتجة عند البعض وعقيمة عند غيرهم. وثانيها حكمهم على بعض ما لا يلزم عن القضايا أنه لازم. وثالثها: اختلافهم في الحاجة إلى القانون والاستغناء عنه من حيث إن الجزء النظري منه ينتهي إلى البديهي ومن حيث إن الفطرة السليمة كافية في اكتساب العلوم ومغنية عن القانون. ولهم فيما ذكرنا اختلاف كثير، لسنا ممن يشتغل بإيراده، إذ غرضنا التنبيه والتلويح.

وآخر ما تمسك به المثبتون منفعة الأولوية والاحتمال. فقالوا: إننا نجد الغلط لكثير من الناس في كثير من الأمور وجداناً محققاً مع احتمال وقوعه أيضاً فيما بعد. فاستغناء الأقل لا ينافي احتياج الكثير إليه.

وأما الأولوية، فاحتجوا بها جواباً لمن قال لهم: قد اعترفتم بأن القانون ينقسم إلى ضروري ونظري، وأن الجزء النظري مستفاد من الضروري. فالضروري إن كفى في اكتساب هذا القانون، كفى في سائر العلوم، وإلا افتقر الجزء الكسبي منه إلى قانون آخر. فقالوا: الإحاطة بجميع الطرق أصون من الغلط، فتقع الحاجة إليه من هذا الوجه عملاً بالأحوط. وإصابة بعض الناس في أفكاره لسلامة فطرته في كثير من الأمور وبعضهم مطلقاً في جميعها بتأييد إلهي خص به دون كسب لا ينافي احتياج الغير إليه. ونظير هذا الشاعر بالطبع وبالعروض، والبدوي المستغني عن النحو بالنسب إلى الحضري المتعرب.

ونحن نقول بلسان أهل التحقيق: إن القليل الذي اعترفتم باستغنائه عن ميزانكم لسلامة فطرته وذكائه، نسبته إلى المؤهلين للتلقي من جناب الحق والاعتراف من بحر جوده والاطلاع على أسرار وجوده في القلة وقصور الاستعداد نسبة الكثير المحتاج إلى الميزان. فأهل الله هم القليل من القليل (...).

وهذه حال أهل الأذواق ومذهبهم حيث يقولون: إن العلم الصحيح موهوب غير مكتسب، وإن المتحصل لنا بطريق التلقي من جانب الحق، وإن لم يقد عليه البرهان النظري، فإنه لا يشكنا فيه مشكك ولا ريب عندنا فيه ولا تردد، ويوافقنا عليه مشاركونا من أهل الأذواق، وأنتم لا يوافق بعضكم بعضاً إلا لقصور بعضكم عن إدراك الخلل الحاصل في مقدمات البراهين التي أقيمت لإثبات المطالب التي هي محل الموافقة.

وفي الجملة، فقد تبين أن غاية كل أحد فيما يطمئن إليه من العلوم هو ما حصل في ذوقه دون دليل كسبي أنه الحق. فسكن إليه وحكم بصحته وهو من ناسبه في نظره وشاركه في أصل مأخذه وما يستند إليه ذلك الأمر الذي هو متعلق اطمئنانه.

وبقي هل ذلك الأمر المسكون إليه والمحكوم بصحته هو في نفسه صحيح على نحو ما اعتقد فيه من حاله ما ذكرنا أم لا؟ ذلك لا يُعلم إلا بكشف محقق وإخبار إلهي. فقد بان أن العلم اليقيني الذي لا ريب فيه يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري. هذا مع أن الأمور المثبتة بالبراهين على تقدير صحتها في الأمر نفسه وسلامتها



في زعم المتمسك بها بالنسبة إلى الأمور المحتملة والمتوقّف فيها لعدم انتظام البرهان على صحتها وفسادها، يسيرة جدًّا. وإذا كان الأمر كذلك، فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده إما متعذر مطلقاً أو في أكثر الأمور.

ولما اتضح لأهل البصائر والعقول السليمة أن لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر والاستدلال وطريق العيان الحاصل لذي الكشف بتصفية الباطن والالتجاء إلى الحق. والحال في المرتبة النظرية قد استبان بما أسلفنا، فتعين الطريق الآخر، وهو التوجه إلى الحق بالتعزية والافتقار التام وتفرغ القلب بالكلية من سائر التعلقات الكونية والعلوم والقوانين. ولما تعذر استقلال الإنسان بذلك في أول الأمر، وجب عليه اتباع من سبقه بالاطلاع من سالكي طريقه تعالى ممن خاض لجة الوصول وفاز بنيل البغية والمأمول، كالرسل - صلوات الله عليهم - الذي جعلهم الحق تراجمة أمره وإرادته ومظاهر علمه وعبادته، ومن كملت وراثته منهم علماً وحالاً ومقاماً عساه سبحانه وجود بنور كاشف يظهر الأشياء على ما هي عليه، كما فعل ذلك بهم وبتباعهم من أهل عنايته والهادين المهيدين من بريته. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: 4].

صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي: المراسلات، تحقيق كوردن شوبرت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 2011، ص 26 - 32.

7- وما هي أضداد الإنسان العاقل أو الإنسان النظري؟

وجد أهل الكلام للإنسان النظري في مضادات كالإنسان المقلد والإنسان الإلهامي وغيرهما...

الإنسان العاقل ضد الإنسان المقلد

الموقف الماتريدي: أبو المعين النسفي

إذ أثبت أبو معين النسفي العقل أداة أساسية لإنشاء المعرفة، بل وفي معرفة صحة الأديان وفسادها، فقد هاجم كلاً من الإنسان الوجداني (القائل بالمعرفة بالقلب) والإنسان الإلهامي (القائل بالمعرفة بالإلهام) والإنسان المقلد (القائل بالمعرفة بالتقليد):

1 - الإنسان العاقل (العقل) ضد الإنسان الوجداني (القلب): القلب لا يعرف به صحة الأديان

«قال قوم: من وقع في قلبه حُسْنُ شيءٍ لزمه التمسك به. وهذا محال؛ لأن كثرة الأديان ظاهرة، وتضادها أمر يبيِّن، وكل يدعي وقوع حسن ما يدين به، وقبح ما يدين به غيره في قلبه؛ فيؤدي إلى أن يكون كل من يدين بشيء كان ديناً صحيحاً، لوقوع حسنه في قلبه المتدين، فيكون القول بحدوث العالم وقدمه، وثبوت الصانع وتعطيله، وتوحيده وتثنيته، وثبوت الصفات له ونفيها عنه، صحيحاً. وهذا محال. وكذا ينبغي أن يكون كل دين حقاً



لوقوع حسنه في قلب من اعتقد، وباطلا لوقوع قبحه في قلب من لم يعتقده واعتقد ضده. وفساد هذا مما لا يخفى على المجانين».

أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية/ الجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2011، ص 151.

2 - الإنسان العاقل (العقل) ضد الإنسان الإلهامي (الإلهام): الإلهام لا يعرف به صحة الأديان

«وقال قوم بأن الإلهام سبب معرفة صحة الأديان والمذاهب. وهذا أيضًا مثل الأول [= موقف أصحاب القلب]؛ لأن كلاً يدعي أنه ألهم صحة قول نفسه، وفساد مذهب خصمه؛ فيؤدي إلى القول بصحة الأديان المتناقضة على ما قررنا، وإلى القول بأن كل دين صحيح فاسد. ويقال لهؤلاء: إني ألهمت أن القول بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان فاسد، وأصح إلهامي هذا أم فاسد؟ فإن قال: هو صحيح، فقد أقر أن القول بأن الإلهام آلة معرفة صحة الأديان والمذاهب قول فاسد، [وإن قال: إلهامك فاسد] فقد أقر بكون شيء من الإلهام فاسد. وإذا كان الإلهام بعضه صحيحًا وبعضه فاسدًا لم يمكن الحكم بصحة كل الإلهام على الإطلاق ما لم يقيم دليل صحته، فصار المرجع إلى الدليل دون الإلهام».

أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية/ الجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2011، ص 151.

ونظير هذا الرأي عينه نلفيه لدى أبي البركات النسفي في شرحه على العمدة: «والإلهام ليس سببًا للمعرفة؛ لأنه يعارض بمثله؛ فإنه إذا قال: إني ألهمت بأن ما أقوله حق، فخصمه يعارضه ويقول: إني ألهمت بأن ما تقوله باطل، فإذا قال لخصمه: إنك لست من أهله، فيقابله خصمه بمثله».

أبو البركات النسفي: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة [المسمى: الاعتماد في الاعتقاد]، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث/ الجزيرة للنشر والتوزيع، مصر، 2014، ص 126.

3 - الإنسان العاقل (العقل) ضد الإنسان المقلد (التقليد): التقليد لا يعرف به صحة الأديان

«وكذا التقليد ليس مما يعرف به صحة الأديان، لأنه إن قلد كل متدين فذلك مستحيل لما مر من التناقض في الأديان، وإن قلد أهل دين من الأديان سئل عن اختياره ذلك وترجحه على غيره من الأديان، فإن لم يقيم الدليل بطل اختياره، وإن أقام الدليل بطل التقليد وصار المرجع هو الدليل».

ويقال له: هلاً أبطلت التقليد تقليدًا لمن أبطله فبأي شيء أجاب بطل التقليد، ولأن



التقليد ليس فيه إلا كثرة الدعوى، فإنه إذا قيل: لِمَ قلتَ: إن دينك صحيح؟ قال: فلاناً يعتقد، فيقال له: وَلِمَ قلتَ: إن دين فلان كان صحيحاً؟ وكذلك لو ذكر ثالثاً ورابعاً إلى ما لا يتناهى فيصير كلما كثر ذكر من قلده كثرت الدعوى، والدعوى تصح بالبرهان لا بدعوى أخرى. وبهذا يبطل قول من يجعل مجرد الطرد دليل كون الوصف وصف العلة، لما في كل محل يرى أن الحكم فيه ثبت وهذا الوصف فيه موجود، قيل له: لم قلت: إنه ثبت بهذه العلة؟ فكلما كان محال الحكم والوصف أكثر كان الدعوى أكثر، إلا إذا أقام الدليل أن من قلده كان دينه صحيحاً، فإن كان ذلك الدليل موجوداً في حقه فقد صح قوله، غير أنه لا حاجة به إلى بيان أنه أخذ المذهب من فلان، كما لو سئل موحد عن صحة دينه، فيبين أنه أخذ ذلك من أستاذه، فإذا قيل له: لم قلت: إن دين أستاذك كان حقاً؟ أقام دلائل وحدانية الصانع فثبت له صحة دين أستاذه، وثبت أيضاً صحة دينه، لوجود ذلك الدليل فيهما جميعاً، ولو كان ذلك الدليل غير موجود في حقه، ثبت به صحة دين من قلده، ولا يثبت به صحة دينه، ما لم يتبين أيضاً أن هذا الدين عين ذلك الدين الذي كان يعتقد من قلده».

أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية/ الجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2011، ص 153.

ويقول أبو البركات النسفي في كتابه «شرح العمدة»:

«وكذلك التقليد [ليس سبباً للمعرفة]؛ لأنه يُعارض بمثله أيضاً، فإنه إذا قال: إن ما أقوله حق؛ لأنني قلدت فلاناً، وهو قائل بحقيقته، فخصمه يقول: إن ما تقوله باطل؛ لأنني قلدت فلاناً، وهو قائل ببطلانه».

أبو البركات النسفي: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة [المسمى: الاعتماد في الاعتقاد]، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث/ الجزيرة للنشر والتوزيع، مصر، 2014، ص 126.

وقد ترتب على ذلك أن بعض المعتزلة لما رأوا الإنسان العامي يجنح إلى التقليد، ورأوا في التقليد ما يضاد العقل، فقد استنتجوا أن الإنسان المقلد - أو قل: الإنسان العامي - ليس بإنسان عاقل، وحده الإنسان العالم إنسان عاقل.

رد أبي الحسن الزاغوني [من متكلمي الحنابلة] على هذه الدعوى:

يحدّد صاحب كتاب: «الإيضاح في أصول الدين» أولاً معنى «العالم» ومعنى «العامي»، فيرى أن «العالم» هو الذي تبصّر وتدرّب وعرف الحجة من الشبهة وتبحّر في مواقف الاجتهاد للمعرفة، وانتصب دافعاً بالحق شبه أهل الاعتراض على وجه ترجح به الثقة ويساعده بالفهم واليقين. كما يرى أن «العامي» هو من فُصل عن أرباب الاختصاص في إحراز العلم وكثرة التبخر، وإنما سُمّي «عامياً» من جهة قلة العدد في «خواص» العلماء

بالإضافة إلى من بقي، فخواص العلماء في كل زمان أحاد يسير عددهم، فالناس غيرهم أعم وجودًا وأكثر عددًا، فلهذا سمي من قلّ علمه عاميًا ومن جملة العامة:

«لسنا نريد بالعامي الذي لا معرفة له بشيء من العلم بحال، فإذا ثبت هذا فسائر العامة مؤمنون عارفون بالله في عقائدهم ودياناتهم غير مقلدين في شيء...»
وذهبت طوائف من المعتزلة والقدرية إلى أنه لا يعرف الله إلا العلماء، فأما العوام فلا يحكم بصحة إيمانهم ولا بمعرفتهم لله تعالى.

والدلالة على إبطال قولهم هي أنا نقول: حقيقة الإيمان العائد إلى المعتقد هي طمأنينة النفس وسكون القلب إلى معرفة ما يعتقد بإسناد ذلك إلى دليل يصلح له، وهذا لا يعدم في حق أحد العامة. وبيان ذلك أنه لو قيل لأحد من العوام: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ لقال بأنه انضد بيناء هذه السماء ورفعها ولا يشاركه في هذا موصوف بجسم ولا جوهر، وهذا مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَالِى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [الغاشية: 18]. ومن سائر الآيات الآتي فيها ذكر السماء والاعتبار بها، وهذه الآيات هي الأصل عند العلماء، وإنما ينفردون عن العامة في هذا ببسط البيان المليح التشقيق، والغامض التدقيق في بيان حكم يدرکہا العامي فهما بجنانه، ويقصر عن شرحها بلسانه، فهما في ذلك كرجلين اتفقا في العلم بمسألة وأحدهما في الكشف أبسط باعًا وأفصح شرحًا. وهذا يرجع إلى سر؛ وذلك أنه قد ثبت أن الله كلف الكل معرفته، وطمأن فيما كلف أنه لا يزيد تكليفه على مقدار الوسع بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَنَهَا﴾ [الطلاق: 7].

فحقيقة المعرفة بالشئ إنما هو الوقوف عليه بالعلم على ما هو به، ولا يوصل إلى ذلك في حق الله إلا بإسناد المعتقد فيه إلى دليله، فلو كان الدليل لا يدخل الوقوف عليه في طوق العامي لأدى ذلك إلى تكليفه ما ليس في وسعه، وهذا خلاف ما نص الله وَجَلَّ عَلَيْهِ. ودليل آخر: وهو أننا إذا تأملنا أدلة التوحيد وما يجب على العامي ترك التقليد فيه وجدناه سهلًا في مأخذه، قريبًا في متناوله، تتسابق النفس إليه بأنسها. ومستند ذلك إلى شيئين:

أحدهما؛ أن ذلك منوط بالعقل، ولأجل هذا ادعى خصومنا أن المعرفة وجبت بالعقل وللعوام عقلًا. ويظهر ذلك شرعًا وعقلًا. أما الشرع فلا يكلف إلا عاقلًا. ويظهر ذلك شرعًا وعقلًا بتسليم أموالهم لرشدهم، ولا رشيد إلا عاقل. وأما من طريق العقل، فبما ظهر من تدبيرهم، وتدقيق حيلهم، وخفي مكرهم في تقاسم أحوال الدنيا. وقد سطر الناس في ذلك كتبًا ووصفوا فيها فنون المكر والحيل. وتدقيق الآراء في أنواع التدبير ما فيه غنية لمن تأمله. والثاني؛ أن أدلة ذلك جلية في أعلى مقامات الإيضاح والكشف حتى تجد النفوس بها مستأنسة، وذلك مثل ما يستدل العامي على معرفة أن له خالقًا، فيعلم عند تأمل نفسه أنه جسم مجموع مفعول مصنوع وهو عاجز في نفسه عن صنع ذاته وصفاته من وجوه، أيسرها أن الصانع من شرطه أن يتقدم على المصنوعات، وإذا ثبت ذلك عنده في نفسه، واستقر ذلك وأمثاله من جنسه، واستوى العالم كله عنده في نفسه، واستقر ذلك وأمثاله من



جنسه، واستوى العالم كله عنده في أنه مشاركته في نفسه، اقتضى ذلك إثبات صانع آخر يخالفهم في استحقاق الجمع بحقيقة الوحدة، ويتحقق فيه شرط السبق إلى غير غاية.

وهذا وأمثاله معروف عند العامة لا يخفى عليهم، وإن عجزوا في بعضه عن الإفصاح بشرحه. والمأخوذ على المكلف فهمه ومعرفته على وجه يزول عنه الشك ويبعد عنه الريب، ويستصوبه العقل، وثق به النفس. وهذا سهل لا تقصر العامة عن معرفته. ولهذا قضينا لهم بالإيمان والمعرفة. وهذا جلي واضح. ولكونه حقاً في نفسه صحيحاً في معناه سوى الله ﷻ في أحكامه بين العامي والعالم في أحكام ذلك العامة، وهي الخطاب بالأمر والنهي وإقرارهم على حكم القبول في العقود من الأنكحة والبيوع وأداء الفرائض واجتناب المحارم، والغسل والتكفين والصلاة عليهم، والدفن في مقابر المسلمين إلى قبلتهم، والترحم عليهم والتوراث بينهم، وذلك يوجب القضاء لهم بالإيمان والمعرفة.

واحتج المخالف بأن حقيقة المعرفة هو العلم بالشيء أو العلم بالمعلوم. وإنما يكون العلم نافعاً إذا وصل صاحبه إلى اليقين فيه، وإذا لم يكن قادراً على نصرته دليل يكشفه ولا عن دفع شبهة يحلها لم يكن على يقين فيما علمه؛ لأنه قد يعرض عليه فيما عنده ما يوجب نقلته عما كان عليه، أو يعرض له الشكوك ما يزيل الثقة بما عنده.

ومن هو على هذه الصفة فهو ناقص المعرفة، فتحرير النقصان في هذا العلم يعلق بما مثله يصلح أن يكون كافياً في مقصوده شافياً في مراده، وإلا فحقيقة المعرفة لا يدخلها التجزئة فيثبت بها بعض دون بعض، لأنها لا تتبعض. فبان بهذا أن من كان في عداد العامة فهو غير عارف على الحقيقة، ومن ليس بعارف لم يثبت له تسمية ما تستحقه أهل المعرفة من الإيمان.

فالجواب: إن ما أسلفنا في أول المسألة هو جواب عما ذكرنا، وهو أنه إذا أضاف ما علمه إلى دليل مثله لا يفسد، وقد استحكمت ثقة المعترف في مدة حياته أنه لا يعتريه فساد ولا يدخله نقص، واتفق على ذلك من يساويه في معرفته، ومن يزيد عليه في مقام العلم والاجتهاد، فقد استحكمت نفسه به من وجهين: أحدهما؛ علمه وتجربته، والثاني؛ اتفاق أهل الملة على صحته. ومثل هذا لا يعارضه شك يخرج به المتمسك به عن الثقة، فإنه قد ثبت عند العامة عموماً - لا يختلف فيه أحد منهم - أن كل جسم مبتنى مجموع محدث، كان بعد أن لم يكن، ويتوهم نقصه كما يتوهم بقاءه، وأن كل واحد منهم ليس بفاعل نفسه ولا فعله مثله، وعلته أن من شرط الفاعل أن يكون سابقاً على المفعول، فإذا تساوت الأجسام في هذا دل على أن الفاعل لها غيرها، وهو من لا يشاركها فيما أوجب لها العجز. وهذا جلي واضح لا يمكن دفعه، ولا يقابله شبهة تؤثر فيما استقر به عند العالم به. وهذا كله لا يقصر به عامي، ولا يقدر على الزيادة فيه عالم، إلا تحسين العبارة فيه أو حذف مواد الشبهة عنه. وهذا أمر زائد على مقدار فهمه والثقة بصحته، ولهذا كان من فرائض الكفايات.

وأما قولهم إنه قد يعرض عليه الشبهة ما يوجب تقلبه ورفع ثقته، فجواب ذلك من وجهين: أحدهما؛ أن خيالات الشبهة لا تكافئ ما ذكرنا، كما [من] يقصر فتقصيره يظهر سريعاً. الثاني؛ أنه إذا طرأ على العامي شبهة، فإنه لا يزال يسأل عنها، ويبالغ في التفتيش، حتى يخبره العلماء الربانيون في ذلك ما يقوي به ثقته.

وأما قولهم: إن المعرفة ناقصة في حقه، فإذا أردتم أنها ناقصة من حيث إنه لا يصل إلى مطلوب المسألة، فهذا محال؛ لأن هذا مما لا يدخله نقص، وذلك أن الإنسان إما عارف بالمسألة أو غير عارف، ولا واسطة بينهما.

فإن أردتم بالنقص من طريق العدد في المسائل أو في الدلائل، فصحيح. غير أنه يفصل به بين علم الأعيان وعلم الكفاية، وذلك غير قادح في ثبوت المسألة بدليلها الذي لا غنى عنه ولا زيادة عليه.

فأما الضرب الثاني؛ فهو ما يتم الإيمان بدونه، فهذا ينقسم إلى قسمين: أحدهما؛ ما له تعلق بما لا يتم الإيمان إلا به. الثاني؛ ما ليس له تعلق بذلك.

فأما الأول؛ فهو مثل ما ورد من صفات الله الذاتية أو الفعلية. فما وصل منها إلى العالم أو العامي، وكان موجباً لشرك أو تبديل لأصل لم يحل لواحد منهما أن يعرض عن فهمه وكشف حقيقة الأمر فيه حتى يصل إلى مقام الثقة في معرفته.

وأما ما ليس له تعلق بذلك، وإنما هو مما لا يتعلق بثبوته بصحة إيمان ولا الجهل به مثبتاً لكفر، فهذا لا يجب على العامي النظر فيه، فأما العالم الذي يريد أن يقوم بفروض الكفاية فهو بالخيار في تحصيله ومعرفته إن أحب التمام والكمال، وإن أحب الإقناع بما علم جاز له ذلك.

وأما هذا من المسائل اختلاف المتكلمين في الطفرة هل تخلو من قطع مسافة أم لا؟ وأمثال ذلك».

أبو الحسن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، سلسلة تحقيق التراث: 2، مكتبة زهراء الشرق/ دار القاهرة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 205 - 209.

الموقف الأشعري: التفataزاني (شرح المقاصد)

يميز سعد الدين التفataزاني بين مختلف الآراء حول إيمان المقلد، ويرد على من يسميهم «المانعين»؛ أي: القائلين بأن إيمان المقلد ليس بصحيح أو ليس بنافع:

«منهم من قال: لا يشترط ابتناء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسألة، بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة مشاهدة أو تواتراً، أو على الإجماع فيقبل قول النبي ﷺ بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته. ومنهم من قال: لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي، لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه، وعلى مجادلة الخصوم، ودفع الشبهة، وهذا هو المشهور عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، حتى حكي عنه أنه من لم يكن كذلك، لم يكن مؤمناً، لكن ذكر عبد القاهر البغدادي أن هذا، وإن لم يكن عند الأشعري مؤمناً على الإطلاق، فليس بكافر لوجود التصديق، لكنه عاص بتركه النظر والاستدلال، فيعفو الله عنه أو يعذبه بقدر ذنبه، وعاقبته الجنة. وهذا يشعر بأن مراد الأشعري أنه لا يكون مؤمناً على الكمال، كما في ترك الأعمال، وإلا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولا بدخول غير المؤمن الجنة، وعند هذا يظهر أنه لا خلاف معه على التحقيق.



ومنهم من قال: لا بد من ابتناء الاعتقاد على الدليل مع الاقتدار على مجادلة الخصوم، وحل ما يورد عليه من الإشكال، وإليه ذهب المعتزلة، ولم يحكموا بإيمان من عجز عن شيء من ذلك، بل حكم أبو هاشم بكفره، فإن بنوا ذلك على أن ترك النظر كبيرة تخرج من الإيمان إذا طرأت وتمنع من الدخول فيه إذا قارنت، فهي مسألة صاحب الكبيرة، وقد سبقت. وإن أرادوا أن مثل هذا التصديق لا يكفي في الإيمان أو لا ينفع فمسألة أخرى، وبهذا يشعر تمسكاتهم وهي وجوه:

الأول - أن حقيقة الإيمان إدخال النفس في الأمان من أن يكون مكذوباً ومخدوعاً وملتبساً عليه، على أنه إفعال من الأمان للتعدية أو للضرورة كأنه صار ذا أمان، وذلك إنما يكون بالعلم. ورد بأنه يجعل متعلقاً بالمخبر مثل: أمنت به، وله. لا بالسامع. فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الأمان أن يقال: معناه آمنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة. وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل، أو لا. ولو سلم فالأمان من أن يكون مكذوباً أو مخدوعاً يحصل بالاعتقاد الجازم، وإن كان عن تقليد.

الثاني - أن الواجب هو العلم. وذلك لا يكون إلا بالضرورة أو الاستدلال، ولا ضرورة، فتعين الدليل. ورد بأنه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في أن ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق، على أنه ربما يقال: إن المقصود من الاستدلال هو التوصل إلى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود.

الثالث - أن الأصل الذي يقلد فيه إن كان باطلاً، فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأوثان أسلافهم. وإن كان حقاً فحقيقته إما أن يعلم بالتقليد فدور، أو بالدليل فتناقض. ورد بأن الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالأحكام التي علم كونها من دين الإسلام أن من اعتقدها تقليداً هل يكون مؤمناً يجري عليه أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة، وإن كان عاصياً بتركه النظر والاستدلال، وأما ما يقال: إن القول بجواز التقليد إن لم يكن عن دليل فباطل. وإن كان فتناقض، فمغالطة ظاهرة، لا يقال:

المقصود أن التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من أصول الإسلام. وبعض هذه الوجوه يفيده ذلك، لأننا نقول: هذا مما لا نزاع فيه، ولا حاجة به إلى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والإجماع على وجوب النظر، والاستدلال على أنه حكى عن الكعبي وابن أبي عياش، وجمع آخر من المعتزلة أن من العقلاء من كلف النظر، وهم أرباب النظر، ومنهم من كلف التقليد والظن، وهم العوام والعييد وكثير من النسوان، لعجزهم عن النظر في الأدلة وتمييزها عن الشبه. لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل. والظن الصائب دون الخطأ.

وذكر بعض المتأخرين منهم أن العاجزين كلفوا أن يسمعوا أوائل الدلائل التي تتسارع إلى الأفهام. فإن فهموا كفاهم وهم أصحاب الجمل، ولا يكلفون تلخيص العبارة، وإن لم يمكنهم الوقوف عليها، فليسوا مكلفين أصلاً، وإنما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا،

وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها أهل الملة. ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد أن ما وافق منها تلك الجمل فحق. وما خالفها فباطل، وتلك الجمل هي أن الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل، وأنه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق، وأنه القديم، وما سواه محدث وأنه عدل في قضائه، صادق في إخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يكلفهم ما لا يطيقونه، وأنه مصيب حكيم محسن في جميع أفعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر، وأنه بعث الرسل، وأنزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه أن يتذكر ويخشى، ويلزم الحجة على من علم أنه لا يؤمن ويأبى. وأن الرضاء بقضائه واجب، والتسليم لأمره لازم، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، يضل من يشاء ويهدي من يشاء، لا كالإضلال الذي علم به الشيطان. إلى غير ذلك من العقائد الإسلامية.

فإن قيل: أكثر أهل الإسلام آخذون بالتقليد قاصرون أو مقصرون في الاستدلال، ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من الأئمة والخلفاء والعلماء يكتبون منهم بذلك ويجرون عليهم أحكام المسلمين، فما وجه هذا الاختلاف؟ وذهب كثير من العلماء والمجتهدين إلى أنه لا صحة لإيمان المقلدين.

قلنا: ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الإسلام من الأمصار والقرى والصحارى، وتواتر عندهم حال النبي ﷺ وما أوتي به من المعجزات، ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال، بل فيمن نشأ على شاهر جيل مثلاً، ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده، فصدقه فيما أخبره بمجرد إخباره من غير تفكر وتدبر، وأما ما يحكى عن المعتزلة من أنه لا بد في صحة الإسلام من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج، ودفع الشبهة، فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الإسلام. والظاهر أن المراد أن ذلك واجب، وإن صح الإيمان بدونه. فإن أرادوا الواجب على الكفاية فوافق، إذ لا بد في كل صقع ممن يقوم بإقامة الحجج، وإزاحة الشبه ومجادلة الخصوم. وإن أرادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض، ففيه الخلاف. وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام، وسمع من الإمام أنه لا خلاف في إجراء أحكام الإسلام عليه، والاختلاف في كفره راجع إلى أنه هل يعاقب عقاب الكافر؟

فقال الكثيرون: نعم، لأنه جاهل بالله ورسوله ودينه. والجهل بذلك كفر، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَقَ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: 94] وقوله ﷺ: «من صلى صلاتنا، ودخل مسجدنا، واستقبل قبلتنا، فهو مسلم» محمول على الإسلام في حق الأحكام، وقال بعض ذوي التحقيق منهم: إنه وإن كان جاهلاً لكنه مصدق، فيجوز أن ينتقص عقابه لذلك.

التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، المجلد الخامس، منشورات الشريف الرضي، قم، 1409هـ، ص 220 - 224.



الموقف الإباضي:

ما كان علم الكلام، عند كل المتكلمين الإباضيين، ليكون من صنف «علم الكلام الطبيعي»، الذي يستند إلى العقل - الفكر أو النظر - وحده، دون سواه من الوحي، أساساً لتحصيل المعرفة بالقضايا الكلامية - على نحو ما نثر عليه عند بعض فلاسفة الغرب ولاهوتيه الطبيعيين من أرسطو إلى أياثنا. فمهما بلغت هي درجة ثقته بالعقل وتعويل متكلمة الإباضية عليه، بل وحتى مديحه، فإن هؤلاء ظلوا يؤمنون بأنه ينبغي للعقل أن يتكئ على الوحي اتكاء إن هو أراد بناء معرفة حقة بقضايا علم الكلام. وهكذا، نجد، مثلاً، المتكلم الإباضي أبا عمار عبد الكافي ينتقد من يسميهم «أهل الفكر»؛ أي: أولئك الذين يقولون بإمكان توصل الإنسان إلى الحقائق اللاهوتية بالتعويل على العقل وحده. إنما يبقى علم الكلام، عند متكلمة الإباضية، «لاهوتاً وحيياً»، أو قل: «لاهوتاً وحياتياً»؛ أي: يبقى علم كلام يستند إلى الوحي. وهكذا، فإنه إذ بينما يتنبه المتكلم الإباضي أبو يعقوب الوردجاني إلى إمكان وجود علم كلام طبيعي دلنا النص الديني نفسه عليه: «واعلم أن جميع ما خاطب الرب تعالى به المشركين في القرآن - الذين لا يقرون بالقرآن ولا بالنبوة - من الأمور العقلية؛ لأن الأمور العقلية ضرورية، فمن أنكر الأمور الضرورية كابر وتجنن»، إلا أنه لا يمضي على هذه السبيل، لربما لأنه ما كان مخاطبه - بالأولى - الفلاسفة أو أهل الملل الأخرى حتى يضطر هو إلى التعويل على العقل صرفاً غير ممزوج. ولهذا وجدته سرعان ما يعتمد سبيل اللاهوت الوحيي: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن الحق في يدك دون غيرك وغيرك يدعي مثل ما تدعي؟ فأقول وبالله التوفيق: إن الحق في يدي ومعني أفتبسه من كتاب الله **رَبِّكَ** وسنة رسول الله **ﷺ** والإجماع وآثار الصالحين رضوان الله عليهم أجمعين ومن دليل العقل والحس والقياس والحدس».

على أنه لئن ما سوغ هذان المتكلمان الإباضيان للعقل أن يتسور على الغيب كل أسواره، فإنهما ما غمطاه حقه، ولا قصا من جناحيه، ولا ضيقا عليه مجاله كل التضيق. وما كان رسول العقل، عندهما، وشاهده وشافعه سوى «التأويل»، فكلاهما سوغ التأويل تسويغاً في «تعقل» النص، كما أعمله إعمالاً في «تعقيله». وكم تأول أبو عمار عبد الكافي من الآي. ولطالما سوغ هو ذاك التأويل العقلي تسويغاً.

أنظره يقول في هذا النص مبيناً عدم كفاية العقل في الإيمان والإيقان:

«قلنا: وهل أبينا ويحكم أن يكون جميع ما خلق الله دلالة على وحدانيته، وشهادة على ربوبيته **﴿لَا أُؤَلِّيُ الْآلِبِبِ﴾** [آل عمران: 190] و**﴿الْمُتَوَسِّمِينَ﴾** [الحجر: 75] و**﴿لَقَوْمٍ يَعْقِلُوكَ﴾** [المنكوت: 35]، ولجميع العالمين؟ وإنما نقمنا من مقالكم بأن العقول تكون تهجم على هذه المعارف في وجوه دقائق الاستدلالات الغامضة، دون منبه ينبهها على ذلك ومرشد يرشدها إليه، وفي الذي تلوثم علينا من هذه الآيات لو نظرتم لعرفتم تصديق ما قلنا، لقوله **رَبِّكَ**: **﴿فَإَيَّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾** [الأعراف: 185]؛ يعني بالحديث القرآن، وبقوله: **﴿لَقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾** [يونس: 67]؛ أي يفهمون ما يسمعون، وإنما نبههم الله في كتابه على تلك الآيات، وأوقضهم عليها، ولم يرد بذلك جلّ جلاله أن يكون العباد يهجمون على تلك المعارف في

وجوه الدلالات بغير تشبيه منه وتعليم. ونحن نجد ما دون ذلك من هذه الصناعات الموجودة عند مَنْ لا يوجد عنده شيء من معرفة الله ولا معرفة دينه، كما الحياكة والصباغة والكتابة والنقش، وغير ذلك من وجوه الصناعات التي هي دون معرفة الله ومعرفة دينه، لا يتأتى لأحد من البشر، ولا يتهيأ لهم أن يتمثلوا شيئاً منها، إلا بأن يوقفوا عليه، ويرشدوا إليه. وقد تجدهم يتعلمونها بأجرة لمعلميهم بذلك. فكيف ما هو أدق منه وأغمض، وأصعب على العقول من معرفة الله، ومعرفة دينه، وفرائضه وحلاله وحرامه من الذي زعموا أن للعقل سبيلاً إلى التوصل إلى معرفته؟ فلو كان الأمر على ما ذهب إليه أهل القدر وأشياعهم من ذلك لما بعث الله رسولاً إلى خلقه، ولا أنزل عليهم كتاباً، ولا شرع لهم ديناً، ولا أحلّ حلالاً، ولا حرم حراماً، ولا أوجب، ولا حط، حيث كان العباد مكتفين بما يجدونه في عقولهم من المعارف من أول يوم خلق الله الدنيا، إلى أن تقوم الساعة، فسبحان الله عما يصفون، ما أفضعها من مقالة!

ولعمري إنها لمقالة ممثلة من مقالة المعطلين أهل التكذيب، الذين أنبأنا عن باطلهم في كتاب التوحيد، والرد على أهل الإلحاد من البراهمة المنكرين للرسول، لما زعمت البراهمة أن في العقول من المعرفة بأن الله واحد لا شريك له في خلقه، وأنه أمر بالعدل والتسوية فيما بينهم، ناه عن الظلم والإساءة، على مقالة هؤلاء. اكتفوا بذلك بزعمهم عن الرسل، وعن تشبيه الله ﷻ، وإرشاده للعباد، وتذكاره إياهم برسله وبكتبه. فلهذه العلة أنكرت البراهمة الرسل وكذبوا بها، حتى إنهم قالوا: إن بعث الرسل من الله إلى خلقه لما كان الخلق على هذه الصفة عبث منه غير حكمة، وخطأ منه غير عدل، بل قالوا: إن ذلك مفسدة للخلق غير مصلحة، ومضرة غير منفعة، إذ كانت الرسل تزيد عليهم في الشرائع، وتحمل عليهم ثقل الفرائض، ولذلك كذبت البراهمة الرسل، وأنكروها جميعاً. وإلا فما وجه الحكمة في إرسال الله الرسل إلى خلقه، وإنزال كتبه إلى عباده إذا كانت العقول كافية عن كل ذلك، نائبة عن جميعه للذي يوجد فيها من المعارف في وجوه الدين: من العبادات والفرائض والحلال والحرام؟ ولا أشك بل أعلم علماً يقيناً أن المقالة مأخوذة من الأخرى، معمولة عنها. وهذا كله من أهل القدر وأشياعهم، بعد قول الله ﷻ: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا *﴾ [النساء: 163، 164]، ثم قال ﷻ: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا *﴾ [النساء: 165]، وقال: ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ [المائدة: 19]، وقال ﷻ محتجاً عليهم، وقاطعاً عذرهم: ﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾ [المائدة: 19]؛ فهلاً قال لهم: فقد أوتيتهم عقولاً وأفكاراً؟ (...) فدلّ على أنهم لن يضلوا ولن يهتدوا إلا من بعد ما تبين لهم الرسل. وهذا كله من كتاب الله ﷻ مما يدل على أن الله قطع على الخلق بحجة الرسل، وأنهم لن ينالوا شيئاً من معرفته، ولا من معرفة دينه إلا على أيدي رسله إليهم (...) فدلّ على أن الله لو أهلكهم قبل أن يرسل إليهم الرسل لكانت لهم الحجة، وإلا فأنى رأيتهم أو سمعتم بأمة ضالة كافرة معذبة، وهي غير مكذبة للرسول؟ (...).



وعلى أثر هذا كله، يقال لأهل الكفر: أخبرونا عن البالغ في أول حال بلوغه، هل عليه في تلك الحال المعرفة بأن الله واحد لا شريك له، أم لا حتى يكفر ويستدل بوجوه الاستدلالات بالصنعة على الصانع؟ فإن قالوا: إنما عليه في حال البلوغ الفكرة وليس عليه المعرفة، أباحوا له الإشراف بالله في حين بلوغه. وما الفرق بين الحال الأولى من حال البلوغ والحال الثانية؟ وإن كان يسعه الجهل بالله في حال من الأحوال، فقد يجب أن يسعه ذلك الحال في حال، وإن قالوا: إن المعرفة بالله واجبة عليه في أول حال بلوغه، وليس ذلك من قولهم أبطلوا ما ذهبوا إليه من الفكر؛ لأنه لا يخلو في تلك الحال من أن يكون جاهلاً أو عارفاً، فإن كان عارفاً فما حاجته إلى الفكر في تلك الحال، وهو فيها عارف؟ وإن كان جاهلاً ثبت أنه لم يغن عنه فكره شيئاً؛ إذ كان لم ينقذه من الجهل بالله **وَجَّهْ**، والشك في صفته، وهو بالغ صحيح العقل حتى يفكر ويستدل، مع ما يقال لهم: أخبرونا عن المفكر في أول حال البلوغ التي هي حال الفكر، أعارف بالله هو فيها أم جاهل؟ فإن قالوا: عارف، أبطلوا الفكر، وإن قالوا: جاهل بالله، قيل: أموحد هو أم مشرك؟ فقالوا: إن الكاف ما عليه شيء ما دام مفكراً، حتى يستدل بوجوه الاستدلالات، قيل لهم: هذا الكاف هو شاك أم غير شاك؟ أو معتقد هو أم غير معتقد؟ وما هو إن مات في حال الفكر والكفر؟ أمؤمن هو أم كافر؟ أو غير مؤمن ولا كافر؟ أم من أهل الجنة هو أم من أهل النار؟ أو ليس هو من أهل الجنة ولا من أهل النار؟ فأثماً أجابوا به من هذا كله بأن باطلهم.

ويقال لهم أيضاً: أخبرونا عن هذه المعارف التي زعمتم أنها موجودة في العقل، أهي مما يكتسب العباد أم مما يضطرون عليه؟ فإن قالوا مما يضطرون عليه، صاروا إلى مذاهب الروافض الذين زعموا أن المعرفة بالله والجهل به اضطرار، وليس ذلك من قولهم، ولا يكون العلم بالاستدلالات اضطراراً، فإن قالوا بأنها اكتساب، قيل: فأنى اكتسبوها؟ قالوا: إذا فكروا علموا، قلنا: قد نجد من يتفكر ولا يعلم، قالوا: لا يكون من يتفكر من جهة التفكير إلا وقد علم، كما لا يجوز عندكم أن يستدل من جهة الاستدلال إلا وقد علم، قلنا: ومن جعل الاستدلال نظيراً للفكر؟ والاستدلال نفسه هو العلم بالدليل والمدلول عليه، والفكر في نفسه عندكم ليس بعلم، وإنما هو سبب له، ومع ذلك لا يكون الاستدلال من المستدل إلا من دال يدل على الاستدلال، وليس الفكر كذلك حين زعمتم أن صاحبه ليس بذي حاجة إلى مرشد يرشده إلى الفكر، وعلى أن العقول لو رجعوا إلى ما يجدونه في عقولهم، ويعرفونه في أنفسهم لعلوا أنهم لا يصلون إلى علم شيء مما ذكرتم إلا بأن ينبهوا عليه ويرشدوا إليه، وقد وجدناهم فكروا بغاية الفكر، وقاسوا نهاية القياس، فأزالوا بفكرهم الربوبية، وأبطلوا بقياسهم الوحدانية، وفكروا فقالوا: إلهين اثنين، وفكروا فقالوا: ثالث ثلاثة، وفكروا فقالوا: جسم من الأجسام، في جميع ما أخطأ فيه أهل الفكر، على أن الله يناديهم بـ **﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾** [طه: 14]، وأنا **﴿الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾** [النور: 25]، ولأصحاب الاثنين: **﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾** [النحل: 51]، **﴿وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾** [الذاريات: 51]، وللنصارى: **﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾** [المائدة: 73]، ولأهل التجسيم: **﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾** [البقرة: 22]، وللمجوس وأهل القدر: **﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ﴾**

غَيْرُ اللَّهِ ﷻ [فاطر: 3]. هذا وهو يدلهم ويرشدهم، ويؤكد عليهم الحجج، ويجدد لهم الأدلة على أسنة رسل تترى، في كتب تتلى، وهم مع ذلك وفي كل ذلك على ما ترون، فكيف لو أَنَّ اللَّهَ أسلمهم إلى عقولهم، وأوكلهم إلى أفكارهم من أول إنسان خلقه الله إلى إنسان تقوم عليه الساعة، لما كان منهم عارف بالله، ولا مؤمن به إِلَّا أن يشاء الله. وهذا مذهب بعيد من كتاب الله ﷻ، ومن سنة رسول الله ﷺ، ومن معالم دين الله ﷻ. أبو عمار عبد الكافي، الموجز، الجزء الثاني، ص 145 - 146.

8- وهل من حاجة إلى المعلم تغني عن الحاجة إلى العقل؟

الرد على الإسماعيلية

جلال الدين الدواني: شرح العقائد العضدية

«وذهب الإسماعيلية إلى أن معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم، الذي هو الإمام المعصوم عندهم، مستدلين بأن الاختلاف في معرفة الله تعالى أكثر من أن يحصى، ولو كفى النظر لم يكن كذلك، وبأن الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة - كالنحو والصرف - إلى المعلم، فلأن يحتاجوا إليه في أشكال العلوم أولى.

قلت: هذا إنما يدل على العسر دون الامتناع. على أن كثرة الاختلاف لو كانت دليلاً على عدم العلم لدل الاختلاف في الاحتياج إلى المعلم على عدم العلم به.

(ولا حاجة إلى المعلم)؛ لأننا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم محدث، وكل محدث فله مؤثر، علم أن العالم له مؤثر، سواء كان هناك معلم أو لا. وهم، وإن سلموا حصول العلم بدون المعلم، لكن قالوا: إنه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم، كما قيل: إن العقائد يجب أن تتلقى من الشرع ليعتد بها، قلنا: كفى بصاحب الشرع معلماً، وبالقرآن إماماً.

9- وهل العقل متساو بين الناس؟

رأي أبي البركات النسفي: العقول متفاوتة بأصل الفطرة

«والعقول متفاوتة بأصل الفطرة، لقوله ﷻ: «ناقصات العقل ناقصات الدين» خلافاً للمعتزلة لكونه مناط التكليف، والاستواء فيه يقتضي الاستواء فيما هو مناط له.

قلنا: ما ينطلق عليه اسم العقل كاف لصحة التكليف، والزيادة للبعض فضل من الله تعالى، وهذا بناء على أن الأصل عندهم واجب على الله تعالى، فلو كان إعطاء الزيادة أصلح لأعطاه الكل، وإلا يكون ميلاً وهذا لا يجوز على الباري، وعندنا لا يجب الأصلح، فجاز أن يعطي الفضل للبعض دون البعض، كما في نظر العين».

أبو البركات النسفي: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة [المسمى: الاعتماد في الاعتقاد]، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث/ الجزيرة للنشر والتوزيع، مصر، 2014، ص 124 - 126.



وإذا ثبت أن الإنسان كائن نظري، وأنه مطالب عند كثير من المتكلمين بإعمال نظره في إثبات العقائد وتحصيل اليقين، فإن السؤال الذي يطرح: إلى متى ينظر؟ وكم ينبغي أن يوكل له من وقت حتى يتم نظره؟ وماذا لو استمر في النظر إلى أن مات ولم يثبت له شيء؟ تلك هي المسألة التي عرفت في علم الكلام باسم مسألة «المهلة».

10 - وهل هناك مهلة لإعمال النظر؟

الموقف الاعتزالي: أبو رشيد النيسابوري:

«قال في عيون المسائل: إن قال قائل: أخبرونا عن الناظر في وقت المهلة، إذا ابتدأ نظراً فاسداً ومضى عليه، ثم مات قبل الوصول في الوقت الذي تقع به المعرفة والجهل، ما يكون حاله؟ قال: قيل له: قد قال الأصحاب في ذلك قولين:

1 - قال بعضهم: إنه لا يؤخذ بذلك على كل حال، لأنه في وقت المهلة، ولو كان يؤخذ بما يكون منها فيها، ما كانت الحال حال مهلة.

2 - وقال بعضهم: إذا لم يكن قد بقي عليه من وقت المهلة ما تهيأ له أن يبتدئ نظراً صحيحاً يؤديه إلى المعرفة، فليس بمأخوذ، وإن علم الله تعالى منه أنه يمضي على نظره الفاسد؛ لأن الله تعالى لا يؤاخذ بما يعلم أنه أمهل فيه، وإن كان قد بقي عليه ذلك القدر، فهو مأخوذ. ولولا أن ذلك كذلك لمكان قد يأتي بأقل القليل من النظر الفاسد. فقد امتنع عليه أن يرجع إلى نظر صحيح بأمر يؤديه إلى المعرفة.

واعلم أن أحدنا إذا أخل بما وجب عليه من النظر، فإنه يستحق العقاب على ذلك الإخلال بما وجب عليه، سواء بقي له من القدر ما يمكنه أن ينظر نظراً يؤديه إلى المعرفة، أو لم يمكنه. وإنما قلنا ذلك، لأن الإخلال بما وجب عليه، وجه في استحقاق العقاب على القبيح. ولا يتعلق ثبوت هذا الاستحقاق بتمكن من فعل آخر في المستقبل؛ لأن ذلك يتأخر، فلا يجوز أن يكون شرطاً في استحقاق العقاب. وجرى ذلك مجرى ما نقول لأصحاب الموافاة، أن المؤثر في استحقاق العقاب على القبيح، أو على الإخلال بالواجب إذا حصل. فالموافاة لا معتبر بها في الشرط على استحقاق العقاب. وكما نقول لهشام بن عمرو، أن من فعل ركعة من الصلاة على الحد الذي أمر به، فقد ثبت ما استحقه من الثواب عليها. ولا يكون ذلك مشروطاً بما سيفعله في المستقبل، حتى إذا قطعها، لم يثبت استحقاق العقاب على ذلك القدر. فكذا إذا أخل بأول نظر، وقدرنا أنه يخترم عقبيه، فما ثبت من استحقاق العقاب يكون حاصلاً، فلو على ذلك القدر كان عدلاً عليه.

وقد سألت قاضي القضاة عن هذه المسألة فأجاب عنها بأن قال: إن العقاب لا يثبت؛ لأنه بمنزلة أن يكلف ولا يقدر على فعل ما كلف. وهذا الجواب ليس بصحيح؛ لأنه لا يؤخذ على أنه لم يفعل ما لم يتمكن منه، وإنما يؤخذ بالإخلال بذلك النظر الأول، وهو صحيح

منه، وكان متمكناً من فعله. فإذا أخلَّ به ثبت استحقاق العقاب عليه. فلو أخذ بذلك لم يكن معاقباً على أنه لم يفعل ما لم يتمكن منه».

أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبلغاديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1979، ص 347 - 348.

وكتب ابن الملاحمي في المهلة ما يلي:

كم يلزم إمهال المكلف حتى يثبت بالنظر ما عليه أن يثبت؟ وهل يمكن أن يمهل مهلة واحدة أم مهلتين أم أكثر؟

«إنما يجب على الحكيم أن يمهل الأوقات حتى يتمكن فيها من اكتساب العلم بالثواب والعقاب. فإذا لم يكتسب العلوم في تلك الأوقات لم يلزم إمهاله ثانياً؛ لأنه أتى به من قبل نفسه، حيث قصر، فلم يكتسب العلوم.

فإن قيل: فكيف لا يجب إمهاله ثانياً، والعلة الموجبة للإمهال، وهو كون هذه المعارف لطفاً في التكليف، حاصلة ثانية؟ قيل له: إننا لا نوجب عليه النظر ثانياً للواجب الذي يوجبه عليه أولاً؛ فلا يلزم ما قلته. وكيف يوجب عليه لذلك والمعلوم أنه يخترم، فلا يكلف ملطوف هذه العلوم، وإنما يوجب عليه إذا قصر أولاً من حيث لا يأمن أن يبقى سالماً إلى أن يكتسب هذه العلوم، فيكون مكلفاً باكتسابها؛ لأنه مكلف بها كالذي أدركه وقت الصلاة، وهي بصفة المكلفين. والمعلوم أنه يخترم قبل الصلاة أنه يلزمه التأهب بها لا أنه مكلف بها، بل لأنه لا يأمن أن يكون مكلفاً بها، كذا هاهنا.

وأما مقدار المهلة، فقد حكى قاضي القضاة، عن الشيخ أبي علي، على أنه يجب إمهاله قدرًا يمكنه أن يعلم الله تعالى بصفاته الذاتية. وعن الشيخ أبي هاشم: حتى يعرف الله تعالى بتوحيده وحكمته. وقال هو [أي: القاضي] عن نفسه مثل قول أبي هاشم، وزاد حتى يتمكن من فعل ما هو ملطوف لهذه المعارف. وهذا هو الأولى؛ لأنه إنما تجب لمكان الملطوف، فيجب أن يتمكن من فعل الكل. غير أنه يجب أن يقال على قوله أو يتمكن من معرفة القطع على وصول العقاب إذا كانت المعرفة بصدق نبي لطفًا لنا به، وكان مبعوثاً لأجل أن يقطع على وصول العقاب، لأن عنده يحسن تكليف هذه المعارف، وهو - والحال هذه - لفعل ملطوف أو للقطع على وصول العقاب. فأما إذا قصر في أول هذه المهلة فيستحق عقاب الإخلال بجميع الأنظار في حال التقصير وإذا حضر وقت كل نظر.

فحكى قاضي القضاة عن أبي هاشم أنه قال مرة: يستحق في أول حال التقصير، وقال مرة: بل إذا حضر وقت كل نظر، واختار هذا القول [الأخير] واحتج له بأنه إنما يستحق العقاب لأنه أخل بواجب. وإنما يكون مخللاً به إذا حضر وقته لا قبله. وكذا هذا في من فعل سبب القبح، لأنه لا يستحق عقاب المسبب إلا إذا حضر وقته، ووجد. ثم سأل نفسه، فقال: إن كان الأمر كذلك، فيجب أن لا يمكنه التحرز من استحقاق هذا العقاب. وأجاب بأنه



يمكنه ذلك بأن يندم على التقصير في النظر الأول، ويندم على فعل السبب، فيخص الوقت ويوجد المسبب ولا يستحق العقاب».

ابن الملاحمي: كتاب الفائق في أصول الدين، تحقيق فيصل بدير عون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2010، ص 448 - 449.

الجواب الأشعري: جواب الرازي في تفسيره للآية الكريمة: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّخَذَهُ مَأْمَنَةً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾
[التوبة: 6].

«اعلم أن هذه الآية تدل على أن التقليد غير كاف في الدين وأنه لا بد من النظر والاستدلال، وذلك لأنه لو كان التقليد كافياً، لوجب أن لا يمهل هذا الكافر، بل يقال له: إما أن تؤمن، وإما أن نقتلك فلما لم يقل له ذلك، بل أمهلناه وأزلنا الخوف عنه ووجب علينا أن نبغاه مأمنه علمنا أن ذلك إنما كان لأجل أن التقليد في الدين غير كاف، بل لا بد من الحجة والدليل فأمهلناه وأخرناه ليحصل له مهلة النظر والاستدلال.

إذا ثبت هذا فنقول: ليس في الآية ما يدل على أن مقدار هذه المهلة كم يكون ولعله لا يعرف مقداره إلا بالعرف، فمتى ظهر على المشرك علامات كونه طالباً للحق باحثاً عن وجه الاستدلال أمهل وترك ومتى ظهر عليه كونه مُعرضاً عن الحق دافعاً للزمان بالأكاذيب لم يلتفت إليه والله أعلم».

ومما قد يترتب عن قول أصحاب المهلة ما ذكره ابن الراوندي عن ثلاثة من المعتزلة - أبو الهذيل والنظام والمردار - وسائر أصحاب المهلة من أن الدهري قد يعتبر مطيعاً لله حتى وإن لم يعمل بأوامره الشرعية:

«وكان [أبو الهذيل] يزعم أنه قد يطيع الله - بعد المعرفة به والإقرار والقدرة على الخلاص - من لا يتقرب إليه بعمله، ولا يبتغي غير وجهه.

وليس على وجه الأرض دهري يزعم أنه لا رب، ولا خالق، ولا ثواب، ولا عقاب - إلا وهو عند أبي الهذيل - مع هذا من قوله - مطيع لله بضرب من الطاعات لا يحصيها إلا الله. وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة؛ لأن الأمة بأسرها تزعم أنه ليس مع الدهري شيء من طاعة الله، بل معه الكفر والضلال والجهل، وكلهم يقول: «لن يطيع الله إلا من أخلص عمله له».

وقد شاركه في جملة هذا القول النظام والمردار وجميع أصحاب المهلة».

ابن الريوندي: فضيحة المعتزلة، جمع عبد الأمير الأعسم، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2010، ص 129 - 130.

الإنسان المؤول Homo Interpretans

«وما مثال المتأول بالدليل الواضح إلّا مثال الرجل السابح؛ فإنه لا يحتاج إلى السباحة ما دام في البر، فإن اتفق له في بعض الأحيان ركوب البحر وعاین هوله عند ارتجاجه، وشاهد منه تلاطم أمواجه، وعصفت به الريح حتى انكسر الفلك وأحاط به أن لم يستعمل السباحة لهلك؛ فحينئذ يسبح بجهد طلباً للنجاة، ولا يلحقه فيها تقصير حباً للحياة. فكذلك الموحّد ما دام سالكاً محجة التنزيه آمناً في عقده من ركوب لجة التشبيه، فهو غير محتاج إلى الخوض في التأويل؛ لسلامة عقيدته من الشبه والأباطيل؛ فأما إذا تكدر صفاء عقده بكدورة التكييف والتمثيل، فلا بد من تصفية قلبه من الكدر بمصفاة التأويل، وترويق ذهنه براووق الدليل، لتسلم عقيدته من التشبيه والتعطيل».

ابن عساكر

يتعلق الأمر، في هذا المقام، بالحديث عن النزاع الحادث بين «إنسان التنزيل» و«إنسان التأويل» Homo interpretans في الفكر الإسلامي. وما كان الفكر الكلامي بدءاً من هذا النزاع. فقد وجد من المتكلمين من أعرب عن الحاجة إلى التأويل، بل سوّغه وأعمله، بل أدمنه، ووجد منهم من تحفظ عليه ولم يلجأ إليه إلا مضطراً. وقد ألفوا في ذلك، تلقاء التأليف في التأويل، كتباً عدة تطعن في التأويل؛ شأن «ذم التأويل» و«إبطال التأويلات»... فكان أن دار المقام بين مفكري الإسلام بين مفرط في التأويل ومفرط فيه ومتوسط...

1 - إنسان التنزيل وإنسان التأويل:

في البدء كانت واقعة «التنزيل»، وقد وقف عندها أهل الحديث فلم يتجاوزوها، ودعوا إلى إمرار الآيات، بما في ذلك «المتشابهات» منها، على ظاهرها كما جاءت. ذاهبين إلى القول بأن كل ما ورد في القرآن، وإن اشتبه على القارئ فهمه، وجب الإيمان به وتلقيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له بالرد والتأويل والتشبيه والتمثيل، وما أشكل من ذلك وجب اتباعه لفظاً، وترك التعرض لمعناه. وكان رد الفعل - في ما بعد - قوياً على هذا «الجمود على المسطور»، وذلك بلجوء بعض فرق الإسلام - لا سيما منهم الباطنية - إلى اعتبار أن «كل»





أن أكثر ما في القرآن
من الأسماء المعلومة
المعروفة الواقعة على
الجسمانيات فإنما وجه
تأويلها إرادة الصورة
الروحانية.



ولو لم يكن في
التأويل من الشرف إلّا
ما فيه من وضع
الأشياء مواضعها، وترك
الظواهر على حالتها،
لكان فيه ما يجب
العكوف عليه والتزود
منه. فطلب التأويل إذا
نافع من جميع
الوجوه، صدقت
الظنون به أو كذبت،
والتخلف عنه ضار
جدًّا، صدقت الظنون
به أم كذبت (...).

شيء في القرآن، تقريبًا، قابل للتأويل. على أن ثمة من الفرق الإسلامية من اعتدل بين القائلين «لا» لأي تأويل، والقائلين «نعم» لكل تأويل، وذلك بالحديث عن «حدود التأويل». فما بين القائلين: التأويل حد، والقائلين: لا حد للتأويل، ثمة من قال: للتأويل حدود.

أبو يعقوب السجستاني: لماذا الحاجة إلى التأويل؟

يذهب السجستاني الإسماعيلي إلى أن أغلب ما ورد في القرآن يقبل، بل حتى يستأهل، بله يستوجب، التأويل. ويسمي من يقفون على ظاهر النص ويرفضون النفاذ إلى باطنه «قشريين». وإذا كانت جميع الفرق الداعية إلى التأويل - صوفية، وفلسفية، وكلامية - قد أجمعت على ضرورة احترام المؤول للأساليب العربية في التعبير، فإن بعض دعاة الإسماعيلية، إن لم نقل جلهم، خالفوا هذا التوجه... وأخرجوا تأويلاتهم عن «ضوابط» اللغة العربية في التعبير. هذا نموذج:

«نسبة النفس إلى عالم العلم أقرب منها إلى عالم الحس. ولا شك أن للناطق [= النبي] نفسًا قد بلغت من العلم المبلغ العالي الذي عجز عنه أقرانه وأشكاله. فلم تنكر عباراته عن عالمه وعن صورته الروحانية والنورانية. وكيف يستقيم أن يوضع جميع ما بلغه إلى أمته على الأشياء الطبيعية الجسمانية؟ ألغلة خالقه عنه، أم لأن ليس في الصور العلمية من الأعجوبات شيء البتة، وجميع ذلك في الطبيعة الجسمانية؟ كلا، لن يستقيم ذلك، بل نقول: إن الناطق ﷺ مجيئه من ذلك العالم واتصاله بذلك العالم، واستمداده منه ونظيره إليه، وتبجحه وفخره به، ومرجعه ومعهده إليه.

وإذا ثبت ذلك ثبت أن أكثر ما في القرآن من الأسماء المعلومة المعروفة الواقعة على الجسمانيات فإنما وجه تأويلها إرادة الصورة الروحانية، سواء أشجارها وأنهارها وثمارها، وسواء سماؤها وأرضها وجبالها وبحارها ومياهها ونيرانها وحيوانها، وجميع الأصناف المذكورة في القرآن، وخاصة إذا اشتبهت معرفتها من الجسمانيات واستحال دركها وفطنتها بها. فإذا اشتبه قول من أقاويل الله تعالى ذكره، ولم نجد له مخرجًا من ظاهره، صرفناه إلى حقيقته المقرونة بالصور العلمية، وأضفناه إلى تلك الصور لنأمن من تكذيب النفس به ومن استقباح العقل إياه. وما تيسر مخرجه من ظاهره تركناه على وجهه ولم نطلب له تأويلًا علميًا، وبحشنا عن حكمة ظاهره، فلاح لنا وجه الحكمة في ظاهره وقصد التأويل في باطنه. هذا رسمنا في التأويل.

ولو لم يكن في التأويل من الشرف إلّا ما فيه من وضع الأشياء مواضعها، وترك الظواهر على حالتها، لكان فيه ما يجب العكوف عليه والتزود منه. وإن كذبت ظنوننا بالتأويل فقد ربحنا صدق اليقين وزيادة الإيمان اللذين لا يخيب العبد معهما. ومن تخلف عنه، وإن صدق ظنه ببطلانه، فقد أوبقه شكه وأورثه نقصًا في إيمانه وبخسًا في يقينه. والله تعالى يجازي بالنيات، لا بالظنون والأمانى. فطلب التأويل إذا نافع من جميع الوجوه، صدقت الظنون به أو كذبت، والتخلف عنه ضار جدًّا، صدقت الظنون به أم كذبت (...).

ومن لم يسبق علمه بالتأويل يوشك أن يسرع تكذيبه بالتنزيل؛ لأن التنزيل إذا أفصح عن الألفاظ المتشابهة أسرعت النفس إلى تكذيبها إن لم يصدّقها تأويلها، وإذا صدّقها تأويلها سكنت النفس إليها واطمأنت بها.

وأراكم، يا أهل الظاهر، تكذبون بالتأويل وتقتصرون على التنزيل. وقد وبّخكم الله، فقال جل من قائل: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [يونس: 39]. واكتفيتم من علم القرآن بما عرفته العرب من الأسماء والصفات، ولم تعلموا أن الأسماء ربما صُرفت إلى غير ما تعرفه العرب إذا حققتها المعاني. وإذا أوجب التأويل صرف بعض الأسماء إلى معنى من المعاني أنكرتموه واستمحلتموه.

ومثال ذلك السماء والأرض، فإنهما اسمان معروفان عند العرب، أحدهما: واقع على الجسم الغليظ الساكن الذي ينبت عليه النبات وعليه قرار الحيوان، والآخر: واقع على الجسم اللطيف المتحرك المزين بالكواكب. فإذا تشابه هذان الاسمان في القرآن وجب صرفهما إلى المعنى الذي يحققهما، وإن تركا على ظاهر ما يؤديه التنزيل لم تطمئن به النفس ولا يسكن إليه العقل، مثل قوله: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ [النمل: 82]. وقد جرت الأخبار بذكر هذه الدابة من غير وقوف على معناها. إن تُؤهم خروجها من هذا الجسم الغليظ المعروف عند العرب، ووقوع اسم الأرض عليه، لم تطمئن به النفس. فإذا صُرف ذلك إلى المعنى الذي يماثله اطمأنت به النفس كما نفعه الآن، فنقول:

كما أن الجسم الغليظ الثابت الساكن قرار الحيوان وجميع المواليد الطبيعية، ولا يمكن لشيء منها ثبات إلاّ به، كذلك العلم الحقيقي اللطيف الساكن قرار الأنفس وجميع المواليد الروحانية. فوجب صرف اسم الأرض في هذا الموضع عن معناه المعروف عند العرب إلى المعنى المعلوم المستخرج بالتأويل، وهو العلم. فيكون معنى هذه الآية وإذا وقع القول عليهم، يعني وإذا لزمّت الأمة الحجة، وعرفوا أن الذين كانوا فيه من الاعتقادات جميعاً فاسد؛ أخرجنا لهم دابة من الأرض، يعني أخرج الله لهم رئيساً من العلم؛ تكلمهم، يعني يخرجهم من الضلالة إلى الهدى ومن الشك إلى اليقين.

ولما كان أصل مذهبنا أن علم التأويل كان من الأساس، وصيّ الرسول ﷺ، جاز أن يسمى الوصي أرضاً، إذ من جهته وبقوته نبتت العلوم الحقيقية في أنفس المرتادين وعلى تأويله استقرت الأنفس. فهذا وجه تسميتنا الأساس أرضاً باستواء معناه بمعنى الأرض الجسمانية. وكثيراً ما يوجد هذا في ألفاظ الرسول وكلام العرب؛ أعني صرف الشيء إلى غيره إذا استوى المعنيان، كما قال الرسول ﷺ في بعض الأخبار: «رويدك سوقك القوارير». والقوارير معروفة عند العرب اسمها، واستعملها الرسول ﷺ وعلى آله في هذا الموضع مكان النسوة تشبيهاً بسرعة انخداعهن كما يسرع انكسار القوارير، وله نظائر كثيرة).

أبو يعقوب السجستاني: كتاب الافتخار، سلسلة الدراسات الفاطمية، تحقيق إسماعيل قريان حسين بوناوولا، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2000، ص 214 - 218.



والحال أنه تجمع أغلب فرق المتكلمة على ضرورة التأويل، بل وعلى حتميته، حتى «متكلمة النصارى» - المسمون باسم اللاهوتيين - من الذين عاشوا في كنف الحضارة العربية الإسلامية دافعت عن التأويل. هذا أبو الفرج ابن عبد الله بن الطيب الفيلسوف والحكيم النصراني يرد على من يدعي من النصارى أن تعاليم الإنجيل جاءت بينة بذاتها وواضحة بحيث لا تحتاج إلى بيان، بله إلى تأويل، وأن كل تأويل مجرد «فضل كلام»، فيقول:

أبو الفرج ابن الطيب الجاثليق: في الحاجة إلى التأويل

«فإن قلت: «إن ادعاءكم (بعد القبول بالمعجز = الكتاب المقدس) تكلف العلم به، وتصعيبكم هذا فضل لا يحتاج إليه. لأنه إذا قُبل بالمعجز، وهو أوامر ظاهرة، كالصوم والصلاة والصدقة، يُعمل بها. ويُستغنى عن تطويلكم بالعلم، ويصير ما فعلتموه من الفضل». فنقول لهذه الطائفة قولاً على سبيل الرحمة لها: لقد خُرفت تخريفاً عظيماً في قولك، وفي تسهيلك العلم بما تضمنه الإنجيل. فكل واحدة من الألفاظ الظاهرة والمدونة فيه، سوى المرموزة والمومأ بها، تحتاج من البحث إلى قرائح فائقة وأذهان صافية.

وإن لم تصدقي فاسمعي ما يقوله المخلص:

قال: «وإذا أردت أن تصلي، فادخل دارك، وأغلق بابك» [متى: 6/6]. وظاهر هذا الكلام أن يدخل الإنسان إلى منزله، ويغلق بابه.

وفي فطرة العقل التشكك على هذا الكلام. وذاك أنه لا فائدة في حصري جسمي (عند صلاتي) في بيت ضيق ودار حرجة، وغلقي الأبواب، واستيثاقي من دخول إنسان عليّ، والعقل مني ساجح يجول في المحظورات ويتبع أذية بني جنسي ويمتنع من الاستفادة والإفادة.

ووصية المخلص ليست بحسب الظاهر. لأن المطرح للجسمانيات والقائل: «إن ابن البشر ليس له موضع يضع فيه رأسه» [متى: 20/8] و«ليس كل ما يدخل الفم ينجس الإنسان، ولكن ما يخرج من الفم» [متى: 11/15] ماذا عليه من الجسم حيث حل؟

والذي أراد بقوله: «ادخل دارك واغلق بابك» [متى: 6/6] هو هذا: «انعطف إلى عقلك، وأخلص [ضميرك ونيتك] وطهر قلبك؛ وانصرف حينئذٍ إلى ربك، وأنصف ابن جنسك، وأنت الفائز!». فقانونه (وضعه للنفس) لا للجسم.

وقال أيضاً: «لا تدينوا (حتى لا) تدانوا» [متى: 1/7]. التشكك على هذا الكلام ظاهر. أما تعلم أن مع ارتفاع الحكم يبطل التناصف من العالم؟ ومع إبطال التناصف تقع الشورة [الفوضى].

ومع علم سيد الكل بأن أكثر الناس يحتاجون إلى الحكم، ولولاه لكلب بعضهم على بعض، فكيف يسن سيد الكل سنة توقع الشورى وهو يريد السلامة؟



والحق أن سيد الكل لم يبطل الحكم. وكيف يبطل الحاكم بالحق الحكم؟ والذي أراه بقوله: «لا تدينوا (حتى لا) تدانوا» [متى: 1/7] هو أنه لا ينبغي أن تدين الخاطئ وأنت مثله خاطئ أو أخطأ منه! بل ينبغي أن تهذب نفسك وفكرك وتصلح طريقك ثم تحكم على غيرك.

وقال أيضاً: «إن التمس منك أحد إزارك، فاعطه قميصك أيضاً. وإن سخر فرسخاً فامض معه فرسخين» [متى: 41/40]. و«إن لطم خدك الأيمن، فأدر له الأيسر» [متى: 49/5].

وهذا طريق إيقاع الشورى بين الناس في الظاهر، لأنه يلزمني أن أبقى عرياناً وأطلب من غيري، وأعطي من يستحق ومن لا يستحق، وأسعى سعياً لا يفيدني نفعاً، ويعطي الواحد ما له لآخر، ويرجع هو يلتمس من آخر في الوقت. وكل هذا يؤدي إلى التهاجر.

ومع هذا، فهو يقول: «إذا خاصمك أخوك، فامض وترضه، فإن لم يجبك فاحمل معك واحداً أو اثنين، وإن لم يفعل فاحمل الجماعة. فإن سمع... وإلا فاطرحه» [متى: 15/18 - 17]. وبحسب ما مضى كان ينبغي أن يقول: «فاحتمله».

ويقول أيضاً: «إن ابن البشر لم يأت ليوقع السلام، لكن الحرب، ويفصل الرجل من زوجته، والأب من ابنه» [متى: 10/34 - 35]. وهذا بالضد من الأول. وغير ذلك... وهب هذه الأوامر حُملت على ظاهرها، وعُمل بها كما يقول.

ماذا نفعلنا المعجز، يا حبيب، إذا شاهدنا متى الرسول وهو يقول إنه قام من القبر («عشية الأحد») [متى: 1/28]؛ ويوحنا «سحراً» [يوحنا 1/20]؛ ولوقا («مع الغداة») [لوقا 1/24]؛ ومرقس «عند طلوع الشمس» [مرقس 2/16]؟

وكيف الطريق إلى التخلص من هذه وغيره إلا العلماء؟

ومثل ذلك قوله للغني الذي سأله عما يفعله ليدخل ملكوت السماء، وقال له: «أيها المعلم الصالح» [مرقس 10/17 = لوقا 18/18]، فأجابه بأن «ليس صالحاً إلا الله وحده» [مرقس 10/18 = لوقا 18/19]. وفي موضع آخر يقول: «أنا الراعي الصالح» [يوحنا 11/10].

وغير هذين مما تعدده بطول، وشرحه يكثر؛ بمنزلة علم التثليث، والاتحاد، والقيامة، وسائر الأصول الدينية، التي بها وبعلمها يفخر على الخليقة، ويدعي مشاركته الملائكة».

Extrait de: Parole de l'Orient: revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes: recherches orientales: revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol.5, n°2 (1974), pp. 243-279.



2- وما «التأويل» يا ترى؟ ولماذا «التأويل» وما الذي ينبغي تأويله: ما ورد به العقل أم ما ذكره السمع؟ وعلى فرض أن التأويل خاص بالسمع، فلماذا يا ترى؟

أ - جواب الأشعري:

«ومما يجب في حكم النظر أن يبتدئ الناظر بالنظر في العقليات لأنها الأصل والسمعيات الفرع، والأصل أول والفرع ثان، والواجب إحكام الأول قبل الثاني. فإذا فرغ مما يوجبه العقل عرض ما حصل على السمع. فإن رأى في ظاهره ما يدل على موافقته، فذلك الذي يريد، وإن لم يتسق ذلك في ظاهره لمشابهته لغيره، فليعلم أن باطنه موافق له، وأن ذلك لتقصير وقع في معرفته، ثم يطلب ذلك برده إلى المحكم. وإنما وجب ذلك في السمع دون العقل لأجل أن السمع ظاهر وفيه محكم ومتشابه وخاص وعام وصور [سور] تحتل الخصوص والعموم وناسخ ومنسوخ وحقيقة ومجاز، والعقل لا يجوز عليه شيء من ذلك وليس من ورائه ما يقضي عليه ويوضح عن حقيقته».

ابن فورق: مجرد مقالات الأشعري، ص 319 - 320.

ب - جواب ابن العربي: إيجاب التأويل

«إن هذه المشكلات [الآيات المتشابهات والتي يوحي بعضها بالتشبيه] معروضة على الأدلة العقلية، فما صح مرافقاً بظاهره لها ثبت كذلك معلوماً، وما لم يكن موافقاً لها بظاهره وجب تأويله، فإن صح في نفسك له تأويل أو نقل إليك فهو المراد به، وإن لم يصح في نفسك ولا نقل إليك؛ فاجعل حظك من الإيمان به تنزيه الباري عن المحال الذي يوجبه ظاهر هذا اللفظ».

ابن العربي: الكتاب المتوسط في الاعتقاد - ص 149.

الإنسان المؤول: تسوية العقول على الشرائع أم تسوية الشرائع على العقول؟

وقد ورد في مخطوطة كتاب الأوسط (1/1 ق 18/ب) في الاعتقاد لابن العربي ما يلي:

«لا يقبل في صفات الله شيء من الظواهر إلا ما ورد بطريق مقطوع به، ومتن مستقيم في العقول، وما لم يكن بهذا الوصف لا يُتشاغل بقبوله والكلام عليه؛ لأن تقديم التوحيد والمعرفة بالصفات شرط فيما يترتب عليها من الشرع، وما كان منها فطريقه يقطع به بذكر تأويله على وجه يكون به تسوية العقول على الشرائع، لا تسوية الشرائع على العقول؛ إذ ما من أحد يستنبط شيئاً من التشبيه وإثبات الحد والنهاية والنقطة إلا ويزيد شيئاً على الظاهر بمقتضى عقله، ولا ينبغي أن يزداد على الظواهر ما ليس فيها يتوهمه العاقل بقلبه؛ كآية الاستواء، والمجيء، وخبر النزول؛ ليس في شيء منه ذكر النقطة، والاستقرار، وإثبات الحد، والنهاية، والجهة؛ فلا ينبغي أن يُزداد فيها بالعقول ما ليس فيها».

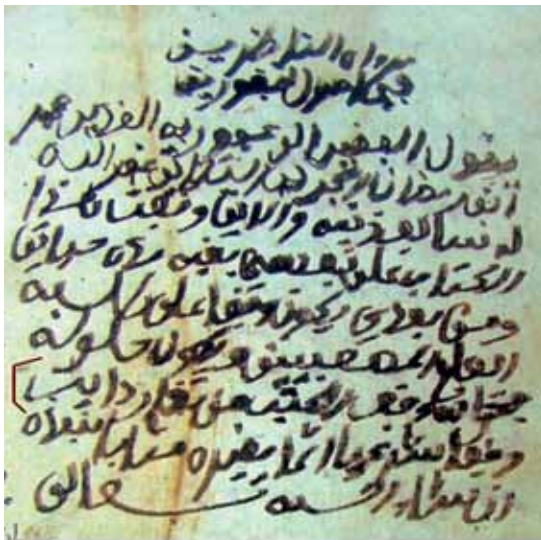


ج - جواب الإباضية: ضرورة التأويل لمنع التشبيه والتمثيل

ثلاث فرق نالت الحظ الأوفر من سهام نقد إباضية شمال إفريقيا: الحشوية والجهمية والمشبهة. وذلك حتى أن المتكلم الإباضي أبا عمار عبد الكافي يكاد يميز، في مقام العلم بالكلام، بين مقام أعلى ومقام أدنى، وفي مقامات المتكلمين، تبعاً للتمييز الأول، بين المتكلم الحق والمتكلم البهرج، أو بين «جماعة أهل النظر من المتكلمين» ومن لا نظر لهم منهم وإن عدوا منهم. ولست أحسب أهل الجهمية، في اعتبار أبي عمار عبد الكافي، إلا من الصنف الثواني. أوليس هو القائل: «وهذه الطائفة الذين هم الجهمية على أنهم ينتحلون اسم الكلام، فإنهم عند جماعة المتكلمين أردأهم مذهباً وأبخسهم مقالاً وأخسهم كلاماً»؟ والأمر نفسه يقال بالإضافة إلى فرقة الحشوية التي عامتها مشبهة مصرحة وخاص خاصتها ليس: «يشم أحد من علمائها [إلا] براهنة علم الكلام»، لا أقل ولا أكثر، فيظن أنه متكلم وما هو متكلم، إن هو إلا ظن ظنه. على أن أغلب كلامه معهم ومع المشبهة إنما كان في مسألة رؤية الله يوم القيامة وما بنوها عليه من رفض التأويل. والحال أن رفض التأويل عنده، قد ينتهي بصاحبه، من حيث لا يدري ولا يحتسب، إلى الوقوع في أسوأ التأويل وأفسده - التأويل المتوحش. وهو التأويل القائم على التعامل مع النصوص بمنطق «الاستكراه الشديد» و«التعسف القبيح»؛ أي: على منطق الهوى «ما تهوى أنفسهم من تشبيههم»، حتى قال متكلم الإباضية أبو يعقوب الورجلاني عن «المشبهة»: «مذهبهم في الله تعالى مذهب الأطفال عند آبائهم»، وما من أمر ورد في النص يوحي بما يمكن أن يمال منه إلى التشبيه، فإن الورجلاني عادة ما يعمم عليه «آلية التأويل»: «طلبنا له وجهاً من التأويل». فالإباضية مقرة بالتأويل. وحتى إن نحن لم نعثر على «نظر» في التأويل مستقل لدى هذين الرجلين، بحيث يمكن بناء «نظرية» كاملة في التأويل بدءاً من هذه الأنظار، فإن ما انبث منها في

تضاعيف كتاب الدليل والبرهان، ومنها استتباع التأويل للتداول، أمر عظيم القدر. إذ عادة ما ذكر الرجل أن حمل اللفظ على بعض المعاني «ممنوع من جهة اللغة والتخاطب بين الناس»، فضلاً عن آرائه البديعة في فلسفة اللغة، كل ذلك قمين بالإيحاء إلينا بما يكاد يضارع نظرية في التأويلات الدينية متكاملة.

«(...) ولم يعلم الله بكنه صفته ويفرزه بحقيقة التوحيد من لم يفرز صفته من صفات المخلوقين، ويعلم أنه لم يزل كما ذكرنا.



نص الوقفية بخط الشيخ عمرو الخوري الداتني مسجل على صفحة العنوان
لكتاب المخطوط: مرآة الناظرين في أصول يعقوب. مكتبة القطب، رقم الخط: 44



والدليل على صواب ما ذكرنا أنهم مجمعون على أن من وصف الله بصفته على ما هو به فهو موحد، وذلك الوصف منه توحيد، فكيف يكون توحيداً وموحداً من لم يفرزه من صفات خلقه؟ وأن الله إنما خاطب الخلق بما يفهمون من لغاتهم كما قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4] الآية، فبيّن لهم في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، أن يؤمنوا بغيب الإيمان، ويصدقوا بما لا تقدّره عقولهم، ولا تمثّله أفكارهم؛ لأنّ العقول لا تدرك إلّا ما أدّت إليه الحواس أو مثلهما، أو ما علموا بالدلالة والقياس على ذلك. وفي دلالة الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام بيان شافي وحجّة بالغة على من ألحد في صفات الله تعالى حين استشهدوا على قومهم، واحتجّوا عليهم بخلقه، ولم يمثّلوه بغيره، ولم يصفوه بصفة خلقه. وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ حَاجَّهُ الْكَافِرُ: رَبِّ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: 258]، قال الكافر: ﴿أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: 258]. ولو أراد إبراهيم أن يحتجّ عليه في ذلك لاحتجّ، ولكن أراد حجّة لا يجد عنها محيداً، فقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمَسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِي بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ [البقرة: 258]. إذ أتى بآية لا يقدر البشر أن يأتي بها. ولو أن أحداً يفعل مثل أفعال الله تعالى لأشبهه، لأنّ في اشتباه الفعلين اشتباه الفاعلين، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وقال موسى عليه السلام لفرعون حين سأله عن ربّه، فقال: ﴿رَبُّ الَّذِي آتَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: 50]، وقال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّكُمْ مُوقِنِينَ﴾ [الشعراء: 24]، وقال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الدخان: 8]، وقال: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: 28]. ولم يقل: له جسم ولا نور، ولم يمثّله بشيء من الأشياء، ولا يحدّ له مكاناً دون مكان كما زعمت المشبهة، كما قال إبراهيم: ﴿لَا أُحِثُّ الْأَفْلَاحَ﴾ [الأنعام: 76]؛ يعني الزّائل المتنقل، لا يرض أن يكون له ربّاً وإلهاً. وجاءت الأنبياء كلّهم عليه السلام بإفراد الله ونفي الأشباه عنه تعالى. وقد نزّه نفسه عن الشّبه في قوله: ﴿سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: 1]. وبلغنا أنّه إنّما نزلت هذه الآية في اليهود حين قالوا للنبيّ عليه السلام: إن كنت نبياً، فصف لنا ربك كيف هو؟ فقال لهم: «كيف أمثل من خلق السّماوات والأرض؟» فقالوا: لست إذاً بنبيّ، وقالوا: بل هو كذا وكذا. فأنزل الله في ذلك قرآناً تكذيباً لقولهم وردّاً عليهم: ﴿سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾. وقال: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 91]؛ يعني ما عرفوه حقّ معرفته، فنسبهم إلى جهله والشّرك به، وأخبر أنّه: ﴿تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [الإسراء: 44]، وقال: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِيحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44] يريد - والله أعلم بحقيقة التّفسير - أنّ الخلق كلّ يدلّ على أنّ الله واحد لا يشبههم ولا يشبهونه بوجه من الوجوه، ولا بمعنى من المعاني وإن دقّ ورق، لأنّه لو أشبههم بمعنى للزمه ما لزم ذلك المعنى من الدّلّ والحاجة، وإلّا بطلت دلالة الخلق على نفسه أنّ له خالقاً. والتّسبيح من الخلق هو التّزييه، والتّزييه نفي شبههم وصفاتهم، وذلك موجود في اللّغة، تقول: لم يزل الله نفي عن نفسه شبه الأشياء. ويقولون: النّار نفت عن نفسها البرودة؛ أي: كذلك كانت حارّة ليست بباردة، ودلّ الفعل كلّ على أنّه لا يشبهه

فاعله، ولو أشبهه لكان الفاعل فعلاً والفعل فاعلاً والله أبعد أن يشبه فعله وأشدّ خلافاً لهم في خلاف بعضهم لبعض، لأنه قديم وهم محدثون وصفات الحدث عنه كلّها منفيّة. وأمّا ما احتجوا به من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35]، وقوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10] و: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: 14] و: ﴿فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 56] ونفسه، وأشبه هذا من الآيات المتشابهات والروايات عن النبي ﷺ؛ فأغفلوا فيه النظر وحملوه على غير تأويله وتركوا قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: 65]، وقوله: ﴿الْوَحْدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: 39]، وقول النبي ﷺ: «من وصف الله بشبهه أو مثل لم يعرفه».

واعلم أنّ معنى النور في اللغة الجارية بين الناس الذي لا ينكره أحد من أهل اللغة: الهاد، يقول الناس للعالم: نور البلاد، والهدى: نور، وقال الله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: 1]، وقال: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: 257] و: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: 257]؛ يعني من الكفر إلى الإيمان. وفي قوله: ﴿مِثْلُ نُورِهِ كِشْكُوفٍ فِيهَا مَصْبَاحٌ﴾ [النور: 35]، فمثل هذا النور إلى المصباح ما يدلّ على صواب ما قلنا: إنه الإيمان في قلب المؤمن. ومن كلام النبي ﷺ: «احذروا فراسة المؤمن، فإنه بنور الله ينظر، وكاد أن يُبصر الحقّ بقلبه وإن لم يخبر به، ويميّز بين الحقّ والباطل بنور الله الذي أعطى له». وقد سمى الله القرآن نوراً في غير موضع من كتابه، كما سمّاه هدى ورحمة.

وأما ما ذكر من اليد والقبضة، فهو [على] الغلبة والقدرة. وقال الله في داود ﷺ والأنبياء ﷺ: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ﴾ [ص: 17]، و﴿أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَرِ﴾ [ص: 45]؛ أي: أولي القوة في الدين، والبصيرة فيه. ولا يمدحهم على الجوارح؛ لأنّ كلّ بني آدم لهم الجوارح. ويقولون: هذا الأمر في يدي وقبضتي، قال الله ﷻ: ﴿فَرِهْنُ مَقْبُوضَةً﴾ [البقرة: 283]، وقال: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ الْكِتَابِ﴾ [البقرة: 237]. واليد أيضاً يطلق على المنة والنعمة، وقال: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10]؛ أي منته عليهم أعظم من منتهم على النبي ﷺ في بيعتهم له. وقال: «يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا»، وقال الله للنبي ﷺ: «قل لا تمنوا عليّ إسلامكم بل الله يمنّ عليكم أن هداكم»، وفي هذا أنزلت الآية. وقال النبي ﷺ: «اللهم لا تجعل عندي يداً بيضاء أحمده عليها، ولا تجعل لمؤمن عندي يداً سوداء أبغضه عليها».

واليمين أيضاً على وجوه، منها: الشيء نفسه، وهو صلة في الكلام كقوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾ [النساء: 36]؛ أي: وما ملكتم. وتخرج على القوة، وهو قوله: ﴿لَا تَخْذَنَامُنَهُ الْيَتِيمَ﴾ [الحاقة: 45]؛ أي: بالقوة والشدة. واليمين على الحلف، وهو قوله: ﴿وَأَحْفَظُوا أَيْمَنَكُمْ﴾ [المائدة: 89]. فلما صحّ عندنا وعندهم أنّ هذا الذي ذكرنا يخرج على غير المعقول في كثير من لغات العرب، نفينا عن الله الشبه والمعقول كما نفاه عن نفسه. وقال [النبي ﷺ]: «ما من كلام إلّا وله وجهان فاحملوا الكلام على أحسنه». والجَنُبُ أيضاً



على المعقول وعلى غير المعقول، وهو الأمر والطاعة. والمعنى في «جَنِبِ اللَّهَ»؛ أي: في أمره وطاعته، ولا وجه للكلام غير ذلك. قال الشاعر:

وفي جنب ما أوليتني من صنعة تقلّ لك العتبي وإن لم تكلم

وتقول: المعنى في طاعة الله، ويقولون: هذا كله قليل في جنب الله؛ يعني في طاعة الله.

والعين أيضاً تخرج على العلم والحفظ، وعلى المعقول. ومعنى ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: 14]؛ أي: بعلمنا. وقال الله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَرَوْهَا بِعَيْنِ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: 7]؛ يعني يقيناً لا شك فيه. ويقولون عيني على فلان وما فعل فلان؛ يعني يريد بعلمه. ﴿وَلَتُصْنَعَنَّ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: 39]؛ أي: بعلم مني ومرادي وحفظي، وكذلك: ﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾.

والنفس أيضاً تخرج على وجهين، منها: نفس منقوسة، والنفس على الشيء بنفسه وقال الله تعالى: ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: 28]؛ أي: يحذركم إياه، وقيل: عقوبته، كما قال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: 22]؛ أي: وجاء أمر ربك، وقال: ﴿فَأَنَّى لِلَّهِ بُيُوتُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: 26]؛ يعني أمره وعقوبته. وقال: ﴿نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: 12]؛ أي: خضوعهم لربهم يوم القيامة. ولو حمل القرآن على ظاهره لتناقض وتكاذب. وقال الناس للميت لقي ربه، وصار إلى ربه ولم يريدوا أن ربه في القبر!! وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيِّدِينَ﴾ [الصافات: 99]؛ أي: ذهابه إلى حيث أمره ربه. ويلزم المشبهة بأن يعرفوا لربهم موضعاً إذا صحّ عندهم أنه يزول وينتقل.

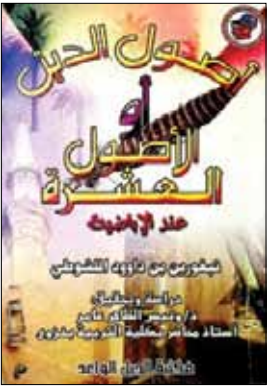
والوجه أيضاً على المعقول وعلى غير المعقول، فغير المعقول: الشيء نفسه، وقال: ﴿إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: 9]؛ أي: لله لا غيره، وقال: ﴿وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجْهًا﴾ [الأحزاب: 69]؛ أي: ذا المنزلة الرفيعة عنده. وقال: ﴿وَجْهَ النَّهَارِ﴾ [آل عمران: 72]؛ يعني أوله. وتقول الناس فيما بينهم: خذ الأمر من وجهه وخذ الكلام من وجهه. ويقولون: هذا وجه الكلام، كما يقولون: نفس الحاجة ونفس الطريق. وقال في عيسى عليه السلام: ﴿وَجْهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [آل عمران: 45]؛ يريد ذا جاه عند الله. وقال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصر: 88]؛ أي: إلا إياه. وقيل: إلا ما يراد به الله من العمل، فكل عمل زائل مضمحل إلا ما يراد به الله من العمل، الصالح لقوله: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 112].

تبغورين: كتاب أصول الدين أو الأصول العشرة، تحقيق: ونيس عامر، 2002.

وفي رده على المشبهة الذين تعلقوا بآيات وأحاديث اشتموا منها ما قد يعينهم على تشبيهاتهم، يفضل أبو عمار عبد الكافي أن يقول في أمر «مسألة التأويل» هذه ما يلي:

«نقول للقوم [المشبهة من المتشبهة بظاهر النص الرافضة لتأويله]: أخبرونا عن جميع ما خاطب الله به عباده في كتابه مما دلهم به على صفته، وعلى فعله، وغير ذلك من أخباره، وأخبار رسوله ﷺ، أيحمل جميع ذلك على ظاهره دون سائغه، وعلى معقوله دون

ولو حمل القرآن على
ظاهرة لتناقض
وتكاذب.



مفهومه، وعلى حقيقته دون مجازه، أو يحمل على ما يسوغ في حكمة الله تعالى وعدله، وعلى ما يليق به في صفته، دون ما لا يليق به، وعلى ما تستعمله أهل اللغة والناس بينهم في خطابهم، مما تقتضيه دلالة القياس دون عبارة اللفظ؛ فإن هم قالوا: إن جميع ذلك يحمل على المعقول دون المفهوم، وعلى الظاهر دون السائغ، ولو أن ذلك الظاهر والمعقول يخرج إلى غاية الفساد من القول، ونهاية المتناقض من الكلام، قيل لهم: أليس قد قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: 22]، وقال: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171]، وقال: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 18]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يس: 9]، وقال: ﴿أَفَأَنْتُمْ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْى﴾ [الزخرف: 40]، وقال: ﴿مَا كَانُوا يَسْمَعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: 20]، أتحملون هذا كله على الظاهر دون السائغ من الكلام، وعلى المعقول من الخطاب دون المفهوم؟ فإن قالوا: نعم، قلنا: فهم إذن صم لا أسمع لهم يسمعون بها ما يخاطبون به، وعمي لا أنظر لهم يبصرون بها ما يدلون عليه، ولا عقول لهم يعقلون بها ما يكلفون به، وبكم لا ألسنة لهم فينطقون بما يلزمهم؛ فينبغي على هذا المعنى أن يكون الله ﷻ خاطب من لا يسمع ولا يبصر، وذمه بأنه لا يسمع ولا يبصر، وكلف من لا يفهم التكليف ولا يحتمله ولا يعقله، فهذا فعل العايب السفیه، ومن القول الذي لا يقول به أحد من الناس: عالم ولا جاهل، تعالى الله عن ذلك، مع أن الله ﷻ قد قال أيضاً: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَابْصَرًا وَأَفْعِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفْعِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: 26]، فأی هذين الخبرين أولى بأن تأخذوا وتحملوا عليه مراد مثل هذا الكلام؟ فإن رجعوا وقالوا: إن العرب قد تسمي المتعامي أعمى، والمتصامي أصم، ويقولون لمن عمل عمل من لا يعقل: لا يعقل، وإنما هذا الكلام محمول على كلام؛ وذلك أن المتعامي إذا تعامى صار في الجهل كالأعمى، فلمّا أشبهه من وجه سمي باسمه، قلنا: قد صدقتم، ولكن ما الأصل المستعمل في تسميتهم بالعمي؟ فإن قالوا: هو الذي لا نظر له، قلنا: فلم زعمتم أن لهذا الذي سماه الله أعمى ناظراً، وأخذتم بالمجاز والتشبيه، وتركتم الأصل الذي هو هذا الاسم مطلق له؟ قالوا: إنما قلنا ذلك من أجل أن الأول: لا يجوز على الله، والثاني: جائز عليه، والله لا يتكلم بكلام إلّا ولذلك الكلام وجه، قالوا: فإذا نظرنا في كلام الله وهو عندنا عدل غير جائز، وهو يقول: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾، علمنا أنهم لو كانوا منقوصين غير وافرين كانوا قد كلفوا ما لا تحتمله خلقتهم، والمكلف لعباده ما لا تحمله خلقتهم، والمخاطب لهم بما لا تفي به حواسهم، جائر ظالم، قالوا: فإذا كان الله لا يليق به ذلك، علمنا أنهم كانوا وافرين غير عاجزين ولا منقوصين، وإذا كانوا كذلك صار الواجب أن يحكم بالمفهوم دون المعقول، وبالسائغ دون الظاهر، فقلنا: هم صم بكم عمي لا يعقلون على أنهم تعاموا وتصاموا وعملوا عمل من لا يعقل، فإذا قالوا ذلك، قلنا لهم: فإنّا لم نعد هذا المذهب في جميع ما سألتمونا عنه من الآي التي تلوتموها علينا، والأحاديث التي رويتموها لنا، فقد حملنا جميع ذلك على المفهوم من الكلام دون المعقول،



ولو حملت جميع هذه
الآيات التي تلوتموها،
والأحاديث التي
رويتموها، على أظهر
ظاهرها لخرجت إلى
أفحش الفحش من
الكلام، وأقبح القبيح من
المقال، مما لا يقول به
أحد من الناس، ولا
يجوزه مشبه ولا غير
مشبه. فإذا تناظرت
الأخبار، وتقاومت
المعاني، رجع بها إلى
أسوغها في صفة الله
تعالى، وأليقها به في
عدله وَجَلَّ وحكمته،
وأولاهها بمخاطبة العرب
فيما بينها في كلامها.

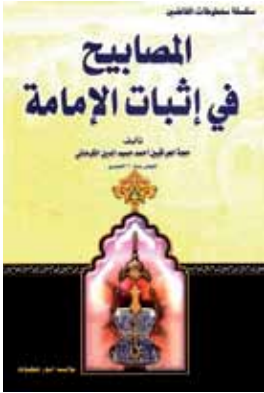
وعلى السائغ في صفة الله تعالى واللائق به، والجائز في لغة العرب مما تقتضيه دلالة القياس دون عبارة اللفظ، ويؤكد ما سواه من نص القرآن، الذي لا يعتريه تحريف التأويل، ولا يعارضه منحول التفسير. ولو حملت جميع هذه الآيات التي تلوتموها، والأحاديث التي رويتموها، على أظهر ظاهرها لخرجت إلى أفحش الفحش من الكلام، وأقبح القبيح من المقال، مما لا يقول به أحد من الناس، ولا يجوزه مشبه ولا غير مشبه. فإذا تناظرت الأخبار، وتقاومت المعاني، رجع بها إلى أسوغها في صفة الله تعالى، وأليقها به في عدله وَجَلَّ وحكمته، وأولاهها بمخاطبة العرب فيما بينها في كلامها. ويحمل جميع ذلك على ما تقتضيه دلالة القياس التي لا يكذب مثلها، ولا يتناقض معناها؛ إذ لا يكون في أخباره وَجَلَّ تكاذب، ولا في كلامه عز اسمه تناقض. وهكذا الجواب لهم والكلام عليهم في جميع ما يتعلقون به من هذه المعاني. فحين نبهتكم على ذلك عرفتم عامته إن شاء الله، فهذه المعارضة أصل لكل هذا الكلام الذي يدور بيننا وبين هؤلاء القوم في تأويل جميع ما ذكروه، وما لم يذكروا مما هو مشبه لما ذكروا، فينبغي أن يكون محفوظاً، ويتخذ أصلاً وإماماً، وإن نظرت فيه وجدته كما وصفت لك إن شاء الله.

أبو عمار عبد الكافي، الموجز، الجزء الأول، ص 361 - 365.

د - جواب الإسماعيلية: إيجاب التأويل: أحمد الكرمانى

«المصباح السادس في إثبات التأويل الذي هو العلم. ويشتمل على سبعة براهين لما يرد من جهة الرسل من التنزيل والشرعية:

البرهان الأول: لما كانت العقول والأنفس لا سبيل لها إلى معرفة المعاد وما قد غاب عن الحواس إلا من جهة الأمثلة المحسوسة التي يرسمها الرسل وَجَلَّ، ومن تلقاء وضائعهم وتعليمهم، وكان سيد الأنبياء وخاتمهم محمد المصطفى وَجَلَّ، قد أفاد الأمثلة المحسوسة التي هي الحكمة البالغة، وجب أن تكون هذه الحكمة مضموناً في أفقها لتقبلها وموافقة لقضاياها فتستمسك بها، وملحقة إياها أنوارها فلا تنسلخ منها. ولما كان ما جاء به محمد وَجَلَّ من القرآن والشرعية مخالفاً ظاهره لأحكام العقل، مثل قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۖ﴾ [الأعراف: 172]، واستحالة إخراج الذراري مثل الذر على ما جاء في التفسير من أهل الظاهر، وأخذ إقرارها بأن الله تعالى ربهم مع الموجود في حكمه تعالى أن لا يقبل قول الصبيان فضلاً عن الأطفال وقول الأطفال فضلاً عن الذر، لكونهم غير مكلفين ولا مؤاخذين. ومثل قول النبي وَجَلَّ: «بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»، واستحالة القول مع كون الموضع في الظاهر خالياً مما وصفه به من روضة، وجب من حيث أن الرسول حكيم لا تتجه عليه سمة الجهالة أن لا يتعزى ما جاء به من معان توافق العقول وتقبلها، ويصح بها كون التنزيل حقاً منطقياً على الحكمة. وتلك المعاني هي التي نسميها تأويلاً، وباطناً، وشرحاً، وبياناً. إذاً التأويل واجب.



البرهان الثاني: نقول: إن النبي ﷺ دعا إلى الله بالحكمة كما أمره بقوله تعالى: ﴿ **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ** ﴾ [النحل: 125]، وإن من توهم في الرسول غير ذلك كان كافراً. ولما كان لا يجوز توهم غير ذلك وقد وجد في الظاهر أنه ﷺ دعا إلى الله وإلى عبادته بفعل ما لو فعله إنسان في غير الموضع الذي أمر بفعله فيه لقليل: إنه مجنون ولاعب وساهي - مثل أعمال الحج ومناسكه العجيبة - وكان لا يتعلق بظاهر هذه الأفعال من مخاطبة الحجر والعدو على أطراف الرجل التي هي القدم بالتهرول، والإمساك عن تقليم الأظافر، وحلق شعر الرأس، ورمي الجمار، حكمة وجب من حيث كونه (ع. م) داعياً بالحكمة أن لا يخلف ما دعا إليه من تلك الأفعال من معان توافق الحكمة، وتدل العقول بمعرفتها على ما فيه نجاتها، ولقاحها بأنوار القدس. وتلك المعاني التي نسميها تأويلاً، وباطناً، وبيانياً، ومعنى وتفسيراً. إذاً التأويل واجب.

البرهان الثالث: لما كان في عدل الله تعالى أن لا يؤاخذ أحد بجرم غيره فقال جل ثناؤه: ﴿ **وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى** ﴾ [الأنعام: 164]، وكان من ترسيم الرسول ﷺ وشرعه أن يؤخذ العم بجرم ابن أخيه إذا قتل خطأ، وكان ذلك خلافاً لعدل الله تعالى وما أمر به، وكان غير متوهم في الرسول ﷺ أن يفعل ما يخالف عدله ورحمته، ولا أن يأمر بما ينقض أمر الله تعالى وجب أن ذلك وما كان مثله لمعنى وحكمة يجانس عدل الله ورحمته من جهة العقل، والمعنى الذي يجانس عدل الله ورحمته من جهة العقول هو التأويل الذي نسميه باطناً، وشرحاً، وتفسيراً، إذاً التأويل واجب.

البرهان الرابع: لما كان من الحكيم العاقل من البشر مستحيلاً مخاطبة الموات التي لا حياة لها ولا ثواب ولا عقاب، ولا آلة لها في قبول الأمر والنهي والجواب، فضلاً من المتعالي المتقادم رب السموات والأرضين. وأخبر الرسول ﷺ من الله تعالى بأنه خاطب السموات والأرض بقوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ أَسَوَّى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ آئِيتَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ** ﴾ [فصلت: 11]، وكان الله عليماً حكيماً والسموات والأرض موات لا عقل لهما، ولا آلة للنطق، وجب من حيث استحالة مخاطبة الموات من الحكيم أن يكون لأمره السموات والأرض وجوابهما له معنى تحقيق قول الله تعالى، ويقبله العقل في الحكمة، وذلك المعنى الذي نسميه التأويل. إذاً التأويل واجب.

البرهان الخامس: لما قال الله تعالى: ﴿ **إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ** ﴾ [الأنفال: 11]، كان معلوماً أن رجز الشيطان هو الكفر والشك والشبهة والنفاق والجهل والضلال، وما يجري مجرى ذلك الذي يكون في القلوب والأوهام والنفوس، وكان إذا كان رجز الشيطان في القلوب والأوهام، فغير متوهم أن يطهرها الماء النازل من السماء المحسوس المشروب، لامتناع الأمر في ذلك. وكان لو كان الماء الذي ذكره هو الماء الطبيعي، كان كل واحد طاهراً من مؤمن وكافر، وجب أن يكون لهذا الماء معنى لولاه لكان



من الله مستحيلاً أن يقول شيئاً هو بخلافه، وذلك المعنى نسميه تأويلاً، وتفسيراً، وشرحاً، وباطناً. إذاً التأويل لذلك، ولما كان مثله واجب.

البرهان السادس: لما أوجب الله تعالى التأويل لما جاء به الرسول ﷺ، بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7]، وكان معارضة من يعارض فيقول: إن التأويل لا يعلمه إلا الله، وأن الراسخين في العلم ابتداء لا محمول على ما تقدم من الخطاب باطله بوجود ما يسقط معارضة من قول العرب عند الاختصار والإيجاز. إذ قال لغيره: لا يسلم عليك إلا فلان وفلان يعتذر ولا يعلم الطب إلا فلان وفلان يناظر عليه، ولا يعلم النحو إلا فلان وفلان يتعمق فيه، ولا يجيبك إلا فلان وفلان راكباً بمعنى أن كليهما يسلمان ويعتذر أحدهما، وكليهما يعلمان الطب وينظر عليه أحدهما، وكليهما يعلمان النحو ويتعمق فيه أحدهما، وكليهما يجيئان وراكباً أحدهما، وجب أن يكون التأويل واجباً، ويعلمه الراسخون في العلم، إذاً التأويل واجب.

البرهان السابع: لما كان لا سبيل إلى تعريف ما لا يرى ولا يحس إلا بالعبارة عنه بما يرى ويحس، وكان أخبار الرسول ﷺ عما لا يرى ولا يحس من الله تعالى، والجنة ونعيمها، والجحيم وعذابها، لزم أن يكون أخباره وعبارته عما عنه خبر وعبر مما لا يرى ويحس، كما أخبر ﷺ عن الجنة التي هي الدار الآخرة وهي غير مرئية ولا محسوسة بالبساتين والأنهار والأشجار والثمار والمياه. وعن كون ما فيها بالولدان والأكواب والأباريق وحوار العين واللؤلؤ المكنون، وجميع النعم الطبيعية التي كلها مرئية محسوسة، وكما أخبر عن الجحيم وعذابها وهي غير مرئية ولا محسوسة، بالنار والاحتراق والماء الحميم والغل والسلسلة والقيود، وجميع الآلام الطبيعية التي كلها مرئية محسوسة. وإذا لزم ذلك كان ما قال وفعل ودعا إليه من الآخرة جاريًا مجرى الأمثال في التشبيه، والأمثال تقتضي الممثلات، والممثلات هو المعبر عنه بالتأويل إذ لما جاء به الرسول ﷺ عن الله، ودعا إليه من التنزيل، والشرعية تأويل، والتأويل واجب».

أحمد حميد الكرمانى: المصابيح في إثبات الإمامة، تحقيق مصطفى غالب، ص 51 - 65.

الرد الإباضي على الموقف الإسماعيلي: أبو يعقوب الوردجاني

«وأما مذاهبهم في تفسير القرآن، فاعلم أن القوم ذهبوا في القرآن إلى مذهب لا يلائم الظاهر ولا الباطن، فحملوه كله عليه، ولم يذهبوا به إلى سور مخصوصة وآيات منصوبة، بل عكسوا الشريعة ظهر البطن، وخلصوا منها عيناً بعين. زعموا أن قول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: 12]؛ يعني آدم، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المؤمنون: 13]؛ يعني نوحاً ﷺ، ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [المؤمنون: 14]؛ يعني

القوم ذهبوا في القرآن
إلى مذهب لا يلائم
الظاهر ولا الباطن،
فحملوه كله عليه، ولم
يذهبوا به إلى سور
مخصوصة وآيات
منصوبة، بل عكسوا
الشريعة ظهر البطن،
وخلصوا منها عيناً بعين.

إبراهيم عليه السلام ، ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ [المؤمنون: 14]؛ يعني موسى عليه السلام ، ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا﴾ [المؤمنون: 14]؛ يعني عيسى عليه السلام ، ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون: 14]؛ يعني محمد عليه السلام ، ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: 14]؛ يعني النشأة الآخرة، وهو ظهور القائم صاحب الزمان محمد بن إسماعيل بن جعفر الذي ينسخ شريعة محمد عليه السلام . وقد أشرنا إلى مذاهبهم في التفسير قبل هذا. فالعاقل يستغني بسماعه عن مخاطبتهم والسلام». أبو يعقوب الورجلاني، العدل والإنصاف، الجزء الأول، ص 110 - 111.

3- وما معنى إنزال الله المتشابه في القرآن؟ وما الغاية منه؟ ولماذا لم ينزل الله القرآن كله محكمًا فكفانا مؤنة التأويل؟

1- جواب ابن خلد وشرحه:

«فإن قيل: فما معنى إنزال الله المتشابه في القرآن؟ وهل يقتضي هذا إلا نوع تعمية وتليب على الناس؟ فالجواب أن المتشابه لطف، وفعل اللطف واجب وحسن. ووجه كونه لطفًا قد اختلفوا فيه:

فقال بعض أصحابنا: إنما أنزل الله تعالى ذلك لكي إذا سمع المخالف ذلك تأمل وتدبر ظنًا منه بأن له في ذلك حجة، فإذا أنعم التأمل فإنه يعرف الحق وتستقر الحجة عليه في القرآن.

وقال بعضهم: إن الله تعالى إنما أنزلها لكي لا يعول الناس على أدلة السمع ويعرضون عن أدلة العقل، بل إذا وجدوا في ظاهر القرآن ما يكون بعضه كالمناقض لبعض فإنه يدعوه ذلك إلى التأمل في أدلة العقول، فيعرفون الحق. فلإن من أراد أن يعرف التوحيد والعدل من القرآن فقد أخطأ، ولا يحصل له العلم بذلك البتة بوجه من الوجوه.

وقد قال بعض أصحابنا: إنما أنزله الله تعالى كذلك، لأن الإنسان يحتاج إلى زيادة تأمل وتدبر في ذلك، فيستحق الثواب الزائد عليه.

إلا أن هذا الوجه الواحد مما لا يمكن الاعتماد عليه، لأننا عندنا لا يجوز أن يكلف الله تعالى لمجرد استحقاق الثواب، بل لا بد أن يكون الفعل واجبًا في نفسه، ويستحق عليه الثواب ويدفع به العقاب.

فإن قيل: جوّزوا على الله تعالى الإلغاز والتعمية، لأنه لا فرق بينه وبين المتشابه. قلنا: الفرق بينهما ظاهر. وذلك أن في الإلغاز والتعمية لا يمكن معرفة مراد الله تعالى، لأنه لا يقترن به دليل يدل على المراد، وفي المتشابهة يمكن معرفة المراد بأنه أخرى أو بدليل العقل أو بغير ذلك، فوضح الفرق بينهما».

طوابع علم الكلام المعتزلي: كتاب الأصول لأبي علي محمد بن خالد البصري وشروحه، تحقيق كاميل أدانغ وولفرد مادلونغ وزايننه شميدتكه، منشورات Brill، Leiden/ Boston، 2011، ص 239 - 240.





2 - جواب القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة:

«ومنها، سؤالهم عن وجه الحكمة في أن جعل الله القرآن بعضه محكمًا، وبعضه متشابهاً.

وجوابنا عن ذلك، أننا نقول لهم: إننا إذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى، وقد ذكر أصحابنا في وجه ذلك وجوها لا مزيد عليها.

أحد الوجوه، أنه تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكمًا وبعضه متشابهاً، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر، وصارفاً عن الجهل والتقليد.

والثاني، أنه جعل القرآن على هذا الوجه، ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل، وذلك شائع؛ فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا به إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لا محالة.

والثالث، أنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى درجات الفصاحة ليكون علماً دالاً على صدق النبي ﷺ، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب، وأدخل إلى الاعجاز».

القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (تعليق الإمام أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم)، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1996، ص 599 - 600.

الرد على منكري المعرفة بمعاني القرآن الظاهرة: القاضي عبد الجبار

«ومن الخلفاء في القرآن، خلاف من يقول: إنه لا يمكن معرفة المراد بظاهره البتة، وإنما تعبدنا بتلاوته لما لنا في ذلك من النفع.

وذلك مما لا إشكال في فساده، فالغرض بالكلام إنما هو الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدوداً في العبث. على أن المعلوم من دين الأمة ضرورة خلافه، وأنهم كانوا يرجعون إلى ظواهر القرآن في معرفة الأحكام من الحلال والحرام، فلولا أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظاهره وإلا كان لا يكون رجوعهم إليه معنى.

وأيضاً، فمعلوم من دين النبي ﷺ أننا متعبدون بمعرفة الأحكام، وأن كتاب الله هو الأصل المرجوع إليه في معرفتها. فلو لم يكن معرفة المراد به البتة، لكان يكون التكليف بذلك تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح لا يليق بالقديم جل وعز.



وبعد، فلا بد في الرسول من أن يكون قد عرف المراد به، فلا يخلو؛ إما أن يكون قد عرفه ضرورة، والاضطرار إلى قصد الله تعالى مع أن ذاته معلوم بالاستدلال محال، فليس إلا أن يكون قد عرفه بظاهره، لعلمه باللغة وما يحتاج إليه. وهذا يوجب في غيره أن يشاركه في العلم بما يراد في القرآن، إذا شاركه في العلم بالعربية وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز (...).

ولعل شبهة هؤلاء الذين أنكروا أن يعرف بظاهر القرآن شيء قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وظنهم قوله تعالى: ﴿وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [التوبة: 7] مبتدأ غير معطوف على الأول، وذلك مما لا أوجه له، لأن قوله تعالى: ﴿وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، معطوف على الله تعالى، فتكون الآية بأن تكون دلالة لنا أولى.

القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (تعليق الإمام أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم)، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1996، ص 602 - 603.

الرد على الواقفين في التأويل: القاضي عبد الجبار

«وفرقه أخرى قالت: إن القرآن مما لا يمكن معرفة المراد به، فإن الألفاظ محتملة، فما من لفظ من الألفاظ إلا ويجوز أن يراد به الخصوص كما يجوز أن يراد به العموم، وإذ هذا هكذا فلا بد من أن نتوقف، ونتنظر القرينة المميزة للعام من الخاص، والخاص من العام، وهؤلاء يسمون أصحاب الوقف.

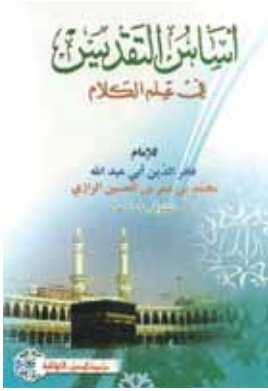
والذي يدل على فساد مقالتهم، ما ذكرناه من أن الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب ولا ينتظرون إلى ما ذكروه. وأيضاً، فإن القول يخرج القرآن من أن يكون موصوفاً بشيء مما وصفه الله تعالى، نحو كونه هدى وبيانا وشفاء ونورا. وكذلك ففي قولهم هذا تكذيب لله تعالى، لأن الله تعالى يقول: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي أَلْكِتَابٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38] ولا تضيق أعظم من الإتيان بما لا يمكن معرفة المراد به البتة، بل لا بد من انتظار القرينة. ويقال لهم أيضاً: إن القرينة لا بد من أن تكون من قبيل الكلام؛ فبأي شيء يعرف المراد به؟ فلا بد من أن يقولوا: بظاهرة أو بقرينة أخرى، فإن جوزوا أن يعرف المراد بظاهره فهلا قالوا بذلك في القرآن حتى لا يحتاجوا إلى قرينة، وإن قالوا بقرينة أخرى أعدنا عليهم السؤال على تلك القرينة».

القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم)، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1996، ص 604.

لكن كيف نميز بين المتشابه والمحكم في القرآن:

3 - جواب فخر الدين الرازي:

«اعلم أن هذا موضع عظيم؛ وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة (لمذهبه: محكمة، والآيات الموافقة) لمذهب الخصم: متشابهة. فالمعتزلي يقول:



إن قوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]: محكم. وقوله: ﴿وَمَا نَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير: 29] متشابه. والسني يقلب القضية في هذا الباب. والأمثلة كثيرة. فلا بد هاهنا من قانون أصلي يرجع إليه في هذا الباب. فنقول: إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرًا في معنى، فإنما يجوز لنا ترك هذا الظاهر بدليل منفصل، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدًا، ولخرج القرآن عن أن يكون حجة. ثم ذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيًا أو عقليًا.

أما (القسم) الأول، فنقول: هذا إنما يتم إذا حصل من ذينك الدليلين اللفظيين تعارض. وإذا وقع التعارض بينهما، فليس ترك أحدهما لإبقاء الآخر أولى من العكس. اللهم إلا أن يقال: أحد الدليلين قاطع، والآخر ظاهر. والقاطع راجع على الظاهر. أو يقال: كل واحد منهما، وإن كان ظاهرًا، إلا أن أحدهما أقوى. إلا أننا نقول: أما الأول فباطل؛ لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والإضمار، وعلى عدم المعارض النقلية والعقلي. وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونًا. فثبت أن شيئًا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيًا.

وأما الثاني: وهو أن يقال: أحد الظاهرين أقوى من الآخر، إلا أن على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثاني مقدمة ظنية. والظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية. فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع. وإذا حصل هذا المعنى، فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره. ثم عند هذا المقام من جواز التأويل عدل إليه، ومن لم يجوزه، فوض علمه إلى الله تعالى.

فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، سلسلة من تراث الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986، ص 234 - 235.

القانون الكلي للتأويل: الرازي

«اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين - وهو محال. وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين - وهو محال. وإما أن نكذب الظواهر النقلية، ونصدق الظواهر العقلية. وإما أن نصدق الظواهر النقلية ونكذب الظواهر العقلية - وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ. ولو صار القدر في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهمًا، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن

أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن (يقطع بمقتضى) الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو (يقال: إنها صحيحة) إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل. وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات».

فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، سلسلة من تراث الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986، ص 220 - 221.



الإنسان الفاعل Homo Agens

«سُئِلَ الشيخ [الأشعري] عن الكسب، فقال: مثل خلق الله لفعل عبده وكسب العبد لفعله كسيد أجلس عبده على شأفة سطح، ووضع بين يديه حجرًا، وقال له: إن رميته عاقبتك، ووقف السيد على رأسه بحيث يكون منه بمرأى ومسمع. ثم إن العبد بدا له أن يرمي الحجر، فعندما عقد على ذلك وجزم عليه وانصرف بداعيته إليه، رماه سيده من بين يديه. فالفعل للسيد، والجزم والقصد للعبد. فكَذَلِكَ يَخْلُقُ اللَّهُ فِي الْعَبْدِ الْعِزْمَ وَالْقَصْدَ وَالْقُدْرَةَ الْمُنْصَرِفَةَ لِلْفِعْلِ، وَعِنْدَ تَمَامِ ذَلِكَ يَخْلُقُ الْفِعْلَ؛ فَالْكَلُّ مِنْهُ وَإِلَيْهِ: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: 23]».

الشهرستاني: مسالك العقول

«المذاهب لا تثبت بالأمثلة، وإنما تثبت بالأدلة».

ابن الملاحمي

«والحق هو الجبر».

أثير الدين الأبهري

«بلغ أن المتقدمين من المجبرة لما رأوا لزام ما ألزمناهم من بطلان الأمر والنهي والثواب والعقاب، وأن مذهب جهم يؤدي إلى ذلك، احتالوا لأنفسهم لعلهم يتخلصون من ذلك، فقالوا: إنها خلق لله كسب للعبد، ولم يعلموا أن لا مخلص لهم من تلك الإلزامات، وأن هذا القول زادهم فسادًا؛ لأن قول: جهم معقول وإن كان باطلاً، وأن قولهم في الكسب غير معقول».

الحاكم الجشمي

«نعلم أن من لم يفعل فعلاً البتة لم يُجَوِّزْ العقل لفظة «لِمَ» عليه؛ أعني أنه لا يقال له: «لِمَ فعلت»، ولا جاز له أن يقول «لِأَنَّ». ومتى قيل له ذلك كان العقل مستهجنًا له، ومستوحشًا عنه. وإن كان هذا معقولًا فقد سهل إبطال مذهب الجبر، وعُلِمَ أنه لو لم يكن للبشر فعل البتة، لما أُطلق على أحد منهم لفظة «لِمَ» و«لِأَنَّ». ولو أنهما أطلقا عليه لكان سفهًا».

أبو الحسن العامري

حمار بشر:

نُقل عن المتكلم المعتزلي أبي الهذيل العلاف أنه قال: «حمار بشر أعقل من بشر». وقد قصد بهذا التشبيه الغريب، أن حمار المتكلم بشر - وكان بشر متكلمًا، وما كان حماره متكلمًا بكل تأكيد - إذا أتيت به إلى جدول كبير، فضربته، لم يطاوع على العبور، وإن أتيت به إلى جدول صغير جاز؛ لأنه فرق بين ما يقدر عليه، وما لا يقدر عليه، وبشر الإنسان لا يفرق بين ما يقدر عليه الإنسان فأجاب إليه وأطاع، وبين ما لا يقدر عليه فامتنع من الانقياد إليه، فحمار بشر - بوفق هذا المعنى - أعقل من بشر.

سياق هذه الحكاية اشتداد النقاش بين متكلمي المسلمين حول مسألة «الفعل البشري» و«الفعل الإلهي» والصلة بينهما، وما إذا كان يمكن وصف الإنسان بأنه «فاعل» أم أن «الفاعل» بالأحق هو الله وحده، وما الذي يترتب عن القولين معًا، في أمر مسؤولية البشر. وقد عد الرازي هذه المسألة عجيبة. ورأى أن الناس كانوا مختلفين فيها أبدًا بسبب أن ما يمكن الرجوع إليه فيها من حجج إنما هي متعارضة متدافعة...

وقد بسط وفصل جلال الدين الدواني مختلف الأجوبة عن هذه المعضلة الكلامية في رسالته: رسالة خلق الأعمال، فقال:

«إن أفعال العباد دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين أمور:

الأول؛ أن يكون حصولها بقدرة الله تعالى وإرادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه.

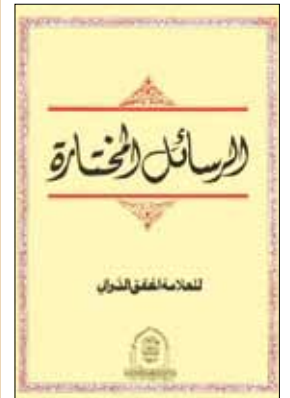
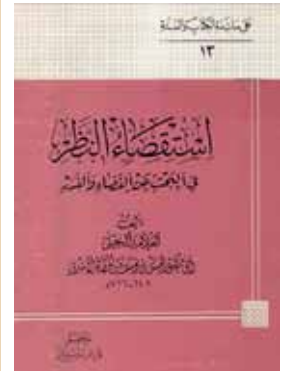
الثاني؛ أن يكون حصولها بقدرة العبد فيه وإرادته من غير مدخل لقدرة الله وإرادته فيه؛ أي: بلا واسطة؛ إذ لا ينكر عاقل أن الإقدار والتمكين مستندان إليه تعالى إما ابتداء أو بواسطة.

الثالث؛ أن يكون حصولها بمجموع القدرتين، وذلك بأن يكون المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد أو بالعكس، أو يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص أحدهما بالمؤثرية والأخرى بالآلية.

وقد ذهب إلى كل من الاحتمالات المذكورة - ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات الشق الثالث - طائفة.

أما الأول؛ فقد ذهب إليه الأشعري ومن وافقه.

وأما الثاني؛ فقد ذهب إليه المعتزلة القائلون بأن العبد خالق الأفعال الاختيارية بقدرته وإرادته وإن كان الإقدار والتمكين منه تعالى وأنه تعالى عالم في الأزل [بما يفعل العبد] وعلمه به لا يخرج عن كونه فعلًا اختياريًا له كما أن من أعطى عبده سيفًا وهو يعلم ما يصنع به العبد من قتل النفس مثلاً لا يخرج فعل العبد هذا لعلم سيده عن أن يكون اختياريًا للعبد.





الثالث مذهب إمام الحرمين والفلاسفة.

والخامس؛ مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ومن تبعه».

وقد أورد ابن المرتضى - طبقات المعتزلة - في سياق ترجمة ثمانية بعضاً من فصول هذا الجدل، فذكر ما يلي:

«قال ثمانية يوماً للمؤمن: أنا أبين لك القدر بحرّفين وأزيد حرفاً للضعيف، قال: ومن الضعيف؟ قال: يحيى بن أكثم، قال: هات! قال: لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: [1] إما كلها من الله، ولا فعل لهم، لم يستحقوا ولا عقاباً ولا مدحاً؛ أو [2] تكون منهم ومن الله، وجب المدح والذم لهم جميعاً؛ أو [3] منهم فقط، كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم. قال: صدقت.

وقال يوماً للمؤمن: إذا وقف العبد بين يدي الله يوم القيامة، فقال الله تعالى: ما حملك على معصيتي؟ فيقول على مذهب الجبر: يا رب إنك خلقتني كافراً، وأمرتني بما لا أقدر عليه، وخلصت بيني وبين ما أمرتني به، ونهيتني عما قضيت علي وحملتني عليه، أليس بصادق؟ قال: بلى؛ قال: فإن الله تعالى يقول: ﴿هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّالِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: 119]، أفينفعه صدقه؟ فقال بعض الهاشميين: ومن يدعه يقول هذا أو يحتج به؟ فقال ثمانية: أليس إذا منعه من الكلام والحجة يعلم أنه منعه من إبانة عذره؟ ولو تركه لأبان عذره؛ فانقطع».

«وكان أبو علي الرامهرمزي من أخص أصحاب أبي علي يستملي منه، وكان يجيب على كثير من المسائل التي ترد على أبي علي، وكان له خط عظيم لا يوجد مثله، وكتب بيديه مصحفين صار أحدهما إلى صاحب الكافي، وكان صاحب يتبجح بذلك، ويقول: إن حروف خطه تصلح أن ينقض بها شبهة المجبرة التي قالوا فيها: لو كان الخط من فعلنا لأمكننا أن نكتب ثانياً مثل ما كتبناه أولاً من غير اختلاف بين الخطين بوجه من الوجوه».

ومن الغريب أنهم لم يكفهم الجدل حول هذا الأمر - الفعل البشري والفعل الإلهي - بالنسبة إلى الأحياء من البشر، بل طرحوا المسألة حتى بالنسبة إلى أهل الجنة أنفسهم: ما طبيعة فعلهم: أهو منهم أم من سواهم؟

يقول الشيخ المفيد في أوائل المقالات:

«القول في أهل الآخرة، وهل هم مختارون لأفعالهم أو مضطرون أم ملجئون على ما يذهب إليه أهل الخلاف؟

وأقول: إن أهل الآخرة مختارون لما يقع منهم من الأفعال، وليسوا مضطرين ولا ملجئين، وإن كان لا يقع منهم الكفر والعناد.

وأقول: إن الذي يرفع توهم وقوع الفساد منهم وقوع دواعيهم إليه لا ما ذهب إليه من



خالف في ذلك من الإلجاء والاضطرار. وهو مذهب متكلمي البغداديين. وكان أبو الهذيل العلاف يذهب إلى أن أهل الآخرة مضطرون إلى الأفعال، والجبائي وابنه يزعمان أنهم ملجئون إلى الأعمال».

الشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب المختارات، مكتبة التراث الإسلامي، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، 1983، ص 104.

1 - جواب الإباضية عن إشكال الأفعال:

كأنني بالإباضية الأولى وربما كانت قد تخرجت من القول في القدر. والشواهد على ذلك كثيرة، منها ما تقدم بنا من إشارة إلى استكراه أبي عبيدة الخوض فيه. بل وعديد منهم رفض القول فيه والقول به، مثل ما ورد عن أبي الربيع من أنه كان يرفض القول بالقدر. على أن التابعي صحار بن العباس العبيدي أثار قضية القدر حتى قيل: إنه خصها بتأليف.

وما من غرابة في أن يكون أول موضوع يعرض إليه أبو عمار عبد الكافي، بعد موضوع «التوحيد»، هو موضوع «القدر». والعلة في ذلك عنده «عظم بلية ذلك على الضعفة». وموقفه من هذه المسألة، بعامة، هو القول بين قولين: (قول المجبرة، وقول القدرية). وأصل رفضه بالقولين معاً فلسفة في «الفعل». كلا القائلين يرى أن «الفعل جزء واحد»؛ أي: أنه لا يحتمل التجزئة بأن يُعزَى، مثلاً، إلى جهتين أو أكثر، فيقال: فعله فلان وعلان. وإنما إما فعله هذا أو فعله ذاك. فكان أن ألجأتها فلسفتها الأحادية في عزو الفعل هذه إلى جهة واحدة إلى أن يرى أن الفعل إما يفعله الإله ولا فعل للإنسان - هو ذا قول الجبرية. أو أن الفعل إنما يفعله الإنسان «وليس لله فيه حكم ولا تدبير ولا له عليه ملك ولا سلطان» - وذلك كان قول القدرية. والقول الفيصل بهذا الصدد أن للفعل فاعلين اثنين متباينين، ولا سبيل إلى الإيجاد بينهما إيجاباً: «أحدهما: جهة الخلق لله والتدبير والتقدير، والأخرى: جهة التحرك للعبد والسكون والطاعة والمعصية»، وليس ينبغي إبطال إحدى الجهتين: «وإنما غلطت المعتزلة في نفي خلق أفعال العباد من حيث غلطت الجهمية وأصناف المجبرة في إثبات الجبر للعباد، وأوتي على الفريقين جميعاً من قبل غلطهم في جهات الفعل وجهلهم بها، وذلك أن المعتزلة قالت: لما ثبت حمد الله على الفعل وذمه، ووصف الفاعل بالاختيار له، ثبت أنه فعله، وبطل أن يضاف إلى غيره، لأنه غير متجه وغير جائز أن يكون فعلاً من فاعلين. وقالت الجهمية: لما كانت الأعمال بمعانيها التي هي بها من اختلاف ما اختلف منها، واتفاق ما اتفق، وثبت عجز العباد عنها من هذه الوجوه أن تكون لهم فعلاً، بطل أن تكون للعباد فعلاً بوجه من الوجوه، لأن الفعل غير متجزئ، ولا يجوز أن يكون مضافاً إلى فاعلين؛ فغلط أهل الجبر، ولم ينظروا إلى ما ثبت من الحمد والذم والأمر والنهي والاختيار للفعل المفعول عن المتروك. وغلط أهل القدر حين لم ينظروا إلى ما ثبت من عجز العباد أن يجعلوا أفعالهم على ما هي به من كيفيتها وأعيانها من اختلاف ما اختلف منها واتفاق



ما اتفق. وفي غلط الفريقين فيما غلطوا فيه دليل على أن الفعل من جهة عجز الفاعل عنه ونفي أن تكون له قدرة عليه خلق الله، وأنه من جهة ما يثبت قدرة الفاعل عليه واختياره وإجازة الإضافة به إليه فعلة».

هذا بينما لا يستند أبو يعقوب الوريثاني إلى مثل هذه الفلسفة في الفعل، وإنما إلى اتهام مباشر للقدرة بأنها أرادت أن تنافس الله في الفعل - لله خلق ولهم خلق - مدعية: «نحن الخالقون لأفعالنا». وبالبديل من ذلك، يستند الرجل إلى فلسفة في اللغة مفادها أن عزو الفعل إلى الإنسان إنما هو مجاز لا حقيقة واستعارة لا واقعة، وإن لله الفعل حقيقة ولهم الفعل مجازاً. هذا مع تقدم العلم أن: «من له الاسم والفعل أولى ممن استعير له الفعل».

الفزاري: في الفارق بين فعل الله وفعل الإنسان (الفعل بالأول [فعل الله] والفعل بالثاني [فعل الإنسان])

كتاب القدر: من كلام الشيخ أبي محمد عبد الله بن يزيد الفزاري

«(...) لا لوم ولا عذاب على أحد في الإيمان ولا في استطاعة الإيمان، وإنما عذبوا [= الكفار] على الكفر الذي أتوا، وكل ما أتى العباد من المعاصي، فهم لأخذها مستطيعون وعليها غير مجبورين ولا مجبولين؛ لأن المجبول هو المخلوق الخلقة التي لا صنعة له فيها ولا هوى ولا اختيار ولا فعل، وإنما الجبلة خلق من الله كخلق السماوات والأرض والليل والنهار والشمس والقمر، وما أشبه ذلك من جميع الخلق، وقد يجوز أن تقول: طلعت الشمس والقمر، والله أطلعها بلا فعل كان منهما، قال تبارك وتعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: 38، 39]. والله أجرى الشمس وصير القمر حتى عاد كالعرجون القديم، وقد نسب إليهما بلا فعل منهما، وكذلك الليل والنهار، وما أشبه ذلك من الخلق. وليس كذلك أفعال العباد التي أطاعوا فيها وعصوا، وكل ما أتوا من ذلك فهو فعل منهم لا على وجه ما وصفنا من الجبلة. ألا ترى أن الجبلة لا يحسن فيها أمر ولا نهى، وذلك أنه لا يجوز أن تقول للقصير: كن طويلاً، ولا للطويل: كن قصيراً، ولا للجميل: كن قبيحاً، ولا للقبيح: كن جميلاً. وقد يجوز في أفعال العباد الأمر والنهي أن تقول للقائم: اقعد، وللقاعد: قم، وللساكن: تحرك، وللمتحرك: اسكن. وفيما أمر الله به العباد ونهاهم عنه أن يقول: صم وتصدق ولا تقطع رحماً ولا تؤذ جاراً. وكل ما جاز فيه الأمر والنهي فهو فعل العباد، وكل ما لم يجز فيه الأمر والنهي فهو خلقة وجبلة لا صنعة للعباد فيها.

وأما الإيجاب فهو الإكراه، فالمجبور هو المكره المحمول على غير ما يريد. ولم نر أحداً من أهل المعاصي يفعلها إلا على شهوة أو زينة أو شبهة، لا يريد غير ما فعل. ولم يؤت أهل المعاصي فيما ركبوا منها من أنهم لم يعطوا القوة والاستطاعة على تركها، والقوة هي الاستطاعة والاستطاعة هي القوة، وإنما هلكوا بإيثارهم هواهم وما زين لهم من الضلال،

وليس كذلك أفعال
العباد التي أطاعوا
فيها وعصوا، وكل
ما أتوا من ذلك فهو
فعل منهم لا على
وجه ما وصفنا من
الجبلة. ألا ترى أن
الجبلة لا يحسن فيها
أمر ولا نهى، وذلك
أنه لا يجوز أن تقول
للقصير: كن طويلاً،
ولا للطويل: كن
قصيراً، ولا للجميل:
كن قبيحاً، ولا
للقبيح: كن جميلاً.
وقد يجوز في أفعال
العباد الأمر والنهي.

وإنما جعل لهم الاستطاعة لما يفعلون مما يهونون ويريدون، ولم يجعل لهم الاستطاعة لما لا يفعلون ولا لما لا يريدون. ولله المنة على المؤمنين والنبیین فيما اختصهم، والحجة على الكافرين فيما بین لهم وأعذر إليهم. ولا حجة لأهل المعاصي على الله في أن خلی بينهم وبيّن هواهم.

فإن قالت القدرية: أليسوا فيما لا يستطيعون أخذه من الطاعة بمنزلة الموتى وأهل الزمانات من الأحياء؟ قيل لهم: ليسوا فيما لا يستطيعون أخذه من الطاعة بمنزلة الموتى وأهل الزمانات من الأحياء؛ لأن الموتى وأهل الزمانات من الأحياء غير فاعلين لشيء ولا تاركين له، وأهل المعصية فاعلون لمعصية، ومن كان لا يستطيع الطاعة للزمانات من ذهاب العقل وفساد الجوارح، فغير ملوم على ذلك، ومن كان تركه الطاعة لإيثار هواه وما اشتبه عليه، فإنما أوتي في ذلك من قبل نفسه. فالحجة لله عليه ولا حجة له.

واعلم أن الله تبارك وتعالى لم يعذب العباد إلا على ما يستطيعون أخذه مما فعلوه، ولم يعذب أحداً على غير ما يستطيع. وأمر الكفار بالإيمان فلم يقبلوه، ولم يعذبهم على الإيمان الذي لم يستطيعوه، وإنما عذبهم على الكفر الذي استطاعوه وفعلوه.

ثم سألونا عن أبي جهل لعنه الله: هل كان يستطيع أن يؤمن؟ قلنا لهم: لم يكن يستطيع الإيمان بغير عون من الله تعالى، ولم يكن يستطيع الإيمان لما شغل نفسه من الكفر، لا من قبل الزمانات وفساد الجوارح، والاستطاعة هي القوة والقوة هي الاستطاعة.

ويقال لأهل التكذيب بقدر الله: هل يستطيع الناس إلا أحد أمرين أخذاً أو تركاً؟ فلا يجدون بداً من أن يقولوا: لا يستطيعون إلا ذلك؛ لأنه لا يكون أحد مطيعاً في حال المعصية ولا عاصياً في حال الطاعة؛ فلا بد إن كان لا يستطيع إلا أحدهما، وكان لأحدهما فاعلاً، من أن يكون غير مستطيع للأمر الآخر. ففي هذا دليل على أن الناس لا يستطيعون إلا على ما فعلوا.

فإن قالوا: قد يستطيع الكافر أن يكون مؤمناً بعد الوقت الذي كفر فيه، فلا فصل بينهما. قلنا لهم: إنا لا ننكر أن يعطى القوة على الإيمان بعد كفره؛ لأننا قد رأينا الكافر يؤمن بعد كفره، أمر الله جميع العباد بالإيمان فلم يستطعه الكفار؛ لأنهم شغلوا أنفسهم بالكفر، وإنما أوتوا في ذلك من قبل أنفسهم، فلم يستطع الكافر أخذ الإيمان وهو كافر، كما لا تستطيع أنت القعود وأنت قائم ولا السكون وأنت متحرك؛ لأن أحد الأمرين مخالف للآخر ناقض له، فلا يمكن أن يكون الشيء وخلافه في وقت واحد. فمن أشغل نفسه في أحد الأمرين لم يستطع الآخر؛ لأنه شغل نفسه بخلافه.

فإن قال أهل القدر: هل كلف الله العباد ما لا يطيقون؟ قيل لهم: إن الله تبارك وتعالى لم يكلف العباد شيئاً إلا وهم يطيقون أخذه أو تركه، ولا نقول: يطيقون أخذه وتركه في وقت واحد؛ لأنهما أمران مختلفان متناقضان، إن كانوا فاعلين لأحدهما [فهم] غير مطيقين لأمر



الآخر لما شغلوا أنفسهم من خلافه، وهم مانعون لأنفسهم من ضده. فاعرف هذا الجد وثبت فيه، فإنه من أقوى الحجة على أهل القدر في الاستطاعة».

«وسأصف لك وجهًا تستدل به على قولنا إن شاء الله. ألا ترى أن العباد قدروا أشياء من صنع الله تبارك وتعالى بمنزلة الماء والنار والتراب التي يجعل منها الأجر والفخار، وبمنزلة القصبه التي يجعل منها القلم، وكالفضة التي يجعل منها الخاتم والسوار والخلخال؟ كل ذلك كان من الناس بعلاج ومؤنة، فهم صنعوا الفخار ولم يصنعوا الماء والنار والتراب، ولكنهم ألّفوا بين ذلك كله؛ فصاروا بما عالجوا منها صانعين. وكذلك القصبه هم بروها قلمًا، ولم يصنعوا القصبه نفسها، ولا الطينة نفسها؛ وكذلك الفضة هم صنعوها خاتمًا وسوارًا وخلخالًا، ولم يصنعوا جوهر الذهب والفضة. فجائز لما كان منهم من الصنعة أن يقال: إنهم صنعوها خاتمًا وسوارًا وخلخالًا، وكذلك الصناعات كلها التي تشبه ما وصفنا. ولا يجوز لأحد أن يظن أن أحدًا من المخلوقين يصنع جوهر الذهب والفضة والقصبه نفسها ولا الطينة نفسها».

Early Ibadī Theology, edited by Abdulrahman Al-Salimi and Wilferd Madelung, Brill, Leiden / Boston, 2014, p. 28.

وهل الإنسان هو خالق أفعاله؟ أم أن الله خالقها؟ أم هل يمكن أن يشتركا في الخلق والفعل؟

الرد على القدرية وعلى الجبرية معاً: جواب أبي خزر



«وسألته عن الدليل على خلق الأفعال [أي: خلق الله أفعال الإنسان وغيره]. [فقال]: دَلَّ القرآن على خلق الأفعال، وسنة النبي ﷺ، والقياس الذي يضطر سامعه إلى الإقرار به. أمّا ما ذكر من القرآن قال: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، ولم يستثن في هذه الآية شيئاً؛ لأنها جاءت مجيء عموم، فكلّ ما جاء القرآن على عموميه فهو على عموميه حتى يأتي ما يخصّه، إمّا بنفس الآية أو في آية أخرى تدلّ على الخصوص أو إجماع الأمة على خصوصها. فمن أدعى في هذه الآية الخصوص فعليه البرهان. وقد جاء مع هذه الآية ما يؤكّد أنها عامّة. قال: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: 62]، و﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾. فإن كان قوله: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ خاصّاً، فقلّبه: ﴿يَكُلُّ شَيْءٍ عَالِمٌ﴾ [البقرة: 29] خاص؛ لأنّ الاثنتين جاءتا مجيئاً واحداً، وهذا الواو وأو النسق عند أهل اللغة يرجع آخره إلى أوله. وقد اتفقت أمة محمد ﷺ أنّ هذه الآية عامّة ما خلا ما ادّعته المعتزلة من إخراج الأفعال منها، ومن قال: [إنّ] القرآن غير مخلوق، وإن كل شيء داخل فيها ما سوى القرآن، فأخذنا بإجماعهم وتركنا ما اختلفوا فيه ممّا ادّعاه من أراد إخراج شيء منها.

وقال: ﴿وَجَعَلَ لَكُم سُرَبِيلَ تَقِيَكُمُ الْحَرَّ وَسُرَبِيلَ تَقِيَكُمُ بَأْسَكُمْ﴾ [النحل: 81]، والسراويل هي من صنعة الخلق. قال الله ﷻ: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُؤْسٍ لَّكُم﴾ [الأنبياء: 80]،

فأضاف الجعل إلى نفسه. ومعنى جعل في غير موضع من القرآن معناه خلق. قال: ﴿وَجَعَلْنَا آئِيلَ وَالنَّهَارَ﴾ [الإسراء: 12]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا﴾ [الأنبياء: 32]، وقال: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف: 189]؛ فحيث [ما] ذكر «جعل» يدل على أنه خلق. وقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21]، فأضاف إلى نفسه جعل المودة والرحمة، والمودة والرحمة أفعال العباد. وقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَخَلَقَ السِّنِينَ وَالزَّيْنَ﴾ [الروم: 21]، إنما المعنى في ذلك عندنا اختلاف اللغات التي هي فعلهم ولا يكون أن يجعل من آياته ما ليس من فعله. وقال: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الروم: 8]، ولم يخرج مما بينهما شيئاً، ولم تخرج الأعمال عن أن تكون بين السماء والأرض. وقال: ﴿وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا﴾ [سبأ: 18]. وقال: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: 96]، وقال: ﴿فَشَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ [التوبة: 46]. وقال: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]. وقال: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: 13، 14]. ما يُشبهه هذا من القرآن كثير، فاقصرنا على ما ذكرنا. وفي آية واحدة ما يقوم مقام هذه الآي وغيرها لأن القرآن يُصَدِّقُ بعضه بعضاً ولا يُكذِّبُ بعضه بعضاً.

وأما ما بلغنا من سنة النبي ﷺ أنه دعا لرجل فقال في دعائه: «اللهم أنقذه من الذنوب [والخطايا] كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس»، والعباد يغسلون الثياب. وقيل له ﷺ: سَعَّرَ لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قال: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ».

وأما القياس الذي يضطر سامعه [إلى الإقرار به] أننا وجدنا الأفعال شيئاً وهي محدثة بإجماع، فلو جاز أن يكون شيء محدث غير مخلوق لجاز أن يكون قديم غير مخلوق، ووجدنا الأفعال لا تبقى أكثر من حال، وأنها لا تترى، وأنها لا تقوم بنفسها، وأن كیفيتها لا يعرفها الفاعل إلا بالدليل؛ فلو ذكرنا هذا قلنا: لا يخلو هذا الفعل الذي بهذا المعنى أن يكون الإنسان فعله بهذه المعاني التي ذكرنا أو يكون عجز عن شيء منها. فإن كان تولّى فعلها من جميع الجهات فهي لا تترى، وهو قادر أن يجعلها تترى، وأن يجعلها تبقى، وأن يجعل منها السكون يجامع الحركة. فإن قال قائل: إن هذا محال. قيل له: فمن أين استحال؟ فإن قال: من قبل أنها في طبعها لا تترى ولا تبقى، قلنا: من تولّى جعلها [لا تترى] ولا تبقى؟ ومن تولّى جعل الحسن منها حسناً والقبيح قبيحاً؟ فإن قال: الإنسان، أظهر خطأ وجهه على لسانه عند جميع من عقل، وذلك أنه لا يقصد أحد أن يجعل فعله قبيحاً، فلما كان لا يقصد أن يجعل فعله قبيحاً دلّ على أنه لا يقصد أن يجعله حسناً فيجزي قبيحاً، ما يدلّ على أنه ليس بفعله من تلك الجهة إذ خالف قصده وإرادته، وكلّ ما خالف قصده وإرادته خرج من فعله. فلما تبين عجزه عن أن يكون فعله من هذه الجهة التي ذكرنا أنه عجز عنها لم يبق إلا أن يكون لها جاعلٌ جعلها على ما هي به، أو تكون جعلت نفسها أو لا جاعل لها، فاستحال أن تجعل نفسها لعجزها عن ذلك، واستحال أن يكون جَعْلٌ لا جاعل له، فلم يبق إلا أن يكون



لها جاعل جعلها على ما هي عليه؛ فدلّ [ذلك] على أنّ الله جعلها كذلك على معنى خَلَقَهَا. وليس في جعل القبيح قبيحاً والحسن حسناً قبح ولا ذمّ، فأضفنا لله ما أضاف إلى نفسه من الإضافة التي لا تضاف إلى أحد سواه من أنّه خلق وأنشأ ودبّر وخالف بين القبيح والحسن، وبين الكفر والإيمان، فجعل الإيمان حسناً والكفر قبيحاً، فأضفنا إلى الإنسان الفعل بالمعنى الذي فعله به ممّا لا يصلح أن يضاف [إلى غيره]، فأضفنا إليه أنّه تحرّك وسكن وقارف وعنى وعالج، وكفر وآمن. فهذه المعاني مضافة إليه أنّه فعلها وقصد إليها واكتسبها وأرادها. ونفّينا أن تُضاف إلى الله تعالى بهذه الإضافة؛ لأنّه لم يتحرّك ولم يسكن ولم يكفر ولم يصلّ ولم يصم ولم يحجّ، فأضفنا إلى كلّ واحد ما تحسن به الإضافة إليه.

وذلك أنّنا نظرنا إلى الآيات التي احتجّت بها المعتزلة والآيات التي احتجّت بها المجبرة والمجيلة فضررنا بعضها ببعض. وذلك أنّ المعتزلة احتجوا بقول الله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: 40]، وبقوله: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ﴾ [المائدة: 30]، وقال: ﴿جَزَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: 24] و﴿يَكْسِبُونَ﴾ [الحجر: 84] وقال: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 32]. فهذه الآي تدلّ على أنّ الإنسان يفعل باكتساب واقتصاد وروية. واحتجّت المجبرة بقول الله: ﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [النحل: 108]، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ [الإسراء: 46]، و﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7]، وقال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف: 179]، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: 30]، وقال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [النحل: 93]، وما يشبه هذه الآيات التي تدلّ على خلق الأفعال، فأخذنا من ذلك بالوسط وهو أعدل القولين وأصوبهما، فنفيّا عن الإنسان ما ليس من فعله، وأضفنا ذلك إلى الله بالمعنى الذي [يحسن] به الإضافة إليه وهو ما قدّمنا. وأثبتنا لله القدرة على الأشياء والتدبير لها وأنّه مالكها وربّها وإلهها. ولم نصّفه بما وصفته به المعتزلة من خروج أكثر الأشياء من تدبيره وقدرته وسلطانته، تعالى الله علواً كبيراً عما يقوله المبطلون. ونفيّا عنه الجور ولم نصّفه بما وصفته به المجبرة والمجيلة أنّه يثيب العباد الثواب الجزيل ويعاقبهم العقاب الأليم [على] غير ما فعلوا، وتركوا ما حكيّناه [ممّا قدّمنا] من الآي التي تثبت القصد والإرادة والكسب ونفي الظلم والجور عن الله و﴿عَلَّ﴾، وأن يكون يأمر العباد وينهاهم عن فعله ثمّ يعاقبهم ويثيبهم على ما فعل بهم. وفي إثبات الأمر والنهي ما يبطل الجبر والاستكراه والجبل (...).

نسأل المعتزلة عن هذه الآي اللّاتي ذكرنا فيها الإضافة إلى الله ممّا تحسن به الإضافة، أخبرونا عن قوله: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: 22]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ [الحديد: 27]، والرأفة والرحمة من أفعال العباد، ما معنى هذا الجعل؟ فإن قالوا: [معناه] سمّى وحكم أنّه إيمان. قلنا: لسنا نسألكم عن التسمية والحكم، ولكن نسألكم عن المعاني التي أضاف الله جعلها إلى نفسه. ولو كان المعنى [على] ما قلتم لقال: حكم الله على أنّ في قلوبهم الإيمان. وسمّى أنّ في قلوبهم

وذلك أنّنا نظرنا إلى
الآيات التي احتجّت
بها المعتزلة والآيات
التي احتجّت بها
المجبرة والمجيلة
فضررنا بعضها ببعض.



الإيمان، وذلك الجائز في اللغة المعروفة التي تعارف الناس بها. وأمّا ما ذكر الله وأضاف إلى نفسه أنّه جعله وأمر به عباده المؤمنين واختصّهم به دون الكافرين، لو كانت التسمية والحكم على ما قلتم لجاز أن يقال: جعل الله الكفر في قلوب الكافرين والسخط واللّنة في قلوب المشركين على معنى سمّى اللّنة والكفر في قلوب الكافرين، وحكم بذلك إذا كان مذهبهم إلى الحكم والتسمية. وفي امتناعكم أن تجيزوا أنّه جعل الكفر في قلوب الكافرين على معنى سمّى وحكم ما يبطل ما ادّعيتم في الإيمان من التسمية والحكم، ونحن إنّما سألناكم عن المعاني فأجبتم بما لم نسألكم عنه.

ويقال لهم: أخبرونا عن الإيمان في نفسه، أحسنّ هو أم قبيح؟ وعن الكفر، أقيح [هو] في عينه؟ ولسنا نسألكم عن التسمية والحكم. فإن قالوا: الكافر جعل الكفر قبيحاً في عينه والمؤمن جعل الإيمان حسناً. فمن أحسنّ فعلاً؟ من جعل الكفر قبيحاً متناقضاً مذموماً خلاف الإيمان، أو من جعل الإيمان حسناً؟ مع ما تقدّم من الحجّة أنّ الفعل حسناً وقبيحاً ليس من فعل الإنسان؛ لأنّا وجدناه يقصد إلى أن يكون فعله حسناً فيجيء قبيحاً.

ويقال لهم: أخبرونا عن هذا الإيمان الذي زعمتم أنّ الإنسان فعله حسناً، أهو خير أو ما خلقه الله وتولّى فعله من السموات والأرض أفضل من توحيد الله؟ فإن قالوا: السموات والأرض أفضل من توحيد الله، والشيطان والكلب والخنزير أفضل من توحيد الله لأنّهم من خلق الله والتوحيد من العباد. فإن تجاسروا على هذا وتحاملوا عليه بأنّه جميع ما خلق الله.

ويقال لهم: إذا زعمتم أنّكم فعلتم أفضل الأشياء وأنتم المتولّين لتفضيله، فمن أحسن إليكم من فعل بكم الفاضل أو من فعل بكم المفضل؟ فإن قالوا ممّا فعل الله بكم من خلقه أسماكم وأبصاركم وجميع ما أنعم به عليكم، فأنتم أوجب شكرياً لأنفسكم ممّا فعل الله بكم، لأنّكم فعلتم بها الأفضل وفعل الله بكم المفضل، فأنتم أحسن إلى أنفسكم من الله إليكم، وإن أعطاكم الله الثواب وأدخلكم الجنّة على ما ادّعيتم من قولكم لم يجازيكم بما فعلتم؛ لأنّ فعلكم على ما زعمتم في التوحيد الذي هو أفضل الأشياء أعظم ممّا أعطاكم الله من الثواب. وإن رجعوا عن هذا ولم يجسروا عليه، وقالوا: لم يجعل الإيمان حسناً ولا الكفر قبيحاً دخل عليهم ما ذكرنا في أوّل الكتاب أنّ الإيمان لم يكن حسناً بفعل الإنسان ولا الكفر قبيحاً بفعل الإنسان، فإنّ الله جعل الإيمان حسناً في نفسه خلاف الكفر، طاعة لا معصية، وجعل الكفر قبيحاً متناقضاً مذموماً خلاف الإيمان.

فإن قالوا: أخبرونا عن ما فعلتم من الإيمان الذي هو خلق الله، أف تقولون أنّكم فعلتم خلق الله؟ قلنا: لا يجوز بهذا اللفظ، والجائز أن يقال: فعلنا على معنى تحرّكنا وسكّنا، وخلق الله حرّكتنا وسكّوننا من غير أن نتحرّك أو نسكّن، وقد تقدّم لنا في هذا ما يُعني عن إعادته، وذلك أنّا نسبنا الفعل إلى الإنسان بمعنى ما فعلّ ونسبنا إلى الله الخلق بمعنى ما خلق.

فإن قالوا: لا يخلو هذا الفعل أن يكون الله منفرداً به أو الإنسان منفرداً به أو هو مشترك بين الله والإنسان، قلنا: قد خلا ممّا ذكرتم. أمّا معنى ما ذكرتم أن يكون الله

نَسَبْنَا الفعل

إلى الإنسان بمعنى

ما فعلّ ونسبنا

إلى الله الخلق

بمعنى ما خلق.



منفرداً به، فإنّ من أفعال الخلق الكفر والإيمان، والصدق والكذب، والحركة والسكون، فتفينا أن يكون الله منفرداً بما فعل الإنسان من ذلك، فيقال: إنّ الله كفر أو تحرّك أو سكن، وقد خلق ذلك من الإنسان. ونفينا أن يكون الإنسان انفراداً بالفعل دون أن يكون الله خالقاً لما فعلَ للذي قدّمنا ممّا بَانَ لنا من عجزه على أن يجعل الفعل قبيحاً أو حسناً، أو يرى أو يبقى. فلمّا تبين عجزه تبين أنّ ما عجز عنه ليس بفعله.

وأما ما ذكرت من الشُّركة هو أنّ يتَّفَقَ الفاعلان في وجه الفعل، فإن كذب أحدهما كذب الآخر، فيكونان متَّفَقين كالرجلين يُخْبِران بخبر واحد، أو مائة رجل مشتركين على معنى أنّهما متَّفَقان، أو كرجال على قتل رجل، فهم مشتركون في قتله، والقتل يلزمهم جميعاً، ويُسمّى كلّ واحد منهم قاتلاً. وقد يشترك في فعل الحركة من لم يدخل في فعل الحركة. ألا ترى أنّ اليد تتحرّك ويشترك في حركتها الرجل وسائر الأعضاء؛ لأنّ الفعل للجميع وهو الإنسان بجميع أجزائه. وكذلك يشترك في الذي ذكرنا من [أنّ] الرجل يشترك في قتله جماعة فكلّ يلزمه اسم القتل. والقتل لا يتجزأ وهو فعل واحد. وقد يكون فيهم طفل أو مجنون، ومن أجلّ له قتله ومن حرّم عليه قتله، وآخر متعمّد وآخر خطأ، فهذا فعل واحد من جماعة الفاعلين. والذي أضفنا إلى الإنسان من الفعل فهو كلّ من الجهة التي أضفنا إليه أنّه تحرّك وسكن وكفر وأمن لم يشتركه من هذه الجهة أحد. والذي يضاف إلى الله أنّه خلقَ فعل العباد، فالفعل كلّ مخلوق ولم يشترك الله في خلقه أحد. والله خلقه من العبد [عملاً] وخالف [بينه وبين ما خالفه] من الأشياء، فقد أجبناهم فيما سألونا عنهم.

ونحن سألوهم [=المعتزلة]، فيقال لهم: أخبرونا عن حركة المضطرّ، أمخلوقة هي؟ فإن أنكروا خلقها لحقوا [بأصحاب الطّبائع]، فإن أقرّوا بخلقها فذلك قولهم. يقال لهم: أرايتم الناظر إلى المتحرّك والمضطرّ والناظر إلى المتحرّك المكتسب [هل يميز بينهما] في أعيانهما في أنّ هذه حركة وهذه حركة؟ فإنّما فرق بينهما أنّ حركة المكتسب بإرادة، فالإرادة معنى غيرها، فأنتم فعلتم حركة الاكتساب والله خلق حركة الاضطرار، فقد أشبه فعلكم فعل الله، فأنتم خالقون لفعلكم كما أنّ الله خالق لحركة المضطر. فإن قالوا: نعم [وذلك] يلزمهم، فمن قال [لا خالق إلاّ الله فقد أخطأ. وكذلك يلزمهم أن يكونوا آلهة لأفعالهم وأرباباً]. فمن قال: لا إله إلاّ الله أخطأ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ونحن سألوهم عن الآيات التي احتجنا بها عليهم. فيقال لهم: أخبرونا عن قوله: ﴿وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا﴾ [سبأ: 18]؟ [فإن قالوا: إنّما أراد المُسَار فيه من المنازل والقرى، يقال لهم: إنّما ذكر الله السَّير فقال: ﴿سِيرُوا فِيهَا﴾؛ أنّ قوله: ﴿سِيرُوا فِيهَا﴾، أنّ فيها غير السَّير، ألا ترى أنّ مصدر سيروا في اللغة: سَيرُوا سَيْرًا. وقوله ﴿فِيهَا﴾ يدلّ على المنازل المُسار فيها لا السَّير الذي هو فعلهم. لو أراد المنازل كما ذكرتم لم يقل فيها، فالسَّير هو فعل العباد، والله قدر منهم السَّير وهم ساروا. وقال في موضع آخر: ﴿هُوَ الَّذِي يُسِرُّكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [يونس: 22].

وسألناهم عن قوله: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمُ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 13، 14]. ما معنى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾؟ فإن قالوا: عَنِ الصَّدُورِ فَإِنَّمَا ذَكَرَ السِّرَّ الَّذِي فِي الصَّدُورِ، أَنَّهُ يَعْلَمُهُ، ثُمَّ [ثَنَى وَوَكَّدَ فَقَالَ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ﴾] مَنْ خَلَقَ دَلَّ عَلَى أَنَّهُ خَلَقَ السِّرَّ فَكَيْفَ لَا يَعْلَمُهُ. ويقال لهم: أخبرونا عن قوله: ﴿فَتَبَطَّهْمُ وَقِيلَ أَعْعَدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ [التوبة: 46]. ما معنى هذا التَّبْطِيطِ الَّذِي أَضَافَ إِلَى نَفْسِهِ؟ فما قالوا من ذلك فلا مخلص لهم. وإن قالوا: أَعَدَّهُمْ وَأَمَرَهُمْ بِالْقَعُودِ، فَقَدْ فَعَلُوا مَا أَمَرَهُمْ بِهِ فَلَا لَوْمَ عَلَيْهِمْ، إِذْ فَعَلُوا مَا أُمِرُوا بِهِ. هذا وعيد لهم على القعود، وقد أضاف تَبْطِيطَهُمْ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ خَلَقَهُ وَقَدَّرَهُ وَعَلِمَ بِهِ لَا يَخْرُجُونَ إِلَى الْجِهَادِ، وَقَدَّرَ عَلَيْهِمُ الْقَعُودَ.

ويسألون عن قوله: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾، ما معنى هذا القتل والرَّمْيَ الَّذِي أَضَافَ إِلَى نَفْسِهِ؟ فإن قالوا: أَيْدِهِ وَبَلَّغَ رَمِيَّتَهُ حَيْثُ بَلَغَتْ، فَتَحَنَّنَ لَا نَنْكَرُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ أَيْدَهُ وَأَعَانَهُ عَلَى قَتْلِ الْمُشْرِكِينَ، فَأَضَافَ إِلَى نَفْسِهِ أَنَّهُ قَتَلَهُمْ وَرَمَاهُمْ، إِذْ خَلَقَ ذَلِكَ وَقَدَّرَهُ. وهذه الآية ما لهم منها مخلص؛ لأنَّ اللَّهَ أَضَافَ الْقَتْلَ وَالرَّمِيَةَ إِلَيْهِ، وَقَدْ عَلِمْنَا وَعَلِمُوا أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ قَتَلُوا الْمُشْرِكِينَ وَرَمَاهُمُ النَّبِيُّ ﷺ، مَكْتَسِبِينَ لِذَلِكَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ.

ويسألون عن قوله: ﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [النحل: 108]، و﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ [الأنعام: 25] و﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7]؟ فإن قالوا: خَتَمَ عَلَيْهَا بِكَفَرِهِمْ، وَأَضْلَمَهُمْ بِأَعْمَالِهِمْ، فَكَذَلِكَ نَقُولُ إِنَّ اللَّهَ خَتَمَ عَلَى قُلُوبِهِمْ بِكَفَرِهِمْ الَّذِي اكْتَسَبُوهُ وَفَعَلُوهُ بِإِرَادَتِهِمْ. وأما قولهم إِنَّ اللَّهَ رَجَّلَ: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدْ رُءِّيَتْ لِقْدِيرًا﴾ [الفرقان: 2] إِنَّهُ نَظِيرُ قَوْلِهِ: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: 25]، وقوله: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ إِنَّمَا دَلَّ بِظَاهِرِهِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾، و﴿فَتَحَنَّنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 44] ﴿وَأَوْثَقْنَا مِنَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: 23]، فَدَلَّ بِظَاهِرِهِ لَمْ يَبْقَ شَيْءٌ إِلَّا وَقَدْ دَمَرْتَهُ، فَيُقَالُ لَهُمْ: إِنَّ قَوْلَهُ: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ خصوصاً فِيهَا، لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ وَلَمْ تَتَوَمَّرْ إِلَّا بِمَنْ عَصَى وَكَفَرَ، وَلَمْ تَتَوَمَّرْ بِمَنْ أَطَاعَ وَأَمَّنَ، لِقَوْلِهِ: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾ ﴿مَا تَذُرُّ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالرِّيمِ﴾ [الذاريات: 41، 42]. فَالتَّدْمِيرُ مَعْطُوفٌ عَلَى الْكَافِرِينَ، ثُمَّ وَصَفَ ذَلِكَ وَأَوْضَحَهُ بِقَوْلِهِ: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: 25]، فَتَبَيَّنَ أَنَّهَا أَمَرَتْ بِمَنْ عَصَى وَكَفَرَ وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ أَحَدٌ. فَالْكُلُّ لِمَنْ أَمَرَتْ بِتَدْمِيرِهِ، فَلَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ أَحَدٌ. فَهِيَ عَامَّةٌ فِيمَنْ أَمَرَتْ بِهِ، وَخَاصَّةٌ فِيمَنْ لَمْ تَتَوَمَّرْ بِهِ. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿فَتَحَنَّنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ مِنَ الرِّخَاءِ الَّذِي أَعْطَوْهُ، فَهِيَ عَامَّةٌ فِيمَا أَعْطَوْهُ، وَلَمْ يَفْتَحْ عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ الْعَذَابِ. أَلَا تَرَى قَوْلَهُ: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا﴾ [الأنعام: 44] يَدُلُّ بِذَلِكَ أَبْوَابَ مَا أَعْطَوْهُ وَلَيْسَتْ بِأَبْوَابِ مَا لَمْ يَعْطَوْهُ. وَهَذَا كُلُّهُ مَعْقُولٌ بِنَفْسِ الْآيَةِ أَنَّ الْكُلَّ فِيهَا أَرَادَهُ اللَّهُ، وَأَنَّ الْكُلَّ فِيهَا إِضَافَةٌ لِلَّهِ إِلَى نَفْسِهِ، وَوَصَفَ بِهِ عِلْمَهُ وَقَدَّرَتَهُ، وَلَمْ يَأْتِ فِي الْآيَاتِ شَيْءٌ لَمْ يَعْلَمَهُ وَلَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ وَلَمْ يَخْلُقْهُ كَمَا جَاءَ فِي غَيْرِهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ. وَلَوْ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ خَاصًّا لِمَا ثَبَتَ لَهُمْ حُجَّةٌ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ خَلْقَ الْقُرْآنِ أَبَدًا، وَلَا عَلَى أَصْحَابِ الطَّبَائِعِ الَّذِينَ أَنْكَرُوا خَلْقَ الْأَلْوَانِ وَمَا يُضَافُ إِلَى



الطَّبَائِعُ، ولا على الزَّنادقة الَّذِينَ أَنْكَرُوا خَلْقَ الشَّرِّ، فَقَدْ سَأَلْنَاهُمْ بِمَا يُلْزِمُهُمُ مِنَ السُّؤَالِ، وَأَجَبْنَاهُمْ فِيمَا يَسْأَلُونَا عَنْهُ. نَسْأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ لِلْعَدْلِ بِمَنْنِهِ وَفَضْلِهِ.

وسأل المعتزلي فقال: إذا زعمت أن فعل العبد مخلوق، أليس إذا فعل العبد فعل الله، وإذا ترك العبد ترك الله، فربكم إذا مضطرا؟ يقال له: [إنك] غفلت، وأنزلت الضرورة في غير موضعها. أليس المضطر عندنا وعندكم ليس له فعل في الحقيقة؟ فكيف تقول: إذا فعل العبد اضطر الله إلى أن يفعل فعله، والمضطر لا فعل له؛ ولو علمت ما يلزمك ما سألت بهذه المسألة، ولكن الله **وَجَّلَ** خلق الأشياء وأحكمها على ما أراد فجعل منها أشياء لا تكون إلا بسبب، فالفعل لا يكون إلا من الفاعل، وكذلك الحركة لا تكون إلا من متحرك، فما كان من شيء يقع عليه اسم شيء فالله خالقه، ولم يخرج [شيء] من خلقه وتديره ما يقوم بنفسه وما لا يكون إلا بسبب. وقد تقدّم لنا في مسألة الانفراد بالفعل والشركة ما يغني عن الجواب في كل مسألة يسأل عنها سائل لئلا يحسب أننا عجزنا عن جوابه.

ثم نردّ عليه السؤال، فيقال لهم: أخبرونا عن الولد في جميع الحيوان، أيكون النسل إلا بذكر وأنثى؟ فالأنثى والذكر على قياد سؤالك اضطرار بهما على أنهما إذا اجتمعا أن يحدث بهما الولد، فأعانه على ما كان بينهما إذا كان لا يكون الولد إلا باجتماعهما، وكذلك الأرض والنبات والمطر إذا كان الماء أنبت الأرض. وكذلك الحيوان لا يعيش ولا ينمو إلا بالأكل والشرب. فينبغي أن يكون الإنسان أعان الله على بقائه ونموه إذا كان لا يعيش إلا بالغذاء، وكذلك كل ما يكون بسبب. ولكن الله الحكيم خلق هذه الخلقة على الحاجة، وأنهم غير مستغنيين عنه إذ أحوجهم إلى ما يقيمهم ولا يعيشون إلا به، وليندبهم إلى دار لا عناء فيها ولا نصب وليدلهم على ربوبيته وقدرته.

أبو خزر يغلا بن زلتاف: الرد على جميع المخالفين، تحقيق: عمرو خليفة النامي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2008، ص 46 - 61.

الإنسان الفاعل: أبو عمار عبد الكافي.

«اختلف الناس في القدر وفي إثباته على أصل قولين: فقالت المعتزلة: إن الله لم يخلق حركات المكتسبين ولا سكونهم، ولا شيئا من أفعالهم، وزعموا أن ذلك كله فعل العباد، انضردوا بإحداثه، وتوحدوا بتقديره؛ فليس شيء من ذلك لله بخلق، ولا له فيه تدبير، ولا يجري له عليه ملك ولا سلطان، وأن جميع ذلك عندهم مضاف إلى العباد، قد أمروا بما كان منه من طاعة، ونهوا عما كان منه من معصية، وثبت حمد الله لهم على طاعتهم وإياه، وذم الله لهم على معصيتهم له، قالوا: فلا يثبت ذم لمذموم على ما تولى خلقه غيره، وكذلك لا يثبت حمد لمحمود على ما تولى تقديره من سواء، قالوا لهذه العلة: إن أعمال العباد كلها ليست لله بخلق ولا له فيها ملك، ولا يجري له عليها سلطان. ثم افترقوا بعد ذلك فيما بينهم في سائر أفعال العباد من تدافع الرياح، وحركات الأشجار، واضطراب

ولكن الله **وَجَّلَ** خلق الأشياء وأحكمها على ما أراد فجعل منها أشياء لا تكون إلا بسبب، فالفعل لا يكون إلا من الفاعل، وكذلك الحركة لا تكون إلا من متحرك، فما كان من شيء يقع عليه اسم شيء فالله خالقه، ولم يخرج [شيء] من خلقه وتديره ما يقوم بنفسه وما لا يكون إلا بسبب.

المياه وجريها، وسكون الجبال وغير الجبال من الأشياء الجامدات، وكل حركة ظهرت من خلق الله، وسكون مما غاب عن العيان، أو شوهده به فيما لا ذم فيه ولا حمد، على ثلاث طوائف:

فقال طائفة منهم: إن ذلك كله فعل الطبائع التي ظهرت منها تلك الأشياء، ليست لله بخلق، ولا هي له في ملك، ولا هي أفعال الخلق، وهي أفعال الطبائع لا باكتساب. قالوا بافتراءهم: لأنها لو كانت فعلاً لله لجاز أن يوصف بتركها، والقدرة على ألا يفعلها، وذلك غير معقول ولا موهوم. وكذلك قالوا: لو زعمنا أن ذلك فعل الخلق الذي ظهر ذلك عنه على معنى الكسب لوصفناهم بالقدرة على تركه، ولتوهمنا كيفية تركهم له، فيكون من وصف بالتحرك والسكون خارجاً منهما، وذلك غير معقول.

وقالت طائفة منهم في جميع ما يحدث في العالم من حركات الاضطراب، وسكون الاضطراب، من الذي وصفنا في مقالة إخوانهم على ما وصفناه: إن ذلك كله أفعال وأحداث ليس لها فاعل ولا محدث. فجوز هؤلاء أن يقال: فعل لا فاعل له، وحدث لا محدث له، واعتلوا في نفيهم خلق الله عنها، ونفي اكتساب الخلق فيها، بمثل علة إخوانهم المتقدمين، وأبو أن يقولوا بمثل مقالته: إنها فعل الطبائع، وقالوا: إن الطبائع لا توصف بالقدرة على هذه الأفعال ولا على تركها، والفاعل لا يكون موصوفاً بالفعل إلا وهو موصوف بالقدرة على ذلك الفعل وعلى تركه.

وقالت الطائفة الثالثة منهم: بأن ما عدا أفعال المكتسبين من حركاتهم وسكونهم من جميع الأشياء الظاهرة من الخلق، إن ذلك كله فعل الله وخلق، إذ ليس لأحد من الخلق فيه اختيار، ولا قصد ولا رؤية، قالوا: وإنما نفيها عن الله خلق أفعال العباد لما وجدنا فيها من اكتساب الفاعلين، وقصدهم إلى ما فعلوا، ووجوب الذم عليهم، والمدح لهم فيما أتوا، وكل فعل ظهر عن الخلق مما ليس فيه لمن ظهر منه قصد ولا رؤية، ولا يجب عليه فيه ذم، ولا وجب له فيه حمد، علمنا أنه خلق الله، إذ ليس فيه لغيره صنع، ولا تدبير.

وللقدرية علل غير هذه، ومسائل يشبهون بها على ضعفة أصحاب المخلوق، ويعللون بها ضعفة أصحابهم من أهل مذهبهم في القدر، يكثرونها في السؤال بتقليبهم الألفاظ المختلفة على معنى واحد من معاني السؤال، عملوها من نفس مقالته ليوهموا سامعيهم أنها دلائل على صحة مذهبهم، وهي ليست بدلائل وإنما هي علل معلولة من نفس المقالة، سوف تأتي على ذكر المقالة وكشف عوارها بعد الإخبار بمقالة أهل الحق، واستحرار مسائلهم على القدرية في نقض ما ذهبوا إليه من باطلهم، إن شاء الله ولا قوة إلا بالله.

خلق الأفعال:

قال: جميع الفرق من أهل القبلة: الخوارج، الإباضية، الشيعة، والمرجئة: إن العالم وما فيه من جوهر وعرض، وخير وشر، وطاعة ومعصية ما يرى من ذلك وما لا يرى، مما كان منه وما سيكون، وما يتوهم كونه، إن لو كان كيف كان يكون، فهو خلق الله، وتدبير له،



والله المقدر لجميع ذلك والمدبر له، وهو الصانع له، والمالك، وليس شيء منه بخارج من تدبير الله وتقديره، وملكه، وسلطانه، وإرادته، وعلمه، ما يضاف إلى العباد من ذلك، وما لا يضاف إليهم، وليس في أنه مضاف إلى العباد بأنهم قد اكتسبوه واختاروه، وتحركوا به، وسكنوا، وأطاعوا به وعصوا، ما يزيل تدبير الله عنه، ولا ما يخرج من خلقه، وتقديره، وقدرته، وسلطانه، وعلمه، كما أنه ليس تدبير الله لذلك، وخلق له، وجعله على ما هو به من كيفيته في عينه، بالذي يزيل عنه أن يكون كسباً للعباد، واختياراً لهم، وهذا الذي ذكرناه من هذا القول هو ما عليه جمهور الأمة، وصدر الإسلام.

ونحن سائلو القدرية ولا حول ولا قوة إلا بالله، فنقول لهم: حدثونا عن هذه الأفعال التي زعمتم أنها غير مخلوقة لله، هل تخلو من أن تكون حركة أو سكوناً؟ قالوا: لا تخلو من ذلك، قلنا: أمحدثة هي أم غير محدثة؟ فإن قالوا: غير محدثة أبطلوا، وإن قالوا: محدثة، قلنا: من أحدثها؟ فإن زعموا أن العباد أحدثوها، قلنا: فالعباد هم الذين أحدثوا هذه الأفعال: من الحركات والسكون، وجعلوها محدثة غير قديمة، فإذا قالوا: نعم، قلنا: فهل تدل بحدوثها على حدوث من حلت به ووصف بها؟ فإن قالوا: لا، أبطلوا، وصاروا إلى مذهب المبطلين من أهل الدهر، فكان الرد عليهم جميعاً واحداً، فإن رجعوا وقالوا: إنها تدل بحدوثها على حدوث من حلت به ووصف بها، قلنا: من جعلها دالة على حدوث الموصوف بها؟ فإن زعموا أن العباد تولوا ذلك منها، قلنا: فالعباد إذن محمودون على أن جعلوا أفعالهم تدل على حدوث الأجسام وإبطال قدمها، فإن هم أجابوا إلى ذلك، قلنا: أفيجب على ذلك للعباد الحمد وحسن الثناء؟ فإن قالوا: نعم، قلنا: فينبغي أن يكون العاصون محمودين على معاصيهم التي هي حركاتهم وسكونهم؛ حيث جعلوها دلالة على حدوث أجسامهم، فإذا قالوا: نعم، أبطلوا على العاصين الذم، وأدخلوها في باب الحمد والثناء، فإن قالوا: لا يجب الحمد للعاصين، وليسوا هم الذين جعلوا أفعالهم دالة على حدوث أجسامهم فيحمدون على ذلك، قلنا: من جعلها إذن تدل على حدوث من قامت به ووصف بها؟ فلا يجدون إلا أن يقولوا: إن الله جعل هذه الأفعال من حركات العباد وسكونهم، واجتماعهم وافتراقهم، دالة على حدوث أجسامهم، وجعل ذلك دلالة على وحدانيته جل ثناؤه وربوبيته، كما جعل سائر الأفعال من الأشياء كذلك، إذ كانت الأشياء متساوية في وجه الدلالة على الله جل جلاله.

ويقال لهم: أخبرونا عن هذه الأفعال هل تدل بعجزها عن أن تقوم بنفسها وبحاجتها إلى أن تقوم بغيرها، على أنها محدثة كائنة بعد أن لم تكن؟ فإن قالوا: نعم، قلنا: من جعلها عاجزة عن القيام بنفسها، محتاجة إلى أن تقوم بغيرها، وجعل ذلك دلالة على حدوثها؟ فإن زعموا أن العباد جعلوا ذلك كذلك، كان الإدخال عليهم في هذه المسألة كهو عليهم في المسألة الأولى.

ويقال لهم: من جعل الأفعال ملازمة للفناء، وأعجزها عن البقاء، أو من جعل ذلك منها يدل على حدوثها وعجزها وحاجتها؟ فإن زعموا أن العباد جعلوا ذلك كذلك، كانت المسألة عليهم في هذا كهي عليهم فيما مضى من المسائل، إلا أن يرجعوا إلى أن الله هو

الذي جعل الأفعال عاجزة محتاجة ملازمة للفناء، مستحيلًا عنها البقاء، وجعلها محدثة غير قديمة، كائنة بعد أن لم تكن، وجعلها دالة على حدوث الأجسام، وعلى قدم محدث جميع ذلك، وثبوت ربوبيته، ووحدانيته.

وهكذا يجدد عليهم السؤال في جميع ما تسألهم عنه في هذا الباب، واحذرهم أن يزلوا بك من وجه إلى وجه، وأن يخرجوا بك من مسألة إلى مسألة، حتى يتضح لك الحق ببرهانه، ويضمحل الباطل لفساده، وإنما عمدت إلى هذا النوع من المسائل في باب التوحيد مع كثرة ما يدخل على القدرية من المسائل، ويلزمهم من الدلائل ليتبين للناظر أنه أصل في هذا المعنى من أصول التوحيد الذي لا يتم إلّا به، ولا يقوم إلّا عليه.

ثمّ يقال لهم أيضاً: أخبرونا عمن جعل الأفعال غير مدركة بالحواس، ولا مشاهدة بالعيان؟ أهو الذي جعل الحواس غير مدركة للأفعال، والعيان غير مشاهد لها؟ فإن قالوا: إنّ الجاعل لذلك كله واحد، قلنا: ما هو؟ فإن قالوا: الإنسان تولى فعل ذلك كله من الحواس ومن الأفعال، بان باطلهم، وإن قالوا: إنّ الذي جعل الحواس غير مدركة للأفعال، والعيان غير مشاهد لها غير الذي جعل الأفعال غير مدركة بالحواس، ولا مشاهدة بالعيان ناقضوا، إذ ليس في جعل الحواس غير مدركة للأفعال أكثر من أنّ الأفعال لا تدرك بالحواس، وكل هذا معنى واحد، ولن يجدوا إلى التفرقة بينه سبيلاً.

ويقال لهم: أخبرونا عن الفعل من جعله لا يخلو من أن يكون حركة أو سكوناً؟ أو من جعل الحركة والسكون غير المتحرك والساكن؟ أو من جعل الحركة غير السكون، والسكون غير الحركة؟ أو من خالف بين الحركة والسكون، فجعل الحركة تقطع بها الأماكن الكثيرة ويجاوز بها المفاوز البعيدة، وجعل السكون ملازماً للمكان؟ أو من جعل الحركة متعبة مؤلمة مؤذية، وجعل السكون مريحاً للمكان من التعب؟ فإن زعموا أنّ العباد تولوا فعل ذلك كله، وجعلوه على ما وصفنا، قيل لهم: فكيف ونحن قد وجدنا الفاعلين لا يتأتى لهم أن يقصدوا إلى فعل شيء من جميع ما ذكرنا، ولا تخطر معرفته على بالهم، بل قد علمنا أنّ منهم من لا يوصف بالمعرفة لشيء منه؛ وذلك أنّ من الفاعلين بهائم لا يتأتى لهم، وليس في معارفهم أكثر من أن يخرجوا من مكان إلى مكان، أو يقيموا في مكان دون مكان، بل قد وجدنا كثيراً من غير البهائم بتلك الحال، بل قد وجدنا كثيراً ممن ينتحل العلم، وهو لا يعرف أنّ الحركة غير المتحرك، ولا أنّ السكون غير الساكن، ولا أنّ الحركة غير السكون، ولا أنّ السكون غير الحركة، لكثرة أقاويل المختلفين في ذلك، وليس هذا موضع ذكره، فلما أن وجدنا الفاعلين ليس من قصدهم ولا من معرفتهم أن تكون حركتهم غيرهم، ولا سكونهم غيرهم، ولا حركتهم غير سكونهم، ولا سكونهم غير حركتهم، وليس من قصدهم ولا مما يتأتى لهم أن يجعلوا حركتهم متعبة مؤلمة مؤذية، ولا أن يجعلوها ناقلة لهم في الأماكن الكثيرة، قاطعة بهم مفاوز ومسافات في البر والبحر، ولا أن يجعلوا سكونهم بخلاف ذلك، علمنا أنّ الذي تولى تدبير ذلك من الأفعال على ما هي به من الذي وصفنا



غير المتحرك والساكن، مع ما في ذلك من سقوط الذم واللائمة، وإبطال الحمد، وحسن الثناء لهم، وما فيه من كراحتهم لذلك، إذا هو أتى على غير قصدهم.

ويقال لهم: أخبرونا عمن جعل الأكل مخالفاً للشرب، والشرب مخالفاً للأكل، والصوم مخالفاً للإفطار، وجعل كثرة الأكل متخماً، والشرب مروياً، وجعل الصوم مجيعاً معطشاً، والإفطار بخلاف ذلك؟ فإن زعموا أنَّ العباد جعلوا ذلك على ما وصفنا، لزمهم في هذه ما ألزمنهم في الأولى، فإن عارض في هذا منهم معارض، فقال: فإن زعمتم أنَّ الله تولى جعل هذه الأفعال على ما وصفتهم من ذلك، وكونها على ما قلتم، فهل تصفونه بالقدرة على أن يجعلها بخلاف ذلك، فينقلها من هيئتها التي هي عليها، فيجعل الأفعال مدركة بالحواس، مشاهدة بالعيان، ويجعل الحركة منها سكوناً، والسكون حركة، ويجعل السكون متعباً مؤلماً، والحركة مريحة من التعب، ويجعل الأكل مروياً، ويجعل الشراب متخماً؟ فإن كنتم تصفونه بالقدرة على تحويل هذه الأشياء عن هيئاتها ثبت لكم ما أضفتموه إليه من ذلك، وإلا كيف تضيفون إليه فعل شيء من الأشياء وأنتم لا تصفونه بالقدرة على تركه، ولا على جعله بخلاف ما هو به؟ وهذه المعارضة من أقوى معارضات القدرية عند أنفسهم، فيقال لهم: أليس قد جاز أن يقال: إنَّ هذه الأفعال في أنفسها على ما هي به، واستحال أن تكون على غير ما هي به، ولم تكن استحالة كونها على غير ما هي به مبطلاً أن تكون كائنة على ما هي به، فلم لا كان هذا مجوزاً أن يقال: إنَّها مجعولة على ما هي به، وإن استحال أن يكون الجاعل الذي جعلها على ما هي به؟

ثمَّ يقال لهم بعد ذلك: أخبرونا عن حركات الاضطراب: من جري المياه واضطرابها، وحركات الأفلاك وجري الشمس والقمر والنجوم، وعن سكون الجبال والأجسام والجامدات، من جعل ذلك كله على ما هو به في عينه، من اتفاق ما اتفق منهن واختلاف ما اختلف، فإن أضافوا ذلك إلى غير الله، أبطلوا، وإن قالوا: إنَّ الله هو الجاعل لذلك على ما هو في عينه من حركته وسكونه واتفاقه واختلافه، قيل لهم: فهل تصفونه بالقدرة على تغيير شيء من ذلك عن هيئته وتحويله عن كفيته التي هو بها، حتى يكون يجعل ما لا يدرك منه بالحواس مدركاً، وما لا يشاهد بالعيان مشاهداً، أو يجعل الحركة منه متحركاً، والسكون ساكناً، أو يجعل الحركة سكوناً، والسكون حركة، في غير ذلك من المعاني؟ فإن قالوا: إنَّ الله لا يوصف بالقدرة على شيء مما ذكرتم؛ لأنَّه من المحال الذي لا يتوهم كونه، ولا يثبت وجوده، فيوصف بالقدرة على تكوينه، قلنا: لن نعدو هذا الجواب فيما سألتمونا عنه في الأفعال من قولكم، هل تصفون الله بالقدرة على أن يجعل الأفعال بخلاف هيئاتها، وينقلها عن معانيها؟ فنقول لكم: إنَّ ذلك من المحال الذي لا يتوهم كونه، ولا يستقيم وجوده، وليس في أن نصف الله بالقدرة على قلب أعيان الأشياء عن هيئاتها ما يزيل عنه أن يكون هو الجاعل لها في أعيانها، والمدبر لها على ما هي به، كما نقول: إنَّ الله جلَّ جلاله هو الجاعل للأجسام في أعيانها على ما هي به متجزئ مسدسة، محتملة البقاء، قابلة للأعراض، وجعل الأعراض بخلاف ذلك، ونحن مع هذا كله لا نصفه بالقدرة على تحويل



الأجسام عن هيئاتها إلى صفة الأعراض، ولا بالقدرة على تبديل الأعراض عن معناها إلى معنى الأجسام، بل هو الجاعل لذلك على ما هو به في عينه، والجاعل لجميعه محدثاً كائناً بعد أن لم يكن، ونحن مع ذلك لا نصفه بالقدرة على أن يجعل شيئاً منه غير محدث، وهذا الجواب مبطل لمعارضتهم، وهو مع ذلك داخل على من قال منهم بالطبائع وعلى من قال بغير الطبائع، ممن يزعم أن الأفعال في كیفيتها جعل لغير جاعل، وفعل لغير فاعل، وحدث لغير محدث، وناقض لعلهم التي ذكرناها عنهم في وصف مقالته أول الباب».

«وإنما غلطت المعتزلة في نفي خلق أفعال العباد من حيث غلطت الجهمية وأصناف المجبرة في إثبات الجبر للعباد، وأوتي على الفريقين جميعاً من قبل غلطهم في جهات الفعل، وجهلهم بها؛ وذلك أن المعتزلة قالت: لما ثبت حمد الله على الفعل وذمه، ووصف الفاعل بالاختيار له، ثبت أنه فعله، وبطل أن يضاف إلى غيره؛ لأنه غير متجزئ، وغير جائز أن يكون فعلاً من فاعلين. وقالت الجهمية: لما كانت الأعمال بمعانيها التي هي بها من اختلاف ما اختلف منها، واتفاق ما اتفق، وثبت عجز العباد عنها من هذه الوجوه أن تكون لهم فعلاً، بطل أن تكون للعباد فعلاً بوجه من الوجوه؛ لأن الفعل غير متجزئ، ولا يجوز أن يكون مضافاً إلى فاعلين؛ فغلط أهل الجبر، ولم ينظروا إلى ما ثبت من الحمد والذم، والأمر والنهي، والاختيار للفعل المفعول عن المتروك، وغلط أهل القدر حين لم ينظروا إلى ما ثبت من عجز العباد عن أن يجعلوا أفعالهم على ما هي به من كیفيتها، وأعيانها من اختلاف ما اختلف منها واتفاق ما اتفق. وفي غلط الفريقين فيما غلطوا فيه دليل على أن الفعل من جهة عجز الفاعل عنه، ونفي أن تكون له فيه قدرة عليه خلق الله، وأنه من جهة ما يثبت قدرة الفاعل عليه واختياره، وإجازة الإضافة به إليه فعله.

ومسائل القدر وجواباتهم لأصحاب المخلوق مسائل أصحاب المخلوق وجواباتهم للمجبرة، ومسائل المجبرة وجواباتهم لأصحاب المخلوق مسائل أصحاب المخلوق وجواباتهم للقدريّة، وعبرة كل واحد من الفريقين هي عبارة أصحاب المخلوق للفريق الآخر.

وأنت حفظك الله إذا قابلت بين هذه الجوابات وبين هذه المعارضات عرفت تظالم القوم، وعجزهم عن معرفة ما يلزمهم. وكل واحد ما دل الله به على ربوبيته ووحدانيته، في إحداثه الأشياء وخلقها لها، فهو دلالة على ربوبيته ووحدانيته في إحداثه الأفعال وخلقها لها. وكل ما دل على عجز الخلق على القيام بنفسه، وعلى حاجة بعضه إلى بعض، وعجز جميع ذلك كله عن القيام بنفسه دون مقيم، وحاجة جميعه إلى محوجه فهو دلالة على عجز الأفعال عن القيام بنفسها، وحاجتها إلى من يقوم بها، وذلك كله دلالة واضحة، وحجة بالغة على أن الله معجز جميع ذلك، ومحوجه، ومقيم، ومدبره، وخالقه، وكل ما دللنا به على إثبات حدوث الأشياء وإيجاب خلقها، والنقض على أهل الإلحاد في صدر السفر الأول من الكتاب، فهو دلالة على خلق الأفعال، لما كانت الأفعال داخلة في جملة الأشياء، وجملة الأشياء مشتملة على الأفعال، وكل ذلك نقض على القدريّة فيما أتوا من ذلك. ولو تتبع

وأنت حفظك الله
إذا قابلت بين هذه
الجوابات وبين هذه
المعارضات عرفت
تظالم القوم،
وعجزهم عن معرفة
ما يلزمهم. وكل واحد
ما دل الله به على
ربوبيته ووحدانيته،
في إحداثه الأشياء
وخلقها لها، فهو دلالة
على ربوبيته
ووحدانيته في إحداثه
الأفعال وخلقها لها.
وكل ما دل على عجز
الخلق على القيام
بنفسه، وعلى حاجة
بعضه إلى بعض،
وعجز جميع ذلك كله
عن القيام بنفسه دون
مقيم، وحاجة
جميعه إلى محوجه
فهو دلالة على عجز
الأفعال عن القيام
بنفسها، وحاجتها
إلى من يقوم بها.



هذا الباب دليلاً من كتاب الله ﷻ ، ومن سنة نبيه ﷺ ، ومن آثار الأئمة، ومن إجماع الأمة، وشاهد القياس الذي لا تزور شهادته، ولا تجرح عدالته لكان بذلك شغلاً عما سواه». أبو عمار عبد الكافي، الموجز، الجزء الثاني، ص 22 - 33

الإنسان الفاعل: الورجلاني (نظرية الفعل: الأفعال بين بين: من الله خلق ومنا فعل)

«اختلف الناس في حد الفعل. فقالت القدرية: ما كان مقدوراً لفاعله قبل وجوده، على أصلهم في القدرة على الفعل. وحد الفعل عند المحققين أنه الموجود بقدرة فاعله على أصلنا أن القدرة مع الفعل، وفيه حد الفعل ما لم يكن ثم كان، والله تعالى خالق أفعالنا، فهي من الله خلق، ومنا فعل خلافاً للمعتزلة والجهمية. أما المعتزلة، فقالوا: هي لهم دون الله، وأما الجهمية، فقالوا: هي لله دوننا. وأهل الحق يقولون: هي بين بين كانت منا فعلاً ومن الله خلقاً.

وأفعال المكلفين على ضربين: ظاهر وباطن. أما الظاهر، فكالحرركات والسكون، وأما الباطن، فكالاعتقادات والإرادات. ومرجع الإرادات والاعتقادات إلى الحركات والسكنات، ولا يتحرك بحركتين، وكذلك السكون لا يتعداه فعله. وبعض المتولدات أفعاله مجاز لا حقيقة، كالصوت؛ لأن الصوت جسم، وإنما له على الحقيقة التصويت، وهي عرض من الأعراض، وهو كاسب بفعله ومختار له ومريده. ولا يجوز خالقه ولا منشئه ولا موجدته ولا مبتدعه. والله الخالق المبتدع المنشئ المخترع، والعبد هو الفاعل الكاسب المريد المختار. فحواسه كلها أجسام ونطقه وكلامه وقوله كلها أفعاله. وهي أعراض مصورته ولونه وريحه وطعمه كلها أجسام.

وتنقسم أفعاله كلها ثلاثة أقسام: قسم اختياري، وقسم ضروري، وقسم كراهة (...). أبو يعقوب الورجلاني، العدل والإنصاف، ص 33.

2 - من حجج المعتزلة على عزو الفعل إلى الإنسان:

الرأي المعتزلي في أمر خلق الأفعال معروف. ومن نافل القول عرضه هنا. على أن خلاصته تتمثل في ما يذهب إليه المعتزلة من أن وقوع الأفعال من العباد إنما يتم وفق دواعيهم ومقاصدهم، وأن انتفاءها إنما يتم وفق صوارفهم وموانعهم. وهذا ينهض دليلاً، عندهم، على أن المصادر منهم إنما هو من فعلهم. ولأن الإنسان يجد من نفسه قدرة على الحركة ميمنة وميسرة وأماماً ووراء، ولا يجد من نفسه قدرة على الطيران - وفي إنكار ذلك، حسب المعتزلة، جحد للضرورة ودخول في باب السفسطة، ومن يخالف في مثل ذلك لا يناظر وإنما يُضرب ويُسب، فإن اشرأبت نفسه للإنكار، يقول له بعض المعتزلة: ليس الفعل لمن تنسبه له...

ومن شأن من لا فعل له، على زعم خصوم المعتزلة - من جبرية وكسبية - أن لا فعل

والله تعالى خالق
أفعالنا، فهي من الله
خلق، ومنا فعل خلافاً
للمعتزلة والجهمية.
أما المعتزلة، فقالوا:
هي لهم دون الله،
وأما الجهمية، فقالوا:
هي لله دوننا. وأهل
الحق يقولون: هي
بين بين كانت منا
فعلاً ومن الله خلقاً.



إِلَّا لِلَّهِ وَأَنْ لَا فَعَلَ لِلْإِنْسَانِ، أَلَّا يُوجَّهَ عَلَيْهِ الطَّلَبُ بِالْأَمْرِ «إِفْعَلْ» أَوْ بِالنَهْيِ «لَا تَفْعَلْ»؛ فَإِنَّمَا نَكُونُ أَنَهَا، حَسَبَ تَصَوُّرِ الْمُعْتَزَلَةِ، كَمَا لَوْ كُنَّا نَقُولُ لَهُ: «إِفْعَلْ يَا مَنْ لَا فَعَلَ لَهُ»... وَكَيْفَ وَالْحَالُ هَذِهِ يَحْسُنُ لَوْمَهُ وَتَوْبِيخَهُ وَذَمُّهُ وَعِقَابُهُ عَلَى التَّرْكِ أَوْ مَدْحِهِ عَلَى الْفَعْلِ؟

3 - أهم إسهام أشعري في الرد على دعوى الاعتزال: أننا نجهل تفاصيل الفعل

من أهم الحجج التي يوردها الأشاعرة ضد قول المعتزلة بأن الإنسان فاعل، قولهم: إن الإنسان لا يعي الكثير من حيثيات فعله. فكيف لمن لا يعي حيثيات فعله أن يكون فاعلاً بالحقيقة؟

هذا نموذج للرد الأشعري على المعتزلة: ابن التلمساني: قادية الله على الفعل ولا شعورية الإنسان بفعله.

«وأما «المعتزلة»... إنما حملهم على إخراج بعض الممكنات عن قادية الله تعالى إما التحسين والتقبيح العقلي، ومقتضاه أن الباري تعالى حكيم، والحكيم لا يفعل الفعل القبيح ولا العري عن الحكمة، فإنه عبث... وأن خلق القدرة للعبد على بعض الأفعال وتكليفه بإيقاعها وإنابة الثواب والعقاب بها يمنع نسبتها إلى قادية الله تعالى لما يلزم من أثر بين مؤثرين أو تكليف المحال.

وقد اعتمد «الأصحاب» في الرد عليهم على وجوه؛ منها: أن العبد لو كان خالقاً لفعله لكان عالماً بتفاصيله، وهو غير عالم لأن فاعل الحركة البطيئة قد يفعل في أثنائها سكونات ولا شعور له بها، وإذا لم يكن عالماً لم يكن خالقاً؛ إذ لو صح الخلق مع الجهل بتفاصيل الفعل لبطلت دلالة الأحكام على كونه عالماً».

ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين. ص 300 - 301.

أن العبد لو كان
خالقاً لفعله لكان
عالمًا بتفاصيله.

أ - أولاً؛ ليس الإنسان فاعلاً، إنما الإنسان مكتسب (أبو الحسن الأشعري):

يرفض الأشعري أن يطلق لفظ «الفاعل» على الإنسان، بالحقيقة، وحده الله هو «الفاعل»: «فأما إبانة مذهبه في معنى العمل والفعل ومن يصح أن يوصف بذلك، فإنه كان يذهب إلى أن الفاعل على الحقيقة هو الله وَجَلَّ، ومعناه معنى المحدث وهو المخرج من عدم إلى الوجود. وكان يسوي في الحقيقة بين قول القائل «خَلَقَ» و«فَعَلَ» و«أَحْدَثَ» و«أَبْدَعَ» و«أَنْشَأَ» و«اخْتَرَعَ» و«ذَرَأَ» و«بَرَأَ» و«ابْتَدَعَ» و«فَطَرَ». ويخص الله تعالى بهذه الأوصاف على الحقيقة، ويقول: إنه إذا أجريت على المحدث فتوسع والحقيقة من ذلك يرجع إلى معنى الاكتساب. وكان يصف المحدث على الحقيقة أنه مُكْتَسَبٌ، ويحيل وصف الله تعالى بذلك.

ويقول: إن كسب العبد فعل الله تعالى ومفعولته وخلقته ومخلوقته وإحداثه ومحدثه وكسب العبد ومكتسبه، وأن ذلك وصفان يرجعان إلى عين واحدة يوصف بأحدهما القديم وبالأخر المحدث، فما للمحدث من ذلك لا يصلح للقديم، وما للقديم من ذلك لا يصلح للمحدث.



وكان يُجري ذلك مجرى خلقه للحركة في أنه عين الحركة، فيتصف الله تعالى منها بوصف الخلق ويتصف المحدث منها بوصف التحرك، فتكون حركةً للمحدث خلقاً لله تعالى ولا يصلح أن تكون حركةً لله تعالى وخلقاً للمحدث.

وكان يذهب في تحقيق معنى الكسب والعبارة عنه [إلى] أنه ما وقع بقدرة محدثه. وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك. وكان يقول: إن عين الكسب وقع على الحقيقة [السعة؟] بقدرة محدثة ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة، فيختلف معنى الوقوع فيكون وقوعه من الله وَجَلَّ بِقُدْرَتِهِ القديمة إحداثاً ووقوعه من المحدث بقدرة المحدث اكتساباً.

وكان لا يمتنع من إطلاق القول بمقدور بين قادرين، أحدهما: خالقه، والآخر: مكتسبه، وكان يمنع إطلاق القول بفعل بين فاعلين حقيقة كما يمنع أيضاً من إحداث بين محدثين. فأما القول بإحسان بين محسنين وتفضل بين متفضلين وعدل بين عادلين وصواب بين مصيبين وحق بين محقين وحكمة بين حكمين [حكيمين] على الوجه الذي حكينا عنه في قوله قادرين». ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 91 - 92.

ثانياً؛ ثمة فارق بين الإنسان المكتسب والإنسان المضطر:

على أن الأشعري، وعلى خلاف الجبري، يميز بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الكسبية. إذ الشأن في «الإنسان المكتسب»، عنده، أنه ما كان من «الإنسان المضطر» Homo Fatum في شيء:

«وكان يفرق بين الكسب وما ليس بكسب؛ لأن الكسب هو الواقع بالقدرة المحدثه. وحالة المكتسب فيه أنه لو أراد الخروج منه إلى ضده لم يمتنع ذلك عليه، كحالة أحدنا في قيامه وقعوده وذهابه يميناً وشمالاً. وحالة العجز والضرورة كحالة المرتعش والمرتعذ، وهو أن يكون بحالة لو أراد الانفكاك منها لم يقع مراده بحسب إرادته. وذلك كالمقعد والقاعد وكحركات العروق الباطنة وحركات ظاهر الجسد، في أن حركات الظاهر مكتسبة تقع بحسب القُدْر والإرادات والاختيار لها دون حركات الباطن، فإنها تقع لا حسب القصد ولا تنقطع عند اختيار الانقطاع ولا تتغير بحسب تغير الإرادة لها. وكل ما جرى هذا المجرى فليس بكسب، وما جرى المجرى الأول فكسب. وكل ما صح أن يجري المجرى الأول وهو الذي يصح أن يكتسب جنسه، وإن كان في الوقت ضرورة لم يتصف به.

وكان يحيل أن يوصف المحدث بالقدرة على اختراع العين من العدم إلى الوجود، كما يحيل وصفه بالعجز عن ذلك، وكما يحيل وصف الله تعالى بالقدرة على أن يقدره على ذلك أو بالعجز عن أن يقدره على ذلك. وكذلك كان يقول: إنه يستحيل أن يوصف بالعجز عما لا يصح أن يوصف بالقدرة عليه من الألوان والأطعمة».

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 100 - 101.

ب - الباقلائي: الفعل لا يقع بحسب القصد

«(...) فإن احتجوا فقالوا: وجدنا أفعالنا واقعة على حسب قصدنا، فوجب أن يكون خلقاً لنا وفعلًا لنا. قالوا: وبيان ذلك أن الواحد منا إذا أراد أن يقوم قام، وإذا أراد أن يقعد قعد. وإذا أراد أن يتحرك تحرك، وإذا أراد أن يسكن سكن، وغير ذلك؛ فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى إرادته دل على أن أفعاله خلق له وفعل له، فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا غير صحيح أولاً، **فإننا نرى من يريد شيئاً ويقصده ولا يحصل ما يريد ولا ما يقصد.** فإنه ربما أراد أن ينطق بصواب فيخطئ، وربما أراد أكلاً لقوة وصحة فيضعف ويمرض، وربما ابتاع سلعة ليربح فيخسر، وربما أراد القيام فيعرض له ما يمنعه منه، إلى غير ذلك. فبطل ما ذكرتموه، وصح أن فعله خلق لغيره، يجري على حسب مشيئة الخالق تعالى، وإنما يظهر كسبه لذلك الفعل بعد تقدم المشيئة والخلق من الخالق.

الجواب الثاني: أن وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم لا يدل ذلك على أنه خلق لهم واختراع. ألا ترى أن مشي الفرس والدابة يحصل على قصد الراكب وإرادته من عدو وتقريب واستطراف ووقوف، إلى غير ذلك. ولا يقول عاقل إن الراكب خلق جري الفرس ولا سرعتها، ولا غير ذلك من أفعالها؛ فبطل أن يكون حصول الفعل على قصد الفاعل يدل على أنه خلقه، وكذلك أيضاً السفن يحصل سيرها وتوجهها في السير من يمين إلى شمال على حسب قصد الملاح، ولا يدل ذلك على أن الملاح خلق سير السفن ولا توجهها. فإن كابروا الحقائق وقالوا: نقول: إن ذلك خلقه الملاح والفارس، فقد خرجوا عن الدين وسووا بين الخالق والعباد، وأن قدرة كل واحد منهما تتعلق بمقدورات، وهذا كفر صراح. وإن قالوا: حركات السفن تقع على حسب قصد الملاح وليس بخلق له. قلنا: فكذلك أفعال أحدنا قد تقع، ولا نقول: إنها تقع في كل حال على حسب قصده، ولا يدل ذلك على أنه خلقها فاخترعها. يؤكد ذلك أن البياض يحصل في الناطف عند قصد الناطفي له، ولا يقول أحد: إن واحداً منا يقدر أن يخلق لوناً لغيره ولا لنفسه، فلا يمتنع أن يكون الفعل قد يحصل على حسب قصد أحدنا، وليس هو خلقاً له ولا موجوداً له، من العدم إلى الوجود. فاعلم ذلك.

يؤكد هذا أيضاً أن نمو الزرع يحصل على حسب قصد الزارع وقيامه عليه بسقيه وغير ذلك، ولا يقول أحد إن نمو الزرع خلقه الزارع، ولا أنه خلق في الحبة أضعاف عددها، وكذلك ما حصل فيه النمو من الفسيل والتين. وغير ذلك.

وكذلك سمن الدابة يحصل على قصد العالف لها والساقي، ولا يقول أحد: إن العالف والساقي هو الذي خلق الشحم والسمن في الدابة. وكذلك دود القز يحصل منه القز على حسب قصد القائم عليه والمربي له، ولا يقال: إن القز خلقه في الدود إلا الله تعالى، وإن كان حاصلاً على حسب إرادة القائم عليه وقصده، وكذلك فيما يحصل من الواحد منا إذا أراد الله تعالى حصوله على حسب قصده، لا يدل على أنه هو خلقه بل الخالق له هو الله تعالى.



فإننا نرى من يريد شيئاً ويقصده ولا يحصل ما يريد ولا ما يقصد.



فإن قيل: فإذا لم يكن أحدنا خالقاً لفعله، فكيف يكون ملوماً عليه ومعذباً به ويستحق عليه المدح والثواب أو الذم والعقاب؟ فالجواب: إننا لا نقول: إن المدح والثواب، ولا الذم والعقاب يحصل بفعل الفاعل منا؛ حتى يوجب ذلك كونه خالقاً له واختراعاً، بل نقول: إن ذلك يحصل بحكم الله تعالى، ويجب ويستحق بحكمه لا بأن يوجب الواجب عليه خلق فعل أوجبه عليه. ألا ترى بالإجماع منا ومنكم ومن جميع المسلمين: أن الدية تجب على العاقلة بقتل غيرها خطأ. وإن لم تفعل العاقلة شيئاً يستحق به إيجاب ذلك عليها، وإن ذلك الذي فعلته خلق لها، بل هو خلق لغيرها، وهو الله تعالى عند المسلمين، وخلق للقاتل على زعمكم، أفصح أن الوجوب حصل بإيجاب الله وحكمه، لا بخلق العاقلة وفعلها؟ وكذلك جميع الأحكام في الدنيا والآخرة، إنما تجب وتستحق بإيجاب الله تعالى وإرادته، لا بكونها خلقاً للفاعل، فاعلم ذلك وتحققه.

وكذلك أيضاً الأكل في الصيام ناسياً، فعل العبد، كما هو فعل له عند تعمله، لكن الله تعالى حكم بأن أحدهما مبطل ومفطر، ويذم ويعاقب عليه، والآخر: بالضد من ذلك، وإن كان الجميع فعلاً للعبد، فصح أن ذلك إنما يكون بحكم الله تعالى، لا بكونه خلقاً للفاعل، فصح ما قلناه، وبطل ما توهموه.

فإن قيل: من فعل الطاعة كان طائعاً، ومن فعل المعصية كان عاصياً، فالجواب: إن هذا غير صحيح، لأن كون الباري تعالى خالقاً وفاعلاً لا يوجب أن يتصف بالطاعة والمعصية، لأن الطاعة صفة الطائع، والمعصية صفة العاصي، ولا يوجب ذلك وصف خالق الطاعة والمعصية بكونه طائعاً عاصياً، ألا ترى أن الأسود صفة لمن قام به السواد، ولا يكون صفة لله تعالى، وإن كان تعالى هو خالق السواد، فكذلك التحرك صفة لمن له الحركة، لا صفة من خلق الحركة والولد لمن له الولد؛ لا لمن خلق الولد، والحلاوة صفة العسل، لا لمن خلق الحلاوة فيه. وكذلك الحموضة في الخل صفة للخل، لا لمن خلق الحموضة فيه، وكذلك الموت إذا خلقه الله في أحدنا صار ميتاً، واتصف بذلك، ولا يوجب أن يتصف الخالق للموت بأنه ميت، لما خلق الموت وفعله بالحي. فكذلك المعصية صفة من حلت به المعصية، والطاعة صفة لمن حلت به الطاعة، ولا يوجب ذلك وصف خالقها بأنه طائع ولا عاص.

فإن قيل: لا يجوز أن يكون الله خالق الظلم والجور والكذب، لأن من فعل الظلم كان ظالماً، ومن فعل الجور كان جائراً. ومن فعل الكذب كان كاذباً والله تعالى يتنزه عن جميع ذلك، فصح أن هذه الأشياء ليست بفعل له، ولا خلق له.

فالجواب: أن هذا السؤال هو الأول بعينه، والجواب عنه قد تقدم، لكن نزيد هاهنا جواباً آخر: وذلك أننا نقول: ليس الأمر على ما يقع لكم، بل نقول إن الله تعالى خلق الظلم ظلماً للظالم به، وخلق الجور جوراً للجائر به، وخلق الكذب كذباً للكاذب به، كما أنه خلق الظلمة ظلمة للمظلم بها: وخلق الضوء ضوء للمستضيء به، وخلق الحمرة حمرة للأحمر



بها، وخلق السواد سوادًا للأسود به، وخلق السم سمًا للمسموم به. فكما أن الله تعالى خلق الظلمة لليل والضياء للنهار، والحمرة للأحمر، والسواد للأسود، والسم للحية، ولا يوجب ذلك كونه ظلمة ولا ضياء ولا سوادًا ولا حمرة ولا سمًا له فكذلك خلق الطاعة طاعة للطائع بها، والكذب كذبًا للكاذب به، والجور جورًا للجائر به ولا يوجب ذلك كونه جائرًا ولا ظالمًا ولا كاذبًا، فصح ما قلناه وبطل ما قالوه.

جواب آخر: وذلك أن الظلم والكذب والجور ليس من حيث الصورة والفعل، وإنما يكون كذبًا إذا خالف الأمر، وكذلك الجور والظلم، وهذا كله يصح الوصف به لمن فوق أمر أمره، وناه ناه، وهم الخلق. وأما الخالق فليس فوقه أمر ولا ناه، فلا يصح وصفه بشيء من هذا، فاعلم ذلك وتحققه، فإنه أصل قوي تدفع به جميع ظنونهم الفاسدة.

فإن قيل: لا يجوز أن يقال للجور والكذب: هذا خلق الله، بل يعرض عن ذلك، ولا يقال. فصح أنه خلق لغيره.

فالجواب: أن هذا السؤال غير صحيح، لأنك إن أردت الإطلاق في العموم، فجائز أن تقول: يا خالق المخلوقات، ويا خالق الموجودات، ويا خالق كل شيء، ويا خالق الضر والنفع. وإن أردت ذلك على الخصوص، بأن تقول: يا خالق الكذب والجور؛ فلا يجوز من طريق الأدب والإذن في ذلك، كما أننا نقول: يا خالق المخلوقات، فيعم بذلك السموات والأرض والشمس والقمر والقردة والخنازير والكلاب والجعلان، وغير ذلك من سائر المخلوقات، فلا يجوز أن تقول على الانفراد: يا خالق الأقدار والأنجاس ونحو ذلك من طريق الأدب، وأنه لم يؤذن لنا في ذلك، بل ندعوه بأسمائه الحسنى كما أمر، فقال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: 180].

أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2010، ص 153 - 157.

لكن الأشعرية، وعلى الرغم من اتفاقها على القول بالكسب، فإنها تقلبت في مسألة «الكسب» هذه - التي بدت لخصومهم أشبه شيء يكون بحيلة جدلية شبيهة للتخلص من معضلات منها بحجة حقيقية - بأشد تقلب يكون. ما بين الأشعري والإسفراييني والجويني والرازي... إذ يؤدي القول بالكسب إلى فاعلين. والاعتراض الذي وجَّهه حتى بعض كبار الأشاعرة على أبي الحسن الأشعري هو إن حاصل التكليف يكون على هذا التقدير: كأن الله يخاطب عبده قائلاً: إفعل يا من لا فعل له! أو: إفعل ما أنا فاعله! وذلك حتى قال الجويني في «العقيدة النظامية»:

«من استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إيتارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله، أو مستمر على تقليده، ومصمم على جهله».

من استراب
في أن أفعال العباد
واقعة على حسب
إيتارهم واختيارهم
واقتدارهم فهو
مصاب في عقله، أو
مستمر على تقليده،
ومصمم على جهله.



4 - رد الإمامية على الأشاعرة في أمر الكسب:

أ - المقداد السيوري: القول بالكسب هذيان

كان الطوسي قد صاغ مبدأ الاعتراض على الأشعرية: لا يمكن تعقل معنى الكسب. وقد أوضح المقداد السيوري - في الأنوار الجلالية في الفصول النصيرية - معنى أن القول بالكسب هذيان:

«قال [الطوسي في الفصول النصيرية]: والذي أثبتته أبو الحسن الأشعريّ وسمّاه كسبًا، وأسند وجود الفعل وعدمه إليه تعالى ولم يجعل للعبد شيئًا من التأثير، غير معقول.

أقول [المقداد]: لما أورد المعتزلة على الأشاعرة إيرادات والزمهم إزامات، وبيّتوا لهم التفرقة الضرورية بين ما يزاوله الإنسان من الأفعال وبين ما يجده من الجمادات، حتّى قال أبو الهذيل عن بشر المريسي: حمار بشر أعقل من بشر لأنك إذا أتيت به إلى جدول صغير طفره وإذا أتيت إلى جدول كبير لم يطره لأنّه فرّق بين ما يقدر على طفره وما لا يقدر وبشر لم يفرّق بين مقدوره وغير مقدوره، وحصل لهم الشبهة في إسناد الفعل إلى الله تعالى لا إلى العبد، راموا الجمع بينهما فقالوا: الأفعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد.

ثمّ اختلفوا في تفسير ذلك الكسب، فقال أبو الحسن الأشعريّ - وهو الذي تنسب إليه الأشاعرة - معناه أنّ العبد إذا صمّم العزم واختار الطاعة أو المعصية خلق الله فيه الطاعة أو المعصية عقيب عزمه.

وقال القاضي [الباقلاني]: إنّ ذات الفعل من الله، وللعبد قدرة مؤثّرة في صفاته من كونه طاعة أو معصية.

وقال الإمام [الجويني] منهم: إنّ العبد إن استقلّ بإدخال شيء في الوجود بطل ما قلتم: إنّ العبد لا يؤثّر. وإن لم يستقلّ فلا يكون كاسبًا، ويكون الكلّ بقدرة الله تعالى.

وقال البيضاويّ منهم أيضًا: إنّ الله - أي: الكسب - مُشكّل لأنّ تصميم العزم أيضًا فعل فيكون هو أيضًا واقعًا بقدرة الله، فلا يكون للعبد فيه مدخل ويعود المحذور.

وبالجملة القول بالكسب هذيان».

المقداد السيوري: الأنوار الجلالية في الفصول النصيرية، تحقيق علي حاجي أبادي وعباس جلاّلي نيا، مجمع البحوث الإسلامية، ص 131 - 132.

ب - نموذج الإمام الحلي: استقصاء النظر في القضاء والقدر

«ذهب جهم بن صفوان إلى أنّه لا فعل للعبد البتّة، وأنّ الفاعل لجميع الأشياء هو الله تعالى لا غير، ولا قدرة للعبد.

وذهب الأشاعرة والنجارية إلى أنّ الله تعالى هو الموجد للأفعال بأجمعها لكنّ العبد مكتسب لأفعاله، فأثبتوا للعبد قدرة غير مؤثّرة في الفعل، بل الفعل صادر من الله تعالى.

والذي أثبتته

أبو الحسن الأشعريّ
وسمّاه كسبًا، وأسند
وجود الفعل وعدمه
إليه تعالى ولم يجعل
للعبد شيئًا من
التأثير، غير معقول.





وهذا في الحقيقة هو مذهب جهم بن صفوان لكن لما خاف أبو الحسن الأشعري أن الشناعة تلزمه من إسقاط فائدة التكليف، وعدم الفرق بين حركتنا يمينة ويسرة وصعودنا إلى السماء اعتذر بإثبات القدرة، ولكن لما لم يجعل أثرًا ساوي قول جهم بن صفوان.

أما الإمامية والمعتزلة، فإنهم قسموا الأفعال إلى ما يتعلّق بقصودنا ودواعينا، وإرادتنا واختيارنا، كحركتنا الاختيارية الصادرة عنّا، كالحركة يمينة ويسرة، وإلى ما لا يتعلّق بقصودنا ودواعينا، كالآثار التي يفعلها الله تعالى فينا من الألوان وحركة النموّ والتغذية، وحركة النبض وغير ذلك، وهو مذهب الحكماء.

والحقّ أنا فاعلون. ويدلّ عليه العقل والنقل.

أما العقل فلوجوه:

الأوّل:

إنّا نعلم بالضرورة الفرق بين حركتنا الاختيارية والاضطرارية، وحركة الجماد، ونعلم بالضرورة قدرتنا على الحركة الأولى، كحركتنا يمينة ويسرة، وعجزنا عن الثانية، كحركتنا إلى السماء، وحركة الواقع من شاهق، وانتفاء قدرة الجماد، ومن أسند الأفعال إلى الله تعالى ينفي الفرق بينهما، ويحكم بنفي ما قضت الضرورة بثبوته. (...).

الثاني:

إنّه لو كانت الأفعال كلّها منسوبة إلى الله تعالى لم يبق عندنا فرق بين من أحسن إلينا غاية الإحسان، ومن أساء إلينا غاية الإساءة طول عمره، وكان يقبح منّا شكر الأوّل ومدحه، وذمّ الثاني، لأنّ الفعلين صادران عن الله تعالى لا عن الفاعلين، ولما علمنا بطلان ذلك، وأنه يحسن مدح الأوّل وذمّ الثاني علمنا أنّ العلم باستناد الأفعال إلينا قطعي لا يقبل الشكّ.

الثالث:

إنّه لو كانت الأفعال صادرة عن الله تعالى قبح منه أن يأمرنا وينهانا ويكلّفنا، كما أنّه يقبح من أحدنا أمر الزّمن بالطيران إلى السّماء، لأنّا عاجزون عن امتثال هذه الأفعال، لاستحالة صدورها عنّا كما أنّ الزّمن عاجز عن ذلك؛ وكما أنّه يقبح منّا أمر الواقع من شاهق بالحركة والسّكون، كذا يقبح أمر المكلف بالطّاعة واجتناب المعصية، لعجزه عنهما ووقوعهما بغيره؛ لكنّ الله قد أمر ونهى، وأنذر وحذّر، ووعد وتوعّد، وكيف يحسن منه تعالى أن يقول: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2]، و﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]. وهو الذي فعل الزّنا عندهم، والسّرقة، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

الرابع:

إنّ أفعالنا نعلم بالضرورة أنّها تقع عند قصودنا ودواعينا وبحسبهما، وتنتفي عند كراهتنا وصوارفنا، فإنّا إذا أردنا الحركة يمينة فعلناها ولا يقع منّا سكون ولا الحركة يسرة، ولولا استنادها إلينا لجاز أن تقع وإن كرهناها، وأن لا تقع وإن أردناها.

أما الإمامية والمعتزلة، فإنهم قسموا الأفعال إلى ما يتعلّق بقصودنا ودواعينا، وإرادتنا واختيارنا، كحركتنا الاختيارية الصادرة عنّا، كالحركة يمينة ويسرة، وإلى ما لا يتعلّق بقصودنا ودواعينا، كالآثار التي يفعلها الله تعالى فينا من الألوان وحركة النموّ والتغذية، وحركة النبض وغير ذلك، وهو مذهب الحكماء.



الخامس:

إنّه يلزم منه أن يكون الله تعالى في غاية الظلم للعباد، والجور - تعالى الله عن ذلك - لأنّه يخلق فينا المعاصي وأنواع الكفر والشرك ويعذبنا عليها، ولا فرق بين خلقه الكفر في الكافر، وخلق لونه وطوله، فكما يلزم الظلم لو عذب على لونه وطوله، فكذا يلزم الظلم لو عذب على الكفر الذي خلقه فيه، وقد نزه الله تعالى نفسه، فقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: 46]، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: 31]، فأَيُّ ظلم أعظم من تعذيب الغير على فعل يصدر من الظالم لا حيلة للمظلوم فيه، ولا يتمكن من تركه.

ومن أغرب الأشياء وأعجبها أنّهم ينزّهون أنفسهم عن المعاصي والكفر وأنواع الفساد، وينزّهون إبليس عن ذلك أيضاً، ووصفوا الله تعالى بذلك، وقد كذبهم الله تعالى في كتابه العزيز، فقال: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحْشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: 28]، وقال: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: 7]. والأشاعة يقولون: إنّه يريد منهم الكفر، وأَيُّ عاقل يرضى لنفسه مذهباً يلزم منه تكذيب الله تعالى.

السادس:

إنّه يلزم منه أن يكون الكافر مطيعاً لله تعالى بكفره، لأنّه قد فعل ما هو مراد الله تعالى وهو الكفر ولم يفعل ما يكرهه الله تعالى وهو الإيمان، لأنّ الإيمان عندهم غير مراد الله تعالى من الكافر، بل هو ممّا يكرهه الله تعالى من الكافر؛ وأَيُّ عاقل يرضى لنفسه اعتقاداً بأنّ الكفر إطاعة، وأنّ الإيمان معصية، نعوذ بالله تعالى من ذلك.

السابع:

إنّه يلزم منه نسبة السّفه إلى الله تعالى، وأنّه يفعل ضدّ الحكمة، لأنّ العقلاء إنّما يأْمرون الغير بما يريدون إيقاعه منه، وينهون عمّا يكرهون إيقاعه منه، وإنّ من أراد من غيره فعلاً ونهاه عنه، ومن كره فعلاً وأمر به نسبة العقلاء إلى الحمق والسّفه.

(...) الثامن:

يلزم جواز أن يعذب الله تعالى سيّد الرّسل العذاب الدّائم، ويخلّد إبليس وفرعون بالجنّان ويورثهما إيّاهما، حيث إنّ لا مدخل للطّاعة والمعصية في استحقاق الثّواب والعقاب عندهم، فيبطل جميع التكاليف ويلتجئ كلّ عاقل إلى الرّاحة من التكاليف، ويفعل أنواع الملاذّ والمعاصي والملاهي المحرّمة، وترك التكاليف الشاقّة، إذ لا فرق بين ارتكاب المشاقّ وامتنال الأوامر بالطّاعات، وبين ارتكاب أنواع الفسوق، بل يجب أن يحكم بسفه الزّاهد العابد المنفق أمواله في أصناف الخير، من بناء المساجد والرّبط والمدارس، لأنّه يعجل لنفسه ارتكاب المشقّة، ويخرج ما يحتاج إليه من الأموال لغرض لا يحصل بفعل ذلك، بل يحصل به العذاب، ويترك الرّاحة والملاذّ والملاهي، مع أنّه قد يحصل به النّعيم المؤبّد، وأَيُّ عاقل يرضى لنفسه مثل هذا المذهب المؤدّي إلى خراب العالم، واختلال نظام النّوع الإنساني، واضطراب الشّريعة المحمّديّة ﷺ.

التاسع:

إنّه يلزم منه الكفر، وعدم الجزم بصدق الرسول ﷺ وانتفاء الوثوق بشيء من الشرائع والأديان، لأنّ الكفر والإضلال، وجميع أنواع المعاصي وأنواع الفسوق، ودعوى الكذابين في النبوة صادرة عنه تعالى وواقعة بإرادته، فجاز أن يكون محمد ﷺ وغيره من الأنبياء المتقدمين كموسى وعيسى وغيرهما عليهم السلام قد ادّعوا النبوة وهم كذابون، وإنّه تعالى خلق المعجز عقيب دعواهم لإضلال الخلق، لأنّ العصاة والفسّاق والكفّار في العالم أكثر من المطيعين، لقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: 13]. فتكون عادته تعالى جارية بالإضلال، فكيف يعرف صدق الأنبياء حينئذ، وأيّ طريق يوصلنا إلى ذلك، مع علمنا بأنّه تعالى يضلّ العالم، ويفعل بهم ضدّ الحقّ، ولا يريد هدايتهم، ولا إرشادهم؟ فنعوذ بالله تعالى من المصير إلى هذا المذهب المؤدّي إلى ذلك.

العاشر:

الأشاعرة شاكّون في حصول النّجاة لهم ولأنبيائهم، إذ لا يمكنهم الجزم بذلك، فإنّ الثّواب والعقاب غير مستحقّين عندهم بفعل الطّاعات والمعاصي، بل جاز أن يعذب الله المؤمن، بل النّبي، ويثيب الكافر على ما تقدّم، والشكّ كفر نعوذ بالله من ذلك.

الحادي عشر:

إنّه يلزم منه أن يصف الله تعالى نفسه بوصف غير متحقّق له وذلك كفر، بيان ذلك أنّه تعالى وصف نفسه بالرحمة والغفران والعفو، وإنّما يتحقّق ذلك لو كان الله تعالى مستحقّاً للعقاب في جنب الفسّاق بحيث يتحقّق بإسقاط العفو والغفران والرحمة، وإلاّ فأين يتحقّق العفو إذا لم يكن مستحقّاً لعقاب العصاة، وإنّما يتحقّق العقاب لو كان العصيان مستنداً إلى العبد، أمّا إذا كان مستنداً إلى الله تعالى، واقعاً بإرادته لم يكن له على العاصي حقّ.

الثاني عشر:

إذا كانت الأفعال واقعة بإرادته وقدرته تعالى كيف يتحقّق الظّلم من العباد، وكيف يحسن منه تعالى أن يقول: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظّٰلِمِينَ﴾ [هود: 18]، وأيّ ذنب للظّالم في ظلمه إذا كان من فعله تعالى، وكيف يحسن منه لعنته وأمر العباد بها؟

الثالث عشر:

إنّه يلزم من مذهب الأشاعرة هنا عدم التّدين بشيء من الشّرائع والأديان، لا بدين الإسلام، ولا بغيره من شرائع الأنبياء السّالفيين أنّ مبنّى الأديان على صدق الأنبياء عليهم السلام وإنّما يتمّ صدق النّبي بمقدّميتين لا يذهب إليهما الأشاعرة، إحداهما: أنّ الله تعالى فعل المعجز على يد مدّعي الرّسالة لأجل تصديقه ولغرض صحّة دعواه؛ والثّانية: أنّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق.



أما المقدمة الأولى: فاستعمل فيها قياس الغائب على الشاهد، وقالوا: لو أنّ شخصاً ادّعى أنّه رسول السلطان إلى رعيّته، ثمّ قال: أيّها السلطان إن كنت رسولك حقّاً فانزع خاتمك من إصبعك، فنزع السلطان خاتمه من إصبعه وكرّر ذلك مراراً، فإنّ الحاضرين إن علموا أنّ السلطان نزع خاتمه لغرض تصديقه حكموا بأنّه قد أرسله إلى الرعيّة، وإن علموا أنّه نزع للراحة أو للبعث أو لأمر آخر أو لا لغرض فإنّه لا يحكمون بأنّه قد صدّقه، وكذلك النّبي إذا ظهر وادّعى الرّسالة، وخلق الله المعجز على يده، إن علم النّاس أنّه تعالى لم يفعل ذلك لغرض تصديقه لم يحكموا بصدقه، وإلا حكموا بصدقه، والأشاعرة منعوا هذه المقدّمة وقالوا: إنّ الله تعالى لا يجوز أن يفعل شيئاً من الأفعال لغرض البتّة، فكيف يتحقّق حينئذ العلم بصدق مدّعي الرّسالة؟

أما المقدّمة الثانية: فإنّ المعتزلة التجأوا فيها إلى حكم العقل من قبح تصديق الكذاب، فإذا صدّق الله تعالى مدّعي الرّسالة علمنا أنّه صادق، لاستحالة القبيح عليه، وهذه المقدّمة لا تتمشّي على مذهب الأشاعرة، لأنّ القبايح كلّها مستندة إلى الله تعالى عندهم، فجاز أن يصدّق الكاذب، فلا يتحقّق العلم بصدق النّبي الصادق.

الرّابع عشر:

الأشاعرة لم يرضوا بقضاء الله تعالى وقدره، وحرّموا ذلك على العباد، لأنّ الله تعالى قضى بالكفر على الكافر وبالمعصية على العاصي وحرّموا الرّضا بالكفر والعصيان. أمّا الإماميّة، فإنّهم رضوا بقضاء الله تعالى وقدره، لأنّه تعالى إنّما يقضي بالحقّ ويقدره، وحاشا الله تعالى أن يقضي بالباطل.

الخامس عشر:

مذهب الأشاعرة يلزم منه انتفاء الوثوق بوعد الله تعالى ووعيده، وتنتفي فائدة بعثة الأنبياء عليهم السّلام لأنّ أنواع المعاصي عندهم صادرة عنه تعالى ومن جملتها الكذب، فجاز أن يكون خبره بالوعد والوعيد كذباً، فلا يبقى في بعثة الأنبياء فائدة وذلك فساد عظيم تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

السادس عشر:

لو كانت الأفعال مخلوقة لله تعالى لزم تكليف ما لا يطاق، وهو قبيح عقلاً، والسّمع قد منع منه، فقال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

السابع عشر:

إنّ الله تعالى خلق العالم عند الإماميّة والمعتزلة لحكمة ظاهرة وهي إيصال الجود إلى خلقه، فإنّه قد ثبت أنّ الوجود خير والعدم شرّ، ولإظهار رحمته ولطف عنايته وطلب معرفته، كما قال في كتابه العزيز: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، ثمّ أرسل الرّسل لإرشاد العالم إلى كيفة عبادته على الوجوه الشرعيّة، لعجز العقول عن

تفاصيل العبادات، فيشيب المطيع لهم ويعاقب المخالف المعاند، وإنما يتم ذلك كله لو كان الله تعالى يفعل لغرض، وكان للعبد أثر في أفعاله، وعلى قول المجبرة لا يتم ذلك، لأنه تعالى عندهم لا يفعل لغرض، ولا أثر للعبد البتة.

الثامن عشر:

إنه يلزم إفحام الأنبياء عليهم السلام لأن النبي إذا قال للكافر: آمن بي، فإذا قال له الكافر: قل للذي بعثك يخلق في الإيمان بدل الكفر حتى آمن، لأنني لا قدرة لي على مقاهرة القديم انقطع النبي.

(الأدلة النقلية لمذهب العدلية)

وأما المنقول فوجوه:

الأول:

الآيات الدالة على مدح المؤمن على إيمانه وذم الكافر على كفره والوعد بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، كقوله تعالى: ﴿وَابْرَهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ [النجم: 37]، ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: 3]، ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: 114]، ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]، ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [مريم: 37]، ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: 1]، ﴿أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 32].

الثاني:

الآيات الدالة على المجازاة على الأفعال، قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [غافر: 17]، ﴿الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التحريم: 7]، ﴿وَلَا تُزِرُّ وَازِرَةً وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الإسراء: 15]، ﴿لَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾ [طه: 15]، ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمان: 60]، ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: 90]، ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلٍ هَلْ مِنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا﴾ [الأنعام: 160]، ﴿لِيُوفِيَهُمْ أَجُورَهُمْ﴾ [فاطر: 30]، ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: 124]، ﴿وَجَزَاؤُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: 86]، ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 286]، ﴿لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ﴾ [الصافات: 61]. ولولا أن يكون العبد فاعلا لما استحق الجزاء عليه من ثواب أو عقاب، ولم يتحقق المجازاة والمقابلة بإزاء الأفعال.

الثالث:

الآيات الدالة على أن أفعال العباد مستندة إليهم وصادرة عنهم، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: 79]، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: 116]، ﴿ذَلِكَ يَأْتِ اللَّهَ لَمْ يَكْ مُعِيرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: 53]، ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ [يوسف: 18]، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ﴾ [المائدة: 30]، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: 123]، ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: 21]، ﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ



فَأَسْتَجِبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ ﴿ [إبراهيم: 22] ﴾ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِالْإِيلِ
وَالْهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً ﴿ [البقرة: 274] ﴾ يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ ﴿ [فاطر: 29] ﴾ إِذَا
تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ
كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ ﴿ [البقرة: 282] ﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا
يُؤْمِنُونَ ﴿ [البقرة: 6].

الرَّابِع:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَزَّهَ نَفْسَهُ أَنْ تَكُونَ أَعْمَالُهُ مِثْلَ أَعْمَالِ الْمَخْلُوقِينَ مِنَ التَّفَاوُتِ وَالْاِخْتِلَافِ،
فَقَالَ تَعَالَى: ﴿ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ ﴾ [الملك: 3]، ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ [السجدة: 7]. والكفر ليس بحسن.

الخامس:

إِنَّ اللَّهَ نَزَّهَ نَفْسَهُ عَنِ الظُّلْمِ، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ
أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [يونس: 44]، ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ [النساء: 40]، ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ
لِّلْعَبِيدِ ﴾ [فصلت: 46]، ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [النحل: 118]، ﴿ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ ﴾ [غافر: 17]، ﴿ وَلَا يَظْلِمُونَ قِتِيلًا ﴾ [النساء: 49]، ﴿ وَلَا يَظْلِمُونَ نَفِيرًا ﴾ [النساء: 124]، ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ
ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ [غافر: 31].

السادس:

إِنَّهُ تَعَالَى ذَمَّ عِبَادَهُ عَلَى الْكُفْرِ وَالْمَعَاصِي الصَّادِرَةِ عَنْهُمْ وَوَبَّخَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَمَنْعَهُمْ
عَنْهُ، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ﴾ [البقرة: 28]. ويقبح منه تعالى أن يخلق
الكفر في الكافر ويوبِّخه عليه مع عجز العبد عن مقاهرته تعالى وإيقاع خلاف إرادته، كيف
يحسن منه أن يقول: ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى ﴾ [الإسراء: 94] وهو المانع لهم،
ويقول لإبليس: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف: 12] وقد كان لإبليس أن يلتجئ إلى قوله:
أنت المانع لي، والقاهر على ترك السجود، ولا أتمكن من مقاهرتك، ولم يعتذر بالافتخار
على آدم، ومثل هذا الإنكار كمثّل شخص حبس عبده في بيت، وجعله بحيث لا يتمكن من
الخروج منه، ثم يقول له: ما منعك من الخروج عنه إلى قضاء أشغالي؟ ويعاقبه على ذلك
بأنواع العقوبات، ولا شكّ عند العقلاء أنّ هذا قبيح.

وقال الله تعالى: ﴿ وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا ﴾ [النساء: 39]، وقال موسى ﷺ: ﴿ مَا مَنَعَكَ إِذْ
رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَ ﴾ [طه: 92، 93]، وقال: ﴿ فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذِكْرِ مُعْرِضِينَ ﴾ [المدثر: 49]،
﴿ فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الانشقاق: 20]، ﴿ لِمَ تَحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ﴾ [التحریم: 1]، ﴿ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ ﴾ [التوبة: 43]، إلى غير ذلك من الآيات.

السابع:

الآيات الدالة على العفو، كقوله تعالى: ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ ﴾ [التوبة: 43]،

﴿ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ [آل عمران: 31]، ﴿ وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ [النساء: 48]، وإنما يتحقق الغفو والغفران لو صدر الذنب عن العبد.

الثامن:

الآيات الدالة على الإنكار كقوله تعالى: ﴿ لَمْ تَلْسَوْتَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ ﴾ [آل عمران: 71]، ﴿ لَمْ تَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [آل عمران: 99]، ﴿ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴾ [يونس: 32]، ﴿ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ ﴾ [غافر: 62]، ﴿ لَمْ تَكْفُرُوا ﴾ [آل عمران: 70]. وكيف يحسن منه تعالى التعنيف على ذلك وهو الفاعل له؟ وكيف يحول بين العبد والإيمان، ثم يقول: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا ﴾ [النساء: 39]، وذهب بهم عن الرشد، ثم قال: ﴿ فَأَنَّى تَذَهَبُونَ ﴾ [التكوير: 26]، وكيف يضلهم عن الدين حتى يعرضوا، ثم يقول: ﴿ فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذِكْرِ مُعْرِضِينَ ﴾؟

التاسع:

الآيات الدالة على أنه تعالى خير عباده في أفعالهم، وجعلها معلقة بمشيئتهم، فقال: ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ﴾ [الكهف: 29]، ﴿ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت: 40]، ﴿ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴾ [المدثر: 37]، ﴿ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ﴾ [المدثر: 55]، ﴿ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴾ [الإنسان: 29]، ﴿ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَثَابًا ﴾ [النبا: 39].

العاشر:

الآيات الدالة على الإنكار على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى، فقال تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: 148]، ﴿ وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ ﴾ [الزخرف: 20].

الحادي عشر:

الآيات الدالة على أنه تعالى أمر العباد بالمسارعة إلى فعل الطاعات، فقال: ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [آل عمران: 133]، ﴿ فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ [المائدة: 48]، ﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴾ [الواقعة: 10، 11].

الثاني عشر:

الآيات الدالة على أمر العباد بالأفعال، فقال: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ [محمد: 33]، ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة: 43]، ﴿ أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَءَامِنُوا بِهِ ﴾ [الأحقاف: 31]، ﴿ اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ﴾ [الأنفال: 24]، ﴿ ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ ﴾ [الحج: 77]، ﴿ فَعَامِنُوا خَيْرًا لَكُمْ ﴾ [النساء: 170]، ﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [الزمر: 55]، ﴿ وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ ﴾ [الزمر: 54].

الثالث عشر:

الآيات الدالة على حث الله تعالى عباده على الاستعانة به، فقال: ﴿ يَاكَ نَعْبُدُ وَيَاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة: 5]، ﴿ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ ﴾ [الأعراف: 128]، ﴿ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾



[النحل: 98]، وكيف يجوز أن يخلق فينا الكفر والظلم وأنواع المعاصي ويأمرنا بالاستعانة به، والشيطان مبرراً عندهم من فعل شيء البتة ويأمرنا بالاستعانة منه، وقد كان الواجب على قولهم: الاستعانة بالشيطان والاستعانة به من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

الرابع عشر:

الآيات الدالة على فعل الله تعالى اللطف للعباد. قال الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يَرْوُونَ أَنَّهُمْ يَفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: 126]، ﴿وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [الزخرف: 33]، ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَعَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: 27]، ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ﴾ [آل عمران: 159]، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، وإذا كانت الأفعال من الله تعالى، فأَيُّ فائدة تقع في اللطف المقرب إليها مع أنها من فعله تعالى.

الخامس عشر:

الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باستناد أفعالهم إليهم، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [سبأ: 31] - إلى قوله -: ﴿أَنخَنُ صَدَدْنَكُمْ عَنْ الْهَدْيِ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُم بَلْ كُنْتُمْ تَجْرِمِينَ﴾ [سبأ: 32]، وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ قالوا لم نك من المصلين ﴿وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ﴾ [المدثر: 42 - 44] إلخ، وقوله تعالى: ﴿كَلَّمَ اللَّهُ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ﴿[الملك: 8، 9]، ﴿أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكَتَابِ﴾ [الأعراف: 37] - إلى قوله -: ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: 39] ﴿فَيُظْلَمُونَ مِمَّنْ الدِّينِ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِئَتْ أُجَلَتْ لَهُمْ﴾ [النساء: 160]، وغير ذلك من الآيات.

السادس عشر:

الآيات الدالة على تحسّر الكفار في الآخرة، والتّدم على الكفر والمعصية، وطلب الرجوع إلى الدنيا ليفعلوا الخير، مع أنهم في المَرّة الثانية مقهورون على فعل الكفر والمعاصي، فأَيُّ فائدة لهم في ذلك، وقد كان طريق الاعتذار أنّ هذه الأفعال ليست صادرة عنّا باختيارنا، بل هي من فعل الله تعالى وقضائه، ولا اختيار لنا فيها، قال الله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: 37]، ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنَّا عِدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾ [المؤمنون: 107]، ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ لَعَلِّيَ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ ﴿[المؤمنون: 99، 100]، ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَىٰ الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الزمر: 58].

السابع عشر:

الآيات الدالة على نكس رؤوس الكفار واستحيائهم من الله تعالى، كقوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: 12]، وأَيُّ موجب لنكس رؤوسهم، والحياء اللاحق بهم، مع أنهم غير قادرين على ترك المعصية، وأنها من فعل الله تعالى؟

الثامن عشر:

القرآن إنّما نزل حجة لله على عباده، وكذا إرسال الرّسل، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: 165]، وأي حجة أعظم على الله من حجة الكفار؟ فإنّ لهم أن يقولوا: كيف تأمرنا بالإيمان وقد خلقت فينا ضدّه؟ وإنّه لا قدرة لنا عليه، ولا على أن نقهر مرادك، وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقتنا فينا؟ وأي عذر لله تعالى عن ذلك، وما يكون جوابه تعالى عند الأشاعرة عن هذا الإلزام؟

وما أحسن قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) لما سأله الشّامي، أكان مسيرك إلى الشّام بقضاء الله وقدره؟ فقال (عليه السلام): «ويحك، لعلك ظننت قضاء لازمًا، وقدراً حاتماً؟ ولو كان ذلك كذلك لبطل الثّواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، إنّ الله تعالى أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلف يسيراً ولم يكلف عسيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يرسل الأنبياء لغواً، ولم ينزل الكتب للعباد عبثاً، ولا خلق السّماوات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الذين كفّروا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ». فانظر إلى توبيخه (عليه السلام) للشّامي وتذيره بقوله: «ويحك»، مع أنّها كلمة توبيخ، حيث ظنّ أنّ القضاء لازم له. ثمّ إلى قوله: «لو كان قضاء لازماً لبطل الثّواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد»؛ لأنّه يكون ظلماً من الله تعالى، والله منزّه عنه، وكما أنّه يسقط الثّواب والعقاب، والوعد والوعيد على خلق الأجسام والأعراض التي لا يقدر عليها إلّا الله تعالى، كذا يجب أن يسقط ذلك على خلق الطّاعة والمعصية الصادرين عن الله تعالى، ولكن لما ثبت الوعد والوعيد، والثّواب والعقاب، دلّ على بطلان القول بالقضاء اللازم.

ثمّ انظر إلى قوله (عليه السلام): «أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً» والله تعالى لم يقهر عباده على فعل الطّاعة، ولا على اجتناب المعصية، إذ لو كان كذلك لبطل التكليف، وكان الفعل مستنداً إلى الله تعالى، بل أمر عباده أن يوقعوا الفعل على اختيارهم وإرادتهم، فإن فعلوه أثابهم، وإن تركوه عاقبهم، وكذا حدّهم في النّهي إنهم متى فعلوا المنهي عنه عذبهم.

ثمّ إلى قوله: «وكلف يسيراً ولم يكلف عسيراً» وهو مبطل قواعد المجبّرة الذين قالوا: إنّ الله تعالى كلف عباده بالمحال وبما لا قدرة لهم عليه، وأيّ سر في ذلك، وأيّ عسر أعظم منه؟

ثمّ إلى قوله (عليه السلام): «ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً» فإنّه يبطل قواعدهم أيضاً، فإنّه لا يلزم من المعصية الصادرة عن العباد، مع أنّه تعالى لم يردها منهم كونه مغلوباً، لأنّه تعالى إنّما يكون مغلوباً لو لم يتمكّن من فعل ضدّ إرادتهم، لكنّه تعالى متمكّن قادر عليه، وإنّما لم يفعل له لأنّه أراد إيقاع الفعل من العبد على جهة الاختيار.



ثمّ انظر إلى قوله ﷺ: «ولم يرسل الأنبياء لغوًا، ولم ينزل الكتب للعباد عبثًا، ولا خلق السَّمَاوَات والأَرْض وما بينهما باطلًا» كما قال تعالى فَإِنَّهُ مَبْطُلٌ لِقَوَاعِدِهِمْ أَيْضًا، حيث يقولون: إِنَّهُ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ لَغْرَضٍ، وَلَا لِمَصْلَحَةٍ، وَلَا لِحِكْمَةٍ، وَلَمْ يَخْلُقِ الرَّجُلَ لِلْمَشْيِ، وَلَا الْيَدَ لِلْبَطْشِ، وَلَا اللِّسَانَ لِلنَّطْقِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَعْضَاءِ، وَلَمْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِحِكْمَةٍ، وَلَا لَغَايَةٍ، وَلَا لَغْرَضٍ الْبَتَّةَ، بَلْ خَلَقَ جَمِيعَ ذَلِكَ لَا لِفَائِدَةٍ رَاجِعَةٍ إِلَيْهِ، وَلَا إِلَى خَلْقِهِ، بَلْ لَا لِفَائِدَةٍ أَصْلًا، وَهَذَا بَعِينُهُ هُوَ الْعَبَثُ وَالْبَاطِلُ وَاللَّعِبُ، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

(...)

(أدلة الأشاعرة)

احتجّت الأشاعرة بوجوه:

الأوّل:

إنّ العبد لو كان فاعلاً، فإن لم يتمكّن من التّرك لزم الجبر، وإن تمكّن، فإن لم يفتقر الترجيح إلى مرجّح لزم ترجيح أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجّح وهو محال، وإن افتقر، فذلك المرجّح إن وجب معه الفعل لزم الجبر، وإلا عاد البحث إليه فيتسلسل.

الثّاني:

إنّ الله تعالى إن علم وقوع الفعل وجب وقوعه وإلا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً وهو محال، وإن علم عدمه استحال وقوعه، وعلى كلا التقديرين يلزم الجبر.

الثّالث:

إنّ العبد لو كان فاعلاً لكان مع الله تعالى وهو محال.

الرّابع:

إنّ الإيمان لو أَرَادَهُ اللهُ تَعَالَى مِنَ الْكَافِرِ لَزِمَ عَجْزُ اللهِ، لأنّ الكافر قد وقع مراده وهو الكفر، والله تعالى لم يقع مراده وهو الإيمان.

(الجواب عن أدلة الأشاعرة)

والجواب عن الأوّل من حيث المعارضة، ومن حيث الحلّ:

أمّا المعارضة: فإنّا نورد دليلهم في حقّ الله تعالى ونقول: الله تعالى إذا فعل فعلاً فإن لم يتمكّن من تركه لزم الجبر، وأن لا يكون الله تعالى مختاراً في أفعاله، بل يكون موجِباً وهو كفر، لأنّه مذهب الفلاسفة، وإن تمكّن من التّرك كانت قدرته على الفعل والتّرك واحدة، فإذا رجّح الفعل فإن لم يفتقر إلى مرجّح لزم ترجيح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجّح، وهو محال عندهم، وإن افتقر إلى مرجّح، فذلك المرجّح إن وجب معه الفعل



لزم الجبر، فيكون الله تعالى موجباً وهو محال، وإن لم يجب عاد البحث فيه، فما هو جوابهم عن الله تعالى هو جوابنا عن العبد.

وأما الحلّ: فإننا نقول أولاً: إنّه يجب معه الفعل، قوله: يلزم الجبر. قلنا: لا نسلم، فإنّ الفعل هنا يجب بقدره العبد وإرادته، والجبر إنّما يلزم لو وجب لا بقدرته وإرادته.

وأما ثانياً: فإننا نقول: إنّه لا يجب معه الفعل، قوله يلزم ترجيح أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجّح. قلنا: نمنع تساويهما، بل يكون الفعل أرجح وإن لم ينته إلى حدّ الوجوب، وترجيح الرّاجح ليس بمحال.

وأما ثالثاً: فإننا نمنع استحالة ترجيح أحد الطرفين المتساويين على الآخر عند القادر لا لمرجّح فإنّ العلم القطعي حاصل بأنّ الجائع إذا قدّم إليه رغيفان متساويان فإنّه يتناول أحدهما من غير أن ينتظر وجود مرجّح؛ وأنّ العطشان إذا وجد ماءين متساويين فإنّه يتناول أحدهما ولا يموت عطشاً إلى أن يحصل له المرجّح؛ والهارب من السّبع إذا اعترضه طريقان متساويان فإنّه يسلك أحدهما ولا ينتظر وجود المرجّح.

والأصل في ذلك أنّ القادر يفعل بواسطة القصد والاختيار، ودعوى الدّاعي إلى الفعل، وهذا الدّاعي هو علم الفاعل أو ظنّه بأنّ ما يفعله خير أو نافع فيه، وهو يقصد الخير، فإذا تعدّد طريقه وتساوى الطريقتان في حصوله فإنّه يسلك أحدهما من غير مرجّح، لأنّ مطلوبه يحصل بكلّ واحد من الطريقتين، فالمراد هو القدر المشترك، والخصوصيّات لا مدخل لها في قصده، بل أيّما حصل حصل مقصوده.

والجواب عن الثّاني من حيث المعارضة ومن حيث الحلّ:

أمّا المعارضة: فإنّ دليلهم وارد في حقّ الله تعالى، لأنّه تعالى إن علم وقوع الفعل عنه، فإنّ جاز أن لا يقع لزم تجويز الجهل عليه تعالى، وإن امتنع لزم الجبر وانتفاء قدرة الله، فيكون الله تعالى موجباً لا مختاراً وذلك عين الكفر.

وأما الحلّ: فنقول: العلم تابع للمعلوم، وحكاية عنه، وغير مؤثّر فيه، والحكاية قد تتقدّم المحكيّ، كما تقول: غداً تطلع الشّمس من المشرق، فإنّه حكاية عن طلوع الشّمس متقدّمة عليه، وقد تتأخّر عن المحكي، ولا يلزم منه وجوب المعلوم، وذلك لأنّ العلم والمعلوم أمران متطابقان، ولا علم إلّا وبإزائه معلوم، والأصل في هيئة التطابق هو المعلوم دون العلم فإذا تعلّق العلم بوجود زيد في الدّار، فلولاً أن يكون لوجود زيد في الدّار تحقّق إمّا قبل العلم أو بعده أو معه لم يتعلّق العلم به، فهو تابع غير مؤثّر في المعلوم إيجاباً أو امتناعاً.

نعم إذا فرضت تعلّق العلم به، فقد فرضت وقوع المعلوم، لأنّ فرض وقوع أحد المتطابقين يستدعي فرض وقوع الآخر، فإذا فرضت وقوع المعلوم حصل له وجوب لاحق وكذا إذا فرضت ما يطابقه، وكما أنّ هذا الوجوب مع فرض وقوع المعلوم لا يؤثّر في

فإنّ الفعل هنا يجب
بقدره العبد وإرادته،
والجبر إنّما يلزم لو
وجب لا بقدرته
وإرادته.



الإمكان الذاتي للمعلوم، كذا فرض العلم الذي هو مطابقه، ولا فرق بين علم الله تعالى في ذلك وعلم الواحد منّا، فإنّا إذا علمنا وجود زيد في الدار، لو لم يكن موجوداً لزم أن لا يكون ما فرضناه علماً، وانقلاب الحقائق محال، فيجب أن يكون زيد موجوداً حتّى يمكن تحقّق علمنا به؛ وكما أنّ وجود زيد في الدار يكون مستنداً إلى إرادته وقدرته، لا إلى علمنا، كذلك علم الله تعالى غير مؤثّر في المعلوم.

والجواب عن الثالث أنّه خطأ، فإنّ الشّركة إنّما تتحقّق لو قلنا: إنّ العبد قادر لذاته على جميع الأشياء، غير مغلوب في شيء ممّا يريده، وأمّا إذا قلنا: إنّ الله تعالى قد منحه قدرة وإرادة باعتبارهما يؤثّران في بعض الأفعال، وإنّ الله قادر على تعجيزه وقهره وسلب قدرته وإرادته، فإنّه لا يلزم أن يكون شريكاً لله تعالى.

والجواب عن الرابع أنّ العجز إنّما يلزم لو لم يقدر الله تعالى على قهر الكافر على الإيمان، أمّا على تقدير أن يقدر الله على قهره عليه وإجباره فإنّه لا يكون عجزاً، لكنّ الله لا يريد منه إيقاع الإيمان كرهاً، بل على سبيل الاختيار، لئلاّ يقبح التكليف منه تعالى، فأيّ عجز يتحقّق حينئذ إذا لم يؤمن العبد باختياره؟

فإنّ السلطان إذا أمر وزيره أن يفعل فعلاً يكون الوزير فيه مختاراً لا مجبراً، بل فوّض السلطان إليه الاختيار، فإنّه إذا لم يختار فعله لم ينسب السلطان إلى العجز.

نعم لو أراد السلطان منه الفعل كيف كان، سواء كان باختيار الوزير، أو بغير اختياره، فإذا لم يفعل الوزير الفعل ثبت العجز هنا، والفرق بين الصورتين ثابت.

وهذا آخر ما أوردناه في هذه الرسالة الشريفة والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب».

ج - تقرير الموقف الإمامي: نحن فاعلون

ابن نوبخت وشرح الحلي لكتابه الياقوت

المسألة الثالثة: في أنا فاعلون.

«قال [ابن نوبخت]: ونحن فاعلون لأفعالنا الحسنة والقيحة، لأنّها واقعة بحسب قصدنا، والذّم والمدح يتعلّق بهما، والكسب هذيان، للزوم القول في فعل القلب على أصلهم ويلزمهم أن لا يكون لله تعالى نعمة على كافر، بل ولا على مؤمن، وأن يظهر المعجزات على الكذاب، فلا يبقى وثوق بالشّرائع، وأن يكون ظالماً، جابراً. والتعلّق بالحاجة إلى المرجّح والكلام فيه كالسالف. فلا بدّ من مرجّح ملجئ باطل لأنّ المرجّح العلم بما في العلم من المصلحة له وكذلك في الوقت على أنّ ذلك بمنزلة طريقتين للهارب من السبع، وقد أجمعنا على عدم اشتراط المخصّص وصدور فعل غير مشعور به ليس بشيء، لأنّا استدللنا على العالمية بالأحكام وأين الأحكام فيما يذكرونه.

ونحن فاعلون لأفعالنا
الحسنة والقيحة،
لأنّها واقعة بحسب
قصدنا، والذّم والمدح
يتعلّق بهما، والكسب
هذيان.

أقول [الحلي]: اتفقت الإمامية والمعتزلة كافة على أنّ العبد فاعل لتصرفاته وذهب جهم بن صفوان ومن تبعه إلى أنّ الله تعالى خالق لأفعال العبد فيهم وليسوا محدثين لها ولا مكتسبين وذهب النجّار والأشعريّ ومن تبعهما إلى أنّ الله تعالى هو الخالق لأفعال العبد فيهم وهم يكتسبونها.

واختلفوا في ماهية الكسب: فقال بعضهم: إنّ العبد إذا عزم على الطاعة وفعلها خلقها الله تعالى وإذا عزم على فعل المعصية خلقها الله تعالى.

وقال بعضهم: إنّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله، وكونه طاعة ومعصية صفتان يحصل بقدرة العبد.

وقال آخرون: إنّ قدرة العبد تتعلق بحال الفعل وهي غير موجودة ولا معدومة، ولا مجهولة ولا معلومة.

أمّا المعتزلة فقد اختلفوا: فذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنّ العلم بكوننا فاعلين نظريّ، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنّه ضروريّ. واستدل الشيخ (ره) على قولهم بوجهين:

الأوّل: أنّ أفعالنا واقعة بحسب قصدنا؛ ودواعينا منتفية عند صوارفنا وذلك ممّا يقتضي استناده إلينا ضرورة.

والأولى أن يستدلّ بهذا على ضرورية علمنا بأنّا فاعلون (لا على أنّنا فاعلون) كما استدلّ مشايخ المعتزلة.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون حاصلًا من الله تعالى وإن وقع بحسب دواعينا لأنّه تعالى قادر عليه فجاز وقوعه منه.

لأنّا نقول: قدرة الله تعالى عليه لا يقتضي القدرح في علمنا الضروريّ بإسناده إلينا.

لا يقال: هل تفضلون بين خلقه تعالى للفعل بحسب دواعيكم وبين خلقكم لها بحسبها فإن اعترفتم بالفعل فبيّتوه وإلاّ جاز أن يكون مخلوقًا فيكم.

لأنّا نقول: أجاب قاضي القضاة فقال: الفصل بينهما أنّا متى أحدثناه اقترن به علمنا ضرورة أنّه لولا دواعينا لما حدث فإنّه يجب حدوثه بحسبها ومتى خلق فينا لم يجر أن يقتصر به هذا العلم لأنّه يكون جهلاً وفيه اعتراف بمذهب أبي الحسين؛ ولقائل أن ينازع في وجوب اقتران العلم.

الثاني: أنّ العقلاء يمدحون المحسن ويذمّون المسيء ولولا علمهم بوقوع الإحسان أو الإساءة ممّا لما جاز ذلك كما لا يجوز منهم مدح حسن الخلقة لحسنه، وذمّ قبيح الخلقة لقبحه.

لا يقال: المدح والذمّ فرع على كوننا فاعلين فلو استدللنا بها عليه لزم الدور.



لأنّا نقول: إنّما يستدلّ بهما على العلم بكوننا فاعلين لا على كوننا فاعلين.

وقد أجاب الأشعريّ بأنّ المحال إنّما يلزم لو سلبنا عن العبد القدرة. أمّا إذا قلنا: إنّهُ مكتسب صحّ توجه المدح، والذّمّ إليه وإن لم يكن فاعلاً.

أجاب الشيخ أبو إسحاق (ره) بأنّ الكسب هذيان إذ هو لفظ لا معنى بحسبه فإنّنا نردّد ونقول: هل للعبد فعل أم لا، فإن كان الأوّل فقد ناقضتم وإذا جاز وقوع فعل ما منه، فلم لا يجوز استناد أفعاله كلّها إليه وإن كان الثّاني لزمكم المحذور من قبح المدح والذّمّ، وقبح بعث الرّسل، وإنزال الكتب، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وغير ذلك.

ألزمهم الشّيخ (ره) في فعل القلب الّذي هو العزم على الطاعة والمعصية هل هما من فعله أم لا فإن قالوا بالأوّل فقد ناقضوا وإلّا فما معنى الكسب حينئذ.

ثمّ إنّ الشيخ أبا إسحاق (ره) ألزمهم أموراً شنيعة:

الأوّل: أن لا يكون لله تعالى نعمة على كافر، ولا على مؤمن: أمّا الكافر فظاهر فإنّه يخلق فيه الكفر والمعاصي عندهم ثمّ يعذبّه عليهما فأيّ نعمة له عليه في إيجاد الحقير بالنسبة إلى العذاب الدائم؛ وأمّا المؤمن فلائّه إنّما يكون منعاً عليه لو فعله لا لمفسدة.

وإذا أسندنا القبائح إليه تعالى عن ذلك جاز أن يكون ما فعله الله تعالى بالمؤمن مفسدة له فلا يكون نعمة. وأيضاً فإنّ المؤمن عندهم يجوز أن يعذبّه الله تعالى على إيمانه وامتنال أوامره فأيّ نعمة له عليه وهذا من أشنع الأشياء وأقبحها.

الثاني: إذا جوّزنا استناد القبائح إليه تعالى جاز إظهار المعجزة على يد الكذاب فلا يبقى وثوق بالشرائع.

أجابوا عنه بأنّ التجويز للعدم لا ينافي القطع بالثبوت كما في العلوم العاديّة.

وهذا ضعيف لأنّ القطع مع هذا التجويز جهل، كيف وعندهم أنّ جميع الشرور وأنواع القبائح واقعة منه تعالى الله عن ذلك نعم لو لم يعلم من عادته تعالى فعل القبائح لم يكن التجويز منافياً للقطع؛ أمّا مع علمنا فلا.

الثالث: يلزمهم أن يكون الله تعالى ظالماً جائراً لأنّه فعلهما وذلك باطل بالإجماع ولقوله تعالى ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: 46].

احتجّ الخصم بوجوه؛ أحدها: أنّ العبد إمّا أن يكون نسبة الفعل والعدم إليه على السويّة أو يجب أحدهما. والثّاني: يلزم منه الجبر وعدم المكنة وهو المطلوب. والأوّل لا يخلو إمّا أن يفترق في إيجاد أحد الطرفين إلى مرجّح غير القدرة أو لا يفترق؛ والثّاني: محال لاستحالة وقوع الممكن المتساوي من غير مرجّح؛ والأوّل: لا يخلو إمّا أنّ المرجّح من فعله أو من فعل الله تعالى، والأوّل يلزم منه التّسلسل، والثّاني: يلزم منه الجبر؛ لأنّ عند حصول ذلك المرجّح يجب الفعل وإلّا كان الفعل والترك ممكنين فلا بدّ من مرجّح ويتسلسل فلا بدّ من الانتهاء إلى مرجّح ملجئ يجب معه الفعل وذلك عين الجبر.



أجاب المصنّف (ره) بوجوه:

أحدها: أنّ المرجّح ليس أمراً يخترعه فيكون مرجّحاً بل علم الإنسان بما في الفعل من المصلحة هو المرجّح؛ والوجوب لا يستلزم الجبر، لأنّه بالنظر إلى القدرة ممكن؛ وواجب بالنظر إلى هذا المرجّح وهو العلم الحاصل من الله تعالى؛ وليس العلم هو المقتضي للفعل. وهكذا إذا علم احتمال الوقت على مصلحة، وانتفائها عن وقت آخر فإنّه يقتضي إيجاد الفعل في ذلك الوقت.

وثانيها: أنّ القادر يترجّح أحد المقدورين على الآخر لمرجّح كما في الهارب من السّبع إذا عنّ له طريقان، والجائع إذا حصل له رغيّان متساويان، والعطشان (حصل) له قدحان فإنّ الفاعل يرجّح أحدهما لا لمرجّح عند المشايخ.

وثالثها: أنّا قد أجمعنا على اشتراط التّخصيص في حقّ واجب الوجود تعالى وإلّا لزم الجبر على قولكم فليكن كذلك في حقّ العبد.

الثّاني: أنّ العبد لو كان موجّداً لأفعاله لكان عالماً بها والتّالي باطل بالوجدان فإنّما نفعّل الحركة وهي مركّبة من أجزاء لا يتجزّى لا نعلمها؛ والبطيء يفعل سكنات لا يعلمها فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة؛ لأنّ الفاعل بالاختيار عالم بالضرّورة لتساوي نسبة آحاد الكلّ إلى الإيجاد، ولأنّه يلزم نفي العلم عنه تعالى.

أجاب الشّيخ (ره) بالمنع من وجوب العلم عند الفعل لجواز أن يصدر عن الإنسان فعل لا يعلمه على سبيل التّفصيل؛ ولا يقدح ذلك في عالميّة تعالى لأنّنا إنّما استدللنا على عالميّة تعالى بوقوع الأحكام في أفعاله لا بمجرّد الأفعال فلا ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد.

الثالث: لو أراد العبد خلاف مراده تعالى لزم المحال، والتقدير ممكن لو كان العبد قادراً.

والجواب مراد الله تعالى يقع لأنّ قدرته أقوى.

العلامة الحلي: أنوار الملوكوت في شرح الياقوت، الجزء، ص، 109 - 114.



5 - الرد على الرد (1) [قول الماتريدية]: أبو معين النسفي: بل الكسب معقول وليس بموهوم

في الفرق بين «الكسب» و«الخلق» و«الفعل»:

«اختلفت عبارات أصحابنا - رحمهم الله - في ذلك وفي الفرق بينه [= الكسب] وبين الخلق.

فقال بعضهم: كل مقدور وقع لا في محل قدرته فهو خلق، واسم الفعل يشملهما.

وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بآلة فهو خلق.

وقيل: ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما وقع مقدوره به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب، واسم الفاعل يقع على مطلق ما وقع مقدوره به من غير اختصاص بما يصح الانفراد به، والعبد لا يصح انفراده بتحصيل مقدوره على ما قررنا من استحالة ثبوت قدرة الاختراع له، فلم يكن خالقاً، بل كان مكتسباً، والله تعالى متفرد في الإيجاد، لا حاجة به إلى غيره فيما يوجد، فكان خالقاً.

ثم إن المعتزلة يزعمون أن ما تدعون أنتم من الكسب غير معقول.

وقد بينا أنه معقول لقيام الدلائل العقلية عليه إلا أنه ليس بموهوم. ولو رفضت المعتزلة التعصب ونظرت بالعقل وانقادت للدليل وجانبت الهوى وأنصفت من نفسها، لعرفت أنهم القائلون بما لا يعقل المستمسكون بما هو المحال الممتنع. وذلك أن من مذهب جمهورهم أن المعدوم شيء، وأكثرهم يزعمون أنه عين وعرض وجوهر قبل الحدوث، وكذا سواد وحركة وذات على ما قررنا قبل هذا من بيان أقاويلهم. ثم قدرة الفاعل لا تتعلق إلا بالوجود ولا تعلق لها بالشيئية، ولا تكون حركة ولا سواداً ولا جوهرًا ولا ذاتاً ولا عيناً؛ لأن هذه الأوصاف كانت ثابتة في الأزل؛ ثم الوجود ليس بمعنى وراء الذات ولا تعلق للقدرة بالذات؛ فلا يتصور تعلقها بالوجود؛ إذ هو ليس معنى وراء الذات؛ فإذا لا تعلق لقدرة ما، لا للقدرة القديمة ولا للقدرة المحدثه بمقدور البتة، وفيه تعطيل الصانع والقول بقدم العالم، وإبطال ثبوت الفعل للعباد، وتعطيل الأمر والنهي والوعد والوعيد. ونحن نقول: إن الله تعالى خلق العالم وجعل ما ليس بسواد ولا بياض ولا جوهر ولا عرض ولا موجود سواداً وبياضاً وجوهرًا وعرضًا وموجودًا؛ ثم ما كان من ذلك أفعال العباد، فوجوده وشيئته متعلقة بقدرة الله تعالى وكونه حركة وسكوناً وطاعة ومعصية متعلقة بقدرة العبد، وعندهم لا تتعلق شيئية بقدرة أحد، ووجوده ليس بمعنى وراء الشيئية؛ فينبغي أن لا تتعلق قدرة العبد به؛ فلم يمكنهم تعليق قدرة العبد إلا بقدر ما قلنا. فإذا قلنا بمثل ما قالوا، ولم يبق بيننا خلاف إلا في العبارة، فإنهم سمو ذلك خلقاً واختراعاً، ونحن سميناه كسباً، إلا [أن] ما وراء ذلك عندنا متعلق بقدرة الله تعالى وعندهم لا يقدره أحد، فاستوينا في جنة العبد، ولم يبق علينا إشكال. وفيما وراء ذلك التحقوا بالدهرية



والمعطلة، ونحن ثبتنا على القول بثبوت الصانع، بل هم أتوا بما هو غير المعقول، وأبطلوا القول بتعلق القدرة بالمقدور، فإنهم أحالوا تعلقها إلا بالوجود والوجود راجع إلى الذات؛ إذ هو ليس بمعنى وراء الذات ولا تعلق لها بالذات والشيئية؛ فإن تعلقها بما لا تعلق لها به وهو محال وهذيان».

أبو معين النسفي: تبصرة الأدلة، الجزء الثاني، ص 911 - 914.

6 - الرد على الرد (2) [قول متأخري الأشعرية]: الإنسان مضطر في صورة مختار: الإيجي والتفتازاني

«خاتمة: امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الأفعال يعود إلى الجبر، وحسن المدح والذم والأمر والنهي وكون الأفعال تابعة لقصد العبد وداعية إلى المقدور وكون العبد منبع النقصان يليق بالقدر، وكثرة السفه والعبث والقبح في الأفعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة في الجانبين. فالحق أنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين إذ المبادئ القريبة على الاختيارية، والبعيدة على الاضطرارية، فالإنسان مضطر في صورة المختار».

يشير [= الإيجي] إلى ما ذكره الإمام الرازي من أن حال هذه المسألة عجيبة. فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبداً بسبب أن ما يمكن الرجوع إليه فيها متعارضة متدافعة. فمفعول الجبرية على أنه لا بد لترجح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد، ومفعول القدرية على أن العبد لو لم يكن قادراً على فعله لما حسن المدح والذم والأمر والنهي، وهما مقدمتان بديهيتان، ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد، واعتماد القدرية على أن أفعال العباد واقعة على وقوع مقصودهم ودواعيهم، وهما متعارضتان. ومن الإلزامات الخطائية أن القدرة على الإيجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان، وأن أفعال العباد تكون سفهاً وعبثاً فلا تليق بالمتعالي عن النقصان. وأما الدلائل السمعية، فالقرآن مملوء بما يوهم الأمرين، وكذا الآثار. فإن أمة من الأمم لم تكن خالية من الفرقتين، وكذا الأوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين، حتى قيل: إن وضع النرد على الجبر، ووضع الشطرنج على القدر. إلا أن مذهبنا أقوى بسبب أن القدح في قلوبنا لا يترجح، لكن الأمر لا يترجح لممكن إلا بمرجح يوجب السداد في باب إثبات الصانع ونحن نقول: الحق ما قال بعض أئمة الدين: إنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأن من المبادئ القريبة لأفعال العبد على قدرته واختياره، والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره. فإن الإنسان مضطر في صورة مختار، كالقلم في يد الكاتب، والوتد في شق الحائط. وفي كلام العقلاء: قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ فقال: سل من يدقني».

سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، الجزء الرابع، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم، 1409هـ، ص 263 - 264.

فالحق أنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين إذ المبادئ القريبة على الاختيارية، والبعيدة على الاضطرارية، فالإنسان مضطر في صورة المختار.





الإنسان الاقتصادي Homo Economicus

«ويقال: لا مكنة لك في تبديل خلقك، وكذلك لا قدرة لك على تعسّر رزقك، فالموسّع عليه رزقه - بفضله سبحانه.. لا بمناقب نفسه، والمقتّر عليه رزقه بحكمه سبحانه.. لا بمعاييب نفسه».

القشيري

«وقالوا [=المطرفية]: إن الله سبحانه لا يقصد كثيرًا مما يحدث من الخلق والرزق والموت والحياة، بل ذلك يحدث بإحالات الأجسام، فأنكروا تدبير الله سبحانه لخلقه حالًا بعد حال».

الإمام المتوكل الزبيدي

«(...) تزايد السعر، وساءت ظنون الناس، وكثر الشح، وضافت الأرزاق، ووقفت الأحوال، واشتد البكاء، وعظم ضجيج الناس في الأسواق من شدة الغلاء».

ما دَوَّنه المقرئزي عن عام 695هـ

«والكلام في الرزق خفي، والبحث عنه شاق، والمدخل إليه غامض، والناس في طبقاتهم يمجون فيه بالصحيح والسقيم».

أبو حيان التوحيدي

المقصود بتعبير «الإنسان الاقتصادي» الإنسان من حيث ما هو كائن يبيع ويبتاع ويستهلك وينفق ويدخر ويسترزق ويتمتع... أي: النظر في الإنسان من جهة مختلف الأفعال التي يأتيها وتكون لها صلة بالتدبير المادي لحياته كسبا وإنفاقًا وتديرًا وادخارًا...

ثمة باب من أبواب كتب علم الكلام قليلًا ما ثم إيفاءه حقه. وذلك على الرغم من أنه العديد من المتكلمين أفردوا له تأليفًا خاصًا على نحو ما فعل المتكلم الإمامي

الحسن بن موسى أبو محمد النوبختي في كتابه الموسوم باسم «كتب الأرزاق والآجال والأسعار»، وعلى الرغم من أنه لا يخلو كتاب في علم الكلام من حديث عن الأرزاق والأسعار؛ أي: عن الإنسان من حيث ما هو كائن اقتصادي. وعادة ما سمي باب الحديث عن الأرزاق والأسعار - أي: الحديث عن الإنسان بما هو كائن اقتصادي - باسم «باب الأرزاق والأسعار»، وأحياناً فصل بين الأمرين في بابين مستقلين لكنهما متلاحقين: «باب الأسعار» و«باب الأرزاق». وفي هذين البابين تحدث المتكلمون عن أمرين يهتمان الإنسان من حيث ما هو كائن اقتصادي: 1 - موضوع «الرزق»: وقد طرحوا في هذا المضممار أسئلة من قبيل: ما الرزق؟ وهل الرزق من الله؟ وهل يمكن لإنسان أن يأكل رزق إنسان؟ ... 2 - موضوع «السعر»: وقد تناولوا في هذا الإطار أسئلة من قبيل: ما السعر؟ ومن يكون يا ترى المسعر؟ أهو الله أم هو السلطان أم هو التاجر أم هو المحتسب؟

1 - بين العقل الكلامي النظري والفقه العملي والتصوف الاتكالي:

ثمة تصور شائع عن «الرزق» و«الأرزاق» باعتباره يقتضي من الإنسان ضرباً من الاستكانة تحت مجاري الأقدار. ويكاد يكون هذا التصور المشترك بين الثقافة العربية الإسلامية العالمية والعامة معاً. لربما باستثناء فرقة المطرفية التي شككت في هذا الأمر تشكيكاً. وهو تصور امتلأت به كتب المواعظ والقصص والأمثولات وغيرها.

والحق أنه ما كان الحديث عن «الرزق» و«السعر» على المتكلمين بحكر، بل تناولته المتفكهة في مدوناتها، والصوفية في رقائقها، والمؤرخة في حولياتها. وقد تباين هذا تناول في أمور وتآلف في شؤون. ومما تباين فيه طبيعة المقاربة: أمقاربة لاهوتية هي أم مقاربة عملية أم مقاربة عبرية... ومما تآلف فيه انقسام أهله إلى فريقين: مؤمن أن كل شيء من عند الله - الرزق والسعر - وما على المؤمن إلا أن يسكن تحت مجاري أقدار الأرزاق ومقدرات الأسعار، وشاك في هذا الأمر مثبت أن للفعل البشري أثراً في أكل أرزاق الغير ورفع أسعار البضائع. وشاهده في ذلك قد يكون واقع حياة المسلمين - وليس أنظارهم الكلامية - من تعيين «محتسب» كان من بين مهامه ضبط الأسعار، وقيام بؤادر علم اقتصاد؛ إذ يقول في نفسه: لو كان الرازق والمسرعر هو الله لما احتيج إلى علم يهتم بالإنسان الاقتصادي، ولاحتيج بالبدل من ذلك - فرضاً وجدلاً - أن نتصور على الله علم ما «يخفيه» علينا ولا «يبديه» من أسباب للرخاء وللغلاء، ومن تسعير للمواد.

انظر ما يقوله تقي الدين المقرئ عن دور المحتسب في مسألة «الأسعار» هذه ورخائها وغلائها مما أوردته - في سلوكه - من حوادث عام 745هـ:



«وَفِيهِ تَوَقَّفتْ أَحْوالُ الْقَاهِرَةِ من جَهَةِ الْفُلُوسِ، وتحسن سعر أكثر المبيعات. وَذَلِكَ أَنَّ الْمُعَامَلَةَ بِالْفُلُوسِ كَانَتْ بِالْعَدَدِ، فَكَثُرَ فِيهَا الْفُلُوسُ الْخَفَافُ، وانتدب جماعَة لشراء النحاس الخلق بِدِرْهَمَيْنِ الرطل، وقصه فُلُوسًا خَفَافًا؛ فَبَلَغَ الرطل مِنْهَا عَشْرِينَ دِرْهَمًا. وَصَارَ الرصاص يقطع على هَيْئَةِ الْفُلُوسِ ويخلط بها. وجلب كثير من فلوس الشَّام وَهِيَ وَاسِعَةٌ، فَكَانَتْ تَقْطَعُ سِتَّ قِطْعٍ كُلِّ مِنْهَا فِلَسٌ، إِلَى أَنْ أَفْحَشَ ذَلِكَ وَكَثُرَ التَعْنَتُ فِيهَا.

فَطَلَبَ السُّلْطَانُ الْمُحْتَسِبُ وَالْوَالِي وَأَنْكَرَ عَلَيْهِمَا، فَقَبِضَا على كثير من الباعة، وضربوا عِدَّةً مِنْهُمْ بِالْمَقَارِعِ وشهروهم؛ فتحسنت الأسعار كلها. فَأُلْزِمَ الْمُحْتَسِبُ سِمَاسِرَةَ الْغَلَالِ [ج غلة؛ وهي المحصول] أَلَّا يَزِيدُوا فِي سَعْرِ الْغَلَّةِ شَيْئًا، فَلَمْ يَتَجَاسَرَ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَنْ يَزِيدَ شَيْئًا فِي السَّعْرِ. ثُمَّ نُودِيَ أَلَّا يُؤْخَذَ مِنَ الْفُلُوسِ إِلَّا مَا عَلَيْهِ سَكَّةُ السُّلْطَانِ، وَمَا عدا ذَلِكَ يُؤْخَذُ بِحِسَابِ كُلِّ رَطلٍ دِرْهَمَيْنِ، وَلَا يَقْبَلُ فِيهِ نَحَاسٌ وَلَا رصاص. فَشَرِيتِ الْفُلُوسَ، وَأَخَذْتُ مِنْهَا مَا عَلَيْهِ السَّكَّةُ السُّلْطَانِيَّةُ وتعامل النَّاسُ بِهَا عَدَدًا، ووزنوا فِي الْمُعَامَلَةِ الْفُلُوسَ الْخَفَافَ بِالرَّطلِ على حِسَابِ دِرْهَمَيْنِ كُلِّ رَطلٍ؛ فَفَقِدْتُ بَعْدَ قَلِيلٍ. ثُمَّ أُلْزِمَ النَّاسُ بِحُمْلِ مَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْفُلُوسِ إِلَى دَارِ الضَّرْبِ فَضْرِبْتُ فُلُوسًا جَدِّدًا. وَلَمْ يَكُنْ فِي الدَّوْلَةِ حَاصِلٌ يَحْمِلُ لِدَارِ الضَّرْبِ كَمَا هِيَ الْعَادَةُ لِتَوَقُّفِ أَمْرِهَا».

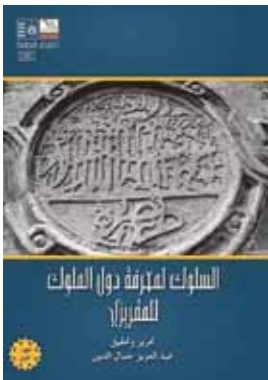
تقي الدين المقرئ: كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الثاني، القسم الثالث، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الرابعة، 2014، ص 669.

هذا حين يكون دور المحتسب فاعلاً وإيجابياً، أما حين يكون منفعلاً وسلبياً، فإن ما كان يحدث أحياناً هو ما وصفه المقرئ في الفقرة التالية من السلوك الخاصة بحوادث عام 749هـ:

«وَفِيهِ رَجَمَتِ الْعَامَّةُ ابْنَ الْأَطْرُوشِ الْمُحْتَسِبِ. وَسَبَّيْهِ أَنْ السَّعْرَ لَمَّا تحسن بلغ الخبز سِتَّةَ أَرْطَالٍ وَسَبْعَةَ أَرْطَالٍ بِدِرْهَمٍ، عمل بعض الخبازين خَبْزًا وَنَادَى عَلَيْهِ ثَمَانِيَةَ أَرْطَالٍ بِدِرْهَمٍ [تنزيل للأسعار]، فَطَلَبَهُ الْمُحْتَسِبُ وَضْرِبَهُ، فَثَارَتِ الْعَامَّةُ بِهِ وَرَجَمُوا بَابَهُ حَتَّى رَكِبَ الْوَالِي وَضْرِبَ مِنْهُمْ جَمَاعَةً».

بل كان ثمة في الواقع شعور بدور المحتسب في ضبط الأسعار وإلحاح في الطلب عليه، بل في تبديل محتسب بمحتسب اعتقاداً راسخاً في هذا الدور [من أحداث عام 482هـ]:

«وَبَلَغَتْ زِيَادَةُ النَّيْلِ إِلَى أَرْبَعِ أَصَابِعٍ مِنْ ثَمَانِيَةِ عَشْرِ ذِرَاعًا، وَثَبَّتْ إِلَى سَادَسِ عَشْرِ تَوْتٍ، ثُمَّ هَبَطَ. فَارْتَفَعَ سَعْرُ الْغَلَالِ، وَطَلَبَهَا النَّاسُ لِلْخَزَنِ طَلَبًا لِلْفَائِدَةِ فِيهَا. فَكَثُرَ قَلَقُ النَّاسِ، وَاسْتَعَاثَتِ الْعَامَّةُ فِي عِزْلِ الدِّمِيرِيِّ مِنَ الْحَشْبَةِ، وَسَلَّوْا عود العجمي إِلَيْهَا، وَهَمُّوا بِرَجْمِ الدِّمِيرِيِّ مَرَارًا.



وَفِي يَوْمِ الْإِثْنَيْنِ ثَالِثَ عَشْرِينَ خَلَعَ عَلِيٌّ جَمَالَ الدِّينِ مُحَمَّدَ الْعَجْمِيِّ، وَأَعِيدَ إِلَى حَسْبَةِ الْقَاهِرَةِ؛ فَفَرَحَ الْعَامَّةُ بِهِ فَرَحًا زَائِدًا، وَكَادُوا يَحْمِلُونَ بَغْلَتَهُ وَهُوَ عَلَيْهَا بِالْخَلْعَةِ، وَأَتْلَفُوا مِنْ مَاءِ الْوَرْدِ الَّذِي صَبَّوهُ عَلَيْهِ وَعَلَى مَنْ مَعَهُ، وَمَنْ الرِّعْفَرَانِ الَّذِي تَخَلَّقُوا بِهِ شَيْئًا كَثِيرًا. بِالْغَوَا فِي إِشْعَالِ الشَّمْعِ وَالْقَنَادِيلِ بِالْقَاهِرَةِ، وَوَقَفَتْ لَهُ الْمَغَانِي تَرْفَهُ إِذَا مَرَّ بِهَا فِي مَوَاضِعَ عَدِيدَةٍ، فَكَانَ يَوْمًا مَشْهُودًا. وَذَلِكَ أَنَّهُ كَانَ قَدْ تَعَذَّرَ وَجُودُ الْخُبْزِ بِالْأَسْوَاقِ، وَفَقَدَ مِنْهَا عِدَّةُ أَيَّامٍ، فَظَنُّوا أَنَّ قُدُومَ الْجَمَالِ مُحَمَّدٍ يَكُونُ مُبَارَكًا، فَكَانَ كَمَا ظَنُّوا.

وَقَدَّمَ فِي هَذَا الْيَوْمِ عِدَّةَ مَرَكَبٍ مَشْحُونَةٍ بِالْغُلَالِ، فَانْحَلَّ السَّعَرُ».

تقي الدين المقرئ: كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الثالث، القسم الأول، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الرابعة، 2014، ص 395.

وقد نجمت عن الموقفين معاً من أمر السعر رخاء وشدة - المستكين والمستكر - آثار متباينة: ما بين موقف استكاني رضائي أشبه شيء يكون بمذهب الجبر، وموقف استيائي طالب للعدالة الاجتماعية أشبه شيء يكون بمذهب القدر. على أن فريقاً واسعاً جمع جمعاً عجيباً بين إيمان شبه استسلامي وحس بالواقع شبه تمرد، وتلك منطقة رمادية عدت الأكثر اشتكالا في الفكر الإسلامي.

هذا الفقيه الإباضي ابن بركة يلخص لوحده هذه المنطقة الرمادية التي لجأ إليها الفكر الفقهي العملي والذي تحت تأثير الواقع الذي لا يرفع ولا ينكر احتمى برمادية لون لا تظهر منه لا البياض الناصع ولا السواد الحالك:

«ليس للإمام أن يسعّر على الناس أموالهم ولا يجبرهم على بيعها لما روي عن النبي ﷺ عن عام سنة، وإنما سميت عام سنة لشدة غلاء لحق الناس في تلك السنة، فسئل النبي ﷺ أن يسعّر لهم الأسواق، فامتنع وقال ﷺ: «القباض الباسط هو المسعر ولكن سلوا الله»، فلا يجوز لهذا الخبر أن يسعر أحد على الناس أموالهم وأن لا يجبرهم على بيعها بغير طيب نفوسهم من إمام ولا غيره.

ولكن إذا بلغ الناس حال الضرورة من الحاجة إلى الطعام، وغرم الطعام على ما في أيديهم واستغنائهم عنه مع سوء حال الناس والشدة جاز للإمام أن يأخذ أصحاب الطعام يبيع ما في أيديهم بالثمن الذي يكون عدلاً من قيمته ويجبرهم على ذلك».

ابن بركة: الجامع، طبعة وزارة التراث والثقافة بسلطنة عُمان، الطبعة الأولى، 2011، ص 322 - 323.

وهذا المؤرخ المعروف بالصيرفي (ت: 900هـ) عند البعض وبابن الصيرفي عند البعض الآخر - وهو مؤرخ مصري شهير - كان والده علي بن داود بن إبراهيم الخطيب الجوهري صيرفي الدولة، وحتى الابن كان يتكسب في بعض الأحيان بسوق الجوهريين بالقاهرة حتى وإن ما داوم هو وما اغتنى. لكن هذا رجل تعاوى للتكسب في الجواهر،

فلا يجوز لهذا الخبر أن يسعر أحد على الناس أموالهم وأن لا يجبرهم على بيعها بغير طيب نفوسهم من إمام ولا غيره. ولكن إذا بلغ الناس حال الضرورة من الحاجة إلى الطعام، وغرم الطعام على ما في أيديهم واستغنائهم عنه مع سوء حال الناس والشدة جاز للإمام أن يأخذ أصحاب الطعام يبيع ما في أيديهم بالثمن الذي يكون عدلاً من قيمته ويجبرهم على ذلك».



ونشأ في جو الصيرفة، فكل شيء كان يؤهله لأن عالمًا بتدبير الكسب وكسب التدبير، فيكون على دراية بحقيقة «الإنسان الاقتصادي» Homo economicus. وقد ضمن كتابه في التاريخ «إنباء الهصر بأبناء العصر» وصف حال مصر على عهد المماليك من الاضطرابات والمجاعات والفيضانات وما يصحبها من استفحال المظالم وغلاء المعيشة. هذا المؤرخ النبيه والاقتصادي الذكي لطالما نبه على أهم الأحداث الاقتصادية التي شهدها عصره. ها أنت واجده يكاد يهتدي إلى طبقات الماركسية الثلاثة حين يقول وقد وصف بعض زمن الشدة والخصاصة الذي أتى على مصر عام 875 من الهجرة: «وأما الناس فصاروا ثلاثة أثلاثًا: الغني افتقر، والمتكسب ما يفي بنفقته، والفقر فبعد أن كان يسأل في الرغيف صار يطلب لقمة لبابة». انظره يصف بعض السنين العجاف التي أتت على مصر:

1 - يقول عن سنة ثلاث وسبعين وثمان مائة (873هـ) مثلاً: «وانقضت هذه السنة والناس في أمر جهيد وبلاء عظيم من كثرة الفتن (...) وأيضًا الطاعون الذي وقع بمصر ثم بالبلاد الشامية إلى الآن. وعظم الغلاء بالديار المصرية حتى وصل الإردب القمح [حوالي 80 كلغ] إلى ألف درهم، ووقع الغلاء بالديار الشامية أعظم من الديار المصرية ما خلا غزة والرملة والقدس فإن الأسعار فيها رخيصة بالنسبة لغيرها. وأما الظلم الموجود من بعض الناس فلا فائدة في ذكره وعدم الأمن في السبل والطرق، والحق أقول: إنني لم أر فيما رأيت منذ عمري أبشع ولا أفظع حالاً من هذه السنين الثلاث (...) فما شاء الله كان».

2 - وانظره يصف أثر الفيوضات على أحوال مصر الاقتصادية ومعاش المصريين عام 874هـ: « (...) الأمطار قد ملأت الأسواق والدروب، والناس يخوضون في ذلك إلى قريب أوساطهم: والخبز لا يوجد والناس يزدحمون عليه في الأفران وهو أسود كمكم [بقشرته]، والرطل بسبعة ونصف فلوس. وأما الفقراء والمساكين ففي أمر عظيم، والأمر إلى الله العلي العليم، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه وهو على كل شيء قدير».

3 - بل انظره يجمل حكمه وتستنبط شرعته وقد ذكر أحداث شهر رجب من عام 875 للهجرة: « (...) يوم الأربعاء رابع عشره نادى المحتسب على الخبز بدرهمين الرطل، والدقيق بمائة درهم، وعشرة دراهم البطة، والأصل في ذلك أن يبيعوا، والحق أحق أن يتبع، وليس الرخاء والغلاء إلا من صنع الواحد الخلاق».

علي بن داود الجوهري الصيرفي: إنباء الهصر بأبناء العصر. تحقيق: حسن حبشي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

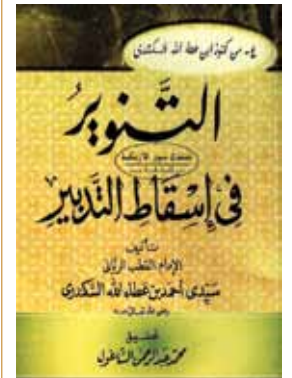


فانظر إلى هذا الناظر في الاقتصاد، سليل المقريري، المساهم في النظر في «الإنسان الاقتصادي العربي»، المؤرخ لتاريخ الناس وليس فحسب لتاريخ الملوك، كيف يستخلص الحكم في الأول: «فما شاء الله كان»، وفي الثاني: «والأمر إلى الله العلي العليم، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه وهو على كل شيء قدير». وينتهي إلى القول: «وليس الرخاء والغلاء إلا من صنع الواحد القهار». هو ذا ما كانت تسميه الصوفية «الركون تحت مجاري الأقدار». كلا؛ ما كان الرخاء عنده والغلاء من صنع الإنسان المحتكر، وإنما من صنع الواحد القهار. أي «إنسان اقتصادي» له أن يرتسم من خلال هذه الصورة؟ أولسنا أمام «الإنسان القديري» Homo Fatum؟

والشيء بالشيء يذكر، هذا الإنسان الصوفي لا يرى التدبير في تصويره للإنسان الاقتصادي. قال النوري: «التوكل أن يفنى تدبيرك في تدبيره». وقال سهل بن عبد الله: «أول مقام التوكل أن يكون العبد بين يدي الله وَجَلَّ كالميت بين يدي الغاسل، يقلبه كيف أراد، ولا يكون له حركة ولا تدبير». هو ذا ما يسميه «ترك التدبير». من لم يدبر دبر له.

وأذكر هنا أحد أشهر الكتب التراثية الصوفية: «التنوير في إسقاط التدبير» لصاحبه ابن عطاء الله السكندري. ولأقف على مفهوم «التدبير». والذي يراه أنه مهموم هو الإنسان ومنهم ومهتم ومتهم بالسعي إلى «تدبير» أمر قوته وحياته، والحال أن لا مدبر إلا الله. ويدبر الإنسان ويدبر الله، فينسخ تدبير الله تدبير الإنسان. ومن هنا لا حديث للسكندري عن «تدبير الإنسان»، اللهم إلا على جهة السلب: «ترك التدبير» و«إسقاط التدبير» بل «الخروج عنه» بل «التطهر منه» بل «التوبة عنه». وذلك لأن في الاهتمام بالتدبير «منازعة الأقدار»، وفيه «العناد»، وفيه «الجهل». وبالضد من ذلك، ليس ثمة سوى أن نسلم إليه «القياد». وليس من لفظ يعبر عن جوهر الإنسان الديني هذا - بحسبانه «الإنسان القديري» بامتياز وبلا مدافعة - سوى «الاستسلام» و«التوكل» و«الرضا»: إنما شأن البشر أن الله «يجري عليهم أحكامه وهم لجلاله خامدون، ولحكمه مستسلمون». فلا ينفع من جهتنا إلا «الامتثال لأمره» و«الاستسلام لقهره»، تلقاء «التصريف» من جهته. فقد تبين أن: «أهم ما ينبغي تركه والخروج عنه والتطهر منه، وجود التدبير ومنازعة المقادير»، و«عدم التدبير والاستسلام لجريان المقادير».

وحتى إن كان لا بد من «التدبير»، فتدبير لا تدبير؛ بمعنى أن يدبر الإنسان ألا يدبر. أولم يقل الشيخ أبو الحسن الشاذلي: «إن كان ولا بد من التدبير، فدبروا ألا تدبروا»؟ إنما هو تدبير اللاتدبير، بحيث ينقلب التدبير على نفسه بالسلب، فيدبر أن يدبر نفسه بألا يدبر نفسه على الإطلاق. وكيف لك أن تدبر نفسك والله مدبرها؟ إنما عليك أيها العاصي المتنطع: «أن تعلم أن التدبير منك لنفسك جهل منك بحسن النظر لها، فإن المؤمن قد علم أنه إذا ترك التدبير مع الله، كان له بحسن التدبير منه»، ولهذا السبب: «سار التدبير في إسقاط التدبير»، وصار: «باب التدبير من الله لك، هو إسقاط التدبير منك لنفسك».





والحيثيات التي يبني عليها صاحب «إسقاط التدبير» رأيه عديدة:

منها؛ أنه لا يدبر إلا من يخلق، وحيثما لا يقدر الإنسان على الخلق، فإنه بالتبع ليس يقتدر على التدبير. ما من كائن يخلق ما يشاء إلا ويدبر ما يشاء - ذاك هو الله. والعكس صحيح: «من لا خلق له لا تدبير له» - هوذا حال الإنسان. إنما التدبير تبع الخلق. وفضلاً عن هذا، من دبر لك وجودك حتى قبل أن تخلق من شأنه أن يدبر لك وجودك بأكمله من غير أن تأبه.

ومنها؛ أنه لا تدبير إلا لمن يملك، وليس الإنسان يملك شيئاً اللهم إلا على جهة المجاز، أما على الحقيقة، فإن الله مالك كل شيء: «ما ليس لك ملكه، ليس لك تدبيره. وإذا كنت أيها العبد لا تنازع [إلا] فيما تملك، ولا ملك لك إلا بتمليكه إياك، وليس لك ملك حقيقي، وإنما هي نسبة شرعية، أوجبت الملك لك من غير شيء قائم بوصفك تستوجب به أن تكون مالكا، فأنا لا تنازع الله فيما يملكه أولى وأحرى». ومن ثمة: «إذا كان الله الآخرة والأولى، فليس فيهما للإنسان شيء، فلا ينبغي له التدبير في ملك الغير، وإنما ينبغي أن يدبر في الدارين من هو مالكما - وهو الله ﷻ».

ومنها؛ قد علمت أيها الإنسان أنك إذ تدبر فخالقك أيضاً يدبر، على أنك علمت أيضاً أن: «القدر لا يجري على حسب تدبيرك، بل أكثر من يكون ما لا تدبر، وأقل ما يكون ما أنت له مدبر، والعاقل لا يبني على غير قرار». ولهذا حق لك أن تسأل نفسك: «متى تتم مبانك والأقدار تهدمها؟»

فمن شأن الإنسان الاقتصادي إذن أن يذهب عن هم التدبير: يا هذا لا تهتم نحن ندبر أمرك. يا هذا: «ألم تعلم أن نور الرضا يغسل من القلوب غشاء التدبير؟» أوليس يزكي هذا، بالتمام والكمال، شعار فكر ما قبل التنوير الذي أورده كانط في مقالته الشهيرة: «ما معنى التنوير؟»: «لا تفكروا! فالضابط يقول: لا تفكروا، بل تدبروا! والخازن يقول: لا تفكروا، بل ادفعوا! ورجل الدين يقول: لا تفكروا، بل آمنوا».

لكن كتب التاريخ الإسلامي، حتى تلك التي كتبها فقهاء معتبرين أن «علم التاريخ» فرع من الفقه كما يقول السخاوي في مفتتح تذييله على كتاب السلوك للمقريزي، تشهد بأن حس الإنسان السليم كان يدعو إلى الأخذ بالأسباب، وأن من شأن الإنسان، أيضاً، أن يكون مسؤولاً على ارتفاع الأسعار وانخفاضها بسبب من لجوئه إلى الاحتكار استغلالاً لظرف طبيعي: جفاف، زلزال، فيضان، جراد... وقد امتلأت كتب الحوليات بمثل هذه الإشارات.

هذا نموذج أول مقتبس من كتاب المقريزي السلوك لمعرفة دول الملوك يطرح بكل واقعية مسألة الغلاء والصراع الذي دار بين السلطان والمضاربين والمحتكرين حول التسعير عام ست وثلاثين وسبعمائة للهجرة:

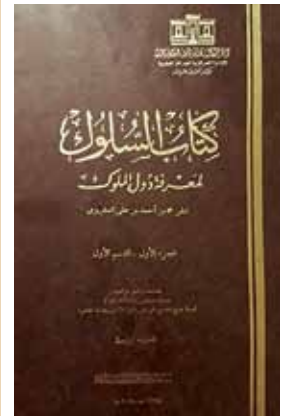
«وفيها [736هـ] تحركت أسعار الغلال [= جمع غلة] من نصف جُمادى الآخرة، وارتفع

الْقَمْحَ مِنْ خَفْسَةِ عَشْرٍ دِرْهَمًا الْأَرْدَبَ إِلَى عَشْرِينَ دِرْهَمًا، ثُمَّ إِلَى ثَلَاثِينَ [دِرْهَمًا] فَوَقَفَتْ أَحْوَالَ النَّاسِ. وَارْتَفَعَ [الْقَمْحُ] إِلَى أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا، فَأَمْسَكَ الْأَمْرَاءُ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْبَيْعِ طَلِبًا لِلْفَائِدَةِ، فَخَافَ السُّلْطَانُ عَاقِبَةَ ذَلِكَ، فَطَلَبَ نَجْمَ الدِّينِ مُحَمَّدَ بْنَ حُسَيْنَ بْنِ عَلِيٍّ الْأَسْعَرْدِي الْمُحْتَسِبِ - وَقَدْ بَلَغَ الْأَرْدَبَ خَمْسِينَ دِرْهَمًا - وَأَنْكَرَ عَلَيْهِ، وَأَقَامَ مَعَهُ وَالِي الْقَاهِرَةِ عَلَاءُ الدِّينِ عَلِيَّ بْنَ حَسَنِ الْمُرَوَانِي، وَكَانَ ظَالِمًا غَشَوًّا. فَضْرَبَ [الْوَالِي] عِدَّةً مِنَ الطَّحَانِينَ وَالْخَبَازِينَ بِالْمِقَارِعِ، فَاشْتَدَّ الْأَمْرُ، وَغَلَقَتِ الْحَوَانِيتُ بِالْقَاهِرَةِ وَمِصْرَ، وَتَعَذَّرَ شِرَاءُ الْخُبْزِ إِلَّا بِمَشَقَّةٍ عَظِيمَةٍ.

فَكَتَبَ السُّلْطَانُ بِحَمْلِ الْغَلَالِ مِنْ غَرَّةٍ وَالْكِرْكِ وَالشُّوبِكِ وَبِلَادِ دِمَشْقَ، وَأَلَّا يَبْرُكَ بِهَا غَلَّةٌ مَخْزُونَةٌ حَتَّى تَحْمَلَ إِلَى الْقَاهِرَةِ. وَنُودِيَ بِالْقَاهِرَةِ وَمِصْرَ أَلَّا يُبَاعَ الْقَمْحُ بِأَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا الْإَرْدَبَ، وَمَنْ بَاعَ بِأَكْثَرَ [مِنْ ثَلَاثِينَ] نَهَبَ مَالَهُ. وَتَقَدَّمَ [السُّلْطَانُ] إِلَى الْأَمْرَاءِ بِالْأَخْلَافِ يَخَالِفُوهُمْ ذَلِكَ. فَأَمْسَكَ مَبَاشِرُو الْأَمْرَاءِ أَيْدِيَهُمْ عَنِ الْبَيْعِ، وَصَارُوا يَجْلِسُونَ بِأَبْوَابِ الشُّونِ [ج] شُونَةٍ وَهِيَ مَخْزَنُ الْغَلَّةِ وَالْحَصَائِدِ وَالتَّبْنِ وَالْعَلْفِ وَلَا يَبِيعُونَ مِنْهَا شَيْئًا؛ فَاشْتَدَّ الْأَمْرُ. وَبَاعَ السَّمَّاسَةُ الْإَرْدَبَ بِسِتِينَ وَبِسَبْعِينَ خَفِيَّةً، وَ[صَارَ الْأَمْرَاءُ] يَخْرُجُونَ الْغَلَّةَ مِنَ الشُّونِ عَلَى أَنَّهَا جَرَايَةٌ لِمَخَادِيمِهِمْ، وَمَا هِيَ إِلَّا مَبِيعٌ بِمَا ذَكَرَ.

فَاهْتَمَّ السُّلْطَانُ بِالْغَلَاءِ، وَشَقَّ عَلَيْهِ مَا بِالنَّاسِ مِنْ ذَلِكَ، وَعَلِمَ أَنَّ أَكْثَرَ الْغَلَالِ إِنَّمَا هِيَ لِلْأَمْرَاءِ؛ فَطَلَبَ ضِيَاءَ الدِّينِ يُوسُفَ أَبِي بَكْرٍ ابْنَ مُحَمَّدٍ الشَّهِيرِ بِالضِيَاءِ ابْنَ خَطِيبِ بَيْتِ الْأَبَارِ الشَّامِيِّ، نَازِلِ الْمَارِسْتَانِ وَنَازِلِ الْأَوْقَافِ، وَقَدْ اشتهرت نهضته وكفايته وأمانته، وَفَوُضَ إِلَيْهِ الْحِشْبَةُ بِمَضَرٍ بَعْدَ امْتِنَاعِهِ مِنْهَا، وَأَكَّدَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بِمَا نَدَبَهُ إِلَيْهِ، وَخَلَعَ عَلَيْهِ فِي ثَالِثِ جُمَادَى الْآخِرَةِ. وَنَزَلَ [الضِيَاءُ] مَعَهُ الْأَكْزَرَ شَادَ الدَّوَّابِينَ إِلَى مِصْرَ؛ فَكَانَ يَوْمًا مَشْهُودًا. وَأَوَّلُ مَا بَدَأَ بِهِ الضِيَاءُ أَنْ خَتَمَ شُونَ الْأَمْرَاءِ كُلَّهَا، بَعْدَ أَنْ كَتَبَ مَا فِيهَا مِنْ عِدَّةِ الْأَرَادِبِ؛ وَكَتَبَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأَمِيرُ مِنَ الْجَرَايَةِ لِمُؤُونَتِهِ وَالْعَلْفِ لِدَوَائِهِ إِلَى حِينِ قُدُومِ الْمَغْلِ الْجَدِيدِ؛ ثُمَّ طَلَبَ السَّمَّاسَةَ وَالْأَمْنَاءَ وَالْكِيَالِينَ، وَأَشْهَدَ عَلَيْهِمْ أَلَّا تَفْتَحَ شُونَةٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ.

وَصَارَ الضِيَاءُ يَرْكَبُ فِي كُلِّ يَوْمٍ إِلَى شُونَةٍ، وَيَخْرُجُ مَا فِيهَا، فَيَبْدَأُ بِتَكْفِيَةِ الطَّحَانِينَ، وَلَا يَبِيعُ الْإَرْدَبَ إِلَّا بِثَلَاثِينَ دِرْهَمًا؛ فَلَمْ يَقْدِرْ أَحَدٌ عَلَى بَيْعِهِ بِأَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ. ثُمَّ بَلَغَ الضِيَاءُ أَنَّ سَمْسَارِي الْأَمِيرِينَ قَوْصُونَ وَبِشْتَكَ بَاعَا بِأَكْثَرَ [مِنْ ذَلِكَ] فَاسْتَدْعَى الْأَمِيرَ الْأَكْزَرَ إِلَى مِصْرَ فَضْرَبَهُمَا بِالْمِقَارِعِ وَأَشْهَرَهُمَا. ثُمَّ عَرَفَ [الضِيَاءُ] السُّلْطَانُ بِأَمْرِهِمَا فَاشْتَدَّ غَضَبُهُ، وَطَلَبَ الْأَمِيرَ قَوْصُونَ حَضْرَةَ الْأَمْرَاءِ، وَصَرَخَ عَلَيْهِ: «وَيْلَكَ أَنْتَ تُرِيدُ أَنْ تَخْرِبَ عَلَى مِصْرَ وَتَخَالَفَ مَرْسُومِي؟»، وَسَبَّهُ وَلَعَنَهُ وَشَهَرَ عَلَيْهِ السَّيْفَ وَضْرَبَهُ عَلَى أَكْتَافِهِ وَرَأْسِهِ، وَصَارَ يَقُولُ: «هَاتُوا أَسْتَادَارَهُ»، فَتَسَارَعَ النُّقَبَاءُ لِاحْضَارِهِ. وَمِنْ شِدَّةِ غَضَبِ السُّلْطَانِ صَارَ يَقُومُ وَيَقْعُدُ وَيَقُولُ: «هَاتُوا أَسْتَادَارَهُ»، حَتَّى خَرَجَ أَمِيرُ مَسْعُودٍ الْحَاجِبِ بِنَفْسِهِ إِلَى بَابِ الْقَلْعَةِ وَالْحَاجِبِ الْآخَرِ. وَارْتَجَّتِ الْقَلْعَةُ بِأَسْرَهَا، وَخَافَ الْأَمْرَاءُ كُلَّهُمْ، فَلَمْ يُنْطِقْ أَحَدٌ مِنْهُمْ لِشِدَّةِ مَا رَأَوْا مِنْ غَضَبِ السُّلْطَانِ. فَلَمْ يَكُنْ أَشْرَعُ مِنْ حُضُورِ قَطْلُو أَسْتَادَارِ قَوْصُونَ، فَأَمَرَ [السُّلْطَانُ] الْأَكْزَرَ





بضربه بالمقارع، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ فَبُطِحَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَضُرِبَ، خَوْفًا عَلَيْهِ مِنْ إِفْحَاشِ الْأَكْزَرِ فِي ضَرْبِهِ؛ فَلَمْ يَتَجَاسَرَ أَحَدٌ بَعْدَهَا مِنَ الْأُمَرَاءِ أَنْ يَفْتَحَ شَوْنَتَهُ إِلَّا بِأَمْرِ الْمُحْتَسِبِ.

ثُمَّ بَلَغَ الضِّيَاءُ أَنَّ الْأَمِيرَ طُشْتَمَرَ السَّاقِي أَخْرَجَ مِنْ شَوْنَتِهِ أَرْبَعِمِائَةَ أَرْدَبٍ، فَأَنْكَرَ عَلَى دِيوانِهِ، وَحَلَفَ أَنَّهُمْ إِنْ لَمْ يُعِيدُوا الْأَرْبَعِمِائَةَ أَرْدَبٍ إِلَى الشُّونَةِ وَإِلَّا عَرَفَ السُّلْطَانُ [ذَلِكَ]؛ فَلَمَّا بَلَغَ الْأَمِيرَ طُشْتَمَرَ هَذَا رَدَّ الْغَلَّةَ إِلَى الشُّونَةِ.

وَكَتَبَ السُّلْطَانُ إِلَى وُلاةِ الْأَعْمَالِ أَنْ يَرْكَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ إِلَى جَمِيعِ النُّوَاحِي، وَيَحْمِلُوا مَا بَهَا مِنَ الْغُلَالِ، بِحَيْثُ لَا يَدْعُونَ غَلَّةً فِي مَطْمُورَةٍ وَلَا مَخْزَنٍ، وَلَا أَحَدٌ عِنْدَهُ غَلَّةٌ حَتَّى يَحْمِلَ ذَلِكَ كُلَّهُ إِلَى مِصْرَ، وَتَحْضُرَ أَرْبَابُهَا لِأَخْذِ أَثْمَانِهَا عَنْ كُلِّ أَرْدَبٍ مِبلغ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا. وَتُؤَدَّى بِالْقَاهِرَةِ وَمِصْرَ: «مَنْ كَانَ عِنْدَهُ غَلَّةٌ وَلَا يَبِيعُهَا نَهَبَتْ».

وَكَانَ قَدْ بَلَغَ السُّلْطَانُ أَنَّ الْأَجْنَادَ عِنْدَهُمْ غُلَالٌ، وَهُمْ يَبِيعُونَهَا بِالْوَبِيَّةِ [= اثْنَانِ وَعِشْرُونَ أَوْ أَرْبَعَةَ وَعِشْرُونَ مُدًّا، وَهُوَ مِكْيَالٌ يَخْتَلِفُ بِحَسَبِ الْبُلْدَانِ]، فَبَاعَ بَعْضُهُمْ بَعْدَ النِّدَاءِ، وَتَهَاوَنَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ فَلَمْ يَبِيعُوا شَيْئًا. فَنَمَّ عَلَيْهِمْ جِيرَانُهُمْ حَتَّى كَانَ مِنْهُمْ مَنْ تَهْجُمُ السُّوقَةُ الْحَرَافِيشَ عَلَيْهِ وَتَنْهَبُهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَغْمِزُ عَلَيْهِ فَيَأْتِيهِ الْوَالِي وَيُخْرِجُ غَلَّتَهُ حَتَّى تَفْرُقَ عَلَى الطَّحَانِينَ. وَأَقِيمَ فِي كُلِّ فَرَسٍ شَاهِدٌ لِحَصْرِ مَا يَحْمِلُ إِلَيْهِ مِنَ الدَّقِيقِ الْمُرتَّبِ لَهُ، وَعَمِلَ مَعْدَلُ كِفَايَةِ الْبَلَدِ فِي كُلِّ يَوْمٍ، وَفُرِقَ الْقَمْحُ فِيهِمْ عَلَى قَدَرِ كِفَايَتِهِمْ؛ فَسَكَنَ مَا كَانَ بَيْنَ النَّاسِ مِنَ الْعَنَاءِ فِي طَلَبِ الْخُبْزِ وَمَنْ ضَرَبَ الطَّحَانِينَ وَالْخَبَازِينَ.

فَلَمَّا كَانَ فِي آخِرِ شَهْرِ رَجَبٍ قَدِمَ مِنَ الشَّامِ أَرْبَعُ أَلْفِ غُرَارَةٍ [= وَعَاءٌ مِنَ الْخَيْشِ وَنَحْوُهُ يَوْضَعُ فِيهِ الْقَمْحُ وَنَحْوُهُ] قَمْحٍ. ثُمَّ قَدِمَ فِي آخِرِ شَعْبَانَ أَحْمَالٌ كَثِيرَةٌ مِنَ بِلَادِ الصُّعِيدِ، وَتَبِعَهَا الْحَمَلُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ مِنَ الشَّرْقِيَّةِ وَالْغَرْبِيَّةِ وَالْبَحِيرَةِ. وَخَافَ أَرْبَابُ الْغُلَالِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ، فَأَخْرَجُوهَا لِلْبَيْعِ، حَتَّى [إِذَا] أَهْلُ شَهْرِ رَمَضَانَ قَدِمَتِ التَّرَاوِيجُ [= مَا يَسْتَعِجِلُهُ الزَّرَاعُ مِنْ غَلَّةٍ أَوْ غَيْرِهَا قَبْلَ أَوَانِ الْحَصَادِ] فِي أَوَائِلِ الْحَصَادِ. وَوَأَفَقَ [ذَلِكَ] النِّدَاءُ عَلَى النَّيْلِ بِالزِّيَادَةِ، فَعَبِرَتِ الْمَرَاقِبُ فِيهِ بِالْغُلَالِ إِلَى سَاحِلِ مِصْرَ، وَزَفَتِ بِالْمَغَانِي؛ وَكَانَ الْخُبْزُ يُبَاعُ سِتَّةَ أَرْطَالٍ بِدِرْهَمٍ، فَبِيعَ مِنَ الْعُدِّ ثَمَانِيَةَ أَرْطَالٍ بِدِرْهَمٍ. فَلَمْ يَنْسَلِخْ شَهْرُ رَمَضَانَ حَتَّى فَرَجَ اللَّهُ عَنْ عِبَادِهِ، وَنَزَلَ السَّعْرُ قَلِيلًا قَلِيلًا، بَعْدَ مَا ظَنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ أَنَّهُ نَظِيرُ غَلَاءِ الْعَادِلِ [كَتَبْنَا]، فَسَلِمَ اللَّهُ بِمَنْهُ».

تقي الدين المقرئ: كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الثاني، القسم الثاني، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الرابعة، 2014، ص 394 - 396.

وهذا نموذج آخر منها مأخوذ من تنذيل السخاوي على السلوك:

«وفي يوم الثلاثاء سادس عشر صفر [سنة خمس وخمسين وثمانمائة للهجرة]، أمر السلطان ببيع القمح من شؤنته [مَخْزَنُ الْغَلَّةِ وَالْحَصَائِدِ وَالتَّبْنِ وَالْعَلْفِ]، كل إدرب بألف، ونادى ذلك ليشهر [السلطان هنا هو الذي قام بفعل التسعير]. ودعوا [= يعني الناس] له.



وتبعه في هذا السعر أكثر الناس، بحيث كان ذلك بداية انحطاط السعر فيه، بل وفي الأسعار. فأبيع القمح في الشهر الذي يليه بثمانمائة فأكثر، والفل بنحو سبعمائة مع قلته. والشعير بدون ذلك، والحمل بنحو ثلثمائة، والبطّة من الدقيق بثمان وخمسين، والرطل من الخبز بأربعة، مع غلو اللحم والأجبان. لكن وردت الأخبار عن البلاد الشامية بارتفاع الأسعار فيها في الأقوات وسائر المأكولات إلى الغاية. وأبيعت الغرارة [من المكابيل المصرية. وهي تساوي إدرب ونصف] من القمح بستمائة فضة، لكثرة من فر إليها من المصريين وغيرهم، ولعظم ما وقع بها من [الثلوج] [لاحظ أن الفقيه المؤرخ هنا يعلل الرخاء والغلاء بأسباب اجتماعية واقتصادية محضة وليس بأسباب لاهوتية غيبية]. هذا مع أن كثيرًا من أهل الأرياف والقرى ومن الأغراب تراحموا بالديار المصرية، لوجدان الشيء فيها في الجملة بالنسبة إلى أماكنهم، ولتيسر الإعطاء للكثير منهم. ومع ذلك، مات كثير منهم من عظم القحط».

عبد الرحمن السخاوي: كتاب التبر المسبوك في ذيل السلوك، تحقيق: لبيبة إبراهيم مصطفى ونجوى مصطفى كامل، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2014، ص 89 - 90.

2- الإنسان الاقتصادي عند المتكلمين: باب الأرزاق

طرحنا في «باب الأرزاق» هذا أسئلة من قبيل: ما معنى «الرزق»: أهو «الملك» - ما يملكه الإنسان - أم هو «الغذاء» - ما يتغذى عليه الإنسان - أم هو «النفع» أو «الانتفاع» - ما يحصل الإنسان منفعته ويجني ثمرته؟ وبأي معنى يكون الرزق هو الملك؟ وإذا كان الرزق ملكًا، فما القول في الحيوانات التي لا تملك؟ أو لا يكون لها رزق؟ وبأي معنى يكون الرزق هو الانتفاع أو هو التغذية؟ وما القول في من انتفع بما غصبه: أيعد غصبه رزقًا له؟ ومن هو «الرازق»؟ وهل يمكن أن يطلق هذا اللفظ على غير الله؟ وهل يمكن لأحد أن يقطع رزق أحد؟ وهل يمكن لله أن يرزق الإنسان حرامًا؟ أم هل يمكن للإنسان أن يأكل رزقًا حرامًا؟ وهل يُرزق الكافر؟ وهل يعتبر ما يملكه بمثابة رزق رزق إياه؟ وهل يصح أن يأكل أحد رزق آخر؟ أو يغصبه؟ وهل طلب الرزق ينم عن عدم ثقة بالآله الرزاق؟ وهل السعي في طلبه مناف للتوكل؟ وكيف يمكن الرد على التوكلية التي تحتج بأن في طلب التكسب معونة للحكام الظلمة بما يدفع إليهم من التجارات من الأعشار والضرائب؟

وقد توسلوا بإحراجات لتحديد مواقفهم:

ومنها: إحراج رجل وُلد له مولود طفل فرباه بلبن حرام وغذاء حرام، فلما أدرك خرج مع اللصوص إلى قطع الطريق، فلما تاب عن قطعه الطريق على الناس أشهر في ديوان الإقطاع، وأخذ أموال المسلمين، وعاش مائة سنة، هل أكل لله سبحانه رزقًا قط؟



ومنها؛ طفل سرق من مال أبيه وأكله. أأكل حراماً؟ فإذا ما استحلّه من أبيه فأحله: أأكل إذن حلالاً؟ فإن رجع الأب بعد ذلك في هبته؟ أصار ما أكل الولد حراماً؟ وبهذا ينقلب الرزق أطوار: حرام فحلال فحرام!

أ - الموقف المعتزلي:

القاضي عبد الجبار: الرزق هو ما ينتفع به وليس للغير المنع منه، وهو يحصل من الله إما ابتداء وإما بالطلب، والله لا يرزق الإنسان حراماً.

«اعلم أن الرزق هو ما ينتفع به وليس للغير المنع منه؛ ولذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمة أو آدمياً.

وهو ينقسم إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق، وذلك نحو الكلاً والماء وما يجري مجراهما، وإلى ما يكون رزقاً على التعيين وذلك نحو الأشياء المملوكة.

ثم إن سبب الملك ربما يكون الحيازة، وربما الإرث، وربما يكون المبايعة، وربما يكون الهبة؛ هذا في الأدميين.

وأما في البهائم، فإنه ينقسم أيضاً إلى ما يكون رزقاً على الإطلاق، وذلك نحو الكلاً والماء وغير ذلك، وإلى ما يكون رزقاً على التعيين، وذلك ما حواه فمه وحازه بهذه الطريقة.

فإن قيل: إنكم فسرتم الرزق بما ينتفع به، فما معنى الانتفاع؟ قلنا: الالتذاذ.

فإن قيل: ما حقيقة الالتذاذ؟ قلنا: إدراك الشيء مع الشهوة (...).

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فاعلم أن الأرزاق كلها كأنها من جهة الله تعالى، فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها، فهو الرزاق حقيقة وإذا وصف به الواحد منا، فيقال: رزق الأمير جنده والسلطان رعيته، كان على نوع من التوسع والمجاز.

غير أنه ينقسم إلى ما يحصل من جهة الله تعالى ابتداء، وإلى ما يحصل بالطلب.

فالأول: نحو ما يصل إلينا من المنافع بطريقة الإرث ونحوه مما وصل إليه بغير علاج.

والثاني: كما يحصل بالتجارب والزراعات وغير ذلك.

ثم إن الطلب ينقسم إلى ما يلحقه بتركه ضرر وإلى ما لا يلحقه بتركه ضرر، فإنه يجب عليه الاشتغال به دفعاً للضرر عن نفسه، وما لا يلحقه بتركه ضرر، فإنه يجب عليه الاشتغال به دفعاً للضرر عن نفسه، وما لا يلحقه بتركه ضرر فإنه وإن اشتغل به جاز وحسن وإن لم يشتغل به جاز أيضاً وحسن.

واعلم أن جماعة من المتأكلة الذين سمو أنفسهم التوكلية، خالفوا في هذه الجملة، وذهبوا إلى أن الطلب قبيح. واحتجوا لذلك بوجهين، أحدهما، هو أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه، والثاني، هو أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب

الرزق هو ما ينتفع به وليس للغير المنع منه.

واعلم أن جماعة من المتأكلة الذين سمو أنفسهم التوكلية، خالفوا في هذه الجملة، وذهبوا إلى أن الطلب قبيح.

فيه أن تغصبه الظلمة فيكون في الحكم كأنه أعانهم على الظلم وذلك قبيح، وهذا الذي ذكروه بخلاف ما في العقول.

أما قولهم: إن الطلب ينافي التوكل ويضاده، فمحال، بل التوكل هو طلب القوت من وجهه، وعلى هذا قال رسول الله ﷺ: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصًا وتروح بطانًا»، جعل التوكل هو أن تغدو وتروح في طلب المعيشة من حله.

وأما قولهم: إن ذلك في الحكم كأنه أعان الظلمة على ظلمهم، فيجب قبحه، فمما تدفعه العقول. وقد تقرر في عقل كل عاقل حسن التجارات والفلاحات طلبًا للأرباح. يؤكد ذلك ويوضحه أن التاجر إنما يتجر ليربح على درهم درهمًا أو أقل من ذلك أو أكثر، لا ليغصبه السلطان، وكذلك الزارع فإنه إنما يزرع ليرزقه الله تعالى بدل حبة أضعافها لا ليحوزها الجورة والظلمة، فكيف يصح والحال ما قلناه أن يقال: إن التجارة والفلاحة وغيرهما من أنواع الطلب إعانة الظلمة على ظلمهم. على أننا قد ذكرنا في غير موضع أن الإعانة لا تثبت إلا مع الإرادة، وبيننا في مثاله أن من رفع سكينًا إلى غيره ليدبح بها شاة فذبح به مسلمًا لم يقل: إنه أعانه على قتل المسلم وذبحه، وإن كان هو الذي رفع إليه السكين لهذا الغرض، وإنما دفعه إليه لوجه آخر، ففسد هذا الكلام من كل وجه.

فهذا هو الرزق وما يتعلق به من الأقسام حسب ما يحتمله هذا المكان.

وقد خالفنا في ذلك بعضهم وقالوا: إن الرزق هو ما يتغذى به ويؤكل، وذلك مما لا وجه له، فإن الأولاد والأملاك أرزاق من جهة الله تعالى، ثم لا يقع به الاغتذاء.

وبعد، فإن الحرام مما يقع به الاغتذاء، ثم لا يجوز أن يكون رزقًا.

فإن قيل: من أين أن الحرام لا يجوز أن يكون رزقًا قلنا: لأن الله تعالى منعنا من إنفاقه واكتسابه، فلو كان رزقًا لم يجز ذلك.

وبعد، فإن الله تعالى قال: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا ﴾ [يونس: 59]، وأيضًا فإنه تعالى مدحنا بإنفاق ما رزقناه، حيث قال: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: 3]. ومعلوم أنه لا يجوز أن يمدح على الإنفاق من الحرام، فصح لنا ما ذكرناه، فهذه طريقة القول فيه.

القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 784 - 788.



ب - الموقف الأشعري:

ب - 1 - أبو الحسن الأشعري: الرزق هو ما يتغذى به الكائن أو ينتفع به، ولا يسوغ لأحد أن يأكل رزق أحد.

«وكان يقول: إن معنى الرزق فعل وقع على وجه مخصوص، وهو أن يكون مما يتغذى به الحيوان أو ينتفع به من دفع حر أو برد وأذى وضرر واستجلاب منفعة وتمكين من ذلك. هذا



هو معنى وصفنا بأنه رزق على الإطلاق. ثم إن معنى وصفنا له بذلك على التقييد بإضافة ونسبة مخصوصة إلى غيره، فإنما يفيد أن ذلك الغير الذي أضيف إليه بأنه رزقه تغذى به أو انتفع به أو تمكن به من اجتلاب منفعة أو دفع مضرة.

وكان لا يراعي في ذلك أن يكون ملكاً لمن تغذى به أو لم يكن ملكاً. فإذا قيل: «إذا لم تعتبر في الرزق الملك، أفنقول: إن من أكل حراماً فقد أكل رزقه؟» أجاب بأن هذا كلام يحتمل وجهين مختلفين، فإذا فصل ذلك زال اللبس. وهو أنه إن أراد القائل «أكل رزقه»؛ أي: «أكل ما كان له أن يأكل»، فمحال. وإن أراد أنه أكل ما تغذى به وصار قواماً لجسمه وغذاء له، فذلك مما لا أنكره.

وكان يتأول قول الله تعالى: ﴿وَمَا رَزَقْنَهُمْ يُفْقُونَ﴾ [البقرة: 3] على أن ذلك إنما يرجع إلى الرزق الذي هو مملوك لمن ينفق منه، ولذلك مدحهم على إنفاقه وأثنى عليهم لأنه لا يمدح على إنفاقهم ما ليس لهم أن ينفقوا. وليس ذلك مما يقضي أن لا يصح أن ينفق أحد إلا مما لا يملكه بل يصح أن ينفق مما يملكه على الوجه الممدوح فيمدح عليه، ويصح أن ينفق أيضاً على الوجه الذي ليس له أن ينفقه فيذم عليه.

وكان يقول: «لو كان الأمر كما قال من زعم أن الرزق هو التملك لكان أكثر الخلق غير مرزوقين لله تعالى. وذلك أن جملة الحيوانات التي لا ملك لها يجب أن تكون غير مرزوقة. وكذلك يجب مثله في كثير من المكلفين إذا أكلوا حراماً وتصرفوا فيه. وهذا خلاف قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6]، وخلاف قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم: 40].

وكان يقول: «لو كان معنى الرزق هو التملك، ومعنى التملك التمكين والإقدار على ما مكن منه، لكان قد ملك الكافرين الكفر رزقهم، من حيث مكّنهم منه وأقدرهم عليه، والمخالضون فيه يابون ذلك».

وكان يقول: إنه لا يصح أن يأكل أحد رزق غيره أو يغصب أحد أحداً رزقه، كما يستحيل أن يتغذى أحد بغذاء غيره أو ينتفع بنفع غيره أو يألم بألم غيره. وكذلك لا يصح أن يمنع أحد رزق أحد أو يزيد فيه أو ينقص منه، ويجري ذلك عنده مجرى الأجل، فكما لا يصح أن يقدم أحد أجلاً أو يؤخره، فكذلك لا يصح أن يمنع أحد رزق أحد أو يقدمه أو يؤخره. وكان يقول: إن جميع ذلك مقدر محكوم به لا يزيد على ما قدر ولا ينقص، كما رويت فيه الأخبار ونطقت به الآثار ودلت عليه أي الكتاب والسنن».

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 137 - 138.

ب - 2 الباقلائي: الرزق من الله أكان حلالاً أم حراماً.

«ويجب أن يعلم: أن أرزاق العباد وجميع الحيوان من الله تعالى، فلا رازق إلا الله: حلالاً كان أم حراماً.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: 26]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6]، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُمْ مَن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: 40]. وقد أجمع المسلمون على إطلاق القول: «لا رازق إلا الله»، كما أجمعوا على أنه «لا خالق إلا الله».

ويدل عليه أيضاً: أنه لو فرض نشوء صبي من حال كونه طفلاً إلى بلوغه بين اللصوص وقطاع الطريق، وكان يتناول من طعامهم المسروق المنهوب، ثم من بعد إدراكه والبلوغ سلك مسلكتهم في السرقة والنهب والغارة إلى أن شاخ وهرم، ولم يتناول لقمة من حلال قط، فلو قال قائل: إن هذا الشخص لم يرزقه الله رزقاً قط، ولا أكل له رزقاً، كان هذا القائل معانداً للنص الوارد، وخارقاً لإجماع المسلمين. فدلّت هذه الجملة: أن لا خالق إلا الله ولا رازق إلا هو.

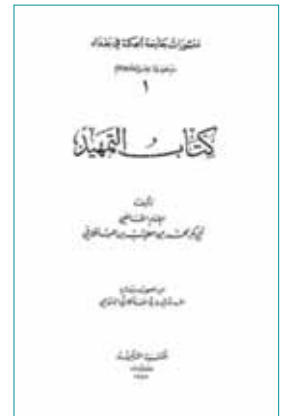
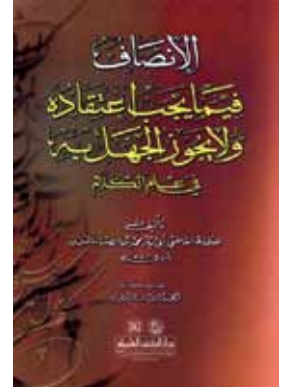
أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2010، ص 50 - 51.

ويرد الباقلاني على دعوى المعتزلة في ما ذهبوا إليه من أن الله يرزق الحلال ولا يرزق الحرام معاً، بالقول:

«فإن قالوا: أفتقولون إن الله يرزق الحلال والحرام؟ قيل لهم: أجل، وقد دل على ذلك بقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم: 40]. فلما كان منفرداً بالخلق والإماتة والإحياء، كان منفرداً بتولي الأرزاق. فإن قالوا: فما معنى قولكم: إنه يرزق الحرام؟ قيل لهم: تأويل ذلك أنه يجعله غذاء للأبدان وقواماً للأجسام، لا على معنى التملك والإباحة لتناوله، لأن ذلك مما قد أجمع المسلمون على خلافه. وهو تعالى رزاق الحلال على الوجهين جميعاً.

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون معنى الرزق هو معنى التملك؟ قيل لهم: أنكرنا ذلك لإجماع الأمة على أن الطفل مرزوق لما يرتضعه من ثدي أمه؛ وعلى أن البهائم من ولد النعم مرزوقة لما تتغذى به من لبنها، وكذلك هي كلها مرزوقة لما ترتعيه من حشائش الأرض ونباتها؛ وأن البهيمة والطفل لا يملكان ذلك مع كونه رزقاً لهما؛ لأنهم متفقون على أن لبن سائر النعم ملك لربها دون سخالها. فبطل ما سألتكم عنه. وعلى أنه لو كان الرزق هو التملك، والملك عندهم بمعنى القدرة، لكان الباري مملكاً للحرام من حيث كان مقدراً على تناوله وعلى أن يكون رازقاً له بهذا المعنى. ولا مهرب لهم من ذلك».

أبو بكر الباقلاني: كتاب التمهيد، طبعة اليسوعي، ص 328 - 392.





ب - 3: جعفر السمناني: من شأن الله أن يرزق الحلال والحرام معًا.

«ويسألون عن رجل وُلد له مولود طفل فرباه بلبن حرام وغذاء حرام، فلما أدرك خرج مع اللصوص إلى قطع الطريق، وكان من أولاد الديلم رُبِّي في الحرام، فلما دخل أشهر في ديوان الإقطاع، وأخذ أموال المسلمين، وعاش مائة سنة، هل أكل لله سبحانه رزقًا قط؟ إن أقروا بذلك أبطلوا مذهبهم.

وإن قالوا: لا.

قيل: فإذا كان الله سبحانه ما رزقه، فيجب على أصولكم ألا يجب عليه عبادته؛ لأنه إنما يجب عليه عبادة الله سبحانه عندكم بعد أن يطعمه ويزيح عله، وهذا ما فعل به شيئًا من هذا، وهذا على ما ترون من الشناعة.

ويقال لهم: ما تقولون في ولد لرجل سرق من أبيه شيئًا فأكله؟

فإنهم يقولون: أكل حرامًا.

فيقال لهم: فإن استحلّه فأكله.

قالوا: صار حلالًا وصار ملكًا، ولم يكن رزقًا لله تعالى، وصار بعد أن أحله منه رزقًا لله.

فيقال لهم: فإن رجع الأب في هبته؛ لأن له الرجوع فيها.

قالوا: عاد غير أكل لرزق الله.

وهذا من عجيب أمرهم. ومن أجوبتهم المفضلة: أن طعامًا أكل وليس هو مما رزق الله سبحانه، ثم صار رزق الله، ثم عاد مما لم يرزق، وعلى ذلك ينقلب أن هذا الأمر عجيب، وجواب ظريف.

جعفر السمناني: البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تموهات أهل الطغيان، تحقيق عبد العزيز بن رشيد الأيوب، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 2014، ص 572 - 573.

ب - 4: الجويني: الرزق ما انتفع به، وهو مباح ومحظور.

«والرزق يتعلق بمرزوق تعلق النعمة بمنعم عليه. والذي صح عندنا في معنى الرزق أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه، فلا فرق بين أن يكون متعديًا بانتفاعه، وبين أن لا يكون متعديًا به.

وذهب بعض المعتزلة إلى أن الرزق هو الملك، ورزق كل موجود ملكه، وقد ألزم هؤلاء أن يكون ملك الباري تعالى رزقًا له، من حيث كان ملكًا له، فلم يجدوا عن ذلك انفصالًا.

ومن أجوبتهم
المفضلة: أن طعامًا
أكل وليس هو مما
رزق الله سبحانه، ثم
صار رزق الله، ثم
عاد مما لم يرزق،
وعلى ذلك ينقلب أن
هذا الأمر عجيب،
وجواب ظريف.

وزاد المتأخرون، فقالوا: رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء تحرزوا عن ملك الباري تعالى لما قيدوا الملك بالانتفاع، والرب تعالى متقدس عنه، ويلزمهم مع هذا التقييد، أن يقولوا: لا يدرّ على البهائم رزق الله تعالى؛ فإنها لا تتصف بالملك وإن اتصفت بالانتفاع، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6]. فإذا بطل ما قالوه، لم يبق إلّا صرف الرزق إلى الانتفاع من غير رعاية الملك.

فإن قالوا: هذا الأصل يلزم أن يكون الغصب رزقاً للغاصب إذا انتفع به، ثم لا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى، وتوجيه اللائمة عليه فيه؛ وهذا الذي استكروه نص مذهبنا؛ فكل منتفع بشيء مرزوق به.

ثم الرزق ينقسم إلى المحظور والمباح، وما ذكره من أن المرزوق لا يدفع عن رزقه، ممنوع غير مسلم، وظاهر تشغييهم يعارضه قولهم: إن القدرة على الإيمان قدرة على الكفر، فالكافر إذاً عنده معان من جهة الله تعالى على كفره؛ فإن لم يبعد أن يكون المعاقب بكفره معاناً على كفره، لم يبعد ما ذكرناه.

ثم الذي التزمه يجر إلى شناعة لا يبيء بها ذو دين. وذلك أن من اغتذى بالحرام طول عمره، وانصرف انتفاعاته إلى الجهات المحظورة من كل وجه، فيلزم أن يقال: لم يدرّ عليه من الله رزق، وما رزقه الله قط؛ وذلك عظيمة لا ينتحلها متدين.

ثم الرزق عندنا ينطلق على ما ينتفع به، إذا تقرر الانتفاع به؛ فهذا مقتضى الإطلاق. ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به، يقال له: لم يجعل الله ما خوله رزقاً له، ويتعذر صرف الرزق إلى محض الانتفاع في إطلاق اللسان.

فأل الكلام إلى أن الرزق هو المنتفع به، وإن سمي الانتفاع رزقاً، فالمراد به المنتفع به؛ إذ لو جعلنا الانتفاع نفسه رزقاً، لأخرجنا الأطعمة والأشربة والأقوات عن كونها أرزاقاً، وذلك خروج عن موجب اللسان؛ والقول في هذا الباب، وفي الذي تقدم عليه، يتعلق بمحض العبارة والتناقش فيها».

الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، جامعة الأزهر، مصر، 1950، ص 364 - 366.

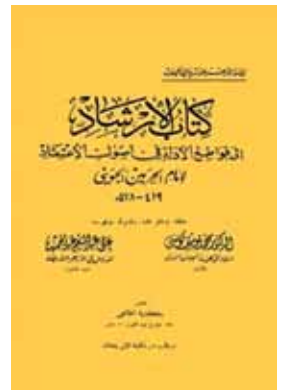
ب - 5 - أبو بكر ابن العربي المعافري: لا تتريب على الله في ما يرزقه البشر.

«اختلف علماؤنا - رحمة الله عليهم - فيه [= الرزق]؛

فقيل: الرزق هو الغذاء، وما يتغذى به مما ينتفع به سمي رزقاً؛

ومنهم من قال: الرزق هو كل ما هيئ للانتفاع به؛

وقالت القدرية: الرزق الملك، فلا رزق لله على أكل الحرام، ولا على من لا تكليف عليه من الحيوان.





وعموماً القرآن والسُّنَّة كلها تدل على أن لا دابة ولا حيوان إلا والله رازقه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6]، وفي الحديث الصحيح عن كيفية خلق المولود في الرحم: «فيكتب رزقه وأجله، وشقي أو سعيد».

فإن قيل: فإن رُزق الحرام، فلم يُعذب عليه؟

قلنا له: لأنه فعال لما يريد.

فإن قيل: هذا سفه وظلم، فلا يريده.

قلنا: سفه وظلم ممن؟ إن قلتم: «من الله» لم نُسلم، وإن قلتم: «منا» فليس يصح أن يقاس ربنا بنا، ولا يشبهه شيء منا؛ لا في ذات، ولا في صفة، ولا في فعل.

فإن قيل: هذا معلوم عقلاً. قلنا: ضرورة أو نظراً؟

إن قلتم: ضرورة كابرتم؛

وإن قلتم: نظراً فاسردوه.

وبإدارة الأقسام عليها يرجع القول إلى تحسين العقل، وإلى طرف من التشبيه تقدمت المقالة به.

ذلك أن قومًا زلوا وزعموا أن أفعال ربنا مع أفعالنا محوكة على منوال واحد، فلم يمكن ذلك، ولا ساغ في هذه المسالك أن يجري فعل من لا أمر له ولا حاكم عليه على مثال فعل مأمور محكوم عليه».

أبو بكر ابن العربي المعافري: الكتاب المتوسط في الاعتقاد. ص 308 - 309.

ب - 6: سيف الدين الآمدي: الرزق كل ما انتفع به حي، وسواء كان بالتعدي، أو بغيره. مباحًا، أو حرامًا، مملوكًا، أو غير مملوك.

«لا خلاف بين الأمة أن الرزق يستدعي رازقًا، ومرزوقًا. وإنما الخلاف بينهم في معنى الرزق، ومن هو الرازق.

فأما الرزق:

فقد أجمعت المعتزلة على أنه لا يكون حرامًا. ثم اختلفوا في حده:

فقال الجبائي: إن الرزق هو الملك. وسواء كان انتفع به، أم لا؟ ويبطل بالحوادث بجملتها؛ فإنها مملوكة لله - تعالى - وليست رزقًا له. ويبطل بالبهايم: فإنها مرزوقة؛ ولها رزق بالإجماع. وبديل قوله - تعالى -: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾، ومع ذلك لا ملك لها بالإجماع. فإن فسر الملك بالقدرة الحسية، على ما هو الإشعار اللغوي؛ فيلزمه أن يكون الحرام رزقًا للقادر عليه حسًا؛ وهو خلاف إجماع المعتزلة.

وقال أبو هاشم: الرزق كل ملك يتصور الانتفاع به من ماله، وهو وإن خرج عنه النقص بملك الله - تعالى - إلا أنه منتقض بأرزاق البهائم على ما تقرر.

وقال أبو عبد الله البصري: الرزق كل ما للحي الانتفاع به، من غير تعد فيه، ولم يلتفت في التحديد إلى الملك؛ لإدراج أرزاق البهائم فيه؛ وهو باطل أيضاً، بما تأكله السباع من المواشي؛ فإنه يجوز لمالكها منع السباع من أكلها شرعاً بالإجماع؛ بل وكذلك غير المالك؛ لحفظ أرواح المواشي، والملك المعصوم على ماله. وعند هذا: فإما أن يقال: بأن ما أكله السبع يكون رزقاً له، أو ليس رزقاً له. فإن كان الأول: فهو خلاف ما أجمعت المعتزلة عليه، من أن الممنوع عن الشيء شرعاً لا يكون ذلك الشيء رزقاً له. وإن كان الثاني: فقد انتقض الحد؛ حيث وجد ولا محدود.

والذي صار إليه متأخرو المعتزلة - وهو اختيار صاحب المغني - أن الرزق هو كل ما للحي الانتفاع به، ولا يجوز منعه منه. وهو منتقض بالحشيش، والكأ في الموات؛ فإنه رزق للبهائم بإجماع منهم. ومع ذلك يجوز منعهم عنه بإحياء الموات. وينتقض أيضاً بالملك المباح الذي لمالكه الانتفاع به؛ فإنه رزق له بإجماع منهم مع أن للرب - تعالى - منعه من الانتفاع به. إما بأن يفوته عليه، أو بإخراج المالك بالمرض، أو بسبب آخر عن التمكن من الانتفاع به؛ وفيه وجود المحدود دون حده.

والذي عليه معول أهل الحق من الأشاعرة: أن الرزق كل ما انتفع به حي، وسواء كان بالتعدي، أو بغيره. مباحاً، أو حراماً، مملوكاً، أو غير مملوك.

وربما ذهب بعض أصحابنا إلى أن الرزق هو ما تتربى به الحيوانات من الأغذية، والأشربة لا غير.

والمذهب هو الأول؛ فإن الإطلاق من أهل العرف سائغ ذائع، بأن ما انتفع به الحيوان؛ فهو رزقه، وأن ما لم ينتفع به ليس رزقاً له، وإن كان مملوكاً له؛ بل رزق من انتقل إليه، وانتفع به.

والنزاع في هذه المسألة ليس في غير التسمية؛ فكان صحة الإطلاق كافياً فيه؛ فإنه لو كان الرزق هو المنتفع به؛ لكان ما أخذه الغاصب وانتفع به، رزقاً. ولو كان رزقاً له؛ لما كان ممنوعاً من الانتفاع به، ولا ملوماً عليه، ولا معاقباً.

ويدل على أنه ليس رزقاً له النص، والإطلاق.

أما النص: فقولته - تعالى -: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الأنفال: 3] أثنى على المنفق من رزقه؛ وذلك غير متحقق في حق الغاصب بما ينتفع به؛ فلا يكون رزقاً له.

وأيضاً قوله - تعالى -: ﴿أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: 254]، أمر بالإنفاق من الرزق، والغاصب منهي عن الإنفاق مما اغتصبه؛ فدل على أنه ليس رزقاً له.

وأما الإطلاق: فهو أن من أخذ مال غيره، وأحال بينه وبين ملكه، يصح أن يقال: أحال

أن الرزق

كل ما انتفع به حي،
وسواء كان بالتعدي،
أو بغيره. مباحاً،
أو حراماً، مملوكاً،
أو غير مملوك.



بينه وبين رزقه. وإن لم يكن قد انتفع به؛ فدل على أن مسمى الرزق غير المنتفع به؛ وهو الرزق.

والجواب:

أما الحل وانتفاء اللوم، والعقاب؛ فغير داخل في مسمى الرزق، حتى إذا لم يكن الانتفاع حلالاً، أو كان ملوماً معاقباً عليه، لا يكون رزقاً؛ بل مسمى الرزق: هو المنتفع به لا غير، وهو متحقق في حق الغاصب، واللوم والعقاب والحرمة، إنما كان لازماً في حق الغاصب من مخالفة نهي الشرع، وتقويت ملك المعصوم عليه دون إذنه، ولا منافاة بين الأمرين.

وأما ما ذكره من الآيتين؛ فإنما يصح الاحتجاج بهما أن لو اشتملتا على صيغة العموم؛ ونحن لا نسلم أن العموم له صيغة. وإن سلمنا أن للعموم صيغة؛ ولكن لا نسلم وجودها في الآيتين المذكورتين؛ إذ المذكور فيهما حرف من؛ وهي للتبويض لا للعموم. وإن سلمنا صيغة العموم فيهما؛ ولكن لا نسلم أن ما اغتصب الغاصب؛ يكون رزقاً له، قبل الانتفاع به حتى يصح منه الإنفاق؛ وأنه يصير رزقاً له بالانتفاع. وعند ذلك: يتعذر الإنفاق منه؛ فلا يكون الأمر بالانتفاع، والتحرير على الإنفاق من الرزق تناولاً له. وإن سلمنا إمكان تناول الآيتين له؛ ولكنه مخصوص، بأرزاق البهائم والأطفال، والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة لتردده بين أقل الجمع، وما عدا محل التخصيص. وبتقدير أن يكون حجة؛ ففي أقل الجمع؛ لتيقنه. وبتقدير أن يكون حجة فيما عدا محل التخصيص؛ فيجب تخصيصه، لما ذكرناه من النهي عن تقويت ملك المالك المعصوم عليه.

وأما إطلاق الرزق على الملك الذي لم ينتفع به؛ فليس حقيقة لما أسلفناه، وإنما هو بطريق المجاز من حيث أنه بحال ينتفع به في الغالب، ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه من الإطلاق. كيف؛ وأنه يلزم مما ذكره أن يكون من اغتذى بالحرام من أول عمره إلى منتهاه كأولاد القصاب، أن يكون قد عاش ومات، ولم يرزقه الله رزقاً؛ وهو خلاف إجماع المسلمين، قبل ظهور المعتزلة.

وأما الرازق: فقد اتفقت المعتزلة: على أن الحرام لا يكون رزقاً من الله - تعالى - وما كان حلالاً مباحاً، فما أتى العبد منه بنصب وتعب؛ فالعبد هو الرازق لنفسه والله - تعالى - ليس برازق له ذلك الرزق. وما أتاه منه بغير فعله؛ فهو من الله، والرازق له ذلك الرزق هو الله - تعالى -. ثم منه ما هو واجب على الله - تعالى - وهو ما فيه صلاح المكلفين. ومنه ما يجب المنع عنه؛ وهو ما فيه فساد المكلفين. ومنه ما يجوز الرزق به، والمنع منه؛ وهو ما استوى فيه صلاح المكلف وفساده.

[رأي أهل الحق (= الأشاعرة)]

وأما أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم: فقد أجمعوا أنه لا رازق إلا الله؛ إذ الرزق

مخلوق، ولا خالق غير الله - كما يأتي تقريره في الأصل الثاني من هذا النوع - وأنه لا يجب عليه أن يرزق أحدًا؛ لتعالیه وتقديسه، عن أن يجب عليه شيء على ما سبق تقريره؛ بل إن رزق فيفضله، وإن منع فبعدمه، والعبد ليس له غير الكسب - على ما يأتي تحقيقه في خلق الأعمال، ثم ما يكسبه العبد من الرزق: إن كان منهياً عنه؛ فمحرم، وإلا فمباح. وليس اكتساب الرزق وطلبه من المحرمات، إذا تجنب فيه ارتكاب المنهيات، خلافاً لشذوذ من العوام - لا يؤبه بهم - في ظنهم أن اكتساب الرزق وطلبه من المحرمات.

ويدل على إباحة ذلك نصوص الكتاب، وإجماع الأمة. أما نصوص الكتاب: فقوله - تعالى -: ﴿ فَإِذَا فُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة: 10]، وقوله - تعالى -: ﴿ وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة: 2]، وقوله - تعالى -: ﴿ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لَتَجْرِيَ أَلْفُكُ فِيهِ بِأَمْرٍ رَبِّكُمْ وَلِيَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ ﴾ [الجمعة: 12]، وقوله - تعالى -: ﴿ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴾ [المزمل: 20]، وقوله - تعالى -: ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ [النساء: 29]، إلى غير ذلك من النصوص الدالة على جواز طلب الرزق، واكتسابه.

وأما الإجماع: فهو أن الأمة من الصحابة، ومن بعدهم مجمعون على جواز اكتساب الرزق، وأنه ما زال الناس يكتسبون، ويجهدون في طلب الأرزاق برّاً وبحراً، في زمن النبي ﷺ، والصحابة، ومن بعدهم، ولم يزل ذلك مألوفاً معروفاً من النبيين والأولياء والصالحين، من غير تكير. ولو كان ذلك محرماً؛ لما ساغ من النبي ﷺ، ومن الصحابة، وأهل الحل والعقد من بعدهم، أن يتواطؤوا على الخطأ؛ إذ هو متعذر عادة، وممتنع شرعاً.

فإن قيل: طلب الرزق، والاجتهاد في اكتسابه، يلزم منه أمر محرّم؛ فكان محرماً. وبيان ذلك: هو أن طلب الرزق، يشعر بعدم الإيمان بالله - تعالى - وقلة الثقة فيما أخبر به؛ وذلك حرام؛ فكان طلب الرزق حراماً. وبيان لزوم قلة الثقة بخبره، بتقدير طلب الرزق: هو أن قوله - تعالى -: ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود: 6]، وقوله - تعالى -: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لَوْلَا أَلَدْنَا خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِنَّا كَارِهِونَ ﴾ [الأنعام: 14]، وقوله - تعالى -: ﴿ إِنَّا اللَّهُ هُوَ الرِّزْقُ ﴾ [الذاريات: 58]، وقوله ﷺ: «لو اتكلتم على الله حق اتكاله لكنتم كالطير، تغدو خماصاً، وتروح بطاناً». وذلك كله يدل على أن الله - تعالى - متكفل بأرزاق عباده بخبره؛ فالطلب لما أخبر بوقوعه، يدل على قلة الثقة بخبره؛ وهو حرام. وأيضاً: فإن الأرزاق مشوبة بالمحرمات، وبالسعي لا يأمن من مصادفة المحرم بالتصرف فيه، وأكله؛ وذلك حرام، وإذا وقع الاشتباه والتردد بين الحرام، وما ليس بحرام؛ فالتجنب، والكف؛ واجب. كما لو اختلطت ميتة بمذكاة، وأخت من الرضاع بأجنبية.

والجواب: أننا لا نسلم أن طلب الرزق يشعر بعدم الإيمان، وقلة الثقة فيما أخبر به الله - تعالى - من الرزق لعباده، وإلا كان ذلك موجباً للقدح فيمن سلف من الأنبياء، وغيرهم من الأولياء؛ فإن أكثرهم كانوا محترفين مكتسبين بأسباب مختلفة، حتى أن داود كان

لا نسلم أن طلب الرزق يشعر بعدم الإيمان، وقلة الثقة فيما أخبر به الله - تعالى - من الرزق لعباده، وإلا كان ذلك موجباً للقدح فيمن سلف من الأنبياء، وغيرهم من الأولياء؛ فإن أكثرهم كانوا محترفين مكتسبين بأسباب مختلفة.





يكتسب بالدروع، وإدريس بالخياطة، وموسى بالرعاية، والنبى ﷺ بالتجارة قبل المبعث، وعلى هذا كان الأولياء من السلف، والخلف ثم لو كان كما ذكروه؛ لحرم النظر في معرفة الله - تعالى - والسعي في الإتيان بالعبادات، وتخليص النفس من الهلاك، عند الوقوع في المهالك، وأن يمد أحد يده إلى ما حضر بين يديه من الطعام لتناوله، وأن يتصرف في شيء من مهمات الدنيا والآخرة؛ لأن ذلك يدل على عدم الإيمان، وقلة الثقة بالله - تعالى - فيما ثبت من محتوم قضائه وقدره، وأن كل حادث يحدث بإحداثه؛ وأنه لا دافع ولا مانع لما قضاه وأمضاه.

فلئن قالوا: حيث قيل بانتفاء الحرمة عن السعي؛ كان السعي مأموراً به، ومأذوناً فيه. قلنا: واكتساب الرزق أيضاً مأذون فيه، بدليل ما ذكرناه من نصوص الكتاب وإجماع الأمة؛ فإن ذلك وإن لم يدل على الوجوب، فأدنى درجاته الإذن، والإباحة.

وما قيل من أن الأرزاق مشوبة بالمحرمات. قلنا: الأصل في الكل الإباحة، واحتمال مخالطة المحرم لكل واحد من الأموال، وإن كان قائماً، إلا أنه بعيد. وبتقدير أن يكون مشكوكاً فيه؛ فلا يكون دافعاً للأصل بخلاف ما ذكروه من الأمثلة؛ إذ ليس الأصل هو الحل في الكل، والاجتهاد غير جار فيها؛ لعدم العلامة المبيحة، حتى إنه لو انقح احتمال وجود العلامة الدالة على الإباحة كما في الميتة والمذكاة.

قلنا: منع بالإباحة على وجه لنا في المذهب. ثم يلزم من ذلك تحريم تناول الأغذية مطلقاً. كما قيل بتحريم الاكتساب. ولا يخفى ما في ذلك من الوقوع في المحرم، وهو إلقاء النفس في التهلكة؛ وهو خلاف إجماع الأمة، وخلاف قوله - تعالى -: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195].

سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، 2012، ص 220 - 226.

ب - 7 - التفاتراني: الرد على الموقف الاعتزالي (من شرح المقاصد)

«قال [=عضد الدين الإيجي]: «ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به، فكل يستوفي رزقه، ولا يأكل أحد رزق أحد. وقيل: لينتفع به، وقد يختص بالمأكول، وقيد المعتزلة بأن لا يكون لأحد منعه ليخرج الحرام جرياً على أصلهم في القبح. فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقاً. لنا [=معشر الأشاعرة] النصوص الدالة على ضمان الأرزاق.

قالوا: فلم يدفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعي في تحصيله؟

قلنا: لارتكابه المنهي واكتسابه القبيح».

[الرزق] في الأصل مصدر سمي به المرزوق. وهو ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينتفع به، فيدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره، ويخرج ما لم ينتفع به

وإن كان السوق للانتفاع؛ لأنه يقال فيمن ملك شيئاً، وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع؛ إن ذلك لم يصّر رزقاً له. وعلى هذا يصح أن كل أحد يستوفي رزقه، ولا يأكل أحد رزق غيره، ولا الغير رزقه، بخلاف ما إذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن من ذلك على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا، نظراً إلى أن أنواع الأطعمة والثمرات تسمى رزقاً، ويؤمر بالإنفاق من الأرزاق، ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري، التمكن من الانتفاع، وفي العيني ما يصح به الانتفاع. ولم يكن لأحد منعه احترازاً عن الحرام، وعما أبيح للضيف مثلاً قبل أن يأكل. ومن فسر به ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقاً عرفاً، وإن صح لغة حيث يقال: رزقه الله ولداً صالحاً. وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليّباً، وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب، بل العبيد والإماء مع الاختلال بما في مفهومه من الإضافة إلى الرزاق، اللهم إلا أن يقال: المراد المملوك؛ أي: المجمعول ملكاً بمعنى الإذن في التصرف الشرعي فيه معنى الإضافة، ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الإنسان بطرق التغليب. لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع. وحينئذ فخرج ملك الله تعالى ظاهر، ومن فسر به بالانتفاع أراد المنتفع به، أو أخذ الرزق مصدرًا من المبني للمفعول؛ أي: الارتزاق، ولما كان الرزق مضافاً إلى الرزاق وهو الله تعالى وحده، لم يكن الحرام المنتفع به رزقاً عند المعتزلة لقبحه. وقد عرفت فساد أصلهم، ولزمهم أن من لم يأكل طول عمره إلا الحرام لم يرزقه الله تعالى. وهو باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6].

وأجيب بأنه تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباح إلا أنه أعرض عنه لسوء اختياره. على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً، فجوابكم جوابنا. قالوا: لو كان الحرام رزقاً لما جاز دفعه عنه، ولا الذم ولا العقاب عليه. قلنا: ممنوع وإنما يصح لو لم يكن مرتكباً للمنهي عنه مكتسباً للقبح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب؛ لأن السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة، وقد يستحب، وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله، وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي، وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربا.

ج - الموقف الإباضي:

الضراري: لا يحيا مخلوق إلا برزق الله ولا يقصر به عنه

هل هناك فارق بين الإنسان والحيوان في مسألة الرزق؟ وهل الفقر والغنى من صنع الإنسان بيده أم من صنع الله؟

«يقال لهم: أخبرونا عن الناس: هل جعل الله لهم أجالاً وأعماراً وأرزاقاً معلومة يعلم الله أنهم لا يعدونها ولا ينقصون منها ولا يقصرون عنها؟ فإن زعموا أن ذلك كذلك قيل لهم: أوليس قد يعلم الله أعمار العباد وأرزاقهم ومعايشهم التي بها يحيون ويغدون وأجالهم التي إليها ينتهون وجعل لكل إنسان منهم رزقاً ليحيا به لا يعدوه كما جعل



للبهائم رزقاً فيحيون به لا يعدونه؟ أو تزعمون أن حال الناس في ذلك كحال البهائم؟ فإن زعموا ذلك قيل لهم: فما الفصل في ذلك؟ وأنى اختلف ذلك في حال الإنسان وحال البهائم في أرزاقهم؟ زعتم أن الله جعل للبهائم رزقاً معلوماً جعله لهم حياة وغذاء لا يحيون إلا به ولا يبقون إلا به ولم يجعل ذلك للناس؟ فإن زعموا أن حال الناس والبهائم وجميع الخلق في الرزق والأعمار والأوقات حال واحد وإن أحداً لا يأكل ولا يحيا إلا برزق الله ولا يقصر به عنه، فقد صاروا إلى ما نقول. وهو الحق إن شاء الله. فإن زعموا أن الناس قد يحيون ويعيشون بغير رزق الله إياهم، فما حاجتهم إلى أن يرزقهم الله وهم يقدر أن يأخذوا غير رزقهم، فكيف لا يستكثرون لأنفسهم حتى يكونوا جميعاً أغنياء إذ صار رزقهم بأيديهم؟ وهذا من قولهم هو الضلال البعيد. قال الله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: 3]، وقال: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [هود: 6]، وقال: ﴿وَلَا تَقْنُتُوا أَوْلَدَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأنعام: 151].

ويقال لهم: هل يستطيع أحد أن يأخذ غير رزقه؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: وكيف يكون ذلك رزقاً له ولم يحيا به وإنما هو حياة لغيره وإنما يكون رزق الله الذي جعل له رزقاً وحياة كما جعل عدة أيام أجله له لا لغيره. وهل يقدر أحد أن تكون عدة أيام أجله حياة لغيره، أو حياة غيره زيادة في عدة أعمال أجله؟ فإن لم يكن ذلك كذلك فكيف يكون رزق المرء الذي هو حياته حياة لغيره وتبقيه له ولم يجعل الله له ذلك؟ فإن زعموا إن الرزق ليس بمنزلة الآجال، قيل لهم: فالمسلوب رزقه بزعمكم إنما أوتي في ذلك من قبل أن الرزاق لم يضع رزقه موضعاً لا يكون لغيره، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

اعلم أن قولهم في ذلك أن الحرام لم يرزقه الله لأحد وأن آخذه هو الذي أرزقه لنفسه أو أرزقه إياه الشيطان، ففي ذلك نقض لقولهم: إن الله ولي أرزاق العباد، وصار قولهم إلى أن العباد هم الرازقون لأنفسهم. فإن زعموا ذلك، قيل لهم: فهل يمكن عندكم بزعمكم أن يكسب الله كل امرئ ما لا يكسبه إن قصر عن جمعه عذبه، وأن يأمركم بالغنى ويحرم عليكم الفقر؛ لأن ذلك بزعمكم إليكم وفي أيديكم؟ فإن زعموا أن ذلك لا يمكن ولا يجوز فيه الأمر والنهي، كان ذلك شاهداً لنا عليهم، ودليلاً على أن الغنى والفقر ليسا من أفعالهم وإنه إلى الرزاق، لا إلى المرزوقين».

عبد الله بن يزيد الفزاري: كتاب القدر، تحقيق عبد الرحمن السالمي وولفرد مادلونغ، ضمن كتاب:

Early Ibadi Theology, edited by Abdulrahman Al-Salimi and Wilferd Madelung, Brill, Leiden Boston, 2014, p. 31.



د - الموقف الإمامي:

د - 1 - المرتضى: الرزق من الله أصلاً، وقد يكون من الإنسان تبعاً.

يثير المرتضى أولاً مسألة الرزق وصلته بالحيوان: هل الحيوان يرزق؟ ومتى يرزق؟ ثم ينتقل بعد ذلك إلى طرح المسألة في ما يخص الإنسان.

«اعلم أن الرزق هو ما يصح أن ينتفع به المرزوق ولم يكن لأحد منعه منه. وربما قيل: ما هو الانتفاع به أولى.

والدليل على صحة هذا الحد: أن ما اختص بهذه الصفة سمي رزقاً، وما لم يكن عليها لا يسمى رزقاً.

والبهيمة مرزوقة على هذا الحد؛ لأن كل شيء صح أن ينتفع به ولم يكن لغيرها منعها منه فهو رزق لها. ولهذا لم يكن ما نملكه من الزرع رزقاً للبهائم، لأن لنا منعها منه، وليس لنا منعها من الكلاً والماء، غير أن الكلاً والماء قبل أن يأخذ البهائم بأفواهاها لا يكون رزقاً لها، وإنما سمي رزقاً لها إذا حصل في أفواهاها؛ لأنه في هذه الحال لنا أن نمنعها من كل شيء منه، بأن نسبق إليه، فلا يثبت فيه قبل التناول شرط التسمية بالرزق. فإن سمي الكلاً والماء قبل التناول والحياسة بأنه رزق لشخص معين من عاقل أو بهيمة، فعلى جهة التوسع. والمراد به أنه يصير رزقاً متى تنوول.

ومعنى الملك ثابت في البهيمة بخلاف ما يمضي في الكتب؛ لأنها بحياسة الكلاً والماء وحصوله في فيها يصح منعها منه كما يقبح ذلك في العاقل، إلا أنهم للتعارف.

ولا يسمون بالملك إلا من له علم وتمييز حاصلان ومتوقعان كالطفل والمغلوب على عقله. ومعنى الرزق يقرب من معنى الملك، وهما متداخلان في الشاهد لا يكاد ينفصلان، وإنما ينفرد القديم تعالى بالملك دون الرزق. فعلم بذلك أن صحة الانتفاع من شرط التسمية بالرزق دون الملك.

وقد مضى لأبي هشام هذا الذي أشرنا إليه في كلامه، وإنما أصحابه تشددوا في الفصل بين معنى الرزق والملك، وادعوا أن الملك في الشاهد ينفصل من الرزق، فإنه يجري فينا على ما لا يسمى رزقاً. وتعلقوا في ذلك بأشياء، الأول: في أن الكلاً والماء رزق البهائم والعقلاء وليس بملك لهم، والثاني: أن المبيع لغيره طعامه يوصف ذلك الطعام بأنه رزق لمن أبيح له ولا يوصف بأنه ملك له قبل أن يحوزه، الثالث: أن الإنسان قد يملك المضار والمنافع في أمواله ولا يوصف المضار والمنافع من أمواله بأنه رزق له، الرابع: أنهم يقولون: رزقه الله تعالى ولدًا وعقلاً لما كان مختصاً بالانتفاع بهما ولا يكون ذلك ملكاً.

والجواب عن الأول: أننا قد بينا أن الكلاً والماء ليس برزق قبل التناول، وكيف يكون رزقاً على أصولكم وحدكم في الرزق لا يثبت فيه، لأنكم تشترطون أنه ليس لأحد المنع منه، وهذا غير موجود في الكلاً والماء؛ لأن كل أحد يجوز أن يمنع غيره منه بالسبق إليه.



وعن الثاني: أن المبيح طعامه لغيره له أن يمنعه منه قبل أن يتناوله ويحصل في يده، فكيف يكون رزقاً له قبل التناول وشرط الرزق لم يثبت فيه، والقول في ذلك كالقول في الكلاً والماء.

وعن الثالث: أن الضار الذي لا نفع فيه البتة من أموالنا لا نملكه؛ لأن لغيرنا منعنا منه لقبحه، فكيف يوصف بالملك وشرط هذا الوصف لا يثبت.

وعن الرابع: أننا لا نمنع من وصف الإنسان بأنه يملك الانتفاع بولده وعقله، كما نقول: إن ذلك رزقه. وإذا أطلق فيما ذكرنا أنه رزق فمعناه أن الانتفاع به رزق وكذلك الملك.

فإن قيل: فما معنى الملك؟ قلنا: كل من قدر على التصرف في شيء ولم يكن لأحد منعه منه سمي مالكا له، وإنما وصف الله تعالى بأنه: «مالك يوم الدين» على هذا المعنى دون غيره، وإنما وصف الإنسان بأنه «يملك عبده وداره» لأنه يقدر على التصرف فيهما وليس لأحد منعه من ذلك، ولهذا لا يصفون دار غيره بأنه ملكه وإن قدر على التصرف فيها، لأن لغيره أن يمنعه.

والوكيل وإن تصرف في مال الموكل فلا يوصف بالملك؛ لأنه نائب عن غيره، والنفع بذلك التصرف عائد إلى موكله.

وإنما فارق الملك الرزق على ما ذكرناه من حيث فارق الرزق في الانتفاع، وليس ذلك بواجب في الملك، وإن كان ربما عرض فيه.

إذا ثبت أن الرزق ما لم يكن لأحد منع المرزوق من الانتفاع به، فلا يجوز أن يكون الحرام رزقاً، لأن الحرام يجب المنع منه.

وأيضاً فلا بد من اختصاص الرزق بمن يضاف إليه، فإن كان من حيث صح أن ينتفع به وليس لأحد منعه - وهو الصحيح - يقتضي أن يكون الحرام خارجاً عنه، وإن كان وجه الاختصاص [صححة] الانتفاع به والتمكن منه، فيجب أن تكون أموال الناس رزقاً لكل غاصب جائر تمكن من أخذها، وكان يجب في من تمكن من وطء زوجة غيره أن يكون ذلك رزقاً له كما هو فيما أبيح له. وكان يجب أيضاً أن تكون المحرمات من الخمر والخنزير والميتة لنا أرزاقاً على هذا الوجه.

وأيضاً أن الله تعالى أمرنا أن ننفق مما رزقناه، ولا خلاف في أننا منهيون عن الإنفاق من الحرام، فليس برزق لنا.

وأيضاً، فإن الله تعالى مدح من أنفق من رزقه وجعل هذه الصفة من سمات المؤمنين وخصائصهم، فلو أن المنفقين من أنفق من غير رزقه لما كان لذلك وجه.

فإن قيل: كيف ينفق مما لم يرزق وكيف يأكل رزق غيره؟



قلنا: كما جاز أن ينفق ما لا يملك، وكما جاز أن يأكل ملك غيره ومال غيره، ومما أنعم به على غيره، وليس في أكل الإنسان رزق غيره مغالبة لله تعالى، لأن الله تعالى إنما جعله رزقاً له، بأن حكم بذلك ودل عليه. وليس معنى ذلك أنه يمنع غيره من تناوله، ويحمل المرزوق على أكله لا محالة، فلا معنى لذكر المغالبة، كما لا معنى لذكرها في تناول الإنسان ملك غيره.

الرزق وإن كان عبارة عن الجسم الذي يصح الانتفاع به، أو عن طعومه إن أبيحه، فمعلوم أن ذلك بالله تعالى ومن خلقه، فإضافته إليه واجبة، وإن كان عن تصرفنا فيه على الوجه الذي ينتفع به، فلولا الله تعالى ما صح منا هذا التصرف والانتفاع؛ لأنه سبحانه تمكن منه بالقدر والآلات، ولو لم يكن إلا خلق الحياة والشهوة - وهما الأصل في المنافع - فالإضافة أيضاً للرزق إليه تعالى من هذا الوجه واجبة.

وليس يمتنع مع هذا أن يضاف الرزق إلينا في بعض المواضع إذا كان على جهة الهبة والوصية وما يجري مجراهما، ولهذا يقال: رزق السلطانُ الجندَ، ولا يقال فيما يملك بالبيع؛ إنه رزق من البائع، لأنه قد أخذ العوض عنه، ولا يقال في الإرث: إنه رزق للموروث؛ لأن السبب الذي وقع التمليك به من غير جهته، ولا تابع لاختياره، وكذلك لا يقال في الغنائم: إنها رزق من الكفار لهذه العلة.

فأما الكلام على حظر المكاسب فواضح؛ لأن العقل دال على حسن طلب الرزق، واجتلاب المنافع من الوجوه التي لا قبح فيها، ونعلم حسن ذلك ضرورة، وربما لم يرد صفة التوصل إلى النفع على الحسن فيكون مباحاً، وأمثله من طلب الأرباح وضروب المزارعات والتجارات كثيرة.

وربما كانت له صفة الندب، بأن ينفع بذلك غيره من أهله وإخوانه.

وربما كانت له صفة الواجب، بأن يدفع به عن نفسه ضرراً من غير بلوغ إلى حد الإلجاء / وربما بلغ الإلجاء.

فكيف يدفع حسن ما هذه حاله، ويدعي تحريمه، وقد أمر الله تعالى بطلب الرزق والتوصل إلى المنافع والمتاجر في كثير من آي القرآن (...).

وإنما حمل محرمي المكاسب على إظهار هذا المذهب الكسل وعادة العجز، وربما - وهو الأغلب - جعلوا ترك التكسب طريقاً إلى التكسب احتذاء بالمنافع، ويجب ألا يتناولوا ما قدم إليهم من المأكولات وأن لا يمدوا أيديهم إليها يداً، بل يلزم ألا يمضغوا اللقمة بعد حصولها في الفم ولا يبلعوها، لأن ذلك مفارقة للتوكل الذي يدعون التزامه. وإذا جاز أن يفارقوه بشيء واحد جاز في أشياء.

فأما التوكل في الحقيقة فهو طلب الشيء من جهته، وعلى الوجه الذي أبيح له طلبه منه، وأن لا يقع جزع وقنوط عند فوته. ولهذا روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لو توكلتم على

وليس يمتنع مع هذا أن يضاف الرزق إلينا في بعض المواضع إذا كان على جهة الهبة والوصية وما يجري مجراهما، ولهذا يقال: رزق السلطانُ الجندَ.





” وإنما حمل محرمي
المكاسب على إظهار
هذا المذهب الكسل
وعادة العجز، وربما -
وهو الأغلب - جعلوا
ترك التكسب طريقاً
إلى التكسب احتذاءً
بالمنافع، ويجب إلّا
يتناولوا ما قدم إليهم
من المأكولات وأن
لا يمدوا أيديهم إليها
يداً، بل يلزم ألا
يمضغوا اللقمة بعد
حصولها في الفم ولا
يلعواها، لأن ذلك
مفارقة للتوكل الذي
يدعون التزامه.

الله حق التوكل ليرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بظاناً». فسمّاها مع الغدو والروح في طلب الرزق متوكلة.

على أنه لا فرق بين من حمل التوكل على الكف عن طلب الحلال من الرزق من جهاته المباحة، وبين من حمل ذلك على الكف عن طلب الأولاد والعلوم والآداب؛ لأن ذلك كله من قبيل المنافع.

وتعلقهم بأن الحلال قد اختلط بالحرام ليس بشيء؛ لأن يد الغير إذا كانت ثابتة على شيء فالظاهر أنه يملك لها ما لم يعلم أنه حرام، وقول من في يده حرام وحلال إذا كان عدلاً مقبول في تمييز الحلال من الحرام، وما علينا أكثر من الظاهر، كما ليس على الوارث الواصل إليه من ميراث قريبه أن يتفحص عن جهات ملك الموروث بل يتبع الظاهر.

وتعلقهم بأن في التكسب معونة للظلمة بما يدفع إليهم من التجارات من الأعشار والضرائب باطل أيضاً؛ لأن القصد معتبر في هذا الباب. ونحن نعلم أن التاجر لم يقصد بالتجارة نفع أصحاب العشور بما يصل إليهم، وإنما قصد نفع نفسه، وهو في غاية الكراهة لما يؤخذ من ذلك من ضريبة، فكيف يوصف بأنه معين مقو للظلمة؟

ولو جاز ذلك لجاز وصفه تعالى بأنه معين ومقو للكفار والظلمة بما خلقه فيهم من القدر والآلات والصحة. وهل ما يأخذه الظلمة من ذلك إلّا كما يأخذه اللصوص في الطرق من الأموال في أنه لا يقبح التجارة، أو كما يأخذه الذئب من الغنم في أنه لا يقبح لاقتناء الغنم إذا غلب في الظن أن الذي سيبقى منها وقى منفعته على مشقة ارتباطها».

الشريف المرتضى: الذخيرة في علم الكلام ص 267 - 273.

د - 2 سديد الدين محمود الحمصي الرازي: لا يرزق الله الحرام

«إعلم أنّ الرزق هو الذي يصحّ انتفاع الحيوان به ولا يكون لغيره أن يمنعه من الانتفاع به، وقد يسمّى تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء مع الحظر على غيره منعه من الانتفاع به رزقاً. فصار اسم الرزق مشتركاً بين الشيء المنتفع به وبين التمكين من الانتفاع به، على الوجه الذي ذكرناه، وذلك لأنّه كما يقال: هذا الطعام رزق لزيد إذا صحّ انتفاعه به ولم يكن لغيره منعه من ذلك الانتفاع، يقال: رزقه الله مالاً، بمعنى أنّه مكّنه من الانتفاع به وحظر على غيره منعه من ذلك، وكذا يقال: رزق السلطان جنده إذا مكّنه من الانتفاع بأنّه رزقهم من جهته وحظر على غيرهم منعهم من ذلك الانتفاع. وليس الرزق هو التملك ولا الملك، لأنّ البهيمة، مرزوقة وليست مملّكة ولا مالكة، والله تعالى مالك وليس مرزوقاً لاستحالة الانتفاع عليه، فصحة الانتفاع مراعاة في الرزق دون الملك ويراعى في المملك والمالك أن يعلم ما يعلمه العقلاء أو يتوقّع ذلك فيه. فلذلك لا يقال: مملّك ولا مالك في العجم وما لا يكون من قبيل العقلاء، بل لا ينفصل الرزق من الملك في حقّ العقلاء، فكلّ شيء هو رزقهم فهو ملكهم، وكلّ ما هو ملكهم فهو رزقهم.





فإن قيل: أليس يقال في حقّ من هو من قبيل العقلاء: رزقه الله ولدًا وعقلًا وعلمًا، ولا يقال: ملكه ولدًا وعقلًا وعلمًا.

قلنا: معنى قولنا: «رزقه الله ولدًا وعقلًا وعلمًا»: أنّه مكّنه من الانتفاع بهذه الأشياء. وإذا كان كذلك فقد يقال: ملكه الله الانتفاع بالولد والعقل والعلم. ولا مانع يمنع من ذلك. وكما أنّ الرزق ليس هو التملك، فكذلك ليس هو ما علم أنّ الحيوان ينتفع به، لأنّه لو كان كذلك لوجب إذا سألنا الله تعالى أن يرزقنا مالًا أن نكون سائلين له أن يعلم أنّنا ننتفع بالمال. وليس الأمر كذلك، لأنّنا نقصد بذلك أن يجعلنا أخصّ بالمال. وكذلك إذا سألنا أن يرزق البهيمة علمًا ما، فإنّنا نقصد به أن يجعلها أخصّ بذلك بأن يمكّنها من الانتفاع به ويحظر على غيرها منعها من الانتفاع به.

وكذلك ليس الرزق هو ما ينتفع به الحيوان أو يصير غذاءه لأنّه تعالى قد ندبنا إلى الإنفاق من الرزق في قوله: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [المنافقون: 10]. ومعلوم أنّ ما انتفعنا به وصار غذاءنا لا يمكن الإنفاق منه، فثبت أنّ الرزق هو الذي ذكرناه، وإذا كان كذلك وجب أن يقال في الطعام الذي قدّمه المضيف إلى بين يدي الضيف: إنّهُ ليس رزقًا للضيف، لأنّ للمضيف أن يمنعه من الانتفاع به، إلّا أن يستهلكه الضيف بالأكل. وكذلك ما يضعه الواحد منّا بين يدي البهيمة من العلف لا يكون رزقًا للبهيمة، لأنّ اللواضع أن يمنعه منها، إلّا أن تستهلكه البهيمة بالأكل. وكذا ما ينتفع به الغاصب من مال الغير فليس برزق له، لأنّ للمالك أن يمنعه من الانتفاع به ولا يوصف بأنّه رزقه وإن استهلكه بالأكل، لأنّ لله تعالى أن يمنعه من الانتفاع به بعد الأكل، ولأنّه يلزمه الضمان.

إذا تقرّر هذا صحّ أنّه لا يجوز وصف المغصوب بأنّه رزق للغاصب، لأنّه تعالى منعه من الانتفاع، ولأنّ الله تعالى أمرنا بالإنفاق ممّا رزقنا على ما ذكرناه بقوله: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾، ونهانا عن الانفاق من الحرام بالاجماع، ومدح المنفق من الرزق بقوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الأنفال: 3]، والغاصب مذموم بالإنفاق من الغصب بالاجماع أيضًا، فكيف يقال: إنّ المغصوب رزق للغاصب؟

فإن قيل في الغاصبين من لم يأكل طول عمره إلّا من الغصب: أفقولون: إنّهُ ما أكل طول عمره من رزقه وممّا رزقه الله تعالى؟

قلنا: كذلك نقول كما نقوله جميعًا بالاتفاق: إنّهُ ما أكل طول عمره من ملكه وممّا أباحه الله تعالى له.

فإن قيل: فقولوا: إنّهُ تعالى ما رزقه طول عمره.

قلنا: لا نطلق ذلك، لأنّه يوهّم أنّه رزق ما مكّنه من اكتساب الرزق لأنّه يقال فيمن مكّنه الله تعالى من اكتساب الرزق: إنّهُ رزقه، يؤكّد ما ذكرناه - من أنّ الحرام لا يكون

فإن قيل في الغاصبين
من لم يأكل طول
عمره إلّا من الغصب:
أفتقولون: إنّهُ ما أكل
طول عمره من رزقه
وممّا رزقه الله تعالى؟
قلنا: كذلك نقول كما
نقوله جميعًا بالاتفاق:
إنّهُ ما أكل طول عمره
من ملكه وممّا أباحه
الله تعالى له.



رزقاً - ما رواه عبد الوهّاب بن عيسى قال: حدّثنا يعقوب بن إسحاق بن إسرائيل، قال: حدّثنا محمّد بن خلف، قال: حدّثنا عبد الرزاق، قال: حدّثنا يحيى بن العلاء، قال: حدّثنا بشير بن المعتمر أنّه سمع مكحولاً يقول: حدّثني يزيد بن عبد الله عن صفوان بن أميّة، قال: «كنا عند رسول الله ﷺ اذ جاءه عمرو بن مرّة فقال لرسول الله: إنّ الله كتب عليّ الشّقوة فلا أرى الرزق إلّا من دقّي بكفي، فأذن لي في الغناء بغير فاحشة، فقال له رسول الله ﷺ «لا أذن لك، ولا كرامة، ولا نعمة عين». كذبت أي عدوّ الله لقد رزقك الله طيّباً، فاخترت ما حرّم الله عليك من رزقه. وكان ما أحلّ الله لك من حلاله أولى لك، لو كنت تقدّمت إليك لنكلت بك، قم، فتب إلى الله تعالى، أمّا إنك إن قلت بعد هذه التقدمة شيئاً ضربتك ضرباً وجيعاً وحلقت رأسك مثلة ونفيتك من أهلك، وأحللت سلبك نهبة لفتيان المدينة».

إذا ثبت وتقرّر أنّ الرزق ما ذكرناه فاعلم أنّ كلّ شيء يصحّ انتفاع الحيوان به وليس لغيره منعه منه، فهو رزقه من قبله تعالى لأنّه الخالق له والممكّن من الانتفاع والحاضر على غيره منعه من ذلك الانتفاع، وقد يفعل تعالى ذلك فضلاً منه من غير أن يكون في ذلك لطف وقد يفعله بأن يكون فيه لطف.

وما ذكرناه، من أنّ الرزق من قبله تعالى مطّرد في جميع أنواع الرزق حتّى إنّ أحدنا لو وهب لغيره طعاماً ومالاً، فالله تعالى هو الرزاق بذلك الرزق من الوجه الذي ذكرناه. وهو أنّه الخالق له والممكن من الانتفاع به بإعطاء القدرة والآلة والشهوة، وقد يضاف إلى الواهب أيضاً ذلك من حيث أنّ له أيضاً حظاً في ذلك التمكين يرفع المنع من جهة إباحته ويمكّنه إيّاه إلّا أنّ الأصل في التمكين هو ما فعله تعالى، على ما بيّناه وأيضاً فإنّه تعالى هو الذي مكّن الواهب من التصرف في ذلك الشيء ومن هبته له ورغبه فيها. فإضافته إليه تعالى أكد وأرجح بكثير منها إلى الواهب.

واعلم أنّه يتصوّر في مباشرة الأسباب الموصلة إلى الرزق التي عرف حلّها وإباحتها بالعقل والشرع ضروب من المصالح، أدناها أن يعتبر العاقل بأنّه لا يصل إلى المنافع الدنيويّة التي هي فانية غير دائمة إلّا بكّد ومشقّة، فكيف يصل إلى ملك الآخرة ومنافعها الدائمة من دون تحمّل مشقّة.

واعلم أنّ قوماً من أهل الكسل حرّموا المكاسب المعروفة، وقالوا: الواجب على الإنسان أن يتوكّل ولا يشتغل بالتكسّب وسمّوا أنفسهم «التوكليّة»، وتعلّقوا في تحريمهم المكاسب بوجهين:

أحدهما: أنّ الحرام مختلط بالحلال، ولا طريق إلى تمييز الحرام من الحلال، فلا يحلّ للإنسان التصرف في هذه الأموال، فينبغي أن يتصدّق بما في يده حتى يفتقر ويصير مستحقاً للصدقة، فيحلّ له أخذ الأموال المختلطة على وجه الصدقة.

فنقول لهم: لا نسلم اختلاط الحلال بالحرام على وجه لا يمكن التمييز بينهما، بل للعقل طريق إلى تمييز الحلال من الحرام عقلاً وشرعاً، وهو غلبة الظن بأن المال مال المتصرف فيه وملكه بظاهر يده عليه، فإذا عارض أمانة تقتضي حرمة ما في يده بأن يكون شرطياً، أو من أصحاب الضرائب تجب عن معاملته وأخذ ما في يده إلى أن يغلب في ظنه بأمانة أقوى منها أنه ملكه. وبعض الشيوخ قالوا: يرجع إلى قوله في أنه ملكه، وبعضهم يشترط مع ذلك غلبة الظن بأنه صادق في إخباره عن أنه ملكه، وهذا هو الصحيح، فبهذا ينفصل ويتميز الحلال من الحرام.

فإن قيل: إن مع هذا الظن قد لا يكون ملكه في علم الله تعالى.

قلنا: وهذا التجويز لا يقدح فيما ذكرناه، إذ قد أباح الله تعالى لنا أخذه والتصرف فيه إذ ظننا أنه ملكه وأخذناه منه بالطرق المباحة، ما هذا التجويز إلا كتجويزنا في الثوب الذي نصلي فيه أنه ربما أصابته نجاسة عند قصارة القصار أو خياطة الخياط له أو بوجه آخر، في أنه لا يمنع من جواز الصلاة فيه، وكتجويزنا في الماء الذي يسقيه لنا السقاء أنه ربما تنجس بوجه في أنه لا يمنع من جواز التطهر به، إذ لم نؤمر بأن نصلي في ثوب يكون طاهراً عند الله تعالى وأن نتطهر بماء يكون طاهراً كذلك عند الله تعالى، بل تكليفنا أن نصلي في ثوب يكون طاهراً عندنا وفي غالب ظننا وأن نتطهر بماء يغلب في ظننا طهارته وكذا القول في الصلاة إلى جهة الكعبة. فالرجوع في جميع ذلك إلى استفتاء القلب والأخذ بما يقع فيه، ولا يلتفت إلى التجويز المشار إليه، هذا هو حكم العقل والشرع، إذ تحصيل اليقين في أمثال ذلك غير ممكن لنا.

ثم يقال لهم: ما تقولون لو علمتم أن ما تأخذونه على وجه الصدقة مغصوب؟

أيحل لكم أخذه أم لا يحل إلا إذا غلب في ظنكم أنه ملك المصدق به؟

إن قالوا بالأول، قلنا: كيف يحل لكم أخذه وأنتم تعلمون أنه ملك غيره وأن التصديق به محظور؟ ولو جوزتم ذلك فجوزوا السرقة وقطع الطريق. فما في أيدي الناس حلال لكم أخذه بأي وجه توصلتم إلى أخذه محرماً كان أو غير محرّم.

وإن قالوا بالثاني، وهو أن يغلب على ظنهم حله وأنه ملك المتصدق به، قلنا: فاقبلوا ممّا مثله في تمييز الحلال من الحرام، ولا توجبوا تحريم الاكتساب.

والوجه الثاني ممّا تعلّقوا به: أن قالوا في الاكتساب تقوية الظلمة بما يأخذونه من الضرائب والأعشار والأخرجة وتقويتهم ومؤنّتهم محرّمة محظورة.

والجواب عن ذلك: أنّنا لا نقصد بالمكاسب تقويتهم ومعونتهم، وإنما نقصد به انتفاعنا، ولا يؤاخذ الإنسان بما لم يقصده وما يأخذونه بمنزلة اختطاف الذئب الشاة من قنية الغنم في أنه لا يحرم اقتناؤها.



ثمّ يقال لهم: إنّ الظلمة يتمكّنون من أخذ ما تأخذونه على جهة الصدقة منكم ظلماً، فيجب عليكم الامتناع من أخذ الصدقات، لأنّ في ذلك تقوية للظلمة ومعوّنة لهم.

واعلم أنّ هؤلاء الكسلة جعلوا ترك التكبّب طريقاً إلى التكسّب، كما قيل: ترك الدنيا للدنيا. فكيف يحرمون التكسّب مع أنّهم يتوصّلون بترك التكسّب من طريقه المعروفة، كالتجارة والصناعة والوساطة وغيرها، إلى التكسّب بأن يتصدّق الناس عليهم وما هم في قولهم: «إنّ ما في أيدي الناس من الأموال لا يجوز أخذها والمعاملة بها، لاختلاط الحرام بالحلال فيها، ثمّ أخذهم إيّاه منهم، بطريق الصدقة»، إلّا كمن يقول لغيره: أسقط ما في يدك، فإنّه نجس لألتقطه.

وأما التوكّل الذي أشاروا إليه، فلا خلاف في أنّا مندوبون إليه. ولكنّه ليس معنى التوكّل ما ظنّوه من ترك التكسّب، بل معناه التكسّب وطلب الرزق من وجوهه المباحة مع ترك الجزع والكفران عند فواته. وبيانه قول النبي ﷺ: «لو أنكم توكّلتُم على الله حقّ توكّله، لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماساً وتروح بظاناً». فجعل ﷺ الطير متوكّلة مع أنّها في طلب الرزق من الغدو إلى الرواح. ولو كان التوكّل ما ظنّوه من ترك الطلب لما ينتفع به، لوجب عليهم أن لا يسألوا الناس، لأنّ السؤال طلب الرزق، وكان يجب فيمن حضر عنده الطعام أن لا يأكله، وفيمن حصل في فيه أن لا يمضغه، لأنّ جميع ذلك طلب الانتفاع وترك التوكّل الذي ذهبوا إليه.

سديد الدين محمود الحمصي الرازي: المنقذ من التقليد. مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1412هـ، ص 361 - 367

د - 3 - ابن المطهر الحلبي: الرزق من الله وطلبه من العبد سائغ.

«قال [= الطوسي في تجريد الاعتقاد]: والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه منه.

أقول: الرزق عند المجبرة ما أكل سواء كان حراماً أو حلالاً، وعند المعتزلة أنه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى: ﴿أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: 254] واللّه تعالى لا يأمر بالإنفاق من الحرام. قالوا: ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة أنه رزقه ما لم يستهلكه؛ لأنّ للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع، وكذا طعام البهيمة ليس رزقاً لها قبل أن تستهلكه؛ لأنّ للمالك منعها منه إلّا إذا وجب رزقها عليه. والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالأكل لا يوصف بأنه رزقه؛ لأنّ الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه؛ لأنّ تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أبيح له الطعام؛ لأنّه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويته الانتفاع به؛ لأنّه معدود فيما تقدم من الأسباب المؤدية إلى الانتفاع به.

وليس الرزق هو الملك؛ لأنّ البهيمة مرزوقة وليست مالكة، واللّه تعالى مالك ولا

ذهب جمهور العقلاء
إلى أن طلب الرزق
سائغ وخالف فيه
بعض الصوفية
لاختلاط الحرام
بالحلال بحيث
لا يتميز وما هذا
سبيله يجب الصدقة
به. فيجب على
الغني دفع ما في
يده إلى الفقير
بحيث يصير فقيراً
ليحل له أخذ الأموال
الممتزجة بالحرام؛
ولأنّ في ذلك
مساعدة للظالمين
بأخذ العشور
والخراجات ومساعدة
الظالم محرمة.
والحق ما قلناه.



يقال: إن الأشياء رزق له تعالى، والولد والعلم رزق لنا وليس ملكاً لنا. فحينئذ الأرزاق كلها من قبله تعالى؛ لأنه خالق جميع ما ينتفع به. وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق. وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الأسباب الموصلة إليه. ويحظر على غيره منعه من الانتفاع. وهو خالق الشهوة التي بها يتمكن من الانتفاع.

قال: «والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم.

أقول: ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ وخالف فيه بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يجب الصدقة به. فيجب على الغني دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له أخذ الأموال الممتزجة بالحرام؛ ولأن في ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرومة. والحق ما قلناه. ويدل عليه المعقول والمنقول. أما المعقول، فلأنه دافع للضرر فيكون واجباً. وأما المنقول فقولته تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 10] إلى غيرها من الآيات وقوله ﷺ «سافروا تغنموا» أمر بالسفر لأجل الغنيمة.

والجواب عن الأول بالمنع من عدم التميز إذ الشارع ميز الحلال من الحرام بظاهر اليد ولأن تحريم التمسك من هذه الحيثية يقتضي تحريم تناول واللازم باطل اتفاقاً. (وعن الثاني) أن المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا تقوية الظلمة. (إذا عرفت هذا) فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة، وقد يستحب إذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله، وقد يباح مع الغنى عنه، وقد يحرم مع منعه عن الواجب».

ابن المطهر الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات شكوري، قم، ص 369 - 370.

د - 4 - الفاضل المقداد: الرزق إما تفضل أو لطف

«الرزق عند العدلية [= المعتزلة]: ما صلح الانتفاع به، ولم يكن لأحد منع المنتفع منه، لأنه تعالى أمر بالإنفاق من الرزق، ولا يأمر بالحرام.

وعند الأشعرية: الرزق ما أكل. فالحرام عندهم رزق، ويجوز طلبه، لأن به يندفع الضرر، ولقوله تعالى: ﴿فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 10]، وغير ذلك من الآيات.

أقول: الرزق عند أهل العدل هو ما صح أن ينتفع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به منه. وهو أعم من أن يكون مالاً أو ولداً أو جاهاً أو علماً أو حياة أو زوجة أو صاحباً، ولهذا أتى في تعريفه بلفظة «ما» والمراد بالصحة نقيض الحظر، وهو ما جاز عقلاً وشرعاً.

ولا يشترط فيه أن يكون ملكاً، فإن البهيمة مرزوقة وليست مالكة، والولد والعلم رزق



الأرزاق كلها من قبله تعالى؛ لأنه خالق جميع ما ينتفع به. وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق. وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الأسباب الموصلة إليه. ويحظر على غيره من الانتفاع. وهو خالق الشهوة التي بها يتمكن من الانتفاع.



ولا يقال: إنه ملك. وقولنا: «ولم يكن لأحد منع المنتفع به منه» ليخرج الطعام الموضوع للضيافة قبل استهلاكه بالمضغ، فإن للمالك منعه من قبل استهلاكه، فليس برزق.

وعند الأشاعرة: الرزق ما أكل حلالاً كان أو حراماً، ويتفرع على القولين: الحرام هل هو رزق أم لا؟ وهل يجوز أن يأكل الإنسان رزق غيره؟ فعند الأشاعرة: أن الحرام رزق، فلا يأكل الإنسان رزق غيره. وعند أهل العدل أن الحرام ليس برزق، وقد يأكل الإنسان رزق غيره.

واستدلوا على أن الحرام ليس برزق بقوله تعالى: ﴿أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾.

أمر بالإنفاق من الرزق، والله تعالى لا يأمر بالإنفاق من الحرام، إذ التصرف في الحرام منهي عنه فلا يقع مأموراً به.

وفي هذا الدليل نظر: أما أولاً، فالمنع من كون «ما» للعموم في الخبر.

وأما ثانياً، فلأننا نمنع كون «من» في الآية للتبيين، لأن شرطها أن تكون بعد اسم مبهم نحو قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: 30]. وليس هنا كذلك، بل هي للتبعض، فيكون قد أمر بإنفاق بعض الرزق، فلا يدل على المطلوب، وعلى تقدير تسليم العموم وكون «من» للتبيين يجوز تخصيص العام بما ذكرتم.

واعلم أن الرزق يجوز طلبه، بل قد يجب كما إذا لم يكن ثم وجه غيره، وقد يستحب، وقد يباح، وقد يحرم كما إذا اشتمل على وجه نهى الشارع عنه، وقد يكره كما إذا اشتمل على ما ينبغي التنزه عنه.

ثم إن الرزق قد يكون تفضلاً منه تعالى، بأن لا يكون للمكلف فيه لطف، وقد يكون فيه لطف وذلك فيما يجتهد في تحصيله، ووجه لطفيته أن يحصل للطالب عقيبته، بأن المنافع الدنيوية إنما تحصل بالتعب، ففي الأخروية أولى.

وذهب الصوفية إلى أنه لا يجوز السعي في طلبه.

والدليل على ما قلناه من وجوه:

الأول: أن طلب الرزق مما يدفع به الضرر عن النفس، ودفع الضرر عن النفس واجب.

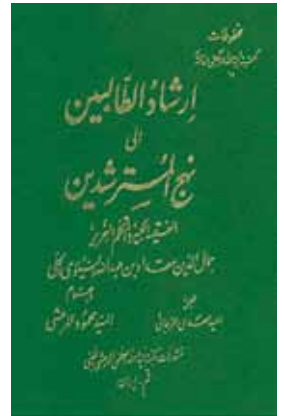
الثاني: قوله تعالى: ﴿فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 10]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: 198]. قال المفسرون: إن الابتغاء التكسب، والفضل الرزق، وغير ذلك من الآيات.

الثالث: قوله ﷺ: «سافروا تغنموا»، وقوله: «الرزق عشرة أجزاء تسعة منها في التجارة»، وغير ذلك من الأخبار.

احتج الصوفية بوجوه:

الأول: أن الحلال مختلط بالحرام ولا يتميز، فلا يجوز طلبه.

ثم إن الرزق قد يكون تفضلاً منه تعالى، بأن لا يكون للمكلف فيه لطف، وقد يكون فيه لطف وذلك فيما يجتهد في تحصيله، ووجه لطفيته أن يحصل للطالب عقيبته، بأن المنافع الدنيوية إنما تحصل بالتعب.



الثاني: أن في الطلب مساعدة الظالم بإعطاء الطمغاوات وغيرها ومساعدة الظالم حرام، فكذا ما يؤدي إليها.

الثالث: قوله عليه السلام: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصًا وتروح بطانًا». وإذا كان التوكل مأمور به فالطلب منهي عنه.

والجواب عن الأول إن أردتم أن كل الحلال مختلط فهو ممنوع، وإن أردتم بعضه فمسلّم، لكن التكليف مشروط بالعلم، فمع عدم العلم لا حرمة خصوصًا، واليد ظاهرة في الملك.

وأورد عليهم شيخنا سالم بن محفوظ: أنه يلزم من هذا أن لا يجوز أكله، كما لا يجوز طلبه، ولهم أن يقولوا: إنّا نأكل قدر الضرورة، لكن الواقع منهم بخلافه.

وعن الثاني: أن المساعدة ليست مقصورة ولا مرادة، بل توجد قهراً.

وعن الثالث: أن التوكل لا ينافي الطلب، والمكتسب في حال طلبه متوكل أيضاً، ولهذا أردفه بالغدو، مع أنه ليس في الحديث نهي عن الطلب الذي هو مناط البحث، بل بين فيه أنكم لو اشتغلتم بالطاعة عن الطلب نرزقكم ما يقيم أبدانكم، كما يرزق الطير ما يقيم أبدانها بتهيئة الأسباب، لكن أردفه بالغدو الذي هو الطلب.

الفاضل المقداد: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدین، انتشارات كتابخانه آیت الله مرعشی ره، ص 287 - 289.

د - 5 تمة الموقف الشيعي: الرزق التكويني والرزق التشريعي

«قول المصنف [= الطوسي صاحب التجريد]: والرزق ما صح... إلخ - أقول: الرزق تكويني وهو ما ينتفع به المخلوق في بقائه، وتشريعي وهو ما فسره المصنف، فإن الحيوان كالفأرة والهرة والغراب ينتفع بما في مزارع الناس ويوتهم وبساتينهم ولهم منعها مع أنه رزق لها بلا شبهة؛ وذلك لأن الحيوان ليس له تشريع، وكذا ما ينتفع به الغاصب بالغصب والسارق بالسرقة وأمثالهما بوجه محرم، فهو رزق له مع قطع النظر عن التشريع والتكليف وليس رزقاً لهم نظراً إليه من حيث أنهم ممنوعون عن الانتفاع به شرعاً. وإلى التكويني أشير في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾، ولو فرض أن إنساناً لا ينتفع في عمره إلا بالحرام لم يخرج عما على الله سبحانه رزقه. وإلى التشريعي أشير بقوله تعالى: ﴿أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾. فالنزاع بين الأشاعرة والمعتزلة يمكن أن يرجع إلى اللفظ.

ثم البحث عن الرزق لأنه فعل الله وَجَلَّ وهذا الفصل منعقد لذلك، ولأنه لطف بمعنى المحصل لغرضه تعالى.

قول الشارح [ابن المطهر الحلي]: الرزق عند المجبرة... إلخ - ليس الرزق منحصرًا فيما أكل كما يأتي التصريح به في كلامه، ولا المجبرة حصروه فيه. فقوله مثال. نعم بعض الأشاعرة على ما نقل القوشجي والمجلسي في البحار باب الأرزاق عن البهائي خص الرزق بما تربى به الحيوان من الأغذية والأشربة، لكنه ليس بشيء.

الرزق تكويني وهو ما ينتفع به المخلوق في بقائه، وتشريعي وهو ما فسره المصنف، فإن الحيوان كالفأرة والهرة والغراب ينتفع بما في مزارع الناس ويوتهم وبساتينهم ولهم منعها مع أنه رزق لها بلا شبهة؛ وذلك لأن الحيوان ليس له تشريع، وكذا ما ينتفع به الغاصب بالغصب والسارق بالسرقة وأمثالهما بوجه محرم، فهو رزق له مع قطع النظر عن التشريع والتكليف وليس رزقاً لهم نظراً إليه من حيث أنهم ممنوعون عن الانتفاع به شرعاً.



قول الشارح: «لأن للمالك منعها منه» - أي: لمالك الطعام سواء كان مالك البهيمة أيضًا أم لا، وسواء كانت مما يملك أم لا.

قول الشارح: «والغاصب إذا استهلك...» إلخ - مناط كون الشيء رزقًا تكوينيًا. هو الاستهلاك والانتفاع بالفعل، ومناط كونه تشريعياً إمكان الانتفاع به بالتصرف الجائز شرعاً. والأمثلة المنقولة من المعتزلة يظهر حالها من المناطين.

قول الشارح: «وليس الرزق هو الملك...» إلخ - بل بينهما عموم من وجه، وهذا رد على ما ذهب إليه المعتزلة على ما نقل الأشعري في المقالات من أنهم زعموا أن الله سبحانه إنما رزق الخلق ما ملكه إياهم. ومفاد هذا الكلام أن كل رزق ملك، والحق هو العموم من وجه بينه وبين الرزق التكويني، وأما التشريعي فكل ملك رزق لا العكس.

قول الشارح: «فحينئذ الأرزاق كلها...» إلخ - أي: فإذا كان التكوين والتشريع بيده تعالى فالأرزاق كلها من قبله تعالى.

قول المصنف: «والسعي في تحصيله...» إلخ - يمكن فرض كراهته أيضًا كما إذا منع عن مندوب كحضور الجماعة والسعي في حوائج الإخوان مع عدم الحاجة.

قول الشارح: «قد يجب مع الحاجة...» إلخ - أتى بقدر لإفادة التمثيل، لا أن الحاجة مناط الوجوب وطلب التوسعة مناط الاستحباب والقناعة مناط الإباحة ومنع السعي عن الواجب مناط الحرمة.

هاشم الحسني الطهراني: توضيح المراد تعلية على شرح تجريد الاعتقاد، مطبعة المصطفوي، ص 629 - 630.

هـ - موقف متكلمة الحنابلة:

أبو يعلى الفراء: الرزق انتفاع الله الإنسان أكان حلالاً أم حراماً.

«الرزق هو الشيء الذي يكون الحي منتفعاً به، سواء أكان مالكا له أو غير مالك، وسواء كان على وجه مباح أو حرام، وقد تختلف جهات انتفاعه: فمنها ما يكون الانتفاع به غذاء للأبدان وقواماً للأجسام ومصلحاً، نحو الطعام والشراب، ومنها ثوباً يقيه من الحر والبرد، ومنها ربواً ينتفع بسكناء، ومنها ضيعة أو نخلة أو شجرة ينتفع بزرعها وغلثها، خلافاً لجماعة من المعتزلة في قولهم: إن معنى الرزق هو الملك، وإن الغاصب لطعام غيره وشرابه ليس برزق له؛ لأنه غير مالك له، والدلالة عليه إجماع الأمة على أن هاهنا مرزوق لا يملك، وهو ما تغتذي به البهائم والعبيد، وما يأكله الإنسان إذا دعي إلى طعام غيره، فإنه يأكله على حكم ملك صاحبه.

والله تعالى يرزق الحلال والحرام، خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن الله سبحانه لا يرزق الحرام. والدلالة عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: 58]، وأضاف الرزق إليه، والرزق ما كان غذاء لأبدانهم وقواماً لأجسامهم على ما بينا، وهذا

يحصل بالحرام كما يحصل بالحلال، فإن الأجسام تغذى بالحرام، ولأن الأمة مطبقة في الرغبة إلى الله تعالى ألا يرزقهم الحرام وأن يرزقهم الحلال.

ولا يجب على الله تعالى رزق أحد من العباد، ولا منعه، وإن له رزق جميعهم، وله حرمانهم، مع التكليف له، ومع زواله ومع الإضرار بهم بمنعه ومع عدم الإضرار، خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن لم يكن المرزوق مكلفاً، كالأطفال والمجانين والبهائم، فله منعه وحرمانه، إلا أن يكون منعاً مضراً به، فيجب أن يرزق، وإن كان مكلفاً وجب عليه الرزق أو التعويض عن الرزق. وبنوا هذا على أصولهم في وجوب اللطف والأصلح. وقد بينا من أصلنا أن ذلك غير واجب عليه. وإذا لم يكن واجباً ثبت أنه يحسن منه تعالى رزق كل واحد من خلقه، ويحسن منعه.

وجميع أرزاق الحيوان خلق الله تعالى منفرداً بالقدرة عليه، دون سائر الخلق، خلافاً للمعتزلة في قولهم خلقاً لهم. والدلالة عليه ما تقدم في خلق الأفعال وأن جميعها خلق الله تعالى.

والتوكل على الله تعالى واجب لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: 23]، ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [آل عمران: 122 و160، المائدة: 11، والتوبة: 51، وإبراهيم: 11 والمجادلة: 10، والتغابن: 13]. ومعنى التوكل هو تفويض الأمور إلى الله وأنه ليس في يد الخلق منها شيء، وأن الله تعالى هو الرزاق الضار النافع، وما قسمه الله تعالى من الضر والنفع للخلق، فلا محالة أنه يلحقهم، وما لا يقسمه لهم فإنه لا ينالهم. وليس من شرط المتوكل ترك الكسب وطلب الرزق. وقد حث أحمد رضي الله عنه على المكاسب. وهذا صريح منه أنها لا تنافي التوكل.

وطلب الرزق على أربعة أوجه: واجب ومندوب ومباح ومحظور.

الأول: أما الواجب فهو إذا خاف الضرر على نفسه ومن يلزمه مؤنته، فإنه يجب عليه طلب الرزق.

الثاني: المندوب: وهو ما تحصل به الزيادة في القرب، والتمس به من الصدقة والمواساة وأعمال البر التي لا يجب عليه فعلها ولكنه مندوب إليها من بناء القناطر وسد البثوق وعمارة المساجد وأمثال ذلك.

الثالث: المباح منه فهو طلب الزيادة في المال لبلوغ الشهوات المباحة والزيادة في الجاه، ونحو ذلك مما لا يخرج به إلى السفه.

الرابع: المحظور وهو طلب المال بالغصب والسرقة ونحو ذلك. فهذا أقسام الرزق.

وقد بينا في كلام أحمد رحمته الله أنها لا تنافي التوكل، خلافاً للكرامية في قولهم: من شرط التوكل ترك الكسب وسائر الأكساب، وأن من اشتغل بالكسب فإنه غير متوكل، ولا متيقن، وإذا كان التيقن والتوكل واجبيين، ولا يوجدان مع الاشتغال بالكسب، وجب أن يكون الكسب محرماً.



والدلالة على فساد هذا القول قوله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ﴾ [النور: 37]، وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 267]، وقال تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ يَصْرِيحُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: 20]، وقال تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ رَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 29]. وهذا كله يدل على إباحة الاكتساب. وروى عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «لأن يحمل الرجل حبلاً فيحتطب ثم يبيعه في السوق ويستغني به خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه». وروى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من طلب الدنيا حلالاً استغفافاً عن المسألة وسعيّاً على أهله، وتعطفاً على جاره، بعثه الله ووجهه مثل القمر ليلة البدر». وروى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يحب المؤمن المحترف». وعن عبيدة بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «إن موسى عليه السلام آجر نفسه على شبع بطنه وعفة فرجه». وروي أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام: «درهم حلال كسبه أحب إلي من عبادة ستين سنة». وقال سعيد بن المسيب: كان لقمان الحكيم خياطاً. وقال عكرمة: إن آدم كان حراثاً وكانت حواء نساجة تغزل وتنسج، وكان الخليل حراثاً وكان موسى راعياً وداود زراداً وسليمان خواصاً. وهذا كله دلالة على أن الكسب من الحلال غير محرم. ولا ينفى التوكل، لأن النبي ﷺ حث على ذلك، ولأن الأنبياء فعلت ذلك مع العلم بتوكلهم. ولأنه لو لم يجب طلب الرزق لنفسه لأجل التوكل وضمن الله تعالى له، لم يجب طلبه لمن لا يعقل مثل أولاده الأطفال والمجانين والبهائم، لأنه ضامن، لذلك، لكل حي، وفي ترك ذلك لهم خروج عن إجماع الأمة ومخالفة لقول النبي ﷺ: «كفي بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت».

القاضي أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1974، ص 149 - 152.

و - موقف متكلمة الظاهرية:

ابن حزم: الله يرزق الحلال ولا يرزق الحرام، والحلال نعمة والحرام بلية

«وأما الأرزاق فإن الله تعالى أخبرنا فقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم: 40]. وقال تعالى: ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [الأنبا: 8]. فكل مال حلال فإنما نقول: إنه تعالى رزقنا إياه. وكل امرأة حلال فإننا نقول إن الله تعالى زوجنا إياها أو ملكنا إياها. وأما من أخذ مالا بغير حق أو امرأة بغير حق، فلا يجوز أن يقول إنه تعالى رزقنا إياه، ولا أن الله تعالى ملكنا إياه، ولا أن الله أعطانا إياه، ولا أن الله تعالى زوجنا إياها، ولا أن الله تعالى ملكنا إياها، ولا أنكحنا إياها؛ لأن الله تعالى لم يطلق لنا أن نقول ذلك، وقد قلنا: إن الله تعالى له التسمية لا لنا، لكن نقول إن الله ابتلانا بهذا المال وبهذه المرأة وامتحنا بهما وأضلنا بهما وخلق تملكنا إياهما ونكاحها لنا واستعمالنا إياهما، ولا نقول:

إنه أطعمنا الحرام، ولا أباح لنا الحرام، ولا وهب لنا الحرام، ولا آتانا الحرام كما ذكرنا من التسمية وبالله تعالى التوفيق».

ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1996، الجزء الثالث، ص 122.

ز - الموقف الماتريدي:

ز- 1 أبو معين النسفي: الخلاف في مسألة الرزق لفظي

«عندنا كل يستوفي رزق نفسه ويأكله حلالاً أو حراماً. ولا يتصور أن لا يأكل إنسان ما جعل رزقاً (له ولا أن يأكل غيره رزقه أو يأكل هو رزق غيره، وقالت المعتزلة: من الجائز أن لا يأكل رزقه ويأكل رزق غيره) (ويأكل رزقه غيره).

والرزق في اللغة اسم للقتوت المقدر. ولهذا يسمى من يجري عليه السلطان من المرابطين في كل شهر مقدار: مرتزقة. وقد يستعمل ويراد به الملك المطلق. وقد يستعمل ويراد به الغذاء. قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6]. والدواب لا ملك لها بالأسباب المشروعة، فكان المراد منه ما يحصل لها به الاغتذاء. فإن حمل على معنى الملك لم يكن الحرام رزقاً. والإنسان قد يأكل رزق غيره؛ أي: ملكه ويأكل غيره رزقه؛ أي ملكه. وإن حمل على الغذاء كان الحرام رزقاً؛ لأن الله تعالى يغذيها؛ أي: يخلق التغذي والنمو في أبداننا، وهو تعالى يخلقه متفرداً لا صنع للعبد فيه. ومن المحال إطلاق اسم الرزق على الملك خاصة دون الغذاء، بل هو يقع عليهما جميعاً. ثم يقبح أن يقال: فلان عاش مائة سنة لم يأكل رزق الله تعالى. والشيخ أبو الحسن الرستغفني وأبو إسحاق الإسفراييني مما حققا الخلاف في مسألة الآجال والأرزاق، وقالوا: فيهما خلاف من حيث العبارة لا غير، وهو الصواب».

أبو معين النسفي: تبصرة الأدلة. ج 2، ص 947 - 348.

ز - 2 - أبو البركات النسفي: الحرام رزق ولا يتصور أن يأكل أحد رزق أحد

هل يتصور أن لا يأكل إنسان ما جعل رزقاً له؟ وهل يتصور أن يأكل غيره رزقه؟ وهل يتصور أن يأكل هو رزق غيره؟ وهل الحرام رزق؟

«الحرام رزق، وكل يستوفي رزقه حلالاً كان ذلك أو حراماً، ولا يتصور أن لا يأكل إنسان ما جعل رزقاً له، أو يأكل غيره رزقه، أو يأكل هو رزق غيره.

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق، وجاز أن يأكل رزق غيره، أو يأكل رزقه غيره. وهذا بناءً على أن الرزق عندنا الغذاء، فما قدر الله تعالى أن يكون غذاء لشخص، لا يصير غذاء لشخص غيره، وكما يتغذى الإنسان بالحلال يتغذى بالحرام.



«الحرام رزق، وكل يستوفي رزقه حلالاً كان ذلك أو حراماً، ولا يتصور أن لا يأكل إنسان ما جعل رزقاً له، أو يأكل غيره رزقه، أو يأكل هو رزق غيره.



وعندهم: عبارة عن الملك، والحرام لا يكون ملكاً، فلا يكون رزقاً. قال صاحب التبصرة رَحِمَهُ اللهُ: الرزق في اللغة اسم للقيوت المقدر، ولهذا سمي من يجري عليه السلطان من المرابطين في كل شهر شيئاً مقدراً مرتزقة.

وقد يذكر ويراد به الملك، قال الله تعالى: ﴿وَمَا رَزَقْنَهُمْ يُفْقُونَ﴾ [البقرة: 3]. وقد يذكر ويراد به الغذاء، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: 6]، والدواب لا ملك لها لعدم الأسباب المشروعة له، فكان المراد به: ما يحصل لها به الاغتذاء.

فإن حمل على الملك لم يكن الحرام رزقاً، والإنسان قد يأكل رزق غيره؛ أي: ملكه، ويأكل رزقه غيره؛ أي: ملكه، وإن حمل على الغذاء كان الحرام رزقاً، واسم الرزق يقع عليهما؛ إذ يقبح أن يقال: فلان عاش مائة سنة، ولم يأكل رزق الله إذا أكل في هذه المدة الحرام.

أبو البركات النسفي: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة [المسمى: الاعتماد في الاعتقاد]، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، مصر، 2014، ص 359 - 361.

ك - موقف متكلمة الزيدية:

ك - 1 - المعتزلي المتزيد: الحاكم الجشمي: المغصوب ليس رزقاً

«الرزق ما له [= للإنسان] أن ينتفع به، وليس لأحد منعه، ولا يكون إلا حلالاً، والحرام لا يكون رزقاً.

وعند المجبرة: كل ما أكله [= الإنسان] فهو رزق له وإن كان حراماً.

فقال لهم: إذا غصب إنسان شيئاً وأكله: أهو رزقه جعله الله له رزقاً؟
فإن قالوا: نعم.

قلنا: فكيف عذبه على شيء جعله رزقاً له؟

ويقال: إذا كان للإنسان ملك غصبه غاصب وأكله ولم يأكل المغصوب منه، أليس هو عندكم رزقاً للغاصب؟ فلا بد من: بلى، فيقال: فلم يضمن ما هو رزق له؟ أليس لو أكل ملك نفسه لا يضمن كذلك رزق نفسه؟

ويقال: هل للمغصوب منه أن يمنع الغاصب من غصبه ماله أم لا؟

فإن قال: لا، كابر ودفع العقل والشرع. فقد ورد [في] الشرع بأن من قُتل دون ماله شهيد. وإن قال: نعم.

قلنا: فكيف جعله رزقاً له ثم أمر غيره بمنعه منه.

ويقال: أليس ما سرقه السارق وأكله رزقاً له؟

فإن قالوا: بلى.

قلنا: أليس أمر بقطع يده أو رجله، وفي قاطع الطريق بقطعهما، فلا بد من: بلى، فيقال: هذا فعل الحكيم أن يجعل شيئاً رزق إنسان، فإذا أكل ما جعله رزقاً له أمر بقطع يده ويقول [له]: لِمَ أَكَلْتَ ما جعلته رزقاً لك؟

ويقال: المنفق للحرام محمود أم مذموم؟

فإن قالوا: محمود، كابروا، وإن قالوا: مذموم.

قلنا: أليس الله مدح على إنفاق الرزق في مواضع من كتابه وأمر بالإنفاق؟ فما هو محمود عليه غير ما هو مذموم عليه.

ويقال لهم: ما الرزق؟

فإن قالوا: ما نأكله.

قلنا: كيف تنفق ما تأكله، وقد قال تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [المنافقون: 10]، ﴿وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: 3].

ويقال: ما تقولون فيمن أطعم خمرًا أو شيئاً حراماً، أليس قد أعطاه رزقه عندكم؟ فلا بد من: بلى، فيقال: كل واحد منهما محمود أو مذموم؟
فإن قالوا: مذموم.

قلنا: ولم هذا أعطاه رزقه وذاك أكل رزقه؟ وهذا واضح.

ويقال لهم: إذا وقف العبد يوم القيامة، فيقال له: لِمَ عصيت وسرقت؟ فيقول: يا رب ما أخذت شيئاً قل أو كثر إلا جعلته رزقاً لي وكنت لا أتمكن من تركه، ولو لم تجعله رزقي ما أكلته وما أخذته، أهو صادق أم كاذب؟

فإن قالوا: كاذب، وافقنا، وإن قالوا: صادق.

قلنا: فإذا قال: يا رب إذا كنت صادقاً، فلماذا أمرت بقطعي ولماذا تعذبني؟ وليس هذا بعدل منك أيحسن منك مثل ذلك وأنت أحكم الحاكمين؟ أليست العقول تشهد بصحة ذلك وتكون له الحجة؟ وكل مذهب يؤدي إلى أن تكون الحجة للخلق على الخالق كان باطلاً.

الحاكم الجشمي: تحكيم العقول في تصحيح الأصول، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء، الطبعة الثانية، 2008، ص 187 - 189.

ك - 2 - الإمام المتوكل على الله: الرد على المطرفية: الرزق هبة عامة من الله على كل الخلق واكتساب

«اعلم أن الرزق جعله الله للناس والدواب والطيور متاعاً، وجعل هذه الأصناف لا تحيا إلا به، وجعل الحاجة إليه بلية.



واعلم أن الرزق ينقسم قسمين: فقسم منه أنعم الله به على عباده؛ كالمواريث والمطر والشجر والثمر والعافية وتمام الاستطاعة وأمثال ذلك. وقسم يحصل بالاكتساب والطلب؛ كالتجارة والضرب في الأرض، والإجارة والصناعة والحرق وأشباه ذلك. فجعل الله بعض الرزق لا يحصل إلا بالاكتساب والطلب بلية ومحنة (...).

واعلم أن الرزق من الله عام لجميع المرزوقين، المكلفين وغير المكلفين، المطيعين والعاصين. والرزق من تمام الخلق، ولولا الرزق من الله لما حيا المرزوق، ولكانت الحجة على الخالق للمخلوق - تعالى الله عن ذلك، بل خلق ورزق، وأسبغ النعمة وأكمل له على خلقه الحجة.

وذهبت المطرفية إلى أن الله لم يرزق العاصي، وأن كل ما تناوله العاصي من الحلال والحرام غصب اغتصبه، وليس برزق له، ولم يسمعوا قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُعْسِكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ شَيْءٍ﴾ [الروم: 40]، وهذا خطاب من الله يقال للمشركين (...) وهذا في القرآن كثير. ومن أنكر هذا فقد أنكر نعمة الله.

وروي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال: «لا يتوارث أهل ملتين». وعلى هذا لو كان ذميًّا مات وله ولدان، أحدهما: مسلم، والآخر: كافر لقضي بماله لولده الكافر ولم يكن للمسلم شيء. والميراث رزق من الله تعالى بالإجماع. فسقط قولهم.

الإمام المتوكل على الله الزبيدي: حقائق المعرفة في علم الكلام، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء، 2003، ص 317 - 319.

3 - الإنسان الاقتصادي عند المتكلمين: باب الأسعار

ما معنى «السعر»؟ ومن يكون، يا ترى، هو المسعر: أهو «الله» أم هو «السلطان» أم هم «البشر» بعامه، و«المحتكرون» و«المضاربون» منهم بخاصة، بله المحتسبون؟ ومن أين يأتي الرخاء؟ ومن أين يأتي الغلاء؟ وهل من الحكمة أن يغلي الله الأسعار أم من الحكمة أن يخفضها؟

لنا أن نعتبر مرة أخرى بهذه الحادثة من حوادث عام 796 التي يوردها المقرئ في سلوكه:

«وَفِي يَوْمِ الْأَحَدِ سَادِسَهُ - وَهُوَ سَادِسُ عَشَرَ تَوْتُ - : انْتَهَتْ زِيَادَةُ النَّيْلِ إِلَى أَحَدِ عَشَرَ إصْبَعًا مِنَ الذَّرَّاعِ الثَّامِنِ عَشَرَ، وَانْحَطَّ؛ فَارْتَفَعَتِ الْأَسْعَارُ. وَبَلَغَ الْإِرْدَبُ الْقَمْحَ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا، وَالْفُولَ وَالشَّعْرَ عَشْرِينَ دِرْهَمًا، وَالْبُطَّةَ الدَّقِيقَ وَزَنْتَهَا خَمْسُونَ رَطْلًا إِلَى اثْنَيْ عَشَرَ دِرْهَمًا. وَضَحَ النَّاسُ عَلَى الْبُهَاءِ مُحَمَّدَ بْنَ الْبُرْجِيِّ الْمُحْتَسِبِ، فَرَسَمَ الْأَمِيرُ سُودَنُ النَّائِبُ لِلْأَمِيرِ عَلَاءُ الدِّينِ الطَّبْلَاوِيَّ بِالتَّحْدِثِ فِي السَّعْرِ، فَتَادَى بِفَتْحِ الْمَخَازِنِ وَالتَّبَيْعِ بِسَعْرِ اللَّهِ تَعَالَى، وَهَدَدَ مِنْ لَا يَفْتَحُ مَخْزَنَهُ وَيَبِيعُ بِالنَّهْبِ. وَفَتَحَ مَبَاشِرُو الْأُمَرَاءِ الشُّونَ وَبَاعُوا، فَانْحَلَّ السَّعْرُ قَلِيلًا. ثُمَّ شَحَتِ الْأَنْفُسُ بِالتَّبَيْعِ، وَكَثُرَ الْخَوْفُ مِنَ الْقَحْطِ، لِكَثْرَةِ مَا شَرِقَ مِنَ الْأَرْضِ وَلَمْ يَزْرَعْ».

ما الذي يعنيه المقريري بارتفاع الأسعار؟ وما الذي يقصده بانحلال الأسعار؟ بل أكثر من هذا: ما هذا الذي يفيد به دلالة «سعر الله تعالى»؟ وما «سعر الله» يا ترى؟ أهو السعر «العادي»؟ وهل هناك «سعر عادي»؟ أم هل هناك «سعر الله» و«سعر السوق»؟

كان اللافت للنظر الإحراج الذي طرحه بعض المعتزلة على متكلمي الأشاعرة وغيرهم: فقد ذهبت المعتزلة في ما ذهبت إليه من أفكارها حول «الغلاء»، إلى أن الغلاء قد يحدث من فعلين: من فعل السلطان إذا ما هو حاصر البلد ومنع الزاد عنها، ومن فعل محتكر الطعام إذا هو تركه حتى يغلى ثمنه فيبيعه حينها بأعلى الأثمان. وقد اضطر الأشاعرة إلى التمييز - تمييزاً لفظياً، وفي معاندة ظاهرة لواقع الحال، وإنكار بدي لقوانين الاقتصاد - بين الفاعل المجازي [السلطان والمحتكر] والفاعل الحقيقي [الله]، كل ذلك حفظاً لعقيدتهم في «الفعل» التي اعتقدوها، وتشبهاً بالحديث الوارد بهذا الخصوص. وكان أن رأوا أنه لو ما خلق الله فيك الحاجة إلى الطعام - وهو الفاعل الحقيقي - لما احتجت إلى شراء الشيء بمن أغلى ثمنه من سلطان أو تاجر - الفاعل الشبيهي!

1 - الموقف الاعتزالي:

أ - عبد الله الناشئ: المسعر هو الإنسان.

«قال عبد الله: أما الغلاء والرخص فقد يجوز أن يكونا من الله وَعَلَى، وقد يجوز أن يكونا من العبد؛ لأن الله جل ثناؤه إن منع وقع الغلاء وإن بسط وقع الرخص، والشيء الموجود إن أغلاه العبد كان غالياً وإن أرخصه كان رخيصاً. وأما السعر فليس هو من فعل الله، وهو الثمن كما قيل إن القائل يقول: «وما يسعر هذا؟»، أي: «ما ثمن؟» وإنما هو فعل المسعر. وإنما يُسمَّى الثمن سعراً مجازاً، كما سُمِّيَ المحبس حبساً والمحبس إنما هو فعل المحابس».

مسائل الإمامة ومقتطف من الكتاب الأوسط في المقالات للناشئ الأكبر، تحقيق يوسف فان إيس، دار النشر فرانكس شتاينر بفسبادن، نشرة بيروت.

ب - القاضي عبد الجبار: السعر من الله ومن السلطان

ما السعر؟ وما الثمن؟ وما الفرق بينهما؟ ومن المسعر؟

«الذي نذكره هاهنا هو أن السعر شيء والثمن شيء آخر غيره. فالسعر هو ما تقع عليه المبيعة بين الناس، والثمن هو الشيء الذي يستحق في مقابله البيع. ثم إن السعر يوصف بالغلاء مرة وبالرخص أخرى، فالرخص هو بيع شيء بأقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد، والغلاء بالعكس من ذلك. ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى».

ثم إن الغلاء والرخص ربما يكون من قبل الله تعالى، وربما يكون من قبل السلطان.

إن الغلاء والرخص
ربما يكون من قبل
الله تعالى، وربما
يكون من قبل
السلطان. ما يكون
من قبل الله تعالى
هو أن يقل ذلك
الشيء وتكثر حاجة
المحتاجين إليه، أو
يكثر ذلك الشيء
وتقل حاجة
المحتاجين إليه. وأما
أن يكون من قبل
السلطان، فهو أن
يسوم رعيته أن
لا يبيعوا إلا بقدر
معلوم.



ما يكون من قبل الله تعالى هو أن يقل ذلك الشيء وتكثر حاجة المحتاجين إليه، أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين إليه. وأما أن يكون من قبل السلطان، فهو أن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلاّ بقدر معلوم.

وإذا عرفت ذلك وسئلت عن الأسعار أهى بقضاء الله وقدره أم لا؟ قلت: نعم، ولم تحتج فيه إلى التقييد الذي مر في نظائره».

القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 787 - 788.

ج - ابن الملاحمي: الغلاء والرخص من الله ومن البشر، والعوض فيه يختلف بحسب مصدرية.

«اعلم أن السعر هو المقدار الذي يباع به الشيء، وبهذا يجاب من سأل عن سعر المباع بما ذكرنا. وينقسم إلى غلاء ورخص. والغلاء هو زيادة السعر في مكانه، وفي أوانه. والرخص هو نقصان السعر في مكانه وفي أوانه. ولهذا لا يقال: غلا سعر البلح ورخص في الشتاء عند نزوله؛ لأنه ليس أوان سعره، ويجوز أن يقال ذلك في الصيف. ولا يقال ذلك في الجبال التي لا ينقطع فيها البلح. ويصح أن يقال ذلك في البلد؛ لأنه مكان سعره. ثم الغلاء والرخص قد يكون من الله تعالى، بأن يقلل المباع وتكثر الرغبات فيه، أو يكثره ويقلل رغبات الناس فيه، وتكون في ذلك مصلحة دينية لهم. وقد يكون ذلك من ظلمة أن يحيقوا السبيل، ويمنعوا من يبيع الناس الأمتعة، أو يحتكروا الأطعمة في مكان يصح فيها الاحتكار، أو يحملوا الناس على مبايعتها برخص. فإن كان الغلاء منه تعالى، فالقول في وجوب العوض فيه ما تقدم في الأمراض من قبله تعالى، وإن كان من العبيد فالعوض عليهم فيه».

ابن الملاحمي: كتاب الفائق في أصول الدين، تحقيق فيصل بدير عون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2010، ص 343.

2 - الموقف الأشعري:

أ - أبو الحسن الأشعري: الأسعار من الله ابتداء

«وكان يقول في الأسعار وما يحدث منها زائداً وناقصاً إن ذلك من الله جل وعز، وذلك بإلقاء رغبة ورهبة في القلوب فيزيد على حسب الرغبة فيه والرهبة من فقده وينقص على حسب ما يلقي في القلوب من الزهادة فيه وقلة الرغبة. وكان يقول: إن المسعر هو الله، ولا يقدر على إلقاء مثل هذه الرغبة والرهبة في القلوب إلاّ الله عَزَّ وَجَلَّ. وقد يحدث الله تعالى ذلك ابتداءً، ويحدث ذلك عند حدثان حوادث من تخويف سلطان قاهر وتضييقه وحبسه وعند ترغيبه وتكثيره بذلك. وفي كلي الحالين يضاف إلى الله تعالى خلقاً وإحداثاً.

وكان لا يسلك في اختلاف هذه الحوادث مسلك سائر أصحابنا في طلب تعليل له في

ثم الغلاء والرخص قد يكون من الله تعالى، بأن يقلل المباع وتكثر الرغبات فيه، أو يكثره ويقلل رغبات الناس فيه، وتكون في ذلك مصلحة دينية لهم. وقد يكون ذلك من ظلمة أن يحيقوا السبيل، ويمنعوا من يبيع الناس الأمتعة، أو يحتكروا الأطعمة في مكان يصح فيها الاحتكار، أو يحملوا الناس على مبايعتها برخص.



الجملة من أن ذلك طلب لمصلحة قوم ومحنة قوم، وإن كان قد قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: 32]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً﴾ [الفرقان: 20]. وليس يجري ذلك مجرى التعليل اللازم الذي لا يجوز خلافه ولا بد أن يكون كذلك أو هو ما به يكون الفعل كذلك، بل كان يقول: إنه لو أحدث هذه الحوادث على خلاف هذا الوجه من بسط الرزق للكل أو تضيقه على الكل لم يكن ذلك ممتنعاً، ولا كان ذلك سفهاً ولا خلاف الحكمة. وكان يقول: إن ما فعل من ذلك فهو حكمة أيضاً، لا لأجل هذه العلة بل لو حدث على غير ذلك كان حكمه حينئذ في الحكمة حكمه الآن».

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 138 - 139.

ب - الباقلاني: الله مسعر الأسعار والسلطان لا يسعرها إلا مجازاً

«فإن قالوا: فخبرونا عن الأسعار - غلائها ورخصها - من قبل من هو؟ قيل لهم: من قبل الله تعالى، الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره، لا لقلّة ولا لكثرة؛ ولأنه طبع الخلق على حاجتهم إلى تناول الأغذية التي لولا حاجتهم إليها لم يُكثر بها ولا فُكر فيها. فإن قالوا: أفليس لو حاصر بعض السلاطين أهل حصن أو بلد وقطع الميرة عنهم، لغت أسعارهم وقل ما في أيديهم، ولصلح أن يقال: إن السلطان أغلى أسعارهم؟

قيل لهم: قد يقع الغلاء عند مثل هذا الحصار. ولكن يقال: «إن السلطان أغلى أسعارهم» مجازاً واتساعاً، كما يقال: «قد أماتهم السلطان جوعاً وضراً وهزلاً»، و: «قد قتلهم بالحصار». وهو في الحقيقة لم يفعل بهم موتاً ولا قتلاً، وإنما فعل أفعالاً أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم، وإن نُسب الموت والهلاك إلى السلطان مجازاً.

فإن قالوا: فيجب أن يكون الغلاء الحادث واقعاً عن فعل السلطان الذي أوقع الحصار؛ لأنه لو لم يفعله لم يقع الغلاء. يقال لهم: ليس الأمر كما ظننتم؛ لأنهم لو لم يُطبعوا طبعاً يحتاجون معه إلى المأكل والمشروب، لم يمس أطعمتهم شيء من الغلاء. فعلم أنه واقع من فعل من طبعهم على الحاجة إلى الغذاء، ولولا طبعه لهم كذلك ما احتاجوا إليه - وهذا أولى وأحرى. ومع أنه لو خلق الزهد فيهم عن الاغتناء وإيثار الموت، لما اشتروا ما عندهم، وإن قلّ، بقليل ولا كثير. وعلى أنه لو وجب أن يكون غلاء الأسعار من السلطان الذي يوقع الحصار ويحمل الناس ويجبرهم على تسعير الطعام - ولأنه لو لم يفعل ذلك لم يقع الغلاء، على قولهم - لوجب، إذا ماتوا جوعاً عند الحصار، أن يكون هو أماتهم وفعل موتهم. وإذا رفع ذلك عنهم وأمدهم بالميرة فحيوا بأكل ما يحمله إليهم، لوجب أن يكون هو أحياءهم. فدل ما وصفناه على أن جميع هذه الأسعار من الله تعالى».

أبو بكر الباقلاني: كتاب التمهيد، تحقيق اليسوعي، ص 330 - 331.

فإن قالوا: أفليس لو حاصر بعض السلاطين أهل حصن أو بلد وقطع الميرة عنهم، لغت أسعارهم وقل ما في أيديهم، ولصلح أن يقال: إن السلطان أغلى أسعارهم؟ قيل لهم: قد يقع الغلاء عند مثل هذا الحصار. ولكن يقال: «إن السلطان أغلى أسعارهم» مجازاً واتساعاً، كما يقال: «قد أماتهم السلطان جوعاً وضراً وهزلاً»، و: «قد قتلهم بالحصار». وهو في الحقيقة لم يفعل بهم موتاً ولا قتلاً، وإنما فعل أفعالاً أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم، وإن نُسب الموت والهلاك إلى السلطان مجازاً.



ج - السمناني: الرخص والغلاء من فعل الله متى شاء أرخص ومتى شاء أغلى.

«والذي يذهب إليه أهل الحق: أن ذلك من الله ﷻ متى شاء أرخص ومتى شاء أغلى.

وذهبت المعتزلة إلى أن ذلك من فعل السلطان إذا حاصر البلد ومنع الميرة، ومن فعل محتكر الطعام دون الله تعالى.

والذي يدل على ذلك من حجة العقول: هو أنه قد ثبت بالإجماع أن الله تعالى قادر على خلق الرغاب في شرائه، وأنه هو الذي يرغب في شرائه، ويوفر الدواعي على احتكاره، وهو الذي يطبع الخلق على الحاجة إلى تناوله، ولولا حاجتهم إليه ورغبتهم فيه لما فكروا في وجوده وعدمه، أو زهد المحتكر فيه لباعه وأظهره، فثبت ما قلناه. وإنه متى شاء الرخص قلل الحاجة إليه، وأكثر الطعام، وزهد الناس فيه، وبعث بالمطر والنداء والسوس الذي لا يمكن حبس الطعام معه، ومتى شاء غلاءه خلق رغبة الناس في شرائه واحتكاره، وإن كان كثيرًا. فثبت أن ذلك متعلق به سبحانه.

فأما ما يدل على ذلك من القرآن، فقولته تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: 49]، ومن الزوجين: الذكر والأنثى، والغلاء والرخاء. ولو وجد وجود هذا الزوج في العالم من غير خلق الله تعالى، لجاز ذلك في الذكر والأنثى، والحياة والموت، والليل والنهار؛ لأنه أخرج ذلك مخرج المدحة، فوجب حمله على العموم في جميع المخلوقات بهذه القرينة.

فأما ما يدل على ذلك من السُّنَّة، فما روى أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «إن الغلاء والرخص جندان من جنود الله، اسم أحدهما: الرغبة، واسم الآخر الرهبة، فإذا أراد الله ﷻ أن يغليه، قذف الرغبة في قلوب التجار فحبسوه، وإذا أراد الله رخصه، قذف الرهبة في صدور الرجال، فأخرجوه من أيديهم»، وهذا نفس ما عللنا به.

وروى حماد بن زيد، عن أنس بن مالك، قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فسألوه أن يسعر لهم، فقال لهم: «إن الله ﷻ هو المسعر القابض الباسط الرزاق، وإنني لأرجو أن ألقى الله ﷻ وليس لأحد عندي مظلمة في دم أو مال».

وروى أبو هريرة قال: غلا السعر في عهد رسول الله ﷺ، فأتاه رجل فقال: يا رسول الله سعر لنا، فقال: «إن الله - جل ذكره - يخفض ويرفع، وإنني لأرجو أن ألقى الله تعالى وليس لأحد عندي مظلمة». فنص أن الله سبحانه هو المسعر الذي يرفع ويضع ويخفض، وأن تسعيره لا يغير مقدور الله تعالى، وأن الواجب أن تدعو وتسال الله في رخصه (...).

قالوا: الدليل على أن الغلاء الحادث واقع من فعل السلطان الذي حاصر البلد، والرخص من فعله أيضًا حين رفع الحصار ونقل الميرة؛ لأنه لو لم يفعل ذلك لما وجد الغلاء والرخص.

ذلك من الله ﷻ متى
شاء أرخص ومتى شاء
أغلى.

قيل: ليس الأمر على ما ظننت، وإنهم لو لم يُطَبَّعُوا طَبْعًا يحتاجون إلى المأكول والمشروب لما غلت أسعارهم، فيجب أن يكون الغلاء من جهة من يخلق فيهم الجوع والاغتناء بالطعام، فلو جعل غذاءهم في أكل الطين كما جعل ذلك في السمك والحية وغيرهن، وحاصرهم السلطان لما غلت أسعارهم، فلما جدد فيهم الرغبة وخلق الجوع والحاجة إلى الطعام، علم ذلك من فعله.

ولو خلق فيهم الزهد في الطعام مع حاجتهم إليه كما خلق في الزاهد الذي عنده الطعام فلا يأكله ويقتصر في أكله على الاقتيات برغيف في كل أسبوع، لما اشترى الطعام الذي عندهم لا بقليل ولا بكثير. وقد يرفع السلطان الحصار، وتدخل الميرة ويتسع، ويكون السعر حالته في أوقات كثيرة، وقد تقل فلا يغلو لما ذكرناه من العلة. فبطل هذا القول.

على أنه لو وجب أن يكون هو الذي أغلى سعرهم عند الحصار وقطع الميرة عنهم، وإن كان هو المرخص لسعرهم عند رفع الحصار ونقل الميرة إليهم - لوجب أن يكون هو المमित لهم والفاعل موتهم إن ماتوا جوعًا عند الحصار، وإذا رفع ذلك عنهم وأمدهم بميرة عاشوا وحيوا بأكل ما حملة إليهم، فيكون هو المحيي لهم والخالق لحياتهم من دون الله وَعَلَى، وهذا ما لا حيلة لهم في الهرب من التزامه».

جعفر السمناني: البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، تحقيق عبد العزيز بن رشيد الأيوب، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 2014، ص 574 - 577.

د - الجويني: لا دخل لبشر في سعر

«الأسعار كلها جارية على حكم الله تعالى، وهي إثبات أقدار أبدال الأشياء؛ إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه: من عزة الوجود والرخاء، وصرف الهمم والدواعي، وتكثير الرغبات وتقليلها، وما يتعلق فيها باختيار العباد، فهو أيضًا فعل الله تعالى؛ إذ لا مخترع سواه.

وأطلقت المعتزلة القول بأن السعر من أفعال العباد، وفيما قدمناه في خلق الأعمال مقنع في الرد عليهم».

الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، جامعة الأزهر، مصر، 1950، ص 367.

هـ - ابن العربي: الرد على القدرية في أمر التسعير

«قالت القدرية: التسعير من العباد يقدرُون أبدال المبيعات بحسب التشاح والرغبات والقلة والكثرة.

وهذا باطل من وجهين:

السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه: من عزة الوجود والرخاء، وصرف الهمم والدواعي، وتكثير الرغبات وتقليلها، وما يتعلق فيها باختيار العباد، فهو أيضًا فعل الله تعالى؛ إذ لا مخترع سواه.



أحدهما: أن هذا الأمر مرتبط بصرف الهمم والدواعي إلى المطلوبات، أو ردها عنها، وهذا ليس من مقدور البشر. وما كان من مكتسبات العبد، نحو الرغبة في الإدخار، والقبض على الأعيان، وإخفائها حتى تقل، لا تعلق فيه من وجهين:

أما أحدهما: فإن ما يقع كسباً للعبد هو خلق للرب كما قدمنا.

والثاني: أن المقدار الذي يكتسبه العبد هو القبض على الشيء وإخفاؤه، والعزم على ادخاره، وما وراء ذلك من الزيادة - إن كان للقوم قول - فهو مبني على التولد.

ابن العربي: الكتاب المتوسط في الاعتقاد. ص 275 - 276.

و - الآمدي: الرخص والغلاء من فعل الله ومن اكتساب العبد

هل الرخص والغلاء من فعل الديان؟ أم هما من فعل الإنسان؟ أم هما من فعل السلطان؟

«أما السّعر: فهو عبارة عن تقدير أثمان الأشياء. وارتفاعه غلاء، وانحطاطه رخص. وهل هو من الله - تعالى - أو من العبيد؟

قالت المعتزلة: إنه مستند إلى أفعال العباد بتواضعهم على تقدير أثمان الأشياء، وتراضيتهم بذلك في كل وقت على حسبه، وأن ارتفاع السعر وانحطاطه غير خارج عن أفعالهم. ولهذا يصح أن يقال لمن حاصر بلدة، وضيق على أهلها مدة، ومنعهم من الامتياز بحيث قلت عليهم الأشياء، وتوفرت رغباتهم فيها حتى ارتفعت الأسعار: إنه أوجب الغلاء، ورفع السعر، وأنه في وقت الغلاء وارتفاع الأسعار، إذا فتح أهراء، وأفاض ما فيها على الناس، ومكنهم من الامتياز منها بحيث انحط السعر؛ فإنه يقال: أوجب بفعله ذلك الرخص وانحطاط السعر، حتى إنه يمدح على ذلك، ويذم على الأول. ولو لم يكن من فعله؛ لما كان كذلك.

ومذهب أهل الحق [= الأشاعرة]: أن ذلك كله من الله - تعالى - ومستند إلى فعله وتقديره وقضائه وقدره؛ لأنه أمر حادث، وكل حادث، فلا يكون إلا بإحداث الله - تعالى - وخلق، وإرادته على ما سيأتي بعد. غير أن ذلك قد يكون بأسباب سماوية ظاهرة غير مكتسبة للعباد: كانقطاع الغيث، وجذب الأرض، وقلة الزروع وهلاكها؛ بحيث تتوفر الرغبات على شراء المطعوم؛ لقلته وشدة الاحتياج إليه؛ فيرتفع سعره، على حسب قلته، وتوفر الدواعي عليه، والرخص بأسباب أخرى مقابلة لهذه الأسباب.

وقد يكون ذلك بأسباب مكتسبة للعباد كما ذكرناه من الأمثلة، غير أنه لا معنى لاكتسابهم أنهم الفاعلون لتلك الأشياء والخالقون لها؛ بل الخالق هو الله - تعالى -، والقدرة الحادثة؛ فغير مؤثرة في الخلق على ما سيأتي تعريفه.

وقد يكون ذلك من اجتماع الأمرين.

وقد يكون بأسباب سماوية مخفية غير ظاهرة لنا؛ وذلك كما نشاهده من الرخص تارة، مع وجود أسباب ظاهرة مقتضية للغلاء، ومن الغلاء تارة، مع وجود الأسباب المقتضية للرخص.

وأما ما ذكروه من إضافة الغلاء والرخص إلى فعل السلطان؛ فلا يدل على أنه من فعله وخلقه؛ فإنه كما يصح أن يقال: أوجب الرخص والغلاء، يصح أن يقال: أحيا الناس، وأماتهم. مع أن الإحياء والإماتة غير مقدورة له بالإجماع؛ إذ هو خارج عن محل قدرته، وما وقع فيه الخلاف أنه مخلوق لله، أو للعبد؛ فإنما هو الفعل القائم بمحل قدرة العبد؛ بل إضافة ذلك إلى فعله، إنما كان بطريق المجاز، من حيث إن الغلاء والرخص وقع بحكم جرى العادة ملازمًا لفعله المكتسب له، القائم بمحل قدرته، وإن كان حادثًا بخلق الله - تعالى - له، كما يضاف إليه الموت والإحياء، والله ولي التوفيق».

سيف الدين الأمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، 2012، ص 227 - 228.

ز - التفتازاني: السعر تقدير ما يباع به الشيء ويكون غلاء ورخصاً بأسباب من الله تعالى، ولو كان البعض من اكتساب العباد، فالمسعر هو الله تعالى وحده.

قال [= عضد الدين الإيجي]: «المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء».

السعر تقدير ما يباع به الشيء ويكون غلاء ورخصاً بأسباب من الله تعالى، ولو كان البعض من اكتساب العباد، فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافاً للمعتزلة، طعماً كان أو غيره، ويكون غلاء ورخصاً باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان والنقصان عنه، ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس، وتكثير الرغبات فيه وبالعكس، وبما له فيه اختيار كإخافة السبيل، ومنع التبائع، وإدخال الأجناس ومرجعه أيضاً إلى الله تعالى، فالمسعر هو الله وحده خلافاً للمعتزلة زعمًا منهم أنه قد يكون من أفعال العباد تولدًا كما مرّ ومباشرة كالمواضعة على تقدير الأثمان».

3 - موقف متكلمة الحنابلة:

القاضي أبو يعلى في المعتمد في أصول الدين: الغلاء والرخص من قبل الله لا من قبل العبد

«والغلاء والرخص من قبل الله، لا من قبل الخلق، خلافاً لبعض المعتزلة وغيرهم

السعر تقدير ما يباع به
الشيء ويكون غلاء
ورخصاً بأسباب من الله
تعالى، ولو كان البعض
من اكتساب العباد.
والغلاء والرخص
من قبل الله، لا من
قبل الخلق.



من الملحدة في قولهم: إن ذلك من قبلنا. وخلافًا للمنجمين في قولهم: إن ذلك من آثار الكواكب. والأدلة عليه ما روى أنس أن النبي ﷺ قال: «إن الغلاء والرخص جندان من جنود الله تعالى اسم أحدهما: الرغبة، والآخر: الرهبة، فإذا أراد الله تعالى أن يغليه قذف الرغبة في قلوب التجار فحبسوه، وإذا أراد أن يرخصه قذف الرهبة في صدور الرجال فأخرجوه عن أيديهم»؛ ولأن السعر إنما يغلو لكثرة رغائب الناس في الطعام وما يحتاجون إليه من الثياب والأمتعة، وإنما يرخص ذلك إذا زهدوا فيه ولم يفكروا به، ولو لم يطبعوا على الحاجة إلى تناول الطعام والشراب وغير ذلك، لم يعبأوا بها كما لم يعبأوا بالتراب والرمل ونحو ذلك. وقد ثبت أن الله تعالى هو الخالق للرغائب في قلوب الخلق والحاجة إلى ذلك دون غيره من الخلق، لأن الدلالة قد دلت على أن لا خالق في الدارين سواه، فدل على أنه من قبله تعالى».

القاضي أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1974، ص 152 - 153.

4 - موقف متكلمة الإمامية:

أ - الشريف المرتضى: الرخص والغلاء من الله يقتضيان الصبر ومن البشر يقتضيان الذم.

«اعلم أن السعر هو تقدير البدل فيما تباع به الأشياء، ولا يُسمَّى البدل نفسه بأنه سعر. ألا ترى أن الدراهم لا يوصف بأنها أسعار وإن كانت أثماناً للمبيعات، وإن وصف تقديرها بذلك فيقال: هذا المبتاع بكذا وكذا درهمًا.

وقيم المتلفات لا يلزم على هذا الحد أن تكون أسعارًا، لأننا إنما خصصنا اسم السعر بتقدير البدل في البيع، وقيم المتلفات خارجة عن المبيعات.

ومن الناس من شرط في حد السعر أن يكون ذلك على جهة التراضي احترازًا من قيم المتلفات. وليس يحتاج إلى هذا الاحتراز، لأن ذكر البيع يغني عنه في إخراج قيم المتلفات منه.

ولما كان السعر يتعاقب عليه الوصف بالغلاء والرخص، وجب أن يجد الرخص والغلاء.

وحد «الرخص» هو: انحطاط السعر عما جرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص، لأن انخفاض سعر الثلج في الحال الباردة لا يعد رخصًا، وكذلك في زمان الشتاء. فلذلك اشترطنا الوقت والمكان.

و«الغلاء» وهو زيادة السعر على ما جرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص.

ويجب أن يضاف كل واحدة من الرخص والغلاء إلى من فعل ما هو كالسبب فيه، فإن قلل الله تعالى عدد الناس - بأن أماتهم أو نقص من تناسلهم أو ضعف شهواتهم إلى الأقوات أو كثر ذلك الشيء الذي نقص سعره - كان الرخص مضافاً إليه. وبالعكس من ذلك الغلاء، فإنه إذا كثر الناس أو قوى شهواتهم وقلل في إثبات أقواتهم فالغلاء مضاف إليه - تعالى -، ولذلك وجب الصبر عليه والرضا به، والتسليم من غير تسخط ولا تضجر، لأنه تابع للمصلحة.

وإذا كان سبب الرخص من جهة العباد لتسعيرهم الأمتعة بالثمن الناقص، ومنهم من الاحتكار والادخار، أو جلبهم للأمتعة وتسهيلهم السبيل إلى وفورها، فالرخص مضاف إليهم. وبالعكس من ذلك الغلاء، لأن الظلمة إذا ادخروا الأقوات ومنعوا الناس من بيع ما في أيديهم منها لتتوفر أسعار ما خصصهم، أو حملوا الناس بالرهبة على تسعير وافر وأكثر فيما يلزمونه من الأعشار والضرائب حتى زاد السعر، فالغلاء مضاف إليهم وهم المذمومون».

الشريف المرتضى: الذخيرة في علم الكلام، ص 274 - 275.

ب - أبو الصلاح الحلبي: الرخص والغلاء يضافان إلى فعل الله وإلى فعل البشر معاً، ويشكران الله ويمدح الرخاء ويذم الغلاء إذا كانا من فعل البشر.

«الكلام في الأسعار عبارة ومعنى:

«فالعبرة: ما السعر؟

وهو تقدير البديل فيما يباع به الأشياء بدليل صحة هذه العبارة على تقدير البديل دون البديل والمبديل منه؛ لأن قولنا: «الحنطة قفيزان بدرهم» لا يكون القفيزان ولا الدرهم سعراً على حال.

وتنقسم العبارة إلى رخص وغلاء.

فالرخص هو انحطاط السعر عما جرت العادة به في وقت ومكان مخصوصين بدليل صحة إطلاق الرخص مع تكامل هذه الأوصاف.

واعتبرنا الوقت والمكان لأن اختلاف المكان أو الوقت يمنع من إطلاق الرخص. ولذلك لا يوصف الثلج وقت سقوطه من السماء بالرخص ولا في محله، وإنما يوصف بذلك فيما نأى عن محله من الجبال في زمان الحر إذا زاد على المعهود.

والغلاء هو زيادة السعر على ما جرت به العادة في وقت ومكان مخصوصين بدليل ما قدمناه.

والمعنى: إلى من يضاف الرخص والغلاء؟

وذلك مختص بما فعل سببهما: فإن كان الرخص لتكثير أجناس المبيعات أو إماتة

لا يوصف الثلج وقت سقوطه من السماء بالرخص ولا في محله، وإنما يوصف بذلك فيما نأى عن محله من الجبال في زمان الحر إذا زاد على المعهود.



الخلق أو تقليل شهواتهم للشيء الرخيص، فهو مضاف إليه سبحانه لوقوف ذلك على فعله.

وإن كان الرخص مسبباً عن العباد يجبر الناس على بيع الأمتعة أو يدل بما يملكونه من كثيرها بالثمن اليسير، فالرخص مضاف إليهم لوقوعه عند أفعالهم. والغلاء إن كان حادثاً للجذب والقحط أو تكثير الخلق أو تقوية شهواتهم فمضاف إليه سبحانه.

وإن كان لاحتكار الظلمة أو إخافة السبل ومنع المسافرين فمضاف إلى من فعل ذلك دونه تعالى.

ولذلك يجب شكره سبحانه على الوجهين الأولين ويذم أو يمدح من سبب الغلاء أو الرخص من العباد».

أبو الصلاح الحلبي: تقريب المعارف، مطبعة الهادي، 1417هـ،
الجزء الأول، ص 140 - 142.

ج - سديد الدين الحمصي الرازي: الغلاء والرخص من الله مصلحة ومن البشر جور

«السعر: هو تقدير الثمن للشيء المبيع، إذا كان المبيع نوعاً يتساوى أثمان مقاديره المتساوية وإنما زادت هذه الزيادة في حدّ السعر، لأنّه لا يسمّى تقدير ثمن الدار والضيعة والمملوك سعراً، كما يسمّى تقدير ثمن الخبز واللحم وأجناس الفواكه والحبوب وغيرها من الموزونات والمعدودات والمكيلات والمزروعات بذلك، لما كانت هذه الأشياء أنواعاً يتساوى أثمان مقاديرها المتساوية. إلّا ترى أنّه لا يقال: ما سعر هذه الدار والضيعة، وهذا العبد؟ كما يقال ما سعر الخبز أو اللحم أو غيرهما ممّا حدّدناه.

والغلاء: هو الزيادة في ثمن المبيع على المعتاد في مكان بيعه وزمان بيعه.

والرخص: هو نقصان ثمن المبيع عن المعتاد والمكان والزمان واحد.

ولا يُسمّى زيادة ثمن الجمد في الصيف غلاء، ولا نقصان ثمنه في الشتاء رخصاً. وكذا لا يسمّى زيادة ثمنه في البلاد ونقصان ثمنه في الجبال، فالمواضع التي لا ينقطع فيها نزول الثلج وانجماد المياه غلاء ورخصاً.

والغلاء والرخص يضافان إلى من يسببهما، حتّى كان سبب الغلاء، إخافة الظلمة الطرق وغصبهم الأموال وإلزامهم الضرائب والأعشار والفرق لمن يجلب الأمتعة وإتلافهم الأقوات، واحتكارهم الأطعمة وحملهم أصحاب الأمتعة على أن لا يبيعوها إلّا بزيادة ليربحوهم فيما يخصّهم. فالغلاء منهم وهو جور وظلم ويلزمهم العوض في ذلك.

”

الغلاء والرخص

يضافان إلى من

يسببهما، حتّى كان

سبب الغلاء، إخافة

الظلمة الطرق

وغصبهم الأموال

وإلزامهم الضرائب

والأعشار والفرق

لمن يجلب الأمتعة

وإتلافهم الأقوات،

واحتكارهم الأطعمة

وحملهم أصحاب

الأمتعة على أن

لا يبيعوها إلّا بزيادة

ليربحوهم فيما

يخصّهم. فالغلاء

منهم وهو جور

وظلم ويلزمهم

العوض في ذلك.

“

وإن كان سبب الغلاء من الله تعالى بأن يقلل الربيع ويكثر الخلق المحتاجين أو يقوي رغبات الناس في الأطعمة وشهواتهم لها، أو يقلل الأمطار، أو يتلف الأقوات بنوع من الآفات السماوية، فذلك الغلاء منه تعالى، فعلة للمصلحة، والعوض في ذلك عليه، فيجب الصبر عند ذلك، والكف عن الشكوى والجزع، وربما يفعله عقوبة في حق من يستحقها.

ومتى كان سبب الرخص إكراه الظلمة على بيع الشيء بأقل مما يساوي فذلك ليس من الله، بل هو من الظلمة، وهو جور وظلم.

وإن كان الرخص بسبب أن الولاة والأمراء والحكام يؤمنون السبيل ويمنعون قطاع الطريق والسرّاق من التّعدي والغصب، ويرغبون التجار في جلب الأمتعة باللطف دون العنف، أو يبيعون ما عندهم من الأمتعة بثمان ناقص، فذلك الرخص يكون أيضاً مضافاً إليهم ويكونون بذلك منعمين مستحقين للشكر من الرعايا، إن قصدوا بذلك الإحسان إليهم.

ومتى كان سبب الرخص من الله تعالى بأن يكثر خلق الأطعمة أو يقلل عدد المحتاجين إليها ويضعف رغبات الناس إليها وشهواتهم لها، فذلك الرخص منه تعالى، وهو حكمة وصواب، ويجب علينا الشكر عليه. ومن الجائز أن يكون ذلك لطفًا).

سديد الدين الحمصي الرازي: المنقذ من التقليد. ص 369 - 370.

د - ابن المطهر الحلي: الرخص والغلاء من قبل الله ومن قبلنا.

قال [= الطوسي صاحب التجريد]: والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستند إليه تعالى وإلينا أيضاً.

أقول [= ابن المطهر الحلي]: السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثل. وهو ينقسم إلى رخص وغلاء. فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان، والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان. وإنما اعتبرنا الزمان والمكان لأنه لا يقال: إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لأنه ليس أوان بيعه. ويجوز أن يقال رخص في الصيف إذا نقص سعره عما جرت به عادته في ذلك الوقت. ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها لأنها ليست مكان بيعه ويجوز أن يقال: رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها.

«واعلم» أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس إليه تفضلاً منه تعالى وإنعاماً أو لمصلحة دينية فيحصل الرخص، وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلمًا منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الأسباب

واعلم أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس إليه تفضلاً منه تعالى وإنعاماً أو لمصلحة دينية فيحصل الرخص، وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلمًا منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الأسباب



المستندة إلينا فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلماً منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص».

هـ - هاشم الحسني الطهراني: كون الأسعار من الله لا ينافي وجود أسباب وسطية.

«قول المصنف [= الطوسي صاحب تجريد الاعتقاد]: «اعتبار العادة» - أي: عادة الناس في قيمة المتاع أو عادة المتاع من حيث القيمة.

قول المصنف: «واتحاد الوقت» - إن من المتاع ما له وقت بحسب رغبة الناس إليه كالثلج والفحم أو بحسب حصوله كالفواكه، ومنه ما ليس له وقت خاص كأكثر أثاث البيوت والمعدنيات والحيوانات فما له وقت لا بد من اعتبار اتحاد الوقت بحسبه كالعام الماضي وهذا العام مثلاً.

قول المصنف: والمكان - اتحاد المكان ظاهر، وهو البلد أو ما في حكمه سواء كان مكان المتاع أو متجره.

قول المصنف: وإلينا أيضاً - خلافاً للأشاعرة، فإنهم إنما يسندون كل سعر إليه تعالى بناءً على مذهبهم من استناد كل حادث إليه.

أقول: إن الأخبار الدالة على أن السعر إنما هو إلى الله ﷻ وأنه تعالى وكل بالسعر ملكاً لا تدل على مذهب الأشاعرة؛ لأن سياقها سائر الكلمات الصادرة عن بيت الوحي من استناد الأشياء كلها إليه تعالى، فلا ينافي ذلك وجود الأسباب الوسطية واستناد بعض الأمور إلى غيره.

قول الشارح [= ابن المطهر الحلي]: بأن يحمل السلطان الخ - التسعير هو أن يأمر حاكم أو ظالم أحداً على أن يبيع أو يشتري متاعاً بغير ما يرضاه حرام؛ لأنه تصرف في حق الغير من دون رضاه. والأخبار دالة عليه. منها ما رواه الصدوق في التوحيد باب الأسعار عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده: قال: مر رسول الله ﷺ بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق وحيث تنظر الأبصار إليها، فقل يا رسول الله: لو قوّمت عليهم، فغضب حتى عرف الغضب في وجهه، وقال: أنا أقوم عليهم؟! إنما السعر إلى الله ﷻ، يرفعه إذا شاء ويخفضه إذا شاء. وقيل لرسول الله: لو سعرت لنا سعراً، فإن الأسعار تزيد وتنقص، فقال: ما كنت لألقى الله ﷻ ببدعة لم يحدث لي فيها شيئاً، فدعوا عباد الله يأكل بعضهم من بعض».

هاشم الحسني الطهراني: توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد، مطبعة

المصطفوي، ص 230 - 231.

إن الأخبار الدالة على أن السعر إنما هو إلى الله ﷻ وأنه تعالى وكل بالسعر ملكاً لا تدل على مذهب الأشاعرة؛ لأن سياقها سائر الكلمات الصادرة عن بيت الوحي من استناد الأشياء كلها إليه تعالى، فلا ينافي ذلك وجود الأسباب الوسطية واستناد بعض الأمور إلى غيره.

الإنسان الاجتماعي Homo Socialis

قد يلاحظ بعض من أنعم النظر في الأدبيات الكلامية العربية التقليدية، ووجد في نفسه أنسة لتقويمها، أنها تكاد تخلو مما يضاهاى اليوم عندنا مبحث «الاجتماعيات اللاهوتية» أو «الاجتماعيات الكلامية» Social theology على نحو ما نجد عند اللاهوتيين المعاصرين...

ولهذا السبب، كان الهدف من هذا الفصل الوقوف عند النظر الكلامي في «الوجود الاجتماعي» من حيث صلة هذا الوجود بالتمالي؛ أي: بالله وبالرسالة وبالنبوة... وإذ يفعل ذلك، فإنه ينطلق من التساؤلات التالية:

ما طبيعة «الوجود الاجتماعي»؟ أو قل: ما طبيعة «وجود الإنسان بين بني الإنسان» - والذي هو «الوجود المعنى [مشتقة من «مع»]» حسب مقتضى التصور الكلامي: هل الإنسان كائن منعزل متفرد أم هو كائن اجتماعي مشارك؟ وهل اجتماعيته الأولى اجتماعية تلاؤم وتواؤم أم هي اجتماعية تنازع وتصارع؟ وما هي مقتضيات الاجتماع البشري بعامة؟ وما آثار هذا الاجتماع؟ وما صلة الاجتماع البشري بالرسالة النبوية؟ وهل أمكن وجود اجتماع غير رسالي؟ وإن كان ذلك كذلك، فكيف أمكن ذلك؟



وبعد هذا وذاك، كيف تصور علماء الكلام طبيعة «الاجتماع البشري»؟ إذ لطالما اطلعنا على حديث الفلاسفة عن «الاجتماع البشري» - الذي يعود في مجمله إلى عبارة أرسطو الفاتحة: «الإنسان مدني بالطبع» - ولم نستقص عن تصور المتكلمين لطبيعة الإنسان الاجتماعية.

فلا يُكاد يُعثر على أنظار للمتكلمين القدامى في «المجتمع» وفي «الاجتماع البشري» وفي «اجتماعية الإنسان» وفي «علاقة الإنسان بالغير»...

قد يعلل ذلك بغياب مفهوم «المجتمع» في الفكر الإسلامي بعامة، وفي الفكر الكلامي بخاصة. كما قد يعلل أيضًا بكون متكلمي الإسلام وإن ناقشوا



مسألة «الحرية» - ذات الصلة الوثيقة بمسائل الاجتماع البشري - فإنهم ما ناقشوا «الحرية الاجتماعية» أو «الحرية السياسية» - ذات الصلة المكيئة بالمجتمع الإنسي - وإنما ناقشوا هم «الحرية السيكلوجية» - في صلتها بالإرادة - و«الحرية اللاهوتية» - في صلتها بالإله وبمسألتي التسيير والتخيير.

على أن الكلاميات القديمة لم تخل، مع ذلك، من نظر - ولو عَرَّ - في «المجتمع» وفي «الإنسان الاجتماعي» وفي «الاجتماع البشري». وقد ورد أغلب هذا النظر - على قِلَّتِهِ كما أسلفنا - في إطار التدبر في مسألة الحاجة أم عدمها إلى النبوة. ولوحظ أن أغلب آراء المتكلمين هنا مستمدة من آراء الفلاسفة، وقائمة على المقدمة في الفلسفة الاجتماعية القديمة القائلة: «الإنسان مدني بالطبع».

وأولى الملاحظات بهذا الصدد أن استقرار في كتب الكلام يظهر أنها عادة ما قرنت بين الاجتماع والنزاع؛ بما يشي أن «الوجود الاجتماعي» - في تصور الكلاميين - قبل مجيء النبي، إنما كان اجتماع تنازع لا اجتماع توافق.

هذا أثر الدين الأبهرى ينظر في «الإنسان الاجتماعي» أو قل: «الإنسان الجماعي» - إنسان الجماعة المؤمنة - من باب النظر في أمر النبوة: فالحكمة في النبوة عنده أن العقول - البشرية - لا تفي بأمر الحاجة إلى العيش المشترك؛ لأنها «متعارضة متكافئة». فهي أبداً عقول تنقذ بعضها بعضاً ولا يرضى بعضها ببعض. ولا يكفي هنا أن يكون ثمة «وازع من داخل»؛ أي إمكان توافق العقول باسم «الحق» الذي يفرض نفسه على الجميع ويسكت الكل، وإنما لا بد من «وازع من خارج» يحكم بين العقول المتنازعة التي كل عقل منها فرح بما لديه... ولذلك فإن «الحكمة الإلهية» من شأنها أن تزج بالنبي من خارج الإنسان ما لا تزعه بالعقل من داخل الإنسان؛ ومن ثمة كانت النبوة ضرباً من «العقل الاجتماعي المتعالي»...

«والحكمة في النبوة أن الإنسان لا تتم معيشتة لو تولى بذاته أموره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته؛ فلا بد أن يتعاون الناس بعضهم ببعض، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً».

فاضطروا إلى الإقامة بالمدن والصنائع، واحتاجوا إلى أن يكون في معاملاتهم ومناكحاتهم وجنایاتهم قانون مرجوع إليه؛ فإن عقولهم متعارضة متكافئة لانتقاد بعضهم لبعض؛ فيؤدي أمرهم إلى الفتن.

فاقتضت الحكمة الإلهية أن يبعث شخصاً مخصوصاً بآيات ومعجزات ليتكلم معهم بأسنتهم، ويبلغ إليهم الأوامر والنواهي، ويعلمهم عبادة ربهم، ويذكرهم الرحيل إليه، ويهديهم إلى صراط مستقيم».

أثير الدين الأبهرى: رسالة في علم الكلام. تحقيق: محمد أكرم أبو غوش. دار النور المبين للدراسات والنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2012، ص 140.



وهذا متكلم الأشاعرة سعد الدين التفتازاني يلخص حجة الفلاسفة في الحاجة الاجتماعية إلى النبي بالقول:

«أما تقريرهم في الاحتياج إلى النبي فهو أن الإنسان مدني بالطبع؛ أي: محتاج في تعيشه إلى التمدن، وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون إليه من الغذاء الموافق، واللباس الواقي من الحر والبرد، والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة، والسلاح الحامي عن السباع والأعداء، فإن كل ذلك مما يحصل بالصناعات، ولا يمكن للإنسان الواحد القيام بجميعها، بل لا بد أن يخبز هذا لذلك، وذلك يخطط لآخر، وآخر يتخذ الإبرة له إلى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها، ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم إلا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات، ولا ينتظم إلا بقانون متفق عليه مبني على العدل والإنصاف، ضابط لما لا حصر له من الجزئيات، لئلا يقع الجور، فيختل أمر النظام لما جبل عليه كل أحد من أنه يشتهي ما يحتاج إليه، ويغضب على من يزاحمه. وذلك القانون هو الشرع، ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميزاً عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل، واستحقاق طاعة وانقياد، وإلا لما قبلوه، ولم ينقادوا له، وأن يكون إنساناً يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون، ويراجعونه في مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه، فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة، وذلك الإنسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي، فلا بد من أمر مختص يدل على أن شريعته من عند ربه، ويقتضي لمن وقف عليه أن يقر بنبوته، وينقاد له وهو المعجزة».

سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، الجزء الخامس، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم، 1409هـ، ص 20 - 21.

وهذا سيف الدين الأمدي يلخص حجة الفلاسفة التي تبناها الكثير من المتكلمين، بالقول:

«واحتج القائلون بالوجوب [وجوب النبوة] بأنه لما كان نوع الإنسان أشرف موجود في عالم الكون والفساد؛ لكونه مختصاً بالنفس الناطقة القريبة الشبه من المبادئ الأول؛ لم يكن في العقل بد من شمول لطف المبدأ الأول به وإفاضة الجود منه عليه؛ ليتّم له المعيشة في الدنيا، والسعادة الأبدية في الآخرة. ولا يخفى أن كل واحد من أشخاص نوع الإنسان قلّ ما يستقلّ بنفسه في تحصيل أغراضه الدنيوية ومقاصده الآخروية دون معين ومساعد له من نوعه. وعند ذلك فلا بد لهم من معاملات فيما بينهم كبيوعات، وإجازات ومناكحات إلى غير ذلك مما تتعلّق به الحاجات، وذلك لا يتم إلا بانقياد البعض للبعض، وقل ما يحصل الانقياد من المرء لصاحبه بنفسه مع قطع النظر عن محرّمات ومرغبات دنيوية وآخروية وسنن يسنون بها وشرائع يقتدون بها، وذلك كله إنّما يتمّ ببيان ومشرّع يخاطبهم من نوعهم وفاء بموجب عناية المبدأ الأول بهم.





ثم يجب أن يكون هذا الإنسان المشرّع مؤيِّدًا من عند الله - تعالى - بالمعجزات والأفعال الخارقة للعادات التي تتقاصر عنها قوى غيره من نوعه بحيث يكون ذلك موجبًا لقبول قوله، والانقياد له فيما يستلّهِ ويشعره ويدعو به إلى الله - تعالى، وإلى عبادته والانقياد لطاعته، وما ينبه عليه من وجوب وجوده وما يجوز عليه وما لا يجوز وأحكام المعاد والمعاش؛ ليتّم لهم النّظام. وذلك كله فاعقل يوجبه؛ لكونه حسنًا، ويحرّم انتفاءه؛ لكونه قبيحًا».

سيف الدين الأمدي: أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الرابع، الطبعة الرابعة، 2012، ص 29.

والرأي نفسه ملخصًا نجده عند عضد الدين الإيجي في مواقفه، ممزوجًا بشرح الجرجاني عليه، حيث يقول الماتن ويعلق الشارح:

«وإنما كان التعاون ضروريًا لهذا النوع [= النوع البشري] من حيث إنه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج إليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات؛ وهو أن يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعملُه الآخر له. والمعاوضات وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يؤخذ منه من عمله. ألا ترى أنه لو انفرد إنسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن معيشته، بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا؛ فإذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفيًا ولذلك قيل: الإنسان مدني بالطبع؛ فإن التمدن هو هذا الاجتماع. ولا بد

لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهما، ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعًا للظلم. وإليه أشار بقوله: ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لأشربت كل نفس؛ أي: مدت عنقها إلى ما يريده غيره وطمح؛ أي: ارتفع عين كل إلى ما عند الآخر، فحصل بينهم التنازع، وأدى ذلك التنازع إلى التواثب والتشاجر؛ أي: الاختلاف والتقاتل والتناحر، وشمل الناس الهرج؛ أي: القتل، والمرج؛ أي: الاختلاط، واختلت أمور المعاش والمعاد، فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات اللاتقة به وهدي؛ أي: كل واحد منه إلى ما فيه بقاؤه وبه قوام نوع الإنسان؛ فإن العناية به في الإعطاء والهداية أكثر. وهو أشرف الأنواع الحيوانية سخر له ما عداه من تلك الأنواع وهذا؛ أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من أعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة والدفع للمضار الشديدة. أفترى الطبيعة تهمل ذلك؟ كلا. والحاصل أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد. فيجب ذلك



في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته. فهذه طريقة إثبات النبوة على مذهب الحكماء».

عضد الدين الإيجي: كتاب المواقب، بشرح الجرجاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، المجلد الثالث، دار الجيل، بيروت، 1997، ص 337.

شمس الدين السمرقندي: المعاوضة والمعارضة

«احتج قوم من العقلاء على وجوب البعثة بأن الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا يمكن بقاءه بدون جماعة؛ إذ يحتاج في أمر معاشه، من الغذاء واللباس والمسكن والأسلحة، إبقاء للبدن بالغذاء، وصوناً له عن نازلة الحر والبرد باللباس والمسكن والغذاء والسباع والأسلحة إلى بني جنسه. إذ هو لا يستقل بهذه الأمور. وهي لا تتحقق إلا بمعاونته إياهم بمعاوضة بأن يقابل عملهم بعض من النقود والأمتعة، أو بمعاوضة بأن يعمل لهم في مقابلة عملهم - وتلك [هي] المعاوضة أو المعارضة لكون الإنسان مجبولا على الشهوة والغضب لا يتجردان من منازعة مفضية إلى العناد والمخاصمة المؤديتين إلى مقابلة موجبة للفساد والخراب. فوجب في حكم العناية الأزلية والحكمة الإلهية أن يكون بين الناس معاملة وعدل؛ أي: ضابط عدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على أنه من عند الله تعالى؛ لئلا يقع في وضع الشرع منازعة مفضية إلى الفساد، بل هذا النزاع يكون أشد وأبلغ في الإفضاء إلى الفساد؛ لأن ذلك يقع بين الأشراف من أهل العلم وغيرهم، فذلك الشارع هو النبي».

شمس الدين السمرقندي: المعارف في شرح الصحائف، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل ونظير محمد النظير عياد، المجلد الثاني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2015، ص 1339 - 1341.

وقس على ذلك رأي الراغب الأصفهاني في «كتاب الاعتقادات» حيث يرى أن الشريعة واجبة لأسباب متعلقة بالإنسان الاجتماعي:

«والذي يدل على وجوب ذلك [= وجوب الشريعة] أوجه:

الأول: أن الله أوجد الإنسان بحكمته مناسبا للبهيمة من حيث أن فيه قوة الاقتضاء والنمو وابتغاء النسل واختلاف المثل ومحبة الظفر والغلبة وغير ذلك من أحواله، ومناسبا للملك من حيث يتحرى العقل والخير، والاستكثار من ذلك لنفسه، وإفاضته على غيره، فهو بطبعه يميل إلى أخلاق البهيمة، وباختياره إلى أخلاق الملائكة، والطبع أغلب من الاختيار؛ فإنه يكرهه على الفعل ويقهره، والاختيار يدعو إليه ويسكت عنه، فلو لم يكن للإنسان شريعة تجري مجرى الزمام يقوده، أو لجام يدرؤه عن طبع البهائم بتخويله من العقاب وترغيبه في الثواب لصار بطبعه كبهيمة مهملة.

والثاني: أن الناس خلقوا خلقة صار كل واحد منهم محتاجا إلى الآخر ليتعاونوا، ولا سبيل إلى هذا التعاون إلا بمراعاة النصح، ولا نصح إلا بالتحاب؛ فالناس إذا تحابوا





تناصحوا، وإذا تناصحوا عَمَّروا، وإذا عَمَّروا أَمَّروا؛ وذلك من الله على المؤمنين بما أوقع بينهم من الألفة، فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِبَصَرِهِ وَيَا لِمُؤْمِنِينَ * وَالْأَفْئِدَةُ قُلُوبُهُمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بِكَ قُلُوبُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: 62 - 63]، فنبهه تعالى على إفاضته عليهم بما فيه صلاح معاشهم ومعادهم.

والثالث: أنه قد ثبت أن عامة مصالح العباد كالأغذية والأدوية والأكسية والأسلحة لا يمكن الوقوف عليها إلا من جهة الله تعالى إما بإلهام أو بلسان نبي. فمن البعيد أن يوقف على طبائع النبات والمعادن ومنافع أعضاء الحيوانات بالتجارب، فإنه يفنى بها الخلق الكبير قبل الوقوف على شيء من ذلك، سيما وطبائع الناس مختلفة وقد يوافق واحد ما لا يوافق الآخر، وينفع قدر ويضر قدر، وفي وقت دون وقت، فالوصول إلى ذلك عسير بالتجربة جدًا.

على أن بعض مفكري الكلام لم يتبنوا بالكلية هذه النظرة التنازعية التراجيدية إلى المجتمع، بل ترى منهم من ذهب إلى حد القول بأن حتى للملحد أخلاقًا، وأن التعامل بين المؤمنين والملحدين قد يبنى على مفهوم «الخير» بصرف النظر عن الإيمان:

وهكذا، في الزيدية، مثلاً، فإن الإمام المتوكل على الله (500 - 566هـ) في كتابه: «حقائق المعرفة في علم الكلام» مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003، يرى أن الملحد يحيا بعقله. ففي أثناء حديثه عن ضرورة شكر المنعم، يقول في الصفحة 271:

«وفي الشاهد أن إنساناً لو أنعم على ملحد وأحسن إليه على أن الملحد يشكره ويثني عليه، فثبت أن شكر المنعم واجب عقلاً».

ويقول في الصفحة 200:

«وكل مكلف من موحد أو ملحد يستحسن فعل الحسن ويجب أن يذكر به، ويستقبح القبيح ويكره أن يذكر به. ألا ترى أن الملحد لو رأى صبيًا يريد أن يتردى في بئر أو نار، أو يمد يده ليلزم حية، أنه يمنع من ذلك، ويستحسن منعه، ويستقبح تركه وإن لم يكن برحم؟».

وكثيراً ما طرحوا في باب «مسألة التحسين والتقبيح» مثال الملحد أو الدهري:

هذا الأشعري يرى أن من يفعل بحكمة في الشاهد لا يمكن أن يفعل ذلك إلا منتفعاً به متزئناً، فلما اعترضوا عليه بمثال الدهري الذي لا يفعل فعلاً حكيمًا رجاء الانتفاع أو التزين، ما كان منه إلا أن شكك في القصد من فعل الدهري:

«(...) فذكروا أمر الدهري إذا استدل ضال عن الطريق فأرشده أنه في إرشاده له حكيم، ولا يكون مستجلباً لنفع من جهته لفرط غناه ولا معتقداً لمنفعة من غيره لإنكاره المعاد والثواب. فقال: «لا بد أن يكون فيه وجه من الوجوه التي له ما يرشده [؟]، من



استحماذ إليه أو دفع رقة داخله عليه في نفسه أو وجه من الوجوه مما عدا ذلك مما يرجع إلى نحو ما ذكرنا. فإن خلا من هذه الوجوه خلا من أن يكون له إلى الفعل داع، ولم يؤثر الفعل مع كونه حكيمًا».

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 142

لكن، على الجملة، عند المتكلمين العيش الاجتماعي بالعقل وحده غير كاف، إذ لا بد للناس من نبي يرشدهم. وهو الموقف الذي لم يتشبث به الأبهري ولا التفتازاني ولا الإيجي وحدهم من متكلمي الأشعرية، وإنما قال به أيضًا متكلمو الإمامية.

موقف الإمامية: نصير الدين الطوسي والمقداد السيوري

يلق المقداد السيوري على رسالة لنصير الدين الطوسي، فيرى أن من شأن البشر أن يجتمعوا في اجتماع بشري، بحكم الضرورة، وذلك بسبب افتقار كل واحد منهم إلى «مشارك» و«معاون». على أن الاجتماع بداية الحل لا نهايته؛ إذ الاجتماع مفض لا محالة - بتأثير من نازعين بشريين هما «الشهوة والغضب»، وهي أهواء اجتماعية تتحكم في الاجتماع البشري - إلى التنازع حد الفناء. على أنه حتى لو لجأ أهل الاجتماع البشري إلى استئان سنة في ما بينهم، فإنها سرعان ما سوف تؤول إلى الفشل، وذلك لاختلاف الآراء والأهواء بين بني البشر في تنفيذ هذه السُنَّة وتقريرها. فليس يمكن تسيير الاجتماع البشري بالمحايثة - بوازع داخلي - وإنما لا سبيل إلى ذلك اللهم إلا بالتعالي - بوازع خارجي، هو الذي يسميه: الصدور عن الجانب الإلهي. ولربما لهذا لم تنشأ نظرية «تعاهد اجتماعي» بدية في علم الكلام الاجتماعي والسياسي الإسلامي:

«لما كان الإنسان بحيث لا يستقلّ وحده بتحصيل مهمّات معاشه، بل يفتقر إلى مشارك ومعاون في ذلك، كان الاجتماع والملاقة والمعاشرة ضروريّة، فكانت مستلزّمة لوقوع معاملة ومعاوضة.

ثمّ إنّّه لما كان سلطان الشهوة والغضب مستولٍ على الأشخاص، ومحبة كلّ لنفسه بحيث يحبّ الغبن ويكره الانغبان، أمكن وقوع الشرّ والفساد بسبب ذلك في تلك المعاملة، فاقتضت الحكمة وجود سنّة عادلة قانونيّة يرجع إليها عند وقوع التنازع، وإلا لآل وقوع الشرّ والفساد إلى هلاك الأشخاص البشريّة المستلزم ذلك لارتفاع النوع، المطلوب في الحكمة بقاؤه.

ثمّ تلك السُنّة المسمّاة شريعة لو فوّض تقريرها إلى الأشخاص لاستلزم التنازع المذكور أيضًا اختلاف الآراء والأهواء في تقريرها. فوجب كونها صادرة عن الجانب الإلهي.





ثم إنه لما لم يكن البارئ تعالى قابلاً للإشارة الحسيّة والمواجهة والمخاطبة وجب وجود واسطة بينه وبينهم، له وجه روحانيّ لتلقّي الوحي الإلهيّ، ووجه جسمانيّ يخاطب به الأشخاص البشريّة، وذلك هو النبيّ. فوجود النبيّ لطف ضروريّ في بقاء النوع، فكان واجباً.

المقداد السيوري: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، تحقيق علي حاجي أبادي وعباس جلالى نيا، قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، ص 146 - 147.

الشهيد الأول: الاجتماع المفضي إلى التنازع

يومض الشهيد الأول إيماضاً إلى الإنسان الاجتماعي، فيقول في رسالته «المقالة التكليفية»:

«(...) ولأن الإنسان مدني بطبعه لا يستقل بأمر معاشه، فلا بد من التعاضد بالاجتماع المفضي إلى التنازع، فلا بد من نبي مبعوث بقانون كلي يعد على طاعته بالثواب، ويوعده على معصيته بالعقاب؛ ليحمل النوع على تجشم المشاق، ولزوم الميثاق...».

الشهيد الأول: المقالة التكليفية، ضمن كتاب: أربع رسائل كلامية، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي، الحوزة العلمية، قم، 1422، ص 37.

ويلق زين الدين البياضي على هذه الفقرة، فيرى أن الاجتماع البشري ضروري - لعجز البشر فرادى عن القيام بحاجاتهم الصناعية (المأكل والكسوة مثلاً، وحاجتهم إلى أن يعين بعضهم بعضاً عكس الحيوان الذي لا يحتاج إلى الغير، ويكون إلفه ببعضه البعض أمراً «طبيعياً» وليس «صناعياً» - لكن الاجتماع البشري أمر مُشكّل: كل إنسان يدعي أن ما له حق وما لغيره باطل، ويغبن غيره ولا يحب أن يغبنه غيره - لأنه اجتماع مبني على أمرين: الشهوة والغضب - مما يتولد عنه بالضرورة النزاع. ما من كائنات من طبيعتها «الشهوة» و«الغضب» تركت لوحدها أو جمعت بينها ضرورة الاجتماع إلّا ولا محالة منتهية إلى التنازع في ما بينها البين. فمن طبيعة الاجتماع البشري أنه اجتماع تنازعي. ولا سبيل إلى فض تنازعية الاجتماع البشري اللهم إلّا ببعثة نبي. يقول البياضي:

«إنّ الإنسان مدني بطبعه؛ أي: خلق لا كغيره من الحيوان لا ضرورة له تلجئه إلى الاجتماع، وهذا ظاهر في الطير والوحش، فإنّ إلف النوع بالنوع منها طبيعي لا ضروري؛ لعدم احتياجه في تحصيل رزقه وإصلاحه إلى ظهير [مناصر ومساعد] كما في الإنسان، فإنّ رزقه وكسوته أمور صناعيّة لو صرف عمره في تحصيل آلات صناعتها لنفد قبله، ولضعف في زمان ذلك لعدم الرزق الموجب لضعف القوى الموجب لعدم التحصيل، وذلك دور لتوقّف بقاء القوى على الرزق الموقوف عليها، أمّا مع الاجتماع فالتوقّف يسير لا يخلّ بما ذكرناه.

فإذا عرفت ضرورة الاجتماع - ولا شك أنه مجبول على الشهوة والغضب - فكل من أشخاصه يرى ما له حقاً وما لغيره باطلاً، ويحبّ الغبن ويكره الانغبان، فأفضى الاجتماع إلى النزاع، فوقع الهرج الذي هو الفتنة، والمرج الذي هو الاختلاط في الشرّ.

وروي أنّ النبي ﷺ قال: «سيكثر الهرج» قيل: يا رسول الله وما الهرج؟ قال: «القتل».

إذا عرفت هذا فتركهم من غير قانون يرجعون إليه عند وقوعه [= الهرج والقتل] مفسدة لا تصدر من الحكيم، فيجب القانون وهو الشريعة، وهو أمر كليّ ينطبق على جزئيات تعرف منه أحكامها، ويسمّى دستوراً أيضاً.

ولو فرض نصبه إلى مجموعهم لزم الفساد؛ لعدم اجتماع قلوبهم، وإلى بعضهم لزم الترجيح بلا مرجح، فلا بدّ من كونه من الجانب القدسي.

ولمّا كانت الإشارة الحسيّة محالاً عليه تعالى، اقتضت حكمته خلق شخص ذي وجهين: إلهيّ يتلقّى به الوحي من ربّ العالمين، وإنسانيّ يخاطب به المكلفين، وهو النبي ﷺ. ولا بدّ من تمييزه عن بني نوعه بما يوجب قبول قوله، وهو خرق العادة بمعجز على يده، مطابق لدعوته، يمتنع تعلّق قدرة البشر بمثله».

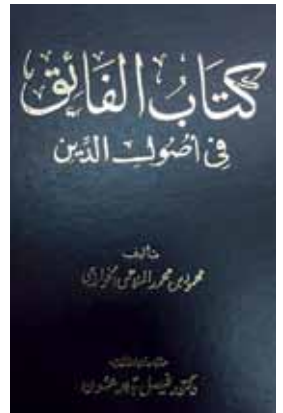
العلامة البيضاوي: الرسالة اليونانية في شرح المقالة التكميلية، ضمن كتاب: أربع رسائل كلامية، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي، الحوزة العلمية، قم، 1422، ص 104 - 105.

على أن ثمة نقدًا وجيهًا للتصور الفلسفي للنبوة المبني على حجة حاجة الإنسان إلى الوحي الجامع والنبي الموحّد نجده عند أحد آخر المعتزلة - ابن الملاحمي - في كتابه «الفائق في أصول الدين»:

«وليس يجوز أن يبعثهم [= الأنبياء] لمصالح دنياهم [= المكلفين]، على ما ذهب إليه الفلاسفة القائلون بتصديق الأنبياء ﷺ، فقالوا: إن ما يحتاج إليه كل آدمي لا يقوم بكفاية نفسه، بل لا بدّ من أن يجتمعوا ليعين بعضهم بعضاً في مصالح دنياه. وإذا اجتمعوا لم يتناصفوا، بل يبغي ذو القوة على ذي الضعف ويتعدى عليه. فلا بدّ لهم ممن ينصف بعضهم من بعض، وكيف بعضهم عن بعض، ويسن لهم السنن التي يصلح بها معاشهم متى عملوا بها، وهي الشرائع.

وقد ذكرنا في «المعتمد» أن من مصالح دنياهم ما يهتدون إليه بعقولهم كما يهتدون إليها بتجاراتهم وزراعاتهم، وذلك بأن يقيموا رئيساً لهم يكف بعضهم، ويدفع عن حوزتهم أعداءهم؛ ولهذا تجد جماعات من الناس لا يقولون بالنبوة، بل ينكرونها، يصلحون دنياهم بما ذكرنا، بل بعثة الرسل تغريهم على مناوأتهم وتكذيبهم لما يأتون به من التكاليف الشاقة وعزفهم عن عاداتهم، وتحريم كثير من مآكلهم ومشاربهم، فتهيج الفتن، ويظهر

وقد ذكرنا في
«المعتمد» أن من
مصالح دنياهم
ما يهتدون إليه
بعقولهم كما يهتدون
إليها بتجاراتهم
وزراعاتهم، وذلك بأن
يقيموا رئيساً لهم
يكف بعضهم، ويدفع
عن حوزتهم أعداءهم؛
ولهذا تجد جماعات
من الناس لا يقولون
بالنبوة، بل ينكرونها،
يصلحون دنياهم بما
ذكرنا، بل بعثة الرسل
تغريهم على مناوأتهم
وتكذيبهم.





الخلاف والهرج، على ما جرت به العادة في الأزمنة السالفة من معاملة الأمم أنبيائهم. فلم يكن ما ذكره وجه حسن أو وجوب».

ابن الملاحمي: كتاب الفائق في أصول الدين، تحقيق فيصل بدير عون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2010، ص 353 - 354.

وبالجملة، تأثر العديد من المتكلمين بالفلسفة الاجتماعية الثاوية في كتابات الفلاسفة والتي تلخصها العبارة: «الإنسان مدني بالطبع»، وكان أن بنوا عليها نظرية تراجيدية للإنسان تنازعية تصارعية، تمامًا كما ستتبلور، في ما بعد، في نظرات مكيافيلي وهوبز وهيكل الاجتماعية. غير أنهم لم يصلوا إلى ابتكار مفهوم «عقد اجتماعي» يحل النزاع بين الناس، وإنما عبروا عن مسيس الحاجة إلى أن تحل نزاعات الاجتماع البشري عمودياً [= في صلة بالله والمبعوث من السماء والرسالة السماوية] وليس أفقيًا [عن طريق عقد اجتماعي توافقي، أو بما صار يعرف اليوم باسم التوافق بالتقاطع]. فلم يكن يدر بخلدهم تأسيس وفاق اجتماعي دنيوي إنسي، وإنما الوفاق دائماً يتم بوازع من خارج [إرسال الله النبي] وليس بوازع من داخل [= التفاهم بين أبناء المجتمع الواحد].

الإنسان السياسي Homo Politicus

«والإمامة لا تعقد بالسيف، وإنما تعقد لمن تمّد إليه الأعناق طوعاً بعد النظر والتشاور ورضى الأمة».

أبو بكر الأصم

«وبالجملة، مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابة الأشرار، فقد صارت الرئاسة الدنيوية تغلبية، وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة، ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط. والضرورات تبيح المحظورات».

التفتازاني

«أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم في الإمامة».

أبو الحسن الأشعري

«أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة».

الشهرستاني

«ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية في كل زمان مثل ما سل على الإمامة في كل زمان»

«وسبيل الإمامة غير سبيل الملك»

الجاحظ

يورد تقي الدين المقرئ في كتاب السلوك حادثة غريبة وقعت في مصر عام 801 (عهد حكم المماليك):

«وفي أول ذي الحجة أحضر من دمشق بأربعة من الفقهاء في الحديد اتهموا أنهم سعوا في نقض المملكة والدعاء لإمام قرشي، فسجنوا. ثم أحضروا في يوم الأربعاء رابع عشر ربيع في يدين السلطان وتقدم كبيرهم - أحمد بن البرهان - فكلّم السلطان عمّا سأله عنه، وصدع بالإنكار عليه، وأنه غير أهل للقيام بأمر المسلمين. وعدد له ما هو عليه من أخذ المكوس، ونحو ذلك، وأنه لا يقوم بأمر المسلمين إلا إمام قرشي. فأمر به وأصحابه أن يعاقبوا حتى يعترفوا بمن معهم من أمراء الدولة. فتولّى عقوبتهم الأمير حسام الدين حسين وأبي القاهرة، ثم سجنهم بخزانة شميل».

قد يستغرب قارئ اليوم ممن لا اطلاع له على علم الكلام اعتراض الفقهاء على السلطان، وشرطهم عليه أن يكون قرشياً. ولو حدث مثل هذا الحدث اليوم، لكان أولى بالاستغراب منه. على أن الموقف الذي تلخصه الحكاية مثبت في ثنايا كتب علم الكلام وتضاعفها، وتشهد عليه العديد من كتابات الفرق الكلامية السياسية. لكن العبرة من الحكاية ليست تكمن في موقف الفقهاء من السلطان، بقدر ما تكمن في أن قضايا علم الكلام - ومنها قضية «الإمامة» هذه التي عليها مدار الحكاية - لم تكن حبيسة رفوف كتب علم الكلام، كما قد يصار إلى تصور ذلك، وإنما كانت مسألة واقعية نكب بسببها من نكب وأريق في الكثر من الدماء.

والحال أن ثمة نظراً كلامياً - لاهوتياً - في أمر «السياسة». وقد سُمّي هذا النظر - في التقاليد الغربية - باسم «اللاهوت السياسي». لنسمه في تقاليدنا العربية الإسلامية «علم الكلام السياسي» أو «الكلاميات السياسية»: هو، بدءاً، «علم كلام» من حيث المنهج ومن حيث المقاربة، وهو، تثنياً، «سياسي» من حيث الموضوع ومن حيث المحتوى؛ أي: أنه حديث «كلامي» و«لاهوتي» في شأن «السياسة»، أو قل: إنه حديث المتكلمين الحديث السياسي أو الحديث في الشأن السياسي.

ومن أهم الأسئلة التي طرحت في علم الكلام السياسي هذا - أو قل إن شئت: «الكلاميات السياسية» - سؤال الهلية واللمية: هل هناك، أولاً، حاجة إلى الإمام وإلى الإمامة السياسية [العظمى] في الإسلام؟ وإذا ما كان ثمة من حاجة، فلم ثمة حاجة؟ ثم طرح سؤال الكيفية: كيف ينبغي أن يكون هذا الإمام إذا ما هي ثبوت الحاجة إليه؟ وثمة لاحق هذا السؤال؛ عنيّا سؤال التمردية: لئن هو كان الإمام الأعظم ظالماً [الحاكم، الملك، السلطان]، فهل يجوز، يا ترى، الخروج عنه؟ أم هل يمكن عزله؟ أم هل يمكن مقاومته؟ ووفق أية شروط ينبغي فعل ذلك إن هو تم تجويز فعله؟ وفضلاً عن هذا، فقد لومست مسألة «الحكم الديني والديني» - الإمامة الدينية والسياسية - والحكم الديني المحض - الإمام السياسية البحتة؛ أي: حكم الحاكم المسلمين ولو كان على غير ملتهم - هل يمكن الاستعاضة بالثانية عن الأولى؟

وهكذا، هيمنت «مسألة الإمامة» أو «القول في الإمامة» من خلال وجوها الثلاثة - شرعية، وإقامة، ومقاومة - على مجمل طرح المسائل الكلامية - السياسية، بل كان الخلاف حول مسألة «الإمامة» أحد أسباب ظهور علم الكلام نفسه، وظهور الفرق السياسية - الكلامية.

ولا يكاد الحديث في الإمامة ينتهي بين المتكلمين. يكفي أن نورد القصة الطريفة التالية:

ورد في الرجال للنجاشي ما يلي:

«(...) سمعت أبا الحسين بن المهلوس العلوي الموسوي رضي الله عنه يقول في مجلس الرضي أبي الحسن محمد بن الحسين بن موسى، وهناك شيخنا أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رحمهم الله أجمعين: سمعت أبا الحسين السوسنجردى رحمته الله - وكان من عيون أصحابنا وصالحهم المتكلمين، وله كتاب في الإمامة معروف به (...) - يقول: مضيت إلى أبي القاسم البلخي إلى بلخ، بعد زيارتي الرضا عليه السلام بطوس، فسلمت عليه، وكان عارفاً بي، ومعي كتاب أبي جعفر بن قبة في الإمامة، المعروف بالإنصاف، فوقف عليه ونقضه بـ «المسترشد في الإمامة»، فعدت إلى الري، فدفع الكتاب إلى ابن قبة فنقضه بـ «المستثبت في الإمامة»، فحملته إلى أبي القاسم فنقضه بـ «نقض المستثبت»، فعدت إلى الري فوجدت أبا جعفر قد مات رحمته الله.

أبو العباس النجاشي: رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، الجزء الأول، ص 376.

ثمة، بداية، أحد أكثر الأسئلة جذرية التي طرحت في علم الكلام السياسي. وهو السؤال السياسي الجذري بامتياز الذي يطرح مسألة إمكان قيام الإمام وبناء الدولة:

1 - هل يمكن للناس أن يحيوا أبد الدهر بلا إمام، بل حتى بلا «دولة»؟

ذاك هو السؤال الجذري الذي كتب له أن يطرح في فلسفة الكلاميات السياسية الإسلامية. وثمة سؤال رديف له: أم هل يمكن للناس في فترة معينة - استثنائية - أن يحيوا بلا إمام، كما هو الحال في عهد الفتن مثلاً؟ وهل الفتن تحوج إلى نهوض الدولة وقيام الإمامة أم بالضد لا تحوج إليهما بقدر ما تحوج إلى ضدهما: الامتناع عن تعيين الإمام مخافة استفحال الفقرة؟

هذه فصول تكاد تكون مجهولة في التراث العربي الإسلامي بعامة وفي التراث الكلامي العربي بخاصة. هناك من الفرق الكلامية السياسية الإسلامية ما تبنى - من غير أن يسميه - ما أمسى يُسمى اليوم في الفلسفة السياسية باسم «الفوضوية» Anarchism، بل وحتى ما يكاد يشبه «النزعة الجماعية» Communitarianism. وإذا كانت النزعة الأولى



تناهض، باسم حرية العيش، الدولة، فإن النزعة الثانية تناهض، باسم حرية الجماعة، تدخل الدولة في شؤون الجماعات.

وهكذا، وجدت من بين فرق الكلام السياسي طائفة من علماء الكلام قلما انتبه إليها، حتى وإن اعتبرها ابن الزاغوني «طائفة يسيرة». وهي الطائفة التي تقول، وعلى خلاف معظم علماء الكلام، بأنه لا يجب نصب الإمام، بل ربما لا ينبغي حتى إقامة الدولة. وحجتها في ذلك أنه، كما لخص موقفها الفيلسوف المتكلم علاء الدين الطوسي - في رسالته في قواعد العقائد - وإن خالفها في ما ذهبت إليه: «يقع في نصب الأئمة فتن وقتل بعض الناس بعضًا كما جرى في أيام علي ومعاوية، ومن بعدهما في أكثر الأوقات، والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاربة أولى بالاتفاق، والشريعة كافية لمن أراد أن يكون على الحق، ويتقرب إلى الله بالطاعة». هي إذن ضرب من «الفوضوية السياسية»، بل الأدق أنها ضرب من «الكفائية السياسية» أو «الاستكفائية السياسية» ترى أن تطبيق القرآن قمين بأن «يكفي» وأن «يغني» عن ترهيب السلطان.

على أن ثمة ظاهرة تسم بعض جوانب الفكر الكلامي الإسلامي: تُبدى المواقف وتُخفى الشواهد. يظهر الموقف ملخصًا - عادة من لدن الخصوم، وأحيانًا يبدى مشوهًا - لكن النصوص التي تشهد له تبقى مغيبة. وذلك من باب ما كان سماه الجاحظ: «الكتاب المتهم». وهذا الأمر ينطبق بالخصوص على حالنا هذا ونحن إزاء ما يمكن أن نطلق عليه - مع تجاوز في اللفظ وتسمح - اسم «الفوضوية الكلامية الإسلامية» أو على الأدق «الكفائية السياسية - الكلامية الإسلامية».

عود على بدء، هل ثمة من حاجة إلى «إمام»؟

أ - القول بلا:

اشتهر بين المتكلمين أن هذا الموقف إنما هو موقف أقلية من الخوارج (النجادات) ومن المعتزلة (أبو بكر الأصم وهشام الفوطي). وما أمكننا التخيّر عن هذا الموقف إلّا من خلال الردود عليه؛ أي: من خلال خصومه. ثمة من جمع هذه المواقف الثلاثة - النجادات، الأصم، الفوطي - في سلة واحدة، وثمة من ميز ما بين من يقول بأن نصب الإمام بإطلاق ليس بواجب أصلًا عند النجادات، ومن شرطه بحال ظهور العدل عند الأصم - بمعنى أن البشر لو استطاعوا إقامة العدل في ما بينهم البين لما احتاجوا أساسًا إلى تنصيب إمام، ولا بالأحرى إقامة دولة، وإنه لمجتمع مؤمنين معاد لفكرتي «الإمام» و«الدولة» - ومن شرطه بالضد بحال الظلم عند الفوطي - بمعنى أن هذا الموقف يكاد يضاد السابق؛ فالإمام أصل قيام الظلم وليس مبدأ قيام العدل، ولذلك فإن الأفضل إلّا يكون ثمة إمام بالمرّة؛ لأن ما من إمام إلّا وينتهي آجلًا أم عاجلًا إلى أن يستحيل ظالمًا. وبالجملّة، الذين لم يجدوا مسوغًا لتنصيب إمام هم النجادات من الخوارج والأصم والفوطي من المعتزلة. فقد قال هؤلاء بأن الأمة غير محتاجة إلى إمام، وإنما علينا وعلى الناس أن نقيم كتاب الله وَكَلِّلَ فيما بيننا.

homo politicus

والحال أن منكري الإمامة أكثر من مجرد هؤلاء الثلاثة. ففي المعتزلة نفسها وجدت طائفة من «صوفية المعتزلة» يقولون بتحريم المكاسب،

منهم: أبو عمران الرقاشي وفضل الحداثي وحسين الكوفي، ممن لم يوجب نصب الإمام. أكثر من هذا، توسع بعض القدماء في نسب هذا الرأي إلى أبي بكر الأصم وضرار وهشام الفوطي وبعض المرجئة وبعض الحشوية والنجدات من الخوارج، بل شمل حتى بعض الزيدية ومنهم يحيى بن الحسن القرشي الزيدي (ت: 780هـ) صاحب كتاب «منهاج التحقيق ومحاسن التلخيص في أصول الدين»، بل منهم حتى فرقة الإباضية ممثلة في شخص عيسى بن عمير وأتباعه [= العميرية]، والذي يذكر الفزاري أنه كان يقول: إن على المسلمين إذا ما هم كانوا أقوياء لا يخافون أن يعطلوا الأحكام، ألا يتخذوا من أنفسهم ولأنفسهم إمامًا. فقد أجمع هؤلاء، وغيرهم مما لا نعرفه بسبب دثور آرائه، أن الإمامة لا تجب لا عقلاً ولا سمعاً، ولا حتى لطفاً، وذلك على خلاف ما ذهب إليه العديد من طوائف علماء الكلام. ثم اختلف هؤلاء على النحو التالي:

- زعم أبو بكر الأصم أنه لا يجب نصب الأئمة في كل وقت، وإنما يجب فعل ذلك فقط عند ظهور الظلم والتظالم.

- وأما النجدات من الخوارج وضرار بن عمرو، فلم يوجبوا نصب الإمام في حالة من الحالات. وذهب إلى مثل هذا القرشي في منهاج.

- وزعم هشام الفوطي أن الأمر على عكس ذلك بالتمام، فقال: لا يجب نصب الإمام عند ظهور الظلم والتظالم بين الخلق؛ لأنه ربما قتلوا الإمام فيصير نصبه سبباً في الفتنة، فأما عند عدم الظلم وخلو الزمان عن الظلمة، فإنه يجب نصب الإمام لإظهار شعار الإسلام وقوة شوكرته.

ب - القول بنعم:

ب - 1 الرد المعتزلي على منكري الإمامة:

أغلب أهل الاعتزال على القول بوجوب الإمامة وقيام الدولة. ولئن كان قد قال كانط قوله المأثور في رسالته عن مشروع السلام الدائم: «إن مسألة تأسيس دولة يمكن أن يحل، مهما بدا الأمر غريباً، حتى بالنسبة إلى شعب من العفاريات (شريطة أن يكونوا ممنوعين بالعقل)»، فإن جواب صاحب المغني على الكفائية الكلامية الإسلامية كان: وحدهم الملائكة لا يحتاجون إلى تأسيس دولة. فقد قال: «ويلزم إذا كان المعلوم من حال الجماعة أنها تبقى على الطاعة كالملائكة أن تستغني عن الإمام».

فالإمامة عندهم واجبة عند البعض نصّاً وعند البعض عقلاً. نذكر، مثلاً، من المعتزلة ممن أوجب فكرة «الإمامة» وسوّغها تسويغاً أبا الحسين البصري الذي يذكره



صاحب الرياض الموثقة، فيقول: «أوجب الإمامة عقلاً على الخلق، لأنها تدفع الضرر، وأنه واجب [دفع الضرر]». لكن ما كل المعتزلة قال بوجوب الإمامة، بل ثمة منهم من يمكن أن نسميه «صوفية المعتزلة» الذين يقولون بتحريم المكاسب، منهم: أبو عمران الرقاشي وفضل الحدي وحسين الكوفي، ممن لم يوجب نصب الإمام.

1 - موقف نفاة المعتزلة: صوفية المعتزلة وإنكار وجوب الإمامة

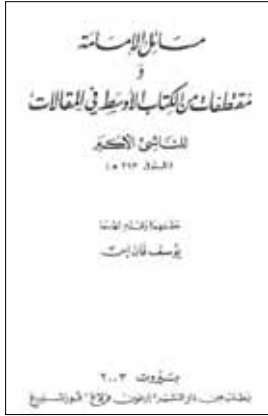
«المعتزلة كلها صنفان: صنف أوجبوا الإمامة وزعموا أن نصب الإمام فرض على الأمة في عقد الدين، وصنف أنكروا وجوب الإمامة وزعموا أن للمسلمين أن يقيموا إماماً ولهم ألا يقيموه، وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر؛ وشبهوا ذلك بالصلاة بإمام وبغير إمام. قالوا: وكل ذلك حسن؛ أي ذلك [إن] فعله الإنسان فجائز. وزعموا أن الذي يجب على الناس أن يعلموا ما يلزمهم من الفرائض كل إنسان في خاصة نفسه، فإذا حدث أمر يحتاجون فيه إلى حضور حاكم مثل قطع يد السارق وجلد الزاني وجهاد العدو نظروا إلى رجل من خيارهم فيقيمونه لذلك، فإذا انقضى ذلك العرض زال حكمه ولم يكن إليه من الأمر شيء وإنما هو رجل من المسلمين؛ كالقوم الذين يقدمون الرجل يؤم بهم فإذا انقضت الصلاة زالت إمامته ولم يكن له أن يعود إمامتهم إلا برضى منهم. وأصلهم في هذا أن النبي ﷺ توفي ولم ينصب للناس إماماً، قالوا: فلو كانت الإمامة من عقد الدين كان النبي ﷺ قد نصب للناس إماماً ونص عليها كما نص على القبلة والصلاة والزكاة.

وزعموا أن حكم الإسلام مخالف لسائر حكم الأمم في إقامة الملوك واتخاذ الممالك؛ لأن النبي ﷺ لم يكن ملكاً ولم يملك على أمته أحداً. قالوا: والملك يدعو إلى الغلبة والاستيثار، وفي الغلبة والاستيثار فساد الدين وإبطال أحكامه والرضى بأحكام الملوك المخالفة لحكم الكتاب والسنة. قالوا: وخلع الملك عند وقوع الأحداث منه موجب لاختلاف الأمة وانتشار الكلمة وسفك الدماء وتعطيل الأحكام، وقد أوجب الله ﷻ على المسلمين منع كل من حاول أن يغير شيئاً من أحكامه والملوك غير مأمونين على التبديل والتغيير وإزالة الأحكام عن مواضعها؛ وإذا كان هذا هكذا فلما أحدث الإمام حدثاً فوجب على الأمة منعه، وفي هذا تناقض الدين وفساده والاشتغال لمجاهدة الأئمة والخوف من غلبة الملوك، ولا سيما إذا كان أهل البغي والفساد شأنهم الميل إلى الملوك وتصويب أفعالهم والمحاماة عنهم والانتصار لهم. قالوا: وإذا كان هذا هكذا، فالأصلح للناس ألا يتخذوا إماماً، وإن اتخذوه فالفرض عليهم خلعهم متى تعمد شيئاً من إزالة أحكام الدين، فإن لم يخلع نفسه جاهدوه. وهذا قول صوفية المعتزلة الذين يقولون بتحريم المكاسب، منهم: أبو عمران الرقاشي وفضل الحدي وحسين الكوفي».

مسائل الإمامة ومقتطف من الكتاب الأوسط في المقالات للناسئ الأكبر، تحقيق

يوسف فان إيس، دار النشر فرانتس شتاينر بفيسبادن، نشرة بيروت، 1971،

ص 49 - 50.



زعموا أن حكم الإسلام
مخالف لسائر حكم
الأمم في إقامة الملوك
واتخاذ الممالك؛ لأن
النبي ﷺ لم يكن
ملكاً ولم يملك على
أمته أحداً. قالوا:
والملك يدعو إلى
الغلبة والاستيثار، وفي
الغلبة والاستيثار فساد
الدين وإبطال أحكامه
والرضى بأحكام الملوك
المخالفة لحكم
الكتاب والسنة.

2- موقف مثبتة المعتزلة: ابن الملاحمي: لا استغناء عن نصب الإمام، وحتى وإن حدثت مضار بنصبه، فإن مضار عدم نصبه أكبر.

«والدلالة لذلك [= لإقامة الإمامة] هو أن فيها دفع ضرر عن النفس، وذلك واجب. وإنما قلنا ذلك؛ لأن الناس - مع كثرتهم واختلاف همهم وشهواتهم، وقوة دواعيهم إلى العدوان - لا يمتد بهم الزمان إلا ويتعدى ذوو القوة على الضعفة ليجنوا أموالهم وحرمتهم. وأكثرهم لا ينظر في عاقبة، ولا يحفل بلائمة. فمتى لم يكن رئيس ذو قوة بأعوان يمنعهم الخوف منه عن العدوان سعى ذو القوة على ذوي الضعف، وظهرت الفتنة، وتشاغل الناس عن طلب الدنيا بالمزارع والمتاجر، وظهر الفساد في الأرض. ونحن نجد ذلك عند ضعف السلطان، وعند اختلاف الرؤساء، وتشاغلهم عن النظر في أمر العامة، فكيف عند فقدانهم؟ فصح أن الإمامة صلاح الدنيا ودفع مضارها، ودفع الضرر عن النفس واجب، فوجب التوصل إلى نصب الإمام.

وقد طعن النافون لوجوبها على جهة العقل، في الدلالة، بأنه يحدث عند نصب الرئيس فتن بأن يأنف بعض الناس من رئاسته عليه، فيقع التنازع.

والجواب أننا لا ننكر وقع المضار في الإمامة، إلا أن ما يندفع من المضار بالإمامة أكبر. وليس يمتنع أن تحصل مضرة في الأسباب التي تندفع بها المضار في الدنيا. ألا ترى أن الفصد وشرب الأدوية الكريهة فيها مضار، لكن لما كان المدفوع بها أكبر لم يخرجنا من الوجوب لذلك، فكذلك ما نحن فيه.

يبين هذا أن الخصم يقول: تقع الفتنة بمنازعة واحد للرئيس رئاسته، ولا داعي لذلك إلى المنافسة في الدنيا. فكيف يكون الحال مع فقد الرؤساء، وزوال الخوف عن أهل الزعارة؟

فإن قيل: إن تعليلكم لوجوبها يقتضي أن يجوز تولية الكافر إذا كان ممن يدفع مضار الدنيا، وما أدى إلى تولية الكافر على المسلم فهو باطل.

قيل له: إن كان ذلك غير مأمون على دين المؤمن ودنياه، فلا يجوز توليته عليه.

ابن الملاحمي: كتاب الفائق في أصول الدين، تحقيق فيصل بدير عون، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2010، ص 635 - 636.

ب - 2 الرد الأشعري على منكري الإمامة:

1 - رد عبد القاهر البغدادي: الغرض من موقف الفوطي الطعن في إمامة علي

«(...) قوله [= هشام الفوطي] في الإمامة إن الأمة إذا اجتمعت كلمتها وترك الظلم احتاجت إلى الإمام يسوسها، وإذا عصت وفجرت وقتلت واليها استغنت عن الإمام، ولم تعقد حينئذ الإمامة لأحد. وما أراد بهذا الأمر إلا الطعن في إمامة علي عليه السلام؛ لأنها عقدت له في حال الفتنة بعد قتل عثمان رضي الله عنه. وعلى منواله نسج الأصم طعنه في إمامة علي،

فمتى لم يكن رئيس
ذو قوة بأعوان
يمنعهم الخوف منه
عن العدوان سعى ذو
القوة على ذوي
الضعف، وظهرت
الفتنة، وتشاغل
الناس عن طلب
الدنيا بالمزارع
والمتاجر، وظهر
الفساد في الأرض.



لا ننكر وقع المضار
في الإمامة، إلا أن
ما يندفع من المضار
بالإمامة أكبر.



وزعم أن الإمامة لا تثبت بإجماع الأمة على إمام بعينه، وضميره إبطال إمامة علي، لأن الأمة لم تجمع عليه وقته، بل تثبت أهل الشام على خلافه إلى أن مضى لسبيله وأثبت إمامة معاوية لإجماع الناس عليه بعد قتل علي (عليه السلام).

البغدادي: كتاب الملل والنحل، تحقيق: ألبير نصري نادر، سلسلة: نصوص ودروس، المجموعة التاريخية، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1992، ص 113.

2 - رد فخر الدين الرازي: نصب الإمام واجب لأنه دفع ضرر، وحصول الضرر بوجود الإمام محتمل لكنه نادر.

كان القاضي عبد الجبار قد قال في كتابه «المغني»: «اختلف الناس في ذلك [= الإمامة] على وجوه ثلاثة؛ فمنهم من لم يوجبها أصلاً وهم الأقل، ومنهم من أوجبها عقلاً، ومنهم من أوجبها سمعاً».

وقد فصل فخر الدين الرازي - في كتابه: «معالم أصول الدين» - القول في هذه الفرق، لا سيما في الفرقة الأولى التي تهمنا في هذا المقام:

«وأما الذين قالوا لا يجب [= نصب الإمام] فهم ثلاث طوائف:

منهم من قال: إنه يجب نصبه في وقت السلامة، أما في وقت الحرب والاضطراب فلا يجب، لأنه ربما صار نصبه سبباً لزيادة الشر.

ومنهم من عكس الأمر.

ومنهم من قال لا يجب في شيء من الأوقات.

لنا [= رأينا]: أن نصب الإمام يقتضي دفع ضرر لا يندفع إلا به، فيكون واجباً.

بيان الأول: أن العلم الضروري حاصل بأنه إذا حصل في البلد رئيس قاهر ضابط، فإن حال البلد يكون أقرب إلى الصلاح مما إذا لم يوجد هذا الرئيس.

وبيان الثاني: أن دفع الضرر عن النفس لما كان واجباً، فما لا يندفع هذا الضرر إلا به وجب أن يكون واجباً.

فإن قالوا: لعل القوم يستكفون عن متابعة ذلك الرئيس، فيزداد ذلك الشر.

قلنا: هذا وإن كان محتملاً إلا أنه نادر، والغالب ما ذكرناه، والغالب راجح على النادر».

الفخر الرازي: معالم أصول الدين، تحقيق عبد الرؤوف سعد، الكليات الأزهرية، ص 133 - 134.

نصب الإمام يقتضي
دفع ضرر لا يندفع
إلا به، فيكون واجباً.



3 - ابن التلمساني: اتفاق السلف على أنه لا يجوز إخلاء الأرض من إمام

قوله [= الرازي]: «وأما الذين قالوا: لا يجب أصلاً، فهم ثلاث طوائف: منهم من قال: إنه يجب نصبه في وقت السلامة، وأما في وقت الحرب والاضطراب فلا؛ لأنه ربما صار نصبه سبباً لزيادة الشر».

هذه المقالة تعزى إلى هشام الفوطي. قال: إن الأمة إذا اجتمعت كلمتهم على الحق طوعاً احتاجت إلى إمام، وإن عصت وفجرت وبغت وأفسدت وامتنعت من إقامته لم يجب على «أهل الحق» إقامته.

قوله: «ومنهم من عكس الأمر».

هذه المقالة تعزى إلى أبي بكر الأصم من القدرية [= المعتزلة]، قال: إن الناس تكافؤوا عن الظلم استغنوا عن إمام. وقال: إن نصبه غير واجب في حكم الدين، غير أنه يحسن من الأمة نصبه وإن لم يكن مفروضاً، وأنهم متى أقاموا حجهم وجهادهم وتناصفوا لم يلزمهم نصب إمام.

قوله: «ومنهم من قال: لا يجب في وقت من الأوقات».

هذه مقالة تعزى إلى النجدات من الخوارج، أصحاب نجدة بن عامر، قالوا: لأنه لا حاجة بالناس إلى إمام، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإقامة إمام يحملهم عليه وأقاموا جاز.

قوله [= الرازي]: «لنا: أن نصب الإمام يقتضي دفع ضرر لا يندفع إلا به، فيكون واجباً. بيان الأول: أن العلم الضروري حاصل بأنه إذا حصل في البلد رئيس قاهر ضابط، فإن حال البلد يكون أقرب إلى الصلاح مما إذا لم يوجد هذا الرئيس».

وأتم من هذا التقرير أن للمسلمين حاجة إلى من ينفذ أحكامهم ويقيم صلاتهم، ويحفظ بيضتهم، ويحفظ ثغورهم، ويقسم غنائمهم، ويبعث السعاة والولاء.

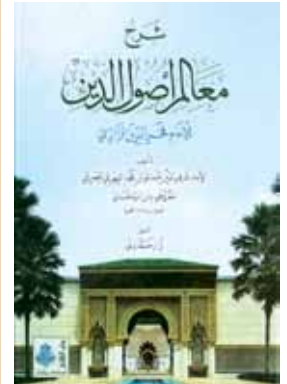
قوله: «وبيان الثاني: أن دفع الضرر عن النفس لما كان واجباً، فما لا يندفع هذا الضرر إلا به وجب أن يكون واجباً».

يعني إما شرعاً على أصولنا [= الأشاعرة]، أو عقلاً على من يقول بالتحسين [= المعتزلة]، وهذا واضح.

قوله: «فإن قالوا: لعل القوم يستكفون عن متابعة ذلك الرئيس، فيزداد الشر. قلنا: هذا وإن كان محتملاً إلا أنه نادر، والغالب ما ذكرناه، والغالب راجع على النادر».

اعلم أن المعتمد القاطع على الوجوب شرعاً اتفاق السلف على ذلك إلى زماننا هذا على أنه لا يجوز إخلاء الأرض من إمام قائم بأمر الله تعالى (...).

ابن التلمساني: شرع معالم أصول الدين، تحقيق نزار بن علي حمادي، دار الفتح للدراسات، عمان، الطبعة الأولى 2010، ص 668 - 670.



وأتم من هذا التقرير
أن للمسلمين حاجة
إلى من ينفذ
أحكامهم ويقيم
صلاتهم، ويحفظ
بيضتهم، ويحفظ
ثغورهم، ويقسم
غنائمهم، ويبعث
السعاة والولاء.



4 - سيف الدين الأمدي: ثبوت الحاجة إلى الإمام نقلاً وعقلاً؛ وذلك لأن السيف والسنان قد يفعلان ما لا يفعله البرهان.

بعد أن يعرض الأمدي، أولاً، رأي «الفوضوية الإسلامية» ينبري، ثانياً، إلى نقدها: «وأما القائلون بنفي الوجوب [= وجوب تنصيب الإمام]: فمنهم من قال: بنفي الوجوب مطلقاً في جميع الأوقات، وإنما ذلك من الجائزات: كالأزارقة، والصفرية، وغيرهم من الخوارج.

ومنهم من قال: بأنه لا يجب مع الأمن، وإنصاف الناس بعضهم من بعض؛ لعدم الحاجة إليه، وإنما يجب عند الخوف، وظهور الفتن: كأبي بكر الأصم.

ومنهم من عكس الحال وقال بنفي الوجوب مع الفتن؛ لأنه ربما كان نصبه سبباً لزيادة الفتن؛ لاستنكافهم عنه، وإنما يجب عند العدل والأمن؛ إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام كالفوطي، وأتباعه».

ثم يأتي الرد:

«والمعتمد فيه [= في إثبات قيام الإمام] لأهل الحق [= الأشاعرة] ما ثبت بالتواتر من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة، بعد وفاة النبي ﷺ: «إن محمداً قد مات، ولا بدّ لهذا الدين ممن يقوم به»، فبادر الكل إلى تصديقه والإذعان لقبول قوله، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين وأرباب الدين؛ بل كانوا مطبقين على الوفاق، وقتال الخوارج على الإمام، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار ذلك، وإن اختلفوا في التعيين، ولم يزالوا على ذلك مع ما كانوا عليه من الخشونة في الدين، والصلابة في تأسيس القواعد وتصحيح العقائد، غير مرتقبين في ذلك لومة لائم ولا عدل عاذل، حتى بادر بعضهم إلى قتل الأهل والأقارب في نصرة الدين وإقامة كلمة المسلمين. والعقل من حيث العادة يحيل تواطؤ مثل هؤلاء القوم على وجوب ما ليس بواجب، لا سيما مع ما ورد به الكتاب والسنة من تركيتهم والإخبار عن عصمتهم، على ما سبق تحقيقه في قاعدة النظر.

ثم جرى التابعون على طريقتهم واتباع سنتهم، ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر وزمان إلى زمننا هذا من إقامة الأئمة، ونصب إمام متبع، في كل عصر. وحكمة ذلك، أننا نعلم علماً يقارب الضرورة، أن مقصود الشارع من أوامره ونواهيه في جميع موارد ومصادره وما شرعه من الحدود والمقاصات وعقود المعاملات والمناكحات وأحكام الجهاد وإظهار شعائر الإسلام في أيام الجمع والأعياد، إنما كان لمصالح الخلق، والأغراض عائدة إليهم معاشاً ومعاداً، وذلك مما لا يتم دون إمام مطاع وخليفة متبع، يكون من قبل الشارع بحيث يفوضون أمورهم إليه، ويعتمدون في جميع أحوالهم عليه. فإنهم بأنفسهم

مع ما هم عليه من اختلاف الأهواء وتشتت الآراء، وما بينهم من العداوة والشحناء، قلّما ينقاد بعضهم لبعض، وربما أدّى ذلك إلى هلاكهم جميعاً.

ويشهد بذلك وقوع الفتن واختلاف الأمم، عند موت ولاة الأمر، من الأئمة إلى حين نصب إمام آخر، بحيث لو تهادى الحال في إقامته لكثرت الاختلافات، وبطلت المعيشات، وعظم الفساد في العباد، وصار كلّ مشغولاً بحفظ نفسه، وماله تحت قائم سيف وذلك مما يفضي إلى رفع الدين، وهلاك الناس أجمعين، ومنه قيل: «الدين أس والسلطان حارس، والدين والسلطان توأمان»؛ فإذا نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين، وهو حكمة الإيجاب السمعي.

فإن قيل: لا نسلم تصوّر انعقاد الإجماع، وإن سلّمنا ذلك، ولكن لا نسلم أنّ الإجماع حجة، ولا نسلم صحّة التواتر وتقرير كل واحد مما سبق في قاعدتي النظر والنبوات. وإن سلّمنا أنّ الإجماع حجة، وأن التواتر يفيد العلم؛ ولكن لا نسلم وجود الإجماع فيما نحن فيه، وما المانع أن يكون ثمّ نكير، وأن الموافقة لم تتحقق إلّا من آحاد المسلمين. والذي يدل على ذلك، قول عمر - رضي الله عنه - «ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه»؛ أي بايعة أبا بكر من غير مشورة؛ وقى الله شرها؛ فلا نعود إلى مثلها. كيف وأن الإجماع لا بدّ وأن يعود إلى مستند من الكتاب والسنة ولو كان له مستند لقد كانت العادة تحيل أن لا ينقل مع توقّر الدواعي على نقله، فحيث لم ينقل مستنده، علم أنه غير واقع في نفسه.

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجوب نصب الإمام، غير أنه معارض بما يدل على عدمه وبيانه من ثلاثة أوجه: -

الأول: أنّ نصب الإمام لو كان واجباً؛ فإما أن يكون واجباً على الله - تعالى، أو على العبيد، الأول: محال؛ لما سبق في التعديل والتجوز. وإن كان الثاني؛ فإما أن يكون ذلك لفائدة، أو لا لفائدة. فإن كان لا لفائدة: فهو عبث، والعبث لا يكون واجباً. وإن كان لفائدة؛ فإما أن يرجع إلى الله - تعالى - أو إلى العبيد. الأول: محال؛ لأن الله - تعالى - ويتقدّس عن الأغراض والضرر والانتفاع، وإن عادت إلى العبيد فإما دينيّة أو دنيويّة. فإن كانت دينيّة، فإما معرفة الله - تعالى - على ما قاله الملاحدة. أو لإقامة القوانين الشرعية كما قاله الإماميّة. والأول محال لأن العقل كاف في معرفته، ومعرفة جميع القضايا العقلية، ولا حاجة إلى تعريف ذلك بالإمام. والثاني ممتنع لوجهين: - الأول: أنه يكفي في معرفة ذلك كتاب الله - تعالى - وسنة رسوله على ما [جرت] العادة به في زمن النبي ﷺ إلى وقتنا هذا. الثاني: أنه ما من مسألة اجتهادية، إلّا ويجوز لكل واحد من المجتهدين أن يخالفه فيها بما يؤدّي إليه اجتهاده، فكيف يكون واجب الطاعة، مع جواز المخالفة، ولا يكون في نصبه فائدة.



وإن كانت دنيوية فهو أيضاً ممتنع لوجهين: -

الأول: أن تعاون الناس على أشغالهم، وتوفرهم على إصلاح أحوالهم في دنياهم مما تحدوهم إليه طباعهم وأديانهم؛ فلا حاجة لهم إلى الإمام، ومن يتحكم عليهم فيما يستقلون به، ويهتدون إليه دونه، ويدل على ذلك انتظام أحوال البوادي والعربان، الخارجين عن حكم السلطان.

الثاني: هو أن الانتفاع بالإمام في هذه الأمور فرع الوصول إليه، ولا يخفى تعذر وصول أحاد الرعية إليه، في كل ما يعنّ له من الأمور الدنيوية عادة؛ فلا يكون نصبه مفيداً.

الوجه الثاني: هو أن نصب الإمام مما يفضى إلى الإضرار بالمسلمين، والإضرار منفي بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، وبيان لزوم الإضرار من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه قد يستكف عنه بعض الناس: كجاري العادة في السلف، وهلم جرّاً؛ وذلك مما يفضي إلى الفتن والاختلاف، وهو إضرار.

الثاني: هو أن الإمام من نوع الرعيّة، وتولية الإنسان على من هو مثله تحكم عليه فيما يهتدى، وما لا يهتدى إليه، إضرار به لا محالة.

والثالث: أن الإمام إما أن يكون معصوماً، أو لا يكون معصوماً، القول بالعصمة ممتنع على ما يأتي، وإن لم يكن معصوماً، تصوّر عليه الكفر والفسوق. وعند ذلك: إن لم يعزل تعدى ضرر كفره أو فسقه إلى الأمة، وإن عزل احتيج في عزله إلى إثارة الفتنة، وهو إضرار على ما لا يخفى.

الوجه الثالث: هو أن الإمام له شروط قلما توجد في كل عصر. وعند ذلك فإن أقام الناس إماماً اختل فيه شرط من شروط الإمامة فما فعلوا الواجب، وإن لم يقيموه، فقد تركوا الواجب، واجتماع الأمة على ترك الواجب محال.

وهذه المحالات إنما لزمّت من القول بوجوب نصب الإمام؛ فلا وجوب. نعم إن أدّى اجتهادهم إلى إقامة أمير أو رئيس عليهم، يتقلد أمورهم ويرتّب جيوشهم ويحمي حوزتهم ويأخذ على أيدي السفهاء منهم وينتصف للمظلوم من الظّالم ويقوم بذلك كله على وجه العدل والإنصاف، فلهم ذلك من غير أن يلزمهم بذلك حرج في الشرع أصلاً.

والجواب: أمّا منع تصوّر انعقاد الإجماع، ومنع كونه حجة، ومنع التّواتر وإفضائه إلى العلم؛ فقد سبق جوابه، وإبطال كل ما يرد عليه في قاعدتي النظر والنبوات.

قولهم: لا نسلم وجود الإجماع فيما نحن فيه. قلنا: دليله ما سبق.

قولهم: يحتمل أن يكون ثمّ نكير. قلنا: لو وجد النكير في مثل هذا الأمر العظيم لنقل، فإن العادة تحيل عدم نقل مثل هذه الأمور على ما تقدم. وقول عمر - رضي الله عنه - ليس فيه

ما يدل على انتفاء وقوع [الإجماع] على وجوب نصب الإمام؛ بل غايته الدلالة على كونبيعة أبي بكر، وتعيينه بالعقد مما وقع فلتة وبغته، وليس فيه أيضًا دلالة على انتفاء وقوع الإجماع، على تعيين أبي بكر؛ فإنه لا مانع من وقوع الإجماع على ذلك بغته، وإن قدر الاختلاف في التعيين أولًا.

قولهم: لو وجد الإجماع؛ لنقل مستنده من الكتاب أو السُّنة. قلنا: إنما يلزم نقل مستند الإجماع أن لو دعت الحاجة إليه، وتوفرت الدواعي على نقله، وليس كذلك؛ فإنه مهما تحقق الاتفاق، واستقام الوفاق من الأمة على شيء؛ فقد وجب اتباعه ووقع الاستغناء به عن مستنده، ولم يبق النظر إلا في موافقته ومخالفته. ومع عدم الحاجة [إلى] النظر في المستند، لم تنصرف البواعث إلى نقله، ولم تتوفر [الدواعي] على إشاعته؛ فلا يكون عدم نقله قاضيًا في الإجماع. كيف وأنه لا يبعد أن يكون مستند الإجماع من قبيل ما لا يمكن نقله، بأن يكون من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي ﷺ.

قولهم: لو كان نصب الإمام واجبًا، إما أن يكون واجبًا على الله تعالى، أو على العبيد. قلنا: قد بيّنا استحالة الوجوب على الله - تعالى - في التعديل والتجوير؛ بل إنما هو واجب على العبيد.

قولهم: إما أن يكون ذلك لفائدة أو لا لفائدة. ما المانع أن يكون لا لفائدة؟ قولهم: لأنه يكون عبثًا؛ فقد سبق أيضًا جوابه في التعديل والتجوير وإن سلمنا أنه لا بد وأن يكون لفائدة، فما المانع من عودها إلى العبيد.

قولهم: إما أن تكون دينية أو دنيوية. قلنا: ما المانع من كونها دينية. قولهم: إما أن تكون عائدة إلى معرفة الله تعالى، أو معرفة القوانين الشرعية، لا نسلم الحصر، وما المانع أن تكون الفائدة الدينية راجعة إلى توفر الناس على العبادات التي خلقوا لها على ما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ﴾ [الذاريات: 56]، وذلك بسبب طمأنينة قلوبهم، وأمنهم من المخاوف المندفعة بنصب الإمام. والفتن المتوقعة بتقدير عدمه على ما هو المألوف المعروف، والعادة الجارية عند موت الائمة والأئمة إلى حين نصب إمام متبع، وخليفة مطاع، أو أن الفائدة إقامة شعائر الدين من إقامة الجمع والأعياد التي لا تتم في الغالب بغير الإمام.

وإن سلمنا امتناع كون الفائدة دينية - فما المانع من كونها دنيوية، وما ذكره في الوجه الأول من أن طباع الناس تحدوهم على التعاون على ما يصلح أحوالهم.

قلنا: هذا وإن كان ممكنًا في العقل، غير أنه بالنظر إلى العادة الجارية والسنة المطردة ممتنع، بدليل ما ذكرناه من ثوران الفتن، وكثرة الاختلاف في أوقات موت ولادة الأمر.



ولهذا صادفنا العربان
والخارجين عن حكم
السلطان كالذئاب
الشاردة، والأسود
الضارية، لا يبقى
بعضهم على بعض،
ولا يحافظ في
الغالب على سنة
ولا فرض، ولم تكن
طبائعهم، ودواعيهم
إلى صلاح أمورهم
وتشوّفهم إلى العمل
بموجب دينهم كاف
عن السلطان. ولهذا
قيل: «إن السيف
والسنان قد يفعلان
ما لا يفعله البرهان».

ولهذا صادفنا العربان والخارجين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة، والأسود الضارية، لا يبقى بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض، ولم تكن طبائعهم، ودواعيهم إلى صلاح أمورهم وتشوّفهم إلى العمل بموجب دينهم كاف عن السلطان. ولهذا قيل: «إن السيف والسنان قد يفعلان ما لا يفعله البرهان».

وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكره من الوجه الثاني في تقرير امتناع كون الفائدة دنيوية.

قولهم: إنه يلزم من نصب الإمام الإضرار على ما قرره مسلم، غير أن الإضرار اللازم من تركه أكثر؛ لما بيناه؛ فكان دفع الضرر الأعظم أولى.

ويخص الوجه الثالث جواب آخر؛ وهو أن تركهم لنصب الإمام بتقدير أن لا يجدوا من هو متصف بشروط الإمامة، إنّما يلزم منه المحذور، وترك الواجب أن لو تركوه اختياراً مع تحقق شروط الإمامة في حقه، وأما إذا تركوا نصب الإمام لعدم اضطرار؛ فلا».

سيف الدين الآمدي: أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الخامس، الطبعة الرابعة، 2012، ص 123 - 129.

5 - ناصر الدين البضاوي: في تنصيب الإمام تحقيق واجب هو دفع للضرر عن النفس، ورغم احتمال ضرر تنصيب الإمام فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير.

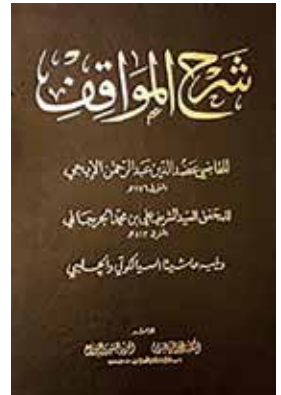
«إن نصب الإمام يدفع ضرراً لا يندفع إلّا به؛ لأن البلد إذا شغل عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات، وينهي عن المعاصي، ويدبر بأس الظلمة عن المستضعفين، استحوذ عليه الشيطان، وفشا فيه الفسوق والعصيان، وشاع الهرج والمرج. ودفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان واجب بإجماع الأنبياء واتفاق العقلاء، فإن قيل: يحتمل مفسد أيضاً، إذ ربما يستتفك الناس عن طاعته فيزداد الفساد ويستولي عليهم فيظلمهم، أو يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرئاسة إلى مزيد مال، فيغضب منهم. قلنا: احتمالات مرجوحة مكثورة، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير».

ناصر الدين البضاوي: طوابع الأنوار، تحقيق عباس سليمان، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، 2007، القاهرة، ص 66 - 235.

6 - الشريف الجرجاني: وجوب نصب الإمام سمعاً

«(وقالت الخوارج لا يجب) نصب الإمام (أصلاً) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الفوطي وأتباعه (يجب عند الأمن دون الفتنة وقال قوم) كأبي بكر الأصم وتابعيه (بالعكس)؛ أي: يجب عند الفتنة دون الأمن (لنا) في إثبات مذهبنا أن نقول: (أما عدم وجوبه على الله) أصلاً (و) عدم وجوبه (علينا عقلاً فقد مر) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك، وأما وجوبه علينا سمعاً فلو جهين:





(الأول): أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلو الوقت عن (خليفة و) إمام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته ﷺ: «ألا أن محمداً قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل إلى قبوله»، ولم يقل أحد: لا حاجة إلى ذلك، بل اتفقوا عليه، وقالوا: ننظر في هذا الأمر وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة (وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن رسول الله ﷺ) واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام) بيان لذلك، أي: لم يزل الناس على نصب إمام (متبع في كل عصر فإن قيل: لا بد للإجماع) المذكور (من مستند) كما علم في موضعه (ولو كان لنقل) ذلك المستند نقلاً متواتراً (لتوفر الدواعي) إليه (قلنا: استغني عن نقله بالإجماع) فلا توفر للدواعي (أو نقول (كان) مستنده) من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي ﷺ.

(الثاني): من الوجهين (أن فيه)، أي: في نصب الإمام (دفع ضرر مظنون وأنه)؛ أي: دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد إذا قدروا عليه (اجتماعاً بيانه)؛ أي: بيان أن في نصب الإمام دفع ذلك الضرر (إننا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً وذلك (المقصود) لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم، فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض؛ فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً. ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعاش و صار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه. وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين. ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين. فحكمه الإيجاب السمعي.

(فإن قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه إضرار) أيضاً (وأنه منفي بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» وبيانه)؛ أي: بيان أن فيه إضراراً (من ثلاثة أوجه: الأول تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة. الثاني): أنه (قد يستكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) وفيما سلف من الأعصار (فيفضي إلى) اختلاف و(الفتنة) وهو إضرار بالناس (الثالث: أنه لا يجب عصمته كما سيأتي) تقريره (فيتصور) حينئذ (منه الكفر والفسوق فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه وإن عزل أدى إلى الفتنة)؛ إذ يحتاج في عزله إلى محاربته (قلنا: الإضرار اللازم من تركه)؛ أي: ترك نصبه (أكثر بكثير) من الإضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الأول: توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينية



(مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة) بهم (إلى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه)؛ أي: على ما ذكرناه من عدم الحاجة إليه (انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان. الثاني: الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه لا يخفى تعذر وصول أحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة)، فلا فائدة في نصبه للعامة، فلا يكون واجباً بل جائزاً (الثالث للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر)، وعند ذلك (فإن أقاموا)؛ أي: الناس (فاقدها لم يأتوا بالواجب) عليهم بل بغيره (وإن لم يقيموه)؛ أي: وإن لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون ممتنعاً (والجواب عن الأول أنه وإن كان ممكناً عقلاً فممتنع عادة لما يري من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض)، فقد اختل أمرهم في دنياهم (وليس تشوفهم)؛ أي: تطلعهم (إلى العمل بموجب دينهم غالباً) فيهم بحيث يغنيهم عن رئاسة السلطان عليهم (ولذلك قيل ما يزع السلطان)؛ أي: يكفه (أكثر مما يزع القرآن وقيل أيضاً: «السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان» و(الجواب) عن الثاني لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه فقط (بل) ويكون أيضاً (بوصول أحكامه وسياسته) إليهم (ونصبه من يرجعون إليه. وعن الثالث أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الإمامة ليس تركاً للواجب إذ لا وجوب ثمة) عليهم على ذلك التقدير إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب الإمام على الأنام عقلاً (أن أصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعاً فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلاً (وذلك) لأن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعاً (مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسموم، فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن أن هذا الحائط يسقط، فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب وأخواته بل هي لا تستفاد إلا من الشرع (...). (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقاً) أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدعي كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك) نعم إن اختارت الامة نصب أمير أو رئيس يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع وأنت خبير بأن هذه الحجة على عدم جواز نصب الإمام أدل منها على عدم وجوبه (والجواب أنه) إن لم يقع اختلاف في نصبه فذاك، وإن وقع (يجب عندنا تقديم الأعلم، فإن تساوا فالأورع، وإن تساوا فالأسن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (وأما الفارقون)؛ أي: المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) أي: نصب الإمام (حال الفتنة يزيدها) إذ ربما قتلوه لاستكفافهم عن طاعته فلا يجب وأما في حال العدل

والأمن فيجب نصبه اذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام (و) قالوا (تارة) هو (حال الأمن) والإنصاف بين الناس (لا حاجة إليه) وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن. واعلم ان عبارة الكتاب هاهنا وفي ذكر المذاهب أولاً تدل على أن القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية».

عضد الدين الإيجي: كتاب المواقف، بشرح الجرجاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، المجلد الثالث، دار الجيل، بيروت، 1997. ص 579 - 580.

7 - رد الإيجي والتفتازاني: ألا وإن في تنصيب الإمام جلب منافع ودفع مضار

«قال [عضد الدين الإيجي]: «المبحث الأول - نصب الإمام. واجب [= نصب الإمام] على الخلق سمعاً عندنا وعند عامة المعتزلة، وعقلاً عند بعضهم، وعلى الله عند الشيعة، وليس بواجب أصلاً عند النجدات، وحال ظهور العدل عند الأصم، والظلم عند الفوطي، لنا وجوه: الأول - الإجماع حتى قدموه على دفن النبي ﷺ.

الثاني - أنه لا يتم إلا به ما وجب من إقامة الحدود، وسد الثغور، ونحو ذلك مما يتعلق بحفظ النظام.

الثالث - أن فيه جلب منافع. ودفع مضار لا تحصي، وذلك واجب إجماعاً. فإن قيل: ويتضمن مضاراً أيضاً، قلنا: لا يعبأ بها لقلتها، فإن قيل: فالأئمة بعد الأئمة المهديين على الضلالة. قلنا: ضرورة فلا معصية ولا ضلالة.

الرابع - وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك نصبه». بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعاً عند أهل السنة وعامة المعتزلة، وعقلاً عند الجاحظ، والخياط والكعبي، وأبي الحسين البصري. وقالت الشيعة والسبعية، وهم قوم من الملاحدة سمو بذلك لأن متقدميهم قالوا: الأئمة تكون سبعة، وعند السابع وهو محمد بن إسماعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم، وقالوا: الأئمة تدور على سبعة سبعة، كأيام الأسبوع، وهو واجب على الله، فعندهم ليكون معلماً في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة - وهم الإمامية - ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقلية، واجتناب المقبحات العقلية، وعند بعضهم - وهم الغلاة - لتعليم اللغات وأحوال الأغذية والأدوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات.

وقالت النجدات - قوم من الخوارج أصحاب نجدة بن عويمر - : إنه ليس بواجب أصلاً. وقال أبو بكر الأصم من المعتزلة: لا يجب عند ظهور العدل والإنصاف لعدم الاحتياج، ويجب عند ظهور الظلم.

وقال هشام الفوطي منهم بالعكس؛ أي: يجب عند ظهور العدل لإظهار شرائع الشرع، لا عند ظهور الظلم، لأن الظلمة ربما لم يطيعوه، وصار سبباً لزيادة الفتن.

واجب [= نصب الإمام] على الخلق سمعاً عندنا وعند عامة المعتزلة، وعقلاً عند بعضهم، وعلى الله عند الشيعة، وليس بواجب أصلاً عند النجدات، وحال ظهور العدل عند الأصم، والظلم عند الفوطي.



لنا على الوجوب وجوه:

الأول: وهو العمدة إجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك أهم الواجبات، واشتغلوا به عن دفن الرسول ﷺ وكذا عقيب موت كل إمام. روي أنه لما توفي النبي ﷺ خطب أبو بكر رضي الله عنه فقال: «أيها الناس، من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات. ومن كان يعبد رب محمد، فإنه حي لا يموت، لا بد لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله». فتبادروا من كل جانب. وقالوا: صدقت، ولكن ننظر في هذا الأمر، ولم يقل أحد: إنه لا حاجة إلى الإمام.

الثاني: أن الشارع أمر بإقامة الحدود، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش للجهاد، وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام، وحماية بيضة الإسلام، مما لا يتم إلا بالإمام، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورًا فهو واجب، على ما مر في صدر الكتاب. لا يقال: الأمر بإقامة الحدود كقطع السارق مثلاً إن كان مشروطًا بوجود الإمام، لم يكن مطلقاً فلم يستلزم وجوبه، كالأمر بالزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب. وإن لم يكن مشروطًا به فظاهر، لأننا نقول: فرق بين تقيد الوجوب، وتقيد الواجب، فهاهنا الوجوب مطلق، أي: لم يقيد ولم يشترط بوجود الإمام، والواجب - أعني المأمور به - مشروط به وموقوف عليه. كوجوب الصلاة المشروطة بالطهارة.

وأما في الزكاة فالوجوب مشروط بحصول النصاب، حتى إذا انتفى، فلا وجوب.

الثالث: أن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تُحصى، واستدفاع مضار لا يخفى، وكل ما هو كذلك فهو واجب. أما الصغرى فيكاد يلحق بالضروريات بل المشاهدات، ويعد من العيان الذي لا يحتاج إلى البيان. ولهذا اشتهر أن ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن وما يلتزم بالسنن لا ينتظم بالبرهان؛ وذلك لأن الاجتماع المؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع إليه الطباع ويتنازع عليه الأطماع.

وكفاك شاهدًا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن لمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة، وإن لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد، ولم يخل عن شائبة شر وفساد. ولهذا لا ينتظم أمر أدنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه، ومقتضى أمره ونهيه. بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم، كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم أمرها به ما دام فيها، وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد، وشاع فيما بينها الهلاك والفساد، لا يقال: فغاية الأمر أنه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع، منوط به النظام والانتظام. لكن من أين يلزم عموم رئاسته لجميع الناس، وشمولها أمر الدين على ما هو المعتبر في الإمام، لأننا نقول: انتظام أمر عموم الناس على وجه يؤدي إلى صلاح الدين والدنيا، ويفتقر إلى رئاسة عامة فيهما. إذ لو تعدد الرؤساء في الأصقاع والبقاع، لأدى إلى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال أمر النظام. ولو

اقتصرت رئاسته على أمر الدنيا، لفات انتظام أمر الدين الذي هو المقصود الأهم، والعمدة العظمى، وأما الكبرى فبالإجماع عندنا، وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي. واعتراض صاحب تلخيص المحصل بأن بيان الصغرى عقلي من باب القبح والحسن وليس من مذهبكم، والكبرى أوضح من الصغرى، فلا حاجة إلى التعرض للإجماع مدفوع بأن كون الشيء صلاحاً أو فساداً ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح، وكون دفع الضرر واجباً بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلاً عن الأوضح. ولا ينبغي أن يخفى مثل هذا عليه. ولا أن يكون الرجل العالم العلمي في هذه الغاية من الشغف بالاعتراض. لا يقال: الإجماع على الوجوب إنما هو إذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة أو فوتها. وهاهنا نصب الإمام يتضمن مفساد لا يضبطها العد والإحصاء لما في الآراء من اختلافات الأهواء، وفي الطباع من الاستكاف عن تسلط الأكفاء، والإنسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلاح الاقتداء فتميل النفوس إلى الإباء والاستعصاء ويظهر الفساد. ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفرع والأصل. وكفاك شاهداً ما تسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رضي الله عنه إلى ابتداء دولة بني العباس، لأننا نقول: مضاره بالنسبة إلى منافعه، ومفاسده بالإضافة إلى مصالحه مما لا يعبأ بكثرتة، ويلحق بالعدم في قلته.



فإن قيل: لو وجب نصب الإمام، لزم إطباق الأمة في أكثر الأعصار على ترك الواجب لانتفاء الإمام المتصف بما يجب من الصفات، سيما بعد انقضاء الدولة العباسية، ولقوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوّاً»، وقد تم ذلك بخلافة علي رضي الله عنه فمعاوية ومن بعده ملوك وأمراء لا أئمة ولا خلفاء. واللازم منتف، لأن ترك الواجب معصية وضلالة. والأمة لا تجتمع على الضلالة.

قلنا: إنما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار، والحديث مع أنه من باب الأحاد يحتمل الصرف إلى الخلافة على وجه الكمال.

وهاهنا بحث آخر، وهو أنه إذا لم يوجد إمام على شرائطه، وبإيع طائفة من أهل الحل والعقد قرشياً فيه بعض الشرائط، من غير نفاذ لأحكامه، وطاعة من العامة لأوامره، وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد، ويقدر على النصب والعزل لمن أراد، هل يكون ذلك إتياناً بالواجب؟ وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الأطراف، المتصفين بحسن السياسة والعدل والإنصاف أن يفوضوا الأمر إليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية؟ وقد يتمسك بمثل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، وقوله عليه السلام: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية». فإن وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول، وإما أنه لا يجب علينا عقلاً، ولا على الله أصلاً فلما مر من بطلان الأصلين.

قال: قالوا: احتج القائلون بوجوبه عقلاً بأن فيه دفع الضرر، فيجب. قلنا: لا بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب علينا عقلاً بأن دفع الضرر واجب عقلاً، كاجتناب الطعام



المسموم، والجدار المشرف على السقوط ولو ظناً. قلنا: نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائماتها، والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى. وهو ممنوع هاهنا. واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى. مع أن الوجوب على الله في الجملة مذهبهم، بأنه لو وجب على الله تعالى، لما خلا زمان من الأزمنة من إمام ظاهر، قاهر؛ جامع لشروط الإمامة قاطع لرسوم الضلالة، قائم بحماية بيضة الإسلام وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام. واللازم ظاهر الانتفاء.

قال: احتج القائلون: وفي وجوبه على الله بأنه لطف محصل للمعرفة، مقرب من الطاعة، مبعد عن المعصية. ورد بمنع مقدمتي القياس، كيف وفيه مفسد تنشأ من اختلاف الآراء وميلها إلى الإباء عن امتثال الأكفاء. وأيضاً فعل الطاعة وترك المعصية مع عدم الإمام أشق، وأقرب إلى الإخلاص. وأيضاً لا يصير لطفاً، بل خلقهم معصومين ألطف، والقول بأنه منفعة خالصة ولطف لا يحصل بالغير وأيضاً اللطف في ظهوره وأنهم لا يحبونه. فإن قيل: مجرد الوجود لطف زاجر لخوف الظهور، وتصرفه الظاهر لطف آخر فوته العباد بسوء اختيارهم، حيث أضاعوه أخافوه وتركوا نصرته.

قلنا: فيكفي احتمال الوجود والحكم بأنه يوجد ولو بعد حين، فإن الخوف من وجود مرتب بمنزلة الخوف من ظهور مترقب، وينبغي أن يظهر للأولياء الذين قضوا في محبته وانتظاره الأعمار، وبذلوا المهج والأموال، ونحن نقطع بانتفاء ذلك عادة، وهم حقيقة بوجوب نصب الإمام على الله تعالى بأنه لطف من الله في حق العباد. أما عند الملاحظة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة، إذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى، وأما عند الإمامية فلأنه إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه أقرب إلى الطاعات، وأبعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله لما سبق.

والجواب إجمالاً منع المقدمتين والقدر فيما يورد لإثباتهما على ما سبق من حال الكبرى، وتفصيلاً أنه إنما يكون لطفاً إذا خلا عن جميع جهات القبح. وهو ممنوع، والسند ما مر مع وجوه آخر، مثل: أن أداء الواجب وترك القبيح مع عدم الإمام أكثر ثواباً، لكونهما أشق وأقرب إلى الإخلاص لاحتمال انتفاء كونهما من خوف الإمام، وأيضاً فإنما يجب لو لم يقيم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلاً، فلم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنيين عن الإمام، والقول بأننا نعلم قطعاً أن اللطف الذي يحصل بالإمام لا يحصل لغيره مجرد دعوى ربما تعارض بأننا نعلم قطعاً جواز حصوله لغيره. وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفسد في نصب الإمام، وكونه مصلحة خالصة. وأيضاً إنما يكون منفعة ولطف واجباً إذا كان ظاهراً قاهرًا زاجراً عن القبائح، قادراً على تنفيذ الأحكام وإعلاء لواء الإسلام، وهذا ليس بالآزم عندكم، فالإمام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف. والذي هو لطف ليس بواجب (...).

سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، الجزء الخامس، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم، 1409هـ، ص 234 - 241.

ب - 3 الرد الماتريدي:

أبو اليسر البزدوي: ما أخلى الله تعالى زماناً عن سائس في حق المؤمنين والكفار جميعاً

«هل يجب تعيين أحد للإمامة؟»

قال عامة «أهل القبلة»: يجب على الناس أن يختاروا واحداً للإمامة، ويفترض عليهم، إلا أنه فرض كفاية، إن قام به البعض سقط عن الباقيين.

وقال أبو بكر الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج: إنه لا يجب ذلك بل يجب على الناس أن يعملوا بكتاب الله تعالى، وأولئك قالوا: إن بكتاب الله تعالى كفاية وغنية عن الإمام، فلا يجب تعيين أحد للإمامة.

وجه قول عامة أهل القبلة: أن الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ ورضي عنهم اشتغلوا بتعيين الإمام وقدموه على سائر الفرائض. ولولا أنه فريضة لما قدموه على سائر الفرائض، وهو قتال الكفار والكسب وغير ذلك؛ لأنه لا بقاء للعالم إلا بدفع المنازعات وإنصاف المظلوم من الظالم وقتل السعاة في الأرض بالفساد؛ فإن المنازعة تؤدي إلى التفاني وإلى فساد العالم ولا يقوم ذلك إلا بالإمام، فيجب على الناس تعيين أحد للإمامة، ولكن إذا قام به البعض يسقط عن الباقيين.

وقولهم: كتاب الله تعالى يغني عن الإمام.

فنقول: كل أحد من الناس لا يعمل بكتاب الله تعالى، هكذا أجرى الله تعالى العادة بين عباده، ولهذا ما أخلى الله تعالى زماناً عن سائس في حق المؤمنين والكفار جميعاً.

أبو اليسر البزدوي: أصول الدين، تحقيق هانز بيتر لنس، سلسلة نوادر التراث في علم التوحيد على مذهب الماتريديّة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2003، ص 191.

د - الرد الإباضي:

1 - عبد الله بن يزيد الفزاري: الرد على ابن عمير في إنكاره وجوب الإمامة: لا يمكن التخلي عن الإمامة وترك الحكم للناس

«(...) وقد وضع الله الإمام موضعاً من الدين لا يتم إلا به، وجعل أموراً لا تتم إلا به، وحكم أحكاماً ليس لأحد أن ينفذها إلا بالإمام أو من أمره الإمام، ومن ذلك الجمعة التي فرضها الله على عباده... ولا تكون الجمعة إلا بالإمام، ولا تكون الصلاة يوم الفطر ويوم النحر إلا بالإمام والصلاة بالزحوف إلا به، ثم إقامة الحدود التي لا تقوم إلا به، وسد الثغور من المشركين والدينونة بإغزاء العدو وإجاء الضيعة إلا به، والقسمة التي أمر الله بها في الصدقات للعاملين عليها وغيرهم، والعهد لأهل الذمة، والوفاء بعهد رسول الله والذب عنه وعن حريم المسلمين والحيطة من ورائهم، وقسم الصدقات على ما أمر الله في



وقولهم: كتاب الله تعالى يغني عن الإمام. فنقول: كل أحد من الناس لا يعمل بكتاب الله تعالى، هكذا أجرى الله تعالى العادة بين عباده، ولهذا ما أخلى الله تعالى زماناً عن سائس في حق المؤمنين والكفار جميعاً.



فقراء المسلمين وقسم الفتي فيهم، وإنصاف ضعيفهم من قويهم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فكل ما ذكرنا لا يتم إلا بالإمامة (...).

أفليس الله الصانع لذلك كله والحاكم على المسلمين؟ ففي هذا دليل على أمر الإمام والموضع الذي وضعه الله به، فإنما يجب علم ذلك على من يعلم حكم الله فيه، فأما الجاهل الضعيف فليس عليه العلم بأن الإمام فريضة، فقد يسع الشك في ذلك، ولا يسع الجاهل خلاف العلماء من المسلمين ولا الجحود لقولهم ولا الطعن عليهم ولا الخروج من أمرهم، ولا يكلف المسلمون الجاهل أن يكون في العلم على مثل ما عليه العلماء فيما وصفنا من هذه [الأمور]. فهذا وجه الإمامة عندنا التي نقول فيها، لا على ما قال ابن عمير: إن للمسلمين [إذا ما هم] أقوياء لا يخافون أن يعطلوا الأحكام فلا يجعلون إماماً ينصف الضعيف من القوي، ويمنع ذمة النبي ﷺ وحريم المسلمين.

ولو لم يكن بين الإمام وسائر الرعية فرق على ما قال ابن عمير لجاز للمتعرض أن يتعرض فيصلّي بالناس ركعتين يوم الجمعة وهو غير إمام، وليس لأحد أن يفعله إلا الإمام، ولما أثم الله الإمام بتعطيل الحدود، لأنه ليس بين الإمام وغيره فرق، ولا ضل الإمام بتعطيل الحدود لو لم يكن ذلك فرضاً عليه، ولا بترك القسم فيما بين الناس على ما فرض الله من قسم الصدقات وقسم الفتي على ما فرض الله لو لم يكن ذلك فريضة على الإمام. فافهموا ذلك من حكم الله، بل قد يضل الإمام بتعطيل الحدود وترك القسم وترك الحكم بما أنزل الله من غير عذر مما أخبر أن الأئمة إذا ضيعوه [و] تركوا حكم الله فيه ضلوا وفسقوا.

فإن زعم ابن عمير إنما صار ذلك فريضة عليه إذا دخل في الإمامة، وإن لم يدخل في الإمامة فليس ذلك بمفترض عليه ولا على الناس أن يجعلوا إماماً، فإنما نعلم أن رسول الله ﷺ بُعث ولا ترك من البلدان التي صارت في يده إلا وقد ولى عليها والياً على أهلها يقوم فيهم بالحكم ويحكم بما أمر الله به وينصف ضعيفهم من قويهم ويحملهم على الحق، فكيف لا يكون ما صنع رسول الله ﷺ وأمر به هو الذي على الناس أن يعملوا بعده بمثله؟ ولو كان أبو بكر وعمر ومن كان بعدهم من أئمة المسلمين رحمة الله عليهم تركوا الإمامة وخلوا [الحكم] على الناس، ولم يقيموا حثاً بما أمر الله به ولم يقيموا جمعة ولم يأمروا بالمعروف ولم ينهوا عن المنكر، ولم ينصفوا الضعيف من القوي ولم يمنعوا ذمة النبي ﷺ، أو كان ذلك لهم وسعاً؟ وإن كانوا آثمين عند ابن عمير، ولا يخرجهم من ذلك الإثم إلا الرجوع عما تركوا والقيام بما حكم الله عليهم، فكيف يحكم المسلمين من خرج من الإمامة بعد الدخول فيها بلا حدث حدث ولا معصية؟ وكذلك لا يجوز للإمام أن يخلع نفسه بلا حدث ولا معصية).

عبد الله بن يزيد الفزاري: كتاب الرد على ابن عمير، تحقيق عبد الرحمن السالمي وولفرد مادلونغ، ضمن كتاب:

Early Ibadi Theology, edited by Abdulrahman Al Salimi and Wilferd Madelung, Brill, Leiden/ Boston, p. 65-67, 2014.



2 - موقف الإباضية: أبو عمار عبد الكافي: لا يمكن ترك المسلمين على السائبة لا حاكم لهم

«وأما الذي قالت به النجدات من الخوارج بأن الناس لا يحتاجون إلى إمام، وإنما عليهم أن يقيموا كتاب الله فيما بينهم، فليس ذلك من قولهم بشيء، ولو جامعهم عليه ناس من الإباضية لما كان الذي ذهبوا إليه من ذلك داعياً إلى السائبة في دين الله، والتعطيل لحدود الله، وتضييع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد فرض الله ﷻ أن يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن تقام حدود الله على ما بينها في كتابه وفصلها (...). واجتمعت الأمة أن هذه الحدود مع وجوبها لا تقام ولا توجد إلا بالأئمة وولاتهم، وفي إبطال الإمامة وإزالة فرضها إبطال إقامة الحدود والأحكام، وإزالة فرضها على المسلمين، والقول بإضعافها. فبأي حجة أزيلت الحدود عمن استحقها من السراق والزناة والقذفة بعد إيجاب الله إياها عليهم؟ فلما كان من إجماعهم ما وصفنا ثبت أن عقد الإمامة على المسلمين فرض واجب وحق لازم. ولما كانت الفروض التي ذكرناها منوطة بالإمامة ألا تقام إلا معها، فكل ما كان من الفرض لا يتم إلا به، فهو فرض مثله، والأمة لا تجتمع على شيء ثم تختلف فيه.

وبعد؛ فكيف يتكلف المسلمون بعد نبي الله ﷺ من أمر الإمامة ما قد تكلفوا، وهي عندهم ليست من الواجب؟ وفي الذي ذكرنا من خلافة أبي بكر على لسان رسول الله ﷺ وسُمِّي بذلك خليفة رسول الله، وما جدد له المسلمون منه فساد ما ذهب إليه من زعم أن الإمامة ليست بواجبة، مع ما كان من استخلاف أبي بكر لعمر رضي الله عنه، وإن عمر لما احتضر جعلها شوري بين رهط ستة، وأوصى بأنهم إذا اجتمعوا على شيء من أمر الإمامة فخالفهم فيه مخالف أن يقتلوا مخالفهم، فكيف يكون عمر رضي الله عنه في علمه بالله وبدينه يأمر بأن تهرق دماء المسلمين على أمر يستوي تركه وفعله؟ ومثل هذا من قول عمر رضي الله عنه يحفظ عن مسلم ابن أبي كريمة أبي عبيدة - رحمة الله عليه - أنه قال في شأن الإمامة للرهط الناهضين من عنده إلى جهة المغرب إذا رأوا أنهم يقدررون على أمور الإمامة أن يولوا أحدهم، فإن هو استعصى عليهم وامتنع أمرهم أبو عبيدة بأن يقتلوه، ومثل هذه من الآثار محفوظة عند أصحابنا، موجودة في أيديهم يثرونها كابراً عن كابر، فيها سادوا من سواهم من طوائف الإباضية وغلبيهم، والحمد لله على ذلك كثيراً».

أبو عمار عبد الكافي: الموجز، الجزء الثاني، تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987، ص 233 - 235.

3 - أبو المنذر بشير بن محبوب: الإمامة واجبة كتاباً وسنة وإجماعاً وتأسياً

«باب القول في وجوب الإمامة إنها فرض بالدليل المبين، من كتاب رب العالمين، وسنة رسوله الأمين، مع الإجماع فيها من المسلمين، بين فاعل أو راض مسلم، وكلهم لذلك مظهر غير مكاتم، ولم يتنازعوها مع اختلاف طبائعهم وتفاوت عللهم، وأنها لواحد منهم مبلغ سلطانه فيهم، عدل مأمون في إيمانهم بينهم. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا





الحكام فقهاء وليس الفقهاء بحكام.

اللَّهُ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ﴿ [النساء: 59] ، وكان المعروف في معنى المخاطبة مع الإسم الظاهر أنهم حكام، إذ
الحكام فقهاء وليس الفقهاء بحكام. وقال في صدر الكلام: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ
إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58] ، ففرض الطاعة على الرعية
للحكام، وعليهم العدل فيهم، وأمر برد ما فيه التشاجر بينهم إلى كتاب الله وسنة رسوله
الذين فيهما الشفاء والبيان من أمره ونهيه. (...)

ومن السُّنة المجمع عليها أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح بلداً أَمَر عليه أميراً مرضياً،
وكذلك كان يفعل إذا خرج حاجاً وغازياً. فكانت أمراؤه في لبلاد مشهورين بتأميره إياهم،
وعقد الولاية لهم، وتعريفهم الغزو، ويأمرهم بطاعتهم في عهوده لهم، وهو ﷺ قائم بالأمر
والنهي والحدود والأحكام، والأمراء فيما فتح الله عليهم من جزيرة العرب يحكمون إلى أن
توفي رسول الله ﷺ ومعاذ [بن جبل] على اليمن، والعلاء بن الحضرمي على البحرين،
وعتاب بن أسيد على مكة، ورجال آخرون في سائر البلدان والغزو والجهاد، لم يدفع ذلك
متأول ولا متعمد.

ثم احتذى القائم بعد رسول الله ﷺ مثاله في التأمير وقبض الخراج وإقامة الحدود
وإمضاء الأحكام بإجماع المسلمين على ذلك له. وقال الله وهو يخاطب المسلمين عامة:
﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21]
(...)

وبعد هذا البيان فإن الأمة مجمعة على أن رسول الله ﷺ لم يولّ والياً ولا أمراً أميراً
على سرية ولا جيش ولا مصر مذ بعثه الله إلى أن توفاه ﷺ إلا مسلماً عدل مرضياً، وأنه
كان إذا ولّى والياً أمره بتقوى الله والعمل بكتاب الله وسنة رسول الله، وأنه كان أعلمهم أنه:
«لا طاعة لمخلوق في معصية خالقه»، وقال للناس: «كل تطيعوا من أمركم بمعصية ربكم». فتبين بذلك من سنته أن لا بد للأمة من إمام تجري على يديه أحكامهم وآراؤهم، [ووجب]
بما فعل من تولية العدل الثقة منهم أن يفعلوا كفعله ويمضوا على سنته ﷺ واحتذى
المسلمون مثاله.

وأيضا فمن الأدلة على وجوب الإمامة مجمعة أن لله فروضا أمر بها وحدودا أوجبها لا
يقوم بها المصيب لها منه على نفسه بما أوجب الله من ذلك عليه، وأنه لا ولاية لا يقوم بها
إلا الأئمة فيهم وأمراؤهم؛ فصح بأن ما لم يكن الفرض إلا به من الأفعال ففرض مثله،
فرض الإمامة، والحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين».

أبو المنذر بشير بن محبوب: كتاب الرصف في التوحيد وأحكام القرآن والأسماء
والأحكام والسنة والإمامة وأسماء الدار وأحكامها وحدث العالم، ضمن كتاب:
ثلاث رسائل إباضية، تحقيق عبد الرحمن السالمي وويلفرد مادلنغ، منشورات
فيرلاغ، 2011، ص. 23-25.

لا بد للأمة من إمام
تجري على يديه
أحكامهم وآراؤهم،
[ووجب] بما فعل
من تولية العدل الثقة
منهم أن يفعلوا
كفعله ويمضوا على
سنته ﷺ واحتذى
المسلمون مثاله.

هـ - الرد الإمامي:

لا يكاد يوجد متكلم شيعي لم يفرد الإمامة ببحث خاص. أكاد أقطع في هذا ولا أستثني. وكيف يكون الأمر بخلاف ذلك و«الإمامة» هجيري «الإمامية»، لزموها هم حتى تسموا باسمها، بما لم تتسم به فرقة كلامية إسلامية سواهم؟

اعتبرت الإمامية أن الإمامة ما كانت أمراً اهتدى إليه العقل ولا نص عليه النص وإنما هي لطف من الله، وهي لطف من الضرورة بمكان: «الإمامة لطف، لأننا نعلم بالضرورة، بعد استقراء العرف، أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من القبائح، كان امتناعهم عن القبائح أكثر من القلب، واللطف يجرى مجرى إزالة المفسدة. ولما كان واجباً على المكلف الحكم، كانت الإمامة أيضاً واجبة». وقد تبنى الشريف المرتضى الموقف المضاد للفوضوية المتمثل في القول بأن: «اعتقاد الحاجة إلى الرؤساء وعموم النفع بهم شامل للعقلاء»، وأن: «الاستغناء على الرؤساء لا يتصوره عاقل».

هـ 1 - الشريف المرتضى: لا أحد من العقلاء إلا وهو عالم بأن وجود الرؤساء وانبساط أيديهم مقلل لوقوع الظلم والفساد والعدوان أو رافع لذلك.

«(...) فالإمامة لطف في الدين، والذي يدل على ذلك أنا وجدنا أن الناس متى خلوا من الرؤساء ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم اضطربت أحوالهم، وتكدرت عيشتهم، وفشا فيهم فعل القبيح، وظهر منهم الظلم والبغي، وأنهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم في أمورهم كانوا على الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وهذا أمر يعم كل قبيل وبلدة وكل زمان وحال، فقد ثبت أن وجود الرؤساء لطف بحسب ما نذهب إليه».

الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة، الجزء الأول، تحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ص 47.

وقد رد المرتضى على من يشككون في جدوى الرئيس ويقولون بفكرة أن لا رئيس بالقول: حتى الخوارج كانت لهم رئاسة، بل حتى اللصوص لا بد لهم من رئاسة.

«فأما قوله [القاضي عبد الجبار]: «لأن في العقلاء من إذا ترك واختياره، ولم يحصل تابعاً لغيره ومنقاداً له يكون أقرب إلى الصلاح. ومتى قهر على اتباع غيره كان من الصلاح أبعد...» فإننا لا نشك أن من العقلاء من إذا قهر على اتباع غيره لم يستقم حاله، وكان إلى الفساد أقرب، غير أنه وإن لم يصلح حاله على من قهر على اتباعه لنفاره عنه وكرهته له أو لغير ذلك فلا بد من أن يكون ممن يصلح حاله أو يستقيم على غيره ممن يرتضيه ويميل إليه، ويؤثر رئاسته والانقياد له، وما ذكره إنما يكون قدحاً في قول من قال: «إن الصلاح حاصل عند وجود كل رئيس كائناً من كان». ولم نقل بهذا فيقده به في قولنا. والموضع الذي يحتاج إلى تحصيله، أن حال الناس لا يجوز أن يكون مع فقد رئيس ما في الجملة كحالهم عند وجوده، وإن كان لا يمتنع أن يكرهوا رئيساً دون رئيس ويفسدوا عند رئاسة دون





رئاسة. والذي يبين هذا ويكشفه أن الذين يفسدون ويضطربون عند إقامة بعض الرؤساء لو أقيم لهم من يختارونه ونصب لهم من يرضونه لسكنوا إليه، وصلحوا عليه، فدل ذلك على أن فسادهم عند رئاسة من كرهوه لم يكن استغفر لأمر يتعلق بأصل الرئاسة، وجملة الرؤساء، بل لأجل رئيس دون رئيس. وهؤلاء الخوارج مع خلعتهم لطاعة السلطان ومروقهم عن كلمته لم يخلوا من الرؤساء ونصب الأمراء، ورؤساؤهم في كل وقت بعد آخر معروفون. وكذلك من لم يزل عن هذه الطبقة من أهل الزعارة والتلصص لا بد أن يكون لهم رئيس يفرعون إلى رأيه، وكبير يتدبرون بتدبيره.

فمن نازع منهم الإمامية فيما ادعيناه أولاً من أنه لا يجوز أن يكون حكم وجود الرئاسة في الجملة حكم ارتفاعها نهبها على غفلته، ورفعها لما هو ثابت في عقله، وإن خالفنا في الثاني وهو أن بعض العقلاء قد يكره بعض الرؤساء، ولا ينقاد له، ويفسد عند ولايته لم يضربنا خلافه لأننا قد بينّا أن ذلك - وإن صح - فهو غير قادم في طريقنا.

الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة، الجزء الأول، ص 55 - 56.

ورد الشريف المرتضى على أولئك الذين يدعون أن لا حاجة إلى الرئيس أيام السلم بالقول في كتاب «الشافي في الإمامة»:

«وبعد، فكيف يجوز الاستغناء عن الإمام في حال الأمن وارتفاع الحاجة إلى الحرب والمنازعة وما جرى مجراها، ونحن نعلم أن حال الأمن لا يعدم فيها التظالم والتغالب، وامتداد يد القوي إلى الضعيف إلى سائر ما يستغنى عن ذكره من وجوه الفساد التي لا يمتنع الأمن منها ولا يحيل وقوعها؟ وإذا كان كل هذا متوقعاً ممكناً ووجود من يهاب مكانه، وتخشى سطوته، أو يوقر في نفسه ويستحي من مجاهرته يرفع ذلك أو يقلله، فقد بطل ما ظنه من اختصاص الحاجة إليه بحال دون أخرى. على أنه لا فرق بين من قال: إن الإمام قد يجوز أن يستغنى عنه في الأمن عند الاستغناء من الحرب وبين من قال: وقد يجوز أيضاً أن يستغنى عنه في الحرب وغيرها مما يدعي أنه يحتاج إليه فيه. وما يصحح الحاجة إليه في الحرب والمنازعات بمثله يصحح الحاجة إليه في جميع الأحوال.

وقوله: «لأنهم مع سلامة الأحوال قد لا يفعلون ذلك»، لا ينكر غير أنهم إذا لم يفعلوه أعقبهم من الضرر والانتشار ما هو معروف ولم يكن احتجاجنا بفعلهم حسب، وإنما احتجاجنا أنهم يفعلون ذلك ويبادرون إليه لوجوبه في عقولهم. ومتى أغفلوه تبينوا عن مضرتهم، على أنهم إذا لم يفعلوا ذلك علموا من أنفسهم أنهم مهملون، وتاركون لما يجب في عقولهم، وأنهم مستعملون الهوى، ومتبعون له. كما يعلمون - إذا كانوا عقلاء وارتكبوا الظلم وما جرى مجراه في القبائح في العقول - أنهم فاعلون لما يقتضي عقولهم خلافه. وأنهم في ذلك عاملون على الهوى، ومائلون مع الطباع ولا يخل ذلك بمعرفتهم بقبح ما صنعوه. فكذاك حكمهم إذا أهملوا أمر الإمامة وتوانوا عن إقامة الرؤساء مثل ذلك».

الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة، الجزء الأول، ص 64 - 66.

هـ 2 - أبو الصلاح الحلبي: الرئاسة واجبة في حكمته تعالى.

من الذين ردوا على دعوى «الفوضوية السياسية» الكلامية الإسلامية - أو الكفائية الكلامية السياسية - أبو الصلاح الحلبي في كتابه «تقريب المعارف»:

«الرئاسة واجبة في حكمته تعالى على كل مكلف يجوز منه إثبات القبيح لكونها لطفاً في فعل الواجب والتقريب إليه وترك القبيح أو التباعد منه بدليل عموم العلم للعقلاء بكون من هذه حاله عند وجود الرئيس المبسوط اليد الشديد التدبير القوي الرهبة إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وكونهم عند فقده أو ضعفه بخلاف ذلك.

وقد ثبت وجوب ما له هذه الصفة من الألفاظ في حكمته تعالى، فوجب لذلك نصب الرؤساء في كل زمان اشتمل على مكلفين غير معصومين.

والمخالف لنا في هذه لا يعدو خلافة أن يكون في الفرق بين وجود الرؤساء وعدمهم في باب الصلاح أو في صلاح الخلق برئيس أو في وقوع القبح عند وجودهم كفقدهم.

فإن خالف في الأول فيجب مناظرته لظهور هيئته للعقلاء وعلمهم بكذبه على نفسه فيما يعلم ضرورة خلاف.

وإن خالف في الثاني لم يضر لأننا لم نقل إن صلاح الخلق نفع كل رئيس وإنما دللنا على كون الرئاسة لطفاً في الجملة فصلاح العقلاء على رئيس دون رئيس لا يقدح على أننا سنبين أن الرئاسة المطلوب بها لا فساد فيها لعصمة من ثبتت له وتوفيقه.

وإن خالف على الوجه الثالث لم يقدح أيضاً لأن الرئاسة لطف وليست ملجئة فلا يخرجها عن ذلك وقوع القبيح عندها كسائر الألفاظ ولأن الواقع من القبيح عندها يسير من كثير ولولاها لوقع أضعافه بقضية العادة.

ولا فرق في وجوب الاستصلاح بما يرفع القبح جملة أو بعضه أو يبعد منه أو يؤثر وقوع كل واجب واحد أو يقرب إليه.

ولا يقدح في ذلك إثبات بعض العقلاء لرئيس دون رئيس واعتقاد الصلاح لفقد الرؤساء. لأننا لم نستدل بفعلهم وإنما استدللنا بقضية العادة الجارية بعموم الصلاح بالرؤساء والفساد بفقدهم فحكمنا بوجوب ما له هذه الصفة في حكمته سبحانه وقبح الإخلال به مع ثبوت التكليف. وليس في الدنيا عاقل عرف العادات ينازع فيما قضينا به من الفرق بين وجود الرؤساء المهيبيين وعدمهم بل حال ضعفهم. وفعل العقلاء أو بعضهم بخلاف ما يعلمونه لا يقدح في علمهم كما لا يقدح إثباتهم للقبح وإخلالهم بالواجبات الضرورية في وجوب هذه وقبح تلك.

على أن دعواهم اعتقاد بعض العقلاء حصول الصلاح للخلق بعدم الرؤساء كاعتقاد بعضهم عدم الصلاح بوجودهم كذب على أنفسهم يشهد الوجود به لعلمنا بأنه ليس في الدنيا عاقل سليم الرأي من الهوى يؤثر عدم الرؤساء جملة ويعتقد عموم الصلاح به والفساد بوجودهم.

على أن دعواهم
اعتقاد بعض العقلاء
حصول الصلاح للخلق
بعدم الرؤساء كاعتقاد
بعضهم عدم الصلاح
بوجودهم كذب على
أنفسهم يشهد الوجود
به لعلمنا بأنه ليس
في الدنيا عاقل سليم
الرأي من الهوى يؤثر
عدم الرؤساء جملة
ويعتقد عموم الصلاح
به والفساد بوجودهم.



والفساد بوجودهم. فالمعلوم من ذلك هو اعتقاد بعض العقلاء حصول الفساد برئاسة ما يختصه ضررها بحسد أو طمع أو خوف ضرر إلى غير ذلك دون نفي الرئاسة جملة. كأهل الزعارة والمفسدين في الأرض الذين لا يتم لهم بلوغ ما يؤثرونه من أخذ الأموال والفساد في الأرض إلا بفقد الرؤساء المرهوبين، فلذلك آثروا فقدهم واعتقدوا حصول الصلاح لهم بعدمهم ولا شبهة في قبح هذا الاعتقاد والإيثار.

وهم مع ذلك غير منكرين لحصول الصلاح بجنس الرئاسة. ولهذا لا توجد فرقة منهم بغير رئيس مقدم يرجعون إلى سياسته كالخوارج وغيرهم من فرق الضلال الذاهبين إلى قبح كل رئاسة يخالف ما هم عليه من النحلة كاعتقاد الكفار والمنافقين ذلك في رئاسة الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

وإنما كرهوا رئاستهم واعتقدوا حصول الفساد بها والصلاح بعدمها لاعتقادهم حصول المفسدة بها لكونها قبيحة ولم ينكر أحد منهم وجوب الرئاسة جملة، ولهذا لم نر فرقة منهم إلا ولها رئيس مطاع.

وكمعتقدي حصول صلاحهم برئاسة ما وعدمه بوجود أخرى فهم يكرهون هذه ويؤثرون تلك كراهية قريش ومن وافقها في الرأي رئاسة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لاعتقادهم فوت الأمانى بنبوتها، وإيثارهم رئاسة غيره لظنهم بلوغ الأغراض الدنيوية بها. فهؤلاء أيضاً لم ينكروا عموم الصلاح بالرئاسة في الجملة، وإنما كرهوا رئاسته لصارف عنها وآثروا أخرى لداع إليها.

وكممن حسد بعض الرؤساء وشنأه من العقلاء إنما يكره رئاسته حسداً وبغضاً ولا يكره رئاسة من لا شأن بينه وبينه كقريش ومن وافقها على حسد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وبغضه في الفضل على جميعهم وتقدمه في الإسلام على سائرهم وعظيم نكايته فيهم إنما كرهوا رئاسته لذلك ولم يكرهوا رئاسة من لا داعي لهم إلى حسده وعداوته.

وكممن يرى الرئاسة لأنفسهم ويرشحهم لها إنما يكرهون كل رئاسة مناكسة لهم ويعتقدون حصول الفساد بها فيما يخصهم؛ لأن مقصودهم لا يتم إلا بذلك ككراهة المستخلفين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله ومن تبعهم من خلفاء بني أمية وبني العباس رئاسة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وذريته عليهم السلام لاعتقادهم حصول الفساد بها فيما يخصهم لأن مقصودهم من رئاسة الأنام لا يتم إلا بذلك.

ولم ينكر أحد منهم الرئاسة. وكيف ينكرونها مع حصول العلم بمثابرتهم عليها ومنافستهم فيها واستحلالهم بعد استقرارها لهم ذم القادح فيها ومظاهرتهم بأن نظام الخلق وصلاح أمرهم لا يتم إلا بطاعتهم والانقياد لهم واستصلاحهم رعاياهم بالرؤساء واجتهادهم في تخير ذوي البصائر لسياسة البلاد ومن فيها بالتأشير على أهلها وكراهية رعية الظلمة من الرؤساء المسرفين في الفساد لرئاستهم لما فيها من الضرر ديناً ودنيا واعتقادهم الصلاح بفقدتها لذلك.

ولا يكره أحد من هؤلاء رئاسة ذوي العقل والإنصاف ولا يعتقد حصول الفساد بها بل يتمناها لعلمه بما فيها من الصلاح.

وعلى هذا يجري القول في كل طائفة من العقلاء كرهوا رئاسة رئيس إنما يكرهونها لأمر يخصهم نفعه وضرره فليتأمل يوجد ظاهراً وشبهة الخصم به مضمحلة ومن المقصود في إيجاب الرئاسة العامة أجنبية والمنة لله.

ولا يقدح في الاستصلاح بالرئيس ووجوب وجوده لذلك عقلاً قولنا: إن العقاب لا يستحقه بعضنا على بعض.

لأن المقصود يصح من دون ذلك من حيث كان علم المكلف أو ظنه بأنه متى رام القبيح منعه منه الرئيس بالقهر صارفاً له عنه بل ملجئاً في كثير من المواضع ولأن العقاب وإن لم يستحقه بعضنا على بعض فالمدافعة حسنة بكل ما يغلب في الظن ارتفاع القبح به وإن تلفت معه الدافع نفسه.

فإذا كان هذا ثابتاً عقلاً وعلم المكلف بكون الرئيس القوي منصوباً لمدافعة مريدي الظلم عن المظلوم صرفه ذلك عن إثارة.

على أننا وإن منعنا من كون العقاب مستحقاً بعضنا ونفينا استحقاق القديم له قطعاً فإننا نجيز استحقاقه منه سبحانه على القبح عقلاً ويقطع به حساً وتجوز المكلف كون الرئيس المملوك له به منصوباً له عقاب العاصي كاف في الزجر.

ولا يقدح فيما ذكرناه القول بأن الصلاح الحاصل بالرؤساء دنيوي فلا يجب له نصبهم. لأننا قد بينا تخصصه بالدين وإن اقترن به الدنيوي على أن وجودهم إذا أثر صلاح الدنيا كالأمن فيها والتصرف في ضروب المعاش بمنع الرؤساء المفسدين وصرف من يتوهم منه الفساد عنه بالرهبة وارتفاع هذا الصلاح الدنيوي بعدمهم يقهر الظالمين وأخافهم ذوي السلامة عاد الأمر إلى الصلاح الديني بوجودهم المؤثر لوقوع الحسن وارتفاع القبح وفساد الدين بعدمهم ولم ينفصل من الصلاح الدنيوي بغير إشكال.

ولا يقدح في ذلك دعوى الإلجاء لخوف الرئيس إلى فعل الواجب وترك القبح على ما اعتمده المتأخرون من مخالفينا لأن ذلك يسقط ما لا يزالون يمنعون منه من تأثير الرئاسة في وقوع الواجب وارتفاع القبح من حيث كان الشيء لا يكون ملجئاً إلا بعد كونه غاية في التأثير فكيف يجتمع القول بذلك مع نفي التأثير جملة لذي عقل سليم.

وبعد؛ فالملجئ إلى الفعل والترك هو ما لا يبقى معه صارف عن الفعل ولا داع إلى الترك فتجب إذ ذاك وقوع هذا وارتفاع ذاك، والرئاسة بخلاف ذلك لعلمنا ضرورة بتردد الدواعي إلى الواجب والقبيح والصوارف عنهما ووقوع كثير من القبيح وارتفاع كثير من الواجب عند وجود الرؤساء المهيبيين واستحقاق فاعل القبح والمخل بالواجب الذم والاستخفاف واستحقاق مجتنب هذا وفاعل ذلك المدح وكل هذا ينافي الإلجاء بغير شبهة.





ولا يمنع من عموم اللطف بالرئاسة تقدير وجود واحد منفرد لا يتقدر منه ظلم أحد؛ لأن من هذه صفته إذا كان الظلم مأموناً منه صح منه العزم على فعله متى تمكن منه لأن العزم على القبح لا يفتقر إلى التمكن منه في الحال لصحة عزم كل من جاز منه القبح على ما يقع بعد أحوال متراخية على العزم.

وإذا صح هذا فعلم هذا المفرد أن من ورائه رئيس متى رام الظلم منعه منه بالقهر أو أنزل به ضرراً مستحقاً أو مدافعاً به صرفه ذلك عن العزم عليه كما يصرف ظن كل عاقل عن العزم على قتل السلطان أنه متى رام ذلك منع منه ولا فرق والحال هذه بين كون الرئاسة لطفاً في أفعال القلوب أو الجوارح.

وهذا التحرير يقتضي كون الرئاسة لطفاً في الجميع لأن الصارف عن أفعال الجوارح صارف عن العزم عليها كما أن الداعي إليها داع إلى العزم والعزم على الشيء جزء منه أو كالجزء في الحسن والقبح.

ولا قدح بعموم المعرفة للأزمان والتكاليف والمكلفين في اللطف وخصوص الغنى والفقر في تمييز الرئاسة منهما فيما له كانت لطفاً لأن قياس الألفاظ بعضها على بعض لا يجوز لوقوف كونها ألقافاً على ما يعلمه سبحانه وإثبات أعيانها وأحكامها بالأدلة.

فعموم المعرفة لعموم مقتضيتها وأحكامها بالأدلة وخصوص الغنى والفقر لاختصاص موجبها لا لكونها لطفاً في الجملة، واختصاص الرئاسة بمن يجوز منه فعل القبح في أفعال الجوارح وما يتعلق بها من أفعال القلوب وبكل زمان وجد فيه مكلفون بهذه الصفة بحسب ما اقتضته الأدلة فيها ولا يخرجها ذلك عن كونها لطفاً لمخالفتها باقي الألفاظ كما لم يخرج كل لطف خالف لطفاً سواء في مقتضاه عن كونه كذلك».

أبو الصلاح الحلبي: تقريب المعارف، مطبعة الهادي، 1417هـ، الجزء الأول، ص 144 - 145.

و- رد متكلمي الزيدية:

الإمام المتوكل الزيدي: العقل يحكم أن الأمة لا تستغني عن الإمام.

«(...) وذهبت بعض المعتزلة إلى أن الإمامة في جميع الناس جائزة. وكذلك قالت الخوارج، إلا النجدة منهم، فإنهم قالوا: لسنا نحتاج إلى إمام، وإنما علينا أن نقيم كتاب الله فيما بيننا (...).

والرد على النجدة من كتاب الله، قوله تعالى: ﴿وَلَنَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، ولا يصح الدعاء إلى الخير، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا للإمام. وقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الضَّالِّينَ﴾ [آل عمران: 142]، ولا يتم لهم الجهاد إلا مع الإمام. وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من مات لا يعرف إمام عصره مات ميتة جاهلية»، وتفسير ذلك: أن تعرفه فإن كان عادلاً اتبعته، وإن كان جائراً اجتنبته.





وروي عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الجنة لا تحل لعاص، ومن لقي الله ناكثا بيعته لقي الله وهو أجذم، ومن خرج من الجماعة قيد شبر متعمدا فقد خلع ربقة الدين من عنقه، ومن مات ليس إمام جماعة - ولا لإمام جماعة في عنقه طاعة - أماته الله ميتة جاهلية».

والعقل يحكم أن الأمة لا تستغني عن الإمام، وبسبب فقدته وعدمه ومعصية الناس له فسد الدين وفسد الناس، والأمة مجمعة على أن قيام الإمام واجب، وأنه لا غنى للناس عنه. وأيضًا، فإن أهل البيت عليه السلام مجمعون على أن الإمامة محصورة في ولد الحسن والحسين، محظورة على غيرهم، وإجماعهم حجة.

الإمام المتوكل على الله: حقائق المعرفة في علم الكلام، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003، ص 475.

ز - جواب الإسماعيلية:

1 - أحمد الكرمانى: وجب من طريق الحكمة أن يكون بين الناس حاكم بسبب طبائعهم وأهوائهم وحوادثهم

«البرهان الرابع: لما كانت الطبائع مختلفة، والأهواء متفاوتة، والحوادث غير معلومة ولا محصورة، وكان في الطبع الاستطالة والتعدي، وحب القهر والغلبة، وجب من طريق الحكمة أن يكون بين الناس حاكم يفصل بينهم الحوادث فلا يكون لهم محيص عن حكمه، ولا مهرب عن قضائه، كما كان النبي ﷺ في أيامه، فأخبر الله تعالى عنه بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا﴾ [النساء: 65]. والحاكم الإمام.

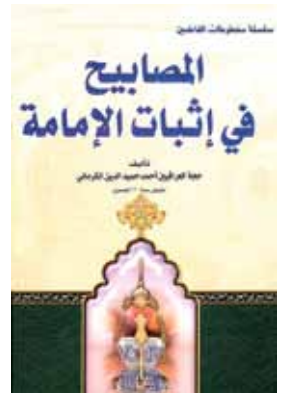
إذا الإمامة واجبة».

أحمد الكرمانى: كتاب المصابيح، تحقيق مصطفى غالب، دار المنتظر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1996، ص 66.

2 - أبو يعقوب السجستاني: تعرف الحاجة إلى الإمامة حين غيابها

«إن في إرسال الرسل إلى خلقه، وإهماله إياهم بعد خروج الرسل من العالم من غير إقامة إمام ونصب رئيس عالم هاد، جل الفساد الذي يؤدي إلى الهرج واللبوار. والدليل عليه ما ظهر في الأمة من الاختلافات التي تأدت إلى سفك الدماء، واستحلال الفروج المحرمة، وظهور الغارات وتكفير الأمة بعضهم بعضًا. ولم يكن له علة غير صرف الإمامة عمن جعلها الله إليه. فكيف لو أهمل الإمامة ولم يقلدها رئيسًا في كل زمان، أليكون للملة بقاء وللدن ثبات؛ كلا أن يكون ذلك، بل الذي بقي منها فإنما هو ببركة المنصوبين للإمامة، وإن تغلبت الظلمة عليهم وسلبوا مجالسهم. وبحق قيل: إن حفظ المال أعسر من جمعه. فإذا كان الله تعالى ذكره يرسل رسولًا حكيمًا ليجمع للخلق بصفاء نفسه ولطافة ذهنه، بالقوة الممنونة عليه من وحي الله شريعة شريفة، وتنزيلًا محكمًا متقنًا، ثم لا يقيم لهما في الأزمنة من يحفظهما ويصونهما، كان

والعقل يحكم أن
الأمة لا تستغني عن
الإمام، وبسبب فقدته
وعدمه ومعصية
الناس له فسد الدين
وفسد الناس، والأمة
مجمعة على أن قيام
الإمام واجب، وأنه
لا غنى للناس عنه.





ذلك من الله هزواً وعبثاً وعجزاً. والله تعالى ذكره متعال منزّه عن الهزو والعبث، منفي عن العجز والضعف. فواجب إقامة الأئمة في الأزمنة لهداية الخلق ولحفظ الدين».

أبو يعقوب السجستاني: كتاب الافتخار، سلسلة الدراسات الفاطمية، تحقيق إسماعيل قربان حسين بوناوولا، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2000، ص 168 - 169.

ك - رد متكلمي الحنابلة:

ابن الزاغوني: ترك نصب الإمام عصيان وإثم

«الإمامة تراد لحفظ السياسة بالشرع وإقامة الحق بالعدل وتدير أمور البلاد والعباد بما يوجب الصلاح، ورعاية الثغور والجيوش بما يُعزّز به الدين وينتشر به الحق ويندحض به الباطل والكفر والبدع والظلم، وكف الأيدي ونصرة المظلوم إلى غير ذلك مما تستقيم به أمور الناس عامة.

ونسبة الإمام القائم بذلك فرض على الكفاية، ومتى اجتمعت الأمة على ترك إمام ينصبونه عصوا كلهم وأثموا. وذهبت طوائف من الدهرية والملحدة وغيرهم إلى أن ذلك غير واجب بحال، ووافقهم على ذلك طائفة يسيرة من أهل الإسلام». ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين: ص 601.

ل - رد متكلمي الماتريدية:

أبو معين النسفي والرد على الاستكفائية الاستغنائية: لو جاز الاستغناء عن الإمام لاستغنى الصحابة عنه.

«إن المسلمين لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وحماية بيضتهم، وقطع مادة شرور المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقطع المنازعات الواقعة بينهم، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق لئلا يؤدي التماذي في المنازعة إلى التقاتل والتفاني، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة ما فاء الله عليهم من الغنائم. ولهذا أجمعت الصحابة على نصب الإمام، وكذلك طلبوه ولم يجز بينهم نزاع في وجوب طلبه وتعيينه، بل جرى ذلك في التعيين إلى أن انعقد الإجماع على نصب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ثم مع ما بيننا من إجماع الصحابة على ذلك والحاجة الماسة إليه لما بيننا من الأمور.

ولا عبرة لخلاف أبي بكر الأصم وهشام بن عمرو من رؤساء القدرية [= المعتزلة] وقولهما إن ذلك ليس بواجب، وتعليل الأصم أن الناس لو كفوا عن المظالم لاستغنوا عن الإمام، لا عبرة لهذا لأن قوماً لو استغنوا عنه لكانت الصحابة - رضوان الله عليهم - مع



جلال أقدارهم وشدة احتراصهم عما لا يحل [في] الشريعة ولا يجمل في المروءة وامتناعهم عن الظلم والتعدي أولى الناس بالاستغناء عن ذلك. وحيث لم يستغن عنه دل أن ذلك ليس بشيء، مع أن وراء قطع المنازعات وإنصاف المظلوم من الظالم أموراً آخر لا يتمكن القيام بها إلا الإمام على ما بينا.

والدليل عليه ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من مات وليس له إمام عامه فقد مات ميتة جاهلية»، فثبت بذلك بطلان مقالتهما وتقرر وجوب نصب الإمام.

أبو معين النسفي: تبصرة الأدلة، تحقيق: محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للنشر والجزيرة للنشر والتوزيع، الجزء الثاني، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 1103 - 1104.

2- وَمَنْ مِنْ حَقِّهِ تَوَلَّى الْإِمَامَةَ الْعَظْمَى؟

ثم إن المتكلمين تجادلوا بأشد جدل يكون في أمر من يتولى الإمامة العظمى [= الرياسة، الخلافة...]، بناءً على فرض ضرورتها، فذهبت فرق كلامية إلى أن من حق أي إنسان كفاء لتولي الإمامة أن يتولاها، فقد بنيت على مبنى الاختيار والاقتدار - اشتراطوا في الإمام شروطاً مبسوبة في الأصول ومعروفة في الكتب الحديثة المؤلفة عن علم الكلام لا سبيل إلى تكرارها هنا - فكان منهم من قال: كل من يستحقها يتولاها، فهي في عامة المسلمين، وكان منهم من قصرها على صنف من الناس دون آخر، من قرشية وهاشمية وغيرها...

فقد ذهبت بعض المعتزلة والإباضية إلى أن الإمامة تجوز أن يتولاها جميع الناس، شريطة الكفاءة، لا تمييز في هذا بينهم إلا ما ذكرناه. وذهبت متكلمة الأشاعرة والحنبلية والظاهرية والمحدثات ومن سار على مسارهم إلى حصرها في قريش، وذهبت الإمامية والزيدية إلى حصرها في آل النبي.

1 - نموذج من الموقف القدري:

الغيلانية [= أتباع غيلان الدمشقي]: الإمام يصلح أن يكون من قريش ومن سائر الأجناس من العرب والعجم

«وأما الغيلانية أصحاب غيلان أبي مروان الشامي، فقالوا: الإمام يصلح أن يكون من قريش ومن سائر الأجناس من العرب والعجم، وإنما الشريطة في الإمام أن يكون برّاً تقياً عالماً بالكتاب والسُّنَّة عاملاً بهما، ويكون أفضل الناس عند القوم الذين يتولون عقد الإمامة. ولم يكلف الناس أن يولوا أفضلهم عند الله، وإنما كلفوا أن يولوا أفضلهم عندهم في علمه وعمله. قالوا: وفرض الله على الفاضل أن يقبل الإمامة إذا قصد بها إليه، وفرض الله على الأمة أن لا يصرفوها عنه إلى غيره إذا كان أفضلهم عندهم في علمه وعمله».

مسائل الإمامة ومقتطف من الكتاب الأوسط في المقالات للناشئ الأكبر، تحقيق يوسف فان إيس، دار النشر فرانكس شتاينر بفسبادن، نشرة بيروت، 1971، ص 63.



2 - الموقف الإباضي: تنصيب من لا عصبية له (نموذج تنصيب ابن رستم بتاهرت)

«أخبرني غير واحد من الإباضية عن من تقدم من آبائهم قالوا: لما نزلت الإباضية مدينة تاهرت وأرادوا عمارتها، اجتمع رؤساؤهم، فقالوا: قد علمتم أنه لا يقيم أمرنا إلا إمام نرجع إليه في أحكامنا، وينصف مظلومنا من ظالمنا، ويقيم لنا صلاتنا، ونؤدي إليه زكاتنا، ويقسم فينا. فقلبوا أمرهم فيما بينهم، فوجدوا كل قبيل منهم فيه رأس أو رأسان أو أكثر يدبر أمر القبيل، ويستحق أمر الإمامة. فقال بعضهم لبعض: أئتم رؤساء، ولا نأمن أن يتقدم واحد على صاحبه فتفسد نيته، ولعل المقدم أن يرفع أهل بيته وعشيرته على غيرهم، فتفسد النيات، ويكثر الاختلاف، ويقل الائتلاف، ولكن هذا عبد الرحمن بن رستم لا قبيلة له يشرف بها، ولا عشيرة له تحميه. وقد كان الإمام أبو الخطاب رضي لكم عبد الرحمن قاضياً، فقلدوه أموركم، فإن عدل فذلك الذي أردتم، وإن سار فيكم بغير عدل عزلتموه، ولم تكن له قبيلة تمنعه ولا عشيرة تدفع عنه. فأجمعوا رأيهم على ذلك بأجمعهم، وقالوا: يا عبد الرحمن رضيك الإمام في ابتدائنا، ونحن الآن نرضى بك ونقدمك على أنفسنا، فقد علمت أنه لا يصلح أمرنا إلا إمام نلجأ إليه في أمورنا ونحكم عنده فيما ينوب من أسبابنا. فقال لهم: إن أعطيتُموني عهد الله وميثاقه لتستطيعوا إلي ولتطيعوني فيما وافق الحق وطابقه، قبلت ذلك منكم. فأعطوه عهد الله وميثاقه على ذلك، وشرطوا عليه مثل ما شرط عليهم، وقدموه على أنفسهم، وألقوا إليه بأيديهم».

ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق: محمد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، ص 25 - 27.

3 - الموقف الزيدي: الإمام المتوكل: الإمامة في ولد الحسن والحسين محصورة.

وقد رد الإمام المتوكل على الله (الزيدية) (500 - 566هـ) في كتابه «حقائق المعرفة في علم الكلام» على من يجعل الإمامة شأنًا عامًا بين المسلمين، بالقول:

«(...) ومن طريق النظر أن الإمامة لو كانت في جميع الناس لأدى ذلك إلى الفساد والالتباس، ولوضع الشيء في غير أهله، ورُد الفرع على أصله، ولعسر على الناس طلب الإمام، وكان في ذلك فساد للإسلام، وكثر المدعون للمقام، وكان ذلك سبباً لتعطيل الأحكام. وأيضاً فقد جرت سنة الله تعالى في الأولين بتقديم ذرية النبين صلوات الله عليهم أجمعين. فصح أن الإمامة في ولد الحسن والحسين محصورة، وعلى غيرهم محظورة. والذي يدل على ما ذهبنا إليه قول الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى: 23]، وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]. وقد وصى بمودة ذوي القربى، وهي أجر الرسالة، فصح أن ذوي القربى هم أولو الأمر».

الإمام المتوكل على الله: حقائق المعرفة في علم الكلام، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003، ص 471.

3- وهل الإمامة تكون من الله أم تكون من فعل الإنسان؟

ثمة تساؤل تابع إلى التساؤل الذي سبقه وبه مرتهن. فقد تساءل متكلمو الإسلام: هل الإمامة أمر من الله أم هي من فعل الإنسان؟ بمعنى: هل تنصيب الإمام جهد بشري، أم أنه لطف إلهي بالبشر وحكم لاهوتي؟ وأغلب فرق الإسلام على أن الإمامة فعل من أفعال البشر، بهذا قال المعتزلة والخوارج والأشاعرة وغيرهم ممن قالوا بمبدأ الشورى، على اختلافهم في عدد المشاورين: ثمة من قالوا بالإجماع، وثمة من قالوا بالخبر المتواتر، وثمة من قالوا بأهل الحل والعقد... لكن الإمامية والزيدية خالفت الجميع لما اعتبرت هي أن الإمامة أمر إلهي بالأساس. هاهنا نموذج عن هذا الموقف:

الموقف الشيعي:

الإمام المتوكل الزيدي: الإمامة أمر من الله نعمة وبلية

«والإمامة عند جميع الشيعة الزيدية والإمامية حكم من الله تعالى وأمر؛ وهي نعمة وبلية، ومن العبد الائتمار، وهو الشكر على النعمة، والصبر على البلية، وكذلك النبوة، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أُنْتَلَىٰ إِلَٰهَهُمْ رَبُّهُ بِكَلِمَتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، فصح أن النبوة والإمامة أمر من الله تعالى. وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ [الجاثية: 16]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: 24]، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 54]، وقال تعالى حاكياً عن موسى عليه السلام: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَءَاتَاكُمْ مَا لَمْ يُوْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة: 20]، فصح أن النبوة والإمامة أمر من الله تعالى نعمة وبلية (...).

وقد نص القاسم بن إبراهيم والهادي إلى الحق عليه السلام على أن الإمامة من فعل الله تعالى، فقال القاسم عليه السلام في كتاب «تثبيت الإمامة» بعد أن ذكر الأنبياء عليهم السلام، قال: «ثم أبان الإمامة من بعدهم، ودل الأمة فيهم على رشدهم، بدليلين مبينين، وعلمين مضيئين، لا يحتملان لبس تغليط، ولا زيف شبهة تخليط، ولا يطبق خلقهما متقن، ولا يحسن تخلقهما محسن، ولي ذلك منهما وفيهما، ومظهر دلالة صنعه عليهما الله رب العالمين، وخالق جميع المحدثين، وهما: ما لا يدفعه عن الله دافع، ولا ينتحل صنعه مع الله صانع؛ من القرابة إلى رسول الله ﷺ، وما جعل من احتمال كمال الحكمة من الإمامة فيه. وحد الحكمة وحقيقة تأويلها: درك حقائق الأحكام كلها، فاسمع لقول الله تعالى فيما ذكرنا من مكان قرابة المرسلين، وما جعل الله من وراثة النبوة من أبناء النبيين، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا



نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَسِقُونَ ﴿

[الحديد: 26]». وقال الهادي إلى الحق (عليه السلام) في كتاب «الأحكام»: «تثبت الإمامة للإمام، وتجب على جميع الأنام بتثبيت الله لها فيه، وجعله إياها له. وذلك فإنما يكون من الله إليه إذا كانت الشروط المتقدمة التي ذكرنا فيه، فمن كان من أولئك كذلك، فقد حكم الله سبحانه بذلك، رضي بذلك الخلق أم سخطوا» (...).

الإمام المتوكل على الله: حقائق المعرفة في علم الكلام، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003. ص 477 - 479.

4- وهل ثمة حق في مقاومة الإمام الظالم؟ وهل يجوز الخروج عن الإمام؟ أم هل تجوز مقاومته؟

يعرف هذا المبدأ في الفلسفة السياسية الغربية تحت مُسمّى «حق المقاومة». وقد اختلف الفلاسفة السياسيون الغربيون المحدثون في القبول به: ما بين ناص عليه، ومانع له، كما اختلفوا في تسويغه بحيث اختلفت تسويغاته.

أ - ضرار وحفص الفرد: الإمام النبطي أولى بالتولية من الإمام القرشي، لسهولة خلعه عند وجوب ذلك.

«ولضرار وحفص الفرد قول في الإمامة [مختلف] من سائر الفرق. وهما ممن يقول بإمامة الفاضل. زعمًا أنه إذا اجتمع رجلان يصلحان للإمامة أحدهما: قرشي، والآخر: نبطي أن الفرض على المسلمين أن يولوا الإمامة النبطي لأنه إن أحدث ثم أرادوا خلعه لم يكن له عشيرة تمنعه، وكان ذلك آمن من سفك الدماء وانتشار الأمة واختلاف الكلمة كما اختلف في عثمان لما حاول الناس خلعه ووجد من ليس بأهل للإمامة السبيل إلى الدعاء إلى نفسه حتى غلب الأئمة على أمرها وغصبها إمامتها».

مسائل الإمامة ومقتطف من الكتاب الأوسط في المقالات للناسخ الأكبر، تحقيق يوسف فان إيس، دار النشر فرانكس شتاينر بفسبادن، نشرة بيروت، 1971، ص 55 - 56.

ب - الموقف الأشعري:

1 - الأشعري: جواز الإنكار على الإمام وعدم جواز الخروج عنه.

«وكان [= أبو الحسن الأشعري] يقول في عدد المختارين [= أهل الحل والعقد] إن ليس لذلك حد في العدد لا يُزاد ولا يُنقص منه، بل يجب أن يكونوا ممن يصلحون لذلك إذا كانوا جماعة. وأقلهم واحد، وكان يستشهد على ذلك بعقد أبي بكر لعمر وإجماع الأمة عليه وتركهم النكير عليه في تفرده بالاختيار والعقد.

وكان يقول: «إذا عقد من هو من أهل الحل والعقد الإمامة لمن هو لها أهل، انعقد

وإذا تغلب قوم
فبايعوا من لا يصلح
لذلك لم تثبت إمامة
من بايعوه بالقهر
والغلبة. وكان يقول:
إنه إذا كانت الحالة
كذلك لم يجز
الخروج عن هذا
الجائر، بل الواجب
الإنكار عليه بالقلب
وإظهار الطاعة له في
الظاهر، لئلا يؤدي
إلى إيقاع الفتن
والهرج والفساد
والانتشار.
والإنكار لما يعمل
من الجور بالقلب
وترك الخروج عليه
بالسيف».

ووجب على كافة الخلق الانقياد والمتابعة. فمن ادعى بعد ذلك طمعاً أو خللاً في أمر من عقدت له الإمامة استتيب من ذلك، فإذا لم يتب مُنِع من ذلك ودُفِع عنه». ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 183.

«وكان يقول [= أبو الحسن الأشعري] إن الشرائط التي ذكرناها في باب الإمامة أوجب كونها السمع في الإمام. فإذا عُقد لواحد نقصت منه خلة من تلك الخلال، لم تثبت إمامته. وإذا تغلب قوم فبايعوا من لا يصلح لذلك لم تثبت إمامة من بايعوه بالقهر والغلبة. وكان يقول: إنه إذا كانت الحالة كذلك لم يجز الخروج عن هذا الجائر، بل الواجب الإنكار عليه بالقلب وإظهار الطاعة له في الظاهر، لئلا يؤدي إلى إيقاع الفتن والهرج والفساد والانتشار، ولأن دفع ذلك باليد والسيف إلى الإمام القائم العادل، وعلى حسب حكمه وأمره يجري الطاعة له والامتثال. وعلى هذه الطريقة كان يجري قوله في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خلافاً لقول الخوارج وأتباعهم من المعتزلة في ذهابهم إلى وجوب الخروج عند الإمكان بأنفسهم على الجائرين بالسيف (...).

وكان يقول في أحكام السلطان الجائر والصلاة خلفه والمحاكمة إليه وإلى قضائه بما يذهب إليه أكثر الفقهاء أن المخاصمة إليه والاستعانة به والصلاة خلفه جائزة وأحكامه نافذة إذا وافق الكتاب والسنة. وكذلك الدخول في عمله إذا لم يكره على العمل بالجور وأمر في عمله بالعدل، والإنكار لما يعمل من الجور بالقلب وترك الخروج عليه بالسيف». ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 184 - 190.

2 - التفتازاني: يجب طاعة الإمام ما لم يخالف حكم الشرع. سواء كان عادلاً أو جائراً

يحدد التفتازاني في شرح المقاصد ثلاثة طرق لاختيار الإمام، وأشكلها عنده تعين الإمام بالقهر، وهنا تطرح بشكل صريح مسألة عزل الإمام: «وتعتقد الإمامة بطرق:

أحدها: بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء، ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد، ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته.

والثاني: استخلاف الإمام وعهده، وجعله الأمر شوري، بمنزلة الاستخلاف، إلا أن المستخلف غير متعين، فيتشاورون ويتفقون على أحدهم. وإذا خلع الإمام نفسه، كان كموته، فينتقل الأمر إلى ولي العهد.

والثالث: القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف، وقهر الناس بشوكته، انعقدت الخلافة له. وكذا إذا كان فاسقاً أو جاهلاً على الأظهر، إلا أنه يعصى بما فعل، ولا يعتبر الشخص إماماً بتفرد شروط الإمامة،



ويجب طاعة الإمام ما لم يخالف حكم الشرع. سواء كان عادلاً أو جائراً. ولا يجوز نصب إمامين في وقت واحد على الأظهر، وإذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره، انعزل وصار القاهر إماماً، ولا يجوز خلع الإمام بلا سبب. ولو خلعوه لم ينفذ وإن عزل نفسه، فإن كان لعجزه عن القيام بالأمر، انعزل وإلاً، فلا، ولا ينعزل الإمام بالفسق والإغماء. وينعزل بالجنون، وبالعَمى، والصم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم.

قال إمام الحرمين: وإذا جار والي الوقت فظهر ظلمه وغشمه، ولم يرفعوا لزاكر عن سوء صنيعه بالقول، فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه، ولو بشهر السلاح، ونصب الحروب». التفتازاني: شرح المقاصد، الجزء الخامس، ص 233 - 234.

ج - موقف متكلمة الحنابلة

أبو يعلى الفراء: ولا شغور في الإمامة ولا فترة

«في الإمامة هل تنعقد برجل واحد من أهل الحل والعقد أم بجماعة أهل العقد والحل. ظاهر كلام أحمد رحمته الله أنها لا تنعقد إلا بجماعتهم. وقد قال أحمد رحمته الله في رسالة عبدوس بن مالك العطار: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه عليه إماماً، عادلاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين. وقوله: من غلبهم بالسيف يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر، فإذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك، صار خليفة، ولم يرد به أنه يصير بالغلبة نفسها، وقوله: «براً كان أو فاجراً» يقتضي أن العدالة ليست بشرط فيها...».

القاضي أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1974، ص 238 - 239.

«والإمامة إذا انعقدت لم يكن لأحد فسخها من غير أن يكون هناك حادث يوجب الفسخ؛ لأن كل واحد من الرعية موّلى عليه، فلم يكن له فسخ الولاية، كالمحجور عليه لفلس أو سفه؛ ولأن أحاد الناس تلحقه التهمة على الإمامة لأن الإمامة أمر مرغوب فيه، فلم تُجز لأحدهم الفسخ لوجود التهمة؛ ولأن في عزله إلحاق ضرر بالمسلمين لأنها تصير دار فترة فتؤدي إلى تأخير الحقوق».

القاضي أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1974، ص 239 - 240.

د - الموقف الماتريدي:

جمال الدين الغزنوي: لا محيد عن طاعة الإمام، ولا سبيل إلى التمرد عليه أو عزله أو دعوته إلى أن يعزل نفسه.

«طاعة الأئمة واجبة، وهي فرض عين من فروض الشرع؛ لأن الإمام إذا لم يكن مطاعاً يؤدي ذلك إلى إخلال نظام الدين والدنيا من الفساد ما لا يحصى، وكذا طاعة السلاطين

قال إمام الحرمين:
وإذا جار والي الوقت
فظهر ظلمه وغشمه،
ولم يرفعوا لزاكر عن
سوء صنيعه بالقول،
فلاهل الحل والعقد
التواطؤ على ردعه،
ولو بشهر السلاح،
ونصب الحروب.

فلم تُجز لأحدهم
الفسخ لوجود التهمة؛
ولأن في عزله إلحاق
ضرر بالمسلمين لأنها
تصير دار فترة فتؤدي
إلى تأخير الحقوق».

والأمراء والولاة واجبة لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، إلا في ما يؤمرون من المعاصي، فحينئذ لا إثم على الآبي.

ولا يحل الخروج عليهم وإن جاروا، ولا ينزلون عن الإمامة والولاية وإن ظلموا أو ارتكبوا كبيرة، ولا ندعو عليهم إذا ظلموا بل ندعوا لهم بالصلاح والعدل».

جمال الدين الغزنوي: أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1998، ص 281 - 283.

هـ - موقف الإباضية:

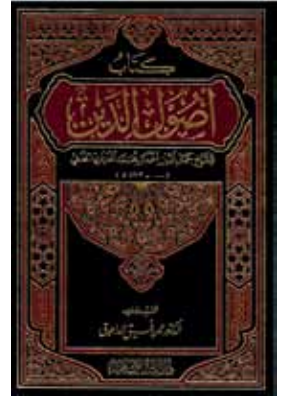
1 - محبوب بن الرحيل (ق2 هـ/8م): متى ينزل الإمام أو يعزل؟

«قد بلغنا أنكم تذكرون، أو من ذكر منكم، عزل هذا الإمام وإقامة إمام غيره. فأتقوا الله ثم اتقوا الله، إن هذا جور كبير، إن عزلتم إمام عدل على غير حدث، وقد أعطيتموه عهدكم وبيعتمكم وميثاقكم على أن تطيعوه ما أطاع الله ورسوله. فهذا عقد لا يحل لكم أن تحلوه إلا بحدث يكفر به الإمام ويحل به دمه ويستتاب، فيصر على حدثه، فلا يتوب. فعند ذلك يحل خلعُه ويحرم نصره ويستبدل بمن هو أعدل منه. فأما ما كان على عهده وعقده غير مصر ولا ناكث، فحرام عليكم خلعُه، وواجب عليكم نصره بالحق. فإن خلعتموه بغير حق ولا إصرار على حدث يستحق به خلعُه، فقد دخلت عليكم الفتنة وسلكتكم جور المسالك وحللتكم محل المهالك، ولا زكاة لكم ولا جمعة ولا جهاد ولا نكاح لمن لا ولي له من النساء ولا ولاية، ولا تجوز إقامة الحدود ولا إنفاذ الأحكام للإمام الذي تقيمونه. فأتقوا الله ولا تسفكوا دماءكم وتعصوا ربكم وتفرقوا كلمتكم».

رسالة وردت في مقتطف ينسب إلى أبي قحطان خالد بن قحطان، ضمن كتاب: السير والجوابات لأئمة عمان، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، القاهرة، 1986، ص 129.

2 - أبو المؤثر: لا عزل إلا بعد إحداث جور وطلب استتابة، ومن شأن الجماعة المؤمنة وإن كانت قلة أن تحارب الجماعة الكافرة وإن كانت كثرة.

«وإن من دين الله الإمامة وهي حق الله واجب عباده لإقامة الحدود وإنصاف المظلوم والحكم بالعدل بين الناس بعامّة. وقد قال الله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [السجدة: 24]. فإذا ظهر المسلمون اجتمع في الأرض فقهاؤهم وذوو الرأي وأهل الفضل منهم واجتهدوا لله في النصيحة واختاروا رجلاً طاعة لله لا لطاعتهم، ولا يريدون أن يملكوه ويعملون ما شاؤوا، ولكن أرادوه أن يملك الأمور بالعدل والاتباع لمرضاة [الله]، ثم يختارون لله أفقهم وأعلمهم وأقواهم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى الحكم بالعدل وعلى محاربة العدو، والذب عن الحريم وعلى جباية مال الله من حله وإنفاقه في أهله. وإن لم يجدوا عالماً فقيهاً فلا بد من هذه الخصال، وأقل ما يكون من





علم الإمام والوالي أن ينظر الولاية والبراءة، ثم مع ذلك، ولا يدع التعليم ولا يدع مشاوره أهل الفقه من المسلمين. فإن شأؤوا بايعوا على الشراء وإن شأؤوا بايعوه على الدفاع، وفيهما شروط لا يعلمها كثير من أهل هذا الزمان، وما ضيعنا من صفتيهما إلا ليقضي الأمور دون المسلمين، ولا يقوم رجلان يختلسان الإمامة أو يفتصبانها كما روى من روى. وأبطلوا الشورى بروايتهم، والله يقول: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَنْهَىٰ﴾ [الشورى: 38]. فإذا اجتمع أهل العلم وأهل الفضل فبايعوه لزمته طاعته وكان حقاً على العامة من الرعية أن يسمعوها ويطيعوها للإمام وأن يسلموها لأهل المسلمين. فإن خرج على الإمام خارج جمع جمعاً ونظر المسلمون في حدثه، فإن كان أحدث حدثاً من سفك دمك وأخذ مال، فإن أمكنوهم للحجة لم يعجل المسلمون عليهم حتى يحتجوا عليهم ويدعوهم إلى إعطاء الحق ما امتنعوا به، فإن أجابوا إلى ذلك حكم عليهم بكتاب الله ولم يعرض لهم إلا سبيل خير، وإن كرهوا وحاربوا قوتلوا حتى يفيئوا إلى أمر الله. وإن كان اجتماعهم بغير حدث يكون منهم، أوفد المسلمون إليهم وفداً من صلحاء المسلمين يحتجون عليهم ويسألونهم ما يطلبون، كما أرسل زيد بن صوحان إلى طلحة والزبير يسألهم ماذا ينقمون. فإن طلبوا وجهاً من الحق أجابوا إلى ذلك، فإن لم يكن لهم حق إلا المكابرة والبغي بعث المسلمون إليهم جيشاً يسايرونهم ولا يبدؤونهم بالقتال حتى يحدثوا حدثاً، فحينئذ يحتجون عليهم ويسألونهم رد الحدث كما فعل عمر بن عبد العزيز ببسطام الصفري، وكل هذا والمسلمون لا يبدؤون بالقتال. فإذا قاتلوهم فظفر الله المسلمين بالقتال على عدوهم ووضع الحرب أوزارها لم يقتلوا مولياً ولم يجهزوا على جريح يتشطح بدمه ولم يعقروا دابة ولم يغنموا مالاً ولم يسلبوا ولم يدخلوا منزلاً إلا بإذن أهله ولم يكسروا فضلاً ولم يهدموا بيتاً ولم يجبروا الناس على القتال ولم يعترضوا الناس بالقتال على غير دعوة يبينون لهم فيها الحق ولا يعاقبون مذنباً حتى يعرفونه ذنبه؛ فهذه سيرة المسلمين في حربهم في أهل قبلتهم. فإن أحدث الإمام حدثاً نظر المسلمون في حدثه، فإن كان حدثاً مثل قذف أو زنا أو شرب خمر أو سرقة، لم يكن بد من إقامة الحد عليه، ولا يقيم الحد عليه إلا الإمام، فحينئذ تزول إمامته ويباع المسلمون إماماً يقيم عليه الحد ثم يستتيبونه فإن تاب قبلت توبته وقد زالت إمامته.

وإن كان حدثه من غير الحدود، مثل جور في الحكومة واغتصاب الناس أموالهم، نظر المسلمون في حدثه، ثم استتابوه فإن تاب قبلت توبته على رد ما غصب، والعدل فيما جار، وعدل للظالمين والإنصاف بينهم إذا صحت عليهم الحقوق لمن تعدوا عليه. وإن أصر على ذنبه وامتنع عن التوبة أظهر حينئذ المسلمون حدثه وذنبه التي أصر عليها إلى عامة رعيته حتى يكون عامة الرعية شهوداً عليه، ولا يقتلونه خلسة ولا يعزلونه خلسة، فمتى فعلوا ذلك به لزمتهم التهمة مع عامة الرعية. فإذا شاعت أحداثه في رعيته ساروا إليه واستتابوه ما لم يقتل منهم أحد، فإن تاب قبلت توبته وفي أنفسهم عليه ريبة، فإن كابر المسلمين عزلوه إن قدروا وإن قاتلهم قاتلوه حتى يقتلوه كما فعل المسلمون بعثمان. ثم يستتيبون الناس من ولايته...

أبو المؤثر: كتاب الصفات والأحداث، ضمن كتاب: السير والجوابات لأئمة عمان، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، القاهرة، 1986، ص 74 - 77.



«(...) وكان مما جرى في الاختلاف والتنازع بين هذه الأمة أمر الأئمة إذا أحدثوا مخالفة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. فتأولوا في ذلك تأويلات مختلفة، واحتجوا بحجج متناقضة، فدخلت عليهم من قبلهم الشبهة لتركهم ما أوضح الله من السنة، والتماسهم بزعمهم العدل من الروايات الكاذبة وتركهم الآيات الواضحة. فقال بعضهم: الأئمة أولياء الله وأمناءه في أرضه لهم العون من الله والتوفيق، محال أن يكونوا مخذولين، ولكنهم في جميع أمورهم مصيبين لعدل الله ودينه، ولو كان ذلك مخالفاً لما جاء به محمد ﷺ من عند الله. واعتلوا في قولهم بعلل نكره ذكرها للاشتغال بها عما قصدنا، فنحتاج إلى نقضه. وقال بعضهم: بل لهم الطاعة على ظلمهم ولهم الأمن والتسليم والرضى بحكمهم على المعرفة بفسقهم وجورهم وغشهم، وعطلوا عنهم من الحدود ما حكموا به على غيرهم. وقال بعضهم: بل هم مشركون خارجون من ملة التوحيد داخلون في صفة أهل النديد يحكم عليه بأحكام المشركين ويحرم منهم المناكحة والموارثة والذبيحة ما كان يحرم على المسلمين من عبدة اللات والعزى. فقصر بهم قوم عن منازلهم وغلا قوم فيهم فحكموا عليهم بما لم تبلغه درجاتهم. فشهد المسلمون عليهم جميعاً بالضلال، وأبصروا خطأهم من كتاب الله، وقالوا فيهم بما أنزل الله من مخالفة أهل الغلو والتقصير. فقال: إن الأئمة أمناء الله وخلفاؤه في أرضه ما استقاموا على عدل الله ووفوا له بعهد، كما أخذ ميثاقهم، فإذا ركبو الحدود فيهم بمنزلة غيرهم من المسلمين يقام عليهم حد ما أصابوا، وإن امتنعوا من إعطاء ما أوجب الله عليهم إعطاؤه حاربهم المسلمون على ذلك، وأخذوهم، كما كان ذلك الحكم واجباً عليهم. وليسوا بمشركين ما لم ينقضوا جملتهم، ولكنهم كفار منافقون ضلال فاسقون، وإنما كانت لهم الطاعة وعلى ذلك كانت بيعتهم، فكيف تكون الطاعة على نقض ما عليه بويعوا. وإنما جعل الله لهم الطاعة إذا وفوا بما عهد إليهم (...).





وكان من سنة المسلمين إذا أحدثت الأمة انتهاك شيء من الكبائر مستحلين لها دائنين أو محرمين مصرين منتهكين لها باتباع شهواتهم وميولهم في أهواء أنفسهم وتضييع حق لازم له مما يقرون بحكمه فيه، استتابهم المسلمون من ذلك وسألوهم الرجعة عن الهلكة، فإن تابوا قبلوا توبتهم وأثبتوا لهم إمامتهم ما لم يصيبوا حدًا يقيمه عليه إمامهم (...) وإن أبى الأئمة إلا تماديًا في غيهم ومضيًا في كفرهم، وكابروا المسلمين، واعتزلوا على الله، وشهر ذلك في مصرهم، وقامت الحجة على الرعية بكفر إمامهم، وصارت الدار عندهم دار كفر لا يتولى فيها أحد، لم تتقدم المسلمين ولايته إلا لمن أظهر تكفيره، ويكون من تولاه هالكًا بولايته؛ فإن المسلمين هم الأكثرين وهو وأوليائه الأقلين، سألهم المسلمون الاعتزال عن أمرهم والترك لإمامتهم، فإن فعل تولوا أمره وولوا على أنفسهم من يقوم بدين الله ويأمنوه على أمر الله؛ فإن أبى أن ينخلع من الإمامة وحارب المسلمين حاربوه وقتلوه كافرًا حلال الدم، وقد مضت بذلك السنة في عثمان.

وإن كان المسلمون هم الأقلين والإمام الكافر وأوليائه في أرضه الأكثرين الأعلى، وامتنع من الاعتزال والتوبة، قدم المسلمون لأنفسهم إمامًا وحاربوه مع إمامهم، وقد جرت سنة المسلمين بذلك في علي).

أبو المؤثر: كتاب البيان والبرهان، ضمن كتاب: السير والجوابات لأئمة عمان، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، القاهرة، 1986، ص 153 - 159.

3 - أبو يعقوب الوريثاني: لا يجوز الخروج عن الإمام المسلم وإن كان من أهل السوء، ويجوز الخروج عن الملوك الجورة.

«والذي ذكرناه في الملوك المتدنية لم تقتصر فيه على علي ومعاوية دون أخلافهم بعد، بل الحكم فيهم واحد أهل ديانة، لما أظهروا على أيديهم من الجمع والجماعات، والأذكار والصلوات، والنسك والعبادات، وظهور الشرائع الإسلامية، وعمارات الصبيان للحاضر لقراءة القرآن، وظهور الغزو والجهاد في جميع البلاد والشعور والعباد، والدعاء إلى الله وإلى طاعته، وظهور عبادته.

وقد جرى لعبد الله بن إياض شيء من هذا، وذلك أنه اتعد مع أصحابه منارة الجامع بالبصرة أن يجتمعوا فيها آخر الليل، للاتفاق على الخروج، فقام آخر الليل، فسبقهم إلى المنارة وجلس عندها، إذ سمع تحنين المؤذنين، ورنين المتعبدين، وصنوف الأذكار في الأسفار. فقال لهم: «لست منكم في شيء، أعلى هؤلاء يجوز لي الخروج والاستعراض؟» وفارقهم، وخرج أصحابه فاستعرضوا على طريقة الخوارج، فسلم هو بحمد الله.

وذلك أن طريقة عبد الله بن إياض إنما الخروج على الملوك الجورة، لا على العامة المسخرة كطريقة أبي بلال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وليس في إن ظهر فجور هؤلاء الملوك في ذات أنفسهم

إن طريقة عبد الله بن
إياض إنما الخروج
على الملوك الجورة،
لا على العامة
المسخرة كطريقة
أبي بلال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وليس
في إن ظهر فجور
هؤلاء الملوك في
ذات أنفسهم وظهرت
المنكر على أيديهم
ما يخرجهم من ملة
الإسلام، بل هم من
أهل الملة، وإن كانوا
أهل سوء.

وظهرت المناكر على أيديهم ما يخرجهم من ملة الإسلام، بل هم من أهل الملة، وإن كانوا أهل سوء.

ومن مناقبهم: أنهم أمنوا السبل والطرق، وجبوا الفيء والخراجات، ونصبوا القضاة والحكومة.

وفي صنيع أبي بلال مرداس رضي الله عنه ما يدل على ما قلنا؛ وذلك أنه لما خرج عليهم صائف أربعين جملاً مألأ من مال خراسان، أخذها فأنزله، وأخذ منها عطاءه وعطايا أصحابه، فسيبها إلى عبيد الله بن زياد، وكتب لهم بذلك البراءات، لو لم يكونوا أهل ديانة لما ردها عليهم.

وصنيع جابر بن زيد رضي الله عنه حين تخلف عن الجمعة فقال: «اللهم لك علي أن لا أعود». ومن وراء ذلك أخذه العطايا من الحجاج وشبهه، ومطالبتهم بها، وولاية الفتوى لهم والمساحات، وولاية شريح القضاء وغيرهم من أهل العلم كثير.

وليس في ذلك ما يخرجهم أن يكونوا أهل ديانة مخطئة مبطلّة والمسلمون أهل ديانة محقة.

(...)

وأما السلاطين الجورة، فهم الذين تغلبوا على الناس، لا يراعون شرعاً ولا يدعون إليه، ولا يعملون به، وعطلوا الزكاة والصدقات والعشور والخراجات، ولا يهتمون بالأقضية والحكومات ولا بإقامة الحدود والقصاصات، وشرعوا لأنفسهم طرقاً في إقامة ملكهم، خلاف طرائق الشرائع، وشيدوا القصور، وبنوا الدور، وحصنوها بالحرس والأعوان، ويغيرون على البلدان، واستعملوا في جميع الأموال المغارم والقبالات، واتخذوا الأعوان والكفأة، وأظهروا شرب الخمر ولباس الحرير والمعازف والستور والجور في جميع الأمور».

أبو يعقوب الوردجاني: الدليل والبرهان، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، الطبعة

الثانية، 2006، الجزء الثالث، ص 59 - 60.

وفي كتاب آخر له سلك أبو يعقوب الوردجاني بين تحريم الخروج وتوجيهه مسلكاً وسطاً:

«قالت السنة: الخروج عليهم [=السلاطين الجورة] وقتالهم على ذلك [=الجور] حرام، ولا يحل الخروج عليهم وإن ظلموا وضربوا وحرّموا وغصبوا. وقالت الخوارج: الخروج عليهم واجب، وعلى جميع جنودهم ورعايتهم. وقال أصل الحق [=الإباضية]: الخروج عليهم سائغ جائز، وهو قربة إلى الله عز وجل، وجهاده على جورهم ومنكرهم من أعظم القربات. وله شروط قلما تتفق إلا لأبي بلال مرداس ومن كان على طريقته من أهل





” أما السنية، فقد
حظروا مباحاً وندباً،
وأما الخوارج، فقد
أوجبوا مباحاً وندباً،
ولكننا نقول: إن
الخروج عليهم ندب،
وهو أحد القربات
إلى الله ﷻ، وأن
القيام بين ظهرائهم
مباح؛ أي ما فعل من
ذلك فجائز.

النهر وعبد الله بن يحيى وأبي حمزة المختار بن عوف رحمهم الله. أما السنية، فقد حظروا مباحاً وندباً، وأما الخوارج، فقد أوجبوا مباحاً وندباً، ولكننا نقول: إن الخروج عليهم ندب، وهو أحد القربات إلى الله ﷻ، وأن القيام بين ظهرائهم مباح؛ أي ما فعل من ذلك فجائز. ودليلنا على هذا قول الله ﷻ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [البقرة: 207] وهو باب من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن حظره، فقد أخطأ، ومن أوجبه، فقد أخطأ، ولا فرق بين الشراء إلى المشركين، وبين الشراء إلى الجائرين، بل إلى الجائرين أفضل. ألا ترى إلى قول رسول الله ﷺ، وقد سئل: ما فضل الشهادة؟ فقال: «كلمة حق يقولها أحدكم عند سلطان جائر يقتل عليها، ورفع الظلم عن المسلمين أفضل من قسر المشركين عن ظلم بعضهم بعضاً». وليس للجائرين من الحرمة ما يمنع الخروج عليهم. ودليلنا على جواز المقام بين ظهرائهم قول رسول الله ﷺ: «أعطوهم مالهم واسألوا الله مالكم». وقوله ﷺ: «أطع إمامك وإن ظلمك وحرملك وضربك»، فمن عزم على الكون معهم والمقام بين ظهرائهم، فلا ينزع يداً من طاعة ولا يجعل نفسه سبيلاً، ولكن لا يطيعهم في معصية الله تعالى، لقوله ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، وقوله: «إنما الطاعة في المعروف»، ويستسلم لجميع ما يجرى عليه منهم ما لم يركبوا منه مأثماً أو يبيحوا محرماً، لا يقارهم عليه، إن شاء صبر، وإن شاء امتنع، فواسع له ذلك، ويسعه أن يأخذ عطاياهم ويطالبهم بها ويجاهدهم ويغزو ويأخذ سهمه من الغنيمة، لقول ابن عباس: «قاتل على سهمك في الإسلام»، ويرفع جميع ما يطلبونه به من حقوقهم، لقول رسول الله: «أعطوهم حقهم واسألوا الله ما لكم عليهم من الحق».

أبو يعقوب الوريثاني: العدل والإنصاف. الجزء الثاني، ص 49.

5- وهل للإمام عزل نفسه؟

هذا السؤال ينبع من السؤال السابق. وهاهنا نموذج من إجابات المتكلمين عنه:

أبو يعلى الفراء: عزل الإمام نفسه مسألة فيها نظر

«وإن أراد الإمام أن يخلع نفسه نظراً. فإن وجد في نفسه نقصاً يؤثر في الإمامة، وأيس من زواله، وجب عليه أن يخلع نفسه؛ لأن شرط الإمامة قد زال، وبزواله يزول المقصود: وهو استيفاء الحقوق، وإقامة الحدود. فأما إن لم يوجد فيه نقص، فهل له أن يعزل نفسه عن الإمامة، ويعقد لغيره، أم لا؟ تتخرج على روايتين بناء على أصل: وهو أن الإمام هو وكيل للمسلمين أم لا؟ وفيه روايتان نص عليهما في خطأ الإمام هل يتعلق به الضمان أم لا على بيت المال؟ أحدهما: يتعلق على بيت المال، فهذا هو وكيل، وللوكيل عزل نفسه، والثانية يتعلق على عاقلته، فعلى هذا ليس له عزل نفسه. واختلف أصحاب



الأشعري أيضًا على وجهين: فإن قلنا: إنه ليس له عزل نفسه، فوجهه أن الرسول لما لم يجز له عزل نفسه من الرسالة، كذلك الإمام، ولأنه في عزله لنفسه إلحاق ضرر بالمسلمين؛ لأن الدار تصير دار فترة إلى أن تعقد لإمام آخر، فيفضي إلى تأخير استيفاء الحقوق والحدود، ويفارق الوكيل أن له أن يعزل نفسه لأنه لا ضرر على الموكل في ذلك، لأنه يمكنه أن يتصرف في حقوق نفسه أو لأنهم قالوا لعثمان - رضوان الله عليه - أخلع نفسك، فقال: لا أخلع لا قميصًا قمصنيه رسول الله ﷺ، فلو لم يصح منه ذلك ما سألوه، وإن قلنا له ذلك فوجه قول أبي بكر رضي الله عنه: أقيلوني أقيلوني، وقول الصحابة له: لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فمن ذا يؤخرك، فلو لم يكن له أن يفعل ذلك لأنكرت الصحابة عليه ذلك، ولوجب أن يقولوا له: ليس لك أن تقول هذا وتفعله. فلما أقرته دل على أن له فعله. ولأن الحسن بن علي عم خلع نفسه وعقدها لمعاوية ولأنه وكيل للمسلمين، وللوكيل عزل نفسه، ولأن الإمامة مرغوب فيها. وإذا أراد أن يخلع نفسه حمل أمره على أنه وجد في حالة قصورًا ما».

القاضي أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1974، ص 240 - 241.



6- وهل يمكن أن تحل الخلافة الدنيوية محل الإمامة الدينية والدنيوية؟

كثيرًا ما عرّف علماء الكلام الإمامة على أنها رئاسة دينية ودنيوية معًا من غير فصل بينهما. وهو ما يعرف في الأدبيات السياسية الكلامية باسم «الرئاسة العامة». على أن واقع حال المسلمين طرح إشكال الانفصال الذي كان يحدث أحيانًا بين الرئاسة الدينية والرئاسة الدنيوية.

التفتازاني: في الاكتفاء بالرئاسة الدنيوية رئاسة عامة انتظام في بعض أمور الدنيا، لكن يحدث اختلال في أمور الدين.

يطرح التفتازاني هذه المسألة في شرحه على العقيدة النسفية، ويجب قائلًا:

«(...) ثم الإجماع على أن نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي.

والمذهب أنه يجب على الخلق سمعًا، لقوله ﷺ: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»، ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي ﷺ نصب الإمام، حتى قدموه على الدفن، وكذا بعد موت كل إمام، ولأن كثيرًا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه [النسفي] بقوله: «والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وإقامة الجمع والأعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم»، ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها أحاد الأمة.

فإن قيل: لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية؟ ومن أين يجب نصب من له الرئاسة العامة؟

قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا، كما يشاهد في زماننا هذا.

فإن قيل: فليكتف بذي شوكة له الرئاسة العامة إمامًا كان أو غير إمام، فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك.

قلنا: نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين، وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى.

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليًا عن الإمام، فتعصي الأمة كلهم وتكون ميتة جاهلية؟

فإن قيل: فليكتف بذي شوكة له الرئاسة العامة إمامًا كان أو غير إمام، فإن انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك. قلنا: نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يختل أمر الدين، وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى.

قلنا: قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة؛ ولو سلم فلعل بعدها دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة، بناءً على أن الإمام أعم، وانتفاء الأخص لا يوجب انتفاء الأعم، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم، بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم، ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم، وأما بعد الخلفاء العباسيين فالأمر مشكل».

سعد الدين التفتازاني: شرح العقيدة النسفية، تحقيق مصطفى مرزوقي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص 116 - 118.



الإنسان المائت Homo Mortuus

كما لا تكاد تخلو كتب علم الكلام من باب يتعلق بالإنسان من حيث ما هو كائن اقتصادي (باب الأسعار وباب الأرزاق)، على نحو ما تقدم به المقال، فكذلك لا تكاد تخلو كتب علم الكلام من باب يدور على الإنسان من حيث أجله وموته (باب الأجل). وهو باب ينظر إلى الإنسان من جانب أنه كائن ميت؛ أي: بلغة المتكلمين من حيث ما هو إنسان «ذو أجل»، ومن حيث إنه إنسان لا محالة «مائت»؛ أي: من جانب كونه كائنًا ذاتيًا للموت. بل يتعدى الحديث عن الإنسان الميت لكي يتناول مسألة الحيوان الميت: ما مصيره؟

ولئن تعين موقع الإنسان المائت ضمن كتب علم الكلام في باب القول في الأجل، وتفرق الحديث عن الحيوان الميت في ثنايا أمهات علم الكلام، فإن هذا الباب - كغيره من أبواب علم الكلام المعروفة - لم يخل من إشكالات. وأهم هذه الإشكالات التي اختلف فيها المتكلمون:

هل ثمة موت طبيعي للإنسان وموت مقدر له؟ وهل هناك عمر طبيعي للإنسان وعمر مقطوع لم ينته إلى طبيعته؟ ومن هو يا ترى فاعل الموت؟ ومن هو فاعل القتل؟ أهو الإنسان أم هو الله أم هما معًا؟ وهل يمكن أن يكونا، يا ترى، واحدًا؟ وهل ثمة فرق بين «الموت» و«القتل»؟

وعلماء الكلام في هذا الشأن على طرق قدد: من الأقصى إلى الأقصى.

أقصى هذه المواقف مثبتة الأجل حد الجبر، على نحو ما نجده عند الأشعرية مثلًا، وأدناها إلى العقل محملة المسؤولية للإنسان في القتل، على نحو ما نجده في بعض المواقف الاعتزالية ومن حام حول حماها.

والحال أنه قد تؤدي «إلزامات» هذا الموقف؛ أي: ما يلزمهم بهم خصومهم - على مذهب من يقول بأن لازم المذهب جزء من المذهب - إلى مُحَالَات، أو كما كان يقول بعض أئمة المعتزلة المتأخرة، إلى «جهالات»؛ أي: إلى القول بآراء مستحيلة حد مناقضتها الحس المشترك وبإدي الرأي.

ولعل موقف فرقة المظرفية - وهي فرقة لا تزال تحتاج إلى من يحقق القول فيها - يحتاج إلى وقفة خاصة بهذا الصدد. إذ ينسب إليهم الإمام المتوكل الزيدي الرأي التالي: «وذهبت المظرفية إلى أن الأجل ليست من الله، إلا أجل من بلغ مائة وعشرين سنة،

ذهبت المظرفية إلى
أن الأجل ليست من
الله، إلا أجل من بلغ
مائة وعشرين سنة،
فالله أماته، ومن
مات قبل ذلك فلم
يرد موته وإنما ذلك
بتعدي من تعدي
وظلم [من ظلم]،
وبأسباب وأعراض
ليست من الله ولا
قصدها، ولا قصد
موت الميت، إلا إذا
بلغ الحد الذي ذكره
وقالوا: هو العمر
الطبيعي.

فإن الله أماته، ومن مات قبل ذلك فلم يرد موته وإنما ذلك بتعدي من تعدي وظلم [من ظلم]، وبأسباب وأعراض ليست من الله ولا قصدها، ولا قصد موت الميت، إلا إذا بلغ الحد الذي ذكره وقالوا: هو العمر الطبيعي، واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]. وقالوا: إن الله تعالى ساوى بين الناس في ستة أشياء: في الخلق والرزق، والموت والحياة، والتعبد والمجازاة. وهذا منهم غلط عظيم، وخطأ من القول وخيم».

وموقف المطرفية هذا موقف - إن ثبت - يكاد يكون فريداً في علم الكلام الإسلامي برمته. وهو في قسم منه أقرب إلى الحس المشترك كما تبلور في أيامنا هذه.

وقد أقر كل متكلمي الإسلام بأن لكل إنسان أجله المعلوم في علم الله. فلا يدرى إنسان متى يموت حتى يستوفي أجله. لكن الخلاف حصل، أساساً، في مسألة: هل يمكن لإنسان أن «يقطع» أجل إنسان آخر بقتله؟ هنا اختلفت الآراء بين مجيب بالإيجاب قائل بأنه يجوز أن يكون مراد الله في عبد عمّر مائة سنة؛ فيقطع مراد الله فيه قاطع؛ وذلك بأن يقتله قاتل، مثلاً، وقد بلغ من العمر ستين سنة، فلا يتم مراد الله في العبد، ولا يبلغ الأجل الذي كتبه له ربه. ومجيب بالنفي قائل ما من إنسان، حتى من اغترض أو قتل، إلا وموته بأجل من تقدير الله. وقد اعتمد بعض المعتزلة من المجيبين بالإيجاب على حجتين: نقلية وعقلية. فأما الحجة النقلية، فهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ [الأنعام: 2]؛ أي: أنه كان لهذا الإنسان أجلان: أجله في علم الإله، وأجله هو الذي مات فيه، ولو لم يمت، بقتل مثلاً، لاستوفى أجله. وأما الحجة العقلية، فمأخوذة من عالم المشاهدة من وجوب القود على قاتل النفس، ولو كان موت الإنسان مقتولاً بأجله وبمراد ربه لما وجب فيه قصاص. وقد أجاب الكثير من علماء الكلام الأشاعرة على هاتين الحجتين. هذا مع تقدم العلم أن الكثير من المواقف تقاطعت بين بعض المعتزلة والأشاعرة - وهي القول: - من مات حتف أنفه [= أي: موتاً طبيعياً] مات بأجله، وكذا من قتل [= مات موتاً عنيفاً] فقد مات بأجله. واختلفت الأشاعرة مع بعض المعتزلة والقدرية بعامة في الصلة بين الموت العنيف وبلوغ المرء أجله.

وثمة مسألة أخرى طرحت في صلة بالإنسان هي مسألة الموت الجماعي في الحروب والأفات: هل قدر الله أن تموت الألوف المؤلفة في المكان نفسه وفي الزمان نفسه؟ ما معنى ذلك؟ وما العبرة منه؟

بداية، لا بد من إيراد نص - على طول - يعتبر في تصوري أحد أقوى ما صور به «الموت» و«الإنسان المائت بأفة» في كتابات المفكرين المسلمين، وذلك بالرغم من بعض مظاهر المبالغة التي قد تكون اعتورته. وفضلاً عن هذا، صار «الموت» في هذا النص «بطلاً»، وكأني بالمقريزي يصف يوم القيامة. أورد المقريزي في كتاب السلوك من حوادث سنة 749هـ ما يلي:



«كَانَ فِيهَا الْوَبَاءُ الَّذِي لَمْ يَعْهَدْ فِي الْإِسْلَامِ مِثْلَهُ فَإِنَّهُ ابْتَدَأَ بِأَرْضِ مِصْرَ آخِرَ أَيَّامِ التَّخْضِيرِ، وَذَلِكَ فِي فَصْلِ الْخَرِيفِ فِي أَثْنَاءِ سَنَةِ ثَمَانٍ وَأَرْبَعِينَ. وَمَا أَهْلٌ مُحَرَّمٌ سَنَةِ تِسْعٍ وَأَرْبَعِينَ حَتَّى انْتَشَرَ الْوَبَاءُ فِي الْإِقْلِيمِ بِأَسْرِهِ، وَاشْتَدَّ بِدِيَارِ مِصْرَ فِي شَعْبَانَ وَرَمَضَانَ وَشَوَّالٍ، وَارْتَفَعَ فِي نِصْفِ ذِي الْقَعْدَةِ.

وَكَانَ يَمُوتُ بِالْقَاهِرَةِ وَمِصْرَ مَا بَيْنَ عَشْرَةِ آلَافٍ إِلَى خَمْسَةِ عَشَرَ أَلْفَ إِلَى عَشْرِينَ أَلْفَ نَفْسٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ. وَعَمِلَتِ النَّاسُ التَّوَابِيَتِ وَالِدَكَّ لِتَغْسِيلِ الْمَوْتَى لِلْسَّبِيلِ بِغَيْرِ أَجْرَةٍ، وَحَمَلَتْ أَكْثَرَ الْمَوْتَى عَلَى أَلْوَابِ الْخَشَبِ وَعَلَى السَّلَالِمِ وَالْأَبْوَابِ، وَحَضَرَتِ الْحَفَائِرُ وَالْقَوَا فِيهَا. وَكَانَتِ الْحُفْرَةُ يَدْفَنُ فِيهَا الثَّلَاثُونَ وَالْأَرْبَعُونَ وَأَكْثَرُ. وَكَانَ الْمَوْتُ بِالطَّاعُونَ يَبْصُقُ الْإِنْسَانُ دَمًا، ثُمَّ يَصِيحُ وَيَمُوتُ؛ وَعَمَّ مَعَ ذَلِكَ الْغَلَاءُ الدُّنْيَا جَمِيعَهَا.

وَلَمْ يَكُنْ هَذَا الْوَبَاءُ كَمَا عَهِدَ فِي إِقْلِيمِ دُونِ إِقْلِيمِ، بَلْ عَمَّ أَقَالِيمَ الْأَرْضِ شَرْقًا وَغَرْبًا وَشَمَالًا وَجَنُوبًا جَمِيعَ أَجْنَاسِ بَنِي آدَمَ وَغَيْرِهِمْ، حَتَّى حَيْتَانِ الْبَحْرِ وَطَيْرِ السَّمَاءِ وَوَحْشِ الْبَرِّ.

وَأَوَّلُ ابْتِدَائِهِ مِنْ بِلَادِ الْقَانِ الْكَبِيرِ حَيْثُ الْإِقْلِيمِ الْأَوَّلِ، وَبَعْدَهَا مِنْ تَوْرِيذٍ إِلَى آخِرِهَا سِتَّةَ أَشْهُرٍ. وَهِيَ بِلَادُ الْخَطَا وَالْمَغْلِ، وَأَهْلُهَا يَغْبُدُونَ النَّارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، وَتَزِيدُ عَدَتَهُمْ عَلَى ثَلَاثِمِائَةِ جَنْسٍ. فَهَلَكُوا بِأَجْمَعِهِمْ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فِي مِشَاتِيهِمْ وَمِصَايِفِهِمْ، وَفِي مِرَاعِيهِمْ وَعَلَى ظُهُورِ خِيُولِهِمْ. وَمَاتَتْ خِيُولُهُمْ وَصَارُوا كُلُّهُمْ جِيفًا مَرْمِيَةً فَوْقَ الْأَرْضِ، وَذَلِكَ فِي سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَأَرْبَعِينَ وَسَبْعِمِائَةٍ عَلَى مَا وَصَلَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ مِنْ بِلَادِ أَرْبُك.

ثُمَّ حَمَلَت الرِّيحُ نَتْنَهُمْ إِلَى الْبِلَادِ. فَمَا مَرَّتْ عَلَى بَلَدٍ وَلَا خَرَكَاهُ وَلَا أَرْضٍ، إِلَّا وَسَاعَةً يَشْمُهَا إِنْسَانٌ أَوْ حَيَوَانٌ مَاتَ لَوْقَتِهِ وَسَاعَتِهِ. فَهَلَكَ مِنْ زَوْقِ الْقَانِ الْكَبِيرِ خَلَائِقٌ لَا يُحْصَى عَدَدُهَا إِلَّا اللَّهُ، وَمَاتَ الْقَانُ وَأَوْلَادُهُ السُّتَّةُ. وَلَمْ يَبْقَ بِذَلِكَ الْإِقْلِيمِ مِنْ يَحْكُمِهِ.

ثُمَّ اتَّصَلَ الْوَبَاءُ بِبِلَادِ الشَّرْقِ جَمِيعَهَا وَبِلَادِ أَرْبُكٍ وَبِلَادِ إِسْطَنْبُولِ وَقِيصْرِيَةِ الرُّومِ، وَدَخَلَ إِلَى أَنْطَاكِيَةِ حَتَّى بَادَ أَهْلَهَا. وَخَرَجَ جَمَاعَةٌ مِنْ جِبَالِ أَنْطَاكِيَةِ فَارِينَ مِنَ الْمَوْتِ، فَمَاتُوا بِأَجْمَعِهِمْ فِي طَرِيقِهِمْ، وَبَدَتْ فَرَسٌ مِنْهُمْ بَعْدَ مَوْتِهِمْ عَائِدَةً إِلَى جِبَالِهِمْ، فَأَخَذَ بَقِيَّةً مِنْ تَأَخَّرَ بِهَا فِي تَتَبِيعِ أَثَارِهِمْ حَتَّى تَعْرِفَ خَبَرَهُمْ، فَأَخَذُوا مَا تَرَكُوا مِنَ الْمَالِ وَعَادُوا، فَأَخَذَهُمُ الْمَوْتُ أَيْضًا فِي طَرِيقِهِمْ، وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَى الْجَبَلِ إِلَّا الْقَلِيلُ، فَمَاتُوا مَعَ أَهْلِيهِمْ جَمِيعًا إِلَّا قَلِيلًا نَجَوْا إِلَى بِلَادِ الرُّومِ فَأَصَابَهُمُ الْوَبَاءُ.

وَعَمَّ الْوَبَاءُ بِلَادَ قَرْمَانَ وَقِيصْرِيَةَ وَجَمِيعَ جِبَالِهَا وَأَعْمَالِهَا، فَفَنَى أَهْلَهَا وَدَوَابَّهَا وَمَوَاشِيَهُمْ. فَرحَلَتِ الْأَكْرَادُ خَوْفًا مِنَ الْمَوْتِ، فَلَمْ يَجِدُوا أَرْضًا إِلَّا وَفِيهَا الْمَوْتَى، فَعَادُوا إِلَى أَرْضِهِمْ وَمَاتُوا جَمِيعًا.

وَعَظُمَ الْمَوْتَانِ بِبِلَادِ سَيْسٍ وَمَاتَ مِنْ أَهْلِ تَكْفُورٍ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ بِمَوْضِعٍ وَاحِدٍ مَائَةٌ وَتَمَاتُونَ نَفْسًا وَخَلَّتْ سَيْسٌ وَبِلَادُهَا.



وَوَقَعَ فِي بِلَادِ الْخَطَا مَطَرٌ عَظِيمٌ لَمْ يَعْهَدْ مِثْلَهُ فِي غَيْرِ أَوَانِهِ، فَمَاتَتْ دَوَابُّهُمْ وَمَوَاشِيَهُمْ عَقِيبَ ذَلِكَ الْمَطَرِ حَتَّى فَنِيَتْ، ثُمَّ مَاتَ النَّاسُ وَالطَّيُورُ وَالْوَحُوشُ حَتَّى خَلَّتْ بِلَادُ الْخَطَا، وَهَلَكَ سِتَّةُ عَشَرَ مَلَكًا فِي مُدَّةِ ثَلَاثَةِ أَشْهُرٍ. وَبَادَ أَهْلَ الصِّينِ وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَلِيلُ. وَكَانَ الْفُتَاءُ بِبِلَادِ الْهِنْدِ أَقَلَّ مِنْهُ بِبِلَادِ الصِّينِ.

وَوَقَعَ الْوَبَاءُ بِبِلَادِ الْبَغْدَادِ أَيْضًا. وَكَانَ الْإِنْسَانُ يَصْبِحُ وَقَدْ وَجَدَ بِوَجْهِهِ طَلُوعًا، فَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ يَمُرَّ بِبَيْدِهِ عَلَيْهِ مَاتَ فَجْأَةً. وَكَانَ أَوْلَادُ دَمَرْدَاشٍ قَدْ حَصَرُوا الشَّيْخَ حَسَنَ بَهَا، فَفَجَأَهُمُ الْمَوْتُ فِي عَسْكَرِهِمْ مِنْ وَقْتِ الْمَغْرَبِ إِلَى بَاكِرِ النَّهَارِ مِنَ الْغَدِ حَتَّى مَاتَ عَدَدٌ كَثِيرٌ، فَرحَلُوا وَقَدْ مَاتَ مِنْهُمْ سِتَّةُ أَمْرَاءَ وَنَحْوُ أَلْفٍ وَمِائَتًا رَجُلًا وَدَوَابَّ كَثِيرَةً؛ فَكَتَبَ الشَّيْخُ حَسَنٌ بِذَلِكَ إِلَى سُلْطَانِ مِصْرَ.

وَفِي أَوَّلِ جُمَادَى الْأُولَى: ابْتَدَأَ الْوَبَاءُ بِأَرْضِ حَلَبَ، فَعَمَّ جَمِيعَ بِلَادِ الشَّامِ، وَبِلَادِ مَارْدِينَ وَجِبَالِهَا، وَبَادَ أَهْلَ الْغَوْرِ وَسَوَاحِلَ عَكَا وَصَفَدَ وَبِلَادِ الْقُدُسِ وَنَابِلِسَ وَالْكِرْكِ وَعَرِبَانَ الْبُؤَادِي وَسَكَانَ الْجِبَالِ وَالضِّيَاعِ. وَلَمْ يَبْقَ فِي بَلَدَةٍ جِينِينَ سِوَى عَجُوزٍ وَاحِدَةٍ خَرَجَتْ مِنْهَا فَارَةً. وَلَمْ يَبْقَ بِمَدِينَةٍ لَدَى أَحَدٍ وَلَا بِالرَّمْلَةِ وَصَارَتِ الْخَنَازِقُ وَغَيْرُهَا مَلَانَةً بِجَيْفِ الْمَوْتَى. وَلَمْ يَدْخُلِ الْوَبَاءُ مَعْرَةَ النُّعْمَانِ مِنْ بِلَادِ الشَّامِ وَلَا بَلَدَ شَيْزَرَ وَلَا حَارِمَ.

وَأَوَّلُ مَا بَدَأَ الْوَبَاءُ بِدِمَشْقَ كَانَ يَخْرُجُ خَلْفَ أُذُنِ الْإِنْسَانِ بَثْرَةً فَيَخِرُ صَرِيغًا، ثُمَّ صَارَ



يخرج بالإنسان كبة تحت إبطه فلا يلبث ويموت سريعاً. ثم خرجت بالناس خياراً فقتلت قتلاً كثيراً. وأقاموا على ذلك مدة ثم بصقوا الدم، فاشتدّ الهول من كثرة الموت حتى أنه أكثر من كان يعيش بعد نفث الدم نحو خمسين ساعة.

وبلغ عدد من يموت بحلب في كل يوم خمسمائة إنسان. ومات بغزة من ثاني المحرم إلى رابع صفر - على ما ورد في كتاب نائبها - زيادة على اثنين وعشرين ألف إنسان حتى غلقت أسواقها. وشمل الموت أهل الضياع بأرض غزة وكان أواخر زمان الحرث. فكان الرجل يوجد ميتاً والمحراث في يده ويوجد آخر قد مات وفي يده ما يبذره وماتت أبقارهم. وخرج رجل بعشرين نضراً لإصلاح أرضه، فماتوا واحداً بعد واحد وهو يراهم يتساقطون قدامه. فعاد إلى غزة وسار منها إلى القاهرة. ودخل سيرة نضر لسرقه دار بغزة فأخذوا ما في الدار ليخرجوا به فماتوا كلهم. وفر نائبها إلى ناحية بدعشر وترك غزة خالية.

ومات أهل قطيا وصارت جثثهم تحت النخيل وعلى الحوانيت حتى لم يبق بها سوى الوالي وغلّامين من أصحابه وجارية عجوز. وبعث الوالي يستعفي فولى الوزير عوضه مبارك أستاذ طنجي.

وعم الوباء بلاد الفرنج، وابتدأ في الدواب، ثم الأطفال والشباب. فلما شنع الموت فيهم جمع أهل قبرص من في أيديهم من الأسرى المسلمين وقتلوهم جميعاً من بعد العصر إلى المغرب خوفاً أن يبيد الموت الفرنج، فتملك المسلمون قبرص. فلما كان بعد عشاء الأخيرة هبت ريح شديدة وحدثت زلزلة عظيمة وامتد البحر من المينة نحو مائة قصبة، ففرق كثير من مراكبهم وتكسرت. فظن أهل قبرص أن الساعة قامت، فخرجوا حيارى لا يدرون ما يصنعون، ثم عادوا إلى منازلهم فإذا أهاليهم قد ماتوا وهلك لهم ثلاثة ملوك. واستمر الوباء فيهم مدة أسبوع، فركب فيهم ملكهم الذي ملكوه عليهم رابعاً بجماعته في مركب يريدون جزيرة بقرب منهم، فلم يمض عليهم في البحر سوى يوم وليلة حتى مات أكثرهم في المركب، ووصل باقيهم إلى الجزيرة، فماتوا بها عن آخرهم. ووافى هذه الجزيرة بعد موتهم مركب فيها تجار، فماتوا كلهم وتجارتهم إلا ثلاثة عشر رجلاً، فمروا إلى قبرص وقد بقوا أربعة نضر فلم يجدوا بها أحداً فساروا إلى طرابلس الغرب، وحدثوا بذلك فلم تطل إقامتهم بها وماتوا.

وكانت المراكب إذا مرت بجزائر الفرنج لا تجد ركابها بها أحداً، وإن صدف أحد في بعضها يدعوه أن يأخذوا من أصناف البضائع بالصبر بغير ثمن ولكثرة من كان يموت عندهم صاروا يلقون في البحر. وكان سبب الموت عندهم ريح تمر على البحر، فساعة يشمها الإنسان سقط، ولا يزال يضرب برأسه الأرض حتى يموت.

وقدمت مركب إلى الإسكندرية فيها اثنان وثلاثون تاجراً وثلاثون رجل ما بين تجار وعبيد، فماتوا كلهم ولم يبق منهم غير أربعة من التجار وعبد واحد ونحو أربعين من البحارة، فماتوا جميعاً بالثغر، وعم الموت أهل جزيرة الأندلس إلا مدينة غرناطة، فإنه لم

يصب أهلها منه شيء وباد من عداهم حتى لم يبق للفرنج من يفتح أموالهم. فأنتهم العرب من إفريقية تريد أخذ الأموال إلى أن صاروا على نصف يوم منها مرت بهم ربح فمات منهم على ظهور الخيل جماعة كثيرة. ودخلها باقيهم فرأوا من الأموات ما هالهم وأموالهم ليس لها من يحفظها، فأخذوا ما قدروا عليه وهم يتساقطون موتى. فنجوا من بقي منهم بنفسه وعادوا إلى بلادهم وقد هلك أكثرهم والموت قد فشا بأرضهم بحيث مات منهم في ليلة واحدة عدد عظيم وماتت مواشيهم ودوابهم كلها.

وعم الموتان إفريقية بأسرها جبالها وصحاريها ومدنها، وجافت من الموتى، وبقيت أموال العربان سائبة لا تجد من يرعاها. ثم أصاب الغنم داء فكانت الشاة إذا ذبحت وجد لحمها منتناً قد اسود. وتغير أيضا ربح السمن واللبن وماتت المواشي بأسرها.

وشمل الوباء أيضا أرض برقة إلى الإسكندرية فصارت يموت بها في كل يوم مائة. ثم مات بالإسكندرية في اليوم مائتان وشنع ذلك حتى أنه صلى في يوم الجمعة بالجامع الإسكندري دفعة واحدة على سبعمائة جنازة. وصار يحملون الموتى على الجنويات والألواح. وغلقت دار الطراز لعدم الصناع، وغلقت دار الوكالة لعدم الواصل إليها، وغلقت الأسواق وديوان الخمس وأريق من الخمر ما يبلغ ثمنه زيادة على خمسمائة دينار. وقدمها مركب فيه إفرنج فأخبروا أنهم رأوا بجزيرة طرابلس مركباً عليه طير يحوم في غاية الكثرة، فقصدوه فإذا جميع من فيه من الناس موتى والطير تأكلهم. وقد مات من الطير أيضاً شيء كثير، فتركوهم ومرو فما وصلوا إلى الإسكندرية حتى مات زيادة على ثلثيهم.

وفشى الموت بمدينة دمهور وتروجه والبحيرة كلها حتى عم أهلها، وماتت دوابهم فبطل من الوجه البحري سائر الضمانات والموجبات السلطانية.

وشمل الموت أهل البرلس ونستراوه وتعطل الصيد من البحيرة لموت الصيادين. وكان يخرج بها في المراكب عدة من الصيادين لصيد الحوت، فموت أكثرهم في المراكب ويعود من بقي منهم فموت بعد عوده من يومه هو وأولاده وأهله. ووجد في حيطان البطارخ شيء منتن وفيه على رأس البطرخة كبه قدر البندقة قد اسودت. ووجد في جميع زراعات البرلس وبلحها وقتائها دود وتلف أكثر ثمر النخل عندهم. وصارت الأموات على الأرض في جميع الوجه البحري ولا يوجد من يدفنها، وعظم الوباء بالمحلة حتى أن الثوالي كان لا يجد من يشكو إليه، وكان القاضي إذا أتاه من يريد الإشهاد على وصيته لا يجد من العُدول أحداً إلا بعد عناء لقتلهم، وصارت الفنادق لا تجد من يحفظها. وعم الوباء جميع تلك الأراضي، ومات الفلاحون بأسرهم، فلم يوجد من يضم الزرع وزهد أرباب الأموال في أموالهم وبذلوا للفقراء. فبعث الوزير منجك إلى الغربية كريم الدين مستوفي الدولة ومحمد بن يوسف مقدم الدولة في جماعة فدخلوا سنباط وسمنود وبوصير وسنهو وأبشيه ونحوها من البلاد، وأخذوا ما لا كثيراً لم يحضروا منه سوى ستين ألف درهم.

وعجز أهل بلبيس وسائر البلاد الشرقية عن ضم الزرع لكثرة موت الفلاحين. وكان



ابْتَدَأَ الْوَبَاءُ مِنْ أَوَّلِ فَصْلِ الصَّيْفِ وَذَلِكَ فِي أَثْنَاءِ ربيع الآخر. فجافت الطرقات بالموتى ومات سكان بيوت الشَّعْر ودوابهم وكلابهم، وتعطلت سواقي الحنا، وماتت الدَّوَابُّ والمواشي وأكثر هجن السُّلْطَان والأُمراء. وامتلات مَسَاجِدُ بلييس وفنادقها وحوانيتها بالموتى ولم يجدوا من يدفنهم، وجافت سوقها، فلم يقدر أحد على القُعُودِ فِيهِ، وخرج من بقي من باعها إلى ما بين البساتين. ولم يبق بها مؤذن وطرحت المَوْتَى بجامعها وصارت الكلاب فِيهِ تَأْكُلُ المَوْتَى، ورحل كثير من أهلها إلى الْقَاهِرَةِ. وتعطلت بساتين دمياط وسواقيها، وجفت أشجارها لكثرة موت أهلها ودوابهم، وصارت حوانيتها مفتحة والمعاش بها لا يقربها أحد وغلقت دورها. وبقيت المراكب في البحيرة وقد مات الصيادون فيها والشباك بأيديهم مملوءة سمكاً مَيْتاً فَكَانَ يُوجَدُ فِي السَّمَكَةِ كبة. وهلك الأبقار الخيسية والجاموس في المراحات والجزائر ووجد فيها أيضاً الكبة.

وقدم الخبر من دمشق بأن الوباء كان بها أخف ممّا كان بطرابلس وحماة وحلب. فلما دخل شهر رَجَب وَالشَّمْسُ فِي بَرَجِ الْمِيزَانِ أَوَائِلَ فَصْلِ الْخريف هبت ريح في نصف الليل شديدة جداً واستمرت حتى مضى من النَّهَارِ قدر ساعتين واشتدت الظلمة حتى كان الرجل لا يرى من بجانبه، ثمّ انجلت وقد علت وجوه النَّاسِ صفرة ظاهرة في وادي دمشق كله. وأخذ فيهم المَوْتُ مِنْهُ شهر رَجَب فَبَلَغَ فِي الْيَوْمِ ألفاً ومائتي إنسان. وبطل إطلاق المَوْتَى من الدِّيَّانِ، فصارت الأموات مطروحة في البساتين وعلى الطرقات. فقدم على قاضي دمشق تَقِيّ الدِّينِ الشُّبْكِيّ رجل من جبال الروم وأخبره أنه لما وقع الفناء ببلاد الروم رأى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَشَكَا إِلَيْهِ مَا نَزَلَ بِالنَّاسِ مِنَ الْفَنَاءِ فَأَمَرَهُ ﷺ أَنْ يَقُولَ لَهُمْ: اقْرَأُوا سُورَةَ نُوحٍ ثَلَاثَةَ آلَافٍ وَثَلَاثَمِائَةٍ وَسِتِّينَ مَرَّةً وَاسْأَلُوا اللَّهَ أَنْ يَرْفَعَ عَنْكُمْ مَا أَنْتُمْ فِيهِ فَعَرَفَهُمْ قَاضِي دِمَشْقَ ذَلِكَ. فَاجْتَمَعَ النَّاسُ فِي الْمَسَاجِدِ وَفَعَلُوا مَا ذَكَرَ لَهُمْ وَتَضَرَّعُوا إِلَى اللَّهِ وَتَابُوا مِنْ ذُنُوبِهِمْ وَذَبَحُوا أَبْقَارًا وَأَغْنَامًا كَثِيرَةً لِلْفُقَرَاءِ مُدَّةَ سَبْعَةِ أَيَّامٍ وَالْفَنَاءُ يَتَنَاقَصُ كُلَّ يَوْمٍ حَتَّى زَالَ. فَتَوَدَّى فِي دِمَشْقَ بِاجْتِمَاعِ النَّاسِ بِالْجَامِعِ الْأُمُوِيِّ فَصَارُوا إِلَيْهِ جَمِيعًا وَقَرَأُوا بِهِ صَحِيحَ الْبُخَارِيِّ فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَثَلَاثَ لَيَالٍ ثُمَّ خَرَجَ النَّاسُ كَافَّةً بِصَبْيَانِهِمْ إِلَى الْمَصْلَى وَكَشَفُوا رُؤُوسَهُمْ وَضَجُّوا بِالْذُّعَاءِ، وَمَا زَالُوا عَلَى ذَلِكَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، فَتَنَاقَصَ الْوَبَاءُ حَتَّى ذَهَبَ بِالْجُمْلَةِ.

وابتدأ الوباء في الْقَاهِرَةِ ومصر بالنِّسَاءِ والأطفال، ثمّ في الباعة حتى كثر عدد الأموات. فركب السُّلْطَانُ إِلَى سَرِياقوس وأقام بها من أول رَجَبِ إِلَى الْعِشْرِينَ مِنْهُ وَقَصِدَ الْعُودَ إِلَى الْقَلْعَةِ وَأَشِيرَ عَلَيْهِ بِالْإِقَامَةِ بِسَرِياقوس وَصَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ بِهَا. فبلغت عدّة من يَمُوتُ ثَلَاثَمِائَةً نَزَرَ كُلَّ يَوْمٍ بِالطَّاعُونَ مَوْتًا وَاجِبًا فِي يَوْمٍ أَوْ لَيْلَةٍ فَمَا فَرَّغَ شَهْرَ رَجَبِ حَتَّى بَلَغَتْ الْعِدَّةُ زِيَادَةَ عَلَى أَلْفٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ. وَصَارَ إِقْطَاعُ الْحَلَقَةِ يَنْتَقِلُ إِلَى سِتَّةِ أَنْفُسٍ فِي أَقَلِّ مِنْ أُسْبُوعٍ، فَشَرَعَ النَّاسُ فِي فِعْلِ الْخَيْرِ وَتَوَهَّمُ كُلُّ أَحَدٍ أَنَّهُ مَيِّتٌ وَقَدِمَ كَتَبَ نَائِبُ حَلْبِ بِأَنْ بَعْضُ أَكَابِرِ الصُّلَحَاءِ بِحَلْبِ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ فِي نَوْمِهِ وَشَكَا إِلَيْهِ مَا نَزَلَ بِالنَّاسِ مِنَ الْوَبَاءِ، فَأَمَرَهُ ﷺ أَنْ يَأْمُرَهُمُ بِالتَّوْبَةِ وَالذُّعَاءِ وَهُوَ: اللَّهُمَّ سَكِّنْ هَيْبَةَ صَدَمِي قَهْرْمَانَ الْحُرُوبِ

بألطافك النَّازِلَةَ الْوَارِدَةَ من فيضان الملكوت حَتَّى نَتَشَبَثَ بِأَذْيَالِ لُطْفِكَ وَنَعْتَصِمَ بِكَ عَنْ
إِنْزَالِ قَهْرِكَ. يَا ذَا الْقُوَّةَ وَالْعُظْمَةَ الشَّامِلَةَ وَالْقُدْرَةَ الْكَامِلَةَ يَا ذَا الْجَلَالَ وَالْإِكْرَامَ، وَأَنَّهُ كَتَبَ
بِهَا عِدَّةَ نَسَخٍ بَعَثَ بِهَا إِلَى حِمَاةِ وَطَرَابِلِسَ وَدِمَشْقَ.

وَفِي شَعْبَانَ تَزَايَدَ الْوَبَاءُ فِي الْقَاهِرَةِ وَعَظُمَ فِي رَمَضَانَ وَقَدْ دَخَلَ فَصْلُ الشِّتَاءِ، فَرَسَمَ
بِالاجْتِمَاعِ فِي الْجَوَامِعِ لِلدُّعَاءِ. وَفِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ سَادَسَ رَمَضَانَ نُودِيَ أَنْ يَجْتَمَعَ النَّاسُ
بِالصَّنَاجِقِ الْخَلِيفِيَّةِ وَالْمَصَاحِفِ عِنْدَ قِبَةِ النَّصْرِ. فَاجْتَمَعَ النَّاسُ بِعَامَةِ جَوَامِعِ مِصْرَ
وَالْقَاهِرَةِ، وَخَرَجَ الْمَصْرِيُّونَ إِلَى مِصْلَى خَوْلَانَ بِالْقَرَاةِ، وَاسْتَمَرَّتْ قِرَاءَةُ الْبُخَارِيِّ بِالْجَامِعِ
الْأَزْهَرِ وَغَيْرِهِ عِدَّةَ أَيَّامٍ وَالنَّاسُ يَدْعُونَ اللَّهَ تَعَالَى وَيَقْنَتُونَ فِي صَلَوَاتِهِمْ، ثُمَّ خَرَجُوا إِلَى قِبَةِ
النَّصْرِ وَفِيهِمُ الْأَمِيرُ شَيْخُو وَالْوَزِيرُ مِنْجُكُ وَالْأَمْرَاءُ بِمِلَابِسِهِمُ الْفَاخِرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَنَحْوِهِ
فِي يَوْمِ الْأَحَدِ ثَامِنِهِ. وَفِيهِ مَاتَ الرَّحْلُ الصَّالِحُ عَبْدُ اللَّهِ الْمَنُوفِيُّ فَصَلَّى عَلَيْهِ ذَلِكَ الْجَمْعُ
الْعَظِيمُ. وَعَادَ الْأَمْرَاءُ إِلَى سَرِيَاقُوسَ وَانْقَضَى الْجَمْعُ. وَاشْتَدَّ الْوَبَاءُ بَعْدَ ذَلِكَ حَتَّى عَجَزَ
النَّاسُ عَنْ حَصْرِ الْأَمْوَاتِ. فَلَمَّا انْقَضَى شَهْرُ رَمَضَانَ قَدِمَ السُّلْطَانُ مِنْ سَرِيَاقُوسَ وَحَدَّثَ فِي
شَوَّالٍ بِالنَّاسِ نَفْثَ الدَّمِّ، فَكَانَ الْإِنْسَانُ يَحْسُ فِي بَدَنِهِ بِحَرَارَةٍ وَيَجِدُ فِي نَفْسِهِ غَشِيَانًا،
فَيَبْصُقُ دَمًا وَيَمُوتُ عَقِيبَهُ، وَيَتْبَعُهُ أَهْلُ الدَّارِ وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ حَتَّى يَفْنُوا جَمِيعًا بَعْدَ لَيْلَةٍ أَوْ
لَيْلَتَيْنِ. فَلَمْ يَبْقَ أَحَدٌ إِلَّا وَغَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ يَمُوتُ بِهَذَا الدَّاءِ. وَاسْتَعَدَّ النَّاسُ جَمِيعًا وَأَكْثَرُوا
مِنَ الصَّدَقَاتِ وَتَحَالَلُوا وَأَقْبَلُوا عَلَى الْعِبَادَةِ. وَلَمْ يَخْجَ أَحَدٌ فِي هَذَا الْوَبَاءِ إِلَى أَشْرَبَةٍ وَلَا
أَدْوِيَةٍ وَلَا أَطْبَاءٍ لِسُرْعَةِ الْمَوْتِ. فَمَا تَنَصَّفَ شَوَّالٌ إِلَّا وَالطَّرِيقَاتُ وَالْأَسْوَاقُ قَدْ ائْتَلَأَتْ
بِالْأَمْوَاتِ، وَانْتَدَبَتْ جَمَاعَةٌ لِمَوَارَاتِهِمْ، وَانْقَطَعَ جَمَاعَةٌ لِلصَّلَاةِ عَلَيْهِمْ فِي جَمِيعِ مِصْلِيَّاتِ
الْقَاهِرَةِ وَمِصْرَ. وَخَرَجَ الْأَمْرُ عَنْ الْحَدِّ وَوَقَعَ الْعَجْزُ عَنِ الْعُدُوِّ وَهَلَكَ أَكْثَرُ أَجْنَادِ الْحُلُقَةِ
وَخَلَّتْ أَطْبَاقُ الْقَلْعَةِ مِنَ الْمَمَالِكِ السُّلْطَانِيَّةِ لِمَوْتِهِمْ. وَمَا أَهْلُ ذُو الْقَعْدَةِ: إِلَّا الْقَاهِرَةُ
خَالِيَةً مَقْفَرَةً لَا يُوجَدُ فِي شَوَارِعِهَا مَارٌ بِحَيٍّ إِنَّهُ يَمُرُّ الْإِنْسَانُ مِنْ بَابِ زَوِيلَةٍ إِلَى بَابِ النَّصْرِ
فَلَا يَرَى مِنْ يَزَاحِمُهُ لِكثْرَةِ الْمَوْتِ وَالِاشْتِغَالِ بِهِمْ، وَعَلَتْ الْأَتْرَبَةُ عَلَى الطَّرِيقَاتِ، وَتَكَثَّرَتْ
وُجُوهُ النَّاسِ، وَامْتَلَأَتْ الْأَمَاكِنُ بِالصِّيَاحِ. فَلَا تَجِدُ بَيْتًا إِلَّا وَفِيهِ صِيحَةٌ، وَلَا تَمُرُّ بِشَارِعٍ إِلَّا
وَفِيهِ عِدَّةُ أَمْوَاتٍ. وَصَارَتْ النِّعُوشُ لِكثَرَتِهَا تَصْطَدِمُ وَالْأَمْوَاتُ تَخْتَلِطُ. وَصَلَّى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ
بَعْدَ الصَّلَاةِ عَلَى الْأَمْوَاتِ بِالْجَامِعِ الْحَاكِمِيِّ مِنَ الْقَاهِرَةِ، فَصَفَّتِ التَّوَابِيتُ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ مِنْ
بَابِ مَقْصُورَةِ الْخُطَابَةِ إِلَى الْبَابِ الْكَبِيرِ. وَوَقَفَ الْإِمَامُ عَلَى الْعَتَبَةِ وَالنَّاسُ خَلْفَهُ خَارِجَ
الْجَامِعِ. وَخَلَّتْ أَرْقَفَةٌ كَثِيرَةٌ وَحَارَاتٌ عَدِيدَةٌ وَصَارَتْ حَارَةً بِرَجْوَانِ اثْنَيْنِ وَأَرْبَعِينَ دَارًا خَالِيَةً.
وَبَقِيَتْ الْأَرْقَفَةُ وَالدُّرُوبُ مِمَّا فِيهَا مِنَ الدُّورِ الْمُتَعَدِّدَةِ خَالِيَةً، وَصَارَتْ أَمْتَعَةً أَهْلَهَا لَا تَجِدُ مِنْ
يَأْخُذُهَا، وَإِذَا وَرَثَ إِنْسَانٌ شَيْئًا انْتَقَلَ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ عَنْهُ إِلَى رَابِعٍ وَخَامِسٍ. وَحَصَرَتْ عِدَّةٌ مِنْ
صَلَّى عَلَيْهِ بِالمِصْلِيَّاتِ خَارِجَ بَابِ النَّصْرِ وَخَارِجَ بَابِ زَوِيلَةٍ وَخَارِجَ بَابِ الْمَحْرُوقِ وَتَحْتَ
الْقَلْعَةِ وَمِصْلَى قِتَالِ السَّبْعِ تَجَاهَ بَابِ جَامِعِ قَوْصُونَ فِي يَوْمَيْنِ، فَبَلَغَتْ ثَلَاثَةَ عَشَرَ أَلْفًا
وَتَمَانِمِائَةً سِوَى مَنْ مَاتَ فِي الْأَسْوَاقِ وَالْأَحْكَارِ وَخَارِجَ بَابِ الْبَحْرِ وَعَلَى الدَّكَاكِينِ وَفِي
الْحُسَيْنِيَّةِ وَجَامِعِ ابْنِ طُولُونَ وَمَنْ تَأَخَّرَ دَفْنُهُ فِي الْبُيُوتِ. وَيُقَالُ: بَلَغَتْ عِدَّةُ الْأَمْوَاتِ فِي يَوْمٍ



وَاحِدَ عَشْرِينَ أَلْفًا، وَأَحْصَيْتِ الْجَنَائِزَ بِالقَاهِرَةِ فَقَطَ فِي مُدَّةِ شَعْبَانَ وَرَمَضَانَ تِسْعِمِائَةَ أَلْفٍ سِوَى مَنْ مَاتَ بِالْأَحْكَارِ وَالْحُسَيْنِيَّةِ وَالصَّلِيبَةِ وَبَاقِي الْخَطَطِ خَارِجَ الْقَاهِرَةِ وَهُمْ أَضْعَافُ ذَلِكَ. وَعَدِمَتِ النُّعُوشُ وَبَلَّغَتْ عِدَّتُهَا أَلْفًا وَأَرْبَعِمِائَةَ نَعَشٍ. فَحَمَلَتِ الْأَمْوَاتُ عَلَى الْأَقْفَاصِ وَدَرَارِيْبِ الْحَوَانِيْتِ وَالْوَاحِ الْخَشَبِ، وَصَارَ يَحْمِلُ الْاِثْنَانِ وَالْثَلَاثَةَ فِي نَعَشٍ وَاحِدٍ عَلَى لَوْحٍ وَاحِدٍ. وَطَلَبَتِ الْقُرَّاءُ إِلَى الْأَمْوَاتِ، فَأَبْطَلُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ صِنَاعَاتِهِمْ وَانْتَدَبُوا لِلْقِرَاءَةِ أَمَامَ الْجَنَائِزِ. وَعَمِلَ جَمَاعَةٌ مِنَ النَّاسِ مَدْرَاءَ [مَدْبِرُو الْقُبُورِ] وَجَمَاعَةٌ تَصَدُّوا لِتَغْسِيلِ الْأَمْوَاتِ وَجَمَاعَةٌ لِحَمْلِهِمْ، فَتَالُوا بِذَلِكَ سَعَادَةً وَافِرَةً. وَصَارَ الْمُقَرَّرُ يَأْخُذُ عَشْرَةَ دَرَاهِمٍ وَإِذَا وَصَلَ الْمَيِّتَ إِلَى الْمَصْلَى تَرَكَهُ وَانْصَرَفَ لِآخِرٍ. وَصَارَ الْحِمَالُ يَأْخُذُ سِتَّةَ دَرَاهِمٍ بَعْدَ الدَّخْلَةِ عَلَيْهِ إِذَا وَجَدَ وَيَأْخُذُ الْحَفَارُ أُجْرَةَ الْقَبْرِ خَمْسِينَ دِرْهَمًا فَلَمْ يَمْتَعِ أَكْثَرُهُمْ بِذَلِكَ وَمَاتُوا. وَدَخَلَتْ غَاسِلَةٌ مَرَّةً لِتَغْسِلَ امْرَأَةً فَلَمَّا جَرَدَتْهَا مِنْ ثِيَابِهَا وَمَرَّتْ بِيَدِهَا عَلَى مَوْضِعِ الْكَبَةِ صَاحَتْ وَسَقَطَتْ مَيِّتَةً، فَوُجِدَ فِي بَعْضِ أَصَابِعِهَا كَبَةٌ بِقَدْرِ الْفُولَةِ. وَامْتَلَأَتِ الْمَقَابِرُ مِنْ بَابِ النَّصْرِ إِلَى قَبَّةِ النَّصْرِ طَوِيلًا وَإِلَى الْجَبَلِ عَرْضًا. وَامْتَلَأَتِ مَقَابِرُ الْحُسَيْنِيَّةِ إِلَى الرِّيدَانِيَّةِ وَمَقَابِرُ خَارِجِ بَابِ الْمَحْرُوقِ وَالْقِرَافَةِ. وَصَارَ النَّاسُ يَبْيِثُونَ بِمَوْتَاهُمْ عَلَى التُّرْبِ لِعَجْزِهِمْ عَنْ تَوَارِيهِمْ. وَكَانَ أَهْلُ الْبَيْتِ يَمُوتُونَ جَمِيعًا وَهُمْ عَشْرَاتٌ، فَمَا يُوجَدُ لَهُمْ سِوَى نَعَشٍ وَاحِدٍ يَنْقَلِبُونَ فِيهِ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ. وَأَخَذَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ دُورًا وَأَثَانًا وَأَمْوَالًا مِنْ غَيْرِ اسْتِحْقَاقٍ لِمَوْتِ مُسْتَحْقِيهَا، فَلَمْ يَتَمَلَّ أَكْثَرُهُمْ مِمَّا أَخَذَ وَمَاتَ، وَمَنْ عَاشَ مِنْهُمْ اسْتَغْنَى بِهِ. وَأَخَذَ كَثِيرٌ مِنَ الْعَامَّةِ إِقْطَاعَاتِ الْحَلَقَةِ وَقَامَ الْأَمِيرُ شَيْخُو وَالْأَمِيرُ مَغْلَطَايَ أَمِيرَ آخُورَ بِتَغْسِيلِ النَّاسِ وَتَكْفِينِهِمْ وَدَفْنِهِمْ.

وَبَطَلَتِ الْأَفْرَاحُ وَالْأَعْرَاسُ مِنْ بَيْنِ النَّاسِ. فَلَمْ يَعْرِفْ أَنْ أَحَدًا عَمَلَ فَرَحًا فِي مُدَّةِ الْوَبَاءِ وَلَا سَمِعَ صَوْتَ غِنَاءٍ. وَتَعَطَّلَ الْأَذَانُ مِنْ عِدَّةِ مَوَاضِعَ، وَبَقِيَ فِي الْمَوْضِعِ الْمَشْهُورِ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ. وَبَطَلَتْ أَكْثَرُ طَبْلَخَانَاهِ الْأُمَرَاءِ وَصَارَ فِي طَبْلَخَانَاهِ الْمُقَدِّمِ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ بَعْدَمَا كَانُوا خَمْسَةَ عَشَرَ. وَغَلَقَتْ أَكْثَرُ الْمَسَاجِدِ وَالزَّوَايَا. وَاسْتَقَرَّ أَنَّهُ مَا وَلَدَ أَحَدٌ فِي هَذَا الْوَبَاءِ إِلَّا وَمَاتَ بَعْدَ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ وَلَحِقَتْهُ أُمُهُ.

وَشَمِلَ فِي آخِرِ السَّنَةِ الْفَنَاءُ بِلَادِ الصَّعِيدِ بِأَسْرَها وَتَعَطَّلَتْ دَوَالِيهَا. وَلَمْ يَدْخُلِ الْوَبَاءُ ثَغَرَ أَسْوَانَ فَلَمْ يَمِتْ بِهِ سِوَى أَحَدٍ عَشَرَ إِنْسَانًا. وَطَلَبَ بِنَاحِيَّةٍ بِهَجُورَةٍ شَاهِدَ فَلَمْ يُوجَدَ وَخَرَجَ مِنْ مَدِينَةِ أَخْمِيمَ شَاهِدَ مَسَاحَةِ مَعَ قَاضِيهَا بِقِيَاسِينَ لِقِيَاسِ بَعْضِ الْأَرْضِي. فَعِنْدَمَا وَضَعَتِ الْقَصْبَةَ لِلْقِيَاسِ سَقَطَ أَحَدُ الْقِيَاسِينَ فَحَمَلَهُ رَفِيقُهُ إِلَى الْبَلَدِ فَسَقَطَ بِجَنْبِهِ وَمَاتَ وَأَخَذَتْ الشَّاهِدُ الْحُمَى. وَاجْتَمَعَ ثَلَاثَةُ بِنَاحِيَّةِ أَبِيَارَ وَكَتَبُوا أَوْرَاقًا بِأَسْمَائِهِمْ وَمَنْ يَمُوتُ مِنْهُمْ قَبْلَ صَاحِبِهِ فَطَلَعَتِ الْأُورَاقُ بِمَوْتِ وَاحِدٍ بَعْدَ آخِرٍ. فَمَاتَ الثَّلَاثَةُ عَلَى مَا طَلَعَ فِي الْأُورَاقِ. وَكُتِبَ بِذَلِكَ مُحَضَّرٌ ثَابِتٌ قَدَمٌ إِلَى الْقَاهِرَةِ.

وَكَانَتْ الْبَزْدَارِيَّةُ إِذَا رَمَتْ طَيْرًا مِنَ الْجَوَارِحِ عَلَى طَائِرٍ لِيَصِيدَهُ وَجَدَ الصَّيْدَ وَفِيهِ كَبَةٌ كَالْبَنْدَقَةِ، وَلَمْ تَذْبَحْ أَوْزَةً وَلَا شَيْءًا مِنَ الطُّيُورِ إِلَّا وَجَدَ فِيهِ كَبَةً. وَوُجِدَتْ طُيُورٌ كَثِيرَةٌ فِي

الزروع مينة ما بين غربان وحدأة وغيرها من سائر أصناف الطيور، فكانت إذا تنفت وجد فيها أثر الكبة. وماتت القطاط حتى قل وجودها.

وتواترت الأخبار من الغور وبيسان وغير ذلك من النواحي أنهم كانوا يجدون الأسود والذئاب والأرانب والإبل وحمر الوحش والخنازير وغيرها من الوحوش مينة وفيها أثر الكبة. وكانت العادة إذا خرج السلطان إلى سرحة سرياقوس يقلق الناس من كثرة الحدأة والغربان وتحليتها على ما هناك من اللحوم الكثيرة، فلم يشاهد منها شيء مدة شهر رمضان والسلطان هناك لفنائها. وكانت بحيرات السمك بدمياط ونستراوة وسخا توجد أسماكها الكثيرة طافية على الماء وفيها الكبة. وكذلك كلما يصطاد منها بحيث امتنع الناس من أكله. وكثر عناء الأجناد وغيرهم في أمر الزرع، فإن البواء ابتداء في آخر أيام التخضير، فكان الحراث يمر ببقره وهي تحرث في أراضي الرملة وغزة والساحل، وإذا به يخر ميتا والمحراث في يده ويبقى بقره بلا صاحب.

ثم كان الحال كذلك بأراضي مصر، فلما جاء أوان الحصاد حتى فني الفلاحون ولم يبق منهم إلا القليل، فخرج الأجناد وغلماهم لتحصد، ونادوا من يحصد ويأخذ نصف ما يحصده. فلم يجدوا من يساعدهم على ضم الزروع، ودرسوا غلالهم على خيولهم وذروها بأيديهم، وعجزوا عن كثير من الزرع فتركوه. وكانت الإقطاعات قد كثر تنقلها من كثرة موت الأجناد بحيث كان الإقطاع الواحد يصير من واحد إلى آخر حتى يأخذه السابغ والثامن. فأخذ إقطاعات الأجناد أرباب الصنائع من الخياطين والإسكافية والمنادمين وركبوا الخيول ولبسوا التكلفتاه والقباء. ولم يتناول أحد من إقطاعه مغلا كاملا وكثير منهم لم يحصل له شيء. فلما كان أيام النيل وجاء أوان التخضير تعذر وجود الرجال، فلم يخضر إلا نصف الأراضي. ولم يوجد أحد يشتري القرط الأخضر ولا من يربط عليه خيوله، فانكسرت بلاد الملك من ضواحي القاهرة مثل المطرية والخضوص وسرياقوس وبهتيت. وتركت ألف وخمسمائة فدان براسيم بناحية ناي وطنان، فلم يوجد من يشتريها لرعي دوابه ولا من يعملها دريسا.

وخلت بلاد الصعيد مع اتساع أرضها بحيث كانت مكلفة مساحي أرض سيوط تشتمل على ستة آلاف نضر يجيء منهم الخراج، فصارت في سنة البواء هذه تشتمل على مائة وستة عشر نفرا. ومع ذلك كان سعر القمح لا يتجاوز خمسة عشر درهما الإردب. وتعطلت أكثر الصنائع وعمل كثير من أرباب الصنائع أشغال الموتى وتصدى كثير منهم للنداء على الأمتعة. وانحط سعر القماش ونحوه حتى أبيع بخمس ثمنه وأقل ولم يوجد من يشتريه. وصارت كتب العلم يُنادى عليها بالأحمال، فيباع الحمل منها بأبخص ثمن. واتضعت أسعار المبيعات كلها حتى كانت الفضة النقرة التي يُقال لها بمصر الفضة الحجر تباع العشرة منها بتسعة دراهم كاملة. وبقي الدينار بخمسة عشر درهما بعدما كان بعشرين. وعمدت جميع الصنائع فلم يوجد سقاء ولا بابا ولا غلام. وبلغت جامكية غلام الخيل ثمانين درهما



فِي كُلِّ شَهْرٍ بَعْدَ ثَلَاثِينَ دَرْهَمًا. فَتُودِي بِالقَاهِرَةِ مِنْ كَانَتْ لَهُ صَنْعَةٌ فَلْيَرْجِعْ إِلَى صَنْعَتِهِ وَضَرْبِ جَمَاعَةٍ مِنْهُمْ. وَبَلَغَ ثَمَنُ رَاوِيَةِ الْمَاءِ إِلَى ثَمَانِيَةِ دَرَاهِمٍ لِقَلَّةِ الرِّحَالِ وَالْجَمَالِ وَبَلَغَتْ أُجْرَةُ طَحْنِ الْأَرْدَبِ الْقَمْحِ خَمْسَةَ عَشَرَ دَرْهَمًا.

وَيُقَالُ: إِنَّ هَذَا الْوَبَاءَ أَقَامَ عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ مُدَّةَ خَمْسِ عَشْرَةِ سَنَةٍ.

تقي الدين المقريزي: كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الثاني، القسم الثالث، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الرابعة، 2014، ص 772 - 787.

ذاك نص باعث على التأمل العميق. ولربما يكون أعمق من أي نص كلامي حول الموت. ولعله يبعث في الذهن السؤال عن «منطق الموت» وعن «أنطولوجيا الموت» في التراث الإسلامي.

أولاً؛ مسألة موت الإنسان والقتل والأجل:

1 - الموقف الاعتزالي: عرض خلافات المعتزلة (البصرية والبغدادية) في تصور الإنسان المائت وسبب موته.

القاضي عبد الجبار: جاز أن يموت المقتول في غير أجله وجزاء ألا يموت: القول بالتجوز.

«اعلم أن من مات حتف أنفه مات بأجله، وكذا من قتل فقد مات بأجله، ولا خلاف في هذا.

والدليل عليه أن الأجل ليس المراد به هاهنا إلا وقت الموت، وهما قد ماتا جميعاً في وقت موتهما. وإنما الخلاف في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت؟ فعند شيخنا أبي الهذيل أنه كان يموت قطعاً لولاه وإلا يكون القاتل قاطعاً لأجله، وذلك غير ممكن، وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعاً، والذي عندنا أنه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت، ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجوز.

وأما ما قاله أبو الهذيل فليس يصح، لأن ذلك الأجل الذي لو لم يقتل فيه لبقى إليه أجل مقدر غير محقق، فكيف يلزم أن يكون قاطعاً لأجله والحال ما ذكرناه؟ ولو جاز أن يقال: إنه قد أفنى ولده، بأن يكون المعلوم من حاله أنه لو لم يقتل، لرزق ولدًا، وأنه يكون قد اغتصب ماله بأن يكون المعلوم من حاله أنه كان يرزق مالا لو لم يموت، ومعلوم خلافه.

وبعد، فكان يجب على الواحد منا إذا دخل حظيرة غيره وأتى على أغنامه أن يكون منعماً عليه بذبحها أجمع؛ لأنه قد جعلها مزكاة بعد أن كانت بفرض الموت، والمعلوم خلافه.

وأما البغداديون، فقد قالوا: إنه يعيش قطعاً، لأنه لو لم يعيش لكان لا يكون القاتل

والذي عندنا أنه كان
يجوز أن يحيا ويجوز
أن يموت، ولا يقطع
على واحد من
الأمرين فليس إلا
التجوز.



ظالمًا له، وفي علمنا لخلافه دليل على أنه كان يعيش لا محالة، وربما يقولون: إنا نعلم من حيث العادة أن الجماعة الكبيرة لا تموت دفعة واحدة، وإن كنا نجوز أن يقتلوا دفعة واحدة، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

والجواب:

أما الأول فدعوى منكم، فمن أين؟ فلا يجدون إلى تصحيحه سبيلًا، يقال لهم: كيف لا يكون ظالمًا له وقد أوصل إليه ضررًا لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين؟ وهذه صورة الظلم. وبعد، فإنه فوت عليه الأعراض التي يستحقها بالأمانة من جهة الله تعالى، فهلا صار له ظالمًا، وعلى أنه نُجُوزُ أن يعيش بعد ذلك مدة فينتفع بحياته، فهلا جعلوه ظالمًا والحال ما نقوله؟

وأما الثاني فهو بيِّن؛ لأن الجماعة كما يقتلون دفعة واحدة، فقد يموتون دفعة واحدة أيضًا، والعادة جرت بذلك، فكيف ينكرها من يعرف أحوال البلدان وعرف طواعين الشام ووباء المواضع الوبيئة نعوذ بالله.

وإذ قد تحقق لك هذه الجملة، وقال لك قائل: هل الآجال بقضاء الله وقدره؟ فمن الواجب عليك أن تفصل عليه الكلام، فتقول: إن أردت بالقضاء الخلق فنعم؛ لأن الأجل بما تقدم عبارة عن حركة الفلك وهي من فضل الله تعالى، وإن أردت به الإيجاب فلا، وإن أردت به الإعلام فمن المجوز أن يرى الله تعالى الصلاح في أن يعلم بعض الملائكة حالنا في الحياة والموت وأنا نعيش إلى مدة ونموت بعدها.

القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، 1996، ص 782 - 784.

إن المقتول ميت
مات بأجله كمن ليس
بمقتول، فإنه إنما
مات بأجله المعلوم
المقدر. ويستحيل
قول من قال: إن
ما لم يبلغه من
الوقت أجله، كما
يستحيل قول من قال
فيما لم يحدث فيه
من الحياة إنه حياته
أو موته على
الحقيقة، وإنما يقال
ذلك توسعًا ومجازًا.

2 - الموقف الأشعري: نكتة الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة

أ - الأشعري: هل المقتول كمن ليس بمقتول يموت بأجله؟

«هذا هو نكتة الخلاف في هذا الباب بيننا وبين القدرى، لأننا نقول: إن المقتول ميت مات بأجله كمن ليس بمقتول، فإنه إنما مات بأجله المعلوم المقدر. ويستحيل قول من قال: إن ما لم يبلغه من الوقت أجله، كما يستحيل قول من قال فيما لم يحدث فيه من الحياة إنه حياته أو موته على الحقيقة، وإنما يقال ذلك توسعًا ومجازًا.

وعلى هذا يعتمد قوله ﷻ: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ﴾ [الأعراف: 34]. وكان يتأول قوله تعالى: ﴿قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ [الأنعام: 2] أن ذلك أجل القيامة، وهو عهد بعث الخلق وحشرهم للثواب والعقاب. ولهذا قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تَمُرُّونَ﴾ [الأنعام: 2]؛ أي: تشكون في هذا الأجل المسمى الذي هو البعث. ويتأول قوله تعالى: ﴿وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [نوح: 4] على أن معناه أنه كان يكون لهم



أجلًا لو بلغوه وكان المعلوم ذلك. ألا ترى أنه لم يُضف إليهم ذلك ولا قال: إنه أجلهم؟ ألا ترى أن آخر الآية يؤيد ما قلناه، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾ [نوح: 4]؟ فعلم أن ما لم يبلغوه لم يكن لهم أجلًا.

(...)

وكان يقول: إن القتل المضاف إلينا غير الموت، لأن الموت لا يدخل تحت قدرتنا وهو في غير محلها، والقتل قد يكون لنا كسبًا في محل القدرة. فأما القتل المضاف إلى الله تعالى فقد يكون بمعنى الموت.

وأما قول القائل: إنه لو لم يُقتل المقتول في هذا الوقت لأماته الله تعالى، فلا يصح ذلك على وجه ويصح على وجه. فأما الوجه الذي لا يصح هذا القول منه فهو لأن ذلك مما لا يمكن الوقوف عليه إلا بخبر الصادق، وكما أن ذلك ممكن فخلافه ممكن. والوجه الذي يصح هو أنه إذا كان المعلوم أن ذلك وقت معلوم وأجل وفاته لم يتقدم ولم يتأخر، وكان ذلك كذلك عند من يعلمه بخبره الصادق الذي لا يجوز فيه الخلف.

وكان يقول إذا قيل له: «إذا مات المقتول بأجله فما ذنب القاتل؟» إن ذنب القاتل في تعديه في قتله وهو غير موته، وبه يتعلق القصاص والغرامة دون أن يتعلق بما ليس بمقدور له على كل حال. وكان يقلب هذا عليه ونحو هذه المسألة بما يجوز أن يكون من المعلوم مثل ذلك ويحدث القتل في الحال الذي سبق العلم بأن الموت يحدث من فعل الله تعالى فيه، ومع ذلك لا يسقط حكم القصاص وما يتعلق بالقتل من الأرض والغرامة.

وبمثله أجاب المعتزلة في قولهم لنا: «لو كان كما قلتم لكان من ذبح ما يذبح من المفصوب لا يلزمه الغرامة لأنه لو لم يذبحه صار ميتة» بأن ذلك عندهم جائز أن يكون كان ذلك، ومع ذلك لا يسقطون الغرامة ولا يجعلونه سببًا لإسقاط ظلامته مع التعدي في الذبح لا في الموت، وبه يتعلق الغرم. فأما الموت وخروج الروح فلا خلاف أنه غير مقدور للبشر ولم يتعلق به نهى ولا أمر.

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 135 - 137.

ب - الباقلاني: لا وجه لتبديل الإنسان أجل غيره

«إن قال قائل: فخيرونا عن المقتول أيموت بأجله المحكوم له به أم هو مقطوع عليه أجله؟ قيل له: بل يموت بأجله المقدور. فإن قال: وما الحجة في ذلك. قيل له: قوله وَكَانَ ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]. وأجل الموت هو وقت الموت، كما أن أجل الدين هو وقت حلوله. وكل شيء وقت به شيء فهو أجل له. وأجل الإنسان هو الوقت الذي يعلم الله أنه يموت فيه لا محالة. وهو وقت لا يجوز تأخير موته عنه، لا من

وكان يقول إذا قيل له: «إذا مات المقتول بأجله فما ذنب القاتل؟» إن ذنب القاتل في تعديه في قتله وهو غير موته، وبه يتعلق القصاص والغرامة دون أن يتعلق بما ليس بمقدور له على كل حال.



حيث إنه ليس بمقدور تأخير. وأجل حياته هو مدة الزمان الذي علم الله ﷻ أنه يحيا إليه، لا تجوز الزيادة عليه ولا الانتقاص منه.

وقد قال كثير من المعتزلة، إلا من شذ منهم، إن المقتول مات بغير أجله الذي ضرب له، وإنه لو لم يقتل لحيا. وهذا غلط عندنا لأن المقتول لم يمّت من أجل قتل غيره له بل من أجل ما فعله الله سبحانه من الموت الذي وُجد به. وليس يجوز أن يقال فيما لم يمّت الإنسان من أجله: «لو لم يكن لحيا». لأن القتل ليس بضد للحياة ولا بدل منها فيقال له: «إنه لو لم يكن لحيا المقتول». ولأن في ذلك دفع ما تلوناه من التنزيل. وقد قال قوم منهم: يجوز أن يحيا لو لم يقتل، ويجوز أن لا يحيا وأن يكون ذلك الوقت وقت موته.

فإن قال قائل: فهل كان جائزاً في قدرة الله تعالى أن يبقى من أماته ابن عشرين سنة إلى ثلاثين سنة أو ما هو أكثر منها. قيل له: أجل لو بقاه لبقى. وإن كان لا يفعل ذلك كان المعلوم عن حاله أنه يميته ابن عشرين سنة ولن يجوز ترك فعل ما في المعلوم أنه يفعل وإن كان مقدوراً تركه. على أنه لو ترك لكان السابق في المعلوم أنه يترك.

فإن قال قائل: فما أنكرتم أن يكون أجله ثلاثين سنة لأنه لو لم يمته لبقى إلى ذلك الوقت؟

قيل له: لا يجب ذلك؛ لأن أجل الإنسان وقت موته على ما بيّنّا. وليس يجوز أن يكون ما لم يبق إليه مما كان يصح في العقل أن تمتد حياته إليه أجلاً له إن كان المعلوم من حاله أنه يخترم دونه. كما لا يجوز أن تكون جهنم دار الأنبياء والصالحين وسائر المؤمنين لأنه جائز في العقل أن يدخلوها لو كفروا وأن تكون الجنة دار الفراعنة والكفرة على أنهم لو آمنوا لسكنوها. وكما لا يجب أن تكون المرأة التي يعلم الله أن الإنسان لو بقي لتزوج بها زوجة له على معنى أنه لو بقي وتزوجها لكانت زوجة له. فكذلك لا يجوز أن يكون ما لم يبق إليه من الأوقات أجلاً له لأنه لو لم يمّت لصح أن يبقى إليه».

الباقلاني: كتاب التمهيد، نشرة وتشرد مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، ص 332 - 334.

ج - أبو جعفر السمناني: ليس بمستطاع مخلوق أن يقطع أجل غيره

«والذي يذهب إليه كافة أهل الحق: أن المقتول إذا قتل فإنه مات بأجله الذي قدر له. وحقيقة الأجل: هو الوقت الذي يعلم الله تعالى أن العبد يموت فيه لا محالة، فلا يجوز تأخير موته عنه ولا تقديمه، وهو مأخوذ من أجل الدين، وهو وقت حلول محله. فعندنا أن أحداً من المخلوقين لا يقدر على قطع أجل غير أجله.

وذهب عامة القدرية [المعتزلة] إلا من شذ منهم: أن المقتول يموت بغير أجله الذي ضربه الله له، وأنه لو لم يقتل لعاش ولم يمّت.

وأجل الإنسان هو الوقت الذي يعلم الله أنه يموت فيه لا محالة. وهو وقت لا يجوز تأخير موته عنه، لا من حيث إنه ليس بمقدور تأخير.



المقتول لم يمّت من أجل قتل غيره له بل من أجل ما فعله الله سبحانه من الموت الذي وُجد به.



والدليل على صحة قولنا حجة العقل والكتاب والسنة:

فأما حجة العقل: فهو أن المقتول لم يمت من أجل قتل غيره له؛ لأن الجراحة ليست بضد للحياة؛ بدليل أنه قد يوجد تقطيع الحيوان قطعة قطعة فلا يموت، كما بيناه في الحية وغيرها، فإذا لم يكن الجرح ضد الحياة، ثبت أن المقتول إنما مات بما خلق الله سبحانه فيه من الموت الذي هو ضد الحياة، فصح ما قلناه.

فأما ما يدل على ذلك من القرآن: فقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34] (...).

فأما ما يدل على ذلك من السنة: فما روى ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: أخبرني الصادق المصدوق: «إن خلق أحدكم في بطن أمه أربعين ليلة، ثم يصير علقة...» ثم ذكر إلى أن قال: «ثم يقال للملك: أكتب رزقه وأجله وشقيًا أم سعيدًا» (...).

فإن قيل: فإذا كان قد مات بأجله، فما ذنب القاتل وهو ولم يقطع أجله؟

قيل له: ذنبه أنه اكتسب الجراحة التي خلق الله سبحانه عندها الموت وتعدى بذلك، فيجب أن يُجرَح هو جراحة يتوفى الله تعالى روحه عندها؛ لأن الموت بالاتفاق هو من فعل الله تعالى، وصار هذا مثل ما اتفقنا عليه في رجل أطعم غيره سمًا قاتلاً، أو أطلق عليه الحيات والعقارب والسباع، أو طرحه في الماء فغرق، أو في النار فاحترق، أو ترك طفلاً بالليل حتى مات عالقاً، فإنه يجب عليه القصاص أو الدية. وإن كان الموت الحاصل عند تناول السم من فعل الله تعالى بالإجماع، وكذلك رسوبه في الماء واحترقه بالنار ليس من فعله، وإنما هو من فعل الله تعالى، فكذلك البرد وغيره، كذلك هذا مثله.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الرجل الذي قتلوه ابن عشرين سنة، لو لم يُقتل لكان يعيش ثلاثين سنة، وكان ذلك يكون أجله، لكن القاتل قطعه عليه بقتله؟

قيل له: ذلك باطل من الوجوه التي بيناها ودلنا على فسادها، ولو كان ذلك كما قلتم، لكان أحدنا يقدر أن يؤخر أجلاً قدّمه الله، ويقدم أجلاً أخره الله وَجَلَّ، حتى يجعل عمره أكثر إن لم يقتله وأقل إن قتله، وذلك خلاف الإجماع. وهو مذهب النمرود إذ قال: «أنا أحيي وأميت»، على أنا قد بينا أن أجل الإنسان هو الوقت الذي يموت الإنسان فيه، فأما الوقت الذي لو بقي إليه لعاش فيه، فإنه لا يصح أن يكون أجلاً له، كما لا يصح أن تكون الجنة دار الفراعنة والكفرة على معنى أنهم لو آمنوا أدخلوها، وأن تكون جهنم داراً للأنبياء والصالحين والمؤمنين، على معنى أنهم لو كفروا أدخلوها، وأن تكون المرأة الأجنبية زوجة للإنسان، على أنه لو تزوجها لكانت زوجة له، كذلك لا يجوز أن يكون الوقت الذي لو بقي إليه لعاش أجلاً له؛ لأنه لو لم يُقتل لعاش إليه.

ويسألون عن مقتول وهو ابن عشرين سنة: أليس عندكم أن يكون أجله مائة سنة لو لم يُقتل؟ فلا بد من نعم.

فعندنا أن أحدًا من المخلوقين لا يقدر على قطع أجل غير أجله. وذهب عامة القدرية [المعتزلة] إلا من شذ منهم: أن المقتول يموت بغير أجله الذي ضربه الله له، وأنه لو لم يقتل لعاش ولم يمت.

فيقال لهم: فهل يجوز أن يحسن من الله تعالى أن يوجب علينا أن نقتص من القاتل ونقطع عليه أجله، وقد كان يجوز أن يكون بقية أجل المقتول شهرًا أو يومًا وبقية أجل القاتل مائة سنة.

فإن أجابوا إلى ذلك. قيل لهم: فالقصاص إنما هو المماثلة: النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص، فإن جاز أن يقطع عيش مائة سنة في مقابلة قطع عيش يوم واحد، فما أنكرتم أنه يجوز قطع اليدين والرجلين جميعًا بالإصبع الواحدة، ويجوز أن يؤخذ البريء بالسقيم، ويجوز كل ظلم في الدنيا. ولما ثبت إحالة هذا بموجب السمع والعقل، ثبت أنه ما قطع عليه أجله، وإنما المماثلة في الجراح تعتبر فقط، فيُجرّح جراحة تفوت روحه عندها، كما جرح هو جراحة فات عنها روح المقتول». أبو جعفر السمناني: البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطفيلان، تحقيق عبد العزيز بن رشيد الأيوب، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 2014، ص 566 - 570.



د - الجويني: كل من يقتل فقد مات بأجله

«الأجل يعبر بها عن الأوقات، فأجل كل شيء وقته، وأجل الحياة وقتها المقارن لها، وكذلك أجل الوفاة. فالأوقات في موجب الإطلاقات يعبر بها كثيرًا عن حركات الفلك، وولوج الليل على النهار، والنهار على الليل.

وتحقيق القول في الأوقات أنها لا تتخصص بأجناس من الموجودات، تخصيص الجواهر والعلوم ونحوها، ولكن كل واقع ابتغي أن يقرن بمتجدد، فذلك المتجدد الذي قرن به الحادث وقت له وذلك إلى قصد المؤقت وإرادته. فإذا قال قائل: قدم زيد عند طلوع الشمس، فقد جعل الطلوع وقتًا للقدوم، وإن قال: طلعت الشمس عند قدوم زيد، فقد جعل القدوم وقتًا للطلوع.

والأصل في التوقيت، أن يقدر المؤقت متجددًا معلومًا، ويفرض فيما يؤقته استبهاً، فيزيل الاستبهاً الموهوم بضم ذكره إلى ذكر ما فرض معلومًا، ثم يجوز أن يقدر موجود متجدد وقتًا، ويجوز أن يقدر عدم وقتًا، إذا تحقق التجدد فيه في مثل قول القائل: تحرك الجواهر عند زوال السواد عنه.

وذهب بعض القدماء إلى أن كل موجود مفتقر إلى زمان، وقضوا لذلك بثبوت أوقات لا نهاية لها ولا مفتتح، وزعموا أن الباري لم يزل موجودًا في أوقات غير متناهية؛ وهذا لا يتحصل، ولا معنى للزمان إلا قرن حادث بمتجدد، أو قرن متجدد بمتجدد.

وقد أقمنا الدليل الواضح على قدم الباري تعالى، وأوضحنا استحالة حوادث لا أول لها، ومقتضى هذين الأصلين يقضي بفساد ما قال هؤلاء، ولو افتقر كل موجود إلى وقت، لافتقرت الأوقات إلى أوقات، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى جهالة، لم يلتزمها أحد من العقلاء.



كل من يقتل فقد
مات بأجله. والمعني
بذلك أن الذي قتل
قد علم الله تعالى
في أزله مآل أمره،
وما علم أنه كائن فلا
بد أن يكون.

والغرض من الباب أن نعلم أن كل من يقتل فقد مات بأجله. والمعني بذلك أن الذي قتل قد علم الله تعالى في أزله مآل أمره، وما علم أنه كائن فلا بد أن يكون. فإن قيل: لو قدر عدم القتل فيه، فما قولكم في تقدير موته وبقائه؟

قلنا: ذهب كثير من المعتزلة إلى أنه لو قدر عدم القتل فيه لبقى مدة، والقاتل قاطع بذلك أجله. وذهب آخرون إلى أنه لو لم يقتل تقديرًا، لمات حتف أنفه في الوقت الذي يقدر القتل فيه، وذلك كله خبط لا محصول له.

والوجه القطع بأن من علم الله تعالى أنه يقتل، لا محالة، فإن قدر مقدّر عدم القتل، وقدر معه أن يكون المعلوم أنه لا يقتل فلا يمكن مع هذا التقدير القطع بامتداد العمر، ولا القطع بالموت في وقت القتل بدلًا منه، بل كل جائز ممكن عقلاً لا يمتنع تقديره، فهذا ما لا يسوغ غيره. وقد شهدت أي من كتاب الله تعالى على أن كل هالك مستوف أجله، منها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَحْزِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: 61].

فإن قيل: ما المعني بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمُرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر: 11].

قلنا: المراد بهذه الآية وجهان من التأويل، أحدهما: أن يكون المراد بها، وما ينقص من عمر شخص من أعمار أضرابه ومبالغ مدة أمثاله، وليس المراد ينقص عمره الواقع في معلوم الله، وكيف يسوغ ذلك، وفيه تقدير علم الله تعالى! والوجه الثاني: أن تحمل الزيادة والنقصان على المحو والإثبات المعتورين على صحف الملائكة، وقد يثبت شيء في صحيفتهم مطلقاً، وهو مقيد في معلوم الله تعالى، وعلى ذلك حمل المحققون قول الله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ [الرعد: 39].

الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، جامعة الأزهر، مصر، 1950، ص 361 - 363.

هـ - ابن العربي المعافري: لا موت - حتى وإن كان قتلاً - إلا بأجل

«الأجل عبارة عند أهل السُّنَّة على الوقت الذي علم الله فيه المنية وقدرها وأرادها؛ فلا حيوان إلا وأجله معلوم عندما يقدر له مراد فيه، لا يتعداه كيف ما تصرفت منيته؛ حتف أنفه أو مقتولاً.

وقالت المعتزلة والقدرية: يجوز أن يكون مراد الله في عبد عمّر مائة سنة؛ فيقطع مراد الله فيه قاطع؛ فيقتل عند ستين سنة، فلا يتم مراد الله في العبد، ولا يبلغ الأجل الذي كتبه له ربه.

اعتمدوا على أصليين فاسدين:

أحدهما: ظواهر من الكتاب كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ [الأنعام: 2].



والثاني: وجوب القَوْد على قاتل النفس، ولو كان بأجله وممراد ربه لما وجب فيه قصاص.

وعمدتنا في أصل المسألة قد تقدم؛ وهو البناء على أن مراد الله نافذ على كل حال، وعجباً لهم كيف ضلوا عن أصل عظيم في هذا الباب؛ وهو أن الباري تعالى قد علم عمره؛ فإن كان أراد خلاف ما عَلمَ فذلك غاية السفه والجهل، وهذا يطرد في مسائل الإرادة أيضاً. وإن كان عَلمَ ما أراد فلم يتم مراده ولا صدق معلومه - فتعالى الله - آل ذلك بهم إلى نفي العلم عن الرب تقدس عن قولهم، فاشدد على هذه النكتة يد الظنين بأواعيها، فالنفس مجزية بمساعيها.

فأما ما يدعونه ظاهراً من كتاب الله؛ فليس لهم فيه تعلق لاحتماله؛ فإن قوله تعالى: ﴿قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ ﴿عائداً إلى آجال علمها وقدرها، كموت كل نفس، ثم بعثها في القيامة (...)﴾.

وأما قوله: «إنه لو كان بقدرته وإرادته لما وجب عليه القصاص»، فدعوى عريضة طويلة، وما الذي منع من وقوع الإرادة والمعاقبة واجتماعهما في حق الشخص الواحد؟». ابن العربي: الكتاب المتوسط في الاعتقاد، تحقيق عبد الله التوراتي، سلسلة أعلام أندلسية، دار الحديث الكتانية للطباعة والنشر والتوزيع، طنجة/بيروت، 2015، ص 310 - 312.

و - الإيجي والتفتازاني: المقتول ميت بأجله

«قال [عضد الدين الإيجي]: (المبحث الثالث الأجل) (الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد والموت من فعل الله تعالى، وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جري العادة، والمقتول ميت بأجله، ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حياته. وقال أبو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت، وقال كثير من المعتزلة: بل يعيش البتة إلى أمد هو أجله. لنا مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَحْزِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، وأنه إذا لم يعلم الأجل لم يعلم الموت ولا الحياة. وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمرُ مِنْ مَّعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمرِهِ﴾؛ معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر في العمر مع أن الخبر من باب الأحاد يحتمل كثرة الخير والبركة، وتجوز تأخر الموت ليس تغييراً لعلم الله، بل تقريراً لأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير العلم بذلك، ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل، وارتكبه من النهي لا لما في المحل من الموت».

في اللغة الوقت، وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها، كما يقال: أجل هذا الدين شهران أو آخر الشهر، وفسر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ بعضهم بأجل الموت وأجل القيمة، وبعضهم بما بين أن يخلق الله الموت، وما بين الموت والبعث، ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة، فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه، ثم من قواعد الباب أن المقتول ميت بأجله؛ أي: موته كائن في الوقت الذي علم الله



وعجباً لهم كيف ضلوا عن أصل عظيم في هذا الباب؛ وهو أن الباري تعالى قد علم عمره؛ فإن كان أراد خلاف ما عَلمَ فذلك غاية السفه والجهل.



تعالى في الأزل وقدر حاصل بإيجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليداً، وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت، وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر، ولا بالموت بدل القتل، وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة. فزعم الكعبي أنه ليس بميت لأن القتل فعل العبد، والموت لا يكون إلا فعل الله تعالى أي مفعوله، وأثر صنعه.

وردّ بأن القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول، وإنما فيه الموت، وانزهاق الروح الذي هو إيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة، وكأنه يريد بالقتل المقتولية، ويجعلها بطلان الحياة نفسه، ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى: ﴿أَفَاِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ﴾ الآية، لكن لا خفاء في أن المعنى مات حتف أنفه، وأن مجرد بطلان الحياة موت، ولهذا قيل: إن في المقتول معنيين: قتلاً هو من فعل القاتل، وموتاً هو من فعل الله تعالى. وزعم كثير منهم أن القاتل قد قطع عليه الأجل، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل. وزعم أبو الهذيل أنه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت، لنا الآيات والأحاديث الدالة على أن كل هالك مستوف أجله من غير تقدم ولا تأخر، ثم على تقدير عدم القتل، لا قطع بوجود الأجل وعدمه، فلا قطع بالموت ولا الحياة. فإن عورض بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمرُ مِنْ مَّعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾، وقوله ﷺ: «لا يزيد في العمر إلا البر»، أجيب: بأن المعنى ولا ينقص من عمر معمر على أن الضمير لمطلق المعمر، لا لذلك المعمر بعينه، كما يقال لي درهم ونصفه؛ أي: لا ينقص عمر شخص من أعمار إخوانه ومبالغ مدد أمثاله. وأما الحديث فخبير واحد فلا يعارض القطعي.

وقد يقال: المراد بالزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة. كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقاً، وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول إلى موجب علم الله تعالى وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39] أو بالنسبة إلى ما قدر الله تعالى من عمره لولا أسباب الزيادة والنقصان، وهذا يعود إلى القول بتعدد الأجل، والمذهب أنه واحد.

تمسك الكثيرون بأنه لو مات بأجله لم يستحق القاتل دمًا ولا دية أو قصاصًا ولا ضمانًا في ذبح شاة الغير لأنه لم يقطع عليه أجلاً، ولم يحدث بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليداً، وبأنه قد يقتل في الملحمة ألوف تقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان. والجواب عن الأول: أن استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت، بل بما اكتسبه القاتل وارثه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالأجل حتى لو علم موت الشاة بإخبار الصادق أو ظهوراً لأمارات لم يضمن عند بعض الفقهاء. وعن الثاني: منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالبواء والزلزلة والغرق والحرق. تمسك أبو الهذيل بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لأجل قدره الله تعالى مغيراً لأمر علمه وهو محال.

والجواب: أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا نسلم لزوم المحال. وقد يجاب بأنه لا استحالة في قطع الأجل المقدر الثابت لولا القتل، لأنه تقرير للمعلوم لا تغيير، فإن قيل: إذا كان الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف، وكان الخلاف لفظياً على ما يراه الأستاذ وكثير من المحققين. قلنا: المراد بأجله المضاف إلى زمان بطلان حياته بحيث لا محيص عنه، ولا تقدم، ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَعْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، ومرجع الخلاف إلى أنه: هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم في حقه أنه إن قتل مات وإن لم يقتل فالى وقت هو أجل له.

فإن قيل: فيلزم على الأول القطع بالموت وإن لم يقتل. وعلى الثاني: القطع بامتداد العمر إلى أمد، وقد قال بجواز الأمرين البعض من الكل من الفريقين.

أجيب: بمنع لزوم الثاني لجواز أن لا يكون الوقت الذي هو الأجل متراخياً، بل قد يكون متصلاً بحين القتل أو نفسه وهذا ظاهر، وأما الأول فيمكن دفعه بأن عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى، بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع لمن يستلزم محالاً هو انقلاب الأجل وإن قدر معه تعلق العلم بأنه لا يقتل، فانتفاء القطع يكون ذلك الوقت هو الأجل ظاهر، لأن القطع بذلك، إنما كان في جهة القطع بالقتل، ثم الأجل عندنا واحد. وعند من جعل المقتول ميتاً بأجله مع القطع، فإنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد آخر هو أجله اثنان. وعند الفلاسفة للحيوان أجل طبيعي بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته، الغريزتين وأجال احترامية بحسب أسباب لا تحصي من الأمراض والأفات».

سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، الجزء الرابع، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم، 1409هـ، ص 314 - 318.

3 - الموقف الإمامي: ابن نوبخت كما يشرحه العلامة الحلي

«قال [ابو إسحاق ابن نوبخت]: الأجل هو الوقت والميت يموت بأجله. وليس كذلك مقتول يقتل بأجله، وإلا كان الملك لو قتل أهل بلدة في يوم (واحد فإن) حياتهم واجبة وهو خرق للعادة.

أقول [الحلي]: الأجل في اللغة هو الوقت. فأجل الدّين هو وقت وجوب أدائه، وأجل الحياة هو الوقت الذي علم الله تعالى وقوع الحياة فيه، وأجل الموت هو الذي علم الله تعالى وقوعه فيه؛ فالميت يموت بأجله؛ يعني إن الله تعالى علم أنه يموت في الوقت الذي مات فيه فمات.

أمّا المقتول فهو يقتل بأجله، فإن أريد أنه يقتل في الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حياته فهو كذلك. ولو أريد أنه لو بقي لعاش أو مات فالذي اختاره المصنّف:

الأجل هو الوقت
والميت يموت بأجله.
وليس كذلك مقتول
يقتل بأجله، وإلا كان
الملك لو قتل أهل
بلدة في يوم (واحد
فإن) حياتهم واجبة
وهو خرق للعادة.



أنّ منهم من لو بقي لعاش قطعاً، ومنهم من يجوز عليه الأمان. (و) احتجّ على القطع بحياة البعض أن ملكاً لو قتل أهل بلدة، فإننا نحكم بأنّه لو لم يقتلهم لعاشوا؛ لأنّه لولا ذلك لزم خرق العادة؛ إذ من المستحيل عادة موت أهل تلك البلدة في يوم واحد، وخرق العادة لا يجوز إلّا في زمان الرّسالة».

العلامة الحلي: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق محمد نجمي زنجاني، منشورات الشريف الرضي، قم، 1363هـ، ص 193 - 194.

4 - الموقف الزيدي: الموت فعل الله، والقتل فعل القاتل

«واختلف الناس في الآجال: فذهبت المجبرة ومن قال بقولهم إلى أن الآجال كلها محتومة من الله تعالى، وأنه لم يكن من الجاني جناية لمات المجني عليه في ذلك الوقت، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِنَبَأً مُّوجَّلاً﴾ [آل عمران: 145]، وبقوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]

والرد عليهم: أن الله تعالى نهى عن قتل النفس التي حرم الله، فقال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32]، فلم يكن ليحرم قتل النفس ويأذن به، ولا كان يعذب القاتل على فعل غيره. وقوله: «ومن أحيائها فكأنما أحيأ الناس جميعاً»، المراد به: من منعها من القتل وصرف ظلم الظالم عنها. ولو كان من يُقتل لو سلم من القتل لمات في ذلك الوقت، لكان من يذبح بهيمة غيره مأجوراً غير مأزور، ولم يُحكم عليه لصاحبها بشيء لأنه لو تركها لماتت، فكانت ميتة، فكأنه قد أحسن إلى صاحبها، وذلك القاتل لا يجب عليه قود ولا دية في جرح من قد أذن الله بموته؛ ولو كان ذلك كذلك لكان خارجاً من الحكمة أن ينهى الله عن شيء ويأذن به، ويعذب عليه من فعله. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِنَبَأً مُّوجَّلاً﴾ [آل عمران: 145]، فإن الموت غير القتل، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ [آل عمران: 144]، فصح أن الموت فعل الله، والقتل فعل القاتل. وقوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]، يريد: أجل الموت الذي هو غير القتل.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران: 145] المراد بالكتاب هاهنا العلم، يقول: لبرز علم الله أنهم يُقتلون في مضاجعهم، وعلم الله سابق غير سائق.

وذهبت المطرفية إلى أن الآجال ليست من الله، إلّا أجل من بلغ مائة وعشرين سنة، فالله أماته، ومن مات قبل ذلك فلم يرد موته وإنما ذلك بتعدي من تعدى وظلم [من ظلم]، وبأسباب وأعراض ليست من الله ولا قصدها، ولا قصد موت الميت، إلّا إذا بلغ الحد الذي ذكروه وقالوا: هو العمر الطبيعي، واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

أن الموت فعل الله،
والقتل فعل القاتل.



علم الله سابق غير
سائق.

إِلَّا لِعَبْدُونِ ﴿ [الذاريات: 56]. وقالوا: إن الله تعالى ساوى بين الناس في ستة أشياء: في الخلق والرزق، والموت والحياة، والتعبد والمجازاة. وهذا منهم غلط عظيم، وخطأ من القول وخيم.

أما قولهم: إن الله تعالى ساوى بين الناس في الخلق، فليس الذكر كالأنثى، ولا الكامل كالناقص، ولا الفصيح كالأعجم، ولا الصبيح كالقبيح، ولا الأبيض والأسود، ولا العربي كالزنجي، ولا الشريف كالوضيع، ولا المالك كالمملوك [هكذا!!!]؛ وهذا مشاهد بين لا ينكره عاقل، ولا يماري فيه إلا جاهل، وقد قال تعالى: ﴿ **أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْخِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿** [الزخرف: 32]، فبيّن أنه رفع بعضهم فوق بعض درجات، وقال تعالى: ﴿ **ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْ رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوِيَنَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿** [النحل: 75]، وقال عز من قائل حاكياً عن امرأة عمران: ﴿ **إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿** فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ﴿ [آل عمران: 35، 36]، وقال تعالى: ﴿ **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴿** [النساء: 34]. فصح أن الله تعالى ما ساوى بين الناس في الخلق. وكذلك لم يساو بينهم في الرزق، بل رزق بعضهم أكثر من بعض، وذلك مشاهد ظاهر، وقل ما يوجد أخوان لأب وأم مستويان في الرزق، ولو كانت صنعتهما واحدة، واستطاعتها واحدة، فكيف يسوي جميع الناس؟ وبعضهم رزق في ذاته لبعض مثل الولد للوالد، والمملوك للمالك، فإن الولد رزق للوالد، والمملوك رزق للمالك، فكيف يستوي الرزق والمرزوق، وقد رأينا أرضاً ينزل الله عليها المطر في كل وقت يحتاج الناس إليه، ويصرف عنها الآفات، ورأينا أرضاً لا يكاد أهلها يعرفون المطر، ولا يزالون في عسر عسير، ورأينا أرضاً يكون فيها الزرع والثمر، فيصيبها الله بالريح وبالجراد والبرد. وهذا مشاهد بيّن، فأين المساواة من الله؟ إلا أن يقولوا: ليس الغيث من الله، والريح والجراد والبرد؛ فإن قالوا ذلك جحدوا بعض خلق الله وبلبته ونعمته؛ وقد قال الله تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ ﴿** [النحل: 71]، وقال تعالى: ﴿ **يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكَرَ ﴿** أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴿ [الشورى: 49 - 50].

وأيضاً فإن المواريث رزق من الله بالإجماع، وليست المواريث سواء؛ وقد جعل الله لبعض الورثة كل المال، وللبعضهم نصفه، وجعل لبعضهم ثلثه، ومنهم من جعل لهم الربع، ومنهم من جعل له السدس، ومنهم من جعل له الثمن، فأين المساواة من الله في المواريث؟ فهذا منهم غلط في الحساب وفي اعتقادهم! وأعجب من هذا في المواريث أنه لو ماتت امرأة وتركت زوجها وأمها وإخوتها لأمها وأخاها لأبيها وأمها، أنه يقضى لزوجها من مالها بالنصف، ولأمها بالسدس، ولإخوتها لأمها بالثلث، ولا شيء لأخيها لأبيها وأمها، فبطل ما قالوا من المساواة في الرزق.



وأما قولهم: «إن الله ساوى بين الناس في الموت والحياة»، فإن الله لم يساو بينهم في الموت والحياة فيما زاد على مائة وعشرين سنة، وقد فرق بينهم في الموت والعمر فيما فوق مائة وعشرين، فمن الناس من عمّر مائة وثلاثين وأكثر من ذلك إلى ألف سنة. قال الله تعالى في نوح عليه السلام: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: 14]، وكما كان الاختلاف موجودا في الزائد على مائة وعشرين، كذلك فيما دون المائة والعشرين.

وأما قولهم: «إنه لا يموت أحد قبل هذا الحد الذي حدوه بقضاء من الله وفعله، بل بسبب عارض لم يردده الله»، وهذا القول ينتقض عليهم من وجوه:

منها: أن الطبيعة لا تكون أكثر من العوارض والفساد، ولو كان الفساد غالبًا على الطبيعة لكان الفساد غالبًا على الصلاح، ولو كان ذلك كذلك لكان فعل الله مغلوبًا؛ ولأنه لا يكاد يبلغ المائة والعشرين إلا القليل، مع أن من بلغ هذا الحد يكون عاجزًا ضعيفًا، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [يس: 68].

ومنها أن الله تعالى لم يهمل الخلق، ولا ضيع العباد، قال الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: 27]. وإذا كان موت من يموت قبل هذا الحد بغير تعد من أحد ولم يكن من الله، فمن فاعل الموت الذي لم يشاهد للميت قاتل؟ مثل من يناله مرض فيموت منه، ولم يكن من الميت استجلاب له، ولا تضییع لنفسه، مثل من تأكله الحية في حرزه، ومثل من تصيبه برقعة في منزله، ومثل موت النفساء على أولادها. فإذا كان هؤلاء وأمثالهم لم يجنوا على أنفسهم، ولا جنى عليهم آدمي، ولا كان موتهم من قبل الله، فمن فاعل موتهم؟ فإذا لم يكن من الله بلية يجزي الميت بها، ولم يكن من متعد فيجب عليه القود، ولا من مخط فتجب عليه الدية، فهل يكون إلا مهملاً مضيغاً مصابه في الدنيا والآخرة؟

وإن قالوا: إن كل من أصيب بالموت قبل هذا الحد، فإن مصابه من قبل تعدي من يتعدى عليه، أو تفريطه في نفسه؟ قلنا: الطفل إذا أصيب بمصيبة الموت، ولم يكن من أحد تعدي عليه ولا تعدي على نفسه؟

فإن قالوا: مصابه بتعد وتفريط من وليه. قلنا: فلا يكون المتعدي عليه إلا مأثوماً، وإذا كان كذلك كان مصاباً بمصيبتين، إحداهما موت ولده، والأخرى: الإثم في تفريطه فيه وترك منعه للموت عنه، وهذا ما لا يقول به أحد غير هذه الفرقة. وقد روي أن إبراهيم ابن رسول الله ﷺ مات وهو ابن ستة عشر شهراً، فإلى من ينسبون موته؟ وقد قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ رُبِّ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَلِنَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [غافر: 67]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: 42].

وروي عن رسول الله ﷺ أنه كان إذا أراد أن ينام جعل يده اليمنى تحت خده ثم قال: «اللهم باسمك وضعت جنبي وبك أرفعه، اللهم إن أمسكت روحي فاغفر لي وارحمني برحمتك، وإن أطلتته فاحفظني بما تحفظ به الصالحين»، فهل خاف النبي ﷺ أن يمسخ الله روحه قبل وقت إمساكه؟ أو جهل هذا الحد الذي حده المطرفية؟ فصح أنه ﷺ كان يتوقع الموت في ليله ونهاره. وقد روي عنه ﷺ أنه قال: «من كان يأمل أن يعيش غداً فإنه يأمل أن يعيش أبداً، ومن كان يأمل أن يعيش أبداً يقسو قلبه». وروي عنه ﷺ أنه قال: «أخوف ما أخاف على أمتي الهوى وطول الأمل». ومن طول الأمل أن يقول القائل: إن الله لا يريد موتاً حتى يعمر مائة وعشرين سنة، وقد قال تعالى لنبيه: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴾ وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴿ [الحجر: 98 - 99]، واليقين هاهنا هو الموت. والأمة مجمعة على أن النبي ﷺ مات بقضاء الله وقدره، وهو ابن ثلاث وستين سنة. وروي عنه ﷺ أنه قال: «معترك منايأ أمتي ما بين الستين إلى السبعين». وقد قال تعالى: ﴿ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴾ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿ [الواقعة: 60 - 61].

ومن تقدير الله للموت بين الناس أنهم يولدون ويموتون على مهل وهون، ولا يكاد يجتمع موت ناس كثير فيشتهر ذلك اشتهاً ظاهراً، وكذلك لا يكاد يجتمع ولادة ناس كثير فيشتهر ذلك اشتهاً ظاهراً كثيراً.

ولا يموت الناس معاً كصريم الزرع، بل يأخذهم الموت شيئاً شيئاً على مهل، وكذلك ولادة من يولد منهم، فلا هم باقون ولا هم منقطعون، فمثلهم كمثل قوم يدخلون داراً مفترقين ويخرجون منها مفترقين، والدار هي الدنيا، ومنهم من يقيم فيها كثيراً، ومنهم من يقيم فيها قليلاً، فهل هذا إلا بتقدير من الله تعالى.

(...)

وأما ما روي عن القاسم والمؤيد بالله ﷺ في ذكر العمر الطبيعي، فإن مرادهما غاية العمر، وأكثر ما يعمر أهل العصر؛ لأنهما ذكرا المفقود، وليس غرضهما أنه العمر الذي لا يأذن الله بموت أحد قبله.

وقد قال محمد بن القاسم ﷺ في كتاب الأجل في مسائل علي بن جهشيار الطبري ردّاً على من زعم أن القتل بقضاء الله.

ولقد قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبَهِ إِمْلَاقٌ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾ [الإسراء: 31]، فلو لم يجعل الله أجلاً وأرزاقاً ثم ابتلاهم لم يكن ليقول: ﴿ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾، وما كان الله يعدمهم الرزق وقد قضى عليهم الموت، إلا أنهم حين أطاعوا ربهم وانتهاوا رزقوا هم وأولادهم ما شاء الله من آجالهم، فمن شاء تبارك وتعالى أن يقدم أجله قدمه، ومن شاء أن يؤخر أجله أخره إلى أجله، إذا ترك أبائهم الاعتداء عليهم. وقد سئل قوم عن قول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كُنْ بَأْسًا مُؤْجَلًا ﴾ [آل عمران: 145]. فقالوا: القتل هو الموت.





ولسنا والحمد لله ننكر أن النفس لا تموت إلا بإذن الله، ولكن الأجل في ذلك أجلا: أجل العباد فيه مبتلون، وأجل إلى الله. فإن ترك العباد فيه الاعتداء على العبد، فإن شاء الله أن يقبضه في تلك الساعة فعل، وإن شاء أن يؤخره فعل. والأمر في ذلك إلى الله في الموت والحياة، إن شاء الله يصرف اعتداء العباد فعل، وإن شاء أن يتركهم واعتداءهم فعل. وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الدعاء يرد القضاء، وإن البر يزيد العمر، وأن الحج ينفي الفقر، وأن صدقة النهار تنفي ميتة السوء، وأن صدقة الليل تطفئ غضب الرب». وروي عنه ﷺ أنه قال: «صلة الرحم تزيد في العمر». وعن علي رضي الله عنه أنه قال: «وصلة الرحم فإنها ثورة في المال، ومنسأة في الأجل، وتكثير في العدد». فصح ما قلنا من أن الله يقبض روح من يشاء كما يشاء ومتى شاء صغيراً أو كبيراً، وأنه لا حد للعمر محدود. وبطل قول المطرفية في المساواة في الموت والحياة.

الإمام المتوكل على الله من كتابه: «حقائق المعرفة في علم الكلام» مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003، ص 333 - 343.

5 - الموقف الماتريدي والرد على المعتزلة:

أ - أبو معين النسفي: المقتول ميت بأجله

«(...) ثم المقتول عندنا ميت بأجله، وما يخلق الله تعالى فيه من المعنى المنافي للحياة مفعول الله تعالى وليس للقاتل وهو الموت، والقتل فعل القاتل قائم به ليس بحال من المقتول، والفعل الذي يوجد في القاتل ويوجد الله عقبيه انزهاق الروح أو الموت في المحل بطريق إجراء العادة يُسمّى قتلاً، كما يُسمّى ما يتفرق عقبيه أجزاء جسم صلب كسرّاً، والتفرق مفعول الله تعالى لا صنع للعبد فيه. وزعم الكعبي أن المقتول غير ميت لأن الموت من فعل الله والقتل من فعل القاتل، وقال غيره من المعتزلة في المقتول معنيان:

أحدهما: من الله وهو الموت، والآخر: من العبد وهو القتل. وما ذكرنا من دلائل إبطال القول بالتولد يوجب بطلان هذا كله. ثم يتصل بهذا أن المقتول ميت بأجله، وهذا هو أجله لا أجل له سواء. وكذا قال أبو الهذيل من جملة المعتزلة حتى قال: لو لم يقتل لمات بأجله في وقت قتله. قال: والمدة التي لم يعيش إليها لم تكن أجلاً ولا من عمره. وعندنا ليس الأمر كذلك، بل يقتل لا محالة، وكذا قال الجبائي: إن لا أجل له إلا هذا، وقال الباقر: المقتول مقطوع عليه أجله، كذا ذكروا. ولنا قوله: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَحْزِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: 61]، والحديث المعروف أن عند تصوير العبد في بطن أمه يأمر الله ملكاً فيكتب على جبهته رزقه وأجله وسعادته وشقاوته، وتعلقه بقوله: ﴿وَمَا يَعْمُرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر: 11] وتقدير الآية عندنا - والله أعلم - وما يعمر من معمر، ولا ينقص من عمر معمر آخر سواء؛ أي: يعطي لهذا الثاني من العمر ما يكون ناقصاً بمقابلة عمر الأول، والهاء راجع إلى من يماثله في الاسم لا إلى عين المذكور، كما يقال: هذا درهم

المقتول عندنا ميت بأجله، وما يخلق الله تعالى فيه من المعنى المنافي للحياة مفعول الله تعالى وليس للقاتل وهو الموت.



ونصفه؛ أي: نصف درهم آخر مماثل للأول في الاسم. كذا ذكر كبار أهل اللغة، منهم الفراء. ويقولون: لو كان مات بأجله لم يجب القصاص ولا وجب الضمان إذا كان شاة فذبحها لأنه أحسن إليه، والجواب: أن وجود القصاص والضمان لارتكابه النهي باكتسابه الفعل الذي أجرى تعالى العادة بتخليقه الموت عقبه لا على ما وجد في المحل من المعنى المنافي للحياة على ما مر في مسألة التولد.

يحققه: أن عندهم كان من الجائز أن يكون هذا أجله إن لم يكن واجباً، والضمان لا يجب مع الشك ولا القصاص، ومع ذلك «وجب» هاهنا دل أنه إنما وجب لما ذكرنا، ثم الحقيقة أنه لا خلاف في هذه المسألة، لأنهم يقولون: إن معلوم الله تعالى في انتهاء عمره غير هذا إذ لا يظن بمن خالف هشام بن عمرو من تجويز كون المعدوم معلوماً، وإنما يقولون: إن الله تعالى يعلم أنه يُقتل لا محالة ويعلم أنه لو لم يُقتل لعاش إلى وقت كذا على الأصل أن الله تعالى يعلم ما يكون، ويعلم أن ما لا يكون لو كان كيف يكون على ما قال في حق الكفار: «ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه»، وإن كان يعلم أنهم لا يردون، ونحن لا ننكر هذا وإنما ننكر كون ذلك مشكوكاً مجهولاً عنده كما يكون من جهل العواقب، وهم أيضاً يابون هذا».

أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية/ الجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2011، ص 944 - 946.

ب - أبو البركات النسفي: كل شيء من فعل الله: الموت والقتل.

((...)) «المقتول ميت بأجله؛ لأن القتل فعل يخلق الله تعالى عقبيه في الحيوان الموت. وعندهم [= المعتزلة] مقطوع عليه أجله.

اعلم أن عندنا ما يخلق الله تعالى في المقتول من المعنى المنافي للحياة - وهو الموت - مفعول الله تعالى وليس بفعل للقاتل، والقتل فعل القاتل قائم به، وليس بحال بالمقتول إذ فعل العبد لا يجاوز محل قدرته.

وزعم الكعبي أن المقتول غير ميت؛ لأن الموت فعل الله تعالى، والقتل فعل القاتل. وقال غيره من المعتزلة: في المقتول معنيان، أحدهما: من الله تعالى - وهو الموت - والآخر: من العبد - وهو القتل.

وما ذكرنا من الدليل في إبطال القول بالتولد يوجب بطلان هذا كله، فالحاصل أن عندنا المقتول ميت بأجله، وهذا أجله لا أجل له سواء.

وكذا قال أبو الهذيل منهم حتى قال: لو لم يُقتل لمات بأجله في وقت قتله إذ لو جاز أن يعيش كان قاتله مقدماً أجله، وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34].

فالحاصل أن عندنا
المقتول ميت بأجله،
وهذا أجله لا أجل
له سواء.



وعندنا ليس الأمر كذلك، بل يقتل لا محالة.

وكذا قال الجبائي: لا أجل له إلا هذا، وقال الباقر: المقتول مقطوع عليه أجله.

لنا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]،

والحديث المعروف: «إن الله يبعث ملكاً فيكتب عمله ورزقه وأجله وسعادته وشقاوته».

وقولهم: إنه غير مقتول بأجله وله أجل آخر باطل؛ لأنه لا يليق به تعالى أن يجعل له أجلاً يعلم أنه لا يعيش البتة، أو يجعل أجله أحد الأمرين كقول الجهال بالعواقب لا بل كان عالمًا أنه يُقتل فجعله أجله، فيكون الأجل الواقع في علم الله تعالى واحد.

وما ذكروا يؤدي إلى أن الله تعالى أعطى العبد قدرة منع الله عن إبقاء عبده إلى ما جعله أجلاً له، وقدرة قطع ما جعله أجلاً له وهو محال، ووجوب القصاص والضمان على القاتل لارتبأك المنهي ومباشرته في محل قدرته فعلاً أجرى الله تعالى العادة بتخليق الموت عقبيه.

وعلى هذا الأصل يخرج قوله ﷺ: «صلة الرحم تزيد في العمر»؛ يعني كان في علم الله سبحانه أنه لولا هذه الصلة كان عمره كذا، ولكنه علم أنه يصل رحمه فيكون عمره أزيد من ذلك، ويكون المحكوم المعلوم أنه يصل رحمه ويعيش إلى هذه المدة لا محالة ولكن مع علمه أنه لو لم يفعل لمات قبل هذه المدة، لما عرف أنه تعالى يعلم ما يكون ويعلم ما لا يكون لو كان كيف يكون كما قال الله تعالى في حق الكفار: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا هُمْ عَنْهُ﴾ [الأنعام: 28]، وإن كان يعلم أنهم لا يردون».

أبو البركات النسفي: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة [المسمى: الاعتماد في الاعتقاد]، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث/ الجزيرة للنشر والتوزيع، مصر، 2014، ص 316 - 320.

6 - موقف متكلمة الحنابلة:

القاضي أبو يعلى في المعتمد في أصول الدين: لا أحد يقطع أجل أحد

«والمقتول يموت بأجله. وأحد لا يقطع أجل أحد. وإن أجل الموت هو وقت الموت. وأجل حياته هو مدة الزمان الذي علم الله تعالى أنه يحيا إليه، خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن المقتول مات بغير أجله، وأنه لو لم يقتل لحياي. والدلالة على ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34]. وذم الله تعالى قوماً: ﴿وَقَالُوا لَاخُونَهُمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرَىٰ لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَافِتِلُوا﴾ [آل عمران: 156] فأكذبهم الله تعالى ونبههم عن خطئهم، فقال: ﴿قُلْ فَأَدْرَأُ عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: 168]، ثم قال: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي يُبُوتِكُمْ لَرَزَّ الَّذِينَ كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلَ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ﴾ [آل عمران: 154]، وقال: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: 22]، وقوله تعالى: ﴿أَيَنَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكَكُمُ

والمقتول يموت
بأجله. وأحد
لا يقطع أجل أحد.

الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ ﴿ [النساء: 78]، وقال تعالى: ﴿ مَا نَسِيقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَخِرُونَ ﴾ [الحجر: 5، والمؤمنون: 43]. ويدل ما روى ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: «يجمع الله خلق أحدكم نطفة أربعين ثم علقه أربعين» إلى أن قال: «ثم يقول الملك: ما رزقه؟ ما أجله؟ أشقي أم سعيد؟» وأيضاً فإن المقتول لا يموت لأجل أن أجزائه تفرقت باعتماد القاتل، وإنما يموت بوجود الموت الذي يفعله الله فيه، وامتنع أن يكون القاتل قاطعاً لأجله». القاضي أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1974، ص 148 - 149.

7 - موقف متكلمة الإباضية:

ما حكم من قتل مظلوماً؟ موقف الفزاري

«ويقال لهم [= للقدرية]: أخبرونا عمن قتل مظلوماً، أليس إنما قتل بأجله وانتهى إلى غاية عمره؟ فإن زعموا أنه قتل قبل فناء عمره وذهاب أيامه واخترم دون أجله الذي جعله الله له لا يعدوه وعلم أنه ينتهي إليه، وقال تبارك وتعالى: ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [الأعراف: 34]، فقد صار قولهم إلى قول من قال: إن الله لا يعلم آجال العباد وأرزاقهم قبل كينونتها حتى تكون، ويدخل عليهم مثل الذي يدخل على من زعم ذلك، ويخرجون بذلك من التوحيد، فسبحان الله العالم الذي لا يحمل عما يصفه به أهل الجهل.

فإن زعموا أن من قتل مظلوماً إنما صار إلى ما علم الله من أجله وفناء عمره، وما كتب عليهم من الموت، فكيف يستطيع الناس أن يجاوزوا أعمارهم التي كتب الله [أنهم] يموتون بها؟ وقال تبارك وتعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ ... الآية ﴾ [آل عمران: 156]. وقال: ﴿ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ ﴾ [آل عمران: 154]، وقال: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ ﴾ [النساء: 78]، وقال: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كَتَبْنَا مُوَجَلًّا ﴾ [آل عمران: 145]، وقال يخبر عن الكفار: ﴿ الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [آل عمران: 168]، ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ [المؤمنين: 14] أنى يقدر المخلوق الضعيف في ضعفه على أن يخترم أحداً قبل بلوغ كتاب الله المؤجل وقضائه فيه النازل؟ فسبحانه هو أنفذ حكماً وأعظم أمراً من أن يقدر على ذلك محبوب مقهور أو يقدر عليه أحداً من خلقه أو يجعل ذلك إليه».

أبو عبد الله الفزاري: كتاب القدر، ص 28 - 30.

ثانياً؛ مسألة موت الحيوان ومصيره

من الأمور التي وردت على هامش مسألة الموت والقتل والأجل هذه، مسألة مصير الحيوان. وكان التساؤل: ترى، ما مصير الحيوان الفاني؟



نموذج من الزيدية: الإمام المتوكل

«(...) وكذلك البهائم، فإن الله يثيبها ويعوضها بتمليكها الناس إياها وتسخيرها لهم، وفي عوضها في الجنة؛ وكذلك الوحوش، وجميع ما خلق الله من الحيوان، فإنه قد نالها الضر في هذه الدنيا من الجوع والعطش والخوف والموت، وغير ذلك.

والدليل على ما قلنا من طريق العقل: أنه قد ثبت أن الله تعالى عدل حكيم، وأنه رؤوف كريم، وأن عفوه يرجى عمن أذنب، فكيف من لم يذنب؟ وهي تألم وتجوع وتظمأ وتهزل، وقد رأينا الناس يكدون البهائم كدًا عنيفًا، ويستخدمونها حتى تبلغ الغاية من الهزال والموت. ومنها ما يذبحه الناس ويطبخونه بالنار ويأكلونه، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «في كل كبد حرى أجر».

وقد صح بنص القرآن وبالإجماع أن جميع الحيوان يحيا يوم القيامة ويحشر، قال الله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا ظَلِيرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحِهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: 38].

فإذا كانت تحشر بلا شك، فلا بد لها بعد حشرها من أحد ثلاثة وجوه: إما أن تدخل النار، أو الجنة، أو تمات وتنفى.

فإن قيل: إنها تمات. فلا شيء حشرت ثم أميتت وأفنت؟ فلو كان ذلك كذلك لكان عبثًا إحيائها يوم القيامة وإماتتها. فصح أن الآخرة هي دار الحيوان، وأنه لا يذوق أحد موتًا بعد الحشر والنشور.

وإن قيل: تدخل النار. فما ذنبها الذي تدخل به النار؟ وهذا ما لا يُعقل ولا يقول به أحد، ولم يبق إلا إدخال الله لها الجنة، وفي رحمة الله ما يسعها - الذي وسعت رحمته كل شيء - وقد قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ [النحل: 111] والبهائم من ذوات النفوس. وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أفضل الجهاد أن تقتل وتعقر فرسك في سبيل الله»، فإذا كان الرجل يأتي يوم القيامة يجادل عن نفسه، فكذلك الفرس الذي يعقر تحته تأتي يوم القيامة تجادل عن نفسها. وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من قتل عصفورًا عبثًا أوقف به يوم القيامة فيقول: يا رب إن هذا قتلني عبثًا» - أو قريبًا من هذا - فإني حفظت المعنى ونسيت اللفظ [عن الشريد، قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ قَتَلَ عُصْفُورًا عَبَثًا عَجَّ إِلَى اللَّهِ ﷻ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ: يَا رَبِّ، إِنَّ فُلَانًا قَتَلَنِي عَبَثًا، وَلَمْ يَفْتُلْنِي لِمَنْفَعَةٍ»]. أخرجه أحمد (32/220/19470 - ط. الرسالة)، والنسائي (4458 - ط. المعرفة) من طريق صالح بن دينار، عن عمرو بن الشريد، عن الشريد، به. وقال الألباني في «ضعيف الجامع»: (5751) ضعيف.

وأما السباع والحيات والعقارب وما يؤذي الإنسان من الحيوان، فيجوز أن يجعلها الله من عذاب النار ولا تكون النار تؤذيها - كخزنة النار - وروي في التفسير مثل هذا عن رسول الله ﷺ.

الإمام المتوكل على الله، «حقائق المعرفة في علم الكلام» مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003، ص 358 - 360.

فصح أن الآخرة هي
دار الحيوان، وأنه
لا يذوق أحد موتًا
بعد الحشر والنشور.



النظر في أمر العالم

باب القول في العالم





تقديم: ما العالم؟

«وقد ذكرنا نحن في «المعتمد» أنني أتذكر ما وقع لي في صباي من الخاطر عندما تبين لي أنني بلغت مبلغ الرجال: كنت في صحراء، وكان على السماء قزح من السحاب قد تنوّر بنور الشمس، وكان كالقطن المندوف، فنظرت إلى السماء وإلى ذلك القزح، ثم ارتعدت فرائصي، كأنه قيل لي: لِمَ كُنْتَ هاهنا؟ ولِمَ كانت السماء فوقك؟ ولِمَ كانت هذه القزح في الهواء؟ ثم دفعت ذلك بأن قلت في نفسي: إني سأسأل عن هذا والدي».

ابن الملاحمي

«إننا إن نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث إنه متقن الصنعة، أو جميل المنظرة، أو عام المنفعة، أو كبير الجرم، وإنما نبتهل به، ونُقْبِلُ بوجه النظر إليه، من حيث إنه صنعة الله».

ابن العربي

مدار هذا المبحث على ما أسميه «الكونيات اللاهوتية» أو «الكونيات الكلامية»؛ بمعنى أنظار المتكلمين في «العالم» من حيث مفهومه وبنيته ونظامه وغايته...



1 - ما معنى «العالم»؟

1 - في الاشتقاق والتحقيق:

أبو الحسن الزاغوني: في تسمية العالم: لماذا سُمِّي العالم عالمًا؟

«(...) فمن ذلك قولهم: «العالم»، واختلفوا في هذه التسمية: هل هي معللة أم متسلّمة منقولة، مع اتفاقهم على معرفة المُسمّى به [= العالم]؛ وهو أن العالم عندهم عبارة عن الكون الكلي الدائر المحيط بالمصنوعات كلها من الأجسام والجواهر والأعراض؛ فالجميع عالم. وهو اسم لجنس الكل. ثم ينقسم إلى نوعين: حيوان وغير حيوان؛ ثم الحيوان ينقسم إلى أقسام: منها إنسان وملك وبهيم وجن وغير ذلك، وكل واحد من هذه الأقسام يُسمّى «عالمًا». ولهذا قال الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فذكره بلفظ الجمع، وإنما أراد بذلك أقسام العالم، وأن كل واحد منهم في نوعه يُسمّى عالمًا لنفسه.

فأما اختلافهم: فقد قال قوم: العالم اسم معرفة موضوع عُرف نقلاً وليس بمشتق من معنى، وقال آخرون: هو اسم مشتق من معنى، وهو أن العالم مأخوذ من كونه معلومًا بأنّ علم، وأنه داخل في العلم. وهذا ضعيف لأنه يوجب أن يكون الباري تعالى عالمًا لأنه معلوم لنفسه معلوم لعباده بما عرفوه به. وقال آخرون: إنما سمي الكل عالمًا لأنه بما هو عليه يدل على العلم بصانعه؛ فإذا نظر فيه المتأمل استدل به على العلم بأن صانعه حي قادر عالم مريد.

وقد احتج من قال بأنه غير مشتق بأن العالم اسم جمع، كقوله: العالمين، ولا واحد له من لفظه، والمشتق هو ما كان له من لفظه اسم الواحد منه لوصف فيه، فلما عدم ذلك دل على أنه غير مشتق.

واحتج الآخرون بأن قالوا: وجدنا اسم العالم مقارنًا لاسم العلم لتدانيه في معناه من جهة؛ لأنه دال على العلم في جنسه وثابت في العلم من وجه؛ فصلاح أن يكون هذا مشتقًا وصار كزيد مأخوذًا من الزيادة، وأمثال ذلك».

أبو الحسن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، سلسلة تحقيق التراث: 2، مكتبة زهراء الشرق/ دار القاهرة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 194 - 195.

2 - في استعمال المتكلمين:

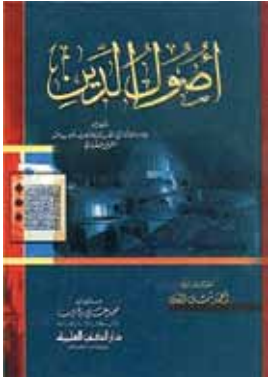
يكاد يجمع أهل الكلام على أن معنى العالم هو كل ما سوى الله.

قال الشيخ المفيد في أوائل المقالات: «القول في ماهية العالم: وأقول: العالم هو السماء والأرض وما بينهما وما فيهما من الجواهر والأعراض، ولست أعرف بين أهل التوحيد خلافاً في ذلك» (ص 99). وعَرّف العالم ابن العربي في «الكتاب المتوسط في الاعتقاد»





العالم عند أصحابنا
كل شيء هو غير
الله ﷻ



على أنه: «عبارة عن كل مخلوق». وعرفه جلال الدين الدواني في شرحه على عقائد العضد بأنه: «هو في الأصل ما يُعلم به الشيء؛ كالأخاتم لما يختص به، غلب على ما يعلم به الله تعالى، وهو ما سوى ذاته وصفاته». وعلى نحو ذلك عرفه العديد من علماء الكلام.

وهكذا، نجد علماء الدين الطوسي يعرفه في - رسالة في قواعد العقائد - بالقول الجامع: «العالم عبارة عما سوى الله».

وقد أورد ابن فورك تعريف الأشعري للعالم لما قال: «أما ما يذهب إليه في معنى العالم، فإنه ذكر في كتاب التفسير في تأويل قوله: ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ أنه رب المربوبات ومالك المخلوقات. فعلى ذلك يكون معنى العالم عنده جملة المخلوقات جواهرها وأعراضها. وأنكر على الجبائي قوله: إن العالم اسم للجماعة».

على أننا نجد بعض التفصيلات الإضافية حول مفهوم «العالم» عند المتكلمين:

فهذا عبد القاهر البغدادي يقول في تحديد مفهوم «العالم»:

«العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله ﷻ. والعالم نوعان: جواهر وأعراض. والجواهر كل ذي لون، والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر الأعراض. فإذا قلنا: العالم محدث، أردنا به حدوث الجواهر والأعراض. وزعم بعض أهل اللغة أن العالم كل ما له علم وحس، ولم يجعل الجمادات من العالم. وقال آخرون: إنه مأخوذ من العلم الذي هو العلامة. وهذا أصح؛ لأن كل ما في العالم علامة ودلالة دالة على صانعه».

عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 53.

وهذا المتكلم الإباضي أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي النزواني يعرف العالم - في كتابه «الجواهر المقتصر» - بالقول: «العالم عبارة عن كل مُحدث»، ويقول في مكان آخر من كتابه: «فالعالم هو المُحدث والمُحدث هو العالم».

وقبله كان المتكلم الإباضي الآخر صاحب كتاب الأكلة قد عرف «العالم» بالتعريف التالي:

«العالم عبارة عن المحدث. فالمحدث هو العالم [والعالم هو المحدث]. ويدخل في ذلك العرش والسموات والأرضون وما بينهما من الحيوان والموت والجمادات. والعالم مشتق من العلم؛ فيتضمن قولنا عالم كونه محدثاً، وأنه يفتقر إلى محدث. والعالم ينقسم قسمين لا ثالث لهما، وهي: الجواهر والأعراض؛ فالجواهر يراد بها الموصوفات بالصفات من المخلوقات، والأعراض يراد به صفة الموصوفات من المخلوقات، كما تقول الجوهر متحرك وصفته التي هي الحركة عرض».

مقتطف من كتاب الأكلة لأبي محمد نجاد بن موسى المنحي.



وهذا الإمام المتوكل على الله (الزيدية) يقول في كتابه: «حقائق المعرفة في علم الكلام»:

«ولا خلاف في أن العالم يُسمَّى صنعًا. والعالم اسم للهواء، وما حوى من الأرض والسماء وما بينهما من جميع خلق الله العلي الأعلى. والعالم اسمه موحد، فإذا جمعت قلت: العالمين؛ قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]، وهذا الفرق في الجمع والموحد في اللفظ؛ وأما المعنى، فلا فرق بين العالم والعالمين؛ لأن الاسمين ينيان عن معنى واحد. وسمي العالم لأنه عَلمٌ ودليل على صانعه».

المتوكل على الله: حقائق المعرفة في علم الكلام، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003. ص 75.

2- في أهم الإشكالات التي طرحها المتكلمون بخصوص العالم:

حتى وإن لم يتوصل المتكلمون إلى التمييز في العالم بين «العالم المتناهي الصغير» - عالم الذرات ومكوناتها وأخواتها - و«العالم المتناهي الكبير» - عالم المجرات والأفلاك والكواكب... فإن هذا لم يمنعهم من أن يميزوا بين «دقيق الكلام» الذي انصبَّ جزء منه على البحث في الجوهر الفرد [= الجزء الذي لا يتجزأ = الذرة] والطفرة وغيرها من المواضيع الدقيقة؛ بما وشى عن تطلّعهم إلى التّخبر عن «العالم المتناهي الصغير»، رغم عدمهم الوسائل، و«جليل الكلام» الذي انصبَّ جزء منه على العالم في كبر جرمه وعلى صلته بالله...

والناظر في قضايا الكونيات التي طرحها المتكلمون، يجد أنهم تناولوا جملة من القضايا المتعلقة بالعالم:

- منها، كما أسلفنا، مفهوم «العالم»؛
- ومنها، كما سنوضح ذلك في القادم من الفصول، «سمات» هذا العالم.
- ولعل أهم السمات التي يمكن الوقوف عندها:
- حدوث العالم؛
- نظام العالم؛
- ثبات العالم؛
- سببية العالم؛
- إمكان العالم؛
- امتلاء العالم؛
- تناهي العالم.

لا خلاف في أن
العالم يُسمَّى صنعًا.



العالم المحدث

«وإنما اخترته [باب الحديث عن حدوث العالم] من بين المباحث الأصولية؛ لأنه أصل عظيم، يبتنى عليه كثير من المسائل الاعتقادية، وينساق فيه الكلام إلى مسائل شريفة عميقة، ومسائل منيفة دقيقة. وقد خالف فيه الفلاسفة أهل الملل الثلاث؛ فإن أهلها مجمعون على حدوثه، بل لم يشذ من الحكم بحدوثه من أهل الملل مطلقاً إلا بعض المجوس».

جلال الدين الدواني

«وقال قوم من المتكلمين: الحدوث هو الخروج من العدم إلى الوجود. وهذا التعريف مجازي؛ لأن الخروج صفة وجودية لا تقوم بالمعدوم، وهو إنما يكون من ظرف، والعدم ليس بظرف للمعدوم. ففي هذا التعريف قيدان مجازيان. وأمثال هذه التعريفات مستقبحة عند العقلاء».

شمس الدين السمرقندي

أغلب المتكلمة على القول بحدوث العالم، لربما باستثناء ابن الراوندي الذي يذكر ابن النديم أن من بين «ما ألف له من الكتب الملعونة: كتاب «التاج»؛ وهو كتاب ألفه لكي «يحتج فيه لقدم العالم». وقد تصدى للرد عليه العديد من المعتزلة: منهم أبو الحسن الخياط الذي ألف «كتاب نقض كتاب التاج على ابن الراوندي»، ونقضه عليه الإمامي أبو سهل النوبختي: كتاب «نقض التاج على ابن الراوندي»... وتلقاء ذلك، كم ألفوا من كتب في أمر «حدوث العالم». نذكر منها، على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر، كتاب هشام بن الحكم الإمامي: «الدلالات على حدث الأشياء»، وكتاب أبي سهل النوبختي الإمامي: «حدث العالم»، وكتاب الحارث الوراق المعتزلي: «كتاب حدوث العالم والأدلة عليه»؛ فضلاً عن نقضه لكتاب التاج لابن الراوندي الذي يثبت فيه قدم العالم...»



1 - القول بقديم العالم: أصحاب الهيولى

وقد شرح موقفهم الشيخ المفيد في كتاب الحكايات، فقال: «ولا عذر للجميع فيما ارتكبه من الضلال؛ لأنهم يقولون: إن الهيولى هو أصل العالم، وأنه لم يزل قديماً، وأن الله تعالى محدث له كما يحدث الصائغ من السبيكة خاتماً، والناسج من الغزل ثوباً، والنجار من الشجرة لوحاً».

**أبو معين النسفي يرد على القائلين بقديم العالم - والذين يسميهم «لم يزلية» :-
العالم حديث الطينة والصنعة.**

يستعرض أبو معين النسفي آراء وحجج القائلين بقديم العالم، من قائلين بالهيولى والقائلين بالطبائع الأربعة وغيرهم، بل حتى من المتوقفين في القول في هذا الأمر. ثم يعتمد إلى دحض حجج القائلين بقديم العالم وذلك بناءً على أن العالم مكون من مكونين: الأعيان [الجواهر] والأعراض، فإذا ما تم الاستدلال على حدوث الأعيان والأعراض، أمكن الاستدلال على حدوث الجملة التي هي العالم.

«افترق الناس في أمر العالم على أقسام ثلاثة:

قال بعضهم وهم أهل الحق نصرهم الله: إنه بجميع أقسامه وأجزائه محدث كائن بعد أن لم يكن، فكان حديث الطينة والصنعة.

وقال بعض الناس هو قديم الطينة والصنعة لا ابتداء لشيء منه البتة عرضاً كان أو جوهرًا بل هو بجميع أقسامه لم يزل ولا يزال. وهؤلاء يُسمون «لم يزلية».

وقال بعضهم: العالم قديم الطينة حديث الصنعة.

ثم افترق القائلون بقديم الطينة والصنعة جميعاً.

فقال طائفة منهم: هو قديم لم يزل على ما نشاهده ولا يزال أبداً كذلك ولا محدث له ولا مكون، لاستغناء القديم عما يتعلق وجوده به؛ إذ هو المستغني بوجوده عن غيره.

قال بعضهم وهم
أهل الحق نصرهم
الله: إنه بجميع
أقسامه وأجزائه
محدث كائن بعد أن
لم يكن، فكان
حديث الطينة
والصنعة.
وقال بعض الناس هو
قديم الطينة والصنعة
لا ابتداء لشيء منه
البتة عرضاً كان أو
جوهرًا بل هو بجميع
أقسامه لم يزل ولا
يزال. وهؤلاء يُسمون
«لم يزلية».



وشبهتهم أنهم قالوا: لو كان العالم محدثًا لصار موجودًا بإيجاد غيره إياه. ولو كان كذلك لكان الإيجاد إما ذات الموجد القديم، وإما ذات الموجد المحدث، وإما معنى هو غيرهما. ولا جائز أن تكون ذات الموجد القديم؛ لأنه يقتضي وجوده في الأزل لوجود ما هو إيجاده. ووجود الحادث في الأزل محال وكذا تعلق وجود ما هو موجود في الأزل بالإيجاد محال. وإن كان الإيجاد ذاته والإيجاد هو الموجد والإحداث هو المحدث. فإذا لا تعلق لوجود العالم بغيره، فكان قديمًا.

وإن كان الإيجاد معنى وراء الموجد والعالم فهو إما أن يكون قائمًا بنفسه، وإما أن يكون قائمًا بغيره. ومحال قيامه بنفسه، لكونه صفة في نفسه. وقيامه بغيره متنوع إلى قيامه بالموجد أو الموجد، وقيامه بالموجد الحادث محال، لما فيه من إخراج القديم من أن يكون موجدًا إياه. وقيامه بالموجد متنوع إلى كون الإيجاد قديمًا وكونه حديثًا.

فإن كان حديثًا، فالقديم ليس بمحل الحوادث. وإن كان قديمًا، فقدمه يقتضي قدم الموجد الحادث والقديم يستحيل تعلق وجوده بغيره. وإذا كان محدثًا ينقسم إلى هذه الأقسام وهي باطلة، دل على أن القول بحدوث العالم أو حدوث شيء من أجزائه باطل.

وكذا لو جاز عدم العالم إما إن كان إعدام القديم إياه معنى غيره من أجل وجوده ينعدم وإما أن كان إعدام العالم هو هو، فإن كان غيره فلإن كان الإعدام قديمًا فيقتضي انعدامه من الأصل ولا يتصور وجوده. وحين رأيناه موجودًا كان الحس والعيان مبطلًا كون الإعدام قديمًا. وإن كان الإعدام حديثًا إما إن كان هو عين العالم وإما إن كان غيره، فإن كان غيره فإذن فسد أن يعدم جميع العالم حتى لا يبقى حادث. إذ هذا الذي به عدم العالم حادث، وكل حادث فهو من أجزاء العالم. ولو أراد إعدام هذا لا بد من حادث آخر هكذا إلى ما لا نهاية.

وإن كان إعدام العالم هو غير العالم، فالعالم إذا معدوم لوجود إعدامه موجود لحصوله وثبوته في الحس؛ فهو إذن معدوم موجود، ويكون معنى قولنا وجد، أي: عدم.

وكذا إيجاد العالم إذا كان هو العالم عند أكثرهم على ما ذهب إلى النجارية والأشعرية وأكثر المعتزلة كان إيجاد العالم هو هو، وإعدامه هو هو؛ فإذن إيجاده إعدامه وإعدامه إيجاده. فمتى أوجده الموجد فقد أعدمه ومتى أعدمه فقد أوجده. فكان موجودًا عند إعدامه معدومًا عند إيجاده. وهذا خلف في القول، بل هو دخول في السوفسطائية (...).

وإذا كان كذلك فقد ثبت قدم العالم بجميع أجزائه وتحقق استحالة عدمه بجميع أجزائه أيضًا. هذا هو شبهة هذه الطائفة على الخصوص.

وقالت طائفة أخرى منهم بأن العالم مصنوع، وله صانع لقيام دلالة كونه بغيره لا بنفسه. غير أنه قديم لقدم صانعه لأن صانعه علة لكونه والمعلول لا يفارق العلة ولا يتأخر عنها.

وبعضهم قالوا سبب وجود العالم جود الباري تعالى، وجوده أزلي لاستحالة البخل عليه في الأزل؛ فيقتضي قدم وجوده قدم ما تعلق وجوده بوجوده. وهؤلاء يقولون في تسبيحهم لله تعالى: يا من جوده سبب وجود كل موجود.

وبعضهم يقولون: كان الباري جل وعلا في الأزل عالمًا بالعالم موجودًا لأن علمه قديم لاستحالة الجهل عليه. وقدم علمه يقتضي قدم معلومه. ومنهم من قال: القديم كان لم يزل حكيماً، فاقتضى ذلك وجود حكمته - وهو العالم - في الأزل.

وقال بعضهم: إنه تعالى كان في الأزل قادراً على الفعل ولا مانع له عن الفعل، فلا معنى لتأخر فعله.

هذا هو مقالة القائلين بكون العالم بجميع أجزائه قديماً. وقال جماعة منهم العالم حادث لكنه من أصل قديم. واختلف هؤلاء في الأصل القديم.

منهم من قال: هو الهيولى. ويصفون الهيولى بما يصف أهل التوحيد الله تعالى أنه موجود ليس له كمية ولا كيفية ولم يقترن به شيء من سمات الحدث والنقص. ثم يقولون: حلت به الصنعة واعترضت فيه الأعراض فحدث منه العالم.

ثم من أصحاب الهيولى من يزعم أن حدوث الأعراض لم يكن بصانع إذ لا صناع ولا قديم غير الهيولى.

ومنهم من زعم أن صانع العالم هو الذي أحدث منه العالم بإحداث الصنعة والإعراض عنه.

ومنهم من زعم أن أصل العالم هو الطبائع الأربع البسيطة: أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فتركب العالم من هذه الأربعة القديمة.

ونسب بعض الناس هذا القول إلى جالينوس، وأنكر كثير من الناس نسبة هذا القول إليه، وقالوا: إنه كان يقول بحدوث العالم وثبوت الصانع القديم. والمذهب المشهور عن جالينوس التوقف في القول بحدوث العالم وقدمه وثبوت الصانع وعدمه وفي ثبوت المعاد ونفيه.

ومنهم من زعم أن أصل العالم الطبائع المركبة: وهي النار والماء والأرض والهواء، ويسمونها العناصر، وقد يسمونها الأسطقسات.

وشبهة هؤلاء كلهم أن وجود الشيء لا من شيء محال. وكل صانع يصنع في محل لا أن يوجد المحل أصلاً.

وهذا هو عمدة أقاويل هؤلاء. ولهم أقاويل مختلفة جارية مجرى الفروع لهذه.

وبعد وقوفنا على جميع أجزاء العالم وعلى أقاويل القائلين بقدم العالم أو قدم شيء من أجزائه، فنقول: يجب أن نصرف العناية إلى إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه.

يكون كل واحد منهما بجانب صاحبه أو يكون لا بجانب صاحبه. ولا يتصور بين هاتين الحالتين واسطة. فكان إذا خلو الجوهرين عن الاجتماع والافتراق محالاً، وكذا عن الحركة والسكون؛ لأن المتمكن في مكان إما أن ينتقل عنه فيكون متحركاً، وإما أن يستقر فيه فيكون ساكناً، ولا واسطة بينهما؛ فإذا كان خلو الجوهر عنهما جميعاً محالاً (...).

ثم نقول لهم: لو كانت هذه الأجسام خالية عن الاجتماع والافتراق، ثم حدثا فيها، أي: العرضين أسبق إليها: الاجتماع أم الافتراق؟ فأى العرضين عينوا فقد ادعوا محالاً؛ لأن اجتماع ما كان موجوداً ولم يكن مفترقاً أو افتراق ما كان موجوداً ولم يكن مجتمعاً محال.

وبهذا يبطل قول أصحاب الهيولى أنها في الأزل شيء واحد غير موصوف بالاجتماع والافتراق. فإننا نقول لهم: أي العرضين أسبق إلى الهيولى الاجتماع أم الافتراق؟ فبأي الجوابين أجابوا كان محالاً (...).

وإذا ثبتت استحالة خلو الجواهر عن الأعراض ثبتت استحالة تقدمها على الأعراض لما أن في تقدمها على الأعراض خلوها عنها. وقد بينا استحالتها. وإذا ثبت أن الجواهر لا تسبق الأعراض، وأقمنا الدلالة على كون الأعراض حادثة. فإذا لم تسبقها الجواهر كانت حادثة؛ لأن ما لم يسبق الحادث حادث؛ لأن الحادث ما لوجوده ابتداء أو لم يكن ثم كان. وما لم يسبق ما لوجوده ابتداء كان لوجوده أيضاً ابتداء. إذ لو لم يكن لوجوده ابتداء لسبق ما لوجوده ابتداء، وإذا كان لوجوده ابتداء كان محدثاً. وهذا لأن العرض كان محدثاً. لهذا فما ساواه في حد الحدوث كان مساوياً إياه في الحدوث».

أبو معين النسفي: تبصرة الأدلة. ص 196 - 210.

لا يخلو العالم من
أحد وجهين: إما أن
يكون لم يزل، أو أن
يكون محدثاً لم يكن
ثم كان.

2 - القول بقدوم العالم: الدهرية والرد عليهم

ابن حزم: باب الكلام على من قال بأن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له

«قال أبو محمد [ابن حزم] رحمه الله: لا يخلو العالم من أحد وجهين: إما أن يكون لم يزل، أو أن يكون محدثاً لم يكن ثم كان. فذهبت طائفة إلى أنه لم يزل - وهم الدهرية - وذهب سائر الناس إلى أنه محدث.

فتبتدئ بحول الله تعالى وقوته بإيراد كل حجة شغب بها القائلون بأن العالم لم يزل، وتوفية اعتراضهم بها، ثم نبين بحوله تعالى نقضها وفسادها. فإذا بطل القول بأن العالم لم يزل، وجب القول بالحدوث، وصح؛ إذ لا سبيل إلى وجه ثالث. لكننا لا نقنع بذلك حتى نأتي بالبراهين الظاهرة والنتائج الموجبة والقضايا الضرورية على إثبات حدوث العالم. ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

فمما اعترضوا به أن قالوا: لم نر شيئاً حدث إلا من شيء، أو في شيء. فمن ادعى غير ذلك، فقد ادعى ما لا يشاهد ولم يشاهد. وقالوا أيضاً: لا يخلو محدث الأجسام - الجواهر



والأعراض، وهي كل ما في العالم - إن كان العالم محدثاً من أن يكون إحداثه لأنه [بالفيض] أو إحداثه لعله. فإن كان لأنه؛ فالعالم لم يزل؛ لأن محدثه لم يزل، وإذ هو علة خلقه؛ فالعلة لا تفارق المعلول، وما لم يفارق من لم يزل، فهو أيضاً لم يزل؛ إذ هو مثله بلا شك؛ فالعالم لم يزل. وإن كان أحدثه لعله، فتلك العلة لا تخلو من أحد وجهين: إما أن تكون لم تزل، وإما أن تكون محدثة. فإن كانت لم تزل، فمعلولها لم يزل؛ فالعالم لم يزل. وإن كانت تلك العلة محدثة، لزم في حدوثها ما لزم في حدوث سائر الأشياء من أنه أحدثها لأنه، أو لعله. فإن كان لعله لزم ذلك أيضاً علة العلة، وهكذا أبداً. وهذا يوجب وجود محدثات لا أوائل لها. قالوا: وهذا قولنا. قالوا: وإن

كان أحدثها لأنه؛ فهذا يوجب أن العلة لم تزل كما بينا آنفاً. وقالوا أيضاً: إن كان للأجسام محدث لم يخل من أحد ثلاثة أوجه: إما أن يكون مثلاً من جميع الوجوه، وإما أن يكون خلافاً من جميع الوجوه، وإما أن يكون مثلاً من بعض الوجوه وخلافاً من بعض الوجوه. قالوا: فإن كان مثلاً من جميع الوجوه، لزم أن يكون محدثاً مثلاً، وهكذا في محدثه أيضاً أبداً. وإن كان مثلاً في بعض الوجوه، لزمه أيضاً من مماثلتها في ذلك البعض ما يلزمه من مماثلته لها في جميع الوجوه من الحدوث؛ إذ الحدوث اللازم للبعض كلزومه للكل ولا فرق. وإن كان خلافاً من جميع الوجوه، فمحال أن يفعلها؛ لأن هذا هو حقيقة الضد والمناقض؛ إذ لا سبيل إلى أن يفعل الشيء خلافاً من جميع الوجوه، كما لا تفعل النار التبريد. وقالوا أيضاً: لا يخلو إن كان للعالم فاعل من أن يكون فعله لإحراز منفعة أو لدفع مضرة أو طباعاً أو لا شيء من ذلك. قالوا: فإن كان فعله لإحراز منفعة أو لدفع مضرة، فهو محل للمنافع والمضار. وهذه صفة المحدثات عندكم، فهو محدث مثلاً. قالوا: وإن كان فعله طباعاً، فالطبائع موجبة لما حدث بها؛ ففعله لم يزل معه. قالوا: وإن كان فعله لا شيء من ذلك، فهذا لا يعقل. وما خرج عن المعقول، فمحال. وقالوا: أيضاً لو كانت الأجسام محدثة، لكان محدثها قبل أن يحدثها فاعلاً لتركها. قالوا: وتركها لا يخلو من أن يكون جسماً أو عرضاً. وهذا يوجب أن الأجسام والأعراض لم تزل موجودة.

قال أبو محمد عليه السلام: فهذه المشاغب الخمس هي كل ما عول عليه القائلون بالدهر قد تقصيناها لهم. ونحن إن شاء الله نبدأ بحول الله وقوته في مناظرتهم، فننقضها واحداً واحداً.

إفساد الاعتراض الأول:

قال أبو محمد عليه السلام : يقال وبالله التوفيق والعون لمن قال: لم نر شيئاً حدث إلا من شيء أو في شيء، هل تدرك حقيقة شيء عندكم من غير طريق الرؤية والمشاهدة، أو لا يدرك شيء من الحقائق إلا من طريق الرؤية فقط؟ فإن قالوا: إنه قد تدرك الحقائق من غير طريق الرؤية والمشاهدة، تركوا استدلالهم وأفسدوه؛ إذ قد أوجبوا وجود أشياء من غير طريق الرؤية والمشاهدة، وقد نفوا ذلك قبل هذا. فإذا صاروا إلى الاستدلال نوظروا في ذلك؛ إلا أن دليلهم هذا على كل حال قد بطل بحمد الله تعالى. فإن قالوا: لا بل لا يدرك شيء إلا من طريق المشاهدة، قيل لهم: فهل شاهدتم شيئاً قط لم يزل؟ فلا بد من نعم أو لا، فإن قالوا: لا، صدقوا وأبطلوا استدلالهم، وإن قالوا: نعم، كابرنا وادعوا ما لا سبيل إلى مشاهدته؛ إذ مشاهدة قائل هذا القول للأشياء هي ذات أول بلا شك، وذو الأول هو غير الذي لم يزل؛ لأن الذي لم يزل هو الذي لا أول له ولا سبيل إلا أن يشاهد ما له أول وما لا أول له مشاهدة متصلة؛ فبطل هذا الاستدلال على كل وجه والحمد لله رب العالمين.

إفساد الاعتراض الثاني:

قال أبو محمد عليه السلام : ويقال لمن قال: لا يخلو من أن يفعل لأنه، أو لعله؛ هذه قسمة ناقصة، وينقص منها القسم الثالث وهو الصحيح: وهو أنه فعل لا لأنه ولا لعله أصلاً، لكن كما شاء؛ لأن كلا القسمين المذكورين أولاً - وهما أنه فعل لأنه أو لعله - قد بطلا بما قدمنا هنالك؛ إذ العلة توجب إما الفعل أو الترك، وهو تعالى يفعل ولا يفعل؛ فصح بذلك أنه لا علة لفعله أصلاً ولا لتركه البتة. فبطل هذا الشغب والحمد لله رب العالمين.

فإن قالوا: إن ترك الباري تعالى في الأزل فعل منه للترك، ففعله الذي هو الترك لم يزل. قلنا وبالله تعالى التوفيق: إن ترك الباري تعالى الفعل ليس فعلاً أصلاً على ما نبين في فساد الاعتراض الخامس إن شاء الله تعالى.

إفساد الاعتراض الثالث:

قال أبو محمد عليه السلام : يقال لمن قال: لو كان للأجسام محدث لم يخل من أحد ثلاثة أوجه: إما أن يكون مثلها من جميع الوجوه، أو من بعض الوجوه لا من كلها، أو خلافها من جميع الوجوه إلى انقضاء كلامهم، بل هو تعالى خلافها من جميع الوجوه، وإدخالكم - على هذا الوجه - أنه حقيقة الضد والنقيض وال ضد لا يفعل ضده كما لا تفعل النار التبريد إدخال فاسد؛ لأن الباري تعالى لا يوصف بأنه ضد لخلقه؛ لأن الضد هو ما حمل التضاد، والتضاد هو اقتسام الشئيين طرفي البعد تحت جنس واحد؛ فإذا وقع أحد الضدين ارتفع الآخر. وهذا الوصف بعيد عن الباري تعالى. وإنما التضاد كالخضرة والبياض اللذين يجمعهما اللون، أو الفضيلة والرذيلة اللتين يجمعهما الكيفية والخلق. ولا يكون الضدان إلا عرضيين تحت جنس واحد ولا بد. وكل هذا منفي عن الخالق عز وجل. فبطل بالضرورة أن



يكون **رَجُلٌ ضِدًّا** لخلقه. وأيضًا، فإن قولهم: لو كان خلافًا لخلقه من جميع الوجوه، لكان ضِدًّا لهم، فاسد؛ إذ ليس كل خلاف ضِدًّا. فالجوهر خلاف العرض من كل وجه حاشا الحدوث فقط، وليس ضِدًّا له. ويقال أيضًا لمن قال هذا القول: هل تثبت فاعلاً وفِعْلاً على وجه من الوجوه، أو تنفي أن يوجد فاعل وفعل البتة؟ فإن نفي الفاعل والفعل البتة، كابر العيان؛ لإنكاره الماشي والقائم والقاعد والمتحرك والساكن. ومن دفع بهذا كان في نصاب من لا يكلم. وإن أثبت الفعل والفاعل فيما يَبْتَنَى، قيل له: هل يفعل الجسم إلا الحركة والسكون؟ فلا بد من نعم. والحركة والسكون خلاف الجسم، وليس ضِدًّا له؛ إذ ليسا معه تحت جنس واحد أصلاً، وإنما يجمعها وإياه الحدوث فقط. فلو كان كل خلاف ضِدًّا لكان الجسم فاعلاً لضده، وهو الحركة أو السكون. وهذا هو نفس ما أبطلوا. فصح بالضرورة أنه ليس كل خلاف ضِدًّا، وصح أن الفاعل يفعل خلافه ولا بد من ذلك، فبطل اعتراضهم والحمد لله رب العالمين.

إفساد الاعتراض الرابع:

قال أبو محمد **رحمه الله**: ويقال لمن قال: لا يخلو من أن يكون محدث الأجسام أحدثها لإحراز منفعة أو لدفع مضرة أو طباعاً أو لا شيءٍ من ذلك إلا انقضاء كلامهم. أما الفعل لإحراز منفعة أو لدفع مضرة، فإنما يوصف به المخلوقون المختارون. وأما فعل الطباع، فإنما يوصف به المخلوقون غير المختارين. وكل صفات المخلوقين فهي منفية عن الله تعالى الذي هو الخالق لكل ما دونه. وأما القسم الثاني، وهو أنه فعل لا شيءٍ من ذلك، فهذا هو قولنا. ثم نقول لمن قال: إن الفعل لا شيءٍ من ذلك أمر غير معقول: ماذا تعني بقولك غير معقول: أتريد أنه لا يعقل حسًا، أو مشاهدة، أم تقول: إنه لا يعقل استدلالاً؟ فإن قلت: إنه لا يعقل حسًا ومشاهدة، قلنا لك: صدقت، كما أن أزلية الأشياء لا تعقل حسًا ومشاهدة. وإن قلت: إنه لا يعقل استدلالاً، كان ذلك دعوى منك مفتقرة إلى دليل. والدعوى إذا كانت هكذا فهي ساقطة. فالاستدلال بها ساقط. فكيف والفعل لا شيءٍ من ذلك متوهم ممكن غير داخل في الممتنع؟ وما كان هكذا، فالمانع منه مبطل والقول به يعقل. فسقط هذا الاعتراض.

ثم نقول: لما كان الباري تعالى - بالبراهين الضرورية - خلافًا لجميع خلقه من جميع الوجوه، كان فعله خلافًا لجميع أفعال خلقه من جميع الوجوه، وجميع خلقه لا تفعل إلا طباعاً أو لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة، فوجب أن يكون فعله تعالى بخلاف ذلك وبالله التوفيق.

إفساد الاعتراض الخامس:

قال أبو محمد **رحمه الله**: ويقال لمن قال: إن ترك الفاعل أن يفعل الأجسام لا يخلو أن يكون جسماً أو عرضاً إلى منتهى كلامهم، إن هذه قسمة فاسدة بينة العوار؛ وذلك أن الجسم هو الطويل العريض العميق، وترك الفعل ليس طويلاً ولا عريضاً ولا عميقاً، فترك الفعل من الله تعالى للجسم، والعرض ليس جسماً، والعرض هو المحمول في الجسم،

وترك فعل الله تعالى للجسم والعرض ليس محمولاً، فليس عرضاً، فترك فعل الله تعالى للجسم والعرض ليس هو جسمًا ولا عرضاً، وإنما هو عدم، والعدم ليس معنى، ولا هو شيئاً. وترك الله تعالى للفعل ليس فعلاً البتة، بخلاف صفة خلقه؛ لأن التارك من المخلوق للفعل فعل برهان؛ ذلك إن ترك المخلوق للفعل لا يكون إلا بفعل آخر منه ضرورة، كتارك الحركة لا يكون إلا بفعل السكون، وتارك الأكل لا يكون إلا باستعمال آلات الأكل في مقارنة بعضها بعضاً أو في مبادعة بعضها بعضاً وبتعويض الهواء وغيره من الشيء المأكول، وكتارك القيام لا يكون إلا باشتغاله بفعل آخر من قعود أو غيره؛ فصح أن فعل البارئ تعالى بخلاف فعل خلقه، وإن تركه للفعل ليس فعلاً أصلاً؛ فبطل استدلالهم وبالله التوفيق».

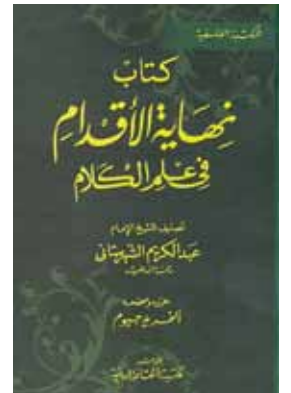
ابن حزم: الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 2002، ص 18 - 23.

الشهرستاني والرد على الدهرية في القول بقدم العالم:

«قالوا: إذا قلتم: إن العالم محدث بعد أن لم يكن، فقد تأخر وجوده عن وجود البارئ تعالى، فلا يخلو إما أن يتأخر بمدة أو لا بمدة؛ فإن تأخر لا بمدة، فقد قارن وجوده وجود البارئ سبحانه، وإن تأخر بمدة، فلا يخلو إما أن تأخر بمدة متناهية، أو بمدة غير متناهية؛ فإن تأخر بمدة متناهية، فقد وجب تناهي وجود البارئ تعالى، وإن تأخر بمدة غير متناهية، فنفرض في تلك المدة موجودات لا تنتهي؛ فإنه إن لم يمتنع مدة لا تنتهي لم يمتنع عدة لا تنتهي».

والجواب: قلنا هذا الكلام غير مستقيم وضعاً وتقسيمًا. أما الوضع، فقولكم: لو كان العالم محدثاً كان وجوده متأخراً، فإن عنيتم به التأخر بالزمان، فغير مسلم؛ فإننا قد بينّا أن التقدم والتأخر والمعية الزمانية تمتنع في حق البارئ سبحانه. وعلى هذا لم يصح بنا التقسيم عليه أنه متأخر بمدة أو لا بمدة؛ فإن ما لا يقبل المدة ذاتاً ووجوداً لا يقال له: تقدم أو تأخر أو قارن بمدة أو لا بمدة، فأحلتم علينا تقدماً وتأخراً ومعية زمانية للبارئ تعالى. وإذا منعنا ذلك ألزمتنا علينا مقارنة في الوجود، وذلك تلبيس؛ فإننا إذا منعنا التقدم والتأخر الزماني منعنا المقارنة الزمانية، بل وجود البارئ تعالى لا يقال: متقدم بالزمان، كما لا يقال أيضاً فوق بالمكان، ولا يقال: مقارن بالزمان، كما لا يقال: مجاور للعالم بالمكان. وإن عنيتم بالتأخر في الوجود؛ أي: الموجد مفيد الوجود والموجد مستفيد الوجود والموجد لا أول لوجوده والموجد له أول فهو مسلم، ولا يصح أيضاً بنا التقسيم عليه أنه تأخر بمدة أو لا بمدة.

فإن قيل: لا بد من نسبة ما بين الموجد والموجد، وإذا تحققت النسبة، فبمدة متناهية أو غير متناهية. قلنا: ولا بد من نفي النسبة بين الموجد والموجد؛ إذ لو تحققت النسبة بمدة متناهية أو غير متناهية كان وجوده زمانياً قابلاً للتغير والحركة. أليس لو قال القائل:





ما نسبة واحد منا حيث حدث وله أول؟ كان السؤال محالاً. أليس لو قال القائل: ما نسبة العالم منه تعالى حيث وجد وله نهاية أفيباينه أو يجاوره؟ فإن باينه: أفيخلًا أو بينونة تنتهى أم لا تنتهى؟ كان السؤال محالاً. كذلك نقول في المدة، فإن الجزئي كالكلي والزمان كالمكان».

وفي السياق نفسه، أضاف الرجل:

«أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم، فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا: العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة واصطكت اتفاقاً، فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه ودارت الأكوار وكرت الأدوار وحدثت المركبات. ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازاً عن التعليل. فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان. فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير «أفي الله شك فاطر السموات والأرض ولئن سألتهم من خلقكم ليقولن الله ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم». وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء: «دعوا الله مخلصين له الدين وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه». ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله». ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد: ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾ [غافر: 12] الآية ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ [الزمر: 45] ﴿وَإِذَا ذُكِرَتْ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَدْبُرِهِمْ نُفُورًا﴾ [الإسراء: 46]. وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع تعالى: وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع، وسلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان ويدعى كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبديهة (...).

وأما تعطيل الصانع عن الصنع، فقد ذهب وهم الدهرية القائلين بقدوم العالم إلى أن الحكم بقدوم العالم في الأزل تعطيل الصانع عن الصنع. وقد سبق الرد عليهم بأن الإيجاد قد تحقق حيث تصور الإيجاد وحيث ما لم يتصور لم يكن تعطيلًا. وكما أن التعطيل ممتنع، كذلك التعليل ممتنع. وأنتم عللتم وجود العالم بوجوده وسميتم معبودكم علة ومبدئاً وموجباً. وذلك يؤدي إلى أمرين محالين، أحدهما: بثبوت المناسبة بين العلة والمعلول. وقد سبق تقريره. والثاني أن العلة توجب معلولها لذاتها والقصد الأول وجود العالم من لوازم وجوده بالقصد الأول، فإن العالي لا يريد أمراً لأجل الأسفل؛ فبطل أيضاً التعليل. وهذا من الإلزامات المفحمة التي لا جواب عنها».

”
أما تعطيل العالم
عن الصانع العالم
القادر الحكيم،
فلست أراها مقالة
لأحد، ولا أعرف عليه
صاحب مقالة إلا
ما نقل عن شرذمة
قليلة من الدهرية
أنهم قالوا: العالم
كان في الأزل أجزاء
مبثوثة تتحرك على
غير استقامة
واصطكت اتفاقاً،
فحصل عنها العالم
بشكله الذي تراه
عليه ودارت الأكوار
وكرت الأدوار
وحدثت المركبات.



متكلمو الإباضية والرد على الدهرية:

أ - القاضي أبو محمد نجاد بن موسى المنحي في كتاب الأكلّة: في استحالة أن يكون العالم صنع نفسه بنفسه

«إن سأل سائل فقال: بأيّ دليل عرفت الله؟

الجواب: فقل: عرفته بدلائله وأعلامه، فإن قال: ما الدليل والأعلام؟ فقل له: من أوضح الدليل أنّ لنا صانعاً ومديرًا ما رأينا في العالم من آثار الصفة وعجيب الفطرة.

فإن قال: وكيف ذلك؟

قيل له: وجدنا في العالم ثلاثة ضروب فمنها حي، وهو جميع الحيوانات، ومنها نامٍ، وهو جميع ما ينمو من الأشجار والزرع وغيرها من الغرس، ومنها ما هو مواتٍ مثل الحجارة وغيرها؛ فرأينا الموات لا يجبر ولا يدبر ولا ينتقل من تلقاء أنفسها دون أن تنتقل، ووجدنا النامي يحتاج إلى من يتعهده في السقي والحفظ من الآفات ووجدناه يحتاج إلى آلات كثيرة من إصلاح ما فسد من نفسه وزوال آفات حادثه [...] ووجدناه غير عالم بما يصلح نفسه، وبما يقيمها حتّى لا تأتي عليها الهلكة، فيثبت ذلك عندنا أنّه يحتاج، وأنّه إذا عجز عن إصلاح نفسه وتقويم أمره في تمام قوته وتمام عقله، فهو في حال طفوليته أعجز من إحداث نفسه وإصلاح ما يفسدها وتقويم بدنه والتركيب لأعضائه.

ودليل آخر، وهو أنّا وجدنا الحدث في الشاهد لا يكون إلّا من محدث كالبناء لا يكون إلّا من بان والصورة لا تكون إلّا من مصور والكتابة لا تكون إلّا من كاتب، ولم نجد شيئاً من هذه الأشياء توجد نفسها، ولا توجد إلّا كذلك، علمنا أنّ لنا محدثاً، وهو الله الذي ليس كمثله شيء.

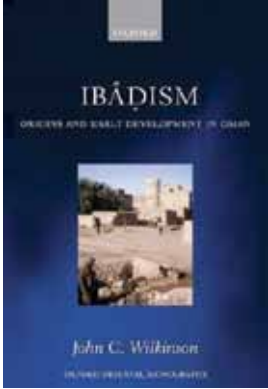
فإن قال قائل: ما أنكرتم من حدوث الكتابة والبناء [بنفسيهما]؟

قيل له: لو جاز ذلك لجاز مكتوب لا لكاتب، ومضروب لا لضارب، ومبنى لا لباني ومقتول لا لقاتل وضارب لا مضروب له، وفوق لا تحت له، وتحت لا فوق له، ومملوك لا مالك له، ومالك لا مملوك له، ولجاز أن يكون لا يرى فيها قصرًا مبنياً، ثمّ يعود إليها فيرى فيها قصرًا مبنياً لا لباني. وهذا تجهل أن يكون الطين يتحول آجرًا، ويتنضد الأجر بعضه فوق بعض، ويصير القصر كأحسن ما رأيناه من القصور لا لباني، ولا ناقل ولا منضد ولا صانع. والعلم بفساد هذا أولًا في العقول لأنّنا نعلم بطلان ذلك؛ لأنّ ذلك اضطرار.

فإن تجاسر متجاسر فزعم أنّه قد يجوز وجود مجتمع لا جامع له، وبناء لا باني له، وكتاب لا كاتب له، لزمه أنّه قد يجوز وجود سفينة اجتمعت أجزاؤها حتّى اعتدلت، وتماسكت وداخل بعضهما بعضًا وقربت من الساحل لغير من يريد العبور، وكلما عثرت بواحد رجعت لتعبر آخر من غير أن يجمعها جامع، ويحكمها صانع، أو يقربها من الساحل مقرب، فيصحّ ما قلناه.



واعلم أنَّ أحدنا لم
يخلق نفسه.



ودليل آخر يدلّ على أن الله هو الخالق لكل شيء، أنَّ نطفة لو وضعت بين الخلق جميعاً حيث يرونها ويلمسونها لم يقدرُوا على أن يخلقوا لها لحماً ولا عظاماً ولا حياة ولا قدرة. فهي إذاً كانت في ظلمة الرحم، وبينهم وبينها الحجب الكثيرة فهم عن صنعها أعجز، وعن تديرها أبعد، فعلمنا أنَّ من جعل النطفة لحماً وحولها عظاماً وعروقاً، وجعل لها القدرة والحياة وشقّ لها السمع والبصر، هو الواحد القهار، الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

واعلم أنَّ أحدنا لم يخلق نفسه. والدليل على ذلك أنَّ أحدًا في حال كمال صفته، وتمام قوته وقدرته، لو أراد أن يرد شعرة من جسده سقطت لم يقدر على أن يردها، ولو ابيضت شعرة من رأسه لم يقدر أن يردها سوداء، فإذا عجز أحدنا عن أن يغير شعرة من جسده في حال كماله وقدرته وتمام قوته فلأن يعجز عن إحداث نفسه في حال كونه نطفةً أو علقةً أولى، وكذلك إذا قدر أحدنا على خلق جزء واحد، وهو قوي قادر، فلأن يعجز عن خلق نفسه وهو نطفة ماء أو علقة أو مضغة أولى بالعجز. فلما عجز أحدنا عن إحداث جزء واحد من أجزائه علمنا الآن أنه يعجز عن خلق نفسه في بدو أمره أولى. وقد قال تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ [الزمر: 6]، وقال الله تعالى: ﴿تَحْنُ خَلْقَتُهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَلْنَا أَمْتَهُمْ بَدِيلًا﴾ [الإنسان: 28]، وقال الله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمُوهَا فَحَسَنَ صُورَكُمْ﴾ [التغابن: 3].

(...)

إن قال قائل: ما أنكرتم أن تكون الأشياء صنعت نفسها؟ قيل له: الدليل على ذلك: لأنها لا تخلو من أن تكون أحدثت نفسها في حال وجودها، فمحال إيجاد الموجود إلا بوجود أوجده. ودليل آخر: لو كانت أحدثت أنفسها أيضًا في حال وجودها، فوجودها يغني عن وجدانها مرة أخرى؛ لأنَّ الموجود مستغن عن الوجود، فإن كانت أحدثت نفسها في حال عدمها فمحال أن يوجد المعدم شيئاً أو يوجد فاعلاً، ولو كان كذلك لكان لا فرق بين المعدم والموجود في الفعل والعلم والإرادة والقدرة، فدلّ على أنَّ الأشياء محدثة، ولها محدث أخرجها وإخراجها من العدم إلى الوجود وهو الله رب العالمين.

فإن قال: لم أنكرتم أن تكون الأشياء صنعت أنفسها؟

قيل له: إنَّ الأشياء منها حيوان، ومنها موات؛ فالحيوان لا يجوز أن يفعل نفسه؛ لأنه لو صنعها لصنعها على غاية الكمال والتّمام، وقد يتمنى في نفسه أموراً لا يقدر عليها؛ فالدليل على أنه لم يصنعها عجزه عن إدراك ما يتمناه فيها ما هو السر من خلقها وابتداعها؛ وقد ينظر إلى جوارحه من حواسه فلا يقدر أن يحولها ويغيرها عن موافقة إرادته ومنتهى شهوته، فدلّ ذلك على أنَّ له صانعاً صنعه غيره. فإذا كان الحيوان عاجزاً عند ذلك وكان مستحيلاً، فقد يجب أن يكون الموات عن صنعه لنفسه أعجز. فدلّ ذلك على صانع صنعه ومبتدع ابتدعه.

وأيضاً ممّا يدلّ على أنَّ الأشياء لم تصنع أنفسها أنه لا يجوز أن يصنع الصانع شيئاً

لم يحسنه، ولم يعلم كيفيته، كما لا يجوز أن يصنع حياكة الديباج بالتصاوير ورقائق الصنائع وسائر الصنائع الحكيمة من لا يحسن ذلك، ولا يعلم كيفيته قبل فعله إياه. فلما كان الموات مواتاً لم يعلم شيئاً، ولم يحسنه، ولا يقدر على شيء استحال أن يصنع نفسه. ولما كان الحيوان إذ هو نطفة لا عقل له، ولا علم بكيفية صنعه، استحال أن ينقل نفسه من حال إلى حال ويصورها وأن يصنعها. وكذلك الحيوان لما كان لا يعلم كثيراً من أمره، ولا يعلم تركيبه وتصويره وتخطيطه استحال أن يصنع ذلك وهو لا يعلمه؛ فدل ذلك على أن صانعه غيره، وهو الله.

ب - أبو عمار عبد الكافي: الرد على أهل الدهر

«(...) فإن سألنا سائل من أهل الدهر فقال: وما يدريكم بأن هذه الأشياء محدثة؟ ولعلها قديمة لم تزل، قيل له: علمنا حدوثها ذلك من وجوه:

أما أحدها: فإننا نظرنا في هذا العالم فوجدناه صنفين لا ثالث لهما: إما جسم، أو عرض صفة له، ثم نظرنا في العرض فإذا هو صفات متضادة، متعاقبة في الجسم، فقلنا: لا تخلو هذه الأشياء من أن تكون قديمة أو محدثة، فبطل أن تكون قديمة، لكونها متعاقبة في الجسم آتية وذاهبة، وليس في إتيان الآتي منها أكثر من حدوثه، ولا في ذهاب الذاهب أكثر من بطلانه وفنائه، وبطل أن تكون هذه الأشياء مجتمعة مع تضادها في الجسم بحال واحدة، لبطلان الوصف له بها في حال واحدة، ولو كان الأمر كذلك لجاز أن يُسمَّى الجسم مجتمعاً متفرقاً، ومتحركاً ساكناً، مع سائر تلك الصفات في حال واحدة، فلما بطل الوصف للجسم بهذه الأشياء المتضادة في حال واحدة ثبت أن بطلان ما بطل منها لم يبطل إلا بحدوث ضده، وأن ما حدث منها لم يحدث إلا بفناء ضده وبطلانه، فلما كان الأمر هكذا علمنا أن تلك الأشياء بجميعها محدثة كائنة، بعد أن لم تكن، ونظرنا في الجسم فوجدناه لا يخلو من هذه الأشياء المحدثات ولا ينفك عنها، ولا يوجد قبلها ولا بعدها، ولا يوجد إلا وهي معه، ولو أن متوهمًا توهم الجسم غير مجتمع ولا متفرق ولا متحرك ولا ساكن كان قد توهم ضرباً من المحال فاسداً، ووجهاً من الخطأ مضمحلاً؛ لأنه إذا توهم ذلك توهم بطلان وجوده، وفساد كونه، والله وليّ التوفيق (...).



وقد تكلم قوم من أهل التوحيد، فقالوا: إن قول أهل الدهر: «لم تزل الأشياء تحدث» قول محال فاسد متناقض؛ لأن قولهم: «لم تزل» يبطل الحدوث، وقولهم: «تحدث» يبطل «لم تزل»، والقول إذا كان فيه إثبات شيء ونفيه صار باطلاً فاسداً متناقضاً. وقد ضرب قوم من أهل التوحيد مثلاً لقول أهل الدهر حين قالوا: «إن هذه الأشياء التي تحدث شيئاً



بعد شيء، وشيئاً قبل شيء، وأنه لا يقع شيء منها، ولا يحدث إلّا وقبله شيء آخر»، فقالوا: إن مثل قول أهل الدهر في ذلك كمثل من قال: «إن زيّداً لا يدخل هذا الدار حتى يدخل قبلها داراً غيرها، ولا يدخل تلك الغير حتى يدخل قبلها غيرها، ولا يدخل الثالثة حتى يدخل قبلها الرابعة، ولا يدخل الرابعة حتى يدخل الخامسة قبلها، إلى ما لا ينتهي». فقالوا: إنه يبطل ويفسد أن يدخل شيئاً من هذه الدور أبداً، إذا كان دخول شيء منها مشروطاً معلقاً بدخول غيره، وذلك الغير مشروطاً معلقاً بدخول غيره، وذلك الغير مشروطاً معلقاً بغير آخر إلى ما لا يتناهى. لكن وقوع شيء مشروط بوقوع غيره قبله إلى ما لا يتناهى بطلان وقوع شيء منها. فلو استثنينا واحداً من هذه الأشياء من هذا الشرط لكان غير مستحيل وقوع ما بعده وحدوثه».

أبو عمار عبد الكافي: الموجز، الجزء الأول، تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987، ص 257 - 262.

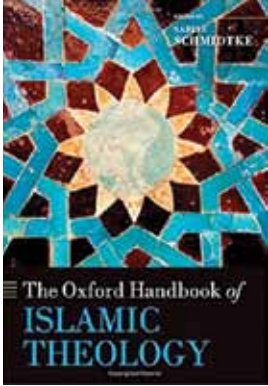
ويضيف في مكان آخر:

«ونحن الآن مبتدئون سؤالنا عن أهل الدهر، وناقضون عليهم في كل ما ذهبوا إليه، ولا قوة إلّا بالله.

اعلم - أيدك الله - أنّ الدهرية جميعاً متفقون على قدم العالم، وإبطال حدوثه، واختلافهم بعد ذلك في وجوه تصرف العالم في ذاته على ما سنذكره إن شاء الله.

يقال لهم جميعاً: ما الذي دعاكم إلى القول بقدم العالم؟ قالوا: لأننا وجدناه من حين ما وجدناه هكذا، متصلاً بعضه ببعض، ليس لاتصاله أول، فقضينا بما شاهدنا من ذلك على ما كان قبله مما لم نشاهده، لصحة الاستدلال بالشاهد على الغائب، وبالبعض على الكل. ويقال لهم: أوقد شاهدتم هذا العالم أو شيئاً منه قديماً لم يحدث؟ فإن قالوا: نعم، بان كذبهم؛ لأنهم لم يكونوا قدماء فيكونوا مشاهدين لقدم ما ادعوا قدمه من ذلك، مع أنّه لو شوهد ذلك بالعيان كما قالوا لما اختلف فيه اثنان. فإن رجعوا وقالوا: لما شاهدناه متصلاً لا غاية لاتصاله، قضينا بذلك على أنّ لا غاية له. قيل لهم: وما في اتصال بعضه ببعض ما يفسد حدوثه، ونحن إنما سألناكم عن الدليل فجعلتم دعواكم دليلكم، بل لو رجعتم إلى ما شاهدتم من ذلك لعلمتم أنّ هذا العالم غير قديم، ولقضيتم عليه بالحدوث؛ لأنكم لم تزالوا من حين ما شاهدتموه ترون فيه جائياً حادثاً وذاهباً فانيّاً، وهل الحدوث نفسه إلّا وجود الشيء بعد عدمه؟ أو هل الفناء نفسه إلّا بطلان الشيء بعد وجوده؟ فإن قالوا: إنّهُ يستحيل في أوهامنا أن يحدث شيء من غير شيء، قيل لهم: وكيف يستحيل في أوهامكم أن يحدث شيء لا من شيء، ولم يستحل أن يوجد شيء لم يكن قبل وجوده؟ أم كيف يستحل ما ذكرتم من حدوث شيء من غير شيء، ولا يستحيل فناؤه إلى غير شيء؟ فلما أن وجدنا شيئاً أو أشياء تفتى إلى غير شيء، ولو لم يتصور ذلك في أوهامنا، علمنا أنّها تحدث من غير شيء، ولو لم يتصور حدوثها في أوهامنا».

أبو عمار عبد الكافي: الموجز، الجزء الأول، تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987، ص 269 - 270.



ج - الرد المعتزلي: صاحب كتاب «ديوان الأصول» والرد على أبي زكريا الرازي في القول بقدم العالم:

«قالوا: القول بحدوث الأجسام وإثبات المحدث لها يؤدي إلى ترتب كل واحد منهما عن الآخر؛ فلا يثبت واحد منهما.

بيان ذلك أنه لو لم يكن في العدم ذوات يصح وجودها لما ثبت كون الذات قادراً أصلاً؛ لأن القادر إنما يقدر على إيجاد ذوات تكون من العدم، ولو لم تكن ذات قادرة لم يثبت كون الذوات ذواتاً في العدم؛ لأنه إذا لم يكن قادراً أصلاً لم يصح وجودها. فإذا لم يصح وجودها لم تثبت الصفة المقتضاة؛ لأنها مشروطة بالوجود؛ فمهما استحالت الوجود استحالت الصفة التي تكون مشروطة به؛ وإذا لم تصح الصفة المقتضاة استحالت الصفة المقتضية لها. وفي هذا إبطال كون ذوات في العدم؛ فيكون كل واحد منهما كما ترى مرتباً على صاحبه، فيجب أن يقال على هذا: لولا ذوات في العدم لما ثبت قادر، ولولا قادر لما ثبت ذوات في العدم أصلاً؛ فإذا كان كل واحد منهما مرتباً على صاحبه، لا يصح ولا يثبت واحد منهما.

وربما قالوا: لو كان للعالم صانع لا بد أن يكون قادراً عالمًا، والقادر على الشيء العالم به المميز بينه وبين غيره لا يفعل فعلاً إلا للداعي، والداعي لا يخلو:

إما أن يكون داعي الحكمة؛

وإما أن يكون داعي الحاجة.

فداعي الحاجة مستحيل على ذلك الصانع، أن لو ثبت؛

فيجب أن يكون داعيه داعي الحكمة.

والمرجع إلى داعي الحكمة هو إلى العلم بحسن ما يفعله.

ومعلوم أن العلم بالحسن كما حصل فيما خلق فإنه حاصل أيضاً فيما لم يخلق، فما من قدر مما يخلق إلا والعلم بحسن خلقه حاصل كذلك، كما أن العلم بحسن خلقه في هذا الوقت حاصل، فكذلك حصل بحسن خلقه قبل ذلك، حتى أنه لا وقت يشار إليه إلا وحسن خلقه حاصل فيه.

وربما قالوا: إن القادر إذا تساوى عنده مقدوران؛ فلا يجوز أن يؤثر أحدهما دون الآخر إلا لوجه يختص به.

وربما قالوا: إن القادر كما لا يجوز أن يفعل بعض مقدوره دون بعض إلا لداع، كذلك لا يجوز أن يؤثر البعض على البعض إلا لوجه يختص به لمكانه يؤثر.

وقد ذكر محمد بن زكريا الرازي، فقال: لو كان للعالم صانعا لكان لا بد أن يكون عدلاً حكيماً، والحكيم لا جوز أن يفعل فعلاً إلا لغرض حكمي، وليس ذلك إلا أنه ينفع بخلق ما يخلق عباده، والنفع قد ثبت أنه سرور ولذة، كما أن الضرر ألم وغم.



واللذة خروج من مؤلم، بدليل أن أحدا لو كان عطشاً بحيث تلهب أوعاه من حرارة العطش فإنه يتألم، ثم يخرج بشرب الماء من ذلك الألم.

وكذلك إذا كان جائعاً شديد الجوع، فإنه يتألم من احتراق أوعاه من الجوع، ثم بتناول الطعام يخرج من هذا الألم.

وكذلك من كان شهياً شبقاً، فإنه يتألم بما يلحقه من فرط العشق، ثم إذا نال مشتهاه من المنكوح، فإنه يخرج عما به من الألم.

فإذا كان المرجع بالنفع إلى اللذة والمرجع بها إلى الخروج من المؤلم، وكان يجب أن لو كان هاهنا صانع أن يفعل ما يفعل لهذا الغرض، يجب أن يؤلم الخلائق أولاً حتى يخرجوا من الألم بخلق ما ينتفعون به، فيكون في ذلك بمنزلة أن يشج أحدا غيره، ثم يأسوه بدهن وحراق - وهذا من فعل السفهاء.

فالقول إذن بإثبات الصانع الحكيم العليم يؤدي إلى إثبات كونه سفيهاً، فيجب أن ينفي كونه أصلاً.

وأما ما قالوه ثانياً؛ فإننا نقول: إن القديم لا يفعل فعلاً إلا لمكان الداعي، وهو العلم بأن ذلك الفعل حسن، على معنى أن للغير فيه نفعاً.

إلا أنه لا يجب أن يفعل كل ما اتصف بتلك الصفة، ولا أن يفعل قبل ذلك الوقت، وإن كان وجه الحسن حاصلًا في كل واحد من الفعلين، ما خلق وما لم يخلق، وكذلك في كل واحد من الوقتين.

والأصل في هذا الباب أن الدواعي على ضربين:

أحدهما؛ ما يجب عنده وقوع الفعل.

والثاني؛ ما لا يجب عنده وقوع الفعل.

وما تنازعنا فيه من هذا القبيل، وهو ما لا يجب وقوع الفعل عنده.

وقد علمنا أن أحدا إذا علم الصدق وعلم حسنه كان علمه بحسنه يكون داعياً له إلى فعله، ثم يوقعه في وقت دون وقت، مع أن حاله في باب الحسن في الوقتين سواء.

وكذلك يخبر بقدر منه دون قدر، مع أن وجه الحسن في الجميع سواء.

وكذلك الكلام في التصديق والضيافة، فإنه يدخل فيهما التخصيص، مع أن وجه الحسن شائع في الجميع.

وما ذكره السائل إنما يتأتى فيما يفعله ويتركه الواحد منا [لجلب] لمنافعه أو دفع مضاره.

اعلم أن الأفعال والتروك إنما يجب أن يترتب بعضها على بعض، ويترتب بعضها ببعض، إذا كانت متعلقة بالمنافع والمضار.

ألا ترى أن أحدا إذا ترك سلوك طريق لأن فيه سبعا، وجب أن يترك سلوك كل طريق حاله مثل هذا الطريق، وإلا لم يكن يترك سلوك الأول لأن فيه سبعا.

وكذلك إذا ترك شرب شيء من الأدوية، لأنه يضره في عضو من أعضائه، وجب أن يترك كل ما ساواه في ذلك الوجه من المطعوم والمشروب، وإلا لم يكن يترك ما ترك لهذا الوجه.

وأما إذا لم يتعلق بجلب منافعه ودفع مضاره، لم يجب الترتيب والارتباط، لا في التروك ولا في الأفعال.

ألا ترى أن أحدا إذا ترك ضرب أحد عبديه وعفا عنه، لأن الاحتمال حسن، لا يجب أن يترك ضرب الآخر، وإن كان هذا الوجه حاصلًا في ترك ضربه أيضًا؟ وكذلك إذا ترك التقاضي لأحد غريميه ترفيها له، لا يجب أن يترك التقاضي للآخر أيضًا، وإن كان هذا الوجه حاصلًا في ترك تقاضيه.

فإذا ثبتت هذه الجملة، وثبت أن القديم تعالى لا تجوز عليه المنافع والمضار، فمتى فعل فعلاً من الأفعال لوجه يختص به، أو ترك فعلاً من الأفعال لوجه يختص به، لم يجب أن يفعل كل ما شاركه في ذلك الوجه، أو ترك كل ما ساواه في الوجه الذي له ولأجله ترك، لأن في الواحد منا إنما وجب ذلك لأمر يرجع إلى [جلب] منافعه ودفع مضاره.

وعلى هذا نقول: إن القديم تعالى متى ترك معاقبة بعض العصاة، لأجل أن العفو حسن، لم يجب أن يترك عقاب كل مستحق، وإن حصل فيه هذا الوجه.

فإذا ثبتت هذه الجملة، ثبت الفرق بين ما يتعلق بالمنافع والمضار، وبين ما لا يتعلق بها؛ وهو أن ما يتعلق بالمنافع والمضار يجب أن يرتب بعضه على بعض، وذلك إنما يتصور في أفعال الواحد منا وتروكه.

وأما ما لا يتعلق بالمنافع والمضار، فإنه لا يجب أن يرتبط بعضه على بعض، وذلك إنما يتصور في بعض تصرفاتنا وفي تصرفات القديم تعالى أجمع (...).

وأما ما أكدوا به شبهتهم، فقالوا: إن القادر إذا تساوى عنده مقدورا، فلا يجوز أن يؤثر أحدهما على الآخر إلا لوجه يختص به، فليس الأمر كذلك، بل يجوز أن يؤثر أحد الأمرين على الآخر من غير وجه زائد يختص به.

ألا ترى أن أحدا إذا خير بين دينارين أحدهما وقيمتها وجودتهما سواء؛ فإذا اختار أحدهما دون الآخر، لا يمكن أن يقال: إنه اختاره لوجه زائد لم يحصل ذلك الوجه في الآخر، بل يجب أن يكون ذلك لا لوجه يختص به دون الآخر، لأن كل ما يمكن أن يذكر في أحدهما حاصل في الآخر.

فكذلك القديم تعالى، وإن كان خالق العالم، لعلمه بحسنه وانتفاع الغير به، في وقت دون وقت، لا يجب أن يكون هناك وجه زائد على الحسن يختص حدوثه بذلك، بل يجوز أن يخلقه في وقت مخصوص، مع أن الوجه الذي له ولأجله خلقه في الأوقات حاصل على سواء.



وكذلك يجوز أن يخلق قدرًا من الجواهر دون قدر، مع أن الوجه الذي له ولأجله خلقه حاصل على سواء في الجميع.

وأما ما ذكره ابن زكريا من الشبه، فإنه مبني على أصل فاسد؛ وهو أن اللذة المرجع بها إلى زوال الألم. فإذا بطل هذا الأصل بطل ما بني عليه من الشبهة.

أبو رشيد النيسابوري: ديوان الأصول، ص 284 - 291.

د - الإمام المتوكل على الله (الزيدية) والرد على الدهرية:

«وقد أجمع المتكلمون المتقدمون والمتأخرون على أن الحركة والسكون حالتان حادثتان، إلا أصحاب الاضطراب وهم بعض أتباع بلعم، فإنهم زعموا أن العالم لم يزل متحركًا بحركات لا نهاية لها، وقالوا: لو ثبت لها أول أو آخر لثبت حدوث العالم.

والحجة عليهم أن كونه متحركًا بعد أن كان ساكنًا يدل على حدوث الحركة، وكونه ساكنًا بعد أن كان متحركًا يدل على حدوث السكون بالمشاهدة والعلم الضروري.

وقال بلعام: العالم متحرك، والحركة الأخرى هي الحركة الأولى معادة. وهذا إقرار منه بحدوث الحركة وأن لها محدثًا؛ لأن كل ما كان له أول وآخر محدث، وإذا كانت معادة فلا بد لها من معيد. وقال: العالم قديم وله مدبر، خلافه من جميع المعاني.

وقال أرسطوطاليس: العالم هيولى قديم. وتفسير الهيولى: هو أصل الأشياء، كما أن القطن أصل الثوب، والهيولى هو المدبر.

واختلف أهل الدهر في ظنونهم. وقالوا: العالم قديم، ودليلهم على أزليته أنهم لا يعاينوا شيئًا إلا من شيء. وقالوا: الطائر من البيضة، والبيضة من الطائر، والنطفة من الإنسان، والإنسان من النطفة. وقالوا: لم يزل العالم بصورة قديمة، ومنهم من قال: لا ندري الإنسان كان قبل النطفة، أو النطفة قبل الإنسان؛ ودليلهم: أنهم لم يروا إنسانًا إلا من نطفة، ولا نطفة إلا من إنسان.

وقالوا: العالم وما يتولد منه طبع قديم، والصورة قديمة، والخلق كامن فيها، وأنكروا أن يكون كامن غير صورة فتحتاج إلى مصور، وقاسوا العالم بالدولاب.

وكل هذا من ظنونهم وخرصهم، وقد حكى الله قولهم، وذكر أن قولهم ظن، فقال عز من قائل: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾

[الجاثية: 24].

والحجة عليهم أن إقرارهم بالكمون والصورة والدولاب، يلزمهم ويبطل قولهم؛ لأن كمون الصورة في الشيء يدل على الانتقال، والانتقال حركة، والحركة حادثة؛ فوجب أن تكون الصورة المنتقلة حادثة؛ لأنها لا تتعزى عن الحركة والسكون، وكل ما لا يتعزى من الحوادث محدث.

(...) والدولاب أيضًا مصنوع بالمشاهدة، فكذلك العالم.



ودليل آخر: أن الصورة قد علمنا علمًا ضروريًا أنها حادثة - لكونها بعد أن لم تكن - بالمشاهدة؛ لأن النطفة لا صورة فيها؛ ثم كذلك العلقة والمضغة، ليس فيهما صورة إنسان، فحدثت بعد عدمها؛ فكان ذلك دليلًا مبيّنًا. وقد احتج الله عليهم، فقال عز من قائل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْلًا فَكَسَوْنَا الْعِظْلَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 12 - 14]، فلما كان له ابتداء وانتهاء كان محدثًا، وكذلك سائر المصنوعات، فصح الحدث وانتفى القدم.

والرد عليهم في قولهم: العالم وما تولد عنه حصل من الطبيعة الهيولية؛ أن يقال لهم: الطبع فعل الفاعل، وهو غير الطابع والمطبوع، كما أن الفعل فعل الفاعل، وهو غير الفاعل والمفعول؛ فصح أن الطبع في ذاته فعل الفاعل، وإذا صح أنه فعل الفاعل صح أنه محدث.

ودليل آخر: أن الطبيعة لا بد لها من أن تكون حية قادرة، أو تكون غير حية قادرة. فإن قيل: هي حية قادرة. قلنا: هذا محال؛ لأن النخلة لو شق ساقها، أو وضع الطلع منها، وحشي في جوفها رطب، لم يخرج ذلك الرطب إلا بمخرج حي قادر غيرها، فلو كانت النخلة حية قادرة لأخرجت ذلك الرطب من جوفها، ولكانت تطلع في وقت خراجها، وفي غيره. وأيضًا فإن هذا الرطب الذي في النخلة وجدناه بعد أن لم نجده، ولا بد من أن يكون أوجد نفسه وهو معدوم، أو أوجده غيره. فإن قيل: أوجد نفسه، فلا بد من أن يوجدها وهو موجود، أو يوجد نفسه وهو معدوم، وإيجاد الموجود محال، وكذلك إيجاد المعدوم موجودا محال؛ فصح أنه موجود أوجده غيره، وصح أنه محدث، وكذلك النخلة محدثة، وما جاز في النخلة جاز في جميع العالم لما يوجد فيه من الزيادة والنقصان، والتغيير والانتقال، وأنه لا يتعزى من الحادثين، فكلما وجدنا للواحد منه ابتداء وانتهاء كذلك جميعه، وما كان بهذه الصفات فهو محدث، علمًا عقلاً ضروريًا.

ومنهم من يثبت حدوث الصنع، ويثبت له صانعًا قديمًا، ويقول: إن الأشياء المصنوعة حدثت من الأصول الأربعة أو الطبائع أو العناصر، على خلاف عباراتهم في ذلك. وبه قالت المطرفية. وليس للكلام معهم معنى في أنه محدث، وأن له محدثًا قديمًا؛ لأننا نحن وهم مجمعون على ذلك.

وإنما الكلام معهم في قولهم: إن الأشياء حدثت من هذه الأصول بالتركيب لا بالقصد والعمد من القديم فيما يتولد من هذه الأصول. فنقول: إن الأفعال لا تكون إلا لحي قادر، والجمادات ليست بحية ولا قادرة؛ فصح أنها لا فعل لها ولا تدبير.

ودليل آخر، فنقول: أخبرونا عن الأصول الأربعة ما هي؟

فإن قالوا: الماء والهواء والنار والرياح، قلنا: فهل هذه الأصول هي الفروع المتولدة منها، أو غيرها؟

فإن قالوا: لا، أحالوا؛ لأن ابن الإنسان غيره، فضلًا عن أن يكون نارًا أو ماء أو ريحًا



وهواء، فصح أن الفروع غير الأصول. وإذا ثبت ذلك وجب أن تكون الأصول التي ذكروا أنها تحدث الأشياء موجودة أو معدومة.

فإن قالوا: هي موجودة، قلنا: أين موضعها؟ فإن قالوا: في العالم. قلنا: كيف يكون وجود الأصل في الفروع، هل يكون الأصل كامناً في الفروع أو ظاهراً فيها؟

فإن قالوا: قالوا: هو كامن فيها كالنار، قلنا: النار فوع حادث في العود؛ لأنه لا يجتمع الماء والنار في العود؛ لأن اجتماع المتضادين لا يصح، وليست النار عندنا كامنة في العود، ولا في الحجر.

وغيرنا يقول: إنها كامنة فيها ككمون الزيت في الزيتون، والدين في السمسم. قلنا: هما من أجزاء السمسم والزيتون، وهو لا يكون إلا جزءاً من الأشياء وبعضها منها. فإن قالوا: هو ظاهر فيه، أحوالوا؛ لأن الماء غير النار، والنار غير الماء، وكذلك جميع الأشياء، ولو كانت النار ظاهرة في الماء لأطفأها الماء، ولو كانت ظاهرة في العود أو القطن لأحرقته فبطل ذلك، ولم يبق إلا أن الأصول قد عدمت وبطلت، وإذا ثبت أنها قد عدمت، فكيف يتهيأ للمعدول فعل؟ وكذلك كان يجب أن تكون هذه الحوادث التي تحدث اليوم قديمة؛ إذ ليس المتقدم بأولى من المتأخر بالتقديم، فبطل ما قالوا، وصح أن الجمادات لا صنع لها. وقد احتج الله عليهم فقال عز من قائل: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ * ﴿أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: 58 - 59]، ثم قال: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ * ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: 63 - 64]، وقال عز من قائل: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: 49]. وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام في الدليل الصغير: أما أوائل الأشياء فخلقت من لا شيء، وأما ما حدث بعد أوائل الأشياء فمنها ما حدث لا من شيء، ومنها ما أحدث من شيء.

وقال عليه السلام في موضع آخر من قول الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ * ﴿أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: 58 - 59]، فالله هو الخالق ونحن الممنون، ليس لنا في ذلك - غير إمناء المني - من صنع، ولا نقدر بعد لما قدر بيننا من الموت من منع، من تقدير صنعنا وتديبره، وتبديل خلقنا - إن شاء خالقنا - وتغييره، إلا ما تولاه ربنا، وكان منه لا منا، قال سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ * ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: 63 - 64]، فالله هو الزارع ونحن الحارثون، ليس لنا في الزرع سوى حرثه من حيلة موجودة، ولا نقدر بعد الحرث على الإنشاء منه لسنبلة مذمومة ولا محمودة، فقدرتنا إنما هي على الحرث والأعمال، وعلى خلافهما من الترك والإغفال، وكذلك فلله من القدرة بعد على إبطال الزرع وإبلائه، مثل الذي كان له من القدرة على تثميره وإنمائه، ولا يقدر على أمر إلا من يقدر على خلافه، وعلى فعل ما كان من نوعه وأصنافه، فمن لم يكن كذلك ويصح صفته بكذا، كان بريئاً من القدرة عليه، وكان العجز في ذلك منسوباً إليه.

وقال محمد بن يحيى عليه السلام في كتاب الإيضاح: إن سأل سائل فقال: هل يصح للجمادات

فعل من الأفعال، ويجوز ذلك في الاعتقاد والمقال؟ قيل له - ولا قوة إلا بالله: لا يصح الفعل من الجمادات إلا على مجاز الكلام، فأما الطبائع فمن ذي الجلال والإكرام، لما في ذلك من الفضل والإنعام؛ لأن الحيوانات إنما استقامت أرواحها بطبائع الأطعمة والشراب، وذلك من حكمة رب الأرباب، ومصلح الأسباب بالأسباب؛ لأن الأغذية لا تعقل أعاجيب التدبير، ولا يتم إصلاح الأمور وعجائب الحكمة والتصوير إلا لله العليم الخبير. ألا ترى إلى ما صنع من غذاء الأشجار بما نزل من الأهوية والأمطار، وأجرى من العيون والأنهار في صلاح الحيوان والثمار، وجعل في الأشجار مداخل للمياه بمنزلة الحلق والأفواه، فجعل لكل حبة من الثمر مستسقى، وجعله للماء طريقاً، وأجرى ذلك بلطفه في العروق، وجعلها بمنزلة الحلق. وليس من طبع الماء أن يصعد علواً، ولا يسموا إلى أعالي الشجر سمواً، وإنما طبع على الثقل، والانحدار، وعلى الثبات في الأرض والقرار. فلما رأينا يطلع إلى بواسيق الأغصان، علمنا أن ذلك من الواحد المنان الرحمن.

وكذلك فعل سيدنا عيسى عليه السلام فليس منه، وإنما نسب إليه، وإنما فعله الحركات والسكون والضمير، والتقليب للطين والتصوير، وذلك فلا يوجد الحياة بعد الممات، ولا يوجد الأرواح في الجمادات... إلى آخر الكلام. ولا خلاف في ذلك عند أهل العدل والتوحيد من الزيدية والمعتزلة، وهو إجماع الأمة».

الإمام المتوكل: «حقائق المعرفة في علم الكلام»، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003.

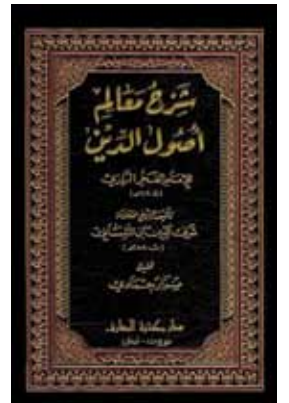
هـ - ابن التلمساني في شرحه لمعالم أصول الدين:

القول بقديم العالم: دهرية الفلاسفة

«الحاصل أن قدماءهم [= قدماء الفلاسفة] أثبتوا قدماء خمسة: واجب الوجود وسموه عقلاً ونفساً وهيولى ودهراً وخلاء. وصار جماعة من متأخريهم إلى أن العالم العلوي قديم بذاته وصفاته، إلا الحركات فإنها حادثة بأشخاصها قديمة بنوعها، ما من حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول. وأما العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد، وهو ما تحت مقعر فلك القمر، فقالوا: إن هيولاه قديمة، وكل ما فيه من الصور والأعراض حادثة بأشخاصها قديمة بأنواعها. فقالوا: فلا ولد إلا وقبله والد، ولا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، ولا زرع إلا من بذر، ولا بذر إلا من زرع لا إلى أول. وتوقف «جالينوس» في قدم ما ادعوا قدمه من الممكنات.

ومذهب «أهل الحق» أن العالم محدث بذاته وصفاته، وأنه لا قديم إلا الله تعالى وصفاته. وعلى ذلك أكثر من ينتمي إلى الشرائع».

ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين، تحقيق نزار علي حماد، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2010، ص 168.





3- القول بحدوث العالم:

والقدماء من المتكلمين يكادون يجمعون على الاستدلال على حدوث العالم، ومن ثمة على أن له محدثاً - ضد القائلين بقدمه؛ وبالتالي انتفاء محدث له، لا سيما منهم الطبائعيين - القائلون بأن طينة الأشياء تحتاج إلى من يشكلها ويعيد تشكيلها على صور مختلفة:

القول الأشعري في حدوث العالم:

أ- موقف السمناني:

«إننا نعلم ضرورة بأن كل جسم من الأجسام يحتمل من الشكل والصورة والبنية غير شكله وصورته التي هو عليها؛ لأن الشمع والطين يحتمل جسمه أن يصور منه صورة سمكة وصورة طائر وصورة إنسان، فلما علمنا أن كل شيء منه قد اختص بصورة وشكل مع احتمال الجسم لغير تلك الصورة، وأنه لم يختص بتلك الصورة لنفسه وجنسه؛ لأننا نجد ما هو من جنسه من الأجسام على خلاف صورته وضده، فعلم أنه لولا أن قاصداً قصد إلى تخصيصه بصورته دون غيرها من الصور، وإلا لم يكن تخصصه بتلك الصورة أولى من غيرها؛ لاحتمال الجسم نفسه لغير تلك الصورة.

وعلى هذا نبه الله سبحانه في القرآن، حيث قال: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّرَةٌ وَجَعَتْ مِنْ أَعْنَبٍ وَزَرْعٍ وَنَخِيلٍ صِنَوَانٍ وَغَيْرِ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ لِبَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ﴾ [الرعد: 4]، فأكذب أهل الطبائع، فقال: «الأرض أرض واحدة، والماء ماء واحد، والهواء هواء واحد، والجسم نفسه يحتمل من الشكل والصورة والطعم ما هو عليه، لكنني أخرج من شبر من الأرض قد يسقى بماء واحد، ولحقه هواء واحد، والجنس جنس واحد، وأخرج منه طعوماً متفاضلة، وألواناً مختلفة؛ ليعلموا أنني أنا الذي قصدت إلى ذلك.

وقال أيضاً: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً...﴾ الآية [المؤمنون: 12 - 14]. فأخبر أن المني إنما هو مائع على صفة واحدة، ونقله من صورة إلى صورة إلى أن يصير بشراً سوياً وطائراً وفساً وحيواناً.

ويدل أيضاً على صحة وجوب الصانع أن كل حادث اختص حدوثه بوقت ما وزمن ما، جاز وجوده وحدوثه قبل ذلك الوقت وبعده، فلولاً أن له محدثاً قدام المقدم منه وآخر المؤخر منه، وإلا فلم يختص وجوده بهذا الوقت دون غيره من الأوقات؛ وهذا أيضاً واضح.

ويدل عليه أيضاً ما قد بيناه من تغير الأحوال واختلاف الصفات على الذوات، فلا يخلو إما أن تكون هي الفاعلة بنفسها ذلك أو يفعل بها غيرها، فبطل أن تكون هي الفاعلة بنفسها؛ لأن منها ما هو موات وجماد وعرض، ونحن بالضرورة نعلم أن الحائط والجمادات لا يصح منها الفعل ودقائق الصنائع، كتصوير البشر وتركيب الفلك، ولهذا قال شيخنا أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللهُ: «إنه لا شك في جهل من انتظر أن يصير الطين لبناً منضوذاً



وقصراً مشيئاً، وأن تصير الفضة درجاً [محفوظة المرأة] وخاتماً من غير فاعل يفعلها ولا خالق يخلقه، وأن من اعتقد ذلك كان من المعقول خارجاً، وفي الجهل والجا». .

جعفر السمناني: البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهاات أهل الطغيان، تحقيق عبد العزيز بن رشيد الأيوب، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 2014، ص 65 - 67.

ب - موقف الباقلاني:

«ويجب أن يعلم: أن العالم محدث؛ وهو عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، والدليل على حدوثه: تغيره من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة. وما كان هذا سبيله ووصفه، كان محدثاً. وقد بين نبينا ﷺ هذا بأحسن بيان يتضمن أن جميع الموجودات سوى الله محدثة مخلوقة، لما قالوا له: «يا رسول الله: أخبرنا عن بدء هذا الأمر؟» فقال: «نعم. كان الله تعالى ولم يكن شيء، ثم خلق الله الأشياء»، فأثبت أن كل موجود سواء محدث مخلوق. وكذلك الخليل عليه السلام، إنما استدلل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة؛ لأنه لما رأى الكوكب قال: ﴿هَذَا رَقِي﴾ [الأنعام: 77]، إلى آخر الآيات. فعلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حال إلى حال دلت على أنها محدثة مفطورة مخلوقة، وأن لها خالقاً، فقال عند ذلك: ﴿وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 79].

أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2010، ص 30.

الموقف الإباضي في حدوث العالم:

إنبناء الدين في جملة على فكرة حدوث العالم: الموقف الإباضي (المنحي)

«إعلم أن بناء الدين وقواعد أصول المسلمين كلها على هذه المسألة، هي معرفة حدوث العالم. فاعلم نسبته ونبأه وأوله ومنتهاه. فجميع العالم علوه وأسفله، وبرّه وبحره، وسماؤه وأرضه بما فيه، والعرش وسدرة المنتهى إلى الأرض وما تحت الثرى جميعها مخلوق، محدث العين كان بعد أن لم يكن موجوداً من عدم.

فالعالم خمسة أجناس: أعيان وصور وزمان ومكان وحركة، وجدنا بعضها يشقّ بعضاً، ولم يجز لنا أن نتوهم زماناً خلا إلا بمضي أوله، وكلّ شيء له أول فهو محدث؛ لأننا وجدنا الزمان ثلاثة أقسام: قسم ماض، وقسم نحن فيه، وقسم يأتي، فوجدنا ما نحن فيه من الزمان وسطاً قاطعاً بين ما خلا، وما يأتي، والوسط للشيء هو الجامع لطرفين متناهيين، يدلّ تناهي كلّ طرف منهما إلى وسط على أنّهما متناهيان، في كلّ حال يصحّ أن البادي الذي ابتدأهما هو المعيد الذي ابتدأهما، ثمّ وجدنا جميع الأعيان والأماكن والصور والحركات لم تسبق الزمان؛ فعلمنا أنّ الزمان له أول وغاية، وينتهي إلى نهاية، ولو كان العالم لم يزل لم يجز أن يستحيل عن أوليته إلى كونه ما لم يكن؛ لأنّ ما لم يزل على حاله يجب أن

ويجب أن يعلم: أن العالم محدث؛ وهو عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى. فأما الدليل على أن العالم محدث فهو ما نشاهده من التغيير والانتقال وتقلب الأشياء من حال إلى حال.



لا يزال عليها؛ لأنه لا يجوز بطلان شيء عن أوليته، ولا يجوز عدم وجوده؛ لأنَّ أشخاص الأزلية قائمة في نفسها، فإن كانت الأزلية أولى من بعض، والأشياء في العقول إذا لم يأت من مختار نقصانها وتميُّزها لم يكن بعض شيء أولى من بعض، فبقي أنَّ الأزلية معنى نفسها؛ لأنَّها لا تعطي شيئاً من الموجودات حدًّا، فخرجت الأشياء المحدودة والمحسوسة والمصورة كلّها من صفة الأزل، وحصلت الأزلية لنفسها، وهي الباري جلّت عظمتة.

ودليل ثانٍ لأننا وجدنا الأشياء متضادة متنافرة، منها ما شأنه الذهاب سفلاً، مثل الماء والأرض، ومنها ما شأنه الذهاب علوّاً مثل النار والهواء، فلو كانت هذه الأشياء قديمة لم تخلُ أن تكون متباينة أو ممتزجة، فلو كانت هي لم تزل متباينة لاستحال امتزاجها إذ المنافرة قائمة فيها ثابتة في طبائعها، ولو كانت ممتزجة كان محالاً أن يكون لها تزايل أبداً، فلمّا شاهدنا تزايلها دلّ على حدوث امتزاجها. ولما كان التنافر ثابتاً فيها، استحال امتزاجها بعد تباينها مع ما به من التنافر. فلمّا كان هذا هكذا صحَّ وثبت أنَّها مخترعة لمخترع اخترعها ومبتدع ابتدعها، وهو الله باري النّسم، وخالق اللّوح والقلم.

هذا ودليل ثالث استدللنا على حدوث الصنع والتراكيب والهيئات، وهي ظهور هذه الأشياء المنصوبة على الوصف والترتيب، المعلومة بآثار التدبير والتقدير، الشاهدة بتقاسيم خطوطها، ومعدلات صفاتها على بارئها بتصويرها وتحييرها، إذا كانت مهملات الطبائع عند فقد التصريف في الصنع والتعديل في الصور على أنَّها كانت أخلاطاً متشاكلة، وأمشاجاً متواشحة، وأن ظهورها بعد التعطيل وانتظام الصنع لها بعد الجمود شاهد بحدثها بانقسام صنعها والتأثير في أشخاصها، فلا يعدو ذلك أن يكون بطبيعة أو باختيار، فإن كان بطبيعة، فالطبائع موجودة فما بالها تفقد فيها حيناً، وتوجد حيناً؟ وإن كان باختيار، فوجود الاختيار من الطبائع ووقوع التميّز من الغرائز. فقد عرفنا بوقوع التميّز ونظم التدبير في الجوامد اللواتي لا يقدرون لأنفسهن على اجتلاب المنافع، ولا دفع المضار؛ لأننا وجدنا الأقسام ضريين، حيواناً ومواتاً، ووجدنا الموات مصرفاً في الحالات بعد الحيوان، وكان ما يحدث فيه بغير اختلاف لعلّة اختلال ولا طلب ولا تقييد دليلاً على أنَّ مصرفاً يصرفه، ثمَّ وجدنا جميع الحيوانات كلّها يحدث فيها المكاره والأقسام والأوجاع والآلام، فكانت هذه الأشياء شاهدة لها بالحدث لها على أنفسها، ومشييرة إلى محدث أحدثها. الدليل على ذلك قوله جل اسمه: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: 1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَبِيحًا بَصِيرًا﴾ [الإنسان: 2]، وقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون: 12 - 14].

فانظر إلى تصرّف حالاتها، وتغيّرها في هيئاتها، وتقلّبها في أمكنتها، فأخبر - جلّ اسمه - أنّه أحدث في النطفة الساذجة ما لم يوجد قطّ فيها من السمع والبصر وفنون

الحوادث بعد أن كانت أمشاجاً مختلطة، وأشباحاً متواشحة. فلو لم يصورها الباري بحكمته ويحييها بلطف تدبير صنعه، لم يزد على أن تكون كسائر الطير المهمة والأخلاق المعطلة. فلما رأينا فيها عجائب الصنعة وأصناف التدبير والفطرة ونظرنا ابتداءها من نقطة ميّنة في رحم مظلّم بين عروق ولحم ودم، فلو فتشنا تلك النطفة واعتبرناها، لم نجد فيها لحماً ولا دماً، ولم نر فيها عرقاً ولا عظماً ولا سمماً ولا نفعاً، ولا نظرنا لها عيناً ولا حسّاً ولا شعراً ولا شيئاً من هذه الأشياء من الأسباب التي تنظر وتمسّ، فصار من تلك النطفة خلقاً مصوراً، وجسماً مقدراً في أحسن التقدير والكمال، وقد نظرنا قبل ذلك وبعده جميع الأرض والماء والنار والهواء، ولم نر فيهم من تلك الصور شيئاً؛ فعلمنا أنّها محدثة لمحدث أحدثها، ومصور صوّرها؛ فالتقدير خلقها وصوّرها، وهو الله ربّ العالمين.

الدليل على حدث العالم: أنا وجدنا العالم أجساماً وجواهر وأعراضاً لا تنفك من الاجتماع والافتراق. والاجتماع والافتراق محدثان كانا بعد أن لم يكونا، وما لم ينفك من الحدث فهو محدث، ولا يتوهم الجسم خالياً منهما، وقد صحّ وثبت أنّ الافتراق والاجتماع معنيان بهما اجتماع المجتمع وافتراق المفترق، وأنّهما مجتمعان لجامع جمعهما ومفترق فرّقهما؛ فدلّ ذلك على حدثهما. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49] مع أن المحدث كلّ ما لم يكن فكان؛ فلما لم ينفذ الجسم قط ممّا لم يكن فكان فهو الذي دلّ على حدثه بعد إذ لم يكن فكان. من الإجماع أنّ الله كان ولا مكان، ثمّ خلق المكان فكان المكان بعد أن لم يكن مكان، ولهذا دلّ الدليل بالاجماع أنّ الأعراض محدثة، و[لما] لم تنفك من الجواهر دلّ على أنّ الجوهر والأجسام محدثة ما لم تنفك منها.

مقتطف من كتاب الأكلة لأبي محمد نجاد بن موسى المنحي

حدوث العالم: العالم صنعة محدثة لها صانع

«(...) وأما من القياس، لما ثبت أنّه [=الجسم، العالم] موجود بالصنعة الدالّة عليه؛ لأنّ الصنعة لا تكون إلّا من صانع. وذلك أنّنا نظرنا إلى ما وجدناه من الصنعة لا تخلو من أن تكون، إذ وأثار الصنعة فيها موجود، من أن تكون: صنعت نفسها، أو لها صانع غيرها، أو هي صنعة لا صانع لها. فبطل أن تكون صنعة صنعت نفسها؛ وذلك أنّها كانت لم تكن، وما كان معدوماً لا يضرع شيئاً. ووجهاً آخر، لو تولّت صنع نفسها لجعلت نفسها في أحسن الأشياء وأرفعها، فلما عجزت عن ذلك، صحّ أنّها لم تصنع نفسها. وبطل أن تكون صنعة لا صانع لها؛ لأنّ القول بأنّها صنعة تدلّ على صانع. لم يبق إلّا أنّ لها صانعاً صنعها على ما هي به. فلما ثبت بالدليل أنّ لها صانعاً، فلا يخلو هذا الصانع من أن يكون مشبهاً لهذه الصنعة أو مخالفاً لها أو مُشَبَّهاً لبعضها؛ فإن كان مشبهاً لها، فقد لزمه ما لزمها من الحدود والعجز والتغيير وإجراء التدبير عليها؛ أو مشبهاً لبعض فيلزمه ما يلزم ذلك البعض؛ لأنّ الحكم على النّظرين واحد. ولم يبق إلّا أنّه مخالف لها من جميع الجهات؛ لأنّها صنعة وهو صانع، ولم يشاهدوا فيما شاهدوا إذ اعتلّوا بالشاهد وجعلوه دليلاً على



تشبثت معبودهم ما شاهدوا من المعقول، يشاهدوا فيما عقلوا فاعلاً يشبه فعله؛ فثبت أنه مخالف لصنعه من جميع الجهات، وأنه لا يشبه شيئاً ممّا صنع».

أبو خزر يغلا بن زلتاف: الرد على جميع المخالفين، تحقيق: عمرو خليفة النامي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2008، ص 86 - 87.

أبو المنذر بشير بن محبوب: حدوث العالم كلا وجزءاً

«وبعد، فهذا بيان في حدوث العالم وأجزائه بتعاور الحوادث له ولها فيه، واحتماله وأجزائه لها، ووجوده بها غير منفكة منه وغير منفك منها هو وأجزاؤه، وأجزاؤه توجد بها، وتفرقها مرة وتجمعها أخرى، فالحال يضمها والوقت يجري عليها، والأماكن محلها ومنهى لها، تجاورا فيها بأعراضها وعلى غير تداخل منها وفيها، فإذا ارتفع التأليف عنها ثبت الجزء الذي [لا] يتجزأ منها وسقط العدد منه والعرضان المتضادان عنه؛ لأنهما يتنافيان الكون فيه عنه، ولا يقوم في وهم ولا في عقل أن يكون المدخول فيه داخلاً في الداخل فيه. فدلالة حدث الجزء احتماله أن يزداد إليه مثله إذ يتجسم بحدوث الأقدار الثلاثة له، والله عالم بعدد أجزاء الخلق كلها، وقادر على تفريق ما جمع منها حتى لا يبقى اجتماع فيها، وكذلك [على] جمع متفرقها، وفي ذلك إثبات للجزء الذي لا يتجزأ منها، وصحة النهاية فيها ومن كل طرف منها منتهى، وما يلاقي الأجسام من نواحيها وجهاتها من أيه شئت ابتدأت عدداً منها، وإلى أيه شئت انتهت به أمداً إليه فيها، وأيها أقمت في وهمك قام محدوداً، وأيها صورت في خلدك تصور بهيئة عيانك له مشاهداً منها، وأيضا فيما ظهر للعيان من تناهي الجسم من وجوه الستة إلى الجهات المتناهية إليها من الهواء أعدادها ما يصح به تناهي عدد أجزائه لاستحالة إحاطة الهواء بما لا نهاية به؛ لأن ما لا نهاية له لا يتوهم له نهاية من جهة، فحكم ما أدركنا من نهاية الخلق الملاقية لنا حكم ما غاب عنا من الخلق في النهاية به والتجزئة، وإن العدد يبتدئ من حد النهاية فيه من واحد إلى ما بعده من الأجزاء، ولما كان للعدد أول يبتدئ به كان له آخر إليه ينتهي، فالحدوث بارز الصفحة، مكشوف القناع من كل جهة، والحمد لله على ما وفق له».

أبو المنذر بشير بن محبوب: كتاب المحاربة، ضمن كتاب: ثلاث رسائل إباضية، تحقيق عبد الرحمن السالمي وويلفرد مادلنغ، منشورات فيرلاغ، 2011، ص 30-31.

حدوث العالم: الدليل من دقيق الكلام (أبو بكر الكندي الإباضي)

«قال الشيخ أبو الحسن [البيساي] رَحِمَهُ اللهُ: الدليل على حدث الخلق أنا وحدنا العالم أجساماً وجواهر وأعراضاً لا تنفك من الاجتماع والافتراق محدثان كانا بعد أن لم يكونا. فما لم ينفك من الحوادث محدث، ولا يتوهم الجسم خالياً منها. وقد صح وثبت أن الاجتماع والافتراق معنيان بهما اجتماع المجتمع وافتراق المفترق، وهما مجتمعان لجامع جمعهما ومفترق فرقهما، فذلك بذلك على حدثهما. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾، مع أن المحدث ما لم يكن فكان، وبالله التوفيق.



فالحديث بارز
الصفحة، مكشوف
القناع من كل جهة.

وأما الدليل على أن العالم محدثه غيره، هو أنا إذا علمنا بالضرورة أنه محدث، فلا يجوز أن يكون أحدث نفسه، أو إحداثه غيره. فأما حدثه نفسه فباطل محال من قبل أنه لا يجلو أن يكون أحدث نفسه في حال وجوده أو حال عدمه. فإن يكن أحدث نفسه في حال وجوده، فالموجود مستغنى عن الإيجاد ويرجع الكلام في موجد الإيجاد. وإن يكن أحدثه في حال عدمه، فهو محال إذ المعدوم ليس بشيء ينتفع به. قال الله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: 67]؛ أي شيئاً ينتفع به لا على النفي للشيء، فما ليس بشيء ينتفع به كيف يوجد نفسه! ثم إن عجزه عن دفع الآفات التي تحله أوضح دليل على عجزه عن إيجاد نفسه في حال عدمه، فإن من كان عاجزاً في حال وجوده فهو في حال عدمه أعجز. فلم يبق إلا أن له محدثاً أحدثه وقدره، وبارئاً سواء صورته، وهو الله القديم الواحد الحكيم الغني الكريم السميع العليم الغفور الرحيم.

ودليل ثان: وهو أن نطفة لو وضعت بين يدي الخلائق لما قدروا أن يخلقوا منها ذبأباً، ثم وجدناها وقد خلق منها بشر سوي ذو سمع وبصر وعقل ونظر وخصام وبيان وكلام ولسان، فعلمنا أن له خالقاً أنشأه وبارئاً قدره وسوَّاه وهو الله رب العالمين.

ودليل ثالث: وهو أنا وجدنا المحدث في الشاهد لا يكون إلا من محدث، كالبناء لا يكون إلا من بان، والصورة لا تكون إلا من مصور، والكتابة لا تكون إلا من كاتب، ولم نجد شيئاً من هذه الأشياء توجد نفسها ولا توجد إلا كذلك، علمنا أن لنا محدثاً أحدثنا وهو الله الذي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. فإن تجاسر متجاسر فزعم أنه قد يجوز وجود مجتمع لا جامع له، وبناء لا باني له، وكتاب لا كاتب له، لزمه أن يجهز وجود سفينة اجتمعت أجزاؤها حتى اعتدلت وتماسكت وداخل بعضها بعضاً، وقربت من الساحل بغير من يريد العبور، وكلما عبرت بواحد رجعت لتعبر بآخر من غير أن يجمعها جامع ويخدمها صانع أو يقربها من الساحل مقرب، فصح ما قلناه، وبالله التوفيق.

فهذان الدليلان على [حدوث] كل شيء من الجواهر والأعراض والأجسام، فإن حدوث الأعراض مشاهد، وهو الدليل على حدث الجواهر، والجواهر أصل الأجسام فيما أصله محدث، فهو محدث. كيف والدليل الذي دل على حدث الجوهر دال على حدث الجسم، وبالله التوفيق.

أبو بكر الكندي: الجوهر المقتصر، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1983، ص 66 - 68.

«فأما الدليل على أن العالم محدث فهو ما نشاهده من التغيير والانتقال وتقلب الأشياء من حال إلى حال. فإن من نظر إلى الأرضين والسموات وما فيهما من الأشجار والنبات والأفلاك الدائرات والنجوم السائرات والبحار الزاخرات، وما في كل شيء منها من العجائب والعبير والتصاريف والغير، علم أنها لو كانت قديمة لما تغيرت ولا تقلبت أحوالها ولا تنكرت؛ فإن القديم لا يزول ولا يتغير ولا يحول بل المتغير مبدوع والمتقلب مصنوع.



مسألة: قال الشيخ أبو الحسن [البسيوي] رَحِمَهُ اللهُ: الدليل على حدث الخلق أنا وجدنا العالم أجساماً وجواهر وأعرضاً لا تنفك من الاجتماع والافتراق محدثين كانا بعد أن لم يكونا. فما لم ينفك من الحوادث محدث ولا يتوهم الجسم خالياً منها. وقد صح وثبت أن الاجتماع والافتراق معنيان بهما اجتمع المجتمع وافتراق المفترق، وهما مجتمعان لجامع جمعهما، ومفروق فرقهما، فذلك بذلك على حدثهما، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49] مع أن المحدث ما لم يكن فكان.

أبو بكر ابن عبد الله الكندي: الجوهر المقتصر، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1985، ص 65 - 66.

وكالعادة التي درج عليها المتكلمون، يقرن أبو بكر الكندي بين «حدوث العالم» و«وجود الله» و«إحداثه لهذا العالم». وإذا كان أغلب المتكلمين قد مثّلوا لهذه العلاقة بين المحدث [العالم] والمحدث [الله] بمماثلات شتى: مثل أنه لا وجود لصورة من غير مصور، ولا لكتابة عن غير كاتب، ولا لبناء من بدون بناء، فإن أبا بكر يستوحي مماثلته من بيئته، فيقول:

«فإن تجاسر متجاسر فزعم أنه قد يجوز وجود مجتمع لا جامع له وبناء لا باني له وكتاب لا كاتب له، لزمه أن يجيز وجود سفينة اجتمعت أجزاؤها حتى اعتدلت وتماسكت وداخل بعضها بعضاً، وقربت من الساحل بغير من يريد العبور، وكلما عبرت بواحد رجعت لتعبر بأخر من غير أن يجمعها جامع ويخدمها صانع أو يقربها من الساحل مقرب».

أبو بكر ابن عبد الله الكندي: الجوهر المقتصر، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، 1985، ص 68.

متكلمو الحنابلة والقول بحدوث العالم: ابن الزاغوني

«العالم كله محدث مخلوق. وقولنا: «العالم» إشارة إلى الكون الكلي الدائر المحيط بما فيه من الجواهر والأعراض. وزعمت طوائف الدهرية أن العالم قديم.

والدلالة على ما قلنا: إنا نقول العالم مجموع آحاده. وإذا تأملنا الآحاد وجدنا لكل واحد طرفين، أحدهما: بدايته، والثاني: نهايته. فأما بدايته، فنجد بها كائناً بعد عدمه، وأما نهايته فنجد مرتفع الوجود بالفناء إلى عدمه. وحقيقة القديم ما لا أول لبدايته، ولا آخر لنهايته؛ لأن ما لبدايته أول فهو حادث كائن بعد أن لم يكن، والحادث غير القديم السابق، وهذا جلي واضح في حدوث العالم».

أبو الحسن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، سلسلة تحقيق التراث: 2، مكتبة زهراء الشرق/ دار القاهرة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003.

«فإن تجاسر متجاسر
فزعم أنه قد يجوز
وجود مجتمع لا جامع
له وبناء لا باني له
وكتاب لا كاتب له، لزمه
أن يجيز وجود سفينة
اجتمعت أجزاؤها حتى
اعتدلت وتماسكت
وداخل بعضها بعضاً،
وقربت من الساحل بغير
من يريد العبور، وكلما
عبرت بواحد رجعت
لتعبر بأخر من غير أن
يجمعها جامع ويخدمها
صانع أو يقربها من
الساحل مقرب».



العالم المنظم

«وأصحاب الطبائع قالوا: فاعل الكل الطبيعية. وأثبتوا الفاعل هو الطبيعة، وهو قولنا، إلا أنهم غلطوا فسموه طبيعة وسميناه إلهًا».

أبو يعقوب الوريثاني

وكان [= أبو المعتمر معمر بن عمرو العطار] يزعم أن الله لم يخلق لونًا ولا طولًا ولا عرضًا ولا عمقًا ولا رائحة ولا حسنًا ولا قبحًا ولا سمعًا ولا بصرًا، بل ذلك فعل الأجسام بطباعها؛ فعورض بقوله تعالى: ﴿حَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾، فقال: المراد خلق الإمامة والإحياء».

الحافظ الذهبي

دخل أبو شاكر الديصاني وهو زنديق على أبي عبد الله، وقال: يا جعفر بن محمد: دلني على معبودي!

فقال أبو عبد الله عليه السلام: اجلس؛ فإذا غلام صغير في كفه بيضة يلعب بها فقال أبو عبد الله: ناولني يا غلام البيضة، فتناوله إياها. فقال أبو عبد الله: يا ديصاني، هذا حصن مكنون، له جلد غليظ، وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق، وتحت الجلد الرقيق ذهب مائعة وفضة ذاتية؛ فلا الذهب المائعة تختلط بالفضة الذاتية، ولا الفضة الذاتية تختلط بالذهب المائعة. فهي على حالها لا يخرج منها خارج مصلح؛ فيخبر عن إصلاحها، ولا يدخل إليها داخل مفسد؛ فيخبر عن إفسادها. لا يدري للذكر خلقت أم للأنثى. تنفلق عن مثل ألوان الطواويس. أترى له مدبرًا؟».

«وناضر [النظام] أبا الهذيل في الجزء، فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنمل [إن الذرة إذا دبت على النمل، أليس تقطع جزءًا إلا وبين يديها جزء لم يصف؟ قال، نعم. قال: فيجب على هذا أن لا ينقطع النمل أبدًا]، وهو أول من استنبطها؛ فتحير النظام؛ فلما جن عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل، وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكر، فقال له: يا إبراهيم هكذا حال ناطح الكباش؛ فقال: يا أبا الهذيل، جئتك بالقاطع؛ إنه يطفر بعضًا ويقطع بعضًا، فقال أبو الهذيل: ما يقطع كيف يقطع؟».

طبقات المعتزلة



عادة ما تحدّث المتكلّمون عن «العالم» من حيث إنه قائم على «النظام العجيب» و«الرصف الأنيق». وقد عبّروا عن هذا النظام باسم «الإحكام». ويعني «الإحكام في العالم»: «ما فيه من الترتيب العجيب والتأليف الغريب اللطيف، ووضع كل شيء منه على كيفية ونظام يباين نظام غيره، ومقدار بحيث يفيد ما يحتاج إليه في تأدية مقصوده». وقد دفعهم هذا التصور إلى الرد على كل تصور للعالم لا يرى فيه «الإحكام» و«الإتقان» و«النظام» و«القصد»، وإنما يرى فيه بالضد «الاتفاق» و«الفوضى» و«البخت» و«العبث».



1 - هل للعالم من نظام ينتظم فيه؟

أ - الموقف الدهري: منشأ العالم اتفاق بحت

«وصف النّظام الكواكب وحسنها، وكان الخاركي حاضرًا، وكان يتهم بالزندقة، فقال: «وأي شيء حُسْنُهَا؟ ما أَشَبَّهَا إلا بِجَوْزٍ كان في كُمٍّ صبي فتناثر فوق متفرقًا: هاهنا ثلاثة، وهاهنا أربعة، وهاهنا اثنتان».

ب - الرد على الموقف الدهري:

ب - 1 ويعقب أبو حيان التوحيدي على نظرية الفوضى بالقول:

«أنا والله أرحم هذا القائل، وهو بالغيب عليه أولى، بل تنفيذُ حكم الله فيه أحق، فقد ألحد في الدين وأرصد للمؤمنين، وشبّه على الضعفاء المبتدئين؛ أمّا يعلم أن هذا الظاهر المنتشر مُوشَّحٌ بالباطن المنتظم، وأن هذا البادي المتباين مربوطٌ بذلك الخافي المتصل، وأنه لو جرى الأمر على وصف هذا المقترح، وترصيع هذا المعترض، لكان النقص يَغْتَوِرُهُ،

والخلل يدخله، وحقّ لعقل قصير، واعتبار ممزوج، وفكر مضطرب، أن يؤدي صاحبه إلى هذا الاختلاط.

هيهات! جلّ خلقه عن إدراك خلقه، وعلا عن إحاطة شيء بكنهه، فليس لعقل مجال في سره، ولا لوهم منال من غيبه، ولا لمعارض ثبات عند اختلاف أفانين قدرته، وإنما عليك أن تعرف نقصك في كمالك، وعجزك في قدرتك، وسفاهك في حكمتك، ونسيانك في حفظك، وخبوطك في توفيقك، وجهلك في علمك، ونيلك عند بأسك، وتهتكك في احتراسك، وإخفاقك مع تحققك، ونكولك في تصميمك؛ فإذا عرفت هذه المعاني، وسكنت هذه المغاني، وضع لك خفي الغيب بيادي الشهادة، وتداركت الأدلة بشفاء اليقين، ورحلت عن صدرك غلبات الهم، وتشاهدت الأسواء في كثرتها بتوحيد الواحد، وأشارت إلى الفيض الغامر، وأوصلتك إلى حقائق ما تراءى لعينك، وتخيل لوهمك، وهجس ببالك، وخنس عن عقلك، ونفى عن طرفك فيما لحقك الشك، وتميز من وهمك ما استحال بتحصيلك، وطرد عن قلبك ما طرقت بالشبه، هنالك تعلم أن العالم في إحدى جهتيه يشكل على العاقل الفحص عنه، وفي الجهة الثانية يحرم على المنصف التشكك فيه، لأنه إن كان فيما يوجد من انتشاره ما يفدح في حقائق التوحيد، ففيما يوجد من انتظامه ما يفتح أبواب التحقيق، وإن كان فيما ترى من اختلافه ما يبعث الحيرة، ففيما يعقل من اتساقه ما يفضي إلى التمييز، وإن كان فيما يجهل سره ما يتصل بالراحة، وإن كان بعض الحرمان غيظاً فإن بعض النيل غبطة، وإن كان طرف العجز جاذباً إلى اليأس إن في طرف القوة ما يستحصف به أسباب الأمل، فلا تُرغ، فليس ما جلّ عنك وجب أن يبطل عليك، ولا ما دق عن فهمك وجب أن يبهرجه نقدك، حاكم نفسك إلى نفسك، وعقلك إلى عقلك، فإنهما إن نکلا عن الشهادة في موضع استقصاء العلانية فإنهما يمران الشهادة في موضع ثقة بالحقيقة، ولا تكن إلماً عليهما فتخسر وأنت حاكم، وتحشر وأنت واهم».

أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، المجلد الخامس، الجزء التاسع، تحقيق وداد القاضي، ص 85 - 87.

ب - 2 ابن الملاحمي والرد على القائلين بالاتفاق والبخت وتلقاء النفس:

«ذهب بعض الفلاسفة إلى أن العالم حدث بالاتفاق، وهو أبرقلس [Proclus]، وفسروا الاتفاق والبخت وتلقاء النفس، فقالوا: إن الأمور منها دائمة، ومنها أكثرية ومنها أقلية؛ فالدائمة نحو ما لا يعارضه معارض، والأكثرية نحو إحراق النار للحطب؛ لأنها في أكثر الأحوال تحرق الحطب إذا لاقتة. ومن له داع إلى الفعل فإنه في أكثر الأمر يفعل. وأما الأقلية فنحو وجود ست أصابع للإنسان. والفرق بين الدائم والأكثرية أن الدائم هو الذي لا يعارضه معارض، والأكثرية قد يعارضه معارض. فالأكثرية يتم بشرط رفع الموانع، وهذا في الأمور الطبيعية ظاهر، نحو إحراق النار. وكذلك في الإرادية، فإنها إذا تمت، والفعل ممكن ولم يعرض سبب مانع، فإن المراد يوجد لا محالة.



والاتفاق إنما يكون في الأقلّي دون الدائم والأكثرّي. وليس معنى الاتفاق أنه يحدث من غير سبب، بل بسبب، غير أن الفاعل لا يعلم أن السبب يوصل إليه، نحو أن يعثر الماشي على كنز فيظفر به، أو يحفر لقلع شجرة فيظفر بكنز، ولو كان من قبل عالمًا بأن هذا السبب يوصل إليه لما وصف بأنه اتفاق. فالأسباب بالنسبة إلى علم الله تعالى لا توصف بأنها اتفاق، وكذلك ما لا يؤدي إلى شيء لا يوصف بأنه اتفاق، نحو قعود زيد حال كسوف القمر، لما لم يؤد قعوده إلى ذلك. فالاتفاق عرض للسبب، نحو سقوط الحجر على حافة، لأنه ليس يجب ذلك في نزوله، وإن كان نزوله إلى أسفل بالذات.

وأما البخت فهو السبب الاتفاقي إذا كان نافعًا أو ضارًّا. فالنافع كوجود الكنز عند الحفر، ويوصف بأنه جودة البخت، والضار يُسمّى سوء البخت، إنما يكون لمن يغفل، فأما عبادة الصنم فلا توصف ببخت له لما لم يعلم فضيلة تلك الحال. فالبخت كمال عارض لحركة اختيارية، نحو أن يقصد الإنسان إلى غاية فيعرض له في قصده إلى الشيء ما هو أوفق له.

والغاية عندهم ما يُسمّيه المتكلمون غرض الأغراض، نحو السكنى من بناء البيت.

وأما تلقاء النفس فهو الكمال العارض للأمور الطبيعية، نحو سقوط كرسي من السطح، فيقع على قوائمه بحيث يصلح للجلوس عليه، فتلك الهيئة ليست من سبب خارج، بل من تلقاء نفسه.

(...) وأما على قول المسلمين، فقد تبين بطلان هذا القول بما تقدم من أن الأفعال المحكمة لا تصح إلا من عالم قادر... [إذ] يستحيل حدوث حادث مرتب موافق للمنفعة [شأن سقوط الغيث على الزرع] إلا بقصد قادر عالم مختار.

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونغ، مركز بزوهشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران، 1390هـ، ص 703 - 704.

ب - 3 رد ابن التلمساني على القائلين بالبخت والاتفاق:

وينقل ابن التلمساني في شرحه على كتاب «معالم أصول» للرازي عن يسميهم «الدهرية المعطلة» القول بالاتفاق:

«وذهب شرذمة من «الدهرية» المعطلة إلى تعطيل الصنع [= العالم] عن الصانع [= الله]، وقالوا: «كان العالم في الأزل أجزاء مبعثرة، تتحرك على غير استقامة، فاختلفت اتفاقًا، فحصل منها العالم بشكله الذي نراه عليه، ثم دارت الأدوار، وتكوّرت الأكوار، فحصلت الممرّجات.

فهؤلاء يحيلون وجود العالم على الاتفاق البحت».

ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين، تحقيق نزار علي حماد، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2010، ص 191.



يستحيل حدوث
حادث مرتب موافق
للمنفعة إلا بقصد
قادر عالم مختار.

هؤلاء يحيلون وجود
العالم على الاتفاق
البحت.

ويرد على القول بالاتفاق البحث بالقول بالإحكام:

«ومفهوم الإحكام معلوم بالضرورة، وهو معلوم للعقلاء بالضرورة في كل الصنائع كالكتابة والبناء وغيرهما؛ فإن من شاهد خطأ قد استقامت سطور، وضاهى صعوده جذوره، ولم تشبه راؤه نونه، وأشرق قرطاسه، وأظلمت أنقاشه، واستوت نسبته بحيث ساوى كل حرف نظيره، ونازع في كون كاتبه عالماً بالكتابة؛ كان معانداً ولحق جاحداً.

وكذلك إذا نظر في خلق السماوات والأرض كما أرشد الحق إليه تعالى بقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا هَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [ق: 6]، وقال تعالى: ﴿الْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن: 5]، وقال تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾ [يس: 39].

وكذلك إذا نظر إلى ما في الإنسان من عجائب الصنع والتركيب مما يفصل في كتب التشريح، ومنافع الأعضاء وما يشتمل عليه من اللطائف الظاهرة والباطنة مما يطول ذكره، وبالإشارة يكتفي الألباء».

ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين، تحقيق نزار علي حماد، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2010، ص 276.

2 - هل العالم يسير عضو ذاته أم يحتاج إلى متدخل من خارج؟

حير أمر إشكال التدخل الإلهي المباشر في الكون العديد من المتكلمين. فكان من الآليات المنهجية التي لجؤوا إليها القول بفكرة «التوليد»؛ بما يقتضي أن «الأشياء» لا تفعل بدفع من الله مباشر، وإنما بمقدرتها الخاصة التي أنشأها الله فيها. وهو قول من بين ما يترتب عنه أنه يجعل العالم بمثابة ساعة صنعها مبدع، هو الله، ولكن صارت «تعمل» من تلقاء نفسها ولوحدها بأثر من قوانينها الخاصة بها.

وثمة نسخة من القول بالتوليد عجيبة. وهي صورة رأي المتكلم المعتزلي ثمامة بن أشرس الذي يمكن تلخيص أطروحاته بهذا الصدد على النحو التالي: «المتولدات أفعال لا فاعل لها». وقد شرح فخر الدين الرازي هذا القول على النحو التالي:

«المتولدات أفعال لا فاعل لها:

والناس استبعدوا ذلك منه، وهو غير بعيد، لاحتمال أنه أراد به أن القادر موجد باختياره السبب المولد، ثم السبب المولد موجب للمتولد؛ فيكون المتولد فعلاً؛ بمعنى أنه (حدث بعد أن لم يكن، ولكن لا فاعل له، لأن المؤثر فيه السبب الموجب)، لا القادر الموجد. وإن كان مراده بقوله ذلك، فالكلام غير مستبعد؛ بل كان الحق، على القول بالتولد، ليس إلا هو؛ وهو قول أبي الحسين البصري. وإن كان مراده به أن المتولد حدث لا لمؤثر، فهذا بعيد عن ظاهر قوله؛ لأنه لما جعله متولداً عن



السبب، فقد حكم فيه أن المؤثر فيه هو ذلك السبب، فكيف يقول، مع ذلك، إنه يحدث لا لسبب؟».

فخر الدين الرازي: الرياض المونقة في آراء أهل العلم، تحقيق: أسعد جمعة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، مركز النشر الجامعي، تونس، 2004، ص 251 - 252.

ويوضح الأمر على نحو آخر، فيقول:

«حكى ابن الراوندي عنه [= ثمامة بن أشرس] أنه قال: «العالم فعل الله - تعالى - بطباعه». وإن صحت الرواية عنه في ذلك، فعله ذهب إلى قول الفلاسفة أو إلى قريب من قول أبي الحسين [البصري] في أنه - تعالى - إنما يفعل لمكان الداعي، وصدور الفعل عند حصول الداعي واجب؛ فكان ذلك جاريًا مجرى الطبع».

وأقرب منه الرأي الذي ذهب إليه المتكلم المعتزلي أبو الحسين البصري من أن: «المتولدات غير واقعة بالقادر، لكنها موجودة عن أسبابها؛ وتلك الأسباب هي الواقعة بالقادر. وهو قريب مما حكيناه عن ثمامة؛ لأن القادر قد يموت حال حصول ذلك الأثر؛ فالنيت لا يكون موجدًا».

فخر الدين الرازي: الرياض المونقة، ص 239.

والموقف أوضح لدى المتكلم المعتزلي معمر بن عباد السلمي؛ إذ يذكر البغدادي عنه: «قوله: إن الله تعالى ما خلق لونًا، ولا طعمًا، ولا رائحة، ولا حركة ولا سكونًا، ولا حرارة ولا برودة، ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا حياة ولا موتًا، ولا سمعًا، ولا بصرًا، ولا قدرة، ولا علمًا، ولا ألمًا ولا لذة، ولا شيئًا من الأعراض. وإنما خلق الأجسام، وخلقت الأجسام الأعراض في نفسها. وزعم أن ما في الجسم من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، فهو من فعل الجسم بطبعه. وكذلك بقاءه فعل له بطبعه. وكذلك صلاح الزرع وفسادها من فعل الزرع عنده بطباعها. وزعم أيضًا أن فناء كل فان فعله دون ربه».

البغدادي: كتاب الملل والنحل، تحقيق: ألبير نصري نادر، سلسلة: نصوص ودروس، المجموعة التاريخية، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1992، ص 119.

ولا يرى الشيخ المفيد ضيرًا في القول بالطباع. يقول في أوائل المقالات:

«وقد ذهب كثير من الموحدين إلى أن الأجسام كلها مركبة من الطبائع الأربع - وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - واحتجوا في ذلك بانحلال كل جسم إليها وبما يشاهدونه من استحالتها كاستحالة الماء بخارًا وبالبخار ماء والموت حيوانًا والحيوان مواتًا، وبوجود النارية والمائية والهوائية والترابية في كل جسم، وأنه لا ينفك جسم من الأجسام من ذلك، ولا يعقل على خلافه، ولا ينحل إلا إليه».



وهذا ظاهر مكشوف ولست أجد لدفعه حجة أعتمدها ولا أراه مفسداً لشيء من التوحيد والعدل والوعد والوعيد أو النبوات أو الشرائع فأطرحه لذلك، بل هو مؤيد للدين مؤكد لأدلة الله تعالى على ربوبيته وحكمته وتوحيده. وممن دان به من رؤساء المتكلمين النظام، وذهب إليه البلخي ومن اتبعه في المقال».

الشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري الزنجاني الخوئي، دار المفيد، الطبعة الثانية، بيروت، 1993، ص 102.

3- العالم المنظم والإله الحكيم

شوشت الدهرية كثيراً على فكرة انتظام العالم وكون الله - خالقه - حكيماً. فقد أورد ابن حزم رأي الدهرية التالي: «وهو أن الدهرية قالت لما وجدنا الحليم فيما بينا لا يفعل إلا لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة ووجدنا من فعله ما لا فائدة فيه فهو عابث هذا الشيء لا يعقل غيره، قالوا: ولما وجدنا في العالم ضرراً وشرّاً وعبثاً وأقذاراً ودوداً وذبابة ومفسدين انتفى بذلك أن يكون له فاعل حكيم». وقد دفع هذا المتكلمين إلى الرد عليهم والنظر في صلة الله بالعالم. هذا نموذج:

«(راعى الحكمة فيما خلق وأمر): وأودع فيهما المنافع، ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل، وإن كانت معلومة له تعالى.

كما أن من يغرس غرساً لأجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الآخر على ذلك الغرس، كالاستغلال به، والانتفاع بأغصانه وغيرهما. مع أن الباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير. فجميع تلك الفوائد والمصالح - بالنسبة إليه تعالى - بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة إلى الغارس.

والآيات والأحاديث الموهمة للعلل والأغراض مؤولة بتلك الحكم والمصالح. وإذا أتقنت ذلك علمت أن ما قاله شارح «المقاصد» من أن الحق أن تعليل بعض الأفعال، لا سيما الأحكام الشرعية، بالحكم والمصالح ظاهر؛ كإيجاب الحدود والكفارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك. وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله من غرض، فمحل بحث وكلام غير منخول؛ فإنه إن أراد بالتعليل جعل تلك الأحكام علة غائية، باعثة، فلا شيء من أفعاله وأحكامه معلل بهذا المعنى. وإن أراد به ترتبها على الأفعال والأحكام، فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك. غاية الأمر أن بعضها مما يظهر علينا، وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين في العلم، المؤيدين بنور من الله تعالى، وروح منه».

جلال الدين الدواني، شرح العقائد العنصرية، ص 105 - 106.

ويشكك المتكلمون في آراء الفلاسفة حول انتظام العالم. يشككون في نظرية الفيض التي ورثها الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم عن الشيخ اليوناني أفلوطين.



هذا الجويني يرد في كتاب «الإرشاد» على الفلاسفة:

«ذهبت الفلاسفة إلى أن الكون والفساد، المعبر بهما عن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها بعد التركيب، من آثار الطبائع والقوى؛ وما يجري في العالم المنحط عن فلك القمر ومداره، من الاستحالات الضرورية، فكلها آثار طبيعية؛ وما يجري به في العالم العلوي العري عن النار والهواء والماء والأرض، فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها، ثم تلك الآثار مستندة عندهم إلى الروحاني الأول، وهو يستند إلى الموجود الأول، وهو الباري على زعمهم، وهو سبب الأسباب وموجبها.

وليس من مقتضى أصلهم أن الموجود الأول يخترع شيئاً على اختيار في إيقاعه، بل هو موجب للروحاني الأول، ثم الروحاني الأول موجب للفلك ونفسه وعقله؛ وكذلك القول في الفلك الأعلى مع الذي يليه إلى الانتهاء إلى فلك القمر، والآثار العلوية متناسبة لا اختلاف فيها ولا يعتورها قبول اختلاف الأشكال، والشمس لا يتصور تقديرها على هيئة أخرى غير الهيئة التي هي عليها؛ وإنما يتعرض لقبول الأشكال المختلفة، هيولى عالم الكون والفساد ويعبرون في هذه المواضع بالهيولى عن الجواهر، ويعبرون عن أعراضها بالصورة.

ثم حقيقة أصلهم أن العالم العلوي، وعالم الكون والفساد، لا مفتتح لهما، وهما مع الموجود الأول كالمعلول مع العلة. والأولى أن نقيم الدلالة القاطعة على حدث العالم، وكل متعرض لاعتوار الأكوان عليه، وفي إثبات ذلك نقض أصلهم.

ثم كل ما ذكره تحكم لا محصول له. ولا يزال لهم في هذه المواقف، التي يسمونها الإلهيات، اضطراب على اعتبار النظر وامتحانهم إياهم بمسالك الحجاج. وهم يعترفون بذلك، ويزعمون أن الإلهيات إنما يتوصل إليها بتهذيب القريحة، والرياضيات التي هي خواص الأعداد والهندسة والطبائع وعلم الألحان. ومن تهذب بها قبل الإلهيات من غير حجاج.

ومن عجيب أمرهم، أنهم يزرون على قواطع المتكلمين، ويزعمون أنها مغالطات وأحسن رتبها الجدليات، وليس منها الأقيسة البرهانية؛ ثم يجترئون فيما هو المقصود بقبول الطبع له من غير حجاج، مع أنه عندهم من أخفى الخفيات. فيقال لهم: هلا اكتفيتم بالموجود الأول في إيجاب كل ما عداه؟ وما الذي دلكم على إيجاب الروحاني الأول ثم إيجاب الروحاني ما دونه؟ وهل هذا إلا تحكم محض لا محصول له؟ ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر من ذلك.

وأما ما سموه طبائع فيما دون فلك القمر، فلا محصول له، فإنهم عنوا بكل ما أشاروا إليه اجتماع العناصر على أقدار؛ فإن عنوا باجتماعها يداخلها فذلك محال؛ لأن المتحيز لا يقوم بحيث متحيز. ولو جاز قيام متحيز بحيث لجاز رجوع العالم إلى حيز خردلة، من غير تقدير عدم شيء منها، وهذا معلوم بطلانه على الضرورة، ولو تداخلت العناصر



اجتمعت في الحيز الواحد الحرارة التي هي صورة النار، والرطوبة التي هي صورة الهواء، والبرودة التي هي صورة الماء، واليبوسة التي هي صورة الأرض، وذلك معلوم بطلانه بضرورة العقل. فإن زعموا أن العناصر تتجاوز، وكل عنصر مختص بحيزه منفرد بصورته؛ فينبغي أن تبقى بسائط على صورها في مراكزها، والعناصر متحيزة فإنها شواغل أحياء ذوات أشكال، وهي أجزاء هيولانية على صور. فاكتفوا بذلك في هذا المعتقد».

الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، جامعة الأزهر، مصر، 1950، ص 234 - 237.



العالم الثابت

«الأجسام غير باقية أنا ما، بل في تجدد مستمر ينعدم جزء ويوجد جزء آخر».

رأي منسوب إلى النظام

«أما ما حكى عن بعض الفلاسفة من ذوبان الأشياء المشاهدة وانعقاد أمثالها، فهو جحد لما يعلمه العقلاء ضرورة، لأن أحدنا يعلم نفسه ويعلم أنه هو الذي كان بالأمس وقبله إلى سنين».

ابن الملاحمي

تساءل المتكلمون: هل العالم ثابت أم أنه متغير؟ وقد طوحت بهم المذاهب في مسالك شتى. هذه أهمها:



الدُّوْبِيَّةُ: العالم منتفي الثبوت، وهو في سيلان دائم

تعرف متكلمو العرب على فلسفة الحكيم الإغريقي هرقليطس القائلة بأن العالم في صيرورة دائمة، وسيلان موصول، بحيث لا شيء يبقى ثابتاً وراسخاً، تحت اسم عجيب غريب - هو اسم «الدُّوْبِيَّة». وقد أبدع الكثير منهم في الرد على هذه النزعة وبيان بعض ثغراتها.

وقد عرف المتكلمون هذا المذهب عن هرقليطس، ولخصوه في القول: «كل شيء يتحرّك» أو «كل شيء يصير» أو «كل شيء يسيل».

والشواهد على ذلك كثيرة، منها ما أورده الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل»:

«وحكى أرسطوطاليس في مقالة الألف الكبرى من كتاب «ما بعد الطبيعة» أن أفلاطون كان يختلف في حديثه إلى أقراطيلوس، فكتب عنه ما روى عن هرقليطس: أن جميع الأشياء المحسوسة فاسدة، وأن العلم لا يحيط بها. ثم اختلف بعده إلى سقراط، وكان من مذهبه طلب الحدود دون النظر في طبائع المحسوسات وغيرها، فظن أفلاطون أن نظر سقراط في غير الأشياء المحسوسة؛ لأن الحدود ليست للمحسوسات؛ لأنها إنما تقع على أشياء دائمة كلية؛ أعني الأجناس والأنواع، فعند ذلك سمى أفلاطون الأشياء الكلية صوراً، لأنها واحدة، ورأى أن المحسوسات لا تكون إلا بمشاركة الصور. إذ كانت الصور رسوماً ومثالات لها، متقدمة عليها، وإنما وضع سقراط الحدود مطلقاً، لا باعتبار المحسوس وغير المحسوس، وأفلاطون ظن أنه وضعها لغير المحسوسات، فأثبتها مثلاً عامة».

وذكر الشهرستاني في مكان آخر: «وحكى فلوطرخيس أن هرقليطس زعم أن الأشياء إنما انتظمت بالبخت، وجوهر البخت هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي، والله سبحانه وتعالى أعلم».

وأورد الشيخ المفيد في «أوائل المقالات في المذاهب والمختارات» ما يلي عن مذهب هرقليطس في القول بصيرورة العالم:

«إن هذه مقالة معروفة من مذهب فلاسفة اليونان، وأول من ذهب إليها هرقليطس، فإنه زعم أن الكون ليس دائماً على صورة واحدة وليست الكينونة أمراً ثابتاً خالداً، بل هو في تغيير مستمر وتحول دائم كل لحظة تباين اللحظة التي سبقتها وتخالف لاحقتها. فالأشياء لا تزال تنقلب من حال إلى حال من غير أن تثبت على حال لحظة واحدة».

وينسب القول بهذا الرأي - المتأثر بهرقليطس - إلى النظام: «اشتهر نسبة هذا القول إلى النظام من أن الأجسام غير باقية آنأ ما، بل في تجدد مستمر ينعدم جزء ويوجد جزء آخر». ويعلق عليه بالقول: «وأنت ترى أن هذا عين المقالة المنسوبة إلى النظام، والنظام من أشهر المطلعين على كتب الفلسفة وأقاويل الفلاسفة القدماء ومن أكثرهم ميلاً إلى تقرير مذاهبهم، فلا استبعاد من اطلاعه عليها وأخذه ذلك منهم».



الرد على «الدُّوبية»: أبو إسحاق الصفار نموذجًا للموقف الماتريدي

«[قالوا]: إنا أجمعنا على أن العالم قابل للتغير، فإن كان من أول حاله في الدُّوب والتغير، لم يمكن تحقيقه؛ وإن ثبت في حال ثم اعترض عليه التغير، فهو بمنزلة منتفي الثبوت؛ لأنه ما من لمحة بصر إلا ويجوز أن يعترض عليها الدُّوب، فلا يمكن إثباته بيقين؛ فيكون بمنزلة منتفي الثبوت؛ فلا يصح الأفكار في هذا العالم للاستدلال بالشاهد على الغائب. وسُمِّيَتْ هذه الطائفة دُوبية.

فيقال لهم: يلزمكم أن يكون ما ادعيتُم من الدُّوب باطلاً؛ لأنكم جزء من العالم. وإذا كان العالم في الدُّوب، كنتم أيضًا في الدُّوب؛ لاعتبار الجزء بالكل؛ فيكون العقل الذي فيكم في الدُّوب؛ لأنه جزء منكم إن كان جوهرًا، وإن كان عرضًا كان أسرع ذوبًا؛ لأن العرض أسرع ذوبًا وتغيرًا من الجوهر، وإن كان العقل خارجًا عنكم لم يُتصوَّر أن تعقلوا شيئًا؛ لأنه لو تُصوِّر أن يعقل أحد شيئًا بعقل في غيره لم يبق في العالم مجنون، ولأن الدُّوب والتغير إنما يكون بعد الوجود والثبوت، وإذا ثبت الشيء بيقين لم يجز الحكم بزواله إلا بيقين. وإن قلتم: إنه في الدُّوب والتغير دائمًا وأنتم لا ترون، رجع هذا القول إلى قول المتجاهلة الذين نفوا حقائق الأشياء.



وإذا كان العالم في
الدُّوب، كنتم أيضًا
في الدُّوب.



ولأن العالم لو كان في الدُّوب، فما بال الجبال الراسيات لم تذب حتى تستوي بسهولة؟ وما بال الأرض لم تذب حتى لم يبق عليها أثقالها؟ وما بال الصبي ينمو؟ وما



بال شجرة تعلقو؟ وإن أردتم بالذوب النقصان، فأين النقصان للحال؟ وإن أردتم تغير الوصف، فذاك لا يوجب تغير الأصل، وإن عنيتم تغير الأصل، فإن الأصل يُرى سنين كثيرة على حال بلا ذوب، وإن عنيتم السيلا، فأى لغة دلتكم على أن الذوبان هو السيلا، وكيف يكون الذوب سيلاً والذهن الذائب في ظرفه ساكن غير سائل؟ ولو كان سائلاً لظهر على موضع آخر؛ لأن العالم لو كان في السيلا، فأى أي عالم يسيل وينتقل؟ وكذلك الآخر إلى ما لا يتناهى. فإن قلت بما لا يتناهى، فقد أثبتتم بعض العوالم، فنقضتم مذهبكم. وكيف دعوى الحكمة والفلسفة وأنتم في الذوب لإقراركم؟ فلا يتصور منكم الأفكار في شيء. فإذا هذا تدقيق في الغواية والجهالة لا في الحكمة.

أبو إسحاق الصفار: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، تحقيق: هشام إبراهيم محمود، دار السلام، الطبعة الأولى، القاهرة، 2010، ص 161 - 162.

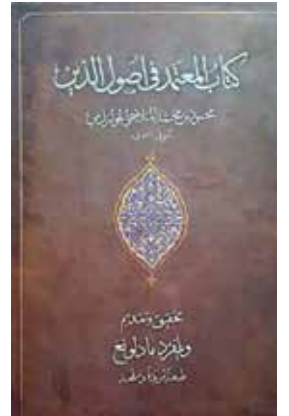
الرد على الذوبية: ابن الملاحمي نموذجاً للموقف الاعتزالي

وإذا كان الصفار قد سمى القائلين بأن العالم غير ثابت، وإنما هو دائم السيلا والصيرورة - بما يجعل العالم سيلاً بدلاً، بل أبداً في حيلولة وزيلولة وبيدودة - باسم «الذوبية»، فإن ابن الملاحمي يسميهم - في كتابه: «المعتمد في أصول الدين» - باسم «أصحاب الذوبان»، ويعرفهم في كتاب «الفائق في أصول الدين» على أنهم: «هم قوم من الفلاسفة يذهبون إلى أن الأجسام تنحل وتنعقد أبداً، فيظن في الأشياء هي التي كانت مثلها»؛ ويرد عليهم ردّاً عجيباً:

«وزعمت فرقة من الفلاسفة أن الأشياء المتيقنة الموجودة هي المعقولات، فأما هذه المحسوسات فليست بمتيقنة ولا موجودة على الحقيقة لأنها سيالات لا تثبت على حالة بل تتغير تغيراً دائماً، فما يراه الواحد في الثاني يظن أنه هو الذي رآه في الأول، وليس به لأنه ذائب وانقضى وانعقد مثله، فيظنه أنه هو. ومثلاً ذلك بمن وضع رجله في ماء جار، فالذي يمسّه من الماء في الثاني ليس هو الذي يمسّه في الأول وإن كان يظنه ماء واحداً. قالوا: وإذا كانت كذلك لم يضبطها الحس فلم تكن معلومة متيقنة. وقال الحسن بن موسى النوبختي رحمه الله في كتاب الآراء والديانات: إن هذا هو قول جالينوس، وقد ذكره أيضاً بطليموس في كتابه المجسطي. قال: وحكى يحيى بن عدي النحوي عن أفلاطون أنه قال في كتابه إلى طيماوس: إن جميع المحسوسات تكون وتهلك وليست تثبت لها الأنية على الحقيقة، بل تتخيل للحس الذي لا يصح قضاؤه، وليس يحيط بها العلم، يريدون بالأنية الوجود (...).

فأما ما حكى عن بعض الفلاسفة من ذوبان الأشياء المشاهدة وانعقاد أمثالها، فهو جحد لما يعلمه العقلاء ضرورة، لأن أحداً يعلم نفسه ويعلم أنه هو الذي كان بالأمس وقبله إلى سنين. وكذلك يعلم هذا في غيره، ويعلم في زيد وعمر وأنها بعينهما اللذان كانا منذ سنين، ويعلم في عبده وولده وجاريته وفرسه ذلك. ولهذا لو ادعى عليه مدع أن جاريته

العالم لو كان في
السيلا، فأى أي
عالم يسيل وينتقل؟!



فأما ما حكى عن
بعض الفلاسفة من
ذوبان الأشياء
المشاهدة وانعقاد
أمثالها، فهو جحد لما
يعلمه العقلاء ضرورة،
لأن أحداً يعلم نفسه
ويعلم أنه هو الذي
كان بالأمس وقبله
إلى سنين.



وعبد له ملك له دونه، لنأزعه في ذلك ولا تشهد على ذلك بشهود ولبذل وسعه في المخاصمة ولسلوك في ذلك كل طريق يرجو فيه الفلاح على خصمه. فهذا بمنزلة تصرف السوفسطائي فيما يجتنبه ويجتلبه. فكما يدل ذلك على أنه كاذب فيما يُظهر من أنه لا يتيقن المشاهدات، فكذلك ما ذكرناه عن أصحاب الذوبان.

ويلزمهم ألا يحسن عند العقلاء أمر ولا نهى، ولا يحسن مدح على فعل حسن ولا ذم قبيح. أما الأمر والنهي، فلأنه لا يؤمن على قولهم إذا أمرنا زيدًا بفعل أو نهيناه عنه أن يذوب قبل تحصيله وقبل واقعه، ولا يتمكن من فعله، فيكون تكليفًا لما لا يطاق، وكل أمر هذا حاله فهو قبيح. فإن قالوا: إنه وإن جاز ذلك، فإننا نظن أو نعلم أنه مثله ينعد، وغرضنا بالأمر هو أن يحصل الأمور به، ولا فرق بين حصول هذا الغرض أن يحصله الأمر أو مثله، قيل له: إن غرض العقلاء قد يتعلق بتحصيل الأمور به عن شخص تعيينه وأن لا ينوب عنه غيره، بل قد يكون في أغراضهم ما لا يصح فيه النيابة نحو طلب الأجر ممن عملت له، وطلب الأجرة ممن استجار دارك. وليس ينوب عن ذلك أن يوفيك ما تطلبه غير من عملت به، لأن ذلك لا يكون أجرًا عن العمل، بل يكون تفضلاً عليك، وقد يأنف كثير من العقلاء أن يتفضل عليهم بشر مثلهم. وأما المدح والذم فلأنهم لا يأمنون أن يكون المحسن قد ذاب، والذي يروونه هو غيره، وإن كان يشبهه، وكذا هذا المسيء. وليس يجوز أحد من العقلاء قبح كل الأمر والنهي والذم والمدح، ومن جوزه فهو مكابر.

فإن قالوا: إنا نجد الحيوانات والأجسام النامية تزيد وتنقص وتتحلل منها أجزاء دائماً وتختلف مكانها أجزاء أخر بما يتناولها الحيوان من المطعوم والمشروب، وبما تستمده الأشجار وغيرها من الناميات من أجزاء الهواء والماء والأرض، ولو لم تتحلل منها أجزاء لعظمت عظمًا مفرطًا بما يخالطها من الأجزاء الأخر في زمان يسير، فصح أنها تذوب أبدًا وتنعقد، وأن ما نشاهده لا يدركه الحس بل نتخلله ونظن أنها هي التي كانت أولًا، كالذي يرى نارًا مشتعلة في حطب فما يراه من شواظها يراه كأنه جسم متركب يمتد تركيبه زمانًا ممتدًا، وليس الأمر كذلك، بل أجزاء النار تفرق وتجتمع فيمتد تفرقها واجتماعها، فترى كأنها جسم واحد يمتد وجوده زمانًا. وكذلك القول في هذه الحيوانات والناميات.

والجواب: إن علمكم بأنه تتحلل من هذه الأجسام الحيوانية والنامية أجزاء وتختلفها أجزاء أخر ليس بأجلى من علمكم بأن زيدًا بعينه هو الذي كان بالأمس، وعلمكم بحسن الأمر والنهي والمدح والذم على ما ذكرناه. والعالم المبرز يخبر ما يجده من العلوم بالأمور المختلفة على وجه لا يتناقض، ولا يتمسك ببعض ما يجده ويغفل عن بعض ما يجده، بل يسلك في ذلك مذهبًا يسلم به جميع ما يجده من العلوم. فما ذكرتموه ليس يقتضي الجحد عما ذكرناه إياكم.

فإن قال قائل: فهل في ذلك وجه صحيح تسلم به العلوم التي يُبْهَتُّهُم علمها مع تسليم القول بتحلل الأجزاء عن بدن الحيوان؟ قيل له: نعم، بأن يقال: إن بدن هذا الحيوان مركب

من أجزاء كثيرة، فيها ما هو أصل في كونه شخصاً بعينه وفيها أجزاء فاضلة متى زالت عن بدنه لم يتبدل ذلك الشخص ولم يتغير، بل يكون مع ذلك هو ذلك الشخص بعينه، فلذلك لا يتبدل بزيادتها ونقصانها. وهذا أمر ظاهر عند العقلاء، فإن زيداً بعينه قد يسمن سمناً مفرطاً، وليس يشك أحد من العقلاء أنه زيد بعينه الذي كان بالأمس. وكذلك يمرض بعد السمن فيهزل حتى ينحف غاية النحافة، ولا يشكون أنه هو الذي كان سميناً. ولهذا لا يطالب الغريم بدينه إلا زيداً المهزول الذي هو مديونه، ولا يذم المظلوم إلا ظالمه وإن هزل. فصح أن الأجزاء الفاضلة لا اعتبار بتحللها وانعقادها في تغير الشخص وتبدله، بل تراعى في ذلك الأجزاء التي هي الأصول. فمتى تفرقت تلك الأجزاء حينئذ يبطل زيد بعينه، ومتى سلمت لم يبطل وإن تبدلت الفواضل من أجزائه. وكذلك هذا القول في جميع الناميات.

وأما ما مثلوا به من النار، فالمذاهب لا تثبت بالأمثلة وإنما تثبت بالأدلة. فيقال لهم: ولم إذا وجب ما ذكرتم في النار، لزم مثله في الحيوانات؟ وما أنكرتم أن تفترقا لافتراقهما فيما ذكرناه من أن أصول الأجزاء لا تتبدل في الحيوان؟ وليس الأمر كذلك في النار، بل الأمر فيها كالأمر في الماء السيل. وعلى أن ما ذكرتموه إنما يصح أن يشته في الأجسام الحيوانية والنامية. فأما الأجسام اليابسة كالتراب والخشب اليابسة وما أشبه ذلك، فمن أين لنا أنها تتحلل وتنعقد؟ وكذلك القول في الأجسام الغائبة، فمن أين لهم أن جرم الشمس والقمر والكواكب والسماء ينحل ويخلفه جرم آخر؟»

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونغ، مركز بزوهشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران، 1390هـ، ص 31 - 38.



العالم الجوازي Contingens Mundi

«وزعم النّظام منهم [= من المعتزلة] أن المتولدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة. وهذا القائل مصيب عندنا في قوله: إن الله خالق المتولدات، ومخطئ في دعواه إيجاب الخلقة على معنى أن الله طبع الحجر على ألا يقف في الهواء؛ لأن وقوفه في الهواء جائز غير مستحيل عندنا».

عبد القاهر البغدادي

«وأصحاب الطبائع قالوا: فاعل الكل الطبيعة. وأثبتوا الفاعل هو الطبيعة، وهو قولنا، إلا أنهم غلطوا فسموه طبيعة وسميناه إلهاً».

أبو يعقوب الوريثاني

ثمة اختلاف شديد بين أهم تيارين في الكلام الإسلامي - المعتزلة والأشاعرة - في أمر ما إذا كان ما «يقع» في العالم من حوادث: هل يقع على وجه «الضرورة» و«الوجوب» أم على وجه «الجواز» و«الإمكان»؟ ذلك أن المعتزلة كانوا دائماً باحثين عن «المعنى»؛ أي: عن معنى ما يحدث في ما يحدث. فالحدوث إن هو حدث فذلك لمعنى، والحركة إن هي حدثت فلمعنى، والنقلة من السكون إلى الحركة إن هي طرأت فلمعنى ما... لكل شيء في هذا العالم معنى، بل وحتى «معنى المعنى». وهو معنى ضروري يتوصل إليه بإعمال العقل، ولذلك عادة ما تتكرر عندهم العبارة: «يجب أن يكون ذلك لمعنى». أو: «ولا بد أن يكون ذلك لمعنى»... بينما الأشاعرة، وعلى الضد من ذلك، لا يفترضون «المعنى» - ومعه «السبب» و«العلة» و«الغرض» - من وراء كل شيء شيء، وذلك مخافة القول بالضرورة - أو بلغة المتفلسفة التي يرفضها بعض المتكلمة «الإيجاب» - في حق أفعال الله. فالله عندهم شأنه أنه يفعل ما يشاء كما يشاء متى يشاء، ولا يسأل عن أي شيء حدث «لِمَ» أحدثه؟ ولا يجاب عن السائل بالسؤال «لِمَ» بالجواب «لأن». ولهذا أنت واجد أبا الحسن الأشعري ينكر ما ذهب إليه الفلاسفة والطبائعيون والمعتزلة القائلون بالتولد بأن في النار اعتماداً مولداً لتحركها صعوداً، وفي الحجر اعتماداً مولداً للحركة أسفل، ويقول: «جميع ما فيها مخترع لقادر حكيم يفعل ما يريد من غير سبب ولا معالجة».

ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ص 276.



ومن ثمة، ترى أبا الحسن الأشعري - إمام الأشعرية - يجوّز إمكان «عالم إمكاني محض»؛ بحيث يكون فيه حدوث زرع بلا حرث ولا بذر، وخلق إنسان بلا وطاء ولا نطفة... وبالجمل، الذي عنده أنه ليست هناك قوانين في الطبيعة - ليس ثمة من «وجوب» - وإنما هي «عادات» أجراها الله على الأشياء - إنما ثمة «جواز» وحسب - ومن الجائز انتقاضها. فما يشاهد من انتظام صدور الظواهر إنما هو لعادة جرت على ذلك، لا عن طريق الإيجاب، أو كون ثمة سبباً موجباً له. فالحوادث التي تقع في الطبيعة كلها أفعال الله تعالى باختياره ومشيئته وتديره وتقديره، ليس شيء منها موجباً لشيء، ولا طبيعة له تُولده، بل كل ذلك اختراعه باختياره على الوجه الذي اختاره وعلمه.

وأنت واجد شيخ الأشاعرة يذهب إلى تقرير ما يلي:

«وكان يقول: إن الأجسام المركبة من الحيوانات وغيرها مما اختص بضرب من النظم والتركيب، فليست لذلك علة موجبة له أن يكون كذلك مع امتناع أن يكون بخلافه، بل كل ذلك جائز كونها على خلاف ذلك، على أصله في قوله: إن الجواهر متجانسة وأعراضها مختلفة، وأن الذي اختص به الحجر من الصلابة والانحدار في الجو والماء من الرطوبة والرقّة والنار من الحرارة واليبوسة والتحريك صعداً ليس لطبائع ولا لأجل علل موجبة له، وإنه جائز أن تُبدل هذه الأعراض فتُجعل الأجزاء التي خلق فيها الحرارة رطوبة والتي خلق فيها الرطوبة حرارة حتى يصير أحدهما في معنى ما كان صاحبه عليه، وإن بقاء ذلك على هذه الأحوال والمعاني لعادة جارية من الله تعالى في فعل هذه الأعراض فيها، وجائز انتقاضها في الدنيا والآخرة».

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 30.





وذلك حتى ولو أدى به ذلك إلى ما يكاد يشبه انتحار العقل، أو أدى إلى ما كان لاحظه ابن رشد على الغزالي من لزوم إبطال العلوم القائمة على القول بالأسباب والمسببات.

ويوضح ابن فورك موقف الأشعري على نحو آبين، وذلك بقوله:

«إعلم أنا قد بيّنا لك من مذهبه في باب التولد أنه كان ينكر أن يتولد العرض عن العرض، وأنه كان يقول: إن الحوادث كلها مخترعة مختارة ابتداء لله تعالى من غير أن يكون فيها شيء مولدًا لشيء، أو حادث موجبًا لحادث، أو مسبب مقتضى عن سبب. وكان ينكر قول من ذهب إلى القول بالطبع والطبيعة وإنهما يوجبان ويسببان ويولدان، ويجمع بين الطبائعيين والمعتزلة في الرد عليهم وإنكار مذهبهم في التولد والطبيعة، ويقول: إن أحد القولين مشتق من صاحبه وإن من أنكر منهم فعل الطبيعة وأجاز التولد فقد ناكز.

فعلى هذا الأصل جوابه في هذه المسألة ونظائرها، لأنه لا ينكر أن ترسب السفينة عند وقوع الذرة عليها لا لأجل وقوعها ولا لأن وقوعها عليها يوئد الرسوب لها ويوجبها. ولا ينكر أن لا ترسب شيئًا بوقوعها عليها. وكذلك لا ينكر أيضًا أن يقع عليها الجبل الكبير فلا ترسب شيئًا في الماء وتقع عليها الذرة فتترسب فيه، وذلك بأن يخترع الله تعالى عند ملاقة الجبل لها سكونًا وأن يحدث فيها حركات سفلاً عند وقوع الذرة عليها.

وهكذا كان يقول: إنها إذا ملئت فغرقت إنها لم تغرق لعلة موجبة من كون ما فيها. وبه كان يجيب مسألة القفيز [حديدة منعقة يدخل فيها لسان القفل ونحوه] الزائد على الكرّ [حبل شراع السفينة] إذا طرح في السفينة فغرقت منه أنها لا تغرق لأجل الكر ولا لأجل القفيز وإنما غرقت لأجل ما فعل الله تعالى من حركتها أسفل وعلو الماء عليها.

لا ينكر أن ترسب
السفينة عند وقوع
الذرة عليها لا لأجل
وقوعها ولا لأن
وقوعها عليها يوئد
الرسوب لها ويوجبها.

وكذلك كان يقول فيما يحدث من السكر عن شرب الشراب المسكر وما يحدث من الشبع عند أكل الطعام والري عند شرب الماء والبرء عند شرب الدواء والاحتراق عند مماسة النار وهبوط الحجر عند الإرسال في الجو، إن كل ذلك ليست بمعان موجبة عن طبع يوجبها ولا حادثة عن سبب يولدها، وإن جميع ذلك اختيار الله تعالى يحدثها على عادة أجراها في إحداثها، ويمكن اختلاف الحال في وقوعها وحدوثها وأن يحدث وأن لا يحدث وأن يحدث على بعض الوجوه دون بعض. وكل مبني على أصله في أن المحدث لا يصح أن يفعل غيره شيئاً، ولا أن يكون الميت [الجامد] مكتسباً ولا فاعلاً، وأن جميع الحوادث مختصرة لمحدث واحد مختار في إحداثها يحدثها على ما يريد وعلى الوجه الذي يصح أن يحدث ولا يستحيل حدوثه عليه».

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 283.

أما المتكلم الإباضي أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني، فقد رد على القائلين بالتولد وبالضرورة بالقول التالي:

«وسألت عن التولد: فاعلم أنّ ما تولد من فعل الفاعلين ممّا ليس لهم فيه قصد ولا إرادة، فليس بفعلهم، وهو فعل الله مسبّب عن فعل الفاعلين. فإن قال قائل: فلم ألزمتهم المؤاخذة بما تولّد عن فعله إذ هو ليس بفعله؟

قلنا: إنّما ألزمنه المؤاخذة لما جنى بالسبب الذي هو فعله؛ لأنّه منهي عن السبب الذي يتولّد عنه البلاء والقتل وما فيه تكلّف الأموال، فأخذه بالسبب الذي قام عنه المسبب. فهذا جواب هذه المسألة. ومن المسبّب ما يكون من فعله وهو ما له فيه القصد؛ مثل الكلام الذي إذا شاء تكلم وإذا شاء سكت بإرادة، ومثل الحركة والسكون المتولّد عن الجوارح عن قصد القلب. وذلك أنّ القلب يقصد إلى الفعل فيكون الفعل من الجوارح وليس للجوارح قصد. وهذا داخل على من أنكر خلق الأفعال ممّن يرى أنّ المتولّد فعل الله ليس للعباد فيه فعل أن يؤخذوا بفعل الجوارح الذي لا اختيار لها في الفعل، وإنّما الاختيار للقلب الذي قام عنه القصد والاختيار؛ فيلزمهم أنّ أفعال العباد مخلوقة لأنّها مسبّبة عن قصد القلب. وفي مثل هذا أذخا كثر [تركها] واقتصر على ما فيه النفع».

أبو خزر يغلا بن زلتاف: الرد على جميع المخالفين، تحقيق: عمرو خليفة النامي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2008، ص 82 - 83.

وكان أول من رد عليهم الأشعري الفلاسفة الطبائعيين القائلين بالطبائع وبالأسباب وبالعلل. وكان مقتضى رده القول بأن الأسباب معتادات جائزة فقط لا ضرورات موجبة:

«فأما ما قالت الفلاسفة من المراكز والمعادن، فذلك يرجع إلى المعتاد الذي يجوز



تغيره إلى ما لا يصح أن يحدث على خلافه، وذلك كحركة النار صعودًا وحركة الحجر سفلًا، فإن ذلك لا لطبع موجب لذلك ولا لسبب مولد له، بل جائز في قدرة المخترع لحركة النار صعودًا أن يخلق فيها بدل ذلك حركة سفلًا ويخلق في الحجر حركة صعودًا، وأن يرفع عن الماء البرودة والرطوبة ويخلق فيها الحرارة واليبوسة، وكذلك يخلق في النار رطوبة وبرودة بدل ما فيها من الحرارة واليبوسة، وإن اختلفت أسماؤها وأوصافها بعد ذلك لاختلاف هياتها وأعراضها وبطلان ما له سمي ماء ونازًا. وكذلك كان يقول فيما جانس هذه المسائل على هذا النحو إن كل ذلك ما لم يؤد إلى نوع من المحال الذي بينا من اجتماع الضدين في المحل أو استغناء المحتاج إلى محل عن المحل إذ ذلك سائغ تبدله وانتقاض العادة فيه، وجائز في القدرة حدوث نوعه ومثله وخلافه. وكان يقول في ذهاب الحجر عند الدفعة إنه ليس بفعل للدافع من بل هو اختراع من الله تعالى، جائز أن يدفعه أحدنا فلا يذهب بأن لا يفعل الله ذهابه، وجائز أن لا يدفعه أحدنا فيذهب بأن يخترع الله فيه ذهابًا وحركة.

وكان يقول إن دفعة الحجر في الدافع لا في المدفوع، وكذلك كان يقول في الضرب والقتل والكسر والرمي ونحوه إن ذلك إذا وُصف به المحدث فإنه إنما يكون معنى حادثًا في القاتل والضارب والرامي والكاسر.

وكان يقول: إنه جائز أن يوقف الله تعالى الحجر الثقيل في الجو الرقيق من غير علاقة ولا دعامة، وإن ذلك يجري في الجواز مجرى ما خلقه الله تعالى من جملة العالم لا في محل، وإذا كان الحجر بعض العالم وخلق لا في مكان أعجب من إيقافه في الجو كان حكمه كحكمه.

وكذلك كان يقول في وقوف الأرض إن ما فيه من الكون والسكون مخترع لله تعالى ابتداء من غير أن كان تحته ما يقله أو فوقه ما يظله فيعتمده.

وكان يقول في الإدراك: إن الله تعالى هو المخترع له في الأبصار عند وجود الضياء والمقابلة، ولو أراد أن يخلقه مع عدم الضياء والمقابلة كان على ذلك قادرًا وكان كونه صحيحًا. وكان يقول إن ذلك نظير إحداثه الإنسان عن النطفة عقيب الوطء والزرع عند البذر عقيب الحرث، وأنه قادر أن يبتدئ ذلك ابتداء من غير تقدم بذر ولا حرث.

وكان يقول: إن قول المعتزلة في التولد وقول الطبائعيين مجتمعان في الفساد، وأحد القولين معارض بالآخر، وإن قولهما يؤدي إلى أن لا يؤمن أن يكون العالم بما فيه من وجوه الإحكام والتدبير والإلتقان فعل فاعل غير عالم ولا قادر ولا حي. وذلك أن الطريق إلى أن نعلم أنه كذلك هو الاستدلال بأفعاله عليه، وهم أجازوا حدوث أفعال منتظمة على غاية ما يكون من الاتساق والتدبير من غير حي ولا عالم ولا قادر. أما الطبائعيون فإنهم أجازوا حدوث أفعال محكمة ابتداء من غير عالم ولا قادر ولا حي. والمعتزلة أجازوا مثل ذلك عن

كان يقول: إنه جائز
أن يوقف الله تعالى
الحجر الثقيل في
الجو الرقيق من غير
علاقة ولا دعامة، وإن
ذلك يجري في الجواز
مجرى ما خلقه الله
تعالى من جملة
العالم لا في محل.

طريق التولد، حتى زادوا على الطبائعيين فيه فقالوا: «جائز حدوث فعل لا فاعل له في الحال» على معنى أنه كان من فعل مَنْ فعل سبباً تولد عنه ذلك وفي حال التولد فهو معدوم. فقد زادت المعتزلة على الطبائعيين في هذه المقالة ما يوجب عليهم زيادة الشناعة ويفسد عليهم الاستطراق من جهة الاستدلال على أن صانع الوجود موجود. وكان يقول: إن المعتزلة لا يصح لهم إنكار قول الطبائعيين في إجازتهم حدوث أفعال مُحَكَّمة بالطبع من غير حي ولا عالم ولا قادر، لأجل ما حكيناه عنهم في ذلك مما يزيد عليه.

وكان يقول في حدوث الشبع بعد الأكل والري بعد الشرب والجوع والعطش عند عدم الأكل والشرب على وجه مخصوص إن ذلك كله مخترع لله تعالى مختار، ولو شاء الله أن يفعل على خلاف ذلك الوجه كان عليه قادراً. ولكنه تعالى قد أجرى العادة في إحداث ذلك على هذا الوجه، ولو فعل ذلك لكان نقضاً للعادة، ونقض العادات إنما يكون معجزات وكرامات ودلالات للصادقين وإبانات من الكاذبين. وكذلك يقول في العلم الحادث عن النظر والعلم الحادث بعد الخبر المتواتر إنهما مخترعان لله تعالى ابتداء لا أنه جعل أحدهما مكتسباً واقعاً تحت قدرة المحدث دون الآخر، فقليل لأحدهما: كسب، وللآخر: ضرورة. وكذلك كان يقول في الوهي والألم الحادثين عن الضربة إنهما ليسا بكسبيين للضارب ولا مقدورين له».

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 132 - 134.

الجويني: نحن نحيا في عالم الجواز والجائزات:

«العالم: كل موجود سوى الله تعالى، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها في تركيبها وسائر صفاتها وما شاهدناه منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يعاين أو يفترض منها، صغر أو كبر أو قرب أو بعد أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكلة لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى. وما سكن منها لم يحل العقل تحركه، وما تحرك منها لم يحل سكونه، وما صودف مرتفعاً إلى منتهى سمك من الجو لم يبعد تقدير انخفاضه، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تداوره نائياً عن مجراه، وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها. فيتضح بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على ما هو عليه. فإذا لزم العالم حكم الجواز، استحال القضاء بقدمه، وتقرر أنه مفترق إلى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه. وإنما يستغني عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه، فيستغني بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه. فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها من غير مقتضى».

أبو المعالي الجويني: العقيدة النظامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2015، ص 15.

ترتب الكواكب
على أشكالها يجوز
على خلاف هيئاتها
وأحوالها.





أما المعتزلة فقد مال العديد منهم إلى القول بالأسباب والمسببات.

أبو رشيد النيسابوري: كل شيء في العالم يفعل بسبب، والله أيضًا يفعل بسبب، والعالم نظام من الأسباب والمسببات لا جواز فيه.

والمثال البين الذي يسوقه على ذلك أن الله لما خلق الحجر خلق فيه خاصية الاصطكاك عند الاحتكاك بحجر آخر، ونحن الآن حين نحك حجرًا بحجر لا بد أن يحدث صوت الاصطكاك، بينما يرى الأشاعرة أن الأمر ليس بالضرورة وأن الله قادر في أي وقت أن يحجب صوت الاصطكاك فلا يصدر صوت عند احتكاك الحجرين.

ويذهب صاحب كتاب «ديوان الأصول» إلى أن ما من اجتماع أو افتراق أو حركة أو سكون في الكون إلا وهو لمعنى ما، وأنت تراه يكذب ذهنه لكي يجد هذا المعنى. وهاهنا لا فرق عنده، على هذا المستوى، بين الله والإنسان:

«ومما يدل على أن الله تعالى يفعل التأليف بسبب هو ما قد ثبت أن الكون إذا حصل على وجه يكون مؤلَّدًا لا يجوز أن يفترق الحال فيه بين أن يكون من جهتها، وبين أن يكون من قبل الله تعالى؛ لأن ما يؤثر في شيء لوقوعه على وجه فإنه لا يختلف حاله باختلاف الفاعلين وأحوالهم.

ألا ترى أن الظلم لما قبح لوقوعه على وجه لا يفترق الحال بين أن يكون من فعلنا أو من فعل الله تعالى؟ وكذلك الحركة لما أوجبت كون الجسم متحركًا لم يفترق الحال بين أن تكون من فعلنا أو من فعل القديم تعالى، فكذاك التأليف إذا كان يتولد لم يفترق الحال فيه بين أن يكون من فعلنا أو من فعله تعالى.

ومما يدل على أن التأليف من فعل الله تعالى متولَّد، ما قد ثبت أن التأليف يحصل عند المجاورة في فعل القديم تعالى، كما يحصل كذلك في فعلنا. فكما أنه من فعلنا يجب أن يكون متولَّدًا عن المجاورة وجب أن يكون كذلك أيضًا من فعل الله تعالى مع أنه يحصل عند المجاورة. فلو لم يكن متولَّدًا عن المجاورة من فعله تعالى لوجب أن يقال أيضًا في التأليف الحاصل عند المجاورة في فعلنا أن لا يكون متولَّدًا عند المجاورة. وهذا يرفع حكم التوليد.

ومما يدل على أن الله تعالى يفعل فعلًا بسبب، ما قد ثبت أنه إذا خلق جسمًا ثقيلًا، فإنه يجب أن يكون هاويًا، وهويه إنما يكون لما يخلق الله تعالى فيه من الاعتماد الذي هو الثقل حالًا فحالًا، فهويه موجب عن الثقل، فيجب أن يكون الهوي من فعل الله تعالى، كما أن الثقل من فعل الله تعالى؛ لأن فاعل السبب هو فاعل المسبب.

ففي هذا ما يدل على أن الله تعالى يفعل فعلًا بسبب.

ومما يدل على أن الله تعالى يفعل فعلًا بسبب، هو ما قد ثبت أنه لو صك أحد الحجرين على الآخر، فإنه لا بد أن يوجد هناك صوت، ولا يجوز أن لا يوجد. فلو كان ذلك الصوت مبتدأ لوجب أن يكون القديم تعالى يفعله باختياره.

ومما يدل على أن
الله تعالى يفعل فعلًا
بسبب، ما قد ثبت
أنه إذا خلق جسمًا
ثقيلًا، فإنه يجب أن
يكون هاويًا، وهويه
إنما يكون لما يخلق
الله تعالى فيه من
الاعتماد الذي هو
الثقل حالًا فحالًا،
فهويه موجب عن
الثقل، فيجب أن
يكون الهوي من فعل
الله تعالى، كما أن
الثقل من فعل الله
تعالى؛ لأن فاعل
السبب هو فاعل
المسبب.

ولو كان يفعله باختياره لجاز أن لا يفعل، فيؤدي إلى أن لا يوجد صوت عند اصطكاك أحد الحجرين بالآخر - وفي علمنا بخلاف ذلك دلالة على صحة ما قلناه من أنه تعالى يفعل فعلاً بسبب».

أبو رشيد النيسابوري [منسوب إليه]: ديوان الأصول، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مطبعة دار الكتب، 1969، ص 86 - 89.

الموقف الإمامي: الشيخ المفيد

هل يجوز ألا تكون هناك سببية في العالم وإنما جواز دائم؟

«- القول في الجسم هل يصح أن يتحرك بغير دافع؟

وأقول: إنه لو صح ذلك بأن توجد فيه الحركة اختراعاً كما يزعم المخالف لصح وقوف جبل أبي قبيس في الهواء بأن يخترع فيه السكون من غير دعامة ولا علاقة، ولو صح ذلك لصح أن يعتمد الحجر الصلب الثقيل على الزجاج الرقيق وهما بحالهما فلا ينكسر الزجاج وتتخلل النار أجزاء القطن وهما على حالهما فلا تحرقه، وهذا كله تجاهل يؤدي إلى كل محال فاسد، وإلى هذا القول كان يذهب أبو القاسم وجماعة الأوائل وكثير من المعتزلة، وإنما خالف فيه أبو علي الجبائي وأبو هاشم ابنه ومن تبعهما».

الشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق مهدي محقق، سلسلة دانش إيراني، نشر مؤسسة مطالعات إسلامي، تهران، 1372هـ، ص 107 - 108.

«- القول في التولد:

وأقول: إن من أفعال القادر ما يقع متولداً بأسباب يفعلها على الابتداء من غير توليد لها كالضارب لغيره فضربه متولد عن اعتماداته وحركاته وإيلامه للمضروب متولد عن ضربه إياه، وكالرامي لغرضه وغيره من الأجسام، وكالمعتمد بلسانه في لهواته فيولد بذلك أصواتاً وكلاماً وما أشبه ذلك.

فالمبتدأ من الأحوال لا يكون متولداً. والمسبب عن المبتدأ نحو ما ذكرناه يكون متولداً عن فعل صاحب السبب. وهذا مذهب أهل العدل كافة سوى النظام ومن وافقه في نفي التولد من أهل القدر والإجبار.

- القول في الفرق بين الموجب والمتولد:

وأقول: إن كل متولد فهو موجب وليس كل موجب فهو متولد، والفرق بينهما أن الموجب الذي ليس بمتولد هو ما ولى الإرادة بلا فصل بينهما من فعل المريد، والموجب المتولد هو



ما ولي الذي يلي الإرادة من الأفعال، وهذا مذهب اختصرته أنا لقولي في المحدث الفعل الذي تسميه الفلاسفة النفس، والأصل فيه مذهب البلخي ومن ذهب إلى الجمع بين إيجاب الإرادة والتولد من متكلمي بغداد.

- القول في أنواع المولدات والمتولدات من الأفعال:

وأقول: إن الاعتمادات والحركات والمماسات والمتباينات والنظر والاعتقادات والعلوم واللذات والألام جميع ذلك يولد أمثاله وخلافه وليس واحد مما ذكرناه بالتوليد أخص من غيره مما سميناه.

وأقول، إن الفاعل قد يولد في غيره علمًا بأشياء إذا فعل به أسباب تلك العلوم كالذي يصيح بالساهي فيفعل به علمًا بالصيحة متولدًا عن الصيحة به بدلالة أنه لا يصح امتناعه من العلم بذلك مع سماع ما بدهه من الصياح، وكالضارب لغيره المولد بضربه ألمًا فيه فإنه يولد فيه علمًا بالألم والضرب لاستحالة فقد علمه بالألم في حاله، وقد يولد الإنسان في غيره غمًا وسرورًا وحزنًا وخوفًا بما يورده عليه مما لا يمتنع معه من الغم والمسرة والجزع والخوف، ولا يصح امتناعه منه على كل حال وأشباه ذلك مما يطول بذكره الكلام. وهذا مذهب كثير من بغدادية المعتزلة وإليه ذهب أبو القاسم البلخي وخالف في كثير منه الجبائي وابنه وأنكر جملة النظام والمجبرة.

- القول في أن الأمر بالسبب هل هو أمر بالمسبب أم لا؟

وأقول: إن الأمر بالسبب أمر بالمسبب ما لم يمنع الأمر من المسبب أو يعلم أن صاحب السبب سيمنع من المسبب. فأما الأمر بالمسبب فهو مقتضى للأمر بالسبب لا محالة بل هو أمر به في المعنى وإن لم يكن كذلك في اللفظ، ولست أعرف بين من أثبت التولد في هذا الباب خلافاً.

- القول في أفعال الله تعالى وهل فيها متولدات أم لا؟

وأقول: إن في كثير من أفعال الله تعالى مسببات، وأمتنع من إطلاق لفظ الوصف عليها بأنها متولدات وإن كانت في المعنى كذلك لأنني أتبع فيما أطلقه في صفات الله تعالى وصفات أفعاله الشرع ولا أبتدع. وقد أطلق المسلمون على كثير من أفعال الله تعالى أنها أسباب ومسببات، ولم أجدهم يطلقون عليها لفظ المتولد، ومن أطلقه منهم فلم يتبع فيه حجة في القول، ولا لجأ فيه إلى كتاب ولا سنة ولا إجماع، وهذا مذهب اختص به لما ذكرت من الاستدلال ولدلائل آخر ليس هنا موضع ذكرها.

فأما قولي في الأسباب فهو مذهب جماعة من البغداديين ومذهب أبي القاسم على قرب وأبي علي، وإنما خالف فيه أبو هاشم ابن أبي علي خاصة من بين أهل العدل. وقد قال الله ﷻ ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا



سُقْنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ [الأعراف: 57]. وقال: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تُحْزِنًا أَلْوَنُهُ ثُمَّ يَهَيِّجُ فَتَرْتَهُ مُصْفَرًّا ﴾ [الزمر: 21] وآي في القرآن تدل على هذا المعنى كثيرة».

الشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق مهدي محقق، سلسلة دانش إيراني، نشر مؤسسة مطالعات إسلامي، تهران، 1372هـ، ص 102 - 106.

وهل يمكن لله أن يخلق العبث؟

«وأقول: إن خلق ما لا عبرة به لأحد من المكلفين ولا صلاح فيه لأحد من المخلوقين عبث لا يجوز على الله تعالى، وهذا مذهب أهل العدل. وقد ذهب إلى خلافه جميع أهل الجبر، واشتبه على كثير من الناس فيه خلق ما في قعور البحار وقلل الجبال وبواطن الحيوان مما لا يحسه أحد من البشر، فذهب عليهم وجه الانتفاع به وانسد عليهم طريق الاعتبار بمشاهدته، فخالفوا أهل الحق فيما ذكرناه. وليس الأمر في هذا الباب على ما توهموه، وذلك أن البشر وإن لم يحسوا كثيراً مما وصفوه، فإن الجن والملائكة يحسونه فيعتبرون به، وما لا يقع عليه من جميع ذلك حس ذي حاسة فهو نفع لبعض ما يعتبر به من الحيوان أو مستحيل من طبائع ما لا بد من وجوده في ألطاف العباد. وليس علينا في صحة هذه القضية أكثر من إقامة الدلالة على أن الله تعالى الغني الكريم الحكيم لا يخلق شيئاً لنفسه، وإنما خلق ما يخترعه لغيره ولو خلا ما خلقه من منفعة غيره مع قيام البرهان على أن صانعه - جلت عظمتة - لا ينتفع به لكان عبثاً لا معنى له، والله يجل عن فعل العبث علواً كبيراً».

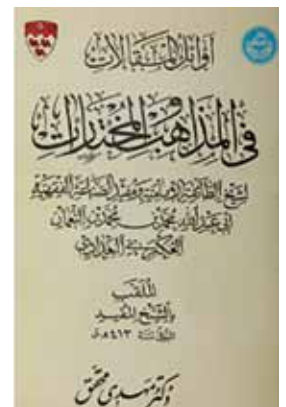
الشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق مهدي محقق، سلسلة دانش إيراني، نشر مؤسسة مطالعات إسلامي، تهران، 1372هـ، ص 107 - 108.

ومن القائلين بالسببية في العالم القائلون بالطبائع ومن ذهب مذهبهم من القائلين من الإسلاميين بالتولد:

«وأقول: إن الطبائع معان تحل الجواهر يتهيأ بها المحل للانفعال كالبصر وما فيه من الطبيعة التي بها يتهيأ لحلول الحس فيه والإدراك، وكالسمع والأنف السليم واللهوات، وكوجوده في النار التي تحرق به ومن أجله أمكن بها الإحراق، والأمر في ذلك وما أشبهه واضح الظهور والبيان.

فصل - وأقول: إن ما يتولد بالطبع فإنما هو لمسببه بالفعل في المطبوع، وإنه لا فعل على الحقيقة لشيء من الطبائع، وهذا مذهب أبي القاسم الكعبي وهو خلاف مذهب المعتزلة في الطبائع وخلاف الفلاسفة الملحدين أيضاً فيما ذهبوا إليه من أفعال الطبائع، وأباه الجبائي وابنه وأهل الحشو وأصحاب المخلوق والإجبار».

الشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق مهدي محقق، سلسلة دانش إيراني، نشر مؤسسة مطالعات إسلامي، تهران، 1372هـ، ص 101.





رد ابن العربي على القائلين بالطباع:

«قد سبق القول فيه بما يقنع اللبيب المنصف، ونبغت في الإسلام عند حدوث الأهواء فرقة زعمت أن الإحراق فعل النار، والإشباع فعل الخبز، والقطع فعل السيف. وموضع الرد على هؤلاء القول على مذاهب الطبائعيين من الملحدين، فإنه شعبة من شعبهم. وهؤلاء تستروا بزعمهم بأن الله ركب فيها هذا الطبع. وأول من يؤثر عنه هذا المذهب معمر القدرى والجاحظ المفترى.

وقد قام - بحمد الله وتوفيقه - الدليل على أن الله وحده خالق الأجسام والأعراض، وقد تبين أن العبد مكتسب غير فاعل، فإذا ثبت استحالة الفعل من الحي العالم الذي يقبل الأمر والنهي، فاستحالته من الموات أثبت، ولأن الإحراق الكائن مع اتصال النار بالأجسام المحترقة فعل يحكم، فإن إليها بطل الاستدلال بالفعل المحكم على الحياة والعلم، نعم؛ وعلى الوجود، وانقلبت الحقائق وبطلت الأدلة.

ولأن النار إن أحرقت بذاتها وجب أن تحرق كل ما يتصل بها من حار وبارد، ورطب ويابس، وإن كانت تحرق بصفة لها - وهي الحرارة - فلا يخلو أن تنتقل إلى المحترق، وذلك باطل لاستحالة بقاء العرض فضلاً عن انتقاله، أو تحرق الحرارة وهي قائمة بالنار، ففي ذلك محال شديد بل شنيع، وهو تجدد الأحكام للمحال بالمعاني القائمة بمحال آخر، فيبيض عمرو ببياض زيد، ويسود بكر بسواد خالد.

فإن قيل: أفي المشاهدة تريد أن تشكك الخلق؟

قلنا: المشاهدة وجود الإحراق، فأما نسبته إلى النار فدعوى.

فإن قيل: وجدنا النسبة عربية شرعية.

قلنا: أضاف الله تعالى المعاني إلى الأسباب عند وجودها على حكم اللغة العربية، والحقيقة وراء ذلك».

ابن العربي: الكتاب المتوسط في الاعتقاد، تحقيق عبد الله التوراتي، سلسلة أعلام أندلسية، دار الحديث الكتانية للطباعة والنشر والتوزيع، طنجة/بيروت، 2015، ص 284 - 285.

الزيدية الاعتزالية والرد على الطباعية:

الحاكم الجسمي: في نفي الطبايع والرد على الطباعية

القول بتأثير الأسباب الطبيعية غير معقول، والقول بفعل الفاعل المختار - الله - وحده هو المعقول.

«قالت الموحدة: إن جميع ما يظهر في العالم من تأثير حي قادر عالم، وكلها محدثة أحدثها القديم لا من شيء».



أضاف الله تعالى
المعاني إلى الأسباب
عند وجودها على
حكم اللغة العربية،
والحقيقة وراء ذلك.



والطبائية: أثبت قديماً ولكل شيء طبيعة وخاصة، فأضافت إليها جميع التأثيرات، وجميع ما يظهر في العالم: الحيوان والثمار والأشجار والنبات وغير ذلك.

والكلام يقع معهم في موضعين:

أحدهما: أن ما يثبتونه من الطبيعة غير معقولة.

والثاني: أنها وإن عقلت لا يصح إضافة التأثيرات إليها.

وقد بالغ شيوخنا في تفصيل الكلام عليهم وبيان فساد مذهبهم.

ويقال لهم: الكلام في إثبات الشيء ونفيه وتصحيحه وإفساده لا يصح إلا بعد العلم به، وما يدعونه من الطبيعة والمادة والقوة. والخاصية على اختلاف عباراتهم غير معقولة؛ لأنها إما أن تُعلم ضرورة أو مشاهدة أو استدلالاً، ومعلوم أنها غير مشاهدة، ولو كانت ضرورة لاشتراك العقلاء في معرفتها ولما صح نفيها بشك وشبهة، فلم يبق إلا أن يعلم بدليل، ولا دليل عليه؛ لأن معرفة الذات إما تعلم بحكمها كالعلة والمعلول، وأو بفعلها كالفاعل والفعل، وهذه الطبيعة غير فاعلة ولا لها حكم يدل عليها.

فإن قالوا: لها حكم يدل عليها وهو يوجد من التأثيرات ضدها.

قلنا: ذلك كله فعل فاعل مختار فلا نسلم أنها من تأثيراتها. وبعد؛ فنثبت أولاً الطبيعة، ثم نضيف إليها التأثير.

ويقال لهم: هذه التأثيرات أجسام أو أعراض معلومة معقولة، وما يحصل من النماء معقول، وأجمعنا نحن وأنتم على أنه لا بد من مؤثر على ما تقتضيه العقول وجب أن يكون لها مؤثر يعلم ويعقل، ومنذ دهر نطالبهم يعقلونا هذه الطبيعة وبعد لم يحصل العلم بها.

فإن قالوا: نعقلها.

قلنا: المذاهب والآراء لا يختص بمعرفتها القائلون بها، بل لا بد أن يعقلها المخالف كما يعقلها المؤلف، فلو كانت معقولة لعقلناها.

ويقال لهم: أليس عندكم كانت الهيولى قوة بها تركيب العالم، أو طبيعة قديمة منها يتركب؟ فلا بد من: بلى، فيقال لهم: هذه القوة كانت قديمة أم محدثة؟

فإن قالوا: قديمة.

قلنا: فوجب أن تكون المركبات أيضاً قديمة؛ لاستحالة أن توجد العلة ولا معلول؛ لأن فيه خروج العلة عن كونها علة، إذ العلة توجب المعلول لذاتها.

وإن قالوا: محدثة.

”ويقال لهم: هذه التأثيرات أجسام أو أعراض معلومة معقولة، وما يحصل من النماء معقول، وأجمعنا نحن وأنتم على أنه لا بد من مؤثر على ما تقتضيه العقول وجب أن يكون لها مؤثر يعلم ويعقل، ومنذ دهر نطالبهم يعقلونا هذه الطبيعة وبعد لم يحصل العلم بها.“



قلنا: بماذا حدثت تلك القوة؟

فإن قالوا: بقوة أخرى. بقي السؤال في تلك القوة، فإما أن يثبتوه صانعاً قديماً مختاراً تنتهي الحوادث إليه، أو يثبتوا من المعاني ما لا نهاية لها، وذلك محال.

ويقال لهم: هبوا إن هاهنا طبيعة أو خاصة أو مادة، أليست العقول تشهد في الشاهد أن الفعل لا يصدر إلا من حي قادر، فإذا لم تكن الطبيعة حية وقادرة وعالمة كيف يصح إضافة هذه التأثيرات مع حسنها ونظامها إليها.

ويقال: هذه الطبيعة علة موجبة للنمو والتركيب أو غير موجبة؟

فإن قالوا: موجبة.

قلنا: فإذا حصلت فيجب أن يحصل النمو أو التركيب دفعة واحدة في حال واحد؛ لأن الموجب حصل، وقد علمنا أن الأشياء تحصل على ترتيب وتدرج وتغير أحوال، وإن قالوا: غير موجبة، احتاج إلى أمر آخر يوجبه.

ويقال لهم: أليس هذه الأشجار والثمار والحبوب وغير ذلك مما ينمو ويظهر في العالم، كما يحتاج إلى الشجر والنبات يحتاج عندكم إلى الحب وإلى الأرض والماء والشمس والهواء وغير ذي الأسباب، فلا بد من بلى، فيقال: كل واحد منها علة، أو واحد منها علة، أو مجموعها علة؟

فإن قال: كل واحد علة. وجب أن يحصل النمو بذلك الواحد، وقد علمنا خلاف ذلك؛ لأنه لا يحصل النمو ما لم يحصل الجميع.

فإن قال: واحد علة. وجب أن يستغني عن الأخرى.

فإن قال: مجموعها علة.

قلنا: إذا كان كل واحد ليس بعلة مؤثرة، فكيف تصير بمجموعها علة، وهب أنه كذلك، فإذا اجتمعوا ثم لم يحصل المعلول في الحال وإنما يحصل على ترتيب وتدرج.

فإن قالوا: واحد منها: علة، والآخر: شرطاً.

قلنا: ليس أحدهما بأن يجعل علة والآخر معلولاً أولى عن عكسه الآخر والجميع سواء في الحاجة، وبعد؛ إذا حصلت العلة والشرط وجب أن لا تختلف أحوال النمو، بل يستوي الجميع، وقد علمنا اختلافها في الإدراك والطعوم والحرارة والأرائح في كل حسن، وكل ذلك يفسد قولهم.

ويقال لهم: أليس الأشياء عندكم كلها من هذه الطبائع الأربع؟ فلا بد من: بلى، فيقال: أيكون من النار غير التسخين، ومن الماء غير الترطيب ونحو ذلك في الطبائع الأربع؟

فإن قالوا: لا؛ لأن كل واحد يوجد فيه ما هو مطبوع عليه.

فيقال لهم: فهاهنا أشياء خارجة عن هذه الطبائع، فكيف يصح أن تكون متولدة عنها، كالحركة والسكون، والعلم والجهل ونحوها.

ويقال لهم: أليس هذه الطبائع والقوة تحتاج إلى محل لتحل فيه؟ فلا بد من: بلى.

فيقال لهم: أليس عندكم الجوهر يحتاج إلى هذه القوة ليحدث؟ فلا بد من: بلى.

فيقال لهم: فإذا احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه في وجوده وجب ألا يحصل، ووجب أن يحتاج إلى نفسه بواسطة وهذا فاسد.

ويقال لهم: هذه الأجسام متولدة أو مخترعة؟ فإن قالوا: متولدة.



قلنا: ما سببه، فلا سبب يشار إليه [في] تولد الجواهر، والأجسام قط لا تحصل متولدة. وبعد، فلو تولد عن قوة الجوهر لتولد في محله؛ لأن الجوهر لا جهة له فيؤدي إلى اجتماع جوهريين في محل واحد.

ويقال لهم: أليس جميع ما نشاهده في العالم من الطبائع الأربع؟ فلا بد من: بلى، فيقال لهم: لِمَ اختلفت هذا الاختلاف في لونها وطعمها ونفعها وضررها وريحها حتى صار بعضها غذاء وبعضها دواء وبعضها سموماً؟

فإن قالوا: في كل واحد خاصية توجب ذلك.

قلنا: تلك الخاصية من أي شيء حصلت؟ فلا بد من أن يقولوا: من الطبائع، فيقال لهم: فالتبائع حاصلة في الجميع، فلم يختص بعض ذلك بتلك الخاصية؟

ويقال لهم: أليس عندكم الحيوانات كلها من الطبائع؟ فلا بد من: بلى؛ لأنهم استدلوا على ذلك بأنها يغذى بها وتنحل إليها.

قلنا: أوليس المادة بهذه الحيوانات وغذاؤهم من الطبائع؟

فإن قالوا: بلى.

قلنا: فلو اختلفت الأغذية لكل حيوان حتى أن غذاء بعضهم سم بعض إذ كانت الأصول واحدة.

ويقال لهم: هذه الطبيعة في المطبوع غيره أو هو هو؟

فإن قالوا: هو هو. وجب أن يكون المؤثر في نفسه، وهذا محال. وبعد، فإذا كانت ذاته هو الطبع وجب أن يكون موجباته. وبعد، فإذا كانت ذاته معه فتكون التراكيب والنمو أبداً حاصلة.



فإذا قالوا: هو غيره.

قلنا: فما هو؟ فما تشيرون إلى معقول.

وبعد، فلو نزع هذا الطبع عن هذا الجسم أهو كما هو أم تغير؟

فإن قالوا: يبقى كما هو عليه الآن.

قلنا: فما أنكرتم أن لا يكون فيه طبيعة الآن أيضاً.

ولو قالوا: كان يتغير.

قلنا: فإذا جاز أن يوجد فيه الطبع ويعدم عنه وجب أن يكون حصوله بمؤثر ثم تسلسل.

ويقال لهم: أليس عندكم الأجسام كانت موجودة لم تزل أم لا؟

فإن قالوا: بل كانت موجودة؛ لأن ذلك مقالاتهم.

فيقال: لم تزل كانت مستحيلة إلى هذه المركبات من الحيوانات والنبات والأشجار

وغيرها، أم لم تكن مستحيلة ثم استحالت؟

فإن قالوا: كانت مستحيلة ثم استحالت.

قلنا: وما الذي أوجب استحالتها. فإن أشاروا إلى معنى قديم.

قلنا: فوجب أن تكون الاستحالة قديمة. وإن أشاروا إلى معنى محدث.

قلنا: وما الذي أوجب ذلك المعنى؟ ويبقى الكلام الأول.

ولو قالوا: كانت مستحيلة لم تزل.

قلنا: أليس عندكم كانت هيولى ثم حدثت التراكيب والاستحالات؟ وبعد، فإننا نرى

أشياء مستحيلة في الحال، فالقول بأنها استحالت لم تزل إنكار المشاهدة ودفع المعقول.

وبعد، فإذا كانت الاستحالات لم تزل كما أن الأصول لم تزل عندكم فلم صارت أولى من

أن تكون أصولاً دون الاستحالات وكلاهما موجود لم يزل.

ويقال لهم: هذه الطبيعة والقوة تحصل في الجسم وهو موجود، أو تحصل وهو معدوم؟

فإن قال: تحصل وهو موجود.

قلنا: فكيف يكون الحصول بها وإنما تحصل هي بعد وجوده؟

وإن قال: تحصل وهو معدوم.



قلنا: فكيف تحصل للمعدوم طبيعة. وبعد، فإنه موجب غير مختار فلم صار بأن يحدث في وقت أولى من وقت، فوجب أن يحصل لم يزل.

ويقال لهم: أليس هذه الطبائع أضدادًا؟ فالحار يضاد البارد، واليابس يضاد الرطب؟ فلا بد من: بلى، فيقال: كيف تكون الأضداد علة لموجب واحد، وهذا كما يقال: الحركة والسكون على في كونه متحركًا.

ويقال لهم: هذه الطبائع الأربع كانت منفردة فاجتمعت أو كانت مجتمعة وعلى أي وجه كان وجب أن لا يتغير عما كان عليه. وبعد، فكان يجب إلى جامع يقهر الأضداد. ويقال لمن أنكر حدوث شيء من لا أصل: أثبت الأعراض الموجبة لهذه الهيئات والتراكيب، فإن قال: لا.

قلنا: فوجب أن يكون جميع ذلك لذات الجوهر وتكون قديمة، فإن قال: نعم.

قلنا: أليس الهيولى كانت خالية من الأعراض ثم حدثت فيها؟

فإن قالوا: نعم.

قلنا: فمن أي شيء حدثت الأعراض؟

فإن قالوا: لا من شيء.

قلنا: ناقضت. وإن قال: من قوة. قلنا: ما تلك القوة، فبقي السؤال عليه كما كان.

ويقال لهم: هذه الطبائع متفردة أم مجتمعة؟

فإن قالوا: مجتمعة.

قلنا: فكيف يصح اجتماع الأضداد؟

فإن قالوا: لا يجتمع الحار إلا من الحار ناقضوا؛ لأنهم أثبتوها غير منفردة.

ويقال لهم: الإنسان من نطفة والنطفة من الإنسان، والبيض من الدجاج والدجاج من البيض ما كان في الابتداء؟ فأى ذلك قال فقد نقض قوله؛ لأنه إن قال: كانت بيضة ونطفة فقد أثبتها لا من حي، وإن قال: كان الحي فقد أثبت حيًا لا من نطفة وبيض، وبعد فإنك مناقض؛ لأنك تجعل الأصل فرعًا والفرع أصلًا، وهذا لا يجوز.

فإن قالوا بتأثيرات تحصل عند تناول أشياء.

قلنا: ذلك كله من فعله تعالى.

الحاكم الجشمي: تحكيم العقول في تصحيح الأصول، مؤسسة الإمام

زيد بن علي الثقافية، صنعاء، الطبعة الثانية، 2008، ص 68 - 76.



الإباضية والرد على القائلين بالطبائع

أبو عمار عبد الكافي في كتابه الموجز

«ويسأل أصحاب الطبائع في زعمهم أنّ الأشياء تتكون من طبائع أربعة: من حر وبرد، وبيس ورطوبة، فيقال لهم: أخبرونا عن هذه الطبائع: أحيوان هي أم موات؟ فيحيدون عند ذلك عن الجواب، فلا يقولون: حيوان ولا موات، ولا يجيبون إلّا بمثل هذيان وتخليط، ويقولون: إنّ الطبائع إذا امتزجت بضرب من الامتزاج تكون عند امتزاجها صفة كذا، وإذا امتزجت بضرب آخر من الامتزاج يخالف الامتزاج الأول تكون عند ذلك الامتزاج شيء بخلاف الصفة الأولى. قيل لهم: فإننا نظرنا إلى هذه الصنائع التي تكون منا من الحياكة والصبغ والصياغة والبناء وضرب النقش وما يشبه ذلك، فوجدناه لا يقع، ولا يكون إلّا ممن به حياة وعلم وقدرة، ولا تتكون عن طبيعة ما أبدًا. فلم جعلتم ما هو أعجب من ذلك صنعًا من تأليف الحيوان وتركيبه وزيادته ونقصانه ونموه وتناسله وغير ذلك من صنوف عجائب التدبير، يكون بالطبائع من غير حياة ولا علم ولا قدرة؟ وفي فساد تكون ما هو دون ذلك من صنائع، ووقوعه عن الطبائع بطلان تكوّن ما هو أعجب من ذلك صنعًا، وألطف منه حكمًا عن الطبائع.

ثمّ يقال لهم: أخبرونا عن هذه الألوان التي توجد في الأشياء، من بياض وحمرة وسواد وصفرة وخضرة، أعن طبائع تكونت؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فما بال الأبيض منها نجده حارًا تارة وتارة باردًا، ونجد الأسود يابسًا تارة وتارة لدنًا، ونجد الأبيض حلواً تارة وتارة حامضًا، والأسود حامضًا تارة وتارة حلواً، وتختلف في اللون والطعم، وتتفق في الحرارة والبرودة، وفي البيس واللدونة؟ فهلا كان الحامض حيث ما وجدناه رطبًا أو يابسًا، والأبيض حيث ما وجدناه حارًا أو باردًا؟ وفي وجودنا اتفاق هذه الألوان وهذه الطعوم، على غير اتفاق الطبائع التي ذكرتم، ووجودنا اختلاف هذه الألوان وهذه الطعوم على غير اختلاف الطبائع التي بنيت عليها تكون الأشياء فساد القول بالطبائع».

أبو عمار عبد الكافي: الموجز، الجزء الأول، تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987، ص 272 - 273.

في الرد على الطبيعيين: الأمدي

«واعلم أن ما يخالف فيه الطبيعيون لأهل الحق من المسائل كثيرة متعددة، وسنستقصي الرد عليهم في كل موضع على حسبه، والرد عليهم هاهنا إنما هو خصيص بما نحن فيه، من نفي مؤثر وموجد غير الله تعالى.

وقد ذهبت الفلاسفة الطبيعيون إلى أن بعض ما نشاهده من حركات الأجسام البسيطة والمركبة، والآثار الصادرة عنها؛ إنما هو لقوى موجودة في تلك الأجسام، لو قدر خلوها عنها؛ لم يكن اختصاص ذلك الجسم بما صدر عنه أولى من غيره.



ثم صدور ما صدر عن تلك القوة: إما أن يكون متنوعاً، أو غير متنوع؛ بل هي على نهج واحد، والمتنوع به: إما أن يكون مع شعور به، أو لا مع شعور به. فإن كان الأول: فكحركة الحيوان. وإن كان الثاني: فكحركة النبات في نموه، ونشوء فروعها. وإن كان على نهج واحد: فإما أن يكون أيضاً مع شعور به، أو لا مع شعور به. فالأول: كالحركة الدورية للأفلاك. والثاني: كحركة الحجر في هويته، وتبريد الماء ببرده، وتسخين النار بحرما، ونحو ذلك.

وزعموا أيضاً: أن ما نشاهده من أنواع المركبات فيما تحت مقعر فلك القمر من المعدنيات والنبات والحيوانات، وخواصها؛ إنما هو بحركات العناصر بعضها إلى بعض، وامتزاجها.

وربما زاد الأقدمون منهم على ذلك وقالوا: إن أصل العالم أجزاء جسمية صفار كرية في خلاء ممتد متشابه الأجزاء، وأنها لم تزل تلك الأجزاء الجسمية متحركة فيه؛ لاستحالة قرارها في جزء منه مع التشابه، لعدم الأولوية، حتى اتفق أن تصادمت وتمازجت وامتزجت على هذا الشكل الذي العالم عليه.

وربما جوزوا وجود عوالم وراء هذا العالم، على هذا الشكل، وعلى غيره: إما متناهية، أو غير متناهية.

وطريق الرد عليهم أن يقال: الأجسام عندكم كلها مشتركة في معنى الجسمية. فاختصاص كل واحد منها بما اختص به من القوى المؤثرة: إما أن يكون لذاته، أو لاختصاصه بقوة أخرى موجبة لها، أو لمخصص من خارج. فإن كان الأول: فهو محال؛ وإلا لما كان اختصاص بعض الأجسام بما اختص به أولى من غيره؛ ضرورة الاتحاد، والحقيقة الجسمية، ويلزم من ذلك أن لا يختص واحد من الأجسام بقوة، أو أن تشترك جميع الأجسام في جميع القوى؛ وهو محال. وإن كان الثاني: فالكلام في الاختصاص بتلك القوة: كالكلام في الأول؛ وهو تسلسل ممتنع. وإن كان الثالث: فما المانع أن يكون المخصص له بتلك الحركة وبذلك الأثر، إنما هو المخصص الخارج. لا بواسطة قوة في الجسم، ويكون ذلك المخصص فاعلاً مختاراً؛ وهو الباري - تعالى - على ما حققناه - وهو المخصص له بذلك الأثر، وبذلك الحركة في وقت دون وقت.

وهذه المطالبة: لا سبيل إلى دفعها مع فرض وجود الفاعل المختار، وإمكان تعلق قدرته بكل كائن؛ وقد تحقق ذلك بما أسلفناه.

وعلى هذا: يكون الكلام في أنواع المركبات، وخواصها، وامتزاجاتها أيضاً.



العوالم الممكنة Mondes Possibilia

فكر المتكلمون في مسألة وجود أو إمكان وجود عوالم أخرى غير هذا العالم ممكنة. وقد فكروا في ذلك في إطار مسألة إمكان خلق الله لعالم آخر بعد إفناء هذا العلم. ودفعتهم إلى التفكير في هذا الأمر مسألة المعاد التي تقتضي خلق الله لعالم آخر سوى هذا العالم.

1 - في إمكان وجود عالم آخر:

تفكر نصير الدين الطوسي - في كتاب «تجريد الاعتقاد» - في إمكان خلق الإله لعالم آخر من غير هذا العالم.

وقد تأدى تفكره هذا إلى شروحات عدة. منها شرح تلميذه الحلي في كتابه «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»:

«المسألة الأولى في إمكان خلق عالم آخر:

«واعلم أن إيجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة، ولأجل ذلك صدرها في أول المقصد. وقد اختلف الناس في ذلك. وأطبق المليون عليه، وخالف فيه الأوائل. واحتج المليون بالعقل والسمع. أما العقل، فنقول: العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود؛ لأن هذا العالم ممكن الوجود، وحكم المثليين واحد. فلما كان هذا العالم ممكناً، وجب الحكم على الآخر بالإمكان. وإلى هذا البرهان أشار بقوله: «حكم المثليين واحد». وأما السمع فقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: 81].

قال: والكربة ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة.

أقول: هذا إشارة إلى ما احتج الأوائل به على امتناع خلق عالم آخر. وتقريره من وجهين:

الأول: أنه لو وجد عالم آخر لكان كرة؛ لأنه الشكل الطبيعي. فإن تلاقت الكرتان أو تباينت لزم الخلاء.

والجواب: لا نسلم وجوب الكربة في العالم الثاني. سلمنا، لكن لا نسلم وجوب الخلاء لإمكان ارتسام الثاني في ثخن بعض الأفلاك أو إحاطة المحيط بالعالمين.



العالم المماثل لهذا
العالم ممكن الوجود؛
لأن هذا العالم
ممكن الوجود،
وحكم المثليين واحد.

الثاني: لو وجد عالم آخر فيه نار وأرض وغيرهما، فإن طلبت أمكنة هذه العناصر لزِم قسرها دائماً وإلا اختلف المتفقات في الطباع في مقتضاها.

والجواب: لِمَ لا يجوز أن يكون العالم الآخر مخالفاً لهذا العالم في الحقيقة. سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لهما؟

فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ.

العلامة الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، 1433هـ، ص 542 - 543.

وعلق شمس الدين الأصفهاني على المقطع نفسه بالقول:

«ولما كانت هذه المباحث متوقفة على بيان جواز عالم مماثل لهذا العالم، أشار إلى إمكانه.

ولئن سُلِمَ أنه كرة، ولكن لا نسلم وجود الخلاء على تقدير عالم آخر؛ لجواز أن يكون كل من العالمين في ثَخَنٍ [حجم] جِزْمٍ محيط بهما، كما تكون الدواوير في ثخن جرم الأفلاك، فلا يلزم خلاء.

الثاني: لو وُجد عالم آخر مثل هذا العالم، لكان فيه العناصر الأربعة [النار والهواء والماء والتراب]، فإن لم تَطْلُبْ أمكنة عناصر هذا العالم، يلزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها، وإن طلبت يلزم أن يكون في الأمكنة الآخر بالقسر دائماً.

أجاب: بأننا لا نسلم أنه يلزم اختلاف المتفقات بالطباع في مقتضياتها، على تقدير أن تكون طالبة لهذه الأمكنة؛ لجواز أن تكون طباعها مخالفة لطباع هذه العناصر، وإن كانت مماثلة لها في الجسمية».

شمس الدين الأصبهاني: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، تحقيق: خالد بن حماد العدواني، دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى، 2016، الجزء الثاني، ص 1166 - 1167.

2- في نفي الحاجة إلى طرح فكرة إمكان وجود عالم آخر:

تعليق هاشم الحسيني الطهراني على شرح الحلي لتجريد الاعتقاد:

(في إمكان خلق عالم آخر)

قول الشارح [الحلي]: واعلم أن إيجاب إلخ - أن مرادهم بالعالم مجموع الافلاك التسعة والكرات الأربع بما فيها على ما فصل في الفصل الثاني من المقصد الثاني، والحكم بأن العالم ذلك إنما هو على حسب ما شوهد من الحركات المختلفة، وهذا لا ينفي أن يكون وراء الفلك التاسع محيطات كثيرة إلى ما شاء الله تعالى كما اعترف به بعضهم، وإن كان





الطريق إلى العلم بها الآن لنا مسدودًا إلا مجملات تستفاد من بعض الأحاديث، كما لم يجزموا بأن العقول الكلية عشرة لا أكثر، بل جزموا بأنها ليست بأقل من هذا العدد كما صرح به في النمط السادس من شرح الإشارات.

ثم إن إثبات المعاد لا يتوقف على إمكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم بعينه كما هو ظاهر المصنف؛ لأن ما اعتقده المليون هو إعادة الخلائق وحشرهم ومحاسبتهم وغيرها من الأمور التي نطقت بها آيات الكتاب والسُّنة والأخبار، ثم دخولهم في الجنان الموصوفة أو النيران الموصوفة. ومعلوم أن ذلك لا يستدعي فلك الأفلاك وفلك الثوابت والأفلاك السبعة والكرات الأربع، بل الآيات والأخبار تدل على أن هذا العالم يفنى وينقلب يوم القيامة عما هو الآن، فلا حاجة إلى وجود هذا العالم يوم القيامة ولا إلى مثله.

فالحق أن إثبات إمكان المثل لهذا العالم غير محتاج إليه في إثبات المعاد. نعم يتوجه إلى القول بالمعاد الجسماني السؤال عن مكان الجنة والنار ومكان حشر الخلائق، هل هو خارج عن هذا العالم أم في داخله لأن الأجسام لا تنفك عن الأماكن، والمنكرون يستشكلون، على التقدير الأول، بالمحذورات المذكورة في هذه المسألة، وعلى التقدير الثاني، بأمور أخرى (...).

ثم إن العالم الإمكانى؛ أي: ما سوى الله تعالى هو ذلك المذكور بالترتيب والنضد الكذائي في كتب القوم، لا يخلو عن النظر.

قول الشارح [الحلي]: وخالف فيه الأوائل - مراده بالأوائل وكذا القدماء حيث ذكره في هذا الكتاب الفلاسفة، وإطلاق الأوائل عليهم باعتبار تقدمهم وتقدم آرائهم على أصحاب الآراء من المسلمين وإن تبعهم في آرائهم كثير من المسلمين.

قول الشارح: أما العقل فنقول إلخ - توضيح هذا الدليل أن هذا العالم موجود وكل موجود ممكن ليس بممتنع فهذا العالم ممكن، ومعلوم أنه ممكن بالإمكان الخاص المقابل للوجوب الذاتي والممتنع الذاتي لأنه ليس بممتنع ذاتًا لوجوده ولا بواجب ذاتًا لتركبه، ومعنى الإمكان الخاص هو تساوي الوجود والعدم للماهية، وكل ماهية يراها العقل هكذا يحكم بالضرورة على أفرادها بتساوي الوجود والعدم من دون فرق بينها. فلماهية العالم أفراد ممكنة وإن كان الخصم يقول: إن الموجود منها الآن واحد.

واعترض على هذا الدليل بأنه إنما يثبت الإمكان الذاتي لغير هذا الفرد من ماهية العالم، وهذا غير منكر، لكن مطلوبكم في هذا المبحث إثبات الإمكان الوقوعي، والخصم يقول: إن وقوع فرد آخر من ماهية العالم في الخارج ممتنع للزوم المحال وملزوم المحال محال وقوعًا وإن كان ممكنًا ذاتًا، والجواب أن لزوم المحال ممنوع على ما يأتي عند قوله: والكرية إلخ،

قول الشارح: وأما السمع - الدليل السمعي إجماع أصحاب الديانات الأربع تبعًا

إن العالم الإمكانى؛
أي: ما سوى الله
تعالى هو ذلك
المذكور بالترتيب
والنضد الكذائي في
كتب القوم، لا يخلو
عن النظر.

لأنبيائهم: والآيات الناطقة بالدار الآخرة واليوم الآخر والجنة والنار والأخبار النظرية للآيات.

قول الشارح: فقله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ﴾ إلخ - وجه دلالتها على المطلوب أن الآية تدل على أن خلق مثلهم يتعلق به القدرة وكل ما يتعلق به القدرة يمكن وقوعه فخلق مثلهم يمكن وقوعه.

واعترض عليه بأن ضمير مثلهم يرجع إلى المنكرين للبعث لا إلى السماوات والأرض كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فَادِرٌّ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَإِنَّ الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: 99]، فالمعنى أن الخالق لهذه السماوات والأرض التي خلقها أكبر من خلق الناس قادر على أن يخلقهم تارة أخرى. فالآية مسوقة للتنبيه على أن خلق الناس ثانيًا بعد فنائهم سهل هين على من خلق السماوات والأرض، وإقامة مثل مقام ما يضاف إليه من فنون البلاغة يؤتى به في الكلام لأغراض. وقد أتى به في الآية لإفادة هون المقدور بجميع أفرادهِ على الفاعل كما يقال: مثل هذا العمل لا يثقل عليّ وأنا الذي فعلت كذا وكذا، والقرينة الآيات السابقة الناطقة بحكاية إنكارهم للخلق الجديد، فالآية بمعزل عن الدلالة على إمكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم.

قول المصنف: والكريمة إلخ - تقرير هذه الشبهة على وجه أبسط أن المعاد لو كان جسمانيًا استلزم مكانًا للحشر ومكانًا لتنعم المطيعين ومكانًا لتعذب العاصين، وبالجمله فذلك إما في عالم آخر جسماني خارج عن هذا العالم، وإما في هذا العالم. فعلى الأول لزم الخلاء للزوم الكروية، ولزم اختلاف المتفقات وانخراق الأفلاك، وكل ذلك محال على ما بين في الفلسفة.

أما لزوم الخلاء، فلأن العالم الآخر كرة لأن الشكل الطبيعي للجسم لولا قسر قاسر كروي، فإن تلاقت الكرتان بنقطة أو انفصلتا حصل الخلاء بينهما. والجواب أنا لا نسلم وجوب الكرية في الجسم بطبعه لشهادة الأرض. فإن قال قائل: إن الأرض كانت في أول تكوينها كروية ثم حصل لها هذه التضاريس من الجبال والوهاد بالقسر، قلنا: فليكن العالم الآخر كذلك، فيخلق عالم آخر ويجعل بالقسر أحد أطرافه منبسطًا على بعض سطح الفلك التاسع، فلا يلزم بينهما خلاء.

أقول: قد بيّنا في المسألة العاشرة من الفصل الأول من المقصد الثاني أن غاية برهان الحكماء على امتناع الخلاء أنه ممتنع في المكان، وأما في اللامكان فلا، وعلى فرض وجود عالم آخر جسماني كروي كهذا العالم يكون الخلاء بينهما في اللامكان.

وأما لزوم اختلاف المتفقات، فلأن العالم الآخر مثل هذا العالم فيه العناصر الأربعة، فإن لم تطلب أمكنة عناصر هذا العالم ولم تقتضها بطباعها لزم أن يكون المتفقات في

توضيح البراد

تعليل على شرح تجريد الاعتقاد

المعلم العلامة الحسن بن يوسف بن عمار بن الطاهر الطائي
رحمته الله تعالى

لؤلؤة

المؤلف هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الثاني
مطبع الخرج للكتاب



الطبائع مختلفة في الاقتضاء، وهذا محال لأن حكم الأمثال واحد، وأن طلبتها لزم أن تكون في تلك الأمكنة بالقسر دائماً، وقد بين في محله أن القسر الدائمي أو الأكثر محال. والجواب أنه لا يجب أن يكون العالم الثاني متفقاً في الحقيقة لهذا العالم كما أن أجسام هذا العالم ليست متفقة في الحقيقة والاقتضاء. فإن قيل: فعلى هذا ينتفي المماثلة بين العالمين. قلنا: يكفي المماثلة في حقيقة الجسمية ولا تلزم في أنواعها. وعلى تسليم المماثلة في النوعية يجوز أن يكون المكانان طبيعيين لكل فرد من نوع العنصر الواحد بأن يقتضي كل أرض مثلاً في كل عالم مركز عالمه وكل نار في كل عالم تحت فلك قمره وهكذا، مع أن القسر الدائمي واقع في كل جزء من أجزاء الأرض لأنه يقتضي الوصول إلى نقطة المركز ولا يحصل له أبداً.

وأما لزوم انخراق الأفلاك فظاهر؛ لأن صعود الأبدان إلى خارج هذا العالم غير ممكن إلا بخرق الأفلاك.

أقول: أورد نظير هذا الكلام في معراج رسول الله ببدنه الشريف. ويأتي الجواب في المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى.

وعلى الثاني (أي: حصول مكان الجنة والنار وحشر الخلق داخل هذا العالم) لزم الانخراق إن كان في ضمن السماوات، وخلاف ما ثبت بالكتاب من أن الجنة عرضها السماوات والأرض وعرضها كعرض السماء والأرض إن كان تحت فلك القمر.

أقول: يأتي الجواب وبيان أمكنة الحشر والجنة والنار في المسألة الرابعة إن شاء الله تعالى.

ثم إن صاحب الأسفار [صدر الدين الشيرازي] وأقرانه من أصحاب الحكمة المتعالية والقائلين بعالم المثال مع اعترافهم بالمعاد الجسماني ينكرون ثبوت المكان للدار الآخرة على هذا الوجه الذي في هذه الدار لأن موجودات تلك الدار ليس لها مادة هذه الدار، فلا تحتاج إلى هذا المكان. وطالب التفصيل يراجع كتبهم.

قول الشارح: وإحاطة المحيط - الأحسن أن يقال: أو إحاطة محيط كما ذكرنا.

قول الشارح: فإن طابقت - الصحيح فإن طلبت كما في بعض النسخ، وإن أمكن تصحيح هذا بالتكلف.

هاشم الحسيني الطهراني: تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد للعلامة ابن المطهر الحلي، مطبعة المصطفوي، بدون تاريخ إصدار، الجزء الثاني، ص 371 - 767.

العالم الممتلئ والعالم الخالي Mundus Plenus - Vana Mundi

عندما أراد الفيلسوف الفرنسي فولتير (1694 - 1778)، في الرسالة الرابعة عشرة من رسائله الفلسفية الشهيرة (1734)، أن يقارن بين فيزياء ديكارت وفيزياء نيوتن، عمد إلى أسلوب حكائي فقال:

«إذا ما وصل الفرنسي إلى لندن وجد تبدل الأمور في الفلسفة وفي كل ما سواها. فقد ترك العالم مليئاً، ووجده فارغاً. ففي باريس يُرى الكون مؤلفاً من زوابع من المادة الدقيقة [العالم الممتلئ]، ولا يُرى شيء من هذا في لندن [العالم الفارغ].»

وقد أراد فولتير من هذه الحكاية أن يقول بأن فيزياء ديكارت هي فيزياء امتلاء؛ أي: فيزياء تقول بأن العالم مليء بالمادة، بينما فيزياء نيوتن هي فيزياء فراغ؛ بمعنى أنها تذهب إلى أن الغالب على العالم الفراغ.

والحال أن المرء يكاد يجد نفسه في الوضع نفسه حين ينظر إلى العالم كما تصوره علماء الكلام.



لنعد إلى الوراء - إلى عصر ازدهار الكلام الإسلامي - ولننظر في صورة العالم، من حيث الملاء وضديده الخلاء، عند متكلمي الإسلام.

ثمة من متكلمي الإسلام من أثبت الخلاء - وهم المسمّون باسم «أصحاب الخلاء» - ومنهم من أنكر الخلاء - وهم المسمّون باسم «أصحاب الملاء» - على أن كل ما في العالم إنما هو «ملاء».

هذه الدعوى، أما تحقيقها فقد اعتمد فيه المتكلمون - كما سنرى - على ضربين من الحجج الافتراضية [المنهج الفرضي الاستنباطي الذي يقوم على افتراض حالة واستنتاج كل النتائج الممكنة المترتبة عن هذه الحالة]:

- افتراضات مأخوذة مما صار يعرف اليوم تحت مُسمّى «فيزياء الحياة اليومية»؛ أي: بالاستناد إلى تجارب وافتراضات بناءً على مواد مأخوذة من الحياة اليومية (قربة، قنينة، أنبوبة، قسبة، زق...) ومن الملاحظ هنا أن المتكلمين لئن كانوا استندوا إلى تجارب من



باب «فيزياء الحياة اليومية»؛ أي: فيزياء ما في المتناول، فإننا بالمقابل لم نكد نعثر - اللهم إلا في ما ندر - على متكلم يلجأ إلى الاستشهاد بتجارب علمية - من علم الميكانيكا مثلاً - قام بها علماء الإسلام في عصره... مما يطرح ألف سؤال وسؤال عن صلة علم الكلام الإسلامي بعلم عصره.

- وافتراضات مأخوذة مما صار يعرف اليوم باسم «التجارب الذهنية»؛ أي: من فرضيات لا يمكن تحقيقها في الواقع - على خلاف ما هو الحال في افتراضات فيزياء الحياة اليومية - وإنما مجرد تصورها كإمكان، على نحو ما يمكن افتراض وجود إنسان على تخوم العالم ومده يده لكي يخرجها إلى ما يفترض على أنه «ما وراء العالم».

وقد كتب المتكلم الإمامي الشيخ المفيد، في كتابه المختصر في علم الكلام «أوائل المقالات في المذاهب والمختارات» يقول ملخصاً مذاهب الإسلاميين في القول بالخلاء والملاء:

«وأقول: إن العالم مملوء من الجواهر وإنه لا خلاء فيه، ولو كان فيه خلاء لما صح فرق بين المجتمع والمتفرق من الجواهر والأجسام، وهو مذهب أبي القاسم خاصة من البغداديين ومذهب أكثر القدماء من المتكلمين، ويخالف فيه الجبائي وابنه وجماعة من متكلمي الحشوية وأهل الجبر والتشبيه».

وقال أبو رشيد النيسابوري ملخصاً تباين الموقف الاعتزالي:

«مسألة: في أن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما:

ذهب شيوخننا إلى أن ذلك صحيح، ولهذا جَوَّزُوا أن يكون في العالم خلاء؛ بل أوجبوا ذلك. وقال شيخنا أبو القاسم: لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقين ولا ثالث بينهما، وأحال أن يكون في العالم خلاء. والذي يدل على صحة ما قلناه وجوه: أحدها أن العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الجواهر والأجسام، لكان يتعذر علينا التصرف. فلما علمنا أنه لا يتعذر علينا ذلك، علمنا أن فيه خلاء».

ومن بين مثبتي الملاء وناكري الخلاء بعض أهل متكلمة فلاسفة الإسلام: علاء الدين الطوسي. فقد أحال - في كتابه «تجريد الاعتقاد» - أن يكون البعد الذي «يحتويه» المكان يبقى فارغاً لا مائلاً له، بل من شأن البعد أن لا يتخلّى عن مائلاً حتى يحل به مائلاً آخر، شأن الهواء مثلاً. فإذا ما أنا أفرغت هذا الكرسي من مكانه، فإن الهواء - لا الفراغ (الخلاء) - يحل محله. وقد علق الحلّي على موقف الطوسي بالقول:

«المسألة العاشرة في امتناع الخلاء:

قال [نصير الدين الطوسي صاحب تجريد الاعتقاد]: «وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل وإلا لساوت حركة ذي المعاق حركة عديمه عند فرض معاق أقل بنسبة زمانيهما».

وأقول: إن العالم
مملوء من الجواهر
وإنه لا خلاء فيه.
ذهب شيوخننا إلى أن
ذلك صحيح، ولهذا
جَوَّزُوا أن يكون في
العالم خلاء؛ بل
أوجبوا ذلك.



أقول: اختلف الناس في هذا المكان، فذهب قوم إلى جواز الخلاء، وذهب آخرون إلى امتناعه - وهو اختيار المصنف. واستدل عليه بأن الخلاء لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. وبيان الشرطية أنا إذا فرضنا متحرراً يقطع مسافة ما خالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة ممتلئة، فإن زمان الحركة يكون أطول لأن الملاء الموجود في المسافة معاق المتحرك عن الحركة. فلنفرضه يقطعها في ساعتين، ثم نفرض ملاء آخر أرق من الأول على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الملاء - وهو النصف - فيكون معاوقته نصف المعاوقة الأولى، فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملاء الرقيق معاوق أيضاً فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه - وهو باطل».

الحلي: كشف المراد في تجريد الاعتقاد.

الموقف الأشعري: القول بالخلاء

«وكان [أبو الحسن الأشعري] ينكر قول من قال: إن العالم ملاء، ويقول: «لو كان ملاء لم يصح التحرك والانتقال الذي علمنا صحته، فلا بد أن يكون فيه خلاء وملاء. ومعنى الخلاء هو أن تكون أمكنة فارغة ليست بمشغولة بكائنات فيها، ومعنى الملاء هو أن تكون أجزاء مشغولة في كل جزء وكائن شاغل من كل جهة».

«وقد بيّنا من مذهبه أنه كان لا يأبى أن توجد أجسام متفرقة ليس بينها شيء كما يجوز أن توجد أجسام مجتمعة ليس بينها شيء، إلا المتفرق منها يصح أن يكون بينها غيرها وهي على ما كانت عليه، والمجتمع منها ما لا يصح أن يتوسطها غيرها وهي على ما كانت عليه. وكان ينكر قول من قال: إن ارتفاع الهواء عما بين السماء والأرض يوجب اصطكاكها وتلاقيها، وأنه لا ينكر أن تبقى على ما هي عليه من ارتفاع الهواء عما بينها، وكذلك يقول في سائر الأجسام المجتمعة إذا فني المتوسط بينها لأنه لا يجيز تلاقيها».

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987.

الموقف الاعتزالي: أصحاب القول بالخلاء

أبو رشيد النيسابوري نموذجاً:

حجج صاحب كتاب «ديوان الأصول» على الخلاء:

«ولا يصح أن يقال: إن المانع من ذلك إنما هو لأجل أن العالم ملاء بالجواهر، فليس فيه مواضع خالية يصح وجود الجواهر فيها لوجوه:

منها: أنه لو كان كذلك لوجب أن يتعذر على أحدنا التصرف أي تصوف كان؛ لأن العالم ملاء بالجواهر، ولا يجوز حصول جوهر بحيث جوهر آخر، لاستحالة التداخل بين الجواهر.

اختلف الناس في هذا المكان، فذهب قوم إلى جواز الخلاء، وذهب آخرون إلى امتناعه - وهو اختيار المصنف.

لو كان ملاء لم يصح التحرك والانتقال الذي علمنا صحته.





ولا معنى لقول من يقول: إن أحدنا إذا انتقل عن مكانه إلى مكان آخر، ففي حال ما ينتقل هو عن مكانه إلى ذلك المكان ينتقل ذلك المكان إليه فيخلف الهواء مكانه؛ كما يخلف هو مكان الهواء.

وربما أكدوا ذلك بأن قالوا: قد علمنا أن القارورة إذا ملئت ماء؛ وكان في أسفلها صنجة طسوج ثم سد رأس القارورة بالشمع ثم قلبت القارورة، فإن الصنجة تعود من أسفل القارورة إلى رأسها. وكذلك الزق إذا نفخ فيه الهواء وفيه صنجة، فإن تلك الصنجة تنتقل عن أماكنها إلى مكان آخر، مع أن الزق مملوء ريحاً.

وما ذلك إلا لأجل ما قلناه من أن هذه الجواهر ينتقل بعضها إلى مكان بعض منها على سبيل الخلافة.

فالجواب: أن هذا الذي ذكرتموه لا يصح؛ لأنه لو كان كذلك: لوجب أن يصح من أحدنا أن يصب ما في كوزين من الدهن ما في كل واحد منهما في صاحبه بأن يجعل ما في كل واحد منهما مكان ما في الآخر من دون أن يكون هناك ثالث - وقد علمنا خلاف ذلك.



ولكان يجب في أنبوبة رأسها مقدار ما يسع فيه درة، ثم جعل في أحد طرفيها درة بيضاء وفي الطرف الآخر مثلها من الدرة في الحجم، وهي في اللون حمراء

ثم حركت الأنبوبة، أن تخرج البيضاء من الموضع الذي أدخلت فيه الحمراء، وتخرج الحمراء من الموضع الذي أدخلت فيه البيضاء - وقد علمنا خلاف ذلك.

بل كان يجب على قافلتين إذا التقتا في مضيق من أن تحصل كل واحدة منهما في أماكن صوابها - وقد علمنا خلاف ذلك.

وأما ما ذكروه، الصنجة والقارورة أو الزق، فإننا نقول: إن ذلك كان دليلنا، إذ لو كان ذلك لما ذكروه، لوجب أن لا يفترق الحال بين ما ملئ ريحاً، وبين ما ملئ دقيقاً أو تراباً أو سمناً جامداً.

ثم إن العلة فيما قالوه ليست ما ذكروه، بل لأن أجزاء الماء أجزاء مختلفة؛ وكذلك أجزاء الهواء، فيحصل الاكتناز بجوف تلك الصنجة، ثم ينتشر ما اكتنز إلى مكان الصنجة.

والوجه الثاني: وهو أن العالم لو كان ملاء لوجب في زق إذا الزق أحد الطرفين في الآخر ثم أريد رفع أحد الصفحتين عن الأخرى أن لا يمكن؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يقع بين صفحتيها خلاء - وقد علمنا بجواز ذلك دلالة على جواز وقوع الخلاء في العالم.



ولا يمكن أن يقال: إنه يدخل الهواء إلى وسط الجلدتين فيما بين ذلك الجلد، إذ لو كان كذلك لوجب إذا أخذنا إحدى الجلدتين يكتنز الهواء بتداخل أجزاء الجلد، فكيف يكون معيناً لنا على رفعها، ويكون سبيل ذلك سبيل من يرمي الحجر في الماء، فإذا اعتمد الماء يكون معيناً له على ارتفاعه إلى أن يبلغ رأس الماء.

ولأن الأمر لو كان كما قالوا لوجب في زق إذا ملئ ريحاً أن يخرج منه سريعه، لما في الزق من الخل، وقد علمنا [خلاف] ذلك. والواحد منا ينفخ فيه من الريح ما لو اعتمد هو عليه بنفسه لما خرج ما فيه من الريح.

ولأنه لو قسمت صفحتا الجلدتين، ثم أريد رفع أحدهما عن الأخرى، فإنه لا يمكن؛ ولو كان الأمر كما قالوه لوجب أن لا يمكن؛ لأنه لا يدخل هناك هواء، إذ ما في الزق من الخل قد استد بالغير أن لو كان هناك خل.

والوجه الثالث: هو أننا نعلم أن الزق لو ملئ ريحاً ثم غرز فيه إبرة أو مسلة فإنه يبقى فيه موضع تلك الإبرة أو المسلة؛ ولو امتلأ من الريح لما أمكن، فمهما أمكن علم أنه إنما أمكن لما في أثناء الهواء من الخلاء.

ولا يمكن أن يقال: إنه يخرج ما يدخل الإبرة أو المسلة من الهواء عند الغرز في الخل الحاصل هناك، فإننا نقول: إنه لو لم يحصل هناك خل فإنه لا يمكن إدخال الإبرة أو المسلة.

ولأنه لو كان الأمر كما قالوا لوجب أن تخرج الريح من الزق سريعه، فيبقى الزق خالياً.

والوجه الرابع: وهو إذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس فمصصنا ما فيها من الهواء ثم سدنا رأسها بالإبهام، ثم أدخلنا الماء ورفعنا الإبهام من رأسها، فإن الماء يدخل فيها من دون أن يسمع هناك بقبة، ولا كان فيها هواء يحتاج إلى الخروج ليدخل الماء، لوجب أن يحصل هناك تضاعط، فيسمع ما لا هو مشبه بالبقبة، فإن الماء يدخل فيها.

والوجه الخامس وهو أننا إذا أخذنا كوزاً ضيق الرأس ثم مصصنا ما فيه من الهواء ثم أكبناه على الماء فإن الماء يدخل إليه سريعا، ولو كان فيه هواء لما كان يدخل الماء كذلك. وأما من خالف في هذا الباب فإنه يتعلق بوجوه ضعيفة:

أحدها: وهو أنه قال: قد علمنا أننا إذا ركبنا محجمة على أذرع الإنسان، ومصصنا الهواء منها فإن اللحم ينتأ؛ فإنما ينتأ اللحم لأن بمص الهواء من المحجمة كاد أن يخلو



الموضع من الهواء، فيخلف اللحم إلى ذلك الموضع لئلا يبقى الموضع خالياً. ولولا أن العالم مستحيل أن يكون فيه خلاء وإلا لما وجب ذلك.

وثانيها: وهو أنهم قالوا: قد علمنا أن المجبر إذا أراد جبر الكسير، وكان العظم قد انحدر عن مكانه، فإنه يضع هناك قطعة من العجين ثم يضع على العجين قطعة من النار، ثم يكب على النار محجمة، حتى إذا حمي ما في المحجمة من الهواء يخرج لما يحصل فيه من الأجزاء النارية، فتخلف النار مكان ذلك الهواء، ثم العجين مكان النار ثم اللحم مكان العجين، ثم العظم مكان اللحم، ولولا أنه يستحيل وقوع الخلاء في العالم لما وجب ذلك.

وثالثها: وهو أنهم قالوا: قد علمنا أن الجرة إذا جمد ما فيها فإنها تنكسر، وإنما وجب ذلك لأن الماء بالجمود يجتمع، فيكاد يخلو الموضع، فتتشق الجرة ليدخل الهواء إلى ذلك الموضع، ولهذا يكون انشقاقها في وقت جمود الماء.

ورابعها: وهو أنهم قالوا: قد علمنا أن ما بين هذين الجسمين تقديراً يكون أقرب مما بين الآخرين أو يكون أبعد من ذلك، والقرب والبعد لا يكون إلا على الجوهر، بأن يكون في أحد الموضعين الجواهر أكثر وفي الآخر يكون أقل؛ إذ القلة والكثرة يرجعان إلى الجوهر، وفي ذلك [دليل على] ما نقول من أن العالم ملاء، إذ لو كان في العالم خلاء لما أمكن أن يقال قط: إن الجوهريين قد يحصلان على وجه يكون بينهما أقل أو أكثر مما بين جوهريين آخرين.

وخامسها: وهو أننا نعلم أن أحدنا إذا وضع قارورة على رأس الهاون، وألزم جوانبها بطين رطب، بحيث لا يتخلل الهواء في ذلك، وبحيث تخرج أطراف القارورة وترتفع عن أطراف الهاون، من ذلك أن تباين الطين بل الطين يكون مخصوصاً بطرفها على وجه لا يخرج شيء من الهواء ولا يدخل، فحينئذ الواحد منا إذا أخذ القارورة وأراد أن يرفعها إلى نفسه فإن الهاون يرتفع بارتفاعها، وإنما كان كذلك لأنه لو ارتفعت القارورة عن رأس هاون مع أن الطين يحيط برأس القارورة أدى إلى أن يقع موضع خال في الهاون، فلاستحالة خلو الموضع وجب ما ذكرنا.

وسادسها: هو أنهم قالوا: قد علمنا أن أحدنا إذا أخذ قارورة ومص ما فيها من الهواء، فإنه إذا قلبها على الماء يدخل الماء إليها سريعاً، وإنما وجب ذلك لأننا جعلنا بالمص هواء حاراً في القارورة، والهواء الحار سريع الانتقال ولسرعة انتقاله عن القارورة يصعد الماء فيها، ولئلا يبقى هنالك موضع خال.

أما الجواب عما قالوه أولاً من تركيب أحدنا محجمة على أخدع الإنسان، فإننا نقول: إن ذلك دليل لنا من وجهين:

أحدهما: وهو أن العلة لو كان ما ذكره لوجب إذا وضعت تلك المحجمة على الحجر أن يحصل هناك نتوء، وإلا تأدى إلى وقوع الخلاء في العالم - ومعلوم خلاف ذلك.

والثاني: وهو أنا لو قدرنا صفحة من أجزاء لا تتجزأ، ثم وضعت المحجتان من جانبيها فإن الصفحة لا تنجذب إلى جهتيها ولا إلى أحدهما، فيجب أن يبقى هناك خلاء في العالم.

فإن قيل: فما العلة في نتوء اللحم هناك؟

قيل له: إن العلة في ذلك وهو أن الهواء الذي يكون في المحجمة يكون مختلطاً باللحم ومتشبعاً به، ثم إذا مص ذلك الهواء، وهو متشبع باللحم، ينجذب اللحم معه، فيظهر هناك نتوء.

وهذا كما أن أحدنا إذا وضع رأس أنبوبة على الماء أو التراب، ثم امتص في الجانب الآخر فإن الماء أو التراب يتصاعد إليه. وإنما يتصاعد إليه لما بيناه من تشبث ما فيها من الهواء بالماء أو التراب ثم انجذابه إلى فيه.

وأما ما قالوه ثانيًا في سراقعة الماء، فإنه دليل لنا من وجهين:

أحدهما: أنه لو كان فيه بدل الماء الزئبق، فإنه لكان ينزل لا محالة، ولو كان الأمر كما قالوه لكان يجب أن لا يفترق الحال بين الماء والزئبق.

والثاني: أنه لو كان ما فيها من الثقب واسعة، فإنه ينزل الماء على كل حال. وإنما يبقى إذا كانت الثقب ضيقة.

فإن قيل: فما العلة في ذلك؟

قيل له: إن العلة في ذلك إنما هو لأجل أن الهواء الكثير يمنع الماء اليسير من النزول، فيصير مدافعاً له؛ وأما إذا رفع الإبهام من رأسها دخل الهواء من فوق فيعتمد على الماء، فيكون معنياً لاعتماد الماء على الهواء.

فأما ما قالوه في جبر الكسر، فإنه يدل على ما قلنا من وجهين:

أحدهما: وهو أن العلة لو كانت ما ذكره لوجب ألا يفترق الحال بين أن يفعل مثل ذلك في الحجر، وبين أن يفعل مثل ذلك في اللحم والعظم. ومعلوم أن مثل ذلك لو فعل مع الحجر، فإنه لا يرتفع الحجر.

والثاني أنا نقول: إنه لو ارتفع اللحم والعظم عن ذلك الماء لكان لا بد من أن يقع موضع اللحم خالياً.

فإن قالوا: إنه يعود إلى ذلك الموضع هواء.

قلنا: أما ما مص وأخرج بالقارورة من فوق، فإنه يعود إلى مكان العظم، لا في ثاني الحالة ولا في ثالثها.

وأما عود الهواء من موضع آخر، فاعتماد على مجهول.

ثم لو قدرنا أنه جعل الإنسان في شبه جرة في قير أو رصاص، ولم يكشف إلا موضع



المحجمة، فإنه لا بد من أن يخرج العظم من مكانه، وليس هناك فضلة هواء ترجع إلى ذلك المكان، وإن كانت الحالة هذه الحالة مات الإنسان لضيق النفس.

فإن قيل: فما العلة في رجوع العظم إلى مكانه؟

قيل له: إنا إذا وضعنا النار على العجين، فقد جعلنا في النار وفي أجزائها اعتماداً مجتلباً إلى جهة السفلى، فتخرج النار في خلل أجزاء العجين وأجزاء اللحم حتى تتصل بالعظم، ثم إذا زالت الاعتمادات المجتلبة تصعدت تلك الأجزاء بما فيها من الاعتمادات اللازمة صعوداً، فيرتفع بارتفاعها اللحم والعظم؛ لأن تلك الأجزاء تشبثت بأجزاء اللحم والعظم، ولأن تلك الأجزاء تشبثت باللحم، فيرتفع اللحم بارتفاعها، واللحم متشبث بالعظم فيرتفع بارتفاعه (...).

أبو رشيد النيسابوري [منسوب إليه]: ديوان الأصول، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مطبعة دار الكتب، 1969، ص 416 - 423.

عرض العلامة الحلي لحجج كلا الموقفين:

«المسألة السادسة في إثبات الخلاء:

قال [الماتن]: أبو إسحق إبراهيم النوبختي: ولا بد في العالم من الخلاء، وإلا لزم أن العالم لا يزال منتقلاً عند تنقل بعوضة واحدة، وهذا محال.

أقول [الشارح: الحلي]: المتكلمون اتفقوا على إثباته [= الخلاء]، وخالف فيه الأوائل. احتج المتكلمون بوجهين:

الأول: أنه لولا الخلاء لزم التداخل أو الدور، أو حركة العالم عند حركة الخردلة، والتالي بأقسامه باطل. بيان الملازمة: إن الجسم اذا تحرك، فإما إلى مكان مملوء أو فارغ، فإن كان الأول فإن بقي المائي حركة الجسم الأول لزم الأول، وإن انتقل فإن كان إلى مكان الأول لزم الثاني، وإن كان إلى مكان آخر لزم الثالث.

الثاني: أنا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها لزم الخلاء في الوسط.

والأوائل أجابوا عن الأول بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين، وهو مبني على كون المقدار زائداً على ذات الجسم. وعن الثاني بأن الرفع إن كان مستوياً ارتفع الجسم الأسفل وهذا مما يستعمله أصحاب الحيل، وإن لم يكن مستوياً، ارتفع جانب قبل آخر، ويمتلئ الوسط بالهواء الداخل إليه.

ثم احتجوا بأن الخلاء مقدر فهو كم.

والمتكلمون قالوا: التقدير للجسم المفروض فيه، كما تعدد خارج العالم فتقول: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن، لكان ذلك المحيط واقعاً خارج العالم.



الثاني: أن وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العائق لها من دونه لفرض جسم متحرك في الخالية في زمان وفيها مملوءة في أكثر ونقترض ورق أرق بنسبة الزمانين فتساوى الحركة، الخلاء.

والمتكلمون قالوا: المحال ينشأ لو جعلنا الزمان مقابلاً للعائق، أما إذا جعلنا بعضه للحركة والباقي للعائق فيزيد وينقص على نسبته فلا استحالة.

ثم اعترض عليهم بعض المحققين: بأن الحركة بنفسها لا توجد إلا مع حدٍّ ما. من السرعة والبطء فكيف يستدعى زمان يستحقه، فإن استحققت الزمان فإنما يكون بسبب المقاومة. والجواب: أن الحركة وإن استلزمت السرعة والبطء لكنها لا تخرج عن حقيقتها، وهي من حيث هي لا تعقل إلا مع الزمان».

العلامة الحلي: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق محمد نجمي زنجاني، منشورات الشريف الرضي، قم، 1363هـ، ص 22 - 24.

الآمدي: القول بالتوقف

«اتفق أصحابنا [الأشاعرة]، وجماعة من المتكلمين، وبعض قدماء الفلاسفة على جواز خلو المكان عن المألئ له.

وذهب المتأخرون من الفلاسفة، والجهم الغفير منهم، وجماعة من المتكلمين إلى إمكان ذلك حتى زعم بعض الكرامية أنه لو ارتفعت الوسائط فيما بين السماء والأرض؛ لاصطك جرم السماء والأرض، متحركاً كل واحد إلى الآخر.

احتج من قال بالجواز: بحجج:

الأول: أنه لو امتنع خلو المكان عن الملاء؛ للزم منه امتناع حركات الأجسام في العالم فيما بين السماء والأرض؛ وهو خلاف المشاهد المحسوس.

وبيان الملزوم: أنه يلزم من تحرك الجسم: إما مداخلته لما يليه من الأجسام، أو مدافعته. والأول: محال لما سبق. والثاني: يلزم منه: إما أن ينتقل المدفوع إلى مكان الدافع، أو إلى مكان غيره.

فإن كان الأول: فلا يتصور انتقال الأول إلى مكان الثاني حتى يخلو منه. ولا يتصور انتقال الثاني عن مكانه؛ وهو دور.

وإن كان الثاني: لزم أن يحرك ما يليه لما يليه، وهلمَّ جرّاً إلى أن يتصل تحرك الأجسام بكرة الثابت؛ وهذا أيضاً محال خلاف المشاهد.

الثانية: أن النمو لا يكون إلا بدخول الخط بين أجزاء الثاني ولا دخول له في غير الخلاء.



الثالثة: أنا نشاهد الجسم متخلخلًا بعد التكاثف، ومتكاثفًا بعد التخلخل من غير زيادة في أجزائه، ولا نقص؛ وليس ذلك إلا بسبب الخلاء، وتباعد أجزائه، وانضمامها.

الرابعة: أنا لو فرضنا سطحين مستويين انطبق أحدهما على الآخر بتمامه. ثم فرضنا ارتفاع أحدهما عن الآخر دفعة؛ فهو ممكن ويلزم من ذلك حصول الخلاء في وسط ذينك السطحين إلى أن يتصل الملاء من الطرفين إلى الوسط.

وربما احتجوا باستبصارات أخرى، منها:

أن الإناء المملوء رماذًا يمتنع معه فيه ملوه ماء. وكذلك الدّن المملوء شرابًا إذا أخذ ما فيه، ووضع في زقّ وسعهما ولولا الخلاء؛ لما كان كذلك.

وأما النفاة فقد احتجوا بحجج أيضًا:

الأولى: أنه لو تصوّر الخلاء فلو فرض أن متحركًا تحرك لقطع مسافة في الخلاء وبمثل تلك الحركة؛ لقطع مثل تلك المسافة في ملاء فإن قطعه لمسافة الخلاء يكون أسرع من قطعه لمسافة الملاء وفي زمان أقل من زمان الملاء؛ ضرورة المعاق له في الملاء وعدمه في الخلاء.

وعند ذلك: فلو فرض ملاء أرق من الملاء، الأول: نسبته في الممانعة إليه كالنسبة الواقعة بين زمن المتحرك في الخلاء والمتحرك في الملاء الأول؛ فيلزم أن يكون قطع المتحرك للمسافة في الملاء الأرق يمثل الحركتين السابقتين عاملاً لقطع المتحرك في الخلاء؛ ضرورة التساوي في النسبة. ومحال أن يتساوى، ما له معاق، بما ليس له معاق. وهذا المحال: إنما لزم من الخلاء؛ فلا خلاء.

الحجة الثانية: قالوا: إنا نشاهد وقوف ذوات التجايف على المادة بسبب تعلق الهواء بقعرها ونتوء اللحم الممصوص بالقارورة. وكذلك السحارة المملوءة ماء إذا سدّ رأسها لا ينزل منها الماء؛ بخلاف ما إذا فتح رأسها.

وكذلك نشاهد بقبة الكوز الضيق الرأس؛ إذا صب منه الماء؛ لدخول الهواء فيه؛ ليكون بدل ما ينزل من الماء؛ وليس ذلك إلا بسبب امتناع الخلاء.

وفي حجج المذهبين نظر:

أما الحجة الأولى: على جواز الخلاء، فلقائل أن يقول: ما المانع من الحركة من غير مداخلة، ولا مدافعة؛ وذلك بأن يعدم الله - تعالى - ما يلي الجسم المتحرك من الأجسام حالة حركته شيئاً، فشيئاً ويخلق ما يملأ حيزه المتفرغ منه حالة خلوه منه شيئاً فشيئاً، إلى حيّز سكونه.

وأما حجة النمو فلقائل أن يقول: ما المانع أن يكون النمو زيادة أبعاد الجسم الثاني: بأن يخلق الله - تعالى - زيادة أخرى في أقطار الجسم شبيهة به عند الأكل، والشرب، بحكم جرى العادة من غير خلو بين أجزاء المغتذي وبتقدير أن تكون الزيادة، والنمو من أجزاء المغذى فما المانع من مدافعتها لأجزاء الثاني إلى غير أحيائها، وحصول أجزاء المغذى في

أحيائها، ولا يلزم منه المدافعة لما يلي أجزاء الثاني من الأجسام عن أماكنها؛ لما سبق في الحجة الأولى.

وأما حجة التكاثر والتخلخل: فلقائل أن يقول: ما المانع أن يكون التخلخل بخلق الله - تعالى - أجزاء زائدة فيه. والتكاثر بإعدام بعض أجزائه؛ لا أنه بسبب الخلاء.

وأما حجة السطحين: فما المانع أن يخلق الله - تعالى - مع ارتفاع أحدهما عن الآخر بينهما المائل لما بينهما؛ لا بأن يكون واحدًا من الطرفين.

وأما حجة الرماد دون الشراب فغير صحيحة؛ فإنها خلاف ما دل عليه الاعتبار. ويتقدير الصحة؛ فلا مانع أن يكون الرب - تعالى - قد أعدم بعض أجزاء الرماد أو الشراب حتى صار غيره في مكانه.

وأما الحجة الأولى على امتناع الخلاء فمبنية على أن المتحرك في الخلاء. إذا قطع المسافة في نصف يوم مثلاً، والمتحرك في الملاء الأكثف قطعها في يوم مثلاً. وكان الملاء الأرق في الممانعة على النصف من الملاء الأكثف أنه يجب أن يكون المتحرك في الملاء الأرق قد قطع المسافة في نصف يوم؛ ضرورة أن المانع فيه على النصف منه في الملاء الأكثف، وليس كذلك؛ بل إنما يقطعها عند التقدير في ثلاثة أرباع يوم. وذلك أنا لو قدرنا عدم المانع في الملاء الأرق؛ لكان قطعه للمسافة في نصف يوم. ولم يظهر تأثير المانع في الملاء الأكثف إلا في زيادة نصف يوم. فإذا كان المانع في الملاء الأرق على النصف منه في الملاء الأكثف، فيظهر مما نعتة في نصف ما أثرت فيه ممانعة الأكثف؛ وذلك ربع يوم. وعلى هذا فلا مساواة بين المتحرك في الخلاء، والملاء الأرق.

وأما باقي الحجج الضعيفة؛ إذ لا مانع أن يقال: ذلك كله إنما هو بفعل فاعل مختار بحكم جرى العادة كما في الشبع عند الأكل والري عند الشرب للماء أما أن يكون ذلك لامتناع الخلاء فلا.

وعلى هذا؛ فالمسألة من الطرفين غير يقينية عندي، ومن ظهر له اليقين؛ فعليه باعتقاده.

سيف الدين الأمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب القومية، القاهرة، الجزء الثالث، الطبعة الرابعة، 2012، ص 192 - 195.

موقف الإيجي والتفتازاني:

«حجة الإمكان [= إمكان الخلاء] وجوه:

الأول: إذا رفعنا صفحة ملاء عن مثلها دفعة، لزم في أول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة. أنه إنما يمتلئ عندكم بانتقال الهواء إليه وذلك بعد المرور بالأطراف.

ورد: بعد تسليم إمكان الارتفاع بمنع إمكانه دفعة أو في آن، فإنه حركة تقتضي زماناً، وإن أريد بكونه دفعة كون ارتفاع الأجزاء معاً، لئلا يلزم التفكك، فغير مفيد لجواز

وعلى هذا؛ فالمسألة
من الطرفين غير
يقينية عندي، ومن
ظهر له اليقين؛ فعليه
باعتقاده.



أن يمر الهواء إلى الوسط في زمان الارتفاع. ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم وإمكان اللزوم.

الثاني: لولا الخلاء لامتنع انتقال الجسم من مكان إلى مكان، لأن ما في المكان الثاني إن انعدم وحدث في المكان الأول جسم آخر، فخلافاً مذهبكم، وإن استقر مكانه لزم التداخل، أو تكافئه، وتخلخل ما حول المكان الأول، وذلك بثبوت الهيولى وسنبطله، أو تحقق الخلاء، وقد فرض عدمه، وإن انتقل عنه، فإما إلى المكان الأول فيلزم الدور لتوقف كل من الانتقالين على الآخر، وإما إلى آخر فيتلاحق المتصادمات لا إلى نهاية.

ورد: بعد تمام بطلان الهيولي، بأنه إن أريد بالتوقف امتناع كل منهما بدون الآخر، فلا ثم استحالة لجواز أن يقعا معاً كما في عصامير الدولاب، أو بصفة التقدم فلا ثم لزومه.

الثالث: لولا الخلاء لكان كل سطح ملاقيًا لسطح آخر، لا إلى نهاية.

ورد: بأنه ينتهي إلى عدم صرف لا بعد، وفراغ يمكن أن يشغله شاغل، وهو المعني بالخلاء المتنازع فيه.

الرابع: أن المشاهدة كما في القارورة المموصصة جدًّا بحيث يصعد إليها الماء والزق المسدود الرأس والمسام بحيث لا يدخل الهواء إذا رفع أحد جانبيه عن الآخر.

ورد: بجواز تخلخل ما يبقى من قليل الهواء.

قال: المقام الثاني: المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل، سواء سمي بعدًا أو لم يسم، وسواء جعل متحققًا موجودًا، أو موهومًا.

فإن قيل: فما معنى القول بإمكانه عند من جعله نفيًا محضًا وعدمًا صرفًا، لا يتحقق أصلًا؟

قلنا: معناه أنه يمكن الجسمان، بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما.

احتج القائلون بإمكان الخلاء بوجوه:

الأول: لو فرضنا صفحة ملساء فوق أخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان، ولا يكون بينهما جسم أصلًا، ورفعنا إحداهما عن الأخرى دفعة، ففي أول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط، ضرورة أنه إنما يمتلئ بالهواء الواصل إليه من الخارج بعد المرور بالأطراف والمقدمات؛ أعني إمكان الصفحة الملساء؛ أي: الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام أجزاء من غير اتصال واتحاد، وكون التماس بين السطحين لا بين أجزاء لا تتجزأ من الجانبين، وإمكان رفع العليا من السفلى دفعة، بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل ارتفاع الآخر، ليلزم التفكك، وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى، أو بالوصول إليه من المنافذ، أو المسام بين أجزاء لا تتجزأ مسلمة عندهم، مبنية على أصولهم.

أجيب: بمنع إمكان ارتفاع العليا من السفلى حينئذ بل هو عندنا محال جاز أن يستلزم محالاً، ولو سلم إمكان الارتفاع في الجملة.

فإن أريد بكونه دفعة، كونه في آن لا ينقسم أصلاً، فلا نسلم إمكانه، كيف والارتفاع حركة تقتضي زماناً، وإن أريد كون حركة جميع الأجزاء معاً، لئلا يلزم التفكك، فلا نسلم استلزامه للخلاء، فإنه حركة لها زمان، يجوز أن يمر الهواء من الأطراف إلى الوسط، في ذلك الزمان، ففي الجملة الخصم بين منع اللزوم، ومنع إمكان اللزوم، ولا يتم المطلوب إلا بثبوتها.

نعم: لو جعل اللزوم هو اللاوصول، أعني لا مماسة السطحين الحاصلة عند الارتفاع، إلزاماً لمن يقول بكون اللاوصول أنياً يتعين منع إمكان الملزوم.

الثاني: لو لم يمكن الخلاء، بل لو لم يوجد، لامتنع حركة الجسم من مكان إلى مكان، لأنه إذا انتقل إلى مكان الجسم، فالجسم الشاغل لذلك المكان إما أن ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه، وهذا باطل باعترافكم، بل بشهادة العقل في كثير من المواضع، كحركة عصامير الدولاب كل إلى حيز آخر، وإما أن لا ينعدم، وحينئذ: فإما أن يستقر في مكانه، أو ينتقل عنه، وإن استقر، فإما أن يبقى على مقداره، فيلزم تداخل البعدين مادتين، واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقاً وضرورة.

وإما أن لا يبقى، بل يتكاثف؛ أي: يصغر مقداره: بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه، وذلك إما أن يكون الجسم ذا مادة تقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر، وذلك قول بالهيولى، وسنقيم الدلالة على بطلانها، أو لكونه ذات أجزاء بينهما فرج خلاء قد تقاربت تلك الأجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك، فيلزم الخلف، لتحقيق الخلاء على تقدير عدمه. هذا إن استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه، وإن انتقل عنه فإما إلى المكان الأول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل إلى مكان الآخر، على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع، وتوقف انتقاله عنه على انتقال الأول إليه، لئلا يلزم خلوه، وإما إلى مكان آخر فيلزم تصادم الأجسام بأسرها، وتعاقب الحركات لا إلى نهاية، ويؤول إلى الدور ضرورة تناهي الأجسام، وبعض هذه الترديدات تجري في المكان الذي ينتقل عنه الجسم، فإنه إما أن يبقى خالياً، أو يصير مملوءاً، بانتقال جسم آخر إليه، أو يتخلخل ما حوله من الأجسام بطريق ثبوت الهيولى أو فرج الخلاء، فتعين أن يكون المكان الذي ينتقل إليه الجسم، إما خلاء محضاً وإما مملوءاً بجسم فيه فرج خلاء يقل وتتقارب الأجزاء فيحصل للجسم المنتقل إليه مكان، وتكون حركة السمكة في البحر من هذا القبيل.

فلا ترد نقضاً على ما ذكرنا من الدليل، وأجيب بأن دليل إبطال الهيولى لا يتم لما سيأتي، بل غاية الأمر القدح في مقدمات إثباتها، وهو لا يفيد في معرض الاستدلال، ولو سلم فإن أريد بتوقف انتقال كل من الجسمين إلى مكان الآخر على انتقال الآخر إلى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايقين، فلا نسلم استحالتها، لجواز أن لا يكون



بصفة التقدم، بل المعية كما في عصامير الدولاب، فإن انتقال كل منها إلى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق إلى حيز (لثلا يلزم الخلاء بل التفكك يتوقف على انتقاله إلى حيز وانتقال اللاحق إلى حيز السابق) لثلا يلزم اجتماع جسمين في حيز واحد، وهذا هو المعنى بدور المعية، وإن أريد التوقف بمعنى احتياج كل إلى الآخر احتياج المسبوق إلى السابق، حتى يكون دور تقدم فلا نسلم لزومه، وما ذكرتم لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل والتكاثر، على تحقق الهيولي أو فرج الخلاء.

الثالث: أنه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيًا لسطح آخر لا إلى نهاية، لأن معنى تحقق الخلاء، كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر، واللازم باطل. لما سيجيء من تناهي الأجسام، وأجيب بمنع اللزوم، بل تنتهي الأجسام إلى سطح، لا يكون فوقه شيء، والعدم الصرف ليس فراغًا يمكن أن يشغله شاغل، على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه: الرابع: أنا نشاهد أمورًا تدل على تحقق الخلاء قطعًا.

منها: أن القارورة إذا مصت جذاً، بحيث خرج ما فيها من الهواء، ثم كبت على الماء تصاعد إليها الماء، ولو لم تصر خالية، بل كان فيها ملء لما دخلها الماء كما قبل المص، ومنها أن الزق إذا ألصق أحد جانبيه عن الآخر بالآخر. (بحيث لا يبقى بينهما هواء، وسد رأسه وجميع مسامه بالقار، بحيث لا يدخل الهواء من خارج، فإذا رفعنا أحد جانبيه عن الآخر)، حصل فيه الخلاء، ومنها أن الزق إذا بولغ في تمديده وتسديد مسامه، ثم نفخ فيه بقدر الإمكان فإذا غرز فيه مسلة، بل مسلات فإنها تدخله بسهولة، فلو لم يكن فيه خلاء لما دخلت، لامتناع التداخل، ومنها أن ملء الدن من الشراب إذا جعل في زق، ثم جعل في ذلك الدن فإنه يسعهما، ولو لم يكن في الشراب فرج خلاء بقدر الزق لما أمكن ذلك.

وأجيب: بأن شيئاً مما ذكر لا يستلزم الخلاء، لجواز أن يتخلخل قليل هواء يبقى في القارورة، ثم يعود إلى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة امتناع الخلاء وكذا يجوز أن يبقى بين جانبي الزق قليل هواء فيتخلخل عند الارتضاع، وأن ينفذ الهواء في المسام وإن بولغ في تسديدها، وكذا الزق المفتوح تدخله المسلة، لتكاثر ما فيه من الهواء، أو لخروج بعضه من المسام، وأما شراب الدن فلجواز أن يتكاثر، أو يتبخر، ويتخلخل منه بالأعصار شيء يسير على مقدار الزق.

قال: حجة الامتناع.

أنه لو وجد لزمته محالات.

الأول: تساوي وجود المعاق وعدمه، فيما اذا فرضنا من جسم حركة، في فرسخ خلاء وليكن ساعة، وأخرى مثلها في فرسخ ملاء وليكن ساعتين، وأخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الأول، فيكون أيضاً ساعة ضرورة أن تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاق.

واعترض بأن الحركة تستدعي بنفسها زماناً، ففي الملاء الأرق يكون ساعة بإزاء الحركة نفسها كما في الخلاء، ونصف ساعة بإزاء القوام الذي هو نصف القوام الأول.

فإن قيل: الحركة لا تخلو عن سرعة وبطء، لكونها في زمان، ينقسم لا إلى نهاية، فإن أريد بالحركة نفسها المجردة عنهما فلا يوجد، فلا يستدعي شيئاً، أو التي في ضمن الجزئيات فلا تقتضي زماناً، وأن اقتضى كل حركة تعني في جزء منه، وهو محال.

قلنا: قد لا ينقسم الزمان إلا وهما، فتستحيل الحركة في جزء منه، ولو سلم.

فالمقصود أن الحركة المخصوصة نفسها تستدعي قدراً من الزمان، بحسب حال المحرك أو المتحرك، ثم قد يزداد بحسب حال المعاق وقد لا يزداد كما في الخلاء.

قال: احتج القائلون بامتناع الخلاء، أي: كون الجسمين بحيث لا يتماسان، ولا يكون بينهما جسم يماسهما، بل فراغ يمكن أن يشغله شاغل موجوداً كان أو معدوماً بوجوه.

الأول: أنه لو تحقق الخلاء لزم أن يكون زمان الحركة مع المعاق، مساوياً لزمان تلك الحركة بدون المعاق، واللازم ظاهر البطلان.

بيان اللزوم: أنا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء، ولا محالة تكون في زمان. ولنفرضه ساعة، ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء، ولا محالة تكون في زمان أكثر لوجود المعاق، ولنفرضه ساعتين، ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء أرق قواماً من الملاء الأول على نسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الأول؛ أي: يكون قوامه نصف قوام الأول، فيلزم أن يكون زمان الحركة في الملاء الأرق ساعة ضرورة أنه إذا اتحدت المسافة والمتحرك، والقوى المحركة لم تكن السرعة والبطء. أعني قلة الزمان وكثرته، إلا بحسب قلة المعاق وكثرته، فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاق؛ أعني في الملاء الأرق، وزمان حركة عديم المعاق، أعني: التي في الخلاء.

واعترض أولاً: بمنع إمكان قوام، تكون على نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء، وإنما يتم لو لم يكن ينتهي القوام إلى ما لا قوام أرق منه، وهو ممنوع.

وثانياً: يمنع انقسام المعاق، بانقسام القوام، بحيث يكون جزء المعاق معاقاً، وإنما يتم لو ثبت أن المعاوقة قوة سارية في الجسم، منقسمة بانقسامه، غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه.

وثالثاً: بمنع امتناع أن تنتهي المعاق من الضعف، إلى حيث يساوي وجوده عدمه.

ورابعاً: وهو المنع المعول عليه، إذ ربما يمكن إثبات المقدمات، سيما على أصول الفلاسفة، أنه لا يلزم من كون المعاوقتتين على نسبة الزمانين أن يكون زمان قليل المعاق مساوياً لزمان عدميه، وإنما يلزم لو لم يكن الزمان إلا بإزاء المعاوقة، وأما إذا كانت الحركة بنفسها، تستدعي شيئاً من الزمان، كالساعة المفروضة في الخلاء فلا، إذ في



المعاوق القليل تكون ساعة بإزاء الحركة نفسها، كما في الخلاء، ونصف ساعة بإزاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكثيرة، التي تقع ساعة بإزائها، وهذا الاعتراض لأبي البركات، ومعناه على ما يشعر به كلامه، في المعتبر أن كل ما يقع من الحركة، وهي من جهة القوة المحركة، والجسم المتحرك يستدعي زماناً محدوداً يجزم العقل بذلك، وإن لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان إن تحققت المعاوقة، فيكون البعض منه بإزاء المعاوقة والبعض بإزاء الحركة، وهو زمان الخلاء، ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك، والمراد بالحركة نفسها حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة، من حيث هي هي، ليدفع الاعتراض بأنها لو اقتضت قدرًا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة، لامتناع تخلف مقتضى الماهية، واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان، ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين: من أن الحركة تمتنع أن توجد إلا على حد السرعة والبطء، لأنها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منها إلى لا نهاية.

وإذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالأولى أبطأ منها، أو في ضعفه فأسرع، فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئاً، ويرد على الوجهين أن زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم إلا وهمًا، فتكون الحركة في جزء منه محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال، فلا يكفي في إثبات بطء الأولى ونفي كونها أسرع الحركات فرض وقوع الأخرى، ما لم يتيقن إمكانها.

فإن قيل: سلمنا انتفاء البطء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة، لإمكان وقوع الأخرى في زمان أكثر، فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء:

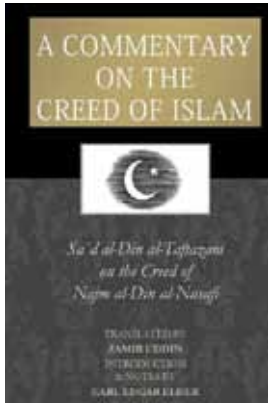
قلنا: دفع الاعتراض إنما يبتنى على ثبوت البطء ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة، وذكر الساعة إنما هو بحكم المقابلة، ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بأن الحركة لو اقتضت زماناً لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه أسرع الحركات على ما مر.

وقد يقال في تقرير كلام المحقق: إن الحركة لا توجد إلا مع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاوقة فلا حركة إلا مع المعاوقة، فإذا كان الزمان بإزاء الحركة كان بإزاء المعاوقة، وإن لم يكن لها دخل في اقتضاءها، وحينئذ لا يرد الاعتراض بأن امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا ينافي استدعاءها بنفسها شيئاً من الزمان، ولا النقض باللوازم التي تقتضيها الماهية، مع امتناع أن توجد إلا مع شيء من العوارض، لكنه لا يدفع اعتراض أبي البركات، ولا تثبت دعوى المحقق أن الحركة نفسها لا تستدعي شيئاً من الزمان.

قال: الثاني: امتناع حصول الأجسام، إذ لا أولوية لبعض الجوانب.

ورد: بجواز استناد الاختصاص إلى أسباب خارجة.

الثالث: وصول الحجر المرمي إلى السماء لعدم المعاوق.



ورد: بأنه لا يقتضي عدمه مطلقاً.

الرابع: انتفاء ما يشاهد من ارتفاع اللحم في المحجمة، والماء في الأنبوبة، وعدم نزول الماء من ثقبه الكوز المسدود الرأس، وانكسار القارورة التي في رأسها خشبة إلى خارج إن أدخلت وإلى داخل إن أخرجت.

ورد: بجواز أن يكون لأسباب أخر.

قال الثاني: الوجه الثاني: أنه لو وجد الخلاء لامتنع حصول الجسم فيه، لأن اختصاصه بحيز من دون حيز ترجح بلا مرجح، لكونه نفيًا صرفًا، أو بعدًا متشابهًا، ليس فيه اختلاف أصلاً، لكون اختلاف الأمثال بالمواد، وأجيب بعد تسليم المتشابه: بأنه لا رجحان بالنسبة إلى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء، لأنه في جميع الأجزاء، وأما على تقدير لا تناهيه أو بالنسبة إلى جسم فيجوز أن يكون الرجحان بأسباب خارجة كإرادة المختار، وكون طبيعة بعض الأجسام مقتضية للإحاطة بالكل، وبعضها للقرب من المحيط أو البعد عنه.

الوجه الثالث: أنه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمي إلى فوق أن يصل إلى السماء لأن الرامي قد أحدث فيه قوة صاعدة، لا تقاومها الطبيعة إلا بمعونة مصادمات من الملاء.

وأجيب بأنه مع ابتناؤه على تقدير نفي الفاعل المختار، إنما ينفي كون ما بين الأرض والسماء خلاء صرفًا، ولا ينفي وجود خلاء خارج عما بينهما أو مختلط بالأجزاء الهوائية.





الوجه الرابع: أن لو وجد الخلاء لزم انتفاء أمور نشاهدها، ونحكم بوجودها قطعاً كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص، فإنه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء، وكارتفاع الماء في الأنبوبة، إذا غمس أحد طرفيها في الماء، ومص الطرف الآخر، وكبقاء الماء في الكوز، الذي في أسفله ثقبه ضيقة، من غير أن ينزل من الثقب عند سد رأس الكوز، لئلا يبقى حيز الماء خالياً، ونزوله على ما هو مقتضى طبيعه عند فتح الرأس لدخول الهواء، وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة، وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء، ثم أخرجت الخشبة، فإن القارورة تنكسر إلى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خالياً، وإذا دخلت تنكسر القارورة إلى الخارج، لما أن فيها ملاء لا يجامع الخشبة، وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لأسباب أخرى، فإن غاية هذه الأمور لزومها لانتفاء الخلاء، واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم.

نعم: ربما يفيد يقيناً حدسياً للناظر لكن لا يقوم به حجة على المناظر».

سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، الجزء الثاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم، 1409هـ، ص 205 - 212.

وهكذا، ينجلي أنه لعل من أعوص المسائل التي حيرت المتكلمين القول في ما إذا كان العالم يشتمل على الخلاء أم لا. وقد تمذهبوا فيها على ثلاثة مذاهب:

- من مجوّز أن يكون في العالم ملاء يتخلله فراغ؛

- ومن منكر لذلك ليس يؤمن بالعالم إلا ممتلئاً الامتلاء كله؛

- ومن متحير متوقف في الأمر، لا يقول بالمذهبيين معاً ولا ينكر إمكان صدق أحدهما. وهو مذهب قريب من القول بتكافؤ الأدلة.

والحال أنه لكثرة ما وجدنا مفكراً متكلماً يعرض قضية فيها قولان إلا وينحاز إلى طرف، اللهم إلا في هذه المسألة، فقد اكتفى الكثير من مفكري المتكلمين باستعراض الموقفين وحججهما.

العالم المتناهي

Finito Mundi - Clausa Mundi

«لا فرق بين قول من قال: إنه لا جزء إلا وله نصف ولنصفه نصف، وبين من قال: إنه لا جسم إلا فوقه جسم وتحتة جسم إلى ما لا نهاية».

أبو الحسن الأشعري

«لو أمكن ذلك في أقل جزء منها لكانت هذه الزندقة بعينها، إذ يذهبون إلى أن هذه الدينا وما فيها من الأشياء لا نهاية له ولا آخر على ما سمعت».

أبو بكر الكندي النزواني

في عام 1600 ميلادية حُكم على فيلسوف إيطالي هو جيوردانو برونو (1548 - 1600) بأن يُحرق حيًّا، لا لشيء إلا لأن رأيه في «الكون»، من حيث اعتقد أنه غير متناه، فضلاً عن بعض آرائه التي كانت لا توافق هوى الآباء، خالف رأي الكنيسة. وقد التمس منه بابا روما كليمنس الثاني أن يتراجع عن آرائه، فما كان من الفيلسوف الإيطالي إلا أن أجاب: «لا أخشى شيئاً، ولا أترجع عن أي شيء؛ فلا شيء يقتضي مني أن أرجع عنه، ولا أعرف ما الذي ينبغي لي أن أرجع عنه». وقال في آخر كلمة قبل أن يُحرق مخاطباً من يريد إصدار



الحكم عليه من هيئة محكمة التفتيش الكنسية: «لا شك عندي أنكم تشعرون بالخشية في إصدار هذا الحكم أكثر مما أشعر بها أنا في الاستماع إليه». وهكذا، ففي يوم 17 فبراير من عام 1600 أُسْلِم الفيلسوف إلى اللهب أمام الحشود التي جاءت تحج. وقد أُحرق بعد أن جُرِّد من ثيابه وأُلصق لسانه بمسمار على قطعة خشب حتى لا ينبس ببنت شفة.

في ثقافتنا العربية، حدث أن وُجد متكلم معتزلي

- يدعى أبا المعتمر معمر بن عمرو العطار - كان اعتقد بما يشبه ما اعتقد به جيوردانو من قبل. غير أن مصيره اختلف، اختلافاً نسبياً، من مصير خلفه. ومن بين من ذكروا قصته ابن حزم - في كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» - على النحو التالي:



في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها.



«وأما أبو المعتمر معمر بن عمرو العطار البصري مولى بني سليم أحد شيوخهم وأئمتهم، فكان يقول بأن في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ولا يحصيها الباري تعالى، ولا أحد أيضًا غيره، ولا لها عنده مقدار ولا عدد؛ وذلك أنه كان يقول: إن الأشياء تختلف بمعان فيها، وأن تلك المعاني تختلف بمعان آخر فيها، وتلك المعاني تختلف بمعان آخر فيها، وهكذا بلا نهاية أيضًا؛ تكذيبًا واضحًا لله تعالى في قوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: 8]، وفي قوله تعالى: ﴿وَاحْصِيَ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾. وتوافقه الدهرية في قولهم بوجود أشياء لا نهاية لها. وعلى هذا طلبته المعتزلة بالبصرة عند السلطان، حتى فر إلى بغداد ومات بها مختفيًا عند إبراهيم بن السيد بن شاهك».

وكثير هم المتكلمون الذين رفضوا - ولو على سبيل التوهم - القول بأن العالم يمتد إلى ما لا يتناهى، وأن أبعاده لا نهاية لها، وأنه ما من نهاية إلا وبعدها نهاية أخرى إلى ما لا يتناهى. وقد اعتقدوا أن العقل البشري، إن هو دل على شيء، فإنه دل على التناهي لا على عدم التناهي، مهما تحير الناس في ذلك وتوقفوا.

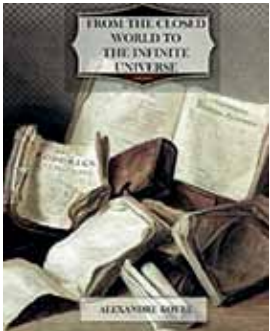


على أن كثيرًا من مفكري الإسلام، على غرار تحيرهم في مسألة الملاء والخلاء، تحيروا في هذا المسألة بأشد تحير يكون.

ومن تحيرهم هذا تحير الجويني لما تساءل إذا ما هي كانت الألوان متناهية؛ فبأي معنى يكون علم الله بها غير متناه؟ قال الرجل في كتاب «البرهان»:

«تردد المتكلمون في انحصار الأجناس كالألوان، فقطع قاطعون بأنها غير متناهية في الإمكان كأحاد كل جنس، وزعم آخرون أنها منحصرة، وقال المقتصدون: لا ندري أنها منحصرة أم لا، ولم يثبتوا مذهبهم على بصيرة وتحقيق. والذي أراه قطعًا أنها منحصرة؛ فإنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم منها بأجناس لا تتناهى على التفصيل، وذلك مستحيل. فإن استنكر الجهلة ذلك وشمخوا بأنافهم وقالوا الباري سبحانه عالم بما لا يتناهى على التفصيل، سفهنا عقولهم، وأحلنا تقرير هذا الفن على أحكام الصفات [في الكلام]. وبالجمله علم الله تعالى إذا تعلق بجواهر لا تتناهى، فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير فرض تفصيل الأحاد؛ مع نفي النهاية. فإن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم والأجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال العلم عليها، فإنها متباينة بالخواص، وتعلق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية محال. وإذا لاحت الحقائق، فليقل الأخرق بعدها ما شاء».

الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، الجزء الأول، طبعة قطر، الطبعة الأولى، 1399هـ، ص 145 - 146.



ورد عليه ابن العربي بالقول:

«وقد زل الجويني في هذه المسألة زلة عظيمة لا تقوم بها استقامة العمر كله، وذلك أنه أشار في كتاب البرهان» إلى استحالة تعلق علم الله بالمعلومات على طريق التفصيل، وقال فيما أخبرني الطوسي والزنجاني عنه - «الذي يُقَطَّعُ به، انحصارُ الأجناس كالألوان، فإنها لو كانت غَيْرَ منحصرة لتعلق العلم بأحاد لا تتناهى على التفصيل. وذلك محال، ولا يقال: الباري عالم بما لا يتناهى. فمعنى ذلك من غير تفصيل الأحاد، فإن من يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم» (...).

وكان «أبو حامد» صاحبه يعظم هذا عليه، ولا يلتفت إليه، وهي هفوة عظيمة، يُجْهَلُ بها ولا يكفر على مذهب المؤولة، فإن الذي قاله محال كله، وقد بيناه في كتب «الأصول»، إيجازها: إن تعلق العلم بأحاد لا تتناهى على التفصيل جائز، ونسبة المحال إليه دعوى لا مساعد فيها، ولا برهان عليها، والباري سبحانه عالم بالجملة عالم بالتفصيل، يُعلم ذلك بدليل العقل، فإن قَدَمَ عِلْمِهِ وَعُمُومُهُ واستحالة الجهل عليه وتقدسه عن الغفلة ووجوب علمه لما خلقه على التفصيل، معلوم قطعاً، مبين في القرآن في مواضع شتى شرعاً.

وقوله: «إن ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم». لأن العلم يتعلق بالمعدوم الذي يستحيل وجوده فلا يمتنع تعلق العلم بتقديرات لا توجد، ومن أفسد دليل اعتبار المعدوم بالموجود، وقد قال قبل هذا بأسطر: «إنه لا قياس في العقلية، وإنما تثبت كل مسألة بدليلها، فإن قام فيها - يريد قياسه على الثابت - دليل مثل ما قام في الثابت فالدليل أثبتته ليس القياس، فالآن نريد اعتبار تعلق العلم بما لا يتناهى تقديرًا باستحالة وجود ما لا يتناهى تحقيقاً» وما أفسد هذا التنظير في الفقهيات! فضلاً عن العقلية وما هذا إلا هيام في الغفلات».

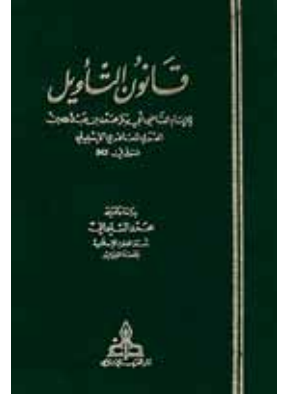
ابن العربي: قانون التأويل، تحقيق محمد السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1990، ص 184 - 187.

وما واجه المتكلمون هنا - في مسألة تناهي العالم أم عدم تناهيه - بالأولى الفلاسفة، وإنما واجهوا نوعاً آخر من الحكماء. يقول السمرقندي في شرحه على صحائفه:

«اتفق جمهور العقلاء من الفلاسفة وأهل الملة على أن الأبعاد متناهية؛ أي: لا يمتد بعد في شيء من الجهات إلى غير نهاية. وخالفهم براهمة الهند، وذهبوا إلى أن الأجسام غير متناهية، وحينئذ تكون الأبعاد أيضاً غير متناهية؛ إذ الجسم لا يوجد بدون البعد».

ورد المتكلم الأشعري عبد القاهر البغدادي على القائلين بعدم تناهي العالم:

«وزعم القدرية [الدهرية] أن الأرض لا نهاية لها من خمس جهات وإنما لها نهاية من الوجه الذي تلاقي منه الهواء من فوق. وزعموا أيضاً أن السموات لا نهاية لها في الأقطار. وقد دللنا من قبل هذا على نهاية الأرض. ودليل نهاية السموات [السماء] دوران الشمس





والقمر والكواكب في كل دور لها إلى أن يعود كل واحد منها إلى مشرقه الذي منه سار، فإن [كان] كل كوكب ينتهي إلى مشرقه بقطعه الفلك وجب بذلك تناهي الفلك، وإن كانت الكواكب ترى من الفلك في بعض أقطار الأرض وتدور تحت الأرض إلى أن يرجع إلى مشرقه، ثبت بذلك كون الأرض متناهية، ولأن الماء والهواء اللذين هما بين الأرض والفلك متناهيان من كل جهة، وإذا تناهى ركنان من العالم من كل جهة، فكذا سائر أركانه متناهية من كل جهة».

عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 84 - 85.

ومن أصحاب الكلام الحنبلي أبو يعلى بن الفراء: العالم متناه

«ولا يجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها، سواء كانت قديمة أو محدثة، خلافاً للملحدة في قولهم: يجوز وجود ذوات محدثة لا نهاية لها. والدلالة عليه أن كل جملة من الجمل لو ضمنا إليها خمسة أجزاء لعلم ضرورة أنها زادت أو نقصت منها خمس أشياء لعلم ضرورة أنها قد نقصت، وإذا كان كذلك، وجب أن تكون متناهية بجواز قبول الزيادة والنقصان عليها؛ لأن كل ما يأتي فيه الزيادة والنقصان وجب أن يكون متناهيًا من جهة العدد، بدليل المعدودات لما لم يصح عليها الزيادة والنقصان استحالة أن تكون متناهية.

والعالم متناه وهذه الأجسام تتجزأ وتنقسم إلى أن تنتهي إلى جزء لا ينقسم ولا يتجزأ، خلافاً للنظام والفلاسفة في قولهم: العالم غير متناه وأن الأجسام تتجزأ أبداً إلى غير نهاية. والدلالة عليه أن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة، لم يكن أحدهما أكبر من مقادير الآخر؛ لأن ما لا غاية له لا يجوز أن يكون أكثر أجزاء مما لا غاية لأجزائه».

أبو يعلى: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق: وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1974، ص 38.

نفي عدم التناهي: صاحب كتاب «ديوان الأصول» [الرد الاعتزالي]

«(...) فإن قيل: فهل يصح من القديم تعالى أن يوجد ذوات بلا نهاية دفعة واحدة؟ قيل له: ذلك لا يجوز. فإن قيل: فما الذي يدل على ذلك؟

قيل له: قد ذكر في هذا الباب أدلة، وهو أنه لو صح من القديم تعالى إيجاد ذوات بلا نهاية لوجب أن يصح إيجاد قدر بلا نهاية وإيجاد شيء بلا نهاية. ولو كان كذلك لوجب أن يصح أن يوجد في الواحد من الأحياء ما لا يتناهي من القدر، فيقدر على ما لا يتناهي من المقدور من جنس واحد في وقت واحد، فيصح منه أن يمانع القديم تعالى؛ وكل قول يؤدي إلى هذا فناهيك به فساداً أو كافيك به بطلاناً.

دلالة أخرى: ما قد ثبت أن الجواهر إذا خلقها على أي قدر خلقها، فإنه يجوز الزيادة



عليها والنقصان عنها، لأنه لو ضم إليها مثلاً لكان أزيد مما كان ولو نقص منها بعضها لكان أنقص مما كان، والزيادة والنقصان علمان للتناهي.

بيان ذلك أنا لو قدرنا حبلاً طويلاً وقع النزاع في أنه متناه أو غير متناه، ثم قدرنا أنه وصل به ذراع لكان أزيد مما كان، ولو قطع منه ذراع لكان أنقص مما كان، فتعلم بقبول الزيادة والنقصان أنه متناه.

فإذا ثبت هذا في الجواهر، فكذلك في الأعراض المدركة يجب أن يكون كذلك. فإذا ثبت هذا الحكم في المدركات من الجواهر والأعراض، وهو قبول الزيادة والنقصان بحصول الوجود لها، قسنا بعد ذلك ما لا يدرك من الأعراض على هذه المدركات في قبول الزيادة والنقصان بعلّة أن الوجود قد أبى على الجميع.

فإذا ثبت فيها قبول الزيادة والنقصان ثبت تناهيها.

قيل له: نحن نجمع بين العلتين، فنقول: إن هذه المدركات وجب فيها الزيادة والنقصان لوجودها ولتناهيها. فما لا يُدرك إذا كان موجوداً، فيجب أن يكون كذلك في قبول الزيادة والنقصان، وإنما يدخل فيها لوجودها لا لشيء آخر. ثم نقيس عليها ما لم يوجد من الأشياء أنه إذا وجد لا بد أن يجوز فيه أيضاً الزيادة والنقصان، لحصول الوجود له - ثم إذا ثبت جواز الزيادة والنقصان ثبت التناهي.

والأمر بالعكس مما قاله السائل؛ لأن في الموجودات نعلم ضرورة أولاً ثبوت الزيادة والنقصان، ثم نعلم بذلك تناهيها.

فهذه الطريقة نعلم أن العالم متناه من جهة المسافة؛ لأننا نقول: لو قدرنا هاهنا حبلاً يطول العالم، ثم قطعنا ذراعاً من وسطه، ثم ضمنا طرفي القطع، فإنه يكون أنقص مما كان؛ ولو وصلنا ذلك المقطوع على ما كان من قبل لكان أزيد مما كان بعد القطع، فتعلم تناهيه بهذه الطريقة.

فإذا وجب تناهيه، فكذلك يجب تناهي العالم الذي هو بقدر هذا الحبل.

فدلالة أخرى في المسألة على أن العالم متناه من جهة المساحة ما قد ثبت أن العالم يجوز أن ينتقل بكليته عن المحاذيات التي حصلت فيها إلى محاذيات أخرى، فإذا انتقلت عن تلك المحاذيات إلى محاذيات أخرى تكون قد فرغت المحاذيات التي انتقلت عنها وشغلت المحاذيات التي حصلت فيها، وهذا يدل على أن لها نهاية ولها أول وآخر، ولا يجوز أن تفرغ جهات وتشغل جهات أخرى إلا ولها نهاية وأول وآخر.

ولأنه يجوز أن تحصل جواهر أخرى في المحاذيات التي انتقلت عنها، والتي انتقلت إليها لو لم تكن انتقلت إليها كان يجوز أن يحصل فيها أيضاً جواهر أخرى، فيزداد العالم على ما كان عليه، والزيادة والنقصان علمان للتناهي، على ما بيّنناه.

دلالة أخرى في المسألة، وهو أن الله تعالى لو صح أن يوجد دفعة واحدة ما لا يتناهى



لوجب أن يصح أن يوجد مفرقاً على أوقات مستقبلة؛ لأن ما صح إيجاده في وقت واحد من الأشياء، فإنه يجوز إيجاده في أوقات أولى وأخرى، فإذا فرقه على أوقات مستقبلة تناهى، فكذا أوجده دفعة واحدة.

إلا أن هذه الدلالة معترضة؛ لأن لقائل أن يقول: ما أنكرت أن إذا أوجده في أوقات مفرقاً عليها فإنه يحتاج أن يوجد في أوقات لا تتناهى؛ وإن كان يصح أن يوجد في وقت واحد إذا كان دفعة واحدة، هذا كما أنكم تقولون: إن مائة جزء من الحركات يصح أن يوجد دفعة واحدة. ولكن لو أوجدها مفرقة على الأوقات، فإنه يحتاج أن يوجد في مائة وقت، فكذا هاهنا.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال: إن قولك بوجود ما لا يتناهى من الأوقات لا يصح؛ لأن الوقت عبارة عن الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث، وما يكون كذلك لا يصح وصفه بأنه لا يتناهى.

ويمكن أن يعترض على هذا الجواب، فيقال: فلم قلت: إن ما يكون حادثاً لا يصح وصفه بأنه لا يتناهى، وهل وقع النزاع إلّا في هذا؟ فإن الخصم يقول بحدوث ما لا يتناهى من الذوات وأنت تمتنع من ذلك، ولا فرق في ذلك بين الأوقات وبين غيرها من الحوادث. فأقول: كما أجوّز وجود ما لا يتناهى دفعة واحدة، كذلك أجوّز وجود ما لا يتناهى في أوقات لا تتناهى. ولا يمكن تصحيح ما ادعيت به إلا بالانتقال إلى دلالة أخرى.

دلالة أخرى في المسألة، وهو أنه لو صح من الله تعالى أن يوجد دفعة واحدة ما لا يتناهى من الذوات لوجب أن يصح أن يوجد مرتباً بعضها على بعض فيما مضى من الذوات، حتى يلحق وجودها بوجود القديم تعالى، إذا كانت هذه الذوات مما يجوز عليها البقاء وكانت مبتدأة غير متولدة عن سبب، فيؤدي ذلك إلى خروج القديم تعالى من أن يكون قادراً عليها؛ لأن من حق القادر أن يكون قديماً، أو يؤدي إلى كون هذه الحوادث قديمة، وفي ذلك ما نعلم من الفساد من انقلاب الذوات.

فإن قيل: أولستم تقولون إن القديم تعالى إذا أوجد جوهرًا في وقت، فما من وقت إلا ويصح أن يوجد قبل ذلك، ثم قبل قبل ذلك الوقت، حتى أنه ما من وقت إلا ويصح أن يوجد في ذلك [الوقت]، ثم ذلك لا يؤدي إلى أن يلتحق المحدث بما لم يصح أن يقدر بينه وبين القديم تعالى من الأوقات ما لا يتناهى، أن لو قدرنا هناك أوقاتاً. فكذا لا يجوز أن نقول مثل ذلك في هذه الذوات التي لا تتناهى، أنها وإن تقدّم بعضها على بعض فإنها لا تلحق بالقديم، بل يجب أن يكون بينها وبين القديم تعالى من الأوقات ما لا يتناهى؟

قيل له: هذا لا يصح؛ لأنه لا فرق بين الموضعين؛ لأننا إذا قلنا في جوهر واحد أنه ما من وقت إلا وكان يصح أن يوجد قبل ذلك، فإنه يصح أن يقدر من المتراخي بينه وبين القديم، على ما بينا.

وليس كذلك ما ذكروه؛ لأنهم إذا قالوا بوجود ما لا يتناهى دفعة، وما لا يتناهى هو ما لا أول له ولا آخر، فإذا صح البقاء على الجميع، وكان يصح إيجادها فيما مضى من الزمان، فمع هذين الوجهين يجب أن يلتحق بالقديم تعالى؛ وكذلك فيما تنازعنا فيه.

قيل له: هذا لا يصح، لأننا وإن قلنا إن القديم قادر على ما لا يتناهى من كل جنس، فإننا لا نقول: إنه يأتي الفراغ على جميع مقدراته؛ كيف ولو أتى الفراغ على جميعه لخرج القديم تعالى من أن يكون قادرًا!

وإنما نقول: إنه ما من وقت إلا ويصح أن يوجد فيه أضعاف ما أوجده من قبل، ثم كل ما أتى عليه الوجود فإنه يكون متناهيًا.

وليس كذلك قلتم، لأنكم قلتم بوجود ما لا يتناهى دفعة واحدة، وقلتم: إنه يأتي عليه الفراغ، وهو ما لا يتناهى، دفعة واحدة. ونحن قلنا لكم: لو صح أن يوجد ما لا يتناهى دفعة لصح أن يوجد ذلك مفرقًا على الأوقات، إذا كان مما يصح عليه البقاء، لأن ما صح إيجاداه في وقت واحد، فلا أن يجوز في أوقات أولى وأخرى، فيلتحق بالقديم تعالى.

وأما ما ذكره صاحب الكتاب من الوجه الثاني في المسألة، وهو أنه قال: إن الفعل فيما مضى لا يصح إلا على الوجه الذي يصح في المستقبل، وذلك لأنه ما من ماضٍ إلا وله حال استقبال، فيعود الأمر إلى أن كل شيء من ذلك يتعلق بقادر يتقدم عليه.

فكما أنه يستحيل حدوث حادث في المستقبل بعد وجود ما لا يتناهى، فكذلك فيما مضى، فيجري تعليق حدوث حادث بوجود ما لا يتناهى مجرى تعليق حدوث حادث بوجود الضدين. فكما أن ذلك يستحيل، كذلك هذا.

وهذا معنى ما قاله الشيخ أبو علي الجبائي: إن الطلوع اليوم لو كان قبله طلوع ما لا يتناهى لاستحال وجود هذا؛ فلما صح وجود هذا علمنا أنه لم يتقدمه وجود ما لا يتناهى.

وبعد، فإن القول بإثبات حوادث لا تتناهى يتناقض ويجري مجرى القول بوجود الضدين؛ لأن ما لا يتناهى هو ما لا أول له ولا آخر. وما يكون حادثًا لا بد أن يكون له أول وآخر.

إلا أن هذا لا يصح ولا يتم إلا بما بيّنا؛ لأن له أن يقول: فلم قلتم إنه يستحيل حدوث حوادث لا تتناهى؟

فإن قيل: أولستم تقولون: إن القادر منا قادر على ما لا يتناهى، فيجب أن يصح منه إيجاداه، وإلا تأدى إلى أن يكون قادرًا على ما يستحيل وجوده، فيعود ذلك على النقص من كونه قادرًا؟ فإذا صح أنه قادر على إيجاد ما لا يتناهى، فلماذا منعتمونا من القول بذلك؟



ولا نقول: إنه لا يوجد
ما لا يتناهى، بل
نقول: كل ما خرج
إلى الوجود، فإنه
يكون متناهيًا.

قيل له: قد كشفنا الغرض في ذلك في مواضع، وهو أنه ما من وقت إلا ويصح من القادر أن يوجد [فيه] مثل ما أوجده في الأول، أن لو بقي وبقيت قدرته؛ وكذلك القديم تعالى ما من وقت إلا ويصح منه أن يوجد فيه أضعاف ما قد أوجده، ثم لا يتناهى الحال إلى وقت إلا ويصح فيه ذلك.

ولا نقول: إنه لا يوجد ما لا يتناهى، بل نقول: كل ما خرج إلى الوجود، فإنه يكون متناهيًا.

فإن قيل: أوليس أنتم تقولون: إن الحوادث في المستقبل تحدث حالاً بعد حال، ثم ما من وقت إلا وتحدث كذلك لا إلى آخر، فكذلك لم لا يجوز أن يقال مثل ذلك فيما مضى، إنه تحدث هذه الحوادث حالاً بعد حال لا إلى أول، فيكون ما مضى مقيسًا على ما يستقبل؟

هذا سؤال صالح بن عبد القدوس، واحد من الملاحدة، أورده على الشيخ أبي الهذيل، فارتبك أبو الهذيل [القول] بانقطاع هذه الحركات من جهة لآخرها كما انقطعت من جهة أولها، وذكر أن أهل الآخرة يصيرون إلى سكون دائم يلتذون به. وهذا المذهب مما قد رجع عنه ولم يثبت عليه إلا يحيى بن بشر الإرجائي.

والجواب أنه ليس الأمر كذلك، بل ما مضى مفارق في الحكم لما يستقبل؛ لأن القول بإثبات حوادث بلا ابتداء يؤدي إلى نقض حقيقة القديم والمحدث، وإلى انقلابهما، ويخرج القادر من أن يكون قادرًا على هذه الحوادث.

وليس كذلك إذا قيل بإثبات حدوث ذوات بلا آخر، فإن ذلك لا يؤدي إلى خروج القديم من أن يكون قديمًا ولا إلى خروج المحدث من أن يكون محدثًا.

أبو رشيد النيسابوري [منسوب إليه]: ديوان الأصول، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مطبعة دار الكتب، 1969، ص 256 - 265.

الرد الإباضي على القول بعدم تناهي العالم: أبو عمار عبد الكافي

«يقال لأهل الدهر في نفيهم نهاية العالم، وفي زعمهم أنه منبسط غير متناه ولا محدود: أخبرونا عن هذه الأرض عن جميع هذا العالم هل يخلو من أن يكون له وسط أم ليس له وسط؟ فإن زعموا أن ليس للأرض وسطًا، ولا هذا العالم وسط، بأن كذبهم؛ لأن هذه الأرض جزائر متفرقة، وأقاليم متباينة، فلو استحال على الأرض أن يكون لها وسط لاستحال على جزيرة من هذه الجزائر، وإقليم من هذه الأقاليم، أن يكون له وسط. فلمّا ثبت عند جميع الناس أن لكل كورة من هذه الكور - كور الأرض - وسطًا وأطرافًا ثبت أن لجميعها وسطًا وأطرافًا، وإلا لبطل القضاء بالبعض على الكل.

أخرى: ويقال لهم: أخبرونا عن ما بأرض الروم، أليس هو أقرب إلى مهب الشمال

ممن هو بأرض فارس؟ وعمن هو بأرض فارس، أليس هو بأقرب إلى مهب الجنوب ممن هو بأرض الروم؟ فإن قالوا: «لا»، بان كذبهم، وإن قالوا: «نعم»، بان فساد مذهبهم.

أخرى: ويقال لهم: أخبرونا لو أن طائرين يطيران من مهب الشمال إلى مهب الجنوب، وأحدهما يزيد على طيران صاحبه كل يوم ذراعاً، هل لمسافة ما بينهما نهاية؟ فإن قالوا: «لا»، أبطلوا النهاية، وإن قالوا: «نعم»، أثبتوا النهاية لجميع العالم.

أخرى: ويقال لهم: أخبرونا عمن سار من بلاد الأندلس إلى أرض الهند، هل نقص من ناحية الجنوب شيئاً، وزاد في ناحية الشمال؟ فإن قالوا: «لا»، بان كذبهم، فإن قالوا: «بل نقص من جهة الجنوب، وزاد في جهة الشمال» أقروا بالنهاية؛ لأن ما يزداد فيه وينقص منه فله نهاية.

أخرى: ويقال لهم: أخبرونا عن الذي بين الصين وبين طنجة من الأرض، هل يخلو من أن يكون بعضاً لهذه الأرض كلها، أو ليس ببعض لها؟ فإن زعموا أنه بعض الأرض، قيل لهم: فهل يجيء ذلك في نصف الأرض، أو في ربعها، أو في عشرها، أو في عشر معشارها، أو جزء من أجزاء الأرض بالغاً ما بلغ؟ فإن أنكروا ذلك أحالوا، وإن قالوا: «بل هو بعض هذه الأرض وجزء منها» أثبتوا للأرض النهاية.

أخرى: ويقال لهم: أخبرونا لو أن متوهمًا توهم، هل يجوز أن يكون مثل هذا العالم، أو مثل نصفه، أو مثل ربعه، أو يزداد إليه؟ فإن قالوا: «إن ذلك مما لا يتوهم»، بان كذبهم، وإن قالوا: «بل يتوهم أن يزداد إليه مثله، أو مثل نصفه، أو مثل ربعه»، أثبتوا نهاية العالم، وأقروا بها، ويدخل عليهم في النقصان من العالم نصف، وربع، كما يدخل عليهم في الزيادة سواء. وأنت - رحمك الله - إذا تأملت دلائل نهاية حدود العالم وجدتها من دلائل نهاية حدوثه، فكذلك ما يدل على نهاية حدوثه فهو مما يدل على نهاية حدوده، إذا أنت أعملت النظر في كل ذلك وأحسنته، والله الموفق للصواب.

أبو عمار عبد الكافي: الموجز، الجزء الأول، تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987، ص 275 - 277.

وأهل الإباضية مجمعون في عمومهم على «تناهي العام»، على أنهم مختلفون حول اللجوء إلى «جليل الكلام» أم إلى «دقيق الكلام» في إثبات تناهي العالم. وهنا نموذجان متباينان:

النموذج الأول: من جليل الكلام للمنحي

«اعلم أن الفلك الدائر لا بُدَّ له من قطب على أنه على حال دار، فلا خفاء أن حركة قطبه، وما وليه أقل من حركة ما بعد من قطبه من حزمه؛ لأنه كلما اتسع الجرم عن نقطة مركزه، كان أوسع لدوره، كالدوام الذي دوران متسعه أكثر من دوران مركزه؛ فلا خفاء أننا لو توهمنا حركات القطب فيما خلا من الزمان، لوجدناها لا تعادل إلا أقل حركة أجزاء





الجرم. فقد صحَّ أنَّ حركات القطب من الجرم وصار ما بقي من الحركات أقل منه قبل أن يوضع ذلك، فهذا هو التناهي».

مقتطف من كتاب الأكلة لأبي محمد نجاد المنحي.

النموذج الثاني: من دقيق الكلام للكندي

يستدل الكندي هنا على تناهي العالم باستحالة وجود أجزاء لا تتجزأ إلى ما لا نهاية له، ففي العالم الصغير (عالم الأجزاء) يوجد الدليل على تناهي العالم الكبير (عالم المجرات والكواكب):

«إننا لو اعتبرنا بعين العقل حبة خردل هل هي أجزاء متألّفة أم لا، لا اضطررنا إلى القطع بالشهادة أنها أجزاء متألّفة وأن لأجزائها وتألّف أجزائها حدّاً وغاية ونهاية. فإذا تحققنا أن لأجزائها نهاية، استحال في عقولنا أن تكون أجزائها عند الله أكثر مما هي عليه عنده، واستحال أقسام أقل جزء من أجزائها، فأين المحيد من الإقرار باستحالة السؤال عن القدرة على تجزئة ما تجزئته محال مع ما سنبينه من معاني القدرة إن شاء الله؟ إذ لو أمكن ذلك في أقل جزء منها لكانت هذه هي الزندقة بعينها؛ إذ يذهبون إلى أن هذه الدنيا وما فيها من الأشياء لا نهاية له ولا آخر على ما سمعت. ولا ملجأ لمن اعتصم بهذا المذهب إن دارت به قواطع الأدلة إلا التعلق بمذهب الفرقة المعروفة باللاأدرية من النافين لحقائق الأشياء، فليس جواب أحدهم على ما سمعت في كل ما يسأل عنه إلا: لا أدري. فإن قيل لهم: إنكم لا تدرون؟ قالوا: لا ندري. وإن قيل لهم: أفتعلمون أنكم لا كلاب ولا خنازير؟ قالوا: لا ندري. فلا يحتج هؤلاء في نص مقالتهم بحجة، ولا يعتلون بعلّة أكثر مما حكي عنهم.

فإن حبة الخردل، مثلاً، لو علم القادر سبحانه وجل أن أجزاءها لو فرقها على الغاية لكان جميع ما فيها مائة جزء، لما أمكن أن يكون فيها أكثر من ذلك. فلو دخل الإمكان على أجزائها أن تكون أكثر من مائة جزء لدخل ذلك على تجهيل الباري سبحانه حيث علم أن ليس فيها إلا مائة جزء، وقد يمكن أن يكون أكثر. ودخل التعجيز على التقدير من حيث أنه لو قدر على تجزئتها حتى يفرد أقل كل جزء منها عن الأجزاء لما تجزأ شيء منها؛ إذ كل جزء كان يتجزأ فليس بأقل جزء فيها، فلا بد هاهنا من أحد ثلاثة أحوال:

الأول: إبطال النهاية فيها.

الثاني: القول في أن تجزئتها ذهاب عينها وذلك نفي الأعراض على ما بينا.

الثالث: الإقرار باستحالة تجزئة جزء لا يتجزأ منها وإلا وجب تعجيز التقدير أو تجهيله، وهذا شرك بالله العظيم، الله أعلم، وبه التوفيق».

أبو بكر الكندي: الجوهر المقتصر، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1983، ص 56 - 58.

يذهبون إلى أن هذه
الدنيا وما فيها من
الأشياء لا نهاية له
ولا آخر على
ما سمعت. ولا ملجأ
لمن اعتصم بهذا
المذهب إن دارت به
قواطع الأدلة إلا
التعلق بمذهب
الفرقة المعروفة
باللاأدرية من النافين
لحقائق الأشياء،
فليس جواب أحدهم
على ما سمعت في
كل ما يسأل عنه إلا:
لا أدري.



وقد أورد الكندي الحجة نفسها في مكان آخر من كتابه:

«فأما قوله [=أبو المنذر بشير بن محمد بن محبوب]: الله عالم بعدد أجزاء الخلق كلها، فقد به على معنيين:

أحدهما: أن للخلق أجزاء، وهي جواهره التي خلقها الله تعالى لا من شيء بل ابتدأها مبتدعاً وكونها مخترعاً فجعلها أصل الخطوط والسطوح والأجسام مع ما قام بها من الحوادث التي قلنا: إنها الأعراض اللازمة على التعاقب لها من الاجتماع والافتراق والحركات والسكون وما أشبه ذلك مما اختلفت به تراكيبها، وتصنفت به أجناسها وترتيبها.

والثاني: أن هذه الأجزاء التي هي أصل كل محدث متحيز متناهية محدودة محصورة معدودة، لها غاية في العد، ونهاية في الأمد، فهي في حال افتراقها مفترقة محدودة، وفي حال اجتماعها مجتمعة معدودة. محال أن يكون أجزاء كل مجتمع منها أكثر مما هي. وقد بينا ذلك فيما مضى من بيان الجزء الذي لا يتجزأ، والله أعلم بغاية أمدها، محص لعددها في حال اجتماعها وافتراقها، لا سبيل لإمكان الزيادة في كميتها، ولا احتمال لذلك في كميتها؛ إذ لو صح إيقاع القدرة على قسم جزء منها لاقتضى ذلك إمكان تجزئته كل جزء منها، وإمكان التجزؤ فيه منها قادم في علم عددها؛ فإن القدرة على قسم كل جزء منها لا إلى نهاية موجب لاستحالة التحديد منها وبالعلم بحددها، وهذا راجع إلى بطلان الحقائق وتجهيل للعليم بالخلائق، وهذا خروج من التوحيد وإلحاد في صفة المجيد: ﴿قُلْ ٱللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفَتَرُونَ﴾ * وَمَا ظَنُّ ٱلَّذِينَ يَقْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ يَوْمَ ٱلْقِيَمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [يونس: 59، 60].

أبو بكر الكندي: الجوهر المقتصر، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1983، ص 76 - 77.

تناهي العالم: تجربة ذهنية

كثيراً ما لجأ المتكلمون للإستدلال على آرائهم في تناهي أو عدم تناهي العالم إلى ما أمسى يُسمَّى اليوم باسم «التجارب الذهنية» - وهي تجارب عقلية افتراضية محض لا يمكن تحقيقها عملياً في الواقع، ولكن يمكن تصورها بالفكر. بناءً على القاعدة المنهجية المعرفية: كلما ضاقت الحجة الواقعية، اتسعت الحجة الذهنية. وهذه الوسيلة في الاستدلال لطالما استعملت في العلم الحديث والمعاصر، على نحو ما نجده في مفارقة التوأم الشهيرة عند آينشتاين: هب أن توأمًا سافر واحد منهما سفرًا فضائيًا بسرعة الضوء، بينما بقي الآخر على الأرض. بعد عودة المسافر الأول، سوف يكتشف أنه شاخ أقل بكثير من القدر الذي شاخ به أخوه؛ وذلك لأن من شأن الزمن أن يتباطأ على متن المركبة الفضائية، ومن أمره أن يتسارع على وجه الأرض. والحال أنه لا يمكن تحقيق هذه التجربة عملياً؛ بسبب من عدم قدرة بشرية اليوم، تقنيًا، على إنجاز مركبة تسير بسرعة الضوء، لكن يمكن تصور هذه التجربة بالذهن المحض. ومن ثمة كانت تجربة هي ذهنية.

والثاني: أن هذه الأجزاء التي هي أصل كل محدث متحيز متناهية محدودة محصورة معدودة، لها غاية في العد، ونهاية في الأمد، فهي في حال افتراقها مفترقة محدودة، وفي حال اجتماعها مجتمعة معدودة. محال أن يكون أجزاء كل مجتمع منها أكثر مما هي.



والشيء نفسه يقال عن تجربة معروفة في كتب قدماء اليونان تقضي بأن يقف الإنسان على تخوم العالم - هذا إن كانت له من تخوم - وأن يبادر إلى مد يده إلى «ما وراء العالم»؛ هذا إن كان للعالم من «ما وراء». فما الذي يفترض أن يتحصل له؟ الحال أن هذه التجربة الذهنية لطالما ناقشها علماء الكلام لبيان ما إذا كان العالم متناهيًا أم غير متناه.

الشيخ المفيد: القول فيمن نظر وراء العالم أو مد يده:

«وأقول: إنه لا يصح خروج يد ولا غيرها وراء العالم إذ كان الخارج لا يكون خارجًا إلا بحركة والمتحرك لا يصح تحركه إلا في مكان، وليس وراء العالم شيء موجود فيكون مكانًا أو غير مكان، وإذا لم تصح حركة شيء إلى خارج العالم لم تصح رؤية ما وراء العالم؛ لأن الرؤية لا تقع إلا على شيء موجود تصح رؤيته باتصال الشعاع به أو محله، وليس وراء العالم شيء موجود ولا معلوم فضلًا عن موجود. وهذا مذهب أبي القاسم وسائر أهل النظر في أحد القسمين وهو الرؤية، ومذهبه مذهب أكثر أهل التوحيد في الحركة، ويخالفهم فيه نفر يسير».

الشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق مهدي محقق، سلسلة دانش إيراني، نشر مؤسسة مطالعات إسلامي، تهران، 1372هـ، ص 132 - 133.

والرأي نفسه قد وجد عند الأشعري في ما قبل:

«وكان يقول فيمن نظر وراء العالم ومد يده إن قول القائل إنه يذهب أو لا يذهب محال، لأنه بقوله: «يذهب» أوجب مكانًا يذهب فيه ويقطعه ويفرغه، ويقول: إنه آخر العالم ما رفع هذا القول. وكذلك يحيل أن يرى الرائي ما لبس بشي. وقد بينا قوله في إحالة رؤية المعدوم واستحالة قول من قال: إنه يرى وراء العالم شيئًا وقد قدرنا أنه معدوم وليس بموجود، فالجواب عن ذلك على هذا الأصل على هذا النحو».

ابن فورك: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانييل جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 277.



النظر في أمر الله
باب القول في الله





تقديم

«فإنك بأي شيء بدأت، فعند الباري تعالى تقف، ابتداء خلق الأشياء من عنده، وانتهاءها إليه، وفاتحة العلوم من قبله، وغايتها عنده، لا معلوم بعده؛ فصح أنه لا بد من الوقوف بالعلم على موجد، لا موجد سواه».

ابن العربي: قانون التأويل

«اعلم أنَّ الله تعالى لا يشبه الخلق ولا يشبهه الخلق؛ لأنَّه لو أشبه الخلق لكان مثل الخلق، ومثل الخلق خلق».

الورجلاني.

«فإن سئلت: هل تعرف من تَعْبُدُ أو تَعْبُدُ من تَجْهَلُ؟ فقل: أعبد من أعرف أنَّه كما وَصَفَ نفسه، ولا أَعْبُدُ المجهول».

تبغورين.

«يتعذر كنه جلال الله سبحانه أن تقع الأوهام على حقيقته، فكيف تنطق الألسنة فتنتطق وتسعى وتعيق، لولا ما سومحنا فيه من ذكره بأسمائه التي نص عليها وبصفاته التي نص عليها».

الورجلاني.

لما دخل الشيخ أبو القاسم يزيد بن مخلد الوسياني الحامي (ت: 365هـ/968م) - وكان بعلم الكلام عالماً ناهضاً - مدينة القيروان اضطربت المدينة كلها من أجله بفنون العلم والسؤالات المعضلة التي يدخرها أهل المدينة: يسأله عنها من المخالفين من أراد تعلم مذهبه... ومما حدث له بهذه المدينة، أنه جاز برجل من الوراقين يقال له: «إبراهيم المشبه»، فمر به وهو يكتب تشبيه الله بخلقه، فعجب منه أبو القاسم وجرى بينهما كلام حتى قال له المشبه: «إذا زعمت أن الله ليس بجسم ولا صورة ولا عرض، فأخبرني عمن أراد أن يبطل ربه كيف يقول»، فقال له أبو القاسم: «فليقل مثلاً تقول». فانقطع الكلام بينهما.

وما زالوا يتناقشون في أمر الله حتى كانوا يعقدون مجالس علم الكلام لذلك، وما زال هذا الدور موعى به حتى أن أبا الربيع - وهو من هو في تاريخ المذهب الإباضي - كان يحظ

على ضرورة تعلم أساليب علم الكلام والتعاطي لقضاياها، فيوصي الوصية: «بألا يقصر في النظر في التوحيد والحجة ومعانيها لكي ينفي على الله ما لا يوصف به من صفة خلقه وتشبيهه على ما هو به من صفته وَكَيْلٌ»، مريداً بذلك أن يُتعبد الله على علم؛ أي عن دراية بعلم الكلام. وقد حرص تلامذته على الاجتهاد والعزم، قائلاً: «انظروا في هذه المسائل» - يعني مسائل التوحيد والكلام والحجة - وذلك «لئلا تعبدوا غير الله وأنتم تصومون وتصلون». فقد تبين من هذا أنهم حملوا مسائل علم الكلام على أنها مسائل وجودية لاهوتية، وعد الكثير منهم أن إيمانهم لا يكتمل - فضلاً عن أن يتجدد التجدد المطلوب - إلا بالدراية بما يؤمنون بهم أفضل ما تمكن الدراية، فلا يكونوا قد اتخذوا أهواءهم إلههم مثلاً.

أول ما ناقش المتكلمة في ما يخص شأن «الله» أنهم ناقشوا مسألة وجوده، ضدًا على من أنكر هذا الوجود. وقد لجؤوا إلى الاستدلال على وجود «الله» باستدلالات عدة توجد مبسطة في كتبهم ولا يكاد يخلو منها كتاب من كتب علم الكلام.

على أن مجمل هذه الطرائق في الاستدلال تعود إلى أنهم يرون أن «العالم» هو ما سوى «الله»، وأن هذا العالم مكون من شيئين: «جواهر» و«أعراض». ويثبتون احتياج الجواهر إلى موجد. وبالتالي يثبتون احتياج الأعراض إلى موجد ما تحتاج إليه الأعراض. وعلى خلاف بعض الفلاسفة، ينكر المتكلمون وجود «جواهر غير جسمانية» - نحو «العقول» التي يقول بها الفلاسفة - إذ لا جوهر عندهم إلا وهو جسماني. فيثبتون، أولاً، حدوث الأجسام، ويستدلون بإثبات الحدوث هذا على إثبات محدثها الذي هو «الله» عندهم.





وللمتكلمين في إثبات «حدوث الأجسام» طرق عدة:

أشهرها: قولهم بأن كل جسم لا يخلو من الحوادث التي تطرأ عليه - الأعراض - وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ ومن ثمة كان كل جسم حادثاً. وهي حجة قائمة على أربع دعاوى:

- أن الحوادث توجد [حركات الأشياء وسكناتها واجتماعاتها وافتراقاتها...]; أي: أنها أمور «ثبوتية» من شأنها أن تتغير وأن تتبدل مع ثبوت الأجسام...
- وأن كل جسم لا ينفك عن الحوادث، بحيث يستحيل، مثلاً، ألا يكون في حيز فلا يطرأ عليه سكون أو حركة وألا يجتمع بجسم آخر أو يفترق عنه.
- وأن كل الحوادث حادثة [تزول وتتغير] وليست قديمة، بحيث إنها تزول وتتبدل بعضها ببعض.

- كل ما لا يخلو من الحوادث [الأجسام] حادث.

طريق آخر: كل ما سوى الواجب ممكن [محتاج في وجوده إلى موجد، بحيث لا يمكنه أن يوجد نفسه من تلقاء نفسه]، وكل ممكن محدث، فكل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا أو غير ذلك.

هي ذي طرائق المتكلمين في إثبات الله، ولل فلاسفة المسلمين طريقة أخرى يلخصها الطوسي في الاستدلال التالي:

«وأما الحكماء، فقالوا: إن الموجودات تنقسم إلى واجب وممكن، والممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر موجد، فإن كان موجد واجباً، فقد ثبت أن في الوجود واجب الوجود لذاته. وإن كان ممكناً كان محتاجاً إلى مؤثر آخر، والكلام فيه كالكلام في الأول، والدور والتسلسل محال كما مر. وعلى تقدير ثبوته نأخذ جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكناً. لأنه لا يتحصل بدون أفراده وأفراده غيره. ثم المؤثر فيه لا يجوز أن يكون نفسه ولا يجوز أن يكون داخلياً فيه، لأن الداخل لا يكون مؤثراً في نفسه ولا في الله، فلا يكون مؤثراً في المجموع. فلم يبق إلا أن يكون للجميع مؤثر خارج، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً، فيكون واجباً. فإذاً: وجود واجب وجوده لذاته ضروري، وهو المؤثر الموجد للممكنات كلها وهو المطلوب».

علاء الدين الطوسي: رسالة في قواعد العقائد، تحقيق: الشيخ علي حسن خازم، دار الغربية، لبنان، الطبعة الأولى، 1992، ص 35.

ويعود إلى بسط الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في إثبات وجود الله، فيقول:

«(...) فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء في هذا المقام، وقد يورد على كل موضع [منه] اعتراض، ويجاب عنه بأجوبة لن نذكرها؛ لأنها بالكتب المطولة أليق، ولكن نورد ما هو موضع معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضوع.





وهو أن المتكلمين قالوا: إنما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدماً لا يمكن أن يكون المتقدم مع المتأخر دفعة، والحكماء قالوا: إن مثل هذا التقدم لا يمكن وقوعه إلا في الأشياء الواقعة في الزمان، لكن بحيث يقع المتقدم في زمان، والمتأخر في زمان غيره، والزمان ليس بواجب الوجود؛ فتقدم عدم على كل ما سوى الواجب بهذا المعنى محال. وهذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات. قالوا: إنما يكون هذا التقدم بالطلع الذي ذكرناه. وأجاب المتكلمون بأن التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتأخر معاً لا يجب أن يكون بحسب زمان مباين لهما؛ فإن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، لا يكون بزمان آخر، وهذا التقدم مثله. ثم إن كان ولا بد، فيكفي فيه تقدير زمان، ولا يحتاج فيه إلى وجوده المغاير للممكنات المحدثة.

فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة، مع اتفاقهما على احتياج جميع الممكنات إلى موجدتها.

علاء الدين الطوسي: رسالة في قواعد العقائد، تحقيق: الشيخ علي حسن خازم، دار الغربية، لبنان، الطبعة الأولى، 1992، ص 36.

غير أنه كما كان المتصوفة يقولون: الطرق إلى الله بأعداد أنفاس الخلق، فإنه يمكن القول مع متكلمة المتصوفة: الطرق إلى التدليل على الله كثيرة عديدة.

خذ هذا المثال العجيب:

«اعلم أنّ العبد إذا نشأ بإنشاء الله إياه؛ لا يخلو: إمّا أن ينشأ وحده، أو مع غيره:

ووحده لا يخلو: إمّا أن يكون مُستقلاً بنفسه، أو لا يكون.

ومعلوم أنّ أكثر الناس - بل كلّهم - يعلمون من أنفسهم احتياجهم إلى غيرهم، وذلك أوّل مراتب الاحتياج.

وإذا كان وحده محتاجاً؛ يعلم أنّ المحتاج إليه ممّن تنتهي إليه الحاجة، وهو لا يحتاج إلى غيره:

إذ لو احتاج إلى غيره لانتهى إلى غير نهاية؛ وهو محال.

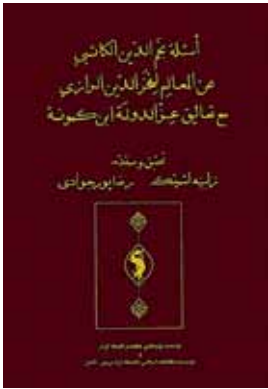
والذي ينشأ مع غيره يعلم أنّ غيره - في حقيقة الحاجة - مشاركُه فيعلم أنّ حال غيره كحاله في الحاجة.

فيُضْطَرُّ: أنّ المحتاج لا بُدّ [له] من مُحتاج إليه».

ظهير الدين بن الحسن الراوندي: عجالة المعرفة في أصول الدين، ج 1، ص 29.

على أن المتكلمين اختلفوا في توصيف «الله» اختلافات شتى، وذهبوا طرقاتاً قدداً، حتى لاحظ ابن كمونة في تعليقه على الرازي ما يلي:





«إن كل فرقة من فرق الإسلام خالفت الفرقة الأخرى في ذات الله تعالى وفي صفاته وفي أفعاله، بل الفرقة الواحدة يخالف بعضهم فيها بعضاً: فإن الإله عند أبي هاشم وأتباعه هو المختص بحالة توجب الأحوال الأربعة، والجبائي والكعبي وأتباعهما ينكرون ذلك، وجمع من فرقة المعتزلة وأبو الحسن الأشعري يقول بصفة البقاء والقاضي ينفىها. ومن الأشاعرة من يقول بالأحوال، وكذا من المعتزلة ومن الناس من لا يقول بها، وكذا منهم من يقول بأنه تعالى مخالف لخلقه بذاته المخصوصة، ومنهم من يذهب إلى خلافه، ولو أخذت في استقصاء المذاهب في ذلك لطال. فعلى هذا يكون الإله الذي يعبد كل واحد منهم غير الإله الذي يعبد الآخر، ويكون كل واحد منهم عند الآخر نافياً لذات الإله الذي يعتقد إلهيته».

أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم لفخر الدين الرازي مع شالين ع.
الدولة بن كمونة، تحقيق زابينه اشميته ورضا بورجواي، منشورات الجمل،
دار الجمل، بيروت/بغداد، 2016، ص 188 - 189.

وهكذا، لئن اتفق المتكلمون على وجود الله - لا يمكن تصور «كلام» بلا «إله» - فإنهم سرعان ما اختلفوا في «توصيف» هذا «الإله» - ترى من يكون؟ - والحال أن أوجه الخلاف هذه هي ما سنحاول إبرازه في فصول «باب الله» من هذا الكتاب:

- هل يمكن، يا ترى، أن «نفكر» في الله؟
- وهل يمكن أن «نعرف» الله؟
- وهل يمكن أن «نصفه» بوصف؟
- وما هي «الأوصاف» التي يمكن أن نصفها به إن أمكن ذلك؟
- وما هي الأوصاف التي لا يمكننا أن نصفها به؟
- وما الفارق بين أوصافه وأوصاف باقي المخلوقات؟
- لكن، دعنا، بداية، نتساءل مع المتكلمين: ما معنى «الله»؟
- «واختلفت العلماء في اشتقاق اسم الله تعالى، فقال بعضهم: أصله لاه، واللاه في اللغة العالي، تقول العرب: تألّهت الشمس إذا علّت، قال الشاعر:
- لاه ربّي على الخلائق طراً خالق الخلق لا يرى ويرانا
- وقيل: أصله من الوله وهو الحيرة؛ لأنّ القلوب تألّه إليه في طلب الحوائج؛ قال الشاعر:

وَأَرَانِي طَرَبًا فِي أَثَرِهِمْ طَرَبَ الْوَالِهِ أَوْ كَالْمُخْتَبِلِ



وقيل: الله اسم لمن لا يَسْتَحِقُّ العبادة إِلَّا هُوَ. وقيل: الله اسم تُبْنَى عليه الصِّفَاتُ. وصفاته: العِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ وَالْحَيَاةُ وَالْكَلَامُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ. ومعنى الوَصْفِ له بهذه الصِّفَاتِ النَّفْيُ لِأَضْدَادِهَا. فالله تعالى حَيٌّ ليس بمَيِّت، عَالِمٌ ليس بِجَاهِل، قَادِرٌ ليس بِعَاجِزٍ، مُرِيدٌ ليس بِمُسْتَكْرَهٍ، مُتَكَلِّمٌ ليس بِأَخْرَسٍ، سَمِيعٌ ليس بِأَصَمٍّ، بَصِيرٌ ليس بِأَعْمَى، سَبْحَانَهُ وتعالى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلوًّا كَبِيرًا».

نص مقتطف من عقيدة الجناوني كما وردت عند روبينيشتي.

والشيء بالشيء يذكر، لقد دار السؤال بين المتكلمين على النحو التالي: أخبروني عن الله ما هو؟

«إن سأل سائل فقال: أخبروني عن الله ما هو؟

قيل له: إن أردت ما هو أن تسميه وتصفه فهو الله الواحد الأحد الصمد العالم القادر الحي السميع البصير الرحمن الرحيم الرؤوف الكريم اللطيف الخبير الجبار الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الحديد: 1]، وإن أردت بقولك: ما هي الدلالة عليه؟ فالسماوات والأرض وما بينهما من آثار تدبيره وصنعه دلالة عليه، وقد قال: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الروم: 8]، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 185]، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ [يس: 77]، وأشبه هذا في القرآن كثير دلالة على الله تعالى أنه خالق، فالله تعالى ليس بذئ جنس مؤلف ولا صورة؛ لأنه قال: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: 24]، و﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 102]، وقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [طه: 6].

مقتطف من كتاب الأكلة لأبي محمد نجاد المنحي.

وكان المدخل إلى باب الله في علم الكلام من مدخلين: من مدخل الإنسان، ومن مدخل العالم.

ذلك أن الذي عند المتكلمين أن الطريق من «الإنسان» إلى «الله» سالك، وكذلك هو الطريق من «العالم» إلى «الله» سالك أيضاً، فكل الطرق التي انتحيت، مهما طالت أو قصرت، تؤدي إلى الله. خذ بنا في الطريق الأول:

1 - من الإنسان إلى الله

«إن سأل سائل فقال: بأيّ دليل عرفت الله؟

الجواب: فقل: عرفته بدلائله وإعلامه، فإن قال: ما الدليل والإعلام؟ فقل له: من أوضح الدليل أن لنا صانعاً ومدبراً، ما رأينا في العالم من آثار الصفة وعجيب الفطرة، فإن قال: وكيف ذلك؟

إن سأل سائل فقال:
أخبروني عن الله
ما هو؟



قيل له: وجدنا في العالم ثلاثة ضروب: فمنها حي، وهو جميع الحيوانات، ومنها نام، وهو جميع ما ينمو من الأشجار والزرع وغيرها من الغرس، وموات، مثل الحجارة وغيرها؛ فأينما الموات لا يجبر ولا يدبر ولا ينتقل من تلقاء أنفسها دون أن ينقل، ووجدنا النامي يحتاج إلى من يتعهده في السقي والحفظ من الآفات، ووجدناه يحتاج إلى آلات كثيرة من إصلاح ما فسد من نفسه وزوال آفات حادثه [...] ووجدناه غير عالم لما يصلح نفسه، وبما يقيمها حتى لا يتأتى عليها الهلكة، فيثبت ذلك عندنا وذلك أنه يحتاج، وأنه إذا عجز عن إصلاح نفسه وتقويم أمره في تمام قوته وتمام عقله، فهو في حال طفوليته، أعجز من أحدث نفسه، وإصلاح ما يفسدها، وتقويم بدنه والتركيب لأعضائه.

ودليل آخر، وهو أننا وجدنا الحدث في الشاهد لا يكون إلا من محدث كالبناء لا يكون إلا من بان، والصورة لا تكون إلا من مصورة، والكتابة لا تكون إلا من كاتب، ولم نجد شيئاً من هذه الأشياء توجد نفسها، ولا توجد إلا كذلك، علمنا أن لنا محدثاً، وهو الله الذي ليس كمثله شيء.

مسألة:

فإن قال قائل: ما أنكرتم من حدوث الكتابة والبناء؟

قيل له: لو جاز ذلك لجاز مكتوب لا لكاتب، ومضروب لا لضارب، ومبنى لا لباني ومقتول لا لقاتل وضارب لا مضروب له، وفوق لا تحت له، وتحت لا فوق له، ومملوك لا مالك له، ومالك لا مملوك له، ولجاز أن يكون لا يرى فيها قصرًا مبنياً، ثم يعود إليها فبرى فيها قصرًا مبنياً لا لباني، وهذا تجاهل أن يكون الطين يتحول أجراً، ويتنضد الأجر بعضه فوق بعض، ويصير القصر كأحسن ما رأيناه من القصور لا لباني، ولا ناقل ولا منضد ولا صانع، والعلم بفساد هذا أولاً في العقول لأننا نعلم بطلان ذلك؛ لأن ذلك اضطرار، وبالله التوفيق.

مسألة:

فإن تجاسر متجاسر فزعم أنه قد يجوز وجود مجتمع لا جامع له، وبناء لا باني له، وكتاب لا كاتب له، لزمه أنه قد يجوز وجود سفينة اجتمعت أجزاؤها حتى اعتدلت، وتماسكت وداخل بعضهما بعضاً وقريب من الساحل لغير من يريد العبور، وكلما عثرت بواحدة رجعت لتعبر آخر من غير أن يجمعها جامع، ويحكمها صانع، أو يقربها من الساحل مقرب فيصيح ما قلناه، وبالله التوفيق.

ودليل آخر يدل على أن الله هو الخالق لكل شيء، أن نطفة لو وضعت بين الخلق جميعاً حيث يأوونها ويلمسونها لم يقدروا على أن يخلقوا لها لحماً ولا عظاماً ولا حياة ولا قدرة، فهي إذا كانت في ظلمة الرحم، وبينهم وبينها الحجب الكثيرة فهم عن صنعها أعجز، وعن تدبيرها أبعد، فعلمنا أن من جعل النطفة لحماً وحولها عظاماً وعروقاً، وجعل لها القدرة

فإن تجاسر متجاسر
فزعم أنه قد يجوز
وجود مجتمع
لا جامع له، وبناء
لا باني له، وكتاب
لا كاتب له، لزمه أنه
قد يجوز وجود
سفينة اجتمعت
أجزاؤها حتى
اعتدلت، وتماسكت
وداخل بعضهما بعضاً
وقريب من الساحل
لغير من يريد العبور،
وكلما عثرت بواحدة
رجعت لتعبر آخر من
غير أن يجمعها
جامع، ويحكمها
صانع، أو يقربها من
الساحل مقرب.



والحياة وشقّ لها السمع والبصر، هو الواحد القهار، الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

مسألة:

اعلم أنّ أحدنا لم يخلق نفسه. الدليل على ذلك أنّ أحدًا في حال كمال صفته، وتمام قوته وقدرته، لو أراد أن يرد شعرة من جسده سقطت لم يقدر على ذلك أن يردّها، ولو ابيضت شعرة من رأسه لم يقدر أن يردّها سوداء. فإذا عجز أحدنا عن ذلك أن يغير شعرة من جسده في حال كماله وقدرته وتمام قوته، فلأن يعجز عن إحداث نفسه في حال كونه نطفة أو علقة أولى بالعجز، وكذلك إذا قدر أحدنا على خلق نفسه، وهو نطفة إمّا كان أن يقدر على خلق جزء واحد، وهو قوي قادر، فلأن يعجز عن خلق نفسه، وهو نطفة ماء أو علقة أو مضغة، أولى بالعجز. فلما عجز أحدنا عن إحداث جزء واحد من أجزائه علمنا الآن أنّه [لأن] يعجز عن خلق نفسه في بدو أمره أولى. وقد قال تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ [الزمر: 6]، وقال الله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَلْنَا أَمَلَهُمْ بَدِيلًا﴾ [الإنسان: 28]، وقال الله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمُ فَاخْسَنَ صُورَكُمْ﴾ [غافر: 64].

مسألة:

إن سأل سائل عن معرفة الله وتوحيده، فقال لك: من أين تعلم أنّ لك إلهًا؟ فقل: من قبل أنّي أرى نفسي مخلوقة، ولا يكون مخلوقًا إلّا بالخلق.

فإن قال السائل: من أين تعلم أنّ نفسك مخلوقة؟ فقل: من قبل ما أجد في نفسي من الحالات والتحول والزيادة والنقصان التي لا أستطيع أن أردّها عن نفسي، والجوع والعطش اللذين معهما الغفلة والشهوة، وأشبه ذلك من الحال التي لا أستطيع دفعها عن نفسي، فهي في كلّ ذلك مغلوبة مصنوعة، ولا يكون المغلوب إلّا بالغالب، ولا المقهور إلّا بالقاهر، ولا المصنوع إلّا بالصانع.

مقتطف من كتاب الأكلة لأبي محمد نجاد المنجي.

والحال أنه كان التركيز يتم أحياناً على تناهي الإنسان الذي يحوجه إلى البحث عن لا تناهي الخالق: من الإنسان المتناهي إلى الإله غير المتناهي:

«إن سأل سائل، فقال: ما دليلك على أنك مخلوق؟ فقل: دلّني على ذلك حدثي بعد إذ لم أكن شيئاً، وحاجتي إلى غيري، وتقلّب الأشياء فيّ وفي غيري.

فإن قال: وما في ذلك ما يدلّك؟ فقل: وكيف لا يكون ذلك لي دليلاً، وقد وجدت نفسي تنزّل بها الأشياء على كره منّي لا أستطيع دفعها ولا الامتناع منها؟

اعلم أنّ أحدنا لم يخلق نفسه. الدليل على ذلك أنّ أحدًا في حال كمال صفته، وتمام قوته وقدرته، لو أراد أن يرد شعرة من جسده سقطت لم يقدر على ذلك أن يردّها، ولو ابيضت شعرة من رأسه لم يقدر أن يردّها سوداء.



فإن قال: فهل تعرف الذي أنزل بك هذه الأشياء على كره منك؟ فقل: نعم،

فإن قال: فهل رأيته؟ فقل: لا.

فإن قال: فهل لمستّه؟ فقل: لا.

فإن قال: فهل شمّمته؟ فقل: لا.

فإن قال: فهل دُفّته؟ فقل: لا.

فإن قال: فهل سمعته؟ فقل: لا.

فإن قال: فهل أدركته بشيء من هذه الحواس الخمس؟ فقل: لا.

فإن قال: فكيف عرفت ربّك هكذا؟ فقل: نظرتُ إلى هذا الخلق فوجدته ذليلاً مقهوراً مغلوباً مربوباً، فعلمت أنّ له عزيزاً أذلّه وأنّ له قاهراً قهره، فعلمت أنّه ربّه وأنّه «ليس كمثله شيء».

فإن قال: فمن أين تنكر أن يكون مثله شيء؟ فقل: من قبل ما احتمل هذا الخلق من الحاجة والزيادة والنقصان، فلذلك علمت أنّه ربّه وأنّه «ليس كمثله شيء»؛ لأنّنا إذا زعمنا أنّه خالق ومثله مخلوق فقد شبّهناه بخلقه، فمن هاهنا فسد أن يكون شبهه شيء».

[الدليل على معرفة الله وأنّه غير مشبه لخلقه]

فإن قال: أخبرني، عن هذا الذي وصفته أنّك إنّما تعرفه بخلقه أين هو؟ فقل: إنّما يقال: أين ومتى وإلى في المخلوقين. فتقول: أين وأنت تعني بقولك أين مكاناً دون مكانٍ. وتقول: متى، فيقال لك: منذ عام أو عامين، أو شهراً أو شهرين، أو يوماً أو يومين، ونحو ذلك والله يتعالى عن هذه الصفات.

[الفرق بين الواحد من البشر والواحد (الله)]

فإن قال: أخبرني عن إلهك الذي وصفته أنّك إنّما تعرفه بغير ما عرفت به الخلق الدليل المقهور المربوب أَوَّاحِدٌ هو؟ فقل: نعم.

فإن قال: وأنت واحدٌ أيضاً فقل: نعم. إنّ له قاهراً يقهره، لأن الدليل المقهور، المغلوب المربوب، لا يكون عزيزاً مذلّاً لغيره، ولا قاهراً، ولا غالباً، ولا ربّاً. ولما كان الخلق مقهوراً، كان الخالق قاهراً. فعرفوا بهذا المعنى أن الخالق لا يكون في صفة الخلق.

فإن قال: ما الفرق بين الواحدين؟ فقل: أنا واحدٌ من عددٍ بأجزاء وأقطارٍ وطولٍ وعرضٍ، والله واحدٌ لا من عددٍ ولا بجزءٍ ولا تأليفٍ، ولا يُوصَفُ بالعرض ولا بالطول، والله يتعالى عن هذه الصفات.



فإن قال: الله حيّ! فقل: نعم. فإن قال: وأنت حيّ؟ فقل: نعم. فإن قال: ما الفرق بين الحيّين؟ فقل: أنا حيّ بعد موتٍ تقدّم، والله حيّ لا بعد موت تقدّم، وأنا حيّ على ما يُعقل من حركةٍ وسكونٍ، والله تبارك وتعالى حيّ لا على ما يُعقل من حركةٍ وسكونٍ.

فإن قال: وما دليلك على أنّه حيّ؟ فقل: نظرت إلى هذا التدبير المُحدَث من إتيان الليل والنهار واختلافهما وتفريق حالاتهما وما يأتي من الأمطار وحدوث الثمار فعلمت أنّه لا يُحدثه ميت.

فإن قال: أربك صادق؟ فقل: نعم، فإن قال: ومحمد صادق، فقل: نعم. فإن قال: ما الفرق بين الصادقين؟ فقل: محمد النبي صادق لرجاء ثوابٍ وخوف عقابٍ، والله صادق لا لرجاءٍ ثوابٍ ولا لخوفٍ من عذابٍ.

فإن قال: الله عدلٌ، فقل: نعم.

فإن قال: ومحمد عدلٌ، فقل: نعم.

فإن قال: ما الفرق بين العدلين؟ فقل: الجواب فيهما كالجواب في المسألة الأولى. [صفة السميع (الله) وصفة السميع (الإنسان)].

فإن قال: أربك سميع؟ فقل: نعم.

فإن قال: وما معنك سميع؟ فقل: إثبات أنّه غير أصمّ.

فإن قال: وأنت أيضاً سميع! فقل: أنا سميع بجزءٍ من أجزائي وجهة من جهاتي، وأنا سميع بعد أن كنت أصمّاً وهو قبل الطفولية وحال النطفة والعلقة. وأنا في تلك الحال لا يجري عليّ فيهما اسم سميع ولا اسم أصمّ؛ لأنّي فيها غير سميع ولا أصمّ، ثم نقلت إلى غير تلك الحال إلى حال الأموات. ولا يجوز أن يقال لي: سميع ولا أصمّ في حال الطفولية، النطفة والعلقة والمضغة، وذلك عن الله منفيّ، وحالي التي كنت فيها سميعاً وأصمّاً عن الله منفية، وحال الموت بعد الحياة عن الله منفية. وأنا سميع بعد هذه الأحوال وبعد هذه الجهات. والله تبارك وتعالى لا يجري عليه ما يجري عليّ من هذه الأشياء، فهو سميع بمعناه لا بجزء يدرك به الأصوات ولا ببصر يُدرك به الألوان والأشخاص، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. لأنّه لو كان به ذلك لوقع التغاير في المعبود، فيقال: هذا الجزء غير هذا الجزء، وهذه الجهة غير هذه الجهة، فيستحيل ذلك. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فإن قال: الله بصير؟ فقل: نعم.

فإن قال: وأنت أيضاً بصير؟ فقل: نعم.



فإن قال: ما الفرق بين البصيرين؟ فقل: الجواب فيهما كالجواب في المسألة الأولى.

فإن قال: فالتدني وصفته بهذه الصفات أين هو؟ فقل: سألت عن هذه المسألة قبل هذا فأجبناك، فإن كُنْتَ غير قانع فاسأل تُجِبْ إن شاء الله. إن كنت تريدُ بقولك: أين هو في مكان دون مكانٍ هو فيه ساكنٌ، فالله يتعالى عن السكون في الأماكن. وإن كنت تريدُ أين هو على إنفائِ السكون والجوْاية والتَّمكُّن، فإنه في كلِّ مكان وبكلِّ مكانٍ، لا على الجَوَاية والتَّمكُّن والسكون. وليس كشيء في شيء، ولا كشيء مع شيء، ولا كشيء داخل في شيء، ولا كشيء خارج من شيء، ولا كشيء مفارق لشيء، أو كشيء ملاصق لشيء، ولا كشيء مجاور لشيء، وهو بكلِّ مكان وفي كلِّ مكانٍ لا على ما تتوهم من كون الأشياء في الأشياء. تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا».

نص من متن الجهالات المنسوب إلى تبغورين

ثم انعطف بنا إلى الطريق الثاني: الطريق من «العالم» إلى «الله».

2 - من العالم إلى الله:

«إن قال قائل: ما أنكرتم أن تكون الأشياء صنعت نفسها؟ قيل له: الدليل على ذلك؛ لأنها لا تخلو من أن تكون أحدثت نفسها في حال وجودها، فمحال إيجاد الموجود إلا بوجود أوجده. ودليل آخر: لو كانت أحدثت أنفسها أيضاً في حال وجودها، فوجودها يغني عن وجدانها مرة أخرى؛ لأنَّ الموجود مستغن عن الوجود، فإن كانت أحدثت نفسها في حال عدمها، فمحال أن يوجد المعدوم شيئاً أو يوجد فاعلاً، ولو كان كذلك، لكان لا فرق بين المعدوم والموجود في الفعل والعلم والإرادة والقدرة؛ فدلَّ على أنَّ الأشياء محدثة، ولها محدث أخرجها، وإخراجها من عدم إلى الوجود وهو الله رب العالمين.

مسألة:

فإن قال: لِمَ أنكرتم أن تكون الأشياء صنعت أنفسها؟

قيل له: إنَّ الأشياء منها حيوان، ومنها موات؛ فالحيوان لا يجوز أن يفعل نفسه؛ لأنَّه لو صنعها لصنعها على غاية الكمال والتَّمام، وقد يتمنى في نفسه أموراً لا يقدر عليها. فالدليل على أنَّه لم يصنعها عجزه عن إدراك ما يتمناه فيها ما هو السر من خلقها وابتداعها؛ وقد ينظر إلى جارحة من جوارحه وحاسة من حواسه فلا يقدر أن يحولها ويغيرها عن موافقة إرادته ومنتهاى شهوته؛ فدلَّ ذلك على أنَّ له صانعاً صنعه غيره. فإذا كان الحيوان عاجزاً عند ذلك وكان مستحيلاً، فقد يجب أن يكون الموات عن صنعه لنفسه أعجز. فدلَّ ذلك على صانع صنعه ومبتدع ابتدعه. وأيضاً ممَّا يدلُّ على أنَّ الأشياء لم تصنع أنفسها أنَّه لا يجوز أن يصنع الصانع شيئاً لم يحسنه، ولم يعلم كيفيته، كما لا يجوز أن يصنع حياكة الديباج بالتصاوير ورقائق الصنائع وسائر الصنائع الحكيمة من لا يحسن ذلك، ولا يعلم كيفيته قبل

فعله إياه. فلمّا كان الموات مواتاً لم يعلم شيئاً ولم يحسنه ولا يقدر على شيء، استحال أن يصنع نفسه. ولما كان الحيوان إذ هو نطفة لا عقل له ولا علم بكيفيّة صنّعه، استحال أن ينقل نفسه من حال إلى حال ويصورها وأن يصنعها. وكذلك الحيوان لما كان لا يعلم كثيراً من أمره، ولا يعلم تركيبه وتصويره وتخطيطه استحال أن يصنع ذلك وهو لا يعلمه؛ فدلّ ذلك على أنّ صانعه غيره، وهو الله».

مقتطف من كتاب الأكلة.



الإله المفكر فيه

يتساءل المتكلم الإباضي أبو عبد الله الفزاري:

«فإن قال قائل: فهل يعلم الله من نفسه ما لا تعلمه الملائكة والأنبياء والعلماء؟ يقال له: إن الذي يعلم الخلق من توحيد ربهم مفروض عليهم، وقد علم الله الذين علموا ما علموا، والذي لم يبلغه علمهم لم يكلفه لهم، فهو ما حصرت عنه البلية من جميع الخلق، ولا يقدر عليه أحد».

كتاب التوحيد، ص 12.

عديدة هي الكتب التي أوقفها المتكلمون للتفكير في شأن الله - ترى من يكون هذا «الإله» في نهاية الأمر؟ - سلباً وإيجاباً. وثمة من أثبت هذا الإمكان، وثمة من نفاه، وثمة من تحير في الأمر بأشد تحير يكون، فتوقف فيه. منهم، إذن، من أجاب عن السؤال: هل يمكن أن نفكر في الله؟ بالإيجاب. ومنهم من أجاب بالنفي؛ فكان أن أنكر إمكان التفكير في الله. ومنهم من أجاب بالتوقف، فقال: «كلا ليس يمكن التفكير في الله، لا ولا يمكن عدم التفكير فيه». ولهذا السبب لربما وجدت ضرار بن عمرو المعتزلي يؤلف كتاباً في الرد على من توقف في التفكير في الله سماه: «الفكر في الله على الواقفة»، وقد ذكر ابن النديم أنه في خمسة كتب.

وأصل النقاش في هذه المسألة عائد إلى الموقف من العلم الذي خصص للنظر في الله - وهو ما سماه الفلاسفة «العلم الإلهي» أو «الإلهيات». فقد أثبتت طائفة من الفلاسفة إمكان قيامه، بل وأثبتت إمكان تحصيل الحقيقة فيه. ونفت جماعة أخرى إمكان أن يتم الوصول إلى الحقيقة فيه. وهم من سماهم بعض مفكري العرب باسم «المهندسين».

وقد عرض موقفهم الرازي في المحصل، فقال:

«(...) وجمع من المهندسين اعترفوا به [= الفكر المفيد للعلم] في العدديات والهندسيات، وأنكروه في الإلهيات. وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأخلق والأولى. وأما الجزم، فلا سبيل إليه.

لنا [= الذي عندنا] أن كل واحدة من مقدمتي المثال المذكور يقيني، وقد يجتمعان في الذهن اجتماعاً مستلزماً للنتيجة المذكورة؛ فالنظر المفيد للعلم موجود.

واحتمل المنكرون للنظر مطلقاً بأمر أربعة:

أولها: العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر، علم لا يجوز أن يكون ضرورياً؛ لأن كثيراً ما ينكشف الأمر بخلافه، ولا نظرياً؛ وإلا لزم التسلسل.

ثانيها: أن المطلوب إن كان معلوماً فلا فائدة في طلبه، وإن لم يكن معلوماً، فإذا وجده، كيف يعرف أنه مطلوبه؟

وثالثه: أن الإنسان قد يكون مصرّاً على صحة دليل زماناً مديداً. ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثان. وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني. ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين.

ورابعة: أن العلم بالمقدمتين لا يحصل دفعة في الذهن بدليل أنا نجد من أنفسنا أننا متى وجّهنا الذهن نحو استحضار معلوم يتعذر علينا في تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر. فالحاضر في الذهن أبداً، ليس إلا العلم بمقدمة واحدة، وذلك غير منتج بالاتفاق؛ فالفكر لا يفيد العلم.

واحتمل المنكرون للنظر في الإلهيات بوجهين:

أحدهما: أن إمكان طلب التصديق موقوف على تصوّر الموضوع والمحمول. والحقائق الإلهية غير متصورة لنا لما سبق: أننا لا نتصور إلا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا، فإذا فقد التصور الذي هو شرط التصديق، امتنع التصديق.

وثانيهما: أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه هويته التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا، ثم إن العقلاء اختلفوا فيها اختلافاً لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها.

فمنهم من قال: هو هذا الهيكل المحسوس. ومنهم من قال: أجسام سارية فيه. ومنهم من قال: جزء لا يتجزأ في القلب. ومنهم من قال: المزاج. ومنهم من قال: النفس الناطقة.

وإذا كان علم الإنسان بأظهر الأمور له وأقربها منه كذلك، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه؟

والجواب عن الأول: أنه نظري والتسلسل غير لازم؛ لأن لزوم النتيجة عن المقدمتين إذا كان ضرورياً وكانتا ضروريتين: إما ابتداءً أو بواسطة شأنها كذلك وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري، علم بالضرورة أن الحاصل علم.

وعن الثاني: أنه معلوم التصور مجهول التصديق، والمطلوب هو التصديق، فإذا وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم.

وعن الثالث أنه معارض بأغلاط الحس.





وعن الرابع: أننا قد نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين، والحكم بلزوم إحدى الجملتين للأخرى يستدعى حضور العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم، وذلك يدل على إمكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن.

وعن الخامس: هب أن تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها، لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات. وذلك كاف في إمكان التصديق.

وعن السادس: أن ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على تعذره.

فخر الدين الرازي: كتاب المحصل، تحقيق حسين آتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى 1991، ص 122 - 129.

أما ابن المعالمي، في كتاب «تحفة المتكلمين»، فقد ساق رأي الفلاسفة في «الله» ورد عليهم. ومما ساقه: إله فلاسفة الإسلام إله بلا ماهية، وبكنه لا يعلمه إلا هو. ثم قالوا مع هذا:

«[قالوا:] إن ذاته تعالى حية قادرة عالمة مختارة مريدة بصيرة، قالوا: وهو تعالى موجود واجب الوجود بذاته، وسائر الصفات من كونه تعالى حيًا قادرًا عالمًا ومريدًا ترجع إلى وجوب وجوده؛ لأنه تعالى وجود محض لا ماهية له، وأنه واحد من كل وجه لا يجوز عليه الكثرة بوجه من الوجوه، وهو تعالى عقل بمعنى أنه بريء من المواد، وهو يعقل ذاته وذاته معقولة له، وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً هو أمر واحد، ومع هذا قالوا: إن لذاته كنهًا لا يعلمه إلا هو».

ابن الملاحمي: تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، ص 5.

وأضاف البيضاوي - في كتاب طوابع الأنوار - ما يلي:

ثمة من الفلاسفة من أنكر المقدرة على المعرفة بالله - ويسمّيهم «المهندسين». وحجتهم الأساسية أن أقرب شيء إلى الإنسان نفسه، ومع ذلك فهي خفية عن معرفته، فكيف بمعرفته لذات الله التي هي أبعد ما يكون عن تصوره؟

«واحتج المهندسون [على استحالة معرفة ذات الله] بوجهين:

الأول: إن التصديق موقوف على التصور، وذات الله تعالى غير معلومة ولا جائزة التعقل، فلا يكون محكوماً عليه.

والثاني: أن أقرب الأمور إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بقوله: «أنا» و«أنت» ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في أنها ما هي وكيف هي، فما ظنك بأبعدها عن الأوهام والعقول؟

وأجيب عن الأول: بأن التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار، وذات الله تعالى كذلك.

ما ذكرتموه يدل على
صعوبة تحصيل هذا
العلم لا على تعذره.



قالوا: إن لذاته كنهًا
لا يعلمه إلا هو.



السلف منعوا عنه إلا
الأفراد من الأذكاء.

وعن الثاني: بأنه دليل على عسره، ولا شك فيه إذ الوهم يلبس العقل في مأخذه، والباطل يشاكل الحق في مباحثه، ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت فيه الأهواء، والسلف منعوا عنه إلا الأفراد من الأذكياء».

ناصر الدين البيضاوي: طوابع الأنوار، تحقيق عباس سليمان، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، 2007، القاهرة، ص 66 - 67.

ورد جلال الدين الدواني على المهندسين في كتاب «شرح العقائد العنصرية» بما يلي:

«والمهندسون أنكروا إفادته العلم في الإلهيات، متمسكين بأن أقرب الأشياء إلى الله هويته. وهي غير معلومة من حيث الكنه، وأنها جوهر أو عرض مجرد أو مادي. وقد تعارضت فيه الأدلة والمناقضات. ولم يتقرر شيء منها سالمًا من المعارضة والمناقضة. فعلم أنهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم. فما ظنك بأحوال الصانع وصفاته؟ بل إنما يؤخذ فيها بالأليق والأحرى.

قلت: ضعف هذا الدليل لا يخفى؛ لأن كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم. وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة إدراكها. ولئن استلزم، فلا يلزم من عدم إدراكه أن لا يكون إلا بعد مدرگا. على أن هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات أيضًا».

جلال الدين الدواني: شرح العقائد العنصرية، ص 63.

أبو بكر الباقلاني: التفكير في صنع الله لا في ذاته

«وإذا صح وجوب النظر، فالواجب على المكلف النظر والتفكر في مخلوقات الله، لا في ذات الله. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: 191]، ولم يقل: في الخالق، وأيضًا قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِلَهِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: 17]. فالنظر والتفكر والتكليف يكون في المخلوقات، لا في الخالق. وأيضًا قوله ﷺ: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله». وأيضًا قوله ﷺ: «مثل الناظر في قدر الله كالناظر في عين الشمس، فمهما أراد نظرًا ازداد حيرة». وأيضًا، فإن موسى ﷺ لما سأله اللعين فرعون عن ذات الله، أجابه بأن مصنوعات تدل على أنه إله ورب قادر، لا إله سواه. إذا نظر فيها وتأمل ولم يحدد له الذات فلا يكتفيها؛ لأنه لما قال له: ﴿وَمَارَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 23] قال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الشعراء: 24]، إلى أن كرر عليه السؤال وأجابه بمثل الأول، إلى آخر الآيات كلها، فمهما سأله عن الذات أجابه بالنظر في المصنوعات التي تدل على معرفته.

وقيل: سئل بعض أهل التحقيق عن الله ﷻ ما هو؟ فقال: إله واحد. فقيل له: كيف هو؟ فقال: ملك قادر، فقيل: له أين هو؟ فقال: بالمرصاد. فقال السائل: ليس عن هذا أسألك؟ فقال: الذي أجبتك به هو صفة الحق، فأما غيره فصفة الخلق. وأراد بذلك أن يسأله عن



كثرة الاختلاف

لا تدل على عدم حصول العلم.



الواجب على المكلف النظر والتفكر في مخلوقات الله، لا في ذات الله.



التكليف والتحديد والتمثيل، وذلك صفة المخلوق لا صفة الخالق، ولأن المتفكر إذا تفكر في خلق السموات والأرض وخلق نفسه وعجائب صنع ربه، أداه ذلك إلى صريح التوحيد؛ لأنه يعلم بذلك أنه لا بد لهذه المصنوعات من صانع قادر عليم حكيم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2010، ص 29.

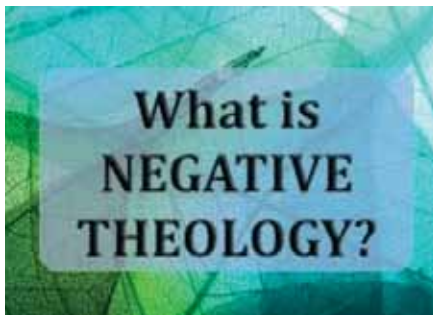
ومع ذلك، فقد فكر أغلب المتكلمين في ذات الله. وهذه خلاصات عما توصلوا إليه بعد التفكير في أمر «الله».

الإله المعروف والإله المجهول الإله الخفي والإله البدي

«وأما قوله [= القونوي]: «مع اتفاق جميع العقلاء بأن حقيقته [= حقيقة الله] مجهولة»، فمن الواجب أن يقول: «مع اتفاق الحكماء»، لأن مشايخ المعتزلة من المتكلمين يدعون أن حقيقته تعالى معلومة للبشر كما هي». من رسالة جوابية لعلاء الدين الطوسي على صدر الدين القونوي.

كان الجاحظ يرى أنه ليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله. والكفار عنده بين معاند وبين عارف قد استغرقه حبه لمذهبه وشغفه وإلفه وعصبيته فهو لا يشعر بما عنده من المعرفة بخالقه وتصديق رسله. المعرفة بالله عنده تدخل في باب الطباع، فهي طبع للإنسان، وتجاهل الإنسان فكرة الله كأنها تجاهل لطبعه.

دوماً تساءل علماء اللاهوت - سواء في التقليد اليهودي أو النصراني أو الإسلامي -: وماذا لو كان هناك رب أو حقيقة لكنها ليست من شأنها أن تُعلم؟ وماذا لو كانت تقع هذه الحقيقة في ما وراء إمكاناتنا - نحن معشر البشر - في الوصف والتصوير والتخيل، وذلك بحيث يمسى الكلام عن الله - علم الكلام - غير مجد ولا مثمر؟ ألم يكن عالم اللاهوت القديم جريجوريوس النيصي (Gregory of Nyssa) (ولد ما بين 331 - 341 / وتوفي بعد عام 394) قد لاحظ أنه: «من شأن المفاهيم [التي ننشؤها لكي نصف الله] أن تنشأ عنها الأوثان، وأنه وحدها تقوى الله تجعلنا نستشعر وجود الله، وأن البشر يقتل بعضهم بعضاً حول الأوثان، بينما استشعار الرب - وليس التفكير فيه - هو ما يجعلنا نجثو على ركبتينا ساجدين» (حياة موسى)؟



لكن، هل يتبع هذا استحالة أن الكلام عن الرب - الكلام بعامة - أمر مستحيل؟ يُسمّى علم الكلام الذي يتبنى هذا الموقف باسم «علم الكلام السالب» أو «اللاهوت السالب» Negative Theology. لكن، هل ما من قول في الله إلا وينبغي أن يكون قولاً سالباً؛ أي: متعلقاً بما ليس الله إياه لا بما هو الله في حقيقته؟ وهل من المستحيل

إنّا سمعنا من
العلماء قول من
يقول: إنّا نعرف الله
بما عرف به نفسه
كتابة، وقول من
يقول: إنّا عرفنا
الصفات، فبالصفات
عرفنا الله، وقل من
يقول: إنّا نعرف
الصفات لا الموصوف
بها، واختلفوا في
ألفاظهم واختلفوا في
معانيهم.



الكلام عن الله؟ وأليس الكلام عن الله تناقضًا في اللفظ ما دام لا يمكن الكلام عن شيء من شأنه أنه لا يقبل الكلام عنه؟

لكن، في المقابل، ألم ينقل القديس بولس عن مزامير داود أن هذا النبي قال: «أمنت لذلك تكلمت (مز 116: 10)» (رسالة إلى أهل كورنثوس: الثانية 4: الآية 13)؟ وألم يتحدث القديس أنسلم (1033 أو 1034 - 1109) عن أمر «الإيمان الساعي إلى الفهم أو التعقل» *Fides quaerens intellectum*: «آمن كي تعقل»: «أنا لست أسعى، يا ربي، إلى أن أهتك غور أسرار طبيعتك المحجوبة، ففهمي المحدود لا يمكن أن يسبر جلال كمالاتك، ولكنني أربح في أن أفهم، بقدر ما يوجد ذلك في أعماقي، الحقائق المقدسة التي يحييها قلبي والتي يقر إيماني بوجودها فيك. فأنا لا أسعى إلى أن أفهم حتى أؤمن، وإنما أؤمن حتى أفهم، فلا يمكن لي أن أحصل على الفهم ما لم أؤمن أولاً» (ضميمة كتاب حديث النفس).

على أن السؤال الذي سرعان ما يبرز: إلى أي حد يستطيع العقل تفهم الإيمان؟ وهل يمكنه فهم كل ما يؤمن به؟

هل نعرف الله حقًا؟ وإذا كان فِيمَ؟

الفزاري:

«قلت: وجدنا الله يتسمّى بأسماء يتسمّى بها المخلوقون. قلت: مَيِّزْ لي ذلك.

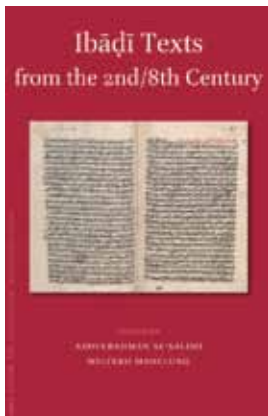
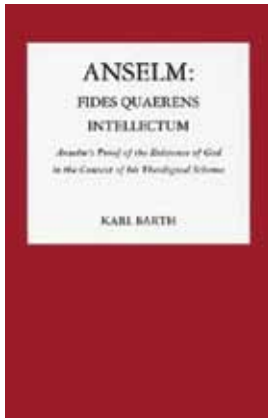
قال: الفرق في ذلك بيّن واضح، قد يقال: الله سميع وبصير وعالم لا بمعنى، ويقال لفلان: سميع وبصير وعالم بمعنى. والذم أن يقال لفلان: قصير قبيح الصورة ينام ويفعل وتأخذه السنة والنوم. والله تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. واعلم أن كل شيء يبلغه وهمك ويحيط به علمك أن الله خالقه؛ لأن الله لا تدركه الحواس، وإنما تدرك الحواس الخلق بعضهم بعضًا، والله ليس بريح فتدركه الأنوف، ولا بطعم فتدركه الذائقات، ولا بلون فتدركه الأبصار، ولا بصوت فتدركه الأسماع.

قلت: إذا كان الأمر هكذا فلمَ حقًا، زعمت، أنك تعرف الله، وإنما السبيل إلى المعرفة بهذه الجوارح الخمسة؟

[قال]: قد يدرك السمع الأصوات من المخبرين عن الله تعالى ورسوله والكتاب المنير أن الله هو الرحمن الرحيم، فالجوارح مدركة للخبر، والخبر دليل على الله الذي هو المعروف، المدلول عليه، والدال هو الله تعالى.

[قلت]: إن سأل سائل فقال: هل تعرف الله تعالى؟

[قال]: الجواب في ذلك: إننا سمعنا من العلماء قول من يقول: إننا نعرف الله بما عرف به نفسه كتابة، وقول من يقول: إننا عرفنا الصفات، فبالصفات عرفنا الله، وقل من يقول: إننا نعرف الصفات لا الموصوف بها، واختلفوا في ألفاظهم واثلفوا في معانيهم.



فإن قال: ما معنك: الله عظيم وجليل وشريف، إذا نفيت عنه هذه المعاني التي تُعقل في الخلق؟ وإنما عقل العقلاء الجليل من الخلق، ومثله العظيم. قال: إنما ذلك تعظيم لله لا لخلقه».

عبد الله بن يزيد الفزاري: كتاب التوحيد في معرفة الله، تحقيق عبد الرحمن السالمي وولفرد مادلونج، ضمن كتاب:

Early Ibadi Theology, edited by Abdulrahman Al-Salimi and Wilferd Madelung, Brill, Leiden / Boston, 2014, p. 173-174.

أبو القاسم النيسابوري:

كيف يدرك ما لا يتناهى [الله] بأوهام متناهية [العقل البشري]؟

«فإن قال: كيف يدرك ما لا يتناهى بأوهام متناهية؟

«وقد اختلف جواب أهل الحق عن هذا السؤال:

فقال قوم: إن الباري - سبحانه - معلوم لأهل الحقيقة؛ فنعلم وجوده، ونعلم أننا متى توهمنا وجوده وإن طالت الفكرة فيه، كان سابقاً لما توهمناه، ولا غاية له، وكذلك صفاته معلومة، ووجه علمنا بعلمه وقدرته أن نعلم أن لهما في الجملة من المعلوم والمقدور ما لا نهاية له، وكذلك سائر الصفات.

وقال قوم: إننا وإن كنا نعلمه، فلا يعلمه على الحقيقة إلا هو.

قال الأستاذ أبو إسحاق [الإسفراييني] رحمته الله: «والقولان متقاربان؛ فإن الذين قالوا: إننا لا نعرفه على الحقيقة، فمعناهم بذلك أن علومنا لا تستغرق وجوده؛ إذ ليس للذات نهاية والأزل غير مدرك، ولا يستوفى ما يتعلق بصفاته على التفصيل؛ فإنها غير متناهية في العدد، فهذا هو حقيقة العلم به. وكأنهم قالوا: لا سبيل إلى العلم به على هذا الوجه.» هذا كلام الأستاذ.

وكان يقول: حقيقة الإله وما يختص به عن غيره صفة ثابتة اقتضت له التقديس عن الأحياء ومناسبة الحدوثان.

ومن المعتزلة من قال: حقيقة الإله: قدمه ووجوب وجوده.

وقال أبو هاشم: أخص وصفه سبحانه تعالى حال، هو عليها، توجب له كونه حياً عالماً قادراً.

وقال بعض أصحابنا: قيامه بنفسه بلا نهاية.

وقال الإمام [الجويني]: وهذه ألفاظ مبهمة.

وقال القاضي [الباقلائي]: «لله تعالى أخص وصف لا يدرك اليوم». وهل يدركه المؤمنون عند الرؤية؟ تردد فيه (...).





وقال الإمام: إنه
سبحانه يعلم حقيقة
نفسه ووجوده،
وليس للمقدور
الممكن من مزايا
العقول عندنا موقف
تنتهي إليه، فلا يمتنع
في قضية العقل
مزية لو وجدت
لاقتضت بحقيقة الإله
سبحانه تعالى.

وقال الإمام: إنه سبحانه يعلم حقيقة نفسه ووجوده، وليس للمقدور الممكن من مزايا العقول عندنا موقف تنتهي إليه، فلا يمتنع في قضية العقل مزية لو وجدت لاقتضت بحقيقة الإله سبحانه تعالى».

أبو القاسم النيسابوري: الغنية في الكلام، تحقيق مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2010، ص، 345 - 346.

وهذا الإمام المتوكل على الله (الزيدية) يتساءل في كتابه: «حقائق المعرفة في علم الكلام» مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003. ص 188 - 189.

«كيف بالحد لما لطف عن الحس واستسر عن الوهم؟»

فإن قالوا: لِمَ استسر؟ قلنا: لم يستسر بحيلة يخلص إليها كمن احتجب عن الناس بالأبواب والستور. وإنما معنى قولنا: «إنه استسر» أنه لطف عن مدى ما تبلغه الأوهام كما لطف الشمس وارتفعت عن إدراكها بالبصر.

فإن قالوا: ولِمَ لطف؟ - وتعالى عن ذلك - كان خطأ في القول؛ لأنه لا يليق بالذي هو صانع كل شيء إلا أن يكون فائتاً لكل شيء، متعالياً عن كل شيء.

فإن قالوا: فكيف يعقل إن كان فائتاً لكل شيء متعالياً عن كل شيء؟ قلنا: إن الذي يطلب معرفته من الشيء أربعة أوجه:

أولها: أن ينظر ما هو؟

والثاني: أن يعرف ما هو في ذاته وجوهره؟

الثالث: أن ينظر كيف هو وما صفته؟

الرابع: لماذا هو؟ ولأي علة هو؟

فليس من هذه الوجوه شيء يمكن المخلوق أن يعرف من الخالق حق معرفته سوى أنه موجود فقط. فأما ما هو؟ وكيف هو؟ فممتنع عليه كنهه وكمال المعرفة به، وأما لماذا؟ فهو ساقط في صفة الخالق؛ لأنه جل ثناؤه صانع كل شيء، وليس شيء بصانع له.

ثم ليس علم الإنسان بأنه موجود يوجب له أن يعلم ما هو؟ وكيف هو؟ كما أن علمه بوجود النفس لا يوجب له أن يعلم ما هي؟ وكيف هي؟ وكذلك الأمور الروحانية اللطيفة.

فإن قالوا: أفرطتم فيما تصفون، من قصور العلم عنه حتى كأنه غير معلوم. قلنا: كذلك من جهة إذا رام العقل معرفة كنهه، والإحاطة به، وهو من جهة أخرى أقرب من كل قريب إذا استدل عليه بالدلائل الشافية».

وممن تبثوا ضرباً من اللاهوت السلبي ابن سينا.

ففي كتاب التعليقات يقدم لهذه الفكرة بالقول:



«الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض، فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار

والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض. ومثال ذلك أننا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية وهو أنه الموجود لا في موضوع. وهذا ليس حقيقته، ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف سبباً له هذه الخواص وهي: الطول والعرض والعمق، ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل إنما نعرف سبباً له خاصية الإدراك والفعل، فإن المدرك والفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصة أو لازم. والفصل الحقيقي له لا ندركه، ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء، لأن كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم. ونحن إنما ثبت شيئاً ما مخصوصاً عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص، ثم عرفنا لذلك الشيء خواص. أخرى بواسطة ما عرفناه أولاً ثم توصلنا إلى معرفة أنيتها: كالأمر في النفس والمكان وغيرهما مما أثبتنا أنياتها لا من ذاتها بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها، أو من عارض لها أو لازم».

ابن سينا، التعليقات، تحقيق بدوي، ص 34 - 35.

وفي ما يخص أمر معرفة الله، يقول:

«لا نعرف حقيقة الأول [= الله]، إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود».

وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة. ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات. وحقيقته إن كان يمكن إدراكها هو الموجود بذاته؛ أي الذي له الوجود بذاته. ومعنى قولنا «الذي له الوجود» إشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته، وليس حقيقته الوجود نفسه ولا ماهية من الماهيات، فإن الماهيات يكون بها الوجود خارجاً عن حقائقها.

وهو في ذاته علة الوجود، وهو إما أن يدخل الوجود في تحديده. ودخول الجنس والفعل في تحديد البسائط على حسب ما يفرضهما لها العقل، فيكون الوجود جزءاً من حده لا من حقيقته، كما أن الجنس والفعل أجزاء لحدود البسائط لا لذواتها؛ وإنما يكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها.

الوقوف على حقائق
الأشياء ليس في
قدرة البشر.



لله مائة
لا يعلمها إلا هو.



أجزاء حد البسيط تكون أجزاء لحدّه لا لقوامه، وهو شيء يفرضه العقل: فأما هو في ذاته فلا جزء له.

ونحن نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب فإننا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون واحداً حتى يكون نوع وجوده مخالفاً لنوع وجود آخر ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه أولاً وهو أنه واجب الوجود».

ابن سينا، التعليقات، تحقيق بدوي، ص 35.

وقد بنى بعض أهل التصوف على لاهوت ابن سينا السالب هذا استنتاجهم بأن: «تعين الحق في تعقل كل عاقل لا يمكن أن يكون مطابقاً لما هو الحق عليه في نفسه ولا لتعيينه عند نفسه من حيث ما يمتاز عن سواه إن اقتضى علمه بنفسه ذلك؛ أعني الامتياز». وأنه: «إذا لم يكن هذا النوع من التعقل مطابقاً لما هو الأمر عليه [= الله في حقيقته]، فكل حكم يترتب عن هذا التعقل ويضاف إلى الحق سلباً أو إثباتاً إنما هو مضاف إلى هذا التعقل والتعين المتشخص في تصور العاقل، ليس ثابتاً للحق من حيث علمه بنفسه، ولا مسلوباً عنه بدون هذا الاعتبار، إذ لا مطابقة، فلا علم، فلا حكم يصح عن الحق للعقل من هذا الوجه».

والبديل الذي يقترحه هو: الحق يعرف بالحق لا بالعقل

«ونحن نقول: إن من مقتضى الذوق الصحيح الذي خطئ به أهل الحق [= المتصوفة] منه سبحانه أن مبدأ معرفتهم معرفة الحق، لكن بالحق لا بقواهم وعقولهم. فإذا عرفوا الحق بالحق، عرفوا بعد ذلك نفوسهم بالحق من حيث ما عرفوه به، ثم عرفوا ما شاء الحق أن يطلعهم عليه دفعة أو بالتدريج. ولهذا يستحيل عندنا أن يعرف أحد حقيقة شيء، ما لم يعرف الحق. والحق في كل متعين عقلاً أو ذهنًا أو حساً غير متعين ولا ممزوج ولا مماثل ولا بعيد إلا من حيث امتياز حقيقته عن كل شيء».

رسالة صدر الدين القونوي إلى نصير الدين الطوسي: المراسلات، تحقيق كوردن شوبرت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 2011، ص 53.

وهل معرفة الله بالكنه ممكنة؟

ينسب إلى ضرار القول الجازم: لله مائة لا يعرفها إلا هو. وقد رد عليه العديد من المتكلمين.

الرد المعتزلي على ضرار: ابن الملاحمي

«حكي عن ضرار أنه قال: لله مائة لا يعلمها إلا هو. فليس يخلو إما أن يعني بهذه المائة حقيقة ذاته، أو يعني بها حالة زائدة عن حقيقة ذاته. فإن عني بها أن ذاته تعالى ذات مخصوصة مباينة بنفسها لغيرها من الذوات فهو صحيح، وهو قولنا، إلا أنه أخطأ حيث

إن من مقتضى
الذوق الصحيح الذي
خطئ به أهل الحق
[= المتصوفة] منه
سبحانه أن مبدأ
معرفتهم معرفة
الحق، لكن بالحق
لا بقواهم وعقولهم.



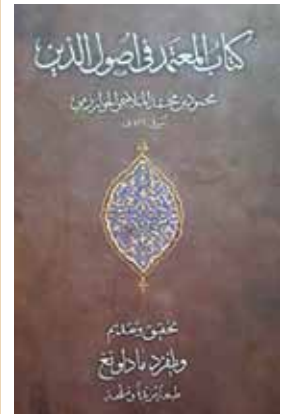
قال: إنه لا يعلمها إلا هو تعالى؛ لأننا نعلم أن ذاته تعالى حقيقة مباينة لسائر الذوات بنفسها، كما يعلمها هو تعالى، فلم يصح أن يقال: إنه لا يعلمها غيره تعالى.

فإن قيل: إنكم تعلمون أنه تعالى ذات وحقيقة مخصوصة بنفسها، لكنكم لا تعلمون ما تلك الحقيقة. ولهذا إذا سئلتكم فقول لكم: فما تلك الحقيقة التي عرفتموها؟ لم يمكنكم أن تعينوها وأن تعبروا عنها بعبارة تنبئ عنها بعينها، كما يمكنكم أن تعبروا عن الجوهر بأنه حجم وعن هيئة السواد بأنه سواد، ولو رأيتم ذاته تعالى لأمكنكم أن تعبروا عن حقيقتها. فأما هو تعالى فإنه عالم بحقيقة ذاته، ويمكن أن يعبر عن حقيقة ذاته بعبارة تنبئ عنه. فهذا هو معنى قولنا: إن له تعالى مائية لا يعلمها إلا هو، وقلنا: إنه تعالى لو رأي لرتي عليها، قيل له: إن الأشياء المعلومة على التفصيل والتعيين إما أن يكون طريق العلم بها هو الإحساس بالحواس، فمتى علمناها بطريقها فقد علمناها على حقيقتها وعلى ما هي عليه في أنفسها، وأمکننا أن نعبر عما تعلق به علمنا مما هي عليه في أنفسها بالعبارات التي وضعها أهل اللغة لما علموه منها. ونقول: إن هذه الأشياء معلومة بنفسها، لا لحكم ودليل، ولم يجز أن نجوز أن لها حقيقة ومائية أزيد مما أدركناها عليه؛ لأنها لا تُعلم بنفسها ولا دليل عليها. ولهذا لا نجوز أن يكون للحجم مائية يُسمع عليها، ولا للصوت مائية يُرى عليها أو يُلمس بها. وإما أن يكون طريق العلم بها هو تأثيرها وحكمها، فمتى علمناها بحكمها وتأثيرها، وفصلناها بذلك الحكم والتأثير من غيرها من الذوات، كان ذلك العلم هو العلم بها على التفصيل والتعيين. ونزل العلم بها من طريق حكمها وتأثيرها منزلة الإدراك فيما يُعلم بالإدراك في باب التعيين والتفصيل، ونعبر عنها بالعبارات التي وُضعت لها في اللغة، ونقول: إن هذه الذوات ليست معلومة بنفسها، بل بدليل وحكم، وكان العلم بها بحكمها ودليلها هو العلم بحقيقتها ومائيتها. فإذا لم يدل دليل على أن تلك الحقيقة تُحس وتُعلم بطريق غير الحكم والدليل لم يصح أن نجوز أن لها حقيقة تعلم عليها غير ما علمناه من حقيقتها بحكمها ودليلها، ولم يصح أن نجوز أن ما علمناه من حقيقتها بحكمها فإنه يُعلم بطريقة أخرى؛ لأن تجويز ذلك تجويز لما لا يمكن أن يُعلم، وتجويز ذلك يؤدي إلى الجهالات.

ولا فرق بين أن نجوز ما ذكرناه وبين أن نجوز لها مائيات لا نهاية لها، وأن نجوز للمحدثات مائيات غير ما علمناه عليه. ولهذا لا نجوز أن للحياة أو القدرة حقيقة أخرى تُعلم عليها بطريقة الإحساس، أو ما علمناه من حقيقتها بحكمها يُعلم بطريق الإحساس. فإذا صح ذلك، وكان ذاته تعالى لا يصح أن تكون محسوسة (...) لم يصح أن يكون طريق العلم بها إلا الحكم والدليل. فما دل عليه الدليل والحكم هو العلم به تعالى على حقيقته وماهيته، والزائد على ذلك مما لا طريق له لا يجوز تجويزه، كما ذكرناه في سائر الذوات. فإذا كنا قد علمنا ذاته تعالى بجميع أحكامها وصفاتها، وكان ذلك هو العلم بحقيقته وماهيته، ووجب نفي ما زاد على ذلك، بطل قول من يقول: إن له تعالى مائية لا يعلمها إلا هو تعالى».

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونج، مركز بزوهشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران،

1390هـ، ص 252 - 253.





ابن الملاحمي: الرد على الفلاسفة القائلين بأن لا سبيل إلى معرفة حقيقة الله.

قال بعض الفلاسفة: لا يعرف الله إلا الله؛ ما أحال معرفة البشر بالله. وهو ما يهدم أسس علم الكلام هدمًا؛ مما دفع الكثير من المتكلمين إلى الرد عليهم. هذا نموذج:

«قالوا: إن واجب الوجود بذاته لا سبيل إلى معرفة كنهه سوى أنه يُعرف وجوب وجوده، واعتل لذلك بعضهم فقال: إنه لا سبيل إلى معرفة ما لا نظير له نعلمه في الشاهد، وإذا لم نعرف في الشاهد موجودًا لا ماهية له، وكانت حقيقة ذاته وأنه لا يعرف الله إلا الله، ولا يعرفه الملائكة أيضًا؛ لأنهم جواهر وجودها غير ماهياتها.

قال: وبيان هذا أنك كيف ما سألت عن كفيته، فلا سبيل إلى تفهيمك إلا أن تضرب لك مثالًا من مشاهدتك الظاهر بالحس والباطن في نفسك بالعقل:

فإذا قلت: كيف يكون الأول عالما بنفسه؟ فجوابك أن يقال: كما تعلم أنت نفسك، فتفهم الجواب.

فإذا قلت: فكيف يعلم الأول غيره؟ يقال: كما تعلم أنت غيرك. وكذا في نظائره. والمقصود أنك لا تقدر على أن تفهم شيئًا من الله إلا بالمقايضة إلى شيء في نفسك، نعم تدرك من نفسك أشياء تتقارب في الكمال والنقصان، فتعلم من هذا أن ما فهمت في حق الأول أشرف وأعلى، فيكون ذلك إيمانًا بالغيب مجملًا، وإلا فتلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها؛ لأن مثل تلك الزيادة لا توجد في حقك، فإذا لم تكن لذات الأول نظير منك لم يكن لك سبيل إلى فهم ذاته البتة؛ لأنه وجود بلا ماهية، ولا يمكن أن يضرب له مثال من نفسك، فلا يمكنك إذن فهم وجود بلا ماهية.

فإذا قلت: فإذا علمنا أنه وجود بلا ماهية، فهو علم بماذا؟ قلنا: هو علم بأنه موجود، وهذا أمر عام. وقولنا: إن وجوده ليس غير ماهيته، بيان أنه ليس مثلك، فهو علم بنفي الماهية لا بحقيقته المنزهة عن المماثلة، كعلمك زيدًا ليس بصانع ليس علمًا بصنعه، بل هو علم بنفي شيء عنه، وعلمك بصفاته كقدرته وإرادته وغيرهما يرجع إلى علمه بنفسه، وعلمك بنفسه هو علم بلازم من لوازم ذاته، لا بحقيقة ذاته.

فإن قلت: فكيف السبيل إلى معرفته؟ قيل لك: بأن تعرف بالبرهان أن معرفته محال، وأنه لا يعرفه غيره، فمن لم يعرف أن العجز عن معرفته ضروري بالبرهان الذي ذكرنا فهو جاهل، وهم كافة الخلق إلا الأنبياء والأولياء والراسخون في العلم.

يقال لهم [= للفلاسفة]: ما تعنون بقولكم إنكم لا تعرفون منه ذاته بعد قولكم: إنكم عرفتم وجوب وجوده، وأنه وجود محض؟ إن عنيتم بكنه ذاته أمرًا زائدًا على وجوده بطل قولكم إنه وجوده، ولزمكم أن تكون ذاته تعالى مركبًا من جنس وفصل، فيكون وجوده مطلقًا وكنهه فصلًا، ولزمكم أن يحصل في ذاته كثرة، وأنتم تأبون كل هذا، وإن عنيتم بكنه ذاته وجوده المخصوص المحض، وذلك حقيقة ذاته، قيل لكم: أتجوّزون أن تكون هذه الحقيقة

محسوسة بالحواس الظاهرة أم لا؟ فإن قالوا: نعم، بطل بما تقدم في هذا الكتاب من أنه تعالى ليس بمحسوس بشيء من الحواس. والظاهر من قولهم أيضًا أنهم لا يجوزون ذلك عليه، فيقال لهم: فإذا لم يكن كنه ذاته زائدًا على وجوده المحض وقد علقتم بذلك بجميع لوازمه فلم يبق وراء ذلك أمر تحسونه من بعد، أو تعلقونه من بعد، فقد علقتم حقيقة ذاته بكنهها، وبطل قولكم: إننا لا نعرف كنهها.

وإن قالوا: إن علمنا بوجوده المحض علم بحقيقة ذاته، ونعني بقولنا: إننا لا نعرف كنه ذاته؛ أي: لا نعرفها على التفصيل، قيل لهم: إن العلم بالشئ على التفصيل يستدعي معلومًا مفصلاً عن أغياره ليصح أن يحصل العلم المفصل به، والشئ إنما ينفصل عن غيره إما بنفسه كما ينفصل السواد عن البياض؛ لأنه ينفصل عنه لا بأمر زائد من أنه سواد، أو بذاتي من ذاتياته كما ينفصل الإنسان بالنطق عن سائر الحيوانات، أو بأمر يقترب به إما لازم من لوازمه أو عرضي له. وليس يجوز أن يكون انفصال البارئ عن غيره بأمر عرضي أو بلوازمه؛ لأن انفصاله لا يكون [إلا] ذاتي، ولم يجز أن ينفصل بذاتي عن ذاتياته؛ لأنه واحد من كل جهة لا كثرة فيه، فلم يبق إلا أن انفصاله بحقيقة ذاته، وحقيقة ذاته ليس إلا وجوده المخصوص المحض.

فإذا عقلنا ذلك فقد علمنا ذاته على التفصيل لا علمًا مجملًا، إلا أن يقال: إن بعد هذا التعقل لذاته يبقى كونه محسوسًا لنا بالحواس الظاهرة، ولم يحصل ذلك بعد، فجاز أن نقول: إنه بقي إدراك لذاته ينتظر، وقد بينا أن ذلك يستحيل في ذاته، فسقط انتظاره وتوهمه، أو يقال: إنه، وإن حصل هذا التعقل لذاته، إلا أننا لم نعلم كل لازم من لوازم ذاته على التعيين والتفصيل، ومتى علمنا شيئًا من لوازمه ينفصل علمنا بذاته، وإذا لم يمكننا أن نحيط علمًا بجميع لوازمه على التفصيل، كالعلم بمقدورات ومعلوماته، صح أن يقال: إننا لا نحيط به علمًا، وهذا صحيح، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110]، إلا أن نفي العلم بلوازم ذاته لا يفهم من قولهم: إننا نعقل كنه ذاته؛ لأن المفهوم منه: إننا لا نعلم حقيقة ذاته، وقد بينا فساد هذا، وقد نقضنا القول في هذا الفصل فيما تقدم على ضرار في قوله: إن لله لماهية لا يعلمها إلا هو، ولورئي لرئي عليها.

وأما قول هذا القائل: إنه لا سبيل إلى تفهيمك أمرًا إلا أن نضرب له مثالًا، ولم يضرب له مثالًا، فبطل كلامه، وعلى أننا كما نعقل الشئ بنظيره، فكذلك نعقل به مخالفه وضده ونتوهم ذلك. ألا ترى أننا نتصور صورًا وأشكالًا مخالفة لما نشاهده من الصور والأشكال ونتوهم ضدًا للجسم ونعقله، ولهذا نستدل على نفيه؟

وعلى أنكم خالفتم الفلاسفة بما قلمتموه الآن؛ لأنهم ذكروا أن التصور على ضربين، أحدهما: تصور عن الوجود، والثاني تصور مرسل. فالأول كأن نشاهد إنسانًا فنتصور الإنسان؛ والثاني كأن نتصور حيوانًا لا وجود له، مثل أن نتصور حيوانًا مركبًا من عنز وأيل، فإذا أمكن أن نتصور ما لم نشاهد له نظيرًا صح أن نفهم من كلام المخاطب ما لم نجد



له نظيرًا من أنفسنا. ويقال له: ألسنت تصورت وعقلت وجودًا محضًا لا ماهية له في الجملة، وإن قلت: لا أعرف ماهيته على التفصيل، وإن لم تشاهد بالحس الظاهر ولا الباطن من نفسك ولا من غيرك مثله في الجملة والتفصيل؟ فبطل كلامك.

وأما قوله: إن المقصود أنك لا تفهم شيئًا من الله إلا بالمقايضة إلى شيء من نفسك، يقال له: أخبرنا عن لوازم ذاته، كوجوب وجوده وكونه مبدأ لكل، هل وجدت نظير ذلك من نفسك حتى فهمته في ذاته؟ فإن قال: نعم، فقد أثبت غير البارئ تعالى واجب الوجود ومبدأ لكل، وليس هذا من قوله، وإن قال: لا، يبطل كلامه.

ويقال له: فما فهمناه من صفاته تعالى، نحو قدرته وعلمه، أثبت فينا أمثالها حتى فهمناها؟ فإن قال: نعم، أثبت نظيرًا له تعالى في صفاته ولوازم ذاته، وليس يغنيه قوله: إنك تفهم من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال والنقصان، والزيادة التي توهمتها في حق البارئ لا تعرف حقيقتها؛ لأنه لم يحصل مثلها فيك؛ لأن الزيادة ينبغي أن تكون من جنس الزيد عليه حتى تكون زيادة، فإذا فهمنا المزيد عليه فقد فهمنا الزيادة، ونفهم أيضًا أنه لا نهاية لتلك الزيادة في حق البارئ تعالى، كما نقوله نحن في مقدوراته أنه لا نهاية لها.

وأما جوابه عن سؤاله نفسه: إن علمنا بما هو واجب الوجود علم بماذا؟ وقولهم: إنه علم بأمر عام، لا بحقيقة ذاته، فإنه يقال له: لو كان أمرًا عامًا لشاركه في ذلك غيره، ولكان لا بد من فصل ينفصل به عن غيره، وليس هذا من قولهم، فلا بد من القول بأنه علم بوجوده المخصوص وأنه علم بحقيقة ذاته. وقوله: إن علمنا بصفاته هو علم بلوازمه ذاته، لا بحقيقة ذاته، باطل؛ لأن العلم بلازم الذات لا يمكن إلا ضمنًا للعلم بالذات؛ لأن العلم بالصفة لا يتصور إلا إذا كان الموصوف أصلًا في تعلق ذلك العلم، ومتى كان العلم علمًا بأخص لازم للذات، كعلمنا بأنه واجب الوجود، لم يتصور إلا ضمنًا للعلم بحقيقة الذات، فبطل قوله: إن معرفته محال، وثبت أن غيره تعالى يعرف ذاته.

وذكر بعض النقلة: إننا لا نعرف من نفوسنا أننا إنما نعرف ذات واجب الوجود بلازم، وهو أنه يجب وجوده، ونعرف أيضًا أننا لا نعرف كنهه، وإذا كنا نعرف من نفوسنا أنه ليس عندنا من المعرفة سوى ما ذكرنا، ونعرف أننا لا نعرف كل ما بعده كما يعرفه هو، صح لنا أننا لا سبيل لنا إلى معرفة كنه ذاته، وصح أنه يتعالى عن كل صفة واقعة تحت الحس والوهم والعقل، لا الحاسة تدركه ولا العقل يحيط به، وصح أننا لا نعرف اسمًا يليق بذاته ولا صفة تنبئ عن حقيقته سوى أنه يجب وجوده. فهو سبحانه مجهول الاسم عندنا إلا ما ورد به الشرع. فهو إذاً أعلى من الوجود، ولكننا لا نهتدي إلى شرح اسم آخر من قولنا: واجب الوجود بذاته.

فيقال له: قولك: إننا نعرف من أنفسنا أننا لا نعرف كنهه تعالى، أتعني به أننا نعرف ذلك من أنفسنا باضطرار أم نعني به أننا نعرفه باستدلال؟ فإن عني الأول، قيل له: إذا كنا نعرف ذات واجب الوجود باستدلال فكيف نعرف باضطرار أن لذاته كنهًا؟ فإننا لا نعرف

ذلك الكنه باضطرار. وبماذا تدفع من يقول لك: وأنا أعرف من نفسي باضطرار أنه لا كنه لذاته تعالى؟ فإن عنى الثاني، قيل له: فما دليلك على أن له تعالى كنهًا وراء وجوب وجوده حتى يصح قولك: إننا نعرف باستدلال أن لذاته كنهًا لا نعرفه؟

وأما قوله: وإذا كنا نعرف أنه ليس عندنا سوى ما ذكرنا صح أنه لا سبيل لنا إلى معرفة كنه ذاته، فإنه يقال له: ليس يلزم أن لا نعرف أكثر مما نعرفه إن ثبت له تعالى كنه، فدل أولاً [على] أنه له كنهًا حتى يثبت أنك إذا لم تعرف أكثر مما عرفته أنه لا سبيل لك إلى معرفة كنهه. ثم يقال له: ليس يلزم في كل ما يعرف الإنسان أنه لا يعرفه أن يعرف أن لا سبيل له إلى معرفته. ألسنا نعرف قبل الاستدلال على إثبات واجب الوجود بذاته أننا لا نعرف ذاته، ثم لا يجب أن نعرف لأجل ذلك أنه لا سبيل لنا إلى معرفته؟ فما أنكرت أن يكون حالك في معرفة كنهه كذلك؟

وأما قوله: إننا نعرف ذات واجب الوجود بلازم، فإنه يقال له: أخبرنا هل يتصور العلم بلازم من لوازم الذات من غير أن يحصل ضمناً للعلم بحقيقة الذات؟ فإن قال: نعم، بطل ما نجده [من] تعذر العلم بلازمه، إلا أن العلم يجوز أن يكون محملاً بتلك الذات غير مفصل ويصح أن يحصل العلم بلازمه، كان الكلام عليه ما تقدم من أن العلم إنما يكون مجعلاً بالذات إذا بقي وراءه أمر ينتظر حصول العلم به، وذلك إما إحساس لتلك الذات، أو علم بذاتي زائد مما علم من ذاتياته، أو لازم من لوازمه، فإذا لم يجز الإحساس على ذاته تعالى، ولم يكن له ذاتي إلا وجوده المخصوص، ولوازمه معلومة، لم يبق ينتظر حصول العلم به حتى يقال: فاتنا العلم بحقيقة ذاته».

ابن الملاحمي: كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونغ، مركز بزوهشي ميراث مكتوب، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه آزاد برلين، تهران، 1390هـ، ص 760 - 765.

موقف التفاتزاني في شرحه على المواقف:

«قال [عضد الدين الإيجي في المواقف]: (المبحث الثاني): في العلم بحقيقته تعالى. كثير من المحققين على أنه غير حاصل للبشر لأن ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب وإضافات، ولأن ذاته تمنع الشركة، والمعلوم لا يمنعها بدليل افتقارها إلى بيان التوحيد، ثم هو كاف في صحة الحكم عليه».

اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر؛ أي: في معرفة ذاته بكنه الحقيقة. فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافاً لجمهور المتكلمين، ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافاً للفلاسفة.

احتج الأولون بوجهين:

أحدهما: أن ما يعلم منه البشر هو السلوب والإضافات والأحسن أن يقال: هو الوجود - بمعنى أنه كائن في الخارج - والصفات - بمعنى أنه حيّ عالم قادر ونحو ذلك - والسلوب



- بمعنى أنه واحد أزلي أبدي ليس بجسم ولا عرض وما أشبه ذلك، والإضافات - بمعنى أنه خالق ورازق ونحوهما. وظاهر أن ذلك ليس علمًا بحقيقة الذات [و] لا يقال: الوجود عين الذات عند كثير من المحققين، فالعلم به علم به؛ لأننا نقول: قد أشرنا إلى أن معنى العلم بوجوده التصديق بأنه موجود ليس بمعدوم، لا تصور وجوده الخاص بحقيقته، وكذا الكلام في الصفات.

وثانيهما: أن ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصويره الشركة فيه، ولا شيء مما يعلم منه كذلك، ولهذا يفتقر في بيان التوحيد، أي: نفي الشركة إلى الدليل، ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك. وما يقال: إن الواجب كلي يتمتع كثرة أفراد، فمعناه أن مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه أنه واجب، ويرد على الوجهين:

أنا لا نسلم أن معلوم كل أحد من البشر ما ذكرتم ومن أين لكم الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم. وقد يقال على الأخير: إن من جملة ما علم منه الوجدانية بأدلتها القاطعة، ومع اعتبار ذلك لا تتصور الشركة ولا الافتقار إلى بيان التوحيد. فيجاب: بأن هذا أيضًا كلي إذ لا يتمتع فرض صدقه على كثيرين وإن كان المفروض مما لا نعلم يتوجه أن يقال: الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته، ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلوماتية، يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنياً على أنه لا تركب فيه، وأن الرسم لا يفيد الحقيقة لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم، والقائلين بحصول المعلوماتية يقولون: إنه لا حقيقة له سوى كونه ذاتاً واجب الوجود يجب كونه قادراً عالمًا حياً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك من الصفات حتى اجتراً المشايخية من المعتزلة فقالوا: إنا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت، وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسألة المائية، وينسب القول بها إلى ضرار حيث قال: إن لله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو، ولورئي لرئي عليها، وفي قدرة الله تعالى أن يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية. وحين روي ذلك عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنكر أصحابه هذه الرواية أشد إنكار وذلك لأن المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال «ما هو»؛ بمعنى «أي جنس هو من أجناس الأشياء». والله تعالى منزّه عن الجنس؛ لأن كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الأنواع والأفراد، فالقول به تشبيهه. وفسره بعضهم بأن الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر، ونحن نعلمه بدليل وخبر، ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد، وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه، وكان أصحابنا يعدلون عن لفظ المائية إلى لفظ الخاصية، كما قال القاضي: إن خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة. فقد تردد احترازاً عن التشبيه.

قال - (ثم هو كاف) إشارة إلى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقاً بأننا نحكم عليه بكثير من الصفات من التنزيهات والأفعال، والحكم على الشيء يستدعي تصويره من حيث أخذ محكوماً عليه، وصح الحكم عليه، فإذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة، وإلزاماً بأن قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة، وإلا لم يصح الحكم عليها، وأيضاً الحكم إما أنها معلومة أو ليست بمعلومة، وأياً ما كان يثبت المطلوب،



وتقرير الجواب أنها معلومة بحسب هذا المفهوم، أعني كونها حقيقة الواجب وهذا أيضاً من العوارض والوجوه والاعتبارات، وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه أنه الحقيقة والذات.

قال: وأما الجواز فمنعه الفلاسفة لأنه بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب ويستلزم مقوليته على الكثرة ولأنه إما بالبدئية، ولا بدئية، أو بالحد ولا تركيب، أو بالرسم، ولا يفيد تصور الحقيقة، ورد الأول بالمنع، وبأن الممتنع مقولية على الأفراد لا الصور والثاني بعد تسليم الحصر بأن الرسم قد يفضي إليه.

تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين:

أحدهما: أن العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس، أي: ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العيني بحذف المشخصات، بحيث إذا وجدت كانت ذلك الشيء، وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه، ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولاً على تلك الصور المأخوذة في الأذهان فيصير كثيراً، ويبطل التوحيد.

وأجيب: بأن لا نسلم أن العلم بارتسام الصورة. ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب، ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد أفراد الواجب لا الصور المأخوذة منه، والمخل بالشخصية إمكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور.

وثانيهما: أن تصور الشيء إما أن يحصل بالبدئية وهو منتف في الواجب وفاقاً، وإما بالحد، وهو إنما يكون للمركب من الجنس والفصل، والواجب ليس كذلك، وإما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه.

وأجيب: بأن لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالإلهام أو بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات أو بصيرورة الأشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم، وإن لم يستلزم تصور الحقيقة. لكن قد يفضي إليه كما سبق.

سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، الجزء الرابع، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم، 1409هـ، ص 212 - 216.

موقف جلال الدين الدواني: شرح العقائد العضدية

«وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين. ومنهم من قال بامتناعه، كحجة الإسلام وإمام الحرمين والصوفية والفلاسفة. ولم أطلع على دليل منهم على ذلك، سوى ما قال أرسطو - في «عيون المسائل» - إنه كما يعتري العين عند التحديق في جرم



العجز عن درك
الإدراك إدراك،
والبحث عن سر كنه
الذات إشراك.

الشمس ظلمة وكدرة تمنعها من تمام الإبصار، كذلك يعترى العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهاه. وهو كما ترى قول خطابي، بل شعري. وقد يستدل على امتناعها بأن حقيقة الله تعالى ليست بديهية، والرسم لا يفيد الكنه، والحد ممتنع لأنه بسيط. ووجه ضعفه ظاهر؛ لأن البساطة العقلية تحتاج إلى برهان، وعدم إفادة الرسم الكنه ليس كلياً؛ إذ لا دليل على امتناع إفادته الكنه في شيء من المواد، وعدم البدهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص يحتاج إلى دليل، فربما يحصل بالبدهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة، وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية. والأحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة، مثل قوله ﷺ: «ما عرفناك حق معرفتك» و«تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في ذات الله، فإنكم لن تقدروا قدره». قال أبو بكر الصديق: «العجز عن الإدراك إدراك». وقد ضمنه المرتضى كرم الله وجهه، فقال: العجز عن درك الإدراك إدراك، والبحث عن سر كنه الذات إشراك».

جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، ص 56 - 57.

وهل المعرفة بالله، إن هي أمكنت، وهبية أم كسبية؟

جواب المتكلم الإباضي: المنحي

«إن سأل سائل عن المعرفة بالله: أتقع اضطراراً أو اكتساباً؟

الجواب: قيل له: قد اختلف في ذلك، فذهب بعض أصحابنا - وهو بشير - : إلى أنَّ أوَّل معرفة الله خلق من خلق الله، وهي اضطرار، وقال: ولا بد أن يخلق الله لهم من المعرفة التي بها يكتسبون ما يلزمهم من معرفة الله تعالى ودينه، هكذا أحسب أنه قال: المعرفة الأولى خلق، والثانية اكتساب.

فإن قال: فما المعرفة الأولى وما الثانية؟

الجواب: قيل له: الأولى: العقل، وهي المعرفة الضرورية. والثانية: هي معرفة الاكتساب في طلب العلوم. وقال بعضهم: معرفة الله ضرورة في دار الدنيا. وقال بعضهم: المعرفة في هذا الباب اكتساب فقط، ولا يفرقون بين الأولى والثانية، والعلم الضروري، لا يختلف فيه اثنان.

وفي الأولى: يكون حكمها بحيث لا يقدر أن يختلف في هذا الباب اثنان.

والثانية: اكتساب لما كان فيها من الثواب، والثواب يكون في التكليف، والتكليف والضرورة متعاقبان.

وقال بعض أصحابنا: الذي أنا عليه وعرفته، ودلّ عليه آثار سلفنا - رحمهم الله - ، أنَّ المعرفة لله اكتساب لا اضطرار؛ لأنَّ علم الاضطرار غير علم الاكتساب، وبينهما فرق، وذلك أنَّ علم الاضطرار تعلم الحواس الخمس: وهي السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس،

فالعلم بالأرض والجماد والنامي وغير ذلك، يقع نظراً ولمساً باختيار واضطرار، والعلم بالمدرجات يقع بالذوق والشمّ واللمس، والعلم بالمشمومات يقع بالنظر واللمس والشمّ، ورُبّما كان الذوق معاً، والعلم بالمسموعات يقع بالسمع اضطراراً واختياراً، والاضطرار مثل الرعد وغيره، ممّا لا يجب الإنسان استماعه؛ مثل: نوح النائحة واستماعه وغير ذلك، ممّا يضطر الإنسان إلى سماعه، والاختيار، مثل: قراءة القارئ، ووعظ الواعظ، وحديث المحدث، وأشباه ذلك، واللّه تعالى منفي عنه هذه الصفات؛ لأنّه لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالنّاس، ولا تحويه الجهات، ولا تدركه الصفات، وإنّما يعرف اللّه بالدلائل التي جعلها أدلّة على معرفته، وتبييناً لوحديته، وهو ما يراه الإنسان من خلق نفسه، وخلق غيره من الزيادة والنقصان، والتأليف والتبويض، وخلق السموات والأرض، والجماد والنامي، والسحاب والمطر، وجميع الحيوانات التي لا بُدّ لها من صانع صنعها، ومدبّر حكم فطرتها، وجعلها دلائل على معرفته، ودواعي العلم به. والدليل على ذلك قول اللّه تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، فعلى التقدير كأنّه قيل، ومن اللّه؛ فقال: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: 1]، وكذلك قوله تعالى: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: 1]؛ ففي التقدير قيل: ومن الذي بيده الملك، وهو على كلّ شيء قدير؟ فقال: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوُّتٍ فَأَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ] [الملك: 2، 3]، وكذلك ما أخبر عن إبراهيم عليه السلام لقوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: 76]؛ يعني: الزائلين والمتنقلين، ثمّ ذكر القمر والشمس ثمّ قال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ خَافِئًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 79]، وكذلك قوله تعالى في سورة الشعراء [77]: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي﴾ [الشعراء: 77]؛ يعني: الأصنام، [وقوله]: ﴿إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ] [وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ] [وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ] [وَالَّذِي يُؤْتِنِي ثَمَرُ النَّخْلِ] [وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ] [الشعراء: 77 - 82]. وإنّما استدللّ عليه بما رآه في نفسه من الحياة والموت والصحة والمرض. والدليل على أمره بالاستدلال قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ [ق: 6، 11]، وقد قال فقهاؤنا - رحمهم الله - : إنّ التّوحيد لا يجوز في التقليد، وإنّما يوجد منه ما أوجبه العقل.

واعلم حرسك الله، أنّ الدليل غير الاستدلال، والاستدلال غير المستدل عليه، ولا يكون الاستدلال إلّا اكتساباً.

مسألة:

وأما قول القائل: إنّ العبد مجبر على معرفة الله، مجبور على ذلك، وأنّه غير ممكن من الاستدلال، فمن أين ذلك؟ وهو سبحانه يقول: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ



وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴿٨﴾ [الروم: 8]، ومدح قومًا فقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ﴾ [آل عمران: 189، 190]؛ أي: علامات، [وقوله]: ﴿لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ [آل عمران: 190، 191].

وأيضًا: فإنَّ المجبر غير مستحقِّ الثواب؛ لأنَّه غير مطيع؛ لأنَّ من كان مقهورًا على شيء مغلوبًا عليه، لم يُسمَّ مطيعًا، ولم أعلم أحدًا جبل على طاعة الله غير الملائكة، خلقهم الله تعالى لعبادته، وجنبهم معاصيه، ونزع منهم الشهوات التي ركبها في بنى آدم من الطعام والشراب والجماع وغير ذلك؛ فهم على ذلك مجبولون. وكذلك قيل: إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنَاتِ أَفْضَلُ مِنَ الْحُورِ، والله أعلم بالصواب.

مقتطف من كتاب الأكلة لأبي محمد نجاد المنحي.

ما حقيقة الله؟

«إن قال قائل: هل يعلمُ الله من نفسه ما لا تعلمه الملائكة والأنبياء والعلماء؟ يقال له: إن الذي يَعْلَمُ الخلقُ من توحيد ربهم مفروض عليهم، وقد عَلِمَ الله الذين عَلِمُوا ما عَلِمُوا، والذي لم يبلغه علمهم لم يكلفه لهم، فهو ما قد حصرت عنه البلية من جميع الخلق، ولا يقدر عليه أحد».

المتكلم الإباضي عبد الله بين يزيد الفزاري

«إن حقيقته [حقيقة الله] غير متناهية، والعقل متناه، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي؛ محال».

سيف الدين الآمدي

«لا يعرف الله إلا الله».

ابن البناء المراكشي

«قد جعلوا الله عُرضَةً للخصومات بالوساوس، ودينه مَنديلاً لكل يد».

أبو حيان التوحيدي

في كتاب هيجل الشاب - الإيمان والمعرفة - يعيب الفيلسوف على الفلاسفة المثاليين الألمان، من أمثال كانط ونتيشه ويعقوبي، إعلانهم أن لا سبيل إلى معرفة الله بأي وجه من الوجوه؛ مما ينتهي بهم إلى نزعة «لا أدريّة» تجعلنا نعيش في عالم مليء بالمجهولات. وقد اعتبر هيجل أنه كيفما نكون في العالم، فإننا ندركه على ذلك الوجه الذي نكون به؛ فإذا ما كنا نعيش فيه حياة غير عقلية، فإننا نسقط عليه حياتنا فتتصور العالم بعيداً عن العقل، والعكس بالعكس. وإذا كنا نعتقد أن لا سبيل إلى درك الحقيقة، فإننا نتصور أن العالم والله والوجود لا سبيل إلى درك حقائقهم.

والحال أن مثل هذا النقاش شهد عليه علم الكلام الإسلامي. إذ كان انقسم متكلمي الإسلام ما بين من قال باستحالة إدراك حقيقة كنه الله، ومن قال بإمكان إدراك ماهية الله.



فقد صار جماعة من «المعتزلة» وبعض «المتكلمين» إلى أن الله معلوم للبشر. وصار الباقلاني والجويني والغزالي والرازي، من الأشاعرة، وضرار، من المعتزلة، إلى أن حقيقة الله تبقى غير معلومة لنا.

وقد احتج أصحاب القول بإمكان معرفة البشر حقيقة الرب بأننا نحكم على ذات الله المخصوصة بأنها موصوفة بصفات شأن «الوجود» و«القدرة» و«البقاء» و«الوجوب» و«الوحدة»... ولو لم تكن حقيقة الله معلومة لنا لما أمكننا الحكم عليها بهذه الصفات. وذلك لأنه كما يقول المناطق «التصديق مسبق بالتصور»، فلو لم نتصور حقيقة الذات الإلهية لما أمكننا الحكم عليها، وكما يقول الأصوليون: الحكم عن الشيء فرع من تصوره.

ورد عليهم نفاة العلم بذات الله بمثال حجر المغناطيس، إذ نحن نعلم صفته - التي هي جذب الحديد - ولكن لا ندري حقيقته. وبالمثل، فنحن نحكم على الله عقلاً استنتاجاً من افتقار وجود الممكنات إلى واجب الوجود - الله - حتى وإن لم نفهم تفاصيل مخالفة واجب الوجود لممكنات الوجود، وسمماً أرشد السمع إلى وصفه بصفات معنوية، فعمد الإنسان إلى وصفه بها، لكن لا أحد من هذه الصفات يفصح لنا عن حقيقة تلك الذات ما هي.

وما زالت المتكلمة متحيرة في كنه الله بأشد تحير يكون. فمن قائل: إنه كذا، وقائل: إنه كذا، ومن ناف عنه «الكذبة» ومن مثبتها له، ومن ناف عنه «الهذية» ومن مثبتها له... حتى نشأ القول بأن لا سبيل إلى معرفة كنه الله.

وتلخص لنا هذه الحكاية التي يوردها القاضي عبد الجبار هذا الأمر:

«وقد حكى أن هشام بن عبد الحكم سأل أبو الهذيل عن الله تعالى ما هو؟ فقال: هو رب العالمين الرحمن الرحيم. فقال: ليس هذا أريد. فقال أبو الهذيل: هو الله أحد، الله الصمد. فقال له: كيف هو؟ فقال: هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. فقال هشام: هو شيء؟ فقال أبو الهذيل: هو شيء لا كالأشياء. فقال له: لا يقنعني هذا الجواب. فقال أبو الهذيل: وأخوك فرعون لم يقنعه جواب من كان أعلم مني، وهو موسى حين قال: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [الشعراء: 24]، فلم يدل عليه إلا بفعله وخلقه، وبين له أنه ليس بجسم؛ فإن هشاماً كان مشبهاً، فقال: إن الجسم لا يخلو من دلالة الحدث، وقد صح أن الله تعالى قديم. وقال تعالى: ﴿قُلْ يَتَأَيَّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي تَتَوَفَّكُمُ﴾ [يونس: 104]. فنبههم من حيث إنه يحيي ويميت على أنه هو الإله دون الأصنام. وقد صح عنه ﷺ أنه قال: «تفكروا في نعماء الله تعالى، ولا تفكروا في الله»؛ لأن نعمه إذا دلت عليه، فالفكر بعد ذلك فيه إنما يكون بطريقة التشبيه، كأنه تفكر في كيف هو، وفي ما الذي يشبهه، وذلك محظور».

وقد صح عن رسول الله ﷺ فيما رواه ابن عباس وغيره: «إن رجلاً سأله، فقال: علمني من غرائب العلم»، فقال ﷺ: «ماذا صنعت في رأس العلم حتى تسألني عن غرائبها؟» فقال: «وما رأس العلم؟» قال: «معرفة الله حق معرفته، بأن تعرفه بلا مثل ولا تشبيه،

حكي أن هشام بن
هشام بن الحكم
سأل أبو الهذيل عن
الله تعالى ما هو؟
فقال: هو رب
العالمين الرحمن
الرحيم. فقال: ليس
هذا أريد. فقال
أبو الهذيل: هو الله
أحد، الله الصمد.
فقال له: كيف هو؟
فقال: هو الأول
والآخر والظاهر
والباطن وهو بكل
شيء عليم. فقال
هشام: هو شيء؟
فقال أبو الهذيل: هو
شيء لا كالأشياء.



وأنه عالم قادر واحد». وفي بعض الأخبار: «وأن تستعد للموت قبل نزوله». فجمع له ﷺ ما يتصل بالعلم بالله أولاً، وما يتصل بالعلم بأنه لا ثاني له، وإنما لم تكثر الأخبار في ذلك عن رسول الله ﷺ لأنه لا مكلف إلا ومعه دليل معرفة الله بصفاته.

وإذا عرفنا أن الفعل لا بد له من فاعل، وعلمنا أن العالم محدث، وعلمنا أن له فاعلاً، وعلمناه مخالفاً له؛ لأن مثل ذلك متعذر على أقدر القادرين منا؛ فعلم بذلك أنه لا بد من قادر مخالف لهذه الأجسام، ونعلمه حياً عالمًا قدرياً، كما نعلمه قادراً. ونعلمه سمياً بصيراً مدركاً، وأنه واحد لا ثاني له بالأدلة الظاهرة، ولأننا إنما نعرفه بأفعاله؛ ففعله لهذه الأفعال المحكمة يدل على أنه قادر عالم. ونعلم أنه حي قديم، وإلا كان لا يصح كونه قادراً على أول الأفعال؛ فكان العقل يدل على أنه واحد، ليس كمثله شيء، وأنه قديم وما سواه محدث، وأنه عدل لا يجور ولا يحب الفساد، وأنه صادق في كل أخباره لا يخلف الميعاد، وأن كل من ارتكب معاصيه بخلاف من يطيعه في باب الذم له، وأن الواجب علينا النصيحة في الدين، بأن نأمر بالمعروف، وننهي عن المنكر، على حساب شرط الطاقة. وهذه الجملة يدخل فيها ما يقوله أصحابنا رحمهم الله من الأصول الخمسة، وهي جملة لا اختلاف فيها، وهي التي مضى عليها النبي ﷺ.

القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، ص 139

ثمة من المتكلمين من أنكر أن تكون «حقيقة» الله و«ماهيته» معروفة للإنسان، معتبراً أنه ليس من شأن «كنه» الله أن «يستكنه» الإنسان؛ أي: أن «يعرف» أمره وأن «يعلم» حقيقته. ويعرف هذا الموقف - في تقاليد اللاهوت الغربي - باسم «اللاهوت السالب». وقد سمي بالسالب لأنه «يسلب» عن الإنسان المعرفة بكنه الله، ويسلب عن الله الصفات التي «يخلعها» عليه البشر.

واللاهوت السالب - كما أشرنا إلى ذلك في الفاصل السابق - تقليد قديم تعود أصوله الأولى على الأقل إلى القدماء المتأخرة والمسيحية المبكرة، وقد بلغ منتهاه الأول في الفلسفة واللاهوت الأفلاطونيين المحدثين في القرن الثالث الميلادي وما بعده، ثم تجدد القول فيه وبه وتجذر لدى متأخرة صوفية العصور الوسطى.

وعادة ما أسيء فهم تعبير «اللاهوت السلبي»؛ إذ لا يتعلق الأمر بتيار ديني بقدر ما يتعلق بتقليد في التفكير في الوجود والله والإنسانية والدين. ومن ثمة يشمل هذا التوجه الفلسفة - الميتافيزيقا والأنطولوجيا - كما يشمل اللاهوت الذي يتم وفقه التفكير في «الله». ومن ثمة يعد ضرباً في «اللاهوت الفلسفي». وأساس هذا اللاهوت الانطلاق من السؤال: لئن هو كان الله قد قال قولاً - وأقوالاً - فينا، وتحدث إلينا بواسطة من رسله، فهلا أمكننا أن نقول بدورنا قولاً فيه وأن نتحدث عنه أو إليه؟ يحدد الجواب بالإيجاب أو بالسلب عن هذا السؤال ما إذا كان اللاهوت موجباً أم سالباً. وجواب أصحاب هذا النوع من اللاهوت السالب كان ولا يزال بالسلب عن هذا السؤال.



ثمة حدس يقف وراء كل هذا التوجه المضاد للتوجه الرسمي في الفلسفة وفي اللاهوت: ما يرغب في السعي إليه والبحث والاستقصاء - الإلهي، الوجود الأسمى - لا يمكن دركه، ولا تعريفه، ولا النطق باسمه، ولا معرفته... وذلك لأنه - أساسًا وجذرًا - مفارق ومتعال. ومن ثمة يدخل «سر» الرب في باب ما لا ينقال، وما لا ينبصر، وما لا يندرك، وما لا يتصور، وما لا يفهم...

ويمكن إجمال «دعاوى» اللاهوت السالب - إذا ما كانت له «دعاوى» وإلا فإنه قائم - بالضد من ذلك - على «لا دعاوى» - في أربعة «سلوب» وثلاثة «وجوب»:

1 - يرفض اللاهوت السلبي التجسيم والتشبيه، فلا يثبت لله صفة توجد للخلق، ولا يقبل ما يقوله البشر إثباتًا لصفات الله.

2 - يرفض اللاهوت السلبي كل سلطة أو مرجعية رسمية في تصور «الله» سواء تعلق الأمر بعلماء الدين أم برجال السياسة الذين يبررون سلطتهم المعنوية والمادية بادعائهم امتلاك الحق.

3 - ومن ثمة، يعارض اللاهوت السلبي كل توجه «عقدي» - كل عقائدية أو دوغمائية أو قطعية أو إثباتية - ترافق ادعاء تملك الحق.

4 - يرفض اللاهوت السالب كل عجرفة وادعاء للعقل البشري؛ أي ادعاء أن بإمكان الإنسان أن يعرف كل شيء، وأن يعلم كل أمر، بما في ذلك الأمر الإلهي والشأن الرباني، وأنه يمكن أن يلم كل شيء في حد ويشمله في تعريف.

تلقاء هذا الوجه السلبي - ما يجبه اللاهوت السالب - ثمة أوجه ثلاثة يمكن التعبير عنها بإيجاب:

1 - يؤمن هذا اللاهوت بإمكان «مشاهدة» و«كشف» و«حدس» السر - وليكن مثلاً سر المحبة أو العشق - وهي معرفة نابعة من المكابدة - التصوف - لا يمكن أن تثبت بالمنطق والحجة، وإنما تعايش وتجرب وتخبر (البيان والكشف، لا البرهان).

2 - إذ يعتقد أهل هذا الضرب من اللاهوت بالحقيقة الواقعة في ما وراء حجاب العقل، فإنهم يتسامحون مع كل الآراء الأخرى المخالفة لهم، وينفتحون على فكرة إمكان وجود حقيقة متعددة.

3 - يعترف أصحاب اللاهوت السالب أن ثمة طرقًا أخرى في ما يمكن أن يقال عن الله غير طرق المتكلمين الرسمية والفلاسفة التقريرية، شأن القول الشعري والقول الإشاري [لا العباري].

لربما لم يعرف العرب تعبير «اللاهوت السالب» أو «علم الكلام السالب» أو «علم الكلام السلبي»، لكنهم عرفوا معناه:



رد ابن الملاحمي على الفلاسفة في أمر اللاهوت السالب:

أولاً؛ يعرض ابن الملاحمي لاهوت الفلاسفة السالب: معرفة الله محال، فليس يعرفه غيره، ولا يعرف الله إلا الله: كنه الله لا يعلمه إلا هو:

«(...) ثم إنهم [= الفلاسفة] ختموا القول في صفاته بأن لله تعالى كنهًا لا يعلمها إلا هو تعالى؛ فقالوا: إن واجب الوجود بذاته [= الله] لا سبيل إلى معرفة كنهه سوى أن يُعرف وجوب وجوده. ثم اعتلوا [= احتجوا، من إيراد الحجة] لذلك بأنه لا سبيل إلى معرفة ما لا نظير له إلا بما تعلّمه في الشاهد، وإذا لم تُعرف في الشاهد موجودًا لا ماهية له [= كيفية، كنه]، وكانت حقيقة ذات الأول [= الله] وماهيته أنه وجود بلا ماهية، صح أنك لا تُعرف حقيقة ذاته، وأنه لا يعرف الله إلا الله تعالى، ولا تُعرفه الملائكة أيضًا؛ لأنهم جواهر وجودها غير ماهيتها. قالوا: وبيان هذا أنك كلما سألت عن كيفية فلا سبيل إلى تفهيمك إلا بأن تضرب له مثالًا من مشاهدتك الظاهرة بالحس أو الباطنة بالعقل. فإذا قلت: كيف يكون الأول عالمًا بنفسه؟ فجوابك أن يقال: كما تعلّم أنت نفسك؟ فتفهم الجواب، وإذا قلت: فكيف يعلم الأول غيره؟ فيقال: كما تعلم غيرك، وكذا هذا في نظائره. والمقصود أنك لا تقدر على أن تفهم شيئًا من الله إلا بالمقايضة إلى شيء من نفسك، نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال والنقصان، فتعلم من هذا أن ما فهمت من حق الأول أشرف وأعلى، فيكون ذلك إيمانًا بالغيب مجملًا. وإلا فتلك الزيادة التي توهتها لا تعرف حقيقتها لأن مثل تلك الزيادة لا توجد في حقك، فإذا لم يكن للأول نظير فيك لم يكن لك سبيل إلى فهم ذاته البتة، لأنه لا وجود بلا ماهية. فإذا قلت: وإذا علمنا أنه وجود بلا ماهية، فهو علم بماذا؟ قلت: هو علم بأنه موجود، وهذا أمر عام، وقولنا: إن وجوده ليس غير ماهيته، بيان أنه ليس مثلك، وهو علم بنفي المماثلة، لا بحقيقته المنزهة عن المماثلة. وعلمك بصفاته - كقدرته وإرادته وغيرهما - يرجع إلى علمه بنفسه، وعلمك بنفسه هو علم بلازم من لوازم ذاته، لا بحقيقة ذاته. فإن قلت: فكيف السبيل إلى معرفته؟ قيل لك: بأن تعرف بالبرهان أن معرفته محال، وأنه لا يعرفه غيره، فمن لا يعرف أن العجز عن معرفته ضروري بالبرهان الذي ذكرناه فهو جاهل، وهم كافة الخلق إلا الأنبياء والأولياء والراسخون في العلم».

ثانيًا؛ ثم يعتمد ابن الملاحمي على الرد على لاهوت الفلاسفة السالب:

«فيقال لهم: ما تعنون بقولكم: إن لله كنهًا؟ أتعنون به أن ذاته حقيقة مخالفة لجميع الحقائق لا يُعرف لها مثل ولا نظير ولا يثبت له صورة في النفس، وكل قد يُتصور ويُقدر ويُتوهم فذاته مخالف لذلك؟ فإن عنيتم هذا فهو صحيح، وهو الذي يقوله المسلمون، لكنه لا يبقَى لقولكم: إن كنه الله تعالى لا يعلمه إلا هو وأنكم عجزتم عن معرفته طائل؛ لأن المسلمين علموا ما تقدم من الجملة التي يجوز أن يعبر عنها أنه كنهه؛ فأما معرفة صفاته، فصفاته كاشفة عن حقيقته التي لا يشبهها شيء، لأنها لوازم ذاته، ولا يستحقها على حد

لا يَعرف الله

إلا الله تعالى.

أنك لا تقدر على أن

تفهم شيئًا من الله إلا

بالمقايضة إلى شيء

من نفسك.

فإن قلت: فكيف

السبيل إلى معرفته؟

قيل لك: بأن تعرف

بالبرهان أن معرفته

محال، وأنه

لا يعرفه غيره.





ما يستحقها غيره. وإن عنيتم بكنهه أن تفصيل مقدوراته ومعلوماته ووجوده الذي لا أول له لا يمكن العبد الإحاطة به، فهو صحيح، والقول بأن العجز عن الإحاطة بذلك [ضروري] قول صحيح، لكنه لا يحكمه كلامكم. وإنما قلنا: إنه يجوز أن يقال: إن العلم بذلك علم بكنهه لأننا لو علمنا تفصيل ما ذكرنا لدخل كل واحد مما علمناه من ذلك العلم بذاته، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85] (...)).

رد السيف الآمدي: أبكار الأفكار

«المسألة الأولى في أن حقيقة واجب الوجود [= الله]، هل هي الآن معلومة، أم لا؟

وقد اختلف فيه:

فقال بعض المتكلمين من أصحابنا، ومن المعتزلة: العلم بحقيقته في الآن حاصل.

ومنهم من منع من ذلك.

ثم اختلف القائلون بالمنع في أنه: هل يجوز أن تصير حقيقته معلومة؟ فمنهم من منع أيضًا: كالفلاسفة، وبعض أصحابنا: كالغزالي وإمام الحرمين.

ومنهم من توقف: كالقاضي أبي بكر، وضرار بن عمرو.

واحتج القائلون بالمنع مطلقاً بحجج أربع:

الحجة الأولى: أن حقيقته غير متناهية، والعقل متناه، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي؛

محال.

الحجة الثانية: هو أن ذاته وحقيقته مخالفة بذاتها لسائر الحقائق والذوات، وكل ما نعلمه منه: ككونه موجوداً وعالمًا وقادرًا ومريدًا إلى غير ذلك من الصفات؛ فغير مانع من وقوع الاشتراك فيها؛ ولهذا يفتقر بعد معرفة ما له من الصفات إلى بيان وحدانيته، وإذا كانت ذاته مانعة من وقوع الاشتراك فيها، وكل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه؛ فذاته غير معلومة.

الحجة الثالثة: أن طريق معرفة واجب الوجود، إنما هو وجود الممكنات، ووجوب إسنادها إلى موجود واجب؛ قطعًا للتسلسل والدور، وليس في ذلك ما يدل على كنه حقيقته، ومعرفة ماهيته، وكل ما ندركه منه بعد ذلك؛ فلا يخرج عن الصفات الخارجة عن الذات: كصفات النفس من العلم والقدرة ونحوه. أو الصفات الإضافية: ككونه خالقًا ومبدأً ونحوه. أو الصفات السلبية، ككونه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ونحوه. وكل ذلك لا يدل على كنه الحقيقة؛ فكانت غير معلومة.

الحجة الرابعة: قوله - تعالى -: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110].

وأما القائلون بكونها معلومة؛ فقد احتجوا بأن قالوا:

لا خفاء بجواز الحكم على ذاته بإثبات صفات الكمال، وسلب صفات النقص؛ وهذا الحكم فرع تصور المحكوم عليه؛ فإن ما لا يكون متصوراً في العقل لا يكون مصداقاً لإثبات حكم له، أو سلبه عنه.

وعلى هذا: فمن قال: إن ذاته غير معلومة؛ يلزمه من هذا الحكم التصديقي أن تكون ذاته معلومة.

ثم اعترضوا على حجج المذهب الأول:

أما الحجة الأولى: فإنها منقوضة بتعلق العلم بوجوده؛ فإنه غير متناه. وسواء قلنا: هو الذات نفسها، أو زائد عليها. ومع ذلك لم يمنع من تعلق العلم به، وكذلك سائر صفاته النفسانية؛ عند المعترف بها.

وأما الحجة الثانية: فقالوا: لا نسلم أن كل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه؛ فإن وجوده معلوم بموافقة الخصم هاهنا، وبالدليل على ما سبق؛ وهو مانع من وقوع الاشتراك فيه، كما سلف في النوع الأول.

وأما الحجة الثالثة: فحاصلها يرجع إلى إبطال مدرك من المدارك.

وليس في ذلك ما يدل على إبطال كل مدرك، ونفي باقي المدارك بعدم الاطلاع عليها مع البحث عنها؛ غير يقيني، كما سبق.

كيف: وأنه إذا اعترف بأن الطريق المذكور موصل إلى العلم بوجود واجب الوجود؛ فقد بينّا في النوع الأول: أن ذاته وجوده، ووجوده ذاته؛ فإذا كان وجوده معلوماً؛ كانت ذاته معلومة.

وأما الآية: فلا حجة فيها؛ فإن قوله - تعالى - : ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [طه: 110]؛ أي من الأمور الغيبية، والضمير في قوله - تعالى - : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ عائد إلى معلوم الله - تعالى - مما بين أيديهم، وما خلفهم من الأمور الغيبية، لا إلى الله تعالى. وأما نحن فنقول: لا شك أنه معلوم الوجود؛ فإن كان الوجود هو الذات نفسها؛ فالذات معلومة. وإن كان زائداً على الذات؛ فالحكم بأن وجوده زائد على ذاته، حكم تصديقي يستدعي تصور المحكوم عليه.

وعلى كلا التقديرين؛ فيجب أن تكون ذاته متصورة.

ثم تصور الشيء تارة يكون بتصور ذاتياته، ومقوماته، إن كان مركباً. وتارة بتصور خواصه ولوازمه. وسواء كان مركباً، أو بسيطاً، لكن ذات واجب الوجود بسيطة غير مركبة كما يأتي؛ فتصورها لا يكون بالطريق الأول؛ بل بالثاني.

وعلى هذا: فمن قال: إنها متصورة بالطريق الثاني؛ فقد قال حقاً. ومن قال: إنها غير متصورة بالطريق الأول؛ فقد قال حقاً.





وأما إن وقع النزاع بالنفي، والإثبات على أحد الطرفين؛ فالنافي في الطريق الأول؛ مصيب، وفي الثاني: مخطئ، والمثبت بعكسه».

سيف الدين الآمدي: أبحار الأفكار، الجزء الأول، ص 481 - 484.

عدم إمكان معرفة ماهية الله: الحكيم الطوسي

بعد أن فصل الحكيم الطوسي القول في صفات الله، أضاف بأنه لا يمكن أن يقول القول في ذات الله، إذ لا يعرف العقل أكثر من صفات الله ولا ينفذ إلى جوهر ذاته. وقد علق المقداد السيوري على ذلك بالقول:

قال [الحكيم الطوسي]: ختم وإرشاد - هذا القدر في معرفة الله تعالى وصفاته - التي هي أعظم أصل من أصول الدين، بل هي أصل الدين - كاف إذ لا يعرف بالعقل أكثر منه، ولا يتيسر في علم الكلام التجاوز عنه، إذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة غير مقدورة للأنام، وكمال ألوهيته أعلى من أن تناله أيدي الظنون والأوهام، وربوبيته أعظم من أن تتلوث بالخواطر والأفهام. والذي تعرفه العقول ليس إلا أنه موجود. إذ لو أضفناه إلى بعض ما عداه، أو سلبنا عنه ما نافاه، خشينا أن يوجد له بسببه وصف ثبوتي أو سلبّي، أو يحصل له به نعت ذاتي معنوي، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

أقول [المقداد السيوري]: لما فرغ من باب التوحيد شرع في ختمه بأحسن إرشاد للطالب في ألطف عبارة وأوجز إشارة، وبيان ذلك في فوائد:

الأولى: أنّ هذا القدر المذكور - أي: المذكور في المباحث المتقدمة من ذكر صفاته السلبية والثبوتية - كاف في القيام بالواجب من المعرفة فإنه لما دلّ دليل وجوبها من كونه منعماً فيجب شكره المستلزم ذلك لوجوب معرفته، ليقوم المكلف بشكره على قدر الممكن ممّا يليق بكماله لم يستلزم ذلك أكثر من معرفته بما تقدّم فإنّ التصديق لا يشترط في تحقّقه معرفة المحكوم عليه وبه بكنه الحقيقة، بل بوجه ما خصوصاً مع امتناع ذلك كما يجيء بيانه فإنّا نحكم على شبح نراه من بعيد بأنّه شاغل للحيز مع جهلنا بحقيقته، فلا جرم لم يتيسر في علم الكلام التجاوز إلى أكثر من ذلك (...).

الثانية: أنّ معرفة الله تعالى أعظم أصل من أصول الدين. وأصول الدين عندنا هي التوحيد والعدل والنبوة والإمامة، فهي حينئذ أربعة. يدخل في مباحث التوحيد بحث الذات والصفات، وفي مباحث العدل وجوب التكليف واللطف والثواب والعقاب والمعاد وغيرها، وفي بحث النبوة وجوب اعتقاد أصول الشريعة وأحوال القيامة وكيفياتها وغير ذلك، وفي الإمامة وجوب حفظ التكليف والشريعة في كلّ زمان. وإن شئت قلت: معرفة الله تعالى هي أصل الدين بالحقيقة لأنّ ما عداها كلّ من لوازمها وتوابعها، فتكون هي أصل الدين. ولذلك صار علم الكلام أشرف العلوم لأنّ كلّ ما كان موضوعه أشرف فهو أشرف. ألا ترى أنّ علم الجوهر أشرف من علم الدباجة وصناعة النعال؟ وذلك ظاهر.

الثالثة: أنّ معرفة حقيقة ذاته المقدّسة، على ما هي عليه، غير مقدورة للأنام، وذلك لأنّ العلم إمّا ضروريّ أو كسبيّ وكلاهما هنا منفيّ.

أمّا الضروريّ فظاهر، خصوصًا وقد وقع فيها النزاع والتشاجر ومع ذلك فإنّ المعلوم ضرورة إمّا بمجرّد توجّه العقل إليه أو بأدنى تنبيه وهما منفيّان هنا، أو بمشاركة حسّ ظاهر أو باطن بتكرار أوّلًا، وذلك أيضًا منفيّ هنا لكونه غير محسوس.

وأما الثاني، فلأنّ كلّ كسبيّ لا بدّ له من كاسب، وهو في باب التصورات التعريف بالحدّ أو الرسم، وهما أيضًا منفيّان.

أمّا الحدّ، فلأنّ تامّه يكون بالجنس والفصل القرييين، المستلزم لتركّب الماهيّة، المستحيل ذلك على الذات المقدّسة. وكذا ناقصه إذ لا بدّ فيه من الجنس، ولا جنس له، فلا حدّ له.

وأما الرسم بقسميه، فلأنّ تعريف بالخارج، وظاهر أنّه لا يفيد الاطلاع على الحقيقة. ولأجل هذا الامتناع صرّح صاحب شريعتنا ﷺ بقوله: «يا من لا يعلم ما هو إلّا هو»، والكليم ﷺ لما سأله فرعون عن الذات بإيراد ما في السؤال بقوله: ﴿وَمَارَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 23]، أجاب بالصفات تنبيهًا له على استحالة ذلك، وإنّه غلط في قوله أو مغالط فقال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [الشعراء: 24] فاستوخم الجواب ورجع إلى إنظاره في جهله فقال: ﴿أَلَا تَسْمَعُونَ﴾ [الشعراء: 25] أسأله عن الحقيقة فيجيبني بالصفات! فعاد الكليم إلى جوابه بما هو أظهر دلالة على وجود الربّ فقال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: 26]؛ أي منشئكم وموجدكم فإنّ ذلك أظهر عندهم من كونه موجودا لجملة هذا العالم، فإنّ ذلك مفتقر إلى تحقيق أنظار وتسديد أفكار، فعاند ذلك الجاهل ورأى إصرار موسى ﷺ على ذكر الصفات وهو يطلب الجواب عن الذات، فقال منهمكًا في جهله ومتهمكًا في قوله: ﴿إِنْ رَسُولُكُمُ الَّذِي أَرْسَلَ إِلَيْكُمُ لَمَجْنُونٌ﴾ [الشعراء: 27]! فإنّي أسأله بـ «ما هو»؟ فيجيبني بما يقع جوابًا لـ «أي». فأبلغ ﷺ في جوابه متبّعًا للأمر الإلهيّ باللين في خطابه: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَقُولُونَ﴾ [الشعراء: 28]. إنّ حقيقته غير ممكنة المعلوميّة، لأنّ تجرّدها وبساطتها يمنعان من إمكان تحديدها.

الرابعة: المعلوم لنا في هذا المقام من معرفة الذات ليس إلّا أنّها موجودة، ومن الصفات ليس إلّا السلوب ككونه ليس بجسم ولا عرض، والإضافات ككونه قادرًا وعالمًا، والإضافات والسلب ككونه موجّدًا للعالم لا سواه. ومع ذلك فتحن نخشى أن تثبت له بذلك صفة حقيقيّة تزيد على ذاته، فإنّ ذلك مناف لكماله، وإلّا لكان مفتقرًا إلى تلك الصفة بل كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جرّاه، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

من كتاب: الأنوار الجلالية في الفصول النصيرية للمقداد السيوري،

ص 99 - 102.





عدم إمكانية معرفة حقيقة وماهية الله: الرازي وابن التلمساني

الرازي: ذات الله ذات لا يُدرى ما هي:

يذهب الرازي إلى أنه يستحيل استكناه حقيقة الله، وذلك في مسألة وردت في كتابه - معالم أصول الدين - تحت عنوان: «في أنه ليس عند البشر معرفة كنه الله تعالى»:

«والدليل عليه أن المعلوم [ما من شأن العقل أن يعلم أمره أو أن يستكنه حقيقته] عند البشر أحد أمور أربعة: إما الوجود [يعني وجود هذا الشيء المراد معرفته] وإما كيفيات الوجود - وهي الأزلية والأبدية والوجوب - وإما السلوب - وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض - وكما الإضافات - وهي العالمية والقادرية - والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات المفهومات مغايرة لها لا محالة، وليس عندنا عن تلك الذات المخصوصة [= ذات الله] إلا أنها ذات لا يدرى ما هي، إلا أنها موصوفة بهذه الصفات، وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة».

ويضيف في «أسرار التنزيل»:

«واعلم أن العمدة في هذه المسألة [في أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة الله تعالى] أن الله سبحانه غير متناه في الذات والصفات، والعقل متناه في الذات والصفات، والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك غير المتناهي، وهذه هي النكتة المستحسنة، ونحن نشرحها لتظهر قوتها إن شاء الله، فنقول:

الحجة الأولى:

العقل عاجز عن معرفة كونه تعالى قديمًا أزليًا، وذلك لأن كل ما يستحضره العقل استحضارًا على سبيل التفصيل من مقادير الأزمنة فذلك متناه، مثلاً نفرض قبل هذا الوقت ألف ألف سنة، ونفرض بحسب كل لمحة من هذه المدة ألف ألف سنة، وهكذا إلى أقصى ما يقدر الوهم والخيال على استحضاره، ثم إذا تأمل العقل عرف أن كل ذلك متناه، والحق سبحانه إنما كان قديمًا أزليًا لأنه كان موجودًا قبل هذه المدة التي أحاط العقل والخيال بها، فثبت أن كل مقدار يصل العقل والخيال إليه فالحق سبحانه ليس قديمًا باعتبار أنه كان موجودًا فيما وراء ذلك الوقت، بل باعتبار أنه كان موجودًا فيما وراء ذلك، فإذن لا سبيل للعقل ألبتة إلى معرفة القدم والأزل. وإذا عرفت هذا في كونه أزليًا قديمًا فاعرف مثله في كونه أبدًا.

فإذن العقل لا سبيل له البتة إلى معرفة كونه دائمًا أبدًا على سبيل التفصيل، فإن كل ما يشير العقل إليه فأزليته وأبديته خارجتان عن ذلك المقصود.

وأيضًا إذا قلنا: إنه موجود ليس بجوهر ولا عرض، ولا حال ولا محل، فهذا ليس يقتضي معرفة ذات الحق ﷻ، لأننا أردنا بقولنا: موجود، ما يناقض عدم، فهذا المفهوم المناقض للعدم أمر يصدق على جميع الموجودات، وحقيقة الحق ﷻ لا توجد في شيء سواه، فالعالم



بكونه موجوداً ليس علماً بحقيقته المخصوصية. وأما علمنا بكونه ليس جوهراً ولا عرضاً ولا جسماً، فهذا علم بعدم هذه الأشياء، وليس علماً بحقيقته، لأن حقيقته ثابتة متحققة، والسلب لا يكون الثبوت نفسه، فثبت بمجموع ما ذكرنا أنه لا سبيل للعقول إلى معرفة حقيقة الله ﷻ.

ومما يحقق ما ذكرنا أن العقلاء اتفقوا على أن كل صفة شاهدها الحس، وأدركها العقل في المكونات، فلو وصف أحد بها الحق صار جاهلاً، فإذا لا طريق له إلى معرفة الحق إلا بنفي كل ما عرفه، ولهذا اتفقوا على أن أحسن كلمة قيلت في التوحيد ما قاله علي بن أبي طالب عليه السلام هي: «وأن تعرف كل ما يتصور في ذهنك فالله بخلافه».

ثم قال المحققون: في معنى كل ما تتصور في ذهنك فالله بخلافه، لو تصور في ذهنك من ذلك الخلاف شيء، فالله تعالى بخلافه، ثم لو تصور في هذه المرتبة الثانية أمر آخر، لزم نفيه. فلم يبق للعقل في طريق معرفة الله سبيل إلا أن ينفي كل ما يقع في خاطره. ثم إذا وقع من هذا النفي شيء اشتغل بنفيه أيضاً، وهكذا في النفي الثالث والنفي الرابع إلى ما لا نهاية. فلو نفى أبد الأبد ودهر الدهرين لكان مشغولاً بهذا النفي. وإذا كان الأمر كذلك بقي الحق منزهاً عن لواحق الفكر، وإشارات العقل، وعلائق الضمير.

الحجة الثانية:

وهي أن الإنسان عاجز عن معرفة نفسه. فإن قيل: إن نفسه هي هذا الهيكل الشاهد، فهو باطل من وجهين:

الأول: أن الإنسان قد يعرف ذاته حال ما يكون غافلاً عن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لنا ليس بمعلوم.

والثاني: أن ذاته من أول عمره إلى آخره شيء واحد، وأجزاء بدنه من أول عمره إلى آخر عمره غير باقية، والباقي مغاير لغير الباقي.

فثبت أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل المحسوس.

(...)

واعلم أن هذه الاحتمالات بقيت من الزمان الأقدم إلى الآن، وبعدما زالت الشكوك والشبهات، ولا شك أن أعرف المعارف [هو] في الشيء المشار إليه بقولي: أنا، فإذا كان هذا حالي في معرفة أظهر الأشياء، فكيف يكون حالي في معرفة أبعد الأشياء مناسبة عن علائق العقول وروابط الخيالات.

وتحقيق الكلام فيه: أن العقل كالشمع، ولا شك أن كل ما كان أقرب إلى الشمع كان ضره أكثر مما بعد عنه، وأقرب الأشياء إلى الشخص نفسه، فإذا كان نور العقل أضعف من أن يبصر ذاته، فكيف يدرك حضرة الجلال مع بعده عنها بغير نهاية؟

(...)

وتحقيق الكلام فيه:
أن العقل كالشمع،
ولا شك أن كل
ما كان أقرب إلى
الشمع كان ضره أكثر
مما بعد عنه، وأقرب
الأشياء إلى الشخص
نفسه، فإذا كان نور
العقل أضعف من أن
يبصر ذاته، فكيف
يدرك حضرة الجلال
مع بعده عنها بغير
نهاية؟



الحجة الثالثة:

العقل لا يتصرف إلا فيما يكون في زمان أو مكان، لأن كل ما أدركه فإنه يدركه في الماضي أو في المستقبل أو في الحال، وكل ذلك تحت الزمان، وكل ما يتصوره فإنه إنما يتصوره إما هاهنا أو هناك، وكل ذلك بحسب المكان. وإذا قلت: الحق سبحانه بخلاف هذه الأشياء، فمعرفة هذه المعرفة ليس إلا نفي ما عرفته وتصورته. فالحاصل فيه نفي غير الحق، ونفي غير الحق لا يكون هو عين وجدان الحق».

فخر الدين الرازي: أسرار التنزيل وأنوار التأويل، تحقيق أحمد حجازي السقا، سلسلة: من تراث الرازي، الرقم: 17، المكتبة الأزهرية للتراث/ الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص 131 - 134.

ويعرض شارح معالم أصول الدين نظرية الرازي هذه ويرد عليها، فيقول:

«اعلم أن البحث في هذا الأصل يتعلق بثلاث مسائل:

- الأولى: هل كنه حقيقة الله تعالى معلومة للبشر أم لا؟

- الثانية: إن لم يكن معلوماً لهم، فهل يصح أن يكون معلوماً أم لا؟

- الثالثة: إن كان معلوماً، فأى شيء هو؟»

المسألة الأولى: هل كنه حقيقة الله تعالى معلومة للبشر أم لا؟

«أما المسألة الأولى: فقد صار جماعة «المعتزلة» وبعض «المتكلمين» إلى أنه معلوم للبشر. وصار «القاضي» [الباقلائي] و«الإمام» [الجويني] و«الغزالي» و«ضرار» من المعتزلة إلى أنه غير معلوم لهم، وهو اختيار «الفخر» [الرازي] في أكثر كتبه. واختار في كتاب «الإشارة» - وهو من أول مصنفاته - أنه معلوم، وقال: إن خاصية الإله القدرة على الاختراع. وهذه المقالة تعزى إلى الشيخ «أبي الحسن»...

والاعتراض الجملي عليه أنه إن ادعى في استقرائه أنه يعلم أنه لا علم عند أحد من البشر سوى ما ذكره، فلا يخفى سقوط هذه الدعوى، وإن ادعى أن هذا هو الذي وجده ممن استقرأه من البشر، فلا يفيد أن الحاصل لجميع البشر ليس إلا ذلك (...).

وقد احتج «الفخر» في أصل المسألة بوجهين آخرين:

- الأول: قال: إنا لا نتصور إلا ما أدركناه بالحس، ومثاله معلوم، أو بالوجدان كالألم واللذة، أو ببديهة العقل كبسائط القضايا الأولية، وهي كقولنا: إن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلا بد من تصور معقول النفي والإثبات والاجتماع والافتراق. فهذه طرق معرفة التصورات أو ما تتركب من ذلك، وماهية الباري - جل وعلا - غير مدركة بالحس ولا بالوجدان ولا ببديهة العقل، فليست مدركة لنا.

والاعتراض عليه منع حصر مدارك التصورات فيما ذكر. وهذا راجع منه إلى أن التصورات كلها مكتسبة. ثم إذا سُلم أن طرقها العلم الضروري، فأى مانع من أن يخلق الله تعالى لبعض عبده علمًا ضروريًا بأمر لم تجر العادة بخلق العلم بمثله؟ وهذا هو المعبر عنه بالإلهام.

الوجه الثاني: قال: إن كل ما عرفناه من صفات الله تعالى فإن مفهومه غير مانع من وقوع الشركة، ومعرفة حقيقته تعالى مانعة من وقوع الشركة، فالمعلوم لنا منه غير حقيقته.

قال: وهذا قياس جلي من الشكل الثاني. وقرر أن المعلوم لنا من صفات الله تعالى غير مانع من وقوع الشركة بأنا بعد معرفة وصفه بذلك نحتاج إلى إقامة دليل على وحدانيته (...).

ويرد عليه أنك إذا سلمت قيام البرهان على الاتصاف بالصفات التامات العامات، وأنه لا يتصور فيها الشركة في الخارج لما يلزم عليه من محال التمانع لزم أن تكون جملة المعلوم لنا من الإله تعالى معلوم مانع من الشركة، ولا نزاع في أنه تعالى متميز في وجوده بهذه الأوصاف عن سائر الموجودات، وإنما النزاع في أن هذا التمييز تميز بالحقيقة أو بأمور أخرى لازمة للحقيقة؟ مع أن الحقيقة غير معلومة لنا من حيث هي وإن كانت معلومة في الجملة».

ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين، ص 412 - 415.

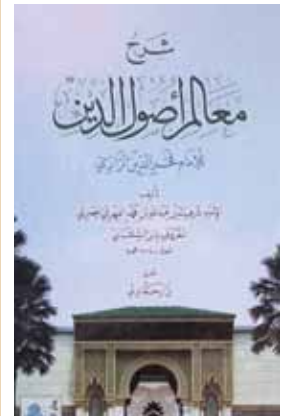
المسألة الثانية: إن لم يكن كنه الله معلومًا للإنسان، فهل يصح أن يكون معلومًا بعامّة أم لا؟

«المسألة الثانية: إننا إذا حكمنا بأنها [كنه الله] غير معلومة لنا، فهل يصح أن تكون معلومة لنا؟ مال أكثر «الفلاسفة» إلى الاستحالة، وهو اختيار «الإمام» [الجويني] في «البرهان»، وصار قوم إلى الوقف حيرة (...).

واحتج «الفلاسفة» بأننا لو علمنا ذات واجب الوجود من حيث هي هي، وهي علة لوجود سائر الممكنات، والعلم بها من حيث هي هي يستلزم العلم بجميع ما يصدر عنها، فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، فيلزم أن لا تخفى علينا خافية [لا] في السموات ولا في الأرض، واللازم محال، والملزوم مثله.

والجواب أننا قد دللنا على أن الباري سبحانه فاعل بالاختيار، ولا يلزم من علمنا بوجود زيد علمنا بجميع ما يصدر عنه.

واحتج «الإمام» [الجويني] على الامتناع في «البرهان» بأن علم البشر موسوم بحكم النهائية، والعلم بحقيقة الله تعالى يستلزم العلم بما لا نهاية. وقرره بعضهم بأن العلم بحقيقته يستلزم العلم بما يجب له من صفات المعاني كالعلم وغيره، وعلمه سبحانه





يتعلق بما لا يتناهى على التفصيل، فلو أدركنا علمه من كل وجه لكنّا عالمين بما لا يتناهى على التفصيل، وعلوم الحادث تتعدد بتعدد المعلومات، ولو كان الواحد منا عالماً بما لا يتناهى للزم وجود علوم لا نهاية لها، وهي حوادث، ودخل الوجود ما لا يتناهى من الحوادث.

هذا التقرير لا يتم مع قوله في هذا الكتاب: إن الباري سبحانه يتعلق علمه بما لا يتناهى على سبيل الاسترسال لا على وجه التفصيل، فكيف يقال إن العبد لو علمه لعلمه على التفصيل؟ وهذا لازم أيضاً على حجة الفلاسفة فإن علم العبد بواجب الوجود لا يزيد على علم واجب الوجود بنفسه، وعلمه الذي أثبتوه له علم كلي لا تفصيلي، وهو أنه يعلم ذاته من حيث إنها مبدأ لكل موجود، لا أنه يعلم كل موجود على التفصيل، فيكفي العبد في معرفته له أن يهرفه كذلك، فيدركه على ما هو عليه في زعمهم. والأقرب في ذلك الوقف، وأنا لا ندري، والله أعلم بغيبه».

ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين، ص 461 - 462.

المسألة الثالثة: إن كان كنه الله معلوماً، فأى شيء هو؟

«المسألة الثالثة: من زعم أن حقيقته يصح أن تكون معلومة اختلفوا في أخص وصفه تعالى، فقال قوم من «المعتزلة»: إنه القدم. ولا يصح لما بيننا أنه لا يرجع إلى صفة ثبوتية، وإنما يرجع إلى سلب، وأخص وصف الموجود لا يكون سلباً. ومنهم من زعم أنه حال توجب له كونه حياً عالماً قادراً مريداً. ولا إفصاح في هذه المقالة عن هذه الصفة.

ونقل عن الشيخ [أبي الحسن الأشعري] أن خاصية الإله سبحانه القدرة على الاختراع، وهو ما اختاره «الفخر» [الرازي] في «الإشارة»، واحتج بأن موسى - صلوات الله عليه - أجاب فرعون لما سأله عن ماهية رب العالمين فقال له: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الشعراء: 24]. فلو لا أن ذلك خاصية الله تعالى وإلا لما كان الجواب مطابقاً.

ولا حجة في ذلك، فإن «ما؟» كما يسأل بها ويراد من المسؤول إفادة فهم الحقيقة، قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة، وما ذكره موسى ﷺ يصلح لتمييزه تعالى عن سائر الممكنات.

وقول «الشيخ»: إن تلك خاصية الإله، لعله أراد أن هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى ردّاً على «المعتزلة» إذ تزعم أن العبد يشارك الله تعالى في ذلك، ولم يُرد أنه أخص ذاته، فإن القدرة على الاختراع عنده من صفات المعاني التي يستدعي الاتصاف بها تقرّر الذات بدونها في الهقل، فلا تكون أخص صفات الذات وإلا لدار ذلك، والله أعلم».

ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين، ص 417.

موقف الغزالي من المسألة:

قال الغزالي: «إن قولنا: الإنسان حي عالم قادر سميع بصير متكلم، وأنه تعالى كذلك، ليس فيه تشبيه؛ لأنه ليس ذلك أخص الوصف، فكذلك البراءة عن المكان والجهة ليس أخص وصف الإله، بل أخص وصفه أنه قيوم؛ أي: هو قائم بذاته، وكل ما سواه قائم به، وأنه موجود بذاته لا بغيره؛ فكل ما سواه موجود به لا بذاته، بل ليس للأشياء من ذاتها إلا العدم، وإنما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية، والوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار. وهذه الحقيقة؛ أعني القيومية ليست إلا لله تعالى».

الغزالي: الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ضمن رسائل الغزالي، ص 363.

الماتريدية ومسألة: مائية الله

«(...) فإن قيل: كيف أنكرتم التشبيه وقد ثبت في مذهب إمامكم أبي حنيفة رحمته الله أنه كان يقول: «إن لله مائية لا يعرفها إلا هو»، روى هذه المقالة عنه وعن ضرار بن عمرو أبو القاسم الكعبي في المقالات. وكما روى عنهما هذه المقالة أبو محمد الحسن بن موسى بن نوبخت في كتابه *المُسَمَّى بالآراء والديانات* وهو آخر باب من كتابه. قال أبو محمد وحكاه ابن الراوندي عن حفص الفرد وحكى رجل من علماء أصحاب هشام بن الحكم عن هشام أن لله مائية لا يعلمها إلا هو.

وحكى بعض أرباب المقالات هذا القول عن سفيان بن سختان، وهو من متكلمي أصحاب أبي حنيفة رحمته الله. والمائية عبارة عن المجانسة، وهي معنى وراء مطلق الوجود. والدليل على أن المائية عبارة عن المجانسة أن الناس يقولون: ما هذا الشيء؛ أي: من أي جنس هو. وأهل اللغة يقولون: كلمة «هل» سؤال عن مطلق الوجود، و«ما» سؤال عن جنسه، و«كم» سؤال عن قدره،

و«كيف» سؤال عن صفته، و«متى» سؤال عن زمانه، و«أين» سؤال عن مكانه. وأهل المنطق يقولون في حد اسم الجنس: إنه الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب: «ما هو؟» والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب: «ما هو».

فدل أن المائية عبارة عن الجنس. وكل ذي جنس شبيه بذی جنسه من حيث المجانسة، فكان القول بالمائية قولاً بالتشبيه.

فتقول وبالله التوفيق: إن هذه الرواية عن أبي حنيفة رحمته الله غير صحيحة لم يروها عنه أحد من أصحابه الناقليين لعلمه العارفين بحقائق مذهبه، ولا ذكر [لها] في كتب من كتبه. والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمته الله مع كونه أعرف الناس بمذهب أبي حنيفة لم ينسب هذا القول إليه لا في كتاب التوحيد ولا في كتاب المقالات، وإن اشتغل ببيان مراد من قال بهذه المقالة على ما نبين، ثم ولئن ثبت ذلك عنه فلم يرد به المجانسة.



فإن الشيخ أبا منصور الماتريدي رحمته الله ذكر في كتاب المقالات، فقال بعد كلام ذكره: ثم لزم تعاليه عن جميع معاني غيره وسبحانيته عن أن يكون له مثال في الحوادث، فذلك هو القول بالمائية عند من يقول: لا غير. وهو أن ينفي عنه معنى هستيه غيره إذا لم تكن المائية عند القوم إلا هستيته خلاف هستية غيره. وإذا كان الأمر كذلك دل أن القائل بالمائية لا يريد به إثبات المجانسة بل يريد نفيها.

ومن دأب الشيخ رحمته الله أن يذكر لفظة الهستية وإن كانت فارسية [بل يونانية] لما أن لفظة الوجود مشتركة بين فعل الواجد وبين ثبوت الذات. ولفظة الإنية مما يستعمله الفلاسفة دون المتكلمين مع أنه لا أصل له يوجد في العربية الفصحى والله تعالى أعلم.

وذكر أبو محمد النوبختي في كتاب الآراء والديانات أن تفسير هذا القول لم يحك إلا عن ضرار. فإنهم زعموا أن معنى ذلك أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر.

وذكر الكعبي في المقالات بعدما حكى هذه المقالة عن أبي حنيفة رحمته الله وكثير من أصحابه، فقال: وليس يريد هؤلاء من ذكر المائية إلا أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر، ونحن نعلمه بدليل وبخبره.

قالوا: فالذي يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه غيره ممن لم يشاهده ليس أن هناك شيئاً هو مائية. وهكذا ذكر الشيخ أبو منصور الماتريدي [في] تفسير قولهم في المقالات أيضاً، وذكر فيه مناقضة الجحدري حيث أنكر المائية.

ثم قال: من علم الله على الحقيقة، فقد علم ما هو. وهذا منه إثبات المائية، إلا أنه يقول: إنها معلومة. وبالوقوف على هذه الجملة يعرف أن مراد من أثبت المائية غير راجع إلى إثبات المجانسة والمشابهة.

ثم نقول: إن سائلاً لو سألنا عن الله تعالى، فقال: «ما هو؟» قيل له: «سؤالك هذا محتمل إن عنيت بقولك: «ما هو؟» ما اسمه على ما قال فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 23]، وقال الله عز وجل: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾ [طه: 17]؟ أي: ما اسمهما حتى قال موسى: هي عصايتي، فجوابك أنه الله الرحمن الرحيم الرب الخالق الباري العالم.

وإن عنيت بقولك: «ما هو؟» ما صفته؟ فجوابك أنه سميع بصير. وإن عنيت بقولك: «ما هو؟» ما مائيته، فجوابك إنه متعال عن المثال والجنس.

كذا ذكر الشيخ أبو منصور في جواب السائل إن الله تعالى ما هو. وعرف بهذا أن من أثبت المائية لم يثبت المجانسة بينه وبين المخلوقات ولا المماثلة. والله الموفق.

ثم نقول: إن من روى عن أبي حنيفة رحمته الله القول بالمائية لم يرو عنه التفسير نصاً. وذكر أبو محمد النوبختي نصاً أن تفسيره لم يرو إلا عن ضرار. وقد بينا أنها محتملة، ومن الجائز أنه أراد بذلك الاسم؛ أي: لله تعالى اسم لا يعلمه إلا هو، ولو كان مراده هذا، فهو موافق لما ورد به الخبر، وهو الدعاء المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم فيمن أصابه هو،

وهو: «اللهم أنا عبد وابن عبدك وابن أمتك ناصيتي بيدك ماضٍ في حكمك عدلٌ في قضاؤك أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدًا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي».

وإذا كان هذا محتملاً، لا معنى لصرف ذلك إلى إثبات المجانسة والمماثلة مع ظهور مذهبه رحمته في التبري عن التشبيه. وثبتت الرواية عن حماد بن أبي حنيفة رحمته وكان متكلمًا عالمًا بمذاهب أبيه أنه قال: لا نفر عن الصفة فرار جهنم، ولا نصفه صفة مقاتل بن سليمان».

وإنما قال ذلك لأن مقاتلاً كان مشبهًا وجهًا كان معطلاً، فتبرأ منهما على أن هذا كله تكلف؛ لأن القول بالمائية غير ثابت عنه على ما مر. وإنما أخذ المتكلمون نسبة القول بالمائية إليه عن غسان. فإنه قال: كان أبو حنيفة وأصحابه يقولون بالمائية. وخالفهم بشر بن غياث في ذلك واختار غسان هذا القول، وذكر مناظرة له مع بشر بن غياث. إلا أن غساناً لا يقبل منه هذه الرواية؛ لأنه روى عنه سوى هذا أشياء اشتهر مذهب أبي حنيفة رحمته في ذلك بخلافه.

وللقائلين بالمائية اختلاف فيما بينهم. تنفرد كل واحد بتقرير مذهبه، ولكل فريق متعلق من الشبه. وللمتكلمين عليه ردود».

أبو معين النسفي: تبصرة الأدلة، ص 320 - 324.

الموقف الإمامي: صاحب الياقوت ورد الحلّي عليه

«المسألة الثامنة عشر في إبطال الماهية».

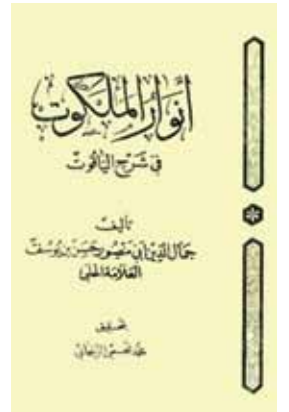
قال: والماهية باطلة، لأننا نعلم وجوده، وهو غير الذات والحقيقة.

أقول: ذهب ضرار إلى أن الله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو، للإجماع على قولهم لا يعلم ما هو إلا هو؛ لأننا لو رأينا ذاته لعلمنا من حقيقته ما لا نعلمه الآن.

والشيخ أبطل ذلك: بأن ذات الله تعالى هي وجوده ووجوده معلوم فماهيته معلومة.

وقول ضرار عندي قوي والتحقيق فيه أن المعلوم لنا ليس الذات، لأننا إنما نعلم صفاته الحقيقية كالوجود والقدرة والعلم، والإضافية كالخالقية والرازقية، والسببية لكونه ليس بجسم ولا عرض ولا مرئي ولا في جهة؛ أمّا الذات الموصوفة بهذه الأوصاف فهي غير معلومة. وقوله الوجود معلوم إن عني به المختصّ به تعالى فهو ممنوع، وإن عني به المشتركة فهو ذهني. فإن عني ضرار بالماهية تلك الحقيقة والذات فهو حقّ وصواب، وإن عني به شيئاً آخر فهو جهالة».

الحلي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ج 1، ص 97.





الموقف الأشعري من المسألة:

أبو عبد الله الكومي في تعليقه على قول ابن الحاجب في عقيدته: «ولا تعرف حقيقة ذاته على الأصح، خلافاً للجمهور».

وجديده أنه ينقل إلينا - فضلاً عن آراء الفلاسفة التي بسطنا القول فيها في ما تقدم - آراء متكلمي المحدثين ومتكلمي الصوفية:

«أقول: يعني أن مما يجب الإيمان به أن حقيقة ذات الصانع - جل وعلا - لا تُعرف؛ أي: لا تُعرف بالكنه. وهذه المسألة كانت تُرسم في القديم بمسألة الماهية، حيث يقال: الصانع ماهيته هل تُعلم؟ فعُد المتأخرون إلى الحقيقة خوفاً من التشبيه كما سيأتي.

واعلم أن حقيقة الشيء: ما هو به هو. وقد يقال: حقيقة وماهية ومائية وهوية وإنية. وهي متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار:

- فذات الشيء التي هو بها تُسمى حقيقة باعتبار ما يتحقق به الشيء في نفسه، لا بالنظر إلى لاحق خارج عن ذاته.

- وتُسمى ماهية باعتبار حصولها في الذهن؛ أي: من حيث حصولها من جواب «ما هو؟» في الذهن. وقد تختص الماهية بالمركب؛ إذ هو الذي يحصل من جواب «ما هو؟» على التحقيق.

- وتُسمى هوية باعتبار الحصول الخارجي.

- وتُسمى إنية من حيث حضورها واستحضرها عند الإشارة بـ «أنا».

فالماهية من «ما هو؟»، والهوية من «هو»، والإنية من «أنا».

وقد اتفق العقلاء على أن للصانع - جل وعلا - حقيقة، وأن حقيقته مخالفة لسائر الحقائق. وما وقع لبعض قدماء المتكلمين من المماثلة لسائر الحقائق فوهم باطل.

وهل تطلق الماهية على ذاته؟ اختلف في ذلك؛ فأكثر الحنفية على المنع، قالوا: لأن ذلك يعطي المجانسة، وذلك يلزم أن يكون ذا جنس، وكل ذي جنس مماثل، فيلزم التشبيه والمماثلة، وذلك محال. وإنما لزم ذلك لأن المفهوم من قولنا: «ما هو؟»: أي جنس هو من الأجناس؟ والله منزّه عن ذلك. وفيه نظر.

وقد عدل بعض الأشاعرة عن لفظ الماهية إلى لفظ الخاصية، كما قال القاضي [الباقلائي] مترجماً عن هذه المسألة: خاصية الباري غير معلومة لنا الآن، وهل تُعلم بعد رؤيته في الجنة؟ فيه تردد.

وأكثر المالكية على جواز الإطلاق، وكذلك الشافعية، وقد قال ابن أبي زيد [القيرواني]: ولا يتفكرون في مائية ذاته. وقد أخذ ذلك من إطلاق الأشاعرة، ثم عدل المتأخرون عن ذلك إلى لفظ الحقيقة طلباً للإيضاح والسلامة.

ولا يتفكرون في
مائية ذاته. وقد أخذ
ذلك من إطلاق
الأشاعرة، ثم عدل
المتأخرون عن ذلك
إلى لفظ الحقيقة
طلباً للإيضاح
والسلامة.

وبعد إحاطتك بهذا، فاعلم أن أهل السنة من الأشاعرة اختلفوا في هذه المسألة على أقوال ثلاثة:

- القول الأول: قول أكثر الأقدمين أن حقيقة ذاته معلومة لنا الآن.
- القول الثاني: مقابله، وهو أن حقيقته غير معلومة لنا الآن؛ يعني: في الدنيا، وهو قول القاضي وجماعة، ويمكن في المستقبل، وهو صريح قول القاضي كما نقلناه.
- القول الثالث: أنه لا يمكن ذلك بالكلية، وهو ما نقله الأمدى عن الإمام [الجويني] وحجة الإسلام [الغزالي]، بخلاف نقل غيره عنهما، فإنه نقل عنهما كقول القاضي.
- وقول المصنف [ابن الحاجب]: «على الأصح»، يرجع إلى القول الثالث، وهو أنه لا يمكن ذلك بالكلية.

احتج المتقدمون بأننا نحكم على ذات الصانع بما له من الصفات والتزيهات والأفعال، والحكم على الشيء يستدعي تصويره ومعرفته، فإن كان الحكم على حقيقته لزم العلم بها ضرورة، لكان الحكم على حقيقته قطعاً.

وأيضاً، وجوده معلوم لنا ضرورة، ووجوده عين حقيقته، فحقيقته معلومة لنا، وهو المطلوب. والجواب:

- أما عن الأول، فلأن الحكم على الشيء يستدعي تصويره بوجه ما، لا تصويره بكنهه الذي هو محل النزاع.

- وأما الثاني، فوجوده على تقدير أنه عين ذاته معلوم لنا، لكن بوجه ما لا بالكنه، وذلك هو محل النزاع.

لا يقال: قد تقرر في المبادئ أن الوجود بديهي، والوجود عين حقيقته؛ لأننا نقول: البديهي وجوده، لا كنهه. ولو سلم، فذلك هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص، لا وجوده الخاص الذي هو عين حقيقته.

واحتج القاضي بأن ما يعلمه البشر هو أن له الوجود والصفات بمعنى أنه حي عالم، والسلوب مثل أنه واحد أزلي، والإضافات مثل أنه خالق ورزاق؛ ولا شيء من العلم بشيء من ذلك علم بحقيقته، فالحقيقة لا علم لنا بها، لكن من الممكن أن يخلق الله علماً بحقيقته في المستقبل، كما يكون عند رؤيته في القيامة.

و«الجواب» إنا لا نسلم أن معلوم كل واحد من البشر ما ذكرتم، ومن أين الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم عن الله؟

واحتج الثالث بأننا لا يمكننا أن نتصور إلا ما ندرك بحواسنا، أو نجده من أنفسنا، أو نتصوره بقولنا بطريق التعريف الحدي أو الرسمي، أو ما يتركب من الجميع؛ ومن المعلوم أن الحقيقة الإلهية لا تتعلق بها الحواس، ولا نجدها من أنفسنا، ولا يمكن فيها الحد وإلا لزم التركيب، ولا الرسم إذ لا يفيد الكنه.



وأجيب بمنع انحصار التصور فيما دُكر، بل قد يحصل بالإلهام. ولو سُلم، فالرسم قد يفضي إلى الكنه. وفي هذا نظر.

وأما المحدث، فيقول: قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110]، وفي الحديث عنه ﷺ: «لو عرفتم الله حق معرفته لعلمتم العلم الذي ليس بعده جهل، ولا يعلمه أحد» الحديث.

وأما الصوفي، فيقول: أما الإحاطة بحيث لا تمكن الزيادة فلا، وهو غير واقع، ولا يقع من حيث قضية الوجود، وإن كان جائزاً من حيث قضية الإمكان، وقد قال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، وقال ﷺ: «يلهمني ربي محامداً لا نعلمها الآن» يشير إلى زيادة العلم.

وأما غير ذلك، بحيث يكون ما حصل من العلم بالله لأهل النظر والاستدلال، فوفاً ما حصل من العلم بالله لأهل الكشف والعيان، حتى يكون ذلك بنسبته من العلم الأول الحاصل لأهل النظر كنسبة العلم بكنه الشيء وحقيقته على التمام إلى العلم بوجهه ورسمه، فذلك جائز وواقع، وبذلك تفاوتت مراتب الرجال.

(...)

وبالجملة، فالعلم بالله يرجع إلى العلم بأسمائه؛ أعني العلم الحقيقي كما هو عند أهل الله، ثم الأسماء الإلهية مهيمنة؛ أي: محيط بعضها ببعض، وأتمها إحاطة اسم الله، والمتحقق به علماً يعلم جميع الأسماء الذي هو مهيمن عليها، ثم العلم بهذا الاسم تحققاً لا تنهاى وجوهه تفصيلاً، وفي كل وجه تحقيقاً وتحصيلاً. وهذه الوجوه هي المعلومة للعباد عند رفع الحجاب، وذلك من حيث اسم الرب المتجلي بنعمته على عبده حيث تجلى عليه بوجهه، وبهذا يُفهم ما ينقل عن الأشياخ من إطلاق العلم بالله تعالى.

أبو عبد الله الكومي: تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، تحقيق: نزار حماد، مؤسسة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 161 - 165.

الموقف الإباضي: أبو يعقوب الوريثاني

يمهد أبو يعقوب الوريثاني لبسط موقفه من هذا الإعضال بحديث في «فلسفة اللغة» أو قل بالأحرى «علم الكلام اللغوي» يظهر فيه ضرورة الأخذ بعين النظر الفارق بين الخالق والمخلوق:

«وليس في الوجود إلا الخالق والمخلوق. فلم يفرد الرب نفسه بلغة مخصوصة يعرب لنا بها عن نفسه لا يشاركه فيها خلق. فاللغة واحدة بها يتعارب وبها يتناصف، وجعلها في حقنا حقيقة لا مجازاً وفي حقه مجازاً لا حقيقة. ومن وجه آخر في حقنا مجازاً لا حقيقة، وفي حقه حقيقة لا مجازاً؛ لأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. فعرفنا الله تعالى حقيقة الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة والكره والرضى والسخط وأخواتها والأمر

والنهي والطاعة والمعصية والمطيع والعاصي والثواب والعقاب والجنة والنار. فهذه إحدى عشرة مقالة، فالأولى منها إثبات، والخمس التوالي صفات، والخمس الآخر أفعال، وإن غلط في كل مقامة منها غلط (...).

فحقيقة الوجود في متعارفنا المعهود فينا: كوننا تحت المكان والزمان، هذه حقيقة الوجود. فنقول: فلان موجود وفلان معدوم بعكسه. ووجود الباري سبحانه بخلاف الأول. وهذا الوجود غير معقول إلا من جهة الشرع، بدليل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

ولهذا قلنا: إن الإخبار عنه في حقنا مجاز، إذ قصرت عقولنا أن تعقل كنه وجوده. وأما حقيقة وجود الله وصفاته في ذاته فهو أولى بالحقائق من وجودنا وصفاتنا؛ للنقص الشامل لنا عن كمال وجوده وصفاته ودوامه؛ إذ صفاته - جل وعلا - فوق النطق وصفاتنا تحت النطق. وليس الوجودان بصفتين على حال، إنما هما إثبات الذاتين. وحقيقة الحياة في متعارفنا المعهود فينا، كون الروح في الجسد، وهو عرض من الأعراض، وحياة الباري سبحانه إنما هي صفة ذاتية، لا هي عرض ولا هي غيره. وحقيقة العلم في متعارفنا المعهود فينا، تجلّي العلوم في نفس العليم واعتقاد الشيء على ما هو به، وهو عرض من الأعراض. وعلم الباري سبحانه ليس كذلك، إنما هو صفة ذاتية لا هي عرض ولا هي غيره. وحقيقة القدرة في متعارفنا المعهود فينا، استطاعة توجب الفعل فينا، وهي عرض من الأعراض.

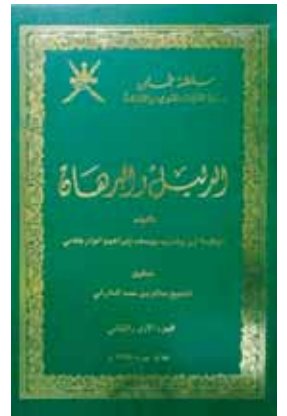
وقدرة الباري سبحانه ليست كذلك، وإنما هي صفة ذاتية، لا هي عرض ولا هي غيره. وحقيقة الإرادة والكره في متعارفنا المعهودتين فينا، فالإرادة ميل النفس إلى شيء، والكره عكسه وهو نفور الطبع عنه، وهما عرضان من الأعراض. وإرادة الباري سبحانه وكرهه ليسا كذلك، إنما هما صفتان ذاتيتان، لا هما عرض ولا هما غيره.

وحقيقة الرضى والسخط في متعارفنا المعهود فينا، قبول الشيء وإيثاره على غيره والسخط عكسه، وهما عرضان من الأعراض.

ورضى الباري سبحانه وسخطه ليسا كذلك، إنما هما صفتان ذاتيتان. الحب والبغض سبيلهما سبيل الرضى والسخط، والولاية والعداوة سبيلهما سبيل الحب والبغض.

أبو يعقوب الوريثاني: الدليل والبرهان، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، الطبعة الثانية، 2006، الجزء الثالث، ص 15 - 17.

إن الإخبار عنه في حقنا مجاز، إذ قصرت عقولنا أن تعقل كنه وجوده.





ويذهب أبو بكر الكندي النزواني إلى حد طرح مسألة ما إذا كانت الحقيقة هي ما يوجد عند الله أم عند البشر أم عند الله والبشر معاً، وذلك في تفنيده لأدلة خصمه القائلة بأن الأجزاء قد تكون تتجزأ إلى ما لا نهاية له عند الله ولا تتجزأ عندنا، وذلك في هذا النص المستطرف المستطرف:

«ويقال: ما تقول في الجوهر الواحد يتجزأ أم لا يتجزأ؟

فإن قال: يتجزأ، فقد وافق هشام وإبراهيم النظام، وكفينا مؤنته في مخالفة آثار المسلمين. وقد تقدم الرد عليه في باب اختلاف الناس في الجزء الذي لا يتجزأ، وإن قال: لا يتجزأ، قلنا، قولك: يتجزأ حقيقة أم مجاز؟ فإن قال: مجاز، فحقيقته أنه يتجزأ أم لا؟ فإن قال: حقيقته أنه يتجزأ، رفع إلى قوله؛ إذ لا معنى لهشام والنظام إلا أنه يتجزأ في الحقيقة. وقد قدمنا بيان فساد ذلك.

فإن قال: حقيقته أنه لا يتجزأ، قلنا: عند الله، أم عندنا لا عند الله؟ فإن قال: عندنا، وأما عند الله فهو يتجزأ؛ فهذا تناقض في القول؛ إذ لا معنى للشيء في الحقيقة إلا ما بينه عند الله على ما هو به، فكيف يقول حقيقته؛ أي هو عند الله، في الحقيقة، أنه يتجزأ عندنا وأما عند الله فلا.

ويقال له: أخبرنا عن الإيمان في الحقيقة ما هو؟ فإن قال: طاعة الله فيما أمر ونهى. قلنا: فهذه الحقيقة عندنا وعند الله أم عندنا لا عند الله؟ فإن قال: عندنا لا عند الله، قلنا: فما حقيقته عند الله؟ فما يحد محيصاً عن الإقرار بأن إنما هي عند الله في علمه وعلم من علمه الله. وأن قال: عندنا وعند الله، قلنا: هذا هو الحق، وكذلك جميع الحقائق. ولزمه حينئذ الإقرار بأن الجوهر لا يتجزأ عند الله؛ بمعنى أنه سبحانه قدره في ذاته واحداً لا يتجزأ. فإذا أقر بذلك، قلنا: فإذا كان عند الله لا يتجزأ ثم أجزت أنت وصف الباري بالقدرة على تجزئته، أليس ذلك موجباً لإبطال حقيقته عنده، وفي ذلك إيجاب أن لا ثبوت للحقائق ولا معنى لها؟».

أبو بكر الكندي النزواني، الجوهر المقتصر، ص 101.

الإله الموصوف

ترى على فرض أننا فكرنا في أمر «الله» وعرفنا شأنه واستكنهنا كنهه، فهل يمكن، يا ترى، أن نصف الله بصفات على وجه الإيجاب؛ أي: بما هو وكما هو، أم أننا لا يمكن أن نصفه إلا على جهة السلب؛ أي: بما ليس هو وعلى ما لا يكون؟

1- الموقف الجذري: ليس يوصف الله بصفة (الموقف الإسماعيلي)

ترى الفرقة الإسماعيلية ضرورة تجريد الله من كل صفة، وذلك هو التنزيه الحق في عرفهم، ولذلك تليفهم ينفون عنه جميع ما يليق بمبدعاته التي هي الأعيان الروحانية، وبمخلوقاته التي هي الصور الجسمانية. وهم يعتبرون نفي المعرفة بالصفات هو حقيقة المعرفة بالله، وأن سلب الصفة هو نهاية الصفة.

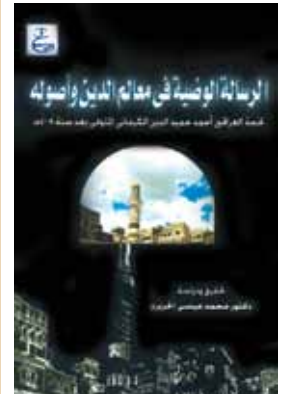
«وما يدرك بقوى النفس فهو محدث واقع تحت الاختراع، والله تعالى وتكبر مبدعه ومحدثه ومخترعه. ولا يقال عليه تعالى شيء مما يقال على جميع ذلك، وكيف لا يتعالى على سمات خلقه والموجودات التي أوجدها وجود كل منها في ذاته غير وجود غيره. ولا يقال عليه ما يقال على غيره مما هو من جنسه ويجمعه وإياه سمة الاشتراك في بعض الوجوه؛ فأحرى وأولى ألا يقال على الله (تعالى) ما يقال على الموجودات بجميع العبادات سيما وليس هناك مناسبة ولا مشابهة ولا سبب لأجله يقع التشابه والتشارك؛ إذ هو تعالى من حيث هو لا صفة له ولا نعت ولا حد ولا شبه ولا قرين ولا وزير، كما ينعت به ما كان من عالمي الجسم والعقل، وهويته هوية ليست بهوية يمكن أن يكون لغيره من مبدعاته مشاركة فيها».

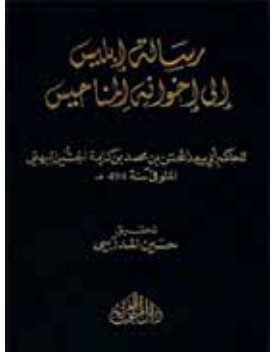
أحمد حميد الدين الكرمانى: الرسالة الوضوية في معالم الدين وأصوله، تحقيق محمد عيسى الحريري، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، الطبعة الأولى، 2009، ص 64.

2- الحاكم الجشمي: الرد على الإسماعيلية في شأن نفي الصفات: غرض القوم نفي الصانع

«(...) وزعمت القرامطة أنه [= الله] لا يوصف بشيء، فلا يقال: إنه موجود، ولا إنه ليس بموجود، ولا قادر، ولا إنه ليس بقادر، وكذلك كونه عالما وحيًا. وزعموا أن إثباته يوجب التشبيه. وغرض القوم بهذا التلبس نفي الصانع وإثبات الهيولى والعنصر.

هو تعالى من حيث هو، هو لا صفة له ولا نعت ولا حد ولا شبه ولا قرين ولا وزير، كما ينعت به ما كان من عالمي الجسم والعقل، وهويته هوية ليست بهوية يمكن أن يكون لغيره من مبدعاته مشاركة فيها».





وزعمت القرامطة أنه
[الله] لا يوصف
بشيء، فلا يقال: إنه
موجود، ولا إنه ليس
بموجود، ولا قادر،
ولا إنه ليس بقادر،
وكذلك كونه عالما
وحياً. وزعموا أن
إثباته يوجب
التشبيه. وغرض القوم
بهذا التلبس نفي
الصانع وإثبات
الهيولي والعنصر.

فيقال لهم: هل يصح أن يُعَلَّم القديم أم لا؟
فإن قالوا: لا.

قلنا: فكيف يصح إثبات شيء لا يُعَلَّم؟ وكيف تضاف إليه التأثيرات وهو غير معلوم؟
وبعد؛ فقد صرحوا بالغرض؛ لأن غرض القوم نفي الصانع.
وإن قالوا: نعلم.

قلنا: العقول تقتضي أن كل ما يُعَلَّم لا بد أن يكون على صفة يُعَلَّم وبها يتميز عن غيره؛
لأن الذات لا تتميز بكونها ذواتاً، وإنما تتميز بالصفات التي عليها الذات؛ كالسواد يتميز
من البياض بصفة، ومن الجواهر بصفة، ومن الحلاوة بصفة.
ويقال لهم: أليس هذا العالم بما فيه أحدثه القديم تعالى؟ فلا بد من: بلى، فيقال:
أيصح الفعل ممن ليس بقادر؟

فإن قال: نعم، كابر، وإن قال: لا، قلنا: فهلا وصفتموه بأنه قادر؟
ويقال له: أهو بصفة الأحياء أم لا؟

فإن قالوا: لا، أثبتوا جماداً، وإن قالوا: بلى، قلنا: فإذا ثبتت له الصفة وجب أن يوصف
بأنه حي.

ويقال لهم: أهو بصفة يتميز بها من الأشياء وبصفة العالمين؟
فإن قالوا: لا.

قلنا: فكيف أضيف إليه هذه التأثيرات العجيبة كخلق الإنسان وتراكيبه الظاهرة
والباطنة؟ وكيف خلق من جنس مثله مستمرة به العادة؟ وكيف أخرج كل فاكهة من شجرة؟
فلولا أنها من صانع مميز يعلم وإلا لم يجب حدوثها على الترتيب العجيب والنظام البليغ.
وإن قال: هو بهذه الصفة.

قلنا: فقد أبطلت مذهبك.

وإن قال: إنا لا نطلق عليه العبارات.

قلنا: إذا صح المعنى؛ فلا معنى للمنع من العبارات.

فإن قيل: ذلك يوجب التشبيه.

قلنا: المماثلة تقع بصفات الذات، ألا ترى أن الجسم والسواد إذا اشتركا في الوجود
هما مختلفان، وكذلك السواد والبياض هما ضدان.

ويقال: أهو بصفة الموجود أم لا؟

فإن قال: لا، كان معدوماً، وإن قال: بلى.



قلنا: فهو محدث أم قديم.

فإن قال بالأول:

احتاج إلى مُحدث؛

وإن قال بالثاني: إنه كان موجوداً لم يزل، يجب أن يوصف بأنه قديم.

ويقال للقوم: أتصفونه بصفة ما أم لا؟

فإن قالوا: لا.

قلنا: هذا نفي، وكيف تثبتونه من غير إثبات صفة؟

فإن قالوا: نصفه فقط وأنه باري.

قلنا: فما بال سائر الصفات لا تصفه بها. وبعد، فقد ناقضت حيث وصفته بصفة.

فإن قال: نحن نقول: ليس بموجود ولا معدوم؛ لئلا يلزمنا التبطيل والتشبيه وكذلك

سائر الصفات.

قلنا: العقل يحيل ما قلت؛ لأن الوجود والعدم إثبات ونفي ولا واسطة بينهما، فكل معلوم لا يخلو منهما؛ فالوصف لأحدهما نفي الآخر. وبعد، فإن ذلك مناقضة، ولو جاز ذلك في القديم لجاز في ذات أخرى، فأما التشبيه فلا يقع بجميع الصفات، وإنما يقع بصفات الذات وهي كل صفة لا تكون إلا له أو لا يشاركه في كيفية استحقاقها غيره، نحو كونه موجوداً، فإنه وجب له من غير مؤثر ولا علة، ووجود غيره جائز فلا بد من مؤثر. وبعد؛ فالسواد والبياض موجودان، وهما ضدان، فدل أن نفس الوجود لا يقتضي المماثلة، وكذلك سائر الصفات الجائزة.

ويقال لهم: أكان موجوداً لم يزل أم لا؟

فإن قالوا: بلى، قلنا: قد وصفتموه بالعدم، وإن قال: لا، احتاج إلى محدث. فثبت أنه

تعالى يوصف (...).

الحاكم الجشمي: تحكيم العقول في تصحيح الأصول، مؤسسة الإمام زيد بن علي

الثقافية، صنعاء، الطبعة الثانية، 2008، ص 83 - 83.

3- تشبث الإسماعيلية بموقفهم: أبو يعقوب السجستاني

«تعالوا أيها الأمم المختلفة لنريكم ما به افتخارنا، ونظهر عوراتكم، ونكشف عن عيوبكم. ولنبتدئ بالتوحيد؛ فأقول: إنكم رميتمونا بالتعطيل وسميتم أنفسكم موحدة، وأنتم بما رميتمونا به أشد استحقاقاً وله إلزاماً، ونحن بما سميتم به أنفسكم أحق منكم. وذلك أنكم تعلمون يقيناً أنا مقرّون بأن لهذا العالم مبدعاً، قد أبدعه من لا شيء، ولا من مادة، ولا بآلة، ولا بمعين، ولا بمثال صورة معلومة عنه. قد نطقت كتبنا وانتشرت

أنا مقرّون بأن لهذا العالم مبدعاً، قد أبدعه من لا شيء، ولا من مادة، ولا بآلة، ولا بمعين، ولا بمثال صورة معلومة عنه.



دعوتنا إليه. فلما جردناه عن الصفات والإضافات، وقدّسناه عن النعوت والسمات، قدحتم فينا وسميتونا معطلة. أليس التعطيل هو الإنكار الذي يؤدي قولكم في معبودكم إليه؟ لأنكم لما أضفتهم مبدعكم وخالقكم إلى شيء مما يوسم به خلقه من لفظ قول أو عقد ضمير، ثم يكون الموسوم من خلقه غير مبدع ولا خالق ولا بارئ، جاز أن يكون مبدعكم وخالقكم وبارئكم من الوجه الذي عرفتموه مماثلاً لخلقته الذي نفيتموه أن يكون مبدعاً وخالقاً وبارئاً. صح أن يكون غير مبدع ولا خالق ولا بارئ. وما قدّم الغير كان عما يتلوه معطلاً. فأَي الفريقين أحق بالتعطيل، أهل الحقائق الذين أقروا به على الرسم الذي رسموه، أم أنتم وقد أنكرتموه بما أقررتم به؟ فإذا كان إقراركم بتوحيدكم يؤدي إلى التعطيل وإقرارنا يؤدي إلى الإثبات المحض. فأَي افتخار أعظم من درك الحقائق والوقوف على الطرائق؟

ثم إنا لما جردنا مبدعنا من سمات بريته وصفات خليقته، أضفنا الخلقة إلى أمره ووحدته، وقلنا: إن من أمره ووحدته تأسيس [إيجاد] الأيسيات [الموجودات]، لا من أيس [موجود] ولا من شيء. فلما هبطتم في معرفة خالقكم حصرتموه في جسم يحيط به كالحشوية، أو شيء يقوم به كالمتكلمين، أو جوهر يلحق به كالفلاسفة. ومتى يمكن توهم القدرة التامة التي هي اختراع العالمين بما فيهما، لا من شيء من جسم محدود، أو شيء موسوم، أو جوهر منصوب؟ ولما تعذر توهم مثل هذه القدرة من الجسم المحدود والشيء الموسوم والجوهر المنصوب، كان من ذلك نفي هذه القدرة عمن تلحقه هذه السمات. ومن عدم مثل هذه القدرة لم يكن مبدعاً ولا خالقاً ولا بارئاً. فإذا الموسوم بهذه القدرة من لا تكتنفه الحدود، ولا يعتوره التشيؤ، ولا يستبقه التجوهر. فأَي الفريقين أحق بالتعطيل: أهل الحقائق الذين جردوا مبدعهم عن هذه السمات لتبقى له هذه القدرة التامة، أم أنتم حيث لم يثبت مبدعكم بما وسمتموه مفارقاً لهذه القدرة التامة؟ فأَي افتخار أعظم من درك الحقائق والوقوف على الطرائق؟

ولما طلبتم لمبدعكم الأينية التي تؤدي إلى المكان، قال أكثركم: إنه في مكان، ونفى البعض منكم أنه في مكان دون مكان، بل هو بكل مكان. وقلنا: إنه تعالى كبرياؤه لا في مكان، ولا في أي مكان، والذي هو في مكان ما، أو هو بكل مكان، الخلق لا الخالق؛ إذ ما هو بكل مكان كلية الفطرة وجماعة الخلقة. فلما وقع ما هو وجوده بكل مكان على كلية الفطرة وجماعة الخلقة، وكلية الخلقة وجماعة الفطرة غير مبدعة ولا خالقة، كانت المبدعية عنها معطلة. والذي هو بمكان دون مكان عنها أشد تعطيلًا لتقابل الأمكنة إياه؛ إذ خلت عن مبدعها وملأ ذلك المكان منه. وما تتقابل الأمكنة الخالية ليس المبدع الخالق بل خلق من خلأته قد انحصر بضرب من الحكمة. فأَي الفريقين أحق بالإنكار والتعطيل: أنتم حيث جعلتم مبدعكم في مكان محصور، أو في جميع الأمكنة حيث اشتغلت بالخلقة والفطرة، أم نحن حيث نفينا مبدعنا عن أن يكون متمكنًا في مكان كالأجسام، أو منحصرًا في الأمكنة كالأرواح؟ فأَي افتخار أعظم من درك الحقائق والوقوف على الطرائق؟

ولا اختلاف بيننا وبين من خالفنا من جميع الأمم وفرقها أن الله غير محسوس ولا مدرك، وليس أحد يدعي أنه عاينه.

وقد وجب الإقرار به من جهة أفعاله المحكمة المتقنة. ثم لما أرادت النفس الحكومة عليه من جهة صفة، أو سمة، أو نعت، أو حد، أو شبه، كان للعقل أن يزجر النفس عما تحكم فيه وتنسب إليه بأن يؤنبها ويوبخها ويعرفها وجه الصواب في معرفة معبودها من هذا الطريق، بأن المبدع لا يخلو من أن يكون شبه خلقه ومثله من جميع الوجوه، أو يشبهه بعضه ولا يشبه البعض الآخر، أو لا يشبهه بوجه من الوجوه. فإن كان المبدع سبحانه شبه خلقه ومثله من جميع الوجوه، كان في خلقه إذا كفاية في القيام مقامه إذ لا يعدوه. ولما قام خلقه مقامه لما فيه من الكفاية بما مثله وشابهه كان المبدع إذاً فضلة لا يحتاج إليه. والفضلة التي لا يحتاج إليها معطلة. فإذا المبدع من هذا الوجه معطل غير محتاج إليه.

وإن كان المبدع سبحانه يشبه خلقه من بعض الوجوه ولا يشبهه من بعض، كانت القوة التي بها يمكن تفصيل المبدع عن المبدع غير موجودة فيما أفاض العقل على النفس، ولا فيما ادخر عنده نور الكلمة. وبقي الظفر لمن جرّد المبدع عن سمات المخلوقات والمبدعات من جميع الوجوه. فأى الفريقين أحق بالتعطيل، أنتم حيث شبّهتم المبدع بجميع خلقه من جميع الوجوه ليقوم خلقه مقامه بكفاية إياه؛ فيصير معطلاً، أم حيث شبّهتم المبدع ببعض خلقه ونفيتهم عنه التشبيه بالبعض الآخر، وليس في العقل هذه القوة التي يمكنها بها تفصيل المبدع عن المبدع، أم نحن حيث نفينا المبدع عما يقال في خلقه من لفظ قول أو عقد ضمير؟ فأى افتخار أعظم من درك الحقائق والوقوف على الطرائق؟ (...)).

أبو يعقوب السجستاني: كتاب الافتخار، سلسلة الدراسات الفاطمية، تحقيق إسماعيل قربان حسين بوناوولا، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2000، ص 82 - 85.

الفزاري: في الفارق بين صفات الله وصفات البشر:

«إعلم أن من الأسماء والصفات ما يتسمى بها الخالق، وقد يقع بعض ذلك على بعض الخلق، ومنها ما هو لله دون خلقه. فأما ما هو لله دون خلقه مثل قولك: الله الرحمن، فهذان اسمان مخصوصان لله لا يتسمّى بهما أحد غيره، فقولك: الله، اسم دلالة وإبانة، ليس بصفة لأن الصفات تبني عليه، فهو أساس لها، كقولك: الله سميع والرحمن بصير. وقد يحتمل قولك: الرحمن، أن يكون صفة لله، لأنه مشتق من الرحمة، غير أنه لما كان خالصاً لله تعالى لا يتسمّى به أحد غيره كان الغالب عليه اسماً بُنِيَ عليه الصفات. وما عدا هذين الاسمين فصفات، وإنما كانت الصفات لمعان والأسماء للمعرفة.

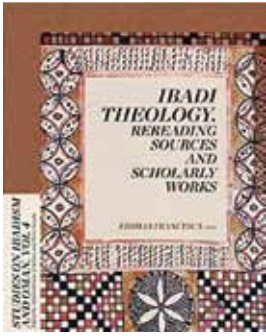
فصفات الفعل تدل على معان مثبتة موجودة معدودة محددة. فلفظة: خالق، تدل على الخلق، ولفظة: رازق، تدل على الرزق. وصفات الذات تدل على معان منفية؛ كقولك: الله



ولا اختلاف بيننا
وبين من خالفنا من
جميع الأمم وفرقها
أن الله غير محسوس
ولا مدرك، وليس
أحد يدعي أنه عاينه.



قديم. فتنفي عنه الحدث، ولم تثبت معنى قدّم يكون هو الله، ولا بعض الله ولا غير الله. وكذلك إذا قلت: الله عالم، فإنما نفيت عنه الجهل ولم تثبت معنى هو علم غيره، وكذلك بصير، نفيت عنه الجهل بالألوان وغيرها، ولم تثبت معنى هو بصر غيره؛ لأنك لو أثبت معنى العلم والسمع والبصر والقدم لكان بعضه غير بعض، والتبويض عن الله منفي؛ لأن ذلك من صفات الخلق. ألا ترى أنك إذا وصفت بعض الخلق بالعلم والسمع والبصر كان ذلك على معنى منفردًا بنفسه مميزًا عن صاحبه، فثبت التغاير، وفي ثبوت التغاير دخول العجز والنقص؛ وذلك أن السمع لا يبصر والبصر لا يسمع والعلم لا يسمع ولا يبصر. وكل يقوى على شيء ويعجز عن شيء. وكذلك كل مختلف الأجزاء فأجزاؤه عاجزة بعضها عما يقوى عليه بعض. ففي هذا دليل على أن لها ربًا خالف بينها في دركها؛ لأنها في نفسها جاهلة باختلافها غير متشاعرة بتبيانها، فمن قبل هذا نفينا عن الله العجز والتبويض والتغاير؛ لأن العجز والتبويض والتغاير علامات الصنعة ودلالة التدبر.



ووجه آخر من الدلالة على انفصال معاني الأسماء والصفات التي يوصف الله بها ويوصف بها المخلوقون، هو أن وصفت الخالق بتلك الصفة فليس تثبت لك معان حالة فيه، إن كان من صفات الذات فالعدد جار على ما نفيت عنه من الجهل والعجز، وإن كان من صفات الفعل فالعدد جار على ما أثبت له من الخلق والرزق. ألا ترى أنك إذا وصفت بعض الخلق بالعلم والسمع والبصر والقيام والقعود فتدل بذلك على معنى العلم والسمع والبصر والقيام والقعود؛ لأنه لا يستحيل أن يوصف الخلق بالتبويض وذلك في الله مستحيل؟».

عبد الله بن يزيد الفزاري: كتاب التوحيد في معرفة الله، تحقيق عبد الرحمن السالمي وولفرد مادلونج، ضمن كتاب:

Early Ibadi Theology, edited by Abdulrahman Al-Salimi and Wilferd Madelung, Brill, Leiden / Boston, 2014, p. 183-184.

أبو المنذر بشير بن محمد بن محبوب: الاشتراك لا يعني الاشتباه

ينطلق المتكلم الإباضي أبو المنذر بشير بن محبوب من إشكال لطالما حير المتكلمين: ثمة من «الصفات» ما ينطبق على الخالق وعلى المخلوق على حد السواء - شأن الحياة والإرادة مثلاً - إذ يقال على الإنسان والله معا إنهما حيان ومريدان، وإن اختلف محتوى التوصيف، وإن ما كانت حياة الله ولا إرادته من حياة الإنسان ولا من إرادته في شيء. فهل إذا أطلقنا هذه الصفات وأخواتها على الخالق نكون قد شبهناه بالمخلوق تشبيهاً؛ وبالتالي نكون قد وقعنا في ما يسميه أبو المنذر «الاشتباه»؟

وجواب المتكلم الإباضي عن هذا الإعضال بالسلب. ذلك أن ثمة صفات وصفات: واحدة معروفة وأخرى مخصوصة:

«(...) وليس في اتفاق الأسماء واعتقادها في الأجسام [المحدثة] وخالقها



[المحدث=الله] الذي لم تشبه الأجسام [اشتباه] لأنها تشبيهه له بها، كقولك حي وعالم وقادر ومريد؛ لأنه ليس لهذه الصفات ما اشتبهت [به] الأجسام والجواهر. وإنما الصفات التي يشته بها كقولك الصور والهيئات والتأليف والمؤلفات والسكون والحركات والسواد والبياض والكميات والأبعاد والجواهر والأعراض. فمن نفى عن الله اشتباه الأشياء في معانيها وأجناسها على سبيل ما بيناه منها ووصفه بأنه قادر سميع بصير حي مريد لم تكن هذه صفة تشبيه له بالأجسام وإنْ وصفت بها؛ لأن هذه الصفات لم تكن للأجسام بأنها أجسام [و] لا لما ذكرناه مما به تشبه الأجسام، ولذلك لم يكن التثبیت لها تشبيهاً لله بخلقه بها. فافهم سبيل الموحدين في فسخ مطاعن الملحدين بتوفيق الله العلي العظيم، وصلى الله على محمد رسوله الأمين وخاتم النبيين».

أبو المنذر بشير بن محبوب: كتاب الرصف في التوحيد وأحكام القرآن والأسماء والأحكام والسنة والإمامة وأسماء الدار وأحكامها وحدث العالم، ضمن كتاب: ثلاث رسائل إباضية، تحقيق عبد الرحمن السالمي وويلفرد مادلنغ، منشورات فيرلاغ، 2011، ص. 9-10.

الإله الموصوف بين «المشبهة» و«المعطلة»:

الموقف الإباضي:

عن سؤال: كيف نعرف صفات الله؟ أجاب أغلب متكلمة الإباضية: من خلال لغته التي خاطب بها البشر، فالله هو الله وإن اختلفت أسماؤه في اللغات وفي اللغة الواحدة:

«(...) إن الله قد كان ولا خلق ثم أحدث الخلق على ضروب، فخلق منهم خلقة محتملة للمعرفة مثل الملائكة والجن والإنس. وجعل لكل صنف من هذه الخلقة لغات يفهمون بها ما خوطبوا به ويفهمون عن أنفسهم من يخاطبون، فأخبرهم رَجُلٌ عن نفسه، ودلهم على معرفته، وأمرهم بعبادته. فأخبرهم عن نفسه فقال لهم: أنا الله السميع العليم. وهذا خبر عن نفسه ليس عن غيره. وقال: ﴿عَبُدُوا اللَّهَ﴾ [المؤمنين: 32]. فإن كان الله غير المعبود فقد أمرهم بعبادة غيره؛ لأن الله عندهم [= عند الخصوم] اسم مخلوق، فقد أمرهم بعبادة المخلوق. وإن كان إنما أمرهم بعبادة نفسه، فقد صحت العبادة لمن عبد الله. وإنما قصدنا في هذا إلى المعاني لا إلى الألفاظ ولا الأخبار؛ لأن الله قد كان [ولا لفظ] ولا خبر. هو الله في معناه لم يستحدث اسماً ولا صفة، وإنما أحدث الأخبار والمعارف ليدل على نفسه، فأخبر خلقه، كل صنف منهم بلغته التي يصل بها إلى معرفته، فاختلفت اللغات ولم يختلف المُخبر عنه في نفسه هو الله بأي لغة دل على نفسه ولو اختلفت اللغات. ألا ترى لو أن حالفًا خَلَفَ بالله العرب أو بلغة العجم، ألا ترى أنه إنما خَلَفَ بالله لا بغيره، ولو خَلَفَ بغير الله ما وجبت عليه كفارة. وبمثل هذه المعاني التي ذكرنا نزل القرآن، وذلك أن المشركين سألوا محمداً ﷺ عن ربه فقال لهم: «هو الله الرحمن»، فقالوا: أما الله فتعرفه،



وأما الرحمن فلا نعرفه، فأنزل الله: ﴿ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: 110]، ردًّا على المشركين إذ نفوا أن يكون الرحمن هو الله.

أبو خزر يغلا بن زلتاف: الرد على جميع المخالفين، تحقيق: عمرو خليفة النامي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب، سلطنة عمان، الطبعة الأولى، 2008، ص 14 - 15.

«إن سأل سائل فقال: ما صفات الله تبارك وتعالى؟ قيل له: إن من صفاته ليس كمثله شيء في نعت ولا في فعل، وأنه قديم لم يزل ولا يزال، سميع لا يجهل الأصوات، بصير لا تخفى عليه الأشياء، قدير لا يعجز عن التدبير، مريد لا يستكره على التقدير، وإنه الواحد الأحد، العالم العالم، القادر المقتدر، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الدائم، الحي الذي: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص]. فهذه من صفاته التي لم يزل بها قبل أن يخلق الأشياء، ولا يزال كذلك. وأما صفاته في فعله، فتقولك: الخالق الخلاق، البارئ، المبدئ، المعيد، المحيي، المميت، المثيب، المعقب، الغفور، الولي، المحب، المبغض، الساخط، الراضي، الباعث، الوارث، الوهاب، الحفيظ، المجيد، الشاهد، الرقيب، القابض، الباسط، المتكلم. فهذه صفاته في فعله (...).

الفزاري: كتاب التوحيد، ضمن ص 14 - 15.

وهل هذه الصفات يمكن أن تطلق على الله والإنسان سواء بسواء: رفض المماثلة

«واعلم أن من الأسماء والصفات ما يتسمى به الخالق، وقد يقع بعض ذلك على بعض الخلق، ومنها ما هو لله دون خلقه. فأما ما هو لله دون خلقه مثل قولك: الله الرحمن، فهذان اسمان مخصوصان لله لا يتسمى بهما أحد غيره (...)

ووجه آخر من الدلالة على انفصال معاني الأسماء والصفات التي يوصف الله بها ويوصف بها المخلوقون، هو إن وصفت الخلق بتلك الصفة، فتثبت لك معان حالة فيهم لا تعدوهم مؤتلفة أو متفرقة، وإن وصفت الخالق بتلك الصفة، فليس تثبت لك معان حالة فيهم، إن كان من صفات الذات فالعدد جار على ما نفيت عنه من الجهل والعجز، وإن كان من صفات الفعل فالعدد جار على ما أثبت له من الخلق والرزق. ألا ترى أنك إذا وصفت بعض الخلق بالعلم والسمع والبصر والقيام والقعود فتدل بذلك على معنى العلم والسمع والبصر والقيام والقعود، لأنه لا يستحيل أن يوصف الخلق بالتبعض وذلك في الله مستحيل؟».

الفزاري، كتاب التوحيد، ص 16 - 17.

الرد على المشبهة: أبو عمار عبد الكافي

«(...) وذلك أن جميع من شبه الله بخلقه، ووصفه بغير صفته، على اختلاف أقاويلهم وتفاوت مذاهبهم يرجعون في جملتهم إلى فصول ثلاثة:

الفصل الأول: من ذلك هو القول بالتشبيه على محض التشبيه، والوصف لله جَلَّ جَلَالُهُ بالتجسيم على حقيقة التجسيم، وهؤلاء هم الذين يثبتون معبودهم على ما يعقلونه من أنفسهم، ويحصرونه بأوهامهم، وعلى ما يشاهدون بأبصارهم، وزعموا أن معبودهم جسم كالأجسام: لحم ودم، عريض طويل، محدود في مكان دون مكان في جميع صفات الأجسام، حتى إن منهم من يحصره في صورة إنسان سبعة أشبار، كائناً ما كان ذلك الشبر، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

الفصل الثاني: قول من يقول منهم بمجرد التجسيم دون أن يثبتوا معاني الأجسام، ويزعمون أنه جسم لا كالأجسام، ونور لا كالأنوار، وأبوا أن يكون لحماً ودماً، ولا عريضاً ولا طويلاً، فاقتصروا بالتسمية بالجسم على معنى الجسم زعموا.

الفصل الثالث: مقالة الغالطين في تأويل متشابه كتاب الله وَكَلَّمَ، المحرفين لكلامه، المتعلقين بالحديث عن رسول الله ﷺ، وهؤلاء مع ما هم فيه من التشبيه، فإنهم حائدون عن التسمية بالجسم بزعمهم. وهذا الصنف من المشبهة على أنهم يستكفون عن عبارة التجسيم، فإن قلوبهم مع ذلك طاغية إلى التصريح بغاية التشبيه، وأهواؤهم مائلة إلى التبريح بنهايته، وحتى إن عوامهم يبوحون بأفحش التشبيه وأقبحه أحياناً، وإن محدثهم ليفصحون به أوقاتاً، ومتى تورع أحد من علمائهم في شيء من مذاهبهم، أو نوظروا، كادت المناظرة تضطرهم إلى ما ذكرت لك من ذلك، وتلجئهم إليه، إلا أن يشم أحد من علمائهم برائحة علم الكلام فيقتصر دون غاية ما ينتهي إليه عوامهم. وهذا الصنف هم الذين يسمون الحشوية، وأصحاب الحديث، وكل هذه الفرق، مع اختلافهم، فإنهم مجمعون على أن الله يرى يوم القيامة بالأبصار، وأنه حال على العرش، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

أبو عمار عبد الكافي: الموجز، الجزء الأول، ص 351 - 352.

البديل الذي يطرحه أبو عمار عبد الكافي درءاً لتشبيهه الإله بالإنسان:

«فمن سألنا عن الله جلّ جلاله، فقال: هل تصفون ربكم أم لا تصفونه بصفة؟ قلنا: نعم، إنا نصف الله جلّ جلاله بصفاته الحسنی التي لا تليق إلا به، وننفي عنه صفات المحدثين؛ وذلك إنا نصفه بالقدم؛ إذ لا بدء لوجوده تعالى، وننفي عنه الحدوث لما ثبت من حاجة المحدث إلى محدث يحدثه، وقد بينا فساد تسلل ذلك إلى ما لا غاية له من الفساد في أول كتابنا؛ فوجب بذلك أنه قديم لا أول لوجوده. ونصفه بأنه باق لا يفنى، لاستحالة الفناء على ما يستحيل عليه الحدوث؛ لأنه لما كان ﷻ موجوداً لا بعد عدم بطل عنه أن يكون معدوماً بعد وجود. ونصفه بأنه حي عليم حكيم قدير مريد، سميع بصير؛ لاستحالة وجود الأفعال من الأموات، وبطلان وقوعها من الجاهلين العاجزين، يتعالى ربنا عن صفات النقص علواً كبيراً. فإن قال: أخبروني عن هذه الأشياء التي وصفتموه بها من



الحياة، والعلم، والحكمة، والقدرة، والإرادة، والعزة، والسمع، والبصر، أهو شيء لم يزل به أم هو شيء استحدثه لنفسه؟ أم كيف القصة في ذلك؟ قلنا: إنَّ الله تعالى لم يزل موصوفاً بما ذكرنا: من الحياة، والعلم، والحكمة، والقدرة، والإرادة، والعزة، والسمع، والبصر، في سائر تلك الصفات، ولا يزال موصوفاً بها، من قبل أنَّه لا تعدو تلك الصفات إذا كانت حادثة إليه وجوهاً ثلاثة: إما أن تكون حدثت إليه من غير محدث أحدثها، أو حدثت بمحدث أحدثها له، وهو غيره، أو أن يكون استحدثها لنفسه. وبطل أن تكون تحدث من غير محدث؛ لما بيَّنا من فساد القول بأنَّ شيئاً يحدث بلا محدث في غير موضع من كلامنا. وفسد أن يكون غيره أحدثها له؛ إذ كان ذلك الغير يجب فيه من القول مثل ما يجب في هذا الموصوف، ولا ينفك مما لا ينفك منه هذا الموصوف، فيتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية له. وفسد أن يكون هو الذي أحدثها لنفسه؛ لأنَّه لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون من قبل أن يستحدثها لنفسه ليس بحي ولا عالم، ولا حكيم، ولا قادر، ولا سميع، ولا بصير. فمن كان بهذه الهيئة لم يقدر على أن يحدث علماً، ولا قدرة، ولا شيئاً من الأشياء. فلما بطلت هذه الوجوه الثلاثة، واضمحل القول بها، لم يبق إلَّا القول بأنَّه لم يزل ربنا جلَّ وعلا حياً، عالماً، قديراً، سميعاً، بصيراً في سائر صفاته، ولا يزال كذلك، والله وليَّ التوفيق.

ومن سألنا عن عدل الله وحكمته، فقال: أخبروني عن الله حيث زعمتم أنَّه حكيم، عليم، عادل، فيما وصفتموه به من ذلك، وقتلتم: إنَّ جميع أفعاله وأموره لا تقع ولا تأتي إلَّا على معنى العدل، والحكمة، والعلم، أخبرونا ما وجه الحكمة في خلقه لما خلق من الأشياء، وأنتم تزعمون أنَّه غير مستظهر بخلق ما خلق، ولا بذى حاجة إلى فعل شيء مما فعل؟ ولم خلق ما خلق، ولأية علة ترك خلق ما لم يخلق؟ ولأية علة أمر ونهى، وأثاب وعاقب؟ وما وجه الحكمة في ذلك؟ وكذلك إن سأل في وجوه العبادات من صنوف الشرائع: من الصلاة وما يدور بها، والصيام، والزكاة، وفعل المناسك في معانيها، فقال: ما وجه الحكمة في الاستعباد بهذه الأشياء؟ ونحن لم يتضح لنا في معقول شاهد ما يدل على معنى الحكمة فيها، بل تدعو أشياء منها إلى أمور شبيهة بالعبث والسخافة، وكذلك إن سأل عن إيلاسه للحيوان، وتعذيبه إياهم، ولا سيما من لا جرم له منها، ولا ذنب، وما وجه الحكمة العادلة في تسخير الحيوان بعضها لبعض، واستطعام شيء منها لشيء، واستعباده طائفة من ذلك لطائفة، في أمثال هذه الأفعال الظاهرة منه في خلقه؟ ونحن لا نعرف وجه الحكمة في إظهاره لذلك.

فجوابنا لمن سألنا عن هذا وأشباهه أن نقول له: لما ثبت بالدليل الذي لا يبطل، وبالشاهد الذي لا يكذب، إنَّ الله ﷻ حكيم في عدله، عدل في حكمته، مستوجب لذلك في ذاته، مستحق له في قدمه، لم يستحدث حكمة، ولا عدلاً، ولا علماً، فيكون قبل ما لم يستحدثها موصوفاً بخلافها. وقد دللنا على ذلك في المسألة التي قبل هاته. فلما أن كان الله جلَّ جلاله كذلك، قلنا في جميع ما يظهر لنا من أفعاله ورجل مما نعرف وجه الحكمة فيه، وما لا نعرف: إنَّ ذلك كله حكمة، وعدل، لا يكون منه شيء جهلاً، ولا عبثاً لليلة التي قدمنا. فكل

ما دلنا ربنا على وجه الحكمة فيه، والعدل كنا قد عرفناه، وما لم يدلنا على وجه الحكمة فيه علمنا أنه حكمة وعدل؛ إذ كان الاستحقاق للوصف بذلك لمعنى الذات، والذات لا تتغير عن معناها، ولا تتبدل عن صفتها، فنحننا لهذه العلة عن شيء من أفعاله أن يكون عبثاً أو خطأ، أو يكون السائل عن هذا غير مثبت للصانع، ولا مقر بالصنعة، فكيف يسأل عن الفرع ويدع الأصل، وهو غير مقر به، فنرجع به إلى الأصل حتى يقر به، ويثبت بالأعلام والشواهد التي نصبناها في أول كتابنا، وبما لم نذكره من ذلك، فإذا ثبت ذلك عنده كان الجواب له بعد ذلك ما أجبنا به آنفاً، وهذه الجملة كافية في هذا الباب إن شاء الله.

أبو عمار عبد الكافي، الموجز، الجزء الأول، ص 429 - 431.

الإله الموصوف: أبو يعقوب الورجلاني

«(...) فإن قال قائل: إذ ثبت وتقرر وجود ذات الباري سبحانه بالدليل، فما مذهبكم في الصفات التي ادعيتم، ولن يخلو قولكم فيها من أحد ثلاثة أوجه: إما أن تبطلوا وجود الصفات البتة لئلا تجعلوا مع الله آلهة أخرى، فتكونوا من المبطلين المعطلين، وإما أن تثبتوها محدثة كائنة بعد أن لم تكن، فيكون الباري سبحانه بعكسها، فيتصف بالموت قبل الحياة وبالجهل قبل العلم وبالعجز قبل القدرة (...) أو تثبتوها معاً في غير الله وقديمة غير محدثة كما قلنا؟»

أبو يعقوب الورجلاني: العدل والإنصاف، ص 139 - 140

رد الإباضية على الأشاعرة في أمر الإله الموصوف: الورجلاني

«(...) وأما مذهبهم في التشبيه والجوارح، فعلى وجهين: أما من ذهب به مذهب الجوارح، فلا يخاطب ولا يعاتب؛ فإن أنفذهم قد ترأراً ببصره نحو الإله، فانعكس بصره إلى جسده، فلمحه، فخاله إلهه، فكبر وعظم، وصلى وسلم وقال: الحمد لله الأكرم، ذي الآلاء والنعم، والوجه والقدم، واليد والعظم، والعين والفم، والجوارح كلها الجسم، والنون والقلم، وما أدراك ما نون والقلم وما يسطرون. فاستجاب له العميان من جميع البلدان، وصدقوا قولته، وأجابوا دعوته. فأقرب من ذلك موقفاً أن يختلف معهم في الأسواق ولا يعرفونه، وتضمنه معهم المساجد والمجالس ولا يثبتونه. ويقول: أنا ربكم الأعلى. ولا ينكرون، بشرط أن يكون وسيماً جميلاً جليلاً، ولا قبيحاً ولا ذميماً، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. وهؤلاء قوم فرحوا بما عندهم من العلم، وحق بهم ما كانوا به يستهزئون.

وأما من امتنع منهم من إجراءاتها على المعاني التي تعرف: من الوجه أنه الجاه، ومن القدم بما قدم لها من الشقوة، ومن اليد أنه النعمة والقوة، ومن المعصم ما يعتصمون به، ومن العين العلم تجري بأعيننا، ومن الفم الكلام، وفي أمثال هذه معروفة عند العرب أنها الجارحة وثمره الجارحة كما يعقلها العرب، فحبوا طريقاً وسطاً بين الخيال والوبال، فامتنعوا من الجوارح، وامتنعوا من اللغة.



قلنا لهم: أتعرفونها؟

قالوا: لا، إلا أنها صفة الله.

وقد صدق القائل: قد يتكلم المجنون بما يعجز عنه العاقل. فهؤلاء مذنبون بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، شرعوا الجهل ديناً ورأوه ديناً، ومالوا عن الحق بوناً، وأصابوا حيناً وميناً.

يرى أبو يعقوب الورجلاني أن مشكلة الأشعرية، على التدقيق، مشكلتان:

هي، أولاً، مشكلة في منهج النظر الذي تصطنعه، والذي يميل، مهما احتاط هو، إلى إعمال «آلية التشبيه». ذلك أن فصيلاً منهم: «قد ترأراً ببصره نحو الإله فانعكس بصره إلى جسده فلمحه، فخاله إلهه». وبذلك يكون خطأهم المنهجي متمثلاً في أنهم: «ذهبوا في إلههم مذهبهم في أنفسهم وحصروه إلى أوهامهم»

وهي، ثانياً، مشكلة في اللغة. فمشكلتهم أيضاً متأتية من مشكلة استعمال اللغة. هذا مع تقدم العلم أن عناية الورجلاني بمسائل «اللغة» ورد الأمور الكلامية إلى مشاكل لغوية أشد من عناية رفيقه. أكثر من هذا، يبني الرجل العديد من ردوده على من خالفهم من أهل المذاهب في الكلام على أنظار في «فلسفة اللغة» تذكرنا بأنظار العديد من الفلاسفة الذين ردوا المسائل الميتافيزيقية إلى مسائل لغوية، شأن نيته وفتنشتين. انظره يرد خطأ الأشاعرة في تصور «صفات الله» إلى مسائل لغوية؛ أي: إلى ما سماه الفلاسفة «غواية اللغة» أو ما كان سماه الجاحظ «فتنة اللسان»: «واعلم أن القوم [الأشاعرة] إنما ذهب بهم خصلتان؛ إحداهما: اللغة. وذلك أنهم نظروا إلى تقاسيم الأسماء والأفعال والحروف في اللغة، فكل لفظة تقتضي معنى في الأجسام وحركاتها، فانقسمت أقساماً كثيرة من أجل الأجسام والأزمان والمكان، فتحولت عينهم، فذهبوا ذلك المذهب في خالق الأنام، ونظروا إلى قولهم علم ويعلم وعالم وعلام وعلیم. وقالوا: لا بد لهذه التقسيمات أن تقتضي معاني متفاوتة حتماً، واضطرهم الدليل المثبت للألوهية إلى أن يقولوا بقدمها، ونسوا ما ذكروا به من قبل أن الله ليس كمثله شيء، فشبهوا الذات التي لا تتجزأ ولا تحلها الأعراض بالأجسام التي تتجزأ وتحلها الأعراض، ولم ينظروا بعين الحقيقة إلى من هو فوق المكان والزمان ولم يشبه شيئاً من الأعيان، ولم يراعوا سهام الزمان والمكان التي تجري على الأعيان دون القديم الذي كان قبلها».

«اعلم أن الأشعرية بنت مذاهبها في الباري سبحانه وصفاته وأسمائه وتشبيهه بخلقه على الهروب من الواضح إلى المشكل، وعولت بعد العثار على الاعتذار، وأنى لهم به بعد الانتصار؟ وتعرضوا للبلاء وهم عنه أغنياء؛ فلن يرضى بهذا عاقل ولن يخفى على جاهل، وقد قال الأول: «إياك وما يعتذر منه». كل الوجوه، وأقررنا بالوحدانية لا شريك له.

فأول ما غلطوا فيه أن أفسدوا على العرب لسانهم، وغيروا عليهم لغتهم، وقالوا: إن الصفة هي الوصف والعدة هي الوعد والزنة هي الوزن والسمة هي الوسم والعظة هي

الوعظ. وقد فرق أهل اللسان بينهما. وأوجبوا الصفة للموصوف والوصف للواصف والعدة للموعود والوعد للواعد، في أمثالها. واعتذروا بأن قالوا: إن النحاة قد أجازوا ذلك. قلنا لهم: مجازاً لا حقيقة، وإنما نحن في الحقائق.

والعجب منهم أنهم يأتون أمراً لم ينفعهم ولم يضر غيرهم.

وكذلك العدة هي العطية الموعودة، والوعد فعل الواعد، والعظة صفة الموعوظ، والوعظ فعل الواعظ، والسمة أثر في الوجه والواسم الفاعل والوسم فعله.

(الثانية): أنهم نفوا عنه السواد والبياض والألوان بأسرها، والأحوال بجميعها، والصنائع العلمية، والحياء والحياة والعلم والقدرة والإرادة والرضى والسخط وأمثالها أن تكون صفات، لكنها معان ليست بصفات، فهربوا من الواضح المعهود إلى المشكل المردود، فما حاجتهم في أن جعلوا لله معاني في قول من جعل الصفات السبع بمجموعها هي الألوهية، وفي قول من أثبت الذات وركب فيها المعاني السبعة وأثبتها هي الألوهية، جمعوا بين فساد اللغة وفساد الألوهية، وخافوا أن يتوهم عليهم وحدانية الباري سبحانه، وقالوا: إن هذه المعاني أغيار لله وَكَلَّ وأغيار بينها البين.

قلنا لهم: وهل تجوز أن تكون أغيار لم تزل؟

قالوا: إنها قديمة. فارتبكوا.

وقلنا لهم: يا سبحان الله، فالقديم قديم، فلا بد للغيرية من العدد والشركة والتباين، فلما نظروا إلى قولهم الفاحش تكعكعوا، وما يغني عنهم وقد جعلوا له من عباده جزءاً، إن الإنسان لكفور مبين، فتمزقت بنا وبهم السبل، فحصلوا في الكثرة بعد الوحدة، وحصلنا في الوحدة، من وراء هذا أن أظهروا افتقار الباري سبحانه إلى هذه المعاني التي ذكروها من العلم والقدرة والإرادة.

وقالوا: بالعلم علم، ولولا علمه لم يكن عالماً، ولولا قدرته لم يكن قادراً، ولولا إرادته لم يكن مريداً. وأظهروا افتقاره إلى هذه المعاني تعالى الله، وسلبوها عن ذاته وجعلوها محتاجة إلى الغير.

ولما نظروا إلى العلم لا يوصف بالقدرة ولا بالإرادة ولا بالحياة، والقدرة كذلك لا توصف بالعلم والإرادة، تكعكعوا ورجعوا إلى الذات. وقالوا: لا بد لها من المعاني المذكورة من الحياة والقدرة والعلم والإرادة، ولا بد لهذه المعاني من ذات تقوم بها هذه المعاني بمجموعها، ومجموعها هو الإله. فضاهاها بقولهم قول الذين كفروا من قبل، قاتلهم الله أنى يؤفكون، وهو قول أهل الهيولى والصورة، وجاوزوهم إلى الثنوية، ثم إلى أصحاب ثالث ثلاثة أصحاب الأقاليم، بل إلى أصحاب الطبائع الأربع أصحاب الأسطقسات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، بل إلى الخرمية الذين قالوا بالأس، بل إلى أصحاب العدد الكامل أهل التسديس، فجاوزوهم إلى التسبيع والتمثين، ولم يبلغوا التسبيع إلا



الاثني عشر، وهذا تنبيه على ما قلنا أولاً من الإشارة إنهم يهربون إلى المشكل، من غير ما ضرورة دافعة وربهم أغنى بأن يجعلوه عضين كالمشركين في القرآن.

ثم إنا سألناهم عن هذه المعاني التي أوجبوها قديمة مع الباري سبحانه أين هي؟ فقالوا: قائمة بالذات. فضاهاوا بقولهم قول المحققين في الأعراض: أنها حالة في الجسد. وقالوا هم: إن المعاني قائمة بالذات. فلو جعلوا الأعراض قائمة بالجسم والمعاني التي ذكروها حالة في ذات الباري سبحانه لما زادوا، فالمعنى الموجود في الأجسام صراحاً نحلوه ذات الباري سبحانه براحاً، ولبسوا على أنفسهم حين خالفوا بين الألفاظ؛ فما يتحاشون مما يأتون به من لا شيء، أولاً يرون أن الحي منا حي والباري سبحانه حي. وقد قدمنا أن اللغة واحدة، والقائمة حالة والحالة قائمة. وقد قدمنا أن الباري سبحانه لم يفرد نفسه بلغة غير لغتنا التي نتخاطب بها. وللباري علم ولنا علم، وله قدرة ولنا قدرة، وله إرادة ولنا إرادة، وله قيام المعاني ولنا حلول الأعراض. يا سبحان الله. ولو عكسوا فما عدا، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً.

وعلى جهة الجملة، لم تنكر الإباضية أن يكون موصوفاً على الجهتين: على جهة السلب وعلى جهة الإيجاب؛ أي من جهة ما ليس الله إياه - وهو سواء - ومن جهة ما الله إياه - وليس هو سواء:

«وله على عبادته من جميع إثبات توحيده في جميع ذاته وجميع أسمائه وصفاته من نفي الأكفاء عنه والأضداد والنظراء والأنداد والصاحبة والأولاد والآباء والأجداد والشركاء والأشكال والوزراء والأمثال، وإثبات الأزلية له والقدم والربوبية والديمومة، وأنه لم يزل كائناً بلا تكوين ولا كون، ولا نصير له في ذلك ولا عون، ولا كائن قبل ذلك غيره ولا مكوّن، ولا مكان مكوّن ولا متكوّن، والشهادة له على ما سواء بالحدوث، وأنه لا يشبه المحدثات في شيء من الأشياء، ولا في معنى من المعاني ولا في حال من الأحوال، لأنه هو المحدث للمحدثات والمكوّن للمكونات، فلا يجوز أن يوصف المكوّن بصفة المكوّن، ولا أن يوصف المحدث بصفة المحدث ولا يشبه في شيء من الأشياء ولا في ذات ولا في صفات، تعالى الله عن شبه خلقه له وشبهه لهم علواً كبيراً.

فصل: كذلك نفي الجور عن الله - سبحانه - والعجز والحاجة وحلول الآفات والنقصان والزيادات والسكون والحركات والزوال والانتقال، والقيام والقعود والنوم والسمود، فكل هذا منفي عن الله، فإذا خطر ببال العبد هذا وعرف معناه من أمر الله وفي الله، كان عليه أن يثبت لله ما عليه أن يثبت له، وبني عنه ما عليه أن ينفيه عنه، ويوحد الله بتوحيده ويعرفه بكرمه وجوده، وغير منفس للعبد في السؤال عن ذلك إذا خطر بباله أو سمع بذكره دون أن يعلم ذلك من صفة الله، إذا عرف معناه والمراد به.

كذلك من صفته - تبارك وتعالى - أنه لا تحويه الأقطار ولا تدركه الأبصار ولا يختلف عليه الليل والنهار، ولا تغيب عنه العلانية والأسرار، ولا تتضمنه الأماكن ولا يحتاج إلى

المواطن والمساكن، ولا يجري عليه القدر، ولا يحيط به الفكر، ولا يدرك بشيء من الحواس ولا برائحة ولا مساس، ولا يقاس في شيء من أمره بمقدار ولا مقياس، ولا يشبه في شيء من أمره ولا من ذاته ولا من صفاته إلى شيء من الأشياء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فالقول في هذا كله واحد، والمعنى فيه واحد وكذلك ما كان من مثله وأشباهه وشكله بما هو لاحق به من صفة الله - تبارك وتعالى - وتوحيده، كذلك ما كان من علم وعد الله ووعيده وإثبات ذلك له في عبيده، على ما يصح من ذلك ويحسن من الثبوت، لا على ما يتنافى ويبطل في صفة الجبروت إثبات وعده ووعيده لأهل الحياة في الحياة كائنات، ووعد ووعيده لأوليائه وأعدائه ثواباً وعقاباً بعد الوفاة، ولا فرق في ذلك معنا ولا شك في صفة الله - تبارك وتعالى -، والعلم بالله - تبارك وتعالى - أنه صادق في جميع مقالته، حكيم عليم في جميع أموره وأفعاله، عادل في جميع أحكامه، بار في جميع أقسامه، لا يجوز عليه في شيء من أموره العيب ولا اللعب ولا النصب ولا اللغوب. وأسماء الله - تبارك وتعالى - وصفاته لا تخلو من أحد أمرين: إما أن يوصف ويسمى بما لا يجوز أن يوصف ويسمى به غيره من الموصوفين والمسمين، وإما أن يسمى ويوصف بما يجوز أن يسمى به غيره ويوصف به غيره، فلا يجوز أن يشبهه موصوف فيما وصف به، ولا مسمى فيما سمي به، وكل شيء جاز على غيره - تبارك وتعالى - فمنفي عنه أنه مثله في ذات أو صفة أو حال أو معنى، تبارك الله وتعالى عن شبه المخلوقين وصفات المخلوقين علواً كبيراً».

نص مقتطف من كتاب الاستقامة للكذبي.

وبالجملة، يظهر موقف الإباضية من مسألة الإله الموصوف هذه من خلال هذين النصين المؤسسين المنسوبين إلى تبغورين:

«فإن قال: أخبرني عما ذكرت من هذا الفرق، فوصفت ربك بما وصفته به من هذه الصفات: أنض كتاب جاءك من الله، أو وجه من سنة رسول الله ﷺ أو إجماع من الأمة على ذلك؟ فقل: جاء ذلك في الكتاب، ودخلت هذه المعاني في جملتها من قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: 65]. وفي التأويل: هل تعلم له عدلاً؛ وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: 7]. وقوله: ﴿وَمَنْ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]. وقوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: 3]. وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف: 84]. ونحو ذلك من القرآن كثيراً. وقولنا: بكل مكان بقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ الآية كلها؛ فعلمنا أنه ليس في مكان دون مكان، فوصفناه بذلك. وقولنا: ليس له سميّاً



لقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ فنحننا كلّ الأشباه والأضداد والأنداد، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقولنا: عالِمٌ بالأشياء؛ لقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾، وقوله: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ [البقرة: 235]، وقوله: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ [غافر: 19]. فأثبتنا له العلم بالأشياء كما وصف نفسه بذلك، فقال: ﴿بَصِيرٌ يَمَا يَعْمَلُونَ﴾ [آل عمران: 163]، و﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الملك: 13]، وقديم وعزيز وحكيم، وكلّ هذه الصفات العليا والأسماء الحسنى، فأخبر بهذه الآي من كتابه على لسان ممّن اختاره من خلقه محمد ﷺ. ثم إنّ نوحاً ممّن أقرّ بهذه الجملة التي دعا إليها رسول الله ﷺ فقبلوها ورضوا بها حتى دخل عليهم اللبس والشبهات، فوصفوا خالقهم تبارك وتعالى بصفات أنفسهم ﷻ عن ذلك، فزعموا أنّ الله له سمع يسمع به وبصرٌ يُبصرُ به وأنّه لا يسمع إلّا بسمع ولا يُبصر إلّا ببصرٍ، فأثبتوا له العجز وأخرجوه بأوهامهم من الربوبية إذ جعلوا له شبيهاً ونظيراً من الخلق. فلذلك شرحنا هذه المعاني، فوصفنا إلهنا بما وصف به نفسه من أحسن الصفات تبارك وتعالى عمّا يقول المبطلون، لا نقول ما قالوا، ولكنّا نصفه بما أخبر به عن نفسه في هذه الآي من كتابه على لسان نبيّ اختاره من خلقه محمد ﷺ فمن نقض هذا جملةً ورضي بشيء مما أتى به المشبهة من وصفه تعالى بخلقه فقد أعظم على الله الفرية وضلّ ضلالاً بعيداً».

«فإن قيل لك: اتصف الله بالحدود والأقطار؟ فقل: لا يوصف الله بالحدود ولا بالأقطار؛ لأنّ هذه أعدادٌ كثيرةٌ وأجزاء متفاضلة، وقليلها أضعف من كثيرها، ومن كان كذلك فهو مخلوق».

فإن قيل لك: فهو إذاً منبسطٌ ذاهبٌ في جميع الجهات؟ فقل: لا يُقال: إنّ الله يوصف بهذه الصفات؛ لأنّ من كان بهذه الصفات كان وعاءٌ للأشياء، وكانت الأشياء وعاءً له. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فإن قيل لك: هل يوصف الله (بالكبير والعظيم)؟ فقل: [نعم] هو الكبير الذي لا أكبر منه، والعظيم الذي لا أعظم منه، [والذي] لا يشبهه شيء في كبر ولا في عظم. العظيم الواحد الذي لا واحد مثله في معنى الوحدانية، ولا في معنى العظم والكبر.

فإن قيل لك: اتصف الله بحركة وسكون؟ فقل: لا يُوصف الله بالحركة والسكون؛ لأنّ الحركة تعبٌ ومؤونةٌ ولا يكون ذلك إلّا من محدود له نهاية وعرضٌ وطول، وذلك من علامات الخلق وليس الله كذلك.

فإن قيل لك: أخبرني عن الله هل يتكلّم؟ فقل: نعم، بأصدق الكلام وأبرّه، والقرآن كلامه، وكلم الله موسى تكليماً».

يقر الجويني بأننا لا نعلم حقيقة الله، لكن هذا لا يمنع من أن نصفه بما لا يعطله وبما لا يشبهه معاً:

«ذهبت طوائف إلى وصف - بما يتقدس في جلاله عنه - من التحيز في الجهة، حتى انتهى غلاة إلى التشكيل والتمثيل تعالى الله عن قول الزائعين. والذي دعاهم إلى ذلك طلبهم ربهم من المحسوسات وما يتشكل في الأوهام ويتقدر في مجاري الوسواس وخواطر الهواجس. وهذا حيد بالكلية عن صفات الألوهية. وأي فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية؟ (...).

وذهبت طائفة إلى التعطيل من حيث تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الإله، فظنوا أن ما لا يحويه الفكر منتف، ولو وقَّفوا لعلموا أنه لا تبعد معرفة موجود مع العجز عن درك حقيقته (...).

وأما فئة الحق فهُدوا إلى سواء الطريق، وسلخوا جدد التحقيق، وعلموا أن الجائزات تقتصر إلى صانع لا يتصف بالصفات الدالة على الافتقار، وعلموا أنه لو اتصف الصانع بها لكان شبيهاً بمصنوعاته، ثم لم يميلوا إلى النفي من حيث لم يدركوا حقيقة الإله، ولم يتعدوا وجود موجود يجب القطع بكونه مع العجز عن درك حقيقته؛ إذ وجدوا في أنفسهم مخلوقاً لم يستريبوا في وجوده، ولم يدركوا حقيقته.

ونحن الآن نذكر عبارة حريّة بأن يتخذها مولانا في هذا الباب هجيراً. فهي لعمري المنجية في دنياه وأخراه، فنقول: «من انتهض إلى طلب مدبره، فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبّه، وإن اطمأن إلى النفي المحض فهو معطل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد». وهو معنى قول الصديق عليه السلام: «العجز عن الإدراك إدراك».

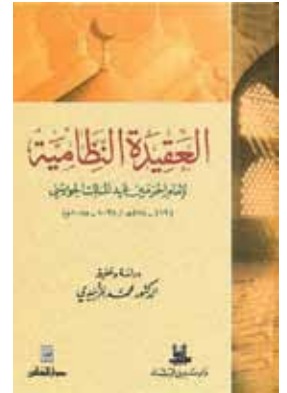
فإن قيل: فغايتم إذن حيرة ودهشة. قلنا: العقول حائرة في درك الحقيقة قاطعة بوجود المنزه عن صفات الافتقار».

أبو المعالي الجويني: العقيدة النظامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2015، ص 19 - 20.

الجويني: من كتاب الإرشاد

«إن قال قائل: قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث في بعض صفات الإثبات، ففصلوا ما يختص بالحوادث من الصفات، وهي تستحيل في حكم الإله. قلنا: نذكر أولاً ما يختص الجواهر به. فمما تختص الجواهر به التحيز، ومذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات.

وذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلى أن الباري، تعالى عن قولهم، متحيز مختص بجهة فوق، تعالى الله عن قولهم. ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختص بالجهات يجوز عليه المحاذاة مع الأجسام، وكل ما حاذى الأجسام لم يخل من أن يكون مساوياً لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحاذيها منه بعضه، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله أو تبييضه



فإن قيل: فغايتم
إذن حيرة ودهشة.
قلنا: العقول حائرة
في درك الحقيقة
قاطعة بوجود المنزه
عن صفات الافتقار.



فهو كفر صراح. ثم ما يحاذي الأجرام يجوز أن يماسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثاً، إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة والمباينة على ما سبق. فإن طردوا دليل حدث الجواهر، لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيزاً؛ وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه، انحسم الطريق إلى إثبات حدث الجواهر.

فإن استدلو بظاهر قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]، فالوجه معارضتهم بأي يساعدوننا على تأويلها، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4]، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: 33]، فنسائلهم عن معنى ذلك؛ فإن حملوه على كونه معنى بالإحاطة والعلم، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة، إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه.

فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبئ عن سبق مكافحة ومحاولة، قلنا: هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر. ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبئ عن اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر. ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش، وهذا تأويل سفيان الثوري رَحِمَهُ اللهُ واستشهد عليه بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: 11]، معناه قصد إليها.

فإن قيل: هلا أجرينم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل، مصيراً إلى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله، قلنا: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان، وهو الاستقرار، فهو التزام للتجسيم؛ وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاد التجسيم، وإن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر، والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له، وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع. والإعراض عن التأويل حذراً من مواجهة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام، واستزلال العوام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون. والمعنى بقوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجْنَا مَسْجِدَهُ﴾ [آل عمران: 7] الآية، مراجعة منكري البعث لرسول الله ﷺ في استعجال الساعة، والسؤال عن منتهائها وموقعها ومرساها. والمراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: 7]؛ أي وما يعلم مآله إلا الله، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [سورة الأعراف: 53]، والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة.

الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، جامعة الأزهر، مصر، 1950، ص 39 - 42.



وهل يمكن المماثلة بين أوصاف الله وأوصاف الإنسان؟

«(...) وبالقوف على ما تقدم أيضًا عرف أن الله تعالى وإن كان عالمًا وغيره كان عالمًا لم يثبت بذلك مماثلة بين الله تعالى وبين غيره. لأن المماثلة إنما تثبت بين عالم وعالم لثبوت المماثلة بين علميهما. ولا مماثلة بين علم الله تعالى وعلم غيره. لأن الله تعالى دائم وهو لا يفنى، وهو يشتمل على المعلومات أجمع، وهو ليس بضروري ولا مكتسب، وعلم غيره عرض مستحيل البقاء لا يشتمل علم واحد على معلومات كثيرة، بل يعلم كل معلوم بعلم على حدة. وهو إما ضروري وإما مكتسب، فلم تكن بينهما مماثلة، فلم يكن بين العالم والعالم مماثلة. وكذا هذا في القدرة والحياة والسمع والبصر. وظهر بهذا جهل بعض المنتسبين إلى الفلسفة من الأوائل، وجهالة الباطنية في امتناعهم عن وصف الله تعالى بأنه شيء حي عالم قادر سميع بصير تحررًا عن وقوع التشبيه لما بينا أنه لا تشابه يحصل بهذا على ما قررنا».

أبو معين النسفي: تبصرة الأدلة. ص 317 - 317.

نماذج لصفات الله:

الإله المريد:

الله مريد والإنسان مريد. على هذا دل قياس الغائب على الشاهد. لكن ما مشروعية هذه المقايضة؟ هل ثمة فرق بين إرادة الله وإرادة الإنسان؟ وإن كان فما هو؟

أبو الحسن الأشعري:

«اعلم أنه كان يقول: إن معنى المريد وحقيقته من له إرادة، وحقيقتها أنها صفة نافية للسهو عن الحي موجبة حكم المريد لمن قامت به. وكان يقول: إن ذلك مما يستوي فيه أمر الشاهد والغائب، لأن حقائق المعاني لا يصح أن تختلف أحكامها بالحضور والغيبة، وكذلك الحدود».

وكان يقول: إن للإرادة أسماء وأوصاف، منها القصد والاختيار، ومنها الرضا والمحبة، ومنها الغضب والسخط، ومنها الرحمة. وكل ذلك مما يجري على الله وَجَّكَ ويوصف به. وأما ما عداها من الأسماء، مثل العزم والشهوة وميل النفس وتوقان النفس إلى الشيء، ومثل الحرص والإشفاق والحسد والغبطة، فإن جميع ذلك مما لا توصف به إرادة الله وَجَّكَ، وإن كان ذلك مما يرجع إلى أوصاف إرادتنا.

وكان يقول: إن الإرادة المحدثه عرض غير باق لا يصح قيامها بنفسها وتقتضي حيًا تقوم به، وإرادة القديم قديمة باقية ليست بعرض».

ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص 69 - 70.



الجويني: الإرشاد:

وهناك من نفى أن يكون الإله مريدًا: الكعبي. وقد رد عليه المتكلم الأشعري إمام الجويني: «صانع العالم مريد على الحقيقة، وذهب أبو القاسم الكعبي إلى أن الباري تعالى لا يتصف بكونه مريدًا على الحقيقة؛ وإن وصف بذلك شرعًا في أفعاله، فالمراد بكونه مريدًا لها أنه خالقها ومنشئها. وإذا وصف بكونه مريدًا لبعض أفعال، فالمراد بوصفه أنه أمر بها. وذهب النجار إلى أن الباري تعالى مريد لنفسه. ثم قال عند المراجعة: المعنى بكونه مريدًا، أنه غير مستكره ولا مغلوب.

وذهب بعض معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى مريد للحوادث بإرادة حادثة ثابتة لا في محل، وزعموا أن كل حادث من أفعاله مراد له بإرادة حادثة، وكل مأمور به من أفعال العباد مراد له، ولا تتعلق إرادة واحدة بمرادين عندهم، ثم الإرادات تقع حادثة غير مرادة. وأما وجه الرد على الكعبي ومتبعيه، فهو أن نقول: قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات، يقتضي القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها، كما أن الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام تدل على كون المتقن عالمًا، فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصدًا إلى التخصيص، والأدلة العقلية المفضية إلى القطع يلزم اطرادها. ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة، لكان ذلك موجبًا لخروجها عن قضية الأدلة على العموم.

فنقول للكعبي، بعد تقرير ذلك: كل وجه يدل العقل شاهدًا من أجله على كونه مرادًا مقصودًا، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهدًا. ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة وعدم طردها، لساغ أن يدل الإحكام شاهدًا على كون المحكم عالمًا، من غير أن يدل الإحكام في فعل الله تعالى على كونه عالمًا.

فإن قيل: إنما يدل الفعل شاهدًا على القصد من حيث لا يحيط الفاعل بالمغيب عنه، فإذا لم يتصف بكونه عالمًا بوقت وقوع الفعل وما يختص به لم يكن بد من تخصيص قصد؛ والباري تعالى عالم بالغيوب على حقائقها، فوقع الاجتزاء بكونه عالمًا عن تقدير كونه مريدًا.

وهذا باطل من أوجه؛ أقربها أن ما ذكره يجر عليهم أن يحكموا بأن الباري تعالى غير قادر اكتفاء بكونه عالمًا، وفرق في ذلك بين الشاهد والغائب. ثم نفرض عليهم فاعلاً شاهدًا مطلقاً على ما سيكون من فعله، بإنباء صادق أتاه، أو إعلام الله إياه. ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه، فبطل التعويل على صرف وجه الدليل إلى ذهول الفاعل عما لم يقع من فعله.

ثم الناظر في الأفعال المقدورة للعباد يستدل على قصدهم بأفعالهم، وإن لم يخطر له ذهولهم وانطواء الغيوب عنهم؛ فلو كان الفعل يدل على القصد شاهدًا من حيث لم يعلم

الفاعل مآل الأفعال، لتوقف الاستدلال للناظر على أن يخطر ذلك بالبال، فإن انخراط ركن من الاستدلال يمنع العثور على العلم في ثاني الحال.

وإن تعسف من متبعي الكعبي متعسف، وزعم أن الفعل شاهداً غير دال على قصد الفاعل إليه، وإن ثبت القصد فهو غير مدلول بالفعل؛ فيقال له: هذا جحد للضرورة، وتعرض لالتزام جهالات. وأقرب ما يعارض هذا القائل، أن يقال له: لا يدل المحكم على علم المحكم، وإن ثبت العلم فبدلالة أخرى.

وهذه الطريقة لا تستمر على أصول المعتزلة من البصريين على الكعبي، فإنهم قد نقضوا الدلالة في قواعد من العقائد.

ونحن نورد الآن وجهاً واحداً منها، وهو أن الإحكام في فعل الباري تعالى دلالة على كونه عالمًا عندهم، وأثبتوا أفعالاً محكمة شاهداً، مخترعة للعبد على زعمهم، وهي صادرة منه مع غفلته عنها لذهوله عن معظم صفاتها، فإذا ساغ لهم نقد دلالة الأحكام لم تستمر لهم مطالبة الكعبي، لما مهدناه من السبيل في لزوم طرد الدليل، وهذا القدر كاف في الرد على الكعبي.

وأما وجه الرد على النجار وأتباعه، فهو أن نقول: قولكم: إن الباري سبحانه مريد لنفسه، منقسم عليكم؛ فإن أردتم بذلك كونه مريداً قاصداً على التحقيق، كما نعتّموه بكونه عالماً لنفسه، فسيأتي الرد عليكم وعلى إخوانكم، إذا نجز غرضنا من إثبات العلم بأحكام الصفات.

ولا وجه في الرد عليهم إن سلخوا هذا المسلك، إلا التمسك بالطرق الدالة على العلم، والقدرة، والحياة.

وقد حاولت المعتزلة طرقاً في منع كون الباري تعالى مريداً لنفسه كلها باطلة، وسنشير إلى الغرض منها عند ردنا على البصريين.

فإن زعمت النجارية أن المعنى بكون مريداً لنفسه أنه غير مغلوب ولا مستكره، فيقال لهم: قد فسرتم الإثبات بالنفي، فإن نفي الغلبة والاستكراه يتضمن إثبات حكم صفة. ثم هم مساعدون على نفي الغلبة والاستكراه، ومطالبون بعد هذه الموافقة بأن يثبتوا كون الإله قاصداً إلى فعله؛ فإن تمنعوا من ذلك ألزموا ما ألزم الكعبي على ما قدمناه حرفاً حرفاً، ومآل هذا المذهب يرجع إلى نفي حكم الإرادة.

وقد ألزم النجارية على أصلهم مناقضات. فقليل لهم: إن كان المريد هو الذي لا يغلب ولا يستكره، فليكن الباري مريداً لنفسه من حيث إنه غير مغلوب فيها ولا مستكره عليها.

وأما البصريون، فالكلام عليهم في فصلين، أحدهما: في وصفهم الباري تعالى بكونه مريداً، والثاني في حكمهم بحدوث إرادته.

فتقول أولاً: ما دليكم على كون الباري تعالى مريداً؟ فإن زعموا أن الدليل على ذلك



اختصاص الحوادث بأوقاتها وصفاتها، بطل عليهم دليلهم بالإرادات الحادثة التي أثبتوها، وزعموا أنها غير مرادة، فإنها حادثة مختصة بأوقاتها، وهي غير مرادة. فإن قالوا: الإرادة يراد بها ولا تراد هي في نفسها، وربما يضربون أمثالا يموهون بها؛ ويقولون: بعض المحسوسات يشتهي، والشهوة لا تشتهي؛ والأمر المطلوب يتمنى، والتمنى لا يتمنى؛ وكذلك الإرادة لا تراد ويراد بها، وهذا الذي ذكره دعوى عرية عن البرهان؛ فإن من جمع بين مختلف فيه ومتفق عليه، احتاج إلى نصب دليل قاطع على وجوب الجمع بينهما، ثم لا يسلم ما قالوه من معارضة تخالفه.

فلو قال قائل: العلم يعلم به ولا يعلم في نفسه، جرياً على ما مهدوه، وقياساً على الشهوة والتمنى، لكان الكلام عليه كالكلام عليهم.

ثم نقول: من فعل فعلاً، وكان عالمًا بإنشائه إياه في وقت مخصوص، فلا بد أن يكون مؤثراً وقوعه في ذلك الوقت مع اقتداره عليه وعلمه به، ووضح ذلك يداني مدارك الضرورات.

ثم العقل يقضي باستواء الإرادة الموقعة في وقت وغيرها من الحوادث. فبطل تعويلهم على أن الإرادة لا تراد، ثم لا يغنيهم خبطهم في الإرادة، وقد نقضت دليلهم؛ فإن ما عولوا عليه من دلالة الاختصاص على الإرادة يبطل عليهم بالإرادة، وكلامهم بعد ذلك تعليل للنقض، فقد انسد عليهم طريق الاستدلال، على كون الباري تعالى مريدًا.

ومما يطالبون به، أن يقال لهم: بيم تنكرون على من يزعم أن الباري ﷻ مريد لنفسه، كما أن حي قادر عالم بنفسه عندكم؟

فإن قالوا: إنما يتمتع ذلك لأن الحكم الثابت للنفس إذا كان يقتضي تعلقاً، يجب أن يعم تعلقه جملة المتعلقات، ولذلك وجب كونه عالمًا بكل معلوم، لما كان عالمًا لنفسه؛ إذ لا اختصاص للنفس ببعض المتعلقات دون بعض، ومساق ذلك يوجب كونه مريدًا لكل مراد لو كان مريدًا لنفسه.

وهذا الذي ذكره من تحكماتهم الباطلة. ويقال لهم: بأي دليل أنكرتم تعلق الحكم النفسي ببعض المتعلقات دون بعض؟ وبيم تردون على من يقول من النجارية: إنه مريد لبعض المرادات لنفسه، وهذا بمثابة اختصاص العلم الحادث يتعلق بمتعلقه لعينه؛ وليس لقائل أن يقول: لا اختصاص للعلم بالسواد، وإضافته إلى السواد بمثابة إضافته إلى غيره.

فإن قالوا: قد استشهدنا بكونه عالمًا بكل معلوم، قلنا: تحكمتم في الاستدلال وضرب الأمثال. فلم زعمتم أنه إنما يجب كون الباري تعالى عالمًا بكل معلوم من حيث كان عالمًا لنفسه؟

وقد علمتم أن مذهب خصومكم اعتقاد ثبوت الصفات، والمصير إلى أن الباري تعالى عالم بعلم. ثم ما ذكره تولوا نقضه حينما قالوا: الباري قادر لنفسه، ولا يتصف بكونه قادرًا على كل مقدور، فإن مقدورات العباد غير مقدورات له. وقد أثبت المتأخرون منهم

أجناساً مقدورة للعباد، ومنعوا كونها مقدورة للرب تعالى، سواء كانت مقدورة للعبد أم لم تخلق له القدرة عليها، منها الجهل.

فإن قالوا: مقدورات العباد لم تتعلق بها قدرة القديم، من حيث استحالة مقدور بين قادرين، والمستحيل لا يعد من قبيل المقدورات؛ قلنا: لا ينجيكم روغانكم عما ألزمتوه؛ فإن ما سيقدر عليه عبد في معلوم الله تعالى غير مقدور لله تعالى قبل أن يقدر عليه عبده عندكم، وهو إذ ذاك غير مقدور للعبد. ولا يحتمل هذا المعتقد أكثر مما ذكرناه.

ومما نلزمهم أن نقول: إذا حكمتكم بأن الباري تعالى يتجدد عليه أحكام الإرادة فيما لا يزال، فما المانع من قيام موجباتها به؟ فإن قالوا: لو قامت به لم يخل عنها أو عن ضدها ثم ينساق ذلك إلى الدليل على حدثه؛ قلنا: إنه جاز أن يتصف بأحكام الحوادث من غير أن كان متصفاً بنقائضها قبل الاتصاف بها، فما المانع من أن تقوم به الحوادث فيما لا يزال مع خلوها عن أضدادها قبلها؟ ثم أصلكم أن الحي يجوز أن يعري عن الإرادة وأضدادها، وهذا مذهب الدهماء منهم.

وكل ما ذكرناه كلام في أحد القسمين الموعودين في صدر الكلام على البصريين، وهو التعرض لكون الباري تعالى مريداً. فأما الرد عليهم في إثبات الإرادة الحادثة، فسنذكره عند خوضنا في إثبات الصفات إن شاء الله، فإننا بعد في إثبات العلم بأحكامها).
الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، جامعة الأزهر، مصر، 1950، ص 63 - 71.

الإله الخير:

ما كان الإشكال في أن نضيف صفة «الخير» إلى الله وأن ننفي عنه سمة «الشر»، وإنما كان الإشكال في كيف نفعل ذلك؟

وقد أوضح هذه المسألة القاضي عبد الجبار من المعتزلة:

«إن قيل: أليس المعلوم على لسان الأمة أن الخير والشر من الله، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، ولا شر أعظم من الكفر والمعاصي، فقولوا: إنهما من الله تعالى، وإلا خرّجتم عن الإجماع.

قيل: إن الخير هو النفع الحسن وما يؤدي إليه، والشر هو الضرر القبيح وما يؤدي إليه في الأصل، ويجري على غيره مجازاً، ولذلك لا يقال في الضرر الحسن: إنه شر، ولذلك لا نصف ما يفعله الله تعالى من العقاب في الآخرة، ولا ما أمر به في الدنيا من الذم، وإقامة الحدود وغيرها، بأنه شر. وعلى هذا الوجه لا يوصف تعالى بأنه شرير، وإن أكثر من المضار الحسنة. ومن وصفه بذلك أو قال: هو من الأشرار، يكون كافراً. فإذا صح ذلك، وثبت أنه لا يفعل القبيح، كان من باب الضرر وغيره، لم يجز أن يقال: إنه تعالى





يفعل الشر. ولما كان ما ينزل بالمؤمن من مرض وفقر ومصيبة منها، لما يقع به من المضار القبيحة كالظلم وغيره، توهم الناس الذين يقل تمييزهم وقد علموا أن ذلك من قبل الله تعالى، أنه يجوز أن يقال: خلق الشر والخير. ومتى بين لهم أن كل ذلك من باب المصالح، ومما للمرء فيه أغراض، وله في الصبر عليه ثواب، على ما ذكرناه في كتاب الشكر والصبر، علموا أن ذلك الوصف لا يليق بالله، وإنما يستجيز إطلاق ذلك من يزعم أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وذلك لو ثبت لكان الصحيح أن يقال ذلك مطلقاً، مع أن القوم يتحررون من ذلك، وإن كان مذهبهم نقيضه.

فإن قيل: فيجب أن لا يقولوا في الخير، الذي هو من أفعال العباد، أنه من الله تعالى؛ إذ لم يطلقوا في الشر من أفعالهم.

قيل له: قد بينا القول في ذلك، وإنما يضاف إليه من حيث أمر به ولطف فيه، على ما تقدم القول فيه، وأن الشر بالضد من ذلك. فلا يجوز إضافته إلى الله تعالى أصلاً، كأنه لم يحصل من قبله فعل، ولا حصل دواعي ذلك الفعل من قبله، بل حصل من جهته الزجر، فكيف يصح أن ينسب إليه؟

فأما قول القائل في الشر: إنه قضاء الله، فمتى أراد به الأمراض والفقر، هو مصيب بالإضافة، مخطئ في وصفه بأنه شر بالإطلاق، وإن أراد المعاصي من أفعال العباد، فهو مصيب بأنه شر، مخطئ بالإضافة بأنه بالإطلاق. لكنه يجوز أن يقيد بقضائه من جهة الإخبار والكتابة، وذلك كما بينا من قبل، وكذلك القول في الشر: إنه من قدر الله؛ لأنه إن أريد به أنه خلقه على مقدار، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ [فصلت: 10]، فخطأ عظيم، وإن أريد به أنه بين أحكام القبيح والشر كما بين الخياط تقدير الثوب، أو بمعنى كتب وأخبر عنه، كما قال تعالى: ﴿إِلَّا أَمْرَاتُهُ، قَدَرْنَهَا مِنَ الْغَيْبِ﴾ [النمل: 57]، فذلك جائز، لكنه يجب أن يقيد على ما قدمنا.

فإن قيل: أفتقولون في إبليس إنه خير أو شر، فإذا لم يجر كونه خيراً، فيجب أن يكون شراً، فإذا كان الله تعالى خلقه، فالله خالق الشر؟ وربما سألوا مثل ذلك في الحيات والعقارب، وسائر ما يؤذي من السباع وغيرها، فإن قلنا: ليس بشر، شنعوا علينا، وإن قلنا: هو شر، ألزمونا أن يكون الله تعالى فاعلاً للشر، وأن يضاف إليه، وإن لم يكن فعله.

وجوابنا في ذلك: إن جسم إبليس الذي هو خلق الله، ليس بشر بل هو خير؛ لأنه تعالى خلقه لكي ينفعه، وإنما ما يقع منه من القبيح. وكذلك القول في كل حي يؤذي، فكيف يلزم ما قالوه؟ ثم ننظر فإن كان من حيث التعارف، يقال فيما يغلب عليه طريقة الشر: إنه شر. فذلك مما يقال فيه على وجه المجاز. ولولا ذلك لوجب وصف فاعله بأنه شرير ومن الأشرار، ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فإن قيل: فما الفائدة في خلق الله تعالى هذه الأشياء الضارة المؤذية كالحيات والعقارب وغيرها؟

قيل: إنه تعالى خلقها بحيث يعرف العقلاء شدة الاحتراز منها؛ فعلم أن عند علمهم بذلك - مع أن ضررها بالإضافة إلى ضرر العقاب يسير - يكونون أقرب إلى الاحتراز من المعاصي. وهذه فائدة عظيمة. وإنما الذي يصف هذه الأشياء بأنها شر، هم الثنوية والمجوس، ولهذا أثبتوا لها فاعلاً غير فاعل الخير. وقد بينا في الكلام عليها أن ذاتها ليست بشر، وأن الشر فعلها كما نقوله في الكافر والعاصي.

فإن قيل: كيف يصح منها الشر وهي لا عقل لها؟

قيل له: إن الشر والقبیح قد يقع ممن لا عقل له، فلا يؤاخذ به على وجه الذم والعقاب، كما يؤاخذ العاقل، وإن كان قد يلزمه العوض، كما يلزم النائم إذا كسر إناء سيره. وعلى هذا الوجه، قال عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يحتلم».

إن قيل: إذا خلق الله تعالى الصور القبيحة عندكم، ولا يجوز أن يذم بذلك، فكيف قلتم لنا: لو فعل الظلم لوجب أن يلام، ولوصف بذلك؟

فجوابنا: إن الصور هي حسنة في الحقيقة، وإنما توصف بذلك؛ لأن الناظر إليها لا يستحسنها، لا لأن ذلك قبيح في الحقيقة. ولذلك نجد المشوهة السوداء يستحسنها من هو من جنسها، وإن لم يستحسنها غيره. وليس كذلك متى يقبح في الحقيقة؛ لأن كل أحد إذا علم وجه قبحه يعلمه قبيحاً، ولا يلزمنا ما سأل عنه السائل. ويقال له: قد تكون مشية الإنسان قبيحة، وخطه قبيحاً من حيث المنظر، ولم يوجب أن يوصف بالذم، كما يوصف بذلك لو فعل الظلم والجور والفساد؛ فهذا طريقة الكلام في ذلك».

القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال. ص 178 - 181.

الإله العادل:

هل يمكن أن يقال: إن الله يفعل الجور؟

«إن قيل: لم وصفتونا بذلك [تلقب المجبرة مجورة مظلمة]، مع زعمنا بأننا نختار الفعل ونكتسبه، وفصلنا بين ذلك وبين ما نجبر عليه من مرض وغيره. وبعد؛ فإنه كان يجب أن تسمونا مُجْبَرِينَ على طريقة اللغة؛ لأن من أجبر على الشر فهو مُجْبَرٌ، ولا يصح أن يوصف بأنه مُجْبَرٌ. ولذلك لا يقال فيمن وصف غيره بالجور، إنه مجور، كما لا يقال فيمن وصف غيره بالقدرة، بأنه مقدر، أو وصف غيره بالعلم، بأنه معلّم.

قيل له: إن مشائخنا عولوا في ذلك على أصل مقرر؛ وهو أنهم قالوا له: أليس لو صح ما قال جهم: في أن لا قدرة للعبد البتة، وأن الإيمان والكفر من خلق الله في الكافر والمؤمن، وكذلك سائر تصرفه، لوجب أن يوصف جهم بهذا القول بأنه مجبر مجور، على ما يقتضيه التعارف. فقالوا: نعم. فقال لهم مشائخنا: فيجب أن تكونوا بهذه المنزلة، إذا نسبتهم الإيمان والكفر إلى أنهما من خلق الله تعالى وصنعه وإحداثه وإيجاده؛ فعلى هذا



الوجه ألزموهم ذلك، فقالوا لهم: أليس أنه تعالى لو منع من الإيمان، لوجب أن يوصف بأنه صرف عنه وصد عنه، وإذا فعل فيه ضد الإيمان، يوصف بأنه اضطره إلى أن لا يؤمن، فيجب أن يقولوا أيضًا بأنه أجبره على الكفر.

فعلى هذه الطريقة وصفوهم بهذا الوصف، فقالوا: إن المجور بالوصف هو الذي ينسب الجور إلى غيره. وعلى هذا يقال في الحاكم إذا وصف الشاهد بالزور: إنه مزور لما حكم بذلك فيه. فقالوا: فإذا كان قولكم: إنه لا جور يكون أو يمكن أن يكون إلا من خلق الله، فيجب أن تكونوا مجورة لله تعالى، وإذا كان لا ظلم فيما يمكن أن يكون إلا من عند الله، فيجب أن تكونوا مظلّمين لله.

وبعد؛ فلا شبهة في أنكم لو قُلتُم: إن الله ظالم جائر، كنتم مجورين مظلّمين له. فإذا قُلتُم: إنه فعل الظلم والجور، فأنتم تستحقون هذا الوصف لأنكم أضفتُم إليه المعنى، ولا معتبر باختلاف الأسماء. فعلى هذا الوجه أجرى مشائخنا عليهم هذه الأوصاف.

القاضي عبد الجبار - فضل الاعتزال - 198 - 200.

«وحكى ابن جبير القطان أن أبي كان ينهاني عن مجالس المتكلمين، فمرضت وخرجت بعد ذلك إلى باب الدار، وبقرنا مسجد؛ فرأيت الناس مجتمعين، فسألتهم، فقالوا: قوم من المتكلمين يريدون المناظرة، وينتظرون مجيء واحد. فلما طال بهم المجلس ولم يأتهم الرجل، قالوا: هنا من يتكلم؟ وقد حضر المجلس «صقر» متكلم المجبرة؛ فإذا غلام أبيض الوجه وقد زج نفسه في صدر صقر، وقال له: أسألك؟ فنظر إليه صقر وتعجب من جرأته ومن صغر سنه. فقال: ما تقول: إن الله تعالى يفعل العدل؟ قال: نعم. قال: أفترسميه بفعله العدل عادلاً؟ فقال: نعم. قال: أتقول إنه يفعل الجور؟ قال: نعم. قال: فما أنكرت أن يكون لفعله الجور جائراً؟ قال: لا يصح ذلك. قال: فما أنكرت أن لا يكون بفعله العدل عادلاً؟ فانقطع صقر، وجعل الناس يسألون: من هذا؟ فقيل: هو غلام من أهل جباء. قال: فكنا نرى ذلك الفضل فيه إذ ذاك. وجعل أصحاب صقر يعظون صقراً، فقال: شأهت الوجوه، هذا صبي يلعب بنا، وهؤلاء يعظمونني».

«لا خلاف بينهم في أنه سبحانه منزّه عن كل قبيح، وأن ما ثبت أنه قبيح ليس من فعله، وأن ما ثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحاً. ولأجل تشدهم في العدل، قال بعضهم: فلا يوصف بالقدرة على ما يقبح، حتى شنع المخالفون بذلك على النظام، وأوهموا أنه أخرجه من طريق الاختيار، وليس الأمر كذلك؛ لأن عنده لا قبيح يشار إليه إلا والله تعالى قادر على أمثاله حسنة، فيصح أن يختار حسناً على حسن، فلا يخرج بذلك من كلمة العدل. وكذلك القول في سائر ما اختلف أصحابنا فيه؛ لأنه مما لا ينسبونه إلى الله تعالى؛ لأن ذلك مما قالوا بحسنه ولا ينسبونه إليه. وقد يفعل الحسن من أقدره الله عليه، ولا يؤثر في ذلك قول من يقول في المتولدات: إنه تقبح، وليست من فعل العبد، إذا قالوا بأن ما يقبح منا يضاف لا إلى الله. وقد بينا الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح على وجه

الاختيار، وأنه لا يفعل لعلمه بقبحه، واستغناؤه عن فعله، وأنه يستحق المدح والتعظيم بذلك. وهذا الأصل هو الذي يوجب فيمن خالفه الخطأ العظيم؛ لأن من يقول: إن هذه الأفعال تكون من الله، لا بد له من الخروج عن هذا الأصل من وجوه، أحدها: بنسبه القبائح إلى الله تعالى. الآخر؛ قطع الحسن عن العبد؛ لأن فيه إزالة الحمد والذم، والأمر يثبت الكلام على وجه يصح منه تعالى، وفكذلك الإرادة، ويدخل فيه الكلام في المخلوق أيضًا، هذا إذا قالوا بقدوم ما ليس هذا صفته، فهو دخول في الجهالات، وإذا قالوا في هذا المعقول إنه لا يفهم منه إلا ما يوافق ذلك القديم، يعظم خطوهم بذلك؛ فأما من يقول في الأمراض والأسقام أنها من فعله، فقد أصاب في ذلك، لكنه مخطئ في قوله: إنه فعلها لا لينفع بها العبد بالأعراض، ولا لأنها مصلح؛ فصار ذلك في أنه يخرج من العدل بمنزلة من يقول في القبيح منا: إنه من الله.

وأما من يقول: إنه يجوز أن يعذب الله الأنبياء والصالحين، فخروجه من العدل أظهر. وأما من يقول منهم إنه يجوز أن يعذب أطفال المشركين في النار، مع أنه بصفة الظلم، فقد خرج من العدل.

وجملته على ضربين، أحدهما: أن ينسبوا إليه قبيحًا ليس منه؛ فيبطل التمسك بالعدل، أو ينسبوا إليه ما ليس بقبيح، لكنهم لا يعتقدون فيه الوجه الذي له يحسن، بل يعتقدون فيه ما له يقبح، فلا يصح تمسكهم بالعدل. وعلى هذا الوجه، ألزمهم مشائخنا أن لا يثقوا بكلام الله تعالى، ولا بالنبوات، ولا بالإجماع، ولا بكثير من أدلة العقول، وبينوا أن من لم يعرف هذا الأصل، لا يمكنه معرفة النبوات والشرائع. فلا يصح أن يثق بذلك. ولو ذكرنا تفصيل المذاهب ذلك لكثير.

ويدخل في جملة العدل القول بأنه لا يجب واجب على الله، أن يفعل بالعبد من تمكين ومجازاة، إلا ولا بد من أن يفعل، وذلك قولهم أجمع. ومن يقول منهم بأن الأصلح لا بد من أن يفعله؛ فلأن عنده أنه من الواجبات. ومن يقول بأن عند الله لطفًا، لو فعله بالكافر لآمن؛ فلأن عنده أن ذلك ليس بواجب. ومن يقول: إن الأمراض والمصائب يفعلها الله تعالى ولا يعوض؛ فلأن عنده أن ذلك ليس بوجه لحسنه. ومن يقول منهم: إنه يفعل ذلك لا للمصالح والاعتبار؛ فلأن عنده أنه قد يحسن من دون ذلك؛ فالخلاف بينهم إنما يقع في ما يجب وما لا يجب، فيما يقبح ولا يقبح، مع اتفاقهم على أنه منزه عن فعل كل قبيح، ومنزه عن أن لا يفعل ما يجب فعله. ومن لا يقول بالعدل، فإنه يخالف فيما ذكرناه.

الإمام المتوكل: الله لا يفعل القبيح

«والدليل على أنه منزه عن هذه الصفات التي توجب النقص من طريق العقل أنه قد ثبت أن الله عالم لنفسه، قادر، حكيم، غني؛ فثبت أن العالم القادر الحكيم الغني لا يفعل القبيح، ولا يرضاه، ولا يأمر به؛ والعقل يشهد أن فعل القبيح قبيح، وأن من أمر به أو رضي بفعله يكون كمن فعل القبيح. والعقل أيضًا يحكم ويشهد على أنه لا يفعل القبيح إلا من



جهل قبحه، أو احتاج إلى فعل القبيح لشهوة داعية، أو غضب مؤذ، أو طمع فيما لا يجوز، أو سفاهة أو سخف رأي، أو استماع مشورة مضل أو جاهل.

فمن كان فيه بعض هذه الصفات لم يؤمن منه فعل القبيح، أو الرضى به، أو الأمر به، مع أن فاعله وإن كان بهذه الصفات مذموماً بفعله للقبيح، أو أمره به، أو رضاه به.

وكل مكلف من موحد أو ملحد يستحسن فعل الحسن ويجب أن يذكر به، ويستقبح القبيح ويكره أن يذكر به. ألا ترى أن الملحد لو رأى صبيّاً يريد أن يتردى في بئر أو في نار، أو يمد يده ليلزم حية، أنه يمنعه من ذلك، ويستحسن منعه، ويستقبح تركه وإن لم يكن برحم؟

فإذا كان فعل القبيح يقبح بالعبد الجاهل المحتاج الضعيف، فكيف لا يقبح من العالم الحكيم القادر؟ فوجب أن يكون القديم تعالى منزهاً متعالياً عن فعل القبيح؛ لأنه تعالى عالم بقبح القبيح، ولأنه غير محتاج إليه، لا لجر نفع إليه، ولا لدفع لا ضرر عنه، ولا لسخف رأي، ولا لطمع فيما ليس له، ولا لمشورة مضل أو جاهل. فلما كان منزهاً عن فعل القبيح، وكان الظلم والجور والكذب وخلف الوعد والوعيد، وفعل الفواحش وجميع المنكرات قبيحاً، والرضى بذلك والأمر به، صح أن الله تعالى لا يفعل شيئاً من ذلك ولا يرضى به ولا يأمر به، ولو فعل ذلك لدخل عليه من النقص والذم أكثر مما يدخل على العبد؛ لأنه عالم لذاته، قادر لذاته، والعبد جاهل محتاج، فكان ذم العبد أقل لجهله وحاجته. ألا ترى أن العالم الغني من الناس إذا فعل قبيحاً، كان ذمه عند الناس ولومه أكثر من ذم الجاهل الفقير إذا فعل مثل فعل العالم؟ فصح أن الله تعالى لا يفعل ظلاً ولا جوراً، ولا يجبر الخلق على فعل، ولا يكلف أحداً فوق طاقته، ولا يفعل قبيحاً، ولا يريده، ولا يحبه، ولا يرضاه، ولا يأمر به، ولا يكذب، ولا يخلف وعداً ولا وعيداً؛ قال عز من قائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]، فصح أن الله عادل، وأنه منزّه عن القبائح.

فإن اعترض علينا معترض في هذه الجملة، فقال: إنه قد يوجد في خلق الله القبيح والناقص، كالسباع والهوام والقمل والدود والذباب والبق، وما لا صلاح ظاهراً في خلقه، وكالصورة القبيحة من الناس، وكمن يولد أعمى، أو أصم، أو مقعداً، أو ناقصاً في جوارحه، كأن يولد بغير يدين أو شبه ذلك.

قلنا: لا يلزمنا هذا الاعتراض؛ لأن فعل جميع هذه الأشياء حسن وليس بقبيح - وإن قبح عند الجاهل. فأما من أنصف عقله، وفكر في حكمة الله، ونظر في دقائق التدبير، فإن عقله يحكم بأن فعل هذه الأشياء التي يستقبح فعلها الجاهل حسن وصواب في الحكمة والتدبير، إما في الحال أو في المال، وإما لها وإما لغيرها. فإنك إذا نظرت وفكرت في خلق السباع والحيات والعقارب؛ وجدت في خلقها وكونها مصالح للعبد؛ منها: أنها تذكر بمصائب الآخرة وهوامها، ولعل عبداً موقناً إذا رآها ذكرته العقاب ويوم الحساب، فازدجر واتعظ.

ومنها: أن من نظرها وفكر في حالها علم أنها بلية ابتلى الله بها العباد ليصغر الدنيا في أعينهم ويزهدهم في نعمها، إذ لو كان فيها نعيم دائم لم يكن فيها هذه الأشياء.

ومنها أن من أراد السرى في ما لا يرضاه الله، وذكرها، امتنع من السرى من خوفها. وهذه الأشياء تدل على أن فعل الله لها حسن وأنه غير قبيح. وكذلك الدود والقمل والبق والبعوض والذباب وجميع ما يؤذي الإنسان فيها مصالح، عرفها من عرفها، وجعلها من جهلها؛ وجعلتها البلية والتذكير، وتصغير الدنيا في أعين الناس.

فأما قبح خلق بعض الناس والنقصان الذي يكون فليس ذلك بقبيح قطعاً وإن قبح في أعين الناس، بل هو حسن، وذلك أن المنقوص ينتفع بما نقص فيه الحال وفي المآل؛ أما في الحال فيمنعه النقصان عن ارتكاب المعاصي، وتصغر في عينه الدنيا، ويخفف عليه التكليف. وأما في المآل، فإنه بلية ابتلاه الله بها، فإن صبر عليها عوضه الله في الآخرة أفضل مما نقصه في الدنيا؛ من تمام الخلق والزيادة في الدرجات.

وكذلك من يكون خلقه جافياً يستقبحه الناس، فإذا صبر على البلية عوضه الله أضعاف ذلك. وإذا رأى حسن الخلق الكامل قبيح الخلق - أو الناقص - وشكر الله على حسن خلقه وتمامه زاده الله في الآخرة من الأجر والثواب، فكان النقصان نافعا للمنقوص وغيره.

وكذلك جفاء الخلق. ألا ترى أن العبد الزنجي غليظ الخلق قوي البنية، وهو مع ذلك راض بخلقته غير مستوحش من نفسه. فإذا نظر إليه الكامل العاقل المالك لنفسه علم أن الله قد فضله عليه، وأتم خلقه وأحسن إليه، فإذا علم ذلك وشكر الله على ذلك استحق الأجر والزيادة بالشكر. وإذا صبر العبد وأطاع ربه جزاء أيضاً، وأعطاه عوض ذلك في الآخرة.

واعلم أن الدنيا دار بلية وامتحان، والله يبتلي عباده بالخير والشر لعلهم يرجعون. وأيضاً فإن أكثر العبيد المماليك لو ملكوا نفوسهم، وسلموا من الرق واستخدام الأحرار لهم لخرجوا من الحدود ولظهر منهم البطر.

والأشر والضرر ما لا يظهر من غيرهم، وهذه الأمور المؤذية موجودة فيهم إذا اجتمعوا في موضع من الرق، فكيف لو ملكوا أنفسهم.

وأيضاً فإن في خلق الله كثيراً من الأشياء يدق علينا النظر فيها، ويخفى علينا كثير من معانيه، بل نقطع ونقول: إن الله حكيم، ولا يفعل الحكيم شيئاً إلا وفيه حكمة أو حكم. وقد يوجد في أفعال العقلاء من المكلفين ما يدق ويخفى على أكثر الناس.

الرد على أصحاب مطرف بن شهاب [المطرفية]:

«وقد جهل هذا المعنى أصحاب مطرف بن شهاب، فنموا عن الله تعالى خلق بعض هذه الأشياء التي يستقبحها الناس، مثل نقصان الخلق، واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، وقالوا: لم يقصد الله الخنثى لكونها خنثى، وكذلك من ولد

إن الله حكيم، ولا يفعل الحكيم شيئاً إلا وفيه حكمة أو حكم. وقد يوجد في أفعال العقلاء من المكلفين ما يدق ويخفى على أكثر الناس.





أعمى، أو مقعدًا، أو أصم، أو بغير يدين، وقالوا: ذلك من العوارض وليس بقصد من الله وعمد. وكذلك خلق الدود وشبهه. وقالوا: إن الله قد فطر الأشياء؛ تحيل وتستحيل، ونسبوا ذلك إلى الفطرة والعوارض. وقد قدمنا الكلام في أن الجمادات لا فعل لها. ولو صح ما قالوا لكانت الفطرة مشاركة لله في الصنع، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

وإذا كان العقلاء من الملائكة عليهم السلام والإنس والجن لو اجتمعوا وتظاهروا على خلق بعوضة ما قدروا، ولا تم لهم ذلك، مع أنهم قد جعلهم الله عقلاً، أحياء قادرين، فكيف يصح للفطرة فعل وليست بعاقلة ولا حية ولا قادرة؟

وأما احتجاجهم بقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾، فالمراد به الأعم والأكثر، ولم يرد الكل بل خص ناسًا دون ناس، ومذهبنا بناء العام على الخاص. قال الله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَسِرٌ * إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [العصر: 1 - 3]، فلو أراد به كل الناس لكان الطفل من أهل الخسر، إذ لم تستثنه مع الذين آمنوا من الخسر فلا حجة لهم بهذه الآية. وأيضًا فقد قدمنا الحديث في أن الله يخلق قبيحًا وإن قبح في أعين الناس، فلعل ذلك المعنى دق علمه. ألا ترى أن الخنثى من أكثر الناس بلية وحسرة، وأقلهم في الدنيا نعمة؛ لأنها ممنوعة من النكاح ومن مجالسة الرجال - إلا من يحرم عليها - لو كانت امرأة؛ ومن مجالسة النساء - إلا من يحرم عليه - لو كان رجلاً، فهذا من أكبر البلايا والمحن، فإذا صبر وقدر على منع نفسه عما حرم الله عليه كان له في الآخرة عند الله منزلة رفيعة وأجر عظيم، ومن نظره أيضًا من أهل الكمال، فشكر فله أجر كبير على شكره، ومن جهل هذه الجملة فقد جهل خلق الله ونعمته ووليته، ومن جهل نعمة الله ووليته فقد جهله وجعل لماذا خلق الخلق، وكفى بالجهل لذلك ذنبًا وخطيئة».

الإمام المتوكل على الله: حقائق المعرفة في علم الكلام، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى، 2003، ص 199 - 201.

طرف من النقاش حول صفات الله: هل يجوز أن نصف الله بالمحبة؟

لاحظ الغزالي في كتاب «الأربعين في أصول الدين» ما يلي:

«اعلم أن أكثر المتكلمين أنكروا محبة الله تعالى وأولوها، وقالوا: لا معنى لها إلا لامثال أوامرهم، وإلا فما لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً، ولا يناسب طباعنا، فكيف نحبه؟ وإنما يتصور منّا أن نحب من هو من جنسنا، وهؤلاء محرومون بجهلهم بحقائق الأمور.

وقد كشف الغطاء عن هذا في كتاب المحبة من كتب الإحياء فطالعتها لتصادف منها أسراراً تخلو الكتب منها. فاقنع في هذا المختصر بتلويحات وإشارات».

أبو حامد الغزالي: الأربعين في أصول الدين، تحقيق محمد نجات محمد، دار الهادي، مكتبة دار الزاهر، دمشق/بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 247.



اعلم أن أكثر
المتكلمين أنكروا
محبة الله تعالى
وأولوها، وقالوا:
لا معنى لها إلا
لامثال أوامره.

وقال الجويني مناقشاً هذه المسألة:

«ومما اختلف أهل الحق في إطلاقه ومنع إطلاقه، المحبة والرضا. فإذا قال القائل: هل يحب الله تعالى كفر الكفار ويرضاه؟ فمن أئمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه. ثم هؤلاء تحزبوا حزبين: فقال بعضهم: المحبة والرضا يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وإفضاله، وهما من صفات أفعاله، وإذا قيل: «أحب الله تعالى عبداً»، فليس المراد به تحنناً عليه وميلاً إليه، بل المراد إنعامه على عبده. ومحبة العبد لربه تعالى إذعانه له وانقياده لطاعته، فإنه تعالى يتقدس عن أن يميل أو يمال إليه.

ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضا على الإرادة، ولكنه يقول: إذا تعلقَت الإرادة بنعيم ينال عبداً فإنها تُسمَّى محبة ورضا، وإذا تعلقَت بنقمة تنال عبداً فإنها تُسمَّى سخطاً. ومن حمل المحبة على صفات الأفعال، حمل السخط أيضاً عليها.

ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة، وقال المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا، والرب تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفرًا معاقبًا عليه. فإذا ثبت أن المحبة هي الإرادة، فيترتب على ذلك أمر معترض في الفصل ليس من مقصوده.

وهو أن تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة، فإن الإرادة لا تتعلق إلا بمتجدد، والرب تعالى أزلي لا أول له؛ وإنما يريد المريد أن يكون ما ليس بكائن ويجوز كونه، وإن يعدم ما يجوز عدمه، وما ثبت قدمه واستحال عدمه، لم تتعلق به الإرادة.

الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، جامعة الأزهر، مصر، 1950، ص 238 - 239.

وهل الله يلتذ بذاته أو يبتهج بها؟ نقطة خلافية بين المتكلمة وبعض المتفلسفة

جواب الحلبي:

«المسألة الخامسة في أنه تعالى مبتهج بذاته.

قال: (المؤثر) مبتهج بالذات لأن علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك فكيف لا والواحد منّا يلتذ بكماله النقصاني وكونها في الشاهد من توابع اعتدال المزاج لا ينفي أن يكون في الغائب لغير ذلك لجواز تعدد السبب، ولسنا نقول: إنه يلتذ بخلق شيء ليجب وجوده أزلاً، بل هو ملتذ بذاته؛ وهذه المسألة سطرنا فيها كتاباً مفرداً وسمّيناه بـ(كتاب الابتهاج).

أقول: هذه المسألة ممّا وافق الشيخ أبو إسحاق رَحِمَهُ اللهُ فِيهَا الحكماء وخالف الإمامية وباقي المتكلمين فيها؛ وقد اتفق الجميع على نفي الألم عنه تعالى.



وفي هذه المسألة مباحث:

الأول في حدّ اللذة:

قالوا: هي إدراك ونيل بوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ والإدراك معلوم والنيل هو الإصابة والوجدان ولا بدّ منهما. أمّا الأول فلدلالة المعاني عليه بالمجاز وهو محترز عنه في التعريف.

وأما الثاني؛ فلأنّ الإدراك قد يكون بحصول الصورة المساوية وهي غير ملتزمة للذة. وقولنا لما هو عند المدرك كمال وخير لأنّ الكمال والخير قد لا يدركان من حيث هما كذلك فلا يحصل اللذة بل المعتبر كماليته وخيريته عند المدرك. والخير:

هو حصول شيء لما يليق به ذلك الحصول.

وقولنا: من حيث كذلك لأنّ الشيء قد يكون كمالاً، وخيراً، من حيثية دون أخرى، والالتداد يختصّ بالجهة التي هو فيها كمال وخير.

الثاني: إثبات اللذة العقلية.

وقد نازع فيها جماعة وذلك لأنّ اللذة هي الكمال ولكلّ قوّة من القوى كمال يخصّها، فكما أنّ العين تلتذّ بوصول كمالها وهو مشاهدتها للمحبوب، والذوق يلتذّ بوصول كماله إليه، وهو الطعم اللائق به كذلك القوى العقلية تلتذّ بوصول كمالها إليها، وهو إدراك الملائم لها.

الثالث: في أنّ اللذة العقلية أقوى لأنّ إدراكها أتمّ فإنّها تصل إلى كنه الحقيقة وتميز الماهية عن غيرها بفصولها، وتفصلها إلى أجزائها وتميّزها عن أعراضها.

أمّا الحسّ فإنه يدرك ظاهر الشيء وأعراضه وأيضاً مدرك العقلية واجب الوجود تعالى، وصفاته، والأشياء التي لا يجوز عليها التغيّر كالتبائع الكليّة والماهيات الباقية ومدرك الحسّ أشياء جزئية متغيرة، ممكنة، عدمية بذاتها مستفيدة للوجود من غيرها، ولا ريب في أنّ الأول أكمل إدراكه يكون ألدّ وأتمّ بهجة.

وإذ قد تمهّدت هذه المباحث فلنرجع إلى الشرح فنقول: الابتهاج اللذة والسرور:

والمراد منه الحال التي يحصل لذي الخير والكمال؛ وقد ادّعى المصنّف رَحِمَهُ اللهُ ثبوته لله تعالى؛ لأنّه عالم بذاته التي هي أكمل الموجودات وذاته ملائمة لذاته وإدراك الملائم للكمال يوجب اللذة، وكيف لا يكون كذلك والواحد ممّا يلتذّ بكمال النقصاني فكيف ينقضي عنه هذا المعنى مع بلوغ كماله إلى النهاية القصوى.

احتجّ المتكلّمون بوجهين:

الاول: أنّ اللذة من توابع اعتدال المزاج فلا يصحّ ثبوته فيه تعالى لانتفاء متبوعها وهو المزاج عنه.

الثاني: أنَّ اللَّذَّةَ إن كانت قديمة وهي داعية إلى إيجاد الملتذَّ به وجب أن يوجد الملتذَّ به قبل أن يوجد لوجود الداعي وانتفاء المانع وهو الأزل وإن كانت حادثة كان الله تعالى محلاً للحوادث.

وأجاب الشَّيْخُ عن الأوَّل؛ بأنَّ كونها في الشاهد من توابع المزاج لا يقتضي كونها في الغائب كذلك فإنه يجوز تعدُّد السبب مع وحدة المسبَّب بالنوع فاعتدال المزاج يوجب اللَّذَّةَ عندنا ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبَّب.

وعن الثاني؛ أنَّ المحال يلزم لو قلنا: إنه يلتذُّ بفعله؛ أمَّا إذا قلنا: إنه يلتذُّ بذاته فلا. وقد ذكر المصنِّف رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ صَنَّفَ كِتَابًا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَلَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا.

الحلي: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، الجزء: الأول، ص 102 - 104.



فهرس المحتويات



5.....	تقديم
7	ديباجة الكتاب
9	مقدمة



النظر في أمر الإنسان: باب القول في الإنسان

67.....	• من هو الإنسان؟
92	• الإنسان المعتقد Homo Credens
179	• الإنسان المؤمن Homo Fidei
236	• الإنسان العقدي Homo Dogmaticus
267.....	• الإنسان المتكلم Homo Theologicus
295.....	• الإنسان العاقل Homo Rationalis

- الإنسان المؤول Homo Interpretans 336
- الإنسان الفاعل Homo Agens 355
- الإنسان الاقتصادي Homo Economicus 397
- الإنسان الاجتماعي Homo Socialis 450
- الإنسان السياسي Homo Politicus 460
- الإنسان المائت Homo Mortuus 507



النظر في أمر العالم: باب القول في العالم

- تقديم: ما العالم؟ 539
- العالم المحدث 543
- العالم المنظم 572
- العالم الثابت 581
- العالم الجوازي Contingens Mundi 587
- العوالم الممكنة Mondes Possibilia 605
- العالم الممتلئ والعالم الخالي Mundus Plenus - Vana Mundi 610
- العالم المتناهي Finito Mundi - Clausa Mundi 628



النظر في أمر الله: باب القول في الله

- تقديم 643
- الإله المفكر فيه 655
- الإله المعروف والإله المجهول 660
الإله الخفي والإله البدي
- ما حقيقة الله؟ 676
- الإله الموصوف 698
- فهرس المحتويات 731