

جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
القاهرة بالقاهرة

الرأي السيد في شروع بوجوه التوحيد

القسم الثاني

تأليف
الدكتور محمد عبد الحليم
مدرس العقيدة الإسلامية بالكلية

الطبعة الأولى ١٩٨٥ م - ١٤٠٦ هـ

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذي تفرد بقدم أسماؤه وصفاته ، وتجلى عن مشابهيته
لمخلوقاته ، ووفق من أراد لمحبيه ورضاه ، وأثاب بفضله الخالص
المطيعين ، وعاقب بعدله العاصين ، الخير والشر بإرادته ، والقضاء
والقدر بحكمته ، وعد المؤمنين رؤيته فينجز لمن أراد وعده ، والصلاة
والسلام على من أرسله رحمة للعالمين ، فصل مجمل الشرع ببيانه ،
وأوضح أصول العقيدة بهديه وأفعاله ، وعلى آله وصحبه الذين
اهتدوا بهديه ، ومن تبعه ممن أناروا السبيل بمشاعل العلم ،
ومصابيح المعرفة ، فقادوا الناس إلى الهدى والرشاد ، وجنبوهم
مزالق الفتنة ومهاوى الضلالة ، فسلمت للناس عقيدتهم بما أقاموا
بعلومهم وعقولهم صرح الدين وعموده من نتاج علمي وافر ، وتراث عظيم ،
أنار للمسلمين - بعد كتاب الله وسنة رسوله - الطريق ، وأخذ بيدهم
على أصل قوى من المعرفة ، وأساس ثابت من العلم ، فجزاهم الله عن
دينهم وأمتهم خير الجزاء وبعد . .

فشرح الشيخ عبد السلام بن إبراهيم المالكي اللقاني على جوهرة
التوحيد التي نظمها والده ، بحاشية محمد الأمير ، من الكتب القيمة
التي صنفت في علم التوحيد ، والتي عنى الأزهر بتدريسها لطلاب
السنوات الأولى في الجامعة .

ولما شرفت بتدريس القسم الثاني من هذا الشرح ، والذي يبدأ

بمسألة قدم أسأله - تعالى - لطلاب الفرقة الثانية من الكنيسة ،
وجدت هذا الشرح ، قد كتب بطريقة ان واقتصره ، فهي طريقة لم
يألفها طلاب عصرنا الحاضر ، وجدون صعوبة في مزاولتها ، ربما
صدتهم عن التبحر في هذا العلم رغم ما له من أهمية في ارساء عقيدتهم
وتأهيلهم للدفاع عنها بالأدلة العقلية التي نعم خصوصها ، وتخصي
على شبه أبحاثها في ذكرها .

لذلك رأيت أن أعود الى هذا الشرح فاستخرج درره ، وأقدمها
لطلابنا في أسلوب سهل ترتاح اليه قلوبهم ، وبإشارة واضحة تطمئن
لها قلوبهم ، تكشف عما خفي من معانيه ، وتوضح ما غص من مراميه ،
مع الحرص على الصيغة العلمية للقضايا التي ستناولها بالذكر ،
وأبسط القول بالطريقة التي لا تكون مختصرة اختصاراً مطلقاً ، ولا مسهية
أسباباً مسلاً .

وحرصاً منا على تعريف الطلاب بترانيمهم ، وأبلا في ربط ما فيهم
حاضرهم ، اجتمعت في كتابة هذا الشرح متوجهاً مثل في ليراة منظومة
الشيخ (إبراهيم اللقاني) ، واتبعنا بها بعض (الشيخ عبد السلام)
مكتلاً ، ثم غرقت على كل مسألة يعرضها ، مجالاً ببعض جوانبها ونقطة
في ليضع معالمها سهلة للأخذ ، قوية الى الاتهام ، حتى يكسب
نعم للترك للاسلام في النظر الكرملة لبعثنا العاصر ، وكأنتنا
في هذه المنزلة ليصعدنا الى نعم صياغة جديدة لسائل تهيئنا
بلا أسلوب العاصر .

وانى أوجه نظر أبنائنا الطلاب ، الى أن شرح الشيخ عبدالسلام بعد عن الخلاف بين المذاهب ، وجاء مثلا لمذهب الأشاعرة بصفة خاصة ، ومذهب أهل السنة بصفة عامة ، والتعريف أحيانا بمذهب المعتزلة ، وقد التزمنا هذا المنهج فى شرحنا وتعليقنا الا فى القليل من المسائل ، تعرضنا فيها لذكر آراء أخرى بقصد الايضاح .

كما أنبههم الى أن الخلاف الذى يراه الطالب فى بعض المسائل خاصة بين أهل السنة والمعتزلة ، نشأ أساسا من حرص الفريقين على تنزيه الله - سبحانه - ووصفه بصفات الكمال اللائق بجلاله ، وقد حرصنا على توضيح الدافع للاختلاف فى بعض المسائل ليكون ذلك شاهدا على صحة ما تقول ، فإذا كان هذا مقصدهما فالخلاف بينهما لا يمس جوهر العقيدة ، بل يكمن فى اختلاف الوسيلة فقط .

هذا وانى استهدى الله العلى القدير ، وأسأله التوفيق لتحقيق ما أنا بصدده من عرض الموضوعات التى اشتمل عليها الجزء المقرر من جوهرة التوحيد فى أسلوب سهل بعيد عن التعقيد والنموض ، وأن تكون هذه الدراسة نافعة لأبنائنا الطلاب ، ودافعة لهم الى قراءات أوسع ، واطلاع أكثر ، وبحث أشمل ، وأن يمتحنوا العون لخدمة دينه ، ويجعل عملنا هذا خالصا لوجهه

— ٦ —

الكريم ٥ انه نعم المولى ونعم النصير ٦

دكتور

ابراهيم محمد ابراهيم حربية

قدم الأسماء والصفات

قال : ناظم الجوهرة :

وعندنا أسماء العظيمة . كذا صفات ذاته قديمة

(وعندنا) أهل الحق (أسماء العظيمة) أي الجليسة
القدسة ، والمراد بها ما دل على مجرد ذاته كالله ، أو باعتبار
الصفة كالعالم والقادر قديمة باعتبار التسمية بها ، فهو الذي سمي
بها ذاته أزلا (كذا صفات ذاته) أي القائمة بذاته - تعالى -
وهي السبع السابقة . مثل الأسماء عندنا فهي (قديمة) أي يجب
لها القدم - بمعنى عدم مسبوقتها بالعدم - فليست من وضع
الخلق له ، لأنها لو لم تكن قديمة لكانت حادثنة .

فيلزم قيام الحوادث بذاته - تعالى - ويلزم كونه - تعالى -
كان خاليا عنها في الأزل ، ويلزم افتقارها إلى مخصص وهو يناقسي
الفننى المطلق .

وخرج بإضافة الصفات إلى الذات - السلبية والعقلية - فليس
شيء منها بقديم عند الأشاعرة ، ولا قائم بذاته - تعالى -
وأصل الذات ذوو فحذفت العين لكراهة الواوين ، ثم قلبت اللام ألفا
والحق بها التاء المجرورة . والله أعلم .

المسألة الأولى

(قدم الأسماء والصفات)

لما فرغ صاحب جوهرة التوحيد من الحديث عن الصفات
وتعلقاتها ، شرع ههنا في بحث آخر يجب اعتقاده وهو : بحث
قدم أسماء الله - تعالى - وقدم صفاته ، وعبر الناظم عن ذلك بقوله :

وعندنا أسماء العظيمة ••• كذا صفات ذاته قديمة

والمعنى : أن أسماء الجلية القدسة قديمة عندنا نحن
أهل الحق ، ومعشر أهل السنة ، وكذا صفاته - تعالى - ، خلافاً
للمعتزلة الذين نازعونا في هذا القول وقالوا : بحدوث الأسماء والصفات
فالاختلاف في هذه المسألة بين أهل السنة والمعتزلة ، وقبيل
أن تكشف عن رأى الفريقين يجدر بنا أن نبين المراد بالأسماء والصفات
وكذا المراد بقدم الأسماء والصفات ، ثم تتبع ذلك برأى الفريقين
فتسول :

- الأسماء : جمع اسم • والاسم يطلق باطلاقين :

(١) فيطلق على ما دل على الذات مجردة ، أي دون نظر إلى
شيء آخر كلفظ الجلالة (الله) في العربية وما يراد به نفس
اللغات الأخرى بشرط ألا يخالفه بوجه من الوجوه •

(٢) ويطلق على ما دل على الذات مع ملاحظة الصفة مثل : قادر ،
عالم مرید ••• الخ •

أما الصفات : فهي متعددة ، وقد قسمها علماء الكلام الى عدة أقسام :

أولا : صفة نفسية :

وهي الصفة الثبوتية التي يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ، وهي : صفة الوجود .

اذ أن الوجود نفس الذات ، ولا تقتضى الذات في وجودها معنى زائدا عليها ، وهذا ما تعنيه بقولنا أنها تدل على نفس الذات

ثانيا : صفات سلبية :

وهي تلك الصفات التي تسلب أو تنفى عن ذات الله - تعالى - كل أمر لا يليق به - سبحانه - ، وجزئيات هذه الصفات لا تنحصر .

وانما اقتصر علماء الكلام على حصرها في خمس صفات ، لأنها هي التي قام عليها الدليل تفصيلا بخلاف غيرها ، وهي :

القدم - البقاء - المخالفة للحوادث - القيام بالنفسي -
الوحدانية .

ثالثا : صفات المعاني :

هي الصفات التي دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ، وهي سبع :

(القدرة - الارادة - العلم - الحياة - السمع - البصر -
الكلام) .

هذا هو المشهور عند الأشاعرة ، وزادت الماتريدية صفة
ثامته وهي صفة (التكوين) وقالوا :

(أثر القدرة صحة الفعل من الفاعل ، وأثر التكوين نفس الفعل) .

— والتحقيق أن التكوين هو : الإيجاد بالقدرة فهي صفة اضافية .

ونظرا لاختلاف علماء الكلام حول هذه الصفة ، فمنهم من أثبتها

ومنهم من نفى ثبوتها تبعاً للوجهين السابقين ، ومنهم من توقف عن

اثباتها ونفيها ، تركنا عدها في صفات المعاني جريا على عادة

المتكلمين من الاقتصار على السبع المذكورة .

وهذا النوع من الصفات أعني (صفات المعاني) هو الذي حدث

حوله الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ، أما بقية الأنواع من الصفات فلم

يحدث بين المتكلمين خلاف حول وصف الله — تعالى — بها . فتنبه

لذلك .

رابعا : الصفات المعنوية :

سميت هذه الصفات بالمعنوية : لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف

بالسبع السابقة ، فاتصاف محل من المحال بكونه عالما لا يصح الا اذا

قام به العلم .

ومن هنا صارت السبع السابقة ملكا للصفات المعنوية ، بمعنى أن

صفات المعاني ملزومة للمعنوية ، والصفات المعنوية لازمة لها ، وهذه

الصفات هي : كونه قادرا ، كونه عالما وقس على هذا بقيسمة

الصفات .

ويجب أن تعلم أنه : ان وجب اتصاف - البارى - جل شأنه -
بالصفات المعنوية ، ووجب علينا اعتقاد ذلك ، الا أنها ليست بصفات
حقيقية ، لأن قيام المعانى بالذات أمر اعتبارى ، والاعتباريات لا تسمى
صفات .

خامسا : صفات الأفعال :

وهى تلك الصفات التى تشتق له - سبحانه وتعالى - من أفعاله
ولم يكن موصوفا بها قبل وجود أفعالها . . ومثالها : خالق - رازق ،
محي ، مميت . . ونحو ذلك .

وميزانها أنها : الصفات التى يصلح أن يتصف الله - تعالى -
بها ويضدها كالرازق والمانع ، الراجع الخافض .

ولا يخفى عليك أن العبرة بأصل الاشتقاق ، لأن الصفة قد تحتل
معنيين ، فتعتبر صفة معنى ، وصفة فعل ، خذ لذلك مثلا :

الحكيم : ان أخذناه من الحكمة التى هى العلم كانت من صفات المعانى
وان أخذناه من أحكام الفعل واتقانه كانت مشتقة من فعله . فتكون من
صفات الأفعال .

إذا عرفنا هذا . . . فما المراد بالقدم ؟

نقول : القديم فى أصل اللغة : هو ما تقدم وجوده . ولهذا

يقال : بناء قديم ، ورسم قديم .

أما في اصلاح المتكلمين :

فالتقديم معناه : عدم الأولوية في الوجود أى الابتداء . . . ومعنى
وصفنا لله بالقدم . أنه - تعالى - هو الموجود الذى لا أول لوجوده .
والقدم بهذا المعنى الاصطلاحي ليس مراداً في مسألة قدم الأسماء
والصفات التى نحن بصدده الحديث عنها . بل يراد به معنى آخر عند
أهل السنة وهو :

أن أسماءه - تعالى - قديمة باعتبار التسمية بها (والتسمية
هى وضع الاسم للمسمى) مثل أن يضع الأب لابنه المولود حديثاً اسماً
يعرف به ، ويدل به عليه .

فأسماء الله - تعالى - قديمة على اعتبار أن الله - سبحانه -
وتعالى (سمى ذاته أولاً بهذه الأسماء الكائنة فى علمه حالة كونها
دالة عليه فيما لا يزال .

وهذا المعنى الذى أوضحناه هو ما ذكره الشيخ محمد الأمير فى
حاشيته حيث قال : (ان القدم هنا - يقصد مسألة الأسماء والصفات -
ليس بمعنى عدم الأولوية ، بل ان الله - تعالى - وضع لنفسه هذه
الأسماء قبل ايجادنا ، بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق ، ثم ألهمها
للنور المحمدى ، ثم للملائكة ، ثم للخلق بعد ذلك .

إذا فهمنا ذلك . . . فما رأى أهل السنة والمعتزلة فى تقدم
الأسماء والصفات ؟

أولا : رأى أهل السنة

ذهب أهل السنة الى أن أسماء الله - تعالى - قديمة ، على معنى أن الله - تعالى - سى ذاته أزلا بهذه الأسماء قبل ايجاد الخلق ، ثم علمها لهم . واستدلوا على ما ذهبوا اليه بالقرآن والسنة .
فى جانب القرآن : استدلوا بقوله - تعالى - : (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه) (١) .

ومن السنة : استدلوا بقول النبى - صلى الله عليه وسلم - :
(سألك بكل اسم سميت به نفسك ، أو أنزلك فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك . . . الحديث) .

وروجه استدلالهم بالآية والحديث : أن الله - تعالى - أمرنا أن ندعوه بهذه الأسماء تعبيدا ، فيلزم من ذلك أن نسميه - تعالى - بهذه الأسماء التى هى عمله ، وتسميته لذاته وليست من عمل المخلوقين .

وإذا كانت أسماءه - تعالى - قديمة ، فصفاته - تعالى - قديمة أيضا ، لآتنا علمنا أن صفات المعانى واجبة لله - تعالى - ولا معنى لوجوبها الا قدمها ، أى أنها ليست مسبقة بالعدم .
ولمالك تلاحظ أن ناظم الجوهرة قال : (كذا صفات ذاته قديمة)

(١) سورة الأعراف آية (١٨) .

حيث أضاف الصفات الى الذات ، وهذه الاضافة تدل على أن المرا بالصفات هنا صفات المعانى السبع المتقدمة ، لأن الاضافة تخرج بقيـ الصفات ، وتقتصر القدم على صفات المعانى دون غيرها خلافا للماتريد الذين ذهبوا الى القول بقدم صفات الأفعال أيضا .

الدليل على قدم الصفات عند أهل السنة

استدل أهل السنة على قدم صفات المعانى الواجبة لله — تعالى — كما أورده شارح الجوهرة بقوله :

(لو لم تكن صفات الله — تعالى — قديمة لكانت حادثة ، لكن كونها حادثة باطل ، فثبت قدمها) .

وطالان كون الصفات حادثة وأضح وبين ، لأن القول بحدوثها يترتب عليه لوازم ثلاثة باطلة ، وهذه اللوازم هى :

١ — أن الله — تعالى — قديم ، فلو قلنا بحدوث الصفات لزم عنسه اتصاف القديم بالحادث ، واتصاف القديم بالحادث محال .

٢ — أن القول بحدوث الصفات يستلزم كون الله — تعالى — خاليا عن اتصافه بها أزلا ، وهذا أمر محال ، لأن هذه الصفات من لوازم ذاته أزلا وأبدا ، فضلا عن أنها صفات كمال واجبة لله — تعالى — فاذا خلا عنها كان خاليا عن كمالات يجب اتصافه بها .

٣ — أن القول بحدوث الصفات يستلزم افتقارها فى ثبوتها الى مخصص

خارج عنها وهو غيرها ، كما يستلزم افتقار ذات الله — تعالى —
الى مخصص يخصصها بتلك الصفات ، واحتياج الذات الالهية
الى غيرها ينافى الغنى المطلق الذى وجب اتصاف الله
— تعالى — به .

وانما ثبت بطلان هذه اللوازم الثلاثة ، بطل ما أدت اليه
من القول بحدوث الصفات ، وثبت تقيضه وهو القدم .

ثانيا : رأى المعتزلة

كلام المعتزلة فى صفات الله — تعالى — يكاد يكون مضطربا ،
فهم ينكرون صفات المعانى باستثناء الارادة والكلام ، وعلى هذا فلا
يتعرضون للصفات بالحكم عليها بقدم أو حدوث .

أما بالنسبة لأسمائه — تعالى — فيقولون بحدوثها ، وحجتهم
فى ذلك : أن الله — تعالى — كان أزليا بدون اسم وبدون صفة ،
فلما خلق الخلق بقدرته ، وضعوا له — سبحانه — الأسماء التى أطلقت
عليه ، والصفات التى اقترنت به . فإله تعالى لم يكن له اسم فسمى
الأزل ان لم يكن لفظ ولا لاقظ .

وعلى هذا : فأسماءه — تعالى — حادثة وليست قديمة ، لأنها
على رأيهم من وضع البشر الذين أطلقوها عليه — تعالى — ، وانما كانت
الأسماء حادثة ، فالتسمية من باب أولى حادثة .

هذا رأي الفريقين • والذي ينبغي ملاحظته ما قدمنا أن المتكلمين متفقون على أن الأسماء حادثة بالنظر الى لفظيتها ، أو بالنظر للنطق بها ، الا أن أهل السنة يرون أنها حادثة وقديمة • وهنا يجب أن نقف وقفة قصيرة لتسأل : كيف يمكن اعتبار الأسماء قديمة وحادثة في آن واحد كما ذهب الى ذلك أهل السنة ؟ ألا يعد هذا تناقضا ؟ •

— وللإجابة عن هذا نقول :

لقد حاول أهل السنة دفع هذا التعارض بتبريرات أتوا بها فقالوا: لا تناقض بين كون الأسماء حادثة وقديمة ، مادام قد اختلف محسلا الحدوث والقدم ، وبيان ذلك :

أنا اذا قلنا : الأسماء حادثة انصرف قولنا هذا الى النطق بها ، أو النظر الى لفظها •

واذا قلنا : ان الأسماء قديمة : فنعنى بالقدم تسمية الله — تعالى — نفسه بها قبل خلق الخلق ، ولا يلزم من حدوث الأسماء حدوث وضعها لأن وضعها لا يتوقف على النطق بها ، كما لا يلزم من القول بحدوث الأسماء قدمها تناقض لما بيناه •

ونخلص مما تقدم : ان أسماء الله — تعالى — وصفاته قديمة عند أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين بالحدوث •

أسماء و صفاته توقيفية

قال ناظم الجوهرة :

واختير أن أسماء توقيفية . كذا الصفات فاحفظ السمعية

(واختير) أى واختار جمهور أهل السنة (أن أسماء) المراد
بها مقابل الصفة (توقيفية) أى تعليلية يتوقف جواز إطلاقها عليه
- تعالى - على تعليم الشارع وأذنه فى ذلك ، بأن يسمع من لسانه
بطريق صحيح أو حسن ، أو يأذن فى استعماله كذلك ، فما أذن فى
إطلاقه واستعماله مما لم يكن موهما تقصا ، بل كان مشعرا بالمسح -
جاز اتفاقا ، وما لا فعلى المنع والتحريم ، إذ لا يجوز أن يسمى التسمى
- صلى الله عليه وسلم - بما ليس من أسمائه ، بل لو سمى واحد مسن
أفراد الناس بما لم يسمه به أبوه لما ارتضاء ، فالبارى سبحانه وتعالى
أولى .

وليس الكلام فى أسمائه الأعلام الموضوعة فى اللغات وإنما الخلاف
فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال (كذا الصفات) وهى ما دل
على معنى زائد على الذات أى أنها مثل الأسماء فى أن المختار : أن
إطلاقها عليه - تعالى - بالشرط السابق يتوقف على الأذن الشرعى
(فاحفظ السمعية) أى إذا عرفت أن إطلاق الأسماء والصفات عليه
تعالى يتوقف على الأذن الشرعى . فامتنع من إطلاق ما لم يثبت
سماح إطلاقه عليه - تعالى - منها ، ولا تتجاوز السمعية سواء أوهمت
- كالصبور والشكور والحليم - أو لم توهم - كالعالم والقادر - والمراد

بالسمعية ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو اجماع ، لأنسه
غير خارج عنهما ، بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضا ان قلنا :
ان المسألة من العمليات ، أما ان قلنا : انها من العمليات فالسنة
الضعيفة كالحسنة — الا الواهية جدا — والقياس كالاجماع .

السؤال الثانية

أسماء الله - تعالى - وصفاته توقيفية

بعد أن أثبت لنا ناظم الجوهرة وشارحها في المسألة السابقة :
أن أسماء الله - تعالى - وصفاته قديمة ، تناولا الأسماء والصفات ففى
هذه المسألة بالبحث أيضا ، ولكن من زاوية أخرى ، وهى زاوية اطلاقها
على الله - تعالى - ، فعبر الناظم عن الرأى المشهور لجمهور أهل
السنة بقوله :

واختير أن أسماء توقيفية * كذا الصفات فاحفظ السمعية

والخلاف فى اطلاق الأسماء والصفات على الله - تعالى - يسين
أهل السنة والمعتزلة - أيضا - ، وخلافهم هذا دار حول الاجابة عن
سؤال مفاده :

هل اطلاق الأسماء والصفات على الله - تعالى - توقيفية (أى
تعليمية) ، يتوقف جواز اطلاقها عليه - تعالى - على تعلیم الشارع
وانه فى ذلك ، بمعنى أنه لا يجوز تسميته - تعالى - باسم ، أو وصفه
- سبحانه - بصفة الا اذا ورد اذن من الشارع بهذا الاطلاق ، أم
أن للعقل دخلا فى ذلك ، بمعنى أن تكفى فى الاطلاق بحكم العقل :
على أن الاسم أو الصفة يدل على كمال يليق بذاته - تعالى - فنطلقه
عليه ؟

وقبل أن نبين رأى الفريقين في هذا البحث ، يجدر بنا أن نوضح أولا المواطن التي اتفقا عليها ، والمواطن التي اختلفا حولها حتى يتبين لنا محل النزاع فنقول :

مواطنن الاتفاق

اتفق أهل السنة والمعتزلة ، ووافقهم في ذلك كافة علماء الاسلام على الأمور الآتية :

أولا : اتفقوا على جواز اطلاق الأسماء (وهي ما دلت على الذات) والصفات (وهي ما دلت على معنى زائد على الذات) على الله - تعالى - ، اذا ورد من الشارع باطلاقها عليه - تعالى - .
ثانيا : اتفقوا على اطلاق أسماء الأعلام التي تطلق على الله - جل وعلا - في اللغات المختلفة عن العربية مثل الفارسية والعبرية وغيرها ، مادامت تلك الأسماء مترادف المعنى في العربية ، ولا تخالفه بوجه من الوجوه .

ثالثا : اتفقوا على منع اطلاق الأسماء والصفات على الله - سبحانه - ، وتعالى - ، اذا ورد المنع من اطلاقها .

مواطن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة

اختلفوا حول اطلاق الأسماء المشتقة من الصفات القائمة بذاته - تعالى - . (أي الأسماء الدالة على الذات مع ملاحظة الصفة

- كالعالم والقادر فهي مشتقة من العلم والقدرة ()
- وكذا الأسماء المشتقة من الأفعال (أى الأسماء الدالة على الذات مع ملاحظة فعل من أفعاله - تعالى - كالرازق والخالق)
- فهي مشتقة من رزق ، خلق) والتي لا توهم تقصا لا يليق بذاته
- - تعالى - اذا لم يرد بها اذن من الشارع بالاطلاق أو المنع منه .

رأى الفريقين

أولا : رأى أهل السنة :

ذهب جمهور أهل السنة الى منع اطلاق الأسماء المشتقة من الصفات والأسماء المشتقة من الأفعال ما لم يرد بها اذن من الشارع ، وعللوا ذلك بقولهم :

اذا لم يجوز أن يسمى النبي - صلى الله عليه وسلم - باسم غير أسمائه التي وضعت خصيصا له ، واذا كان عامة الخلق بل كل انسان منا يأبى أن يدعى بخير اسمه الذي أطلقه عليه والده وسماه به ، ويعد هذا من فاعله استنكارا .

فالله - سبحانه وتعالى - أولى وأحق بمنع تسميته بأسماء الا التي سمى نفسه بها أزلا ، وأذن لنا باطلاقها عليه - تعالى - .

وعلى هذا : فلا يجوز أن نطلق على الله - سبحانه وتعالى -

من الأسماء والصفات الا ما ورد به اذن من الشارع ، أو بمعنى آخر الا
اذا كانت توقيفية .

ثانيا : رأى المعتزلة :

ذهب المعتزلة الى القول بجواز اثبات ما كان متصفا بمعناه لله
- تعالى - مادام لم يوهم نقصا حتى ولو لم يرد به اذن من الشارع
واكتفوا بتحكيم العقل واللغة في الاطلاق .

فاذا تبين أن الاسم لا يوهم نقصا في حقه - تعالى - ، واللغة
لا تمنع من اطلاقه عليه - تعالى - ، والعقل يحكم بجوازه ، أطلقنا
هذا الاسم على الله - تعالى - ، فالعقل اذا دل على أن الله قادر
وجب أن نسميه قادرا حتى ولو لم يرد اذن من الشارع بهذه التسمية .
أما اذا كان اطلاق الاسم أو الصفة يوهم نقصا يتنزه الله - تعالى
- عنه ، فلا يجوز اطلاقه عليه .

واعلم أن ما ذهب اليه المعتزلة في هذه المسألة لم يكن رأى
المعتزلة فحسب ، بل ان رأيهم هذا مال اليه وقال به القاضى :
أبو بكر الباقلانى من مشايخ الأشاعرة الأوائل ، فى حين توقف امام
الحرمين منهم فى هذه المسألة ، أما الامام الغزالى فقد وافق المعتزلة
وخالفهم ، فوافقهم فى جواز اطلاق الصفة على الله تعالى (وهى
ما دلت على معنى زائد على الذات) اذا لم يرد بها اذن من الشارع
ومنع اطلاق الاسم (وهو ما دل على نفس الذات) الا اذا ورد الاذن
من الشارع وهذا خالف المعتزلة .

بعد أن تبين لنا موطن الخلاف بين الفريقين ، وعلينا أنه منحصر في الأسماء والصفات التي لم يرد في الشرع اذن بها ، ولا نهى عن إطلاقها مع كونها لا توهم نقصا . وعلينا - أيضا - أن أهل السنة يمنعون إطلاقها على الله - تعالى - الا باذن من الشرع . يحق لنا أن نسأل : ما هو المصدر الشرعي المعتبر عندهم في أخذ الاذن منه؟
للإجابة عن هذا نقول :

أجمع أهل السنة على أن المصدر الذي نستقى منه الاذن أحسن ثلاثة : الكتاب الكريم ، والسنة الشريفة الصحيحة منها والحسنة ، والاجماع : فاجماع الأمة لكونه معتمدا على المصدرين السابقين كسان حكمه حكمها . فإطلاق لفظ الصانع والواجب قد أجمعت الأمة الاسلامية على اطلاق كل منهما على الله - تعالى - وان لم يردا صراحة في كتاب أو سنة .

أما السنة الضعيفة والقياس (قياس أسماءه وأوصافه - تعالى - بأسمائنا وأوصافنا) كصدرين للاذن الشرعي في اطلاق الأسماء والصفات على الله - تعالى - ففيهما خلاف تبعاً للخلاف حول المسألة نفسها على النحو التالي :

إذا اعتبرنا هذه المسألة من باب العليات : أي الأمور الاعتقادية فالسنة الضعيفة لسبب من أسباب الضعف التي اعتمدها علماء الحديث كالظعن في عدالة الراوي أو ضبطه ، أو ضعف السند لا تعتبر مصدرا للاذن الشرعي ، وكذا القياس .

أما ان اعتبرنا هذه المسألة من العمليات أى الأمور العملية كما
اعتبرها الامام الغزالي بحثا فقهيا بمعنى أنها نظر فى اباحة لفظ
وتحريمه ، فليس هناك مانع من الأخذ بالسنة الضعيفة الا الواهية
جدا ، لأن السنة الضعيفة يعمل بها فضائل الأعمال ، وفى هسند
الحالة أيضا يعطى القياس حكم الاجماع ويعتد به ، فيقاس واهب الذى
لم يرد به اذن شرعى على وهاب الوارد شرعا ، وكونها من العمليات أو
العمليات مسألة خلافية .

وبعد أن عرفنا أن اطلاق الأسماء والصفات على الله — تعالى —
يتوقف على الاذن من الشارع كما ذهب الى ذلك جمهور أهل السنة ،
فما الحكم فيما ورد فى الشرع من الأسماء التى توهم نقصا لا يلىق بذاته
— تعالى — مثل : الصبور والشكور ، والحليم ؟

— وللإجابة عن هذا السؤال نقول :

أنتفى حل من اطلاق ما اذن به الشرع من الأسماء والصفات
وان أوهم نقصا ، فواجبنا أن نقبل هذه الألفاظ حيث وردت ، ونؤولها
بما يلىق بذاته تعالى فشلا :

الصبور : الصبر معناه : حبس النفس على المشاق ، وهذا المعنى
يوهم وصول مشقة له — تعالى — ، وهو مستحيل فى حقه
— تعالى — ، فيفسر فى جانب الله : بالذى لا يعجز
بالمقوية على من عصاه .

الشكور : معناه كثير الشكر لمن أحسن اليه ، وهذا يوهم وصول

احسان اليه • فلا يليق بذاته — تعالى — • فواجبنا
أن نؤمن به ، ونفسره في جانب الله : بالذى يجازى
على القليل من الطاعات الكثير من الدرجات ، أو : هو
الذى يقبل القليل ويعطى الجزيل • وبالجملة : فان
نظرت الى معنى الزيادة في المجازاة لم يكن الشكــور
المطلق الا الله تعالى لأن زياداته في المجازاة غير
محصورة ولا محدودة •

الحليم : يوهم بظاهره وصول أذى اليه — تعالى — ، فلا يليق به
تعالى • فنؤمن به ، ونفسره في حقه — تعالى — بالذى
لا يعجل بالعقوبة على من عصاه • فهو الذى يشاهد
معصية العصاة ، ويرى مخالفة الأمر ثم لا يستفز غضب ،
ولا يعتريه غيظ ، ولا يحمله على المسارعة الى الانتقام مع
غاية الاقتدار عجلة وطيش قال — تعالى — (ولو يؤاخذ
الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة) (١) •
وسوف نزيد هذا الأمر شرحاً وتوضيحاً في المسألة التالية •

وانذا رجعنا الى قول الناظم وجدناه يقول :

اختار جمهور أهل السنة أن أسماء الله — تعالى — وصفاته
وهي : ما دلّت على معنى زائد على الذات : توقيفية : أى تعليمية ،
يتوقف جواز اطلاقها عليه — تعالى — على تعليم الشارع واذنه فسى

(١) سورة فاطر آية : ٤٥ •

ذلك • فيجب الامتناع من اطلاق ما لم يثبت سماع اطلاقه عليه — تعالى —
— منها • ولا نتجاوز ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو اجماع
سواء أوهمت (كالصبور والشكور) أو لم توهم (كالعالم والقادر) •

(النصوص الموهمة للتشبيه)

قال ناظم الجوهرة :

وكل نص أوهم التشبيهاً ∴ أوله أو فوض ورم تنزيهاً

(وكل نص) أى لفظ ناص ورد (أوهم التشبيهاً) باعتبار ظاهره دلالة — أى أوقع فى الوهم صحة القول به — فمناه فى الجهة (يخافون ربهم من فوقهم) وفى الجسمية (هل ينظرون إلا أن يأتهم الله فى ظلل من الغمام) (وجاء ربك) • وحديث الصحيحين (ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا) وفى الصورة (ان الله خلق آدم على صورته) وفى الجوارح (ويبقى وجه ربك) (يد الله فسوق أيديهم) • (أوله) وجوباً بأن تحمله على خلاف ظاهره ، والمراد أوله تفصيلاً معيّنًا فيه المعنى الخاص أخذاً من المقابل الآتى كما هو مختار الخلف من المتأخرين ، فتؤول الفوقية بالتعالى فى العظمة دون المكان والاثيان : باتيان رسول عذابيه أرحمته وثوابه وكذا النزول ، وحديث أن الله خلق آدم على صورته ضميره يرجع الى الأخ المصحح به فى الطريق التى رواها مسلم بلفظ : اذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته والمراد بالصورة الصفة ، والوجه بالذات أو الوجود ، واليد بالقدرة •

وأشار لتتويج الخلاف بقوله (أو فوض) علم المعنى المراد من ذلك النص تفصيلاً اليه — تعالى — ، وأوله اجمالاً كما هو طريق السلف (ورم) أى اتصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى (تنزيهاً)

له تعالى عما لا يليق •

فالسلف ينزهون — سبحانه — عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى
المحال ، ويفوضون علم حقيقته على التفصيل إليه — تعالى — مسع
اعتقاد أن هذه النصوص من عنده — سبحانه — فظهر مما قررنا اتساق
السلف والخلف على تنزيهه — تعالى — عن المعنى المحال السدى
دل عليه ذلك الظاهر ، وعلى تأويله وأخراجه عن ظاهره المحال
وعلى الايمان بأنه من عند الله ، جاء به رسول الله — صلى الله عليه
وسلم — لكنهم اختلفوا في تعيين محل له معنى صحيح ، وعسى
تعيينه على أن الوقف على قوله — تعالى — : (والراسخون في العلم)
أو على قوله : (وما يعلم تأويله الا الله) •

المسألة الثالثة

النصوص الموهمة للتشبيه

بعد أن فرغ الناظم من اثبات ان اطلاق الأسماء والصفات على الله - تعالى - توقيفية ، وبعد أن أوضح الشارح لنا : وجوب قبول الأسماء التي وردت في مصادر الشرع والتي توهم نقصا لا يليق بذاته تعالى ، بشرط أن تؤولها بما يليق بذاته - تعالى - . تناول في هذه المسألة جملة من النصوص الموهمة للتشبيه ، وبين موقف الاسلام منها معبرا عن هذا الموقف بقوله :

وكل نص أوهم التشبيها . . . أوله أو فوض ورم تنزيها

وحتى يتضح لنا موقف المسلمين حيال تلك النصوص ، ينبغي لنا أن نوضح المراد بالنصوص الموهمة للتشبيه التي هي موضوع البحث فتقول :

النصوص الموهمة للتشبيه هي النصوص التي تضمنها الكتاب الكريم والسنة المطهرة الثابتة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والتي لو حملت على ظاهر دلالتها اللفظية ، أي حملت على المعنى الذي يتبادر منها عند الاطلاق ، أوقعت في الوهم مماثلة الله - تعالى - ومشابهيته لمخلوقاته .

ومن أمثلتها :

في الجهة : قوله - تعالى - : (يخافون ربهم من فوقهم)^(١) ،

(١) سورة النحل آية : ٥٠

وفى الجسمية : قوله — تعالى — : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله
فى ظلل من الغمام)^(١) ، وقوله — تعالى — فى وصف اليوم الآخر
وما يكون فيه من حساب : (وجاء ربك والملك صفا صفا)^(٢) .

— ما ورد فى حديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ونعنى
به حديث النزول المشهور الذى ورد فى مواضع كثيرة من كتب الحديث
المشهوره .

عن أبى هريرة — رضى الله عنه — أن رسول الله — صلى الله
عليه وسلم — قال : (يتنزل أو ينزل ربنا — تبارك وتعالى — كل ليلة
الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير)^(٣) .

— ومن الآيات والأحاديث ما يوهم بظاهرة اثبات الجوارح لله
— تعالى — مثل قوله — تعالى — : (ويبقى وجه ربك)^(٤) ، وقوله
تعالى : (يد الله فوق أيديهم)^(٥) .

— كما ورد فى اثبات الاستواء آيات كثيرة منها قوله — تعالى —
(الرحمن على العرش استوى)^(٦) . وقوله — تعالى — : (الله الذى
رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش)^(٧) .

(١) سورة البقرة آية : ٢١٠

(٢) سورة الفجر آية : ٢٢

(٣) صحيح البخارى ج ٩ كتاب التوحيد ص ١٧٥ — مطبعة دار الشعب

(٤) سورة الرحمن آية : ٢٧

(٥) سورة الفتح آية : ١٠

(٦) سورة طه آية : ٥

(٧) سورة الرعد آية : ٢

وحاصل هذه المسألة :

أنا علمنا من دراستنا السابقة : أن الله - سبحانه وتعالى - منزّه عقلا عن أن يشبه شيئا من خلقه في الذات أو الصفات أو الأفعال .

فهو - تعالى - منزّه عن الجوارح من فم ويد وعين وغيرها ، وكل ما خطر ببالك من طول وعرض وقصر فالله - تعالى - بخلافه ، تنزه الله - تعالى - عن جميع أوصاف الخلق .

كما أنه - تعالى - منزّه عن الكون في جهة ، ولو كانت هذه الجهة السماء ، والاستقرار على شيء حتى ولو كان على العسر ، والحركة والانتقال من جهة إلى جهة حتى لو كان ذلك في يوم القيامة . فكل هذه الأمور وأمثالها مستحيلة في حقه - تعالى - وهذا ما قضى به العقل ، وعضده وقواه . هذا الجزء من هذه الآيئة الموجزة المحكمة وهي قوله - تعالى - : (ليس كمثله شيء) وهو السميع البصير (١) .

واعلم أن الشيطان قد يلتقي في وهم الانسان صورة ، ويخيل له أن الله - تعالى - على هذه الصورة ، وأنه في مكان أو جهة أو نحو ذلك . فإذا أفحمه الانسان بالدليل فرما يقول : إذا لم يكن الله على صورة كذا فكيف هو ؟

(١) سورة الشورى آية : ١١

والجواب المخلص من ذلك : أنه لا يعرف الله الا هو . ولا يلزم من عدم معرفته - تعالى - محذور ، اذ العجز عن ذلك ممدوح لا مذموم ، وما أحسن قول بعضهم : (لا يعرف الله الا الله فاتشدوا وللعقول حدود لا تتجاوزها ، والعجز عن درك الادراك ادراك . والبحث في ذات الله اشراك) .

فنفى مماثلة الله - تعالى - لمخلوقاته ومشابهته لها أمر مؤيد عقلا ونقلا فما الموقف اذن من الاتيان والمجيء والنزول والوجه واليد ، والاستواء . وما يجرى مجراها مما ثبت في الكتاب الكريم والسنة المطهرة مشعرا بمشابهته - سبحانه وتعالى - للحوادث ؟ .

وناظم الجوهرة عبر عن الرأي المشهور الذي اتبعه المسلمون تجاه هذه النصوص بالبيت المذكور . و مراد الناظم من هذا القول أن يحصر اتجاه المسلمين حيال تلك النصوص في مسلكين :

الأول : اتجاه يمثل موقف السلف الصالح وهم من كانوا قبل القرن الثالث من الهجرة ، وقيل من كانوا قبل الخمسمائة من الهجرة ، واتجاههم هذا سنعرفه بالتأويل الاجمالي .

الثاني : اتجاه يمثل الخلف ، وسنعرفه بالتأويل التفصيلي .

أولا : رأى السلف - التأويل الاجمالي

لقد صور لنا (الفخر الرازي) في كتابه : (أساس التقديس في

علم الكلام) مذهب السلف بقوله : (حاصل هذا المذهب أن هبذه التشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله - تعالى - عنها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب ظهور معناها إلى الله - تعالى - ، ولا يجوز الغرض في تفسيرها) (١) .

كما تناول (الشهرستاني) في كتابه (الملل والنحل) هذا المذهب بعبارة من الأصول فقال حكاية عن السابقين : (عرفنا بفتوى العقل أن الله - تعالى - (ليس كشيء شيء) فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، إلا أن لا نعني بمعنى اللفظ الباطن في مثل قوله - تعالى - : (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله (خلقك بيدي) ، ومثل قوله : (وجاء رسلك) إلى غير ذلك ، فقولنا فكذلك بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، يدل التكليف قد ورد بها الاعتقاد بأنه لا شريك له ، وليس كذلك شيء ، وذلك قد أبتناه بفتاى (٢) .

وأما قوله ولو تأملنا ما عرفناه من حضور مذاهبهم لبيّن لنا : أن السلف يقولون تأويلها لجمالها بطل في صرف هذه التطويل الموهمة للتشبيه من معناها المظاهر ، ويقفون في تأويلهم عند هذا الحد دون الخسوس في تحديد المعنى المراد منها ، لكون تحديد المعنى من تفسيره بالألفاظ خارج عن دائرة التكليف ، ومن هنا يفوضون الأمر إلى المفسرين

(١) الأشعر الرازي : أساس التفسير في علم الكلام ص ١٨٢
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٧٧ في تفسير الميزاب الوكيل ط المجلسي

• يقوم على الاحتياط والتسليم والتفويض •

ذهبوا اليه بعدة أمور منها :

أولا : المنع الوارد في التنزيل في قوله — تعالى — : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغساء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)^(١) فتحن نحترز من الزيغ •

ثانيا : أن تعيين المراد من هذه المتشابهات ، انما يجرى على قوانين اللغة واستعمالات العرب ، وهي لا تغيد الا الظن ، مع أن صفات الله من العقائد التي لا يكفى فيها الظن ، بل لا بد فيها من اليقين ولا سبيل اليه ، فلنتوقف ، ولنكسل التعيين الى العليم الخبير ، ونقول كما قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا) •

ثالثا : الدليل النقلى ويعتمدون فيه على أمور كثيرة منها حديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — حيث قال : (ان القرآن لسم ينزل يكذب بعضه بعضا ، فما عرفتم منه فاعملوا ، وما تشابهه فأمنوا به) •

رابعا : التمسك باجماع الصحابة — رضى الله عنهم — على أن هـذـه المتشابهات في القرآن والأخبار كثيرة ، والدواعى الى البحث

(١) سورة آل عمران آية : ٧

عنها ، والوقوف على حقائقها متوافرة .

فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً
لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعين — رضى الله عنهم
— . ولو فعلوا ذلك لاشتهر ، ولنقل بالتواتر ، وحيث لم
ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها ، علمنا
أن الخوض فيها غير جائز . (١)

لكل هذه الأدلة وغيرها قال ابن الصلاح : (على هذه الطريقة
مضى صدر الأمة وساداتها ، وإياها اختار أئمة الفقهاء وقاداتها ،
واليها دعا أئمة الحديث وأعلامه) .

ثانياً : رأى الخلف — التأويل التفصيلي

الخلف يشاركون السلف فيما ذهبوا إليه ، من كون هذه الألفاظ
لا يراد منها ظاهر دلالتها ، فيصرفونها عن ظاهرها المحسوس .
ويخطون خطوة أخرى تتمثل في تعيينهم المراد من هذه الألفاظ
اعتماداً على القرائن المختلفة التي تعينهم على تعيين المراد من هذه
الألفاظ من جملة ما يحتمله اللفظ من معنى يليق بجلال الله — تعالى —
— ، ولا يفوضون علمها إلى الله — سبحانه وتعالى — كما فعل السلف
من قبل ، بل يوجبون الخوض في تأويل التشابهات تأويلاً مفصلاً ،

(١) الفخر الرازى : أساس التقديس في علم الكلام ص ٨٥

وحجة أصحاب هذا المذهب فيما ذهبوا إليه هي : أن المطلوب صرف اللفظ عن مقام الاهمال الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوما له ، وما دام في الامكان حمل كلام الشارع على معنى سليم ، فالنظر قاصد لوجوبه ، انتفاعا بما ورد عن الحكيم العليم وقد صور لنا (الفخر الرازي) حجتهم هذه بقوله حكاية عنهم : (لما ثبت بالدليل أنه — سبحانه وتعالى — منزّه عن الجهة والجسمية ، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملا صحيحا ألا يصير ذلك مسيئا للطعن فيها) (١) .

وإذا تبين رأى كل من السلف والخلف في هذه المسألة . . فما الدافع لاختلاف المنهجين ؟ نقول :

رأينا اختلاف السلف والخلف في التأويل ، فالسلف يؤولون الألفاظ عن ظاهرها المحال ، ويفوضون المعنى المراد الى الله — تعالى — ، والخلف يؤولونها ، ويحددون المعنى المراد منها ، وكلاهما يقصد بتأويله تنزيه الله — تعالى — عن المشابهة لمخلوقاته .

والدافع لهذا الخلاف راجع لاختلافهم في تحديد موطن وجوب الوقف في قوله — تعالى — : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ

(١) الفخر الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ص ٨٣ .

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما
يذكر الا أولوا الألباب (١) .

فقد أوجب السلف الصالح من الأمة الوقف على لفظ الجلالة فسي
قوله - تعالى - : (وما يعلم تأويله الا الله) ، فعمل المعنى المراد
من هذه الألفاظ مقصور على الله - تعالى - وحده ، في حين يسرون
أن الراسخين في العلم لا يمانهم بأن المحكم والمتشابه من عند الله ،
يفوضون تعيين المعنى المراد لله - تعالى - ولا يتعرضون لتفصيله
خشية أن يأتوا بأمر غير مراد له - سبحانه - .

أما الخلف فقد أوجبوا الوقف على الراسخين في العلم في قوله
- تعالى - : (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العليم)
ويترتب على هذا الايجاب أن الراسخين في العلم في اعتقادهم
يشاركون الله - تعالى - في معرفة المراد من هذه الألفاظ ، ويعلمون
تأويلها ، ومن هنا أوجبوا تأويل هذه النصوص وتعيين المراد منها .

مواطن الاتفاق والاختلاف

اتفق السلف والخلف على عدة أمور هي :

١ - الايمان بهذه النصوص ، والتسليم بأنها جاءت من عند الله ،

(١) سورة آل عمران آية : ٧

• وجاء بها الرسول الكريم •

- ٢ — صرف هذه النصوص عن ظواهرها المستحيلة ، واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعا ، كيف وهذه الظواهر باطلية بالأدلة القاطعة ، وما هو معروف عن الشارع نفسه في محكمات •
- ٣ — تنزيه الله — تعالى — عن المعنى المحال الذي دل عليه ظواهر هذه الآيات والأحاديث ، ومن هنا كان المصير إلى التأويل أمرا لا بد منه •

واختلفوا في منهج التأويل : فالسلف يؤولون تأويلا اجماليا يتمثل في صرف اللفظ عن معناه الظاهري ، والخلف يؤولون تأويلا تفصيليا يتمثل في تحديد المعنى من اللفظ لكثرة المجسمة والمشبّهة في أزمّنتهم فقصدوا بذلك ردعهم •

تطبيق موقف السلف والخلف على بعض الأمثلة

بعد أن اتضح لنا رأى السلف والخلف في النصوص الموهمة للتشبيه ، بقى أن نتناول النصوص التي سبق أن أوردناها ، لنطبق عليها المنهجين ، لنرى كيف أولها كل من الفريقين :

١ — فمثلا في قوله — تعالى — : (الرحمن على العرش استوى) • يتفق الجميع من سلف وخلف على أن ظاهر الاستواء على العرش

وهو الجلوس مع التمكن والتحيز مستحيل ، لأن الأدلة القطعية تنزه الله عن أن يشبه خلقه ، أو يحتاج إلى شيء منه ، سواء أكان مكانا يحل فيه أم غيره ، وكذلك اتفق السلف والخلف على أن هذا الظاهر غير مراد لله قطعا ، لأنه — تعالى — نفى عن نفسه المماثلة لخلقه ، وأثبت لنفسه الغنى عنهم فقال : (ليس كمثله شيء) وقال — تعالى — : (وهو الغنى الحيد) فلو أراد — سبحانه وتعالى — هذا الظاهر لكان متناقضا .

ثم اختلف السلف والخلف بعد ما تقدم ، فالسلف يقولون : الاستواء لا نعلمه ، والله أعلم بما نسب إليه إلى نفسه ، وأعلم بما يليق به ، ولا دليل عندهم على هذا التعيين ، وما ثبت عن الإمام مالك — رضى الله عنه — يعبر عن رأى السلف أصدق تعبير حين سئل عن ذلك فقال : (كيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة) فقولهم : كيف غير معقول : أى كيف من صفات الحوادث فإثباته فى صفاته — تعالى — يناهى ما يقتضيه العقل فيجزم بنفيه عن الله — تعالى — . وقوله : والاستواء غير مجهول ، أى أنه معلوم المعنى عند أهل اللغة ، والايمان به واجب على الوجه اللائق به — تعالى — لأنه من الايمان به ويكتبه .

أما الخلف فقد رأوا أنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا يفهمون ، وبإدام ميدان اللغة متسعا للتأويل وجب التأويل ،

ومن هنا ذهبوا الى تعيين المراد فقالوا : الاستواء هنا هو الاستيلاء والقهر من غير معاناة ولا تكلف ، وقد فسر ابن عباس قوله : ثم استوى فقال : علا أمره .

٢ — وقوله — تعالى — : (ويبقى وجه ربك)^(١) ، (يد الله فسوق أيديهم)^(١) ، فالسلف يفوضون في معانيها تفويضا مطلقا ، بعد تنزيه الله عن ظواهرها المستحيلة ، ويقولون لله — تعالى — وجه ويد لا نعلمها ، والخلف يقولون ان الوجه ليس مرادا به الجارحة المعروفة ، بل الذات الالهية ، والمراد باليسد القدرة .

٣ — قوله — تعالى — : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة)^(٣) وقوله — تعالى — : (وجاء ربك والملك صفا صفا)^(٤) وحديث النزول .

فعلما السلف يقولون : ان الظاهر من الاتيان والمجى والنزول ليس مرادا ، لأن الله منزه عن الجهة والانتقال والجسمية ، والمعنى المراد غير معلوم لنا ، وتفويض علم تحديده الى الله — تعالى — .

-
- (١) سورة الرحمن آية : ٢٧
(٢) سورة الفتح آية : ١٠
(٣) سورة البقرة آية : ٢١٠
(٤) سورة الفجر آية : ٢٢

لكن علماء الخلف يعينون المعنى المراد ، ويؤولسون
المجىء والاتيان والنزول في حق الله حسب اللفظ باتيان أمره
أوبأسه ، وفي القرآن نفسه دلالة على صحة هذا التأويل ، اقرأ
ان شئت قوله — تعالى — : (هل ينظرون الا أن تأتيهم
الملائكة أو يأتى أمر ربك)^(١) فصار هذا مفسرا لذلك المتشابه .
تلك أمثلة تطبيقية سقناها للاستدلال على موقف السلف
والخلف من النصوص التي توهم بظواهرها التشبيه ، ولعل من الطبيعي
أن نقف هنا وقفة قصيرة لتسائل :

ما فائدة أن يشتمل القرآن فيما شمل من آيات العقائد على
ما هو متشابه منها ؟ . . . وللإجابة عن هذا التساؤل أسرد اليك
هنا بعض الآراء التي تولت الإجابة عنه :

قالفخر الرازى يقول في تفسيره : ان من فوائد هـنـذ
المتشابهات في القرآن أنه (لو كان محكما بالكلية لما كان مطابقا الا
لمذهب واحد ، وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب ،
وذلك ما يتفرأرباب المذاهب الأخرى عن قبوله ، وعن النظر فيسه ،
أما وجود المتشابه والمحكم فيه ، فيطمع كل ذى مذهب أن يجد فيه
كل ما يؤيد مذهبه فيضطر الى النظر فيه ، وقد يتخلص المبطل عن
باطله اذا أمعن فيه النظر ، فيصل الى الحق) .

وما ذكره الفخر الرازى أيضا بقوله : (باشتمال القرآن على

(١) سورة النحل آية : ٣٣

المحكم والمتشابه يضطر الناظر فيه الى الاستعانة بالأدلة العقلية ،
فيتخلص من ظلمة التقليد ، وفي ذلك تنويه بشأن العقل ، والتعويل
عليه ، ولو كان كله محكما لما احتاج الى الدلائل العقلية ، ولظلل
العقل مهملًا) .

والشيخ (محمد عبده) في (رسالة التوحيد) وهو بسبيل
الإشارة الى صفات الله - تعالى - يقول : (جاء القرآن يصف الله
بصفات ، وان كانت أقرب الى التنزيه مما وصف به في مخاطبات الأجيال
السابقة ، فمن صفات البشر ما يشاركها في الاسم ، أو في الجنس
كالقدرة والاختيار والسمع والبصر ، وعزا اليه أمور ما يشبهها في
الإنسان : كالاستواء على العرش ، وكالوجه واليدين فاعتبار
حكم العقل - مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل - فصح مجالا
للناظرين ، خصوصا ودعوة الدين الى الفكر في المخلوقات لم تكن
محدودة بحد ، ولا مشروطة بشرط ، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو
مؤد الى الاعتقاد بالله على ما وصفه ، بلا غلو في التجريد ، ولا دنس
من التحديد) (١) .

من هذه الأسباب ونحوها التي يلتبسها المفسرون والباحثون في
القرآن لتعليل اشتماله على هذا الصنف من الآيات التي توهم بظواهرها
التشابه ، نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التي تعنى أن هـذه
الآيات كانت ولا تزال حتى الآن ودائما باعثا للفكر ، وداعية لاستعمال

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٠٠ . ت الشيخ محمد عيسى
الدين عبد الحميد . ط صبيح سنة ١٩٦٦ .

العقل ، وهما اللذان حثنا القرآن الكريم في كثير من آياته على استخدامهما ، واللذان يعد استخدامهما ميزة فريدة تميز بها الاسلام عن بقية الأديان السماوية الأخرى ، فضلا عن أن لوقوع التشابه فيه ولتضمن القرآن آياه بجانب المحكم منه فوائد كثيرة منها : أن هذا التشابه يوجب مزيدا من المشقة في الوصول الى المراد ، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب . ومنها ظهور التفاضل بين الخلق في فهم القرآن وتفاوت درجاتهم ، إذ لو كان كله محكما لا يحتاج الى تأويل ونظر لاستوت منازل الخلق ، ولم يظهر فضل العالم على غيره .

اعتراض ودفعه

ان قال قائل : ان الناظر في موقف السلف والخلف من التشابه يجزم بأنهم جميعا مؤولون ، لأنهم اشتركوا في صرف ألفاظ التشابهات عن ظواهرها ، وصرفها عن ظواهرها تأويل لها لا جدال .

واذا كانوا جميعا مؤولين فقد وقعوا جميعا فيما نهى الله عنه ، وهو اتباع التشابهات بالتأويل ، إذ وصف - سبحانه - هؤلاء بأن في قلوبهم زيغا ، فقال - تعالى - : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) .

وندفع هذا الاعتراض بوجهين :

الأول : ان القول بكون السلف والخلف مجتمعين على تأويل التشابه ، قول له وجه من الصحة من الناحية اللغوية ، أما بحسب

الاصطلاح السائد فلا ، لأن السلف وان وافقوا الخلف في التأويل ، فقد خالفوهم في تعيين المعنى المراد باللفظ بعد صرفه عن ظاهره ، وذهبوا الى التفويض المحض بالنسبة الى هذا التعيين ، أما الخلف فقد عينوا المعنى المراد كما سبق لنا تفصيله .

الثاني : أن القول بأن السلف والخلف جميعا وقعوا يتصرفهم السابق فيما نهى الله عنه ، قول خاطئ ، واستدلالهم عليه بالآية المذكورة استدلال فاسد ، لأن النهي فيها انما هو عن التأويل الأسم الناشر عن الزيغ واتباع الهوى بقريظة قوله سبحانه (وأما الذين في قلوبهم زيغ) أى ميل عن الاستقامة والحجة ، الى الهوى والشهوة .

أما التأويل القائم على تحكيم البراهين القاطعة ، واتباع الهداية الراشدة ، فليس من هذا القبيل الذى حظه الله — تعالى — وحرمه ، ثم كيف يكون مثل هذا التأويل الراشد محرما وقد دعا به الرسول — صلى الله عليه وسلم — لابن عباس فقال فى الحديث المشهور : (اللهم فقهاه فى الدين وعلمه التأويل) .

وتخلص من هذا أن الله — سبحانه وتعالى — أرشدنا فى هذه الآية من سورة آل عمران الى نوع من التأويل وهو ما يكون به رد التشابهات الى المحكمات ، ثم نهانا عن نوع آخر منه ، وهو ما كان ناشئا عن

الهوى والشهوة ، لا على البرهان والحجة قصدا الى الضلال والفتنة ،
وهما لونان مختلفان كل الاختلاف . فتنبه الى ذلك .

بقى في نهاية هذه المسألة أن نسأل أنفسنا : أي الرايين
السلف أم الخلف أولى بالاتباع ، أو أيهما أحق من الثاني ؟
وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

ان كراهة البعض في فجر الاسلام تأويل القرآن مرجعه الى كراهة
البحث عما لم يبينه الله - تعالى - ولا رسوله ، واتقاء للجدل فسى
الدين وبخاصة عندما يتصل الأمر بذات الله وصفاته ، أو القضاء والقدر
ونحو ذلك من المشكلات .

كما أن ارتضاء البعض التأويل والعناية به ، مرجعه الحرص على
فهم القرآن ، ومعرفة ما أراد الله بكل جزء منه ، مع الوقوف في أغلب
الأمر على ما قال الرسول وأصحابه المارفون بالقرآن . فكلا القصدين
شريف ، الا أن صاحب الجوهرة وشارحها اختار رأي الخلف بدليل أنه
قدمه بالذكر ، وأخر التغييض في نظمه عندما قال : (أوله أو فسوس)
والشارح قال : ان رأي السلف أسلم ، ورأي الخلف أحكم .

واذا أردنا تفصيلا نقول :

كل ما ورد من النصوص الموهمة للتشبيه ، فليس شيء منها الا
وقد وجد له العلماء تأويلا مناسبا ، موافقا للأدلة العقلية ، وقواعده
اللغة العربية ، وقد أعردوا لذلك كتبنا تكلفت ببيان ذلك ، فعلى كل
مكلف أن يؤمن بجميع ما ورد من تلك النصوص ، ويكتفى بتنزيه الله

— تعالى — عما توهمه ظواهرها من الحدوث ولوازمه ، ويعتقد أن لها معاني صحيحة لاثقة بذاته — تعالى — ، غير مستلزمة لمماثلته — تعالى — للحوادث ، ويفوض الأمر في تعيين معانيها المرادة منها إلى الله — تعالى — وحده ، كما ذهب إلى ذلك السلف الصالح من الأمة ، واستمع للإمام الغزالي حيث وصفهم في كتابه (الجام العوام عن علم الكلام) بقوله :

(والحق ما قالوه ، والصواب ما رأوه ، فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف في ذات الله وصفاته ، وأحق المواضع بالجام اللسان وتقييده عن الجريان فيما يعظم فيه الخطر ، وأى خطر أعظم من الكفر^(١) . وعلى ما أعتقد أن هذا ما يعنيه شارح الجوهرة بقوله : أن مذهب السلف أسلم .

أما إذا احتاج الإنسان إلى التأويل أملا في دفع مذهب مبتدع أو لرفع وسوسة حلت في قلبه ، ولم يكن أهلا للتأويل ، فعليه أن يرجع فيه إلى العلماء الأعلام ، أو أمهات الكتب في التفسير أو علم الكلام ، ليفهم منهم تأويل ما أراد تأويله .

واياك والاستقلال بنفسك في تحديد المراد من هذه الألفاظ ، ولا أوقعت نفسك في خطأ ربما أدخلك في بدعة ، أو أدى بك إلى الكفر من حيث لا تشعر ، ولقد حدد الإمام الغزالي البحث عن تأويل هذه النصوص في حدود ضيقة جدا بقوله : (أما الآن وقد

(١) الإمام الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام ص ٨٥ — ط مطبعة الجندی

فشا ذلك - يقصد البدع - في بعض البلاد - فاعذر نفسي
اظهار شئ* من ذلك - يعنى التأويل - رجاء لاماطة الأوهام
الباطلة عن القلوب أظهر ، واللوم عن قائله أقبل (١) ونسأل
الله الحفظ والسلامة .

(١) الجام العوام عن علم الكلام ص ٨١ - ط مكتبة الجندي .

(مشكلة خلق القرآن)

قال ناظم الجوهري :

ونزه القرآن أي كلامه . . . عن الحدوث واخذوا انما الله
فكل نص للحدوث دالا . . . احمل على اللفظ الذي يدل

قال الفارسي :

(ونزه القرآن) أي ويحب عليك أيها المكلف أن تنزه القرآن —
(أي كلامه) النفس الأزلي القائم بذاته تعالى عن الحدوث أي الوجود
بعد العدم . فليس مخلوقا ولا قائما بمبدأ أولي بل هو مادة ذاته العملية .
لما علم من امتناع قيام الحوادث بذاته . واذ ضرورة النظم عبر بالحديث
عن الخلق . (واخذوا انتقامه) أي انتقام الله منك وعقابه لك ان قلت
بحدوثه . ثم أشار الى تأويل ما أوهم ظاهره الحدوث بقوله : . . . واذ
تحققت ما سبق (فكل نص) أي ظاهر من الكتاب والسنة (للحديث
دلا) أي دل على حدوث القرآن مثل (انا أنزلناه من ليل القدر)
(انا نحن نزلنا الذكر) (احمل) أيها السني (على) التفسير
بمعنى (اللفظ) المنزل على تبييننا . . . صلى الله عليه وسلم . . . (السيدي
قد دلا) على تلك الصفة القديمة القائمة به . عز وجل
كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالا على حدوث كلام الله
فإنه عندنا محمول على أن المتصف بذلك إنما هو اللفظ الدال على
الكلام النفسي لا على المعنى القديم القائم بذاته

لأنه لا نزاع في إطلاق لفظي القرآن وكلام الله - تعالى - أما بطريق
الاشتراك وهو الأرجح أو المجاز والحقيقة على هذا المؤلف الحساد
كما هو المتعارف عند العامة والقراء الأصوليين واليه ترجع الخواص التي
هي من صفات الحروف وعوارض الألفاظ وكلام الله - تعالى - بهذا
المعنى ذكر ومحدث عرس ومنزل على النبي - صلى الله عليه وسلم -
ومتلو ومرتب وفصيح ، وبلغ ومعجز ، ومشتمل على مقاطع ومبسادى ،
وتفسير ذلك .

المسألة الرابعة

مشكلة خلق القرآن

بعد أن تعرض ناظم الجوهرة وشارحها الى بيان موقف المسلمين حيال النصوص التي توهم بظاھر دلالتها التشبيھ ، وعرضا لنسب رأي السلف والخلف حيالها في المسألة السابقة .

تناول الناظم هنا مشكلة خلق القرآن بالحديث ، وهذه المشكلة خطيرة كانت فترة من الزمن من سياسة الدولة العليا ، ونعني بهيها مشكلة القرآن أ هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ ، والتي أثارها المعتزلة والخليفة المأمون في عنفوان الدولة العباسية ، وفي أوائل القرن الثالث الهجري .

والحديث عن مشكلة خلق القرآن ، يدفعنا الى أن تقدم عجمية تصور لنا جانباً من الخلاف الذي وقع بين المسلمين حول كلام الله — تعالى — ، لارتباط المشكلة التي نحن بصدد الحديث عنها ارتباطاً وثيقاً بالخلاف في كلام الله — تعالى — فنقول :

لقد صور لنا (الأيجي) في كتابه (العقائد العنصرية) هذا الخلاف في عبارة موجزة بقوله : (لا خلاف بين أهل الملل في كون الله — تعالى — متكلماً ، لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه ، وقدمه)^(١)

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين قسم ٢ ص ٥٨٦

ومن عبارة (الايجي) هذه يتضح لنا : أن أهل الملل جميعا اتفقوا على اثبات الكلام لله — تعالى — ، واختلفوا في تحديد المقصود من كونه متكلما ، كما اختلفوا في الحكم على كلامه — تعالى — بالحدوث أو القدم ، وأشهر من تنازعوا في هذا المقام من الفرق الاسلامية أربع :

- | | |
|--------------|--------------|
| ١ — الحنابلة | ٢ — الكرامية |
| ٣ — المعتزلة | ٤ — الأشعرية |

آراء هذه الفرق

قالت الحنابلة :

كلامه — تعالى — حرف وصوت يقومان بذاته — تعالى — وأنسه قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف (١).

وقالت الكرامية :

كلامه — تعالى — حرف وصوت ، وأنه حادث ، وزعموا أنه قائم بذاته — تعالى — لأنهم يجيزون قيام الحوادث بذاته .

وقالت المعتزلة :

كلامه — تعالى — هو الأصوات والحروف الحادثة ، وهي غير قائمة

(١) الايجي : المواقف . الموقف الخامس م ٧ ص ١١

بذاته - تعالى - . ومعنى كونه متكلما أنه خلق الكلام في نفسه
كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي .
وقالت الأشعرية :

ان كلام الله - تعالى - ليس من جنس الأصوات والحروف ،
وقد حكى عنهم (الشيخ محمد الأمير) في حاشيته قولهم : (كلام
الله صفة أزلية قائمة بذاته - تعالى - منافية للسكوت والآفة . هو
بسه أمر . ناه . مخبر . الى غير ذلك . يدل عليها بالعبارة
والكتابة ، والاشارة ، فاذا عبر عنها بالعربية فالقرآن ، أو بالسريانية
فالانجيل ، أو بالعبرانية فالتوراة ، فالمسمى واحد ، وان اختلفت
العبارة)^(١) .

مناقشة آراء الفرق

لو تأملنا الآراء السابقة لتضح لنا أن الحنابلة والكرامية وكذلك
المعتزلة اتفقوا على حصر كلام الله - تعالى - في كونه حروفاً وأصواتاً
مسموعة خلافاً للأشعرية .

الا أن رأى الحنابلة باطل بالضرورة ، وذلك لاعتبارهم الحروف
والأصوات قديمة ، مع كون الحرف الواحد له أول وآخر ، وما كان
كذلك فهو حادث . فكذا المجموع المركب من هذه الحروف يكسبون

(١) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد ص ٨٤

حادثا حتما .

أما الكرامية والمعتزلة فالدافع الذي دفعهم الى القول بخساق القرآن أو حدوث كلام الله ، يكمن في خوفهم على التوحيد الالهى الذى لا يجب أن تشوبه أية شائبة الى حد أنهم قد نفوا الصفات الالهية نفيًا تامًا ، وجعلوا الصفات والذات شيئًا واحدًا ، حتى لا يكون الا قديم واحد هو الله .

ولكن كانت هذه النزعة الى التوحيد متطرفة الى الغاية حتى حثت تعطيل الذات الالهية ، وتجريدتها من كل الصفات الحقيقية الستى تؤكد الألوهية الحققة ، فانقلب الوضع الى العكس من التنزيه المطلق الى التشبيه المفرط .

اذا اتضح لنا هذا ، أدركنا مع تسليمنا بصحة قول الكرامية : ان الحروف والأصوات حادثة ، الا أننا نرفض رأيهم لاعتقادهم قياس الكلام مع حدوثه بذاته - تعالى - ، لما فى هذا القول من تطاول على الذات الالهية بجعلها محلا للحوادث مثلنا تماما - تعالى الله - عن ذلك علوا كبيرا .

وانذا رفضنا رأى الحنابلة والكرامية ، أصبح النزاع فى كلام الله - تعالى - محصورا بين المعتزلة من جانب ، والأشاعرة من جانب آخر ، وقد تبين لك أننا رأى الفريقين .

أدلة المعتزلة على حدوث كلام الله

لقد استدلت المعتزلة على ما ذهبوا إليه بالنقل والعقل على النحو التالي :

أولا : الأدلة العقلية :

١ - الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع (لأن الله لا أول لوجوده ،
وجميع المخلوقات حادثه) فيه سفه ، والسفه محال على الله عز
وجل .

٢ - لو كان كلامه - تعالى - قديما ، لاستوى نسبه الى جميع
التعلقات مثل العلم ، فكما أن العلم يتعلق بجميع ما يصح تعلقه
به ، كذلك كلامه يتصلق بكل ما يصح تعلقه به ، ولما كسان
الحسن والقبح بالشرع ، صح في كل فعل أن يؤمر به ، وينهى
عنه ، فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها ليكون كل فعل مأمور
بسه ، ومنهيا عنه مما وهذا لا يجوز .

وقد رد الأشاعرة على هذين الدليلين بما يلي :

بالنسبة للدليل الأول قالوا : إن السفه يلزم إذا كان كلام الله
حروفا وأصواتا ، أما الكلام النفسى فلا سفه فيه .

ودفعوا الدليل الثانى بقولهم : ان الشئ القديم الصالح
للأمور قد يتعلق ببعض دون بعض ، وذلك مثل الإرادة فانها تخصص
الممكن ببعض ما يجوز عليه من الصفات المتقابله .

ثانيا : أدلة المعتزلة التقليدية :

استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه من القول بحدوث كلام الله
— تعالى — بأدلة تقليدية كثيرة نسوق هنا البعض منها :

١ — أن القرآن ذكر لقوله — تعالى — : (وهذا ذكر مبارك)^(١) وقوله
— تعالى — : (وانه لذكر لك ولقومك)^(٢) مع قوله — تعالى — :
(ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)^(٣) والذكر هو القرآن ،
بدليل قوله — تعالى — : (انا نحن نزلنا الذكر وانا لسببه
لحافظون)^(٤) ، فقد وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل والمنزل
لا يكون الا محدثا ، وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر ، لأنه
— تعالى — قال : (وانا له لحافظون) فلو كان قديما لسا
احتاج الى حافظ يحفظه .

٢ — قوله — تعالى — : (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها
مثنى)^(٥) وصفه — تعالى — بأنه منزل أولا ، ثم قال : أحسن
الحديث ، وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأفعال ، ووصفه
بأنه حديث ، وهو والمحدث واحد ، فهذا صريح في كون الكلام
حادثا ، وليس قديما .

-
- | | | | |
|-------|---------------|-------|------|
| (١) | سورة الأنبياء | : آية | : ٥٠ |
| (٢) | سورة الزخرف | : آية | : ٤٤ |
| (٣) | سورة الأنبياء | : آية | : ٦ |
| (٤) | سورة الحجر | : آية | : ٩ |
| (٥) | سورة الزمر | : آية | : ٢٣ |

٣ — قوله — تعالى — : (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة)^(١) واذ ظرف زمان ماض ، والمختص بزمان متصلين محدث ، فيكون كلامه — تعالى — محدثا .

٤ — قوله — تعالى — : (انا أنزلناه قرآنا عربيا)^(٢) يدل على أن كلامه — تعالى — قد يكون عربيا تارة ، وعبريا تارة أخرى ، فيكون متغيرا ، وذلك دليل الحدوث .

وقد دفع الأشاعرة هذه الأدلة بقولهم : انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل ، (والذي قالته المعتزلة لانكره نحن بل نقول به ، ونسميه كلاما لفظيا ، ونعترف بحدوثه ، وعدم قيامه بذاته — تعالى — ، ولكننا نشبت أمرا وراء ذلك وهو : المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ونقول : هو الكلام حقيقة ، وهو قديم ، قائم بذاته — تعالى —)^(٣) . ومن هنا — فالمعتزلة حينما يستدلون بهذه الأدلة الثقلية ، انما يأتون بها لاثبات حدوث الألفاظ والحروف ، والأشاعرة لا يختلفون معهم في ذلك ، انما يثبتون كلاما نفسيا ليس بصوت ولا حرف ، فأدلة المعتزلة لا تلزم الأشاعرة ، وانما تلزم الحنابلة القائلين بأن الله متكلم بأصوات وحروف قديمة .

(١) سورة البقرة آية : ٣٠

(٢) سورة يوسف آية : ٢

(٣) الايجي : المواقف : الموقف الخامس ص ٩٣ .

وعلى هذا ، فالكلام عند الأشاعرة هو : المعنى القائم بالنفس
بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ، وهو قديم ، قائم بالنفس ،
وهو غير العبارات ، اذ قد تختلف العبارات بالأمكنة والأزمنة ،
ولا يختلف ذلك المعنى النفسى ، ولا تنحصر الدلالة عليه بالألفاظ
عندهم ، بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ، كما يدل عليه بالعبارات .

تحرير محل النزاع

اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن كلام الله - تعالى - باعتبار
حروفا وأصواتا حادثة ، وقائمة بغير ذات الله - تعالى - ، والأشاعرة
يسمون ذلك كلاما لفظيا .

واختلفا فى كون الأشاعرة يشبهون لله - تعالى - معنى نفسيا
قديم ، قائما بذاته - تعالى - ويسمونه كلاما نفسيا ، فى حين أن
المعتزلة ينكرون تسمية المعنى النفسى كلاما ، ويردونه للإرادة أو العلم .
فصار محل النزاع بين الفريقين دائرا بين معنى النفسى
من جانب وإثباته من جانب آخر ولا يخفى عليك أن المعنى
النفسى هذا ليس هو القرآن محل النزاع بينهما .

والرأى الذى نبيل اليه هو ما ذهب اليه الأشاعرة ، لكونه الرأى
الوسط بين غلو الحنابلة ، وتقصير المعتزلة ، ذلك لأننا لو تأملنا رأى
المعتزلة والأشاعرة وجدنا كلا منهما تضمن جانبا من الحق ، فالقرآن
إذا أريد به الكلام النفسى فهو قديم غير متعدي كما يقول الأشاعرة ،

وإذا أريد به الألفاظ التي نقرأها ونسمعها كان حادثاً مخلوقاً لله
- تعالى - كما يقول المعتزلة .

لذا كان رأي الأشاعرة هو الراجح لأنه جمع بين الأمرين .

ولاعتمادنا على الرأي المختار وهو رأي الأشاعرة ، نستطيع أن
نقول ونحن مطمئنون : ان القرآن باعتباره كلام الله - تعالى - يطلق
باطلاقين :

الأول : يطلق ويراد به كلام الله الأزلي النفس القائم بذاته - تعالى
- والمنزه عن الحروف والأصوات ، وهو بهذا المعنى قديم ،
فيقال حينئذ : القرآن كلام الله - تعالى - . غير مخلوق
أي غير حادث .

الثاني : يطلق ويراد به : الألفاظ التي تدل على هذا الكلام النفسي ،
أو ان شئت قلت : الكلام المكتوب في الصحف ، المحفوظ
في القلوب ، المقرء بالألسنة ، المسموع بالأذان ، وهو
بهذا المعنى مخلوق لله ، لا يبشر من خلقه ، ومادام مخلوقاً
فهو حساسات .

وإذا عرفنا هذه الحقيقة ، فاعلم أنه لا نزاع في إطلاق كل مسن
لفظي (القرآن وكلام الله) على اللفظ المقرء الحادث الذي ذكرناه في
الإطلاق الثاني . وهذا الإطلاق :

— اما بطريق الاشتراك اللفظي عليه ، وعلى الكلام النفس القديم القائم بذاته — تعالى — ، بمعنى أنه حقيقة في كل منهما ، كاطلاق لفظ العين على الباصرة ، والجارية .

— واما أن الاطلاق عليهما من قبيل المجاز والحقيقة ، على أن لفظ (القرآن) حقيقة في اللفظي ، مجاز في النفس ، (وكلام الله) حقيقة في النفس مجاز في اللفظي .

والأرجح الاطلاق بالاشتراك ، قاله الشيخ محمد الأمير فسي حاشيته (بدليل كثر من قال هذه السورة ليست كلام الله ، على أن الأصل في الاطلاق الحقيقة)^(١) .

بعد هذا الايضاح نعود الى ناظم الجوهرة لنستمع اليه وهو يعبر عن رأى الأشاعرة في مشكلة خلق القرآن بقوله :

ونزه القرآن أى كلامه . . . عن الحدوث واحذر انتقابه

فهو ينبه كل مكلف على أن ينزه القرآن أى كلام الله النفس الأزلى عن الحدوث — أى الوجود بعد العدم — لأن القرآن بهذا المعنى قديم قائم بذاته — تعالى — عند الأشاعرة ، وليس مخلوقاً ولا قائماً بمخلوق .

وقد علمنا أن الفرق الثلاث الأخرى لا تعترف بوجود هذا المعنى وتقتصر كلامه — تعالى — على الحروف والأصوات على اختلاف بينهم وتسد أوضاعنا .

(١) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على الجوهرة ص ٩٧

كما أن ناظم الجوهرة في هذا البيت ، يشير الى الدليل العقلى على قدم كلام الله - تعالى - باعتباره صفة قديمة لذاته وهو :
(لو لم يكن كلام الله قديما لكان حادثا ، وكونه حادثا باطل ، لأنه يلزم عليه قيام الحوادث بذاته - تعالى - ، والله منزّه عن ذلك) .
ومن هنا يحمل تحذير الناظم للمكلفين بقوله : (واحذر انتقامه)
أى أن القول بخلق القرآن بالمعنى المتقدم يؤدى الى غضب الله ، وانتقامه .

ولنا أن نساء ل : ما رأى الأشاعرة فيما تضمنه القرآن الكريم من الآيات التى تشعربظاهر دلالتها على حدوث كلام الله - تعالى - من مثل قوله - تعالى - : (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها)
وقوله - تعالى - : (ومن أصدق من الله حديثا)^(١) وغيرها من الآيات كثير ذكرنا البعض منها ضمن أدلة المعتزلة .

للإجابة عن هذا السؤال نقول :

ان موقف الأشاعرة بالنسبة الى ماورد فى الكتاب الكريم مشعر بحدوث القرآن الكريم ، يمكن أن نلخصه فى جملة واحدة وهى : يجب حمل هذه الآيات وأمثالها مما دللتعلى الحدوثعلى القرآن بمسمى اللفظ المقروء والمنزل على نبينا - صلى الله عليه وسلم - .

(١) سورة الزمر آية : ٢٣

(٢) سورة النساء آية : ٨٧

وهذا الرأي هو الذي عبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :
وكل نص للحدوث دلا احمل على اللفظ الذي قد دلا
أى أن كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالا على حدوث
كلام الله - تعالى - فإنه عند الأشعرية محمول على أن المتصف
بذلك إنما هو اللفظ الدال على الكلام النفسى القديم القائم بذاته
- تعالى - .

تلك هى مشكلة خلق القرآن التى تباينت فيها الآراء بين أهل
السنة والمعتزلة ، وسالت من أجلها الدماء ، وارتبطت بها محنة كبيرة
عرفت فى تاريخ الفكر الإسلامى بمحنة الامام أحمد بن حنبل ، وكان
مدار المتنازعين حول الاجابة عن : هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ .
ونحن اذا نظرنا الى هذا الخلاف وجدناه خلافا حقيقيا فى
جانب منه ، وليس حقيقيا فى جانبه الآخر .

فهو خلاف حقيقى ، حين يدور حول (صفة الكلام) لأن أهل
السنة يشبّون لله صفة قديمة قائمة بذاته - تعالى - ، وزائدة على
الذات تسمى (صفة الكلام) .

والمعتزلة وان اعترفوا بأن الله متكلم ، الا أنهم ينفون وجود صفة
زائدة على الذات ، تسمى صفة الكلام ، وتعيهم لها يتمشى مع
مذهبهم فى صفات الله ، وقد علمت هدفهم من ذلك .

وهو خلاف ليس حقيقيا ، حين يدور حول القول بخلق القرآن ، لأن المعتزلة لا يطلقون لفظ الكلام الا على المنتظم من الحروف والأصوات ، ويرون أن القرآن بهذا المعنى مخلوق . وأهمل السنة يعترفون بأن القرآن أو كلام الله بمعنى الحروف والأصوات حادث الا أنهم لا يقولون : انه مخلوق الا في مجال التعليم تنزيها لكلام الله .

فهم اذن متفقون ، ولا يوجد ما يبرر الخلاف بينهم ، واعلم أن السلف الصالح - رضوان الله عليهم - قد اقتصروا على قولهم : كلام الله غير مخلوق ، فعلينا الاقتداء بهم ، وعدم الخوض فيما لا طائل تحته .

المستحيل في حقه - تعالى -

قال ناظم الجوهرة :

ويستحيل ضد ذي الصفات * في حقه كالكون في الجهات

قال الشارح :

ثم شرع في ثالث أقسام الحكم العقلي المتعلقة به - تعالى -

المتقدمة في قوله :

فكل من كلف شرعا وجبا * عليه أن يعرف ما قد وجبا

لله والجائز والمتمعا *

وهو ما يستحيل في حقه - عز وجل - فقال : (و) يجب شرعا أن يعتقد أنه (يستحيل) عليه - سبحانه - (ضد ذي الصفات) المتقدمة بأسرها نفسية كانت أو سلبية ، معاني كانت أو معنوية - في (حقه) أي في الحكم الواجب له - تعالى - فلا يتصور في العقل ثبوت شيء من أضدادها له - تعالى - إذ المستحيل مالا يتصور في العقل ثبوته ، فيستحيل عليه - تعالى - العدم والحدوث وطرو العدم وهو الفناء ، والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما تأخذ ذاته العليسة قدرا من الفراغ المتحقق أو التوهم ، أو يكون عرضا يقوم بالجرم ، أو يكون في جهة للجرم أوله هو جهة ، أو يتقيد بمكان أو زمان ، أو تتصف ذاته المقدسة بالحوادث ، أو بالصغر أو بالكون ، أو يتصف بالأغراض في الأفعال أو الأحكام ، وأن لا يكون - تعالى - قائما بذاته بأن يكون صفة تقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص ، وأن لا يكون

مركبا في ذاته ، أو يكون له مماثل في ذاته • أو صفاته • أو يكون
معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال ، أو يكون عاجزا عن ممكن
، أو أن يوجد شيء من العالم بحكرايته لوجوده — أي عدم ارادته
له — تعالى — أو مع الذهول الغفلة أو التعليل أو الطبع والجهل •
وما في معناه بمعلوم ما • والموت واليكم والصم والعمى (كالكون) أي
كاستحالة حلوله — تعالى — ووجوده (قى) إحدى الجهات الست
وهي الفوق والتحت واليمين والشمال والوراء والأمام لوجوب مخالفتها
للحوادث •

المسألة الخامسة

(المستحيل في حقه - تعالى -)

علمنا في دراستنا السابقة : أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام (الواجب ، والجائز ، والمستحيل) .

وشارح الجوهرة بعد أن انتهى من شرح أول أقسام الحكم العقلي في حق الله - تعالى - ، والذي أجملها الناظم في قوله :

فكل من كلف شرعا وجبا . . عليه أن يعرف ماقد وجبا
لله والجائز والمستعما . .

شرح في هذه المسألة في شرح ثالث الأقسام المقدمة فسمى الاجمال السابق ، وهو : (المتع أو المستحيل في حقه - تعالى -)
وعبر الناظم عما يستحيل في حقه - تعالى - بقوله :

ومستحيل ضد ذي الصفات . . في حقه كالكون في الجهات

وقبل أن نشرع في تفصيل هذه المسألة ، يجدر بنا أن نحيط علما ببعض التعريفات التي لا غنى عن الالمام بها ، وحتى يسهل علينا معرفة مقصد الناظم ، وغرض الشارح فنقول :

أولا : المستحيل :

هو ما لا يتصور في العقل وجوده ، أما ضرورة كوجود الضدين فسى

محل واحد وزمان واحد ، أو نظرا كوجود الشريك له - جل وعلا (١) .
أو ان شئت قلت : هو المعدوم الذي يابى الوجود لذاته ، ولا يقبله .
ثانيا : الضد :

لغة : هو مطلق المتناقى سواء كان وجوديا ، أى يمكن ادراكه
بأحدى الحواس : كالعجز (فانه صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتى
معها ايجاد ولا اعدام) أو عدميا (كعدم الشئ) .

واصطلاحا : (هو خصوص الوصف الوجودى المقابل لمثله) (٢)

فالضدان اصطلاحيا : هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما
غاية الخلاف ، لا يجتمعان ، وقد يرتفعان ، كالسواد والبياض .

ومراد الناظم من قوله : (ضد ذى الصفات) الضد بالمعنى
اللغوى وهو مطلق المتناقى ، وليس بالمعنى الاصطلاحى ، حتى يشمل
الحديث عما يستحيل على الله - تعالى - كل الأضداد لصفاته
- جل وعلا - . سواء كان الضد وجوديا أو عدميا . ألا ترى أنه
يوجد من الأضداد لصفاته - تعالى - ما ليس وجوديا كالعدم والفناء ،
فلو كان المعنى الاصطلاحى للضد هو مراد الناظم لما شمل الحديث
عن المستحيل فى حقه - تعالى - العدم ، والفناء ، مع كونهما من
الصفات المستحيلة عليه - تعالى - .

(١) السنوسى : شرح السنوسية الكبرى ص ١٠٠ - ط الحلبي ١٩٣٦ .
(٢) الدسوقي : حاشية على شرح أم البراهين ص ٢٢ - ط الحلبي ١٩٣٩ .

إذا فهمنا ذلك . . أدركنا أن الناظم يريد أن يقول :
(ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف ، وأوجه عليه أن يحيل
وينفى عن الله — تعالى — ، بمعنى أن يعتقد المكلف باستحالة كسل
ما ينافي الصفات التي تقرر وجوبها لله — تعالى — ، عقلا وشعرا ، وقد
مثل للمستحيل في حقه — تعالى — بقوله : كالكون في الجهات ، أي
كاستحالة حلوله — تعالى — في إحدى الجهات الست المعروفة) .

(ما يجب علينا معرفته من المستحيلات)

عرفنا أن المستحيلات أضداد ما وجب لله — تعالى — من صفات
الكمال ، فإذا وجب لله — تعالى — كل كمال يليق بذاته — تعالى — ،
فيستحيل عليه كل نقص لا يليق به ، وكمالاته — تعالى — لا تنهاه ،
فكذلك أضدادها لا تنهاه .

إلا أننا لم نكلف بمعرفة كمالاته كلها تفصيلا ، بل كلفنا بمعرفة
ما قام عليه الدليل العقلي أو العقلي منها ، وهو العشرون صفة التي
سبق أن عرفناها في دراستنا لما يجب لله — تعالى — .

أما ما لم يقم عليها دليل عقلي أو نقلي ، لم نكلف بمعرفتها ،
كذلك يجب علينا معرفة استحالة أضداد هذه الصفات تفصيلا ، أما
ما عداها فيجب علينا معرفة استحالاته أجمالا ، بأن نعلم أن الله منزّه
عن كل ما لا يليق به — تعالى — .

ولقد ثبت لله - تعالى - من الكمالات عشرون صفة ، اندرجت تحت أربعة أنواع هي :

(الصفة النفسية - الصفات السلبية - صفات المعاني - الصفا المعنوية) ^ت
والمستحيل في حقه - تعالى - أضداد هذه الصفات ، فيجب معرفة تلك الصفات المستحيلة في حقه تفصيلا .

- ولقائل أن يقول :

لقد علمنا صفات الكمال لله - تعالى - ، وعلمنا أن المستحيل في حقه - تعالى - أضداد هذه الصفات ، فما الدافع لذكر ما يستحيل عليه - تعالى - تفصيلا ؟ أفلا يكفي الاجمال ؟

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

استحالة هذه الأضداد وان كان معلوما لنا بطريق اللزوم - من معرفة ما يجب لله - تعالى - ، أعني أنه يلزم من معرفة الانسنان ما يجب لله - تعالى - أن يعرف ما يستحيل في حقه . الا أن شراح الجوهرة لم يكتف بالاجمال ، بل لجأ لتفصيل ما يستحيل في حقه - تعالى - متبعا في ذلك الطريق الذي سلكه علماء التوحيد ، من عدم الاقتصار في اثبات العقائد على دلالة الالتزام ، أو دلالة التضمن وان أفادنا العلم ، بل يعتمدون دائما الى دلالة المطابقة ، تفاديسا لخطر الجهل في فن العقائد ، اذ خطر الجهل بما يجب للـ - تعالى - ، وما يستحيل في حقه عظيم ، فمن نفى عن الله - تعالى - ما يجب اثباته ، أو أثبت ما يجب نفيه عنه - تعالى - فانه يكون كافرا ،

فوجب لذلك الاحتياط بمزيد الايضاح على قدر الامكان تفاديا لذلك .
واتباعا للمنهج الذي انتهجه علماء التوحيد الأجلاء ، نتناول
بالذكر ما يستحيل في حقه — تعالى — من الصفات تفصيلا ، وسنراعى
في ترتيب العشرين صفة المستحيلة عليه — تعالى — أن يكون على حسب
ترتيب الصفات الواجبة له — تعالى — ، حتى يسهل علينا استيعابها .

(المستحيلات في حقه — تعالى —)

- ١ — يستحيل على الله — تعالى — (العدم) وهو ضد الوجود
الثابت له — تعالى — .
- ٢ — يستحيل عليه — تعالى — (الحدوث) وهو ضد القدم السدى
وجب له — تعالى — ، سواء فسرنا الحدوث بأنه : العدم
السابق على الوجود ، أو فسرناه بمعناه الحقيقي وهو : الوجود
بعد العدم .
- ٣ — ويستحيل عليه — تعالى — (طروء العدم) وهو ضد البقاء
الواجب له — تعالى — . (والمراد بطروء العدم هو انقضاء
الشيء بعد وجوده) .
- ٤ — ويستحيل عليه — تعالى — : (المماثلة للحوادث) وهي ضد
المخالفة للحوادث التي ثبتت له — تعالى — .
والمماثلة للحوادث المنفية عنه — تعالى — هي المماثلة بكل

صورها فلا يماثل شيئا منها في الذات ، ولا في الصفات ، ولا في الأفعال ، فيلزم من ذلك أن :

أ — لا يكون جرما ، أي تأخذ ذاته قدرا من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، والجرم يشمل البسيط كالجواهر ، والمركب كالجسم .

ب — لا يكون عرضا يحتاج إلى محل يقوم به ، لأنه لو كان عرضا لماثل الأعراض ، وهو من أوجه المماثلة المستحيلة باعتبار الذات .

ج — لا يكون في جهة للجرم ، بأن يكون فوق العرش مثلا أو تحته ، أو يمينه أو شماله ، أو أمامه أو خلفه ، لأن الله لو كان في جهة للجرم لكان جرما ، ولو كان جرما لانتفت المخالفة ، ونفى المخالفة عن الله — تعالى — محال .

د — لا يكون له — تعالى — جهة في نفسه ، بأن يكون لـه يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف ، لأن الجهات الست من عوارض الجسم ، كما يستحيل أن يكون في جهة لفيرة .

و — لا تتصف ذاته العلية بالحركة أو السكون ، ولا بقسوة حادثة أو ارادة حادثة .

ز — لا يتصف — تعالى — بالصغر (وهو قلة الأجزاء) كما لا يتصف بالكبر (وهو كثرة الأجزاء) .

أما الكبير بمعنى : عظمة الشأن • فهو واجب لله
- تعالى - ، قال - تعالى - : (فالحكم لله العلي
الكبير)^(١) فهو كبير معنوي •

ج - لا يتصف بالأعراض في أفعاله ، وأحكامه ، فليس فعله
لفرض ، ولا حكمه لفرض •

فصور المماثلة أو المشابهة لها بأسرها ، مستحيلة على
الله - تعالى - لأن الدليل العقلي والنقلي قاما على اثبات
مخالفته لها ، ولقد سبق لنا معرفة موقف السلف والخلف من
النصوص التي تضمنها الكتاب الكريم ، والسنة المطهرة مشعرة
بالمشابهة •

هـ - ويستحيل عليه - تعالى - أن لا يكون قائما بنفسه ، حيث ثبت
له - تعالى - القيام بالنفس ، وقد علمنا في دراستنا السابقة
أن قيامه - تعالى - بنفسه معناه الاستغناء عن المحل والمخصص •
وعليه فلا يكون صفة حادثة أو قديمة تحتاج الى محل تقوم
به ، أو تحتاج الى مخصص يخصصها بمقدار دون مقدار ، أو
بحال دون حال ، لكون ذلك كله يتنافى مع ما ثبت له من الغنى
المطلق •

٦ - ويستحيل عليه - تعالى - أن لا يكون واحدا ، حيث ثبت لله

(١) سورة غافر آية : ١٢

- تعالى - الوحدانية في الذات ، والصفات ، والأفعال ،
ويلزم من هذا :

أ - لا يكون مركباً في ذاته ، بأن تكون ذاته مركبة من جزأين
أو أكثر - تعالى لله - عن ذلك .

ب - لا يكون له مماثل في ذاته ، (بأن تكون ذات أخسرى
يجب لها من الكمال ما يجب لله - جل وهز - ، ويستحيل
عليها من النقص ما يستحيل عليه - تعالى -) . أو فسي
صفاته (بمعنى أن يكون لأحد من المخلوقين صفات كصفات
الله) أو في أفعاله : (بمعنى أن يكون معه في الوجود
مؤثر في فعل من أفعاله) .

٧ - ويستحيل عليه - تعالى - العجز عن إيجاد أي ممكن ما ، وهو
ضد القدرة التي ثبتت له - تعالى - .

٨ - ويستحيل عليه - تعالى - إيجاد شيء من العالم مع عدم إرادته
- تعالى - لوجود ذلك الشيء ، أو مع الذهول أو الغفلة أو
التعليل أو الطبع ، والذهول : نسيان ، والغفلة : سهو ،
والتعليل : بأن يكون الباري علة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار
ولا توقف على شرط وانتفاء مانع .

أما الطبع : فبأن يكون الباري طبيعة تنشأ عنه الخلائق
من غير اختيار مع التوقف على وجود الشرط ، وانتفاء المانع
(كالنار في الأحراق فانها عند القائلين بالطبع تؤثر بطبيعتها

الاحراق اذا وجد الشرط وهو : العماصة ، وانتفى المانع : وهو
اليسل (. أما عند أهل السنة فالمؤثر في الاحراق هو
الله — تعالى — ولا تأثير للنار) وكل هذه الأمور ضد الإرادة
التي ثبتت لله — تعالى — .

واعلم أن الفاعل : اما فاعل بالاختيار وهو الذي يتأذى
منه الفعل والترك .

واما فاعل بغير اختيار وهو الذي يتأذى منه الفعل دون
الترك . وينقسم هذا القسم الى قسمين :

— اما فاعل بالتعليل : وهو الذي لا يتوقف فعله على غير علته ،
فيلزم من وجود العلة ، وجود معلولها ، مع كونها مؤثرة فيه .
— اما فاعل بالطبع : وهو الذي يتوقف فعله على ثبوت شرط
وانتفاء مانع .

والحق عدم ثبوت كل منهما ، فليس بثابت لله — تعالى —
الا القسم الأول وهو : الفاعل بالاختيار .

٩ — ويستحيل عليه — تعالى — الجهل بأي معلوم كان ، وكذلك ما
في معنى الجهل من الظن ، والشك ، والنوم ، والنسيان ،
والوهم ، وهذا مقصد شارح الجوهرة من قوله : (الجهل وما في
معناه) . فكل هذه الأمور ضد العلم الذي وجب لله — تعالى —

١٠ — ويستحيل عليه — تعالى — الموت وهو : عدم الحياة عما من شأنه

أن يكون حيا ، فهو ضد الحياة الثابتة له — تعالى — .
ولقائل أن يقول :

لم ينقل عن المجسمة والمشبهة وصفه — تعالى — بالموت ،
ولا بالجهل فكان يجب أن تغفل ذكر هاتين الصفتين في حديثنا
عن المستحيل في حقه — تعالى — .
— للاجابة عن هذا نقول :

ان لم ينقل عنهم وصفه — تعالى — بالموت ، ولا بالجهل ،
فقد وصفوه — تعالى — بكونه جسما حيا ، ومن صفات الجسم الحي
قبول الجهل والموت ، بمعنى أنهم وان لم يصرحوا بهاتين
الصفتين الا أنهم قالوا بما لا يابى ذلك عادة وهو كونه — تعالى —
— جسما حيا ، فلذا نبهنا على استحالة ذلك عليه — تعالى — .
١١ — ويستحيل عليه — تعالى — الصمم وهو ضد السمع ، والبكم وهو ضد
الكلام ، والعمى وهو ضد البصر (١) .

(١) اعلم أن الصمم حقيقية في جانب الله هي : غيبة موجود ما — من
الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود ، والعمى
حقيقته في جانب الله هي : غيبة موجود عن صفة البصر ، أو هو عدم
البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا ، أما المراد بالبكم : البكم
النفسي لأنه المضاد للكلامه — تعالى — النفسى الذى هو صفة
أزلية قديمة قائمة بذاته .

(انظر الدسوقى : حاشية على أم البراهين ص ١٤٣)

تلك أضرار الصفات النفسية ، والسلبية ، والمعاني تفصيلا ،
أما أضرار الصفات المعنوية فواضحة وظاهرة من أضرار صفات المعاني
لأننا عرفنا أن الصفات المعنوية ملازمة لصفات المعاني ، فأضرارها
كذلك ، فخذ (كونه قادرا : كونه عاجزا) وخذ (كونه مريدا : كونه
مكرها) . وقس على هذا بقية الصفات المعنوية ، فكل صفة معنوية
فإن ضدها : ضد الصفة المعنوية اللازمة لها .

أما أدلة استحالة هذه الصفات على الله - تعالى - فهي نفس
الأدلة التي أثبتنا بها اتصافه بالصفات الواجبة له - تعالى - . لأن
كل دليل أثبت لله صفة من الصفات ، فقد نفى هذا الدليل ضد هذه
الصفة ، بمعنى أن أدلة الوجود والصفات السلبية تثبتها وتنفي ضدها
وأدلة صفات المعاني السبع تثبتها وتثبت المعنوية أيضا وتنفي
أضرارها .

وإذا فرغنا من الحديث عن الواجب والمستحيل ، يتبقى لنا
الحديث عن ثانی أقسام الحكم العقلي في الاجمال السابق وهو :
الجلز في حقه - تعالى - ، وهذا ما سنتناوله بالشرح - بمشيئة الله
- في المسائل التالية .

الجائز في حقه — تعالى —

قال ناظم الجوهرة

وجائز في حقه ما أمكنا . . . ايجادا لعداما كرزقه الغنى

قال الشارح :

ثم شرع في ثانی أقسام الحكم العقلي المتقدمة فقال : (وجائز) وهو ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه . . . يعني أن الجائز العقلي (في حقه) تعالى هو (ما أمكنا) أي فعل كل ممكن وتركه ، لكنه عبر عن الفعل بقوله : (ايجادا) وعن الترك بقوله : (اعداما) ومثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه في حقه سبحانه وتعالى بقوله : (كرزقه) بفتح الراء من اضافة المصدر لفاعله أي كرزقه الله العبد (الغنى) ضد الفقر مثال للفعل ، ومثال الترك عدم رزق الله ايلاء .

المسألة السادسة

الجائز في حقه — تعالى —

لما فرغ شارح الجوهرة من الكلام على الواجب ، والمستحيل في حقه — تعالى — ، أخذ يتكلم في هذه المسألة عن القسم الثاني من أقسام الحكم العقلي الثلاثة وهو : الجائز في حقه — تعالى — .
فما معنى الجائز ؟ وما المراد من قول الناظم (في حقه — تعالى —) ؟

نقول :

الجائز : هو ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه ، أو هو ما استوى إليه نسبة كل من الوجود والعدم خيرا كان أو شرا ، أو هو فعل كل ما قضى العقل بإمكانه .

والمراد بقوله : (في حقه) . . . فحرف الجر (في) هنا قيل هي بمعنى اللام ، والحق : بمعنى الذات ، فيكون المراد : أما الذي يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله هو ما أمكنا .

الجائز في حقه — تعالى — وصف راجع ، لتعلق قدرته — تعالى —

وليس وصفا لذاته :

معنى هذا . . . أن حديثنا في الواجب لذاته شمل الصفات

الواجبة له — تعالى — ، والمستحيل في حقه — تعالى — شمل في
ما وجب له من صفات ، فعديثنا عنهما انحصر في الصفات وضدها .

أما الجائز في حقه ، فليس المراد منه صفات قائمة بذاته تسمى
الصفات الجائزة في حقه كما هو الشأن في الواجب والمستحيل — تعالى —
الله عن ذلك — ، ان يستحيل أن يتصف — سبحانه وتعالى — بصفات
جائزة لما سبق أن عرفنا لزوم الوجوب للذات ولجميع الصفات .

ولو اتصف — تعالى — بجائز لكان متصفا بالحوادث ، ان الجائز
لا يكون الا حادثا ، واتصافه — تعالى — بالحوادث مستحيل .

اذا عرفت هذا فاعلم أن الجائز وصف راجع لتعلق قدرته
— تعالى — وليس وصفا لذاته .

ومن هنا نستطيع أن نقول :

ان الجائز عقلا في حقه — تعالى — أن تتعلق قدرته — تعالى —
بفعل كل ممكن أو تركه ، مهما كان هذا الممكن عظيما ، دقيق الصنمة
والذي يوضح لنا جواز فعله — تعالى — لكل ممكن أو تركه ما نشاهد
في هذا العالم من الكائنات الموجودة انسانا كانت أو حيوانا أو نباتا ،
وكونها لا تنفك أبدا عن مظاهر وتغيرات متتالمة ، وأولها أنها لیس
تكن موجودة ثم وجدت ، وبعد وجودها يطرأ عليها العدم والفساد ،
ثم يأتي غيرها الى حيز الوجود بمد أن كان ممدوما ، فكلها أمور
تصرف — تعالى — فيها بقدرته ايجادا أو اعداما .

فعمل الممكنات واعدامها ، أمران شلا الجائز في حقه — تعالى —

ولقد عبر ناظم الجوهرة عن فعل الممكن بقوله : (ايجادا) وعسن
تركه بقوله : (اعداما) كما مثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركسه
في حقه — سبحانه وتعالى — بقوله (كرزقه الغنى) أى كرزق الله
العبد الغنى ، ويفهم منه مثال الترك وهو عدم رزق الله العبد اياه
ولما كان علماء الكلام من أهل السنة لاحظوا أن فرقا مسن
المتكلمين ، وغير المتكلمين خلطوا بين الواجب في حقه ، والجائز في
حقه ، وترتب على هذا الخلط أن أوجب بعضهم على الله — تعالى —
بعض ما هو جائز في حقه ، كالذين أوجبوا عليه فعل الصالح والأصلح ،
وثواب المطيع وعقاب العاصي ، كما ترتب على هذا الخلط أن أنكر
البعض فعل الجائز كما ذهب الى ذلك البراهمة في انكارهم لرسال
الرسول ، مع كونه من الأمور الجائزة في حقه — تعالى — .

من أجل هذا تناول علماء التوحيد هذه الأمور وغيرها فـسـى
أبحاثهم ليثبتوا أنها جائزة في حقه — تعالى — وليست واجبة ، ولا
مستحيلة عليه .

ونظم الجوهرة لكونه من أهل السنة سار على طريقة المتكلمين ،
فتناول هذه المسائل بالنظم كما تناولها . الشارح بالشرح والتدليل
عليها .

وارتباطنا بمنهج الجوهرة يدفعنا الى متابعتة في طريقته ومنهجه
ولذا سنتناول في الأبحاث التالية هذه المسائل تفصيلا — والله
المستعان .

خلق أفعال العباد الاختيارية

قال : ناظم الجوهرة :

فخالق لعبده ، وما عمل

قال الشارح :

ثم اشار الى المسألة المترجمة بخلق الأفعال مفرعا على ما مر من وجوب وحدانيته - تعالى - ، وعموم علمه للمعلومات ، وقد رتبته وارادته لسائر الممكنات فقال : واذا ثبت وجوب انفراد - تعالى - بالخلق والايجاد (فخالق) أى فالله - تعالى - لا غيره - هو الخالق (لعبده) المراد منه : كل مخلوق يصدر عنه الفعل - عاقلا كان أو غيره (وما عمل) أى وخالق أيضا لسائر أفعاله الاختيارية ، وأما الاضطرارية فهى مخلوقة له - تعالى - باتفاق أهل الحق وغيرهم ، فالفعل مخلوق له - تعالى - وان كان قائما بالمبد - كالبيض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وايجاده .

المسألة العاشرة

خلق أفعال العباد الاختيارية

فى المسألة السابقة ، تحدثنا عن الجائز فى حقه - تعالى - بصفة اجالية ، والآن نشرع فى تناول بعض الجائزات فى حقه - تعالى - بالحديث تفصيلا ، وأول هذه الجائزات مسألة

(خلق أعمال العباد) ، لكونها ضمن الممكنات التي قام بها البرهان القطعي على وجوب تعلق قدرة الله - تعالى - بإرادته بها .

وخلق أعمال العباد مثار خلاف بين المتكلمين من جانب ، والفلاسفة من جانب آخر ، بل ان الخلاف في هذه المسألة وقع بين أئمة أهل السنة أنفسهم .

وقبل أن نتناول هذا الخلاف بالذكر ، نجد ربنا أن نوضح العلاقة بين العلة والمعلول ، أو بين الأسباب والمحييات ، ونبين رأى الفرق المتنازعة في هذه العلاقة وتلك الصلابة لأن فهمنا لهذه العلاقة يكشف لنا الخلاف في مسألة خلق أعمال العباد ، ويوضح لنا المبررات التي دفعت كل فريق إلى القبول برأيه الذي ذهب إليه ، فمثلا السكين والقطع ، فالسكين سبب والقطع مسبب ، وكذا النار والاحراق ، والماء والرى ، والاكل والشبع .

والخلاف حول : هل السكين هي التي تقطع ، والنار هي التي تحرق ، والماء هو الذي يروى ، أم أن كل من السكين والنار والماء وغيرها أسباب عادية فقط ، والقطع والاحراق والرى والاشباع حاصل بقدره الله وتأثيرها ، ولاتأثير لهذه الاسباب في مسبباتها ؟

الآراء في ذلك كثيرة وهي :
أولا : رأى الفلاسفة :

ذهبوا الى القول بأن الاسباب تؤثر في مسبباتها
بطبيعتها وبذاتها ، فالسبب من طبعه وذاته يوجد المسبب
ويخلقه ، ولا يشترط لتأثير السبب في المسبب سوى أن
يتحقق الشرط ، ويتغى المانع .

خذ لذلك مثلا توضيحيا لهذا الرأى ، النار بطبيعتها
تحدث الاحراق ، اذا تحقق الشرط وهو ملامسة الشئ
القابل للاحتراق للنار ، وانتفى المانع من الاحراق وهو
البلل ، فاذا تحقق ذلك لزم حدوث الاحراق .

الرأى الثانى : رأى المعتزلة :

قالوا : ان الاسباب تؤثر في مسبباتها بقوة خلقها
الله في الاسباب ، بمعنى أن السكين تقطع بقوة القطع
التي أودعها الله فيها ، والنار تحرق بقوة الاحراق التي
أودعها الله فيها .

فالاسباب مخلوقة لله ، والمسببات مخلوقة لله والتأثير
واقع بقدره أودعها الله في الاسباب ، فالتلازم بين
الاسباب والمسببات تلازم ضرورى بمعنى أنه لا يتخلف
مطلقا فاذا وجدت النار ووجد الشئ القابل للاحتراق ،

احرقت النار ضرورة .

ثالثا : رأى الماتريديه :

ذهبوا الى أن الاسباب والمسببات وتأثير الاسباب
فى المسببات ، كل ذلك مخلوق لله - تعالى - ، الا أن
التلازم بين الأسباب و المسببات تلازم عقلى ، لا يجوز
تخلفه ، على معنى أن المسببات لا تتخلف مادامت وجدت
الاسباب .

فإذا وجدت السكين ، ووجد الشيء القابل للقطع ،
واستخدمت قطعتم . . ضرورة عقلية . . ، وان كان القطع
من خلق الله .

رابعا : رأى الأشاعرة :

ذهبوا الى ان الاسباب والمسببات والتأثير من خلق
الله ، الا أن التلازم بين الاسباب والمسببات تلازم عادى ،
على معنى أنه يمكن ان توجد الاسباب ، ويتحقق الشرط
ويتنfy المانع ، ولا يوجد المسبب ، لأن الصلة بين السبب
والمسبب صلة عادية ، يجوز تخلفها .

وناظم الجوهرة وشارحوها ، اعتقدوا رأى الأشاعرة وقالوا
به ، وبينوا لنا موقف المخالفين من الصحة والفساد بل وحكموا
عليهم بأحكام فصلها (الباجورى) فى شرحه للجوهرة بقوله :

فمن اعتقد أن الأسباب المادية كالنار والسكين والأكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والرى بطبيعتها وذاتها ،
فدو كافر بالاجماع

- أو بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان : واحد أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع . ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرته خلقها الله فيه . فالأصح صدم كفرهم .

- ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ، لكن جعل بين الأسباب ومسبباتها تلازماً عقلياً بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل ، وربما جره ذلك إلى الكفر ، فإنه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها عسلى خلاف العادة

- ومن اعتقد أن المؤثر هو الله - تعالى - وجعل بين الأسباب والمسببات تلازماً عادياً ، بحيث يصح تخلفها ، فهو المؤمن الناجى (ان شاء الله -) .

إذا فهمنا هذا ... نعود إلى أفعال العباد فنقول المراد بأفعال العباد : هو كل فعل يصدر من المخلوق سواء كان هذا المخلوق مكلفاً أم غير مكلف .

وقد وقع الخلاف في هذه المسألة ، ومحل الخلاف فيها

(أعمال العباد الاختيارية) ، أما ذوات العبيد ، وأقدارهم
وأفعالهم الاضطرارية ، فلا خلاف فيها ، بل هي مخلوقة لسله -
تعالى - من غير نزاع

ومن هنا نفهم أن أعمال العباد تنقسم الى قسمين :
- أعمال اضطرارية :

وهي تلك الأفعال التي لاقدرة للعبد على التحكم فيها
وجوداً أو عدماً ، مثل رعشة اليد ، وحركة الأمعاء والقلب وغيرها
من الأفعال .

وهذه الأفعال لاخلاف بين أحد في أنها مخلوقة لله -
تعالى - وحده ، ولا يدخل لأحد غيره - تعالى في وجودها .

- أعمال اختيارية :

وهي تلك الأفعال التي خير فيها العبد بين الفعل والترك
وتصدر عنه عن روية وقصد ، كالقيام والقعود والقراءة ، وعدمها .

هذه الأفعال اختلف فيها المتكلمون ، هل هي مخلوقة لله -
تعالى - ، أو يصدرها الانسان نفسه ، واليك الآراء التي قيلت
في هذا الشأن :

الرأى الأول : رأى جمهور أهل السنة :

قالوا : ان الأفعال الاختيارية مخلوقة لله - تعالى -

وحده ، وليس لقدرة العبد تأثير فيها ، وإنما هي مقارنة للفعل فقط .

وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه بعدة وجوه منها :

١ - أن فعل العبد في نفسه ممكن ، وكل ممكن فهو مقدور لله - تعالى - ، إذن فعل العبد مقدور لله .

فالمقدمة الأولى مسلمة لأن صحتها مدركة بالمشاهدة ، والمقدمة الثانية - دليلها ما ثبت لله - تعالى - مسن وجوب الوحدانية التي تعنى انفراد بالخلق ، وما ثبت له - تعالى - من قبول علمه وقدرته وإرادته للمكنات بأسرها ، وذلك يؤدي إلى انفراد بالخلق والايجاد ، فهو خالق للعبد وخالق لأعماله .

٢ - ما علمناه من رأيهم في علاقة الأسباب بمسبباتها فقد ذهبوا إلى أن المسبب وهو العبد ، والمسببات وهي أعماله كلها مخلوقة لله ، والتلازم بين الأسباب والمسببات تلازم عادي ، وهذا يقتضي أن أعمال العباد واقعة بقدرته الله وتأثيرها .

الرأى الثانى : قال به جماعة من أهل السنة :

قالوا : ان أعمال العباد الاختيارية واقعة بالقدرتين معا ، أى قدرة الله - تعالى - ، وقدرة العبد ، ثم اختلفوا عسلى

الوجه التالي :

- ١ - قال الاستاذ الاسخراييني :
ان لقدرة العبد تأثير في أفعاله الاختيارية ، بمعنى ان هذه
الأفعال واقعة بتأثير القدرتين ، ولا طابع عند من اجتمعت
مؤثرين على اثر واحد
- ٢ - ونقل عن القاضي : أبي بكر الباقلاني :
قوله : ان الأفعال الاختيارية واقعة بالقدرتين الا أن قدرة الله
تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بعينه ، أي بكونه
طاعة أو معصية .
- فمثلا (لطم وجه اليتيم) فان الحدث نفسه وهو لطم وجهه
حاصل بقدرة الله وتأثيره ، أما وصفه بكونه طاعة ان كان للتأديب
ومعصية ان كان للأيذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره .
- ٣ - أما امام الحرمين فقد اضطرب النقل عنه في هذه المسألة ،
وما نقل عنه ، أنه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت عجزا
ويرى الشيخ السنوس في حاشية ، والباجورى في شرحه على
الجوهرية (تنزيه هؤلاء الاثمة عن مخالفة مشهور أهل السنة ،
فهذه الأقوال لم تصح عنهم)

الرأى الثالث : رأى المعتزله .

ذهبوا الى أن الأفعال الاختيارية مخلوقة للعبد نفسه بقدره خلقها الله - تعالى - وأودعها في العبد، ورأيهم هذا لتأملته تجده يتفق تماما مع رأيهم في الصلة بين الأسباب والمسببات بصفة عامة .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أن الصواب ما قاله أهل السنة ، لأنه دل عليه ظاهر الكتاب والحديث ، وأجمع عليه السلف الصالح من الأمة قبل ظهور البدع ، لأن الله - تعالى - هو الخالق بالاختيار لكل ممكن ، ولأن التأثير وإيجاد الممكنات خاصة مسن خواصه - تعالى - يستحيل ثبوتها لغيره .

تلك مسألة خلق أفعال العباد والخلاف فيها ، وهنا شبهتان لا يجب أن نترك المسألة الإيعرضهما ، ونبين كيفية دفعهما .

الشبهة الأولى :

إذا كانت الأفعال الاختيارية مخلوقة لله - تعالى - فربما هجس لبعض القاصرين أن من حجة العبد أن يقول لله :

لم تعذبني والكل فعلك ؟

والرد عليها :

أنه لا يتوجه عليه - تعالى - من غيره سؤال أو اعتراض ،
قال - تعالى - (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) (١) .

ثم كيف يكون للعبد حجة على خالقه ، والله الحجة البالغة ؟
ومن أجل هذا فلا يسع العبد إلا التسليم المطلق لقسدرة
الله - تعالى - وإرادته وفعله .

الشبهة الثانية :

إذا كانت الأفعال الاختيارية مخلوقة لله - تعالى - فكيف
تنسب فعل الشر إلى الله - تعالى - مع أنه نقص لا يليق
بالذات الإلهية

ولدفع هذه الشبهة نقول :

يجب على الإنسان أن يعتقد أن الفعل خيره وشره لله - تعالى
إلا أن أدب الخطاب مع الذات الإلهية يوجب ويحتم ألا ينسب
له - تعالى - إلا الخير ، أما الشر فينسب للإنسان تنزيها لله
تعالى - عن أن تنسب النقص إليه ، وتكون بذلك قد اتبعنا منهج
لقرآن الكريم في قوله - تعالى - :

(١) سورة الأنبياء آية : ٢٣

(١)
(كذا) ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك) ،
واقتردنا بموقف سيدنا ابراهيم - عليه السلام - الذي قال - تعالى -
فيما يحكيه عنه (الذي خلقني فهو يهدين ، والذي هو يلجئني
ويستقيم ، واذا مرضت فهو يشفين) (٢) .

فلم يقل : أمرضني كما يقضى سياق الاسناد في الآية ، تأديبنا
في خطابه مع خاقه ، وموقف الخضر - عليه السلام - حيث قال :
(فأراد ربك أن يبلغنا أشدهما) (٣) الآية . وقال : (فأرادت
أن أعيها) (٤) حيث أسند ايجاد الميضي السفينة لكونه نقصا
الى نفسه ، وقد قالا - عليهما السلام - ذلك ، مع ادراكهما لقوله
- تعالى - : (قل كل من عند الله) وعلمهما أن الكل من
عند الله على سبيل الخلق والايجاد والله أعلم

-
- (١) سورة النساء آية : ٧٩ .
(٢) سورة الشعراء آية : ٧٨ - ٨٠ .
(٣) سورة الكهف آية : ٨٢ .
(٤) سورة الكهف آية : ٧٩ .

التوفيق والخذلان

قال ناظم الجوهرة :

.....
موفق لمن أراد أن يصل
وخاذل لمن أراد بعده

قال : الشارح :

(موفق) من التوفيق . وهو لفة : التأليف ، وشرعا :

خلق قدرة الطاعة والداعية اليها في العبد . كما قاله امسسام
الحرمين . وأراد بالقدرة : سلامة الأسباب والآلات فزاد قيد
الداعية لاخراج الكافر . ولما أراد الأشعري بالقدرة : العرض
المقارن للطاعة عرفه بقوله : خلق قدرة الطاعة في العبد . فمسلا
يصدق على الكافر . يعنى : ان ما يجب اعتقاده أن الله -
تعالى - هو الخالق لقدرة الطاعة في من أراد تفيقه - وهو
المراد بقوله : (لمن أراد أن يصل) لرضاء وسحبته .

(وخاذل) أى خالق لقدرة المعصية في من أراد خذلانه أى
ترك نصرته وإعانتيه . وهو المراد بقوله (لمن أراد بعده) عن
رضاء وسحبته . فكفى عن التوفيق المراد بالوصول . وعن الخذلان
المراد بالبعد تعبيرا بالآزم عن الملزوم . فالموفق لا يعصى إذلا
قدرة له على المعصية ، كما أن المخذول لا يطيع إذلا قدرة له
على الطاعة .

واستغنى بنسبة خلق التوفيق اليه - تعالى - عن نسبة الهداية ، ونسبة خلق الخذلان عن نسبة خلق الضلال والختم والطبع والأكنة والمدنى الطفيان ، والأهل فى ذلك قوله - تعالى - (انك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) ، (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) .

المسألة الثامنة

التوفيق والخذلان

اتسبنا فى المسألة السابقة الى أن أهل السنة ذهبوا الى القول : بأن أعمال المباد الاختيارية مخلوقة لله - تعالى - وحده ، وليس للمبد تأثير فيها ، وقلنا : أن هذا الرأى هو أصوب الآراء لكونه مؤيدا بالكتاب والسنة ، ومجما عليه من المصنف الصالح للأمة .

وفى هذه المسألة نعالج مسألة خلق أعمال المباد ولكن من زاوية خاصة وهى :

هل لله أن يضل من يشاء ، ويهدى من يشاء ، لانه لايسأل عما يفعل ، أو أن ذلك لايمكن أن يكون ؟

وبموضوع هذه المسألة هو ما يطلق عليه : التوفيق والخذلان ، أو الهداية والاضلال وكلاهما من الجائزات فى حقه تعالى . .

فالتوفيق لغة هو : التأليف بين الأشياء

وشرعا : هو خلق قدرة الطاعة في المبد

وقد يعبر عنه : يخلق الطاعة نفسها

ولنا أن نسأل : ما المراد بقدرة الطاعة في هذا التمرين؟ رأيان :

الرأى الأول : لامام الحرمين :

حيث فسر قدرة الطاعة بسلامة الآلات وصحة الأسباب

والمراد من الاسباب : الأشياء التى تكون حاملة على الفعل

والمراد من الآلات : الأشياء التى يحصل بها الاعانة على

أداء الفعل

قالوا الذى تتوضأ به من الأسباب المعرفية للصلاة ، والأعضاء

التي تحاول بها أداء الطاعة آلة لها .

ولعلك تلاحظ أن سلامة الآلات ، وصحة الاسباب بالمعنى

الذى قدمناه ، موجودة في المؤمن كما أنها موجودة في الكافر

أيضا ، فيلزم من تعريف التوفيق بأنه (خلق قدرة الطاعة في

المبد) وتفسير القدرة بما فسرتاه ، أن يكون الكافر موقفاً ،

في حين أنه غير موفق ، فالتعريف على هذا يكون غير مانع حيث

لم يمنع من دخول الكافر فيه

من أجل هذا وجب اضافة قيد (الداعية اليها) لتعريف التوفيق ليخرج به الكافر من هذا التعريف ، فيصبح التوفيق معناه شرعا : خلق قدرة الطاعة في العبد والداعية اليها • أى والميل النفساني الصاحب للطاعة •

الرأى الثانى : للامام الأشعري :

فسر قدرة الطاعة بأنها (المعرض المقارن للطاعة) • وتفسير قدرة الطاعة بهذا المعنى ، يخرج الكافر لانه خارج بالقدرة ، فيصبح التعريف بهذا التفسير جامعا مانعا ، فلا يحتاج لاضافة قيد (الداعية اليها)

ونستطيع أن نوضح الفرق بين رأى الامامين فنقول •

— اتفق الامامان على أن التوفيق معناه شرعا : خلق قسـدرة الطاعة فى العبد

— واختلفا فى تحديد معنى قدرة الطاعة :

فان فسرت القدرة (بسلاسه الآلات وصحة الأسباب) كما هو رأى امام الحرمين ، وجب اضافة (الداعية اليها) أو (تسهيل سبل الخير اليها) فى التعريف ليخرج الكافر منه والقدرة بهذا المعنى ممكنه وان فسرت القدرة (بأنها المعرض المقارن للطاعة) كما هو رأى الامام الأشعري ، فالكافر خارج من التعريف فلا حاجة لاضافة هذا القيد ، والقدرة بهذا المعنى امثال •

إذا اتضح لك ذلك ، فلك الخيار أن تعرف التوفيق بأحد التعريفين ، فكلاهما صحيح بعد مراعاة ما ذكرنا .

والخذلان لغة هو : ترك النصرة والاعانة

وشرعا : هو خلق قدرة المعصية في العبد

وقد يعبر عنه : بخلق المعصية نفسها

وما سبق أن ذكرناه في التوفيق ينطبق تماما على

الخذلان بمعنى : ان فسرنا قدرة المعصية (بسلاسه الآلات وصحة الأسباب) أضفنا للتعريف نفس القيد السابق فيصبح (خلق قدرة المعصية في العبد العبد والداعية اليها)

وان فسرنا القدرة بانها (العرض المقارن للمعصية) كما هو رأى الامام الأشعري اكتفينا بهذا التعريف

هنا رجعت الى قول الناظم :

... .. موفى لمن اراد ان يصل

وخادل لمن اراد بعده ..

أدركنا أن مراده أن يقول : ان الله سبحانه وتعالى يهدى

موفى من اراد من عباده أن يصل الى محبته ورضاه ، بأن يخلق

فيه القدرة على طاعته ، وييسر له سبل الخير والرشاد ، ومسا
على العبد الا ان يأخذ في الأسباب التي هيأها الله - تعالى
له .

أما من أراد الله ابعاده عن محبته ورضاه ، وأضله وخذله ،
وذلك بأن يوكله الى نفسه ، ويترك نصرته ، ويختم على قلبه ،
ويجعل الأكنة على قلبه ، ويمد في طغيانه ، كما ورد ذلك في
الكتاب الكريم حيث قال - تعالى - : (ختم الله على قلوبهم)
وقال : (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) (٢) وقال :
(ومدهم في طغيانهم يعمهون) (٣)

ونخلص من هذا الى : أن التوفيق في رأي أهل السنة هو
خلق قدرة الطاعة في العبد ، فلا يقدر بعد على المعصية ،
والخذلان هو : خلق قدرة المعصية في العبد ، فلا يقدر على
الطاعة

وتعبير آخر التوفيق والهداية ، والخذلان والضلال ، مسن
خلق الله - سبحانه وتعالى - ، فيخلق الهدى في قلب مسن
يريد ، والضلال في قلب من يشاء
والله أعلم

(١) سورة البقرة آية : ٧
(٢) سورة الاسراء آية : ٤٦
(٣) سورة البقرة آية : ١٥

الوعد والوعيد

قال ناظم الجوهرة :
... ..
.. ومنجز لمن أراد وعده
قال الشارح :

ولما اختلف الاشاعرة والماتريدية في الوعد والوعيد أشار الى ذلك بقوله : (و) مما يجب شرعا احتفاده أن الله تعالى - (منجز) أى معط (لمن أراد) به خيرا (وعده) الذى سبقت به ارادته فى الأزل ، إذ المراد لايتخلف عن الارادة ، لأنه لتخلف اعطاء الموعودين لزم الكذب والسفه والخلف والتبديل فى القول ، وهو خلاف قوله - تعالى - : انك لاتخلف الميعاد ، مايدل القول لى ، فالثواب فضل من الله - تعالى - وعده به المطيع فىفى له ، لأن الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيهه - تعالى - عنه ، بخلاف الوعيد فإنه لايستحيل اخلافه ، فيجوز عليه - سبحانه وتعالى - ألايفى به من أو عده اياه ، لان الخلف فى الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يمدح بسسه ، والكرام اذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أن يبنى اخباره به على

الشيئة وان لم يصرح بها ، بخلاف الوعد فان اللائق بكرمه أن
يبنى اختياره به على الجزم — هذا ما ذهب اليه الأشاعره — وذهب
الما ترديدية الى امتناع تخلف الوعيد كالوعد . وجعلوا الايات الواردة
بعموم الوعيد مخصوصة بالمؤمن المغفور له .

المسألة التاسعة

بيان حكم الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب

من الأمور الجائزة في حقه — تعالى — ما يعرف في علم الكلام
بمسألة الوعد والوعيد .

والوعد من وعد بالثواب . والوعيد من أوعد بالعقاب ، والخلاف
في مسألة الوعد والوعيد حاصل بين الأشاعرة والماتريدية ، حيث
اتفقوا في الوعد ، واختلفوا في الوعيد ، واليك البيان :

اما الوعد بالثواب :

فقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على أن الوعد بالثواب ان جاز
تخلفه عقلا ، الا انه يجب انجازه شرعا ، بمعنى أن الله اذا وعد
انسانا بالثواب ، فلا بد من الوفاء به ، واستدلوا على ذلك بالنقل
والعقل :

أما النقل • فيقوله - تعالى - : (وعد الله لا يخلف الله
وعد) (١) ، وقوله - تعالى - : (ان الله لا يخلف الميعاد) (٢)

أما العقل : فإنه لو تخلف ما وعد الله به عباده من الثواب •
لزم على ذلك الكذب والسفه والخلف على الله - تعالى - ولكن
اللازم باطل لأنه نقص يجب أن يتنزه الله - تعالى - عنه • فبطل ما
أدى إليه وهو الخلف في الوعد ، وثبت نقيضه وهو إنجاز الوعد •
أما الوعد بالعقاب :

فقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على جواز تخلفه عقلا واختلفوا في
جواز تخلف الوعد شرعا أو عدم جوازه
فقال الأشاعرة :

بجواز تخلف الوعد بالعقاب واستدلوا على ذلك بقولهم :

١ - ان تخلف الوعد نقص ، أما خلف الوعد فهو كرم يندح عليه
فاعله ، فيجوز على الله لأنه اكرم الاكرمين •

(١) سورة الروم آية : ٦

(٢) سورة آل عمران آية : ٩

٢ - أن هناك فرق بين الوعد بالشواب ، والوعد بالعقاب بالكريم
عندما يعد بالخير يبني وعده على الجزم فيلزمه الوفاء بوعده ،
وعندما يوعد بالعقاب يبني وعيده على المشيئة ، ان شاء عاقب
وان شاء عفى وأصفح ، واللائق بكرم الكريم ألا ينفذ وعيده .
وقد قال الشاعر :
واني وان أوعدته أو وعدته

لمخلف أيعادى ومنجز موعدى

٣ - ان الوعد حق العباد على الله لأنه فضل وعديه المطيع وضمن
عطاءً فهو أولى بالوفاء ، أما الوعد فهو حقه - تعالى -
على العباد ، وصاحب الحق ان شاء عفا ، وان شاء أخذ ،
والعفو عند المقدرة أليق بالكريم ، فكيف يمن هو مع كرمه
البالغ عظيم الرحمة .
وقال الماتريدية :

ان الوعد بالعقاب يجب انفاذه شرعا كالوعد بالشواب ، لانه
يلزم من تخلقه مفسد كثيرة نذكر منها مثلا :

١ - الكذب في خبره - تعالى - وهو القائل : (ومن يمص
الله ورسوله ، ويتمد حدوده يدخله نارا خالدًا فيها) (١)

(١) سورة النساء : ١٤

فخلف وعيده هذا يعد كذبا في خبره ، والكذب في خبر
الله محال بلاريب عند جميع المتكلمين .

٢ - تدويل قول الله - تعالى - وهو القائل : (ما يسدل
القول لدى وما أنا بظالم للمبيد) (١)

٣ - تجويز عدم خلود الكافر في النار ، وهو خلاف ما قامت
عليه الأدلة القطعية مثل قوله - تعالى - : (والذين
كفروا وكذبوا بأياتنا أو لك أصحاب النار فيها خالدون
وغيرها من الآيات التي تجزم بخلود الكافر في النار .

وتد تناول الأشاعرة هذه الاعتراضات بدفعها حتى يعلم لهم
مذهبهم فقالوا ردا على الماتريديه :

١ - بالنسبة للكذب في خبره - تعالى - فلا يلزم من تخلف
الوعد (كذب) لأن الكرم اذا أخبر بالوعد بنى ذلك
على رشيته ، وان لم يصح بها ، ان شاء حقه وان شاء
رجع عنه في الدار الآخرة ، بخلاف الوعد بالثواب فاللائق
بكرمه أن اخباره به على الجن والدليل على ذلك تسول
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (من وعده الله على
عمل ثوابا فهو منجزه ، ومن أوعده على عمل عقابا فهو
بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفرله)

(١) سورة ق آية : ٢١

(٢) سورة البقرة : ٣١

٢ - وعن الثاني : أن التبديل الممنوع إنما هو تبديل القول في وعيد الكفار ، أو من لم يرد الله عنه عفا ، والايية موضع الاستشهاد محمولة على ذلك .

٣ - كما لا يلزم تجويز عدم خلود الكفار في النار ، لان جواز تخلف الوعيد بخصوص بما يجوز المفو عنه ، فلاينا فسي خلود الكفار في النار ، فانه لا يجوز المفو عن الكفر بدليل قوله - تعالى - : (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) (١) وقد خصصت هذه الآية وتفيد العموم الذي ورد في قوله - تعالى - : (ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم) (٢)

هذا رأى الأشاعرة الماتريدية في مسألة الوعد والوعيد ، ومع اتفاقهم على أن الكافر مخلد في النار ، وعلى أن بعض المؤمنين يغفر لهم ، الا أن الأشاعرة يقولون : ان آيات الوعيد شملت هذا البعض المغفور له ، فظهر منها تخلف الوعيد فيه .

اما الماتريدية فقالوا : ان الايات الواردة بعموم الوعيد مستثنى منها المؤمن المغفور له ، أما غير المغفور له ، فلا يستند من انفاذ الوعيد فيه ، لان الوعيد لايجوز تخلفه .

(١) سورة النساء آية : ١١٦

(٢) سورة الزمر آية : ٥٣

ولنا أن نسأل ما ثمره الخلاف في هذه المسألة ؟

نقول : ان البعض اعتبر الخلاف في الوعيد بالعقاب خلافاً

لفظياً .

الا أننا نرى مع ما رأه شارح الجوهرة أن هذا الخلاف حقيقى

وينبنى عليه أنه يصح أن تقول على رأى الأشاعرة في دعائك هـ

(اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم) .

في حين أنه لا يصح ذلك على رأى الماتريدية

أما رأى المعتزلة في هذه المسألة فقد أعتقنا ذكره اتباعاً

لمنهج شارح الجوهرة الذى لم يتعرض اليه .

والله أعلم

في السعادة والشقاوة

قال الناظم :

فوز السعيد عنده في الأزل . . . كذا الشقي ثم لم ينتقل

قال الشايج :

وما يجب اعتقاده أن يكون فوز السعيد : أي ظفيرة
بحسن الخاتمة وإيمان الموافاة عنده تعالى في الأزل عيسى
ما ذهب إليه الأشاعرة ، والأزل عبارة عن عدم الأولية أو عن
استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي .

كذا الشقي : أي شقاوة ووقوعه في سوء الخاتمة وكسـ
الوافاة أزل عنده تعالى مثل سعادة السعيد .

ثم لم ينتقل كل واحد عما ختم له به ، والألزم انقـ
العلم جهلا وتبدل الايمان كثيرا بعد الموت وعكسه بديهي
الاستحـ

ومراد المصنف — رحمة الله تعالى — أن السعادة والشقاوة

أزليتان أي مقدرتان في الأزل لا تتغيران ولا تبدلان .
فالسعادة الموت على الايمان ، والشقاوة الموت على الكـ
لتعلق العلم الأزلي بهما ، كذلك فالسعيد من علم الله فسي
الأزل موته على الايمان وأن تقدم منه كفر ، والشقي من علم الله فسي
الأزل موته على الكفر وأن تقدم منه أسـلام ويترتب على
السعادة الخلود في الجنة وتوابع الخلود ، وعيسى

الشقاوة الخلود في النار وتوابعه ، وعلى هذا يصح أن يقول
أنا مؤمن ان شاء الله تعالى : نظرا للآل .

وعند الماتريدية لا يصح ذلك نظرا للحال ان السعيد
عندهم هو المسلم ، والشقي هو الكافر ، والسعادة الاسلام
والشقاوة الكفر فيتصور في السعيد أن يشقى بأن يرتد بعد
الايان ، ويسعد الشقي بأن يؤمن بعد الكفر ، فليس كل
من السعادة والشقاوة أزليا بل تتغيران وتتبدلان .

والخلف لفظي لأن الأشعري لا يحيل ارتداد المسلم الفسير
المعصوم ، ولا اسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة
والماتريدي لا يجوز الا رتداد على من علم الله موته على
الاسلام ، ولا الاسلام على من علم الله موته على الكفر .

المقالة العاشرة السعادة والشقاوة

هذه مسألة من المسائل التي تعد فرعا عن تعلق المسئلة
لافعال العباد الاختيارية كما هو مذهب الأشاعرة

والسعادة والشقاوة صفتان من صفات العبد ، أما الاسعاد
والاشقاء فهما من صفات الله - سبحانه وتعالى - وقسود
حصل الخلاف في هذه المسئلة - أيضا - بين الأشاعرة من جانب
والماتريدية من جانب آخر ، وانحصر هذا الخلاف في اختلافهما
في تفسير معنى السعادة والشقاوة واليك رأي الفريقين :

أولا : رأي الأشاعرة .

قالوا السعادة : هي موت الشخص على الايمان ويسمونه
موت الموافاة ، والسعيد : هو من علم الله - تعالى - أن
أنه يموت على الايمان ، فخاتمته وهي موته على الايمان تسدل
على أن هذا الشخص قدرت له السعادة أزلا في علم الله
تعالى وأن تقدم ايمانه كفره .

وقالوا الشقاوة هي موت الشخص على الكفر ويسمونه كفر الموافاة
والشقي : هو من علمه المليل - تعالى - أن لا أنه يموت على الكفر
فخاتمته وهي موته على الكفر تدل على أنه في الأزل كان مسن
الاشقياء ، وأن تقدمه أيمان .

ويتضح من هذا أن السعادة والشقاوة في اعتقاد الأشاعرة ليست باعتبار حال الشخص وما هو عليه من إيمان أو كفر ، بل باعتبار ما سبق أزلا في عمله - تعالى - :

ومن هنا ، فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة لا يعرف إلا بعد موته ، فإن مات على الإيمان علمنا أن السعادة قدرت له في علم الله أزلا ، ومن مات على الكفر علمنا أن الشقاوة قدرت لأزلا ، فالميرة عندهم بالخاتمة وما يترتب عليها من آثار في الآخرة من خلود في الجنة والتمتع بالنعيم القيم ، أو خلود في النار بعدايبها الأليم الدائم .

فإذا نظرنا إلى الاسعاد والاشقاء باعتبارهما صفتين للسعد فهما أزليتان ، وإذا نظرنا إلى السعادة والشقاوة باعتبارهما صفتين للعبيد ، فهما حادثان .

إذا علمت هذا ، فأشاعرة إذا قالوا : أن السعادة والشقاوة صفتان ثابتتان لا تتغيران ولا تبدلان فقصدهم أنهما لا تتغيران ولا تبدلان عما سبق أزلا في علمه - تعالى - ، فالسعيد في علمه لا ينقلب شقيا وبالعكس ، والالزم انقلاب العلم جهلا ، وهو بديهي المستحالة .

وهما بهذا الاعتبار أزليتان ، أي باعتبار تعلق علم الله أزلا بهما لا بالنسبة لوجودهما من العبد فتبته إلى ذلك .

ثانياً : رأي المتريدين :

خالفوا الأشاعرة في تفسير كل من السعادة والشقاوة فقالوا
السعادة : هي الإيمان في الحال ، والسعيد هو المؤمن
في الحال ، حتى لو تقدمه كفر ، فإذا مات على الكفر فقد
انقلب شقياً بعد أن كان سعيداً .

والشقاوة هي الكفر في الحال ، والشقي هو الكافر في الحال
وإن تقدمه إيمان ، فإذا مات على الإيمان فقد انقلب سعيداً
بعد أن كان شقياً .

والشقاوة هي الكفر في الحال ، والشقي هو الكافر في الحال وإن تقدمه
إيمان ، فإذا مات على الإيمان فقد انقلب سعيداً بعد أن كان شقياً

فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة تابع لما قام به في
الحال من إيمان أو كفر .

ويتضح مما تقدم : أن العبرة عندهم الوصف القائم بالشخص
من الإيمان أو الكفر ، فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة
يعرف من الحالة التي عليها الشخص ، وهما بهذا الاعتبار
وصفان حادثان يتغيران ويتبدلان .

ثمرة الخلاف :

لو تأملت الرأيين السابقين اتضح لك : أن الخلاف بين
الفرقيين خلاف لفظي لا ثمرة له ، لأنهم اختلفوا في تعيين المراد
من لفظ السعادة والشقاوة ، في حين أنهم اتفقوا في الأحكام
التالية :

- ١ - أن السعيد من مات مؤمناً ، والشقي من مات كافراً .
- ٢ - أن المسلم الغير معصوم يجوز أن يرتد عن الاسلام كما يجوز اسلام الكافر الذي لم يقدر له الشقاء أزلاً .
- ٣ - من علم الله موته على الايمان لا يجوز ارتداده ، ومن علم الله موته على الكفر لا يجوز اسلامه ولا انقلب علم الله جهلاً وهذا معلوم الاستحالة بداهة .

وإذا عدنا الى قوله الناظم :

فوز السعيد عندنا في الأزل . . . كذا الشقي ثم لم ينتقل

فمسراده أن يقول :

وما يجب اعتقاده : أن فوز السعيد بالخير مقدر في علم الله أزلاً ، وكذا شقاوة الشقي مقدر في علمه أزلاً ، ولا يجوز أن يتحول السعيد عما قدر له فيكون شقياً ولا يجوز أن يتبدل الشقي عما قدر له أزلاً فيكون سعيداً .

وهذا تصوير لمذهب الأشاعرة . والله أعلم

أعمال العباد وعلاقتها بالتكليف

قال الناظم :

وعندنا للمبد كسب كلفا . . . به ولم يكن دُشرا فلتعسفا
فليس مجبورا ولا اختيارا . . . وليس كلا يفعل اختيارا

قال المشايخ :

ثم أشار إلى المسألة المترجمة عندهم بمسألة الكسب فقال
(وعندنا) أهل السنه والحق خلافا للجبرية والمعتزلة المردودة
عليهما بقوله : فليس مجبورا الخ (للعبد) المراد به كسب
مخلوق يصد عنه فعل اختياري (كسب) لأعماله الاختيارية
والكسب : ما يقع به المقذور بلا صحة انفراد القادر به أو ما
يقع به المقذور في محل قدرته بخلاف الخلق فإنه ما يقع بسببه
المقذور مع صحة انفراد القادر به . أو ما يقع به المقذور لا في
محل قدرته . فالكسب لا يوجب وجود المقذور . وأن أوجب
اتصاف الفاعل بذلك المقذور (كلفا) به العبد أي الزم الله
بسببه فعل ما فيه كلفه أي مشقة . لانا نعلم بالبرهان أن لا
خالق سواه وأن لا تأثير الا للقدرة القديمة . وتعلم بالضرورة
أن القدرة الحادثة للمبد تتعلق ببعض أعماله كالصعود دون
البعض كالسقوط فنسى أثر القدرة الحادثة كسبا . وان لم
تعرف حقيقته . وفيهم من قوله (كلفا) رد مذهب الجبرية
(ولم يكن) دُشرا في المقذور تأثير اختراع وإيجاد له، ومراد

الناظم : أن مذهب أهل السنة أن للعبد كسبا لا فمـالـة
يتعلق به التكليف من غير أن يكون موجودا وخالقا لها وإنما له
فيها نسبة الترجيح كالليل للفصل أو الترك والأصل في ذلك
قوله - تعالى - : (وخلق كل شيء فقدره تقديرا)

(والله خلقكم وما تعملون) ولو كان العبد خالقا لأعماله لكان
عالمًا بتفاصيلها ، واللازم باطل فاللزوم كذلك (فلتعرفا) هذا
الحكم الخفي الإدراك مع ظهوره عند مثبت الوحدةانية المحضـة
لله - تعالى - وهذه النسخة هي التي أصلها أستاذنا في
البيضة بيده ، وهي أحسن من المتداولة في أيدي الناس .

وما معنى أن أشج عليها إلا غيبة الأصل عنى كما نسيه
على ذلك بطرد أصله وفهم من قوله : ولم يكن مؤثرا رد مذهب
المعتزلة ، ولكن القوم لا يكتفون إلا بالتصريح في مقام رد المذاهب
الفاسدة ، فلذا أشار إلى رد مذهب الجبرية بقوله
(فليس مجبورا) أي وإذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد
باختياره فاعتقد أن العبد ليس مجبورا (ولا اختيارا) لسنة
في صدور جميع أعماله عنه التي من جعلتها الكسب السابق كما
زعموا أنه متبع لظهورها كخييط معلق في الهواء تميلة الريح يمينا
وشمالا ، فالحيوانات عندهم في أعمالها بمنزلة الجادات لا
تتعلق بها قدرة لا إيجادا ولا اختراعا ولا تناولا ولا أكسابا .
فالواجب اعتقاده أن بعض أعماله صادرة عن اختياره وبعضها

الأخر عن اضطراره لما يجد كل عاقل من الفرق الضروري بمن
حركى يد المرتضى الارتعاشية والارادية حال تناول بعض الاشياء
وأشار الى رد مذهب المعتزلة بقوله والواجب اعتقاده أيضا أن
العبد ليس كلاً يفعل اختياراً أى لا يخلق كل فرد فرد مسن
جزئيات فعله الاختيارى للاجماع على أنه لا خالق غيره - سبحانه
وتعالى - واستناد جميع الممكنات الى قدرته - تعالى - واراادته
وعلمه الأزليان ، وعلم من وجوب انفراد - تعالى - بالخلق
بالاختيار ، ونى تأثير العبد. فيما ياتى من الأفعال بطلان
دعوى : أن شيئاً يؤثر بطبيعته أو بقوة فيه وإنما الله تعالى
يحسب جرى العادة يخلق ذلك الأثر عنده لأنه كالستر عند
اللبس والثرى عند الشرب ، والاحتراق عند مائة النار

المسألة الحادية عشر

أعمال العباد وعلاقتها بالتكليف

بعد أن فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من الحديث عن صفات الله - تعالى - شرع في هذه المسألة في الكلام عن أحد متعلقات خلق أعمال العباد الاختيارية ، أي الأفعال التي يتمكن الفاعل من تركها عند إرادة فعلها . وخص هذا النوع من الأفعال بالحديث لما سبق أن علمنا أن النوع الثاني منها وهي الأفعال الاضطرارية لا تزاع في أنها مخلوقة لله - سبحانه وتعالى - .

ومسألة خلق أعمال العباد الاختيارية نشأ الخلاف فيها نتيجة لعاملين :

الأول : أن أدلتها تتناقض وتتعارض فالأدلة العقلية متباينة وتظهر النصوص مختلفة على النحو الذي سيتضح لنا جليا بمشيئة الله .

الثاني : الخلاف في تصور ما يجب لله من كمال ، وما يمكن أن يحط من هذا الكمال .
وحاصل هذه المسألة دار حول الاجابة عن هذا السؤال

إذا كان الله - تعالى - خالقا للعبد وخالقا لفعله كسما عرفنا ذلك من رأى الأشاعرة ، فكيف يحاسب العبد على أفعاله ، أو ما هو الأساس الذي يقوم عليه التكليف بالأعمال ، وكيف يحاسب هذا على فعله ويثاب الآخر ؟ أو هل أرادتنا حسرة

تعمل ما تشاء وتترك ما تشاء أم أنا مجبرون في الحقيقة على عمل ما نعمل فلا نستطيع أن نعمل غيره ؟ وغير ذلك مسن الاسئلة كثيرة تدور حول هذا المعنى .

الواقع أن هذه مشكلة المشاكل التي أثارها الانسان مسن قديم الزمان ، وشغلت الفلاسفة قديما وحديثا ، وأطلقت عليها مسميات كثيرة فسيت بالجبر والاختيار ، وحرية الارادة ، والقضاء ، والقدر ، ومسئولية العباد عن أفعالهم ، ومشكلة التكليف وغير ذلك .

ولما جاء الاسلام ، وحث الانسان على الفكر والنظر اثبتت هذه المشكلة رغبة في العثور على اجابة شافية كافية لهيمنة الاسئلة وغيرها ، والمطلع على أمهات الكتب التي صفت في علم التوحيد يجد أن مسألة (أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف) لاقى اهتماما من كافة المتكلمين قديمهم وحديثهم ، ومسن الخير أن نحصر الخلاف في هذه المشكلة بين فرق ثلاث : الجبرية ، المعتزلة ، وأهل السنة ، ومن الخير أيضا أن نذكر بشيء من التفصيل رأي هذه الفرق في المشكلة موضوع البحث فنقول :

أولا الجبرية :

وهم الجبرية أصحاب جهم ابن عفسوان، الترمذى ، هؤلاء ذهبوا الى أن الله - تعالى - قدر أزلا أفعال العباد ،

فلا بد أن تصدر هذه الأفعال عنهم بقدرته الله وحده ، وأن الله يخلق في العباد الأفعال كما يخلقها في الجماد ، فلا تعلق لها بالمبد أصلا لا أيجادا ولا اكتسابا .

وعلى هذا : فالعبد عندهم مجبور جبرا مطلقا ، ليس له إرادة حرة في اختيار أفعاله ، ولا قدرة على خلقها ، فهو كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ، أو كالخشب بين يدي الأمواج تغذف بها الأقدار حيث أرادت فأعمال الاختيار لأفعاله الاضطرارية سواء بسواء ، بمعنى أنه مضطر في جميعها إلا أنها تنسب إليه على سبيل المجاز كما تنسب إلى الجمادات فكما يقال : أثمرت الشجرة ، جرى الماء ، اشرفت الشمس ، كذلك يقال : كتب محمد ، قضى القاضي ، أطاع فلان ، كلها من نوع واحد على طريق المجاز .

والثواب والمعاقب أيضا جبر كما أن الأفعال جبر ، فالله تعالى - قدر لفلان فعل كذا وقدر له أن يثاب وقدر على الآخر المعصية وقدر له أن يعاقب .

أدلة الجبرية

استدل أصحاب هذا الرأي على ما ذهبوا إليه بالمنقول والمعقول في جانب النقل استدلوا بالآيات الدالة على عموم الخلق ، مثل

قوله - تعالى - : (الله خالق كل شيء)^(١) وقوله
- تعالى - : (الله خلقكم وما تعملون)^(٢) وقوله - تعالى -
(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم
عذاب عظيم)^(٣) وقوله - تعالى - (ومن يرد أن يضل
يجعل صدره ضيقا حرجا)^(٤) وغيرها من الآيات :

وفي جانب العقل قالوا :

أن فعل العبد أما أن يكون مخلوقا لله وحده ، أو للعبد
وحده ، أو لهما معا ، أو لا لله ولا للعبد .

أربعة أقسام عقلية لا يخرج الفعل عن كونه واجدا منها .

- الرابع منها باطل ، لاستحالة وجود الفعل بدون فاعل .

- والثالث باطل لأنه يلزم عنه اجتماع مؤثرين (قدرة الله و قدرة

العبد) على أثر واحد ، واجتماع مؤثرين على أثر واحد

معلوم الاستحالة .

- والثاني باطل : لأن الأدلة العقلية والنقلية قضت بأن المؤثر

في جميع الأشياء هو الله - سبحانه وتعالى - فلا قلنا

أن قدرة العبد موجدة للفعل ، لزم عن ذلك إخراج بعض

الأشياء عن قدرة الله - تعالى - وهذا أمر يتعارض مع

كونه - تعالى - على كل شيء قدير .

(١) سورة الزمر آية : ٦٢

(٢) سورة الصفات آية : ٩٦

(٣) سورة البقرة آية : ٧

(٤) سورة الانعام آية : ١٢٥

وإذا بطلت الأقسام الثلاثة ، ثبت صحة القسم الأول منها وهو
(أن الأعمال موجودة بقدرة الله) وهو ما نقول به ، فليس
للعبد تأثير ما في أي فعل ، فيكون مضطرا في جميع أعماله

مناقشة رأي الجبرية

هذا الرأي ظاهر الفساد والبطلان ، لأن الجبرية برأيهم
هذا يهبطون بالإنسان الى مرتبة تماثل الجماد ، وتلك
مرتبة يأبأها كل عاقل ولا يقبلها على نفسه ، فضلا عن
أن دعوتهم هذه تدعو الى التعميل وترك العمل والركون
الى القدر، ومن ناحية أخرى أن هذا الرأي يلزم عنه اللوازم
الآتية :

١ - أن قولهم : أن العبد مضطرا في جميع أعماله ، تبطله
الضرورة العقلية ، والشاهدة الحسية ، لأن كل إنسان
منا يدرك الفرق بين فعله الاضطراري كحركة يده عند مسسه
العرشة ، وفعله الاختياري كتوجيهه لزيارة عزيز لديه ،
فالأول لا قدرة له على الحركة ولا ايقانها ، والثاني يسي
بخلافه ومن هنا يتضح أن أعمال العباد بعضها صادر
عن اختيار وبعضها الآخر صادر عن اضطرار ، وقد اجمع
المعقل على ذلك .

٢ - أن رأيهم هذا لو سلمناه لأبطل القاعدة من التكليف وارسال الرسل ، وتفى المعنى من الثواب على الطاعة والمعقاب على المعصية ، اذ كيف يصح أن يجازى الله الانسان على شيء لم يكن لقدرة و ارادته دخل في فعله أو عدم فعله ؟

٣ - لو استوت الأفعال كلها كما يقول الجبريون لبطل تغريق الشرع بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية ، و لبطل أيضا التكليف ببعضها دون البعض الآخر ، لأن الأفعال كلها على هذا الرأي لا شيء منها في وسع المكلف عادة فلا تكليف إذا بشيء منها لقوله - تعالى - : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) (١)

ثانيا : المعتزلة :

ذهب اكثر المعتزلة مذهباً آخر يخالف مذهب الجبرية فقالوا

أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم بقدرة خلقها الله وأودعها فيهم ، فهي واقعة بقدرة العبد واختياره على سبيل الاستقلال ، وليس لقدرة الله و ارادته أى دخل في ايجادها فالعبد عندهم حري اختيار أفعاله

أدلة المعتزلة

استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه بالنقل والعقل .

- أما أدلتهم من النقل ، فكان عبادة الآيات القامئة

(١) سورة البقرة آية ٢٨٦

التي تسند الأفعال للمباد مثل قوله - تعالى - (قوسل
للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ^(١)
ومثل قوله - تعالى - (من عمل صالحا فلنفسه ومن أما ^(٢)
وقوله - تعالى - (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ^(٣)

- أما أدلتهم العقلية فقالوا :

- ١ - لو لم تكن قدرة العبد موجودة لفعله ، لما صح أن
يثناب عليه أو يعاقب ، والتالي معلوم البطلان إذ كيف
ثياب أو يعاقب على فعل غيره ، فالقدم مثلية
- ٢ لو كانت الأفعال الاختيارية لا يباشرها العبد بثبوت
بل كانت من الله - تعالى - لبطل التكليف ، إذ
لو لم يكن العبد قادرا على أن يفعل وألا يفعل ما
صح عقلا أن يقال له : افعل هذا ولا تفعل ذلك .
- ٣ - اتنا نعتقد الكمال لله ، بل أن كمال الله فوق كل
كمال يمكن أن يتصوره عقل الانسان ، وإذا فالكامل
الى ابعده غايات الكمال ، والخير الى ابعده ما يمكن
أن يتصور من الخير لا يمكن أن يكون قادرا أو مريدا
لخلق القبيح والشر والائيم الذي يمزج به العالم منذ
أول عهده بالوجود والا استلزم ذلك أن يكون الله
جاهلا ، لا يعرف أن هذا قبيح ، وكل ذلك محال
في حق الله - تعالى - فوجب أن يكون العبد خالقا
لهذه الأفعال ، ولا دخل لقدرة الله فيها .

(١) سورة البقرة آية ٢٩ (٢) سورة فصلت آية : ٤٦

(٣) سورة الكهف آية : ٢٩

مناقشة رأى المعتزله

لا شك أن رأى المعتزلة فيه مغالاة في إطلاق حرية العبد
واسقلاله في خلق أعماله ، وفرض وجود من يستقل بأعماله
في هذا الكون أمر لا يليق في حق الله خالق الكائنات - سبحانه
وتعالى - .

وقد تناول الأشاعرة الأدلة التي ساقتها المعتزلة بالرد بما
يثبت ضعفها ، ومن هذه الردود :

١ - إن أدلتكم هذه كلها تلزم لو كان العبد مجبوراً لا قدرة له
أصلاً ، فهي ترد على الجبرية لا علينا ، لأننا لا ننفي
قدرة العبد ولا تعلقها ، وإنما نتنفي تعلقها على جهة
التأثير فقط .

٢ - ما استدلتهم به من الآيات القرآنية مستند لدعواكم
إلا أن هذه الآيات عورضت بالآيات التي تغيد العموم مثل
قوله تعالى - : (الله خالق كل شيء) وقوله - تعالى -
(الله خلقكم وما تعملون) ، فضلاً عن أن البرهان العقلي
قام على خلاف ما شبهت ظاهر هذه الآيات ، فوجب
تأويلها ليتم التطابق بين العقل والنقل .

٣ - أن الأعمال الصالحة أمارت السعادة فقط ، وترتيب السعادة
عليها عادي ، فلزم المدح أو الذم ، ولزم الثواب والعقاب

على الفعل ليس لزوما عقليا كما تعتقدون ، بل هو لزوم
طبيعي ، واللوازم العادية تترتب على ملزوماتها من غير
أن يرد سؤال .

فكما لا يقال : لم جعل الله الاحراق عقاب النار كذلك
لا يقال : لم جعل الله الثواب والعقاب مترتبين على الأفعال
حيث لا يوصف الفعل الى وجوب ثواب المطيع ، ووجوب
تعذيب العاصي ، لأن الله مالك يتصرف كيف شاء .

٤- أما مسألة خلق الخير والشر ، فقد علمنا أن الخير والشر
كل منهما مخلوق لله ، إلا أن الأدب في مخاطبة الذات
- الإلهية يقتضى أن تنسب الخير الى الله ، والشر الى
أنفسنا مع الاعتقاد أن الكل مخلوق لله - تعالى .

٥- لو سلمنا صحة رأيكم للزمت عنه لوازم كثيرة تهتت بطلانها
أ- يلزم عنه أن ما أراد الله وجوده من أعمال العباد
واقع قطعا وما أراد الله عدمه لم يقع قطعا ، فلا قدرة للعبد
على شيء منها أصلا .

ب- أن ما علم الله وجوده من أعمال العباد فهو واجب
الصدور عن العبد ، وما علم الله عدمه من العباد
فهو ممتنع الصدور عنه ، ولا انقلب علم الله جهلا وانقلاب
علم الله جهلا معلوم الاستحالة ، وإذا استحال ذلك
بطسب الاختيار قطعا .

ونظرة الى الأقوال السابقة • يتبين لك فساد مذهب
الاجبرية • كما يتضح لك ضعف مذهب المعتزلة • فالجبرية
عربوا في نفوسهم لقدرة العبد • والمعتزلة فربلوا في اطلاقهم
لحسبته •

أما أهل السنة أو الأشاعرة • فقد حاولوا أن يأتوا بقسول
وسط بين الافراط والتفريط • أي بين ما قالت به الجبرية
وبين ما اعتقده المعتزلة •

ومحاولة الأشاعرة هذه قامت على اثبات شيء للانسان في ايجاد
الفعل • فقالوا : ان للانسان كسباً • ولنستمع لناظم الجبرية
وهو يصور رأيهم فيقول :

وعندنا للعبد كسب كلفا • • • به ولم يكن مؤثرا فلتعرفنا
فليس مجبوراً ولا اختياراً • • • وليس كلاً يفعل اختياراً

أي وعندنا معشراً هل السنة لكل مخلوق يصدر عنه فمسئل
اختياري كسب بسببه كلفه الله بكافة التكاليف • الا أن هذا الكسب
لم يكن مؤثراً تأثير ايجاد في أعماله فاعرف ذلك •

وإذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد لفعله الاختياري • فاعتقد
أن العبد ليس مجبوراً كما قالت الجبرية • وليس مختاراً مطلقاً
كما ذهب الى ذلك المعتزلة بل أمر بين الأمرين • • • ولنمرض رأي
أهل السنة تفصيلاً •

تصوير رأى أهل السنة

قالوا : ان أعمال العباد الاختيارية مخلوقة لله - تعالى - وليس للعبد وقدرته علاقة بها الا على سبيل الكسب ، بمعنى أن الله - تعالى - موجود للفعل ، والعبد كاسب له ومتصف به ، وهذا الكسب هو مدار التكليف والثواب والعقاب .

فالأشاعرة أثبتوا الخلق والايجاد لله - تعالى - وأثبتوا للعبد كسبا ، فلا بد من بيان معنى الكسب فنقول :
اختلف الأشاعرة في تفسير الكسب ، على النحو التالي :

١ - يعضر الأشاعرة توقف في تفسير الكسب ، وقالوا :
أنه مثل التشابه الذي نؤمن به ، ولا نذكر معناه ، فإذا وقع الفعل من العبد ، فان قدرة الله - تعالى - تتعلق به على وجه التأثير والايجاد ، وقدرة العبد تتعلق به على وجه الكسب ، وبمعنى علاقة السوء بالفعل كسبا اختارها الكسبي
الله - تعالى - حيث قال : (لها ما كسبت وتظننا معها
اكتسبت)^(١) وقال : (يعلم سرهم وجههم ويعلم ما تكسبون^(٢))
ومراد هذا اليعسر أن يقول :
نحن نعلم بالبرهان أنه لا خالق سوى الله - سبحانه - ولا تأثير الا لقدرة - تعالى - ، ونعلم بالضرورة أن قدرة العبد العادية تتعلق بيعسر أعماله .

(٢) سورة الأنعام آية : ٣

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٦

ولما يطل الجبر المحض بالضرورة ، ويطل كون العبد خالقا
لأنعائه بالدليل ، وجب التوسط في العقيدة ، فأثبتنا أن
أعمال العباد الاختيارية وآتية بقدرة الله اختراعا ، ويقدر
العبد بوجه آخر من التعلق ، يعبر عن هذا التعلق بالاكساب
الذي تجده من أنفسنا ولا تصرف حقيقته معرفة واضحة تفصيلية
وليس يخيبرنا أو ينقصنا أن نجعل هذا الوجه على التفصيل .

فإن قيل : قولكم أن فعل العبد واقع بقدرة الله اختراعا ، ويقدر
العبد كسبا ، يلزم منه اجتماع مؤثرين على أثر واحد
واجتماع مؤثرين على أثر واحد معلوم الاستحالة .

قلنا : أن فعل العبد وقع بقدرتين ولكن من جهتين
مختلفتين ، فيدخل تحت قدرة الله بجهه الخلق
وتحت قدرة العبد بجهه الكسب ، ولا استحالة
في ذلك مادامت الجهه قد اختلفت .

وحاول البعض الآخر من الأشاعرة تحديد معنى الكسب ،
وأورد (عبد السلام اللقاني) شاح الجوهرة تعريفين للكسب
أحدهما : أن الكسب ما يقع به المقدر بلا صحة انفراد القادر
به . وهو بخلاف الخلق ، فإن الخلق ما يقع به
المقدر مع صحة انفراد القادر به .

والثاني : هو ما يقع به القدر في محل قدرته ، وهو
أيضا بخلاف الخلق ، فالخلق ما يقع به القدر
لا في محل قدرته .

ومعنى الكسب في التعريف الأول : هو الشيء الذي يقع
به الفعل الاختياري من غير صحة كون القادر وهو العبد ينفرد
بذلك الفعل عن طريق المشاركة في الإيجاد ، إذ لا تأثير منه
بوجه ما ، وإنما له مجرد المقارن والمصاحبة للفعل من غير تأثير
والخالق ، - سبحانه - منفرد بالفعل وعموم التأثير .

وفي التعريف الثاني يثبت مشاركة العبد في إيجاد الفعل في
كونه محلا له . فينتج تأثيره أيضا .

فيكون الكسب على كلا المعنيين - مادام قد انتج تأثيره -

أمرا اعتباريا فقط .

ولو تأملت هذين التعريفين وغيرها مما قاله الأشاعرة ، لم
يتبين لك منها حقيقة الكسب الذي يقصدونه ، فحقيقته تأخره
خفية ، اضطرت الأشاعرة إليها لعل مشكلة أعمال العباد وعلاقتها
بالتكليف ، ولشدة خفاء هذه الفكرة وغموضها أصبحت مثلا يضرب
للشيء البالغ الخفاء فيقال (أخفى من كسب الأشعري) .

وقضلا عن خفاء حقيقة الكسب الذي أسنده الأشاعرة للعبد

ربما نجد الحل عند التبريدية ، الذين وضعوا حلا آخر
لتلك المشكلة ، اعتبروه الحل الوسط بين الجبر والاختيار فقالوا •

أن للعبد كسبا يصح التكليف ويكون أساسا للثواب والعقاب
ولكن معناه عندنا هو : العزم والتصميم على الفعل •

وبيان ذلك : أن كل فعل اختياري يقوم العبد بأدائه
بمراحله ثلاث :

المرحلة الاولى : ميل ورغبة من خلق الله - تعالى - •

المرحلة الثانية : عزم وتصميم من خلق العبد وإيجاده

المرحلة الثالثة : وجود الفعل بقدرة الله

فتكون قدرة العبد هي الموثقة في العزم والتصميم ، ويقولون
لما رأينا نفي الجبر ضروريا بلسبنا خلق العزم والتصميم إلى العبد فاذا
عرضنا بالنصوص الدالة على أن الله موجود

لجميع الأشياء • قلنا : ان هذه النصوص العامة مخصصة بالآيات
التي تدل على نسبة الأعمال للعباد ، ومخصصة أيضا بالعقل
الذي يقضى بضرورة نفي الجبر ، فضلا عن أن اثبات تأثير قدرة
العبد في العزم والتصميم كاف في تصحيح التكليف •

مناقشة رأى الماتريدية

الماتريدية انتهبوا الى اثبات تأثير قدرة العبد في أعماله الاختيارية ، وحصروا هذا التأثير كما علمت في العنصر التخصيصي فقط .

ومن هنا يتضح لك أنهم وافقوا المعتزلة من وجه وخالفوهم من وجه آخر .

فوافقهم في اثبات التأثير لقدرة العبد في أعماله الاختيارية ، وخالفوهم في أن تأثير قدرة العبد في بعض أعماله وهو العزم والتصميم ، في حين أن المعتزلة أثبتوا تأثير قدرة العبد في كل جزء من أعماله .

وعلى هذا فرأيهم ان لم يفسر بقول المعتزلة فهو قريب منه وقد علمنا أن رأى المعتزلة مرفوض .

المذهب المختار

بعد أن استعرضنا آراء الفرق الاسلاميه في أعمال العباد الاختيارية ، وفندنا هذه الآراء ، فإنا نرى الحل في هـ المسألة فيما ذهب اليه السلف الصالح ، ومحققوا أهل السنة ، كلام الحرمين ، وأبي اسحاق الاسفراييني وغيرها في أعمال العباد

وهو :

أن الله - تعالى - خلق الانسان ، وخلق له قدرة وإرادة -
القدرة خلقت للتأثير والايجاد ، والارادة خلقت للتخصيص ، فالعبد
مختار في فعله بإرادته ، وبوجود له على الحقيقة بقدرته التي خلقها
الله - تعالى - فيه ، فأفعال العباد الاختيارية على هذا مخلوقة
للعباد ، وواقعة باختيارهم .

ولا يلزم من هذا الرأي ، اثبات خالق غير الله - تعالى -
وهو الامر الذي دفع الجبهة الى القول بالجبر ، لأن الله - تعالى -
جعل العبد فاعلا ومحدثا لفعله وأقدره على ذلك ، ولا بد أن
يأتى فعل العبد موافقا لإرادة الله ومشيئته ، قال - تعالى - :
(وما تشاءون الا أن يشاء الله) (١) .

كما لا يشتبه هذا الرأي بمذهب المعتزلة ، لان المعتزلة
أثبتوا الاختيار المطلق للعبد ، ونفوا أى تأثير لقدرة الله - تعالى -
في أفعال العباد ايجادا أو منعا .

أما الرأي المختار فيثبت أن فعل العبد يتأتى وفقا لمشيئة
الله ، وقدرة العبد وأن كانت موهبة في خلق الفعل وايجاده لكنها
غير مستقلة بالتأثير ، فقد تمنعها قدرة الله - تعالى - عن
التأثير في مقهورها والله أعلم

(١) سورة الانسان آية : ٣٠

الثواب والمعقاب وعلاقتها بأفعال المباد

.....

قال ناظم الجوهرة :

فان يثينا فمحض الفضل . . وان يعذب فمحض المدل

قال الشارح :

ثم فرع على وجوب انفراده - تعالى - بخلق أفعال المباد وأنه لا تأثير لهم فيها سوى الكسب فقال : اذا علمت أنه - سبحانه - هو الخالق لأفعالنا وحده خيرا كانت أو شرا ، وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة في أفعالنا ، فاعتقد أنه - تعالى - ان يثينا على الخير والطاعة فثابته انما هي (بمحض الفضل) أى بفضله الخالص وهو الاعطاء عن اختيار لا عن ايجاب كمنسا يقوله الحكماء ، ولا عن وجوب كما يقوله الممتزلة (وان يعذب فمحض المدل) أى فتعذبية بمدله الخالص وهو وضع الشيء في محلين غير اعتراض على الفاعل ، فليس ظلما ولا جورا ولا واجبا عليه - تعالى - أن يفعله ، لان جميع الكائنات التى مسن جملتها الثواب والمعقاب مملوكة له - تعالى - ناشئة عن قدرته وارادته ، فليس لهما سبب عقلى وانما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له - تعالى - عدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب ، حتى لو انعكس ولالتهما أو أثاب أو عاقب بلا سبق امسارة لكان ذلك منه - تعالى - حسنا لايسأل عما يفعل ، الا أن الخلف في الوعد نقص لايجوز أن ينسب اليه تعالى فيثيب

المطمين البتة انجازا لوعده ، بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل
وكرم ، يجوز استناده اليه - تعالى فيجوز ألا يحاقب الماضي ،

المسألة الثانية عشر

الثواب والعقاب وعلاقتها بأفعال المباد

.....

علمنا ما سبق رأى أهل السنة في أفعال المباد الاختيارية حيث ذهبوا الى أنه - سبحانه وتعالى - هو الخالق لأفعالنا الاختيارية خيرا كانت أو شرا ، وليس لقدرتنا الحادثة إلا الكسب بمعنى أن الله - تعالى - موجود لهذه الأفعال ، والمصعب كاسب لها ، ومُنصف بها .

ومسألة (الثواب والعقاب) فرع عن مسألة أفعال المباد ووجه التفريع ، أنه لم يحصل من المباد خير يستحقون به ثوابا ولا شر يستحقون به عقابا . ولقد صور لنا ناظم الجوهرة وأعلام أهل السنة في هذه المسألة بقوله :

فان يثينا فمحض الفضل . . وان يمدب فمحض المدل

ومراد ، أن يقول : اذا علمت ما سبق ، فاعتقد أنك - تعالى - ان يثينا على الخير والطاعة ، فثابته لنا انما هسى بفضل المحض أى الخالص ، وان يمدبنا فمدله المسحش أى الخالص .

فما معنى الفضل المحض ، والمدل المحض نقول :
الفضل المحض أى الخالص وهو : العطاء عن اختيار كامل والمدل الخالص هو : وضع الشيء في محله من غير اعتراض على الفاعل وهو ضد الظلم الذى هو : وضع الشيء في تفسير

محله مع الاعتراض على فاعله

إذا علمنا هذا فنقول : ان الخلاف في هذه المسألة حصل بين
المعتزلة - الفلاسفة أو الحكماء أهل السنة واليك آراء هذه الفرق
الثلاث بشئ من التفصيل :

أولاً : رأى المعتزلة :

ذهبوا الى القول : بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرته
خلقها الله - تعالى - فيه - فالأفعال الاختيارية مخلوقة
للعبد على سبيل الاستقلال والاختيار .

والثواب مترتب على طاعة العباد ، لان الطاعات كلفنا الله بها
فلا بد أن يكون في مقابلتها من الثواب ما يقابله . فالثواب واجب
على الله - تعالى - لكونه نفعاً مستحقاً للعباد في مقابلة عملهم
فلو تخلف الثواب عن إطاعه عد ذلك ظلماً وقبحاً يتنزه الله -
تعالى - عنهما .

وإذا اقرن العبد معصية ، ولم يُلَبَّ ، فيجب على الله -
تعالى - عقابه جزاء عنها ، لان في ترك العقاب تسوية بين
المطيع والمعاصي ، واغراء للعصاة على اقتراف المعاصي .
فالثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي قانون حتى التفر
الله - تعالى - به .

ثانياً : رأى الحكماء :

ذهبوا الى أن الأسباب تؤثر في مسبباتها بطبيعتها فالطباعه سبب
والثواب مسبب عنها ، وكذلك المعصية والعقاب

فالطاعة ينشأ عنها ايجاب الثواب على الله — تعالى — .
والمعصية ينشأ عنها ايجاب العقاب .

فالمعتزلة : قالوا بوجوب ثواب المطيع ، ووجوب عقاب الماصى
على الله — تعالى — . والحكماء قالوا : بالايجاب ، فما
الفرق بين الايجاب ، والوجوب ؟

جـول :

— الايجاب معناه : وجوب الفعل عن الفاعل بالنظر لذات الفاعل
بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً ، والمراد به هنا صدور الأشياء عن
الله — تعالى — عن طريق العلة والمعلولية ، فلو حصلت الطاعة
نشأ عنها بطريق التعليل الثواب ، ولو حصلت المعصية نشأ عنها
بطريق التعليل العقاب ، وعلى هذا رأى فـالله — سبحانه
وتعالى — لا يملك منع الثواب أو منع العقاب ، حيث لا اختيار له .

— الوجوب : ضرورة حصول الشيء من غير أن يكون معلولاً ،
ومعنى هذا أن الثواب لا بد من حصوله من الله — تعالى —
لأنه لو لم يفعله للتم على ذلك أن يتصف بالظلم أو القبح .

والله - تعالى منزله عنهما • والعقاب كذلك فالثواب والعقاب عند المعتزلة كلاهما حتى واكيد لان كلا منهما واجب عليه - تعالى - • الا أن الله يملك أن يمنع الثواب أو العقاب لأنها واجبان عليه باختياره •

رأى الأشاعرة ؛

ذهبوا الى أن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى - • حتى الطاعة والمعصية مخلوقتان لله - تعالى - أيضا ، فالعبد والحال كذلك لم يفعل خيرا حتى يستحق عليه ثوابا ، ولا شرا حتى يستحق عليه عقابا •

وعلى هذا ؛ فتواب الطائعين في الآخرة بفضل الله الخالص عن اختيار كامل ، لا عن ايجاب كما قال الحكماء ، ولا عن استحقاق للعباد ووجوب عليه - تعالى - في مقابل عملهم ، كما قال المعتزلة ، ويدل لذهب الأشاعرة أن الطاعات بسن العباد وان كثرت ، لانفس بشكر بعض ما أنعم الله به عليهم من النعم التي لا تحصى ، والخيرات التي لا تحصر ، فكيف يتصور استحقاقهم عوضا على هذه الطاعات •

وكذا عقاب العصاة ، انما هو بعدله الخالص • لأنه - تعالى - يتصرف في ملكه الخالص •

فالطاعة لا تكون سهيا فتستلزم الثواب ، والمعصية لا تكون سهيا
فتستلزم العقاب ، لكنهما امارتان فقط ، بمعنى أن الطاعة تدل
على الثواب لمن أطاع ، والمعصية تدل على العقاب لمن عصى .
حتى لو عكس الله - تعالى - دلا لتهما بأن قال : **من**
أطاعني عذبتة ، ومن عصاني أشيتة ، لكان ذلك منه حسنا ،
فلا حرج عليه لايسأل عما يفعل .

هذا ما يقرره العقل ، أما من ناحية الشرع ، فقد عرفنا
أن الوعد بالثواب لايجوز أن يتخلف شرطا ، أما الوعيد بالعقاب
فيجوز الخلف فيه لانه كرم وفضل كما سبق أن فصلنا ذلك في
مسألة الوعد والوعيد .

والله أعلم .

الصالح والأصلح

قال : ناظم الجوهرة :

وقولهم ان الصلاح واجب عليه زور ما عليه واجب
ألم يروا ايلاءه الأطفالا وشبهها فحاذر المحالا

قال : الشارح :

ثم أشار الى المسألة المترجمة في كتبهم بمسألة وجوب الصلاح والأصلح فقال (وقولهم) أي المعتزلة - وان لم يتقدم لسهم ذكر لشبهة هذا المذهب عنهم - (ان الصلاح) يعني فعله بالعباد (واجب عليه) تعالى فتوكله بخيل وسفه يستحق بسفه الذم وفعله حكمة ومصلحة يستحق بهما المدح (زور) خبير المبتدأ - أي مزين الظاهر فاسد الباطن - فهو باطل - لأنه لو وجب عليه - تعالى - الأصل لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر ، وفي الآخرة بالمذاب الأليم المخلد - سيما المبتلى في الدنيا بالأصقام والمحن والأقاسم - وأيضا لو وجب عليه - تعالى - الأصل لما بقى للتفضل مجال ولم يكن له - تعالى خيرة في الإنعيام - وهو باطل - لقول - تعالى - : (وربك يخلق ما يشاء ويختار) (ويختص برحمته من يشاء) (ما) أي ليس (عليه) - تعالى - لخلقه شيء (واجب) من فعل أو ترك ، لأن أفعاله كلها جائزة

بالنظر الى ذاتها ، وافضة على وجه الاحسان والفضل ؟ أى
على وجه المؤاخذة والعدل ، لا يجب منها شىء عقلا ولا يستحيل
ولأنه — سبحانه — فاعل بالاختيار • فلو وجب عليه فعل أو
ترك لما كان مختارا فيه لأن المختار : هو الذى يتأتى منه
الفعل والترك • وتبه على فساد ما ذكر بقوله (ألم . يروا)
أى المعتزلة بأبصارهم (ايلامه) تعالى (الأطفال) جمع
طفل • وهو من لم يبلغ الحلم (وشبهها) كالدواب والمعجزة
فانه لانقح لهم فى انزال الأسقام بهم (فحاذر المحالا) أى
احذر عقاب الله — تعالى — النازل بهم على ضلالهم •

المقالة الثالثة عشر

فعل الصلاح والأصلح للعباد

فعل الصلاح والأصلح للعباد ، من الأمور الجائزة في حق الله - تعالى - ، كما أنها من مسائل علم التوحيد التي جرى حولها النزاع بين أهل السنة والمعتزلة ، حيث انفرد المعتزلة بالقول بها ، حتى كادت أن تكون علما على مذهبهم ، ولذا رأينا ناظم الجوهرة يقول : (وقولهم) دون أن يتقدم ذكر (المعتزلة) وهم عائد الضمير لشبهة هذا المذهب عنهم .

والمراد بالصلاح : ما قابل الفساد ، كالإيمان في مقابلته الكفر .

والمراد بالأصلح : ما قابل الصلاح في علو المرتبة ، فاعلى الجنة أصلح من أسفلها .

رأى المعتزلة :

قالوا : لما كانت أعمال الله - تعالى - معللة ، ويقصد منها إلى غاية وهي نفع العباد ، فإذا كان هناك أمران أحدهما صلاح للعباد والآخر فساد ، وجب على الله - تعالى - أن يفعل الصلاح منهما وإذا كان هناك أمران أحدهما صلاح لهما والآخر أصلح منه ، وجب على الله - تعالى - أن يفعل الأصلح منهما للعباد دون الصلاح .

واستدلوا على ذلك بقولهم : ان الصلاح حكمة ومصلحة يستحق فاعله المدح ، فيجب على الله - تعالى - فعله بالعباد وترك الصلاح بخل وسفه يستحق تاركه الذم ، فيجب على الله فعله ، لأن هتزه عما يستحق به الذم ، واذا كان هذا حكم الصلاح ، فالأصلح أولى وأحق بهذا الحكم .

وبعد أن اتفق المعتزلة على وجوب الصلاح والأصلح على الله - تعالى - اختلفوا :

- فذهب الهنغاديون منهم الى أنه يجب على الله - تعالى - ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى الأوفق فسي الحكمة والتدبير .

- وذهب المصريون الى وجوب الأصلح في الدين فقط بمعنى الأنفع .

رأى أهل السنة :

ذهبوا الى القول : بأن الله - تعالى - لا يجب عليه لخلقه شيء من فعل أو ترك ، لأنه - سبحانه وتعالى - فاعل بالاختيار ، فلو وجب عليه - تعالى - فعل ، أو وجب عليه ترك لما كان مختاراً فيه ، لأن المختار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ، وأفعاله - تعالى - كلها جائزة بالنظر الى ذاته - تعالى - ، واقعة على وجه الاحسان والتفضل ، أو

على وجه المواخذه والمدل ، فلا يجب ولا يستحيل عليه -
تعالى - منها شيء عقلا . واستدل أهل الحق على صحة رأيهم
بإدلة أخرى منها :

١ - أن المفهوم الذي يتصوره العقل ، من لفظ الواجب معنيان .
معنى شرعى وهو : الذى ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل ،
ومعنى عقلى وهو : ما يترتب على تركه محال .

ولا يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له - سبحانه -
لأن لحاق الضرر لله - تعالى - محال ، وليس فى ترك الصلاح
والأصلح لمبادء محال - فوجبها على الله - تعالى محال

٢ - أنه - تعالى - قادر حكيم له تمام القدرة ، وكمال الإرادة ،
يتصرف ولا معقب لحكمه ، وتنفذ مشيئته ولا راد لقضائه ، وقد
ارتكر فى العقول وثبت عند أرباب النهى : أن من كان هذا
شأنه لم يجب عليه شيء ، فان إيجاب شيء عليه يقتضى أن
يكون مقسورا مجبرا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقد أبطل أهل السنة أدلة المعتزلة بما يلى :

١ - ثبت بالأدلة القاطمة كرم الله - تعالى - ، ولطفه وحكمته
وعدله ، فترك الصلاح لمبادء ليس بخلا ولا سفها ، وانسما
هو مدل وحكمه .

- ايجاب الصلاح والأصلح على الله - تعالى - يتنا في مسع
اختياره ، وقديين - سبحانه وتعالى - أن ما وقع ففسى
الكون بمشيئته واختياره قال - تعالى : (أن ربك فعال
لما يريد)^(١) وقوله - تعالى - : (وروا^٢ يخلق ما يشاء
ويختار)^(٢)

٣ - لو وجب عليه - تعالى - الأصل لمباده لما خلق الكافر
الفقير المعذب في الدنيا بالفقر ، وفي الآخرة بالمعذاب
الأليم المخلد ، لاسيما المبتلى في الدنيا بالاسقام والمحن
والآفات .

٤ - أن مذهبهم ضد ما نشاهده في الدنيا من فقر وايتتلاء
بالمحن والأمراض وقد تجتمع هذه الأشياء في شخص واحد ،
وهي بالضرورة ليس فيها صلاح ولا أصلح .

ونعود الى ناظم الجوهرة حيث صور الرد على المعتزلة كما
هو مذهب أهل السنة بقوله :

وقولهم ان الصلاح واجب . : عليه زور ما عليه واجب
ألم يروا ايلامه الأطفالا . : وشبهها فحاذر المحالا

ومراده من هذا القول :

أن القول بوجوب الصلاح على الله - تعالى - زور وبهتان

(١) سورة هود آية : ١٠٧ (٢) سورة القصص آية : ٦٨

لأن الله - تعالى - لا يجب عليه شيء أصلاً ، ولو كان الصلاح واجباً ، لما أنزل الله - تعالى - الآلام وشبهها بالاطفال ، وليحذر كل من اعتقد وجوب الصلاح على الله - تعالى - نزول عقاب الله الشديدي .

تعقيب على هذه المسألة :

نحن نعتقد صحة مذهب أهل السنة ونقول به ، لقوة أدلتهم ، وصحة الزا ماتهم للمعتزلة ، إلا أن الانصاف يقتضينا أن نقول كلمة الحق .

فيجب أن نعرف أن المعتزلة من أقوى الفرق الاسلامية عقلاً ، وانضجهم فكراً ، ولهم مواقف مشرفة في الرد على خصوم الاسلام من فلاسفة ، وأهل الذمة ، وتكون محققين اذا قلنا : ان المعتزلة هم الذين فتحوا باب الاستدلال العقلي على مصرا عيه في الساحة الاسلامية ، وأثروا الفكر الاسلامي بأبحاثهم العقلية ، فكيف نتصور - والحال كذلك - أن يذهبوا في هذه المسألة مذهباً يتعارض مع ما هو مشاهد محسوس ، بالطبع لانتصور منهم ذلك .
التصحيح أنهم لم يقصدوا بقولهم : بوجوب الصلاح على الله ، بابتصار العقل البشري من هذا الوجوب ، وما فهمه أهل السنة حتى رتبوا على فهم تلك الالتزامات ، بل قصد المعتزلة بذلك : أن الله - تعالى - فعل ما فيه الحكمة بالنسبة لعباده ، بمعنى أن كل ما هو واقع بكل عبد هو مصلحة له اقتضتها حكمة الخبير العليم ، سواء كان الواقع خيراً أم شراً . وهذا أمر أجمع المسلمون

عليه ، فلا خلاف بين الفريقين ، الا أننا مع انصافنا للمعتزلة نعيب عليهم استعمال كلمة (الوجوب عليه - تعالى -) لما فيه مسن اساءة أدب منهم ، لأن الوجوب يوهم التكليف والالزام ، وبعبارة أخرى يوهم القهر والتأثير بالأغيار ، وكلاهما من أركان النقص الذي يتزاه الله - عنها - ، وتنزيه الله - تعالى - أمره محصر للمعتزلة على اثباته .

وان كان الأمر في هذه المسألة على هذا النحو ، فليس غريباً أن نرى - فيما اطلعنا عليه - أن المحققين من المحدثين يذهبون الى أنه ينبغي غض النظر عن هذه المسألة لاختلاف المتكلمين في تحديد المراد بالصلاح والأصلح الواجب على الله - تعالى لكون المتبادر من أدلة الفريقين أنها واردة على غير دعوى محددة ، فهذا صاحب كتاب التحقيق التزم في علم الكلام يقول في ص ١٤٦ : (لما كان هذا الكلام نقل عنهم مضطرباً ، ولم تهتد فيه الى تحقيق ، فقد رأينا تركه مخافة عدم مصادفة الواقع والسلبه يهدينا الى سواء السبيل)

وتعرضنا لهذه المسألة بالبحث جاء بدافع ارتبا طنا بمنهج ناظم الجوهرة وشارحها

والله أعلم

ارادة الخير والشر

قال ناظم الجوهرة :

وجائز عليه خلق الشر الخير كالاسلام وجهل الكفر

قال الشارح :

ثم رد على المعتزلة أيضا في قولهم : انه - تعالى -
يبتغ عليه ارادة الشرور والقبائح ، زعموا أنه تعالى أراد بمن
الكافر الايمان^{والخير} لم يقع منه ، لا الكفر وان وقع ، وكذا أراد بمن
الفاسق الطاعة لا الفسق ، حتى أن ما يقع من الخلاف خلاف
مراده - تعالى - . وينوا ذلك على أصلهم الفاسد من الحسن
والقبح العقليين بقوله : (وجائز) عندنا (عليه) - تعالى
(خلق) أي ارادة ايجاد (الشر) باجرائه على أيدي المباد
وهو ما يعبرون عنه بالقبيح - وهو ما يكون متعلق عليه الذم في
العاجل . والعقاب في الآجل (و) ارادة خلق (الخير)
وهو ما يعبرون عنه بالحسن ، وهو ما يكون متعلق المدح فسي
العاجل والثواب في الآجل ، والأحسن تفسيره بما لا يكسبون
متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح ، وهذا واتع عندنا برضاء -
تعالى - وبمحبتة أي ترك الاعتراض على فاعله - والأول بخلافه
لما على فاعله من الاعتراض . قال - تعالى - (ولا يرضى
لعباده الكفر) ، (ان الله لا يأمر بالفحشاء) وكلاهما

خُذنا بإرادته — تعالى — . لأن إرادته — تعالى — متعلقة بكل ممكن كائن ، غير متعلقة بما ليس بكائن . لقوله — عليه الصلاة والسلام — (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) . ويلزم على مذهب المعتزلة : أن أكثر ما يقع في الكه — تعالى — غير مراد ، ومثل الخير والشر على طريق اللف والنشر المشوش . فمثل للخير بقوله (كالاسلام) أي إرادته — تعالى — خلاق الاسلام فيمن شاء من عباده ومثل للشر بقوله (وجهل الكافر) أي إرادته — تعالى — خلق ما ذكر فيمن أراد من عباده . وتقدم تعريف الجهل ، وانقسامه الى بسيط ومركب ، والكفر خصه الايمان . فهو انكار ما علم بهجى النبي — صلى الله عليه وسلم — به من الدين بالضرورة ، أو ما يستلزمه كالتقاء المصحف في القادورات .

المسألة الرابعة عشر

ارادة الخير والشر والخلاف فيها

الخلاف في مسألة ارادة الخير والشر ، أي عموم ارادته —
تعالى — للكائنات خيرا وشرها ، مرتبط ارتباظا وثيقا بأمر
ينبغي علينا توضيحها ، قبل عرض الآراء حول هذه المسألة ،
فينبغي أن نوضح : هل هناك تلازم بين الرضا والمحبة من جانب
والارادة من جانب آخر ، وهل مفهوم هذه الألفاظ واحد أم مختلف
وما المراد بالأمر — أيضا — وهل يلزم من وجود الأمر وجود الارادة
أو الرضا والمحبة أم لا ؟

وهل يستقل العقل بادراك الحسن في الفعل فيحكم بأنه حسن
أولا يستقل بذلك فيتوقف حتى يرد الشرع بحسنه أو قبحه؟

أما الشق الأول :

فالمعتزلة لم يفرقوا بين هذه الألفاظ ومفهومها ، وذهبوا إلى
القول بأن الرضا والمحبة شيء واحد ، ومفهومها هو مفهوم الارادة
فإذا قيل : أراد الله كذا فهو كما لو قيل : رضى الله —
تعالى — عن كذا وأحبه ، كما أن الأمر يتفق مع مفهوم هـ
الألفاظ مخالفاً بمعنى واحد ، وكلها أمور متلازمة .

وأهل السنة :
.....

ففرقوا بين هذه المفهومات ، لكون الارادة : صفة قديمة
تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، والرضا : هو قبول الفعل
وترك الاعتراض ، والأمر : هو الطلب القائم بالنفس أو اللسلف
الدال عليه ، فالأمر غير الرضا والمحبة ، وكلاهما غير
الارادة وقرروا :

أنه لا يلزم من ارادة الشيء حبه أو الرضا به ، كما لا يلزم من
حب الشيء أو الرضا به ارادته ، فقد يريد الانسان شيئاً ولا يحبه ،
وقد يحب الانسان شيئاً ولا يريد .

كما أنه لا يلزم من الأمر بالشيء ارادة وقوعه ، لكون الارادة
غير الأمر ويتفرع عن ذلك :

١ - أن الأمر والارادة قد يجتمعان معاً : فإيمان أبي بكر
وسائر المؤمنين ، قد أمر الله - تعالى - به وأراد ، أي
خصص وجوده في وقت معين .

٢ - وقد يرغمان معاً كالكفر من المؤمن ، قاله -
تعالى - لا يأمر به ، ولم يرد .

٣ - وقد يوجد أحدهما دون الآخر :
- فيوجد الأمر دون الارادة ، كما يمان الكفار ، حيث أمر

- الله - تعالى - بالايمان ، ولم يرد ، منهم .
- وتوجد الارادة بدون الامر ككفر سائر الكفار ، فقد اراد الله
- تعالى - منهم الكفر ، ولم يأمر به .

أما الحسن والقبح في الأعمال :

فالمعتزلة : بعد أن اصطالحوا على اطلاق القبح على الشر والحسن على الخير ، ذهبوا الى القول بأن أعمال العباد الاختيارية تتصف بالحسن والقبح قبل ورود الشرع ، لأن اتصافها بأحد الأمرين راجع الى الأعمال ذاتها أو لأوصاف فيها أو لوجوه واعتبارات .

والمقل قد يستقل بادراك الحسن كادراك حسن الصدق وقبح الكذب ، وقد لا يستقل بادراكه مثل حسن صوم آخر يسوم من رمضان ، وقبح صوم يوم عيد الفطر ، والشرع وظيفته تأكيد ما يستقل العقل بادراكه ، والكشف عما لا يستقل العقل بادراكه .

أما أهل السنة فقالوا :

أن الحسن : هو ما حسنه الشرع وأمر به ، والقبح هو ما نهجه الشرع ونهى عنه ، وليس للعقل دخل في هذا ،
أعمال العباد الاختيارية لا تتصف بحس ولا قبح قبل ورود الشرع .

وبتوضيح هذه الأمور نعود الى المسألة التي نحن بصدد
الحديث عنها ، وهي ارادة الخير والشر . والتي تتحصر في
الاجابة عن سؤال مفاده : هل يريد الله - تعالى الشور أم
لا ؟

والنزاع فيها بين أهل السنة من جائب والمعتزلة من جانب
آخر ، واليك رأي الفريقين :

رأى أهل السنة :

ذهبوا الى أن كل كائن تحقق في الوجود فهو بإرادة الله -
تعالى - كان هذا الكائن خيرا أو شرا ، فلا يخرج شيء مسن
الوجود الممكن عن ارادته ، وما لم يتحقق في الوجود فهو غير
مراد لله - تعالى - سواء كان خيرا أو شرا لعدم تعلق
ارادته - سبحانه - بما ليس موجودا ، واستدلوا على صحة
مذهبهم بما يلي :

١ - اجماع الأمة على بقاء قول رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) مطلقا
بدون تشييد ، فيشمل فعل الله - تعالى - وفعل العبد

٢ - قوله - تعالى - (فمن يريد الله أن يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يريد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) (١)

- فهذه آية صريحة في أن الاضلال بإرادة الله - تعالى - .
- ٣- قام الدليل على أن جميع الكائنات بخلق الله - تعالى -
وبإيجاده واختياره ، ويلزم من خلق الكائنات بالاختيار أن
يكون مريدا لها ، قال - تعالى - : (فعال لما يريد) (١)

رأى المعتزلة :

ان الله - تعالى - لا يريد الشرور سواء وقعت أولم تقع ،
وان وقعت فهي بإرادة العبد فقط ، ويريد الله الخير أي يحبه
سواء وقع في الكون أو لم يقع ، فيريد الايمان من الكافر مع أنه
لا يقع منه ، ولا يريد الكفر وان وقع . فلا تلاقح بينهم بين ارادة
الله - تعالى - ووقوع الفعل من العبد ، ولا بين عدم ارادة الله
تعالى - للفعل وعدم وقوعه . وهذا خلاف ما ذهب اليه أهل
السنة ، لأنهم يقولون بالتلاقح بين الفعل و ارادة الله - تعالى -
وبين الوقوع ، وعدم الارادة .

واستدل المعتزلة على صحة رأيهم بالمقل والنقل :

أما الأدلة العقلية فيقولهم :

- ١- الكفر غير مأمور به ، وكل ما ليس مأمورا به ليس مرادا . ينتج
الكفر ليس مرادا .

(١) سورة هود آية : ١٠٧

المقدمة الأولى (الكفر غير مأثور) مسلمة لأن هذا أمر متفق عليه من الجميع ودليل المقدمة الثانية (كل ما ليس مأثورا به ليس مرادا) أن الأمر والارادة بمعنى واحد .

٢ - لو كان الكفر مرادا لكان الكافر بكفره مطيما ، لكن التالي باطل لأن الكافر عاصي بالاجماع ، فالكفر غير مراد ، ومثله جميع الشرور والقبائح .

٣ - ارادة الشر شر ، و ارادة القبيح قبيح ، والله منزه عن الشرور والقبائح .

٤ - العقاب على ما اراده الله - تعالى ظلم - بمعنى أن الله - تعالى - اذا اراد المعصية من انسان مثلا وعاقبه عليها يكون ذلك ظلما ، والله - تعالى - منزه عن الظلم ، والمعاصي والشرور غير مرادة لله - تعالى - .

أما أدلة المعتزلة النقلية فكان عابدا :

- ١ - قول الله - تعالى - : (وما الله يريد ظلما للعباد) (١)
- وقوله - تعالى - : (وما الله يهتد ظلما للعالمين) (٢)
- فهذه النصوص تدل على أن الله لا يريد شيئا من الشر مطلقا .
- لأنه - تعالى - نقي عن نفسه ارادة أى نوع من الظلم ، خاصة وقد جاءت كلمة (ظلم) نكرة في سياق النفي .
- فأفادت العموم .

(١) سورة غافر آية : ٣١

(٢) سورة آل عمران آية : ١٠٨

٢ - قوله - تعالى - : (قل ان الله لا يأمر بالفحشاء) (١)
ووجه الاستنباط بهذه الآية : هو أن نفي عن نفسه أن
يأمر العباد بالفحشاء ، والأمر والارادة بمعنى واحد ،
فنفي الأمر يستلزم نفي الارادة .

٣ - قوله - تعالى - : (ولا يرضى لعباده الكفر) (٢) فقد
أفادت هذه الآية أن الله لا يرضى الكفر لعباده ، والرضا
هو الارادة ، فنفي الرضا نفي للارادة .

تبيين لك من أدلة الفريقين أنها اتفقا على أن الخير مراد
لله - تعالى - والخلاف بينهما في الشر ، أهل السنة ذهبوا
الى أن الشر مراد لله أيضا ، والمعتزلة قالوا : ان الشر
مراد للعبد . هذا من ناحية :

كما تبين لك أن الخلاف بين الفريقين مرجعه الى الخلاف
بينهما في فهم معنى الارادة من الله - تعالى - :

فبينما يرى المعتزلة : أن إرادة الله هي موافقة أمره ،
فكل ما أمره فهو مراد له ، وكل ما نهى عنه فهو غير مراد له ،
وتطبيقا لهذا أو لفهمهم قالوا : بما أنه من المتفق عليه ان
الله لا يأمر الا بما هو خير ، فيجب أن يكون من المتفق عليه اذاً ألا
يريد الشر مطلقاً .

(١) سورة الاعراف آية : ٢٨

(٢) سورة الزمر آية : ٧

لكن الأمر ليس كذلك . لعنى أهل السنة . لأنهم يرون أن ارادة الله توافق علمه ، فكل ما علمه أزلا أنه سيكون فهو مراد الله — تعالى — ، وما علم أنه لن يكون فهو غير مراد له والنتيجة المنطقية لهذا الفهم هي : أن كل ما يقع فى هذا العالم مسن خير أو شر فهو مقدر من الله — تعالى ومعلوم له أزلا ، وعلمى ضوء هذا الفهم يكون الشر مرادا لله أيضا كالخير .

فموضوع النزاع الثانى فى هذه المسألة أو بعبارة أخرى محل البحث هو : هل الارادة متصلة بالأمر ولازمة له كما يرى المعتزلة . أم أنها متصلة بالعلم كما هو مذهب أهل السنة .

والرأى الذى نرجحه هو رأى أهل السنة لأن الارادة شىء ، والأمر شىء آخر ، ولورجعت الى أدلة المعتزلة العقلية وجدتها مبنية على ان الارادة والأمر والرضا والمحبة أمور متلازمة أو بمعنى واحد ، وقد تبين لك أن الحق خلاف ذلك .

أما أدلتهم العقلية فدليلهم الأول والثانى مبنى على أن الأمر والارادة شىء واحد وقد ثبت لك اختلافيهما ، وقولهم أن ارادة الله تهب فردود لأن الله لا يقبح منه شىء ، غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه ، وقولهم أن العقاب ظلم ، رده الأشاعرة : أن هذا لا يعد ظلما ، لأن ذلك تصرف منه سبحانه فى خالص ملكه فضلا عن أنه تعالى لايسأل يفعل ، والله أعلم .

الايان بالقضاء والقدر

قال ناظم الجوهرة :

وواجب ايماننا بالقدر . وبالقضاء كما أتى في الخير

قال الشارح :

(وواجب) شرعا علينا معاشر المكلفين (ايماننا) أي تصديقنا (بالقدر) أي بتقدير الله — سبحانه — الأمور واحاطته بها علما ، وهو عند الأشاعرة : ايجاد الله — تعالى — الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبق ما سبق العلم . وعند المالكية تحديد — تعالى — أزلا كل مخلوق بجدته الذي يوجد به من حسن وقبيح ونفع وضروما يحو به من مؤمن ومكان ، وما يترتب عليه من طاعة وعصيان ، وثواب وعقاب وغفران ، والظاهر أنه اختلاف عبارة ، فهما راجعان الى قول بعضهم المراد من القدر : أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها تسبلا ايجادها ثم أوجد ما سبق علمه أن يوجد ، فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته .

(وبالقضاء) أي وقضاء الله تعالى . وهو لغة الحكم . وعرفه المالكية بأنه الفعل مع زيادة احكام ، والايان بالقضاء والقدر يستدعي الرضا بهما . والمقصود : بيان وجوب اعتقاد

عموم ارادة الله - تعالى - وقد رتب وعلمه لما مر من أن الكسـل
يخلقه - تعالى - وهو يستدعي العلم والقدرة والارادة لعدم الاكراه
والاجبار ، والرد علواً لمعتزلة لأنهم هم القدرية ، وهم قدر يتسان
أولى وهي تكرر سبق علمه - تعالى - بالاشياء قبل وجودها ،
وتزعم أن الله - تعالى - لم يقدر الأمور أزلاً ، ولم يتقدم علمه -
تعالى - بها ، وانعام ما جاء به العلم ، وهؤلاء انقضوا قبل
ظهور الشافعي - رضى الله عنه تعالى - وقدرية ثانية وهم
مطبقون على أن أعمال العباد مقدرة لهم ، وواقعة منهم على
جهة الاستقلال بواسطة الأقدار والتكفين ، وهو مع كونه مذهباً باطلاً
أخف من المذهب الأول ، والزمام الشافعي أيهم بقوله : ان سلم
القدرية العلم خصوا اذ يقال لهم : أتجوزون أن يقع في الوجود
خلاف ما تضمنه العلم ، فان منحوا وفقوا ، وان جازوا لزمهم نسبة
الجهل اليه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - خاص بالأولى
ومراد الناظم الرد عليهم فقط لثلاثاً يتكرر مع قوله السابق (فخالق
لعبده وما عمل) والأدلة النقلية من الكتاب والسنة واجتماع
الصحابة وغيرهم متضافرة على اثبات قدرته سبحانه وتعالى ، وأشار
بقوله : (كما أتى في الخبر) الى أن دليل ذلك سمى .

المسألة الخامسة عشر

القضاء والقدر وحكم الايمان بهما

من ضمن الأمور التي يجب على المكلفين الايمان بها شرعا ،
الايمان بالقضاء والقدر ، بمعنى أن نعتقد أن كل شيء بقضاء
الله وقدره ، لأن الايمان بهما عبارة عن التصديق بعلم الله ،
وارادته ، وقدرته ، والايمان بهذه الصفات واجب .

والمكلمون جميعهم متفقون على وجوب الايمان بالقضاء والقدر
لكونه ركنا من أركان الايمان ودليل ذلك :

— قول رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : (لا يؤمن عبد
حتى يؤمن بأربعة أشياء ، يشهد أن اله الا الله ، وأنسبى
رسول الله بعثنى بالحق ، ويؤمن بالبعث بعد الموت ، ويؤمن
بالقدر خيره وشره وحلوه ومره) .

— وقوله — صلى الله عليه وسلم — حين سأله جبريل — عليه
السلام — : عن الايمان والاسلام والاحسان ، فقال — عليه
الصلاة والسلام — : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله ، وتؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره (

والخلاف بين أهل السنة في تحديد معنى القضاء والقدر على

النحو التالى :

رأى الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة الى أن القدر معناه :

ايجاد الله - تعالى للأشياء على قدر مخصوص ، وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبقاً لما سبق العلم بها .

فالقدر عندهم عبارة عن الایجاد (وهو تعلق القدرة التّجيزي بالأشياء على حسب علمه وإرادته من غير زيادة ولانقصان) وعسلى هذا فهو من صفات الأعمال فيكون حادثاً .

وقالوا في القضاء : هو ارادة الله الاشياء في الأزل على ما هي عليه فيما الایزال .

وما دام هو ارادة الله ... فالقضاء اذا من صفات الذات عند الأشاعرة ، وصفات الذات قديمة ، فالقضاء عندهم قديم .

رأى الماتريديه :

قالوا القدر هو : تحديد الله أزلاً كل مخلوق بحدده السندي يوجد عليه من حسن ، وقبح ، ونفع وضر وما الى ذلك . أى أن الله - تعالى - علم أزلاً صفات المخلوقات .

فالقدر عندهم راجع لنفس الارادة أو العلم ، لأن كلمة (تحديد) في تعريفهم للقدر تحتل التحديد بالعلم أو بالارادة

وكلتا الصفتين من صفات الذات • فالقدر اذا قديم عند الماتريدية

أما القضاء فقالوا هو : ايجاد الأشياء مع زيادة الاحكام
والاثنان فهو صفة فعل عند الماتريدية •• وصفات الأفعال حادثة
فالقضاء عندهم حادث •

ما سبق يتبين لك أن القدر عند الأشاعرة حادث ، والقضاء
قديم والحال على عكس ذلك عند الماتريدية •

واذا علمنا أن الغرض هو وجوب الايمان بهما ، وهذا أمر
متحقق عند الجميع وفي اعتقادهم • لذا رأينا الشيخ (عبيد
السلام اللقاني) يقول في شرحه لجوهرة التوحيد : ان الخلاف
بينهما في العبارة فقط أي أنه خلاف لفظي ، ولكن كيف يكون الخلاف لفظي
والقدر عند الماتريدية قديم وعند الأشاعرة حادث ، والقضاء على
عكس ذلك ، فالخلاف حقيقي ، ونحن نرى أن رأى الماتريدية أحق
بالقبول ، لأن القضاء عبارة عن الفعل مع الاتفاق ، أما القدر
فله معان ثلاثة أحدها : العلم المحيط بمقادير الأشياء وجميع
أحوالها التي تكون عليها ، وهذا ما ذهب اليه أكثر المتكلمين
ومنهم الماتريدية بصفة خاصة •

ولنرجع الى قول ناظم الجوهرة لتستمع اليه وهو يرد على القدرية
ويصور رأى أهل السنة بقوله :

وواجب ايماننا بالقدر •• وبالقضاء كما أتى الخبر

ومراده أن يقول : وإيماننا بالقدر والقضاء واجب يكفر
مكثرها ، لماورد في الخبر وهو الحديث الدال على أنه
لايمان لمن لا يؤمن بالقضاء والقدر وهذه اشارة للدليل السمعى

وإذا علمت أن مرجع القضاء والقدر الى صفات الله تعالى من
علم وقدرة وإرادة ، وهذه الصفات ثابتة بالدليل العقلى أيضا ،
فدليلها دليل على اثبات وجوب الايمان بالقضاء والقدر . وعلى
هذا فالقضاء والقدر ثابت بالدليل السمعى ، والدليل العقلى
فتنبه .

قلنا أن الناظم صور رأى أهل السنة ورد ينظمه على القدرة
فمن هم القدرة المقصودون بالرد ؟

نقول :

القدرة نوعان :

القدرة الأولى : وهى التى تزعم أن الله - تعالى - لم يقدر
الأمر أزلا ، ونقول : ان الأمر أنف . أى يستأنقه الله علما
حال وقوعه ، على معنى أن الله - تعالى - لا يعلم بالشئ
الا بعد وقوعه ، ولقبوا بالقدرة لخوضهم فى القدر ، حيث
بالغوا فيه .

القدرة الثانية : هم الذين يستندون أفعال العباد الى قدرهم •
ويقولون : ان العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدره خلقها الله
فيه • وهم المعتزلة •

والفرقة الأولى هي المقصودة بورد الناظم في هذه المسألة •
لأنها تذكر سبق علم الله - تعالى - بالأشياء قبل وقوعها • فهم
كفار قطعا •

أما المعتزلة فان استندوا أفعال العباد الى قدرهم فانهم
مجمعون على أنه - تعالى - عالم بأفعال العباد قبل وقوعها
وما خالفوا فيه أهل السنة سبق أن رد عليهم الناظم بقوله :
(فخالق لمبدئه وما عمل)

ما سبق يتضح لك وجوب الايمان بالقضاء والقدر • والايمان
بهما يستلزم الرضا بهما • فيجب الرضا بالقضاء والقدر •

فلنأكل أن يقول :

اذا كان الله - تعالى - قد قضى بالكفر والمعصية وتدرهما
على الشخص • فانه يلزم على ذلك الرضا بالكفر والمعاصي • مع
أن الرضا بالكفر والمعاصي معصية : ألا يعد هذا تعارضا •

كذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لا تحملك السماء
والأرض على الذنوب ، كذلك لا يحملكم علم الله () .

... كما لا يجوز الاحتجاج به بعد الوقوع في المعصية تخلصاً من الحد
أونحوه ، بأن وقع شخص في الزنا مثلاً وقال : قدر الله علي
ذلك ، وغرضه التخلص من الحد ، فقد أتى عمر - رضي الله
عنه - بسارق ، فقال له : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله
علي ، فأمر به ، فقطعت يده ، وضرب أسواطاً ، فقبل له في ذلك
فقال : القطع للسرقة ، والجلد للكذب على الله .

... أما الاحتجاج بالقدر بعد الوقوع لدفع اللوم فقط ، فلا بأس به
ففي الحديث الصحيح عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله
عليه وسلم - قال : (احتج آدم وموسى ، فقال له موسى :
يا آدم أنت أيونا خيبتنا ، وأخر جنأ من الجنة ، فقال له آدم :
يا موسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك بيده ، أتومني على
أمر قدر الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة ، فحج آدم
موسى ، فحج آدم موسى ثلاثاً (١) . أي عليه بالحج .
والله أعلم

(١) صحيح التجارى انطرباب في القدر وكتاب التوحيد .

في رؤية الله - تعالى
~~~~~

قال ناظم الجوهري :

ومنه أن ينظر بالأبصار . . . لكن بلا كيف ولا تحصار  
للمؤمنين إذ يحائز عقلت . . . وللمختار دنيا . . .

قال الشارح :

ثم شرع في بيان بعض ما وقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد  
فقال ( ومنه ) أي من بعض جزئيات الجائز عقلا عليه تسعيا إلى  
بمعنى أن العقل إذا خلق ونفسه لم يحكم بامتناع ولا بسوجوب  
( أن ينظر ) أي الله تعالى ( بالأبصار ) جمع بصر بمعنى  
المحل الذي يخلق الله - تعالى - فيه الأبصار عادة عند وجود  
شرطه أو القوة المخلوقة لله - تعالى - كذلك ما لم يرد به برهان  
عن ذلك يعني أن أهل السنة ذهبوا إلى أنه - تعالى - يجوز  
أن يرى . والمؤمنون في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة  
والمكان . إذا الرؤية على مذهب أهل الحق : قوة يجعلها الله  
تعالى - في خلقه لا يشترط فيها اتصال الأشعة والمقابلة المرئى  
ولا غير ذلك . ولكن جرت العادة في رؤية بعضنا بعضا بوجود  
ذلك على جهة الاتفاق لا على سبيل الاشتراط . فقلنا كانت  
الرؤية جائزة لامكانها بدليل السمع المشار إليه بقوله إذ بجائز  
عقلت ، ولا يلزم من رؤيته - تعالى - إثبات جهة - تعالى - إليه  
عن ذلك علوا كبيرا ، بل يراء المؤمنون لا في جهة كما يعلمون

أنه لا في جهة . وخالف في ذلك جميع الفرق ، فأحالتها المعتزلة .  
بناءً على أنها لا تتعلق عقلاً إلا بما هو في جهة ومكان ومسافة  
مخصوصة متمسكين بشبه عقلية اقواها شبهة المقابلة وتقريرها أنه تعالى  
لو كان برئياً لكان مقابلاً للرأى بالضرورة فيكون في جهة وحيز وهو  
محال ، ولكان إما جوهرًا أو عرضاً لأن التمييز بالاستقلال جوهرًا  
أو بالشمعية عرض ، ولكان المرئى إما كله فيكون محدودًا متناهياً  
محصوراً وإما بعضه فيكون متبعضاً متجزئاً إلى غير ذلك . وهذه  
الشبهة أشار إلى جوابها بقوله ( لكن ) النظر الحاصل بحاسة  
البصر للرأى ( بلا كيف ) أى كيف للمرئى من مقابلة وجهه  
ومسافة مخصوصة واحاطة به ، بل يجب تجرده عنه ، فإن الرؤية  
نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولأى شيء شاء ،  
فالمراد بالمخالفة في الكيف وجوب خلورية الواجب تعالى عن  
الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض ، وتمسكوا  
أيضاً بشبه سمعية اقواها قوله ... تعالى : ( لا تدركه الأبصار  
وهو يدرك الأبصار ) وتقرير التمسك به الذي تعرض لجوابه أن  
نفي إدراكه ... تعالى - بالبصر وارد مورد المدح به مدح في  
أثناء المدح فيكون نقيضه وهو الإدراك بالبصر نقصاً وهو على  
الله ... تعالى - محال . وهذا الوجه يدل على نفي الجواز ،  
وأشار إلى جواب هذه بقوله ( ولا انحصار ) يعنى أننا نقول  
أنه تعالى يرى بمعنى أنه يتكشف للأبصار انكشافاً تاماً عند  
الرأى بلاحاطة ولاانحصار له عنده لاستحالة الحدود والنهايات

والوقوف على حقيقة كما هو محمل النص في الآية الشريفة ، وسيأتي  
أنا لنسلم أن الإدراك بالبصر في الآية الكريمة هو مطلق الرؤية. بل  
هو رؤية مخصوصة وهي التي تكون على وجه الاحاطة بجوانب الطرفين  
فالادراك المنفي في الآية أغص من الرؤية ملزم لها بمنزلة الانحطاطة  
للعلم ، فلا يلزم من نفي الإدراك على هذا نفي الرؤية ولا مسن  
كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا وعلق بقوله أن ينظر ( للمؤمن )  
لضمه معنى الانكشاف أي انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافا  
تاما لكل فرد ممن مات محكوما بانتصافه بالايمان والتصديق الشرعي  
سواء كلف به بالفعل أو كان صالحا للتكليف به فيخرج به الكفار  
والناقون فلا يرونه - تعالى - لقوله - تعالى - كلا انهم عنسن  
رسهم يومئذ لمجربون ولأنهم ليسوا من اهل الاكرام والتشريف وقيل  
انهم يرونه سبحانه وتعالى ثم يحجبون عنه فتكون الحجة حاضرة  
عليهم . وجعل التوبى محل الخلاف في المناقق ، وأما الكافير  
غيره فلا يراه اثباتا كما يراه سائر الحيوانات غير المقلاء ، ويدخل  
الملائكة ويؤمنو الجنة والأم السابقة والصيان والبه والبيجانين الذين  
أدركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن اتصف بالتوحيد مسن  
أهل الفترة لأنه ايمان صحيح إذ هو في حكم ما جاء به الرسول  
في الجملة بناء على أن رجال غير هذه الأمة يرونه في الجنة  
وهي محل الرؤية من غير خلاف . وأما رؤيته في عرصات القيامة  
ففي السنة ما تقضى وتوعها للمؤمنين ونهيا وهو الصحيح والعمول  
في اثبات الرؤية عند أهل السنة انما هو الدليل الصمى وذلك



## الكتاب والسنة والاجماع \*

أما الكتاب فأيات كثيرة منها ما أشار إليه بقوله : ( إذ بجائز عقلت ) أي حكمتنا بجواز الرؤية وامكانها عقلا لأن الله - تعالى - علقها بوجود أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأله موسى - عليه السلام - رب أرني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني - وتقرير الدلالة منه أنسه إشارة الى قياس حذقت كبراه للعلم بها ترتبيه الله تعالى علق رؤية ذاته المقدسة على استقرار الجبل حال تجليه تعالى له وهو أمر ممكن في نفسه ضرورة ، وكل ما علق على الممكن لا يكون الا ممكنا لأن معنى التعليق الاخبار بأن المعلق يقع على تسديد وقوع المعلق عليه ، والمحال لا يقع على شيء من التقادير ، فلو لم تكن الرؤية ممكنة لم الخلف في خبره - تعالى - وهو محال . ولو كانت ممتعة في الدنيا لما سألها موسى - عليه السلام - ولا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشيء من أحكام أحكام الألوهية ، وخصوصا بما يجب له - تعالى - وما يستحيل ، ومنها قوله - تعالى - ( وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة ) قال مالك بن أنسى - رضى الله تعالى عنه - لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأولياته حتى رأوه ، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيام لم يعير الكفار بالحجاب فقال : ( كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) وقال الشافعي - رضى الله عنه - لما حجب الله قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا ثم قال : أما والله لو لم يوقن محمد بن ادريس بأنه يرى ربه في المعاد لما عده في دار

الدنيا وقال محمد بن الفضل كما سجد لهم في الدنيا عن نور توحيدهم  
حجبهم في الآخرة عن رؤيته .

وأما السنة فكحديث : انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر  
وأما الاجماع فهو أن الصحابة رضی الله عنهم كانوا  
مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة ، وأن الآيات والاحاديث الواردة  
فيها محاولة على ظواهرها من غير تأويل . وهذه الأدلة السميعة  
أطبق أهل السنة على أن رؤية الله - سبحانه وتعالى - جائزة  
عقلا واجبة سمعا .

وبيان الدليل العقلي على جوازها بطريق الاختصار أن الباري  
سبحانه وتعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالباري عز وجل  
يصح أن يرى .

( هذا ) كما علمت ورؤيته سبحانه ( للمختار ) وهو نبينا  
محمد صلى الله عليه وسلم لأنه خير البرايا فلم تقع لغيره ولا لموسى  
عليه الصلاة والسلام في ( الدنيا ) من الدنو لسبقها للآخرة أو  
لدنوها من الزوال وحقيقتها ما على الأرض من الهواء والجو مما  
قبل الآخرة ، ومراد الإشارة الى وجه أخص من جواز الوقوع وبهانه  
أن معنى ( ثبت ) أي حصلت ووقعت لنبينا صلى الله عليه  
وسلم في الدنيا ليلة الاسراء . والوقوع يستلزم الامكان بتخلاف  
العكس . والراجع عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه رأى ربه  
سبحانه وتعالى بعيني رأسه لحديث ابن عباس وغيره وهذا

الا يؤخذ الا بالسمع منه صلى الله عليه وسلم فلا ينبغي أن  
يتشكك فيه لما نفت عائشة وقوعها له صلى الله عليه وسلم قدم ابن  
عباس عليها لأنه مثبت حتى قال معمر ابن راشد ما عائشة عندنا  
بأعلم من ابن عباس ، أما حديث واعلموا انكم لن تروا ركب حتى  
تموتوا فإنه وان أفاد أن الرؤية في الدنيا وان جازت عقلا فقد  
امتعت سماعا لكن من أثبتها للنبي صلى الله عليه وسلم ، له أن  
يقول أن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه ، ولم تثبت في الدنيا  
لغير نبينا صلى الله عليه وسلم على ما في ذلك من الخلاف ههنا  
ادعائها غيره في الدنيا بقظة فهو ضال باطباق المشايخ ، وذهب  
الكواشي والمهدى الى تكفيره ولانزاع في وقوعها مناما وصحتها فان  
الشیطان لا يتمثل به تعالى كالانبياء عليهم الصلاة والسلام .  
واختلف في وقوعها الأوليا على قولين : للاشعري أرجحها المتع .

### المسألة السادسة عشر

حكم رؤية الله — تعالى —

ومذاهب المتكلمين وأدلتهم

رؤية الله — تعالى — من المسائل الهامة التي دار حولها  
النزاع بين المتكلمين ، فأجازها أهل السنة ، ومنعها المعتزلة .

### تحرير محل النزاع

حاصل هذه المسألة أن علماء الكلام اتفقوا على أن كلا من  
الرؤية والعلم متغايران ، فإذا حصل ادراك لأمر ما بما يميزه عن  
غيره ، تحقق عند المدرك نوع من الانكشاف لذلك المدرك يسمى  
علما .

وإذا حصل إبصار لذلك المدرك بعد الانكشاف الأول ، حصل  
عند المدرك نوع من الانكشاف يزيد على ذلك النوع المسمى علما ،  
وهذا النوع يسمى رؤية . فالرؤية إذا هي انكشاف المرئي انكشافا  
تاما بحاسة البصر وهي مغايرة العلم .

كما اتفق المتكلمون أيضا على أن رؤية بعضنا لبعض لا تتحقق  
إلا بشروط منها القلبية وكون المرئي في جهة ومكان ، وبواسطة  
شعاع خارج من العين متصل بالمرئي ، وأورثسام صورة المرئي في  
حدقة العين وغير ذلك من الشروط .

واختلفوا بعد ذلك في أن الرؤية المغايرة للعلم . هل يصح

أن جمع لذات الباري بدون تحقق شروطها من مقابلة وجهة ،  
ولوازم الرؤية في الشاهد ؟

فقال أهل السنة : نعم ، لأن هذه الشروط عادية يجوز تخلفها  
فتجوز رؤية الله - تعالى - .

وقال المعتزلة : لا . لأن هذه الشروط عقلية لايجوز تخلفها  
فبستحيل رؤية تعالى - لما يلزم من رؤيته من أمور مستحيلة فسي  
حققة فصار جواز الرؤية وعدم جواز ذلك ، هو محل النزاع بين  
الفرقتين .

### أراء الفرقتين تفصيلا وأدلتهم

#### مذهب أهل السنة :

أجمع أهل السنة على أن رؤية الباري - سبحانه وتعالى -  
جائزة عقلا دنيا وأخرى ، وواجبة شرعا في الآخرة ، على الوجه  
الذي يليق به - جل وعلا - أي من غير كيفية من كسيفيات  
الحوادث من مقابلة وجهة وغير ذلك .

ويرى أهل السنة أن الرؤية وإن جازت عقلا في الدنيا ،  
فإنها لم تجمع في الدنيا إلا لبينا محمد صلى الله عليه وسلم .

ولقد صور ناظم الجوهرة رأى أهل السنة بقوله :

ومنه أن ينظر بالأبصار . . . لكن بلا كيف ولا انحصار  
للمؤمنين إذ بجائز علفت . . . هذا وللمختار دنيا ثبتت

### أدلة أهل السنة :

استدل أهل السنة على صحة مذهبهم بالدليل السمعي والدليل  
العقلي .

أما الأدلة السمعية : فكان عبادها الكتاب والسنة والاجماع :

### فمن الكتاب :

١ - قوله - تعالى - : ( وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة )<sup>(١)</sup>  
فان هاتين الآيتين صريحتان في أنه سيكون من نعمة المؤمنين  
وحسن ثوابهم أن يروا الله على كيفية لا يعلمها الا الله وحده  
وقد حمل المعتزلة النظر في الآية على الانتظار . و ( الى )  
في الآية الثانية اسم بمعنى النعمة وليست حرف جر . فتكون  
الآية عندهم معناها : أن المؤمنين ينتظرون جزاء الله عما  
أسلفوا من عمل طيب ، وعدهم الله حسن الثواب من أجله

---

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ : ٢٣

٢ - قوله - تعالى - : ( للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ) (١)  
فالحسنى هي الجنة والزيادة هي النظر لوجهه الكريم ، كما  
قاله جمهور المفسرين .

٣ - وقوله - تعالى - : ( على الأرائك ينظرون ) (٢)

ومن السنة : استدلوا بجملة أحاديث صحيحة رواها البخارى فى  
هذا المعنى منها :

١ - ما روى عن جرير قال : كنا جلوسا عند النبى - صلى الله  
عليه وسلم - إذ نظر الى القمر ليلة البدر ( قال انكم  
سترون ربكم كما ترون هذا القمر ، لاتضامون فى رؤيته ) (٣)

والمقصود من التشبيه : تشبيه الرؤية بالرؤية فى الوضوح وعدم  
الشك والخفاء . لاتضامون : أى لاتزدحمون فى رؤيته .

٢ - ما روى عن أبى هريرة - رضى الله تعالى عنه - أن الناس  
قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله  
- صلى الله عليه وسلم - : هل تضارون فى القمر ليلة  
البدر ؟ قالوا : لا يا رسول الله ؟ قال : هل تضارون فى  
الشمس ليس دونها

---

(١) سورة يونس آية : ٢٦

(٢) سورة المطففين : آية : ٢٣

(٣) انظر صحيح البخارى : كتاب التوحيد

سحاب ؟ قالوا : لا يارسول الله . قال : فانكم ترونه كذلك ( ١ )  
أما الاجماع :

فهو أن الصحابة - رضى الله عنهم - كانوا مجتمعين على جواز وقوع الرؤية في الآخرة ، وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة على ظوا هرها من غير تأويل ولذا :

١ - قال الامام مالك . رضى الله عنه - : ( لما حجب أعسداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه . ولو لم يرا المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكافرون بالحجاب . قال تعالى : ( كلا انهم عن ربه يومئذ لمحجبون ) ( ٢ )

٢ - قال الامام الشافعي - رضى الله عنه - ( لما حجب قوما بالسخطيد ل على أن قوما يرونه بالرضا . ثم قال : أما والله لو لم يوقن محمد بن ادريس بأنه يرى ربه في اليماد لما عده في الدنيا )

وغير هذا وذاك يجعل أهل السنة يذهبون الى أنه من الواضح تماما : أن المؤمنين سينعمون برؤية الله - تعالى -

أما الأدلة العقلية : فقد استدل أهل السنة بما يلي :

١ - ان الله سبحانه موجود . كل موجود يجوز أن يرى . فالله سبحانه وتعالى يجوز أن يرى .

---

(١) انظر صحيح البخارى : كتاب التوحيد

(٢) سورة المطففين آية : ١٥



٢ — حكمننا يجواز الرؤية عقلا لأن الله علقها على أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأل موسى قائلًا ( رب أرني انظر السيك قال : لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ) (١) والاستدلال بهذه الآية من جهتين :

الأولى : طلب موسى للرؤية

الثانية : تعليق الرؤية على استقرار الجبل

أما الجهة الأولى :

فان الرؤية لولم تكن جائزة لما طلبها موسى — عليه السلام — فأنها لو كانت ممتعة ومستحيلة ، ما طلبها — عليه السلام — لأنه اما أن يكون عالما بامتناعها أو جاهلا .

فان كان عالما فطلبها . فذلك عبث . وأن كان جاهلا لسم يصلح للنبوة لجهله أصل من أصول التوحيد والغرض أنه بنى ورسول يعرف ما يجوز وما لايجوز في حق الله — تعالى — .

وكل من العبث والجهل لايجوز نسبتها للانبيا ، فطلبه للرؤية دليل على كونها جائزة .

أما الجهة الثانية :

وهي تعليق الرؤية على استقرار الجبل . . . قدالاتها أن نقول

ان الرؤية علق على أمر جائز • وكل ما علق على الجائز جائز  
فالرؤية جائزة •

أما أن المعلق على الجائز جائز فواضح • وأما أن المعلق  
عليه وهو استقرار الجبل جائز • فلا ينعى في ذاته ممكن وجائز حيث  
لا يلزم من فرض وقوعه محال • والمراد باستقرار الجبل عدم تحركه

- 
- واعلم أن هنا مقامين : أحدهما في جواز الرؤية • وثانيهما :  
في وقوعها • وقد قامت الأدلة على جوازها • فكل دليل علمي  
الجواز فهو دليل على الوقوع • إلا أنه ينبغي عدة أمور هي :  
١ - محل الرؤية •  
٢ - كيف سيرى المؤمنون ربهم •  
٣ - حكم من ادعى وقوع الرؤية في الدنيا •

### محل الرؤية :

محل الرؤية الجنة بلا خلاف • فيرى المؤمنون ربهم سبحانه -  
وتعالى - ، أما في عرصات القيامة كالوقوف ، فالصحيح وقوعها  
أيضا لأنه قد ورد في السنة ما يقتضى وقوعها لهم •  
والمؤمنون يشعل مؤمنى الأمم السابقة ، وأهل الفترة على القول  
بنجاتهم ، ومؤمنى الجن حيث يحصل لهم الرؤية في الموقف مسرع  
سائر المؤمنين قطعا •

- أما الملائكة : ففي رؤيتهم لله - تعالى - خلاف ، ففسال  
السيوطي : أن عموم المؤمنين يشمل الملائكة وهو الأقوى . وقيل  
لا رؤية للملائكة أصلا . وقيل ان جيريل يراء تعالى دون سائر  
الملائكة .

### - أما الكفار والمنافقون :

فلا يرونه - تعالى - على الراجح لقوله - تعالى - :  
( كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ) (١) ولأنهم ليسوا بمن  
أهل الاكرام والتشريف .  
وقيل انهم يرونه ثم يحجبون . حتى تكون الحجة حسرة عليهم .

### كيف سيرى المؤمنون ربهم :

- ذهب البعض الى أن الرؤية ستكون بأحد اى العيون فقط .  
- والبعض رأى أنها ستكون بجميع الوجوه لظاهر قوله - تعالى -  
( وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ) (٢)  
- وبعضهم رأى أنها ستكون بكل جزء من أجزاء البدن

### حكم من ادعى رؤية الله - تعالى - في الدنيا :

الرؤية وان جازت في الدنيا عقلا ، فانها لم تقع الا لنبينا -  
صلى الله عليه وسلم - . وهذا ما يقصده الناظم بقوله :  
( وللمختار دنيا ثبتت ) لأنه - صلى الله عليه وسلم - اختير  
لهذا المقام .

(١) سورة المطففين آية : ١٥

(٢) سورة القيامة آية : ٢٢ : ٢٣

واختلف في وقوعها للأولياء على قولين للأشعري أرجحهما المنع  
والحق أنها لم تثبت في الدنيا إلا لله - صلى الله عليه وسلم - فمن  
ادعاه في الدنيا يقظة : فهو ضال باطباع المشايخ حتى ذهب  
بعضهم إلى تكفيره • أما رؤيته - تعالى - مناما ، فلا نزاع في  
وقوعها •

مذهب المعتزلة :

.....

نفى المعتزلة رؤية الباري - سبحانه وتعالى - في الدنيا  
والآخرة ، وقالوا : ان رؤية الله - تعالى - مستحيلة ، واستدلوا  
على ذلك بأدلة عقلية سماها أهل السنة بالشبه :  
وأقوى هذه الشبه شبهتهم العقلية حيث قالوا :

لو كان الله مرثيا كان مقابلا للرأي بالضرورة • ويلزم من هذه  
المقابلة كونه في جهة وكونه جوهرًا أو عرضًا محدودًا • • وهذا كله  
يستحيل في حقه - تعالى - فما أدى إليه وهو رؤية محال •  
- وقد أجاب أهل السنة على هذه الشبهة العقلية بما يأتي :

١- ان قولكم كان مقابلا للرأي ، ولزوم الجهة وغيره كل ذلك  
منوع • اذا الرؤية قوة يجعلها الله - تعالى - في خلقه  
لا يشترط فيها مقابلة المرثى ولا كونه في جهة وحيز وغير ذلك  
واذا كان الله علم بدون كيفية فكذلك يرى بدون كيفية •  
وقيا سكم الغائب على الشاهد قياس مع الفارق فلا يصح •

٢ - ان دعواكم : أنه لو كان مرثيا لكان مقابلا للرأى بالضرورة •  
فدعوى الضرورة غير مسلم • حيث قد نازعكم فيها الجسمع  
الغير من العقلاء • والضرورة لا تنازع فيها • غاية الأمر أن  
هذه الأمور لازمة بحكم المادة لا بحكم العقل •

وتمسك المعتزلة باستحالة الرؤية مستدلين من النقل بقولة - تعالى  
( لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ) (١)  
فذلك يدل على ان الله - تعالى - لا يدرك بالأبصار • والادراك  
هو الرؤية • فينتج من ذلك انه - تعالى - لا يرى بالأبصار •

أجاب أهل السنة على هذا الدليل بأن قول الله - تعالى -  
( لا تدركه الأبصار ) أى أن الأبصار<sup>لا تحيط</sup> به من جميع الجوانب كما  
تحيط بالأشياء التى تراها • وهذا لا يمنع انه - تعالى - يرى  
من غير كيف من كيفيات الحوادث • ومن غير احاطة •

فلادراك المنفى فى الآية الكريمة هو ذلك الادراك الذى يكون  
فيه المرئى منحصرا فى حدود ونهايات •

واستدل المعتزلة - أيضا - بسؤال سيدنا موسى ربه قائل  
( رب أرنى انظر إليك • قال : لن ترانى ولكن انظر الى الجبل  
فان استقر مكانه فسوف ترانى ) (٢) فقالوا :

---

(١) سورة الأنعام آية : ١٠٣

(٢) سورة الاعراف آية : ١٤٣

ان الرؤية مستحيلة • لان الله علقها على مستحيل وهو استقرار  
الجيل حال تحركه • فالرؤية على ذلك مستحيلة •

اجاب اهل السنة عن ذلك بقولهم : ان رؤية الله لم تعلق  
على مستحيل • وانما علقنا على أمر ممكن وهو استقرار الجيل حال  
تحركه وهو أمر ممكن • والمحال اجتماعهما • فضلا عن أن قول  
المعتزلة أنها علقنا على مستحيل غير مقبول حيث لا دليل عندهم  
عليه •

تعقيب على مسألة الرؤية : -

هذا رأي أهل السنة والمعتزلة ••• أما الكرامية وهي الفرقة  
التي أغفلنا ذكرها • فقد جوزت رؤية - تعالى - بالمواجهة  
لاعتقادها كونه - تعالى - في الجهة والمكان • واغفلنا لها جناسا •  
بدافع أن هذا المذهب باطل من أساسه •

وبعد عرضنا لمبحث الرؤية • وتقريرنا للأدلة على النحو المتقدم  
تبين لك أن ما قاله أهل السنة في رؤية الله - تعالى - وقامت  
أدلتهم عليه • غير الرؤية التي استدل المعتزلة على عدم صحتها •  
ومن هنا يتبين لك أن النزاع يكاد أن يكون غير حقيقي •

والذى نمنقده أن نقول : يجواز رؤية الله باليمين ، بل انها  
ستكون لمن/من شاء خاتمة في الدار الآخرة ، وذلك هو صريح القرآن  
الكريم والسنة المطهرة . وهذا الرأي هو أدنى الى الحق فسي  
مسألة كهذه ، لا يعلم الحق فيها ، أو ما سيكون الحال فيها الا  
الله - تعالى وحده . أما نحن فلن نتكشف لنا هذه الحال الا

في الدار الآخرة . . . والله أعلم

( جواز ارسال الرسل )

قال الناظم :

ومنه ارسال جميع الرسل •• فلا وجوب بل بمحض الفضل  
لكن بذات ايماننا قد وجبا •• قدع هوى قوم بهم قد لعبا

قال الشارح :

ولما فرغ من الالهيات شرع في النبوات فقال : ( ومنه ) أى ومن  
أفراد الجائز العقلي ( ارسال ) الله — تعالى — ( جميع الرسل )  
أى رسل البشر من آدم الى محمد — صلى الله عليه وسلم — السلى  
المكلفين من الثقلين ليبلغوهم عنه أمره ونهيه ووعده ووعيده ويبينوا  
لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا وألدين مما  
جاء وا به حتى تقوم الحجة عليهم بالبيئات وتنقطع عنهم سائر التعللات  
( ولو أنا أهلكتهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلنا رسولا  
( وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا ) ( رسلا مبشرين ومنذرين لئلا  
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ) واذا علمت أن الارسال مما  
يجوز فى حقه — تعالى — فعله وتركه ( فلا وجوب ) له أى للمكلف عليه  
— تعالى — خلاف لحكماء الفلاسفة والمعتزلة لأنه — تعالى — لا يجب  
عليه شىء لخلقه ( بل ) ارسالهم انما هو ( بمحض الفضل ) أى بخالص  
الاحسان ما يحسن فعله ولا يقبح منه تعالى تركه •



( لكن ) لا يلزم من كونه جائزا أن يكون الايمان به كذلك بسبل  
( بنذا ) المذكور من وقوع الارسال والمرسلين ( ايماننا ) الشرعى  
( قد وجبا ) علينا تفصيلا بمن علم منهم تفصيلا • واجمالا بمن علم  
منهم اجمالا قال الله - تعالى - ( آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه )  
الآيات والأولى كما يفهم من المتن أن لا يتمرض لحصرهم فى عدد معين  
لقوله - تعالى - ( منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك )  
ولأنه لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم • أو يخرج بعضهم •  
وحديث ( والأنبياء مائة ألف وفى رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا  
منهم ثلثمائة وثلاثة عشر وفى رواية وأربعة عشر ) فنكلم فيه مع كونه  
خبر آحاد •

وإذا عرفت أن الارسال جائز عليه - تعالى - وأن الايمان به  
واجب ( فدع ) عنك ( هوى قوم ) اتبعوه أى اعتقادهم الباطل الذى  
زينه الشيطان لهم فإنه ( بهم قد لمبا ) الهوى أى تلاعب بهم  
لا بغيرهم • فأوقفهم فى البدع والمعاصى أو الكفر • فأنكروا الارسال  
وأحالوه كالمهنية أو أوجبوه كالمعتزلة والحكماء • والهوى عنسد  
الاطلاق ينصرف الى الميل الى خلاف الحق غالبا نحو ( ولا تبسح  
الهوى ) سى هوى لأنه بهوى بصاحبه فى النار •

---

المقالة السابعة عشر

( جواز ارسال الرسل )

لما فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من الكلام عن الالهيات ، أخذنا يتكلمان عن النبوات ، وقدما الالهيات لأنها أصل النبوات ، وأوضحنا لنا أن ارسال الرسل من الأمور الجائزة عقلا في حق الله — تعالى — بمعنى : أن الله — سبحانه وتعالى — يجوز أن يرسل الرسل للخلق ، ألا يرسلهم ، فأرساله الرسل لطف منه — تعالى — واحسان ورحمة ، وفضل خالص ، ومنة عظمى امتن الله بها على العباد مصداقا لقوله — تعالى — : ( لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ) (١) .

وخالف في ذلك المعتزلة ، والفلاسفة ، والبراهمة ، ولكل رأيته ووجهته كما سيتضح لنا ذلك جليا في الصفحات التالية ، وهذا ما عبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

ومنه ارسال جميع الرسل °° فلا وجوب بل بمحض الفضل  
لكن بهذا ايمانا قد وجبا °° فدع هوى قوم بهم قد لاسبابا

(١) سورة آل عمران آية : ١٦٤

- وقبل الكلام في هذه المسألة يجدر بنا أن نخوض في أمور نجد  
أنها لازمة لفهمها ، وضرورية لإدراكها وهذه الأمور هي :
- الأمر الأول : في بيان حاجة الناس إلى الرسل .
  - الأمر الثاني : بيان مفهوم لفظي النبي والرسول والفرق بينهما .
  - الأمر الثالث : بيان رأي الفرق في حكم إرسال الرسل .
  - الأمر الرابع : حكم الإيمان بالرسل .

### الأمر الأول : بيان حاجة الناس إلى الرسل

خلق الله الإنسان اجتماعياً بطبعه ، لأن أفراداً لا تحصل  
ما تحتاج إليه لبقائها من جلب الرغبات ، والحصول على ما ينقصها ،  
ودفع المكروه عنها إلا بالاجتماع والتعاون ، فكل فرد من بني الإنسان  
— مهما بلغ من القوة والجاه والثروة — محتاج إلى الجماعة التي يعيش  
بينها ، كما أن الجماعة محتاجة إلى كل فرد من أفرادها .

كما أنعم الله — تعالى — على الإنسان بالعقل ، السدى  
اختصه به دون سائر مخلوقاته ، تشريفاً له ، وتمكيناً للقيام بمسئـ  
استغلفه في الأرض من واجبات أوجبها الله — تعالى — عليه .

وهيأنيب نعمة العقل هذه ، أودع الله فيه من الغرائز والقوى  
والقدرة ، يهين سواه البرية ، وأهمها على الإطلاق غريزة حب  
النفس ، والحرص على حياتها ، وطبيعته الحيوانية برغباتها وآلامها .

وكلما كثرت مطالب الشخص في معيشته ، زادت حاجة الأفسراد  
بعضهم الى بعض ، فتمتد حاجة الانسان من الأسرة الى العائلة ،  
الى المجتمع ، بل الى الانسانية بأسرها ، ويتبع ذلك أن يكون  
للانسان في كل كائن ما يصل اليه لذة ، ويجوار كل لذة ألم ومخافسة  
ولا تنتهى رغائبه الى غاية ، ولا تقف مخاوفه عند حد أو نهاية ،  
قال - تعالى - ( ان الانسان خلق هلوعا ، اذا مسه الشر جزوعا ،  
واذا مسه الخير منسوعا ) (١) .

ولما كانت أفراد الانسان متفاوتة في مواهب الفهم والادراك ،  
وفي قوى العمل وفي الهمة والعزم ، فتمتد القصر ضعفا أو كسلا ،  
المتناول في الرغبة شهوة وطمعا ، يرى في أخيه أنه العمون له على  
ما يريد ، من شئون وجوده ، لكنه يذهب من ذلك الى تخيل اللذة في  
الاستئثار بجميع ما في يده ، وقد يجد الانسان اللذة في أن يتمتع  
ولا يعمل ، ويرى الخير في أن يقيم مقام العمل اعمال الفكر في استنباط  
ضروب الحيل ليتمتع وان لم ينفع ( فكلما حثه الذكر والخيال الى دفع  
مخافة أو الوصول الى لذية ، فتح له الفكر بابا من الحيلة ، أو هيا له  
وسيلة لاستعمال القوة ، فقام التناهب مقام التواهب ، وحسب  
الشقاق محل الوفاق ، وصار الضابط لسيرة الانسان اما الحيلة واما  
القهر ) (٢) .

(١) سورة المعارج آية : ١٩ - ٢١ .

(٢) الشيخ محمد عبده : رسالة في التوحيد ص ٧٧ . ت. م. الدين

عبد الحميد ط صبيح سنة ١٩٦٦ .

فهل يمكن مع هذا أن يستقيم أمر النوع الانساني الذي يسكنني  
نظامه ، وعلق بقاءه في الحياة على تعاون أفراد ، ومساعدة بعضهم  
بعضا في الأعمال ؟ ... أولا تكون مثل هذه الأمور ، وما يترتب  
عليها من ظلم وتزاع دائمين ، وفساد وخراب مستمرين سببا في شقاء  
النوع الانساني بل في فناءه ؟ لا ريب أن البقاء على تلك الأحوال  
ضرب من المحال .

ومن ثم دعت الحاجة الى قانون يحدد المعاملة بين بني الانسان  
ونظام يحفظ أفراد الانسان من ظلم بعضهم بعضا ، ذلك النظام هو  
اقامة العدل فيما بين الأفراد والجماعات ، فالعدل هو الكفيل بمنع  
التزاع وتحقيق النظام ، وحفظ حقوق الأفراد والجماعات ، بل ورقيها  
ورقمة شأنها .

— ولكن من الذي يضع قواعد العدل هذه ، ويحمل الكل على رعايتها ؟  
— قيل التوابع من بني البشر ، غير أننا لو دققنا النظر لوجدنا أن  
العقل البشري قاصر عن وضع قواعد العدل التي يتم بها نظام  
العيش في هذه الحياة ، عاجز عن أن يحدد العلاقات والصلات  
بين الأفراد والجماعات في المعاملات يحدود العدل والانصاف ،  
لأن من يضع تلك القواعد يجب أن يكون عالما بمصالح الناس عامة ،  
وما يتجدد منها بتجدد الأيام ، وليس هذا من شأن البشر ،  
يضاف الى هذا تفاوت العقول في فهم النافع والضرر ، وتأثيرها  
بالبيئة والهوى والرغبات ، على أنه لو وضع هذا القانون لما خضع  
له الناس ، لأنهم فطروا على عدم الخضوع لرأى من يعاثلهم ، كما

أن القائم بتنفيذه قد يعتقد أنه أرفع من واضعه فلا يتفذه ، يعمل  
يحمل على مخالفته ، ومن هنا لا يصلح مثل هذا القانون لتأديسة  
الفرض المقصود منه وهو حفظ الحقوق ، ومنع النزاع ، وتحقيق  
التآلف والوثام بين الناس .

وإذا ثبت لنا عجز العقل البشرى عن تنظيم شئون حياته بالقدر  
الذى يحفظ للنوع بقاء ، فهو أشد عجزاً عن ادراك أحوال الحياة  
الآخرة كالبعث والحساب والجنة وما يورثها من نعم مقيم ، والنار  
وما تحويه من عذاب أليم ، وعن معرفة الله - تعالى - حق المعرفة ،  
وما يجب له من صفات الكمال والجلال ، لأن الكمال المطلق صفة  
الخالق لا صفة المخلوق ، وهذا ما عبر عنه الأستاذ الامام / محمد  
عبد في كتابه ( رسالة التوحيد ) بقوله :

( فليس في سعة العقل الانسانى فى الأفراد كافة أن يعرف عن  
الله ما يجب أن يعرف ، ولا أن يفهم من الحياة الآخرة ما ينبغى أن  
يفهم ، ولا أن يقرر لكل نوع من الأعمال جزاء ، فى تلك الدار الآخرة )  
ويضيف الأستاذ الامام قائلاً :

( ثم من أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لعقل بشرى أن يصل  
إليه وحده ، وهو تفصيل اللذائد والآلام ، وطرق المحاسبة على  
الأعمال ولو توجه ما ، ومن الأعمال ما لا يمكن أن يعرف وجه الفائدة  
فيه - لا فى هذه الحياة ولا فيما بعدها - كصور العبادات ، كما  
يرى فى أعداد الركعات ، وبعض الأعمال فى الحج ) (١) .

( ١ ) الشيخ محمد عبد : رسالة فى التوحيد ص ٦١ - الطبعة السابقة

كل ذلك مما لا يمكن للعقل البشرى أن يستقل بمعرفة وجسه  
الفائدة فيه ، ويعلم الله — تعالى — أن في معرفتها سمادة للعقل .  
لهذا وغيره ، كان الناس في حاجة الى قيادة حكيمة في تحديد  
أحكام الأعمال ، وأمونة الخطأ ، يخضع لها الخاص والعام من بسنى  
الانسان ، في حاجة الى من يرشد عقولهم للوجه الصحيح في الاعتقاد  
بصفات الألوهية ، وما ينبغى أن يعرف من أحوال الآخرة ، في حاجة  
الى رسالة من قبل الله — تعالى — العليم بشئونهم ، تضع لهم قواعد  
المدل التي بها يتم نظام العيش في هذه الحياة ، في حاجة الى  
من يخبرهم ويحدد لهم أنواع الأعمال التي تناط بها سمادة الانسان  
في الدارين ، ويبين لهم ما كلفهم الله — تعالى — به من العقائد  
والعبادات والآداب والمعاملات تطهيرا لنفوسهم من دنس الشرك  
وعبادة الأوثان ، وتهذيبا لأخلاقهم ونشرا للفضيلة بينهم . . . إذ أن  
ذلك من شأنه — تعالى — وحده ، لكونه المعلم الأول ، والمرشد  
الأعظم ، الذي أحاط بكل شيء علما .

ومن هنا اقتضت حكمة الله — تعالى — البالغة ، وأرادت —  
المطلقة ، أن تكون هناك صلة بينه وبين عباده ، تتم بها نعمته ،  
ويكتمل بها دينه وهدايته ، فيبعث لعباده رسلا من جنسهم ، في  
أرقى درجات الكمال ، وأعلى منازل الشرف التي تليق بالمخلوقين ،  
ليجمعوا الخلق على اله واحد ، ويذكروهم بمعظمته — تعالى — بغرض  
ضروب من العبادات ، ويضعوا لهم قواعد المدل التي يخضع لها

الجميع ، وبينوا لهم الفضائل الخلقية بطرق من الترغيب والترهيب والتبشير والانذار ، أولئك هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

فبعثة الأنبياء من مميزات وجود الانسان ، ومن أهم حاجاته فسي بقاءه وسعادته ، ومنزلتها من النوع الانساني منزلة العقل من الشخص ، نعمة أتمها الله على عباده ( لكلا يكون للناس على الله حجة بما أرسلوا ) (١) . وسوف نوجز حاجة البشر الى الرسل في النقاط التالية :

١ - بيان ما يجب اعتقاده بالنسبة لله - تعالى - من وجوب وجوده وتوحيده ، ومعرفة ما يجب له من صفات الكمال والجلال ، وما يستحيل وما يجوز في حقه ، مما لا يستقل العقل البشري بمعرفته وتبليغ المكلفين من الثقيلين أمره ونهييه ، ووعده ووعيده ، حتى تقوم على الناس الحجة بالبينات قال - تعالى - : ( ولو أناسا أهلكتهم بعداب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا (٢) ) وقال - تعالى - : ( رسلا مبشرين ومنذرين لكلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ) (٣) .

٢ - بيان ما يجب اعتقاده بالنسبة للحياة الآخرة من البعث بعد الموت ، والحساب والجزاء على الأعمال بالنعيم والقسم أو العذاب الأليم ، وما يجب على المكلفين عمله لتجنب عذاب الآخرة ، واكتساب ثوابها .

---

(١) سورة النساء آية : ١٦٥

(٢) سورة طه آية : ١٣٥

(٣) سورة النساء آية : ١٦٥



٣ = ان الناس في حاجة الى القدوة الصالحة ، والسيرة الحسنة ،  
وفي احتياج الى من يحثهم على التخلق بالأخلاق الفاضلة ،  
والتصمك بالمثل العليا ، في حاجة الى من يهذب أخلاقهم ،  
ويظهر نفوسهم ، ويحيى ضمائرهم ، وينقى أرواحهم مما  
علق بها من أدران المادة ، لذا اصطفى الله - سبحانه -  
وتعالى - من الناس رسلا ، وأديبهم بأديه الكريم ، فكانوا بذلك  
أئمة المؤمنين ، وقدوة صالحة للبشرية جمعاء ( لقد كان لكم  
فيهم أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ومن يتول فان  
الله هو الغني الحئيد ) (١) .

٤ = وضع قانون هام ينظم حياة بني الانسان ، ويجمع كلمتهم ، ويحفظ  
لكل حقه ، ويقطع أسباب النزاع والشقاق بين الناس ، فتطيب  
الحياة ، وتساعد الجماعة في ظل قواعد العدل التي يرسيها  
ويحفظها من اصطفاة الله من خلقه ، وأيده بوحيه .

لهذه الأسباب مجتمعة وغيرها ، مست . حاجة الانسان  
الى النبوة والأنبياء حتى لا يضل أو يزل ، وحتى تستقيم له  
أمور الدنيا والآخرة .

الأمر الثاني : في بيان مفهوم لفظي النبي والرسول

لا بد أن نعرض لمفهوم كل من لفظي النبي والرسول في اللغة

( ١ ) سورة الممتحنة آية : ٦

والاصطلاح ، لأنه كثيرا ما يجرى هذان اللفظان على اللسان ، مع عدم ملاحظة ما قد يكون بينهما من فرق راجع الى مفهوم كل منهما فنقول :

أولا : في اللفظة :

النبي : بياء مشددة قيل : اسم مأخوذ من النبوة أو من النبأوة ؛ وهي ما ارتفع من الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحى الذى سيأتى ، وبين معناه اللغوى على هذا ، أنه قد شرفه الله - تعالى - على سائر الخلق ، حتى ارتفعت منزلته ، وسمت درجته ، وعلست رتبته .

وقيل اشتقاقه من النبأ ومعناه الخبر ، والمناسبة أنه يخبرنا بالأحكام عن الله - تعالى - أن كان رسولا ونبيا ، فان كان نبيا فقط أخبرنا بأنه نبي ليحترم .

وقيل انه مشتق من النبى وهو الطريق ، فالانبياء طرق هداية وارشاد ، فاشتقاقه منه لافادة أنه وسيلة الى الحق - جل وعلا - وطريق الى معرفته .

وقيل من نيا من مكان كذا الى مكان كذا ، اذا خرج منه ، والمناسبة أنه ما جاء نبي بشريعة الا عاداه قومه وأخرجوه .

فالمعنى اللغوى للفظ النبي دائر حول معانى الشرف ، والاخبار والوسيلة الى الهداية ، والايذاء فى سبيل الدعوة ، وكلها حاصلات ومتحققات فيمن يصطفيهم الله - تعالى - من خلقه .

والرسول في اللفظة : مأخوذ من الارسال فيطلق في اللفظة على  
الوسيط بين المرسل ، والمرسل اليه .  
ثانيا : في الاصطلاح :

النبي عرفوه في اصطلاح المتكلمين : بأنه انسان ذكر حر ممن  
بنى آدم سليم عن منفسر طبعاً ، أوحى اليه بشرع يعمل به وان لسم  
يؤمر بتبليغه .

أما الرسول فعرفوه : بأنه انسان ذكر حر من بنى آدم سليم  
عن منفسر طبعاً ، أوحى اليه بشرع يعمل به وأمر بتبليغه .

وملاحظة التعريف الاصطلاحى المتقدم يتضح لنا ، أن الرسول  
لا بد أن يكون مأموراً وملزماً بالتبليغ ، في حين أنه لا يلزم ذلك بالنسبة  
لكل نبي ، وعلى هذا يكون الرسول أخص من النبي ، لأن كل رسول  
نبي ، وليس كل نبي رسولا ، وهذا رأى .

وذهب فريق من العلماء الى أن النبي والرسول بمعنى واحد ،  
فهما لفظان مترادفان ، فالنبي هو الرسول ، والرسول هو النبي ،  
ومن ذهب الى هذا الرأى ( سعد الدين التفتازانى ) في كتابه  
( المقاصد ) حيث قال : ( النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى  
اليه وكذا الرسول ) .

والرأى الذى تميل اليه ، ونعتقد ، هو الرأى الأول الذى يفسر  
في المعنى بين مفهوم لفظ النبي ، ولفظ الرسول ، لكونه السراى  
المشهور والأصح يؤيد ، قوله - تعالى - : ( وما أرسلنا من قبلك من

رسول ولا نبي) (١) فالنبي في الآية الكريمة قد عطف على الرسول ،  
والمطف يقتضى المغايرة ، لأن الشئ لا يعطف على نفسه ، وهذا  
دليل على الفرق بين الرسول ، والنبي في المعنى والفهم .

ودليل آخر على اثبات هذا الفرق هو قول الرسول — صلى الله  
عليه وسلم — لما سئل عن عدد الأنبياء فقال : مائة وأربعة وعشرون ألفا  
فسئل وكم الرسل منهم ؟ فقال : ثلاثة عشر وثلاث مائة .  
وبناء على الرأى المختار نستطيع أن نجمل الفرق بين الرسول  
والنبي فيما يلى :

١ — الرسول من أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه ، والنبي من أوحى اليه  
بشرع ولم يؤمر بالتبليغ .

٢ — الرسول من له كتاب بشرية جديدة أو نسخ بعض شريعة من  
سبقة من الرسل ، والنبي من أيد شريعة من كان قبله كسائر  
أنبياء بنى اسرائيل ممن جاءوا بعد موسى .

٣ — الوحي للرسول يتم بواسطة جبريل ، أما الوحي للنبي فبمسامع  
صوت أو رؤية في المنام .

### الأمر الثالث : حكم ارسال الرسل

أولا : رأى أهل السنة :

ذهب أهل السنة الى أن ارسال الرسل من الأمور الجائزة عقلا

(١) سورة الحج آية : ٥٢

على الله - تعالى - لأنه رحمة من الله ، ولطف بعباده ، وليس من الواجبات أو المستحبات كما يزعم البعض بهذا ، لأن الله - تعالى - لا يجب عليه شيء . لكونه قادرا ، حرا مختارا ، لا يعالها يفعل ، فله - سبحانه - مطلق الحرية في ارسال رساله وأنبيائه لانقاذ الناس من الكفر الى الايمان ، ومن الظلمات الى النور ، فضلا عما يترتب على ارساله من المنافع التي لا تحصى واللفظ من أعمال الله الجائزة .

ثانيا : رأى المعتزلة :

ذهب المعتزلة الى القول بأن ارسال الرسل واجب على الله - تعالى - وحيثهم في ذلك : أن النظام المؤدى الى اصلاح النوع الانساني في معاشه ومعاده لا يتم الا ببعثة الرسل ، وكل ما كان كذلك فهو واجب - في رأيهم - على الله - تعالى - . وقد بنوا رأيهم هذا على قاعدة الصلاح والأصلح التي ثبتت بطلانها في مسألة سابقة .

ثالثا : رأى الفلاسفة :

يتخذ الفلاسفة من قاعدة التعليل أو الطبيعة منطلقا لأرائهم فيقولون : ارسال الرسل واجب على الله بطريق الايجاب ، لأنه يلزم من وجود الله وجود العالم بالتعليل أو الطبيعة ، ويلزم من وجود العالم وجود من يصلحه حتى لا يقع الجور فيختل أمر النظام . وقولهم هذا باطل لبطان قاعدة التعليل أو الطبيعة التي هي

عبادهم في رأيهم ، لأنه ثبت أن الله - تعالى - فاعل بالأختصاص  
قال - تعالى - ( وربك يخلق ما يشاء ويختار ) (١)

رابعاً : رأى البراهمة :

هؤلاء ينكرون النبوة ، ويذهبون الى القول باستحالة ارسال  
الرسول ، وشبهتهم في ذلك قولهم :

ان ارسال الرسول لا داعي له ، ولا فائدة منه ، ولا حاجة اليه ،  
لأن الرسول اما أن يأتي بأشياء توافق العقل ، حسنة عنده ، فيأتى  
بها العقل دون حاجة الى الرسول ، وحينئذ يكون ارسال الرسول  
عبثاً لأن العقل يغنى عنهم .

واما أن يأتي الرسول بأشياء تخالف العقل وتعمده ، فيستحيل  
على العقل والحال كذالك تصديق الرسول أو القبول منه ، فلا حاجة  
أيضاً لارسال الرسول .

وان لم يكن الشئ حسناً ولا قبيحاً ، فان احتاج العقل اليه  
فعله ، والا تركه دون أن يتقيد بما يأتي به الرسول .

الرد على البراهمة :

لو تأملنا شبهة البراهمة السابقة ، لأدركنا أنها ظاهرة  
البطلان لعدة أمور :

أولاً : أن النبي انما يأتي بالأمر الذي لا تستقل العقول بمعرفته ممن  
عند نفسها ، وأن كان لا يعارض ادراكها ، ولا يتنافر مع

---

(١) سورة القصص آية : ٦٨ .

نفسها ، بل هي تستعمل بفهمه وادراكه اذا عرض عليها ، فما  
تدركه العقول يؤكد الرسول ، وما لم تدركه يبينه ، وما  
تتردد فيه رفع الرسول عنه الاحتمال .

ثانيا : أن العقول قاصرة من تلقاء نفسها ادراك النافع من الأعمال  
والأقوال والمعائد المنجية في الآخرة الا برسول ، كما  
لا يهتدى الى تمييز الأدوية من السموم الا بطبيب .

ثالثا : ان العقول - كما أسلفنا - متفاوتة في مواهب الفهم والادراك  
والكامل منها نادر ، فالتفويض اليها مؤد الى التنازع والتناهب  
والقتال فلا بد من مرشد لها وهو الرسول .

ثم ان في شبهتهم تقريرا لقاعدة التحسين والتقيح العقليين  
وقد علمنا أبطال ذلك بما لا حاجة معه الى الاعادة ، فضلا عن أن  
بعثة الأنبياء ليست قاصرة على بيان فائدة ما يقصد الانسان ومسا  
يهجره حتى يلزم ما قالوه ، بل لها من الفوائد ما تضيق العبارة عن  
حصره ، وقد تناولنا بعض هذه الفوائد بالذكر .

### الرأي الصحيح

بعد أن عرضنا الآراء المختلفة في بيان حكم ارسال الرسل ، فأى  
المذاهب أولى بالاتباع ؟

نقول : ان ما نميل اليه ، ونتمسك به ، ونعتقده هو رأى

أهل السنة لكونه أولى الآراء بالاتباع ، وأجدرها بالاعتقاد ، وأليقها في حق الله — تعالى — لما تبين لنا من أن ارسال الرسل ، ومحنة الأنبياء من الله — تعالى — إنما يكون باحسانه الخالص ، ومحض فضله ، وارسالهم من الأمور الجائزة عقلا في حقه — سبحانه — فلا يجب عليه شيء كما يذهب إلى ذلك الممتزلة ، كما لا يصدر عنه — سبحانه — شيء بالاجاب سواه ، كان بالعلة أو بالطبع كما قالت الفلاسفة ، فكلها آراء ضالة يجب رفضها ، لأنها تتحكم بأرائها هذه في إرادة الله ، وتضع القوانين لقدرة ، وهذا أمر يرفضه العقل رفضا تاما . وهذا ما عبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

ومنه ارسال جميع الرسل . . . فلا وجوب بل بمحض الفضل

ومراده أن يقول : ومن أفراد الجائز العقلي في حقه — تعالى — ارسال الله — تعالى — جميع الرسل من آدم عليه السلام إلى محمد — صلى الله عليه وسلم — إلى المكلفين من الثقليين فلا وجوب للمكلف عليه — تعالى — خلافا للفلاسفة والممتزلة ، لأنه — تعالى — لا يجب عليه شيء لخلقه بل ارسالهم — صلى الله عليهم وسلم — إنما هو بخالص الاحسان وبكامل الفضل .

الأمر الرابع : حكم الايمان بالرسول والأنبياء

---

الايمان بالرسول والأنبياء واجب ، لأن الايمان بهم ركن من أركان الدين من أجل به فهو كافر لقوله — تعالى — : ( آمن



الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه  
ورسوله لا تفرق بين أحد من رسوله (١) .

فيجب على كل مكلف أن يؤمن إجمالاً بأن الله بعث رسلاً وأنبياء  
من البشر مبشرين بنوابه ، ومنذرين بعقابه ، وذلك لهداية  
الخلق وإرشادهم إلى طريق الحق ، ويؤمن تفصيلاً بمن ثبتت  
تعيينته منهم وهم خمسة وعشرون رسولا الذين ورد ذكرهم في  
القرآن الكريم .

ولا يجوز حصر الرسل والأنبياء ، لأنه لا يعلم عددهم إلا من  
الشرع ، ولم يرد في بيان عددهم دليل قاطع من كتاب أو سنة ،  
يقول - تعالى - لتبیه ( ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا  
عليك ومنهم من لم نقصص عليك ) (٢) ، ولأن محاولة حصرهم في عدد  
معيّن لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم ، أو يخرج بعضهم ،  
خاصة وأن الأحاديث التي تعرضت لحصرهم في عدد معينين ،  
أحاديث آحاد لا يمتد بها في أمور العقيدة .

ولما كان القول بجواز إرسال الرسل يوقع في الوهم جواز الإيمان  
بهم ، والذي أثبتنا وجوبه لله صاحب الجوهرة على ذلك بقوله :  
لكن هذا إيماننا قد وجب ، فدع هوى قوم بهم قد لعبا

---

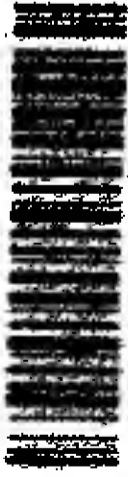
(١) سورة البقرة آية : ٢٨٥

(٢) سورة غافر آية : ٧٨





ESB-Notizen Administration



0330667

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)