تأملات فى مواقف المتكلمين من الصفات الإلهية والقدر

د. مصعب الخير الإدريسى

قسم العقيدة والفلسفة

كلية أصول الدين

الجامعة الإسلامية العالمية

بإسلام آباد

باكستان

توطئة:

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد. والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.. سيدنا محمد، وعلى آله الأطهار، وصحبه الأبرار، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فإن عقيدة الألوهية وما يتعلق بها من معرفة صفات الله ـ تعالى ـ وإدراك آثارها في الوجود ترجع إلى الفطرة والوحي الإلهي. وإن أول تعريف بالله ـ تعالى ـ بلغ البشر كان صادرا عن الله ـ جل وعلا ـ نفسه في إطار الدين؛ لتبدأ البشرية رحلتها مع عمار الأرض في ظل عقيدة التوحيد الصحيحة، فآدم ـ عليه السلام ـ أبو البشر كان أول الأنبياء[1]. وعندما يضل البشر وتتسع الشقة بينهم وبين الدين الصحيح يبقى التفكير في ذلك الاعتقاد وضرورته أمرا فطريا ثابتا في أذهانهم، ومستقرا في وجدانهم. وهذا الشعور بالقدرة المطلقة المهيمنة على الوجود هو الذي جعل بعض مؤرخي الفكر

1-جاء فيما أخرجه الإمام أحمد في مسنده مرفوعا عن أبي ذر 178/5 ، 179، وأخرجه البخاري في "خلق أفعال العباد" ـ ص31. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أبي أمامة يحكي سؤال أبي ذر لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ 265/5. وكذلك الطبراني في المعجم الكبير ـ 217/8. وأخرجه ابن حبان وصححه عن أبي أمامة، انظر صحيحه بترتيب ابن بلبان ـ 69/14. وكذلك الحاكم في المستدرك، وقال : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. وتابعه على ذلك الذهبي في التلخيص.. انظر المستدرك على الصحيحين ـ288/2... وذهب إلى هذا أيضا الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية ـ 101/1.. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ـ 1/ 196 : "رجاله رجال الصحيح".

الإنساني يزعمون أنَّ الإنسانيَّةَ قد وجدت نفسها منذ بدء الخليقة مسوقة في تيار العاطفة الدينية، وافتراض وجود إله لهذا الكون، وإن أرجعوا ذلك إلى حب الإنسان للمجهول وخوفه منه في الوقت نفسه[1].

وبدافع من هذا الشعور الفطري ـ على كل حال ـ بحث سقراط عن مثال الخير المطلق، وبحث أفلاطون عن الصانع، وبحث أرسطو عن المحرك الأول، وبحث غيرهم قديما وحديثا عن تلك القوة الوجودية المهيمنة.

وبعيدا عن الوحي والدين الصحيح تعدَّدت الآلهة وتفاوتت صفاتها وآثارها تبعا لأهواء الشعوب، فيما بين الروح والمادة، والتنزيه والتشبيه، وسَمِّ ما شئت تجد في تاريخ الإنسانية من عبده مع الله ـ تعالى ـ أو من دونه إلها آخر؛ فالإغريق القدامى ـ على سبيل المثال ـ كانت ديانتهم تتركز في عبادة الظواهر الطبعية والغرائز البشرية وما يتصل بها من أعضاء جسم الإنسان، فكانوا يعبدون السماء والأرض والشمس والقمر والكواكب، والعواطف الجنسية، وأعضاء التلقيح. وقد كان ذلك هو حال الآريين بالهند أيضا[2].

وقد كان العرب قبل بعثة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ على مذاهب : منهم من يدين الله ـ تعالى ذكره ـ ويعبده وحده، ويتمسك بإرث من ملة إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويحج ويتأله ويُعظِّمُ الحَرَم والأشهرَ الحُرُم. ومنهم طائفة تعبد الأصنام وتزعم أنها تقربهم الله ـ عز وجل. ومنهم طائفة تعبد الأصنام وتقسم بها وتزعم أنها هي الضارة والنافعة[3]. ومنهم أقوام دخلوا في ديانة اليهود أو النصارى أو المجوس أو الصابئة عبدة النجوم والكواكب.

أما أهل مكة فيصف لنا اعتقادهم في الألوهية جعفر بن أبي طالب ـ رض الله عنه ـ بين يدى النجاشي، ثم يبين الألوهية في مفهومها الإسلامي الصحيح الفاصل بين الحق والباطل في ذلك الزمن المبكر بعد بعثة الرسول ﷺ. قال جعفر : «أيها الملك، كناقوما أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام...، فكنا على ذلك إلى أن بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه؛ فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق

---

1 - راجع د/ يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ـ ص 103.

2 - راجع محمد تقي الدين الأمين : الإسلام تشكيل جديد للحضارة ـ ص 16. من ترجمة د/مقتدى حسن ياسين.

3 - راجع أبا إسحاق النجيرمي : أيمان العرب في الجاهلية ـ ص 12، 13.

الحديث ... وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا...؛ فصدقناه وآمنا به واتبعناه على ما جاء به من دين الله؛ فعبدنا الله وحده فلم نشرك به شيئا، وحرمنا ما حرم الله علينا، وأحللنا ما أحل لنا»[1].

وأحسب أن هذه الكلمات تنقلنا مباشرة إلى المفهوم الواضح الذي قدَّمه الإسلام للألوهية، وهذا المفهوم قائم على توحيد الله؛ أي معرفة تَفَرُّدِه في ذاته وصفاته، وإخلاص عبادته وحده بلا شريك، والاحتكام إليه وحده بتحريم ما حرم وإحلال ما أحل. ولقد عُنِيَ القرآنُ الكريم ببَسْطِ هذا المفهوم وإثبات مضمونه في مواطن عدة تنتظم كلَّ سُوَرِهِ باعتباره مقصودَ الدين وغايتَه. وتتضح هذه العناية من أول ما نزل على الرسول ﷺ : **{اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}** العلق/ 1 : 5. حيثُ يكونُ البدءُ بقراءة الوحي المسطور مُوَجِّهًا لقراءة الكون المنظور؛ ليتتبعَ القارئُ آياتِ الأنفس والآفاق التي هي آثار صفات الله ـ تعالى ـ وشارات قدرته ووحدته.

ولقد نزل القرآن، بلسان عربي مبين في مجتمع لايفخر بشيء كمايفخر بلغته وبيانه، وقد سمع أصحاب الرسول الكريم ﷺ ما جاء به القرآن من بيان للألوهية؛ فآمنوا به. وفي القرآن آيات كثيرة تخبر عن أسماءالله ـ تعالى ـ وصفاته وأفعاله، ومثل ذلك في حديث الرسول ﷺ ؛ لكن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لم يختلفوا في مضمون العقيدة في الله ـ تعالى ـ ولم يسألوا في ذلك الرسول ﷺ كما كانوا يسألونه في أحكام الأعمال[2]. وهذا يسّر لأهل الفرق الكلامية فيما بعد أن يَنسُبوا مذاهبَهم وآراءهم للصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وأن يجعلوهم الطبقة الأولى من طبقات رجالهم[3].

والحق في رأيي ـ وإن لم يكن بين أيدينا من النصوص ما يبين بدقة وعلى وجه التفصيل المعانيَ التي فهمها أصحاب الرسول ﷺ من آيات الصفات الخبرية مثلا ـ أن عدم اختلاف أصحاب الرسول ﷺ في

---

1 - عبد الملك بن هشام : السيرة النبوية ـ 336/1.

2 - راجع المقريزي : الخطط ـ 181/4.

3 - راجع ـ مثالا لذلك ـ أبا الحسن الأشعري : الإبانة ـ ص 20 حيث يذكر في أصوله التمسك بما روي عن الصحابة. وراجع أيضا أحمد بن يحيى بن المرتضى : طبقات المعتزلة ـ (من المنية والأمل) ـ ص 9 : 14 حيث يذكر سند المعتزلة الذي يصلون به مذهبهم بالرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ من طريق النقل، ثم يذكر ـ نقلا عن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ـ في الطبقة الأولى من المعتزلة عددا من الصحابة على رأسهم الراشدون الأربعة.

مسائل الاعتقاد، وسكوتهم عن سؤال نبيهم فيها يرجع إلى أنهم أخذوا عقيدتهم عن مصدر واحد، بمنهج واحد يدفعهم إلى تنزيه الله ـ جلَّ وعلا ـ وتعظيمه، وعدم الاختلاف. أقول : إنهم فهموا الحديث بما يتوافق مع معطيات لغتهم وجوهر اعتقادهم، ولم ينشغلوا عن الدعوة إليه بمناقشته فيما بينهم، ولقد كان الرسول ﷺ حازما في تربية أصحابه على التَّوَحُّدِ في الأخذ عنه في ذلك الوقت المبكر الذي لا يصلح له إلا وحدة المسلمين، واجتماع هذه الفئة التي تؤسس للدين الجديد، وتبني قواعد دولة تحُفُّ بها الأخطارُ من كل جانب[1].

والصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ عاصروا عهد التنزيل، فكان الرجل منهم لا يكاد يخوض في شيء حتى ينزل القرآن، ورسول الله ﷺ بين أظهرهم يبين لهم. وينبغي أن نلاحظ ـ حتى من خلال معرفتنا بتطور الفكر الديني في الأديان السابقة ـ التزامَ أتباع الدين في الطور الأول بالنصوص الدينية، حيث تبدأ الأفكار سهلة بلا تعمق، مرتبطة بالدلالات اللغوية البريئة من التأثر بمخزون فكر عقلي، ثم يكون تأثر الفكر الديني بالرأي الفلسفي العقلي، وتتَكَوَّنُ مذاهب التنزيه والتشبيه مع اختلاط الفكر الديني بالثقافات المختلفة التي تدخل إلى ساحته محمّلةً بتراثها الفكري، ومَشُوبَةً بطبائع لغاتها الخاصة.

إن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ دخلوا في الإسلام اقتناعا بعبادة الله الواحد، الذي خلق الخلق ودبر الأمر بين السماء والأرض، ورضوا أن يحتكموا إليه في كل شئونهم، ثم سمعوا ما وصف به نفسه في القرآن أو على لسان نبيه ﷺ ففهموه على حقيقته فهما يقينيا يقودهم إلى إجلال الله ـ تعالى ـ وإكباره؛ فاندفعوا يعبدونه بإخلاص واستسلموا لشريعته، وطفقوا ينشرون دينهم في كل مكان تبلغه أقدامهم، وقد كان الرجل يفِدُ على رسول الله ﷺ فيقضي بين يديه ساعاتٍ، ومع الصحابة أياما، ثم يعود إلى قومه مؤمناحاملا مشعل الهداية، يدعوهم إلى دين الله وتوحيده وطرح ما هم فيه من شرك وضلالة.

لقد انقضى عهد رسول الله ﷺ والمسلمون يأخذون عنه وحده؛ فهو المُبَلِّغُ الذي يُوحَى إليه ليُعرِّفَهم بالله ـ تعالى ـ ويُبيِّنَ لهم أحكام دينه، وهو الذي يَسُوسُهم بسلطان الشرع والنبوة ويُطبِّقُ فيهم أحكامَ الشريعة، وهو الذي يُزَكِّي نفوسهم ويُمَثِّلُ بينهم النموذج الأعلى

---

1 - راجع د/ راجح الكردي : علاقة صفات الله بذاته ـ ص 38.

للكمال الإنساني، الذي يجتذب القلوب ويقود الأرواح[1]. فلما انتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى واجه أصحابُه الحياة من بعده وهم يحملون مسئولية الدعوة، وليس بينهم كاهن ولا راهب؛ وإنما كان معهم كتاب الله ـ تعالى ـ وسنة رسوله ﷺ وفهم يُؤتاه الرجل فيهما؛ فقاموا بواجبهم وأدَّوا الأمانة إلى مَنْ بَعدَهُم، ودعوا الناس إلى دين الله ـ تعالى ـ بما أدخلهم فيه من الإيمان العميق بثبوت نبوة محمد ﷺ بما أيَّده الله ـ تعالى ـ به من المعجزة القاهرة : القرآن، وبما جرى على يديه من آيات باهرة، وبما دعا إليه من دين تام .. روى البيهقي بإسناده عن أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ حديث جعفر مع النجاشي، وقد مر بنا طرف منه، ومما قاله جعفر : « فتلا علينا تنزيلا جاءه من الله ـ عز وجل ـ لا يشهد شيء غيره؛ فصدقناه وآمنا به، وعرفنا أن ما جاءه هو الحق من عند الله ـ عز وجل ». وعلق البيهقي على ذلك بقوله : « فهولاء مع النجاشي وأصحابه استدلوا بإعجاز القرآن على صدق النبي ﷺ فيما ادعاه من الرسالة؛ فاكتفوا به وآمنوا به وبما جاء من عند الله؛ فكان فيما جاء به إثباتُ الصانع »[2].

أقول : وكان فيه وفيما قاله الرسول ﷺ إثباتُ ما يوصف به الله ويضاف إلى ذاته العلية إظهارا وبيانا للألوهية.

وقد كان في كلام جعفر الذي مرَّ بنا مِن قبلُ الاستدلال بكمال الدين وشرف ما يدعو إليه من العدل ومكارم الأخلاق. وإذا رجعنا إلى سِيَرِ الصحابة في الدعوة إلى الله ـ تعالى ـ وقدعَزَّ الدينُ في الأرض، وأصبح لأهله شَوْكَةٌ ومَنَعَةٌ؛ فإننا نجدهم قد سلكوا الطريق نفسه في تقرير معارفهم والدعوة إليها، ففي معركة القادسية طلب « **رُسْتُم** » قائدالفرس من سعد بن أبي وقاص ـ رضي الله عنه ـ أن يرسل إليه برجل عاقل عالم بما يسأله عنه؛ فبعث إليه المغيرة بن شعبة ـ رضي الله عنه ـ فقال له : « إنا ليس طلبنا الدنيا، وإنما همنا طلب الآخرة، وقد بعث الله إلينا رسولا قال له : إني قد سلطت هذه الطائفة على من لم يدن بديني، فأنا منتقم بهم منهم، وأجعل لهم الغلبة ما داموا مقرين به، وهو دين الحق لا يرغب عنه أحد إلا ذل ...

قال رستم : ما هو؟ فأجابه : أما عموده الذي لا يصلح شيء منه إلا به؛ فشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، والإقرار بما جاء به من عند الله.

---

1 - انظر د/ حسن الشافعي : فصول في التصوف ـ ص 65،66.

2 - الإمام البيهقي : الاعتقاد على مذهب السلف ـ ص 10،11.

قال رستم : ما أحسن هذا! وأي شيء أيضا؟ قال : إخراج العباد عن عبادة العباد إلى عبادة رب العباد... »[1].

إن المغيرة يبدأ من ثبوت النبوة وينتهي إلى الدعوة بتمام الدين وعدالة الإسلام. وهذا هو رِبْعِيُّ بنُ عامرٍ رسولُ سَعدٍ الثاني إلى رُستم يجيبه قائلا : « إن الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه ... »[2].

لقد كان الصحابة يدعون إلى دين تام، فإذا استقر في نفس المتلقي هذا المفهوم الشامل للدين، الذي يُمَثِّلُ في تمامه إعجازا يُفيد العلمَ بصدقه، لَزِمَهُ تصديقُ تفصيلاته اعتقادًا وعملا. وإن رُويَ عن بعض الصحابة صياغة الأدلة العقلية التي تُنَبِّهُ إلى دلالة الخلق بإحكام صنعته وتغيره واحتياجه في ذلك كله إلى مدبر حكيم قادر؛ فذلك مما أرشد إليه القرآن الكريم، وهي دلالات عقلية قريبة واضحة تعتمد على مدركات الحس، وتعمد إلى تنبيه الفطرة ولفت العقول إلى ماغاب عنها، كما جاء فيما استفاضت روايته عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ خاصة في مرويات الشيعة[3]. ولئن سلمت هذه الروايات؛ فهي لا تخرج في صحيحها عمَّا دلَّ عليه القرآن، ولم يكن هذا المنهج ذائعا بين الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ في دعوتهم إلى الله ـ تعالى ـ والتمكين لدينه، فقد كانت معارضة خصومهم في أغلب الأحيان تتعلق برفض الدين كله، لا بمدارسة تفاصيله. وحركة الفتوح كانت أسرع من هذه المدارسة التي يعوزها الوقت الطويل، وتعمق الدلائل ومعارضة الشُّبَهِ بالبراهين التفصيلية، ولقد شُغِلَ الصحابةُ ـ رضوان الله عليهم ـ بالدعوة إلى دين حاكم للبشرية كلها، وأقرب الطرق إلى ذلك إثبات النبوة وبيان تمام الدين وكماله. حتى إذا آتت الفتوحُ الإسلامية ثمارَها، واتسعت دولةُ الإسلام بوراثة أرض الفرس والرومان، ودخل إلى ساحة الإسلام شُعوبٌ مختلفةُ الأصول والثقافات، وتَطوَّر بكُلِّ أولئك المجتمعُ المُسْلِمُ بِرُمَّتِهِ في فكره وسياسته واقتصاده؛ ظهرت أفكار جديدة تتعلق بتَصَوُّر فئات المسلمين للألوهية والوجود والإنسان.

---

1 - انظر الحافظ ابن كثير : البداية والنهاية ـ 39/7.

2 - السابق نفسه.

3 - راجع ابن بابويه القمى : التوحيد ـ ص 297. وما بعدها. والمنسوب من ذلك إلى الإمام في "نهج البلاغة" كثير.

وفي ظل ظروف المجتمع الجديد بعد الخلافة الراشدة تدارس بعض المسلمين قضية أفعال العباد، ومدى مسئولية الإنسان عن أفعاله، وعلاقة ذلك بالألوهية علما وتقديرا وقضاء؛ فدعا أناس إلى الجبر في الأعمال، وعارضهم آخرون بنفي القدر وسَبْقِ العلم الإلهي بأفعال العباد، وتَوَسَّطت طائفةٌ بإثبات العلم ونفي القدر، وصَمَدَ على الحقِّ من بقي من صِغارِ الصحابة، وكبارُ التابعين ـ رضي الله عنهم ـ فقالوا بثُبوتِ سَبْقِ العلم الإلهي والقدر مع مسئولية الإنسان عن أعماله جميعا.

ومع استقرار حدود الدولة الإسلامية تقريبا قُبَيل انتهاءِ القرن الأول الهجري ببلوغ الأندلس غربا ومشارف الصين شرقا، بدأت كل هذه الشعوب المسلمة تتدارس فيما بينها أصول اعتقاد الإسلام، وأخذت تُفصلها دون أن تكون بمعزل عن ثقافاتها الأولى ونُظُمِ لغاتها وعاداتها قبل العربية التي انتظمت كلام الله ـ تعالى ـ وحديث رسوله ﷺ. ومن ثَمَّ لم يكن عجيبا أن نرَى انتفاض علماء العربية إلى جمع أصولها من مرويات الأعراب وكلامهم، وتنظير قواعدها الثابتة في التعبير، وبيان وجوه بلاغتها، في الوقت نفسه الذي انتفض فيه علماء السنة وأئمة الفقهاء إلى جمع أصول العقيدة في صورتها الأولى المُعَبَّرِ عنها بالنص في كتاب الله ـ تعالى ـ والمروية بالأسانيد عن الرسول ﷺ وما جاء في بيانها من كلام الصحابة وأئمة التابعين ـ رضي الله عنهم جميعا. ولهذا جاءت مؤلفات أئمة السنة في معظمها بيانا للأصول الثابتة بالرواية، وخاليةً من وجوه الاعتراض ودفع الشبه التي امتلأت بها كتب المتكلمين فيما بعد.

غاية القول أن هذه المدارسة قد أدت إلى ظهور تَصَوُّرَاتٍ مُتعدِّدة ومفاهيمَ مُختلفة للألوهية تتعلق بذات الله ـ تعالى ـ وصفاته، وعلاقة الذات بالصفات، وعلاقتهما بالخلق وتدبيره، وتتعلق بالعالم : إيجادِه وأقسامِه ومصيرِه، وتتعلق بالإنسان : تَكْوِينِه وأعمالِه وغايتِه. ومن البَدَهِيِّ أنَّ كلَ ما يُقَدَّمُ في هذه الساحة العريضة للفكر الإسلامي لا يمثل وجه الحق في الإسلام من جميع الوجوه، وأنَّ في هذه الجهود ما يَبتغي وجهَ الله ـ تعالى ـ كما أنَّ فيها ما يَتَّبِعُ سُبُلَ الهوى ويَبتَغِي تفريقَ الأمّة وصَرفَها عن سبيل الحق.

وهذه القضايا لم تزل مثارة في عصرنا في ثوبها القديم، أو مُتَلَبِّسَةً بثوب جديد، وفي ظل ظروف وأسباب تقترب أحيانا كثيرة مما كان في تلك الحِقَبِ الأولى. ولا بُدَّ لنا في سبيل بيان الحق من تَتَبُّعِ تاريخ هذه القضايا السائر في حاضرنا، وإداركه على حقيقته وفق مَا

يتيسر لنا من وسائل النقد والتمحيص؛ لا سيما أن أكثر هذه القضايا غدت بما يثور حولها من آراء مختلفة شُغُلَ كثيرٍ من شبابنا، وموضوعا للولاء والبراء؛ حتى إنَّ فتاةً مُسلِمةً منتسبة إلى إحدى الجماعات المعاصرة لتسأل خاطبا لها عن موقفه من الصفات الخبرية، وهل هو مُثْبِتٌ ومُفَوِّضٌ أو نافٍ وُمؤوِّل؟ وتجاوز الأمر المعاصرين إلى السالفين من العلماء والأئمة؛ لنسمع من يَصِمُ بعضهم بالتَّجَهُّمِ والاعتزال. أو السفاهة والخروج عن الملة باعتقاد ما يُفضي إلى تشبيه الله ـ تعالى ـ بالخلق ... إلى غير ذلك من التنازع في مسائل الاختيار والجبر وارتباطها بمفاهيم الحرية الحديثة.

ولهذا فأنا لا أُبْعِدُ في النُّجْعَةِ حينما أُوَجِّهُ نظري إلى تَعَرُّفِ حقيقة مواقف متكلمي الإسلام الأوائل من الصفات الإلهية، وأفعال العباد وعلاقتها بالقدر الإلهي؛ فالحكم على هذه المواقف التراثية لا ينفصل عن حركة فكرنا المعاصر، وإذا كان الحكم على الشيء فرعا من تصوّرِه؛ فلا بد لنا مِنْ تَرجيع النظر مرَّةً بعد مرَّةٍ حتى نُحسِنَ التصوّر، وندركَ حقيقة تلك الآراء بمعزِل عن إلزامات المُتَخاصِمِينَ، وتهويلاتهم في تصوير كلام المخالف والحكم عليه؛ لِيَتَسَنَّى لنا بعد ذلك الإفادةُ الحقيقيّةُ من هذا التراث الفكري المتنوع في فهم حاضرنا، والسَّعيُ في صِياغَةِ مُستقبلٍ زاهِرٍ مُشْرِقٍ لأُمَّتِنا.

1 - الصفات الإلهية بين الإثبات والنفي :

من الأمور المسلمة في الدرس الكلامي الاتفاق على أن إدراك كنه الذات الإلهية، ومعرفة حقيقتها من المحال الذي لا تطيقه سياحات العقل الإنساني، ولا تصبر له مواجيد أصحاب القلوب والخطرات. ومن هنا غدت قضية الصفات الإلهية رأس القضايا العقدية في تاريخ الفكر الإسلامي، ومحورا لتشعب المقالات والفرق؛ فهي مبدأ الإيمان، وسبيل إدراك الإنسان لصلته بربه الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى.

ولعلي لا أجانب الصواب إذا قررت أن الآراء التي دارت حول تنزيه الذات الإلهية أو تشبيهها بذوات الخلق ترتكز في حقيقتها على مفهوم الصفات الإلهية وتصور علاقتها بالذات.

ولعلي لا أجانب الصواب أيضا إذا قررت أن كبريات المسائل العقدية التي شَغلت الفكر الإسلامي منذ نشأته الأولى حول الجبر والاختيار، وخلق القرآن، وغير ذلك ـ لا تعدو أن تكون فروعا لقضية الصفات. وكل ذلك مما يُعلي أهمية هذه القضية، ويبرز وجوب توخي الحذر والحيطة والدقة في بحثها، وفي محاولة إدراك وجه الحق في نسبة الآراء والمقالات لأصحابها.

ومن أول ما يلزم في الكلام عن إثبات الصفات ونفيها بيان المقصود من "الصِّفَة". والصفة : مصدر. يقال : وصفت الشيء وصفا وصفة، وقد بين شيخ المعجميين الأول الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ) معنى الوصف بقوله : "الوصف : وصفك الشيء بحليته ونعته. ويقال للمُهْرِ إذا توجه لشيء من حسن السيرة : قد وصف المشي، أي وصفه لمن يريد منه ... "[1]. وبين أن النعت هو وصف الشيء بما فيه، وذكر أن العرب العاربة تطلق النعت في أوجه الحسن والتمام خاصة[2].

وهذا يعني أن دلالة الوصف عند الخليل تنحصر في بيان الهيئة وإظهار الحال للشيء المراد وصفه، وهذا هو المعنى الذي قرره فيما بعد أحمد بن محمد بن علي المقري (ت770هـ) مستشهدا بمقولة العرب : وصف الثوبُ الجسم[3]. على أن الخليل بن أحمد لم يشر إلى التفريق بين الوَصف والصِّفة من حيث الدلالة، وتبعه على ذلك ابن

---

1 - الخليل بن أحمد : العين ـ مادة (وصف) 162/7.
2 - انظر السابق ـ مادة (نعت) 72/2.
3 - راجع الفيومي : المصباح المنير ـ مادة (الوصف).

دريد أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي (ت321هـ) في "جمهرة اللغة" والأزهري أبو منصور محمد بن أحمد (ت370هـ) في "تهذيب اللغة"[1].

ثم ظهر التمييز بين دلالة الوَصف ودلالة الصِّفَة عند الجوهري إسماعيل بن حماد (ت393هـ) وأبي الحسين أحمد بن فارس (ت395هـ)، فقال الجوهري : "وصفت الشيء وصفا وصفة، والهاء عوض من الواو ...، والصِّفَةُ كالعلم والسواد. وأما النحويون فليس يريدون بالصفة هذا؛ لأن الصِّفَة عندهم. هي النعت، والنعت هو اسم الفاعل نحو : ضارب، أو المفعول نحو : مضروب وما يرجع إليهما من طريق المعنى نحو مثل وشبه، وما يجري مجرى ذلك. يقولون : رأيت أخاك الظريف. فالأخ هو الموصوف، والظريف هو الصِّفَة؛ فلهذا قالوا : لا يجوز أن يضاف الشيء إلى صفته كما لا يجوز أن يضاف إلى نفسه؛ لأن الصِّفَة هي الموصوف عندهم .. ألا ترى أن الظريف هو الأخ"[2].

وقال ابن فارس : "(الواو والصاد والفاء) أصل واحد هو تحلية الشيء. ووصفته أصفه وصفا. والصِّفَةُ : الأمارة اللازمة للشيء، كما يقال : وزنته وزنا، والزِّنَةُ : قدر الشيء"[3].

وهذا التمييز ـ في حقيقته ـ مذهب من عرفوا في تاريخ الفكر الإسلامي بلقب "الصفاتية أو مثبتي الصفات"، والذين لم يفرقوا بين الوصف والصفة في الدلالة هذا التفريق عرفوا بلقب "النفاة أو المعطلة" أي الذين لا يثبتون الصفات لله ـ عز وجل ـ باعتبارها معاني قائمة بذاته يلزم عنها وصفه ـ تعالى ـ بأنه قادر عالم حي، وإن قالوا : إن الله قادر عالم حي[4].

والذي أريد أن أشير إليه هنا أن الفريق القائل بأن الله قادر عالم حي، دون أن يصدر في ذلك عن إثبات المعاني القائمة بالذات ـ لم يمتنع عن وصف الله ـ تعالى، ولم يجحد صفاته العلية، ولم ينف كونه ـ تعالى ـ موصوفا على الحقيقة بما وصف به نفسه في كتابه، أو على لسان نبيه ﷺ، أو بما تثبته حجة العقل مما ظهر بأفعال الله ـ تعالى ـ وبديع صنعه؛ لكنهم ـ وفق أصولهم ـ تصوروا "الصِّفَة" تصورا قريبا

---

1 - راجع ابن دريد : جمهرة اللغة ـ مادة وصف 83/3. وراجع الأزهري : تهذيب اللغة ـ مادة (وصف) 248/12.

2 - الجوهري : الصحاح ـ مادة (وصف).

3 - ابن فارس : مقاييس اللغة ـ مادة (وصف) 115/6.

4 - راجع الباقلاني : التمهيد ـ ص 213، 214. نشرة مكارثي.

من اصطلاح النحاة الذي سبقت الإشارة إليه في كلام الجوهري، وصرح بعضهم بأن الصفة تجري في إطلاق أهل اللغة على القول الدال على بعض أحوال الذات، كقولنا طويل، وقصير، وأحمق، وكريم[1].

والذي يترجح لدي أن التمييز بين الوَصف والصِّفَةِ في الدلالة ليس له أصل لغوي ولا شرعي، ولكنه صدر عن التأثر بالمذاهب الكلامية في مُنتهى القرن الرابع الهجري؛ لخلو المعاجم الأولى من الإشارة إليه، ولأنه ضرب من الكلام في بيان علاقة الصفات بالذات، ولم يثبت في رواية صحيحة أن أحدا من الصحابة والتابعين تكلم في هذا الباب قط، ولا روى فيه شيئا عن رسول الله ﷺ. ولهذا ذهب ابن تيمية ـ مع شدة خصومته لفريق "النفاة" ـ إلى عدم التمييز بين الوصف والصفة لغة وشرعا، وإلى جواز إطلاق اللفظين على القول وعلى المعنى القائم بالموصوف؛ فقال : "الصفة مصدر وصفت الشيء أصفه وصفا وصفة؛ مثل : وعد وعدا وعِدة ...، وهم يطلقون اسم المصدر على المفعول، كما يسمون المخلوق خلقا، ويقولون : درهم ضرب الأمير فإذا وصف الموصوف بأنه وسع كل شيء رحمة وعلما؛ سمي المعنى الذي وصف به بهذا الكلام صفة؛ فيقال للرحمة والعلم صفة بهذا الاعتبار. ثم كثير من المعتزلة ونحوهم يقولون : الوصف والصفة اسم للكلام فقط من غير أن يقوم بالذات القديمة معان. وكثير من متكلمة الصفاتية يفرقون بين الوصف والصفة فيقولون : الوصف هو القول، والصفة المعنى القائم بالموصوف. وأما المحققون فيعلمون أن كل واحد من اللفظين يطلق على القول تارة وعلى المعنى أخرى"[2].

ويؤكد هذا التحقيق التيمي ما استشهد به من رواية البخاري ومسلم عن أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن رسول الله ﷺ بعث رجلا على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم بـ **{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}**. فلما رجعوا ذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال : "سلوه لأي شيء يصنع ذلك؟" فسألوه فقال : لأنها صفة الرحمن فأنا أحب أن أقرأ بها؛ فقال رسول الله ﷺ : أخبروه أن الله يحبه"[3].

---

1 - انظر د/ أحمد محمود صبحي : الإمام يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ـ ص 58.

2 - ابن تيمية : مجموع الفتاوى ـ6/340، 341.

3 - أخرجه البخاري : كتاب التوحيد ـ باب ما جاء في دعاء النبي أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى. وأخرجه مسلم واللفظ له : كتاب صلاة المسافرين وقصرها ـ باب فضل قراءة "قل هو الله أحد".

قال ابن تيمية : "فأقره النبي ﷺ على تسميتها صفة الرحمن، وفي هذا المعنى أيضا آثار متعددة؛ فثبت بهذه النصوص أن الكلام الذي يخبر به عن الله صفة له، فإن الوصف هو الإظهار والبيان للبصر أو السمع"[1].

إن ابن تيمية بذلك يوافق الخليل بن أحمد وابن دريد والأزهري في التوحيد بين الوصف والصفة من حيث الدلالة، والمعنى هو الإظهار والبيان للبصر أو السمع.

وهذا يعني أن إطلاق الصفة على المعنى أو الشيء الذي يوجد بالموصوف مع إنكار إطلاقها على القول المعبر عن خصوصية للذات لا تستقل بنفسها، ويكفى في تصورها مجرد الذات ـ لا يعدو أن يكون تحكما اصطلاحيا يدل على فكرة مذهبية نشأت بعد عصر التنزيل، وكذلك حصر الإطلاق في الدلالة الثانية دون الأولى؛ إذ لا يمكننا أن ننسب أحد الاصطلاحين إلى دلالة اللغة في عصر التنزيل، وقد أشرت من قريب إلى أن أول من فرق بين دلالتي الوصف والصفة هو الجوهري (ت393هـ) أو ابن فارس (ت395هـ).

وبناء على هذا لا يكون أحد الفريقين بادعاء إثبات الصفات الإلهية أولى من الآخر، ولا يمكننا أن نقبل اتهام المعتزلة العريض بأنهم "نفاة الصفات ومعطلة الذات عن صفاتها" على إطلاقه كما يورده خصومهم مذهبا لعموم المعتزلة ومن وافقهم؛ لأنهم في الحقيقة ـ وفق الاستعمال اللغوي الأول ـ لم ينفوا الصفات التي وصف الله ـ تعالى ـ بها نفسه، ولم يجحدوا كونه ـ تعالى ـ موصوفا بها على الحقيقة فيما لم يزل، ولكنهم نفوا وجود معان لهذه الصفات تقوم بالذات الإلهية مع استقلالها عنها في المفهوم؛ لشبهة تعدد القدماء المؤدية إلى التعدد في الألوهية وفق أصولهم وتحديدهم لدلالة "الغَيْريَّة".

ومما يؤكد أن ذلك التمييز لايعدو أن يكون تحكما اصطلاحيا محدثا نص لأبي منصور البغدادي عبد القاهر بن طاهر (ت429هـ).. قال : "اختلفوا في معنى الوصف والصفة؛ فزعمت الجهمية أنهما راجعان إلى وصف الواصف لغيره أو لنفسه، ولم يثبتوا صفة أزلية.

وقال أبو الحسن الأشعري : إن الوصف والصفة بمعنى واحد، وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووَصْفٌ له..

---

1 - ابن تيمية : السابق ص 340.

وقال أكثر أصحابنا : إن صفة الشيء ما قامت به، كالسواد صفة للأسود لقيامه به، ووصف الشيء خبر عنه، وقول القائل : زيد عالم. صفة للقائل لقيامه به، ووصف لزيد لأنه خبر عنه. والعُلوم والقُدَرُ والألوان والأكوان وكل عرض سوى الخبر عن الشيء صفات وليست بأوصاف"[1].

أقول : ولو كانت دلالة " الصِّفَة " المحددة أنها المعنى القائم بالذات دلالة شرعية زائدة على المعنى اللغوي كدلالة الصلاة والصوم والزكاة؛ لما اختلف أحد من المسلمين عليها. وإذا لم يُحَدَّد المعنى بنص شرعي يجعل للفظة "الصفة" دلالة جديدة؛ فإنها باقية على دلالتها اللغوية الأولى، خاصة إذا تعلق نفيها وإثباتها بالقرآن والسنة؛ فالأشاعرة - على سبيل المثال - لا يقولون : إن المعتزلة ينفون "الصفات الإلهية" وفق اصطلاحنا، وإنما يقولون : إن المعتزلة ينفون صفات الله القديمة على الإطلاق، وهذا يشمل ما وصف الله به نفسه في القرآن والسنة من الصفات الإلهية[2]، والماتريدية يلعنون المعتزلة ويصرحون بكفرهم في نفي صفات الله - جل وعلا[3].

وقبالة ذلك تقرأ في كتب المعتزلة تسفيه مثبتى المعاني القائمة بالذات؛ فالقاضي عبد الجبار في "شرح الأصول الخمسة" من تعليق الإمام الزيدي أحمد بن الحسين" مانكديم "يفصل آراء المتعزلة في وجه استحقاق الله - تعالى - لصفاته الذاتية؛ نحو : قادر، وعالم، وحي، وموجود. ثم يقول : "وعند الكُلَّابِيَّةِ أنه - تعالى - يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله - تعالى - لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه - تعالى - يستحق هذه الصفاتِ لمعانٍ قديمة؛ لِوَقاحته وقِلَّة مُبالاته بالإسلام والمسلمين"[4].

أريد أن أقول : إننا لو تأملنا أمر هذا الخلاف في ضوء الدلالة اللغوية في العصر الأول وَفْقَ ما تقدمه المعاجم الأولى من جهة، وفي ضوء نصوص المعتزلة أنفسهم بمعزل عن اتهامات خصومهم وإلزاماتهم الجدلية من جهة أخرى؛ فسنجد أن الخلاف في حقيقته لا

---

1 - البغدادي : أصول الدين - ص 128، 129.

2 - راجع الأشعري : الإبانة - ص 143، 158. والباقلاني : التمهيد - ص217 وما بعدها. والبغدادي : أصول الدين - ص90، والفرق بين الفرق - ص 114. والجويني: الإرشاد ص 79.

3 - راجع - على سبيل المثال - أبا المعين النسفي : التمهيد - ص 167، 168.

4 - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - ص 183.

يتعلق بمطلق إثبات صفات الله ـ عز وجل ـ وإنما يتعلق بتحديد علاقة هذه الصفات بالذات الإلهية، وبيان وجه استحقاق الذات الإلهية لصفاتها. وهذا المبحث برمته مُحدَثٌ لا يُعرَفُ أن أحدا من الصحابة أو التابعين لهم بإحسان خاض فيه ألبته. وآية ذلك ما جاء في كتاب "الحيدة" للإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني (ت240هـ) وهو من أصحاب الإمام الشافعي. وهذا الكتاب حكاية للمناظرة المشهورة بين الكناني وبشر المريسي في مجلس الخليفة المأمون (ت218). وقد التزم الكناني في كلامه منهج أهل الحق في الإثبات والنفي فقدم بين يديه بقوله : "وعلى الخلق جميعا أن يثبتوا ما أثبت الله، وينفوا ما نفى الله، ويمسكوا عما أمسك الله"[1].

ويتضح ذلك أكثر ما يتضح في جوابه عن مسائل المأمون.

قال المأمون : يا عبد العزيز، تقول : إن الله عالم؟

قال عبدالعزيز : نعم يا أمير المؤمنين.

قال المأمون : فتقول : إن لله علما؟

قال عبد العزيز : نعم يا أمير المؤمنين.

قال المأمون : تقول : إنه سميع بصير؟

قال عبد العزيز : نعم يا أمير المؤمنين.

قال المأمون : فتقول : إن له سمعا وبصرا. كما قلت : إن له علما؟

قال عبد العزيز : لا أطيق هذا كذا يا أمير المؤمنين.

قال المأمون : افرق بين هذين.

قال عبد العزيز : يا أمير المؤمنين، قد قدمت إليك فيما احتججتُ به أنَّ على الناس جميعا أن يثبتوا ما أثبت الله، وينفوا ما نفى الله، ويمسكوا عما أمسك الله عنه؛ فأخبرَنا ـ عز وجل ـ أن له علما بقوله : {فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ} هود/14. فقلت : إن له علما كما قال. وأخبرنا أنه سميع بصير بقوله : {إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} غافر/20. ولم يخبرنا أن له سمعا وبصرا؛ فقلت كما قال وأمسكت عما أمسك عنه.

فقال المأمون لبشر وأصحابه؛ ما هو بمشبه فلا تكذبوا عليه[2].

وعندما حاول بشر أن يوقع الكناني في الكلام عن حقيقة العلم الإلهي وعلاقته بالذات الإلهية؛ أبى كل الإباء؛ واعتصم من أن ينزلق

---

1 - عبد العزيز الكناني : الحيدة ـ ص 56.

2 - انظر السابق ـ ص 58،59.

إلى الكلام عن الله بغير علم؛ لما في ذلك من مخالفة لأمر الله، ولما في ذلك من مخالفة للمنهج الذي التزمه وأقر به بين يدى الخليفة.

قال بشر المريسي : قد زعمت أن لله علما؛ فأي شيء هو علم الله؟ وما معنى علم الله؟

قال عبد العزيز : هذا مما تفرد الله بعلمه ومعرفته، وحجب عن الخلق جميعا علمه؛ فلم يخبر به ملكا مقربا، ولا نبيا مرسلا، ولاعلمه أحد قبلي، ولا يعلمه أحد بعدي؛ لأن علم الله أكبر وأوسع وأعظم من أن يعلمه أحد من خلقه. ألم تسمع إلى قول - عز وجل - : {وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء}البقرة/255.. وقال : {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} لقمان/27.

قال بشر : لو ورد عليك اثنان وقد تنازعا في علم الله، فحلف أحدهما بالطلاق إن علم الله هو الله. وحلف الآخر بالطلاق إن علم الله غير الله. فقالا لك : أفتنا في أيماننا، فما كان جوابك لهما؟

قال عبد العزيز : الإمساك عنهما، وتركهما وجهلهما، وصرفهما بغير جواب.

قال بشر المريسي : يلزمك ويجب عليك إذا كنت تدعي العلم أن تجيبهما عن مسألتهما، وأن تخرجهما من أيمانهما، وإلا فأنت وهما في الجهل سواء.

قال عبد العزيز : أو يجب علي أن أجيب كل من سألني عن مسألة لا أجد لها في كتاب الله ولا في سنة نبيه ﷺ ذكرا ولا علما، قد جهل السائل عنها وحمق الحالف عليها؟

قال بشر : يجب عليك أن تجيبه عن مسألته؛ فإنه لا بد لكل مسألة [من] جواب.

فأقبل عبدالعزيز على المأمون وقال : لو ورد عليّ ثلاثة نفر قد تنازعوا في الكوكب الذي أخبر الله - عز وجل - أن إبراهيم عليه السلام - رآه بقوله : {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا... } الأنعام/76. فقال أحدهم : حلفت بالطلاق إنه المُشْتَرِي. وقال الثاني : حلفت بالطلاق إنه المَرِّيخ. وقال الثالث : حلفت بالطلاق إنه الزُهَرَةُ. فأفتنا في أيماننا وأجبنا عن مسألتنا. أكان عليّ أن أجيبهم عن مسألتهم وأفتيهم في أيمانهم، وذلك مما لم يخبر الله - عز وجل - به ولا رسوله؟!

قال المأمون : ما ذلك عليك بواجب، ولا لك بلازم[1].

أقول : هذا عن الكلام في المخلوق بغير علم؛ فكيف بالكلام في الألوهية؟!

والذي أريده من إيراد كلام عبد العزيز الكناني هنا أمران :

أظهرهما : رفضه الصريح للخوض في الكلام عن علاقة صفة العلم بالله ـ تعالى ـ : فلم يقل : هو الله. ولم يقل : هو غيره. ولم يقل : لا هو الله ولا هو غيره. ولم يذهب إلى أنه معنى قائم بالذات، أو هو مفارق لها، أو هو الذات عينها؛ لأن ذلك كله فرع عن تصور حقيقة علم الله وإدراكها أو الإحاطة بها.

والثاني : إثباته أنَّ الله سميع بصير دون أن يثبت مع ذلك أنَّ لله ـ تعالى ـ سمعا وبصرا، ودون أن ينفى ذلك أيضا؛ لأن الإثبات والنفي عنده موقوفان على نص الكتاب وإخبار النبي ﷺ.

إن الإمام الكناني يصف الله بأنه عالم له علم لورود التنزيل بذلك، ويصفه ـ تعالى ـ بأنه سميع بصير فقط؛ لأنه لم يعلم من الكتاب والسنة غير ذلك، وهو لا يفرق بين الوَصفِ والصِّفَةِ، ولا يَقيس صيغة على صيغة؛ لكنه يصف الله ـ جل وعلا ـ بما وصف به نفسه في الكتاب والسنة، ويمسك عما سوى ذلك، ولا تراه في إثباته أن الله ـ تعالى ـ عالم أو إثبات العلم له ـ تعالى ـ يسمي الصيغة الأولى وصفا، والثانية صفة.

ويتأكد ترك أئمة السلف التمييز بين الوصف والصفة بما جاء أيضا في نص كلام الإمام أبي عبد الله عبيد الله بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري (ت387هـ)، وقد عدَّه ابن تيمية في جماعة هم أخص الناس بالإمام أحمد بن حنبل من أهل بيته وأصحابه الذي اعتنوا بجمع كلامه[2] .. قال ابن بطة في بيانه لعقائد أهل السنة : "ثم الإيمان بصفات الله ـ تبارك وتعالى ـ بأن الله حي ناطق سميع بصير، يعلم السر وأخفى ..، وأنه حكيم عليم، عزيز قدير ودود، رؤف رحيم، يسمع ويرى...[3].

ألا يُرَجِّحُ هذا أن التمييز بين الوَصفِ والصِّفَةِ، وإطلاق الصفة على المعنى القائم بذات الموصوف ـ حتى في معاجم اللغة المتأخرة ـ لم يكن إلا بعد بحث علاقة الصفات بالذات الإلهية، فمن رأى الصفات

---

1 - انظر السابق ـ ص 59، 63 : 65.

2 - راجع ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ـ 269/1.

3 - ابن بطة العكبري : الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة ـ ص 51.

أشياءَ أو معانِيَ قائمةً بالذات دون أن تكون هي الذات، أو تكون أغيارا للذات يمكن أن تفارقها على أحد وجوه المفارقة؛ ميَّز بينها وبين الوصف الذي هو إخبار عن نسبتها إلى الذات الموصوفة. ومن رأى أن العلاقة بين الصفة والذات الإلهية ليست علاقة بين شيئين يستقل أحدهما عن الآخر ولو في المفهوم، ورأى عدم زيادة الصفات على مجرد الذات الإلهية؛ لم يحتج إلى ذلك التمييز. وقد عبر بعضهم عن هذه العلاقة في بعض الصفات الإلهية بأن الله عالم بعلم هو هو، وقيل : عالم لذاته. وقيل : عالم لما هو عليه في ذاته. وكل ذلك في حقيقته يرجع إلى مفهوم هذا الفريق لوحدة الذات الإلهية وتصور علاقة الصفات بها. وإذ لم يكن لذوات الخلق مثل هذه الوحدة؛ فلا بأس في إثبات تلك المعاني عِللا لصفاتهم المحدثة، فالإنسان عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي بحياة ...

على أن في المعتزلة من أثبت العلم والقدرة لله ـ تعالى ـ دون أن يسلم بأن هذه الصفات الواردة في التنزيل ترجع إلى معان قائمة بالذات الإلهية؛ فإبراهيم بن سيار النظام (ت231هـ) ومعه أكثر معتزلة البصرة وبغداد يطلقون أن لله علما وقدرة؛ لأن الله ـ تعالى ـ أطلق العلم والقدرة، ويعنون بذلك أنه ـ تعالى ـ عالم وقادر، ولا يرون ذلك في بقية الصفات. وفي المعتزلة من يقول : لله علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور[1]. ومنهم معمر بن عباد السلمي (ت220هـ) وقد حكى الأشعري أنه كان يقول : إن الباري عالم بعلم، وإن علمه كان علما له لمعنى، والمعنى كان لمعنى، لا إلى غاية. وذلك قوله في سائر الصفات[2].

ومعاني معمر هذه التي لا نهاية لها ولا غاية لا تعدو ـ في تحليلها الأخير ـ أن تكون اعتبارات ذهنية لا تعني وجود شيء زائد على الذات الإلهية بالفعل خارج الذهن؛ فهي فرض عقلي لتفسير وجه استحقاقها لهذه الصفات المتعددة وفق إطار مفهوم المعتزلة العام للصفات الإلهية، وهكذا تكون معاني معمر كأحوال أبي هاشم الجبائي (ت321هـ) التي علل بها كون الله عالما قادرا حيا موجودا، فهذه الأحوال أيضا اعتبارات ذهنية ووجوه للذات، لا تستقل بوجودها عن الذات ولا تعقل بمعزل عنها، ولهذا قال الأشعري في عرضه الأخير لمقالة معمر بن عباد حكاية عن محمد بن عيسى السيرافي النظامي :

---

1 - راجع الأشعري : مقالات الإسلاميين - 1/ 244، 245، 264، 265.
2 - السابق - ص 249.

"فقال في الله ـ عز وجل ـ بالمعاني، وإنه عالم لمعان لا نهاية لها، قادر حي سميع بصير لمعان لا غاية لها"[1].

إن المعتزلة ومن شاركهم في منهجهم العقلي لم يقفوا عند إثبات الصفات، وإنما تعمقوا لبحث العلاقة بين الذات والصفات، وحاولوا تحديد وجوه استحقاق الذات الإلهية لصفاتها؛ حتى إنهم جعلوا البحث عن ذلك واعتقاده هو حقيقة التوحيد في اصطلاحهم.. قال القاضي عبد الجبار عن التوحيد في اصطلاح المتكلمين : "هو العلم بأن الله ـ تعالى ـ واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا؛ على الحد الذي يستحقه، والإقرار به ..."[2].

وبناء على هذا قسموا الصفات الإلهية ـ وفق ما انتهى إلى القاضي عبد الجبار، أو انتهى هو إليه ـ أقساما ثلاثة، وجعلوا العلم بها من جملة ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد .. "أن يعلم القديم ـ تعالى ـ بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت"[3].

أما ما يجب له من الصفات في كل وقت؛ فهو الصفة التي بها يخالف مُخالِفَه، ويوافق مُوافِقَه لو كان له موافق ـ تعالى عن ذلك ـ [وهي كونه قديما أو إلها] وكونه قادرا عالما حيا موجودا.

وأما ما يستحيل عليه في كل وقت؛ فهو ما يضاد هذه الصفات نحو كونه عاجزا جاهلا معدوما.

وأما ما يستحقه في وقت دون وقت؛ فنحو كونه مدركا فإن ذلك مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريدا وكارها فإن ذلك يستند إلى الإرادة والكراهة الحادثتين الموجودتين لا في محل[4].

وهذا التقسيم صريح في أن الصفات الإلهية ليست سلبية ترجع إلى نفي الضد فحسب، كما رُوي عن بعض المعتزلة في تعليل تعدد الصفات بتعدد السلوب المنفية عن الله ـ تعالى ـ فقالوا : "اختلف القول : عالم، وقادر. لاختلاف ما نفينا عن الله من الجهل والعجز ..."[5]. فإن تعميم نسبة هذا الرأي الأخير إلى عموم المعتزلة خطأ فاحش.

---

1 - السابق - 180/2.
2 - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ـ ص 128.
3 - السابق نفسه.
4 - انظر السابق ـ ص 129، 130.
5 - الأشعري : مقالات الإسلاميين - 254/1.

وقد قسم القاضي الصفات الإلهية قسمة أخرى فقال : "إن صفات القديم ـ جل وعز ـ إما أن تكون من باب يختص به على وجه لا يشاركه فيه غيره؛ نحو كونه قديما وغنيا ...

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية استحقاقه لها؛ نحو كونه قادرا عالما حيا موجودا، فإن أحدنا يستحق هذه الصفات كالقديم ـ سبحانه ـ إلا أن القديم ـ تعالى ـ يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقها لمعان محدثة.

وإما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق؛ نحو كونه مدركا ومريدًا وكارها، فإن القديم مُدرِك لكونه حيا بشرط وجود المُدرَك، وكذلك الواحد منا. وكذلك فهو مريد وكاره بالإرادة والكراهة، وكذلك الواحد منا؛ إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم ـ تعالى ـ حي لذاته فلا يحتاج إلى حاسة، ومريد وكاره بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل، والواحد منا مريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه"[1].

وهذان التقسيمان يقوم أولهما في حقيقته على مراعاة قدم مفهوم الصفات وحدوثه، فالقديم يستحقه ـ تعالى ـ في كل وقت، وما يدخله الحدوث يستحقه في وقت دون وقت ويجوز فيه النفي والإثبات. ويقوم الثاني على مراعاة أخص الوصف فيما لا شركة فيه، وجهة استحقاق الصفات فيما عدا ذلك مما يجوز فيه الشركة.

وبناء على هذا كله يمكننا أن نقرر مطمئنين أن المعتزلة ومن نحا نحوهم في تاريخ فكرنا الإسلامي، كالخوارج والزيدية والاثنا عشرية المتأخرين ـ ليسوا نفاة للصفات التي وصف الله ـ تعالى ـ بها نفسه، وإن تجاوزوا في التأويل لجرأتهم على الخوض فيما سكت عنه الكتاب والسنة وأئمة السلف. وكلامهم في ذلك ليس أقل خطرا ممن أطلق الصفات وأراد بها المعاني القائمة بالذات الإلهية دون أن تكون هي الذات أو غيرها.

والإشكال هنا ليس في مجرد الاصطلاح، وإنما في إسقاطه على لغة التنزيل من جهة، وفي محاكمة المخالفين إليه وإن كانوا لا يقرون بإطلاق هذا الاصطلاح أصلا من جهة أخرى؛ فالشهرستاني ـ على سبيل المثال ـ وهو متكلم أشعري يحكي مذهب واصل بن عطاء شيخ المعتزلة، ويَنسُب إليه أنه قال : "ومن أثبت معنى وصفة قديمة؛

---

1 - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ـ ص 130،131.

فقد أثبت إلهين قديمين"[1]. وهذه الحكاية مصوغة وفق اصطلاح الأشعرية؛ فإن واصل بن عطاء إذا كان لا يثبت المعاني القديمة القائمة بالذات حقا؛ فهو لا يطلق عليها تسمية "الصفات" وهذه الحكاية توهم أن واصلا لا يقول بقدم مفهوم الصفات الإلهية وفق اصطلاح المعتزلة، مع أن الأشعري يقول : "وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالما قادرا حيا"[2].

وإني لأحسب أن الفقيه الظاهري ابن حزم (ت456هـ) بدافع من رفض هذا التحكم الاصطلاحي في تحديد دلالة الوصف والصفة ـ أنكر إطلاق لفظة "الصفة أو الصفات" على ما يعتقد ثبوته لله ـ عز وجل ـ أو نفيه عنه ـ تعالى ـ، ومنع أن يقال : إن لله صفة أو صفات؛ لأن ذلك لم يأت به نص الكتاب، ولا حفظ عن النبي ﷺ، ولا جاء قط عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا عن التابعين وتابعيهم. وهو يستخدم بدلا من ذلك مصطلح "الأسماء الإلهية"، ويرى أن الصفة في اللغة لا تطلق إلا على عرض في جوهر؛ فلا تطلق في حق الله ـ تعالى ـ إلا بنص ثابت[3].

وقد رفض ابن حزم الاحتجاج في إثبات لفظة "الصفة" بحديث السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ في الرجل الذي كان يقرأ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} في كل صلاة من ثلاثة وجوه : يتعلق أولها بسند الحديث عنده؛ فهو يرى أن هذه اللفظة انفرد بها سعيد بن أبي هلال، وسعيد عنده ليس بالقوى .. قال : "قد ذكره بالتخليط يحيى وأحمد بن حنبل". ويتعلق الثاني بمعارضة الخصم وفق أصوله في المناظرة؛ فالحديث من الآحاد.. قال : "احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على أصولهم؛ لأنه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم". ويتعلق الثالث بتوجيه نص الحديث بما يعارض قول المدعي على افتراض ثبوته وابن حزم هنا يخصص إطلاق لفظة "الصفة" على سورة الإخلاص التي هي خبر عن الله ـ تعالى ـ بالحق .. قال : "إنما أنكرنا قول من قال : إن أسماء الله ـ تعالى ـ مشتقة من صفات ذاته، فأطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام أنها صفات...، وليس في هذا الحديث المذكور

---

1 - الشهرستاني : الملل والنحل - 51/1.
2 - الأشعري : مقالات الإسلاميين - 238/1.
3 - راجع ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل - 2/ 96، 122.

ولا في غيره شيء من هذا أصلا، وإنما فيه أن "قل هو الله أحد" خاصة صفة الرحمن... وفي هذا الخبر تخصيص"[1].

وابن حزم يثبت لله العلم والقدرة والقوة، ويطلق في حق الله ـ تعالى ـ أنه سميع بصير حي بلا سمع ولا بصر ولا حياة، وقد نسب هذا المذهب إلى الإمام داود بن على بن خلف الأصبهاني (ت270هـ)؛ لكن ابن حزم زاد على مذهب الكناني ـ وقد أشرت إليه آنفا ـ أن قال : "إن الله تعالى سميع بصير، ولا نقول بسمع ولا ببصر؛ لأن الله ـ تعالى ـ لم يقله؛ ولكن سميع بذاته، وبصير بذاته، وبهذا نقول ولا يجوز إطلاق سمع ولا بصر"[2]. وهذا خوض في علاقة الصفة بالذات توقف دونه الكناني وغيره من الأئمة؛ فإنهم أبوا أن يتحدثوا عن الله ـ تعالى ـ وصفاته بما لم يقفوا على ذكره وبيانه في الكتاب والسنة. وإذا كان الكناني أثبت لله العلم ـ كما سبق ـ وأبى القول بأنه هو الله أو هو غيره؛ فإن ابن حزم ـ رحمه الله ـ أثبت العلم والقدرة والقوة وصرح بأنها ليست أغيارا لله، ورفض قول أبي الهذيل العلاف : إن علم الله هو الله. ولم يكن رفضه إنكارًا لمعنى العبارة؛ فالمعنى ثابت لديه، ولكنه ينكر إطلاقها لأنها عنده تسمية لله من طريق الاستبدال بما لم يُسَمِّ به نفسه، ولم يصح به إجماع جميع أهل الإسلام المتيقن.. قال ابن حزم : "قد علمنا يقينا أن الله ـ عز وجل ـ بنى السماء، قال تعالى : {وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ} الذاريات/47. ولا يجوز أن يُسمَّى بَنَّاءً ... وهكذا كل شيء لم يسم به نفسه، وليس يجب أن يُسمَّى الله ـ تعالى ـ بأنه هو علمه وإن صح يقينا أن له علما ليس هو غيره[3].

أقول : إن لمن يعارض ابن حزم ـ وَفْقَ منهجه هذا ـ أن يقول له : وأنت تُسَمِّي اللهَ ـ تعالى ـ بأنه ليس غيرًا لعلمه وقدرته وقوته!!

---

1 - السابق ـ ص 95،96، وهذه الوجوه الثلاثة في رفض الاحتجاج بالحديث معارضات جدلية فحسب. وسعيد بن أبي هلال الليثي (ت135هـ) ثقة صدوق من رجال البخاري ومسلم. وقد ترجم له البخاري في التاريخ الكبير" ـ 519/3، ولم يذكر فيه مطعنا لأحد، وتخريج حديثه في الصحيح حكم بتوثيقه. وقد وثقه أكثر أهل الجرح والتعديل كما في "تهذيب التهذيب" لابن حجر ـ 95/4. وقال ابن حجر في "تقريب التهذيب" ـ ص 195 : "صدوق ولم أر لابن حزم في تضعيفه سلفا؛ إلا أن الساجي حكى عن أحمد أنه اختلط". وهذا يسقط روايته المتأخرة لو كانت له رواية بعد الاختلاط. والوجه الثاني لا يعارض به إلا منكر حجية خبر الآحاد في إثبات العلم، ودعوى التخصيص في الثالث لا بد لها من دليل.

2 - ابن حزم : السابق ـ 2 / 109 وراجعه ـ ص 99، 108، 118 وما بعدها.

3 - السابق ـ ص 108.

وفي هذا ما لا يخفى من الخلط بين **"التسمية"** و**"الوصف"**، وإنَّ حالَ من يتكلم عن الله ـ تعالى ـ وصفاته وأسمائه أنَّ له من الصواب بقدر حظه من اتباع الكتاب والسنة وإجماع السلف أهل القرون الثلاثة من الصحابة وخيار التابعين وأتباعهم، ويكون له من الزلل مثل حظه من الخوض فيما لم يأت ذكره وبيانه في الكتاب والسنة، ولا فيما يتبع ذلك من إجماع السلف.

وهذا يجرُّنا إلى مناقشة تقرير شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ لمذهب أئمة السلف من الفقهاء وأهل الحديث في إثبات الصفات الإلهية مقارنا بمذهب أبي محمد عبد الله بن سعيد القطان، المشهور بابن كُلاب (المتوفى بعد 240هـ).

قال ابن تيمية : "كان الناس قبل أبي محمد بن كُلاب صنفين : فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله ـ تعالى ـ من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها، والجهمية (أي النفاة) من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا؛ فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها...

وأما الحارث المحاسبي : فكان ينتسب إلى قول ابن كلاب، ولهذا أمر أحمد بهجره، وكان أحمد يحذر من ابن كلاب وأتباعه، ثم قيل عن الحارث إنه رجع عن قوله"[1].

وقال ابن تيميه في موضع آخر : "وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به، فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها، وعلى ذلك قولهم في مسألة القرآن، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم. ونسبوهم إلى البدعة وبقايا الاعتزال فيهم"[2].

إن ابن تيميه رأى أن المعتزلة هم أول من عرف عنهم في تاريخ الإسلام إثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام، وقالوا : الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها. ثم طردوا هذا الأصل فقالوا : إن الرب لا تقوم به الصفات ولا الأفعال؛ فإنها أعراض وحوادث، وهذه لا تقوم إلا بجسم، والأجسام محدثة، فيلزم ألا يقوم بالرب علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ولا رحمة ولا رضا ولا غضب ...

---

1 - ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل - 6/2. وراجع له؛ منهاج السنة 430/1 : 434.

2 - السابق : درء تعارض - 18/2 : وراجع فيه - 89 : 99.

ويرى ابن تيمية أنَّ هذا الأصل هو المادة التي تشعب عنها جميع البدع في هذا الباب، وأنَّ ابن كلاب كان في زمن المحنة المشهورة التي امتُحِنَ فيها الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة، وقد صنف في الرد على الجهمية والمعتزلة مصنفات، وكشف كثيرا من عوراتهم، لكنه تأثر بذلك الأصل الفاسد وسلم لهم أن الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، وقال بقيام الصفات اللازمة أو الذاتية به تعالى؛ لأنها غير محدثة.

وابن تيمية يرى أن من لا يقول بقيام الصفات الذاتية والفعلية بالله ـ تعالى ـ؛ فقد نفاها جميعا. وبناء على ذلك فالمعتزلة نفوا جميع الصفات عنده، وابن كلاب أثبت صفات الذات ونفى الأفعال المتعلقة بالمشيئة والقدرة؛ فاحتاج أن يقول في كلام الله : إنه قديم وإنه لازم لذات الله، وإن الله لم يتكلم بمشيئته وقدرته، وجعل جميع ما يتكلم به قديم العين، ولم يقل : إنه ـ تعالى ـ "يتكلم بمشيئته وقدرته أزلا وأبدا، وإن كلامه قديم؛ بمعنى أنه قديم النوع لم يزل الله متكلما بمشيئته كما قال السلف والأئمة"[1].

هذا هو كلام ابن تيمية مفصلا في هذه المسألة بلفظه أو بما يقرب منه أحيانا. وأريد أن أناقش هنا أمرين : أولهما يتعلق بمذهب السلف، والثاني يتعلق بمذهب ابن كلاب.

أما ما يتعلق بمذهب السلف؛ فهو ـ على ما ينسُبه ابن تيمية إليهم : القول بقيام الصفات اللازمة والاختيارية أو صفات الذات والأفعال بالله ـ تعالى.

والرأي عندي أن هذا فهم ابن تيمية لأقوال السلف من أئمة الفقهاء وأهل الحديث الذين أثبتوا لله ما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ، ولم يفرقوا بين صفات للذات وصفات للفعل؛ فالله ـ تعالى ـ عالم قادر خالق رحيم لم يزل بجميع صفاته وأسمائه. وقد قرأت ما نقله ابن تيمية في إثبات مفهومه لقيام الصفات اللازمة والأفعال الاختيارية بالله ـ تعالى ـ من كلام أئمة السلف ومن تابعهم في غير ما موضع؛ خاصة في كتاب "درء تعارض العقل والنقل"[2].

وقرأت ذلك وغيره في بعض المصادر التي نقل عنها ابن تيمية؛ مثل : " خلق أفعال العباد" للإمام محمد بن إسماعيل البخاري

---

1 - انظر منهاج السنة. 309/1. وراجع له : درء تعارض ــ 2 / 147، 7 / 106، 107.

2 - راجعه - 2/ 3 : 110.

(ت256هـ)، و"الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة" للإمام أبي عبد الله عبيد الله بن محمد بن حمدان بن بطة العكبري (ت387هـ)، و"شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة "للإمام أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي (ت418هـ). و"عقيدة السلف أصحاب الحديث" للإمام أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني (449هـ)، و"الأسماء والصفات" لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ)؛ فلم أجد في شيء من ذلك فيما يتعلق بالصفات سوى إثبات ما أثبته الله ـ تعالى ـ لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ ولم أجد رواية واحدة عن أحد أئمة السلف جاء فيها التصريح أو الإشارة إلى أن ما أثبتوه من الصفات قائم بالله ـ تعالى ـ أو مفارق لذاته العلية، وإنما هو إثبات بلا تكييف ولا تمثيل ولا تفسير كما جاء في المشهور من أقوال محمد بن الحسن وسفيان بن عيينة[1].

ولقائل أن يقول : إن القول بقيام الصفة بالذات ضرب من تكييف الصفة، وبيان لمحلها، وخوض في حقيقة علاقتها بذات الموصوف، ولهذا فإن الإمام أحمد وأضرابه من أئمة السلف رفضوا كلام ابن كلاب وأتباعه كما رفضوا كلام المعتزلة، ورأوا كلامهم جميعا قولا على الله ـ تعالى ـ وصفاته بغير علم؛ إذ العلم بالله ـ تعالى ـ ما كان له أصل في الكتاب والسنة.

فمن أين جاء ابن تيمية بهذا المفهوم الذي نسبه إلى أئمة السلف وجمهور أهل السنة والحديث؟

إن ابن تيمية ـ فيما يغلب على ظني ـ فهم أقوال السلف في إطار آراء المذاهب الكلامية أو في مواجهة هذه الآراء، وهو رغم رفضه لدلالة الجواهر والأعراض تأثر على نحو ما بدقيق الكلام فيها؛ خاصة علاقة الأعراض بالجواهر أو الأجسام. وقد وجد أهل الكلام العقلي في هذه المسألة فرقا؛ فالمعتزلة عنده ينفون قيام الصفات بالله ـ تعالى ـ لأنه مفارق لصفات الأجسام، ويقولون إن الله عالم قدير حي

---

1 - قال محمد بن الحسن (ت189) : "اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في صفة الرب ـ عز وجل ـ من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة؛ فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا. فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة؛ لأنه قد وصفه بصفة لا شيء". عن اللالكائي : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ــ 2/ 432، 433. وابن تيمية : مجموع الفتاوى - 5/50. وقال ابن عينية : "كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره، لا كيف ولا مثل". عن اللالكائي : السابق - 431. وانظر البيهقي : الأسماء والصفات ص 429.

خالق رازق، وهذه صفات لله وأسماء دون أن تقوم معان بذاته تعالى؛ فنفوا بذلك ـ عنده ـ حقيقة ما أثبته الله وأضافه لنفسه من العلم والقدرة وغير ذلك مما ثبت إطلاقه في الكتاب والسنة. والأشعرية أثبتوا قيام الصفات اللازمة بالله، وقالوا إنه عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة...؛ لكنهم نفوا قيام الأفعال المتعلقة بالمشيئة والقدرة، ووحدوا بين الفعل والمفعول وقالوا : الخلق هو المخلوق والرزق هو المرزوق به، وكل ذلك مفعول لله يفعله بإرادته وقدرته، وليس هناك فعل قائم بالذات يكون الله به خالقا ورازقا. وبناء على هذا الأصل قام بعض الأشعرية بتأويل النصوص الدالة على الأفعال اللازمة غير المتعدية؛ مثل : المجيء، والإتيان، والاستواء، والنزول. وذلك نفي لحقيقة هذه الأفعال عند ابن تيمية كنفي حقائق العلم والقدرة والحياة. والكرامية أثبتوا قيام الصفات جميعا بالله مع تفريقهم بين صفات الذات القديمة والأفعال المحدثة وقالوا : إن الله لم يزل عالما بعالمية وقادرا بقادرية، ولم يزل خالقا بخالقية فيه، ورازقا برازقية فيه، وخالقيته قدرته على الخلق، ورازقيته قدرته على الرزق، والقدرة قديمة، والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته. وقالوا : بالخلق يصير المخلوق من العالم مخلوقا، وبالرزق الحادث فيه تعالى يصير المرزوق مرزوقا[1]. ولم يرو عن ابن كرام وأتباعه أنهم أولوا شيئا من الصفات؛ بل إنهم بالغوا في الإثبات حتى قالوا : إن معبودهم جسم له حد وغاية من الجانب الذي ينتهي إلى العرش، وقالوا : إنه ملامس للعرش أو ملاق له[2].

لقد وجد ابن تيمية تأويل المعتزلة للعلم والقدرة، ونفيهم لإطلاق الحياة والسمع والبصر، وتأويلهم لليد والعين والوجه والاستواء والمجيء والإتيان، مع قولهم بنفي قيام الصفات بالله مطلقا. ووجد بعض الأشعرية يؤولون الأفعال اللازمة مع قولهم بنفي قيام الأفعال بالله ـ تعالى ـ وهم يعتقدون قيام ما أثبتوه من صفات المعاني بالله ـ تعالى. ووجد الكرامية لا يؤولون شيئا من الصفات مع قولهم بقيام الصفات جميعا بالله ــ تعالى. فلما رأى أئمة السلف وأهل الحديث يثبتون ما ورد من الصفات في الكتاب والسنة بلا تأويل؛ قال: إنهم يقولون بقيام الصفات اللازمة والأفعال الاختيارية المتعلقة بالمشيئة

---

1 - انظر البغدادي : الفرق بين الفرق - ص 219. والإسفراييني : التبصير في الدين. ص 101، 102.

2 - وراجع الإسفرايني : السابق - ص 99،100.

والقدرة بـالله. لكـن ابـن تيميـة فـرق بـين مـذهب الكراميـة ومـذهب أهـل الحـديث بـأن الكراميـة اعتقدوا حـدوث نـوع مـا يقـوم بـالله ـ تعالـى ـ مـن أفعال، علـى حين أن أكثر أهل الحديث ومن وافقهم "لا يجعلـون النـوع حادثـا؛ بـل قـديما، ويفرقـون بـين حـدوث النـوع وحـدوث الفـرد مـن أفراده"[1].

وابن تيمية يريد من ذلك أن الذات الإلهيـة لـم تـزلْ غَيـرَ مُعَطَّلـةٍ عن الفعل، فما من فعل إلا وهو مسبوق بفعل؛ ولكن من الأفعـال مـا يلزم عن وجودِها وجودُ مفاعيلها، وهذا يؤدي إلـى القول بقدم أنـواع الحوادث؛ فما من حادث إلا وقبلـه حـادث، وهذا يعنـي أن أفراد العـالم حادثـة بـالعين قديمـة بـالنوع، وذلـك معـارض بمـا رواه البخـاري فـي صحيحه من قول رسول الله ﷺ : "كـان الله ولـم يكن شـيء غيـره"[2]. وقد أخذ ابن تيمية ذلك من دوام أنواع النعيم في الجنة ... قـال : "فـإن نعيم أهـل الجنـة يـدوم نوعـه، ولا يـدوم كـل واحـد واحـد مـن الأعيـان الفانية، ومن الأعيان الحادثة ما لا يفنى بعد حدوثـه كـأرواح الآدميين، فإنها مبدعة، كانت بعد أن لم تكن، ومع هذا فهي باقية دائمة.[3].

أقول : هذا القياس لا يستقيم : لأن معرفـة الجنـة ودوام نعيمهـا، ومعرفة الروح وبقائها مما طريقه الخبر دون العقل، ولا يصـح حمـل مُعارَض أو منفـي بـالخبر علـى ثابـت بـالخبر كمـا لا يصـح حمـل الربـا علـى المضـاربة فـي الأحكـام العمليـة؛ ثـم إن بقـاء أنـواع بعـض الموجودات بأمر الله تعالى ـ غير قدمها.

علـى أن أئمـة السـلف وأهـل الحـديث سـاقوا الكـلام فـي إثبـات الصفات سوقا واحدا، ولـم يفرقوا بين صفات لازمـة للذات وصـفات للفعل بقدم ولا حدوث لنـوع أو عين، وقـالوا : إن الله ـ تعـالى ـ قديم بكل صـفاته وأسمائه. ولأن السلف لـم يصـرحوا بمـا فهمـه ابـن تيميـة؛ فإنه يقول فـي مسـألة قيـام الحـوادث بـالله تعـالى : "وأمـا جمهـور أهـل السـنة والحـديث فـإنهم يقولـون بهـا أو بمعناهـا، وإن كـان مـنهم مـن لا يختـار إلا أن يطلـق الألفـاظ الشـرعية، ومـنهم مـن يعبـر عـن المعنـى الشـرعي بالعبـارات الدالـة عليـه؛ مثـل : حـرب الكرمـاني ونَقلَـهُ عـن الأئمة، ومثل عثمان بـن سـعيد الـدارمي ونقلـه عن أهـل السـنة . ومثـل

---

1 - انظر ابن تيمية درء تعارض - 2/147-148.

2 - الحديث أخرجـه البخـاري : كتـاب التوحيد ـ بـاب وكـان عرشـه علـى المـاء، وهـو رب العرش العظيم.

3 - ابن تيمية : السابق ـ ص 148.

البخاري صاحب الصحيح، وأبي بكر بن خزيمة الملقب إمام الأئمة..."[1].

وهذا المعنى شرعي عنده بدلالة القرآن والسنة على إسناد الأفعال اللازمة والمتعدية لله ـ تعالى ، وقد استشهد ابن تيمية لذلك بذكر كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي جاء فيها ذكر الأفعال الإلهية[2].

أما حرب بن إسماعيل بن خلف الكرماني (ت280هـ) ، وعثمان بن سعيد الدارمي (ت280هـ) اللذان يعبران عن المعنى الشرعي بالعبارات الدالة عليه؛ فقد ذكر عنهما ابن تيمية نفسه أنهما صرحا بلفظ "الحركة"، وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين. قال : "وذكر حرب الكرماني أنه قول من لقيه من أئمة السنة. كأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه.. وقال عثمان بن سعيد وغيره : إن الحركة من لوازم الحياة؛ فكل حي متحرك. وجعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم"[3].

وقال ابن تيمية : "وطائفة أخرى من السلف، كنعيم بن حماد (ت228هـ)، والبخاري صاحب الصحيح، وأبي بكر بن خزيمة، وغيرهم كأبي عمر بن عبد البر (يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي ت463هـ) وأمثاله، يثبتون المعنى الذي يثبته هؤلاء، ويسمون ذلك "فعلا" ونحوه، ومن هؤلاء من يمتنع عن إطلاق لفظ الحركة لكونه غير مأثور"[4].

والذي يعنيني هنا هو أن أقرر أن مفهوم ابن تيمية الذي نسبه لأئمة السلف وأهل الحديث، وذلك : أن الصفات والأفعال قائمة بذات الله ـ تعالى، وأن الأفعال قديمة بالنوع حادثة بالعين، وأنها ـ مع حدوثها ـ قائمة بذاته تعالى، لم يصرح به أحد الأئمة المعتبرين ولا من هم دونهم، وإلا لنقله في نص صريح كما نقل لفظ "الحركة" عن الكرماني وعثمان الدارمي، وهو فهمها لإثبات الأئمة في مواجهة نفي الجهمية.

وكل ذلك يؤكد أن ابن تيمية، رغم عنفه في إبطال دلالة الجواهر والأعراض واتهامه لمن أقر بصحتها ـ لم يفلت هو نفسه من أسرها، ولأنه فهم مذهب السلف في إثبات الصفات واعتقده وحكاه وفق

---

1 - السابق : منهاج السنة ـ 2 / 422، 423.
2 - راجعه : درء تعارض 115/2 : 145.
3 - السابق ـ ص 7. وانظر رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد (ضمن عقائد السلف) ـ ص412.
4 - السابق ـ ص 8.

اصطلاحات دقيق الكلام وإطاره العقلي؛ فإنه حوكم إلى مفاهيم هذه الاصطلاحات ولوازمها المقررة عند أهلها، واتهم بالتجسيم وبالكذب على أئمة السلف لترويج ما يدعو إليه من ضلالة[1].

ولئن صح ما زعمتُه وسُلِّمَ لي؛ فإني لا أتهم الرجل بالكذب على السلف، وقد لمست أمانته وصدقه فيما ينقله عن السلف وغيرهم من أرباب الكلام والتصوف، وأدركت سعة علمه بالقرآن والسنة ومقالات السابقين، وإني لا أقول فيه إلا مقالته هو نفسه : "ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول ﷺ وأخطأ في بعض ذلك؛ فالله يغفر له خطأه تحقيقا للدعاء الذي استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث قالوا : {رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} البقرة / 286"[2].

وأختم الكلام في هذه المسألة بمقولة جامعة للقاضي محمد بن علي الشوكاني (ت1250هـ) : "اعلم أنَّ الكلام في الآيات والأحاديث الواردة في الصفات قد طالت ذيوله، وتشعبت أطرافه ...، وسبب هذا عدم وقوف المنتسبين إلى العلم حيث أوقفهم الله، ودخولهم في أبواب لم يأذن الله لهم بدخولها، ومحاولتهم لعلم شيء إستأثر الله بعلمه؛ حتى تفرقوا فرقا، وتشعبوا شعبا، وصاروا أحزابا..."[3].

وأما ما يتعلق بابن كلاب، فهو ما نسبه إليه ابن تيمية من القول بنفي قيام الصفات الفعلية بالله ـ تعالى ـ وأن هذا النفي كان وراء قوله في القرآن، كما جاء في كلامه أكثر من مرة.

وأقول ابتداء : إن الأشعري ـ وهو أعلم بمذهب ابن كُلاب من غيره ـ قد حكى مقالة ابن كلاب في الصفات الإلهية مفصلة في مواضع من مقالاته دون فرق يذكر بينها في بيان حقيقة المقالة[4].

وإني ذاكر كلامه في الموضع الأخير لكونه أظهر دلالة على ما أريد بيانه .. قال الأشعري : "قال عبد الله بن كُلاب : إن الله ـ سبحانه ـ لم يزل قديما بأسمائه وصفاته، وإنه لم يزل عالما قادرا حيا سمعيا بصيرا عزيزا جليلا كبيرا عظيما جوادا متكبرا واحدا أحدا صمدا

---

1 - راجع الشيخ محمد زاهد الكوثري : مقالات الكوثري ـ ص 28 (بدعة الصوتية حول القرآن)، 317 : 319 (فتن المجسمة وصنوف مخازيهم)، 341 : 344 (حول كلمة تعزى إلى السيوطي غلطا)، 348 (عقيدة التنزيه). وراجع سعيد عبد اللطيف فوده : الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية ـ ص 363 : 373.

2 - ابن تيمية : السابق ص103.

3 - الشوكاني : التحف في مذهب السلف (ضمن مجموعة الرسائل الكمالية في التوحيد) ص 215.

4 - راجع الأشعري : مقالات الإسلاميين ـ 1/ 249، 250، 350، 351، 2 / 225.

فردا باقيا أَوَّلَ سيدا مالكا ربا رحمانَ مُريدا كارها محبا مبغضا راضيا ساخطا مواليا معاديا قائلا متكلما، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وجلال وعظمة وكبرياء وكرم وجود وبقاء وإلهية ورحمة وإرادة وكراهة وحب وبغض ورضى وسخط وولاية وعداوة وكلام.

وإن ذلك من صفات الذات، وإن صفات الله - سبحانه - هي أسماؤه، وإنه لا يجوز أن توصف الصفات بصفة، ولا تقوم بأنفسها، وإنها قائمة بالله.

وزعم أنه موجود لا بوجود، وأنه شيء لا بمعنى له كان شيئا، وأن صفاته لا هي هو ولا غيرُه، وكذلك القول في الصفات : إنها لا تتغاير كما أنها ليست بغيره، وإن العلم لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك سائر الصفات"[1].

وهذا النص يؤكد أن ابن كلاب لم يكن يفرق بين صفات الذات والأفعال تفريق المعتزلة السابق الذي نسبه إليه ابن تيمية؛ ولكنه فرَّق بين نوعين من الصفات الذاتية : أولهما ما يرجع إلى معان تقوم بالذات، وثانيهما ما لا يرجع إلى معنى، وهذا القسم الأخير هو المسمى بـ **"الصفات النفسية"**. وقد أشار ابن تيمية نفسه إلى هذا التقسيم في المدرسة الكُلابية وزعم أن الكلابية تميز بينهما بأن الصفات المعنوية يمكن تصور الذات مع تصور عدمها، على حين أنه لا يمكن تصور الذات مع نفي كونها قائمة بالنفس وموجودة[2].

وقد يقال : إن نص الأشعري لم يشر صراحة إلى قول ابن كلاب في "الخلق والرزق" وهما من الأفعال المتعدية أو المنفصلة البائنة عن الذات مما يتعلق بالمشيئة والقدرة، على حد تعبير ابن تيمية في حكاية آراء المعتزلة والأشعرية الذين وحدوا بين الفعل والمفعول فيهما، وأنكروا أن يقوم بالذات فعل هو خلق أو رزق وقالوا بحدوث هذه الأفعال.

وجواب ذلك أنه يمكننا في بيان مذهب ابن كلاب حمل هاتين الصفتين أو هذين الفعلين على ما جاء في نص الأشعري من الأفعال التي تتعدى إلى مفعول وإن لم تتعلق بإيجاده تعلق "الخلق"؛ مثل : رحمة الله المؤمنين، وحبهم، وموالاتهم، وبغضه الكافرين وكراهتهم

---

1 - السابق - 225/2.

2 - راجع ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل - 324/3. وراجع الجويني : الشامل - ص 308 وما بعدها.

ومعاداتهم. وقد نص الشهرستاني على أن ابن كُلاب لا يفرق بين صفات الذات والأفعال[1].

ويؤكد ذلك موقف أبي اليسر البزدوي (ت493هـ)، وهو متكلم ماتريدي متشبث بمذهب شيخه، من ابن كُلاب والأشعري. وقد بين البزدوي مسائل الخلاف بين الماتريدية (أهل السنة والجماعة عنده) وأبي الحسن الأشعري، وأولى هذه المسائل مسألة الأفعال الإلهية .. قال : "وأبو الحسن الأشعري أنكر أن يكون لله ـ تعالى ـ فعل، وقال : الفعل والمفعول واحد. وافق في هذا القدرية والجهمية وعليه عامة أصحابه؛ وهو خطأ محض"[2].

وقال بعد ذكر مسائل الخلاف : "وشر مسائله مسألة الأفعال. وذكر أبو الحسن في كتاب المقالات مذهب "أهل الحديث" ثم قال : وبه نأخذ ومذهب "أهل الحديث" في هذه المسائل ... مثل مذهب "أهل السنة والجماعة"؛ فهذا القول يدل على أنه يقول مثل ما قال "أهل السنة والجماعة" في هذه المسائل، ولكن ذكر في "الموجز الكبير" كما ذكرنا هنا؛ فكان له في هذه المسائل قولان"[3].

وبعد ذلك ذكر البزودي ما خالف فيه ابن كلاب الماتريدية في أصول الدين، ولم يذكر له خلافا في مسألة الأفعال التي عدها شر مسائل الأشعري[4].

على أن ابن تيمية نفسه قدتشكَّك ـ أو تردَّد ـ في صحة ما نسبه إلى ابن كلاب في كلامه عن مسألة خلق أفعال العباد؛ فإنه قرر أن جمهور أهل السنة المتبعين للسلف والأئمة يقولون "إن فعل العبد فعل له حقيقة، ولكنه مخلوق لله ومفعول لله. لا يقولون : هو نفس فعل الله. ويفرقون بين الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول"[5]. ونسب ابن تيمية هذا القول إلى عدد من طوائف المتكلمين والصوفية، وقال : "وهو قول الكلابية أيضا أئمة الأشعرية فيما نقله أبو علي الثقفي وغيره على قول الكرامية : وأثبتوا لله فعلا قائما بذاته غير المفعول كما أثبتوا له إرادة قديمة قائمة بذاته".

وقال ابن تيمية عقب ذلك : "ولكن ما أدري هل ذلك قول ابن كُلاب نفسه، أو قالوه هم بناء على هذا الأصل المستقر عندهم"[6]. يعني

---

1 - راجع الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام ـ ص 181.
2 - البزدوي : أصول الدين ـ ص 245.
3 - السابق ص 246.
4 - راجع السابق نفسه.
5 - ابن تيمية : منهاج السنة ـ 2 / 298.
6 - السابق ـ 299/2.

أبا علي وأصحابه، والأصل المستقر هو أصل أهل الحديث في التفريق بين الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول وأبو علي الثقفي هو محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن النيسابوري (ت328هـ) وهو من أصحاب الإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت311هـ) وقد وقع بينهما نزاع مشهور في كلام اللهِ ـ تعالى ـ ووَصْفِهِ بأنه يقدر على الكلام إذا شاء. وقد خالف أبو علي الثقفي شيخه ومال إلى رأي ابن كلاب في أن كلام الله لا يتعلق بالمشيئة والقدرة. وقد ذكر ابن تيمية قصة هذا النزاع مفصلة غير مرة[1]. وذلك يدل في جملته على أن أبا علي الثقفي كان على دراية بمذهب ابن كلاب.

وأما ذهاب ابن كلاب إلى قوله في القرآن وكلام الله ـ تعالى ـ كما سبق؛ فلا يلزم في معرفة أسبابه وأصوله أن يكون الرجل مسلما بنفي قيام الأفعال بذات الله ـ تعالى ـ كما توقع ابن تيمية، وقد ظهر في كلام عبد القاهر البغدادي أن أصل قول ابن كلاب في كلام الله ـ تعالى ـ هو قوله : إن الأعراض لا تدرك بالحواس[2].

وكل ذلك يفيد أن ابن كلاب وافق أئمة السلف وأهل الحديث في أن الله ـ تعالى ـ قديم بكل صفاته وأسمائه، لا فرق في ذلك بين صفات الذات والأفعال؛ لكنه زاد على السلف أن هذه الصفات قائمة بالله ـ تعالى ـ، وأنها ليست هي الله ولا غيره، وأنها ليست متغايرة، وزاد أيضا أن الله ـ تعالى ـ يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين، ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة، وكلامه معنى واحد...[3].

وهذه الآراء جميعا تتعلق بإدراك حقيقة الذات والصفات الإلهية، وهذا باب أوصد فلا يلجه أحد من الخلق إلا ما أخبر الله ـ تعالى ـ عنه؛ ومن ثم لم يخض أئمة السلف وأهل الحديث في شيء من هذا الكلام، ورأوا أصحابه أهل بدعة يجب اجتنابهم.

أما نفي الصفات عن الله ـ تعالى ـ على وجه الحقيقة لغة وشرعا، وكونُ النفاة لا يطلقون في حق الله ـ تعالى ـ شيئا مما ثبت في الكتاب والسنة؛ فذلك مذهب "الإسماعيلية" من الشيعة لم يشاركهم فيه أحد ممن انتسب إلى الإسلام فيما أعلم. وقد لازمهم ذلك منذ تاريخ طويل فيما يبدو؛ فعبدان القرمطي، وهو من أوائل دعاتهم الذين عاشوا في النصف

---

1 - راجع السابق : درء تعارض 2 / 9، 10، 78 : 81.

2 - راجع البغدادي : أصول الدين ـ ص 97.

3 - انظر ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل - 2/ 172، 10 / 159. وهذا هو مذهب الأشعرية والماتريدية من بعد، تجاوزوا به حدود مذهب السلف .. راجع ابن فورك : مشكل الحديث وبيانه ـ ص 212. والبغدادي : أصول الدين ص93 : 97. والجويني : الإرشاد ص 196. وأبا المعين النسفي : التمهيد ـ ص 89.

الثاني من القرن الثالث الهجري، يصرح بأن الصفات التي جاءت مضافة إلى الله ـ تعالى ـ هي في الأصل تطلق على الحدود الروحانية والجسمانية. وهو يقسم الصفات إلى قسمين : صفات الذات التي لا تقبل النفي، وصفات الفعل التي تقبل النفي؛ فإنه يقال : كلم الله موسى ولم يكلم فرعون. ولا يقال : علم الله موسى، ولم يعلم فرعون.

هذا في الظاهر، والباطن أن صفات الذات هي الحدود الروحانية، وصفات الفعل هي الحدود الجسمانية؛ فصفات الذات لا يراها إلا الخواص، وصفات الفعل يراها الخواص والعوام جميعا، ومثال ذلك في الشاهد ـ كما يرى عبدان القرمطي ـ أن صفات الملك الذاتية لا يراها إلا خواص الملك، وأفعال الملك مدركة للخواص والعامة جميعا[1].

وهو يرتب الصفات بقسميها مع الأسماء ترتيبا يوافق ترتيب الحدود الروحانية والجسمانية، أو العلوية والسفلية، ويبدأ تصاعديا من صفات الفعل؛ مثل : الغافر، والخالق. ثم صفات الذات؛ مثل : العالم. وفوقها "المصدر" الذي هو العلم والإلهية، وفوق الإلهية الاسم الذي هو للمعنى والهوية.

أما الهوية؛ فلا اطلاع لأحد من المخلوقين عليها. وأما الاسم؛ فيقابل العقل. والمصدر هو النفس .. قال "وكما أنَّ المصدر اشتُقت الصفات كلها منه، كذلك من النفس تولدت الحدود الجسمانية والروحانية. وكما أن المصدر واسطة بين الاسم والصفات، كذلك النفس واسطة بين العقل وبين سائر الحدود التي دونها..."[2].

وصفات الذات تقابل الحدود الروحانية العلوية من الملائكة والجن والإنس بالفعل والصور التامة، وصفات الفعل تقابل الحدود السفلية التي هي عالم الأجسام.

وهو يرى أن المصدر خلق من الاسم (وهذا خلاف الفيض الذي يكون الفائض فيه من مادة مصدره، ومن نتاج فيضه الذاتي)، وأن الاسم الذي هو العقل أبدع من لا شيء فانقطعت الأوهام عما وراءه؛ ولذلك كان للنفس اطلاع على العقل ومعرفة به كما يعرف الابن أباه، ولم يكن للعقل اطلاع على ما قبله. وإذا كان العقل عاجزا عن معرفة الباري الذي لم يلد ولم يولد؛ فكذلك الحدود التي هي دون العقل روحانية كانت أو جسمانية[3].

ومن هنا كان إطلاق الأسماء والصفات على الباري محالا، ولزم التأويل لظواهر التنزيل التي تنسب ذلك للباري ـ جل وعلا. ولهذا قسم

---

1 - انظر عبدان القرمطي : شجرة اليقين ـ ص 83، 85، 87.
2 - السابق ص 85.
3 - راجع السابق ـ ص 87 : 89.

عبـدان القرمطـي النـاس فـي معرفـة التوحيـد ثلاثـة أصـناف : صـنفا اعتمـدوا علـى ظـاهر التنزيـل دون التأويـل؛ فوقعـوا فـي التشبيه والتمثيـل والشرك .. قال : "لأنه ليس في ظـاهر التنزيـل من أولـه إلـى آخـره إلا التشبيه".

وصـنفا تركـوا التنزيـل واعتمـدوا علـى عقـولهم، ؛ فوقعـوا فـي التعطيل، وهو يقصد بذلك تعطيل نصـوص التنزيـل عن المـراد البـاطني بها وهو الحدود الروحانية والجسمانية.

وصنفا أقروا بالتأويـل؛ فطلبـوا التوحيـد فـي تأويلـه؛ فهم المؤمنـون الموحدون، الذين ليسوا بمشبهة ولا معطلة[1].

وإطـلاق الصـفات علـى البـاري باطـل مـن وجهين عنـد عبـدان : أولهمـا مـا سبق ذكره مـن أن المبـدعات ترجـع إلـى العقـل الأول، وهـو مبدع من لا شيء؛ فلا يحيط علمـا بمـا سبقه، والـذي لا يـدرك بـالوهم لا يوصف باللسان، والمعلومـات قسـمان : معقول، ومحسوس. فـإذا خـرج الباري عن القسمين؛ فقد صح أنه غير معلوم.

والثاني : أن الوصف يؤدي إلى التشبيه بين قادر الخلق وعـالمهم وبـين البـاري القـادر العـالم؛ لمـا فـي الإطـلاق مـن إثبـات المشـاركة فـي الصفة[2].

ويحسن أن نقدم هنـا بعض الأمثلـة لتـأويلات عبـدان القرمطـي .. قال : "فإن سألنا سائل عن تأويل الوجه والعين والنفس واليدين؛ قلنـا : إن وجه الله دليل على السابق (العقل الأول) الذي بـه عرفـه من عرفـه، ومـن وجهـه نـال أمـره مـن نالـه. وقـال تعـالى : {كُـلُّ شَـيْءٍ هَالِـكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} القصص/88.

يعني أن كل شيء خلقه الله فهو يستحيل من حـال إلـى حـال، فلـه ابتداء وانتهاء، وليس للسابق استحالة؛ لأن ابتداءه وانتهـاءه كانـا دفعـة واحدة بلا زمان واقع عليه، كمـا قـال تعـالى : {وَمَـا أَمْرُنَـا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ} القمر/50.

وقوله تعالى أيضا : {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} الرحمن/26،27. يعنـي أن السـابق لا يـزول عن حالـه، وكل من هو مخلوق فهو فان إلا السابق ...

وأما عين الله؛ فهي دليل على السابق أيضا؛ لأن الله تعالى جعلـه عينا لمن هو دونه من الحدود كلها.

---

1 - انظر السابق - ص 109.

2 - راجع السابق - ص 110،111.

وأما قوله حكاية عن عيسى : {تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ } المائدة/116. فنفس الله دليل على النفس الكلية، ونفس عيسى على نفس الرسالة التي هي روح القدس ...

واليدان دليلان على الأصلين[1]. والأصلان هما العقل والنفس وإليهما مرجع الحدود الروحانية والجسمانية جميعا[2].

ونهاية قول عبدان في الصفات أن "كل صفة منها دليل على حد من الحدود الذين هم وسطاء بين الباري ـ عز وجل ـ وبين الباحث المستجيب...[3].

وقد لاحظ متكلمو الإسماعيلية بعد ذلك أن رفع الصفات عن الله ـ تعالى ـ يُعدمه؛ لأن العدم هو الذي لا تلحقه الصفات فلا يسند إليه معنى ولا يحكم عليه في تصور أو كلام؛ لكنهم سعوا إلى درء هذا الإشكال بما هو أشد امتناعا في العقل والشرع جميعا من القول الأول، وقالوا : إن الله ـ تعالى ـ لا هو موصوف ولا هو لا موصوف. وقد نقل هذا القول الفقيه المؤرخ اليماني محمد بن الحسن الديلمي عن كتاب "البلاغ" الذي نسبه لأبي القاسم القيرواني[4]، وقد ذكر ابن النديم هذا الكتاب ولم ينسبه لأحد في عداد الكتب الإسماعيلية الأولى بعد كتب عبدان القرمطي وذكر بعده كتب النسفي وأبي حاتم الرازي[5]. ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول أيضا عن كتاب "الأقاليد الملكوتية" لأبي يعقوب السجستاني، ونقل عنه قوله بأن إثبات الصفات شرك جلي كما أن نفيها شرك خفي، والصحيح رفع النقيضين. وبيان ذلك فيما نقله عنه ابن تيمية : أن الذي ينفي الصفات عن الباري ـ تعالى ـ لِيَنفِيَ عنه مُشابهة الخلق ذوى الصفات ـ يُسأل عن الموصوف من الخلق : أهو الصفة أم غيرها؟

فإن قال : إن الصفة هي الموصوف؛ لزمه أن السواد هو الأسود، والبياض هو الأبيض. وهذا ظاهر البطلان. لا يبقى إلا أن الصفة غير الموصوف وهما من جملة خلق الخالق المنزه عن الصفة، والصفة غيره.

---

1 - السابق ـ ص 105، 106. وقد صوبت في نقل النصوص كثيرا من الأخطاء اللغوية؛ الإملائية والنحوية.

2 - راجع أبا يعقوب السجستاني : تحفة المستجيبين (ضمن خمس رسائل إسماعيلية) ـ ص150.

3 - عبدان القرمطي : السابق ـ ص 153.

4 - انظر الديلمي : قواعد عقائد آل محمد ـ ص 56،86.

5 - راجع ابن النديم : الفهرست ـ ص240، ط طهران.

وهنا يجمع نافي صفات الله ـ تعالى ـ بين الخالق والصفة المخلوقة في باب أنهما غير الموصوف. قال : "وإن جاز أن يشارك المخلوق الخالق في وجه من الوجوه؛ لم لا يجوز أن يشاركه في جميع الوجوه.

قال : فإذا من عبدَ اللهَ بنفي الصفات واقع في التشبيه الخفي، كما أن من عبده بسمة الصفات واقع في التشبيه الجلي...

وقال : فمن نزه خالقه عن الصفة والحد والنعت، ولم يجرده عما لا صفة له ولا حد ولا نعت؛ قد أثبته بما لم يجرده عنه".

وينقل ابن تيمية عنه بعد ذلك أن العقل والنفس وجميع الجواهر البسيطة من الملائكة وغيرهم من الروحانيين.. كل أولئك لا صفة له ولا حد ولا نعت.

وبناء على هذا يكون مثبت الصفات لله ـ تعالى ـ مشبها له بالأجسام، ويكون النافي مشبها له بالروحانيين من العقل والنفس وغيرهما[1].

وهذا هو نفس ما صرح به أحمد حميد الدين الكرماني في كتابه **"راحة العقل"**؛ لكنه تميز بشيء من التفصيل في الكلام عن إلهه الذي أبطل كونه ليسا أو أيسا، أي معدوما أو موجودا، ونفى أن يناله شيء من الصفات؛ إذ لا يوجد في اللغات ما يمكن الإعراب به عما يليق به.

أما قول الإسماعيلية : "لا موصوف ولا هو لا موصوف"؛ فيبينه الكرماني مع دفع تهمة التعطيل عن أهل مذهبه، وهو يرى أن التعطيل متعلق بنفي الهوية، والنفي الأول في هذه المقولة موجه نحو الصفات والموصوفات من الأجسام؛ لنفيها عنه سبحانه. والثاني (لا هو لا موصوف) موجه نحو أشياء صار سلب الصفات عنها سمة لها؛ مثل : الأنفس، والعقول، التي تتعالى عن أن توصف بالأجسام وصفاتها. فالله ـ تعالى ـ لا هو لا موصوف مثل الذي صار سلب حده صفة له. وعلى هذا فالذي نفى ثانيا غير الذي نفى أولا؛ فالنفي الأول يتعلق بصفة الأجسام، والثاني يتعلق بصفة الروحانيين؛ مثل : العقل، والنفس[2].

---

1 - انظر ابن تيمية : شرح العقيدة الأصفهانية ص 80 : 83.

2 - انظر الكرماني : راحة العقل ـ ص 148 : 150، وراجع له : خزائن الأدلة (ضمن مجموعة رسائل الكرماني) ص 196، 197.

وعلى هذا فإن الإسماعيلية بدأت بنفي صفات الباري ـ جل وعلا ـ وتأويلها؛ ليكون المراد بها الحدود الروحانية والجسمانية. ثم قالوا بأن الله ـ تعالى ـ لا موصوف ولا هو لا موصوف؛ لنفي مشابهة الأجسام والروحانيين، مع إطلاق الصفات الأسماء على الحدود العلوية والسفلية كما فعل القاضي النعمان بن محمد بن منصور التميمي (ت363هـ)[1]، وقد انتهى الأمر بأحد دعاتهم المتأخرين إلى إطلاق كل ما يعبر به عن الألوهية على العقل الأول وحده[2].

وإذا كان العقل الأول هو الموصوف بجميع ما يعبر به عن الألوهية، وهذا العقل في الحدود العلوية عندهم ممثول، ومثاله في الحدود السفلية النبي عند بعضهم، والإمام عند البعض الآخر؛ فهذا يعني أنهم يؤلهون هذه الحدود على نحو ما، ويفسر لنا ظهور من صرح من دعاتهم بإلهية الإمام الحاكم فيما عرف في تاريخهم بالدعوة الجديدة[3]، وإن عارضهم في ذلك الداعي أحمد حميد الدين الكرماني، وكتب في الرد عليهم "الرسالة الواعظة" مؤكدا أن الله ـ تعالى ـ لا يكون جسما مسبوقا ولا حالا في جسم[4].

ومهما يكن الأمر فإن الإسماعيلية مضطرون إلى إطلاق اسم أو صفة على الله ـ تعالى ـ ما داموا يتكلمون عن التوحيد وبيان اعتقادهم في مبدع العالم، ولهذا حاول عبدان القرمطي جاهدا تبرير هذه الإطلاقات في إطار النظرية الإسماعيلية التي تحيلها وتمنعها.. قال : "وكيف يتهيأ لأحد وصف الباري ـ تعالى ـ بأداة جسدانية مخلوقة من النطق وغيره...، فلما أخطرت الحكماء أضافوا هذه الأسماء ـ التي هي : الأحد، والباري، والمبدع ـ إلى الأنس المحض؛ لأنهم لو رفعوا هذه الأسماء لم ينل المسترشد معرفته، وإن هذه الأسماء واقعة عليه من نحو فعله وإبداعه وتكوينه الأشياء، ولا يعرف له اسم من نحو ذاته؛ بل من نحو ذواتنا كلها...".

---

1 - راجع النعمان بن محمد : الرسالة المذهبة (ضمن خمس رسائل إسماعيلية ـ تحقيق عارف تامر ـ ص 35 : 37.

2 - راجع الحسين بن علي بن محمد بن الوليد (ت667هـ) : رسالة المبدأ والمعاد (ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية ـ تحقيق هنري كوربان) ـ ص101.

3 - راجع د/ مصطفى غالب : مقدمة تحقيقه لكتاب "راحة العقل" للكرماني ـ ص 32 : 30.

4 - راجع الكرماني : الرسالة الواعظة (ضمن مجموعة رسائل الكرماني ـ تحقيق د/ مصطفى غالب) ـ ص 108: 141..

وهكذا يحاول عبدان القرمطي أن يوهم نفسه قبل أن يوهم قارئه أن هذه الأسماء أو الصفات ليست لله ـ تعالى ـ على التحقيق؛ لأن الباري والمبدع غير مدرك باللفظ، ولأن الأحد المحض لا يدرك بحاسة، ولا بجولة عقل، ولا بتأليف طبع، ولا بتعبير لفظ؛ فيكون بالحروف موصوفا[1].

وينبغي أن نشير هنا إلى أن الكتابة عن عقائد الإمامية الإسماعيلية بوجه عام يعتورها الكثير من المصاعب، ويقف في سبيلها الكثير من العقبات لأسباب عدة : منها ما صرح به أحد دعاة الإسماعيلية النزارية الأغاخانية المعاصرين في قوله : "إن العقائد الإسماعيلية لا يمكن دراستها وبحثها على أنها عقائد ثابتة لفرقة موحدة، ذلك أنها عقائد تطورت حسب البيئات والأزمان؛ فاختلفت باختلافها، وتشعبت آراؤها ونظرياتها؛ حتى أصبح من الصعب أن تبلور هذه العقائد، أو أن تصهر في بوتقة واحدة[2].

وبيان ذلك عندي أن الإسماعيلية في بناء عقائدهم في الله ـ تعالى ـ وفي الإمام والوجود، جمعوا لبناتها أوشابا من فلسفات متعددة المنازع، وديانات متباينة الأصول، وعملوا على سلك هذه الأشتات في عقد واحد، يعبرون به عن عقيدة باطنية أو مؤولة لظاهر الإسلام؛ فأخذوا عن قدامى فلاسفة اليونان العناصر الأربعة الأمهات في توظيف رمزي جديد، وعن الفيثاغورية والكبالية اليهودية التلاعب بالأعداد، والاعتقاد في الدلالات الرمزية لقيم أعداد الحروف، وأفادوا من نظرية الفيض الأفلوطينية في صورة جديدة تجعل المبدعات فعلا اختياريا لله ـ تعالى ـ، كما أفادوا من ديانات الشرق القديمة وفلسفاته، ومن معارفه الفلكية، وصاغوا من ذلك كله مزيجا غنوصيا لا مثيل له في تاريخ الإسلام الفكري على حد تعبير الدكتور علي سامي النشار[3]، وراحوا يزعمون أنهم حصلوا حقيقة هذا الباطن من حجج الله ـ تعالى ـ بين الخلق، وهم الأئمة الذين يمثلون نوافذ العلم الإلهي ـ الذي يتاح للخلق ـ بحقائق الوجود وكنه الموجودات.

وتبلغ الصعوبة مداها عندما يكون الحديث عن بيان عقيدتهم في الألوهية؛ لأنهم يربطون بين عقيدتهم في الله ـ تعالى ـ من جهة، وبين نظرياتهم في صدور الوجود عنه من جهة أخرى، ولما يلزم الباحث

---

1 - انظر عبدان القرمطي : شجرة اليقين ـ ص 108 : 110.
2 - د/ مصطفى غالب : مقدمة تحقيقة لكتاب "كنز الولد" للحامدي ـ ص 5.
3 - انظر د/ النشار : نشأة الفكر ـ 2/ 287، 295، 298، 306، 307، 350 : 355.

من سبر غور رموزهم؛ حتى ينفذ إلى مرادهم من بين خيوط الفلسفات المتشابكة؛ لكنه عندما يفوز بطلبته يجدها أهون من أن تحاط بتلك الهالة، ولا يلبث طويلا حتى يجد يديه صفرا مما طلب، ويرجع على يقين من أنه قد أجهد نفسه في رصد العدم، وطلب حقيقة اعتقاد قوم فيما لا وجود له؛ وفق كلامهم عندما يحاكم إلى منطق العقل وسلطان الدين الصحيح.

والإسماعيلية الآن، حريصون على نشر عقائدهم والدعوة إليها على أنها عقيدة الإسلام الباطنية الصحيحة، وقد استطاع دعاتهم تكوين أكثر من ثلاثة آلاف صفحة على شبكة الإنترنت[1]، تروج لهذه العقائد وتدعو إلى الإسلام في إطارها الذي هو أبعد ما يكون عن دين الإسلام وعقائد السواد الأعظم من أتباعه.

والذي أريد أن أنتهي إلى تقريره من ذلك كله ـ وقد صرحت به من قبل ـ أننا إذا استثنينا الشيعة الإسماعيلية؛ فلن نجد بين متكلمي الإسلام خلافا حقيقيا في اعتقاد ثبوت صفات الله ـ عز وجل ـ وثبوت كونه ـ تعالى ـ موصوفا بها على الحقيقة من غير تشبيه لها بصفات الخلق؛ إلا ما يلزم المشبهة الحشوية في تكييف الصفات الإلهية وتمثيلها بصفات الخلق.

وقد تجاوز كثير من المتكلمين في الفرق الإسلامية المتعددة حدود مذهب الصحابة في الكلام عن الله ـ تعالى ـ وصفاته، في إطار التأثر بالثقافات الجديدة ومحاولة التفاعل معها؛ فتكلموا في حقائق الصفات الإلهية، وفي كيفية تعلقها بالذات، وقطع بعضهم بتعيين وجوه تأويل **"الصفات الخبرية"**، وقسموا الصفات الإلهية إلى ذاتية (نفسية أو معنوية) وإلى فعلية، وقال بعضهم بحدوث القسم الأخير وبأن الله ـ تعالى ـ لم يكن موصوفا به فيما لم يزل، إلى غير ذلك من التزيدات التي ينبغي أن نعتبر بما جرى من غوائل الخطأ فيها، وأن ننصرف عنها جميعا إلى مدرك أصحاب محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ الذين فهموا من تعداد صفات الله ـ عز وجل ـ ما يدفعهم إلى توحيده وإجلاله وتعظيمه، وطفقوا يدعون إليه وينشرون دينه وشريعتهم في كل الأصقاع، حيثما بلغت بهم أقدامهم أو حملتهم رواحلهم.

---

1 ـ نشر ذلك الأستاذ عبد اللطيف ساجد عبد الستار (مكتب الدعوة ـ إسلام آباد) في مجلة "سياحة الأمة" العدد الثاني ـ السنة الأولى مارس 1998م، الصادرة في إسلام آباد ـ باكستان ـ مقاله في باب "أفكار هدامة".

كما ينبغي ألا يدفعنا التعصب لرأي دون رأي، أو لمذهب دون مذهب إلى إهمال الكثير من الجوانب المضيئة عند المخالف؛ فما كل رأي ذهب إليه المعتزلة والزيدية والاثنا عشرية في مسائل العقيدة وشئون الحياة فاسد باطل[1]، ولا كل قول صدر عن أشعري أو ماتريدي أو أحد شيوخ "المدرسة السلفية" المتأخرين له في الصحة عصمة تدرأ عنه البطلان. وإن لكل فريق من هؤلاء اجتهادا طيبا في كثير من المسائل دفعوا به جحود كثير من خصوم الإسلام. وجهدا نشر الله به دعوته وأعلى كلمته ومكّن لدينه في الأرض، ولا ينكر ذلك إلا جاحد أغلق عينه عن قراءة تاريخ المسلمين؛ فلم يتعرف إلى جهودهم المتنوعة في نشر الإسلام وقمع خصومه.

---

1 - راجع أبا اليسر البزدوي : أصول الدين - ص1،2 فإنه يحرم النظر في كتب الفلاسفة مثل الكندي، وكتب المعتزلة؛ مثل : النظام، والجبائي، والكعبي، والقاضي عبد الجبار، ويمنع إمساك هذه الكتب لما فيها من الشكوك الموهنة للعقيدة، ولأن إمساكها قد يكون سببا في نسبة الممسك إلى البدعة. وهو لا يجيز أيضا النظر في كتب أبي الحسن الأشعري إلا لمن عرف مواضع مخالفاته للماتريدية - قال : "فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن الأشعري، وعرف خطأه؛ فلا بأس بالنظر في كتبه وإمساكها، وقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا، ونظروا فيها، الذين هم رؤساء أهل السنة والجماعة!!

تأملات في مواقف المتكلمين
من الصفات الإلهية والقدر (2)

د. مصعب الخير إدريس السيد مصطفى الإدريسي
قسم العقيدة والفلسفة ـ كلية أصول الدين
الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد ـ باكستان

2ـ أعمال العباد وعلاقتها بالصفات الإلهية (القدر):

إن مسألة القدر إحدى مسائل الصفات الإلهية، لو أحسنا تأملها والنظر في حقيقة الآراء التي دارت حولها في تاريخ فكر المسلمين؛ فالكلام عن القدر هو بعينه الكلام عن علم الله ـ تعالى ـ وقدرته وخلقه لما أراد. والقدرية الأوئل أمثال: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي. قالوا: « لا قدر والأمر أنف ». وعنوا بذلك أن الإنسان يستأنف أعمالا لم يسبق بها علم لله؛ أي لا يعلمها ـ جل وعلا ـ حتى تقع. لقد حاولوا تنزيه الله عن أعمال الظالمين، فوقعوا في تشبيه علمه ـ تعالى ـ بعلم الخلق التابع لحدوث المعلوم وما يطرأ عليه من تغير.

وقال الجهمية الجبرية: إن ما وصف الله ـ تعالى ـ به لا يوصف به الخلق، فلما وصفوا الله ـ جل وعلا ـ بالقدرة؛ امتنعوا عن وصف الخلق بها، ولم يجعلوا للإنسان قدرة على الفعل، ومثلوه بورقة الشجر التي تحركها الرياح حيثما هبت.

ووحد المعتزلة بين مفهوم الإرادة ومفهوم المحبة أو الرضى، وقال بعضهم بأن إرادة الله ـ تعالى ـ حادثة لا في محل ، وإذا كان الله ـ تعالى ـ لا يرضى الكفر لعباده ولا يحبه منهم؛ فكيف يُريده منهم ويخلقه لهم؟!

وقد التبس أمر الأشعرية خاصة المتأخرين منهم لفصلهم بين صفات الذات وصفات الفعل بقدم الأولى وحدوث الثانية، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله ـ تعالى.

أما الصحابة رضي الله عنهم ـ وأئمة الفقهاء والمحدثين السالكون طريق الحق فلم يخلطوا شئيا بغيره، ولم يقولوا في صفات الله ما لم يثبت أصله في الكتاب والسنة، واعتقدوا أن الله ـ تعالى ـ بجميع صفاته قديم، وأن القول في الصفات فرع عن القول في الذات بلا فصل بين صفات ذاتية وصفات فعلية؛ ولأنهم اعتقدوا ذلك أثبتوا إحاطة قدر الله ـ تعالى ـ بجميع الحوادث علما وقدرة وإرادة وخلقا، مع إثبات مسئولية الإنسان عن جميع أعماله المنسوبة إليه على وجه الحقيقة.

وأصل ذلك الفصل بين الخالق والمخلوق؛ فالله ـ تعالى ـ بجميع صفاته خالق قديم، والإنسان بجميع صفاته محدث مخلوق لله ـ تعالى ـ

ولأنه لا فصل في الحقيقة خارج الذهن بين الذات وصفاتها؛ فالكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات الموصوفة.. روى اللالكائي بسنده عن أحمد بن الحسن الترمذي قال: قلت لأحمد بن حنبل: إن الناس قد وقعوا في أمر القرآن فكيف أقول:

قال: أليس أنت مخلوق ؟

قلت: نعم.

قال: فكلامك منك مخلوق.

قلت: نعم.

قال: أو ليس القرآن من كلام الله ؟

قلت: نعم.

قال: وكلام الله ؟

قلت: نعم.

قال: فيكون من الله شيء مخلوق ؟![1]

وهذه الرواية تعنى أن الإمام أحمد بن حنبل يجعل حكم الصفات تابعا لحكم الموصوف، فإذا كان الإنسان محدثا مخلوقا؛ فصفاته مثله، ومنها كلامه. وإذا كان الله ــ جل وعلا ــ لا أول لوجوده غير مخلوق؛ فصفاته غير مخلوقة، ومنها كلامه، وبيان ذلك أنه لا يتحقق وجود لذات بلا صفة، ولا لصفة بلا ذات، والموجود بالفعل خارج الذهن هو الذوات الموصوفة، وإذا ارتفع الوصف فليس ثمة غير العدم.

ولأن الإنسان بصفاته محدث مخلوق؛ فمن المعقول تصوره بصفة دون صفة، فصفاته محكومة بإطار الزمان والمكان مترتبة بذلك فيما بينها؛ فهو يدرك ثم يعلم ثم يخبر. أما الله ــ سبحانه وتعالى ــ فهو بجميع صفاته غير محدث ولا مخلوق، وهو ــ جل وعلا ــ خالق الزمان والمكان؛ فلا تترتب صفاته فيهما ترتب آثارها المحدثة.. « **كان الله ولم يكن شيء غيره** ».

ولقد كان من مفهوم وحدة الصفات الإلهية عند كثير من المتكلمين والصوفية أنها ليست متغايرة، وقد بني هذا المفهوم على أن الله ــ تعالى ــ بصفاته قديم، وأن الغيرين ما جاز افتراق أحدهما عن الآخر في العدم، أو الوجود، أو المكان، أو الزمان[2].

1- عن اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ــ 1/ 263، 264. وقد جاء النص هكذا في المطبوع بجواب السؤال المنفى بـ « نعم » إثباتا، وبرفع الخبر بعد ليس في بدايته. ولئن حاز إهمال عمل « ليس باعتبارها حرفا للنفي فقط بمعنى « ما » في رأي بعض النحاة؛ فإن جواب السؤال المنفى إثباتا يكون « بلى »، ونفيا « نعم ». والنص هنا لا يحتمل غير الإثبات.

2- انظر الجويني: الشامل ــ 332، 333.

ومن أظهر من فصل ذلك بين المتكلمين والصوفية أبو طالب المكي محمد بن علي (ت386هـ). وهو من شيوخ السالمية، وهم منسبون إلى علمي الكلام والتصوف، وكتابه « **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد** ».

وفي بيان أبي طالب المكي لكلمة التوحيد توسَّع في الكلام عن وحدة ذات الله ـ تعالى ـ ووحدة صفاته العلا، وتفرده في أفعاله بلا شريك. وجاء في كلامه عن علم الله وشهاته أنه ـ تعالى ـ « يشهد المآل والأواخر إلى نهاية نهاياتها في أبد أبدها، كما يشهد ذلك اليوم، أعنى من غد وبعد غد، وما وراءه إلى يوم القيامة وما فيها، وهذا كله عدم لم يخلقه بعد؛ لأن علمه بذلك شهادة له؛ لأنه ليس بينه وبين علمه حجاب، فهو يشهد الكون من أوله إلى آخره من حيث علمه بعلم هو وصفه، ومشاهدة هي نعته، ولأن كلامه بذلك يُخبر بأنه قد كان دليلا على شهود المآب؛ لأنه شهد ما علم كما علم ما به تكلم؛ فلم يتفاوت كلامه وعلمه، ولم يختلف علمه وشهادته[1]...؛ فصح بذلك أنه نظر وعلم وتكلم. لا يدخل الترتيب في صفاته، أعنى بثم ولم وإذا وحتى...؛ فصارت الأوائل والأواخر لديه كشيء واحد، وكانت صفاته كلها آحادا كاملات تامات...؛ لأنها قديمة بقدمه، وكائنة موجودة بكونه ووجوده، إذ الترتيب في النعوت من وصف الخلق والأدوات؛ لكونها محدثة مظهراتٍ بحدود وترتيب. والله ـ تعالى ـ ليس كمثله شيء في كل الصفات...

وقال أبو طالب: ولا يخلق بآلة فيستعين بسواه، ولا يعجزه قدرة فيحتاج إلى مباشرة يديه، يخلق بيده إذا شاء، وعن كلمته إن شاء، وبإرادته متى شاء، وبمعاني صفاته كيف شاء.. لا يضطره التكوين إلى الكلام، وكلامه إليه كيف شاء كان، خزائنه في كلمته، وقدرته في مشيئته. إذا تكلم أظهر، وإذا شاء قدر... »[2].

وزبدة كلام أبي طالب المكي ــ رحمه الله ـ: أنه لا شبه بين خالق الزمن والقديم بصفاته من جهة، وبين الخلق الذين يسيطر عليهم الزمن، وتترتب صفاتهم في إطار أحداثه المتعاقبة من جهة أخرى، فالإنسان ينظر أو يدرك بأي حاسة، ثم يعلم، ثم يتكلم ويخبر عن علمه، والله ــ جل وعلا ــ تنزه بذاته وصفاته عن هذا الترتيب. ويلزم لفعل الإنسان المباشرة والآلات، والله ـ تعالى ـ منزه عن ذلك لا يفعل فعله أحد سواه.

1- وهذا يذكرنا باحتجاج أئمة السلف في إثبات العجز عن الإحاطة بعلم الله ـ تعالى ـ بقول الله ـ جل وعلا ـ: ﴿**قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**﴾ الكهف /109. وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ...**﴾ لقمان/27. وقد نقلت هذا في القسم الأول من البحث عن الإمام عبد العزيز الكناني.

2- أبو طالب المكي: قوت القلوب ـ 87/2.

وأحسب أننا يمكننا ـ لو سلمنا لهذا النظرة في دلالة وحدة الصفات ـ أن نسعى في حل إشكال النظر في حرية العباد وتمام اختيارهم في أفعالهم دون جبر أو فرار من سلطان قدر الله ـ تعالى ـ وقضائه القديم. وكما قال أبو طالب: إن الله نظر وعلم وتكلم بلا ترتيب؛ لأنه ـ تعالى ـ بصفاته قديم .. يمكننا أن نقول: إن الله تعالى علم وقدَّر وقضى بلا ترتيب، وسواء بعد ذلك قولنا: إن الله علم ما قدره، أو قضى ما علمه، أو قدر ما قضاه، فكل ذلك قديم سابق لخلق الإنسان وأفعاله. ونضيف إلى ذلك قدرة الله تعالى المتعلقة بإيجاد ما علمه وقدره وقضاه. وإرادته المخصصة لمقدوره الذي علمه وقدره وقضاه، وكل ذلك قديم لا يدخله ترتيب وهو سابق لوجود الإنسان وصفاته المسبوقة بالعدم.

والله ـ جل وعلا ـ خلق الإنسان ووهبه القدرة على الفعل، وبين له سبيل الرشاد، وعرفه سبل الضلال والكفران؛ فأرسل إليه الرسل يدعونه إلى سبيل الرشاد. وسلط عليه الشياطين يزينون له سبل الضلال والكفران، وأهل نفسه لقبول الدعوتين؛ فقال ـ تعالى ـ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ الشمس/7: 10. وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ البلد/10. فحمل الإنسان بذلك أمانة الاختيار بين الرشاد والضلال، والترجيح بين الدعوتين في عموم دينه، وفي كل فعل يفعله على وجه الخصوص. وكل ذلك مخلوق محدث علمه الله وقدَّره وقضاه وقدر عليه وأراده؛ فالإنسان بصفاته مخلوق.

إن الإنسان بما وهبه الله ـ تعالى ـ يختار أو يريد، ثم يفعل إذا خُلِّيَ مما يُعارض القُدرةَ المُحدَثة فيه، وعلى فعله هذا يحاسب بين يدي الله ـ جل وعلا ـ وهو أحكم الحاكمين؛ لكن إرادة الإنسان وفعله ومفعوله إن كان، كل أولئك لا يخرج من العدم إلى الوجود إلا بخلق الله ـ تعالى ـ الذي علم وقدَّر وقضى، وقدَر على ما علمه وقدَّره، وأراد ما قضاه بلا ترتيب، ويتأكد ذلك لدينا إذا علمنا أنَّ الفِعلَ غيرُ المفعول، وعندئذ يمكننا أن نقول: إن فعل الله ـ تعالى ـ الذي هو الخلق والإيجاد، غير فعل الإنسان المُحدَث الذي لا يعدو أن يكون تصَرُّفًا مُحدَثا بقدرة مُحدَثةٍ وَفْقَ إرادة مُحدَثة فيما هو مُحدَثٌ سواء كان ذلك الفعل لازما أو متعديا، وكل ذلك مفعول مخلوق لله ـ تعالى، لا يخرج من العدم إلى الوجود إلا بإيجاد الله له وتكوينه إياه. وبذلك كانت نسبة فعل العبد إليه مغايرة لنسبته إلى الله ـ تعالى؛ فالعبد كاتب لاعب متحرك ظالم...، والله ـ عز وجلَّ ـ خالق مبدع موجد...

إن الناظر في هذه المسألة لو استطاع الفصل بين القديم والمُحدَث، كما قال الجنيد سيد الطائفة الصوفية: « التوحيد إفراد القِدَم من الحِدَث »[1]؛ فلن يكون لديه إشكال أصلا في فهم حقيقة المسألة وهنا يبدو الإنسان مع مراعاة استيلاء القدم على الحدث كأنه مضطر إلى ما يفعله مجبور عليه، وما هو كذلك. ومن نظر إلى إختيار الإنسان وتمام مسئوليته عما يفعل حسب أنه حر مفوض مطلق اليد بلا قيد ولا شرط، وأنه يفعل باستقلالٍ، وما هو كذلك. وحقيقة الأمر أنه « **لا جَبْرٌ وَلا تَفْوِيضٌ** » لا جبرٌ يُسقط مسؤلية الإنسان عن أفعاله عدلا، ولا تفويضٌ أو استقلالٌ يجعل من آحاد بني آدمَ آلهة متعددة. ويمكننا أن نقول: إن الإنسان حُرٌ مُختارٌ فاعلٌ تحت سلطان علم الله وقضائه وقدرته، ولعل هذا ما أشار إليه أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج (ت309هـ) في آخر كلامه ونجائه لربه عندما قال: « فإن قيامي بحقك ناسوتية، وقيامك بحقي لاهوتية. وكما أن ناسوتيتي مستهلكه في لاهوتيتك غير ممازجة إياها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها. وبحق قدمك على حدثي، وحق حدثي تحت ملابس قدمك ... »[2].

وفي ضوء هذا القسمة بين القدم والحدث يمكننا أن ندرك تفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تناولت أفعال العباد، ونسبت المشيئة فيها لله ــ تعالى ــ وحملتها على قضاء الله ــ تعالى ــ وقدره؛ إذ الإشارة في ذلك إلى أحكام القدم واستيلائه على ما كان وما يكون أزلا وأبدا، ومن ذلك قوله ــ تعالى ـ: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلآئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ إِلاَّ أَن يَشَاء اللّـهُ وَلَكِـنَّ أَكْثَـرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ الأنعام/111. وقوله ــ تعالى ـ: ﴿فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَـذَلِكَ يَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ الأنعام/125. وقوله ــ تعالى ــ عن سيدنا نوح ــ عليه السلام: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ هود/34. وقوله ــ تعالى ـ: ﴿وَلَـوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّـةِ وَالنَّـاسِ أَجْمَعِينَ﴾ السجدة/13. وما قاله ــ جل وعلا ــ لنبيه ــ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّـى

1- عن القشيري: الرسالة ــ ص 9، والهجويري: كشف المحجوب ــ 2/ 521.
2- عن ما سينون وكراوس: أخبار الحلاج ــ ص 8.

يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾يونس/99. وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ القصص/56.

ومن ذلك قول رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في حديث أنس بن مالك ـ رضي الله تعالى عنه ـ قال خدمت رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ عشر سنين، فما قال لي في شيء فعلته: لم فعلته؟ ولا لشيء لم أفعله: ألا فعلته. وكان بعض أهله إذا عتبني على شيء يقول: **«دعوه؛ فلو قضى شيء لكان»**[1]. وقوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ للسيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ عندما قالت عن صبي من الأنصار مات بين أبوين مسلمين: طوبى له عصفور من عصافير الجنة. فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: **« مه يا عائشة، وما يدريك؟! إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلها، وخلق النار وخلق لها أهلها »**[2]. وفي حديث عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: **«إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح. ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد؛ فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها»**[3].

ويمكننا أن ندرك تفسير الآيات والأحاديث التي تَنسُبُ أفعال العبد إليه، وتقيم حسابه على ما قدَّم من أعمال الطاعة والعصيان؛ إذ الإشارة في ذلك إلى أحكام الحَدَثِ وما يخصُّ الإنسانَ من الاختيار والفعل، ومن ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ آل عمران/182. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ التوبة/105. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ

1- رواه أحمد في المسند ـ 174/3. وأخرجه الترمذي، كتاب البر والصلة ـ باب ما جاء في خلق النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.
2- أخرجه مسلم في صحيحه كتاب القدر ـ باب معنى كل مولود يولد على الفطرة.
3- متفق عليه أخرجه: البخاري مكررا في كتاب بدء الخلق، وأحاديث الأنبياء، والقدر، والتوحيد ـ باب قوله ـ تعالى ـ: « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ». وأخرجه مسلم واللفظ له: كتاب القدر ـ باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته.

فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءتْ مُرْتَفَقًا. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلا﴾ الكهف/29، 30. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا﴾ النبأ/39.

ومن ذلك قول رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: « **إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بيَّن ذلك، فمن هَمَّ بحسنة فلم يعملها؛كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هَمَّ بها فعملها؛ كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن همَّ بسيئة فلم يعملها؛ كتبها له عنده حسنة كاملة، فإن هو هَمَّ بها فعملها؛ كتبها له سيئة واحدة** »[1]. وقوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ « **ومن بَطَّأ به عملُه؛ لم يسرع به نَسَبُه** »[2]. وقوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ « **من عَمِلَ عَمَلا ليس عليه أمرنا فهو رَدّ** »[3].

وكذلك ما يكون من الآيات والأحاديث جامعا بين نسبة الفعل إلى العبد وسلطان القدر عليه؛ إذ الإشارة هنا إلى الجمع بين أحكام القِدَم والحِدَثِ، ودخول الحادث تحت رداء القديم وموافقته له بلا جبر؛ ولكن بحكم شمول القِدَم وإطلاقه، وخصوص الحَدَثِ وقيده. ومن ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ الجاثية/23. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا. وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ الإنسان/29، 30. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى. وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى. وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ الليل/5: 10.

ومن ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ قال: كان النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في جنازة فأخذ شيئا ينكت به في الأرض، فقال: « **ما منكم من أحد إلا وقد كُتِبَ مقعدُه**

1- أخرجه البخاري عن ابن عباس واللفظ له في كتاب الرقاقِ ـ باب من همَّ بحسنة أو سيئة. وأخرجه مسلم: كتاب الإيمان ـ باب إذا همَّ العبد بحسنة ...

2- أخرجه مسلم: كتاب الذكر والدعاء ـ باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر.

3- روي بهذا اللفظ وبلفظ: « **من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رَدٌّ** ». متفق عليه من حديث عائشة. أخرجه البخاري في كتاب البيوع ـ باب النَّجْشِ، وكتاب الصلح ـ باب إذا اصطلحوا على صلح جور فهو مردود، وكتاب الاعتصام ـ باب إذا اجتهد العامل، وأخرجه مسلم: كتاب الأقضية ـ باب نقض الأحكام الباطلة...

من النار، ومقعدُه من الجنة ». قالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: « **اعملوا؛ فكُلٌّ مُيسَّرٌ لما خُلِقَ له، أما من كان من أهل السعادة؛ فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء؛ فييسر لعمل أهل الشقاوة** ». ثم قرأ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى...﴾ الآيات[1]. ومن ذلك قوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ « **احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء؛ فلا تقل: لو أني فعلت كذا؛ لكان كذا وكذا. ولكن قل: قدَّر الله وما شاء فعل؛ فإن لو تفتح عمل الشيطان** »[2].

على أن هذا التقسيم وإن جاز في كثير من روايات الحديث الشريف؛ فإنه لا يجوز في آي القرآن إلا بتجريد النظر في كل نَصٍّ على حده بمعزل عن سياقه؛ فقارئ القرآن يلاحظ أنه لا يكاد يقرأ آية تَنسُب الفعلَ إلى الإنسان دون أن تكون مسبوقة أو متبوعة بما يشير إلى توفيق الله وهدايته، أو علمه تعالى وقدرته، أو قضائه وحكمته؛ غير أني لجأت إلى هذا التقسيم لَمَّا رأيتُ من اعتقد الجبر رأي آيات القسم الأول محكمة؛ وما عداها من المتشابه الذي يجب حمله على المحكم، ومن اعتقد استقلال الإنسان فيما يختاره ويفعله؛ رأى آيات القسم الثاني هي المحكمة وما عداها من المتشابه . والحق أن هذين الرأيين نشآ دون تدبُّر لكتاب الله ــ تعالى ــ وسنة الرسول وهديه ـ صلى الله عليه وآله وسلم . وبعد ذلك نظر كُلُّ فريق إلى كتاب الله ـ تعالى ـ وحاول أن يوفق بينه وبين ما سبق إلى اعتقاده. وقد أصاب أهل الفريق الأول فيما احتجوا به لنسبة الفعل لله ــ تعالى ــ فهو علمه وقدره وقضاؤه وخلقه، وأصاب أهل الفريق الثاني فيما احتجوا به لنسبة الفعل للإنسان الذي قام به؛ فهو اختياره وفعله، وقد صدق ابن القيم ـ رحمه الله ـ حينما قال: « فكُلُّ دليل صحيح للجبرية إنما يدل على إثبات قدرة الرب ـ تعالى ـ ومشيئته. وأنه لا خالق غيره، وأنه على كل شيء قدير، لا يستثنى من هذا العموم فرد واحد من أفراد الممكنات. وهذا حق؛ لكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادرا مريدا فاعلا بمشيئته وقدرته، وأنه هو الفاعل حقيقة، وأفعاله قائمة به، وأنها فعل له لا لله، وأنها قائمة به لا بالله.

وكلُّ دليل صحيح يقيمه القدرية، فإنما يدل على أن أفعال العباد فعل لهم.. وأنهم مختارون لها، غير مضطرين ولا مجبورين، وليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون الله ـ سبحانه ـ قادرا على أفعالهم، وهو الذي جعلهم فاعلين.

1- أخرجه البخاري: كتاب التفسير ـ باب « فسنيسره للعسرى » سورة الليل. وهو مكرر في كتاب الجنائز والتوحيد بخلاف في اللفظ يسير. وأخرجه مسلم: كتاب القدر ــ باب كيفية خلق الآدمي ...

2- أخرجه مسلم عن أبي هريرة: كتاب القدر ـ باب في الأمر بالقوة وترك العجز.

وأهل السنة وحزب الرسول وعسكر الإيمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء؛ بل هم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه، وهم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه، فكلُّ حَقٍّ مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه، وهم بَرَاء من باطلهم... »[1].

وهكذا لا يكون هناك تناقض بين آيات القرآن في هذه القضية، ويكون بإمكاننا استخلاص موقف محدد للقرآن الكريم فيها، ولا يكون الأمر كما زعم الدكتور عبدالرحمن بدوي في قوله: « لا يمكن استخلاص موقف صريح للقرآن في هذه المسألة؛ فَثَمَّ آياتٌ تُؤْذِنُ بأنّه لا فاعلَ إلا الله، وأنَّ الإنسانَ مُقدَّرةٌ عليه أفعالُه، وإلى جانبها آيات أخرى تُقرِّرُ أنَّ الإنسانَ مُختارٌ، ومسئولٌ عن أفعالِه »[2].

إنَّ مفتاح هذه القضية في الفصل بين ما يتعلَّق بقدم الله ــ تعالى ــ وصفاته التي لا تتغاير، والمتعالية عن سيطرة الزمان من جهة، وبين ما يتعلَّق بحدوث الإنسان وصفاته المقيدة بالمكان والزمان، وهذا يفصل بين النظر في أحكام قضاء الله وقدره، وبين النظر في أحكام اختيار الإنسان وفعله، ومن خلَطَ بينهما أو عارَضَ أحدَهما بالآخر؛ فهو جبري أو قدري. ومن أدرك ذلك الفصل الدقيق وقرأ قول الله ــ تعالى: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ. فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلاَلَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ الأعراف/29، 30. فإنه يقول كما قال التابعي الجليل مُطَرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير: « إنَّ اللهَ ــ عز وجل ــ لم يَكِل النَّاسَ إلى القَدَر، وإليه يعودون »[3].

وقال مطرف أيضا: « ليس لأحد أن يصعد فيلقي نفسه من فوق البئر، ويقول: قُدِّرَ لي؛ ولكن يحذر ويجتهد ويتقي، فإن أصابه شيء علم أنه لم يصبه إلا ما كتب اللهُ له »[4].

وقال داود بن أبي هند، وهو من علماء التابعين: « أتيت الشام فلقيني غيلان فقال: يا داود، إني أريد أن أسألك عن مسائل. فقلت: سلني عن خمسين مسألة، وأسألك عن مسألتين. قال: سل يا داود. قلت: أخبرني ما أفضل ما أُعطي ابن آدم؟ قال: العقل. قلت: فأخبرني عن العقل: هو شيء مباح للناس من شاء أخذه، ومن شاء تركه، أو هو مقسوم بينهم؟

1- ابن القيم: شفاء العليل ــ ص111، 112.
2- عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ــ 97/1.
3- عن أبي نُعَيْم: حلية الأولياء ــ 202/2 ــ 92/3.
4- عن أبي نُعَيْم: السابق ــ 202/2.

قال (داود): فمضى ولم يجبني »[1].

ومن أقوال رجالات التصوف المتأخرين قول جلال الدين الرومي: « ذلنا دليل اضطرارنا، وأما خجلنا من الآثام فهو دليل اختيارنا »[2].

وهكذا لا تكون هناك غضاضة في النقل ولا في العقل ولا في الذوق مع اعتقاد ثبوت القَدَرِ الإلهي، وأنَّ الله تعالى خالق كل شيء لا شريك، وأنَّ الإنسان مسئول عما يختاره ويفعله، وأنه لا يحتج بالقدر في دفع مسئوليته عما قدَّم من ذنوب؛ فإنَّ الإنسان لا يُطالع من أسرار القدَرِ شيئا إلا ما يُظهِرُه اللهُ لمن يشاءُ بقَدر، على حين أنَّ الإنسان مُطَّلِعٌ على أعمال نفسه... ﴿بَل الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ. وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ القيامة/14، 15؛ فالأولى أن ينشغل العبدُ بما يُدرك من نفسه وما أظهره الله له من شرعه، ويسلم فيما لا يعلم لربه.

وأحب أن أشير في هذا المقام ـ ولو كانت الإشارة استطرادا لا محل له هنا ـ إلى أنَّ مفهوم وحدة الصفات التي لا تتغاير لكون الله ـ تعالى ـ بصفاته قديما، ينفي عن مُعتَقِدِهِ اللَّبْسَ والخَلْطَ في قضية القرآن أيضا. وإذا كان التوحيد هو الفصل بين القِدَم والحِدَث؛ فالقرآنُ كلام الله ـ تعالى ـ والله بصفاته قديم، وليس في صفات الله ـ تعالى ـ صفة مخلوقة استحقها بعد أن لم تكن له في الأزل، وهنا لا يقال؛ معنى ثم لفظ، ولا يقاس غائب على شاهد، فكلام الله ـ تعالى ـ في القدم بلا آلة كيف شاء، بلا ترتيب بين العلم والكلام وجميع صفات الله ـ تعالى.

لكنَّ تلاوةَ الإنسانِ للقرآن وكتابتَه له وحفظَه والسعيَ في معرفة تفسيره والعمل به .. كُلُّ أولئك من فعل الإنسان وصفته، وهو مُحاسب على ذلك بين يدي ربه ثوابا وعقابا. والإنسان بصفاته مخلوق لله ـ تعالى.

قال تعالى: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾ البقرة/255. فلو أن الله ـ تعالى ـ أطلع أحدا من خلقه على ما شاء من علمه كيف شاء سبحانه؛ فذلك للإنسان تَعَلُّمٌ لا عِلْمٌ. وعلمُ الله من صفاته الأزلية، أما تَعَلُّمُ الإنسان؛ فَصِفةٌ مُحدَثَةٌ لموصوف مُحدَثٍ. ولذلك قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ الرحمن/1: 4. وإذا تَعلَّمَ الإنسانُ القرآنَ؛ فلا يكون علما له، ولا يكون كلاما له؛ وإنما هو كلامُ اللهِ كما لم يزل، والإنسانُ تالٍ كاتبٌ واعٍ بما قَدَّرَ اللهُ له من الفهم. ولذلك قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ﴾ التوبة/6. فالمشرك يسمع كلام الله حقيقة بتلاوة المسلم

1- عن السابق ـ 93/3.

2- جلال الدين الرومي: المثنوي ـ132/1.

كما تَعَلَّم. ولذلك برئت ذِمَّةُ سلف الأمَّة وأئمة الحق عندما ذهبوا إلى أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولم يتجاوز الإمام محمد بن إسماعيل البخاري عندما فصل بين المتلو والتلاوة؛ فميز القديم عن المحدث، وقال: « حركاتهم وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة. فأما القرآن المتلو المبين، المثبت في المصحف، المسطور المكتوب، الموعي في القلوب؛ فهو كلام الله ليس بخلق. قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ العنكبوت/49...

وقال: فأما المداد والرق ونحوه؛ فإنه خلق، كما أنك تكتب « **الله** »، فالله في ذاته هو الخالق، وخطك واكتسابك من فعلك خلق ... »[1].

وفرق كبير بين هذا المذهب الحق وبين من فصل المعنى عن اللفظ، وقال بالكلام النفسي الأزلي، وحدوث الألفاظ التي تحكيه أو تُعَبِّرُ عنه؛ لأنه قاس صفات الله على صفات خلقه، وهل يُقال: « **لفظ** » بغير نسبة الكلام إلى مُتكلِّم ذي فم ولسان وجوارح؟ وإنما يكون الفصل بين العلم والكلام أو المَعنَى المُدْرَك واللفظ المعَبِّرِ عنه في صفات الخلق المترتبة في إطار الزمن. وقد أفلح الأشعري حينما ذهب في كتابه « **الإبانة** » إلى منع القول بأنَّ كلام الله ملفوظ به، أو أن يقول رجل: لفظت بالقرآن؛ لأن العرب إذا قال قائلهم: لفظت باللقمة؛ فمعناه رميت بها. وكلام الله لا يقال: يُلْفَظُ به. وإنما يقال: يقرأ، ويتلى، ويكتب، ويحفظ.. وقال الأشعري: « وإنما قال قوم: لفظنا بالقرآن: ليثبتوا أنه مخلوق، ويزينوا بدعتهم وقولهم بخلقه، ويُدلِّسوا كُفرَهم على من لم يقف على معناهم. فلما وقفنا على معناهم؛ أنكرنا قولهم. وكذا لا يجوز أن يقال: إن شيئا من القرآن مخلوق، لأن القرآن بكماله غير مخلوق »[2].

ومثل من فصل بين المعنى واللفظ في مجانبة الحق من جعل كلام الله ـ تعالى ـ هو الألفاظ المنطوقة التي لها أول وآخر وحروف متتابعة، وقال: إنَّ كلامَ الله هو فعلُه وخلقُه المُحدَثُ في مَحَلٍّ يَتكلَّمُ به. ولهذا الكلام صلة بالفصل بين صفات الذات وصفات الفعل، وحَدِّ كُلٍّ منهما، كما سلفت الإشارة إلى ذلك فيما سبق.

أقول: إن الفصل بين القِدَمِ والحِدَثِ ينفي عن معتقده اللبس والخلط في قضية القرآن، ويُبَيِّنُ حقيقةَ قَولِ السلف الصالح وصِدقَه، أولئك الذين فازوا باعتقاد الحق، وعفَّت نفوسُهم عن الخوض فيما خاض فيه غيرهم ممن لم يقف عند حدود الكتاب والسنة الثابتة في الكلام عن الله ـ تعالى ـ وصفاته.

1- البخاري: خلق أفعال العباد ـ ص 42، 44.
2- الأشعري: الإبانة ـ ص 101.

وإني لأرجو من هذا البيان وما سيأتي بعدُ ـ بمشيئة الله تعالى ـ من تفصيل آراء المتكلمين تأكيدَ أمرين: أولهما: عجز العقل الإنساني عن تجاوز ستر الغيب بمَعزِلٍ عن سلطان الشرع ومعارف الوحي. والثاني: أنَّ ظاهر الوحي وما جاء به من معارف التزمها سلف الأمة، وأجمع على اعتقادِها أئمَّةُ الفُقَهاءِ والمُحَدِّثِين ـ كُلُّ أولئك لا يتعارض مع منطق العقل الصحيح لو أحسن الفهم عن الله ـ تعالى ـ ورسولِه ـ صلى الله عليه وآله وسلم. ولهذا وقف الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على بلاغ النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الأمور، وأدَّوا ما تَحَمَّلُوه من أمانة الدين إلى مَن بَعدَهُم تامَّةً غيرَ منقوصة.

ورغم تعدد آراء المتكلمين الدائرة حول أفعال العباد؛ فإنها لم تخرج عن حد التوسط بين قولي الجبرية والقدرية الأوائل في محاولة لتقديم صورة معقولة لأفعال الإنسان يكون فيها مسئولا عن أعماله.

أ ـ فقد مال بعض المتكلمين إلى جانب اختيار الإنسان وحريته في فعله، مع إثبات سبق علم الله ـ تعالى ـ بأفعال العباد؛ لكن دون أن يُقدِّر عليهم ما يفعلون أو يَقضيَ به عليهم، ودون أن تتعلق قُدرَةُ الله ـ تعالى ـ أو إرادتُه بأفعال غيره من الخلق الذين تتراوح أعمالهم بين الخير والشر؛ فالله ـ تعالى ـ عند هؤلاء لا يخلق الشر ولا يفعله، وإنما يفعل « **الأصلح** » من الخير، ولا يفعل فعلا يقبح من أحد الوجوه، وهؤلاء لا يفصلون بين مُتعلَّق الإرادة الإلهية التي بمعنى المشيئة المتعلقة بالإيجاد والتكوين وفق العلم، وبين مُتعلَّق الرضى والمحبة والإرادة التي تكون بمعناهما. وقال بعضهم بحدوث الإرادة الإلهية في لا محل حتى لا يلتزموا تعلقها بكل مقدور مراد، ويقول هؤلاء إن الله لا يخلق ما نهى عنه من الشرور والآثام وإلا استحق من الذم ما يستحقه فاعل ذلك من الخلق. ويقولون: كيف ينهى الله ـ تعالى ـ عن الكفر وهو يريده من أعيان بعض خلقه ويخلقه فيهم؟ وكيف ينهى الله أبا جهل وأبا لهب عن الكفر، وهو قد قضاه عليهما وأراده لهما؟ ويرون موافقة ذلك الرأي لقوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ الزمر/7.

وهذا مذهب أكثر المعتزلة وأئمة الزيدية وبعض متكلمي الاثنا عشرية.

أما المعتزلة: فيقولون باستقلال قدرة العبد المحدثة فيه بفعله. وفعل العبد عندهم يعني في تحليله الأخير: التصرف في الموجود، أو التصرف بالقدرة المحدثة في بعض الأعراض دون الأجسام؛ فالقدرة المحدثة عندهم لا تتعلق بالاختراع ولا بإحداث الأجسام؛ فهذا من حكم القادر لنفسه ـ عز وجل ـ الذي لا يتناهي مقدوره في الجنس والعدد، ولا يصح عليه المنع؛ وليس له قدرة يستعملُ مَحَلَّها في الفعل أو في سببه؛ إذ لا يفعل بآلات ولا

جوارح، ولا يحتاج في فعله إلى مماسة أو مباشرة[1]. وبذلك يفصل المعتزلة بين أفعال الله ـ تعالى ـ وأفعال العباد. وأعنى بالمعتزلة هنا جمهورهم القائل باكتساب المعرفة بالله ـ تعالى ـ عن طريق النظر في أفعاله ـ تعالى.

وهؤلاء قسموا الأفعال ـ كما جاء في شرح الأصول الخمسة ـ إلى قسمين: أحدهما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد، وينقسم إلى ثلاثة عشر نوعا: الجواهر، والألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، الرطوبة، واليبوسة، والحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء، وفعل هذه الأشياء جميعا يمكن الاستدلال على الله ـ تعالى ـ بالنظر فيه، ما عدا الفناء؛ فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب عند المعتزلة على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله.

والقسم الثاني: ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد، وينقسم إلى عشرة أنواع، خمسة من أفعال الجوارح، وخمسة من أفعال القلوب. أما أفعال الجوارح؛ فهي: الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام. وأما الخمسة التي هي من أفعال القلوب؛ فالاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. وهذه الأفعال جميعا لا يصح الاستدلال بشيء منها مباشرة على معرفة الله؛ لأنها ليست بالدلالة على الله ـ تعالى ـ أولى منها بالدلالة على غيره؛ لأنها تدخل تحت جنس مقدور العبادكما تدخل تحت جنس مقدور الله ـ تعالى[2].

وإذا تأملنا الأفعال التي تتعلق بقدرة العباد فيما سبق فسنجد أنها لا تتعلق ألبتة بإيجاد جوهر ولا باختراع جسم من العدم؛ لأن الجسم عندهم جواهر مجتمعة .. أريد أن أقول: إن المعتزلي في نظره إلى المقعد الخشبي ـ على سبيل المثال ـ يدرك أن الله ـ تعالى ـ وحده هو الذي أوجد وأحدث مادته (الخشب) ليس للإنسان من فعل ذلك شيء ألبتة، ويدرك أن الله وحده خلق الإنسان بجميع أعضائه وجوارحه، ويدرك أن الله خلق فيه من القدرة ما يهييء له التصرف، وجعل له من الإرادة ما يمكنه من الاختيار، وكل ذلك لله وحده ليس للإنسان فيه شيء ثم إنَّ فعلَ الإنسان هو تصرُّفُه بالقدرة المحدثة وفق اختياره أو إرادته المخلوق لله ليكون منه ذلك المقعد.

وقد يبدو هذا التصور معقولا على مستوى النظر؛ لكنه يؤدي إلى الفصل بين الجسم وأعراضه في الواقع خارج الذهن، ولا يوجد في الخارج إلا الموصوف بصفاته، أضف إلى ذلك أن هذا يجعل المفعول (المقعد الخشبي) بين محدثين: أحدهما أحدث مادته، والثاني أحدث صورته

1- انظر القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ـ ص 115، وراجع له: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ـ 179/1.

2- انظر السابق ـ شرح الأصول الخمسة ص 89،90. وله: المحيط بالتكليف ـ ص 350.

أو أكوانه أو بعض أعراضه، وهذا ما جاهد المعتزلة في سبيل نفيه عن الأفعال؛ فأثبتوه للمفعولات، وقد سبق لنا أن عرفنا تسويتهم بين الفعل والمفعول، وهذا يعني أن إحداث الفعل هو إحداث المفعول، فإذا كان المفعول يرجع في وجوده وحدوثه إلى مُحدثين اثنين؛ فالفعل كذلك لو حاكمناهم إلى ما يلزم عن أقوالهم، ويبين به عوار مذهبهم وبطلانه.

ولما نظر هؤلاء المعتزلة إلى أفعال الإنسان المتعلقة ــ وفق تصورهم ــ في حدوثها بالقدرة المحدثة في الإنسان؛ قالوا: إنها ليست مخلوقة لله تعالى، وإنما هي فعل الإنسان؛ لحدوثها من جانبه بحسب قصده ودواعيه، ولأن إثبات فعل من فاعلين ومقدور من قادرين محال؛ فالفعل له في وقوعه وجه واحد يرجع إلى فاعل واحد هو الحدوث[1].

ولا أعرف أحدا من المعتزلة رأي أن أفعال العباد مخلوقة لله مخالفا هذا التصور المعتزلي لأفعال العباد؛ إلا ما نسب إلى صالح قبة (رأس فرقة الصالحية من المعتزلة ت 246هـ) وخلافه لا يعدو أن يكون خلافا لفظيا في حقيقته .. قال القاضي عبد الجبار: « وقال صالح قبة ــ مع قوله بالعدل ــ في أفعال العباد: إنها مخلوقة لله. بمعنى أنه خلق أسماءها، لا أنه أحدث عينها »[2]. وبيَّن القاضي أنه نقل ذلك عن أبي القاسم البلخي (ت319هـ)، ويبدو أن الأشعري نقل ذلك عن المصدر نفسه أيضا فقال: « أجمعت المعتزلة على أن الله ــ سبحانه ــ لم يخلق الكفر والمعاصي، ولا شيئا من أفعال غيره؛ إلا رجلا منهم فإنه زعم أن الله خلقها، بأن خلق أسماءها وأحكامها. حكى ذلك عن صالح قبة »[3].

وإذا كان المعتزلة قد أجمعوا على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى؛ فهل يعني هذا أنهم أجمعوا على أنها مخلوقة للعباد، بأن يخلق كُلُّ عبدٍ فِعلَه؟

لقد شاع بين الباحثين أن المعتزلة ومن قال بقولهم في العدل يقولون جميعا: إن العبد يخلق أفعاله حقيقة باستقلال؛ حتى إننا لنجد أحد كبار الباحثين في مجالات الفلسفة الإسلامية يقول: « ويجمع المعتزلة، فيما عدا معمرا والجاحظ، على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم، خلقوها بمحض إرادتهم، واستحقوا عليها الثواب إن أحسنوا، أو العقاب إن أساءوا، أما معمر والجاحظ؛ فيريان أنهامن صنع الطبيعة. أي أنها اضطرارية

1- انظر القاضي عبد الجبار: المغني ــ 8/ 177. وإن شئت التفصيل؛ فراجع الفصول التي عقدها القاضي لبيان هذه المقدمات ــ ص13: 42، 63: 72، 101: 161، وراجع له: المحيط بالتكليف ــ ص 356: 366.

2- القاضي: المغني ــ 8/3،4.

3- الأشعري: مقالات الإسلاميين ــ 1/298.

كفعل النار للإحراق ... »[1]. ونجد باحثا آخر يدعو إلى إحياء مقولة: « إنَّ الإنسان خالق أفعاله »، لمعالجة بعض الأدواء الاجتماعية في مجتمعنا المعاصر؛ فيقول: « وإننا إذا شئنا أن نزيل من حياتنا الآثار الضارة للتواكل والاتكالية والسلبية، بل والأنانية، وأن نشيع روح المسؤلية لدى إنساننا المسلم المعاصر؛ فلا بد أن ندعم قيم الحرية والمسئولية التي نقدمها له اليوم بذلك التراث الغني الذي قدَّمه أهل العدل والتوحيد في ميدان حرية الإنسان ومسئوليته عن أعماله ونتائجها، وكيف أنه حر مختار صانع لأعماله؛ بل خالق لها على سبيل الحقيقة لا المجاز، كما قرَّروا ذلك منذ قرون وقرون »[2].

وحقيقة الأمر ــ عندي ــ أن أكثر المعتزلة لم يعتقدوا أن الإنسان يخلق أفعاله، أو أنه قادر على خلق أي شيء آخر إذ الخالق الموجد من العدم بلا آلة هو الله وحده لا شريك له. لقد اعتقد جمهور المعتزلة أنَّ الإنسان يفعل ولا يخلق، وفعله هو تصرفه بالقدرة المحدثة، وهذا التصرف غير مخلوق لله، وإنما هو حادث من جهة الإنسان وقد يبدو هذا الكلام متناقضا عند من يُوحِّدُ بين مفهوم الخلق ومفهوم الإحداث وهذا أمر لم يجمع عليه أهل الكلام[3].

والظاهر فيما حكاه الأشعري وكما جاء في كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي أنه لم يكن أحد من المعتزلة قبل أبى علي الجبائي يثبت نسبة « **الخلق** » إلى الإنسان ألبتة.

وقال الأشعري: « واختلفت المعتزلة: هل يقال: إن الإنسان يخلق فعله، أو لا؟ على ثلاث مقالات، فزعم بعضهم أن معنى فاعل وخالق واحد، وأنا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنا منعنا منه.

وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة، وهذا يستحيل منه.

وقل بعضهم معنى « **خالق** » أنه وقع منه الفعل مُقَدَّرًا؛ فكل من وقع فعله مُقَدَّرًا فهو خالق له، قديما كان أو مُحدَثًا »[4]. وفي موضع آخر نسب الأشعري المقالة الثانية إلى محمد بن عبد الله الإسكافي (رأس فرقة

1- د. إبراهيم مدكور: مقدمته للجزء الثامن من المغني للقاضي عبد الجبار، وقارنه بقوله في كتابه الرائد؛ في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيقه ـ 2/ 105 حيث قال: « ويجمع المعتزلة ــ فيما عدا معمرا (215 = 830)، والجاحظ (255=869) ــ على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم، أحدثوها بمحض إرادتهم ...، وتحرز المعتزلة من استعمال لفظ «**الخلق**» بالنسبة للإنسان؛ لأنه لا خالق إلا الله، واكتفوا بلفظ «**أوجد**» أو «**اخترع**». وتوسع المتأخرون في ذلك، وأصبح «**خلق الأفعال**» تعبيرا شائعا، ولا يقصد به إلا أفعال الإنسان ».

2- د. محمد عمارة: مقدمة تحقيقة لرسائل العدل والتوحيد ـ 10/1.

3- راجع الأشعري: مقالات ـ 2/ 20.

4- السابق ـ 1/ 298.

من المعتزلة ت 240هـ) وإلى طوائف من المعتزلة، ونسب المقالة الثالثة إلى أبي علي محمد ين عبد الوهاب الجبائي[1].

أما القاضي عبد الجبار؛ فقد ذكر في كتابه « **المغني في أبواب التوحيد والعدل** » أن أبا الهذيل العلاف (ت235هـ)، الذي يرى بعض الباحثينأنه بلغ بمذهب المعتزلة إلى مرحلة النضج[2]. ويرى بعضهم أنه أول فلاسفة المعتزلة بلا مدافع، وأول ممثل للفلسفة الإسلامية على الإطلاق[3] ..

ذكر القاضي أنه قال: « إن أنفسنا إذا كانت مخلوقة؛ فيجب أن يكون فعلنا مخلوقا؛ لأن المخلوق لا يفعله مخلوق. لأنه لو فعله؛ لوجب كونه خالقا، كما أنه لما فعل المُحدَثَ كان مُحدِثًا.

(قال القاضي:) وهذا مبني له على أن الخالق هو الله ــ تعالى ــ فقط، وإن كان مرجعه إلى عبارة[4]. وربما قوي ذلك بأن الجسم إذا لم يجز أن يفعل جسما؛ فكذلك المخلوق لا يجوز أن يفعل مخلوقا »[5].

وذكر النديم في ترجمة « عباد بن سلمان البصري »[6] أن له كتابا عنوانه « **الإنكار أن يخلق الناس أفعالهم** »[7].

وجاء في « **شرح الأصول الخمسة** » ما يدل على أن المعتزلة البغداديين جميعا يذهبون إلى أنَّ الخلْقَ هو إيقاع الفعل على وجه الاختراع، الذي لا تصح نسبته للإنسان. وقد اعترض على ذلك القاضي أو تلميذه الإمام الزيدي مانكديم أحمد بن الحسين .. « فإن قيل: ما أنكرتم أن الخلق إنما إيقاع الفعل على وجه الاختراع، كما يقول شيوخكم البغداديون، ويُحكى عن عباد بن سليمان الصيمري؟ قلنا: بما تقدم من أنهم (أي العرب) كانوا يصفون الفعل المقدر بالغرض والداعي: مقدرا مخلوقا، ولهذا كان الحجاج يتمدح: بأني إذا وعدت وفيت، وإذا خلقت فريت. وأيضا فلو كان كما ذكروه؛ لم يصح وصف غير القديم ـ تعالى ــ بذلك، وكان لا يصح قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنون/ 14. وقد أنكر

1- راجع السابق ــ 2/ 218.
2- انظر د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ـ 1/ 187.
3- انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ 1/ 443.
4- أحسب أن الأصح « **العبارة** » أي إلى مجرد التعبير اللغوي، وبعد ذلك دلالة القياس العقلي.
5- القاضي عبد الجبار: المغني ـ 8/ 255.
6- يقال أيضا: عباد بن سليمان الضمري العمري أو الصيمري كما سيأتي، وهو من الطبقة السابعة من المعتزلة من أصحاب هشام الفُوَطي .. راجع تحقبق سوسنه ديفلد لكتاب طبقات المعتزلة ـ ص 77.
7- النديم: الفهرست ـ ص 215. ط إيران.

عبـاد حينمـا سـمع هـذه الآيـة أن يكـون المـراد بـه الجمـع، وقـال: إن اليـاء والنون زائدتان. وذلك جهل منه باللغة وبماضع الكلام.

ولولـوع النـاس بـالكلام فـي الخلـق والمخلـوق تكلَّـم شـيوخنا أيضـا، فذهب شيخنا أبو علي إلى أن الخلق إنما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدَّر بـالغرض والداعي المطـابق لـه علـى وجـه لا يزيـد عليـه ولا ينقص عنه، على ما اخترناه، وهو الصحيح من المذهب.

أما شيخنا أبو هاشم (ت321هـ) وأبو عبد الله البصري (الحسين بـن علي ت 369هـ)، فقد ذهبا إلى أن المخلوق مخلوق يخلق ثم اختلفا؛ فذهب أبو هاشم إلى أن الخلق إنما هو الإرادة، وقال أبو عبد الله البصري: بل هو الفكر. وقال: لولا ورد السمع والإذن بإطلاق هذه اللفظـة علـى الله ــ تعـالى ــ وإلا ما كنا نجوز إطلاقها عليه ــ تعالى ــ عقلا.

وحجته في هذا الباب قول زهير:

ولأنـت تفـري مـا خلقـت وبعـــــــــــــــــــــــض القوم يخلق ثم لا يفري

وقالا: أثبت الخلق و نفى الفري؛ فدل علـى أن الخلـق معنـى علـى مـا نقوله »[1].

وأقل مـا يحكم بـه علـى هذه الآراء أن يقـال: إنهـا صـادرة عن جهل بدلالات لفظ « **الخلق** » في لغة العرب، أو هي تجاهل أو تلاعب مقصود بالاقتصـار علـى إحـدى هـذه الـدلالات لمجـرد إبطـال قـول الخصـوم، أو التشويش عليه بالباطل، وهذا أمر معهود فـي منـاظرات المتكلمين؛ حيث يلتزم أحدهم ما يعترض به خصمه عليه، ثم يحـاول توجيـه هذا الإلـزام بمـا يظهره فـي صـورة مقبولـة، لا تلبث أن تصير مـع لجـاج المنـاظرة ومـراء الجدل والخصومة مذهبا تلفق له الحجج من هنـا وهنـاك، ويفيد هؤلاء من طبيعة اللغة الاشتقاقية التي تتعدد فيها دلالات المشتقات من الجذر الواحد، وتتنوع فيها دلالات اللفظ الواحد مواكبة لكثرة المعاني.

وقبل أن أشير لدلالات لفظ « **الخلق** » قبل الجبائي ومن تابعه ألفت الأنظار إلى تردد موقف القاضي عبد الجبار ومدرسته فـي نسبة « **الخلـق** » للإنسـان، وإطـلاق أن العبـد يخلـق أفعالـه بـين النفـي والإثبـات، لـيس فـي كتابين مختلفين بل في الكتاب الواحد أحيانا.

ففـي كتـاب « **المغنـي** »نجد القاضـي يصـر علـى أن الخلـق لا يعنـي الاختراع، وإنما يعني كون المحدث مقدرا؛ فصـلا بينـه وبـين الفعل الواقـع على جهة السهو، وجوز القاضي على هذا وصف الله ــ تعالى ــ بأنـه خـالق كمـا يوصـف العبـاد. وهنـا يتـابع القاضـي أبـا هاشـم فـي الفصـل بـين مفهوم

1- القاضي: شرح الأصول الخمسة ص 547: 549. وراجع ذكر الخلاف بين أبي هاشم وأبـى عبد الله في المحيط بالتكليف ــ ص 332.

المخلوق ومفهوم المحدَث، قال القاضي: « وقد قال شيخنا أبو هاشم ــ رحمه الله ــ: إنما سُمِّيَ الخالقُ خالقا من حيث قصد بالفعل إلى بعض الأغراض. وقال: إن تسمية المخلوق توجد من معنى هو الخلق، والخلق والتقدير هما إرادتان، ولا يوصف الخلق بأنه خلق إلا والمخلوق موجود، ومتى كان معدوما لم يسم خلقا، والتقدير لا يسمى خلقا إلا بشرط وجود المقدور، ولا مخلوق إلا مُحدَث وقد يكون مُحدَثًا ليس بمخلوق؛ لأنه يفيد صفة زائدة على حدوثه »[1].

وقال القاضي عن شعر زهير: « وبعض القوم يخلق ثم لا يفري »: « إنما يريد به أن يخلق ما يفعله في الأَدَم من التقدير، لا أنه أراد به: أنه يريد ولا يقطع »[2].

وهذه مكابرة ظاهرة بلا شك، وسأبيِّن ذلك فيما بعد.

وقال القاضي: « وبيَّنا أن المخلوق لا يفيد أنه مخترع، ولا أنه من فعل الله ــ تعالى ــ فلا طائل في إعادته، ودلَّلنا على أن العبد في الحقيقة يوصف بأنه يخلق بقوله ــ تعالى ــ: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ العنكبوت/ 17. وقوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنون/14. وقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ المائدة/ 110.

وبيَّنا أنَّ التعلُّقَ بقوله ــ تعالى ــ: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْــرُ اللَّــهِ﴾ فاطر/3. وقوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾ النحل/17. لا يصح؛ فهذا كلام من جهة العبارة. فأما من جهة المعنى فإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء، وأنه يصح أن يحدثه مقدورا، وأنَّ قول مَن قال: لا مُحدِثَ إلا الله حقا. فهذا الموضع هو الذي يتناوله الدليل دون غيره »[3].

وفي « **شرح الأصول الخمسة** » نجد رأيين مختلفين: أولهما يجيز وصف الإنسان بالخلق لغة، ويمنع ذلك الوصف اصطلاحا، قال: « وأما في الاصطلاح فإنما لم يجز أن نُجريَ هذا اللفظ على الواحد منا؛ لأنه عبارة عمَّن يكون فعله مطابقا للمصلحة، وليس كذلك أفعالنا فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها؛ فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظ على الواحد منا لا لشيء آخر »[4].

1- القاضي: المغني ــ 8/ 162.
2- السابق نفسه.
3- السابق ــ ص 163.
4- السابق: شرح الأصول الخمسة ــ ص 380.

والـرأي الثـاني فيـه تـرجيح قـول أبـي علـي الجبـائي علـى أنـه هـو الصحيح من المذهب[1].

وفـي « **المحـيط بـالتكليف** » جـاء المنـع مـن إطـلاق الخلـق علـى الإنسان ووصفه بأنه يخلق أفعاله، ونسب هذا المنع من إطلاق الخلق على الإنسان ووصفه بأنه يخلق أفعاله للشرع وإن كان الإطلاق جائزا في اللغة .. قال: « وقد كان لولا ورود الشرع بالمنع من أن يطلق في غير الله أنه خالق؛ لكنا نطلق في أفعالنا بأنها مخلوقة، وفي أحدنا بأنه خالقها إذا وقعت مقدرة؛ ولكن السمع مانع من ذلك، كما منع من إطلاق لفظ « **الرب** » في غيره ـ جل وعز ـ، وإن كان لفظه يقتضي المالك والسيد ... »[2].

وجاء في هذا الكتاب أن « **الاختراع** » هو: « ما يبتدئه القادر من دون أن يكون في محل القدرة، فلن يصح إلا ممن هو قادر لنفسه دون من هو قادر بقدرة؛ فلهذا كان القديم مخصوصا به دوننا »[3].

وقال: « إنما يختص القديم بالقدرة على أجناس مخصوصة، وعلى إحداث ما يقدر عليه على طريقة الاختراع؛ لأمر يرجع إلى أنه قادر لنفسه »[4].

وقد جاء في « **تعليق الفرزاذي لشرح الأصول الخمسة** » فيما نشره الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ـ رحمه الله ـ متمما لما نقص من كتاب « **ديوان الأصول** » لأبي رشيد النيسابوري: « القدرة التي هي ملكة لا تستطيع الاختراع والإحداث، وإنما تستطيع الفعل: إما مباشرا، وإما متولدا، والجسم لا يمكن اختراعه بالقدرة التي هي ملكة لا مباشرة ولا توليدا »[5].

ولقد كدت أعتقد أن ما جاء في « **شرح الأصول الخمسة** » و « **المحيط بالتكيف** » من كلام تلاميذ القاضي الزيدية: الفرزاذي، وما نديكم، وابن متويه؛ لولا ما جاء في « **مختصر الحسني** » للقاضي عبدالجبار نفسه، وقد تعرض القاضي في هذا المختصر لبيان قول الله ـ تعالى ـ: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الأنعام/ 102. على أن المراد به أنه ـ تعالى ـ خالق كل شيء مخلوق، كما يقول القائل: أكلت كل شيء. فالمراد المأكول دون غيره. قال: « فلا مخلوق يوصف لذلك إلا والله فاعله؛ لأن أفعال العباد لا

1- انظر السابق ـ ص 548.
2- السابق: المحيط بالتكليف ـ ص 231.
3- السابق ـ ص 352.
4- السابق ـ ص 355.
5- عن د/ محمد عبدالهادي أبو ريده: تحقيقه لديوان الأصول لأبي رشيد (في التوحيد) ـ ص 597. وراجع كلام أبي رشيد ـ ص 392 وما بعدها.

توصف بذلك إلا مع تقييد ». وزعم أنه رغم تنبيه القرآن على إثبات خالق سوى الله ـ تعالى ـ في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾؛ فإنه لا يطلق ذلك[1].

وكُلُّ ذلك يدل على أنَّ القول بأنَّ العبدَ يقدِرُ على أفعاله، أو يفعلها بقدرة وإرادة خلقهما الله ـ تعالى ـ فيه، دون أن تكون هذه الأفعال مخلوقةً لله ـ تعالى ـ، أو حادِثَةً من جهته، هو مذهب جمهور المعتزلة. أما القول بأن العبد يخلق أفعاله خلقا مستقلا بالقدرة المحدثة؛ فهو قول قِلَّةٍ من المعتزلة اختلفوا فيما بينهم في تحديد دلالة الخلق بين التقدير والإرادة والفكر، وبين وقوع الفعل عن ذلك كله؛ حتى إن أبرز أنصار هذا القول قد تَرَدَّدَ في إثباته، كما سبق البيان، ولعلَّ مكانةَ القاضي عبد الجبار، وهيمنةَ مدرسته على كلام المعتزلة في عصره وطوال القرن الخامس الهجري تقريبا، مما كان له أكبر الأثر في تقرير نسبة هذا القول إلى جميع المعتزلة؛ فالقاضي اختاره وصححه في كتابه الموسوعي « **المغني في أبواب التوحيد والعدل** ». وقد ذكر الرازي أبا الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب (ت436هـ)، وهو تلميذ القاضي عبد الجبار وأحد كبار أعلام مدرسته، ثم قال: « ولم يبق في زماننا من سائر فرق المعتزلة إلا هاتان الفرقتان: أصحاب أبي هاشم وأصحاب أبي الحسين البصري »[2]. وقد كان عبد الجبار امتدادا للأول كما يظهر في « **المغني** »، وهو الشيخ المباشر لأبي الحسين البصري.

أقول: لعل هذه الهيمنة هي التي دعت مثل أبي المظفر الإسفراييني (ت471هـ) وأبي الفتح الشهرستاني (ت548هـ) إلى أن يقرِّرا أنَّ المعتزلةَ جميعا اتفقوا على أن العباد يخلقون أفعالهم من دون الله ـ تعالى ـ؛ فالإسفراييني يقول ساخرا: « ومما اتفقوا عليه قولهم: إن أفعال العباد مخلوقة لهم، وإن كل واحد منهم ومن جملتهم الحيوانات كالبقة، والبعوض ، والنملة والنخلة، والدودة، والسمكة، خالق خلق أفعاله وليس الباري خالقا لأفعالهم، ولا قادرا على شيء من أعمالهم .. فأثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون، حتى إنَّ مَذَبَّةً لو تحرَّكت على دَنٍّ من الخلِّ تطاير عنها أكثرُ من ألف خالق ... »[3].

1- انظر السابق: مختصر الحسنى. وقد نشره الدكتور محمد عمارة بعنوان: المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ـ 1/214،215.

2- الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ ص 48.

3- الإسفراييني: التبصير في الدين ـ ص 61. وقد علَّق على هذا النص الشيخ محمد زاهد الكوثري ـ رحمه الله ـ قائلا: « أول من ابتدع نسبة الخلق إلى المخلوق هو الجبائي من بين المعتزلة، وتشغيباته في ذلك معروفة، وقال المسعودي (على بن الحسين ت 346هـ) في بيان مذهبهم في أفعال العباد: إنه ـ تعالى ـ لم يكلفهم ما لا يطيقونه، ولا أراد منهم ما لا يقدر عليه،

وكذلك قال الشهرستاني في بيانه لما اتفق عليه طوائف المعتزلة: « واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها... »[1]. وتابع أكثر الباحثين المعاصرين الشهرستاني على ما قاله في المعتزلة؛ لِمَا نالَهُ كتابُه من سعة الانتشار، واعتماد أكثر طلاب العلم عليه في معرفة آراء الفرق والنحل.

على أنَّ كتب الفرق الأخرى قبل الإسفراييني والشهرستاني لم تَنسُبْ إلى عموم المعتزلة القول بأن العبد خالق أفعاله، وإنما كانت بين أمرين: أحدهما: القول بأنَّ المعتزلة والقدرية زعموا أن العباد يستطيعون الفعل بما آتاهم الله من القدرة، وأنَّ أفعالهم غيرُ مخلوقة لله، دون إثارة لقضية خلق هذه الأفعال، وتحديد خالقها، والثاني: تفصيل آراء المعتزلة، وذكر اختلافها في هذه القضية.

فأبو الحسين الملطي (ت377هـ) في كتابه « **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** » ذكر أصناف القدرية ولم يشر إلى قول بعضهم بأن العبد يخلق فعله .. قال: « فصنف منهم يزعمون أنَّ الحسنات والخير من الله، والشر والسيئات من أنفسهم؛ لكي لا يَنسُبوا إلى الله شيئا من السيئات والمعاصي، ويتكلمون بأشياء لا أستجيز ذكرها، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا...

ومن القدرية صنف يقال لهم: « المفوضة ». زعموا أنهم موكولون إلى أنفسهم، وأنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذي يذكرون، دون توفيق الله وهداه ...

ومنهم صنف زعموا أنَّ الله ــ عز وجل ــ جعل إليهم الاستطاعة تاما كاملا لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه؛ فاستطاعوا أن يؤمنوا، وأن يكفروا ...، وأن يفعلوا ما أرادوا، وزعموا أن العباد (الكفار) كانوا يستطيعون أن يؤمنوا، ولولا ذلك ما عذبهم على ما لا يستطيعون ..

ومنهم صنف أنكروا أن يكون الله ـ عز وجل ــ خلق ولد الزنا، أو قَدَّرَه، أو شاءه، أو عَلِمَه.

ومنهم صنف زعموا أن الله ــ عز وجل ــ وَقَّتَ لهم الأرزاق والآجال لوقت معلوم، فمن قتل قتيلا؛ فقد أعجله عن أجله ورزقه لغير أجله، وقد بقي له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمله ــ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا »[2].

وإنَّ أحدًا لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها، وهو المالك لها دونهم، يفنيها إذا شاء، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ومنعهم اضطراريا عن معصيته، ولكان على ذلك قادرا، غير أنه لا يفعل؛ إذ كان في ذلك رفع المحنة، وإزالة البلوى ».

1- الشهرستاني: الملل والنحل ـ 49/1.

2- الملطي: التنبيه والرد ـ ص 165: 176.

وعبد القاهر البغدادي (ت429هـ) رغم شدته على خصوم الأشعرية لم يَنسُب إليهم القول بخلق العباد لأفعالهم، وإنما ذكر اعتقادهم أن أفعالهم بقدرته من غير أن يخلقها لهم[1].

وقد رأينا من قريب تفصيل الأشعري لأقوال المعتزلة في مقالاته وسار على نهجه في هذه المسألة الإمام ابن حزم (ت456هـ) رغم أنه أشد على المخالفين وأحد لسانا من البغدادي وغيره. قال ابن حزم: « قالت المعتزلة بأسرها حاشا ضرار بن عبد الله الغطفاني الكوفي، ومن وافقه كحفص الفرد، وكلثوم وأصحابه: إن جميع أفعال العباد من حركاتهم وسكونهم في أقوالهم وأفعالهم وأعمالهم وعقودهم لم يخلقها الله ـ عز وجل ـ ثم اختلفوا فقالت طائفة: خلقها فاعلوها دون الله ـ تعالى. وقالت طائفة: هي أفعال موجودة لا خالق لها أصلا. وقالت طائف: هي أفعال الطبيعة ... »[2].

ولقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ من أدق متأخري المؤرخين لمقالات الفرق فهما وعبارة، وقد قال في بيان موقف القدرية من أفعال العباد: « وكثير من متأخرة القدرية يقولون: إن العباد خالقون لها، ولم يكن سلفهم يجترئون على ذلك »[3].

أما الكتب التي ألفت لبيان المذهب لا لعرض آراء الفرق، وقد نشر أكثرها في النصف الأخير من القرن الرابع عشر الهجري، أو بعد انقضائه؛ مثل: « **التمهيد** » للباقلاني، و« **أصول الدين** » للبغدادي، و« **الإرشاد** » للجويني من الأشعرية، و« **التوحيد** » للماتريدي، و« **أصول الدين** » للبزدوي، و« **التمهيد** » لأبي تامعين النسفي؛ فلم تجمع أيضا على نسبة القول بأن العباد يخلقون أفعالهم إلى عموم المعتزلة.

وإذا وجدنا الباقلاني والبغدادي يصرحان بأن المعتزلة يرون العباد خالقين لأكسابهم[4]؛ فإن الجويني يصرح بأن أوائل المعتزلة والمتقدمين منهم امتنعوا عن تسمية العبد خالقا؛ لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله؛ ثم تجَرَّأ المتأخرون منهم وسمَّوا العبد خالقا على الحقيقة[5].

وأحسب أن كلام الجويني يعين على إدراك حقيقة كلام الباقلاني والبغدادي؛ فهما نسبا ذلك القول إلى المعتزلة لاتفاقهم على أن أفعال العباد حادثة من جهتهم، وأن الله ليس لها بخالق؛ فألزماهم القول بأنهم خالقون

1- البغدادي: الفرق بين الفرق ـ ص 114، 115.
2- ابن حزم: الفصل في العلل والأهواء والنحل ـ 4/ 146.
3- ابن تيمية: منهاج السنة ـ 3/ 294.
4- راجع الباقلاني: التمهيد ـ ص 307، 309 وما بعدها. ط مكارثي. وراجع البغدادي: أصول الدين ـ ص 135.
5- انظر الجويني: الإرشاد ـ ص 187، 188.

لها. وقد يكون كلام الباقلاني والبغدادي في حجاج المعاصرين لهما من المعتزلة فحسب؛ خاصة أنَّ البغدادي لم يذكر ذلك القول فيما أجمع عليه المعتزلة في كتابه « **الفرق بين الفرق** ». وعلى هذا يكون كلام الجويني في بيان مذهب عموم المعتزلة في هذه المسألة وتفصيل تطوره.

وعبارات الماتريدي لا تصرح بنسبة ذلك القول إلى المعتزلة؛ ولكنه يشير إلى أنَّ المعتزلة نسبوا الفعل إلى العبد على المعنى الذي يطلق عليه هو لفظ « الخلق » وينسبة لله وحده، قال: « إن معنى فعل الله هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود. وصيرت المعتزلة ذلك معنى فعل العبد ... »[1].

وقال في موضع آخر: « إن المرجئة أرجأت الأفعال إلى الله، ولم تجعلها للعبد والقدرية أثبتتها (للعبد) على ما تنسب الخلق إلى الله ـ آتعالى ـ ولم تجعل لله فيها تدبيرًا »[2].

أما البزدوي ؛ فمُحَصَّلُ كلامه أنَّ للمعتزلة في هذه المسألة أكثر من قول، وفيهم من قال بأن أفعال العباد مخلوقة لله ـ تعالى ـ بمعنى أنه يعلمها كيف توجد، ومتى توجد، وعلى أي قدر توجد. وذكر أن النظام لا يقول عن أفعال العباد: إنها مخلوقة لله ـ تعالى[3].

وذهب أبو المعين النسفي مذهب الجويني وزاد عليه أنَّ أبا علي الجبائي هو أوَّلُ من خرق الإجماع وصرح بأنَّ العبد خالق لأفعاله حقيقة؛ إذ لم يفرق بين الإيجاد والتخليق[4].

وأختم الكلام عن بيان أن أكثر المعتزلة لا يثبتون العبد خالقا لأفعاله بنص حاسم أنقله عن الإمام محمد إسماعيل البخاري (256هـ) قال فيه: « فالمقروء هو كلام الرب الذي قال لموسى: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ طه/14. إلا المعتزلة فإنهم ادَّعَوا أنَّ فِعلَ اللهِ مخلوقٌ، وأنَّ أفعالَ العبادِ غَيرُ مخلوقة. وهذا خلافُ علم المسلمين إلا من تعلَّق من البصريين بكلام سِنْسَوَيْهِ، كان مجوسيا فادَّعَى الإسلام؛ فقال الحسن: أهلكتهم العجمة »[5].

أما دلالات كلمة « **الخلق** » في كلام العرب الذين أنزل القرآن بلغتهم تصديق قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ يوسف/2؛ فسأُبَيِّنها نقلا عن رجالات اللغة الذين رجعوا في بيان المعاني إلى

1- الماتريدي: التوحيد ـ ص 235.
2- السابق: ص 229.
3- انظر البزدوي أصول الدين ص 99، 100.
4- انظر النسفي: التمهيد ـ ص 274: 276.
5- البخاري: خلق أفعال العباد ـ ص 98.

استقراء كلام العرب قبل أبي علي الجبائي؛ لنأمن من طغيان المفاهيم الاصطلاحية الكلامية على الدلالات اللغوية الخالصة.

وقد قال الخليل بن أحمد « الخليقة: الخلق، والخالق: الصانع، وخلقت الأديم: قدَّرته »[1]. ونقل الأزهري عن أبي بكر الأنباري: « الخلق ـ في كلام العرب ـ على ضربين: أحدهما: الإنشاء على (غير) مثال أبدعه، والآخر: التقدير. وقال في قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنون/14. معناه: أحسن المقدرين. وكذلك في قوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ العنكبوت/17: أي تُقدِّرون كذبا ».

وقال الأزهري نفسه: « والخلق ـ في كلام العرب ـ ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه...

والعرب تقول: خلقت الأديم: إذا قدَّرته وقسته؛ لتقطع منه مزادة، أو قربة، أو خُفًّا. وقال زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـــــــــــــــــــــــض القوم يخلق ثم لا يفري

يمدح رجلا فيقول له: أنت إذا قدَّرت أمرا قطعته وأمضيته، وغيرك يُقدِّر ما لا يقطعه؛ لأنه غير ماضي العزم، وأنت مضاء على ما عزمت عليه »[2].

وهذا القدر كاف في الدلالة على أن لفظ « **الخلق** » يستعمل في أكثر من معنى، وأن حصر الدلالة اللغوية في معنى « **التقدير** » فقط مع نقلها إلى إيقاع الأفعال أو إحداثها وفق التقدير الذي هو الخلق، لا يعني غير استعمال اللفظ المشترك في الدلالة على المعاني المختلفة في مقام واحد منها دون قرينة تُعَيِّنُ المقصود، وهذا جهل أو تلبيس، ومثاله استعمال لفظ « **العين** » لتدل على عين الماء، وعلى عين الإنسان التي هي إحدى جوارحه في مقام واحد.

إن الجبائي في التزامه أن العبد خالق لأفعاله، وتبريره هذا الالتزام بما جاء في القرآن وفي كلام العرب من نسبة الخلق للإنسان، يخلط بين دلالتي التقدير من جهة، والإبداع أو الاختراع والإحداث والإنشاء من العدم من جهة أخرى، ولا بأس في نسبة الخلق للإنسان ووصفه بأنه خالق على دلالة التقدير كما قالت العرب؛ خلق الأديم. وقال زهير: وبعض القوم يخلق ثم لا يفري؛ إذ الخلق هنا معنى غير الفري، كما أنَّ التقدير والقياس غيرُ القطع في الأديم وغيره، ولكن الإشكال في نسبة الخلق للإنسان بالدلالة على معنى الإبداع والإنشاء من العدم على غير مثال سبق، مما

1- الخليل: العين ـ 151/4 مادة (خلق).
2- الأزهري تهذيب اللغة ـ 7/ 26 مادة (خلق).

تفرد به الله ـ تعالى ـ ولم يَنسُبْهُ في القرآن إلى أحد سواه؛ بالإضافة إلى أن الأفعال التي تتعلق بها قدرة الإنسان المحدثة ـ عند المعتزلة كما سلف ـ لا تشتمل على الاختراع.

أما الشيعة الزيدية قبل القاضي عبد الجبار؛ فمن أئمتهم القاسم الرسى (ت246هـ) وحفيده الإمام يحيى بن الحسين (ت298هـ)، والظاهر في مؤلفاتهما أنهما اعتقدوا في أفعال العباد ما نسبته من قريب إلى أكثر المعتزلة؛ فالقاسم الرسى يقول: « وعلى العبد إذا وحَّدَ الله ـ جل ثناؤه ـ وعرف أنه ليس كمثله شيء، أن يتقيه في سره وعلانيته، ويرجوه ويخافه، ويعلم أنه عدل كريم رحيم حليم لا يكلف عباده إلا ما يطيقون، ولا يسألهم إلا ما يجدون، ولا يجازيهم إلا بما يكسبون ويعملون ... بل كلفهم دون ما يطيقون، ولم يكلفهم كل ما يطيقون، وعذرهم عندما فعل بهم من الآفات التي أصابهم بها، ووضع عنهم الفرض فيها؛ فقال لا شريك له: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ النور/61؛ لأنهم لا يقدرون أن يؤدوا ما فرض الله عليهم. ولم يقل ـ جل ثناؤه ـ: ليس على الكافر حرج، ولا على الزاني حرج، ولا على السارق حرج. وذلك أنه لم يفعل ذلك بهم، ولا يدخلهم فيه، ولم يقض ذلك، ولم يقدره؛ لأنه جور وباطل، والله ـ جل ثناؤه ـ لا يقضي جورا ولا باطلا ولا فجورا؛ بل هو كما وصف نفسه ـ جل ثناؤه ـ إذ يقول: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ الأنعام/57. بل قضاؤه منها كلها النهي عنها، والحكم على أهلها بالعقوبة والنكال في الدنيا والآخرة إلا أن يتوبوا، فإنه يقبل التوبة عن عباده، ويعفو عن السيئات »[1].

وعلى هذا النهج سار الحفيد في كل ما نشر له الدكتور محمد عمارة في الجزء الثاني من «**رسائل العدل والتوحيد**»، وعندما تعرض للسؤال عن حركات العباد؛ من خلقها؟ قال: « سبحان الله الرحيم، العدل الجواد، البرئ من أفعال العباد، المقدس عن القضاء بالفساد، كما قال عن نفسه ذو الأياد: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ الأعراف/28. ثم نقول: إن بين أفعال الله وأفعال خلقه فرقا بينا ...؛ فأفعال الله متتابعات متلاحقات في كل شأن، وأفعال المخلوقين ذوي العجز المربوبين غير متلاحقات؛ بل هن عن التلاحق عاجزات، وآخر أفعال الله بأولهن لا حق، وأولهن لآخرهن غير سابق، فأفعال الخالق موجودات معلومات، ثابتات متجسمات. وأفعال الخلق زائلات غير موجودات؛ بل هن في كل الحالات معدومات. وفي ذلك والحمد لله من البيان ما فرق عند

1- القاسم الرسى: كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه ... (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ـ 1/ 111، 112.

ذوي العلم والإتقان بين أفعال الخالق ذي الجلال والبقاء، وبين أفعال الخلق ذوي الفناء والزوال »[1].

وهذا يعني أن فعل العبد تَصُرُّفٌ في الأعراض الزائلة التي لا تبقى، وهذا غير الخلق بمعنى الإبداع للجواهر من العدم على غير مثال. وبناء على هذا المفهوم نجد الإمام يحيى لا يصف الإنسان بأنه خالق، ولا يصف الله ـ تعالى ـ بأنه خالق لأفعال العباد، أو مقدر لها، أو قاض بها. ويحتج الإمام يحيى لإثبات هذا الرأي بأن قريشا بَنَتْ « **العزَّى** » بنخلة، وثقيفا بَنَتْ « **اللات** » بالطائف، ثم عبدوهما وجعلوهما قَسَمًا من دون الله .. قال: « فيقول الحسن بن محمد: إن الله تعالى ــ بنى لهم اللات والعزى، وأمرهم بعبادتهم، والقسم دونه بهما، وأنه أقام لهم تلك الأصنام، وأضل بها من الأنام ...

لعَمْرُ الحسنِ بن محمد وأتباعه وأهل البدعة من أشياعه، لو كان الله خلق وفعل أفعال الفاعلين؛ لكان العابدَ دون من عبدهن لهن. فلذلك يلزم من قال ذلك بلا شك بهذا القول الكفر، إذ يقولون؛ إن الله فاعل أفعال قريش دونها ... »[2].

وهذا من التهويل الظاهر للتشغيب على وجه الحق؛ فلا شك في أنَّ مَن يقول: إنَّ الله هو العابد الفاعل لهذه العبادة متجاوز لحده كافر بالله العظيم، ونعوذ بالله من كل إثم وضلالة؛ لكن أهل السنة الخالصة من أئمة السلف يفصلون بين أحكام فعل العبد وأحكام خلق الله له، ولم يقل أحدهم؛ إن الله ــ تعالى ــ بخلقه الولد يوصف بأنه والد، ولا بخلقه الشهوة في الإنسان وغيره يوصف بأن مُشتَهٍ؛ فكذلك لا يكون بخلقه نحت الأوثان ناحتا لها، ولا بخلقه عبادتها من دونه يكون عابدا لها.

ومثل مذهبي القاسم الرسى والهادي يحيى بن الحسين كان مذهب الناصر الأطروش (ت304هـ) في الديلم؛ فهو يرى أن مشيئة الله المتعلقة بأفعال العباد مشيئة أمر واختبار، وكذلك الإرادة إرادة بلوى واختبار، وإنما يفعل العباد بما وهبهم الله من قدرة وإرادة، فإن أحسنوا فلهم، وإن أساءوا فقد استحقوا العقاب والعذاب.. قال « لم يكلِّف اللهُ العبادَ إلا وقد جعل لهم السبيل إلى ما كلَّفهم وأمرهم به ونهاهم عنه ...

والله أراد الإيمان من جميع العباد، فإن قالوا: إنه أراد ذلك فلم يكن ما أراد؟ قلنا: إرادتُه إرادةُ بلوى واختبار، لا إرادة إجبار واضطرار، ولو أراد ذلك منهم إرادة إجبار؛ لكانوا كلُّهم مؤمنين ولم يكونوا عندئذ محمودين ولا مثابين ...

1- الإمام يحيى: الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد ابن الحنفية (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ـ 2/ 152، 153.

2- الإمام يحيى: السابق ـ ص 152، 153.

ولو كان الكفار بكفرهم فاعلين إرادة الله؛ لكانوا بكفرهم مطيعين، وبفعلهم محسنين، ولثوابه مستوجبين »[1].

ولهذا كان تعليق الدكتور أحمد محمود صبحي على مذهب الناصر أن قال: « لا تكاد تفترق هذه الأقوال في شيء عن أقوال الهادي، ولقد كان الناصر معاصرا له، ونظيره في الفكر والعلم، وفي الجهاد والخروج، ولا يكادان يفترقان أو يختلقان في شيء؛ اللهم إلا في مسائلَ فرعيَّةٍ في الفقه »[2].

على أنَّ الأشعريَّ ذكر للزيدية في خلق أفعال العباد رأيين فقال: « الفرقة الأولى منهم: يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله ــ تعالى ــ خلقها وأبدعها واختراعها بعد أن لم تكن؛ فهي محدثة له مخترعة.

والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنها غير مخلوقة لله، ولا محدثة له مخترعة، وإنما هي كسب للعباد، أحدثوها واخترعوها، وأبدعوها وفعلوها »[3].

أما الشيعة الإمامية الاثنا عشرية؛ فحكى عنهم الأشعريُّ ثلاثة آراء، قال: « الفرقة الأولى منهم؛ وهو هشام بن الحكم: يزعمون أنَّ أعمال العباد مخلوقة لله، وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه كان يقول؛ إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه، اضطرار من وجه، اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المُهَيِّج عليها.

الفرقة الثانية منهم: يزعمون أنه لا جَبْرٌ كما قال الجهميُّ، ولا تَفويضٌ كما قالت المعتزلة؛ لأنَّ الرواية عن الأئمة ــ زعموا ــ جاءت بذلك، ولم يتكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد هل هي مخلوقة، أو لا: شيئا.

والفرقة الثالثة منهم: يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة »[4].

وإذا تتبعنا تطور مذهب الاثنا عشرية من خلال المتاح من مؤلفاتهم بعد انقضاء عصر الأئمة؛ فسنجد أنهم لم يدخلوا في مذهب المعتزلة في مسألة أفعال العباد طفرة واحدة، وإنما تدرجوا حتى قالوا ــ أو قال طائفة منهم ــ بالإمامة والاعتزال كما يقول الأشعري.

وإني مقدم فيما يلي بعض المرويات التي أخرجها أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (ت328 أو 329هـ) في كتابه « الكافي ».

1- عن د/ أحمد محمود صبحي: الزيدية ــ ص 199، 200.
2- السابق ــ ص 200.
3- الأشعري: مقالات الإسلاميين ــ 1/ 148.
4- السابق ــ 114، 115. وراجع ابن تيمية: منهاج السنة ــ 2/ 299: 301.

وإنما أخرجها دالَّةً على اعتقاده، ومُبَيِّنَةً لوجه الحق عنده على طريقة أهل الرواية، كما هو ظاهر من مسلكه في تراجم أبوابه؛ وسياق نصوصه:

(باب في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلا بسبعة):

أخرج في هذا الباب بسنده عن أبي عبد الله جعفر الصادق ــ عليه السلام ــ أنه قال: لا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ: بِمَشِيئَةٍ، وَإِرَادَةٍ، وَقَدَرٍ، وَقَضَاءٍ، وَإِذْنٍ، وَكِتَابٍ، وَأَجَلٍ. فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ؛ فَقَدْ كَفَرَ[1].

(باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين):

أخرج عن أبي عبد الله ــ عليه السلام ــ أنه قال: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ؛ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ. وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ إِلَيْهِ؛ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ.

وأخرج عن أبي الحسن الرضا ــ عليه السلام ــ أنه سئل: اللَّهُ فَوَّضَ الْأَمْرَ إِلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ: اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ. قُلْتُ (أي السائل): فَجَبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي؟ قَالَ: اللَّهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: قَالَ اللَّهُ: يَا ابْنَ آدَمَ، أَنَا أَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي. عَمِلْتَ الْمَعَاصِيَ بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا فِيكَ.

وقال أبو الحسن الرضا ــ عليه السلام ــ: يَا يُونُسُ، لا تَقُلْ بِقَوْلِ الْقَدَرِيَّةِ؛ فَإِنَّ الْقَدَرِيَّةَ لَمْ يَقُولُوا بِقَوْلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَلا بِقَوْلِ أَهْلِ النَّارِ، وَلا بِقَوْلِ إِبْلِيسَ. فَإِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ قَالُوا: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللّهُ﴾ (الأعراف/43). وَقَالَ أَهْلُ النَّارِ: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ﴾ (المؤمنون/106). وَقَالَ إِبْلِيسُ: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ (الحجر/39).

فَقُلْتُ (أي يونس بن عبد الرحمن صاحب الإمام): وَاللَّهِ مَا أَقُولُ بِقَوْلِهِمْ، وَلَكِنِّي أَقُولُ: لا يَكُونُ إِلا بِمَا شَاءَ اللَّهُ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى. فَقَالَ: يَا يُونُسُ، لَيْسَ هَكَذَا. لا يَكُونُ إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ وَأَرَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى. يَا يُونُسُ، تَعْلَمُ مَا الْمَشِيئَةُ؟ قُلْتُ: لا. قَالَ: هِيَ الذِّكْرُ الأَوَّلُ. فَتَعْلَمُ مَا الإِرَادَةُ؟ قُلْتُ: لا. قَالَ: هِيَ الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا يَشَاءُ. فَتَعْلَمُ مَا الْقَدَرُ؟ قُلْتُ: لا. قَالَ: هِيَ الْهَنْدَسَةُ وَوَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَالْقَضَاءُ هُوَ الإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ.

وأخرج عن أبي عبد الله ــ عليه السلام ــ أنه قال: اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُكَلِّفَ النَّاسَ مَا لا يُطِيقُونَ، وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لا يُرِيدُ[2].

1- انظر الكليني: الأصول من الكافي ــ 1/ 149.
2- السابق ــ ص 156: 160.

(باب الاستطاعة):

أخرج عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (عليه السلام) عَنِ الاسْتِطَاعَةِ. فَقَالَ: يَسْتَطِيعُ الْعَبْدُ بَعْدَ أَرْبَعِ خِصَالٍ: أَنْ يَكُونَ مُخَلَّى السَّرْبِ، صَحِيحَ الْجِسْمِ، سَلِيمَ الْجَوَارِحِ، لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ. قَالَ: قُلْتُ: ـ جُعِلْتُ فِدَاكَ ـ فَسِّرْ لِي هَذَا. قَالَ: أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ مُخَلَّى السَّرْبِ، صَحِيحَ الْجِسْمِ، سَلِيمَ الْجَوَارِحِ، يُرِيدُ أَنْ يَزْنِيَ فَلا يَجِدُ امْرَأَةً ثُمَّ يَجِدُهَا، فَإِمَّا أَنْ يَعْصِمَ نَفْسَهُ فَيَمْتَنِعَ كَمَا امْتَنَعَ يُوسُفُ (عليه السلام)، أَوْ يُخَلِّيَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِرَادَتِهِ فَيَزْنِيَ فَيُسَمَّى زَانِياً، وَلَمْ يُطِعِ اللَّهَ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يَعْصِهِ بِغَلَبَةٍ.

وروى عن أبي عبد الله جعفر الصادق ــ عليه السلام ــ أن الاستطاعة مع الفعل.

عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ جَمِيعاً، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الاسْتِطَاعَةِ؛ فَقَالَ: أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَعْمَلَ مَا لَمْ يُكَوَّنْ؟ قَالَ: لا. قَالَ: فَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَنْتَهِيَ عَمَّا قَدْ كُوِّنَ؟ قَالَ: لا. قَالَ: فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): فَمَتَى أَنْتَ مُسْتَطِيعٌ؟ قَالَ: لا أَدْرِي. قَالَ: فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقاً فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الاسْتِطَاعَةِ ثُمَّ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِمْ؛ فَهُمْ مُسْتَطِيعُونَ لِلْفِعْلِ وَقْتَ الْفِعْلِ مَعَ الْفِعْلِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ الْفِعْلَ، فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوهُ فِي مُلْكِهِ لَمْ يَكُونُوا مُسْتَطِيعِينَ أَنْ يَفْعَلُوا فِعْلا لَمْ يَفْعَلُوهُ؛ لأَنَّ اللَّهَ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُضَادَّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ. قَالَ الْبَصْرِيُّ: فَالنَّاسُ مَجْبُورُونَ؟ قَالَ: لَوْ كَانُوا مَجْبُورِينَ كَانُوا مَعْذُورِينَ. قَالَ: فَفَوَّضَ إِلَيْهِمْ؟ قَالَ: لا. قَالَ: فَمَا هُمْ؟ قَالَ: عَلِمَ مِنْهُمْ فِعْلا فَجَعَلَ فِيهِمْ آلَةَ الْفِعْلِ، فَإِذَا فَعَلُوهُ كَانُوا مَعَ الْفِعْلِ مُسْتَطِيعِينَ [1].

هذا من مرويات الكليني، ومن بعده جاء أبو جعفر بن بابويه القمي الصدوق (ت381هـ) فذهب في اعتقاده إلى أن أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين؛ فالله لم يزل عالما بمقاديرها، وهذا مما أخذه عليه تلميذه الشيخ المفيد (ت413هـ) الذي ألف في شرح اعتقاد الصدوق ــ أو بالأحرى في تصحيحه ـ رسالة خاصة، قال فيها: « والذي ذكره أبو جعفر قد جاء به حديث غير معمول به، ولا مرضي الإسناد، والأخبار الصحيحة بخلافه، وليس يعرف في لغة العرب أن العلم بشيء هو خلق له، ولو كان ذلك كما قال المخالفون للحق؛ لوجب أن يكون من علم النبي ــ صلى الله عليه وآله وسلم ـ؛ فقد خلقه ...

1- السابق ـ ص 160، 161.

فأما التقدير فهو الخلق في اللغة؛ لأن التقدير لا يكون إلا بالفعل. فأما بالعلم: فلا يكون تقديرا، ولا يكون أيضا بالفكر. والله ـ تعالى ـ مُتَعالٍ عن خلق الفواحش والقبائح على كُلِّ حال»[1].

والشيخ المفيد يرى أنَّ الصحيح عن آل محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في أفعال العباد أنها غير مخلوقة لله. ومما رواه في ذلك أن الإمام أبا حنيفة النعمان سأل الإمام أبا الحسن موسى بن جعفر ـ عليهما السلام ـ عن أفعال العباد؛ ممن هي؟ فقال له: إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة منازل: إما أن تكون من الله ـ تعالى ـ خاصة، أو منه ومن العبد على وجه الاشتراك فيها، أو من العباد خاصة، فلو كانت من الله خاصة لكان أولى بالحمد على حسنها والذم على قبحها، ولم يتعلق بغيره حمد ولا لوم فيها، ولو كانت من الله ومن العبد لكان الحمد لهما معا فيها، والذم عليهما جميعا فيها، وإذا بطل هذان الوجهان ثبت أنها من الخلق، فإن عاقبهم الله ـ تعالى ـ على جنايتهم بها فله ذلك، وإن عفى عنهم فهو أهل التقوى والمغفرة[2].

على أن المفيد يرى كراهة إطلاق لفظ خالق على الإنسان، وإن ورد في مواضع من القرآن وصفه بذلك؛ فما ينبغي أن يتجاوز المرء ذكر هذه المواضع .. قال: « وأقول: إن الخلق يفعلون ويحدثون ويخترعون ويصنعون ويكتسبون، ولا أطلق القول عليهم بأنهم يخلقون. ولا أقول: إنهم خالقون. ولا أتعدي ذكر ذلك فيما ذكر الله ـ تعالى ـ ولا أتجاوز به مواضعه من القرآن. وعلى هذا القول إجماع الإمامية والزيدية والبغداديين من المعتزلة وأكثر المرجئة وأصحاب الحديث، وخالف فيه البصريون من المعتزلة وأطلقوا على العباد أنهم خالقون فخرجوا بذلك من إجماع المسلمين »[3].

أما ما رواه الكليني، وأخذ به الصدوق ـ فيما يبدو لي ـ من أنه لا جبر ولا تفويض، فيفسره المفيد بما لا يعارض ما يذهب إليه من أن أفعال العباد غير مخلوقة لله ـ تعالى ـ؛ حيث يرى أن الجبر هو إيجاد الفعل في العبد من غير أن يكون له قدرة على دفعه، أو الامتناع من وجوده فيه. أما التفويض؛ فهو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال، على ما يذهب إليه أهل الزندقة وأصحاب الإباحات، قال: « والواسطة بين هذين القولين أن الله ـ تعالى ـ أقدر الخلق على أفعالهم، ومكنهم من أعمالهم، وحد لهم الحدود في ذلك...؛ فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبرا لهم عليها، ولم

1- الشيخ المفيد: شرح عقائد الصدوق (بذيل أوائل المقالات) ـ ص12.
2- السابق ـ ص 13.
3- راجع السابق: أوائل المقالات ـ ص 25.

يفوض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها، وأمرهم بحسنها، ونهاهم عن قبيحها، فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض »[1].

وأما ما روى في الفصل بين المشيئة والإرادة وبين المحبة مما أخذ به الكليني والصدوق؛ فيرى المفيد أنه كلام تختلف معانيه وتتناقض، ولا يمكن تحصيله في الفهم، وهو يُفَسِّرُ اعتقادَ الصدوق لذلك، أو ينتقدُه، بأنَّه يأخذ بظاهر الأحاديث المختلفة، وأنَّه لم يكن ممن يرى النظر أو يدقق فيه؛ فيميز بين الحق منها والباطل .. قال: « ومن عَوَّل في مذهبه على الأقاويل المختلفة، وتقليد الرواة؛ كانت حاله في الضعف على ما وصفناه. والحق في ذلك أنَّ الله لا يريد إلا ما حسن من الأفعال، ولا يريد القبائح ولا يشاء الفواحش ... »[2].

ويرى المفيد أن رأيه هذا هو قول جمهور أهل الإمامة الذي تواترت به الآثار عن آل محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وأنه مذهب المعتزلة بأسرها إلا ضرارا وأتباعه، وأنه قول كثير من المرجئة وجماعة من الزيدية والخوارج[3].

وإذا اكتمل القول بما انتهى إليه المعتزلة في أفعال العباد عند الشيخ المفيد؛ فإن الشريف المرتضى (ت436هـ) الذي خلفه في زعامة الاثنا عشرية كان تلميذا للقاضي عبد الجبار المعتزلي أيضا، وقد ذهب مذهب شيخيه حذو القذة بالقذة، وله في ذلك رسالة خاصة سماها: « **إنقاذ البشر من الجبر والقدر** ». ومن قوله فيها: « وأي منكر أفحش، وأي معصية أعظم من تشبيه الله بخلقه، ومن تجويره في حكمه ومن سوء الثناء عليه، وإضافة الفواحش والقبائح إليه؟ وكيف لا يكون كذلك، وفي القول بالتشبيه والإجبار الانخلاع من معرفة الله ـ تعالى ـ ومعرفة رسله؟ إذ كل من شبَّه الله بشيء من خلقه، لم يتهيأ له أن يثبت الله قديما؛ وقد أثبت له مثلا محدثا، وفي ذلك عدم العلم بالصنع والصانع، والرسول والمرسل، وإنَّ من أجاز على الله ـ جل وعلا ـ فعل الظلم والكذب وإرادة الفواحش والقبائح؛ لم يمكنه أن يثبت لرسول من رسل الله معجزة أقامها الله ـ تعالى ـ لهداية الخلق دون إضلالهم، ولرشدهم دون إغوائهم، وفي ذلك سقوط العلم بصدق الرسل ـ عليهم السلام ـ فيما دعت إليه ... »[4].

وقال: « سبحانه وتعالى عما وصفه به القدرية المجبرون المفترون الذين أضافوا إليه القبائح، ونسبوه إلى فعل الفواحش، وزعموا أنَّ كُلَّ ما يحدث في العباد من كفر وضلال، ومن فسق وفجور ...؛ فالله ـ تعالى ـ

1- السابق ـ شرح عقائد الصدوق ـ ص 14، 15.
2- السابق ـ ص 16.
3- انظر السابق: أوائل المقالات ـ ص 24.
4- الشريف المرتضى: إنقاذ البشر .. (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ـ 263/1، 264.

فاعل ذلك كله وخالقه وصانعه وهو المريد له، والمدخل فيه، وأنه يأمر قوما من عباده بما لا يطيقون، ويكلفهم ما لا يستطيعون، ويخلق فيهم ما لا يتهيأ لهم الامتناع منه ولا يقدرون على دفعه، مع كونه على خلاف ما أمر به، ثم يعذبهم على ذلك في جهنم بين أطباق النيران خالدين فيها أبدا ... »[1].

وقد خلفه تلميذه شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى (ت460هـ) الذي عمد إلى شرح رسالة « جمل العلم والعمل » لشيخه المرتضى؛ فكان عمله مجرد اختصار لكلام القاضي عبد الجبار في كتابه « **المغني في أبواب التوحيد والعدل** ».

وقد تناول الطوسى في كلامه عن العدل حقيقة الفعل وأقسامه، وأن الله ـ تعالى ـ قادر على القبيح ولا يفعله ولا يريده، وعقد فصلا للكلام عن المخلوق، ثم عن الاستطاعة التي هي قبل الفعل، والقدرة على الضدين؛ حتى إنه ليمكنني أن أزعم أنَّ باستطاعة الباحث في كلام عبد الجبار أن يستكمل معرفة أصول آرائه في الأجزاء المفقودة من « **المغني** » في كتاب « **تمهيد الأصول** » لشيخ الطائفة الطوسى[2].

ويحسن في ختام الكلام عن هذا الاتجاه تأكيد الفصل بين « **القدرية الأوائل** » على حد تعبير الإمام النووي، وبين المعتزلة ومن تابعهم؛ فإن الأوائل قالوا: « **لا قدر، والأمر أنف** ». ولم يثبتوا لله ـ تعالى ـ علما بأفعال العباد حتى توجد؛ ولم يصرحوا بموقفهم من خلق هذه الأفعال على وجه اليقين، وإن كان الظاهر اللازم لقولهم ألا تكون عندهم مخلوقة لله تعالى؛ إذ لم تكن معلومة له حتى وجدت.

أما المعتزلة ومن وافقهم؛ فإنهم أثبتوا الله ـ تعالى ـ عالما بما يكون أزلا؛ لكنهم نفوا تقديره وقضاءه وإرادته أو مشيئته ـ تعالى ـ لأفعال العباد، وحملوا القدر على كون الله ـ تعالى ـ عالما بما يكون أزلا، وحملوا قضاءه وإرادته ومشيئته ـ تعالى ـ لأفعال العباد على إعلامه وحكمه وأمره بالحق والعدل، ونفوا تعلق قدرة الله ـ تعالى ـ وإرادته بإيجاد أفعال العباد وخلقها، وقالوا: إنما هي أفعال للإنسان حادثة من جهته بالقدرة المحدثة فيه قبل الفعل، وفق قصد الإنسان ودواعيه.

ب ـ ومن المتكلمين طوائف مالوا إلى جانب قدرة الله ـ تعالى ـ وإرادته، وسلطان قدره وقضائه، في النظر إلى أفعال العباد؛ دون أن ينكروا مسئولية الإنسان عما يحدث به من أفعال الثواب والعقاب؛ فكانوا

1- السابق ـ ص 267، 268.
2- راجع الطوسى: تمهيد الأصول ـ الأبواب والفصول التي أشرت إليها فيما بين صفحتي 253 و 320.

بذلك أقرب إلى الحق من خصومهم القدرية، وإن تفاوتوا فيما بينهم قربا وبعدا من تمام الصواب، ومن هؤلاء نشير إلى آراء الأشعرية والماتريدية.

أما الأشعرية؛ فقد ذهب شيخهم أبو الحسن إلى أن أعمال العباد تنسب إليهم كسبا، وإلى الله تعالى فعلا وخلقا.. قال: « إن قال قائل: فلم لا دَلَّ وقوعُ الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل له إلا الله، كما دَلَّ على أنه لا خالق له إلا الله ــ تعالى؟ قيل له: كذلك نقول. فإن قال: فلم لا دَلَّ على أنه لا قادر عليه إلا الله ــ عز وجل؟ قيل له: لا فاعل له على حقيقته إلا الله ــ تعالى ــ ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخترعه إلا الله ــ تعالى »[1].

وسأحاول أن أفهم مذهب الأشعري من خلال نصوص الأشعري نفسه، وما نعرفه عن أصول مذهبه وحقيقة تكوينه العلمي، دون أن أعتمد على شروح رجالات الأشعرية فيما بعد؛ فقد كان لهم دور كبير في التباس فهم كلامه في الكسب، حتى غدا مضرب المثل في الغموض وصعوبة التحصيل؛ فقيل: أدق من كسب الأشعري. وقيل:

يقول وقد رأى جسمي كخصر له شبه لما بي بالسويه

فقلت: هما من الموجود لكن كوجدان اكتساب الأشعريه[2]

وأشير في البداية إلى أن الأشعري يُسَوِّى بين دلالة الفعل ودلالة الخلق، كما جاء في نصه السابق من « **اللمع** »، وقال في وصف مقالة مثبتي القدر الإلهي: « ومن أهل الإثبات من يقول: إن الله يفعل في الحقيقة، بمعنى يخلق، وإن الإنسان لا يفعل في الحقيقة؛ وإنما يكتسب في التحقيق؛ لأنه لا يفعل إلا من يخلق؛ إذ كان معنى « **فاعل** » في اللغة معنى « **خالق** »، ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه؛ لجاز أن يخلق كل كسبه، كما أن القديم لما خلق بعض فعله؛ خلق كل فعله.

واتفق أهل الإثبات على أن معنى « **مخلوق** » معنى « **محدث** » ومعنى « **محدث** » معنى «**مخلوق** »، وهذا هو الحق عندي، وإليه أذهب وبه أقول »[3].

وإذا كان الأشعري يعتقد وحدة دلالة الفعل والخلق والإحداث فلا يُتَصَوَّرُ أن يَنسُبَ شيئا من ذلك إلى الإنسان؛ لأن ذلك كله من متعلقات القدرة القديمة.

1- الأشعري: اللمع ــ ص 72.
2- انظر أبا عذبة الحسن بن عبد المحسن: الروضة البهية ــ ص 26.
3- الأشعري: مقالات الإسلاميين ــ 2/ 220.

لكن ما الذي يبقى بعد هذا لتبرير مسئولية العباد، واستحقاقهم الثواب أو العقاب؟ والجواب: يبقى لهم الاكتساب وقد بيَّن الأشعري نفسه مراده من الاكتساب فقال: « والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة؛ فيكون كسبا لمن وقع بقدرته »[1].

وهنا يكون لفعل الإنسان أو « **عمله** » ـ كما اختار الأشعري ـ وجهان: يتعلق أحدهما بقدرة الله ـ تعالى؛ وهو « **فعل أو خلق أو إحداث** ». ويتعلق الثاني بقدرة الإنسان المحدثة المصاحبة للفعل كما يقول الأشعري، وهو « **اكتساب أو عمل** »، لا بد هنا من تقدير بين الوجهين كي لا يكون الأمر جبرا من الخالق للمكتسب، ولا جبرا من المكتسب للخالق، وذلك الجامع هو علم الله ـ تعالى ـ الأزلي بما يكون، وقدره ـ تعالى ـ وقضاؤه، وقدرته تعالى وإرادته الشاملتان لكل ما يكون، وكل ذلك ثابت عند الأشعري؛ ولذلك يقول الأشعري عن تقدير أعمال العباد: « هل يجوز أن يُعلِم الله ـ عز وجل ـ عباده شيئا لا يَعلَمُه؟ فإن قالوا: لا يُعلِمُ الله عباده شيئا إلا وهو به عالم؛ قيل لهم: فكذلك لا يُقْدِرُهم على شيء إلا وهو عليه قادر فلا بد من الإجابة إلى ذلك.

قيل لهم، فإذا قدَّرهم على الكفر، فهو قادر أن يخلق الكفر لهم، وإذا قَدَرَ على خلق الكفر لهم، فلم أبيتم أن يخلق كفرهم فاسدا متناقضا باطلا، وقد قال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ هود/107، والبروج/16. وإذا كان الكفر مما أراد؛ فقد فعله وقدّره »[2].

وبذلك يكون للإنسان الاكتساب الذي بالقدرة المحدثة، ويكون لله ـ تعالى ـ خلق الإنسان وقدرته واكتسابه، وهذا التصور قريب من الحق؛ إلا أنَّه وجد على الأشعري شيء من بقايا الاعتزال في التوحيد بين الفعل والمفعول، أو الاكتساب والمكتسب أو الكسب في هذه القضية، فيلزمه على هذا تأثير القدرة المحدثة فيهما على حد سواء، ويلزمه أن خلق الله ـ تعالى ـ أو فعله لاكتساب العبد يكون اكتسابا لله وللعبد بلا فصل، وهذا الجمع خلاف الحق كما سبق.

وعلى هذا لا يكون هنا فارق في حقيقة المعنى بين ما أسماه الأشعري « **اكتساب العبد أو عمله** »، وبين ما أطلق عليه غيره « **فعل العبد** ». وإذا تجاوزنا توحيد الأشعري بين دلالات الفعل والخلق والإحداث؛ فسنجد في القرآن الكريم نسبه الفعل والكسب والعمل جميعا، للإنسان قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ . كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ الصف/ 2، 3. وقال تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ

1- السابق ـ ص 221.
2- السابق: الإبانة ص 181، 182.

وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ البقرة/286. وقال تعالى: ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللّهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لاَّ يُؤْخَذْ مِنْهَا أُوْلَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُواْ بِمَا كَسَبُواْ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ﴾ الأنعام /70. وقال تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ التوبة/105.

ولعل إطلاق الأشعري « **الاكتساب** » دون « **الفعل** » على ما يقوم به الإنسان، كان له أثر في غموض دلالة « **الاكتساب** » عند من حاول إدراك أثره في وجود فعل العبد دون أن يتنبه إلى حقيقة « **الفعل** » عند أبي الحسن الذي وحَّد بين دلالته ودلالتي « **الخلق والإحداث** »، واعتبر وصف الله ـ تعالى ـ بذلك أخص أوصافه ـ تعالى . ولهذا لم يكن للقدرة المحدثة تأثير في «**الفعل**» عند الأشعري، وإنما يكون تأثيرها في اكتساب العبد لما يفعله الله ـ تعالى ـ أو يخلقه أو يحدثه فيه. وبذلك لا يكون هناك لبس في فهم « **الاكتساب** ». ومن هنا كانت ضرورة تحديد دلالة المصطلحات قبيل الخوض في بيان الأفكار أو نسبة الآراء إلى أصحابها، وهذا ما أكد المستشرق مونتجمري وات وجوبَه في دراسة الفكر الإسلامي على وجه الخصوص[1].

وقد خطَّأ الكوثري شيخه مصطفى صبري عندما ذهب في كتابه « **موقف البشر تحت سلطان القدر** » إلى أن الأشعري يرى عدم تأثير قدرة الإنسان في أفعاله، وقال الكوثري: ليس هذا برأي الأشعري، ولذا قال الداجاني: (وما قاله الفاهمون من كلام الأشعري فلا يتحصل به كسب، وإن سموه كسبا)، وإنما رأيه ما في « **الإبانة** » وعامة كتبه من تأثير قدرة العبد في فعله بإذن الله لا استقلالا. وذكر صاحب « **شفاء العليل** » أن الأشعري قال في عامة كتبه: (معنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة؛ فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة؛ فهو مكتسب).

قال: وارتفاع المسئولية عن المكره مقتضى السنة، وارتفاع التكليف عمن لا يطيق مقتضى الكتاب؛ فماذا بعد الحق إلا الضلال[2].

1- انظر مونتجمري وات:
W.M Watt: The Formative Period of lslamic Thought, P.38
2- الكوثري: الاستبصار في التحدث عن البجبر والاختيار ـ ص 16.

وهذا تصور صحيح لمذهب الأشعري لو أضفنا إليه الفصل بين دلالة « **الاكتساب** »، ودلالة « **الفعل أو الخلق أو الإحداث** » عند أبي الحسن الأشعري كما بيَّنت آنفا.

وقد قال الباقلاني بالكسب في أفعال العباد، وبيَّن معناه فقال: « معنى الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها.

وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار، وبين حركة الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشى والإقبال والإدبار، وبين الجر والسحب والدفع، وهذه الصفة المعقولة للفعل حسا هي معنى كونه كسبا »[1].

وهذا يعني أن الكسب هو تعلق القدرة المحدثة المقارنة لوجود الفعل في محلها بصفات هذا الفعل أو أحكامه التي يناط بها التكليف، ولذا قال الشهرستاني في بيان هذه المقالة: « الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد؛ لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط؛ بل ههنا وجوه آخر هن وراء الحدوث ...

ومن المعلوم أنَّ الإنسان يفرق فرقا ضروريا بين قولنا: أوجد وبين قولنا: صلي، وصام، وقعد، وقام. وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري ــ تعالى ــ جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري ــ تعالى ــ ؛ فأثبت القاضي تأثيرا للقدرة الحادثة، وأثرها: هي الحالة الخاصة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب؛ فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب ... »[2].

وقد نسب الرازي إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (ت 418هـ) أنه كان يرى أن المؤثر في أفعال العباد مجموع القدرتين: قدرة الله ــ تعالى ــ، وقدرة العبد المحدثة. ونقل عنه أنه قال: قدرة العبد تؤثر بِمُعِينٍ[3].

أما البغدادي ؛ فقد ذهب أيضا إلى أن الاكتساب غير الخلق والإحداث، وقد قدم مفهومه للاكتساب وما ينفصل به عن الخلق من خلال اعتراضاته على أقوال القدرية أو المعتزلة .. قال: « قال أصحابنا للقدرية: إنكم زعمتم أن أفعالنا كانت في حال عدمها قبل حدوثها أشياء وأعراضا، وأن الإنسان المكتسب لها لم يجعلها أشياء وأعراضا. ونحن نقول: إن الله ــ

1- الباقلاني: التمهيد ــ ص 307، 308. ط مكارثي.
2- الشهرستاني: الملل والنحل ــ 1/ 89.
3- انظر فخر الدين الرازي: الأربعين في أصول الدين ــ ص 227.

عز وجل ـ هو الذي جعل أفعالنا أشياء وأعراضا، وهذا معنى قولنا، إن الله ـ عز وجل ـ خلق أعمال عباده...، وقد سلمتم لنا أن الإنسان لم يجعلها كذلك؛ فالذي نفيتموه عن الإنسان أضفناه إلى الله ـ عز وجل »[1].

أما حقيقة الاكتساب عنده؛ فتتمثل في تعلق القدرة المحدثة بالفعل على نحو لا يؤثر في إيجاده أو إحداثه تعلقا يفصل بين الاضطرار والاختيار، ومثال ذلك عنده الحجر الكبير الذي يعجز عن حمله منفردا رجلٌ ضعيف، ويقدر عليه آخر قوي منفردا، فإذا اجتمعنا على حمله؛ كان حصول الحمل بالقوى دون أن يخرج الضعيف بذلك عن كونه حاملا .. قال: « كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد، قدر عليه، ووجد مقدوره؛ فوجوده على الحقيقة بقدرة الله ـ تعالى ـ، ولا يخرج المكتسب مع ذلك من كونه فاعلا...؛ فهذا قول معقول وإن جهلته القدرية »[2].

ويبدو أن مفهوم الاكتساب عند البغدادي يرجع في محصلته الأخيرة إلى كلام الباقلاني؛ حيث تتعلق قدرة العبد المحدثة بصفة الفعل أو بحالة يفصل بها بين الاضطرار والاختيار وتسوغ تسعيه العبد فاعلا لما يقوم به من أفعال.

وجاء الجويني في « الإرشاد » فاعترض على ثبوت معنى الاكتساب عند البغدادي الذي يجعل للقدرة المحدثة تأثيرا في الفعل الكسبي بحالة زائدة تميزه عن الفعل الاضطراري ـ كما قرره الباقلاني وكاد يتابعه عليه البغدادي ـ وقال: « هذه الطريقة غير مرضية، ولا جريان لها على قواعد أهل الحق، وفي المصير إليها افتتاح وجوه من الفساد يجب تنكبها، منها أن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الرب ـ تعالى ـ؛ فإن فرضنا للقدرة الحادثة أثرا، وحكمنا بثبتوته للعبد؛ فقد خرمنا اعتقاد وجوب كون الرب قادرا على كل شيء مقدور، ويستحيل المصير إلى أن الحالة المفروضة تقع بالقدرة القديمة والحادثة؛ فإن ذلك مستحيل، ولو ساغ فرضه؛ لساغ تقدير خلق بين خالقين. على أن صاحب هذه الطريقة يحيل معتقده على ادعاء حالة مجهولة لا يمكنه الإفصاح بها، مع قطعنا بأن الحركة الكسبية مماثلة للضرورية، وتقدير أحوال مجهولة حيد عن السداد ...

(ثم قال:) فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها؛ إذ العلم معقول

1- البغدادي: أصول الدين ـ ص 133.
2- السابق: ص 134.

تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل (الغير) لا تؤثر في متعلقها ... »[1].

وهذا هو الاكتساب الذي قيل عنه: إنه لا يعقل في تصور نسبة أفعال العباد إليهم، وتصور مسئوليتهم عنها، وهذا القول مخالف تماما لما سبق أن استخلصناه من مذهب الأشعري، ولهذا لم يلبث إمام الحرمين طويلا على اعتقاده حتى رجع عنه وأبطله حيث قال: « قدرة العبد مخلوقة لله ــ تبارك وتعالى ـ باتفاق العالمين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا، ولكنه مضاف إلى الله ـ تبارك تعالى ــ تقديرا وخلقا، فإنه وقع بفعل الله ــ تبارك وتعالى ــ وهو القدرة، وليست القدرة فعلا للعبد، وإنما هي صفته، وهي ملك الله ــ تبارك وتعالى ــ وخلق له، وإذا كان موقع الفعل خلقا لله، فالواقع به مضاف (حكمه إلى الرب ــ تبارك وتعالى ـ خلقا وتقديرا). وقد مَلَّكَ اللهُ العبد اختيارا يصرف به القدرة، وإذا وقع بالقدرة (شيء)؛ آلي الواقع إلى حكم الله، من حيث إنه وقع بفعل الله ــ تعالى (يعني القدرة التي أحدثها الله في العبد..).

(وقال:) إنَّا لما أضفنا فعل العبد إلى تقدير الإله، قلنا: أحدث الله ــ تبارك وتعالى ـ القدر في العبد على أقدار أحاط بها علمه، وهيَّأ أسباب الفعل، وسلب الله العلم بالتفاصيل، وأراد من العبد أن يفعل، فأحدث فيه دواعي مستحثة، وخيرة، وإرادة، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد.

وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاقتدار. والقدرة خلق الله ابتداء ومقدورها مضاف إليه مشيئة وعلما وقضاء وخلقا وبقاء؛ من حيث إنه نتيجة ما انفرد بخلقه، وهو القدرة. ولو لم يرد وقوع مقدوره لما أقدره عليه، ولما هيَّأ أسباب وقوعه...

(قال:) العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه؛ لم ينفذ تصرفه، فإذا أذن له في بيع ماله فباعه؛ نفذ، ولولا إذنه لم ينفذ التصرف؛ ولكن العبد يُؤمَرُ ويُنهَى ويُوَبَّخُ على المخالفة، فهذا ــ والله ــ الحق الذي لا غطاء دونه، ولا مراء فيه لمن وعاه حقَّ وعيه، ولا يكابر فيه »[2].

والحق أن الإمام الجويني في تصوره الأخير لأفعال العباد لم يزد على أن جعلها أفعالا مُتَوَلِّدَةً ـ وَفْقَ اصطلاح المعتزلة في أقسام الفعل ـ لله تعالى، من حيث لم تتعلق قدرة الله بأفعال العبادمباشرة، وإنما تعلقت بسببها، أعنى القدرة المحدثة التي وقعت بها هذه الأفعال؛ على حين أن الأشعرية جميعا يبطلون التولد في أفعال العباد، ويقولون: إن القدرة

1- الجويني: الإرشاد ـ ص 209، 210.
2- السابق: العقيدة النظامية ـ ص 46: 49.

المحدثة ـ عند من أثبت لها أثرا في الفعل أو الاكتساب ـ إنما تتعلق بما يحدث في محلها، وما سوى ذلك فهو فعل مباشر لله ـ تعالى، الذي تتعلق قدرته بكل مقدور تعلقا مباشرا[1].

وأحسب أن الجويني صدر في رأيه الأخير عن محاولة إثبات مسئولية الإنسان عن أفعاله بإثبات تأثير قدرته المحدثة في إيجادها؛ فأشبه بذلك المعتزلة، لكنه علق تأثير القدرة المحدثة على إرادة الله تعالى وإذنه، لا على إرادة العبد؛ تأكيدا لسلطان قضاء الله وقدره، قال الجويني: «إذا أراد الله بعبد خيرا، أكمل عقله، وأتم بصيرته، ثم صرف عنه العوائق والدوافع، وأزاح عنه الموائع، ووفَّق له قرناء الخير، وسهَّل له سبيله، وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات والذهول، وقبض له ما يقرب إلى القربات؛ فيوافيها، ثم يعتادها، ويمرن عليها.

وإذا أراد بعبد شرا؛ قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه، وهيأ له تماديه في الغي، وحبب إليه التشرف إلى الشهوات، وعرضه للآفات، وكلما غلبت دواعي الشر، خنست دواعي الخير، ثم يستمر على الشرور على مر الدهور هاويا في مهاويها، وتتعاون عليه الوساوس، ونزعات الشيطان، ونزوات النفس الأمارة بالسوء، فَتُنشِئُ الغفلةُ غشاوةً على قلبه بقضاء الله ـ تبارك وتعالى ـ وقدره، فذلك الطبع ـ عافاكم الله ـ والختم والأكنة »[2].

وهذا التصور يرد عليه اعتراض يقال فيه: ماذا يُغني إقدار العبد على الفعل إذا لم تكن له إرادة توجه هذه القدرة التي تتعلق بالإيجاد أو بصحته ما دام الجويني قد جعل للقدرة المحدثة أثر الإيجاد والإحداث، دون أن يكون مع ذلك تعلق مباشر للقدرة القديمة؟ وهل يعني إقدار العبد على الفعل بلا تمام الإرادة نفيَ الجبر، وتبرير مسئولية العبد عما أقدر عليه؟!

وهذا الرأي الأخير للجويني لم يرضه الأشعرية بعده، وقد وصفه أحد متكلميهم المتأخرين قائلا: « وهذا الرأي إنما أخذه من الحكما الإلهيين، وأبرزه في معرض الكلام. وليس يختص نسبة السبب إلى المسبب ـ على أصله ـ بالفعل والقدرة؛ بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمه، وحينئذ يلزم القول بالطبع، وتأثير الأجسام في الأجسام إيجادا، وتأثير الطبائع في الطبائع إحداثا، وليس ذلك مذهب الإسلاميين »[3].

وذهب أبو حامد الغزالي تلميذ الجويني إلى أن المؤثر في الفعل مجموع القدرتين: قدرة الله ـ تعالى ـ، وقدرة العباد؛ فالأفعال الصادرة عن

1- راجع الباقلاني: التمهيد ص 296، وما بعدها، ط مكارثي، وراجع البغدادي: أصول الدين ـ ص 137 وما بعدها، وراجع الجويني: الإرشاد ـ ص 230، وما بعدها.
2- الجويني: العقيدة النظامية ـ ص 50، 51.
3- الشهرستاني: الملل والنحل ـ 1/ 90.

العباد كلها بقضاء الله وقدره، ولكن للعباد اختيار؛ فالتقدير من الله، والكسب من العباد[1].

أما الماتريدية؛ فكانت قضية « **أفعال العباد** » ذات أهمية كبيرة عندهم حتى إن الماتريدي قد خصص لدراستها وبيان ما يتعلق بها من مسائل أكثر من ربع كتابه « **التوحيد** »[2].

والظاهر من كلامه أن حقيقة وقوع الفعل ترجع إلى وجهين: أحدهما: يتعلق بالله ـ تعالى ـ، وذلك خلقه ـ تعالى ـ له وإيجاده على ما هو عليه بعد أن لم يكن. والثاني: يتعلق بالعبد، وذلك كسبه وفعله بإرادته وقدرته. وهذه الجملة ثابتة عند الماتريدي سمعا وعقلا وحسا؛ لأن الله ـ تعالى ـ أمر العبد ونهاه، ومحال الأمر بما لا فعل فيه للمأمور أو المنهي. والله ـ تعالى ـ يقول: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ النحل/90.

قال الماتريدي: « ولو جاز الأمر بذلك بلا معنى الفعل في الحقيقة؛ لجاز اليوم الأمر بشيء يكون لأمس ...، ثم في العقل قبيح إن انضاف إلى الله الطاعة والمعصية وارتكاب الفواحش والمناكير، وأنه المأمور والمنهي، والمثاب والمعاقب؛ فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له...، وأيضا أن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله، وأنه فاعل كاسب ... »[3].

وهو يرى أن هذه الأفعال لو لم تكن خلقا لله ـ تعالى ـ على يدي من جرت على يديه فلن نقدر أن نثبت جسما وعينا يدرك على ما هو عليه بفعل الله؛ إذ من الأفعال ما يجوز تحقيقه لا بالله[4]. وقال: « إنه لو جاز شيء هو تحت القدرة عن أن يكون لله عليه قدرة، بل ليس هو شيئا واحدا، بل لعله أكثر من جميع الخلق، فكيف نؤمن بوعده ووعيده؟ وكيف يطمئن السامع إلى ما وعده من البعث أن يكون؟...

وأيضا إن العبد يقدر بإقدار الله إياه؛ فلا يجوز أن يقدر بإقدار من ليست له القدرة عليه، كما لا يجوز أن يعلم بإعلام من لا علم له به ... »[5].

ومن جميل دلائل الماتريدي أن الله ـ تعالى ـ ذم في كتابه الذين يحبون أن يحمدوا على ما لم يفعلوا؛ فكيف يلزم عباده الشكر له على الإيمان، والحمد له على الإنعام؛ إذا لم يكن خالقا لذلك كله؟[6].

1- انظر الغزالي: الأربعين في أصول الدين ـ ص14، ط مطبعة كردستان العلمية القاهرة، مصر 1328هـ.
2- راجع الماتريدي: التوحيد ـ ص 221: 223.
3- الماتريدي: التوحيد ـ ص 226.
4- انظر السابق ـ ص 231.
5- انظر السابق ـ ص 232.
6- انظر السابق ـ ص 235.

ولقد نجا الماتريدي في تصوره لعلاقة أفعال العباد بقضاء الله وقدره، وإرادته وخلقه، مما لم ينج منه الأشعرية؛ فالماتريدي لم يفصل بين صفات أزلية للذات الإلهية وأخرى محدثة استحقها الله ـ تعالى ـ لأفعاله ، وإنما اعتقد أن الله ـ تعالى ـ بصفاته جميعا قديم، وفصل بين فعل الله ـ تعالى ـ القديم ومفعوله المحدث. وهذا يعني أن صفات الله ـ تعالى ـ لا تترتب عنده بتقديم وتأخير، على خلاف صفات الإنسان المترتبة في قيد الزمان، ولهذا تجده يربط الخلق والإرادة والقدر والقضاء بعلم الله ـ تعالى ـ في الأزل بما يكون من اختيار العباد لأفعالهم، ومن ثم لم يكن خلق الله ـ تعالى ـ لأفعال العباد، وإرادته وتقديره لها، وقضاؤه حدوثَها على ما تكون عليه .. لم يكن كل أولئك حاملا للعباد ودافعا لهم ليؤثروا ما يؤثرون، ويفعلوا ما يفعلون فيما لا يزال، ولم يكن للعباد حجة أو عذر فيما يرتكبون من الآثام بما سبق في علم الله ـ تعالى ـ وإرادته وقدره وقضائه وخلقه، والله ـ تعالى ـ قد جعل لهم إرادة وقدرة على مضادات ما عملوا[1].

وإذا كان الاشعري قد ذهب إلى أن قدرة العبد على اكتساب الفعل مصاحبة له، لأنها عرض لا يبقى زمانين؛ فإن الماتريدي وأكثر أتباعه فرقوا بين قسمين للقدرة أو الاستطاعة؛ أولهما: سلامة الأسباب والآلات، وصحة الجوارح والأعضاء مما يعتمد عليه في صحة التكليف، وهذه تسبق الفعل.

والثاني: القدرة أو الاستطاعة المتعلقة بالفعل، وهذه مع الفعل لا تسبقه ولا تتخلف عنه كما قال الأشعري[2]. على أن البزدوي من الماتريدية لم يذهب إلى ذلك وقال بأن الاستطاعة مع الفعل فقط مخالفا الكثير من أصحابه وقال: « قال أهل السنة والجماعة القدرة على الفعل لا تسبق الفعل، وإن القدرة لا بقاء لها، وأبو حنيفة رئيس في هذه المسألة لأهل السنة والجماعة وفي كل مسألة ...، وبهذا القول قال أبو الحسن الأشعري، وأبو محمد عبدالله بن سعيد القطان...

وكثير من فقهاء أصحابنا بخراسان والعراق يقولون: إن الاستطاعة قبل الفعل، وهذا خطأ محض لمذهب المعتزلة، ومن قال بالاستطاعة قبله، يصير قائلا لا محالة بأنَّ العبد هو موجد الأفعال»[3].

وهذا الخلاف منتف في التحقيق بين الأشعري ومن قال برأيه، وبين الماتريدي ومن قال برأيه؛ لاتفاقهم جميعا على أن القدرة المؤثرة في الفعل

1- راجع السابق ـ ص 309.

2- راجع الماتريدي: التوحيد ـ ص 256. وراجع النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ـ ص 257: 259

3- البزدوي: أصول الدين ـ ص 115، 116.

لا تسبقه، وإنما الخلاف بين هؤلاء جميعا من جهة، وبين المعتزلة من جهة أخرى.

والبزدوي وأبو المعين النسفي بعد ذلك يقولان بكل ما حكيته عن الماتريدي.

ج ــ وإني لأحسب أنه تلزمني الإشارة في ختام بيان أهم آراء المتكلمين إلى رأي الإمامية الإسماعيلية، وقد اضطررت إلى دراسة آرائهم بين متكلمي الإسلام، لما أخذت به من سعة اصطلاح « **علم الكلام** »، الذي يشمل البحث فيه مذاهب المبتدعة ما دام القائل بها ينسب قوله إلى الدين الإسلامي. والإسماعيلية حتى يومنا هذا يرون أنهم أهل الإسلام الحق، والموجودون منهم اليوم في باكستان وسوريا وغيرهما من بلاد الإسلام لا يرون المسلم إلا إسماعيليا، ولا الإسماعيلي إلا مسلما، ومن طائفتهم فحسب على تعدد طوائفهم.

وقد رأينا فساد آرائهم فيما سبق من هذه الدراسة وأضيف إليها هنا قولهم بالجبر المحض، لقولهم بأن جميع الحركات في نظام العالم ضرورية؛ فحركة بني آدم تابعة لحركة الأفلاك التابعة للحدود الروحانية. والجبر عند متكلمي الإسماعيلية يعود إلى القدر ثم القضاء، أو القضاء ثم القدر، على خلاف بينهم في الرجوع بكل واحد منهما إلى « **السابق** » الذي هو العقل الأول أو «**التالي**» الذي هو النفس الكلية؛ فيما دار بين صاحب « **الإصلاح** » أبى حاتم الرازي، وصاحب «**النصرة**» أبى يعقوب السجستاني؛ أو إلى « **الناطق والقائم** » في وجودهما بالقوة قبل ظهورهما بالفعل بتأييد الله ــ تعالى ــ على ما ذهب إليه الكرماني بعد تخطئته لصاحبي «**الإصلاح والنصرة**»[1].

ومرجع ذلك كله إلى تصورهم الفاسد لصدور العالم عن الباري ــ جل وعلا ـ وقد قال صاحب « **النصرة** » أبو يعقوب السجستاني حكاية عن حكمائهم؛ « إن الله ــ تعالى ــ لما أبدع العقل فرغ من العالمين؛ لأنه مجموع صور العالمين، ولم يعزب من صور العالمين عن العقل شيء فهو الفراغ المحض »[2]. وعن هذا العقل فاضت على التوالي جميع الموجودات الروحانية العلوية والجسمانية السفلية. ولما كان الله ــ تعالى ــ عندهم لا هو بالموصوف ولا غير الموصوف، فمن الضروري أن لا يثبتوا له قضاء ولا قدرا، وإن كان هو المبدع للعقل الذي له القضاء أو القدر ولما كانت أسماء الله وصفاته واقعة عندهم على الحدود، فكذلك قضاء الله وقدره.

1- راجع الكرماني: الرياض في الحكم بين الصادين ــ ص 153، 167.
2- عن السابق ــ ص 154، وانظر رأي الكرماني في ذلك ص 158، 159.

د ــ وأحسب أيضا أنه من تمام هذه الدراسة الإشارة إلى بعض جهود الصوفية في تصورهم لقضية أفعال العباد وعلاقتها بالقدر؛ خاصة إذا كانت هذه الجهود مكملة للدرس الكلامي، وإن اختلف المنهج الصوفي عن المنهج الكلامي.

وإذا اقتصر بحث المتكلمين لقضية أفعال العباد وعلاقتهما بالله ــ تعالى ــ على البحث النظري؛ فإن هذه القضية تجاوزت عند الصوفية مجال النظر إلى العمل، وأصبح لها أثر بارز في مجاهدات الصوفية وترقيهم من مقام إلى مقام، ولو لم يشعر الصوفي بعظم مسئوليته عن أعماله، فليس هناك شيء يبرر المجاهدة والمراقبة ليس للعمل والسلوك الظاهر فحسب، وإنما للباطن وللخطرات التي ترد على القلب؛ فالخاطر الحسن للمحسن، وخاطر السوء للمسيء. قال أبو يزيد البسطامي: « كنت ثنتي عشرة سنة حداد نفسي، وخمس سنين كنت مرآة قلبي، وسنة أنظر فيما بينهما؛ فإذا في وسطي زنار ظاهر، فعملت في قطعه ثنتي عشرة سنة، ثم نظرت فإذا في باطني زنار، فعملت في قطعة خمس سنين أنظر كيف أقطعه؛ فكشف لي، فنظرت إلى الخلق، فرأيتهم موتي، فكبَّرت عليهم أربع تكبيرات »[1].

ويمكننا أن نقول: إن دراسة الصوفية الحقيقية ــ لو جاز التعبير ــ تبدأ من حيث انتهت جهود المتكلمين من إثبات أثر الإنسان بإرادته وقدرته في فعله، مع إيمانهم بكون الله ــ تعالى ــ خالقا له ولفعله، ومما يؤكد ذلك ما نجده عند مؤرخي التصوف الإسلامي؛ أمثال: الكلاباذي، والهجويري، من عرض للقضية، وبيان لموقف الصوفية منها، وحقيقة اعتقادهم فيها بما لا يختلف عن تناول المتكلمين من أهل السنة؛ لكن إذا نظرنا إلى عبارات شيوخ التصوف في المجاهدات والمقامات والأحوال؛ فسنجد أسلوبا آخر، وصورة جديدة لهذه القضية ربما يغيب فيها أثر الإنسان في ظاهر الأمر، لغياب الإنسان نفسه تحت سطوة ما يرد على قلبه، وغلبة ذكره لله وحده.

وهنا تأخذ حرية الإنسان في اختياره مفهوما جديدا يتوحد مع تمام العبودية، برفع أغلال الشهوات، وفك قيود التعلق بالدنيا وبكل شيء سوى الله ــ تعالى.

وهنا يقول الصوفي: « **أردت أن لا أريد** »، ويقول: « **التدبير في إسقاط التدبير** »؛ لأن ملاحظة التدبير في هذا المقام حجاب يسعى الصوفي في رفعه مختارا، وقد نجد الإشارة لذلك فيما أنقله من قول سهل بن عبد الله التستري: « إنَّ الله ــ تعالى ــ خلق الخلق ولم يحجبهم عنه، وإنما جاءهم الحجاب من تدبيرهم واختيارهم مع الله، وذلك هو الذي كدَّر على الخلق عيشهم ». يعني أن الحجاب جاء من مراعاة العبد لتدبير نفسه

1- عن القشيري: الرسالة ــ ص 82.

واختياره في عمله. وهذا العبارات وأمثالها أبعد ما تكون عن الجبر في مفهومه « **الكلامي** »، وإنما هي عبارات عن تمام التسليم، وحال الفناء عن إرادة سوى الله ـ تعالى ـ وعن شهود سواه.

وقد أجمع شيوخ الصوفية ابتداء على أن الله ـ تعالى ـ خالق كل شيء من الخير والشر، والنفع والضر، وأنه ـ تعالى ـ خالق الإنسان وجميع أفعاله، وأن كل شيء من ذلك بقضاء الله وقدره، وإرادته ومشيئته[1].

هذا على المستوى الاعتقادي، ولكن تناولهم للمسألة ـ كسائر المسائل ـ على المستوى النفسي والعملي هو الذي تلتمس عنده رؤيتهم الخاصة كما أسلفنا.

قال الكلاباذي: « ومجمع على أن حركة المرتعش خلق الله، فكذلك حركة غيره، غير أن الله خلق لهذا حركة واختيارا، وخلق للآخر حركة ولم يخلق له اختيارا..

وأجمعوا أنهم لا يتنفسون نفسا، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله ـ تعالى ـ فيهم، واستطاعة يخلقها لهم مع أفعالهم، لا يتقدمها (الفعل) ولا يتأخر عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها »[2].

وإذا كان للإنسان قدرة أو استطاعة؛ فذلك لا يؤثر في خلق شيء أو إحداثه من العدم، وإنما يؤثر ذلك في الفعل المختار للإنسان، الذي هو اكتسابه لما خلقه الله ـ تعالى ـ مما أمره به، أو نهاه عنه، أو جعله مباحا، وعلق عليه الثواب والعقاب، والوعد والوعيد.

ومعنى الاكتساب عند الصوفية كما يحكيه الكلاباذي « أن يفعل بقوة محدثة، وقال بعضهم؛ معنى الاكتساب: أن يفعل لجر منفعة أو دفع مضرة؛ لقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ البقرة/286.

وأجمعوا أنهم مختارون لاكتسابهم، مريدون له وليسوا بمحمولين عليه. لا مجبرين فيه، ولا مستكرهين له. ومعنى قولنا: مختارون. أن الله ـ تعالى ـ خلق لنا اختيارا؛ فانتهى الإكراه فيها وليس ذلك على التفويض. قال الحسن بن علي ـ رضي الله عنهما ـ: إن الله ـ تعالى ـ لا يطاع بإكراه، ولا يعصي بغلبة، ولم يهمل العباد من المملكة »[3].

وهذا يعني أن الصوفية لا يثبتون الجبر ولا التفويض أو الاستقلال بالفعل؛ فالإنسان مختار فيما يفعل أو يكتسب لما جعله الله له من إرادة وقدرة، والله ـ تعالى ـ هو الخالق له ولأفعاله المنتظمة في سلك الأسباب التي لا تتعلق بها إرادة العباد ولا قدرتهم، ومن هنا كان الله وحده هو الفعال لما يريد.

1- انظر الكلاباذي: التعرف ـ ص 60، والهجويري: كشف المحجبوب ـ 108/1، 2/ 250.
2- الكلاباذي: السابق ـ ص 62، 63.
3- السابق ـ ص 64.

وقد قال بعد الصوفية بامتناع الجبر في أفعال العباد، واستحالة تصوره؛ فالجبر لا يكون إلا بين الممتنعين، وهو أن يأمر الآمر ويمتنع المأمور، فيجبره الآمر عليه. ومعنى الإجبار: أن يستكره الفاعل على إتيان فعل هو له كاره، ولغيره مؤثر، ولولا إكراهه على فعل ما لا يؤثره ولا يحبه؛ لفعل غيره مما ترك. وهذا الصفة لا يجدها أحد في أفعال الطاعة والمعصية[1].

وهذا هو القدر الذي يجب توفر المريد عليه قبل سلوك طريق القوم، وخوض غمار التجربة الصوفية، يؤكد ذلك ما روي من أن الأستاذ أبا علي الدقاق شيخ أبى القاسم القشيري طالبه في مبدأ الطريق بتحصيل علوم « **الشريعة** » من الفقه والكلام وغير ذلك؛ فخرج القشيري إلى درس أبى بكر محمد بن أبى بكر الطوسي (ت405هـ) فأخذ عنه الفقه إلى أن كتب فيه بعض التعليقات والشروح، ثم ذهب إلى الإمام أبى بكر بن فورك فأخذ عنه الكلام، وجلس إلى أبى إسحاق الإسفراييني، ونظر في كتب القاضي أبى بكر الباقلاني، ومع هذا كله تابع حضور مجلس الدقاق الذي أكرمه وزوجه ابنته فاطمة، وكانت ذات منزلة في العلم والأدب معدودة في عابدات عصرها، وغدا القشيري بعد ذلك شيخا من كبار شيوخ خراسان[2].

ورسالة القشيري من أوائل الكتب التي ينصح المريدون في مبدأ الطريق بقراءتها، والاشتغال بفهمها؛ لجمعها بين الشريعة والحقيقة؛ حتى يومنا هذا.

ومن قبل قال الشيخ أبو بكر محمد بن عمر الوراق (من شيوخ القرن الثالث الهجري) مبينا قيمة الجمع بين علوم الفقه والكلام والتصوف: « من اكتفى بالكلام من العلم دون الزهد والفقه؛ تزندق. ومن اكتفى بالزهد دون الفقه والكلام؛ تبدع. ومن اكتفى بالفقه دون الزهد والكلام؛ تفسق. ومن تفنن في هذه الأمور كلها؛ تخلَّص »[3].

وللهجويري على هذا القول تعليق يتصل بموضوعنا يقول فيه « والمراد بهذا القول أن تجريد التوحيد بلا معاملة يكون جبرا، والموحد يكون جبري القول، وقدري الفعل؛ ليصح مسلكه بين الجبر والقدر. وهذا حقيقة ما قاله ذلك الشيخ ــ رحمة الله عليه « التوحيد دون الجبر وفوق القدر » فكل من يكتفى من التوحيد بالعبارة دون المعاملة يصير زنديقا. أما الفقه؛ فيشترط له الاحتياط والتوقى، وكل من ينشغل بالرخص

1- انظر السابق ــ ص 65.
2- راجع د/ (فير) محمد حسن: مقدمة تحقيقة رسائل القشيري ــ ص 3، 9.
3- عن السلمى: طبقات الصوفية ــ ص 124.

والتأويلات والتعلق بالشبهات ويحوم حول المجتهدين بلا مذهب للترخص، سرعان ما يقع في الفسق، وهذا كله يأتي من الغفلة »[1].

إن تعليق الهجويري السابق يصل بنا إلى فهم أبعاد القضية عند الصوفية فهما نهائيا، ويفسر لنا كثيرا من عباراتهم الموهمة لاعتقاد الجبر، وأن ليس للعباد أثر فيما يجرى بهم أو عليهم من أفعال؛ فالصوفي الحق « **جبري القول قدري الفعل** »؛ لأن قوله عبارة عن حاله حيث هو بفنائه مشغول بربه عن كل ما سواه وأما فعله فهو عبارة عن مجاهدته وسلوكه حيث يستشعر مسئوليته عنه، ويراقب إخلاصه فيه، ويعتنى بنفي آفاته الظاهرة والباطنة، ومن أكثر الأمور دلالة على ذلك الفهم ما يمثل حقيقة التصوف « **المقامات والأحوال** » فالمقامات مكاسب بالمجاهدة والسلوك القويم، والأحوال مواهب بفضل الله وإنعامه الخالص على من يشاء من عباده[2].

وعند غلبة الأحوال على الصوفي، وهي فعل الله وحده، إن نطق الصوفي؛ فإنما يعبر عن مراعاة الفاعل الواحد، وعن استسلامه له، وتمام توكله عليه. وهذا الاستسلام أو التوكل بدأ بالاختيار الحر واستمر بالجهد ومكابدة المجاهدة والصبر، ولذلك فهو لا يعني الجبر، وإنما يمثل العلاقة بين الله وعباده .. العلاقة المبنية على الحب والثقة، والرجاء[3]. وهنا يفنى العبد عن إرادة نفسه بما يرضا به ويعتقد صلاحه فيه من إرادة ربه، سواء في ذلك الإرادة التشريعية المتعلقة بالأمر والنهي، أو التكوينية؛ حيث يشكر أو يصبر أو يستوي عنده ما ظاهره بلاء أو إنعام؛ لانشغاله عن ذلك كله بربه الكريم، وعندئذ تصبح الغفلة عن الله ذنبا يستوجب التوبة، ويغدو الزهد في كل شيء سوى الله ـ تعالى ـ واجبا، ولا يطاق الصبر عن الله ـ تعالى[4].

وأختم الكلام عن هذه القضية بقول سهل بن عبد الله التستري: « إن الله ـ تعالى ـ لم يُقَوِّ الأبرارَ بالجبر؛ إنما قوَّاهم باليقين »[5].

1- الهجويري: كشف المحجوب 1/ 211، 212. ونص عبارة الوراق عند الهجويري: « من اكتفى بالكلام من العلم دون الزهد؛ تزندق. ومن اكتفى بالفقه دون الورع؛ تفسق ».
2- راجع القشيري: الرسالة ـ ص 53، 54، وابن خلدون ـ شفاء السائل ـ ص 44، وما بعدها.
3- انظر د/ أبو البزيد العجمي: الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري ـ ص 269. رسالة ماجستير بمكتبة دار العلوم ـ 1397هـ ـ 1977م.
4- راجع السراج الطوسي: اللمع ـ ص 68، 73، 76.
5- عن الكلاباذي: التعرف ـ ص 64.

وهكذا نخلص من تأملنا في موقف شيوخ الصوفية إلى أنهم كانوا أبعد الناس عن عقيدة الجبر في مفهومها الكلامي الذي أخذ به جهم بن صفوان وآل إلى حقيقته كلام بعض الأشعرية.

﴿سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

ثبت المصادر والمراجع

1 - إبراهيم بن الحسين الحامدي (ت557هـ): كنز الولد. تحقيق الدكتور مصطفى غالب . دار الأندلس ـ بيروت، لبنان 1979م.

2 - إبراهيم بن عبد الله أبو إسحاق النجيرمي (من علماء القرن الرابع الهجري): أيمان العرب في الجاهلية. تحقيق محب الدين الخطيب

3 - أحمد بن الحسين (الإمام الحافظ أبو بكر البيهقي ت458هـ): الأسماء والصفات. تقديم وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري الحنفي. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، لبنان (ب ـ ت).

ـ الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة. تصحيح الشيخ أحمد محمد مرسي. طبع (حديث أكاديمي) ـ فيصل آباد، باكستان(ب ـ ت).

4 - أحمد بن عبد الحليم (شيخ الإسلام أبو العباس بن تيمية تـ 728هـ): درء تعارض العقل والنقل. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. ط1، جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض، السعودية 1401هـ ـ 1981م.

ـ شرح العقيدة الأصفهانية. تقديم الشيخ محمد حسنين مخلوف. نشر دار الكتب الحديثة، وطبع مطبعة الاعتصام ـ القاهرة، مصر 1385هـ ـ 1965م. وصاحب العقيدة هو محمد بن محمود بن محمد بن عبد الكافي الأصفهاني (ت688هـ).

ـ مجموع الفتاوى. جمع وترتيب الشيخ عبد الرحمن بن قاسم العاصي النجدي وابنه محمد. طبع الرئاسة العامة بشئون الحرمين الشريفين بالسعودية 1404هـ.

ـ منهاج السنة النبوية. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. ط1، جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض، السعودية 1406هـ ـ 1986م.

5 - أحمد بن عبد الله (الحافظ أبو نعيم الأصبهاني تـ 430هـ): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. ط5، نشر دار الريان للتراث بمصر، وطبع دار الكتاب العربي ـ بيروت، لبنان 1407هـ ـ 1987م.

6 - أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المقريزي: الخطط (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار). مطبعة النيل بمصر 1326هـ.

7 - أحمد بن يحيى بن المرتضى: طبقات المعتزلة (من المنية والأمل). تحقيق سوسنه ديفلد ـ فلزر. المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت، لبنان 1380هـ ـ 1961م.

8 - أحمد حميد الدين الكرماني (ت411هـ): راحة العقل. تحقيق الدكتور مصطفى غالب . ط2، دار الأندلس ـ بيروت، لبنان 1983م.

ـ الرياض في الحكم بين الصادين. تحقيق عارف تامر. طبع دار الثقافة ـ بيروت، لبنان)ب ـ ت).

ـ مجموعة رسائل الكرماني. تحقيق الدكتور مصطفى غالب. ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت، لبنان 1403هـ ـ 1983م.
9 - أحمد محمود صبحي (الدكتور): الإمام يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية. ط1،مكتبة العصر الحديث ـ بيروت، لبنان 1410هـ.
ـــ الزيدية. ط2، الزهراء للإعلام العربي ـــ القاهرة، مصر 1404هـ ـ 1984م.
10 - إسماعيل بن عمر (الحافظ بن كثير ت774هـ): البداية والنهاية. ط1، المطبعة العربية، باكستان 1404هـ ـــ 1984م. ط1، دار إحياء التراث العربي من تحقيق علي شبرى ـ بيروت، لبنان 1988م.
11 - الحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية. ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ـ حيدر آباد الدكن، الهند 1322هـ.
12 - حسن محمود عبد اللطيف الشافعي (الدكتور): فصول في التصوف. ط2، دار الثقافة ـ القاهرة، مصر 1992م.
13 – راجح عبد الحميد الكردي (الدكتور): علاقة صفات الله بذاته. ط2،دار الفرقان ـ عمان، الأردن 1989م.
14 - طاهر بن محمد(أبو المظفر الإسفراييني تـ 471هـ): التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الهالكين. تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري. مكتبة الخانجي بالقاهرة، ومكتبة المثنى ببغداد 1374هـ ـــ 1955م.
15 - عارف تامر (الدكتور): تحقيق: خمس رسائل إسماعيلية. دار الأنصار ـ سلمية، سوريا 1375هـ ـ 1956م.
16 - عبد الجبار بن أحمد الهمداني (قاضي القضاة المعتزلي تـ 415هـ): شرح الأصول الخمسة. تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم (مانكديم). تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان.ط2، مكتبة وهبة ـــ القاهرة، مصر 1988م.
ـــ المحيط بالتكليف. تحقيق عمر السيد عزمي. طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف ـــ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـــ القاهرة، مصر (ب ـ ت).
ـ المختصر في أصول الدين . ضمن الجزء الأول من رسائل العدل والتوحيد. تحقيق الدكتور محمد عمارة. دار الهلال ـــ القاهرة، مصر 1971م.
ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة، مصر.
17 - عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين. ط1، دار العلم للملايين ـ بيروت، لبنان 1996م.

18 - عبد العزيز بن يحيى الكناني (ت240هـ): الحيدة. تحقيق الدكتور جميل صليبا. مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ــ سوريا 1384هـ ــ 1964م.
19 - عبد القاهر بن طاهرالبغدادي (ت 429هـ): أصول الدين. ط1، مطبعة الدولة ـ إستانبول 1346هـ ــ 1928م. ــ الفرق بين الفرق. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار المعرفة للطباعة والنشر ــ بيروت، لبنان (ب ـ ت).
20 - عبد الكريم الشهرستاني (ت548هـ): الملل والنحل. تحقيق محمد بن فتح الله بدران. ط2، مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة، مصر 1956م.
ــ نهاية الأقدام في علم الكلام، تصحيح الفرد جيوم. ط لندن 1934م.
21- عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت465هـ): الرسالة القشيرية في علم التصوف. مكتبة صبيح ـ القاهرة، مصر 1366هـ ـ 1966م.
22 - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (إمام الحرمين أبو المعالي الجويني تـ 487هـ): الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي ـ القاهرة، مصر 1950م.
ـ العقيد النظامية في الأركان الإسلامية. تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري. المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة، مصر 1412هـ ـ 1992م.
23 - عبدان القرمطي: شجرة اليقين. تحقيق الدكتور عارف تامر. ط1، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، لبنان 1402هـ ـ 1982م.
24 - عبيد الله محمد بن بطة العكبري (ت387هـ): الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة. تحقيق هنري لاوست. طبع المعهد الفرنسي بدمشق، سوريا 1985م.
25 - عثمان بن سعيد الدارمي(ت280هـ): الرد على الجهمية. ونقضه على المريسي (ضمن عقائد السلف). تحقيق الدكتور علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي. طبع منشأة المعارف ـ الإسكندرية، مصر 1971م.
26 - علي بن أحمد بن سعيد(الإمام ابن حزم الظاهري القرطبي تـ456هـ): الفصل في الملل والأهواء والنحل. مكتبة السلام العالمية ــ القاهرة، مصر (ب ـ ت).
27 - علي بن إسماعيل (الإمام أبو الحسن الأشعري ت324هـ): الإبانة عن أصول الديانة. تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود. ط1، دار الأنصار ـ القاهرة، مصر 1397هـ ـ 1977م.

ـ أصول أهل السنة والجماعة (رسالة أهل الثغر). تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند. مطبعة التقدم ـ القاهرة، مصر 1987م.
ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تحقيق الدكتور محمود غرابة. المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة، مصر 1993م.
ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد. ط2، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، مصر 1969م.
28 - علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى تـ 436هـ): إنقاذ البشر (ضمن رسائل العدل والتوحيد من تحقيق محمد عمارة). دار الهلال ـ القاهرة، مصر 1971م.
29 - علي بن عثمان الجلابي الهجويري(ت465هـ): كشف المحجوب. ترجمة وتحقيق الدكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل. نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (لجنة التعريف بالإسلام) ـ القاهرة، مصر 1974م.
30 - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف ـ القاهرة، مصر ج 1 ـ ط1981،8م. ج 2 ـ ط7، 1977م. ج 3 ـ ط8، 1980م.
31 - القاسم الرسي: كتاب العدل التوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد من تحقيق محمد عمارة). دار الهلال ـ القاهرة، مصر 1971م.
32 - لويس ماسينيون، وكراوس: تحقيق: أخبار الحلاج (مناجيات الحلاج). مطبعة العلم، ومكتبة لاروز ـ باريس، فرنسا 1936م.
33 - محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (أبو عبد الله بن قيم الجوزية تـ 751هـ): شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. تحرير الحساني حسن عبد الله. دار مكتبة التراث ـ القاهرة، مصر (ب ـ ت).
34 - محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي (ت377هـ): التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. تعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري. المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة، مصر 1993م.
35 - محمد بن إسحاق النديم: الفهرست. تحقيق رضا تجدد. طهران، إيران 1971م.
36 - محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ): خلق أفعال العباد. تحقيق بدر بن عبد الله البدر. ط1، الدار السلفية بالكويت 1405هـ ـ 1985م.
37 - محمد بن الحسن الديلمي اليماني (من علماء القرن الثامن الهجري): قواعد عقائد آل محمد « الباطنية ». تقديم الشيخ الكوثري، وتصحيح السيد عزت العطار الحسيني. مطبعة السعادة ـ القاهرة، مصر 1369هـ ـ 1950م.

38 - محمد بن الحسن الطوسي (ت460هـ): تمهيد الأصول. الترجمة الفارسية للأستاذ عبد المحسن مشكاة الديني. طبع أنجمن حكمت وفلسفة إيران ـ طهران، إيران 1411هـ.
39 - محمد بن الحسن بن فورك (ت406هـ): مشكل الحديث وبيانه. تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي. ط1، دار الوعي ـــ حلب، سوريا 1982م.
40 - محمد بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى (الشيخ الصدوق أبو جعفر ت381): التوحيد. من منشورات مكتبة البزرجمهري المصطفوي ـ طهران، إيران 1975هـ.
41 - محمد بن الطيب (القاضي أبو بكر الباقلاني): التمهيد. تحقيق الأب ريتشارد مكارثي. المكتبة الشرقية ـ بيروت، لبنان 1957م.
42 - محمد بن عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا بالاشتراك. ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفىالبابي الحلبي وأولاده بمصر 1375هـ ـ 1955م.
43 - محمد بن علي (أبو طالب المكي تـ 386هـ): قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد. ط المكتبة الميمنية ـ القاهرة، مصر 1310هـ.
44 - محمد بن علي الشوكاني 0ت1250هـ): التحف في مذهب السلف (ضمن مجموعة الرسائل الكمالية في التوحيد رقم 3) نشر مكتبة المعارف لمحمد سعيد حسن الكمال بالطائف، وطبع دار الشعب بالقاهرة (ب ـ ت).
45 - محمد بن عمر(الإمام فخر الدين الرازي تـ 606هـ): اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. نشرة محمد المعتصم بالله البغدادي. ط1، دار الكتاب العربي ـ بيروت، لبنان 1407هـ ـ 1986م.
ـــ كتاب الأربعين في أصول الدين. ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ـ حيدر آباد الدكن، الهند 1353هـ.
46 – محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم (أبو اليسر البزدوي ت493هـ): أصول الدين. تحقيق الدكتور هانز بينزلنس. دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي) ـ القاهرة، مصر 1383هـ ـ 1963م.
47 - محمد بن محمد النعمان (الشيخ المفيد تـ 413هـ): أوائل المقالات. وبذيله شرح عقائد الصدوق. تصحيح الحاج عباسقلي ص. وجدي (واعظ جرندابي). ط2، تبريز، إيران 1371هـ.
48 - محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي: كتاب الأربعين في أصول الدين. ط مطبعة كردستان العلمية ـ القاهرة، مصر 1328هـ.

49 - محمد بن محمد بن محمود (الإمام أبو منصور الماتريدي تـ333هـ): التوحيد. تحقيق الدكتور فتح الله خليف. طبع دار اجامعات المصرية ـ الإسكندرية، مصر (ب ـ ت).
50 - محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (ت 329هـ): الأصول من الكافي. تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري. دار الكتب الإسلامية ـ طهران، إيران 1388هـ.
51 - محمد زاهد الكوثري (ت1371هـ): الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار. ط1، دار الأنوار ـ القاهرة، مصر 1951م.
ـ مقالات الكوثري. ط1، إيجو كيشنل بريس ـ كاراتشي، باكستان 1372هـ.
52 - ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد (أبو المعين النسفي تـ 508هـ): التمهيد لقواعد التوحيد. تحقيق جيب الله حسن أحمد. ط1، دار الطباعة المحمدية ـ القاهرة، مصر 1406هـ ـ 1986م.
53 - هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي (ت418هـ): شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم. تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان. دار طيبة للنشر والتوزيع ـ الرياض، السعودية (ب ـ ت).
54 - يحيى بن الحسين (الإمام الزيدي تـ 298هـ): الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد ابن الحنفية (ضمن رسائل العدل والتوحيد من تحقيق محمد عمارة). دار الهلال ـ القاهرة، مصر 1971م.
55 - يحيى هويدي (الدكتور): مقدمة في الفلسفة العامة. ط9،دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة، مصر 1979م.