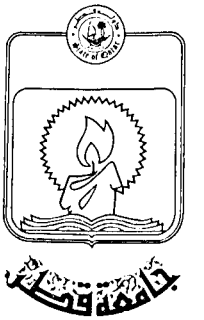
مكتبة البنين
قسم الدوريات



حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

العدد العاشر ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م

غير مصرح بـ[illegible] المكتبة

نظـــرات نقديـــة
فـــي
عـــلم الكـــلام

دكتـــور
محمـــد محمـــد حســـانين
الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والأديان

أصبح معروفاً لدى الباحثين المحدثين في علم الكلام أنه علم قد استنفد أغراضه إذا نظر إليه من خلال مباحثه التي تدرس حالياً في مؤسساتنا العلمية، وأنه ، لكي يعود علماً نافعاً، لابد أن تطرح مواضيعه طرحاً جديداً، طبقاً لمناهج جديدة، وأن يتناول من المواضيع ما يتلاءم مع عقلية المثقف المعاصر، مسلماً كان أم غير مسلم.

والبحث الذي نقدمه اليوم هو نظرات في هذا العلم، تسهم في بيان سبب تخلفه، وتطرح رؤية جديدة للبحث العقائدي، تناسب العقلية المعاصرة، مستفيدة بالمبادىء التي أصبحت من مسلمات البحث الديني.

٢١٥

* بيـــن الأمـــس واليـــوم :

الإسلام دين الفطرة، تلك حقيقة قررها القرآن الكريم، كما أكدها الرسول (ﷺ). يقول الله تعالى، مخاطباً رسوله الكريم: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1] ويقول الرسول (ﷺ): «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[2].

لكن كون الإسلام دين الفطرة فيما يتعلق بوجود الله، وبأن أياً من بقية عقائده وتشريعاته وقيمه الأخلاقية لا يصادم العقل ولا يتعارض مع الفطرة السليمة، لم يمنع المسلمين، كبشر، من التساؤل حول قَدَرهم، وحول مصيرهم، وحول علاقة إرادة الإله العليا بإرادة الإنسان المحدودة، فنشأت حول تلك الأسئلة الآراء، وتعددت.

كذلك، فقد اتسعت رقعة الإسلام فور ظهوره بصورة سريعة، ودخل في دين الله، أو انضوى تحت لوائه أقوام ذوو ديانات مخالفة، وحضارات وفلسفات قديمة، لها أصولها واتجاهاتها التي لا تتفق مع الإسلام، واختلطوا بالمسلمين، وعايشوهم، واشتبكوا معهم في جدل حول معظم العقائد، كلٌ يريد أن يظهر أن ديانته هي الصحيحة، كل ذلك أدى إلى ظهور علم الكلام، «كعلم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشُّبه»[3].

ظهر هذا العلم بسيطاً، قليل المواضيع، في البداية، يعالج كل متكلم المسائل المطروحة في زمنه باختصار، وربما يعرض المواضيع التي يؤمن بها سرداً، دون الاهتمام بالاستدلال عليها، كما هو الحال في كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه.[4] ثم أخذت مواضيعه في التزايد على مر الزمن، وتطور النظر فيها حتى تضخمت، وانقسمت إلى ثلاثة أبواب رئيسية، هي: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات.

غير أن الجدل حول مواضيعه المختلفة لم يكن - دائماً - جدلاً كلامياً فحسب، بل كان في بعض الأوقات صراعاً، بلغ من شدته أن أصبح بعض الخلفاء طرفاً فيه، وأصبح للسوط والسيف أحياناً مكانهما فيه، كوسيلة ناجعة للإقناع.

---

(١) سورة الروم، آية: ٣٠.
(٢) متفق عليه.
(٣) شرح المواقف، لعضد الدين الإيجي، ج ١، ص ٣٢.
(٤) نشر هذا الكتاب في الهند، ثم أعيد طبعه ونشره على نفقة الشئون الدينية بدولة قطر، بدون تاريخ.

ومما تجدر الإشارة إليه أن معظم المسائل التي دار حولها الجدل قديماً ظلت رغم عنف المعركة، بلا حل، كمشكلة علاقة الذات الإلهية بصفاتها، أو أنها قد تخطاها الزمن، كمشكلة مرتكب الكبيرة، ذات الأصل السياسي، كما نبه إلى ذلك معظم الدارسين المحدثين لعلم الكلام. ولهذا السبب أو ذاك استقر رأي الكثيرين، قديماً وحديثاً، على أن استمرار طرح تلك القضايا للبحث هو مضيعة للوقت، وأن الجدل حولها لا طائل من ورائه، وأنه مجرد « كلام » ومن ثم تعرض هذا العلم برمته لنقد عنيف.

فقديماً نقده الفقهاء والمحدثون وعلى رأسهم الإمام مالك، الذي قال : « إياكم والبدع، قيل : يا عبد الله، وما البدع؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان » (٥). كما روى عنه أيضاً قوله : « الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل » (٦). كذلك فقد نقل عن محمد بن الحسن الشيباني قوله : « كان أبو حنيفة يحثنا على الفقه، وينهانا عن الكلام » (٧). وقد سلك الإمام أحمد بن حنبل مذهب نظرائه من مؤسسي المذاهب الفقهية في ذم علم الكلام وكراهية الخوض في مسائله، والدخول في نقاش مع المتكلمين. فقد كتب إليه رجل يسأله عن مناظرة أهل الكلام، فكتب إليه يقول : « أحسن الله عاقبتك ! الذي كنا نسمع، وأدركنا عليه من أدركنا، أنهم كانوا يكرهون الكلام، والجلوس مع أهل الزيغ، وإنما الأمر في التسليم، والانتهاء إلى ما في كتاب الله، لا نعدو ذلك. ولم يزل الناس يكرهون كل محدَث، من وضع كتاب، وجلوس مع مبتدع ليردوا عليه بعض ما يلبس عليه دينه » (٨).

هذا بعض ما اتجه إلى « الكلام » وأهله من نقد في العصور الأولى للإسلام، أما في وقتنا الراهن فقد اتجه إليه نقد ينحصر في عدة نقاط، منها :-

١ - أنه يستخدم مناهج جدلية قائمة على الإيمان السابق بفكرة معينة يرى المتكلم أنها هي الصواب، وأن ما عداها خطأ.

---

(٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق، ص ٢٦٦.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٦٧.

(٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٨) من ترجمة الحافظ الذهبي للإمام أحمد بن حنبل، نقلاً عن : تاريخ المذاهب الإسلامية، للمرحوم الشيخ محمد أبو زهرة ص ٤٩٥، ٤٩٦.

٢ - أنه يعتمد على مقدمات كانت مسلمة في القرون الوسطى ولم تعد مسلمة الآن، كقولهم بالجزء الذي لا يتجزأ الذي بنوا عليه القول بحدوث العالم، وقد أثبت العلم الحديث إمكان فنائه وتحوله إلى طاقة، مما يجعل الاستدلال به عديم الفائدة.

٣ - أن المتكلمين مازالوا يطرحون للبحث قضايا كانت مهمة، لسبب أو لآخر، وقت ظهورها، لكنها لم تعد مهمة الآن، كالبحث في علاقة صفاته تعالى بذاته، وكالبحث في حكم مرتكب الكبيرة، كما أسلفنا.

٤ - أنهم يغفلون النظر في مسائل وعقائد ظهرت حديثاً، وأصبح بيان مطابقتها أو عدم مطابقتها للعقيدة الإسلامية أمر حتمي، كعقائد القاديانية والنصيرية والماسونية وغيرها من العقائد التي تهدد بإحداث بلبلة في تفكير المسلم المعاصر وعقيدته.

والغريب في الأمر، حقيقة، أن الباحثين المحدثين في هذا العلم، رغم الانتقادات المريرة التي وجهوها إليه، ورغم مناداتهم بوجوب استحداث مناهج جديدة للبحث فيه، ورغم اقتناعهم بأن بعض مشاكله، بل معظمها، قد ظهرت في ظروف خاصة لم يعد لها وجود الآن، ظلوا يدرسون تلك المشاكل كما هي، وظلوا يؤلفون الكتب ويكتبون الأبحاث في شتى مواضيعها، طبقاً للروح التي كانت سائدة وقت ظهورها، وكل ما فعلوه ويفعلونه هو عرض تلك المواضيع في أسلوب جديد، والمقابلة بينها وبين غيرها من الآراء، والحكم بالصحة لها، أو عليها، فتضخم بفعلهم هذا علم الكلام، ولم يتغير من أمره شيء. لماذا؟ ... تلك هي المشكلة.

* المشـــــكلة :

يحس الباحثون المحدثون في علم الكلام بهذه المشكلة إحساساً قوياً، ويعرضون، كوسيلة لحلها، أمرين : استحداث مناهج جديدة للبحث في هذا العلم، ودراسة معتقدات الفرق الدينية الحديثة كالقاديانية، والنصيرية وغيرهما. فهذان الأمران، في نظرهم، كافيان لبعث الحياة في هذا العلم وإعادته صالحاً للبحث والنظر في حياتنا الراهنة.

والواقع أن آفة البحث الديني في علم الكلام، وفي غيره من العلوم الدينية، هي الجمود الذي ورثناه من عصور التخلف، والتعصب الذي لازم هذا الجمود. لقد قتل الجمود روح الإبداع لدى علماء المسلمين، وجعلهم يسيرون إلى الأمام وعقولهم متجهة إلى

الوراء، بعد أن استقرت في الأذهان، بفعل هذا الجمود نفسه، روح التشاؤم في الحاضر، والخوف من المستقبل، باعتباره لا ينبت إلا شراً. وقد نتج عن ذلك أن شاع الرأي القائل إن الخير كل الخير، والعصمة من الزلل في الفكر والعمل، وهو « تقليد » الأوائل في الفكر، وفي النظر، وفي العمل، فهم خير القرون، لم تأت بعدهم إلا البدع، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

لقد جمد فكر أسلافنا بعد مضي قرابة خمسة قرون من ظهور الإسلام، وجمد فكر الأجيال التي جاءت من بعدهم، وكان همها الوحيد، كما قلنا، هو تقليدهم، والتعصب لآرائهم، حتى إن من حاول التجديد بعد ذلك، لم يجد آذاناً صاغية بقدر ما لقي من عنت وشقاء، وحياة الإمام ابن تيمية ونهايته خير شاهد على ذلك.

فلما طال الأمد بالفكر الديني الإسلامي في جموده، وتخلف كثيراً عن ركب الحياة العلمية والثقافية في العالم من حوله، انتبه فجأة، وهاله ما وصل إليه من تخلف. لكنه رفض أن يساير الحياة الفكرية الحديثة، وأبى فحص الأفكار الجديدة واستخلاص ما يلائمه منها، والتصدي بلغة العصر لما لا يتلاءم مع طبيعته، بل ازداد تطلعه إلى الماضي. لقد أدرك أنه في محنة، لكنه رأى أن محنته لا تعالج إلا بشيء واحد هو الرجوع إلى العصر الإسلامي الأول، وظن أنه بقفزة واحدة، يمكنه أن يعود إلى الوراء أربعة عشر قرناً، ليحيا ويفكر كما كان أهل هذا العصر السالف يحيون ويفكرون.

فالمشكلة، في المقام الأول، هي مشكلة جمود وتعصب، والجمود والتعصب لا يقضي عليهما باستحداث مناهج جديدة فقط، ولا بإضافة مباحث جديدة وحذف مباحث قديمة، بل، أولاً وقبل كل شيء، باستحداث رؤية جديدة. تقوم على أسس جديدة، يستفيدها الباحث في علم الكلام من تنوع قراءاته، وتعدد مصادر معرفته، وعدم رفضه لأي فكر قبل دراسته وتمحيصه والتأكد من أنه يخالف تعاليم دينه.

ولقد تبنى الفكر الديني عدة مبادىء، أثناء فترة الركود الديني الإسلامي، أصبحت من المسلمات التي لابد لدارس العقائد أن يضعها في اعتباره عند معالجة أي موضوع يتعرض له. لكن الدارسين المحدثين لعلم الكلام لم يضعوها في اعتبارهم، ولو أنهم فعلوا لتغيرت نظرتهم إلى هذا العلم، ولاستبعدوا كثيراً من مسائله التي مازالوا يقومون بإعادة وتكرار دراستها حتى اليوم، ومن هذه الأسس.

١ - أن التطور الفكري ظاهرة إنسانية عامة، بمعنى أن الأفراد والأمم يتطور تفكيرها عمقاً و اتساعاً ونضجاً بمقدار ما تجتهد في تحصيله من علوم ومعارف، فكما أن فكر الفرد في حال طفولته لا يبقى على حاله عندما يتجاوز تلك المرحلة، بل يترقى ويتكامل بتقدمه في السن وازدياد معارفه، كذلك الأمم، تكون أفكارها قليلة ضحلة في بداية تمدنها، ثم لا تزال تعمق وتتسع دائرتها حتى تبلغ، في مرحلة من مراحل تطورها، طور النضج والتألق، في شتى جوانبها، بدون استثناء . والمراحل التي مر بها علم الكلام نفسه خير شاهد على ذلك.

غير أن علماء العقيدة يرفضون دائماً فكرة التطور، أو يعتبرونها، إن اعترفوا بها، شذوذاً يعملون جاهدين على إيقافه والعودة إلى الوراء. ذلك أن التطور، في رأيهم، يؤدي، بمرور الزمن، إلى تغيير العقيدة الأصلية المستندة إلى الوحي، حتى تصبح بعد فترة تطول أو تقصر، عقيدة أخرى، مغايرة للعقيدة الأصلية تماماً.

وهذا حق، بالنسبة لسائر الأديان ما عدا الإسلام، لقد لاحظ علماء تاريخ الأديان، عندما تناولوا الديانة المسيحية بالدراسة، تطور الاعتقاد في شخص السيد المسيح عليه السلام، محور تلك الديانة، من اعتباره إنساناً رسولاً، إلى اعتباره إنساناً سماوياً، إلى اعتباره مشاركاً في الألوهية، ثم إلى اعتباره، أخيراً، إلهاً تاماً، كذلك فقد لاحظ هؤلاء العلماء نفس الشيء في البوذية، فبوذا لم يكن يعتبر إلهاً في بداية ظهوره، بل كان ينظر إليه، وكان ينظر هو إلى نفسه، على أنه مؤسس مذهب أخلاقي أساسه الإنسحاب من واقع الحياة المؤلم، والتفرغ للتأمل، تكميلاً للنفس، واختصاراً للولادات المتكررة، ومن ثم الآلام المتكررة، بفعل التناسخ المتكرر، ووصولاً في النهاية إلى حالة الاستغراق، أو النيرفانا، حيث يستغرق من بلغها في سلام وسعادة تامّين، إذ لا تعود روحه قابلة للهبوط في أجساد أخرى. وبمرور الزمن، وبفعل التطور، أصبح بوذا إلهاً، بل أصبح أسمى من الألهة. فلولا أن التطور قانون صارم لا يتخلف لما تغير اعتقاد المسيحي في عيسى عليه السلام، من إنسان إلى إله، وبفعل قانون التطور ذاته يتوقع علماء الأديان أن تستمر عودة المسيحيين إلى الاعتقاد الصحيح في السيد المسيح.

غير أن كثيراً من هؤلاء العلماء أنفسهم يعتبرون العقيدة الإسلامية استثناء من

سائر عقائد الأديان، نظراً لوضوحها، ولبساطتها الشديدين. يقول شارك حينيبرت، الأستاذ السابق لتاريخ المسيحية في السربون: «أما بالنسبة لمحمد، فإن تعاليمه كانت خالية للغاية من التجريد والتعقيد، وبالتالي فإن المؤكدات التي جاء بها، والتي ترتفع فوق المستوى العملي، مثل ما جاء به خاصاً بحقيقة رسالته، وبوجود الله، الذي هو «الله أحد» وباليقين في العقاب والثواب الأخريين لكل البشر، كل ذلك كان يبدو طبيعياً للغاية، وكانت نفوس العرب مهيأة لقبوله. أما تعاليمه العملية، فقد كانت سهولتها كافية لجعلها تأخذ مكانها في الاستعمال اليومي»(٩).

والذي يهمنا هنا، بصرف النظر عن حقيقة اعتقاد المؤلف فيما يتعلق بشخص الرسول (ﷺ)، هو أنه يؤكد أن العقيدة الإسلامية لسهولتها وبساطتها، كما قلنا، تستعصي على التطور، لذلك كان قولنا بتطور الفكر الديني الإسلامي، فيما يتعلق بالعقيدة، مخالفاً للقول بالتطور في الأديان الأخرى، إنه تطور يتناول اتساع دائرة المباحث الاعتقادية من جهة وتعميق الاعتقاد من جهة أخرى، ولايتجاوز ذلك إلى لب العقيدة ذاتها. ولا يختلف اثنان في أن كثيراً من المباحث قد ضمت إلى الدراسات العقائدية واعتبرت جزءاً منها، بعد أن لم تكن كذلك، كالمباحث الخاصة بالجبر وحرية الاختيار، أو التي تتناول الذات وعلاقتها بالصفات على سبيل المثال. كذلك لا يختلف اثنان في أن الشعور الديني بعظمة الإله وجلاله يزيد أو يقل تبعاً لدرجة حظ المسلم من الثقافة، إذ كلما ارتقى فكرياً إزداد شعوره بالسنى الإلهي عمقاً وتأصلاً، وازدادت، تبعاً لذلك خشيته له، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾(١٠).

ولا أدل على تطور الشعور بالعظمة الإلهية طبقاً للتطور الثقافي من تأمل مشاعر المسلمين نحو الإله في أوساط ثقافية متباينة، وعصور مختلفة. فالكثير منا، على سبيل المثال، يعرف قصة الجارية التي كانت ترعى غنماً لأحد الصحابة، واختطف الذئب شاة من الشياه التي كانت ترعاها لسيدها، فقد قالت، عندما سألها الرسول (ﷺ): أين الله؟ إنه في السماء، فلما سألها، من أنا؟ أجابت أنت رسول الله، فقال لسيدها:

---

(٩) تطور العقائد، ترجمة وتقديم وتعليق، الدكتور محمد محمد حسانين، القاهرة ١٩٩١م، ص.
(١٠) سورة فاطر، آية: ٢٨.

«اعتقها، فإنها مؤمنة»[11].

فهذه الجارية لم تنل أي حظ من الثقافة، لذلك اعتقدت أن الله في السماء، ومع ذلك فقد قبل الرسول الكريم منها هذا الاعتقاد، لأنها، بحكم أميتها، لم تكن تقدر على تصور الإله بصورة أسمى مما قالته. فإذا قارنا تصور هذه الجارية للإله بالتصورات الدينية نحو ذاته تعالى في مراكز الحضارة الإسلامية، نجد تلك التصورات قد تسامت، حتى نزه علماء الكلام ذاته تعالى عن الزمان والمكان، وعن كل ما يوهم مشابهته تعالى للحوادث، وحتى شاعت الجملة المشهورة: «كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك».

فالتطور الديني بالمعنى الذي أردناه وشرحناه، هو - إذن - أمر واقع، لكن الكثيرين من الباحثين المحدثين في علم الكلام لا يسلمون به، ويريدون المستحيل، وهو العودة بالتصورات الدينية إلى الحالة التي كانت عليها وقت ظهور الإسلام. إنهم بذلك ينفصلون عن وعي العصر، ويحبسون أنفسهم في مفاهيم تجاوزها الزمن، ثم لما يجابهون بحالة الجمود التي وصلت إليها أبحاثهم، يقولون: إن الأمر لا يحتاج إلى أكثر من استحداث مناهج جديدة، والواقع أن الأمر يحتاج، قبل المنهج، إلى رؤية جديدة.

٢ - ومن الأسس التي ينبغي على الدارسين المحدثين لعلم الكلام أن يضعوها موضع الاعتبار، الدور الرئيسي الذي لعبه علماء الكلام القدامى في توجيه البحث العقائدي وجهة معينة، وإقحام بعض القضايا إلى مباحث هذا العلم، على أنها قضايا عقائدية مع أنها ليست كذلك.

فالمتكلم له دوران رئيسيان: أحدهما تعليمي، والآخر دفاعي. أما الدور التعليمي فهو يتمثل في إيجاد الصيغ الملائمة التي تحدد المشاعر الإيمانية، ذلك أن تلك المشاعر لا تكون في البداية محددة في شعور المؤمن العادي، بل تكون جياشة متداخلة، يصعب عليه في كثير من الأحيان تحديدها والتعبير عنها بوضوح. وحينئذ يكون الأمر بحاجة إلى «المتكلم» ليحددها، ويوجد الصيغة المناسبة التي تعبر عنها، فتصبح واضحة، قابلة للفهم. إنه يخرجها من المستوى الشعوري إلى المستوى العقلي القابل للانتقال من شخص لآخر. ولنضرب لذلك بعض الأمثلة.

---

(١١) هذا حديث طويل، أنظر، للاطلاع عليه كاملاً: المختار من كنوز السنة النبوية، للمرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز، ص ٣٧٠ وما بعدها.

يشعر كل مـؤمن بأن الله تعالى عـالم، وبأن علمه يفوق علـم البشر، لكنه لا يجد الألفاظ التي يعبر بها عن هذا الشعور. عند ذلك يأتي دور المتكلم ليضع تلك المشاعر الجياشـة، والمبهمة في نفس الـوقت، في صيغـة محددة، فيقول: « علم الله تعـالى هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، تنكشـف بها الموجودات إنكشافاً تاماً، دون سبق خفاء أو جهل » فالمتكلم قـد جمع كل ما تجيش به صدور المؤمنين مـن الشعور بأن الله عالم، ثم وضعـه في تلك الصيغـة المحددة، التـي يمكن تـداولها وشرحها. والمؤمـن يشعر شعوراً جياشاً بأن الله تعالى مريد، وبأن إرادته أرقى وأشمل من إرادة البشر، لكنه لا يستطيع التعبير عن شعوره هذا بعبارة ملائمـة، حينئذ يأتي المتكلم ليوجد هذا التعبير الملائم، في صيغة محددة، فيقـول: « إرادة الله هي صفـة قديمـة قائمـة بذاتـه تعالى، تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة»، ثم يتولى شرح تلك الصيغة بالطريقة التي يعتقد أنها مفهومة من سامعيه.

والمتكلم، بـوظيفته تلك، يقدم خـدمة مشكورة، وإن كـانت محدودة، في مجال تعليـم العقائد. لكنها لا تلبث أن تفقد قيمتها، بل ربما أصبحت، مع مرور الزمن، عقبة في طريق تعديل النظر والفهم في مسائل الاعتقاد، ذلك أن المتكلم، عندما يضع صيغة معينـة لمعنى عقـائدي ما، فـإنه يستخلـص عناصر تلـك الصيغة مـن المحصلة الثقافية التي اقتناها. لذلك تختلف صيغ كل مدرسة كلامية إزاء مفهوم عقائدي معين عن صيـغ المدرسة الأخرى، فتحـدث ظاهرة ضرورية هـي اشتباك سائر أتبـاع تلك المدارس في نزاع فكري حول مدلولات الصيـغ التي جاءوا بها، وحول مدى تعبيرها عن العقيدة الصحيحة، وبفعل هذا النزاع، تؤدي الصيغ عكس ما كانت تهدف إليه، إذ تصبح سبباً في ازدياد غموض المسائل المثارة، بـدلاً من أن تكون إيضاحاً لها. ومن جهة أخرى فإن تلـك الصيغ، التي كدّ المتكلمون قرائحهـم للعثور عليها، لا يفهمها في الغالـب عامة المؤمنين، بل تظـل القدرة على فهمها محصورة في دائرة مـن يمكن أن يطلق عليهم اسم « المثقفين » بلغة عصرنا. يضاف إلى ذلك أن المتكلم قد يتجاوز حد إيضاح الغـامض في المسـائل الاعتقاديـة، فيفرض على البحـث العقائدي مسـائل لا علاقة لها بالعقيـدة أصلاً، مسائل اخترعها فكره هو، أو اقتضت وجـودها المنازعات الجدلية بين مختلـف المتكلمين. وخير مثال لهذا النوع مـن المسائل مـا ظهر في المدارس

الكلامية من جدل حول « الحرام » ، وهل هو رزق أم لا ؟ وحول « المقتول » هل هو ميت بأجله أم لا ؟ .

لكن أخطر ما يتمخض عنه المجهود التعليمي للمتكلم هو الدور الكبير الذي يلعبه، دون أن يدري، في تجميد الأبحاث العقائدية، وذلك بحبسها في صيغ محددة. ذلك أن المتكلم يحظى بكثير من التبجيل والإكبار عند الكثيرين، خصوصاً عند أتباع مدرسته ومشايعيهم، لأنه يقترح من الصيغ العقائدية ما يرى أنه أصدق تعبير عن حقيقة العقيدة المراد توضيحها، لكن الصيغة التي يقترحها، أياً كان صدقها في التعبير عن المعنى المراد، لاتمثل في الواقع إلا لحظة من لحظات الفكر حول تلك العقيدة، لا تلبث المشاعر الدينية، بفعل التطور الثقافي العام، أن تتجاوزها. وهنا تظهر الخطورة، لأن تلك الصيغة نفسها تكتسب، بفعل تقادم العهد، صفة قريبة من القداسة، فتبدو غير قابلة للتغيير، عند ذلك يتجمد الفكر العقائدي برمته، ويصبح، بمرور الزمن، عبئاً على المعتقد، يعاني منه، ولا يستجيب لشيء من أبحاثه التي أصبحت لا تمثل عنده أي معنىَ، وتلك هي صفة علم الكلام برمته اليوم.

أما الدور الثاني الذي يقوم به المتكلم، وهو الدور الدفاعي، فهو يتمثل في موقفه إما دفاعاً عن وجهة أو وجهات نظر المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها، في مواجهة المدارس الكلامية الأخرى، وإما في مواجهة المجادلين عن عقائد الأديان الأخرى التي دخلت تحت سلطان الخلافة الإسلامية، والذين اشتبك معهم المسلمون في جدل ديني عنيف. وآفة المتكلم في موقفه الدفاعي مزدوجة، لأنه من جهة، قد يقول بآراء ليست صحيحة، ومن جهة أخرى، قد يتسرب إلى فكره شيء من آراء خصمه، وربما من عقائده، رغم أنه صادق النية في دحضها وبيان زيفها.

إن المتكلم ، كمجادل، تتسم معظم آرائه بأنها ردود أفعال لآراء خصومه، وردود الأفعال دائماً تكون متسرعة، والتسرع غالباً ما يوقع في الخطأ، مهما بدا أنه صواب عند النظرة الأولى. وهذا هو الفرق بين « الرد » و « الرأي » فالرأي يقوم على التفكير العميق والتمحيص الدقيق، ولا يقول به صاحبه إلا بعد النظر الطويل في جوانبه وزواياه المتعددة، لذلك فهو غالباً ما يكون - في مجال العقيدة - صحيحاً. أما الرد فهو انقداح فكري آنيّ لا يصدر عن روية وتفكير طويلين، لذلك يكون غالباً -

في مجال العقيدة - خاطئاً، على ما سيأتي.

ومن جهة أخرى، فإن المتكلم، عندما تطول قراءته، أو نقاشه، لمواضيع عقائدية، غريبة على الفكر الإسلامي، فإنه يتأثر بها، ويتسرب شيء منها، دون وعي منه، إلى فكره، ثم تجد تلك العقائد الغريبة مكانها بين مواضيع العقيدة الإسلامية، على أنها جزء منها، وهي، في الواقع، غريبة عنها تماماً. ولا يختلف اثنان اليوم على أن كثيراً من مباحث علم الكلام تحمل آثار التأثر بالفلسفة أو الأفكار الدينية التي كان يعج بها العالم الإسلامي، والتي ظن المتكلمون أنهم وهبوا حياتهم لمطاردتها وإبعادها.

وقد نقل إلينا المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة، في كتابه: تاريخ المذاهب الإسلامية، فقرة تعبر تعبيراً صادقاً عن مدى تأثر علماء الكلام بأعدائهم، قال: «وما أحسن ما قال نيبرج، في مقدمة إخراجه لكتاب «الانتصار»: ومن نازل عدواً عظيماً في معركة، فهو مربوط به، مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته... وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله. كذلك الشأن في معركة الأفكار. وبالجملة، فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه، حتى إن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه قد انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أداهم إلى الإلحاد»[١٢]. فعن هذا الطريق، دخل كثير من المباحث إلى علم الكلام رغم أنه لا علاقة له بالعقيدة الإسلامية، كمبحث الصفات وعلاقتها بالذات، كما أسلفنا.

وقد ترتب على تأثر المتكلمين بالفلسفة على وجه الخصوص افتتانهم بالمنطق الأرسطاليسي، واعتقادهم في عصمة العقل عصمة مطلقة، وفي قدرته وحده على إقامة البرهان اليقيني في شتى الميادين، ومنها ميدان ما وراء الطبيعية، أو ميدان المغيبات، فانطلقوا ينظمون الأدلة، ويرتبون الأقيسة المنطقية على وجود الله ووحدانيته. وعلى نوع علاقة علمه تعالى وإرادته وقدرته بالكون، وغير ذلك من قضايا الإليهات. فلما جوبهوا من بقية علماء المسلمين، من الفقهاء والمحدِّثين، بأن أمور الغيبيات إنما تثبت بالوحي الذي يدل على صدقه دعوى الرسول المؤيد بالمعجزة، لما جوبهوا بذلك، طرحوا المقولة التي اعتبروها حقاً لا جدال فيه، وهي:

---

(١٢) ص ١٣٤

« الوحي حق، والعقل حق، والحق لا يصادم الحق »، ثم انطلقوا في استدلالاتهم لا يلوون على شيء.

غير أن هذا المنطق، منطق أرسطو، قد تعرض على يد كثير من علماء المسلمين أنفسهم لنقد شديد، نقده ابن تيمية في كتابه نقض المنطق [١٣]، ونقده الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود، في مقدمته لكتاب المنقذ من الضلال للإمام الغزالي، وفحوى هذا النقد أن الحكم العقلي أساسه القياس، والقياس مركب من قضايا، والقضايا قائمة على التصورات، والتصورات منتزعة من المحسوسات، إذن فمجال العقل هو عالم المحسوسات، ولا مجال له في عالم المجردات أو الغيبيات التي هي موضوع معظم مسائل علم الكلام، على أن استخدام القياس في هذا المجال لا يتم إلا بقياس الغائب على الشاهد، أي تصور الأمور الإلهية على غرار ما يجري في عالمنا المحسوس، مع الفارق العظيم بينهما، فالمطباقة هنا بين المقيس والمقيس عليه ليست تامة، وهذا لا يؤدي إلى قيام دليل برهاني بالمعنى الحقيقي لكلمة « برهان »، يقول الدكتور عبد الحليم محمود في مقدمته التي أشرنا إليها : « وإنه ليعجبني في هذا المقام قول ابن عبد البر، المتوفي عام٤٦٣هـ : إن الله ليس كمثله شيء، فكيف يدرك بقياس أو بإنعام نظر؟ » [١٤].

بيد أن المتكلمين يحتجون، في استخدامهم لمنطق أرسطو في الاستدلال في مجال الإلهيات، بالقرآن الكريم. فالقرآن في نظرهم قد حث على النظر، وأقام الأدلة العقلية على مختلف القضايا الإيمانية. فمن الآيات التي تحث على النظر، في رأي المتكلمين، قوله تعالى : ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [١٥]، وقوله : ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ ﴾ [١٦]. ويعقب شارح السنوسية الكبرى على هاتين الآيتين، مبيناً وجه دلالتهما على وجوب النظر في ميدان الإليهات بقوله : «فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته ليكن متبعاً للنبي (ﷺ)، عملاً بمقتضى عكس النقيض الموافق» [١٧]. والواقع أن ظاهر هاتين الآيتين لا يدل على وجوب النظر في مجال الإليهات، إذ قصارى ما تدل عليه الآية الأولى هو إعلام الله تعالى نبيه محمداً

(١٣) نشر بالقاهرة، عام ١٩٥١ بتحقيق محمد عبد الرازق حمزه، وسليمان الضبع.
(١٤) المنقذ من الضلال، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ، ص ٣١٧ - ٣٢٨.
(١٥) سورة محمد. آية : ١٩.
(١٦) سورة يوسف، آية ١٠٨.
(١٧) شرح السنوسية الكبرى، ص ١٩.

(ﷺ) بأنه تعالى واحد لا شريك، له، أما الآية الثانية فهي تعليم الله تعالى رسوله الكريم كيفية الدعوة إلى الله، والسياسة الواجب عليه اتباعها إزاء المدعوين، وليس فيها إشارة إلى الحث على الاستدلال المنطقي من قريب أو من بعيد.

كذلك فإن القرآن الكريم، في رأيهم، قد استخدم الاستدلال المنطقي استدلالاً على كثير من قضايا العقيدة، كقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (١٨)، وكقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ﴾ (١٩).
فمثل تلك الآيات يشتمل على استدلال منطقي يجدر بعلماء المسلمين الاقتداء به، وإقامة الأدلة استنباطاً منه، وقياساً عليه.

غير أن المجتمع الإسلامي، في أي عصر من العصور، لم يكن مجتمعاً جميع أفراده من المثقفين الذين يقدرون على نصب الأدلة البرهانية على القضايا الإلهية أو استنباطها من القرآن الكريم. إن غالبية هذا المجتمع، ككثير من المجتمعات، مكون من البسطاء والعوام، الذين لا يعرفون معنى البرهان، أو الاستدلال البرهاني، ولهذا السبب تفقد دعوى المتكلمين قيمتها. وقد أدرك ذلك كثير من علماء المسلمين، قديماً وحديثاً، فقد نقل شارح السنوسية الكبرى عن الأستاذ ابن فورك قوله: «لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والأرض إلا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية» (٢٠). أما الأستاذ أحمد أمين، من المحدثين، فقد عرض موضوع استدلال القرآن الكريم على قضايا العقيدة، وكان له فيه رأي خاص، نذكره لأهميته، يقول الأستاذ أحمد أمين: «... إن للمتكلمين منهجاً خاصاً في البحث والتقرير والتدليل يخالف من جهة، منهج القرآن الكريم... ويخالف من جهة أخرى، منهج الفلاسفة في البحث والتقرير والتدليل. فأما مخالفتهم لمنهج القرآن الكريم، فذلك أن القرآن اعتمد في الدعوة على أساس فطري، إذ يكاد يكون كل إنسان مفطوراً على الاعتقاد بوجود إله، خلق العالم ودبره. ويكاد الناس، بفطرتهم، يجمعون على ذلك، مهما اختلفت أسماء الله عندهم واختلفت صفاته، يستوي في ذلك الممعن في البداوة، والمغرق في الحضارة. وهذا ما يعجب له الباحث الاجتماعي، إذ يرى إجماع القبائل -

(١٨) سورة الأنبياء، آية ٢٢.
(١٩) سورة الحج، آية ٧٣.
(٢٠) شرح السنوسية الكبرى، ص ٣٣.

حتى التي لم تتصل بغيرها أي اتصال، والتي لا تعرف من العالم إلا رقعتها من الأرض، وغطاءها من السماء - على إله خالق. وإن اختلفوا فيه، فخلاف الأسماء والاختصاص. فالقرآن اعتمد على الفطرة، وخاطب الناس بما يحي هذه العاطفة وينميها ويقويها، وأدار الدعوة على هذا الأساس. فالله تعالى خلق الإنسان وعنى به، وأحاطه ببيئته ... وهو واهب الحياة، وواضع نظامها الذي لا تحيد عنه، وغيره لا يستطيع أن يخلق ولو ذباباً ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ﴾، وسلك في الدعوة إلى التوحيد هذا المسلك، فاستدل على ذلك بالمألوف من تنازع ذوي السلطة، وما يؤدي إليه التنازع من فساد ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ .. وهكذا سار أسلوب القرآن على هذا المنهج في إثبات قدرة الله وعلمه ... فالقرآن لا يؤلف برهانه تأليف المنطقي من مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة، ولا يتعرض لألفاظ الفلسفة، من جوهر وعرض ونحوهما ... ولا يثير المشاكل العقلية ... لأن الدين لم يأت للفلاسفة وحدهم، ولا للعلماء وحدهم، فالفلسفة والعلم حظ أقل عدد من الناس، وإنما اعتمد، كما أسلفنا، على الفطرة والعاطفة، وهما قدر مشترك بين الناس جميعاً، فمن ثم كان ممن آمن علماء وجهلاء وفلاسفة وغيرهم. ولو اتبع الدين سبيل « علم المنطق » ما آمن إلا القليل »[٢١].

والذي يهمنا مما ذهب إليه المرحوم الأستاذ أحمد أمين هو إبراز تأكيده أن منهج القرآن الكريم في الاستدلال على القضايا العقائدية يخالف منهج المتكلمين، فالقرآن الكريم قد اعتمد قوى الإنسان جميعها من عقل وفطرة وعاطفة واعتبرها جميعاً وسائل متساوية للوصول إلى المعرفة، ولم يعتمد على العقل وحده، كما فعل المتكلمون، في هذا المجال. وإذا كان مما يقدمه القرآن الكريم في معرض الاستدلال العقائدي ما هو دليل عقلي برهاني، فلم لم يكتف المتكلمون به، كما قال ذلك بحق الأستاذ الدكتور عمار طالبي في إحدى الندوات؟ ولم كدّوا قرائحهم في استنباط الأدلة العقلية البرهانية على قضايا الإيمان؟ ثم هل سلمت أدلتهم من أن تتوجه إليها الاعتراضات؟ إن كون الأدلة العقلية أدلة توصل إلى اليقين المطلق الذي يحسم النواع بصورة تامة أمر لا يقول به عاقل، فلو أننا اعتبرنا ما في القرآن الكريم من أدلة هي أدلة برهانية لجازفنا بمنطق استدلال القرآن الكريم نفسه.

ويمكننا في إطار هذه الرؤية أن نقول، دون أن نجازف بالوقوع في الخطأ، إن

---

(٢١) ضحى الإسلام، جـ٣، ص ١١ - ١٣.

القرآن الكريم لا يقيم أدلته، مهما كانت فطرية أو عاطفية أو عقلية، لكي تستخدم في الجدل الكلامي، وإنما يقدمها القرآن لإقناع الإنسان نفسه، طالباً من الجميع أن يقرءوا القرآن ليحصل لكل منهم اليقين دون حاجة إلى عون خارجي، يحيل أدلته المباشرة إلى أدلة قابلة للنقض والاعتراض. فادعاء المتكلمين الاعتماد على القرآن في استنباط الأدلة ثم عرضها في صورة أقيسة منطقية ادعاء خاطىء، لجأوا إليه لتبرير استخدامهم للمنطق الأسطاليسي الذي افتتنوا به، وتابعهم في هذا الادعاء المحدثون من دارسي علم الكلام.

لقد عرضنا حتى الآن بعض مشاكل علم الكلام، والأسس التي ينبغي لدارس هذا العلم أن يضعها في اعتباره. وإن استعراضنا لبعض مواضيعه « التقليدية » في ضوء ما ذكرنا، سيؤكد بشكل تطبيقي ما يؤكده الكثيرون من أن معظم مابحث هذا العلم قد ظهرت في إطار ظروف اجتماعية وسياسية وفكرية لم يعد لها وجود الآن، ومن ثم لم يعد للبحث فيها الآن أي معنى.

* مبحث المعرفة :

ليس المقصود بالبحث عند علماء الكلام هو « المعرفة » بمعناها الواسع الذي يشمل أنواعها ووسائلها المختلفة، وعمليات انتقالها ، من معرفة حسية إلى معرفة عقلية أو ذوقية، كما يشمل محاولة الوقوف على طبيعة التذكر وكيفيته، وطبيعة النسيان، وتداعي المعاني، وغير ذلك ن المباحث التي اشتغل بها الفلاسفة قديماً، ثم أصبحت من اختصاص علم النفس حديثاً، بل المقصود عندهم هو المعرفة بمعناها الضيق، وبعبارة أخرى « معرفة الله تعالى ».

لقد وضع المتكلمون هذا السؤال : هل معرفة الله تعالى فطرية أم مكتسبة ؟ هل يجد الإنسان نفسه عارفاً بالإله، شاعراً بوجوده وهيمنته بصورة تلقائية غير تعليمية منذ أن تقوى ملكة التفكير والإدراك عنده، أم أنه يولد ساذجاً لا يعرف عن الإله شيئاً حتى يصبح قادراً على التفكير، فينظم الدليل، بصورة أو بأخرى على وجوده، بعد أن ينبهه إلى ذلك غيره ؟ وقد انقسم هؤلاء المتكلمون، بعد وضع السؤال، إلى فريقين :

الفريق الأول : متمثلين في السف الصالح، وعدد من المتكلمين، فهؤلاء قد ذهبوا

إلى أن معرفة الله تعالى فطرية، أي مركوزة في نفس كل إنسان منذ صغره، ولا تحتاج إلى دليل.

وقد جمع صاحب « العقيدة السنوسية » أدلة هذا الفريق في النقاط التالية :

١ - أنه عليه الصلاة والسلام، وأصحابه رضي الله عنهم، قد اكتفوا بإجراء أحكام الإسلام، ورفع القتال، بمجرد النطق بكلمة الإيمان، من غير بحث منهم، عن السرائر، فلا دليل عليه.

٢ - إنا نقطع أن أبا بكر وعمر وسائر الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - ماتوا ولم يعرفوا الجوهر والعرض.

٣ - نقل عن الاستاذ ابن فورك أنه قال : لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والأرض إلا من يعرف الجوهر والعرض لبقيت خالية.

٤ - حكى عن بعض السلف أنه قال : عليكم بدين العجائز، وحكى عن الإمام الفخر الرازي أنه قال عند موته: « اللهم إيمان العجائز »، وقال عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - لرجل سأله عن الأهواء : عليك بدين الصبي الذي في الكتّاب، ودين الأعرابي، ودع ما سواهما.

وقد أسهب صاحب شرح السنوسية الكبرى في الرد على هذه الأدلة بعد أن سردها. ومجمل ردّه يقوم على أنها مجرد دعاو لا دليل عليها [٢٢].

والواقع أن استبعاد أخذ تلك الأدلة بعين الاعتبار وادعاء أنها دعاو لا دليل عليها أمر يصعب قبوله، إذ لم يرد عن النبي (ﷺ) ولا عن صحابته ما يدل، ولو دلالة بعيدة، على أنهم قد اشتغلوا بنصب الأدلة على وجود الله، ولا على أنهم طالبوا من أراد أن يدخل في الإسلام من الكفار أن يقيم الدليل على وجود الله قبل أن يقبل في زمرة المؤمنين. بل لقد نقل عن الرسول (ﷺ) عكس ذلك تماماً، فقد قبل عليه السلام إيمان الجارية التي قالت له إن الله في السماء، ولم يطالبها بأي دليل.

وقد انتقد شارح العقيدة الطحاوية علماء الكلام الذين قالوا إن معرفة الله تعالى واجبة بالنظر، وسماهم « أرباب الكلام المذموم » فقد قال، في معرض شرحه لوجوب الإيمان «بالميثاق» الذي أخذه الله تعالى على بني آدم ، وهو ما ورد في قوله تعالى :

---

(٢٢) ص ٣٢ - ٣٦.

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴾ (٢٣) ، قال : « المراد بهذا الإشهاد هو فطرتهم على التوحيد ... لأن كل بالغ يعلم ضرورة أن له رباً واحداً » (٢٤). وقال في موضع آخر : « اعلم أن التوحيد أول دعوة الرسل ... ولهذا كان الصحيح أن أول واجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله ، لا النظر ، ولا القصد إلى النظر ، ولا الشك ، كما هي أقوال لأرباب الكلام المذموم . بل أئمة السلف كلهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان » (٢٥) .

أما الفريق الثاني ، ويمثله جمهور أهل السنة والمعتزلة ، فقد ذهب إلى أن معرفة الله تعالى ليست فطرية ، بل مكتسبة ، وأن النظر والاستدلال على وجوده تعالى ، واجب على كل مكلف .

وقد دأب القائلون بوجوب النظر وصولاً إلى معرفة الله تعالى على إيراد دليلين على وجوده تعالى ، فعل ذلك الماتريدي في كتابه « التوحيد » (٢٦) ، والغزالي ، في كتابه : «الاقتصاد في الاعتقاد» (٢٧) ، والسنوسي ، الذي نظم هذين الدليلين على النحو التالي :

أ - دليل السببية :

« أنا لم أكن ثم كنت ، أنا موجود بعد العدم ، ، أو ، أنا حادث - وكلها بمعنى واحد - وكل من لم يكن ثم كان ، أو كل موجود بعد عدم ، فله موجد أوجده ، فينتج البرهان : أنا لي موجد أوجدني » (٢٨) .

ب - دليل الإمكان :

« إنا إذا حققنا أن العالم ممكن حدوثه وعدمه ، ولا أرجحية لأحدهما على الآخر بذاته ... ويدل على ذلك افتقاره - وأن كل ممكن بذاته ، من حيث هو قابل للوجود والعدم ، فالوجود له ليس من ذاته ، وكل ما ليس له الوجود من ذاته ، فالوجود له من غيره . ثم ذلك الغير لابد أن يكون واجب الوجود لذاته ، وإلا لافتقر إلى ما افتقر

---

(٢٣) سورة الأعراف : آية : ١٧٢ .
(٢٤) ص ١٩ .
(٢٥) ص ٧٧ ، ٧٨ .
(٢٦) تحقيق وتقديم الدكتور فتح الله خليف ، ١٧ - ١٩ .
(٢٧) ص ١٥ - ٢٢ .
(٢٨) شرح السنوسية الكبرى ، ص ٧١ .

إليه العالم، ودار أو تسلسل ... والدور والتسلسل محالان، فثبت العلم بوجود مؤثر لذاته»[٢٩].

إن هذين الدليلين، عند النظرة الفاحصة، ليسا سوى دليلين بديهيينَّ، مؤداهما بلسان البدوي الذي لا يعرف نظم الأدلة : البعرة تدل على البعير، والقدم تدل على المسير، وإذا كان الأمر على هذا النحو من البداهة فإن نظم علماء الكلام له في أدلة وكد الذهن في بيان الملازمة، وإقامة الأدلة على مقدمات الأقيسة ليست إلا افتتاناً بمنطق أرسطو، أو محاولات استعراضية لأظهار البراعة في الاستدلال، على أمر بديهي لا يحتاج إلى دليل، هو وجود الله تعالى.

وقد أدرك السنوسي ذلك، كما أدرك ضعف الدعوى القائلة بوجوب النظر، وأراد أن يقدم العذر لإنفاقه المداد غزيراً في الاستدلال على البديهي، فقال : « ولئن سلمت الضرورة في العقيدة الواضحة تسليماً جدلياً. وأن كل مظهر للإيمان لا يقلد فيها، فمن أين تلزم الضرورة في سائر العقائد المشترَطة في الإيمان؟ وقد علم تشتت أنظار العقلاء فيها؟ ووقوع الغلط فيها لأكثرهم؟ ولم يوفق لإصابة الحق فيها إلا الأقل؟ والحق في المسألة أوضح من أن يفتقر معه إلى مثل هذا الطول، لكن قد يُضطر إلى بيان الواضح بسبب خفائه، لجمود القرائح »[٣٠].

معرفة الله إذن بديهية أو فطرية، اضطر السنوسي، كما رأينا، إلى الاعتراف بها، وإلى الاعتذار عن التطويل في الاستدلال عليها. وإذا كانت النتائج المترتبة على القول بأي رأي هي خير دليل على مدى اصابته أو عدم إصابته للحق، فإن النتائج التي ترتبت على القول بأن معرفة الله تعالى نظرية لا تبقى أي قدر للشك في أنه قول مجاف للصواب. لقد ترتب على هذا القول ظهور مشكلة كبيرة، هي مشكلة إيمان المقلَّد.

ويقصد بالمقلَّد الإنسان العامي البسيط الذي لم ينل أي قدر من العلم، ولا يستطيع نظم أي دليل، مع أنه معترف برسالة محمد (ﷺ)، مؤد لفروض الشريعة، فهل هو، مع ذلك، مؤمن أم أنه ليس بمؤمن لأنه لا يستطيع الاستدلال المنطقي على وجود الله؟.

---

(٢٩) المرجع السابق، ص ٧٥.
(٣٠) المرجع السابق، ص ٦٣ - ٦٥.

لقد ذكرنا، عند عرض رأي القائلين بفطرية المعرفة [٣١]، أدلتهم على رأيهم، وهي نفسها أدلة على صحة إيمان المقلِّد، ولكن صاحب السنوسية الكبرى عرض في شأنه ثلاثة أقوال : الأول أنه مؤمن غير عاص. والثاني أنه مؤمن عاص. والثالث أنه كافر. ولا شك أن القول الأول هو قول من ذهب إلى فطرية المعرفة، ولاشك أيضاً في أن القول بعصيان المقلد أو بكفره فيه شطط كبير، وصفه الإمام أبو حنيفة بأنه « قبيح » . يقول الإمام أبو حنيفة في أثناء معالجته لموضوع الإيمان : « ... وهذا يفيد فائدتين : أن الإيمان بالتقليد صحيح، وإن لم يهتد إلى الإسلام، خلافاً للمعتزلة، والأشعرية، إنهما لا يصححان الإيمان بالتقليد، ويقولان بكفر العامة، وهذا قبيح، لأنه يؤدي إلى تفويت حكمة الله تعالى في الرسالة والنبوة، لأن من أُعطي الرسالة والنبوة أُمر بعرض الإسلام على الكفرة، فلو كان الإسلام لا يصح بالعرْض والتقليد لفاتت الحكمة في الرسالة » [٣٢].

فها نحن أولاء نرى أن القول بأن معرفة الله تعالى نظرية تحتاج إلى إقامة الدليل قد أدت بالضرورة إلى القول بكفر العامة أو بعصيانهم على أقل تقدير، فكأن المتكلمين يذهبون في الواقع إلى كفر أو عصيان من لم يعرف منطق أرسطو، ولا قائل بذلك.

وإذا كان مبحث المعرفة قد مضى على تلك الصورة في القرون الأولى للإسلام، حيث كان الافتتان بأرسطو ومنطقه قد بلغ هذا الحد من نفوس المتكلمين، وحيث كان التشبث بالرأي هو السمة الغالبة عليهم، فما كان ينبغي لدارسي علم الكلام اليوم أن يتابعوهم في ذلك. لكن التقليد وتقديس الأوائل، والجمود عند آرائهم، كل ذلك أعفى مفكري اليوم الدينيين من أن يعيدوا النظر في هذا الموضوع ليكتشفوا، بكل سهولة، أن معرفة الله تعالى فطرية لا تحتاج إلى مبحث خاص، يثار فيه كل هذا الجدل.

* الآيات الموهمة مشابهته تعالى للحوادث :-

نقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [٣٣] فهذه الآية تعلمنا أن من آيات القرآن ماهو محكم، ومنها ماهو متشابه، فأي آياته هو المحكم، وأيها هو المتشابه؟.

---

(٣١) ص ١٣ من هذا البحث.
(٣٢) شرح الفقه الأكبر، ص ١٥.
(٣٣) سورة آل عمران، آية : ٧.

لقد اختلف العلماء حول تعيين المحكم والمتشابه من تلك الآيات إلى آراء كثيرة ذكرها السيوطي في كتابه « الإتقان في علوم القرآن » ، فقال : « وقد اختلف في تعيين المحكم والمتشابه على أقوال، فقيل : المحكم ما عرف المراد منه، إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وخروج الدجال، والحروف المقطعة في أوائل السور، وقيل : المحكم ما وضح معناه، والمتشابه نقيضه. وقيل : المحكم مالا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه مااحتمل أوجهاً. وقيل : المحكم ما كان معقول المعني، والمتشابه بخلافه، كأعداد الصلوات، واختصاص الصيام برمضان دون شعبان ... وقيل : المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه مالا يستقل بنفسه إلا بردّه إلى غيره. وقيل : المحكم ما تأويله تنزيله، والمتشابه مالا يدرك إلا بالتأويل: . وقيل : المحكم ما لم تتكرر ألفاظه، ومقابله المشتابه. وقيل : المحكم الفرائض، والوعد والوعيد، والمتشابه القصص والأمثال » [٣٤].

فالعلماء، بناء على ما نقله السيوطي، لم يتفقوا على تعيين المحكم والمتشابه من آيات القرآن الكريم، ولا على إمكان تأويل المتشابه أو عدم إمكانه. فالذين يقولون بإمكان التأويل يقرءون الآية التي ذكرناها آنفاً ويقفون عند قوله تعالى : ﴿ **وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم** ﴾ فهم يعتبرون الواو هنا للعطف. أما الذين يقولون بعدم إمكان تأويل المتشابه من تلك الآيات فيقفون عند لفظ الجلالة، ويقرءون الآية كالآتي : ﴿ **وما يعلم تأويله إلا الله** ﴾ فتكون الواو الآتية بعد لفظ الجلالة للاستئناف.

وقد انحاز طائفة من علماء الأمة إلى كل من هذين الاحتمالين، ذكرهم السيوطي، ذكرهم بقوله : « ... وعلى الأول طائفة يسيرة، منهم مجاهد ... وأخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك، قال: الراسخون في العلم يعلمون تأويله، لو لم يعلموا تأويله لم يعلموا ناسخه من منسوخه، ولا حلاله من حرامه، ولا محكمه من متشابهه. واختار هذا القول النووي، فقال في شرح مسلم «إنه الأصح، لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته، وأما الأكثرون من الصحابة والتابعين وأتباعهم، ومن بعدهم، خصوصاً أهل السنّة، فقد ذهبوا إلى الثاني، وهو أصح الروايات عن ابن عباس»[٣٥].

---

(٣٤) جـ ٢ ، ص ٢.

(٣٥) المرجع السابق، جـ ٢ ، ص ٣.

ومهما يكن من اختلاف علماء الأمة حول تحديد معنى كلٍّ من المحكم والمتشابه، وحول إمكان أو عدم إمكان تأويل المتشابه. فإنهم قد اتفقوا على أن الآيات الموهمة مشابهته تعالى للحوادث، من المتشابه. وتلك الآيات كثيرة منها قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[٣٦]، و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[٣٧]، و ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾[٣٨]، وكانت لهم إزاءها مواقف خاصة.

فقد نقل أن أكثر السلف قد ذهبوا إلى الإيمان بها دون تعطيل أو تمثيل، وتفويض عل حقيقة المراد منها إلى الله تعالى. ويمثل الإمام مالك هذا الرأي أصدق تمثيل، بقوله حين سئل عن آية الاستواء: « الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة »[٣٩].

أما الخلف من أهل السنة فقد ذهبوا إلى ضرورة تأويل هذه الآيات وحملها على ما يليق بذاته تعالى. يقرر الغزالي، في كتابه: إلجام العوام، أن لألفاظ الآيات المتشابهة معان ظاهرة حسية، وهي محالة على الله تعالى، وأخرى مجازية، يعرفها العربي من غير تأويل، يجب حمل تلك الألفاظ عليها، وينتهي من ذلك إلى القول: « فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء، فهو عابد صنم »[٤٠] ويقول ابن الجوزي: « رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصح... ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس... ولا دليل لهم في ذلك من النقل أو العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى... وقد تبعهم خلق من العوام »[٤١].

والمتأمل للنصين اللذين ذكرناهما، للغزالي وابن الجوزي، يدرك أن مذهب السلف كان يمكن أن تظل له الغلبة لولا أن تناوله الأقل علماً والأقرب إلى العامة، فانقلب على يدهم إلى « التجسيم » وأن الغزالي، وغيره من الخلف لم يقولا بصرف الآيات الموهمة عن ظاهرها إلا فراراً من هذا الخطر، وإنقاذاً للأمة من الوقوع تحت تأثير المجسمة.

فإذا تركنا علماءنا القدامى إلى علمائنا المحدثين، وجدنا المرحوم الشيخ محمد أبا زهرة يرى أن تقسيم العلماء إلى سلف وخلف فيما يتعلق بالآيات الموهمة مشابهته تعالى للحوادث

---

(٣٦) سورة طه، آية: ٥.
(٣٧) سورة القصص، آية: ٨٨.
(٣٨) سورة طه، آية: ٣٩.
(٣٩) الاتقان، جـ٢، ص٦.
(٤٠) نقلاً عن كتاب: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٩٦.
(٤١) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٩٦.

تقسيم غير صحيح، وأن كلا القريقين، السلف والخلف، كانوا يأولون تلك الآيات. يقول: «... ولاشك أن السلف الصالح... كانوا يطلقون هذه الألفاظ على معانيها المجازية المشهورة... فهل يُتصور أن الذين يبايعون النبي (ﷺ) تحت الشجرة، عندما يتلون قوله تعالى: ﴿ **إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم...** ﴾ يفهمون أن اليد هنا ليست كيد المخلوقات، ولا يفهمون أن المراد سلطان الله تعالى وقدرته؟... ولذلك فنحن نرجح منهاج الماتريدي، ومنهاج الغزالي، ونرى أن الصحابة كانوا يفسرون بالمجاز إن تعذر إطلاق الحقيقة، كما يفسرون بالحقيقة في ذاتها»[٤٢].

فالمرحوم الشيخ محمد أبو زهرة يرى أن التأويل في الآيات الموهمة ليس قاصراً على الخلف من علماء الأمة، وأن الصحابة قد لجأوا إليه، فهو إذن يشكك في إسناد بداية القول بالتفويض إلى الصحابة رضوان الله عليهم، لكنه لا يستند في رأيه إلى نص أو نصوص صريحة، بل إلى اجتهاده الخاص في فهم موقف علماء الصحابة.

فإذا نحينا موقفه جانباً وجدنا أن نظرة المسلمين إلى النصوص الموهمة هي ترديد بين موقفين، أحدهما يتسم بالحيطة وشدة الورع، وهو التفويض، الذي قال به السلف، وثانيهما يتسم بالعقلانية ويميل إلى التفلسف، وهو التأويل، الذي ذهب إليه الخلف.

وهناك رأي آخر يقيم مسألة النصوص الموهمة وموقف المسلم إزاءها على أساس ثقافي معرفي، لا على أساس إيماني، هو موقف الإمام فخر الدين الرازي، ذهب إليه في معرض الرد على بعض الزنادقة، ونقله السيوطي في كتابه: الاتقان، على النحو التالي: «من الملحدة من طعن على القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات، قال: إنكم تقولون إن تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام الساعة، ثم نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه، فالجبري متمسك بآيات الجبر، كقوله تعالى: ﴿ **وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً** ﴾ والقدري يقول: هذا مذهب الكفار، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عنهم في معرض الذم، في قوله: ﴿ **وقالوا: قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر** ﴾... ومنكر الرؤية متمسك بقوله تعالى: ﴿ **لا تدرك الأبصار** ﴾ ومثبت الجهة متمسك بقوله تعالى: ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾، ثم يسمي كل واحد الآيات الموافقه لمذهبه محكمة، والآيات المخالفة له متشابهة. ثم ذكر السيوطي عدة أجوبة للإمام الفخر، منها:

---

(٤٢) المصدر السابق.

« أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، وطبائع العوام تنفر في أكثر الأمر عن درك الحقائق، فمن سمع من العوام، في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا متحيز، ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي، ووقع في التعطيل. فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالّة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول، وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من المتشابهات، والقسم الثاني، وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر، من المحكمات » (٤٣).

فالإمام الرازي قد بني ردّه على الزنادقة بتقسيم الناس إلى درجات في سلم المعرفة. خاطب القرآن الكريم كل طائفة حسب درجتها وحظها من المعرفة، فيما يتعلق بذاته تعالى فليست المسألة بناء على ذلك، مسألة سلف وخلف، موقف أحدهما أقرب إلى الصواب وأكثر حيطة وورعاً من الآخر، بل هي مسألة درجة ثقافية، خاطب القرآن الكريم أصحاب كل درجة حسب ما تطيقه أفهامهم.

والذي ذكره الإمام الفخر، واعتمده السيوطي، قريب مما ذهب إليه فلاسفة الإسلام، كابن سينا، وابن رشد، لأن وجهة نظر هذين الفيلسوفين تقوم على أساس معرفي خالص، هو تقسيم الناس إلى عوام وخواص، ومخاطبة القرآن الكريم كل طائفة حسب مستواها الفكري. يقول ابن سينا : « ... ثم من المعلوم الواضح، أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد، من الإقرار بالصانع، مقدساً عن الكم والكيف والأبن والمتى والوضع والتغيّر، حتى يصير الاعتقاد أنه ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء من وجودي كميّ أو معنوي ... كل ذلك ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور. ولو ألقى هذا، على هذه الصورة إلى العرب البادية، والعبرانيين الأجلاف، لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلاً. ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، ولم يرد في القرآن الإشارة إلى هذا الأمر الأهم، ولا أتى بصريح ما يُحتاج إليه بيان مفصل » (٤٤).

أما ابن رشد، فإنه يرى أن للشرع ظاهراً وباطناً، ويقصد بالظاهر المعنى المتبادر الذي يدركه الناس جميعاً، وبالباطن المعنى الخفي، الذي لايدركه إلا العلماء، وهو المعنى

---

(٤٣) الاتقان، جـ ٢، ١٣.

(٤٤) رسالة أضحوية في مسألة المعاد، نقلاً عن كتاب: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، تأليف الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٢٦.

الحقيقي الـذي يجب صرف الظاهـر إليه. يقول، في معـرض الحديث عـن الآيات الموهمة مشابهته تعـالى للحوادث : « وههنا أيضاً ظـاهر، يجب على أهل البرهان تـأويله، وحملهم إياه على ظاهـره كفر. وتأويل غير أهل البرهان لـه وإخراجه عن ظاهـره كفر في حقهم أو بدعـة. ومن هذا الصنـف آية الاستواء، وحـديث النزول، ولـذلك قال عليـه السلام في السـوداء، إذ أخبرته أن الله في السماء : اعتقهـا فـإنها مـؤمنة، إذ كـانـت ليسـت من أهـل البرهان » (٤٥).

ووضع مسألة النصـوص الموهمة وضعاً معرفياً، والنظر إلى التأويـل أو التفويض من خلال درجـة ثقافـة الفرد الـذي ينظر في تلـك النصوص، يخرجهـا عن أن تكـون مسألـة إيمانية، وبالتالي يخرجهـا عن أن تكون موضوع بحث في علم الكـلام، ليحسم النزاع فيها بتبني موقـف التفويض أو التأويل، إنها في صورتها المعـرفية ستظل مشكلة ثقافيـة، قامت وستظل قائمة في المجتمـع الإسلامي، طالما أن هذا المجتمع يضـم، دائماً، كلا الفريقين : فريـق البسطاء الـذين لا يتجـاوز تفكيرهم دائرة المحسـوسات، وفـريق العلماء أو المثقفين الذين نالوا من شتى أنواع المعرفة حظـاً يمكنهم من التسامي إلى تأويل ما ورد من نصوص توهم المشابهة والجسمية.

* الجبـــر وحريـــة الاختيـــار:

طرحت الإنسانية منذ أقدم العصور التي نعرفها هذا السؤال : هل الإنسان حرّ مختار في تصرفاته، أم أنه مجبر مقهور بقدرة عليا تصرفه كما تشاء ؟

ورغم إلحاح هـذا السؤال، ورغم المحاولات الإنسـانية، الأدبية أو الفلسفيـة، التي اجتهدت في الإجـابة عليه، بل ورغـم محاولة البعض تـأكيد أن الإنسان حرّ مختـار، أو أنه مجبر لا حول لـه في تصرفاتـه ولا قوة، فـإن حقيقة الإرادة والقـدرة الإنسانيتين، مقيستين بالإرادة والقدرة الإلهيتين، ظلت لغزاً، يضاف إلى مجموعة الألغاز التي حاول، ويحاول، فك رموزها دون جدوى.

وقد طرح علماء الكـلام المسلمين هذا السؤال، لا على أنه مـوضوع تأمل وفكـر، بل على أنه موضوع إيمان واعتقاد. ونظراً لإشتمال القرآن الكريـم والسنة النبوية على ما يؤكد كلا الأمرين على حـد سواء، فقد انقسم المسلمون إزاءه إلى عدة فرق : فـرقة تقول بالجبر

(٤٥) فصـــل في المقـــال، ص ٤٨.

المطلق، وهي الجبرية الخالصة، وفرقة تقولم بالحرية المطلقة، وهم القدرية، وبين هؤلاء وأولئك تقوم فرق أخرى كثيرة، أشهرها فرقة أهل السنة التي تقول بالجبر المشوب بحرية الإرادة، وفرقة المعتزلة التي تقول بحرية الاختيار في إطار العلم الإلهي، إلى جانب غيرهما من الفرق، كالكرامية، والشيعة.

ونظراً للاضطراب الشديد في تصوير مذهب كل فريق، بفعل تدخل السياسة وبفعل الانحياز الذي نتج عن كون معظم الآراء المنسوبة إلى بعض هذه الفرق قد كتبت بأقلام خصومها، فإننا سنعرض الموضوع من خلال الاتجاهين الرئيسيين: الاتجاه القائل بالجبر، والاتجاه القائل بحرية الاختيار، وسنطلق عليه اسم: اتجاه القدرية.

* الجبرية:

لاخلاف بين علماء الكلام في أن أفعال الإنسان الاضطرارية، كضربات القلب، والسقوط من علوّ، مخلوقة لله تعالى، ولا قدرة للإنسان فيها، ولاحرية، ولا اختيار. أما أفعاله الاختيارية، كالسعي والكلام والبيع والشراء، فقد ذهب الجبرية إلى أنها، هي الأخرى، مخلوقة لله تعالى، لكنها تنسب إلى الإنسان مجازاً، كما ينسب الإنبات إلى الربيع مجازاً، فيقال: أنبت الربيع البقل، بينما الفاعل للإنبات هو الله تعالى (٤٦).

وقد استند الجبرية في القول برأيهم هذا إلى أدلة عقلية وأخرى نصية. أما أدلتهم العقلية فقد صورها الماتريدي على النحو التالي: «اختلف منتحلو الإسلام في أفعال الخلق، فمنهم من جعلها لهم مجازاً، وحقيقتها لله، بأوجه: أحدها وجوب إضافتها إلى الله، على ما أضيف إليه خلق كل شيء في الجملة، فلم يجز أن تكون الإضافة إلى الله مجازاً، لأنه الفاعل الحق، والقادر الذي لا يعجزه شيء، وفي ذلك إخراج عن قدرته، وإزالة عن حقيقة فعله، وقد أضيف كثير مما لا يُشك في أن الله منشئوه إلى العباد، بالحرف الذي هو حرف العبادة، من الأفعال، كالموت والحياة والطول والقصر... والله سبحانه، لكل ذلك فاعل، وعلى كله قادر، فمثله ما ذكرنا، وإضافة ذلك في القرآن ظاهرة. وذهب هؤلاء، في التعذيب ونحو ذلك، إلى أن له الخلق والأمر بكليته، له في ذلك ما شاء... والثاني، أن بتحقق الفعل لغيره تشابهاً في الفعل، وقد نفى الله ذلك بقوله: ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ

(٤٦) أنظر، لمزيد من التفصيل في تصوير مذهبهم: الملل والنحل، جـ١ ص ٨٧، مقالات الإسلاميين، جـ١ ص ٢٧٩.

شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ﴾ (٤٧) ... وأيضاً ، لو جعل للعبد إيجاد ، وإخراج من العدم، لكان في معنى الخلق، فيلزم اسم خالق، وذلك مما يأباه الجميع، حيث قالوا : لا خالق إلا الله » (٤٨).

أما أدلتهم النقلية من كتاب الله وسنة رسوله، فقد جمع بعضها الأستاذ الدكتور محمد نصار، في كتابة : العقيدة الإسلامية، أصولها وتأويلاتها. يقول : « ومن الثابت أن هناك بعض النصوص الدينية – من القرآن والسنة – قد تحدثت عن هذه المسألة، فالقرآن الكريم يقول : ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ (٤٩) »، ويقول : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٥٠) ، ويقول : ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ ... (٥١)، وهناك أيضاً بعض الأحاديث التي يبين منها تعيين الهالكين والناجين أزلاً ... من ذلك ما يرويه البخاري في صحيحه من أن رسول الله (ﷺ) قال : « إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع : رزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، فوالله إن أحدكم يعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخلها. وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها » (٥٢).

تلك هي أدلة الجبرية، العقلية والنقلية، على مذهبهم، وقريب من مذهبهم هذا مذهب الأشعري، الذي ذهب إلى أن الأفعال الاختيارية حاصلة بقدرة الله تعالى إيجاداً، وبقدرة العبد اكتساباً، لكن الكسب، لما كان « مجرد مصاحبة قدرة العبد للفعل من غير تأثير لها فيه » صار لا يعني شيئاً ولا يقوم بأي دور، فضلاً عن كون هذا « الكسب » في حد ذاته أمر خفي غير مفهوم، ضرب به المثل في الخفاء، فقيل للأمر الغامض الذي لا يقوم على مستند : « أوهى، أو خفى، من كسب الأشعري ».

---

(٤٧) سورة الرعد، آية : ١٦.
(٤٨) كتاب التوحيد، ص ٢٢٥.
(٤٩) سورة الأنعام، آية ١٢٥.
(٥٠) سورة الصافات، آية : ٩٦.
(٥١) سورة الإنسان، آية ٣٠.
(٥٢) صحيح البخاري، جـ٤، ص ١٣٤، العقيدة الإسلامية، أصولها وتأويلاتها، ص ١٣٦، ١٣٧.

* القدريـــــــة :-

نستعرض تحت هذا العنوان رأي المعتزلة، الذين يطلق عليهم اسم : القدرية الثانية، في مقابلة من أطلق عليهم اسم : القدريـة الأول، الذين قالوا : إن الأمر أُنُف، أي إن الله لا يعلم الأشياء قبل وقوعها. فهؤلاء لا حديث لنا هنا عنهم(٥٣).

تطلق هذه الفرقة على نفسها اسم أهل « العدل والتوحيد » نظراً لأنهم يرون أن العدل الإلهي يقتضي أن يكون الإنسان حـراً مختاراً في أفعاله، ليتحمل مسئوليتـه، ويلقى جزاءه، ثواباً أو عقاباً، لقاء ما قدم في الدنيـا من خير أو شر. ويصور الشهرستاني مذهبهم بقوله : « ... واتفقوا على أن العبـد قادر، خالـق لأفعاله، خيرهـا وشرها، مستحق على مـا يفعله ثوابـاً وعقابـاً في الآخرة، والـرب تعالى منـزه أن يضاف إليـه شر وظلم، وفعـل هو كفـر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظـالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً »(٥٤). والمتأمـل لكلام الشهرستاني عنهم يجد أنه قد ساق أدلتهم العقلية على مذهبهم، وهي تتلخص في أنه إذا لم يكن الإنسان حراً مختاراً في أفعاله لما كان الله تعالى عادلاً.

أما أدلتهم النقلية فهي كثيرة كثرة الأدلة النقلية التي ساقها الجبرية. فمما استشهدوا به على صحـة مذهبهـم قـوله تعـالى : ﴿**وقل الحق مـن ربكم فمـن شاء فليـؤمن ومـن شاء فليكفر**﴾، وقوله : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾(٥٥)، وقوله : ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾(٥٦).

تلك مجمـل أراء علماء الكلام القدامى في قضيـة الجبر وحرية الاختيار، ومجمـل أدلة كل فـريق على مذهبه، أمـا الأدلة العقلية فهـي كلها قابلـة للنقاش، بل لقد استقـاض كل طرف في نقاش أدلـة الطرف الآخر، مما نراه مبسـوطاً في كتب الكلام، وأمـا الأدلة النقلية فقد أوّل كل فريق الآيات أو الأحاديث التي استدل بها الفريق المقابل، ليسلم له رأيه.

أما علماؤنـا المحدثـون، فقد حاولـوا، وعلى رأسهم المرحوم الـدكتور محمـد عبد الله دراز، الذي خصص قـرابة المائة صفحة من كتابـه : المختار من كنوز السنة النبـوية لمعالجة

---

(٥٣) نرجو ممن يريد معـرفة رأيهم، تفصيلاً، أن يراجع الفصل الممتع الذي كتبه عنهم المرحوم الدكتـور محمد عبد الله دراز، في كتابه : المختار من كنوز السنة النبوية، ص ٢٢٩ - ٢٣٦.

(٥٤) المـلل والنحـل، جـ ١، ص ٤٥.

(٥٥) سـورة المدثـر، آيـة : ٣٨.

(٥٦) سـورة الإسـراء، آيـة : ١٥.

هـذا الموضوع، فقـد اتجهـت أبحاثهـم إلى محاولـة التخفيف مـن روح العـداء الذي سـاد مناقشـات قدامـى المتكلمين، كما حاولـوا تبرئة القدريـة من تهمـة الكفر أو الابتـداع التي ألصقها بهم أهـل السنة، كما اجتهدوا في التوفيـق بين الرأيين أو الاتجاهين، يقول الـدكتور دراز في معرض الدفاع عن القدرية وتبرير وجهة نظرهم، وتبرير وجهة نظر القائلين بالجبر أيضاً : « ونحـن لا نحكم بخروج هـاتين الطائفتين عـن الملة، لأنهم متأولـون، أصحاب شُبه قوية، وما ساقهم إلى مقالتهم إلا كمال التنزيه لله سبحانه أن يكون له شريك في الملك، أو أن يكـون عابثـاً أو ظـالماً في الحكم. ذلـك أن الإيمان بـالله ووحـدانيته يحدو إلى القـول بالجبر. كما أن الإيمان بـالكتب والرسـل والأمر والنهي والـوعد والوعيـد يحدو إلى القول بالتفـويض (حـرية الاختيـار) ... ولو أن أهـل الجبر جعلوا التكليـف عبثاً والجزاء ظلماً، وانحدروا مـن ذلك إلى تكذيب الـرسل وإبطال الأمـر والنهي، لكان مثلهم في ذلـك مثل المشركين حين عارضوا أمر الله بقدره وقالوا : ﴿ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا ﴾[٥٧] ... ولكن قولهم بأن الأمر كلـه لله لم يكن ليمنعهم من الإيمان برسله والتسليـم لأمره ... ولو أن أهل التفويـض، حين جعلوا قـدرة العبد وإرادتـه مستقلتين في التأثير في فعلـه، جعلوه مـالكاً لقدرة نفسه وإرادته، بحيـث لا يقدر الله على منعه من الفعل قهراً عنـه، لكان هذا صريح الشرك ... ولكنهم يقولـون : إن الله تعالى، لما أعار الإنسان ثوب الـوجود والحياة، وأراد أن يضعه موضع التكليف والاختيار، اقتضت حكمته أن يعطيه ما يؤهله لذلك ... »[٥٨].

والذي قاله الدكتور دراز كاف في تبرئة الفريقين من شائنة الابتعاد عن دائرة الإسلام الصحيح، لكنه يبقى السؤال الأصلي مطروحـاً، وهو : هل الإنسان مجبر في أفعاله أو مخير فيها ؟ وعلى أي الآيات نعتمد؟ على تلك التي تدل على أن الإنسان مجبر، أم على تلك التي تدل على أنه مختار ؟.

لم يناقش الـدكتور دراز هذا السؤال، مع أنـه في تقديرنا لب المشكلـة، لكنه أراد حل الإشكال بطريقـة أخرى، حين ألمح إلى وجود إرادتين : إرادة الله تعالى، وإرادة لـلإنسان، تتعلق كلاهما بـالفعل، وإلى أننا مادمنـا لا نعرف حقيقة الإرادة الإلهية، ولا مـدى الرابطة بينها وبين الإرادة الإنسانية فخير لنا ألا نبحث هذا الموضوع، وأن نقتدي بالسلف الصالح في السكون عنه [٥٩].

---

(٥٧) سـورة الأنعـام، آيـة : ١٤٨.
(٥٨) ص ٢٢٩ - ٢٣٦.
(٥٩) أنظـر : ص ٢٦٩ من : المختـار من كـنوز السـنة النبـوية.

واللجوء إلى السلف الصالح والاقتداء بهم في عـدم طرح تلك المشكلة، أو غيرها من المشاكل المماثلة، كمشكلـة الآيات الموهمة مشابهته تعالى للحوادث، ليـس حلاًّلها، بل هو إرجاء لها، والاستعانة بقوة الإيمان على عدم طرحها، لكن أنيَّ لمسلم اليوم أن يكون له مثل إيمان السلف الصالح حتى لا يطرحها؟

والذي نراه هو أن هـذه القضية ليست قضية إيمانية حتى يقحـم علماء الكلام أنفسهم فيها، بل هـي قضية إنسانية عامة. فمـن الناس من حباه الله تعالى روحاً شفـافة، وشعوراً غامراً بالهيمنة الإلهية على كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون، إن هذا الإنسان يميل بطبعه إلى القول بالجبر، ولا يرى فيه ظلماً ولا رهقاً. ومنهم من حباه الله طبعاً حاداً وروحاً حاسمة، فهذا الإنسان لا يـرى العظمة الإلهية إلا من خـلال عدلها المطلق، وهو مهيـأ بطبعه للقول بحرية الاختيار، لا يرى في ذلك انتقاصاً من قـدرة الله تعالى. بل إن الواحد منا، قد يقول بالجبر في سـاعة، ويقول بحريـة الاختيار في ساعـة أخرى، والله تعالى عليم بنـا، وبتقلب أحوالنـا، لذلـك أباح لنـا أن نعتقد في هـذا الموضوع أي الاعتقـادين، بشرط ألا نقصر في عبادته، وأنزل في كتابه آيات الجبر ليستأنس بها من يقول بالجبر، وآيات الاختيار ليتمسك بها من يقـول بحريـة الاختيار، وإلا كـان القرآن الكـريم متنـاقضاً. لكـن علماء الكلام لم يلتفتوا إلى تلك الحقيقة، فأقحموا أنفسهم في الموضوع، وجعلوه ترديداً بين موقفين، يرى أصحـاب كل مـوقـف أن الحق في جانبـه، وأخـذوا جميعـاً يؤلـون آيـات الله، ويتبادلـون الحجج، والتهم، فجانبهم الصواب، ولم يهتدوا، حتى اليوم إلى حل لما اعتبروه مشكلة.

* الصفـات الإلهيـة وعلاقتهـا بذاتـه تعـالى:

الناظـر في كتب علم الكلام يجد أن مـوضوع الصفات وعـلاقتها بالذات الإلهيـة هو أطول مواضيع علم الكلام، وأكثرها إثـارة للجدل، إذ يستغرق قرابة ثلثي صفحات تلك الكتـب، في حين لا يستغـرق البحـث في القسمين الـرئيسيين الأخيريـن: النبـوات والسمعيات وإلا مقدار الثلث تقريباً منها، رغم الأهمية القصوى لموضوع النبوات بالذات في مجال البحث العقائدي.

وإذا كان المسلمـون يستنبطون قواعـد عقيدتهم مـن الكتاب والسنة، فـإن المتبادر أن يكون لهذا الموضـوع أصل في هـذين المصـدرين. لكـن المستعرض لكتـاب الله وسنة نبيـه

يكتشف أنه لم يرد في أي منهما ذكر « لصفات إلهية »، بل يجد أنهما قد عبرا عن كمالاته تعالى بالأسماء. فقد قال الله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (٦٠). وفي الحديث الشريف : « إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة » (٦١).

وإذا لم يكن كتاب الله ولا سنة نبيه قد أطلقا عليه تعالى صفات، بل أسماءً. فمن أين جاء إطلاق الصفات عليه تعالى؟ وكيف أصبح موضوع الصفات مشكلة مستعصية على الحل؟

يتهم أنصار كلٍّ من المدرستين الكلاميتين الكبيرتين، الأشاعرة والمعتزلة، الفريق الآخر بأنه تأثر بمصدر أجنبي في حديثه عن الصفات. فالأشاعرة يتهمون المعتزلة بأنهم تأثروا بالفلاسفة، والمعتزلة يتهمون الأشاعرة بأنهم تأثروا بالنصارى.

يقول الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين : « وقالوا، أي المعتزلة، إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له ولا علم ولا قدرة ... وهذا قول أخذوه من إخوانهم المتفلسفة ... » (٦٢). ويقول الشهرستاني عن واصل بن عطاء، عند حديث هذا الأخير عن قاعدة « التوحيد » الاعتزالية : «وكان واصل يشرع فيها، أي في الصفات، على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ... » (٦٣).

وقد اتهم المعتزلة، بدورهم، الأشاعرة بأنهم تأثروا بالنصارى في قولهم بتعدد صفاته تعالى، وبزيادتها على ذاته المقدسة . يقول القاضي عبد الجبار، عند تفسير لقوله تعالى : **﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾** : «إنهم، أي النصارى يقولون ثالث ثلاثة، وهو معنى قولهم، إذ أثبتوا أباً وابناً وروحاً قديمات. وعلى هذا يقال في هؤلاء المشبهة (الأشاعرة) : إنهم يثبتون معبودهم ثالثاً ورابعاً وعاشراً، إذ قالوا إن معه علماً وقدرة وحياة قديمة »(٦٤).

---

(٦٠) سورة الأعراف، آية : ١٨٠.

(٦١) رواه مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها.

(٦٢) جـ ٢ ، ص ١٧٧.

(٦٣) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٦.

(٦٤) تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ١١٤، نقلاً عن فلسفة علم الكلام للدكتور عبد العزيز سيف النصر، ص ٩٩.

وفي رأينا أن المتكلمين جميعاً، مهما كانت المدرسة الفكرية التي ينتمون إليها، قد تأثروا، وليس الأشاعرة فقط، بالجدل مع النصارى. ذلك أن هؤلاء المتكلمين قد أنكروا على النصارى قولهم بالتثليث واعتقادهم إلهية عيسى عليه السلام، وأوسعوهم نقداً لذلك، مما زعزع إيمان كثير منهم بالمسيحية، فاشتكو إلى رؤسائهم في الدين. وقد لجأ هؤلاء الرؤساء في بادىء الأمر إلى الدفاع عن عقيدتهم بتفسيرها تفسيراً يبعدها عن التثليث، لكنهم لجأوا بعد الدفاع إلى الهجوم، كخير وسيلة للدفاع، وقد استعملوا في هجومهم سلاحاً اشتهروا به، وهو سلاح المغالطة.

تقوم مغالطتهم على تفسير للأقنوم لا يعتقدونه، أو لا يعتقده معظمهم، ولكنه يحدث البلبلة لدى المسلمين في معتقدهم، أو يمنعهم على الأقل من الاستمرار في توجيه الاتهام إليهم.

ولكي ندرك كيف استخدم المسيحيون كلمة « أقنوم » للمغالطة، نرى أن نذكر المعاني المختلفة له عندهم، حتى نكون على بينة من أنهم لا يكادون يتفقون على أي عنصر من عناصر عقيدتهم، لشدة غموضها ومناقضتها للعقل.

يذكر أحد رؤسائهم الدينيين، محيي الدين الأصفهاني، ثمانية معان « للأقنوم » هي: -

١ - أنها أشخاص حقيقة، وعلى ذلك فالأب والروح القدس ثلاثة أشخاص مستقلة ومتباينة.

٢ - أنها ثلاث خواص لأصل شخصي واحد.

٣ - بعضهم يرى أنها صفات.

٤ - ومنهم من يرى أنها صفات إيجابية.

٥ - والبعض يرى أنها صفات إيجابية جوهرية.

٦ - ويقول فريق آخر أنها صفات إيجابية متميزة لجوهر واحد.

٧ - ومنهم من يرى أنها العقل والعاقل والمعقول.

٨ - ويقول بعضهم إنها ثلاثة أحوال أو ثلاثة اعتبارات للروح القدس [٦٥].

فالنصارى، كما نرى، مختلفون في معنى الأقنوم، غير أنه يجمعهم اعتبارها صفات انقلبت ذواتاً أو أشخاصاً. فأقنوم الذات انقلب ليكون ذات الأب، وأقنوم الكلمة أو العقل انقلب ليصير ذات الأبن (شخص السيد المسيح عليه السلام) ، وأقنوم الحياة

(٦٥) رسالة أصدق الحديث في شرفي التوحيد والتثليث، ص ٤ - ١٠.

انقلب ليصير ذات الروح القدس، وهذه الأقانيم الثلاثة هي واحد في نفس الوقت إذا نظر إليها على أنها صفات لجوهر الذات.

هذا هو معتقدهم، لكنهم عندما يجادلون المسلمين، يخفون أحد معنيي الأقنوم، وهو انقلابه إلى ذات، وهذا موضع مغالطتهم، ثم يقولون للمسلمين: نحن لا نقول بثلاثة آلهة كما تزعمون، بل نقول بإله واحد، متصف بصفتين هما: النطق أو العلم، والحياة، كما تقولون أنتم، معشر المسلمين، بسم الله الرحمن الرحيم، فتصفون الإله الواحد، بأنه رحمن، وبأنه رحيم، فإما أن تقبلوا تفسيرنا للأقنوم، ونكون موحدين مثلكم، وإما أن ترفضوه، فتكونون مثلثين مثلثا، لما تدعون أن التثليث هو معتقدنا.

إننا نجد في كتابات النصارى ما يؤكد موقفهم هذا، ففي رسالة منسوبة إلى أحد أساقفتهم، يزعمون أنه بعث بها إلى أحد أصدقائه من المسلمين، يقول هذا الأسقف، فيما زعم أنه حوار زعم أنه جرى بينه وبين بعض النصارى لشرح وجهة نظر المسلمين: «قلت: فإنهم (أي المسلمين) ينكرون علينا قولنا: أباً، وابناً، وروح قدس. قالوا: (أي بعض النصارى): لو علموا أن قولنا هذا إنما نريد به تصحيح القول إن الله تعالى: شيء، حيّ، ناطق، لما أنكروا ذلك علينا، لأننا، معشر النصارى، لما رأينا حدوث الأشياء علمنا أن شيئاً غيرها أحدثها... ورأينا الأشياء تنقسم إلى قسمين: شيء حيّ، وشيء غير حيّ، فوصفناه بأجلّ القسمين، وقلنا إنه حيّ... ورأينا الحي ينقسم إلى قسمين: حيّ ناطق، وحيّ غير ناطق، فوصفناه بأجلّ القسمين، فقلنا: إنه ناطق... والثلاثة الأسماء فهي الإله الواحد، الذي لم يزل ولا يزال شيئاً حياً ناطقاً. فالذات عندنا: الأب، والأبن: النطق، والحياة: الروح القدس. وقد جاء في القرآن: الله لا إله إلا هو الحي القيوم... وهذه صفات جوهرية تجري مجرى أسماء، وكل صفة منها غير الأخرى، والإله واحد، لا يتبعّض، ولا يتجزأ، وقد قال في أول الكتاب (أي القرآن الكريم) بسم الله الرحمن الرحيم، فاقتصر على ثلاث صفات دون غيرها، التي عندنا: الأب، الأبن، والروح القدس، ونعني بها: شيئاً، حياً، ناطقاً»[٦٦].

وقد شاعت تلك المقالة، وأمثالها بين الأوساط الشعبية الإسلامية، ثم تعدتها إلى الأوساط العلمية، فأحدثت أثرها من البلبلة والتشويش، نظراً لتغلغل النصارى في تلك

---

(٦٦) رسالة بولس الراهب، أسقف صيدا، إلى أحد أصدقائه المسلمين، ص ٦٩ - ٧١، من النص العربي.

الأوساط، يصور الجاحظ أثر تلك الأفكار بقوله: « ... ومما عظمهم، (أي اليهود والنصارى)، في قلوب العوام، وحببهم إلى الطغام، أن منهم كتّاب السلاطين، وفرّاشي الملوك، وأطباء الأشراف، والعطارين، والصيارفة... فلما رأت العوام اليهود والنصارى كذلك، توهمت أن دين اليهود في الأديان كصناعتهم في الصناعات... على أن الأمة لم تُبْتَلَ باليهود ولا المجوس ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى، وذلك أنهم يتتبعون المتناقض من أحاديثنا، والضعيف الإسناد من روايتنا، والمتشابه من أي كتابنا، ثم يخلون بصعفائنا ويسألون عنها عوامنا، مع ما قد يعلمون من مسائل الملحدين، والزنادقة الملاعين. وحتى مع ذلك ربما تبرءوا إلى علمائنا، وأهل الأقدار منا، ويشغبون على القوي، ويلبسون على الضعيف، ومن البلاء أن كل إنسان من المسلمين يرى أنه متكلم، وأنه ليس أحد أحق بمحاجة الملحدين من أحد... وبعد، فلولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ومنجموهم ما صار إلى أغنيائنا وظرفائنا ومجّاننا وإخواننا شيء من كتب الديصانية والمرقيونية... ولما عرفوا غير كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ)»[٦٧].

فكلام الجاحظ صريح في تأثير الجدل الإسلامي المسيحي على المباحث الدينية الإسلامية، وما ذكرناه من كلام رؤسائهم لا يبقى لدينا شكاً في أن النصارى هم السبب الرئيسي في ظهور «الصفات» مكان «الأسماء»، والتعبير بها عنها، إذ لما انتشرت مقالة النصارى في الحديث عن الأقنوم، وأنه صفة ونسبوا الصفات إلى القرآن الكريم، كما ذكرنا آنفاً، سارع علماء الكلام إلى نفي تلك الشبهة. أما المعتزلة، فقد دفعوها بنفي زيادة الصفات على ذاته تعالى، وقالو: إنه عالم بذاته، أو بعلم هو ذاته، وأما أهل السنة، فقد أثبتوا الصفات القديمة المتعددة القائمة بذاته ونفوا أن يكونوا مثلثين كالنصارى، لأن النصارى يقولون بأقانيم أو بذوات قديمة، أما هم، فإن الصفات عندهم ليست ذواتاً، فتعددها لا يذهب بوحدة الإله، جل وعلا، ثم اندفع كلا الفريقين يتهم الفريق الآخر باستقاء آرائه من مصدر خارجي، فلسفي أو مسيحي.

وبمرور الوقت نسي الأصل المسيحي لظهور مشكلة الصفات، واستقر البحث فيها على أنها مباحث عقائدية إسلامية، وتشعب الحديث عن الصفات، فقسمت إلى صفات أو صفة ذاتية، وصفات سلبية، وصفات معان، وصفات معنوية، كما قسمت إلى ما له تعلق

---

(٦٧) رسالة في الرد على النصارى، مخطوط، لوحة: ٨ - ١٠.

منها وإلى ما ليس له تعلق، وتحدثوا عن وظائف كل صفة، وزادوا في عددها ونقصوا منه، فعلوا كل ذلك بحجة تثبيت أركان الإسلام والدفاع عن العقيدة، ثم تطور البحث فيها، فأصبحت ميداناً لاستعراض المقدرة الجدلية وطول الباع في النظر العقلي.

غير أن إيغال المتكلمين في مثل هذا الجدل العقيم قد أثار كثيراً من علماء المسلمين الذين لم يروا في أبحاثهم أكثر من مجرد « كلام » لا فائدة فيه، ولا طائل من ورائه، وأنه ينحرف بالعقيدة الإسلامية عن وضوحها وجلائها، من هؤلاء العلماء ابن حزم الظاهري، فقد رأى أن مبحث الصفات مبحث دخيل على الإسلام، وأن العقيدة الصحيحة في هذا الموضوع هي ألا نطلق على الله تعالى إلا ما أطلقه على ذاته، وهو لم يطلق على ذاته صفات، بل أسماء، يقول ابن حزم : « أما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى، عز وجل، فمحال لا يجوز، لأن الله تعالى لم ينص قط، في كلامه المنزل، على لفظة الصفات، ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي (ﷺ) أن لله تعالى صفة أو صفات، نعم، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين ... ومن كان هكذا، فلا يحل لأحد أن ينطق به ... وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة، وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة، وسلك سبيله قوم من أصحاب الكلام، سلكوا غير مسلك السلف الصالح، ليس فيهم أسوة ولا قدوة، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » (٦٨).

فمبحث الصفات وعلاقتها بذاته تعالى مبحث غريب على الإسلام، رغم أنه يستغرق وحده نحو نصف كتب علم الكلام، تسرب إلى البحث العقائدي عن طريق النصارى، ثم استقر على أنه أحد المواضيع المهمة في علم الكلام، إن لم يكن أهمها. والسبب في ذلك هو، كما قلنا، تأثر المتكلمين بالمجادلين وتأمُّل مبدأ التوحيد النقي الخالص، الذي امتاز به الإسلام عن سائر الأديان، يظهرنا على مبلغ الخطر الذي يمثله المتكلم على العقيدة في الوقت الذي يدعي فيه، صادقا، أنه قد وهب حياته لإيضاح عناصر تلك العقيدة، وللدفاع عنها.

---

(٦٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ ٢ ، ص ١٢٠، ١٢١.

■ وبعـــــــــد :

فقد حاولنا، عبر الصفحات الماضية، أن نوضح بالدليل والمثال، ما استقر عليه رأي الكثيرين من أن علم الكلام أصبح علماً جامداً، غريباً عن الجو الفكري الذي نعيشه الآن، وأصبحت دراسة الكثير من مواضيعه عبئاً ينوء به كاهل الباحث فيه، لأنه لا يتصل بالواقع من قريب أو من بعيد.

لقد بينا نظرة العلماء، قدمائهم ومحدثيهم، إليه، وأوضحنا خصائص البحث الحالي فيه، وأثبتنا ما رأينا أنه الأسس التي لابد من مراعاتها عند محاولة الكتابة في شتى مواضيعه، كذلك فقد ألقينا الضوء على طبيعة المتكلم في العصور الوسطى، ووظيفته، والخطورة التي يمثلها دون أن يدري. بعد ذلك قمنا بعرض أربعة موضوعات من موضوعاته، عرضناها كأمثلة نؤكد بها ما ذهبا إليه من أن علم الكلام بوضعه الحالي لم يعـــــد يؤدي الوظيفة التي كان يؤديها في القرون الأولى للإسلام، ذلك أننا اخترنا تلك الأمثلة من مبحث الإلهيات، وهو أكبر مباحث علم الكلام وأهمها، وقد أوردنا بذلك أن نؤكد رأينا الذي ينحاز إلى الفريق القائل بأن الإلهيات ليست ميداناً للبحث النظري والاستدلال البرهاني، وأنها تثبت، كما تثبت باقي السمعيات، بالوحي، والوحي يثبت بالمعجزة.

لكن، ليس معنى ذلك أنه لم تعد هناك مواضيع تدرس في إطار هذا العلم، وأنه ينبغي أن يسدل عليه الستار كأثر من آثار الماضي، لا، فتفكير كهذا مخطىء كل الخطأ في رأينا. لقد ظهرت مشاكل عقائدية كثيرة في فترة جمود الفكر الإسلامي، من أهمها، على سبيل المثال، ظهور مذهب وحدة الوجود من جديد، واعتناق معظم مفكري وفلاسفة وأدباء الغرب له. لقد اعتنقوه بعد عصر النهضة وعصر التنوير، لأنهم وجدوا فيه المذهب الذي يستطيعون من خلاله أن يوفقوا بين معطيات العلم ومبادىء الإيمان. لكن القول بوحدة الوجود قد أدى إلى تفسير جديد للوحي، قال به في الماضي بعض فلاسفة الإسلام وبعض متصوفيه، وأدى ذلك التفسير الجديد للوحي بدوره، إلى تفسير جديد للنبوة، ولطبيعة الشرائع بدون استثناء.

ولم يكن ظهور مثل تلك المذاهب في الغرب يهمنا كثيراً لولا تسربها إلينا عبر بعض

المثقفين الذين تلقوا دراساتهم النظرية - أدبيـة وفلسفية - في الغرب، فاندفعوا ينشرونها في الشرق الإسلامـي كمذاهـب ينبغي أن يفسرّ الإسـلام، كما فُسرت المسيحية على هـداها. وآفة الفكـر الديني أنـه ميدان يـدعي كل مـن أوتي حظاً من الثقـافة القـدرة على أن يصول ويجول فيه، باسم التجديد، أو تحت أي اسم آخر. لكـن الواقع غير ذلك، فالفكر الديني الإسلامي، كـأي فكر آخر، لا يستطيع أن يتناوله بـاقتدار غير المتخصصين. والتخصص في مجال البحث الـديني الإسـلامي - كعقيـدة وشريعة - لابـد فيه مـن معرفـة كتاب الله، والإلمام الجيد بسنة نبيه، حتـى تصبح جميع المسائل حاضرة في ذهن البـاحث عند تناول أيٍّ منها بالبحث، ذلك أن أخص خصائص المباحـث الدينية أنها متشابكة ومتداخلة، وتناول أي منها دون المعرفة الكاملة لبقيتها مجازفة بالوقوع في الخطأ.

ومـن هنا، فـلابـد للمتخصصين الدينيين أن يـأخذوا على عـاتقهـم التصدي لتلـك الأفكار، فهـم وحدهم أقـدر الناس على فهمها وفهم غـاياتها، بشرط أن يستعدوا لـذلك باعادة البحث في تراثهم، والاتجاه إلى الموضوع الـرئيسي الذي ينبغي أن يدور حوله الحوار الآن، وهو موضوع النبوة والوحي.

■ قائمـــة المراجـــع ■

تنبيه : لم نذكر في هذه القائمة إلا المراجع التي استفدنا منها بصورة مباشرة، ولأكثر من مرة، في هذا البحث

١ - القـــــرآن الكريـــــم.

٢ - صحيح مسلم، منشورات الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ

٣ - الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويـل، تأليف الدكتور محمد السيد الجليند، طبع الهيئة العام لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٣م.

٤ - الإتقـان في علوم القـرآن، تـأليـف شيخ الإسـلام جـلال الـدي السيوطـي، المكتبـة الثقافية، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.

٥ - الاقتصاد في الاعتقاد، تأليف الإمام زبي حامـد الغزالي، طبع مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، بدون تاريخ.

٦ - تطور العقائد، تـأليف شارل حينيبرت، ترجمة وتقـديم وتعليق الدكتـور محمد محمد حسانين، القاهرة ١٩٩١م.

٧ - تاريـخ المذاهب الإسـلامية، تأليـف المرحوم الشيخ محمـد أبي زهرة، طبـع دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

٨ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تأليف المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق.

٩ - شرح المواقف، تأليف الإمام عضد الدين الإبجي، مطبعة السعادة، مصر ١٩٠٧م.

١٠ - شرح السنوسية الكبرى، تأليف الإمام زبي عبد الله السنوسي، دار العلم، الكويت، ١٩٨٢م.

١١ - شرح العقيدة الطحاويـة، تأليف العلامـة ابن أبي العز الحنفي، المكتـب الإسلامي، بدون تاريخ.

١٢ - شرح الفقه الأكبر المنسوب لـلإمام أبي حنيفة، طبع على نفقـة الشئون الدينية بـدولة قطر، بدون تاريخ.

١٣ - رسالة أصـدق الحديث في شرفي التوحيد والتثليـث، تأليف محي الديـن الأصفهاني،

نشرها مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية تروبو، وألارد، بيروت، ١٩٦٢م.
١٤- رسالة بولس الراهب أسقف صيدا إلى أحد أصدقائه من المسلمين، نشرها مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية بولس خوري، بيروت، ١٩٦٨م.
١٥- رسالة في الرد على النصارى، تأليف أبي عثمان الجاحظ، مخطوط بدار الكتب المصرية.
١٦- ضحى الإسلام (جـ٣)، تأليف المرحوم الأستاذ أحمد زمين، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، بيروت، بدون تاريخ.
١٧- العقيدة الإسلامية، أصولها وتأويلاتها، (الجزء الأول)، تأليف الدكتور محمد عبد الستار نصار، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٢م.
١٨- فلسفة علم الكلام، في الصفات الإلهية، منهجاً وتطبيقاف، تأليف الدكتور عبد العزيز سيف النصر، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٣م.
١٩- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تأليف أبي الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢م.
٢٠- كتاب التوحيد، تأليف الإمام أبي منصور الماتريدي، تحقيق وتقديم الدكتور فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، بدون تاريخ.
٢١- المختار من كنوز السنة النبوية، تأليف المرحوم الدكتور / محمد عبد الله دراز، طبع على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، أمير دولة قطر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
٢٢- المنقذ من الضلال، تأليف الإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق وتقديم المرحوم الدكتور عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ.
٢٣- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تأليف الإمام أبي الحسن الأشعري، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٥م.
٢٤- نقض المنطق، تأليف الإمام ابن تيمية، تحقيق محمد عبد الرازق حمزة، وسليمان الضبع، القاهرة، ١٩٥١م.